

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>

Göksel Aymaz

Militan İyimserlik

Sosyal Bilimler İçin
Bir Epistemoloji



Yordam Kitap

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Göksel Aymaz

Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesi. İstanbul Üniversitesi'nde Sosyal Antropoloji okudu (1993). Basın sektöründe bir süre editör ve yayın yönetmeni olarak çalıştı. Marmara Üniversitesi'nde İletişim Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisans (1998) ve doktora (2007) yaptı. *Varlık*, *Evrensel Kültür*, *Hürriyet Gösteri*, *Defter*, *Milliyet Sanat* dergilerinde, *Radikal*, *Cumhuriyet*, *T24* ve *Gazete Duvar*'da sanat, politika ve kültür sosyolojisi ile toplumsal kuram üzerine yazılar yazdı. *Popüler Gerilim* (2004), *Nâzım Hikmet ve Memleket: Kalabalığın İçinde Kalabalıkla Beraber* (2011), *Bilebilmenin Mutluluğu* (2012 ve 2018) kitaplarının yazarı.



MİLİTAN İYİMSERLİK

Sosyal Bilimler İçin Bir Epistemoloji

Göksel Aymaz

Yordam Kitap: 393 • **Militan İyimserlik** • Göksel Aymaz
ISBN 978-605-172-424-9 • *Kitap Editörü:* Gökhan Atılğan
Düzeltilme: Didem Gerçek • *Kapak ve İç Tasarım:* Savaş Çekiç
Sayfa Düzeni: Gönül Göner • *Birinci Basım:* Nisan 2021
© Göksel Aymaz, 2021; © Yordam Kitap, 2021

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 44790)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • W: www.yordamkitap.com • E: info@yordamkitap.com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap
www.instagram.com/yordamkitap

Baskı: Pasifik Ofset (Sertifika No: 44451)
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İstanbul
Tel: 0212 412 17 77



MİLİTAN İYİMSERLİK

Sosyal Bilimler İçin Bir Epistemoloji



*Taşa tohum ekene,
Sarı'ya...*

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	11
1. GERÇEKLİK VE HAKİKAT	51
2. TARİHİN HAKİKATİ: KENDİNİ YARATAN İNSAN	69
3. KUŞKU VE DURAKSAMA ANI	90
4. AÇIMLAMA SAPKINLIĞI	113
5. ANGAJE BİLGİ	130
ÇIKIŞ	164
KAYNAKÇA	177
İsim Dizini	186

GİRİŞ



Meğer taşa tohum ekilmez imiş!

Âşık Seyrani

Militan İyimserlik adı altında bu kitapta sosyal bilimler için bir epistemoloji önerilmektedir. Epistemoloji için genellikle *bilgi felsefesi* karşılığı kullanılır; ama daha tam ve doğru bir ifadeyle epistemoloji, *bilgi teorisi* demektir. Bilginin ne olduğuyla, nasıl üretildiğiyle, gerçeği bilme tarzımızla ilgili bir kavramdır bu. Bilginin tanımlanması her ne kadar felsefi bir sorun olarak görünse de Peter Burke haklıdır, epistemoloji bütünüyle filozoflara bırakılamayacak bir sorundur.¹

Nitekim bırakılmadı da... “Bilgi nedir?”, “Bir şeyi nasıl biliriz?”, “Bilgimizle gerçeklik arasındaki bağı güvenebilir miyiz?” türünden sorular eşliğinde, Antik filozoflardan Skolastiğin teologlarına, 17. yüzyıl biliminin büyük devrimcilerinden endüstriyel kapitalizmin eleştirel analistlerine dek epistemoloji, düşünce tarihinin her döneminde, pek çok alandan pek çok kişinin temel meselesi oldu. Bu sorular etrafında süren epistemoloji tartışmaları, 20. yüzyılda (bir şeyin belirli bir çevrede bilgi olarak kabul edilmesinin toplumsal köklerine yönelen) *bilgi sosyolojisi*, (bu yönelimi kendi üzerinde uygulayan) *öz-düşünümsellik*, (“kadınca bilmenin yolları”nı gösteren) *feminizm* ve nihayet (felsefenin bilgi iddiaları karşısındaki yüksek kuşkuculuğu ile

1 Peter Burke, *Bilgi Tarihi Nedir?*, çev. Turgay Sivrikaya, Isık Yayınları, İstanbul 2018, s. 18.

akla ilişkin güncel güvensizliğin karşılıklı etkileşimiyle varılmış olunan) *postmodernizm* güzergahından geçerek günümüze gelen bir süreklilik arz eder. Bu sürekliliğin ayrıntılarına girmek (Foucault'cu anlamından ziyade düz anlamıyla) bir “bilgi arkeolojisi” yapmayı gerektirir.

Elinizdeki kitapta bu yapılmıyor. Dünyayla ilişki halindeki insanın üretimi olarak *bilgi* ve onun teorisi hayli geniş, epeyce detaylı, çok sayıda başlık altında irdelenmesi gereken köklü bir meseledir. Geçen yüzyılın önemli sosyal bilimcilerinden George C. Homans'ın dediği gibi: “Bizim bilğimiz Bâbil bilgisi- dir. Atasözlerimiz piramitlere kazınmıştır.”² O yüzden, bilginin hikâyesini kovalayacak her serüvenci, ya en başa giderek yeniden başlamak ya da oraya yakın bir yerden yola çıkmak zorundadır. Bu kitap böylesi bir serüvene atılmak yerine, kendi önerisini ortaya koymayı tercih ediyor. Elbette bir öneriyi ortaya koymanın doğurduğu zorunlu hallerde kısmen bu serüvene atılmaktan da kaçınıyor, ama olabildiğince az ve gerektirdiği ölçüde fazla. Kitap, esasen, önerisini olgunlaştırmanın peşine düştü, içeriği buna göre şekillendi. Bu nedenle kitabın kurgusu, Militan İyimserliğin farklı ve ayrı bağlantılar içinde ele alınması değil, onun adım adım inşa edilişidir. Bölümler arası ilerleme, adım adım, sosyal bilimler için önerilen epistemolojinin tanımını ve içeriğini ortaya koymaktadır.

Kavram, “iyimserliğin filozofu” Ernst Bloch'a aittir. Bloch bu kavramı, felsefenin temeline koyduğu bir ilkenin, Hâlihazırda Olmuş Olan'la yetinmeyen “umut ilkesi”nin Henüz Olmamış – fakat Mümkün– Olan'ı gerçekleştirebilme stratejisi olarak dile getirir.³ Kavram, bizim çalışmamızda, henüz ampirik olgu dü-

2 George C. Homans, *İnsan Grubu*, çev. Oğuz Onaran, Baskın Oran ve Ünsal Os-
kay), Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Yayınları, Ankara 1971, s. 4.

3 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2007,
s. 297 ve Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 2, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstan-
bul 2012, s. 807.

zeyine erişmemiş, fakat Hâlihazırda Olmuş Olan (ya da *Nesnel Gerçeklik*) içerisinde, Henüz Olmamış Olan (ya da *Reel Mümkün*) olarak duranın, belirsizin, muğlak olanın bilgisine erişmenin bir yolu olarak konumlandırılmıştır.

Fakat bunun, varlıkların kendi ideal biçimlerine kavuşmak gibi rasyonel bir amaç taşıdığını düşünen, dolayısıyla da “bilginin nesnesinin”, “gerçekliğin nesnesinden” farklı olduğu iddiasında bulunan Hegelci ya da Kantçı görüş ve onun türevleriyle hiçbir ilgisi yok. Bilginin nesnesi, gerçekliğin nesnesidir ve o nesnenin de kendiliğinden rasyonel bir amacı yoktur, sadece Reel Mümkün’ü vardır. Bu mümkün de insanın eylemine tabidir.

Militan İyimserlik, insanın dünyayı eylem halinde bilmesidir. Hâlihazırda Olmuş Olan (ya da *Nesnel Gerçeklik*) içerisinde Henüz Olmamış Olan (ya da *Reel Mümkün*) olarak duranı açığa çıkartıp onu nesnel gerçek kılmanın hizmetindedir. Harekete geçirmeyen hamlesiz ve kötürüm iyimserliğin, gerçek bir kötümserlikten daha kötü olduğu inancıyla, insanı dünyada iyi ve güzel olanı yaratmaya teşvik eder. Çünkü: “Gelecek kısmet olarak gelmez insanın ayağına.”⁴

Militan İyimserlik, iyi ve güzel olanı gelecekte yaratma uğraşına eşlik eder. Sosyal bilim, hatta genel olarak bilim, *iyi ve güzel* olanı ne yaratmaya ne de hatta ayırt etmeye yarayacak araçlara sahip olmayıp, sadece *doğru* olanı ayırt edebilecek araçlara sahip olduğunu iddia edegeldi. Çoğu bilim insanı, iyi ve güzel olanı bilmenin imkânsız olduğu iddiasıyla sadece neyin doğru olduğunu tespit etmeye çalışacaklarını, iyinin ve güzelin araştırılmasını felsefecilere bırakacaklarını söylemekten hiç çekinmediler. Oysa, bilimin varlık sebebi ve gerçekliğin doğası gereği, “iyi ve güzele dair argümanlar içermeyen bir hakikat arayışı yoktur”.⁵

4 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 1, s. 247.

5 Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, çev. Berivan Alataş, Sümer Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 73.

Bu bakımdan, Militan İyimserlik öznenin tercihi değil, nesnenin zorunluluğudur. Hâlihazırda Olmuş Olan dünya, bu tarihsel toplam, iyi ve güzele dair argümanlar içeren bir hakikat arayışına bizi mecbur bırakmaktadır.

Hâlihazırdaki tarihsel toplam, 2020 yılındaki Covid 19 salgınında kendi niteliğini açıkça ortaya koydu. Gezegeni saran bir virüsün birkaç ay içinde yarattığı öngörülemez olağanüstü hal, kapitalizmin piyasa ve devlet üzerinden işleyen yürürlükteki bütün eşitsizliklerini görünür kılıp derinleştirdi. Salgın karşısında piyasa dışı kamusal sağlık önlemleri ve devlet dışı dayanışmacı mücadele yöntemleri geliştirmenin zorunlu hale gelişi, piyasa kapitalizminin ve onun her türden devlet örgütlenmesinin sorgulanışına yol açacağı beklentisini (doğal olarak) uyandırdı. Kaotik bir salgının daha ilk günlerinden itibaren ve henüz salgının potansiyel tüm etkileri görülmemişken, yani tam olarak nereye varacağı kestirilemezken bile, artık geri dönülemeyecek birtakım toplumsal yönelimlerden bahsetmenin mümkün olduğunu ilan eden bir kesinlikle, “artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı” söylendi. Küresel kapitalizmin süresinin dolduğu, en azından artık kendisini yeniden üretmekte çok zorlanacağı için bugüne dek geldiği halıyla süremeyeceği inancı pek çok kişiyi etkilemişti. Oysa salgın gibi istisnai olaylar, tıpkı büyük depremler gibi, dayanışmacı ruhun ortaya çıkıp çeşitli yöntemlerle gelişmesine vesile olan istisnai koşullar yaratır. Ama çoğunlukla kendisini var eden istisnai koşulların ortadan kalkmasıyla birlikte bu ruhun kendisi de yok olur. Nitekim öyle de oldu.

Salgın ya da deprem gibi istisnai haller illa piyasa kapitalizminin ve onun her türden devlet örgütlenmesinin sorgulandığı ilerici bir biçim kazanmak zorunda değil, gerici bir biçim de alabilir. Modern dünya tarihi bunun trajik örnekleriyle dolu. Deprem (ve benzerleri) gibi melanetlerin gerçek sorumlusunun bu türden melanetlere tabur tabur mağdur yığın eşitsiz-

likçi toplumsal sistemin ta kendisi olduğunu göstermiş olan Rousseau'dan beri, eşitsizlikçi sistemler zan altındadır. Ama Rousseau'dan beri bu sistemlerin en örgütlü yapı, kurum ve ilişkilerini geliştirmiş kapitalizmin her krizden yenilenerek çıkma alışkanlığı da dillere destandır. Oysa "Covid 19'dan sonra hiçbir şey eskisi gibi olmayacak" diyenler, kapitalizmdeki *sonu gelmez bir yinelenmeye* değil, *her şeyin sonunu getiren bir yenilenmeye* vurgu yapıyorlardı.

Covid 19 salgınıyla açığa çıkan sorunların her birinin sistemin çok karakteristik bir sorunu olduğu, dolayısıyla salgının yol açacağı hasarın kapitalist bir telafisinin hiçbir surette mümkün olmadığı tezi belli ölçülerde kabul edilebilir bir tez olabilir. Ama bundan kapitalizmin sonuna geldiği anlamı çıkmaz; modern çağın verdiği nihai hükümler bu hususta bizi yeterince sık yanıltmıştır.

Sosyoloji, toplumların tarihsel değişimlerine anlam vermek için geliştirilen "evrim", "gelişme" ya da "ilerleme" teorilerinden sonra "toplumsal değişme" terimine geçmiş, bunu kullanmayı tercih etmiştir. Eleştirel sosyoloji, toplumsal değişme hakkında tarihsel arzuya dönük bir spekülasyona girişmektense, somut dönemsel olgunun kapsamlı biçimde incelenmesini daha doğru bulmuştur.

Toplumsal değişimin akılcı gözlemi, her şeyi değiştirecek bir yenilenmenin istem meselesi değil, bir toplumsal zamanlama meselesi olduğunu görür. Elbette zamanımızın da "aldatıcı iyimserlik" yaydığını kabul etmek lazım. İçinde yaşadığımız ve adına küresel kapitalizm ya da modern dünya sistemi dediğimiz bu tarihsel dönem epeydir ölümcül bir krizde olduğu içindir ki artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı inancını rasyonel bir toplumsal inşayı mümkün kılacak biçimde ele alma şansımız var. Ama asli hedefi sonsuz sermaye birikimini sürdürebilmek olan sistem de hiçbir şeyin değişmemesi için her şeyi değiştirebilir.

Ölümcül krizler atlatan bu sistem, sistemden yarar sağlayanların ellerine ekonomik güç, ideolojik hegemonya ve siyasal iktidar vermiştir. Bu yüzden, yarar sağlayanlar sistemi sürdürbilme noktasında son derece istekli ve fazlasıyla imtiyazlılar. Yarar sağlayamayanların sistemi dönüştürmede aynı derecede imtiyazlı olduğunu varsaymamız mümkün değil. Ama sistemi dönüştürmeye istekli olduklarını da varsayamayız. Bilgisizlik, korku, ilgisizlik ve bireysel olarak “yırtma” olanağı onların genelini bu istekten uzaklaştırmıştır.

Ama bu söyledığımız şey, modernlik eleştirisinin görünüşte radikal ama gerçekte tümüyle pervasız yargılarından biri olan, insan türüne güvensizlikle karıştırılmamalı. 21. yüzyılda ekolojik hassasiyetler, yanıltıcı olduğu kadar basit olan bu yargının etkisiyle hep bir insan tiksintisiyle sonuçlanıyor. İnsanın türücü (homosantrik) motivasyonlarının doğaya reva gördüğü muamelelerin bedeli olduğuna kimsenin itiraz edemeyeceği Covid 19 salgını da aynı tiksintiyle karşılandı. Evrimin “habis uru” olduğumuzu öne süren anti-hümanist, biyomerkezci, mizantrop (insandan nefret eden) ve mistik literatürün indirgemeci bütün yargıları hemen ortalığa döküldü. Çevresel sorunların insan aklından değil gerçekte bizi kuşatan toplumsal hayatın akıl dışılığından kaynaklandığını bilen bir çevreci olan Murray Bookchin, haklı olarak, bu tip yargılarda, “insanlığın yaratma yeteneği, teknolojik uzmanlığı, ilerleme potansiyeli ve hepsinden önemlisi rasyonellik kapasitesi ile alay edilmekte” olduğunu söyler.⁶ Oysaki insanlığın en belirgin ayırt edici özelliği, toplumsal ve doğal gerçekliği değiştirmek için onu kavrama ve müdahale etme gücüdür. Anti-hümanist literatür insanın bu gücüne ya karşı çıkmakta ya da onu reddetmektedir. Gezegeni kurtaracak

6 Murray Bookchin, *İnsanlığı Yeniden Büyülemek: Anti-Hümanizme, Mizantropiye, Mistisizme ve İktidara Karşı İnsan Ruhu'nun Savunusu*, çev. G. Demir ve D. A. Öztogay, Sümer Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 11.

olan bu güçtür, ama gelgelelim “akıl yürütme ve çevremizdeki dünyaya akılcı bir biçimde müdahale edebilme yetimiz kuşatma altındadır”.⁷ İnsan, “bir tür olarak saldırı altındadır” diyor Bookchin. Halbuki hiyerarşi ve sınıflarla dolu bir toplumda, çelişen sınıf çıkarları, etnik ayrımlar, cinsiyet farklılıkları ve servet eşitsizlikleriyle, “suçlu tür olarak görülemeyecek kadar çok bölünmüştür” insanlık.⁸ Ayrıca, insan türünü diyalektik gerilim alanı olarak değerlendiren bakış, insanın ne yaratılmış mükemmel bir tasarım, ne de doğa tarafından dayatılmış umutsuz bir vaka olduğunu kabul eder; insan “kendini yaratmış” bir varlıktır ve ancak tarihsel süreç içinde kendini tam olarak ortaya koyacaktır. Bugünün dünyasından bakıldığında, bilhassa türcü (homosantrik) imgesiyle insanın “kurtarılamaz” bir varlık olduğu düşünülebilir ve kendine bu eksik kalışı telafi edilemez gibi görünebilir. Ama insan bir potansiyel varoluştur ve bu potansiyel, kendi taşıyıcısıyla, günün insanıyla özdeş değildir. İnsanları meyve sinekleri gibi yalnızca başka bir hayvan türü olarak görmek⁹ değil, “insan türünün ne olabileceğine ve rasyonel toplum oluşumu için entelektüel yeteneklerini uyguladıklarında neleri başarabileceğine olan saygı”¹⁰ kurtaracak bizi.

Dönüştürdüğü yaşam biçimleriyle bize hayatımızın her alanında teknoloji ile bütünleşmiş bir yaşam kurgusu sunan Covid 19 salgını sonrasında, suçlu türün suç aleti olarak teknoloji vurgusu da hız kazandı. Elbette, insan bir tür olarak suçlu olmadığı gibi, teknoloji de bir suç aleti değildir. Atamız Homo Erectus’un iki milyon yıl önce nehir kıyısında bulduğu bir çakmak taşıyı ikiye bölerek kesici alet yapması bizim ilk günahımız mıdır? Prometheus’un ateşi çalması doğaya saygısızlık olabilir mi? Eğer

7 Age., s. 13.

8 Age., s. 336.

9 Age., s. 81.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

10 Age., s. 14.

modernist düşünce Prometheus'u "efsanevi fail" olarak gördüyse, diyor Bookchin, bu "artık doğaya saygı duymadığı için" değil, "insanlığı yokluk ve ağır emekten kurtarmak için" di¹¹; Prometheus, insanlığa yalnızca siyasal değil aynı zamanda ekonomik eşitlikçilik de getirecek bir toplum arayışının failiydi. Tam da bu nedenle Günther Anders, günümüz dünyasında insanın teknolojik başarısı ile toplumsal geriliği arasındaki tezatlığı, "Prometheus'çu uçurum" diye adlandırır.¹²

Teknolojinin doğayı tahrip etmek için kullanıldığı söylemi, hem onu servet ve güç birikimi için kullanan toplumsal düzenin gözden kaçmasına yarar, hem de bunun başka bir kullanım biçimi olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Toplumsal bağlamından soyutlanmadığında, teknolojinin daha akılcı bir toplumda daha akılcı kullanılma potansiyelleri olduğunu görebiliriz. Görebilmemiz de gerekir, zira insanlığın gelecekteki selameti için iki seçenek öne sürülüyor: İlki, yaşayabileceğimiz alternatif gezegenler için kozmik habitatımızın keşfi; ikincisiyse yapay zekânın insanlık yararına kullanımı. Bunlar, "insanlığın başına gelen ya en iyi ya da en kötü şey olacak".¹³ İyi bir şey mi yoksa kötü bir şey mi olacağı ise tamamen bilimin ve teknolojinin kullanım biçimlerine bağlı olacak. Çevresel felaket ya da nükleer savaş veya dev bir astroidin çarpması sonucu gezegenimizde hayat bittiğinde, dünya dışında alternatif yaşam alanlarının uygulanması olasılıklarını (yaşam için gerekli olan kaynakları barındırabilecek uzay istasyonları planlamayı, bunun bir adım ötesinde, Mars gibi farklı bir gezegenin yüzey formasyonunu açık havada yaşayan insanlara uygun biçimde işleyip donatmayı ve daha da büyük bir hedefle, kalıcı olarak kendi

11 Age., s. 199.

12 Günther Anders, *İnsanın Eskimişliği: İkinci Endüstri Devrimi Çağında İnsan Ruhu Üzerine*, çev. H. Belen/ H. Ertürk, İthaki Yayınları, İstanbul 2018, s. 28-32.

13 Stephen Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, çev. M. Ata Arslan, Alfa Yayın., İstanbul 2019, s. 170 ve 184.

kendine üretim ve geri dönüşüm yapabilecek ekosistemler yaratmayı) düşünüyoruz. Oysaki dünyanın halinden çözümün nasıl bir ihtimale bağlı olduğu da açıkça anlaşılabilir. Tayfun Atay'a katılmamak mümkün değil: "Doğanın bir parçası olduğumuzu bilmedikçe, onunla kaim ve daim olacağımıza inanmadıkça ve ona tapmak değilse de onu taparcasına sevmedikçe felaketten kurtuluş yok gibi."¹⁴

Herkesin katılımcı olabileceği demokratik toplumsal örgütlenme biçimlerinin yanında, insanlığı sömürücü ağır emek yükünden kurtaracak teknikler olmaksızın, nerede nasıl kurulursa kurulsun, gelecekte bir özgür toplum ham hayaldir. Yaşamın Dünya'dan Güneş Sistemi'ne ya da ötesine doğru olası genişlemesi, genişleyen insan yaşamı olması sebebiyle, sosyal bilimsel bilgiyi zaruri kılacaktır. Darvinci evrimin bizleri daha akıllı ve daha iyi huylu yapmasını bekleyecek kadar zamanımız yok. "Geleceğimiz, teknolojimizin artan gücü ile bu konuda kullandığımız irfanın ve bilgeliğin bir yarışı. Her şeyin yolunda gitmesi için bilgeliğin kazandığından emin olmamız gerekiyor."¹⁵

Şurası kesin: Küresel olarak korkunç derecede şiddetlenen yürürlükteki bütün yıkımları ve eşitsizlikleri nedeniyle kapitalizmin (16. yüzyıl merkantilizminden 19. yüzyıl liberalizmine, 20. yüzyıl Fordizminden 21. yüzyıl neoliberalizmine kadar, ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel bütün formlarıyla) sonuna gelindi. Fakat, kapitalizmde her şeyin çelişkili olduğu yasasına uygun biçimde, günümüz dünyasında birbirine bağımlı ögeler birbirine karşıt gelişim içerisindedir. Kapitalizm kendi varoluşu için zorunlu olan koşulları yeniden üretmekte zorlanıyor. Bu

14 Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 32. Atay'a göre, doğal yıkım "paganizmin günümüzde yeniden revaçta olmasının da bir nedenidir". Atay, GAIA hipotezinin, kendisini "Pagan" olarak tanımlayan epeyce mensuba sahip Yeşiller hareketi tarafından kucaklanmış olmasına dikkat çeker. (age., s. 33) Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

15 Stephen Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, s. 178.

zorlanma, kendinden sonra gelecek daha ileri düzeydeki yaşam formunun önkoşullarını üretmektedir. Çelişkinin hem ögele-ri hem de koşulları sürekli değişmektedir. O yüzden, geleceğin dünyası, çelişki ve değişimin somut potansiyeli olan bugünün dünyası ile aynı anda ele alınması gereken bir meseledir. Bugün, geçmişin gelecekte alacağı biçimin bir uğrağıdır. Attila İlhan'ın yargısıyla: *Yarın artık bugündür!*

Artık bugüne kendini dayatmış olan yarın, Reel Mümkün'ü Nesnel Mümkün'e dönüştürmede yardımcı olacak bakış açısına da muhtaçtır.

Sosyal bilimlerin pozisyonunu bu şekilde tarihsel toplamın dayattıklarıyla betimlemenin, sosyal bilimsel bakış açısını "so-kak fenomenleriyle sınırlandıran", onu "toplumsal ilgi odak-larının oyuncağı" haline getiren pragmatist bilimlerle¹⁶ hiçbir ilgisi yok. O tarz bir sosyal bilim, yalnızca Hâlihazırda Olmuş Olan'ı önemli sayar ve böylelikle toplumsal gerçekliğin bütüncül örüntüleri üzerine köklü düşünceler üretmeksizin, o gerçekliğin sınırlı bir alanının betimleyicisi olarak kalmayı tercih ederdi. Oysa "toplumsal işleyişlerin tamamı, bütünüyle tarihin ürünü olup bu işleyişler tarihî eğilimleri de içerirler"¹⁷. Bu işleyişten ötürü, toplumsal gerçekliğin iki boyutu vardır, *reel ve hakikat*. Hâlihazırda Olmuş Olan, reeldir. Hakikat ise, bütün tarihsel eği-limleriyle, Henüz Olmamış Olan'a kadar uzanır. Reel olan ger-çekte ne olduğunu ve bizi nereye götüreceğini ele vermek için zamanın akışına ihtiyaç duyar. Sosyal bilim bu enginliği içere-meyecek kadar dar olamaz.

Sosyal teoriyi anti-hümanizmaya sürükleyen günümüz ger-çekliği, bu tarihsel toplam, insanlığın hatasıdır. Fakat "doğru olan", Francis Bacon'ın dediği gibi, zihinsel karışıklıktan çıktı-

16 Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Sosyolojik Açılımlar*, çev. M. Sezai Dur-gun ve Adnan Örsen, Edisyon Yayınları, Ankara/2011, s. 24

17 Age., s. 25.

ğından çok daha kolay biçimde, hatadan çıkarılabilir. Militan İyimserlik, hatayı üstlenerek onu bir doğruya dönüştürme yolunda sosyal bilimlerin üzerine düşeni yapmasını talep eder. Militan İyimserlik, kötü dünyanın kurtarılışına dair devrimci felsefenin kategorilerini sosyal bilimlerin ilkeleri çerçevesinde yeniden üretme girişimidir veya en azından bunun konusu olabilir. Çünkü kötü dünyanın kurtarılış ümidine toplumsal dünyanın somut alanından veriler taşımayı arzu etmektedir.

Dünya hiçbir umudu yeşertmeyecek kadar taş kesilmiş olabilir. Ama taş toprağa dönüştürülüp yeşerecek tohumlar ekilebilir.

Günün dünyası, toplumların içinden geçtiği bir uğraktır sadece. Herkesin ve her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu dinamik bir sürecin hem nesnesi hem de özneliriyiz. Üzerimizde etkili olan süreçleri ve ilişkileri etkileme gücüne sahibiz. Bu demektir ki seçemeyeceğimiz tek şey Hâlihazırda Olmuş Olan'dır, bunun dışında, Henüz Olmamış Olan Reel Mümkün'lerin her biri *gerçeklik* içerisindeki *olanak*lardır. Toplumsal *gerçekliğin* bilgisini *olanağa* göre kuramsallaştırma çabasında sosyal bilimcilere en büyük yardım, hiç şüphesiz, o yönde biraz daha değişecek olan dünyanın kendisinden gelecek. Ama böyle bir politik ütopyaya da ancak bu süreci kavrayacak bir epistemoloji layığına eşlik edebilecektir.

İçinden geçtiğimiz şu günler, Immanuel Wallerstein'in *girdap* metaforuna fazlasıyla benziyor. Genel tabloya bakıldığında, ütopya yerine beterin beteri bir distopyanın karşımıza çıkma olasılığı da çok yüksek gibi görünüyor. Ama sosyolojik bakış için her ikisi de sadece olasılıktır. Daha 1995 yılında, yirmi beş yıl önce yani, "2000'lerden 2050'ye kadar olan dönemde küresel sistem başımıza çökerken çok büyük ihtimalle istikrar ve meşruiyet kıtlığı çekilecektir" diye yazarak bugünü büyük bir öngörüyle sezmiş olan Immanuel Wallerstein, bize "bir girdabın ortasında daymışsınız gibi" davranmamızı öneriyordu. Bir girdabın ortasında

iki şey önemlidir: İlki hangi kıyıya doğru yüzmek istediğinizi bilmek; ikincisi de hâlihazırdaki çabalarınızın sizi o doğrultuda ilerletiyor olduğundan emin olmak. Böyle bir anda daha kesin bir şey isterseniz bulamazsınız diyordu Wallerstein; “onu ararken boğulursunuz”.¹⁸

Tam olarak “bir girdabın ortasındaymışız gibi” davranmamız gereken günlerdeyiz. Bugün tüm ekonomik güç, ideolojik hegemonya ve her koşulda kapitalist değerlere öncelik veren kurumlar, kamusal yararın değil, piyasa ve onun devlet örgütlenmesinin elinde. Tarihsel toplamın verdiği bilgiye bakarsak, yakın gelecekte hiçbir şey değişmeyebilir, kapitalizm kendini yeni koşullara adapte edebilir. Ama bu değişmezlik, felsefi literatürdeki kavramsal ayrımıyla, hâlihazırda var olanın basitçe bir *tekrarı* değil, bir *yinelenmesi* de olabilir. Tekrarlamada, hâlihazırda olan aynen olduğu gibi tekrar eder; yinelenmede de tekrar vardır ama yeni bir potansiyel, yeni bir ihtimal üretimi söz konusudur. Ama bu da ille “büyük devrim olanağı” demek değildir. Kitlelerde kapitalizme yönelik karşı konmaz bir hesap sorma isteği doğuran yerel ve küresel ölçekteki bir yığın sıcak deneyim, bir devrimin Prometheus’çu ihtişamına kıyasla “önemsiz” görülebilecek küçük altüst oluşlar yaratabilir. Ve bu da hangi kıyıya çıkmak istediği belli olanlara, kendilerini o yöne doğru ilerletecek çabanın ne olması gerektiğini açıkça söyler.

İnsanlık olarak, hâlihazırdaki çabalarımızın bizi “o kıyıya” doğru götürecektir bir çaba olup olmadığından, dahası, hâlihazırda herhangi bir çaba içerisinde olup olmadığımızdan emin miyiz? Nihayet, Bloch’un dediği gibi, “gelecek kısmet olarak gelmez insanın ayağına”; biz, kendimizde olanla gideriz ona.¹⁹

18 Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 253.

19 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 1, s. 247.

Toplumsal gerçeklik bir *tarihsel toplam*dır. Onun analizinin kuramsal ilkeleri de pratik niyetleri de buna uygun olmalıdır. Sosyal bilimlerin tarihsel toplamı nasıl bir epistemoloji ile karşı-lıyor?

Zihnin gerçeklikle ilişkisi “gerçek olan nedir?” sorusunda içerilir. 17. yüzyılda başlamış ve henüz bitmemiş olan Bilimsel Devrim, bu meseleyi doğanın ve tarihin işleyişinde akılla arama sürecidir. Bu sürecin içerdiği bütün ilerlemenin ardından, epey bir zamandır postmodernist yetki, akıllı gerçeği arama uğraşın-dan men etmiş, gerçeği arama ile akıl arasındaki ilişkiyi kesmiş-tir. Bugün gerçek olan her şeyin sonuna geldiğimiz iddia ediliyor –bütün “post” çıkarımların galiba en dramatiği de bu–. Düşünce rasyonel denetimden çıkartılmıştır. Aklın bütün keşiflerinin bir kurgu olduğuna inanmamız isteniyor bizden. Bu akılsızlaştırıcı yetki günümüzde, nesne karşısında insan zihnine merkezî bir konum atfeden *kuantumcu yetki* ile bilimsel bir ambalaj içeri-sinde sunuluyor. Bu bir yeni metafiziktir ve metafiziğin önceki biçimlerinde olduğu gibi, sadece eski ve tanıdık idealizmlerin reenkarnasyonudur. Tekrar eden metafizik, test edilmiş önceki niteliğinden bazı şeyleri devralmıştır, ama tekrarın neden olabi-leceği muhtemel olumsuzlukların önüne geçebilmek ve böylece yeni bir şeymiş gibi görünebilmek için, öncesinde içerilmemiş çarpıcı bir iki dokunuşla, kuantumla onurlandırılmıştır.

Einstein’ın 1916 yılında genel görelilik kuramını geliştirme-sinden sonra, zamanın ve kütlenin göreliliği olduğu, bunların göz-lemcinin gözlem çerçevesine bağlı olduğu anlaşılmıştı. Benzer şekilde, kuantum mekaniği de gözlemlenen atomaltı dünyadaki nesneye müdahale edilmeden herhangi bir gözlemin gerçekleşt-irilemeyeceğini (örneğin, bir atomun içindeki elektronun ko-numunun atom yok edilmeden belirlenemeyeceğini veya belli bir konumda gözlem yapmak isteyen bir parçacık dedektörünü belirli bir yöne çevirmenin başka bir konumdaki başka bir par-

çacık dedektörünün yapacağı gözlemi etkilemekte olduğunu vs.) gösterdi. Kuantum mekaniği, böylece, gözlemden bağımsız nesnel gerçekliğin olmadığı fikrine destek sağlamış gibi oldu.

Ne var ki bu araştırmalar etrafında oluşan *kuantum mekaniği jargonu*²⁰, kuantum mekaniğinden gizli mesajlar çıkarılmasına sebep oldu. Parçacık fiziğinin günümüzdeki önemli temsilcilerinden Victor Stenger'in dediği gibi, birçok yazar, kuantum mekaniğini ve onun katı işlevsel kavramlarını, "insan zihninin, gerçekliğin doğasını etkileyecek merkezî bir konumda olduğunu ima edecek şekilde" yorumlamıştır.²¹ Stenger'e göre birçok modern yazar, kuantum mekaniğinin, insan zihniyle evren arasındaki Doğu ve Batı gizemcilerinin binyıllardır iddia ettiği bağlantıyı sağlamış olduğuna inanmaktadır.²² Pek çok güncel yazar tarafından, 20. yüzyıl fiziğiyle birlikte, evrenin tözünün madde değil bilinç olduğunun keşfedildiği ilan edilmiş ve bu çerçevede, bilimin ve gizemciliğin birleşerek, maddenin ve tinin, bedeninin ve zihnin bir olduğu yeni bir paradigma oluşmuştur. Stenger, buna *kuantum metafiziği* diyor.²³

Günümüz araştırmacıları tarafından bu metafiziğin vardığı yerin sahte bilim ve mantık safsataları olduğuna dair yığınla örnek verilebilmektedir.²⁴ Burada bizim açımızdan dikkate değer husus, doğa bilimleri kökenli bu kuantum metafiziğinin düşünce dünyası üzerindeki etkisidir.

Kuantum mekaniğinin matematiksel formülasyonuna ve (bilişim, tıp gibi alanlardaki) pratik uygulamalarına neredeyse hiç itiraz edilmemiş olmasına karşın, köktenci ve yüksek sesle

20 Victor J. Stenger, *Bilinçsiz Kuantum*, çev. Murat Havzalı, Ginko Bilim, İstanbul 2019, s. 23.

21 Age., s. 24.

22 Age., s. 10.

23 Age., s. 11.

24 Bkz. A. B. Acar ve Ç. M. Bakır, *Çağımızın En Büyük Sorunu: Bilgi Çağında Gerçeği Bulmak*, Ginko Bilim, İstanbul 2019.

yapılan tartışmaların daha ziyade kuantumun felsefi anlamları konusunda sürüyor olması ilginçtir. Nitekim Stenger de haklı bir istihzayla, “Fizikçilerin çoğu kuantum mekaniğinin bu ‘derin anlamını’, sözcüklerin anlamı üzerine tartışarak geçimini sağlayan ve hiçbir zaman herhangi bir konuda uzlaşıya varamaz görünen felsefecilere bırakmayı tercih eder” diyor.²⁵

Kuantum mekaniğinin felsefi anlamları üzerine yapılan köktenci ve yüksek sesli tartışmaların sebebi, daha önce de söylendiği gibi, bilinçten bağımsız bir gerçekliğin olup olmadığı, dolayısıyla toplumsal gerçekliğin bilinip bilinemez olduğu meselesidir ve bu tartışmada kuantum metafiziğine yaslananlar gerçekliğin bilinemez olduğunu iddia ederler.

Toplumsal gerçekliğin bilinemez olduğunu ileri süren kuantum jargonu, anti-pozitivist olduğunu iddia eden bu postmodernist yaklaşım, doğa bilimlerinden gelen kaos ve bilinemezcilik ilkesine yaslandığı için aslında pozitivizmin dik âlâsıdır –belki öncelikle bunu söylemek gerekir. Fakat bu başka bir tartışma konusu. Bizim açımızdan dikkat çekilmesi gereken nokta, atomaltı dünya ile atomüstü dünyanın farklı olduğudur. Etrafımızda gördüğümüz, dokunduğumuz her şey atomüstü düzene aittir. Bu bölgede var olan her şey *determine* olmuştur, belirlenmiştir. Bir ağacın balık, bir tavşanın maymun olma olasılığı kalmamıştır. Kaotik ve düzensiz olan atomaltı bölgedir. Atomüstü doğada her şey düzenlidir.

Yüzyılımızın (Lynn Margulis ve Dorian Sagan gibi) önemli doğa bilimcileri, bir bütün olarak doğanın kendi içinde alabildiğine düzenli bir yapı olduğunu söylüyor. Lynn Margulis ve Dorian Sagan’a göre, tıpkı canlı varlıklarda olduğu gibi bütün doğa olaylarında da görünen “karmaşıklık” ve “rastlantısallık”, “doğanın çok istediği düzenli hale yardım etmenin” bir yoludur. Mesela bir kasırga bile “oldukça organize olmuş doğal bir yapı-

dır” ve “amacı” da yüksek ve alçak basınçlı hava kütleleri arasındaki barometrik değişim oranını azaltmaktır. “Hava kütleleri daha olasılıklı olan durgun duruma eriştiğinde, hızla dönüp duran karmaşık kasırga, işlevini yerine getirmiş olur ve ortadan kaybolur.”²⁶

Nesnel Gerçeklik, onu kaotik olarak tanımlamaktan men edecek bir düzen içerir. Zamanın başlangıcı ve kozmosun oluşumunda (patlamalar, çarpışmalar, kuarklar ve gluonların devinimi, hidrojen den yıldızların doğuşu, gezegenlerin oluşumu vs.) bir yığın fiziksel olay vardır. Bunların hepsi “kalabalık bir bilardo masasındaki topların devinimi gibi, göze ne denli karışık görünse de o hep geçerli temel basit kurallara uyarak” gerçekleşmiştir.²⁷ 20. yüzyılın dahi fizikçilerinden Hawking de düzen ve yasayı kabul eder. “Evrenin bir noktada son derece küçük –belki de protondan bile küçük– olduğunu biliyor oluşumuz fazlasıyla kayda değer bir şey ifade eder” diyor büyük fizikçi: “Buna göre evren, akıl almaz derecede büyüklüğü ve karmaşıklığıyla birlikte, bilinen herhangi bir doğa yasasını ihlal etmeden birdenbire varoluşa gelmiş olabilir.”²⁸

Düzen ve yasanın varlığı, nesnel gerçekliği ve bilinçten bağımsızca edimsel olanın koşullarını ortaya koyar. Elbette bu “mutlak doğru” diye bir şeyin olduğunu iddia etmeye yetmez, ama bilimsel bilginin temel özelliği de zaten mutlak doğruyu ortaya koyması değil, güvenilir olmasıdır. Maddenin 19. yüzyıldaki yapıtaşı *atomdu*. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde atomların da bileşik olduğu keşfedildi ve atom, yapıtaşı olarak, yerini elektron, proton ve nötronlara bıraktı. Artık fizikte, “Bu sonsuza kadar böyle mi sürecektir, yoksa bir *en küçük* yapıtaşı var mı?” sorusu so-

26 Lynn Margulis ve Dorion Sagan, *Doğanın Doğası*, çev. A. Uysal ve G. Uysal, Ginko Bilim, İstanbul 2018, s. 292.

27 Cem Say, *Yapı, Zeka, Bilim ve Gelecek*, Yanıtlar, İstanbul 2019, s. 47.

28 Stephen Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, s. 52.

ruluyor. Buna kesin bir cevap henüz verilemiyor. Ama her şeyin belirli bir yapıtaşını takımından oluştuğundan ve en küçük olarak her ne seçilirse seçilsin diğerlerinin hep bileşikler gibi davranacak oluşundan şüphe edilmiyor.²⁹ Yine benzer şekilde, evrenin astronomlarca hesaplanan büyüklüğü, 20. yüzyıl başında 1000 ışık yılı civarındayken, 21. yüzyıl başında 46.5 milyar ışık yılına ulaştı³⁰ ama –zaten bu nedenle– hiç kimse Büyük Patlama’dan beri evrenin genişlemekte olduğundan şüphe etmiyor.

Bilimsel bilgi, mutlak doğruyu ortaya koyduğu için değil, güvenilir olduğu için vazgeçilmezdir. O yüzden biz bugün, temelleri 17. yüzyılda atılan Bilimsel Devrim’in içinde yaşıyoruz hâlâ. Astrofizikçiler uzay araçlarının rotalarını belirlemede hâlâ Einstein yerine Newton’dan yararlanıyor.³¹ Bilgisayar biliminin temelinde de yine Newton var; “günümüzde öğretilen yerleşik programlama yaklaşımları, Newton fiziğine göre işleyen bir dünyayı esas almaktadır”.³² O yüzden, kütle çekimi kanunu, göreliliğin yasaları bu kanunda ciddi gedikler açmış olsa dahi, semanın somut gerçekliği üzerine matematiksel bazı hesaplamalara dayandığı için belirli sınırlar içinde hâlâ sağlamdır. Demek ki biz Einstein’ın görelilik teorisiyle, Newton’ın kütle çekim yasalarının çok yakından uyduğu bir dünyada yaşıyoruz.

Kuantum hesaplama, olasılıksal bilgi işleme dayalı yapay zekâ da doğal yasalara dahildir; o da *hesaplama* denilen *olguya* ilişkin doğa yasalarının keşfiyle mümkün olabilmiştir. Yapay zekânın mucidi sayılan Alan Turing’in hesaplama kuramı, “akıllı telefonlarımızdan kuantum bilgisayarlarına ve aynı za-

29 Leonard Susskind, *Kozmik Manzara*, çev. Murat Havzalı, Ginko Bilim, İstanbul 2018, s. 398, 399.

30 Victor J. Stenger, *Tanrı ve Çoklu Evren*, çev. Banu Özgür, Ginko Bilim, İstanbul 2019, s. 13.

31 David Wootton, *Bilimin İcadı – Bilim Devrimi’nin Yeni Bir Tarihi–*, çev. Nurettin Elhüseyni, YKY İstanbul 2019, s. 538.

32 Cem Say, *Yapay Zekâ*, s. 77.

manda beyinlerimize dek her türlü bilgi işlem sisteminin uyması gereken doğa yasalarını belirler”.³³ Çünkü bilgi işlem denilen şey matematik bilirnidir ve matematik, sayısal alandan alınıp bilginin diğer alanlarına aktarılamayacak kadar matematikle sıkı sıkıya bağlı değildir.³⁴ Spinoza, *Etik* kitabını, kapağında “geometrik yöntemle kanıtlanmıştır” (*ordine geometrico demonstrata*) diye niteliyor ve John Locke da *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*’sinde, ahlaki matematik gibi “kanıtlanmaya elverişli bilimler arasına” katıyordu.³⁵ Marx’a göre matematiksel soyutlamalar, madde hareketinin gerçek bilgisini içermektedir.³⁶ Bazı can alıcı matematik problemleri aydınlatmak için maddeci diyalektik yöntemi kullanmak, Marx’ın zihninde hem diyalektik yöntemi zenginleştiriyor, hem de matematiğe ilişkin sonuçların felsefi bakımdan geliştirilmelerine olanak sağlıyordu.³⁷

Dolayısıyla, düşünmenin matematiksel altyapısı açıklanmadan yapay zekâ ya da kuantum bilgisayarlar anlatılamaz. Düşünen makine hayalinin ortaya çıkışından elektronik bilgisayarın üretimine dek geçen sürede yaşananlar, “250 yıllık bir

33 Age., s. 8.

34 Bu sözün orijinalini 1709’da Fontenelle söylemişti. Şöyle diyordu: “Geometri ruhu, geometriyle, oradan alınıp bilginin başka alanlarına aktarılamayacak kadar sıkı sıkıya bağlı değildir. Ahlak, siyaset, eleştiri, hatta belki belagat üstüne bir kitap, başka şeyler eşit olduğunda, bir geometrici tarafından yazılıysaydı, daha iyi olurdu.” (Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, s. 224) Antik Çağ filozofları da matematiğin soyut bir dil olduğunu düşünmüyordu. Matematik reel bir içeriğe sahipti. Aristoteles’i takip eden Orta Çağ İslam metafizikçilerine göre, sayı, büyüklük, şekil gibi matematik kavramlar somut bir içerik taşımaktaydı, belli bir gerçeklik muhteva ediyorlardı. Bu nedenle, mesela Farabi, astronomi, mekanik ve hatta müzik gibi disiplinleri, matematiğin alt dalları olarak görüyor, onları bir tür “uygulamalı matematik” olarak ele alıyordu.

35 Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, s. 224, 225.

36 C. Smith, Hegel, “Marx ve Kalkülüs”, Bkz. Karl Marx, *Matematiksel Elyazmaları*, çev. Öner Ünal, Kor Yayınları, İstanbul 2019, s. 369.

37 E. Kolman, “Ücretsiz PDF Kitap Arşivi”, <https://rantey.org>, “Karl Marx ve Matematik”, Bkz. Karl Marx, *Matematiksel Elyazmaları*, s. 297-298.

matematik serüveni”dir³⁸ ve bu serüvenin kökleri 17. yüzyıl Bilim Devrimi’ndedir; toplama ve çıkarma işlemlerini yapabilen ilk mekanik hesap makinesini icat eden Pascal’dı, ama bilhassa aritmetik işlemin dördünü de yapabilen ilk hesap makinesini geliştirmekle kalmayıp, düşünmeye dayalı bütün işleri yapabilecek bir makine (zira nihayetinde insanların akıl yürütürken yaptıkları da bir tür hesaptı ve bu sebeple ihtiyaç duyulan şey de sadece düşüncelerdeki kavramları matematiksel olarak temsil edecek sembolik bir dildi) hayal etmiş olan Leibniz’dedir.

Bilgi işlem veya yapay zekâ denilen bilimsel uğraş gibi, parçacık fiziği ve kozmoloji de, genetik mühendisliği ve evrimsel biyoloji de 17. yüzyıl Bilim Devrimi’ni sürdüren yepyeni doğa yasalarının keşfinin kapısını açmıştır. Böyle olmasına rağmen, nesnel gerçekliğin ve ona dair bilginin sorgulanması, kuantumcu yetki ile değil, hâlâ günümüz düşünce dünyasını domine edebilen postmodernist yetki ile mümkün olabilmektedir.

Sosyal bilimlerin temel ilke ve yönelimleri bugün düşüncenin moda akımları ve eğilimleriyle yeniden belirlenmekte, bu ise sosyal bilimlere yeni epistemolojik sorunlar getirmektedir. Öyle ki sosyal bilimler derken nesnesi kalmamış bir bilim alanından söz eder gibiyizdir. Çünkü günümüzde artık sosyal bilimlerin karşısında anlayabileceği bir *toplumsalın* kalmadığı yönünde bir iddiası vardır düşüncenin. Postmodern bir durumun varlığı ve dolayısıyla (sınıf, ulus vb. isimler altında) toplumsal bir bütünleşmenin meşruluk krizi yaşadığı teşhisinden hareket edenler, bugün toplumsallığa ilişkin bir bilimin kendini tükettiği ve nesnesini kaybetmeye başladığını öne sürmekte. Bu iddiaya göre, modernliğin bilimi olan klasik sosyal bilimler, onun iflası ve tükenişiyle birlikte gerçekte tasfiye olmuş durumdadır. Toplum, sınıf, anomi, yabancılaşma gibi toplumsal bir bütünleşme ve bağdaşıklık vurgusu yapan kavramlar, mantığını kaybetmiştir.

Toplumun bugünkü “ayrışık formasyonunda” toplumsallığın geleneksel bağdaşıklık üzerine kurulu teorilerle açıklanamayacağına iddia eden güncel eğilimlere göre, bunların yerini artık “çoklu sosyallikler analizi” almalıdır.

Toplumsal olanın bilimi bugün pek çok özel uzmanlık alanına bölünüp ayrılmışsa, sebebini biraz da burada aramak gerekir. Aslında, şayet toplumsal olanın bilimsel incelemesiye söz konusu olan, ki öyle, toplumsal olarak belirlenmiş, toplumsala ait hiçbir olgu toplumsala ait diğer hiçbir olgudan ayrı tutulamayacak, birbirinden ayrıştırılamayacaktır. Böyle olmasına rağmen bugün mesela tek bir sosyolojiden değil, –hukuk, sanat, edebiyat, aile, kültür, din vs. gibi– sosyolojilerden bahsediyoruz. Sosyal hayatın belirli bir parçası belirli bir incelemede odak olarak alınır alınmaz hemen oracıkta yeni ve ayrı bir disiplin oluşmaktadır. Sosyal olguların karmaşıklığı ve bu olguların incelenmesinde kullanılan tekniklerin farklılığı, disiplinler halinde uzmanlaşmayı kaçınılmaz kılmış olsa da sosyal olguların birbiriyle ve sosyal bütünle olan bağıntıları bu uzmanlaşmayı sorunlu kılmaktadır. Psikoloji, iktisat, kültürel çalışmalar, beşeri coğrafya, etnoloji, antropoloji vb. disiplinlere konu olacak olgular, sosyal gerçekliğin diğer öğeleriyle ilişki halinde ve kaçınılmaz olarak onların etkisi altındadır –tarih ise zaten hareket halindeki sosyal gerçekliktir, sosyal gerçekliğin kesintisiz hareketidir–. Bunların birbirinden tecrit edilmesi olanaksızdır. Fakat bunun çözümü, “disiplinlerarası” denilen yöntemin benimsediği gibi, bağıntılı bütünün kendisinden bağımsızlaştırılmış bir parçasıyla işe başlayıp onu diğer parçalarla ilişkiye sokmak ve bu şekilde güya bütünü inşa etmek değildir. Birbirlerinden bağımsız olarak alınan parça veya parçalarla işe başlamak toplumsal dünyanın olguları arasında temelde bir bağlantısızlık varsaymak anlamına gelir ki bu da daha sonra yapılacak bir ilişkilendirmenin asla onarmayacağı çarpık bir yorumu beraberinde getirir. Ayrıca, bağıntılı

parçaları en başından birbirinden bağımsızmış gibi düşünülmüş bir sistemin bütünlüğünün sonradan kurulması zaten mümkün de değildir.³⁹

Yaklaşan çevresel kıyamet ve küresel kapitalizmin yarattığı toplumsal yıkım, doğa bilimleri ile sosyal bilimleri birbirine yakınlaştırmakta iken, sosyal bilimler içindeki ayrışmanın da sonuna gelinmiş olması gerekiyor.

Gezegen ölçeğindeki iklim krizi ve çevresel kıyamet alametlerinin tetiklemesiyle toplum ile doğa arasındaki karmaşık eş-evrimsel (*coevolutionary*) ilişkileri ele alan ekolojinin gelişimi, doğa ile toplum arasındaki ilişkilere dair yeni anlayışlar geliştirmiştir. Marx'ın "tek bilim" olacağı yönündeki özgün varsayımı⁴⁰ neredeyse gerçek oluyor gibi.

Marx'ın "tek bilim" varsayımı, maddeci diyalektiğin "evrensel bağıntılılık" ilkesine yaslanıyordu. Evrensel bağıntılılık, "yaşamın gerçek üretimi" demek olan *tarihte* somutlaştığı için de o "tek bilim" *tarihti*. İnsanlığın toplum ve doğaya ilişkin bütün "teorik üretimleri" ve bütün "bilinç biçimleri" tarih ile açıklanabilmekte, tarihin oluşumu bu üretimlerden ve bu bilinç biçimlerinden hareket ederek izlenebilmekteydi; ne var ki bunlar "yaşamın gerçek üretiminden dışlanmış"tı.⁴¹

Yaşamın gerçek üretiminden dışlanmış olan doğa bilimleri, sosyal bilimlerden ayrılmış yöntem ve amaçları çerçevesinde, özgül bir biçimde yaratıcıdır. Ancak insan gerçekliğinin yasaları doğa yasalarından mutlak anlamda farklı olamaz. "Dolayısıyla mantıksal kategorilerin diyalektik zincirlenmesi evrensel bir de-

39 Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, çev. Cenk Saraçoğlu, Yordam Kitap, İstanbul 2006, s. 33, 34.

40 "...insan biliminin doğa bilimlerini kapsayacağı gibi, doğa bilimleri de insan bilimini kapsayacaklardır; sadece bir tek bilim olacaktır." Karl Marx, 1844 *El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 2011, s. 181.

41 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1987, s. 71 ve 73.

ğere sahip olabilir.”⁴² Bu Marksçı aşamasında diyalektik, doğa, toplum ve bilinç hakkında “en genel bilim” haline gelmiş bulunuyordu. “Marx bir sosyolog değildir, ama Marksizmde bir sosyoloji vardır”⁴³ diyen Henri Lefebvre’e göre, Marksist düşüncenin ne tarih ne sosyoloji ne psikoloji ne de bunlara benzer bir şey olduğu söylenebilirdi, ama bu düzeylerin hepsini kapsamaktaydı. Üstelik sosyal bilimlerdeki uzmanlaşmanın menfi sonuçlarını bertaraf etmeye yönelik beyhude bir çaba olarak kabul edilmesi gereken “disiplinler arası” anlayışla da hiçbir ilgisi yoktu bunun. Marksizm bütünsellikle ilgilidir, bir bütün olarak toplum ve bir bütün olarak insan ile ilgilidir. Marx’ın ortaya koyduğu yöntem, bütünselliğin keşfedilmesini ve yeniden kurulmasını içermektedir.⁴⁴ Maddeci diyalektik, evrensel bağıntılılığı, bu iç içe üç alanın bütünlüğü olarak ele alır ve her bir alanın ilişkilerini “en genel yasalar” içinde ve “tek bir bağıntılılık sistemi” olarak özetlemeye girişir.⁴⁵

Maddeci diyalektikte doğa ve toplum epistemolojik bütündür. Marx ve Engels’de toplumun diyalektiği ile doğanın diyalektiği ayrılmaz bir bütündür. Bunlar kendi varlıklarında maddeci diyalektiği cisimleştiriyor ve böylelikle maddeci diyalektik de evrenselleşiyordu.

Fakat Batı Marksizmi, diyalektik yöntemin herhangi bir şekilde toplumdan doğaya genişletilmesine karşı çıkmıştı.⁴⁶ Bu

42 Henri Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, çev. Barış Yıldırım, Kanat Kitap, İstanbul 2006, s. 75.

43 Henri Lefebvre, *Marx’ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, Sorun Yayınları, İstanbul 1996, s. 24.

44 Age., s. 169.

45 Aydın Çubukçu, *Mantık ve Diyalektik*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 1993, s. 82.

46 Genellikle bu yaklaşım, György Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nin birinci bölümündeki ünlü 6 numaralı dipnotuna dayandırılır. Orada şöyle yazar Lukács: “(Diyalektik) yöntemin toplum-tarihsel gerçeklikle sınırlı tutulması çok önemlidir. Engels’in diyalektik yorumlama biçiminden kaynaklanan yanlış anlamalar, aslında Engels’in –Hegel’in verdiği yanlış örneğe dayanarak– diyalektik yöntemi

bir bakıma doğa bilimlerinden toplum bilimine pozitivist bir sızmaya karşı önlem olarak görüldüğü için benimsenmişti ve sızıntının kaynağı da Engels'in diyalektiği doğada arayış biçimiydi. Engels'in "hatası", *Anti-Dühring*'de "diyalektiğin kanıtının doğa olduğu"nu söylemesiydi.⁴⁷ Zira böyle demekle, diyalektiğin aslen doğa bilimine ait bir yöntem olduğunu, dolayısıyla da doğa bilimine ait bir yöntemin topluma uyarlanması gerektiğini savunmuş oluyordu. Engels'in bu yaklaşımı Marksizmin 20. yüzyıldaki ilerleyişinde, bilhassa resmî Marksizm içerisinde kaba bir pozitivistliğe evrilerek, diyalektik olmaktan hayli uzakta, mekanik bir düşünceye dönüştü. Toplumda olduğu gibi doğada da bir diyalektiğin var olduğu görüşünün reddi Batı Marksizminde belirleyici olmuşsa bir sebebi de buydu.

doğa bilgisine de genelleştirmeye kalkışmasından ileri geliyor." [György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul 1998, s. 58.] Lukács'a göre, diyalektiğin belirleyici unsurlarını doğada bulmanın imkânı yoktur. Doğa diyalektiği kavramının sorgulanmasında başı çeken Lukács'ın sonraki yıllarda fikir değiştirerek teslim ettiği gibi, "Batı Marksizminin bu kavramı reddetmesi, klasik Marksist ontolojiyi (en az Engels kadar Marx'a ait olan ontolojiyi) tam kalbinden vurdu". [John Bellamy Foster, "Doğanın Diyalektiği ve Marksist Ekoloji", Bkz. Bertell Ollman ve Tony Smith (der.), *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul 2013, s. 79.]

- 47 'Bu meselede de genellikle Engels'in "Doğa, diyalektiğin deneme tahtasıdır" sözüne atıf yapılır [Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1977, s. 73]. Engels burada, doğadaki tüm süreçlerin diyalektiğin kesin bir doğrulaması, açık bir kanıt olduğunu dile getirmiştir. Esasında Engels, toplumdan ayrı bir doğa diyalektiği düşünüyor değildi. O sadece Marx'la bu konudaki ortak fikirlerini sistematik bir tez olarak sunmak niyetindeydi. *Doğanın Diyalektiği*, bilhassa bu amaca adanmış gibidir. Nitekim... "Engels *Anti-Dühring*'i yayınlamadan önce Marx'a tam olarak okudu ve Marx da kitaba bir bölüm yazdı." Ve Engels'in *Doğanın Diyalektiği* adlı çalışması da esas olarak, kimi kısımları 1873 ile 1882 yılları arasında yazılmış, dolayısıyla da *Anti-Dühring*'in yazıldığı zamanla örtüşen, yani Marx'ın haberdar olduğu metinlerden oluşan bir el yazması idi. (John Bellamy Foster, age., s. 106) Henri Lefebvre de, 1873-1874 dönemindeki yazışmalarının, Engels'in bu konudaki görüşlerinin Marx tarafından yakından takip edilip onaylandığını gösterdiğini belirtiyor [Henri Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, s. 75]. Ayrıca, *Kapital* tam da Marx'ın düşüncesinde somut diyalektiğin doğaya uzanışına işaret eder; *Doğanın Diyalektiği*'nde Engels, bu çabayı devam ettirir.

Toplum ile doğa arasındaki ilişkiyi yadsımayan, evrensel bağıntılılık içerisinde her şeyin her şeyle bağlantılı olduğunu bilen sosyal teori, her şeyi hemen söyleme gereği duymanın huzursuzluğunu, “bütün bağlantıları hemen izleyememekten, bütün yönere doğru at koşturamamaktan” gelen huzursuzluğu⁴⁸ hep yaşamıştır. Toplumun ne ölçüde doğayla aynı biçimde incelenebileceği sorusu, günümüzde sosyal bilimlerin süregelen metodolojik çekişmelerinde sürekli biçimde ortaya çıkan asli bir problemidir. Sosyal bilimlerin tarihi, bu soruya birbirine rakip cevaplar veren iki gelenek arasındaki tartışma ekseninde ilerlemiştir: Pozitivist ilkelerle hareket eden natüralist gelenek ve anti-pozitivist ilkelerle hareket eden idealist hermenötik gelenek. İki gelenek arasındaki tartışmayı aşma girişiminin önemli temsilcilerinden olan Roy Bhaskar, bunu natüralizm problemini yeniden ele alarak yapmıştır. Bhaskar’a göre, doğa bilimini tamamen pozitivistliğe teslim ettiği için Marksizmin içerisindeki anti-natüralist hizip, (felsefe ile sosyal bilim arasındaki “temelli özdeşliği” kanıtlamak için, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasındaki “temelli karşıtlığı” kanıtlamaya çalışan Peter Winch gibi) büyük bir hataya düşmektedir. Oysa sosyal bilimler, doğa bilimleri gibi, “kesinlikle aynı biçimde olmasa da kesinlikle aynı anlamda” bilim olabilirler.⁴⁹ Bhaskar’ın argümanı, natüralist ve hermenötik geleneğin “transandantal bir biçimde yürütülmeleri” üzerine kurulmuştur. Bhaskar’a göre, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında temelli bir karşıtlık yoktur. Bhaskar hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin uygun ve az çok spesifik yöntemlerini bir arada kapsayacak bir bilim tanımı vermenin mümkün olduğunu savunur. Ona göre natüralizmin sınırlarını soruşturmak, sosyal bilimi mümkün kılan koşulları soruşturmak anlamına gelir.⁵⁰ Bu

48 George C. Homans, *İnsan Grubu*, s. 7..

49 Roy Bhaskar, *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi: Natüralizmin Olanaklılığı*, çev. V. Saygın Ögütçü, Nika Yayınları, Ankara-2007, ss. 247.

50 Age., s. 18.

soruşturma sonunda *eleştirel natüralizme* varır: “Bu natüralizm, pozitivistizmin aksine, sosyal yapıların *olgular üstünlüğünü* muhafaza edebilirken, bunların *kavramsallığını* (ya da kavrama bağlı olduklarını) da vurgular. Aynı zamanda o, hermenötiğin aksine hem inançların hem de anlamların *geçişsizliğini* muhafaza edebilirken, bunların bilimsel açıklamaya ve dolayısıyla *eleştiriye* açık olduğunu da vurgular.”⁵¹

Toplum ile doğa arasındaki karmaşık eş-evrimsel (*coevolutionary*) ilişkileri ele alan ekolojinin gelişimi, doğa diyalektiğinin yadsınmasından doğan sorunları belirginleştirmiştir. Ekoloji, mekanik yorum ve pozitivist bakış açılarıyla çarpıtılan doğa diyalektiğine bilimsel verilerle güç kazandırmıştır. Genetik, botanik ve biyolojiden, coğrafya, jeoloji, fizik ve astrofiziğe kadar ve oradan insan, toplum davranışlarına, üretim faaliyetlerine, endüstriye, hukuka kadar her şeyi ele alan ekolojide, doğa ve toplum ayrılmaz bir bütündür. Sadece bu değil, bilimdeki (bilhassa fizikteki) son gelişmeler de bilim dünyasını her şeyi birleştirip açıklayan bir *grand theory* arayışına yöneltmiştir. Birbiriyle uyumsuz ama her biri kendi alanında defalarca doğrulanmış kuramların birleşiminden oluşacak ve her şeye yanıt verecek olan bu kuramın adı da bellidir: “TOE- Theory of Everything”; yani “Her Şeyin Kuramı”.

Böylelikle Marx’ın “tek bilim” varsayımı da olgu düzeyine yaklaşmış oluyor. Marx’ın “insanlarla doğa arasındaki metabolik ilişki” dediği şeyin (üretim faaliyetlerinin) bugün geldiği aşama, bir doğal kıyamet tehlikesi yarattığı için, ekolojiyi bilim dallarının en yaşamsal olanı haline getirmiştir. “Birleştirici bir bilim olarak ekolojinin gelişimi, sonunda değişim diyalektiğinin tüm indirgemecilikleri yerle bir ettiği karmaşık bir gerçekliği kapsayan yalnızca ‘tek bir bilim’in olacağı yolunda Marx’ın ortaya attığı özgün varsayımın geçerliliğini çürütülmez biçimde

gösteriyor.”⁵² Immanuel Wallerstein benzer argümanlarla, “tüm bilgi alanlarının araştırma metotlarının yeniden birleştiği ve sosyal bilimler alanının, bütünüyle kapsayıcı olmasa da merkezi konumda olduğu büyük bir epistemolojik yeniden yapılanmanın eşiğinde” olduğumuzu söylüyor.⁵³

Artan uzmanlaşma, bilimleri doğa ve toplum diye ikiye bölerken doğa bilimlerini entelektüel kültürün bir parçası olmaktan da çıkartmıştır. Oysa 19. yüzyılda doğa bilimleri hâlâ entelektüel kültürün ayrılmaz bir parçasıydı.⁵⁴

Aynı süreç Türkiye’de de işlemiştir. Modern Türkiye tarihinde ilerlemeci modernleşme projesine denk düştüğü için doğa bilimleri toplum bilimleri karşısında avantajlı bir konum elde etmiştir. Modernleşen Osmanlı’da bilimden anlaşılan her şeyden önce teknikti, teknolojik ilerleme idi. Teknoloji, bilimin modernleştirici gücüne olan inancı temsil ediyordu.⁵⁵ Bu inanç, bilimle-

52 John Bellamy Foster, “Doğanın Diyalektiği ve Marksist Ekoloji”, Bertell Ollman ve Tony Smith (der.), *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, s. 118.

53 Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 71.

54 Öyle ki şair Coleridge’in “Otuz yaşına varmadan, Newton’ın bütün eserlerini etraflıca anlayacağım” diye kendine bir hedef koyduğunu görebiliyoruz (David Wootton, *Bilimin İcadı - Bilim Devrimi’nin Yeni Bir Tarihi-*, s. 26). 20. yüzyılda durum o kadar farklıdır ki, Cambridge mezunu bir kimyager ve bir romancı olan Charles Percy Snow, 1959’da, Cambridge’deki bilim ve sanat dalları hocalarının “neredeyse birbirleriyle konuşamaz” hale gelişinden yakınan bir konuşma yapar. Snow’a göre, fen bilimleri ve sanat, birbirine ilgi duymayan iki ayrı kültür haline gelmiştir. Bu konuşmadan sonra fen bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki ayrışma “iki kültür sorunu” olarak adlandırılacaktır (age. s. 30). Vefa Saygın Ögüt ve Ozan Doğan, “iki kültür sorunu”nu Türkiye’nin dört üniversitesinden fizikçilerle yaptıkları derinlemesine mülakatlarla yerel ölçekte incelemeye almışlardır. Bkz. V.S. Ögüt ve O. Doğan, “İki Kültür mü? Türkiye’de Fizikçilerin ‘Sosyal’, ‘Bilim’ ve ‘Sosyal Bilim’ Algıları”, S.G. Salgırlı ve V.S. Ögüt (der.), *Geç Osmanlı’dan Günümüze Modern Doğa Bilimciliği*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2019, s. 311-362.

55 Müslümanlar için yazılmış kitapları Müslümanlar için basmasına padişah tarafından izin verilmiş ilk matbaanın üç yüzyıl gecikmeyle girdiği Osmanlı toprağı, telgrafın icadından yaklaşık kırk yıl sonra, 1877 yılında, dünyanın en uzun yedinci telgraf ağına sahipti. Yine benzer şekilde, sinema denen şeytani icat, Lumière kardeşlerin 1895’te Paris Grand Café’deki ilk gösteriminden hemen bir yıl sonra İstanbul’da Yıldız Sarayı’nda arzı endam etmişti.

re yönelik ilgiyi teorik alandan ziyade pratik alana yöneltmişti. Osmanlı'da *ilim*, çok belirgin biçimde fen demekti. Modernleşme döneminde kurulan yükseköğretim kurumunun adının –mesela *Dârülulûm* (ilimler evi) değil de– *Dârülfünûn* (fenler evi) olması bu bakımdan önemli bir göstergedir.⁵⁶ Osmanlı'da bilime yönelik bu tutum geleneksel döneminden itibaren genel olarak böyleydi.

Bilimlerin fen ve sosyal diye bölünerek birbirinden uzaklaşmış olmasının sebebi, Batı dünyasında olduğu gibi modernleşen Türkiye'de de gerçekte epistemolojiktir. Zira Osmanlı bilimi, Gazali sonrası Müslüman ilminin bir parçasıydı. Bu sebeple Osmanlılardaki bilim anlayışını şüphesiz İslamın *ilim* anlayışı belirlemiştir. İslamın ilk yıllarında Kur'an ve sünnet dışında başka bir izah kabul görmemekteydi, ama bilindiği gibi 10. ve 12. yüzyıllar arasında Aristoteles'e yaslanarak geliştirilmiş, Rönesans ve Aydınlanma'ya kaynaklık etmiş, son derece kendine özgü materyalist canlılığa sahip Orta Çağ İslam felsefesi diye bir gerçeklik vardır.⁵⁷ Bilhassa İbni Sina ve İbni Rüşt'le devleşen bu felsefede ilimler, filozofların yaptığı tasnifte bazı nüanslar olsa da temelde *nakli* ve *akli* diye ikiye ayrılmıştı.⁵⁸ *Nakli ilimler*, fıkıh,

56 İlhan Tekeli, *Tarihsel Bağlamı İçinde Türkiye'de Yükseköğretimin ve YÖK'ün Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, s. 91-126. Hilmi Ziya Ülken, bu isim tercihinin şöyle izah eder: "Dârülfünûn terimi yerinde değildi. Çünkü fen denince teknik anlaşılıyordu. Fakat medreselerin okuttuğu İslami bilgilere 'ilim' ve bu medreselere 'Dâr-ül Ulûm' dediği için, onlardan ayrılmak üzere yanlış olarak 'Dârülfünûn' denilmişti." (Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1994, s. 195, bkz. 154 numaralı dipnot)

57 Ernst Bloch, İbni Sina ve İbni Rüşt çizgisini Aristoteles'in felsefi mirasının sol kanadı olarak görmüş, bu çizgiyi "Aristotelesçi sol" diye adlandırmıştır. Akla bu denli vurgu yapan Orta Çağ İslam felsefesindeki bu Aristotelesçi sol çizgi, "Aydınlanma'nın temel inancı olan, insanın kendi aklı dışında bir imana ihtiyacı olmadığı inanışını da güçlendirmiştir". [Ernst Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 30.]

58 Bu tasnif, İslam kültür dünyasında yapılan bütün ilim tasniflerinin "esasını" temsil eder. Bu esas çerçevesinde gelişen ilimler tasnifi, gittikçe karmaşık bir hal alır. 16. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Taşköprülüzâde, yaptığı tasnifte üç yüzden fazla ilimden bahsetmektedir. (Murtaza Kornea, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 175, 176.)

tefsir, kıraat, kelam gibi Kur'an ve sünnete dayalı ilimlerdi; *akli ilimler* ise tıp, hikmet (felsefe), riyaziye (matematik), heyet (astronomi) gibi rasyonel ve deneysel ilimlerdi. Ne var ki Osmanlı toplumu, "Gazali sonrası Müslüman toplum" formasyonuna dahil bir toplum olduğu için, "Osmanlı bilimi" denen olgunun gerçekliğinin akıl ile araştırılması demek olduğunu söyleyemiyoruz.

Bu tabloda sosyal bilimler, Türkiye'nin modern düşünce tarihinin bir parçası olarak gelişip biçimlenmiştir. Modernleşen Türkiye'nin düşünce tarihi, Türkiyeli entelektüelin güncel sorunlara tutkunluğuyla belirlenmiştir.⁵⁹ Osmanlı münevveri de Türkiye aydını da toplumsal sorunların çözümünü kendine misyon edinmiştir. Sosyal bilimler de tanık olunan toplumsal sorunlara çare arayışının bir parçası olmuştur. Bu sebeple, her ne kadar gelenekten modernliğe doğru evrim geçiren Türkiye'nin toplumsal tarihinde özgün bir düşünce tarihi bulamıyorsak da, Batı'da gelişmeye başlayan fikirler hızla bu topraklara girme imkanı bulmuştur. Modernliğin fetiş tekniği matbaa üç yüzyıl gecikmişti. Ve benzer şekilde, Mekteb-i Tıbbiye'nin başına Viyana'dan getirilen Profesör Bernard, 1836'da anatomi derslerini kadavra üzerinde yapmaya başladığında, Batı'da kadavra üzerinde yapılan ilk anatomi uygulamasının üzerinden üç yüzyıl geçmişti.⁶⁰ Buna mukabil, "Türkiye'de sosyolojinin ilk müdafii"⁶¹ Mustafa Suphi, daha 1911'de yani henüz entelektüel çevrede Durkheim adının duyulmadığı sırada, Durkheim sosyolojisini anlatan bir kitabı *İlm-i İctimaî Nedir?* adıyla Türkçeye çevirmişti (ve böylelikle Türkiye'de ilk sosyoloji kitabının mütercimi olma unvanını da almıştı). Yine benzer şekilde, üniversitelerimizdeki ilk sosyoloji bölümümüz de Durkheim'ın

59 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 15-16.

60 Uygulamayı yapan İsviçreli Harvey, işlediği bu "günah" nedeniyle, 1526'da yakılarak öldürülmüştü.

61 Ali Birinci, "Ücretsiz PDF Kitap Arşivi, <https://pantev.org>, Türkiye'de Sosyoloji Cilt 1, Phoenix Yayınları, Ankara 2008, s. 329.

Sorbonne'daki kürsüsünden sadece bir yıl sonra, 1914'te –henüz İstanbul Üniversitesi'ne dönüşmezden evvel– Darülfünun'da kurulmuş ve böylelikle sosyoloji alanında dünyanın ikinci akademik kurumu olma özelliğini kazanmıştır. Epistemoloji derslerinin okutulduğu ilk felsefe bölümümüz de yine aynı kurumda 1910 yılında açılmıştı.

Toplumsal sorunların çözümünü kendine misyon edinen Türkiyeli entelektüeller (*Koçi Bey Risalesi*'nden ve sonrasında art arda gelen *layihalar* ve *siyasetnamelerden* beri) siyasetin içinde olmuşlardır. Bu özellik sosyal bilimlere de kendi damgasını vurmuştur. Sosyal bilimler, toplumsal sorunlara çare öneren siyasal projelerin düşünsel temelini, düşünsel meşruiyetini oluşturma çabası olarak da anlaşılabilir niteliktedir. *Divan*'ında Mustafa Reşit Paşa'ya kaside yazıp 1848 Devrimi'nde Panthéon'un tepesine bayrak asan Şinasi, ya da Abdülhamid'e özel olarak ekonomi politik dersi veren, Darülfünun'un ilk açılışına önyak olan Münif Paşa ve nihayet, "Türkiye'de sosyolojinin ilk müdafii" olan Mustafa Suphi'nin, Türkiye Komünist Partisi'nin kurucusu olması, sosyal bilimlerin siyasal geleneğini yeterince ortaya koyar. Toplumsal eyleme bu ölçüde bağlılık Türkiye düşünce tarihinin ve o tarih içerisinde Türkiye sosyal bilimlerinin kusuru gibi görülmüştür. Derinleştirilmiş düşünsel ve akademik çalışmaların, bu bağlılıktan kurtulabildiği ölçüde verilebileceğine inanılmıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet'le birlikte Cumhuriyet'in düşünce tarihinin de bu nedenle yüzeysel olduğu kabul edilegelmiştir.

Sosyal bilim çalışmalarının siyasetle iç içe geçmiş olmasına bağlı olarak Türkiye'de sosyal bilimler alanında teorik kaygıların sınırlı olduğu ve teorik yapıtların neredeyse yokluğu temel bir zaaf olarak tespit edilir.⁶² Oysa şikâyet edilen "yüzeysellik" toplumsal eyleme bağlılıktan ileri gelmez. Sorun burada da ger-

62 Kurtuluş Kayalı, *Ücretsiz-PDF Kitap Arşivi - <https://ramtey.org>* Yayınları, İstanbul 2001, s. 59.

çekte yine epistemolojiktir. Örneğin: Dârülfünun'dan devralınmış bir gelenekle, bilimin ilerlemeci gücüne *resmî* olarak inanılan Cumhuriyet döneminin üniversitelerinde de bilimsel bilgi kriterleri açısından sosyal bilimler alanına girme, yahut girse bile kayda değer bir iş görme becerisi olmayan bir pozitivizmin hâkim olduğu düşüncesi yaygındır. Oysa zannedilenin aksine, bilim anlayışı tümünden pozitivist kılınamamış, akademi yeterince pozitivist yapılamamıştır. Çünkü hedefler ve amaçlar ne olursa olsun, epistemoloji pozitivist değildi.⁶³ Ahmet Hamdi Tanpınar da modernleşen Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş dönemindeki bilgi dünyamızı, "Herkesin, her şeyi birden öğrenmeye çalıştığı ve gençlerin bazen hiçbir hocasız ve rehbersiz yepyeni bir bilginin ortasına tek bir kitapla atıldığı" bir devir⁶⁴ olarak, yani epistemolojik ve metodolojik yoksunluk zamanları olarak tanımlar.

Küresel gerçekliğin dayattığı tüm bilgi alanlarının yeniden birleştiği büyük bir epistemolojik yeniden yapılanma baskısı, (bugün ulus devletler küresel çapta eşitsiz gelişme yaratan dünya kapitalizminin yerel yönetim mekanizmaları olarak konumlan-

63 Bu konuda yapılmış nitelikli ve öğretici bir eleştirel çalışma: Ömer Faruk Anlı, "Cumhuriyet Dönemi Bilim İmgesine Kesitsel Bir Bakış -Akademik Felsefede Pozitivist Olmak ya da Olmamak-", Bkz. Sanem Güvenç Salgırlı ve Vefa Saygın Öğütle, *Geç Osmanlı'dan Günümüze Modern Doğa Bilimciliği*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2019, s. 39-125. Bu çalışmasında Anlı, meseleyi Hasan Ali Yücel ve Nusret Hızır örnekleri aracılığıyla, felsefe alanında ele alıyor. Anlı'ya göre, Türkiye'de felsefenin pozitivistleştirildiğine dair hipotezin eleştirel olarak değerlendirilebilmesi için "politikanın dili yerine mümkün olduğunca bilgikuramının (epistemolojinin) dilinin kullanılmasına" ihtiyaç vardır (age. s. 111). Eğer Cumhuriyet Türkiye'si'nin üniversitelerinde felsefenin pozitivist bir imgeyle kurulduğu iddia ediliyorsa, bu felsefenin kendi imgesine sadık bir epistemolojik temeli olmalıdır. Anlı'nın iddiası, "bu bağlamda bilgikuramsal bir pozitivizmden söz edilemeyeceği" yönündedir. Çünkü yapılan çalışma ortaya koymaktadır ki, "epistemolojik anlamda pozitivist olmak, çok belirgin epistemolojik tartışmalardaki konum alışlara bağlı olarak açığa çıkan bir sonuçtur. Oysa Yücel'in ve Hızır'ın aldıkları konumlar değişkenlik göstermektedir". (age. s. 114)

64 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tanımı*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1976, s. 179, 180.

dığından), Türkiye’de de geçerlidir. Bu yöndeki baskı, sosyal bilimleri büyük bir epistemolojik tartışma içine sürüklemektedir. “Bu tartışmanın sonucunun ne olacağı ucu açık bir sorudur. Bu sorunun cevabı kısmen, bilgi dünyasının ötesindeki daha büyük bir toplumsal dünyada yaşanacak gelişmelere bağlıdır.”⁶⁵ Ama sosyal bilimciler o gelişmelere hazırlıklı olmak için temel epistemolojik soruları bugün yeniden tartışmaya açmak zorunda. Nitekim bu zorunluluk, 19. yüzyıldaki köklerinden itibaren “nomotetik ve ideografik” ya da “evrenselci ve öznelci” veya “determinist ve relativist” epistemolojiler halinde çarpışan sosyal bilimleri artık bir uzlaşıya varma eğilimine de sokuyor. Özellikle son kırk-elli yıl anlam ile nesnel gerçeklik arasındaki mücadeleyle geçti. Görünen o ki teori *dil* ve *anlam* ile yeterince büyüledikten sonra, nihayet şimdi *nesnenin acilliği* (yaklaşan çevresel kıyamet ve küresel kapitalizmin yarattığı toplumsal eşitsizlikler) ağır basıyor.

Nesnenin acilliği, dil ve anlam karşısında her günkü hayatın yaşamsal deneyimleriyle kendini dayatıyor. E.P. Thompson’ın şairane ifadesiyle: “Deneyim, söylemin kendisini huzura çağıracağı ana kadar büroların kapısında ihtiyatla beklemesiz. Deneyim kapıyı vurmadan içeri girer ve ölenleri, sağ kalanların çılgınlıklarını, savaş siperlerini, işsizliği, enflasyonu, soykırımını dile getirir.”⁶⁶ Sosyal bilimlerde de aynısını yapıyor. Burada Militan İyimserlik adı altında önerilen epistemoloji, kapıyı vurmadan içeri giren ve ölenleri, sağ kalanların çılgınlıklarını, savaş siperlerini, işsizliği, enflasyonu, soykırımını dile getiren deneyimlere merkezî bir yer vermek istiyor. Şimdinin safiyane gözlemciliğinin yapılması veya geleceğin safiyane bir özlemle beklenmesi⁶⁷ dışında, dünya-

65 Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 42.

66 E.P. Thompson, *Teorinin Sefaleti*, çev. A. Fethi Yıldırım, Alan Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 48.

67 Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, çev. A. Erkan Koca, Hekim Yayınları, İstanbul 2017, s. 199.

yı şekillendirme arzusunu ve bunu yapabilmenin şartı olan gerçekliği amansızca bilme heyecanını epistemolojik bir ilke olarak sosyal bilimlerin merkezine koymayı, yani iyimserliğin militanı olmayı üçüncü bir seçenek olarak sunuyor. Bu seçenek, sosyal bilimlerin neyle uğraştığını bilen ve bu yüzden kendisine nesnenin acıllığını duyumsatan yaşamsal deneyimlere karşı duyarsız olamayan sosyal bilimcinin seçeneğidir (çünkü sosyal bilimlerin neyle uğraştığını anlamak isteyen bir insan, “her şeyden önce kendisinin de tıpkı diğerleri gibi insanlar arasında bir insan olduğunu görebilme becerisini sergileyebilmelidir”⁶⁸, çünkü sosyal bilimcinin kendi yaşamı, “kaçınılmaz bir şekilde, çalışma konusunun bir parçasıdır”⁶⁹).

Militan İyimserlik, maddeci diyalektiğin *içsel ilişkiler felsefesinden* Roy Bashkar’ın *eleştirel realizmine*, Amerikan sosyolojisini “uncle Tom” olmaktan kurtaran C. Wright Mills’ten Maurice Godelier’nin *ekonomik antropolojisine*, Pierre Bourdieu’nün *habitusundan* günümüzün *ilişkisel sosyoloji* tartışmalarına kadar pek çok sosyal bilimci ve epey hacimli sosyal bilim külliyatı ile kendisi arasında bağ kurabilir –ama elbette ki en temelde Karl Marx ile. Zaten: “Bir umut varsa, Marksist düşünce bunun zorunlu koşuludur.”⁷⁰ Şayet sosyal teori “Dünyanın İnsanileşmesi/İnsanın Özgürleşimi” idealinden vazgeçmemişse, kendisiyle canlı bir diyalogun sürdürülebilirliğinden şüphe duyulmayacak vazgeçilmez klasik, Marx’tan başkası değildir. Antonio Labriola’nın 20. yüzyıl başında Marx’ın sosyolojiye katkısını “insanın kendi kaderine hükmetmesini sağlayacak bir keşifler serisi” olarak takdim edişinden beri bu bilimde Militan İyimserliğin daha güçlü

68 Norbert Elias, *Sosyoloji Nedir*, çev. Oktay Değirmenci, Olvido Yayınları, İstanbul 2016, s. 15.

69 Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, s. 34-35.

70 A. Pendakis ve I. Szeman, “Kaybedilen ve Bulunan Marksizmler”, Bkz. A. Pendakis ve diğerleri (Der.), *Çağdaş Marksist Kurumlar ve Tartışmalar: Yapılar Sistemler Süreçler*, çev. Soner Torlak, Dipnot Yayınları, Ankara 2017, s. 34.

başka bir temsilcisi olmadı. Ayrıca, Marx bugün vazgeçilmez bir klasikse şayet, “kapıyı vurmada içeriyi giren” deneyimdir bunun bir sebebi de. O deneyimin içinden konuşan Hintli maduniyet tarihçisi Chakrabarty, “post-yapısalcıların Paris’inden farklı olarak Delhi, Kalküta veya Madras’ta Marx’ın düşüncelerinin toptan reddi asla söz konusu olmadı” diyor.⁷¹ Hiç farkı yok, İstanbul, Ankara veya Diyarbakır’da da öyle.

Deneyimlerimiz bize içinde bulunduğumuz tarihsel anın Marx’ın “taşlaşma” diye tanımladığı koşullarla aynı olduğunu söylüyor.⁷² Marx’ın “taşlaşma” mecazı, 1848 Devrimi’nin arifesindeki Almanya’nın (modern kapitalizm koşulları karşısında “fosilleşmiş” olan) kendi *Ancien Regime*’ini niteliyordu. Daha sonra bu mecaz, vadesini doldurmuş tüm toplumsal sistemler için kullanılageldi. Bir tarihsel toplam olarak günümüz kapitalizmi de “gerçekte bizim *Ancien Regime*’imizdir”.⁷³ Eskiden yeniyi geçmek ise entelektüel doğruluk düzeyinin en yüksek seviyesinde bir *eylem* ile, iyimserliğin militanı olmakla mümkün olacak; “Bizi ancak aktivizm ve militanlık kurtaracak.”⁷⁴

Sosyal bilimler için önerilen bir epistemoloji söz konusu olduğunda Marx, düşünceye dayanak olacak bir kök, iddiayı haklılaştıracak bir otorite beklentisiyle değil, olanak verdiği

71 Dipesh Chakrabarty, “Marksizmden Sonra Marx: Bir Maduniyet Tarihçisinin Bakış Açısı”, Bkz. A. Pendakis ve diğerleri (der.), *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar: Toplumsala Bakmak*, çev. Döndü Şahin, Dipnot Yayınları, Ankara 2017, s. 36.

72 “...bu taşlaşmış ilişkileri, onlara kendi öz şarkılarını söyleyerek dans etmeye zorlamak gerekiyor.” [Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 2009, s. 195, 196].

Alıntı yapılan metinde “harekete geçmeye” deniyor ama burada hem Marksist literatürün genel tercihi hem de cümlemin anlamına daha uygun olduğu düşünceyle “dans etmeye” ifadesi kullanıldı.

73 Savas Michael-Matsas, “Diyalektik ve Devrim, Şimdi”, Bkz. Bertell Ollman ve Tony Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul 2013, s. 234. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

74 Murray Bookchin, *İnsanlığı Yeniden Büyülemek*, s. 343.

öğrenme süreçleri nedeniyle vazgeçilmezdir. Aslında Militan İyimserlik, Marx'ın düşüncesinin Marx tarafından söylenmemiş epistemolojisidir. Çünkü Militan İyimserlik, hareket halindeki olgunun eylem içerisinde bilinmesi demek olduğundan her şeyden çok pozitivizm eleştirisidir. Ve Marx, pozitivizm eleştirisini, idealizm eleştirisini (Hegel ve tüm Alman idealizmi şahsında) teorize ettiği kadar, teorize etmemiştir. Halbuki bu pozitivizm eleştirisi yabancılaşma ve artık değer kuramından sınıf ve tarih çözümlemesine kadar Marx'ın bütün düşüncesini biçimlendirmiştir.

Militan İyimserlik, belirlenmemiş ve sınırlanmamış bir gelecek hakkında hem *olabilir* ve hem de *olamayacak* olanı araştırmayla ilgili olduğundan, elbette Marksist bir epistemolojidir. Hâlihazırda Olmamış Olan'ın, Reel Mümkün'ün ontolojisinin materyalist olduğu iddiasındayız. Bu sebeple, Militan İyimserliğin Marx ve diyalektik düşünceyle doğrudan ilgisi vardır. Marx, her ne kadar ardında kendi diyalektik yöntemini açıklayan bir eser bırakmadıysa da ve her ne kadar kendi öğretisini ifade etmek için diyalektik materyalizm ifadesini kullanmadıysa da, en yetkin haliyle *Kapital*'de görüldüğü üzere, diyalektik yöntemi keşfeder, rehabilite eder ve bu yöntemin sağladığı “sergileme” olanakları sayesinde analizlerini bilimsel kesinlik düzeyine yükseltir.⁷⁵

Evren ve Dünya dediğimiz gerçeklik alanı, her şeyin sonsuzca değiştiği sistematik bir bütündür; işleyişindeki temel örüntüleri oluşturan şey, karşılıklı bağıntılardır. Her biri diğeriyle karşılıklı ilişki içerisindeki süreçlerden oluşan böylesi bir gerçeklik alanında, “şeyler arasındaki karşılıklı bağıntılar, özlerinde kendilerini önceleyen koşullarla, gelecekte ortaya çıkabilecek olasılık ve olanaklarla; aynı zamanda verili anda kendilerini etkileyebilecek ve kendilerinin de etkileyebileceği faktörlerle bağlarını taşırlar”.⁷⁶

75 Henri Lefebvire, *Öğrenme ve Eylem*, s. 116, <https://www.kitapci.com.tr/Kitap/Alisiri>.

76 Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 20.

Diyalektiğin “çelişki”, “bütünlük” ve “değişim” gibi kategorilerinin sağladığı donanım, hatta tek başına maddeci diyalektiğin “bir belli gerçekliğin hangi bileşenlerden ve hareketlerden doğmuş olduğunu ve hangi başka gerçeklikler için kendisinin bir olanak olacağını çözümlemenin ilkelerini” sunan “olanak ve gerçeklik” kategorisi⁷⁷ bile, sonsuzca değişen bağıntılı bütün üzerine düşünmeyi, geç modernliğin semptomları olarak okunabilecek “belirsizlik”, “dolayımsızlık”, “rastlantısallık”, “eşzamansızlık” gibi kategoriler karşısında, gerçekçi bir uğraş haline sokuyor.

Günümüz toplumsal dünyası, eskinin geçip gitmekte olduğu ve fakat yenisinin henüz gelmediği o devrimci diyalektik anın ta kendisidir. O yüzden, diyalektiğin ne demek olduğunu aslında kitaplar değil, güncel deneyimler öğretiyor.

Diyalektik yöntemle işleyen Militan İyimserlik, o devrimci diyalektik an ile ilişki halinde olan, ilerleyen bir sürecin geçmişini ve gelecekte alabileceği biçimi düşüncede birleştirmeyi önerir. Sosyal bilimsel araştırmayı, Reel Mümkün’ü tahayyül etmeyi sağlayacak sürekliliklere ve değişimlere ilgi duymaya teşvik eder; Reel Mümkün’e ilişkin tahayyüllerimizi geçmişe ilişkin kavrayışımızla buluşturur, bugüne ilişkin eylemlerimizle bütünleştirir. Hâlihazırda Olmuş Olan’daki potansiyelin varlığının açıklığa kavuşturulmasıdır bu. Bundan daha azı, gerçekliğe dair bilgimizi eksikli kılar.

Peki sosyal bilimler alanında belirsiz ve muğlak olana ilişkin bir bilme biçimi mümkün müdür? Henüz Olmamış Olan, bilimsel bilgi nesnesi statüsüne sokularak sosyal bilimlerin konuları arasına dahil edilebilir mi ve bu nasıl temellendirilebilir? Bu kitapta “Militan İyimserlik” adı altında önerilen epistemoloji, bu türden sorular karşısında sosyal bilimlerin alabileceği makul tutumlar için bir öneridir. Makuldür, çünkü epistemoloji ha-

kikate erişmenin kurallarını koyar ve sosyal bilimlerin konusu olan toplumsalın hakikati de Olmuş Olması değil Oluş halinde olmasıdır. Oluştaki muğlaklık, zorunlu olarak, düşüncenin muğlaklığını içermez. İnsan zihninin, düşünceleri düzene koymayı sağlayan bazı işlemleri vardır ve bu işlemler muğlak olanın, belirsizin bilimine özellikle daha uygun düşen işlemlerdir.⁷⁸

Doğa bilimleri, ya da başka bir ifadeyle Hâlihazırda Olmuş Olan'ın dışındakileri kapsam dışı bırakan pozitif bilim anlayışına uyum gösteren bilimler, kendi alanlarını katı biçimde belirlemiş ve epistemolojik alanın geri kalan kısmını genellikle sosyal bilimlere bırakmışlardır. Böylelikle rasyonel bilginin yeni bir alanı doğmuştur. Henüz Olmamış Olan'ı hangi yasaların yönettiğini inceleme çabası olarak bu yeni rasyonellikten esinlenen Militan İyimserlik, bilimsel uğraşa, gerçekliğin zenginliğini yüklenmek için gerekli akıl yürütme biçimlerini ve araçlarını sağlayabilecek bir konumdadır.

Nesnel Mümkün'ün Henüz Olmamış olması, onun epistemolojik değerden yoksun olduğu anlamına gelmez. Hatta bilimin konusu yapmak için, (aşırı abartmalar veya tanımlanmış kavramlara benzetme vb. yöntemlerle) onu somutlaştırmaya yönelik her türlü girişimin ondaki epistemolojik verimi zayıflatacağını da söylemeliyiz; bilimin Henüz Olmamış Olan'dan olduğu haliyle yararlanması gerekir.

Henüz Olmamış Olan'a, Nesnel Mümkün'e ilişkin epistemolojik alanın metodolojisi, yani bu alanda hangi bilimsel araştırma ve inceleme yöntemlerinin uygulanacağı bir sır değildir. Çoğu hâlihazırda sosyal bilimlerde uygulanmakta olduğu için, yakından tanıdığımız ama entelektüel konformizmin elinde kısırlaştırılmış yöntemlerdir. Bunun böyle olmasının, teorik sebepleri yanında, mali sebepleri de var elbette. Sosyal bilimlerde,

78 Abraham Moles, *Belirsizliğin Bilimleri*, çev. Nuri Bilgin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018, s. 195.

araştırma maliyetinin oldukça baş döndürücü bir artışı söz konusudur. Nedenlerinde tamamen nicel olan bu yan, birinci derecede önemli bir nitel olguya, sosyal bilimlerde tarz ve içerik değişmesine yol açmaktadır. “Bu bilimler, az bir empirik malzeme ve yoğun bir düşünce çabası gerektiren yöntemlerle güç bir gerçekliği arayışın, formüle edişin, sezgisel olanın, belirsiz olanın alanında bulunan bir entelektüel (teorik) özgürlük alanını terk ederek, büyük laboratuvarları, yüksek kredileri, yönetim mekanizmaları ve imgelem kaybıyla, doğa bilimlerinin özelliklerini almaktadır.”⁷⁹ Oysa imgelem, olabilirin, Mümkün Olan’ın alanına açılmaya bağlıdır. İmgelem ile empirik veri, sosyal bilimlerde alternatif rollerdedir; ilki dışlanır, ikincisi kutsanır.

Abraham Moles’in dediği gibi, “Yaşamak, belirsiz şeylerle yüz yüze gelmek demektir” zaten. “Birtakım muğlak olguların, belirsiz şeylerin ve içinde karar almamız, davranmamız veya tepki göstermemiz, pozisyon almamız gereken durumların ortasında yaşıyoruz.” Ama ne kadar belirsiz olurlarsa olsunlar, bunlar bilincimize kavramlarla işlenir, kavramsal olarak yer eder; “onları adlandırırız, onların üstünde önce zihinsel, sonra da tüm riziko ve tehlikesine rağmen pratik işlemler yaparız.”⁸⁰ Bu nedenle, “belirlinin olduğu kadar, belirsizin de bir epistemolojisinin olması gerekmektedir”.⁸¹

Vaktiyle maddi nesnelciliğin karşısına ütopyaların maneviyatını çıkartmış böyle bir kavramsallaştırmayı bugün sosyal bi-

79 Abraham Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 94.

Sosyal bilimlerin akademik uzmanlaşmayla disiplinler halinde bölünmüş olmasında da finans sorununun rolü vardır. Disiplinlerin bölünmüş halde kendilerini yeniden üretme kapasitesi, bir yanıyla departmanlar halinde örgütlendikleri ölçüde, üniversitedeki kariyeri, unvanları, görevlendirmeleri ve eğitim programını denetimleri altında tuttukları akademi dünyasına bağlıdır, bir yanıyla da üniversitedeki idarecilerin, hükümetlerin, kamusal ve özel işletmelerin ihtiyaçları tarafından kontrol edilen finans kaynaklarına (Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 37-41).

80 Age., s. 17. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

81 Age., s. 142.

limler gibi nesnel dünyanın araştırmacısı bir bilimin bilgi yöntemi olarak önermek, hem de nesnel dünyanın bilgisinin ele geçirilemez olduğunun iddia edildiği ve bilimsel bilginin sorgulanıp gayrimeşruluğuna hüküm verildiği bir dönemde önermek, iflah olmaz bir romantizm gibi görülürse eğer⁸², bu sadece tarih yapma isteksizliğinin, umutsuzluğun ve garabetin sosyal bilimlerin içinde iflah olur bir hâkimiyet kurmuş olmasındandır.

Burada herhangi bir şey sayılmadı, istatistiği yapılmadı, sayılabilen başka şeylerle bağıntısı kurulmadı, dolayısıyla başkalarının kontrol etme, deney yapma, bulguları gözden geçirme imkânı yok.

En naif ve saldırılabilir şekliyle, Militan İyimserlik önerisi, düşünce deneyleri aracılığıyla toplumsal gerçekliği yeniden tasavvur etmekten ibarettir.

Komünist Manifesto tarihte çatışan sınıfların savaşının, “ya toplumun tümüyle devrimci bir yeniden kuruluşuyla, ya da çatışan sınıfların birlikte mahvolmalarıyla” sonuçlandığını söyler. Günümüz dünyasının ekolojik yıkımına ve (bu yıkım kapitalizmin sürdürülebilir bir sistem olabilmesinin bütün temellerini tahrip ettiği için) toplumsal çöküşüne baktığımızda, çatışan sınıfların birlikte mahvolmalarının yakın gelecek için makul bir ihtimal olduğunu düşünebiliriz. Bu koşullarda bizi yaşam dalkavukluğuna sürükleyecek her türlü aldanımcı ve konformist umut verici öğelerden kurtulmak için sosyal bilimlerin tecessüsüne ihtiyacımız var. Ama biz bu koşulları, düşünce dünyasının hiç de o koşulları göğüslemeye elverişli olmayan moda akımlarının işgaline uğramış sosyal bilim anlayışıyla karşılıyoruz.

82 Romantizm, kötü bir şey de değil ayrıca. Militan İyimserlik, ilhamını Bloch’tan aldığına göre, ve ütopyanın bu “Marksist Schelling”inin düşünce güzergâhının “devrimci romantizm” ile ilişkisiz olduğunu söyleyemeyeceğimize göre... [Bkz. Arno Münster, “Ernst Bloch ve Devrimci Romantizm”, Bkz. Max Blechman (der.), *Devrimci Romantizm*, çev. Bülent Çolgeçen, Versus Kitap, İstanbul 2007, s. 222] Romantizm, Militan İyimserliğin en derin katmanlarına dek sızmıştır.

Bu durumda Militan İyimserlik adı altındaki öneriyi nasıl nitelemeli?

“Düşünceye egemen olmak mümkün değildir, ama düşünceyi azaplar ortasında korumak mümkündür” diyordu Balzac.⁸³ Bu da öyle bir çaba olarak kabul görsün.

Bir yanda katı bilimciler, öte yanda toplumsalın sonunu ilan edenler bu çabayı fazla iddialı bulacaktır, tahmin etmek zor değil. Ne var ki bu çaba, öncelikle sosyal bilimci olma iddiasıyla değil, insan olma iddiasıyla ilgilidir. Çünkü sosyal bilimcilerin, “insan olduğunun farkına varmaya başlamış olan insanı temsil etmek” gibi bir yükümlülükleri vardır.⁸⁴

Ve ben bir insanım. O nedenle: “Haddim neyse onun bilincine sığınıyorum.”⁸⁵

83 Honore de Balzac, *Vadideki Zambak*, çev. Celal Öner, Oda Yayınları, İstanbul 2006, s. 290.

84 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 299.

85 William Shakespeare, 49. Sone, bkz. Soneler, çev. B. Bozkurt/S. Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 69.

GERÇEKLİK VE HAKİKAT



Olasılık, doğruya yakındır.

Margaret Cavendish

Tohum diyen, buğday demiş olur,
dünyaya gelen diyen, İNSAN demiş olur.
Eckhart

Sonra, insanoğlunun başına gelen her şeyin, tam ama tas-tamam *şimdi*'de geçtiğini hatırladım. Yüzyıllar geçiyor ve yalnızca *şimdiki zaman*'da oluyor her şey; havada, yerin ve denizin üzerinde sayısız insan var, ama gerçekte, olup biten her olay bana *oluyor*.

J.L. Borges, Yolları Çatallanan Bahçe

“Buçukluklar!” diye güldü Éomer’in yanındaki Süvari. “Buçukluklar! Ama onlar sadece eski türkülerle Kuzey’den gelen çocuk masallarında bulunan küçük insanlardır. Efsanelerde mi, yoksa gün ışığında yeşil toprak üzerinde miyiz?” “Bir insan her ikisinde de olabilir,” dedi Aragorn. “Çünkü bizler değil, bizden sonra gelecek olanlar yaratacaklar zamanımızın efsanelerini. Yeşil toprak mı demiştin? Gün ışığı altında yeşil toprak üzerinde yürüyorsunuz belki ama o da kudretli bir efsanenin konusudur aslında.”

J.R.R. Tolkien, Yüzüklerin Efendisi –İki Kule–

Taktik, *şimdiki zaman* olarak önümüze çıkan gelecektir.
1920’de Komünist Enternasyonal’in dergisi
Kommunismus’ta çıkmış bir yazıdan

Çağımızın önemli sosyal bilimcilerinden Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*’ne, günümüze ilişkin tuhaf bir durumun tespitiyle başlar. Sosyologların “bilgi toplumu” ya da “enformasyon toplumu”nda yaşadığımızı, iktisatçıların da “bilgi ekonomisi” ya da “enformasyon ekonomisi” içinde iş gördüğümüzü söyledikleri bir dönemde, yani bilginin böylesine “sahne ışıkları altına” girdiği bir zamanda, garip bir biçimde, düşünürlerin, “gitgide daha köktenci bir edayla”, “gitgide daha yüksek bir sesle” bilginin güvenilirliğini sorgulamakta olduğuna dikkat çekiyor. “Bizim *keşfedildiğini* düşünegeldiğimiz şeyler” diyor Burke, “şimdilerde sık sık, *icat edilmiş* ya da *kurgulanmış* diye anlatılıyor.”¹

Nesnel Gerçeklik diye bir şeyin olmadığı, dolayısıyla bilgi denilen şeyin icat edilmiş ya da kurgulanmış olduğu iddiası, “beşeri etkinliğin sonuçlarını aktörlerin niyetlerinden saptıran yabancılaşma”yı² yok sayan bir görüşten, bilinçten bağımsız bir gerçekliğin kabul edilemeyeceği görüşünden ileri geliyor. Bugün bilginin keşfedilmeyip kurgulanmış olduğu iddiası, bilimin elinden doğruyu temsil etme yetkisinin alınması, bilgiye dair (varoluşçuluktan anarşizme, dilbilimden yapıbozumculuğa dek pek çok ekol ve akımda nüanslarla varlık gösteren) yürürlükte ve revaçta bir teoridir. Bu çeşit bir bilgi teorisi (epistemoloji), bilimde her türlü yasayı ve evrenselliği reddeder, bilimsel bilgilerin pek çoğunun bilimcilerin kendi kurguları olduğunu iddia eder.

1 Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, s. 1.

2 Zygmunt Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017, s. 89.

Günümüzde bilimin doğruyu temsil etme yetkisi, doğrudan bilim alanından gelen bir etkiyle, kuantum ile aşındırılıyor. Bilimsel doğruyu, evrensel gerçeği şüpheli kılan atomaltı fizik araştırmalarının, mesela *Schrödinger'in kedisi* olarak bilinen ve atomaltı dünyada gözlem olmadığı sürece elektronun (veya fotonun) aynı anda birden farklı durumda bulunmasının mümkün olduğu sonucunu çıkaran meşhur düşünce deneyinin atomüstü dünyaya “belirsizlik” ilkesiyle atfedilmeye çalışılmasının epistemolojik sonucu şu olmuştur: Gerçeklik diye bir şey biz onu gözlemlediğimiz sürece vardır. Oysa biz, Burke’nin altını çizdiği gibi, gözlem ve deneyimizden bağımsız olarak gerçekliğin var olduğunu, biz onu gözlesek de gözlemesek de varlığını sürdürceğini düşünüyorduk. Kurgulamıyorduk, keşfediyorduk.

Keşif fikri, yani araştırma, ortaya çıkarma, özgünlük, yenilik fikri, Geç Rönesans döneminin ürünüdür. Bundan öncesinde keşif yoktur. Öncesinde, yani Rönesans’ın erken döneminde bile entelektüellerin asıl hedefi başlı başına yeni bilgiler edinmek değil, geçmişin kayıp kültürünü geri getirmektir.³ O zamanın düşünürlerince uygun uğraşın bilgiyi keşfetmek değil aktarmak olduğu varsayılıyordu; geçmişin (Aristoteles, Arşimet, Pisagor gibi) büyük bilginlerinin ve filozoflarının görüş ve yorumlarının eleştirilmesi ya da geliştirilmesi bir yana, onların düzeyine bile erişilemeyeceği kanaati hâkimdi.⁴ Daha öncesi ise Orta Çağ Hristiyan skolastiğidir ki burada zaten İbrahim’in, Musa’nın ve İsa’nın bilmediği bir bilgi türünün varlığı kabul edilemezdi. Kilisenin büyük öğreticilerine göre, Yunanlılar –ki Aristoteles tek başına hepsini temsil edebilirdi– ne biliyorsa hepsini Mısırlılara borçlu olduklarını kabul etmişlerdi; Mısırlıların da bunları Yahudilerden aldığını anlamak kolaydı. Bu bakımdan, Aristoteles’te bile *yeni bilgi* diye bir şey yoktur; yeni bilgi gibi görünen şey, kaybolmuş

3 David Wootton, *Bilimin İcadı –Bilim Devrimi’nin Yeni Bir Tarihi–*, s. 81.

4 Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, s. 38.

ya da unutulmuş olan eski bilgilerin bulunması veya hatırlanmasından ibarettir. Sokrates'in bizi, cahil bir kölenin hipotenüsün karesinin diğer iki kenarın karelerinin toplamına eşit olduğunu önceden bildiğine ikna edişini de unutmayalım.

Sonuç olarak, 17. yüzyılın Bilimsel Devrim'ine kadar, araştırmacıların (mesela dünya sularında yeni karalar keşfeden büyük kâşiflerin bile, Kolomb'un bile) kelime dağarcığında henüz *keşif* anlamında bir kelime yoktu.⁵ Arşimet, Siracusa sokaklarında çıplak halde "Evreka!" diye bağırarak koşarken, zaten bildiği bir şeyin (suyun kaldırma kuvvetinin) anlık bir deneyimle (hamam havuzuna girdiğinde taşırdığı suyla) farkına vardığını düşünüyordu muhtemelen. Fakat Kolomb'un, klasik coğrafyanın tamamen yanlış tasarlandığını ortaya koymasından sonra, geçerli varsayım artık Antik düşünürlerin savlarını sorgulamak gerektiği idi. 1661 yılında, "Eski dönemden kalma bir belge olmaksızın, ibrenin dikliğine [yani pusulanın kuzeyi işaret ettiğine] inanıyoruz" diye hayret bildiren satırlar yazılıyordu.⁶ Artık keşfedilecek çok şey vardı.⁷ Buna rağmen, Newton bile büyük keşiflerini kitap halinde (*Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, 1687) yayımladıktan sonra, aslında bunların yeni olmadığı, mesela kütle çekimine dair kanıtların Pisagor ve Platon gibi Antik düşünürlerin metinlerinde bulunduğu, dolayısıyla sadece yeniden keşfedilmiş oldukları şüphesine kapılmıştı.⁸

5 Bugün alışkın biçimde kullandığımız kelimelerin bilimsel ilerlemeye bağlı olarak ortaya çıktığını unutmamak gerekir. 18. yüzyılda "mantıksal düşünce dilinin matematiksel gösterimi" diye bir hayal kurduğunda Leibniz'in de kelime dağarcığında algoritma diye bir kavram yoktu. Bunu 20. yüzyılda bilgisayar bilimi ve yapay zekânın kurucusu Alan Turing tanımlayacaktı.

6 David Wootton, *Bilimin İcadı – Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*–, s. 88.

7 Öyle ki, Galileo'nun Pisa'da matematik profesörlüğüne atanmış bir öğrencisi için "keşfedilecek milyonlarca şey varken, tek bir şey keşfetmemek, sonu gelmez bir azap"tı (David Wootton, age., s. 87).

8 Principia'nın, kendi döneminin toplumsal dünyasıyla bağlarına ilişkin doyurucu, yetkin bir çalışma için bkz. Boris Hessen, *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*, çev. Ümit Şenesen, Yordam Kitap, İstanbul 2019.

Benzer şekilde Galileo kendini Arşimet'in öğrencisi olarak görüyor, onun sahip olmadığı bir bilgiye sahip olduğunu dahi hiç düşünmüyordu.⁹ Bu koşullarda, Francis Bacon'ın kitaplarından birine *Yeni Organon* (1620) adını vererek Aristoteles'e alternatif oluşturduğunu ilan etmesi "görülmedik bir cüretkârlık"¹⁰ idi.

Bu yüzden 17. yüzyılın Bilimsel Devrim'i, modern bilgi tarihinde birçok bakımdan bir dönüm noktası oluşturur. Her şeyden önce, keşfe dönük bir bilme faaliyeti olarak "araştırma" fikrinin kendisinin ortaya çıkışını biz bu dönemde görürüz. *Araştırma*, *soruşturma* ve *deney* gibi terimlerin düzenli kullanıma girmesi de yine bu dönemde olmuştur.¹¹ Ve modern düşünürler nihayet Antik düşünürlerden farklı olduklarını yine bu dönemde anlamışlardır.¹²

Bilimsel Devrim, Bacon'cu-Kartezyen-Newton'cu modern bilim, bize belirsiz olandan, müphem ve muğlak şeylerden söz etmez. Doğru dünyası ve onun mistisizmi, gerçekliğin bu kategorilerine daima başka ikna ve keşif yöntemleri uygulamıştır ama rasyonel bilginin Batı'daki gelişimi boyunca benimsenen tutum budur. Ne Doğru'da ne Batı'da, Henüz Olmamış Olan'a ait belirsiz olgular kategorisinin bilimi olmamıştır.

9 David Wootton, *Bilimin İcadı - Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi-*, s. 112 ve 243.

10 Age., s. 108. Bacon, bu kitabının başlangıç sayfasında alışıldık düşünceleri yıkmaya arzusunu simgeleyen çarpıcı bir görsel kullanmıştır. Bilinmeyen dünyaları keşfe çıkmış bir geminin, eski kaynakların hayali olarak Cebelitarık'ta gösterdiği Herakles Sütunları'ndan geçişini gösteren bir çizimdir bu. "Bacon'ın tutkusu" diyor Burke, "besbelli ki, öğrenimin haritasını yeniden çizecek bir düşünce Columbus'u olmalı" (age. s. 122).

11 Age., s. 49-51.

12 Age., s. 244. "Kepler, *De Stella Nova* (1606) kitabının başlık sayfasına, bir çiftlik avlusunda etrafı gagalayan bir tavuğun görüntüsünü, 'grana dat e fimo scrutans' ('gübreyi karıştırarak tahıl tanesini buluyor') düsturuyla birlikte koyma yoluna gitti. Kendini saklı şeyleri keşfetmek için etrafı eşelemeye hazır biri olarak sundu." Age., s. 254.

1902’de doğup 1992’de ölen Fransız bilim insanı Abraham Moles¹³, “Muğlak olgular, belirsiz ilişkiler, her şeyden önce nicel değişkenler arası korelasyonların zayıf olduğu ve değişkenler arası ilişkilerin kesin olmadığı sistemlerdir. Fakat zayıf bir korelasyon, yine de korelasyon yokluğundan başka bir şeydir ve bu da bilimin konusudur, üstelik önemli bir konusudur; çünkü gerçek yaşamın dokusudur”¹⁴ diyerek belirsiz olana bilim alanında imtiyazlı bir yer açar. Moles ısrarla, “kesin olmayanın, belirsizin, muğlak olanın, zayıf korelasyonların bilimleri vardır” der ve üstelik bunların bizi günlük yaşamımızda yüz yüze gelmek, karşılaşmak zorunda olduğumuz şekliyle gerçeğin bilgisine doğa bilimlerinden daha çok yaklaştırmakta olduğunu çok ciddi bir tez olarak ileri sürer.¹⁵ Moles, bu alanda uygulanmak üzere önerdiği epistemoloji (hakikate ulaşmak için kurallar), metroloji (belirsizin ölçme teknikleri ve bilimleri) ve metodoloji (insanın belirsiz şeyler üstünde etkili olmasını sağlayacak yöntemlerin bilgisi) ile birlikte verdiği pek çok örnekle de bilimin belirsizliği azaltmaya yönelik rasyonel bir çaba içinde olabileceğini kanıtlar. Ona göre, belirsizliği azaltma çabası, olabilirlik alanı oluşturan koşullara ve varsayımlara açılmayı sağlamaktadır. Moles’in bu girişimlerinin ortaya koyduğu basit sonuç şudur: “Belirsiz olgular sözcüğün dar anlamında bilimsel olgulardır ve her ne kadar kavraması güç ve kaypak da olsa incelenmeleri gerekir.”¹⁶

Belirsiz ama Mümkün Olan’a ilişkin bilgi akla aykırı değildir. İnsan aklının özsel değişimi, dünyayı şimdideki mümkün açı-

13 Hem doğa hem de sosyal bilimler alanında çalışmış, Rönesans Aydını denen nesli tükenmiş bilim adamlarındandır. Lisans öğrenimi sırasında doğa bilimleri ve hukuk alanında formasyon kazandı, elektrik mühendisi diploması aldı; Sorbonne’da önce fizik alanında iki, sonra felsefe ve psikoloji alanında birer tez daha sunarak dört ayrı doktora unvanı aldı.

14 Abraham Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 18, 19.

15 Age., s. 20.

16 Age. s. 28.

sından düşünüp incelemeyi öğrendiği noktada başladı. O günden bugüne söylenen gerçekte tek bir cümleydi: *Ne oluyorsa, her şey şimdide oluyor*. Şimdi, gelecek zamanın deneylerini yaptığı yerdir; zamanın başlangıçta belirsiz olan vaatleri, bu deneylerin belirleyiciliğinde, “gittikçe artan oranda düzeltmeler yaparak somutlaşmaktadır”.¹⁷

Gelecekte ne olacağına ilişkin soru, dünya üstüne düşünen her zihin için kaçınılmazdır. Ne var ki gelecekte ne olacağına peşin yanıt veren bakış açısı sadece kehanettir. Sosyal bilimsel bir bakış, tarihten yalnızca bir yönelim dileyebilir.

Çünkü akıcı olan, hâlihazırda yaşanan, henüz cereyan etmekte olan, sosyal bilimler için çözümlemeye pek elverişli değildir. Yaşamakta olan belki ancak tasvir edilebilir. Ama tasvirici olması izah edici olmayacağı anlamına da gelmez. Zaten, Ernst Bloch’a inanırsak, ki inanmamak için bir neden yok, gerçekliği *vakıa* ile sınırlamak pek az gerçekçidir; *süreçler* vardır sadece: “Gerçek olan, süreçtir; bugün *halledilmemiş geçmiş* ve her şeyden önce *Mümkün Gelecek* arasındaki, uzun erime dal budak sarmış aracılıktır süreç.”¹⁸ 20. yüzyılın önemli bilim insanlarından ve bilimsel bilgi üzerine saygın düşünceler üretmiş olan Moles de, “Bilim tamamlanmış bir sonuç olmaktan önce bir süreçtir” diyor; “doğru düşünmeye sürekli yeniden başlama yönünde zahmetli bir çabadır.”¹⁹ Militan İyimserlik adı altında ifade edilen epistemolojide sosyal teori, süreçlere, akıcı olana yönelmektedir; Halledilmemiş Geçmiş, Hâlihazırda Olan ve Mümkün Gelecek arasındaki ilişkiye ilgi göstermektedir.

Daha küçükten kendine ulaşmak ister insan. Ama kim olduğumuzu bilmeyiz. Bizimle beraber yeni bir şey başlar. “Ne ola-

17 Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara 2002, s. 268.

18 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 1, s. 246.

19 Abraham Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 18.

bileceğimiz, içimizde saklıdır; yeterince belirlenmemiş olmanın huzursuzluğunda duyurur kendini.” Ve aslında, bizimle beraber başlayan yeni bir şeye başlamanın hazzı da bundandır.²⁰ Demek ki doğumdan itibaren, sadece Olmuş Olan ve Hâlihazırda Olan’ın değil, Henüz Olmamış Olan’ın da içinde yaşar insan. Olmamış Olan, yani gelecek, kismet olarak gelmez insana, “tersine insan Geleceğe gelir, kendinde olanla girer onun içine”.²¹

Sadece süreçlerin var olduğu yerde, gerçekliğin de iki yönelimi vardır: Nesnel Mümkün ile Reel Mümkün. Gerçekleşecek olması, mevcut koşullara bakılarak bilinebilir veya değerlendirilebilir olan her şey, *nesnel olarak mümkündür*. Buna karşılık, gerçekleşebilir fakat gerçekleşme koşulları henüz tamamen bir araya gelmemiş olan her şey, *reel olarak mümkündür*.

Dünya bu şekilde bilinip kavrandıktan sonra, kendi başına manevi bir avunmayı temsil eden “umut”, birdenbire, insanın gelecekteki gerçekliğinin kuvveti ve nesnel bir dayanağı oluverir. Nesnel ve Reel Mümkün ile ilişkilendirilmiş umut, zamanın akışında, “yarı yarıya açık olan ve memnuniyet verici şeylere açılıyor görünen kapıyı temsil eder”²². Henüz gerçekleşmemiş olana, Nesnel ve Reel Mümkün’e dönük umut, yaşanan gerçekliğin esaslı bir belirleyeni olabilir. Yapmakta olduğumuz tarih, geleceğimiz gelecek, henüz belirlenmemiş ve kesinleşmemiş fakat “emekle ve somut eylemle belirlenebilir olan”a ilişkindir. Çünkü: “Salt arzulamak kimseyi doyurmamıştır bugüne kadar. Eğer şiddetli istekle birleşmezse arzunun kişiye hiçbir yararı olmaz, hatta onu zayıflatır bile.”²³ Henüz belirlenmemiş ve kesinleşmemiş fakat emekle ve somut eylemle belirlenebilir olana ilişkin faal tutumun adı, Bloch’ta “Militan İyimserlik”tir. Militan İyimserlik,

20 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 2, s. 281.

21 Age., Cilt 1, s. 247.

22 Age., Cilt 1, s. 407.

23 Age., Cilt 2, s. 785.

-Nesnel veya Reel- Mümkün Olan'ı gerçekleştirebilme stratejisidir. Arzuya (onun) neler yapabileceğini gösteren keskin ve dikkatli bakıştır. Burada olanca kuvvetle seferber edilmesi gereken, öznedeki sahiden Umut Eden ile nesnedeki sahiden Umulabilir Olan'dır.

Militan İyimserlik gerçekliği bilme tarzıdır; "sadece gözlemci değil, süreçle birlikte yürüyen, orada işlemekte olan İy'iye yani insana layık olana aktif taraflı olarak bağlı bir tarz"dır. İnsana layık olana aktif biçimde taraflı olan bu bilgi tarzı, insani bir dünyanın gizlenmiş unsurlarını açığa, baskılanmış unsurlarını özgürlüğe kavuşturur. "Bilmenin bu tarzının aynı zamanda yegâne nesnel tarz olduğunu söylemek gereksizdir" diyor Bloch.²⁴ Çünkü geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki bütünlük demek olan Oluş'u yansıtan tek tarz budur. Gerçekliğe dair teorisinin tek koşulu olarak, Oluş üzerinde değiştirme ve dönüştürme amaçlı pratik, ya da o tek kelimelik ifadesiyle "praksis" yoluyla bilmeyi öne sürmüş olan Marx'ın bilgi teorisi esasen Mümkün Olan üzerine düşünmenin teorisidir.

Militan İyimserliğin, sıradan bir *romantizm* olduğu düşünülebilir. Bu düşünceden güç alarak, ilaveten, *fantastik bir teori* olduğu da iddia edilebilir. Fakat romantizm, Reel Olarak Mümkün Olan aracılığıyla Olmuş Olan'a henüz telafi edememiş olduğu şeylerin, en temelde de insan özgürlüğünün hatırlatılmasından başka nedir ki! Ve fantazyaları anlamlı kılan da, telafisi yapılmamış bir şeyleri içerdiği ölçüde, özgürlük sorununun vazgeçilmez bir parçası olan ütöpik içeriğe malik oluşu değil midir?

Romantik ve fantastik bir epistemolojinin sosyal bilimler içinde ya çoktan unutulmuş ya vazgeçilmiş ya da itibarsızlaştırılmış bazı üretken işlevleri vardır. Bunlar, sosyal yaşamın hakikati ve o hakikatin bilgisiyle alakalıdır. Ve zaten sosyal yaşamla ilgili bilimleri ilgilendiren iki temel konu da budur: Sosyal olanın

karakteri ile sosyal bilimsel bilginin karakteri. Bu iki konu bize şu soruları sorar: Sosyal bilimler toplumsal olanı nasıl açıklar? Açıklamasını nasıl bir bilgi üzerine kurar? Bu bilimsel bir bilgi midir? Sosyal bilimsel bilginin karakteri ne olmalıdır? Sosyal yaşamın bilimsel bilgisi nasıl elde edilebilir? Bu sorulara –buradaki özel bağlamında– eklenecek son soru da şudur: Militan İyimserlik, toplumsal olana ilişkin bilimsel bir bilgi ortaya koyabilir mi?

Sosyal bilimlerin konusu, en genel ölçülerde kabul edilen, en tarafsız nitelikteki ifadeyle, *sosyal olgular*dır, yani sadece toplum değil, toplumsal belirlenişe sahip olan, toplumsal olarak belirlenmiş her şeydir. Sosyal olgu, toplumsalın bilgisinin bölünebilir en küçük maddesidir ama tüm hakkında bilgi verir, tümü kapsayıcıdır. Mesele, tümü kapsayan bu temel birime nasıl yaklaşılabileceği, nasıl ele alınacağına dairdir. Fakat sosyal olgunun tanımlanmasının da epistemolojik bir güçlüğü var.

Doğa bilimlerindeki başat geleneğin pozitivist olması gibi, sosyal bilimlerin tarihsel gelişiminde de başat epistemolojik eğilim *pozitivist*tir.²⁵ Pozitivist için bilimsel bilgi, doğruluk ve yanlışlıkları deney ve gözlem yoluyla sınanabilen, genel ve evrensel yasalar içinde geliştirilebilir; bilimsel bilginin objektif temelini sağlayan sadece ve sadece deney ve gözlemdir. Dolayısıyla bilginin kaynağı da sadece ve sadece deneyimlenebilir ve gözlemlenebilir olandır. Yani Hâlihazırda Olmuş Olan’dır. Ötesi yoktur.²⁶

25 Bu durum, genellikle ve haklı olarak, sosyal bilimlerin “Aydınlanma’nın evlatları” olması gerçeğine bağlanır. Sosyal bilimler, toplumsal olana dair bilgiyi “dinsel inançtan ve metafizik spekülasyondan kurtarma görevi”ni üstlenmiştir; bu maksatla, “bir taraftan matematik, diğer taraftan da görgül doğa bilimlerinin objektifliği yakalanmaya” çalışılmıştır. (Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Sosyolojik Açılımlar*, s. 13)

26 Fakat pozitivist sosyal bilimlerde, Max Weber’den kalan ve doğa bilimlerinde olmayan, “yorumlayıcı anlama” denilen bir bilgi biçimi, sosyal gerçeklik ve toplumsal olgulara özgü bir bilme ve anlama biçimi vardır. Weber, “yorumlayıcı anlama”nın sosyal bilimlerdeki statüsünü, onu kendi çalışmalarında “açıklayıcı anlama” denilen deneysel/gözlemsel anlamadan farklılaştırarak belirler. Yorum-

Buna karşılık, Militan İyimserlik, düzenlenmiş gözlem olarak kendini düşünceden ayıran ve onun karşısına “yabancı bir merci gibi çıkan” deneyin denetiminden kaçınmaz elbette, ama diyalektik bir kuram olarak, bu denetimden kaçan tüm düşüncelerden vazgeçmekle yükümlü değildir. Nihayetinde, “bir düşünce, kesin yanlışlamaya dolaylı olarak yetkin olmadan da bilimsel meşruluğu koruyabilir”.²⁷

Pozitivizme en büyük ve radikal eleştirisi (varoluşçuluktan anarşizme, dilbilimden yapıbozumculuğa dek pek çok akımda nüanslarla varlık gösteren) *konvansiyonalist epistemolojiden* geldi. Konvansiyonalizm, bilimde her türlü yasayı ve evrenseliği reddeder. Onlara göre bilimsel bilgilerin pek çoğu bilimcilerin kendi kurguları ve inşalarıdır. Başka bir deyişle, bilgiler neyin gerçek olduğunu determine ederler.²⁸ Hem pozitivist, hem de konvansiyonalist alternatifler karşısında, Karl Marx’ın açıklıklıkla ve sistematik biçimde kullandığı *realist bilim anlayışı*-

layıcı anlama, deney veya gözlem yoluyla doğrudan anlaşılan olguların arkasındaki sebeplerle ilgilidir. Buna göre, mesela ünlü çalışmasından örnek vermek gerekirse, bir olgu olarak Avrupa’da kapitalizmin ortaya çıkışı, çeşitli maddi koşulların yanı sıra, önemli bir sebep olarak “kapitalizmin ruhu”nun benimsenmiş olmasıyla ilgilidir. Kazancın artırılmasına önemli katkılar sağlayacağı için çalışkanlık, dakiklik ve tutumluluk gibi erdemlerin meşrulaştırıldığı kapitalist ruh, kapitalizm olgusunun bir sonucu değil önkoşuludur ve bu da gelenekçi toplumun münzevi yaşayışı yücelten Katolik püritenliğini reddeden Protestan ahlakı, özellikle de Calvinist ahlak anlayışı ile uyum içerisindedir. Tarihin maddesini dışarıda bırakan bir izah! Yorumlayıcı anlama, sosyal gerçekliğe özgü bir bilme biçimi olsa da, ne sosyal bilimlerdeki açıklayıcı anlamının yerine geçebilir, ne de açıklayıcı anlamayı ortadan kaldırmalıdır.

27 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Alfa Yayınları, İstanbul 2018, s. 24.

28 Ne var ki konvansiyonalistler tam da bu noktada kararlı eleştiricisi oldukları pozitivistlerle aynı hizaya gelirler. Zira pozitivistlere göre de sosyal bilimcinin sosyal eyleme verdiği anlam ve onu tanımlamakta kullandığı kavram eylemin sahibinininkinden (failinkinden) farkı olmamalıdır. Bu bakımdan, mesela, pozitivist Herbert Spencer ile yapıbozumcu Gille Deleuze, Marx’ın “yabancılaşma”, “yanlış bilinç” gibi kavramları kullanmış olmasının, onu, faillerin kendi eylemleri için kullandıkları açıklamaları sistematik olarak dışarıda bırakmaya –yani bir yanlış– ittiği iddiasında birleşeceklerdir.

na göre Nesnel Gerçeklik diye bir şey elbette vardır; gerçeklik, bizim onlara ilişkin tasarımlarımızdan bağımsız olarak vardır; dolayısıyla bilimsel teori gerçekliği determine etmez, keşfeder. Realizme göre sosyal bilimsel bilgi, toplumsal olanın betimlenmesidir, inşası değil. Bu onun konvansiyonalizmle ayrıldığı noktadır. Pozitivist görüşle ayrıldığı nokta ise bilimsel bilginin kuruluşuna ve amacına ilişkindir. Realiste göre bilimin önde gelen amacı, gözlenebilen ve deneyimlenebilen olguların, yani Olmuş Olan'ın ve onlar arasındaki ilişkilerin *nedensel* açıklanmasını yapabilmektir. Bu açıklamalar, Hâlihazırda Olmuş Olan içindeki Henüz Olmamış Olan'ı da kapsayan süreçleri betimlemekle görevlidir. Bir sosyal olgunun araştırma nesnesi yapılmasındaki amaç budur.

20. yüzyılın çok okunan sosyal bilimcilerinden Maurice Duverger, sosyal bilimlerin amacının ne olduğunu tanımlarken, sorunu “kökensel açıdan” ele almanın uygun olduğunu belirtir ve bu maksatla sosyal bilimlerin *amacını* onun tarihsel gelişmesinde bulup tespit etmeye yönelir. Duverger'nin ilk tespiti, sosyal bilimlerin köklerinde, en genel olgu olarak mevcut haliyle toplumun kendisinin *ne olduğu* değil de *ne olması gerektiği* üzerinde durulmuş olduğu ve (bu maksatla da) *olması gerekeni* gösteren ilkeler ve kuralların saptanmış olduğu gerçeğidir.²⁹ Yani sosyal bilimler, kökensel olarak, bir *sosyal olgu* bilimi değil, *sosyal oluş* bilimidir. Duverger bize mükemmel bir ipucu veriyor. Şayet takip etsek ipin ucu elbette Antik Yunan düşüncesine kadar gider ama düğümlemlerle doludur. Sosyal bilimler Aydınlanma düşüncesinin ürünü olduğundan, bütün düğüm de esasen orada çözülmüştür.

Aydınlanma düşüncesinin toplumsalın bilgisine dair motivasyonu, toplumun ne olduğu değil nasıl olması gerektiği yönündeydi ve bu da Cennet'i Yeryüzü'ne indirme, Tanrı'nın öte dünya

29 Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi İstanbul 1999, s. 9.

vaadini bu dünyada gerçekleştirme arzusundan kaynaklanmaktaydı. Yeryüzünü insanlar için cennet kılma arzusu, insan aklını, gerçekliğin bilgisini ilahi semada değil, fani dünyada aramaya yöneltmişti. Artık gerçekliğe dair bilgilerin kaynağı *doxa* değil, *episteme* idi. Deneye dayalı bilim, gerçek bilim ve dolayısıyla deneye dayalı bilgi de gerçek bilgiydi. Böylelikle bilgi teorisinin modern felsefedeki başlıca iki dalı, rasyonalizm ile ampirizm, insan aklının bağımsızlığını ilan eder ve –tüm yanılsamalardan ve önyargılardan arınıp– onu kendinden ışık alarak dış dünyanın arı bilgisini elde etmeye yöneltir. Buraya kadar bilginin sınırı olgularla, yani Hâlihazırda Olmuş Olan’la belirlenmişti. Bu sınır Francis Bacon tarafından aşıldı. Bacon’ın rasyonalizmi ve ampirizmi, dünyayı dönüştürmeyi hedefe koyarak, “bilgi üzerinde güç kurmayı” amaçlar. Bacon’ı Rönesans veya Aydınlanma’nın burjuva dünyasından ayıran önemli bir farktı bu. Bacon için, değişen doğayı ve tarihsel evrimin özel koşullarını tanımak ve tanımlamak söz konusu olduğunda, rasyonel “uygulanamayan”, ampirik de “eksik” bir kriterdir. Böylelikle devrimci bir anlayış geliştirmiş olur Bacon. Bu anlayışta gerçeklik deneyimlenebilir olanla sınırlı değildir, henüz deneyimlenmemiş olan da gerçekliğe dahildir. Gerçekliğin eksiksiz bilgisine erişmek isteyen akıl, deneyimlenmemiş olana da ilgi duymak zorundadır.

Çürütülemez bilgi elde etmeyi düşüncenin etiği sayan (Bacon’cu-Kartezyen-Newton’cu) bilimsel bilginin epistemolojik mirası, deneysel hata paylarının sıfırlanabilmesi kadar, belirsizliğin ortadan kalkmasını da amaçlar.

Bilginin bu materyalist yönelişinden itibaren, deneyimlenmiş olan, yani *olgu*, sadece *ampirik obje* olmaktan taşıp *teorik objeye* de dönüşmüştür.³⁰ Sosyal bilimsel araştırma için ampirik obje

30 Bugün halen “Ampirik çalışma mı, teori mi?” tartışmasını sürdürmekte olan sosyal bilimlerin yöneleceği çözüm budur. Demek oluyor ki sosyal bilimler bugün aslında çoktan halledilmiş bir meseleyi tartışmakta. En azından Bacon’dan sonra, deneyimlenmiş olan objenin, ampirik araştırmalarda matematiksel ve

Hâlihazırda Olmuş Olan'dır, teorik obje ise hâlihazırdakinin içinde bir potansiyel olarak duran Henüz Olmamış Olan, yani Reel Mümkün'dür. Burada akla aykırı bir şey yoktur, -bilimselliğin temel ölçütü olarak- rasyoneldir, çünkü "rasyonel olma, bir durum değil, bir yaklaşımdır".³¹

Olguların kendi gerçekliklerine sadık biçimde incelenmesi, sosyal bilimsel düşüncenin bir ilkesidir. Olguların kendi gerçekliği bir süreç içinde olmalarıdır. Süreç, ortaya çıkaracağı olgular bakımından kesinlik niteliği taşımaz. Ama bilim de sadece bilimsel araştırmanın kesin sonuçlarına indirgenemez, o bir kesinleştirme sürecidir. Bu yüzden, *kesin olmayan* bilim (henüz bir yanlışlık ya da doğru olmama hali değil, kesin olmama hali söz konusu olduğundan) bilimsel araştırmayı *kesin bilime* götüren genetik zincirin bir aşamasıdır sadece. "Kesin olan ve olmayan bilimler ayrımı, epistemolojik bir ayrım olmayıp tarihsel ve en azından genetik niteliklidir."³²

Olgular eğreti gerçekliklerdir; gerçekliğin oluş sürecindeki bir anını ifade ederler. Hâlihazırda Olan ile Mümkün Gelecek arasındaki, yani gerçekliğin bu iki düzeyi arasındaki ilişkiyi içerirler. Dolayısıyla, sosyal bilimsel çalışmanın ilkesine sadık kalmak adına, buna uygun biçimde incelenmelidirler.

Olgular, yani gerçeklik, evrensel değildir. Gerçekliğin evrensel karakteri onun toplumsal belirlenişidir. Gerçekliğin hareketini kavrayabilmek için, toplumsal belirlenişi öngörmek gerekir. Ve öngörmek için, görmek gerekir.

Gerçeklik de tıpkı metalar gibi bir "gizem", "mistik bir tül" ile örtülüdür. Gerçekliğin gizini dağıtacak olan -Hâlihazırda Olan'la yetinen- "temaşacı" değil, -Mümkün Gelecek'le ilgili-

istatikselsel teknikler içinde kaybolup gitmek, teoride de somuta dönüşmemek suretiyle işlevsizleştiğini görmek bu kadar zor olmamalıydı.

31 Abraham Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 18.

32 Age., s. 43, 44.

nen- “katılımcı akıl”dır.³³ Marx’ın Olmuş Olan’la ilgilenmekle yetinmeyen, *bugün* ile *Mümkün Gelecek* arasındaki süreç ile de ilgilenen tarih ve kapitalizm vurgusu, böylesi bir “katılımcı aklın” ürünüdür. Marx’tan sonra, hakikate dair herhangi bir araştırmanın, herhangi bir kararın, katılımcı aklın gelecek içerikleri etrafında kayıtsızca dolanabilmesi mümkün değildir. Sosyal bilimler, “ya yarının vicdanını taşıyacak, gelecektekine yana taraf tutacak, umudun bilgisine sahip olacak, ya da artık hiçbir bilgiye sahip olmayacaktır”.³⁴

Militan İyimserlik için toplumsal bilimlerin konusu, mevcudun/Hâlihazırda Olmuş Olan’ın/deneyimlenebilir olanın, yani *olgunun* değil, henüz mevcut olmayanın, Hâlihazırda Olmamış fakat Olmuş Olan’ın içinde bir Mümkün Gelecek olarak var olanın bilgisidir. Bilginin bu çeşit kuruluşunda, deneyimlenmemiş, yani Henüz Olmamış Olan, deneyimlenmiş, yani Olmuş Olan’a, *olguya* boyun eğmez, tam aksine, ona karşı savaşıyor, onu dönüştürmek için çalışır.

Militan iyimserlik stratejisini somut toplumsal deneyimlerde gözlemlemek için sürmekte olan, cereyan eden hayatı, yaşam de-

33 Marksist epistemoloji, bizi Olmuş Olan’ın bilgisinden, Henüz Olmamış Olan’ın kesin bilgisine götüren bir işleyiş sunmaz; o bize Olmuş Olan’dan Henüz Olmamış ama potansiyel olarak Mümkün Olan’ın niteliksel bilgisine götürür. Unutmayalım ki Marx, *Kapital*’de, toplumun iktisadi yapısının tarihsel bir süreç olarak gelişimini ele alan ampirik bir çalışma ortaya koymak isterken, veri alanı olarak da İngiltere’yi seçerken, kendini, doğa olay ve süreçlerini ya en tipik biçimde oldukları, bozucu etkilerden en uzak bulundukları yerlerde gözlemleyen, ya da eğer olanaklıysa, olayın en normal biçimde geçmesini sağlayacak koşullar altında deneyler yapan fen bilimcileriyle karşılaştırmıştı. İngiltere’yi, kapitalist üretim tarzının ve buna tekabül eden üretim ilişkilerinin araştırılabilceği bir laboratuvar olarak seçmişti, ama ekonomi biçimlerinin tahlilinde ne mikroskoptan ne de kimyasal ayırıcılardan yararlanılabildiğinden, toplumsal süreçlerin katıksız olgularını ayırt edebilmek ve hüküm verebilmek için sosyolojik tahlilde bunların yerini “soyutlama gücü” almıştı. [Bkz. Karl Marx, *Kapital* Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılğan, “Almanca Birinci Baskıya Önsöz”, Yordam Kitap, İstanbul 2017, s. 18.]

34 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 1, s. 25.

nilen bu açık yarayı deşmek gerekir. Bunu yapmak isteyen sosyal bilimcinin önünde ciddi bir engel yoktur, çünkü toplumsal deneyimler bir çeşit özel mülk değildir. Kaldı ki toplumların hayatı ve o hayatı sürdüren toplumun üyeleri, pratikte şiddetli biçimde birbirini hırpalamış ve hırpalamaktaysa, akış halindeki yaşamın teoride sorgulanması, gayet de tabii ve makuldür.

Sosyal teorinin akış halindeki tarihle ilgilenmesi gerektiğine inanılmasının temel sebebi, geleceğin kaçınılmaz olarak geçmişin zorunlu bir ürünü olması gerektiğine inanılmamasıdır. Sosyal teorinin tarihe ilgisi, insan aklının ve insan özgürlüğünün günümüzde tarihi hangi seçenekler içinde inşa edebileceğini aydınlatma isteğinden doğmaktadır, zira “insan özgürlüğünün sınırlarını ve özgürlüğün anlamını öğrenebilmemizin bundan başka bir yolu bulunmamakta”dır.³⁵ Bu yol, Marx’ın tarih kavrayışıyla bilimin teminatı altına alınmıştır. Louis Althusser, Marx’ın materyalist tarih görüşüyle bilimsel bilgiye yeni bir “kita”yı, “tarih kıtası”nı açtığını söylüyordu: “Aynı, Tales’in matematik, Galilei’nin fizik kıtasını açmış oldukları gibi.”³⁶ Marx’ın tarih kıtasını bilimsel bilgiye açışı, emek ve artık değer analizlerinin zorunlu bir sonucu olarak, tarihsel gerçekliğin felsefi kavranışındandı.

Tarihsel gerçekliğin kavranışı, gündelik deneyimleri aşan bir algılayıştır. “Sosyolojik bulgu için hammadde sağlayan bütün deneyimler, sosyolojik bilgiyi oluşturan hemen her şey sıradan insanların normal günlük hayatlarında yaşadıkları

35 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 268.

36 Louis Althusser, “Pour Marx”, çev. Sinan Köseoğlu, bkz. *Toplumbilim* dergisi Karl Marx Özel Sayısı, Ekim 1995, s. 15. Marx, bilimsel bilgiye tarih kıtasını açmıştı elbette. Fakat bu, Althusser’in iddiasının aksine, felsefeden bilime doğru ilerleyen bir epistemolojik kopuş neticesinde olmamıştı. Althusser’in (yabancılaşma kavramı ekseninde Hegel ve Feuerbach eleştirileri yazan) “Genç Marx” ile (emek ve artık değer konularını işleyen) “Yaşlı Marx” ayrımı, felsefeden bilime geçişolarakkonumlanır. Oysaki felsefe ve bilimin birbirinden ayrılmaması gibi “Marx’lar” da ayrımlaştırılamaz.

şeylerdir”³⁷ ve “insanın manevi deneyimi açısından bakıldığında bir akşam önce başına gelenlerle insanlığın yüzyıllar önce başına gelenler eşdeğerdir.”³⁸ C. Wright Mills, “biyografi” ile “tarih” arasındaki ilişkiyi toplumbilimsel düşüncenin vazgeçilmez ilkesi olarak tespit ederken bunu dile getiriyordu. Mills’e göre insanlar, sürdürdükleri yaşam biçimi ile dünya tarihinin gelişim çizgisi arasında ne denli yoğun ve karmaşık bir bağıntı olduğunu kavrayamaz, ama toplumbilimsel düşünce, onların birer birey olarak insan türünün kendi dönemlerindeki belirleminde oynadıkları rolün, oluşum ve gelişiminde yer aldıkları tarihin biçimlendirilmesinde ne denli etkili olduğunu göz ardı edemeyecektir.³⁹

Kişi olarak doğumdan itibaren bir oluş süreci içine girdiğimiz hayatımız, bizi olduğumuz kişi yapan şeydir. Bu, ya gerçekleştirmek istediğimiz kendimizin ta kendisidir, ya da onun çok uzağında bir kişidir. Toplumlar da öyledir. Ve kendimiz hakkında “Kimim?”, “Neyim?”, “Ne yapıyorum?” gibi ontolojik bir endişeye kapıldığımızda hayatımız üstüne düşünmeye başlamak, Henüz Olmamış Olan kendimizi gerçekleştirme uğraşının ayrılmaz bir parçası haline gelir. Aynı ontolojik endişe toplum için de geçerlidir; Henüz Olmamış Olan toplumu gerçekleştirme uğraşını hâlihazırdaki toplumdan esirgeyemeyiz. Gerçeklik anlayışımızı, içinde yaşadığımız şimdide sahip olunan tarihî seçeneklere odaklanmada yararlı olacak şekilde inşa edebiliriz. Böylesi belirsiz bir bilginin parametrelerini araştırma çabası, “bilginin değerinin artırılması” girişimidir.⁴⁰

37 Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 18.

38 Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, çev. Füsun Ant, Afa Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 201

39 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 8.

40 Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 9.

Militan İyimserlik, insanın gerçeklikle ilişkisi problemini içeren “Gerçek olan nedir?” sorusunu tarihsel toplamın şimdi-de sunduğu seçeneklere odaklanarak sorar. Peter Winch’e göre, “Gerçek olan nedir?” sorusu, “gerçeklik kavramının gücü ile” cevaplanmalıdır.⁴¹ Gerçeklik kavramının gücü, onun Olmuş Olan ile birlikte Reel Mümkün’ü de içeriyor oluşudur. Gerçekliğin bu iki boyutu, toplumsal yaşama uyarlandığında, bir bütün olarak Tarihin Hakikati’ni temsil eder.

Tarihin Hakikati, *insani özgürleşimdir*.

41 Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara 2007, s. 20.

TARİHİN HAKİKATİ: KENDİNİ YARATAN İNSAN



“Kendini bilebilme dışında, insanın kendine has hiçbir kimliği yoktur. Sadece, kendini insan olarak bilecek olan insandır. İnsan, insan olmak için kendini insani olarak bilmesi gereken hayvandır.”
Linnaeus

Hepimizin ortak bir vücudu yoktur, ama ortak bir büyüme yolumuz vardır ve bu ise, şu ya da bu biçimde, acılar içinden götürür bizi. Nasıl ki çocuk belli bir gelişim sonucu yaşamın tüm evrelerinden geçer yaşlanır ve sonunda ölürse, biz de bunun gibi (insanlıkla aramızdaki bağ, kendimizle aramızdaki bağdan güçsüz değildir), yaşadığımız dünyanın tüm acılarından geçerek gelişiriz.
Franz Kafka, Aforizmalar

İnsan yetkin doğmuyor, varlığı evrim geçiriyor,
işte onun saygınlığı burada!
Ernst Bloch, Rönesans Felsefesi

Ben, ben olacak olanım.
Eski Ahit/Çıkış

Efsanevi kader, insanların içinde yaşadıkları ve tam da bu yüzden onlara ait olmayan o “hakiki” bir şeyi haklı olarak düzeltir.

Ernst Bloch

Henüz Olmamış Olan, fakat Reel Mümkün (ve bir adım sonrasında Nesnel Olarak Mümkün olacak olan şey) *özgürleşimdir* (*emancipation*). Militan İyimserlik karinesinde sosyal bilimler, gelecekteki insani özgürleşimin ve bu özgürleşimin geçmişte karşılaştığı (kısmen de aştığı) ve bugün yaşadığı (elbette ki aşacağı) engellerin bilimidir. Dolayısıyla, Militan İyimserliğe göre toplumsal olgunun bilgisi, Tarihsel Hakikatin şimdideki bilgisidir.

Tarihsel Hakikatin şimdideki bilgisi, fazlasıyla ümit kırıcı şeyler söylüyor. Kapitalizmin yarattığı küresel eşitsizlik ve gezegenimizi tehdit eden doğal kıyametin yaydığı anti-hümanizm ve mizantropi (insan sevmezlik), insani özgürleşim beklentisini alaycı bir dille geçiştiriyor. Bir tür olarak *insan*’a inanç kalmamış gibi görünüyor.

Antropoloji bilimi, insan türünü hem biyolojik varlık hem de kültür üreten varlık olarak ele alır. Bu nedenle bazı antropologlar, mesela Adam Kuper, onu “seçilmiş primat” olarak adlandırır.¹ İnsanı canlılar dünyasının en üst mertebesine yerleştiren bu bakış açısı, Tayfun Atay’ın yorumuyla, dinsel söylemin “eşref-i mahlukât” nitelemesine benzer bir değer atfeder ona. Halbuki insanın *yanlış tarihi* onu doğaya ve doğadaki başka canlılara zarar veren, yaşam küreyi tüketen bir varlık haline getirmiştir. Homo Sapiens, yaratılmış diğer bütün canlıların

1 Tayfun Atay, *Doğadan Duaya İnancı Gözlemlemek*, Oğlak Yayınları, İstanbul 2020, s. 187.

neredeysse baş belası olmuştur. Peki bu sebeple insan türü, seçilmiş (*chosen*) değil, bozulmuş (*distorted*) primat ve yaratılmışların en şerefli (eşref-i mahlukât) değil, belki de yaratılmışların en kötüsü (eşşer-i mahlukât) olarak mı değerlendirilmelidir?²

Seçilmiş primat ile bozulmuş primat, insan türünün farklılaşmış iki halidir. Bu iki hal arasındaki fark, insanın maruz kaldığı şeydir. Tarih, şeylerin maruz kaldığı değil, şeylerin kapsamının bir parçasıdır.³ Dolayısıyla değişimi konu edinmek demek, bugün sosyal bilimlerde bu başlık altında yapılan pek çok çalışmada yapılagelenin aksine, bir şeyin, bir olgunun, bir durumun farklılaşmış iki halinin karşılaştırması demek değildir; burada dondurulmuş iki anın farklılığıdır söz konusu olan ve dolayısıyla değişimi gözlemlemek adıyla yapılan işlem dondurulmuş iki an arasındaki farkı, şeylerin, olguların, durumların maruz kaldığı dışsal bir sürecin göstergesi olarak ele almaktan ibarettir. Halbuki değişimi konu edinmek, iki an arasında farklılık yaratan sürecin kendisini ele almaktır. Böyle ele alındığında bir şeyin, bir olgunun, bir durumun iki an arasında gösterdiği fark, sürecin ta kendisi olarak kavranacaktır. İki an arasındaki fark, o şeye içsel süreci konu edindiği için, gerçekte ne olduğuna ve ne olabileceğine ilişkindir. Bu sebeple, seçilmiş primattan bozulmuş primata gelmiş türün, “sonsuz bilgeliğin aracı”⁴ olma yüceliğinden “haydut çetesi”⁵ mertebesine düşmüş aklın, bu iki an arasında gösterdiği fark, sadece ve sadece insanın ve aklın tarihsel uğraklarıdır, transit varoluşlarıdır, onların ne olduğuna ve dolayısıyla ne olabileceğine ilişkindir.

2 Tayfun Atay, *Doğadan Duaya İnancı Gözlemlemek*, s. 187, 188.

3 Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 55.

4 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 392.

5 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. O. Koçak/A. Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 47.

İnsanın ne olduğu kadar ne olabileceği de açıktır: Dünyaya anlam verebilme yeteneğine sahip yegâne varlık olarak, sadece kendisi için değil, diğer varlıklar için de kararlı bir sorumluluk duygusu geliştirebilme imkânının tek sahibi, insan türüdür. “İnsan olma durumunun bir parçası olan niteliklerimizden farklı olarak, kapitalizmin bir parçası olarak ortaya çıkmış niteliklerimiz”⁶ var bizim. Bu nedenle, eğer bir şeye saldırılacaksa, bir tür olarak insana değil, onun yanlış tarihine, onun “insanlar üzerinde denetim olarak doğa üzerindeki denetimi”ne⁷, sömürüye, sınıf hâkimiyetine ve gezegenin sadece kişisel zenginlik için bir kaynağa indirgenmesine lanet okunmalı.

İnsan mutlak şekilde bu dünyanın felaketini hazırlamaya yazgılı bir varlık değildir. İnsan, ne kendiliğinden her şeyi yapabilmeye muktedir bir varlıkmişçesine tarihin başlangıç noktasıdır, ne de umutsuz bir vaka olarak doğa tarafından dayatılmıştır; insan, *kendini yaratmış*⁸ bir varlıktır, fakat hâlihazırda eksik bir varoluş sergilemektedir. İnsan, *olan* bir varlıktır, onun özelliği *oluş* halinde olmasıdır. O nedenle insan, değişken haldeki tarihin önkoşulu ve aynı zamanda değişken haldeki sonucudur. İnsan ancak böyle bir *tarihsel süreç* içinde *tamamlanmış insan*, yani *özgür birey* haline gelecektir.

İnsanlık tarihinin bütün muhteviyatı, Thomas Aquinas’ın kısacık “İnsanın aklı ve eli vardır” sözünde toplanmıştır. İnsanın aklı vardır ama akıl tabiatın armağanı değildir, insan onu emeğiyle kazanmıştır. Bir çakmaktaşından kesici alet yapmayı tasarlamakla yola çıkan insan aklının, evrenin sonsuzluğu fikrini sığdıracak kadar gelişmesi emeğin eseridir. Emek, tarihe, onun

6 Bertell Ollman, *Diylektiğin Dansı*, s. 149.

7 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 248.

8 Bu ifade, Gordon Childe’in ölümsüz eserinin adıdır: *Kendini Yaratın İnsan*, çev. Filiz Ofluoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 2006.

kendi ürününü olan insani gelişimi, yine kendiyle (tarihle) açıklayabilmesinin teorik imkânlarını sunar.

Evrimin milyonlarca yılı, canlı türlerine ait oldukları doğaya uyumlu bir şekil kazandırdı. Ama biyolojik evrim, insanı belli bir özel çevreye göre donatmadı. İnsan türü fizyolojik olarak kendini hiçbir özel çevreye uydurmuş değildir. İnsanın çevreye uyması, bedeninin bir parçası olmayan aletler, giysiler, evler ve benzeri donatımlarla sağlanır. İnsan, akli ve emeğiyle biyolojik doğasını aşır *kültür üreten varlık* haline gelmiştir. İnsanın ilk tarihsel işi düşünmesi değil, kendi geçim araçlarını üretmeye koyulmasıdır. İnsan kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz, kendini hayvandan ayırt etmeye başlar. “Maddi gereksinimlerin üretimi, insanlık tarihinin temel genel geçerli yarasını oluşturmuştur. Maddi ürün elde edilmeden ne insan ne de insan toplulukları söz konusu olabilmektedir.”⁹ En temelinde tarihin ihtiyaç maddelerinin üretimi olduğu için, “Dünyanın iktisadi tarihi, dünyanın bütün tarihidir” demiştir tarihçi Fernand Braudel. İnsanın tarihi, doğada hazır bulduğu –var olan– koşullar üzerindeki biçimlendirici, dönüştürücü faaliyetinin ürünüdür. İnsanın kendi üzerindeki çalışması ya da kendisi tarafından üretilmesi, hazır bulduğu doğal avantajlar kadar, onlar üzerindeki eylemine, yani hazır bulmanın ötesinde kimi avantajları da kendi kendine fethettiğine işaret eder.¹⁰ Braudel’e göre uygarlıktan söz etmek, mekânlardan, topraklardan, engebelerden, bitki örtülerinden, hayvan türlerinden söz etmek kadar, “kazanılmış”, daha doğrusu “fethedilmiş avantajlar”dan ve “bunların insana

9 Serol Teber, *Doğanın İnsanlaşması*, Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 212.

10 Hazır buldukları dışında insanın kendi kendine fethettiği en temel avantaj, Karl Polanyi’ye göre “sosyal bir varlık” olmasıdır; bu onun ihtiyaçları doğrultusunda örgütlenebilmesinin “önkoşulu”dur ve insan toplumunun yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan bu önkoşullar “bütün çağlarda ve yörelerde” aynıdır. [Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, çev. A. Buğra, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 88.]

yönelik tüm sonuçlarından söz etmek olacaktır”.¹¹ Bu sebeple, “sürekli çalışmanın damgasını taşımayan hiçbir doğa manzarası yoktur”. Ve Braudel’e göre insan, bu çalışma sayesinde, yani Marx’ın “insanın insan tarafından üretilmesi” dediği şey sayesinde kendini dönüştürmüştür.¹²

Emek, insanın insanlaşma koşuludur, sonsuz bir koşul. İnsanın insanlaşma sürecini, toplumsal ilişkilerin emek üzerindeki etkili denetimi belirler. Bu denetim, üretim ilişkileri tarafından içerilir. (Bu sebeple Marx’ın emek-değer kuramı, hümanizmanın ekonomi politiğidir.) Marx, emeğin yabancılaşması meselesiyle, insanın elinden sadece “üretimnin nesnesi”ni değil, o nesneyle birlikte onu hayvandan üstün kılan “türsel niteliği”ni de koparıp aldığı için ilgileniyordu. İnsanı hayvandan farklı kılan türsel yetenek, “kendini geliştirebilme avantajı”ydı ki yabancılaşma, bu “avantaj”ı “dezavantaj”a dönüştürüyordu. Bunun ikili bir sonucu vardır: Bir gerçeklik olarak, yani Hâlihazırda Olmuş Olan olarak *yabancılaşma* ve bir olanak olarak, yani Henüz Olmamış Olan ama Reel Mümkün olarak *özgürleşim*. O nedenle tarih ve insan arasındaki ilişki Marx’ın din ile felsefe arasında kurduğu “gerçeklik” ve “hakikat” ilişkisine benzer. Marx’ın düşüncesinde bir “gerçeklik” olarak din, kendi “hakikatini” felsefede bulur. Yani din, kendi eleştirisini, özünü, yabancılaşmaya aitliğini felsefede bulur. “Dinin eleştirisi” diyordu Marx, “tüm eleştirinin hazırlık koşuludur”. Çünkü “dini yapan insandır” ve “insanı yapan din değildir”.¹³ Nasıl ki din, hakikatini felsefede buluyorsa, dinin hakikatini ortaya koymak felsefenin göreviyse, bir gerçeklik olarak tarih de hakikatini insanda bulur. Tarihin hakikatini eleştirel biçimde ortaya koymak insanın görevidir. Bu

11 Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 34, 35.

12 Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, s. 33.

13 Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 191.

eleştiri, insanın tam bir özgürleşimidir. Tarihin bu şekilde eleştirilmesi ona ilişkin her çeşit eleştirinin koşuludur. Çünkü tarihi yapan insandır ve insanı yapan tarih değildir.¹⁴

Kendini yaratan insan anlatısı, sosyal yaşamın bilimsel incelemesi için teorik bir temel, metodolojik bir çerçeve sunar. Fakat bu anlatı, toplumsal tarihe ilişkin kestirmeci bir açıklama veya kendine özgü bir mantıkla bu tarihten çıkartılmış bazı düzenli ilişkileri ifade eden, oldukça genel önermelerden oluşan düz çizgisel ilerlemeci bir tarih görüşü değildir.

Tarih ve ilerleme, düşünce tarihinde bir *mesele*dir. Felsefede Agustinus, Hegel, Nietzsche, sosyolojide Comte, Spencer, Tönnies, Durkheim, Weber, antropolojide Tylor, Morgan vs... Bütün bu klasik düşünürler, ilerlemeci tarih görüşüne yönelimin temsilcileridir. 20. yüzyıla gelindiğinde, tarihsel dönüşümün gerçekteşmesine katkıda bulunan etkenlerin saptanmasını neredeyse görev edinmiş 18. ve bilhassa 19. yüzyıl düşüncesindeki tarihselciliğin yerini gündelik yaşamdaki eylemler ve süreçler almıştı. Düşüncenin bu şekilde tercihini değiştirmesi, temelde, toplumu ve dolayısıyla tarihsel ilerlemeyi biyolojik organizmanın gelişimi gibi görme pozitivizmine bir tepkiydi. Doğadakine benzer bir “mekaniğin” toplumsal alana uygulanması, 17. yüzyıldan beri düşüncenin tipik bir uğraşıydı. Comte gibi bir pozitivist gelmeden daha, onun da öncesinde Fontenelle, Abbe De Saint Pierre, Turgot ve Condercet ve onların tek biçimci gelişmeyi öne çıkartan “çizgisel tarih” anlayışları vardı. Şüphesiz bu pozitivizmlerde toplumsal tarih ile doğa tarihini benzer kategoriler olarak düşünmüş olmanın, ilerleme kavramını doğadan ödünç almış olmanın rolü vardı. Oysa maddi hayatın tarihsel

14 Marx, “tarihi, insanların kendilerinin yaptığını” söylemiş olmakla ilk kez insan merkezli bir tarih görüşü ortaya koymuş olan Giambattista Vico’yu (1668-1744) *Kapital*’de anarak, insanların tarihini doğanın tarihinden ayıran şeyin, ilkini bizim yapmamız ama ikincisini yapmayışımız olduğunu hatırlatır. (Karl Marx, *Kapital* Cilt 1, s. 358, 359; 89 numaralı dipnot.)

ilerleyişi, örneğin, ilerlemenin esas olarak homojenin heterojene dönüşümü olduğunu düşünen Spencer'in, ya da (canlı dünyasında mükemmelleşmenin bir göstergesi olarak) basitten karmaşığa giden doğrusal bir süreç olduğunu söyleyen Lamarck'ın tahayyülünden farklı bir şeydir. Bu tip ilerleme teorilerine göre, organizmalar o kadar esnektiler ki çevrelerinin onlar üzerindeki etkisi onlarda doğrudan değişikliğe neden olmaktaydı. Ama Darwin'in evrim kuramı bu anlayışla kökten bir uzlaşmazlık içindedir. O yüzden aslında Fontenelle, Turgot, Condorcet ve benzerlerinin Darwin'in canlılar dünyasında tespit ettiği mekanığın toplumların dünyasına uyarlanması olarak nitelenen tek biçimci gelişmeyi öne çıkartan çizgisel tarih anlayışları, Darwin'in kuramıyla çok da uyumlu değildir. Bilindiği gibi, 18. yüzyılda Linnaeus ve Buffon tarafından canlı organizmalar sınıflandırılmış, aynı yüzyılın sonunda Lamarck tarafından da bu organizmalar arasındaki hiyerarşinin doğaya ilişkin bir sürecin, bir evrimin sonucu olduğu açıklanmıştı. Kalıtım, evrimi açıklamak için önerilen, fakat henüz doğrulanmamış bir mekanizmaydı. Tıpkı Newton'ın evrendeki düzeni "çekim kanunu" ile açıklayışı ve doğadaki düzenin mekanizmasını buluşu gibi, 1859'da yayımlanan *Türlerin Kökeni* adlı eseriyle de Darwin, doğrulanmamış o mekanizmayı, canlılar dünyasında değişmeyi meydana getiren "mekanığı" göstermişti. Benzer bir "mekanığın" toplumsal alana uygulanması, o dönem sosyolojisinin tipik bir uğraşydı. Ama bilindiği gibi Darwin, evrimin canlılar (insanlar) *geliştiği* için değil, *değiştirdiği* için gerçekleştiğini savunur. Darwin'e göre evrim, mükemmelleşmeye yönelik gizli bir güç tarafından değil, birbirinden bağımsız biçimde değişen organizmaların ve çevrelerinin etkileşimi tarafından harekete geçirilir. Değişimin kendi sonuçlarıyla bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla evrim tekil ve çizgisel bir süreç değildir. Evrimin bütün canlı topluluklarında tek çeşit ilerici değişim yaratma eğiliminde olduğuna inanmazdı Darwin.

Canlılar dünyası gibi toplumların da son duruma ulaşmaya yönelik ereksel bir eğilimleri, kendiliğinden böyle bir güdüleri yoktur. Marx'ın tarih görüşü böyle bir ilerleme anlayışından hayli uzaktır. Tarihin belirli yönde ereksel bir eğilim içinde ilerlediği –pozitivist– düşüncesi, kendine fazlaca güvenen burjuva toplumunun düşüncesidir. Marx'ın tarih görüşü bambaşkadır.

“Marx'ın asıl bilimsel yapıtı her şeyden önce yeni bir tarih yazıcılığıydı.”¹⁵ Bu “insanın toplumsal tarihi”ydi. Marx'ın tarihsel gelişme/ilerleme anlayışında, toplum içinde yaşayan ve çalışan insan dışında başka bir güce hiçbir referansı yoktu. Marx'ın tek amacı, toplumsal değişimin bilimsel bir açıklamasını yapmaktı. “O, tarihsel nedenselliğin belli yollarının izini sürmekten çok, tüm toplumsal sistemlerin sürekli bir değişim içinde olduğu gerçeğinden hareketle toplumsal sistemleri analiz etmeye yarayan kategoriler seti üzerinde fikir yürütmüştür.”¹⁶ Maddi yaşam, emek, üretim tarzı ve bu tarza tekabül eden toplumsal ilişkiler gibi kategorilerdi bunlar ki gerçekte onun alan getirdiği tek yenilik de budur. 1844 *Elyazmaları*'nda “emek” ve “yabancılaşma” kavramlarıyla temelini attığı ve *Grundrisse*'de sonuçlandırmaya yönelik büyük girişimi başlattığı iddialı projesi, kapitalist üretim tarzı ve ilişkilerinin ayrıntılı bir çözümlemesini çıkış noktası olarak toplumsal sistemlerin toptan bir gelişim tarihini ortaya çıkartmaktı. Ömrünün son yıllarında, başta L.H. Morgan olmak üzere, J.B. Phear, H.S. Maine ve J. Lubbock gibi bilginlerin toplumsal yaşayışın çeşitli tarihsel biçimlerine ilişkin incelemelerini, toplumsal ve kültürel tarihi türlü yollarla araştıran çalışmalarını büyük bir merakla okumuş ve bu yapıtlar üzerine değerli açılımlar kaleme almış olmasına rağmen, bilindiği gibi, iddialı projesini tamamlayamamıştı. Bütün

15 T.B. Bottomore/M. Rubel, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Zuhâl Bilgin, Çiviyazıları Yayinevi, İstanbul 2006, s. 46.

16 Age., s. 49.

bu sebeplerden ötürü Marx'ı, Montesquieu, Condorcet ya da Comte gibi spekülâtif tarih felsefesi yapmış olanlarla karıştırmak bir yana, bir tarih felsefecisi olarak kabul etmek dahi büyük bir yanılgıdır. Ve yine unutulmamalıdır ki, Hegel'e ve Genç Hegelciler'e yönelttiği başlıca eleştiri de onların "tarihçi" değil, "tarih felsefecisi" olmalarıydı.

Marx'ın tarihin geniş yorumunu sınıf savaşları ve efendi-köle ilişkisi karşıtlığıyla ele alması ve bu karşıtlıkların savaşımıyla varılacak olan "insanın sınıfsız, efendisiz topyekûn özgürleşimi" olarak tanımladığı komünist toplumu diğer bütün öncüllerinden ayırması, klasik toplum bilimcilerin modern toplumları açıklamak üzere (çoğunlukla modern toplumlarla öncülleri arasındaki farkı belirginleştirip kavramlaştırmak için) başvurdukları karşıtlıklarla (örneğin, Spencer'in "militan ve endüstriyel toplum"u, Durkheim'in "mekanik ve organik dayanışma"sı, Weber'in "geleneksel ve akılcı toplum"u, Tönnies'nin "Gemeinschaft-Gesellschaft"ıyla) aynı şey değildir. İnsan özgürleşimi, politik kurtuluşla sınırlı olmayan bir perspektif içerir. Toplumsal devrim, tarihin sonunun geldiği anlamına değil, "insan toplumunun tarih öncesinin sonu"na gelindiği anlamına gelir, yani insanın bütün insan potansiyelini açığa çıkartarak *özgür birey* haline gelmesi anlamına. "Materyalist tarihçi Marx"ı, yalnızca pozitivist tarihçilerden değil, diğer bütün materyalist tarihçilerden de ayıran şey budur. Çünkü pozitivist ve materyalist tarihçilerin yaptığı, tarihin nasıl ilerlediğinin açıklamasıdır. Marx'ınki ise, insanı kendini gerçekleştirmekten alı koyan (ama diyalektik bir ilişki içinde bir yandan da özgürleşiminin koşullarını hazırlayan) "yanlış tarih"in açıklamasıdır.

Tarihin seyrine anlam veren bir soyutlamadır *insan*. Ama soyut bir varlık değildir. Bu konuda "hiçbir şey bilmediğini" söyler tarihçi Lucien Febvre, çünkü "soyut insan ve tarihçi birbirleriyle hiç rastlaşmaz". Tarihçi bir insan topluluğunu eylem halindey-

ken görür ve gösterir, onun yaptığı ve yapabileceği tek şey budur. Bir tarihin bir soyutlaması olarak İnsan'ın sırrını da burada verir Febvre, zira tarihçinin eylem halindeyken gösterdiği insan topluluğu, "her insan hayatının içinde döndüğü ebedi çemberin içinde devinen" bir insan topluluğudur.¹⁷ Fakat bu manevi bir devinme değildir; İbni Sina ve İbni Rüşd'ün düşüncesindeki ulu ağaç metaforuna benzemez. İbni Sina ve İbni Rüşd'ün düşüncesinde insanlık çiçekli bir ağaca benzer; güz geldiğinde yapraklar nasıl "ağaca geri dönmekte" ise, insanlar da ölüm anında "insanlık ağacına geri döner"ler. Yani insanlık ağacı, insan varoluşunun *entelekheia*'sıdır, ereğini kendisinde bulunduran/ taşıyandır. Bu "geri dönme", materyalist düşünürlerin (insan ruhunun evrensel bir insanlığa geri dönüşü söz konusu olamaz, o sadece toprağa karışan bedeni aracılığıyla evrensel madde içinde çözünür) itirazına direnebilecek bir dönüştür. Zira İbni Sina ve İbni Rüşd'ün algıladığı şekliyle, insanın bütünlüğünü ve sürekliliğini ifade eden "insanlık ağacı", aynı zamanda her şeyi içine alan "sürekli madde"yi de içeriyordu. İnsanı hayvandan ayıran "deneyim ve birikimini sonraki nesle aktarabilme" özelliği neticesinde, insanın kazanımı dünyada kalır ve insanlığın akli ve ruhsal birikimini oluşturur. Bu anlamda tarih, insan eylemliliğinin *entelekheia*'sıdır.

İnsan varoluşunun amacı ve yönelimi ya da tümünden gerekliği hakkında teolojik ve metafizik yanıtlar, tarihin ya da onu oluşturan insan hayatının önceden belirlenmiş bir anlamının olup olmadığını tartışır. Teolojide, en azından Calvin ve Protestanlığın ilk metinlerinden beri, kutsal kitapların, onun aziz yorumlayıcılarının ve bunların köktendinci takipçilerinin yüce bir anlam olmaksızın hiçbir anlamın söz konusu olamayacağına dair ruhani kaygılarının aksine, Tanrının evreni gerek-

17 Lucien Febvre, *Rönesans İnsanı*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 51.

lilikten değil sevgiden ötürü yaratmış olduğu inancı hâkimdir. Tanrı'nın bir amacı varsa dahi bu bilinemez bir şeydir. Zira insanın yeryüzünde varoluşuna dair bir gaye belirlemek, Tanrı'nın kudretine sınır getirmektir. Halbuki O'nun iradesi keyfidir, gaye gibi herhangi bir ilkeyle bağlanamaz, öyle istediği için öyle olur. Akıl ve bilimin bu meseleyi doğanın ve tarihin işleyişinde arayaarak laikleştirme sürecinin ardından bugün *postmodern düşünce* Tanrı'nın yerine bireyi koyarak her türlü anlam ve gerçeklik arayışıyla ilişigimizi kesmiştir: Gerçeklik, onu kurduğumuz şekildedir. Bu düşüncenin beslenip geldiği kaynak, genel olarak insan hayatının anlamsız olduğu düşüncesini yaymış olan *varoluşçuluk*'tur. İnsan varoluşunun anlamsız ve kaotik olduğu fikrinin modern düşüncedeki kökleri Schopenhauer'a kadar gider. Schopenhauer'a göre yalnızca insan hayatı değil, bütün gerçeklik (Tanrı muadili yüce bir kategori olarak) İstenç'in gelip geçici ürünüdür. İstenç, gerçekliği üreterek sadece kendini yeniden üretme işini görür, var olan her şeyi meydana getirenin bundan başka bir amacı, varoluşun da bundan başka da bir anlamı yoktur. İnsanlar sadece İstenç'in kendini yeniden ürettiği amaçsız ve sonuçsuz sürecin zavallı araçlarıdır. Buna rağmen hayatlarımızın bir anlamı olduğunu zannedebiliriz ama bu "bilinç" denen bir yanılsamanın ürünüdür. Nietzsche bu etkiyle "Gerçek çirkin-dir!" demişti. Heidegger, bu nedenle "Neden varlık var?" sorusuna dönmek istemişti, çünkü varlıklar kolaylıkla var olamayabilirlerdi. "Gizemli olan dünya değil, onun var olmasıdır" diyen Wittgenstein'in, tüm gerçeklik gibi insan varlığının anlamının da nesneler dünyasıyla değil söylemlerle oluşturulmuş anlamlar dünyasına, yani bilince dair bir mesele olduğunu bildirmesi, Heidegger'in "varlık sorunu"nun bir uyarlamasıydı.

Sonuçta hayatımızın zavallı benliğimizin ona yüklediğinden başka gerçekte hiçbir anlamının olmadığı fikri olgunlaşıyor burada. Bugün düşünce hayatımıza egemen olan bu tür zihin-

sel kurgular neticesinde hiçbir niteliği kalmamış olan benliğin iradesi ve eylemliliği de zorunlu olarak boşluğa çakılmaktadır. Dünyanın anlamsızlığına kendi anlamsız eylemleriyle katılan insanın kendisi artık bir *boşu boşuna varlık*'tır, öyle yapsa ne olur, böyle yapsa ne olur!

Bu boşvermişlikte, yeryüzünde cennet arzusunu cehenneme çevirmiş *sıradan insana* ilişkin tanımın ve ona yönelik küçümseyici tavrın izleri vardır. Âdeta mizaçları görevlere uyarlayan/görevleri mizaçlara bağlayan *insanın toplumsal doğası* ilkesi-ne¹⁸ göre şekillenmiş *ütopya* tasarımlarının bir yankılanışı gibi duran ve modern yorumlarıyla ("üst insan" demiş bulunan) Nietzsche'den, (*Dinle Küçük Adam* diye seslenen) W. Reich'dan, (modern insanın "tek boyutlu" olduğunu umutsuzca dile getiren) H. Marcuse'den (vs.) beri süregelen "sıradan insan" söylemi, Kendini Yaratan İnsan'ın üzerine şüpheli ve suçlayıcı bir gölge düşürdü. Zira yakın geçmişte kendilerine "tarihin yeni devrimci öznesi" denilip umut bağlanmış olan, ezilen, horlanan insanlar, gerici politikaların destekleyicisi olmakla büyük bir hayal kırıklığı yaşatmıştı. 20. yüzyıl içinde, Dünya Savaşları ve faşizm gibi kendine özgü tarihsel momentleri bir daha asla yaşanmayacak olan olağanüstü bir döneme ait negatif gözlem ve tespitler, ardındaki bu özgün tarihsel momente rağmen, bütün bir modern düşünceyi (ve beraberinde modern sanatı) etkisi altına aldı. Hümanizma üzerindeki kuşkular, 20. yüzyılın kederli deneyimlerinden sonra insanı pek de kutsal bir varlık olarak kabul edememekten ileri geliyordu. Oysa hümanizm, ezilenlerin zaafalarına ayak uydurmak demek değildir. İyi olan her şeyden yoksun olanların yoksunluklarına sempatiyle bakmak, giderek

18 Platon ve Aristoteles'ten Moore ve Campanella'ya dek benimsenmiş olan bu ilkeye göre Doğa, farklı bireylere farklı beceriler vermiştir. Bir insan yalnızca tek bir iş yapmaya elverişlidir. Bu ilkeye göre tasarlanmış toplumsal iş bölümünde, köylünün işi toprağı sürmek, duvarcının işi duvar örmek, filozofun işi de düşünce üretmektir.

erdem mertebesine çıkartmak, faşizmin işidir. Benzer şekilde, hayatın “yalnızca zenginlerin ve polislerin sürekli zaferinin alanı” olmadığı, tahakküm ve zor karşısında kitlelerin otoritenin yüzüne söyleyemediği şeylerden oluşan bir “sahne arkası söylem”inin var olduğu ve bu şekilde ezilenlerin bir “direniş sanatı” geliştirmiş olduğu iddialarını da fazla abartmamak gerekir. Ezilenlerin ve güçsüzlerin “alt politikası” olarak, masalların, söylencelerin, türkülerin, çeşitli anonim jestler ve şakaların “direniş sanatının araçları” olduğunu kabul etmek, sahip oldukları anlamı abartmadıkça pek mümkün değil. Öyle olsalar bile, bunlar denetimden arındırılmış yerler ve zamanlarda mümkün olabilen küçük itaatsizliklerdir. Ezilenin, efendisinin kendisini izlemediğinden emin olduğu anlarda itaatkârlık maskesini çıkartıyor olması, ezilmediği ve boyun eğmediği anlamına gelmez, ezildiği ve boyun eğdiği gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Hümanizmayı (bu ve benzeri biçimde) yanlış yerde, yanlış bir uzlaşma içinde dile getirmek, doğruluğunu yok etmek demektir. İnsanın “iyi olan her şeyden yoksun olmak” gibi çürüme ve çöküş dönemindeki hali, sadece daha insani bir dünyanın gerekliliği ve böylesi bir dünyanın ne şekilde mümkün olabileceği bilgisinin kaynaklarından biri olabilir. Eksik insan, ütöpik öznedir. İnsan, bir potansiyel varoluştur ve bu potansiyel, kendi taşıyıcısıyla, günün eksik varoluş sergileyen insanıyla özdeş değildir. Ama tarih, bugün bu özneye yaslanmak zorundadır; bu eksik insan, tarihsel ütopyanın temsilcisidir.

Tarih ve toplumla ilgili her şeyin temelinde, insanın özgürleşimle olan ilişkisi yatar. Özgürleşim ütopyalarına ilham veren modern düşünce, “İnsan, doğası gereği, özgür olmaya mahkûmdur” ilkesini benimsemiş olan 16. yüzyıl Protestan Reformu’yla başladı –tesadüf olamaz. İnsanın tarihsel durumu ancak ve sadece insani özgürleşimle mesafesine göre anlaşılabilir olduğu gibi, insanın özgürlüğü de ancak ve sadece insanın tarihsel durumu içe-

risinde Reel veya giderek Nesnel Mümkün kategorisine erişebilir. Bu, kendini yaratmış insanın eylemine açık bir hedeftir.

Biz, varız. “İnsan” diye bir şey var. Ama henüz ona bütünüyle sahip değiliz. Bu yüzden, henüz olmaktayız. Henüz, İnsan tasviridir insan. Ama biz varsak, şüphesiz olacağız da. Bu bir süreçten ibaret. İyimserliğin sabırlı ve gayretli militanı olabilirsek, bu öngörü, bu Reel Mümkün, nesnel olarak da mümkün olacaktır. Henüz gerçekleşmemiş bütün büyük kaderler gibi, henüz hiçbir topçu alayına kumanda etmemiş Napolyon’unki gibi, henüz hiçbir şey çizmemiş Da Vinci’ninki gibi, henüz hiçbir şiiri yayımlanmamış Nâzım’ınki gibi, bu da bizim *efsanevi kaderimizdir*. Öznede sahiden umut eden ile nesnede sahiden umulabilir olan seferber olmuştur bir kere... Basit bir öngörüye cüret edişimiz bundandır. Tıpkı Bloch’un Beethoven örneğinde olduğu gibi:

Birdenbire, daha öncesi hiç görülmemiş büyüklükte bir dâhi olduğuna vâkıf olan veya bunu iddia eden genç müzisyen Beethoven bile kendini henüz hakikaten de olmadığı Ludwig van Beethoven’la bir hissettiğinde en maskaraca tarzda sahtekârlık yapıyordu. O, tamamen mesnetsiz bu kibirli yakıştırmayı, sanki böylesi öngörülere özgü cüret, evet, hatta utanmazlık olmaksızın hiçbir zaman büyük bir şey meydana çıkmayacakmış gibi, Beethoven olmak için kullanmıştı.¹⁹

Sosyal bilimlerde de “Biz varız”ı, bu “kibirli yakıştırma”yı, gerçek bir Biz olmak için kullanabilir –böylesi öngörülere özgü cüret olmaksızın hiçbir zaman büyük bir şey meydana çıkmayacağı için.

“Hiç kimse öne sürdüğü şey olmayıp, hele hele, sergilediği şey hiç değildir. Üstelik de herkes zamanla ne olduysa o olmaya meyyaldır.”²⁰ Olmaya meyyal olduğumuz şey, efsanevi kaderimizdir bizim.

19 Ernst Bloch, *İzler*, çev. Suzan Geridönmez, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 50.

20 Age., s. 39.

Acaba günümüz Eksik İnsanı zamanla ne olacaktır? İçinde taşıdığı Eksiksiz İnsan içinden taşacak mıdır? Acaba günümüz Eksik İnsanı ne olmaya meyyaldir?

Bu sorulara Olmuş Olan'a takılıp kalarak cevap veremeyiz. Üstelik, insanın kaderi başlangıçta değil sondadır.

Hukuk dilinde "farik ve mümeyyiz olma" diye bir ölçüt vardır. Yani, fark etme ve sorumluluk alma. Diyelim ki bir cinayet vakası soruşturuluyor. Katil cinayeti işlerken ne yaptığının farkında mıydı? Bilerek, sonuçlarını göze alarak, kendi iradesiyle mi yaptı? İlgili kurumlardan bu yönde bir rapor istenir. Böyle bir rapor İnsan hakkında istense ne yazılırdı? Tarihsel eylemliliği içinde İnsan *farik* ve *mümeyyiz* midir? Onun zamanla ne olacağını, neye meyyal olduğunu gösterecek şey, her şeyden evvel budur.

"İnsan, mahkûmun hapisshaneden kaçması gibi, kendi başından kaçtı." Georges Bataille, 1936 senesinde, *Acéphale* dergisinin "tarihin sonunda insan" temasını işleyen ilk sayısının kapağına tematik bir simge olarak koyduğu başsız, çıplak insan resmi için böyle yazmıştı.²¹ Bataille'in yargısı, Hegelci tarih görüşünün, daha açık söylemek gerekirse, tarihin sonunda insanı bekleyen sonun, Kojève tarafından yapılmış bir yorumuna ilişkindi. Bu yoruma göre: "İnsanın tarihin sonunda yok olması kozmik bir yıkım değildir: Doğal dünya ezelden beri olduğu gibi kalır. Bu, biyolojik bir yıkım da değildir. İnsan, doğa ile uyum içinde bulunan bir hayvan olarak hayatta kalır. Yok olan, İnsan denince sözü edilen, genel anlamda Nesnenin karşısı Öznedir."²² Burada Özne'den kasıt, tarihi ilerleten bir eylem olarak mevcudu olumsuzlayan insandır.

21 Akt. Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. M.M. Çilingiroğlu, YKY İstanbul 2009, s. 12.

22 Age., s. 13.

Bataille'ın yargısı erkenci davrandı. Henüz eksik insanın tamamlanışı gerçekleşmeden, yani –tarihin değil ama– yanlış tarihin sonuna gelmeden, yani olumsuzlama sürecinin bitimine ermeden, başından kurtuldu insan.

İnsanın elinden, onu tarihin öznesi kılan olumsuzlama becerisi ve imkânı alınmamalı, sosyal bilimler bu konuda şüphe ve umutsuzluk yaymamalı, tarihin bizzat öznesi müşkül ve nesnesi müphem olsa bile. Zira: “İnsan, ‘antropofor’ (insana götüren) hayvanlıkla, bu hayvanlıkta bedenleşen insanlığı her seferinde –hiç olmazsa fiilen– birbirinden ayıran, hep duraklarla kesilmiş diyalektik gerilim alanıdır. Tarihsel olarak insan ancak bu gerilimde vardır: İnsan, ancak kendisini destekleyen antropofor hayvanı aşması ve dönüştürmesi ölçüsünde insani olabilir çünkü insan, sadece olumsuzlama eylemi aracılığıyla, kendi hayvanlığına hükmetme ve gerekirse onu yok etme kapasitesine sahiptir (ve Kojève’in ‘insan, hayvanın ölümcül bir hastalığıdır’ diye yazması bu anlamdadır).”²³ Günümüz düşüncesinin insana ve geleceğe ilişkin hevesizliği, hayvanlıkla insanlık arasında gerilmiş insan varoluşunun dönemsel açmazlarıyla örtüşme halindedir.

Doğru, her şey insanın doğayı işlemesiyle başlamıştı, bugünkü cehennemi yaratan bu cüretli jestti. “Mamafih şu da var: Başlangıç neydi ki? Anı olduğu kadar bütün (her şey), yani bir seferde hepsi değil miydi?”²⁴ O başlangıç, insanın efsanevi kaderini, yani sonunu da içermekteydi. Ama sonu tümüyle başlangıçtan kurtaran bir sihir de henüz bulunmuş değildir. Diyalektiğin ilkesidir: Tarih geriye doğru incelenir, ileriye doğru yorumlanır. “İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır.”²⁵

23 Age., s. 19.

24 Ernst Bloch, *İzler*, s. 116.

25 Karl Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1979, s. 273.

Aşağı canlı türlerindeki yüksek türlere ilişkin işaretleri ancak bu yüksek türün kendisini tanıdıktan sonra anlamak mümkün olmuştur. O nedenle, “geçmiş belirlen bugündür ve bunun tersi doğru değildir”.²⁶

Marx’ın tarih yorumunun, sonucun baştan belli olduğu düşüncesini yayan düz çizgisel tarih anlayışlarından olduğu söylenir ki, doğru değildir. “Marx, analizine geçmişin bir yerinde bir neden saptayarak başlasaydı ve bu nedenin arkasından gelecek sonuçları kaçınılmazmış gibi düşünseydi bu eleştiri doğru olabilirdi. Ne var ki bunu yapmaktansa analizine zaten mevcut bir sonuçtan başlayıp onu gerçekten de belirleyen şeyin ne olduğuyla ve hangi olayların onun zorunlu önkoşullarına dönüşmüş olabileceğini açığa çıkarmakla ilgilenir.”²⁷ İnsanlık tarihinin belirlenmiş bir amacı ya da hedefi tabii ki yoktur. Sadece tarih içinde bir yığın kök, evrim ve gelişme vardır ve bunlar yok sayıldığında, değişimi anlamak da imkânsızlaşır. Bu bakış, geçmiş kendi nesnel koşulları içinde değerlendirmeyi ihlal etmez, ama bugünün geçmişin içinden doğduğu gerçeğini de unutmaz. Geriye, bugünün kökenlerine uzanan bu bakış aynı şekilde ileriye, bugünün olası sonuçlarına da uzanır. “Bir tarihin başı ve sonu vardır. Başlangıcı, yalnızca antropolojik olarak, toplumsallaşmış süreçlerin varoluşunun süren koşullarından yola çıkılarak, insan türünün bir başlangıcı olarak yeniden inşa edilebilir. Sonu ise ancak düşünseme deneyiminden, konuma bağlı olarak önceden söylenebilir.”²⁸ İnsan ruhunun dehlizlerini avucunun içi gibi bilen Dostoyevski, bu antropolojik türün “kendine yol açmaya mahkûm edilmiş bir mahlûk” olduğunu söyler; yaratılışı itibarıyla o tüm ömrünü, bilinçli olarak, kendini bu gayesine

26 Immanuel Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul 1999, s. 186.

27 Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 142.

28 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, s. 360.

ulaştıracak mühendisliğe adamıştır.²⁹ İşte günümüz insanı da kendi tarihinin, bundan sonraki istikametini seçip orada yerleşerek yol açma çalışmasına başlaması gereken yeni bir aşamasına gelmiştir. Yolun sonu hakkında önceden bir şey söylenebilmesi için, insanın bu noktadaki konumuna *farik*, düşünseme ve deneyim hususunda da *mümeyyiz* olması gerekir.

Bu yol imgesi, Marx'taki anlamıyla, kendi tarihini yapan insanın bir amaca yönelmiş pratik etkinliğini, amaçlı insan eylemini ifade eder. Bu pratik etkinliğe, bu amaçlı eyleme en başından cüret etmiştir fakat (biyografisine isyan eden) Julien Sorel gibi bugün neler yapabilecek bir varoluş içerisinde olduğunu henüz kendisi de bilmemektedir: “Başkalarının gözünde bir BELKİ isem, işte o kadar” diyordu Sorel.³⁰ Günümüz insanı da şimdilik bir Belki'dir. Konumunu, seçimlerini, amacını önce kendine sonra herkese kabul ettirebilmesi, güven uyandırabilmesi için kendini belli etmesi gerekiyor. Yolundan ve hevesinden öyle emin olmalı ki, başardığını somut olarak şimdiden görebilmeli. Julien Sorel'in iliklerinde duyduğu kaderin aynısını duymalı: “Ben dünyadan kim olduğumu belli etmeden gidemeyeceğim.”³¹

Varlığı bizde sürekli olan Eksiksiz İnsan gibi bir değer taşıdığımız sürece, sadece yol boyunca sorunların ve kesintilerin üstesinden gelmekle kalmayız, aynı zamanda o değere ilişkin tüm evreleri, sorunlarıyla ve kesintileriyle hatırlayarak bir arada tutarız. Yaşanan günlerin bu çeşit idrakine sahip olmadığımızda onun tahayyülü de gerçeğine sadık kalmaz artık. Güzel başlangıcın hak ettiği “mutlu son” dışında hiçbir eksiği olmayan bir yaşamdır o, sadece bu. Fazla uzamayacak olan bu süre, dünyaya

29 Fyodor Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, MEB Yayınları 1990, s. 34, 35.

30 Stendhal, *Kızıl ve Kara*, çev. Nurullah Ataç, Cem Yayınevi, İstanbul 1971, s. 568.

31 Age., s. 529.

küstüren tüm sıkıntılarıyla yok olur olmaz, bize dünyada yepyeni bir yer kazandırmış olacak.

“Her hakikat, belirli bir toplumsal içeriğe bağlıdır. Hakikatini muhafaza etmesinin tek yolu aşılmasıdır.”³² Tarihin Hakikati olarak insani özgürleşim de eşitsizlikçi toplumun içeriğine, tarihin bugünkü toplamına bağlıdır. İnsani özgürleşimden vazgeçmemenin, onu muhafaza etmenin tek yolu bugünün aşılmasıdır. İnsan özgürlüğü, Hâlihazırda Olan’ın içinde Mümkünlük düzeyinde belirlenmiş bir toplumsal gerçekliktir. Militan İyimserlik, toplumsal gerçeklik içindeki Mümkün’ü tarihsel gerçekliğe dönüştürmenin bilgisini keşfeder. Mümkün’ün (insani özgürleşimin) gerçekliğe dönüşmesi, öznedeki Umut Eden ile nesnedeki Umulabilir Olan’ın bileşimiyle olacak. Tarihin Hakikati bu dönüşüme gebedir.

Bugün, arzuladığının dışında, eğilimlerinden ve kuvvetlerinden sürülmüş bir yaşamdadır insanoğlu. Oysa yaşam, insanın kendi potansiyeline varacağı bir yoldu onun için. Fakat o yoldan büsbütün çıkmış olduğu da söylenemez. Çünkü, Kafka’ya inanmak gerekiyor burada: “(İnsan) tüm koşullar altında yaşamı ve böylelikle kendine varan yolu bulmayı arzulaması bakımından özgürdür, ancak, bir tercih işi olmasına karşın, yaşamın dokunulmadık hiçbir köşesini bırakmayacak kadar labirent biçiminde olacaktır bu yol.”³³ İnsanın ilerleyişi her zaman kusursuz bir akış olmuyor. Hatta çoğunlukla ilerlemeye dönük insan davranışı, “ertelenen eylem için hazırlık yapmaya yönelik yüksek bir iç gecikme” ile karakterize oluyor. “İnsanın konumu daima kararsız konumlar içerir. Daima bir belirsizlik duygusu vardır. İnsan diğer adımını atmak için ayağını kaldırdığı zaman, bu gerçekten ileriye dönük bir adım olacak mıdır, olmayacak mıdır sorusunda

32 Henri Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, s. 77.

33 Franz Kafka, *Aforizmalar*, çev. Osman Çakmakçı, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005, s. 70.

düğömlenen bir belirsizliktir bu.”³⁴ Efsanevi kader uyarınca Reel Mümkün gerçekleştiğinde sıradan sayılacak şey bu labirentlerle, bu yüksek gecikmelerle örölü bugünün serüvenidir. İnsanoğlu bu serüveni yaşayacak ama arzuladığının dışında, eğilimlerinden ve kuvvetlerinden sürölmüş yaşamı yaşamayacak.

Öyleyse, İnsan’ın gelecekteki tarihinde güncel düşüncedeki kötümserliğin istisnası geçerlidir. İnsan tarihinin temiz başlangıcı mutlu bir sonu hak ediyor. Tarihin, buna ulaşmaktan başka hiçbir kaderi olmamalı ve düşüncenin de bu kaderi gerçek kılmaya çabalamaktan başka bir amacı! O temiz başlangıç, hak ettiğı mükâfatın önemli kısmını henüz alamadı. “Üstü kalsın!” diyemeyiz. Ötesini gerçekleştirmeye cesaretlenmenin onuruna hiçbir şey gölge düşürmemeli. İnsan, kendi özgürleşimi için isyan edebilme becerisini göstermiş bir türdür. Tarihten nihai özgürleşimini alma hakkı da vardır. İnsan türü Hâlihazırda Olmuş Olan’ın ne uyruğı, ne de tebaasıdır, kendisinden icazet alacak değil: “İnsan bir defa elde ettiğı bir şeyi tekrar istemek için diz çökmez.”³⁵

İnsan, mümkündür. Ve imkân, kendisindedir.

Ne var ki bugün sosyal teori bundan büyük bir kuşku duymakta ve ileriye dönük hamlesinde insana eşlik edecek yerde duraksamaktadır.

34 Jacob Bronowski, *İnsanın Yükselişi*, çev. Aykut Göker, V Yayınları, Ankara 1987, s. 173.

35 Honore de Balzac, *Sönmüş Hayaller*, çev. Yaşar Nabi Nayır, MEB Yayınları, İstanbul 1991, Cilt I, s. 234.

KUŞKU VE DURAKSAMA ANI



İnançları dediği şeyin, kendisini aydınlatmak
şöyle dursun, o kadar şiddetle gereksinmesini
duyduğu bilgileri ona büsbütün kapattığını, aşılmaz
hale getirdiğini üzümlere görüyordu.

Tolstoy, *Anna Karenina*

İnsan endişeli ve perişan olduğunda faziletler
endişeli ve perişan olmaz.

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*

Akıl, yasayı bulup ortaya koymakla, başarabileceğini başarmıştır. Onu, yürekli istek ve canlı
duygu uygulayacaktır. Şimdiye değin zafer gücünü pek gösterememişe, suç, bunu gün ışığına
çıkarmasını bilmeyen akılda değil, kendini bu güce karşı kapalı tutan yürekdedir.

Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*

Ey güzel başlangıç,
sana ne kötü bir son hazırlıyorlar!

Dante, *İlahi Komedi*

... bir gün muhteşem renklerle açılacak çiçeği,
tohumunun asilliğini meydana koyacaktı.

Balzac, *Sönmüş Hayaller*

İçinde yaşadığımız çağın oluşumunun öncesinde bu çağın pek çok sorununu hisseden, yaşayan, düşünen ve değerlendirmeye çalışan Jean-Jacques Rousseau, ilkelerinin ve doğrularının saldırı altında olduğu anları anlatıyor:

Çoğu kez, ileri sürüldüğünü duyduğum kimi yeni kanıtlar da vardı ki, daha önce tasarladıklarım katılıyordu. O zaman, yüreğim beni boğuyormuşçasına bir “Ah!” çekerek kendi kendime diyordum ki: “Aklımda bulduğum avuntuların boş birer düşlem olduklarını göreceğim olursam, umutsuzluktan beni kim kurtarır?” ... *O kuşku ve duraksama anlarında, kaç kez umutsuzluğa düşecek oldum! ... Umutsuzluktan doğmuş bitkinlik içinde beni büsbütün düşkün duruma sokmak isteyen düşünceleri, derin düşüncelerden sonra vardığım duygulara yeğleyemezdim.* Yüreğimin bunca üzüncü içinde kıvrandığı, ruhumun sıkıntıdan sendelediği, aklımın çevremi saran korkunç gizlerle şaşaladığı ve kaygımın etkisiyle zayıflayarak güçten kesildiği bugün, layık olmadığım halde çektiğim acıları ödünlemek için hazırladığım avunma yollarını geri mi çevireceğim; *aklımın sağlam yanı dururken büsbütün mutsuz olmak için çöken yanına mı sarılacağım?* Hayır. *Bütün bu yüce davalar için karar verdiğim günden ne daha akıllıyım ne de daha bilgili.* Şimdi üzüldüğüm güçlüklerden o zaman da haberim vardı. Akla gelmeyenler de ortaya çıkarsa, bunlar, her dönemin, bütün bilgelerin, bütün ulusların kabul ettiği ve insan yüreğine silinmemek üzere kazılmış sonsuz gerçekleri hükümsüz kılmayan hileli bir metafiziğin saçmalıklarıdır. (...) Kafamın düştüğü yorgunluk içinde, kanılarım ile ilkelerimi dayadığım düşüncelerimi unuttum, ama aklımın ve bilincimin onaylamasıyla çıkardığım yargıları artık unutmayacak ve bundan böyle onlara bağlanacağım. Filozofların hepsi gelip saldırınsınlar bana; zamanları, emekleri boşa gidecek. Seçmeye daha elverişli bulunduğum zaman ne seçtimse, her bakımdan seçtiğimle kalacağım.¹

1 Jean-Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşlemleri*, çev. R. Nuri Darago, MEB Yayınları, İstanbul 1999, s. 42-45.

Bugün sosyal teori alanında tam olarak böyle bir “kuşku ve duraksama” anındayız. Aklın kendinde olanı en iyi verebildiği zamanda ortaya koyduğu düşünceler, anın umutsuzluğundan doğmuş, bitkinlik içinde yalpalayan entelektüel modalar tarafından itibarsızlaştırılıyor. Kapitalizmin olumsuz sonuçlarının bütün sorumluluğu, el çabukluğu ile inşa edilmiş bir suçlamayla, modernist düşünceye yıkılıyor. İnsan yüreğine silinmemek üzere kazılmış sonsuz gerçekler, hileli metafiziklerle hükümsüz kılınmaya çalışılıyor. Düşüncenin moda akımları ve eğilimleri sayesinde teoride bugün –Terry Eagleton’ın “yeni Ortodoksluk” olarak tanımlamayı tercih ettiği²– modern bir skolastik dönem yaşanıyor. Bu modern skolastik, o yeni Ortodoksluğuyla bağnazca bir tutum sergiliyor ve Aydınlanmacı aklı (bu aklın taşıdığı tüm değerleri yiyip tüketen) “araçsal aklın” pençesinden kurtarmayı hedefleyen –mesela Habermasçı– bir proje bile yeterince saygı görmüyor.

Orta Çağ Romalıları, Antik Çağın sanat eserlerine hiçbir hayranlık duymaz ve üstelik duymadıkları gibi de kireç çıkarmak için Antik heykelleri yakarlarmış. Modern skolastiğin kudret sahibi düşünürleri de modernliğin eserlerini tahrip etmek suretiyle kendilerine malzeme çıkartıyorlar. Aklın “seçmeye daha elverişli olduğu” geçmişte seçmiş olduğu şeyler bir bir yok olup gidiyor. Bitkin düşmüş akıl, tarihsel toplamın yaydığı umutsuzluktan doğan düşünceleri, “derin düşüncelerden sonra varılmış” olanlara yeğliyor. Böylesi bir unutturma faaliyeti neticesinde, tıpkı Orta Çağ skolastiğinde olduğu gibi, “yalnızca düşünmeye cüret edilmemekle kalınmıyor, fakat anımsamaya bile cesaret edilemiyor”.³ Bilim insanlarının Dekartçı yetkiyle, anatomi ve fizyoloji adına canlı hayvanları tahtalara çivileyip herhangi

2 Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Barış Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul 2004.

3 Jules Michelet, *Rönesans*, çev. Kâzım Berker, MEB Yayınları 1998, s. 121.

bir sınır aşma çekincesi duymaksızın kesip biçmesi gibi, şimdi de çöküş dönemlerinin alışıldık dehaları postmodernist yetkiyle sosyal teoriyi eleştiri tahtasına çivileyip aynı çekincesizlikle delik deşik ediyorlar. Dekartçı felsefenin (objektiflikten ziyade) kapitalist modernleşmenin kibirli tarihsel varsayımlarıyla şırmamış olması gibi, postmodernist düşünce de neoliberalizmin kendinden emin pervasızlığıyla radikalleşmiştir. Postmodernist düşüncenin dilsel dehaları, bilgiyi –yollarını ses sinyallerini süzerek bulan yarasalar gibi– süzmeleri gerekirken⁴, oluşturdukları hegemonyada kendi seslerinden başkasını duymuyor, an itibarıyla tarihin hangi noktasında olup nereye doğru yol almakta olduğumuzu da kestiremiyorlar.

Bir bilinç bunalımı olsun olmasın, bir bunalım bilinci kesinlikle var. Rousseau çağında dünyaya ve ilişkilerine “ayık kafa” ile bakmaya başlayan insan aklı, yeryüzündeki yazgısını seçmeye, irrasyonalin rasyonel üzerinde kesin bir üstünlük elde ettiği bugüne oranla daha *elverişliydi*. Bu seçimlerin kavramsallaştırıldığı Aydınlanma ve modernizm düşüncesi, irrasyonalin tahakkümü altında göçüp gitmiş olan modern insan aklının “sağlam kalan yanı”nı temsil eder; bugün büsbütün mutsuz olmamak için tutunulacak yer orasıdır. Çünkü akıl, yapmaya kararlı olduğundan fazlasını söylemedi hiçbir zaman.

Wallerstein, birçok yönden gelen birçok saldırı altındaki Aydınlanmacı geleneğe sahip çıkarken, “Bugün bildiğimiz biçimiyle sosyal bilimler, Aydınlanma’nın evlatlarıdır”

4 “Yarasa yankıyla yön belirlerken (ekolokasyon) kulakları tamamen kapalıdır; çığlığı sona erince kulağını açar, böylece kulak, saliseler içinde gelen hafif yankılara tepki vermeye hazır olur. Çığlık atarken kulakları çalışıyordu, çığlığın kendisi kulakta hâlâ yankılanıyor olurdu, dolayısıyla yarasa hafif yankıları yani avının veya engellerin olduğu yerleri ona söyleyen ipuçlarını saptayamaz hale gelirdi. Yarasanın hayatta kalması harici sinyalleri süzme kabiliyetine yani kendi ekolokasyon çığlığına bağlıdır.” [Gordon H. Orians, *Yılanlar, Gündoğumları ve Shakespeare: Evrim Beğenilerimizi ve Korkularımızı Nasıl Şekillendirir?*, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul 2018, s. 43.]

hatırlatmasında bulunuyor ve “Hatta” diyor “bazı açılardan Aydınlanma’nın en iyi ürünleridir: İnsan toplumlarının, işleyiş biçimlerini kavrayabileceğimiz anlaşılır yapılar oldukları inancını temsil eder”.⁵ Aydınlanmacı görüş, “sosyal bilimlerin teori ve pratiğinde derin kökler salmıştır. Bu kökleri söküp atabilmek için postmodernistlerin tumturaklı suçlamalarından daha fazlası gerekecektir”.⁶

Rousseau’nun temsilcilerinden olduğu modernist Aydınlanma dönemi, sosyal teorinin henüz eleştiri düzeyinde olduğu bir dönemdir. Sosyal teorinin en değerli yetenekleri henüz tam anlamıyla geliştirilememiş, teori henüz kesin olarak biçimlenmemiştir. Teori, safça, kapitalizmin yaratacağı mutlulukla alakalıydı henüz. Endüstriyel kapitalizmin yaratacağı mutluluk, bir 16. yüzyıl filozofundan, Francis Bacon’dan beri modern düşüncenin iyimser dünya tasarısının bir konusuydu. Tipik bir İngiliz düşünürü olarak “Bilgi=Güç” diyen amprist Bacon, filozofların iyimser dünya tasarısını, doğa üzerinde egemenlik kurarak çok sayıda insana olası en büyük refahı getireceğine inandığı “teknik” terimi ile ilk kez somut bir kavrama bağlamıştı. Aynı şeyi, kendi çağdaşı Almanlar (simyacı Paracelsus, mistik Boehme vb.) ya da İtalyanlar (panteist Campanella vb.) yapamazdı, zira onlar henüz kapitalizmin (ticari aşamasını terk edip endüstriyel çağına varmış olan) İngiltere ölçeğinde gelişmediği ülkelerin ürünleriydi. Bilgi sayesinde gelişimini yetkinleştirmiş tekniğe duyulan bu inanç, bize büyük endüstri devrimiyle birlikte modern kapitalizmin yaklaşmakta olduğunu sezdirmektedir. Nitekim Bacon’ın biraz da safça dile gelmiş bu inancının, 18. yüzyılda Adam Smith tarafından hâlâ duyarlık gösterilen bir düşüncüyü içerdiği görülür. Smith ile birlikte diğer Aydınlanma iktisatçıla-

5 Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: 21. Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000. s. 136.

6 Age., s. 138.

rının, Turgot'nun, Malthus'un, Ricardo'nun kafa yorduğu nokta aynıydı: Mevcut sistem insan refahını en üst düzeye çıkartabilir mi? Sistemle sınırlandırılmış bu soru, onları ileri bir ufka taşımaya yetmedi.

Ufku aşan Marx oldu. Onlar sistem hakkında standart oluştuyordu, Marx ise sistemi değiştiriyordu. Aydınlanma'nın burjuva iktisatçıları ve sosyologları tarafından terk edilmiş olan köklerine tutunmaktaydı Marx. Montesquieu, Voltaire, Helvetius ya da d'Holbach'dan değil, Diderot ve Rousseau geleneğinden geliyordu. Parlamantonun soylu üyesi, büyük toprak sahibi Montesquieu, burjuvazinin çıkarlarını mevcut rejimle bağdaştırma girişimlerinden ötürü "eski rejim"e büyük ölçüde bağlıydı. Voltaire, Helvetius, d'Holbach, para işleriyle uğraşan kapitalistlerdi. Mutlakiyete karşı demokratik tezlerine rağmen onlar "gürültücü, rahat durmaz ayak takımı"ndan hep kuşku duymuşlardı; mutlakiyete karşı "aklın egemenliği"ni kurmak burjuvazinin işiydi. Ve Engels, aklın bu tarz egemenliğinin, "burjuvazinin idealize edilmiş egemenliğinden başka bir şey olmadığı"nı söyleyecekti; adalet, burjuva adaletiydi; eşitlik, burjuva eşitliiydi; ve en temel insan hakkı da burjuva mülkiyetini ilan etmekteydi.⁷ Yine de Aydınlanma'nın öngördüğü özgürleşimin, toplumun orta tabakalarından gelen yetenek ve liyakat sahibi insanlar eliyle sağlanmışlığına bakarak Aydınlanma düşüncesine "orta sınıf ideolojisi" demek yanlış olur. "Kuramsal olarak Aydınlanma'nın amacı, bütün insanları özgür kılmaktı. Bütün ilerici, ussalıcı ve hümanist ideolojiler onun içinde örtük olarak bulunmaktaydı; aslında onlar Aydınlanma'dan çıkmaktaydı."⁸ Dünyanın geniş

7 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, s. 67.

8 Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848*, çev. B. Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998, s. 31. Hobsbawm'a göre, Kıta Avrupası'ndaki monarşilere rağmen Aydınlanma devrimci bir ideolojidir. Uygulamadaki görünüşün, anlaşılır nedenleri vardır. Mesela: "O günlerde prensler 'aydınlanma' sloganını, benzer nedenlerle günümüzdeki hükümetlerin 'planlama' sloganını benimsemelerine ve yine günümüzde bu sloganları kuramsal olarak benimseyen kimilerinin uy-

kitleler lehine değiştirilebilirliği inancı ve bilgisi, (emeği başkasının denetiminde, ekmeği başkasının elinde olan insanın insan olarak aşağılanmışlığını gören, bu aşağılanmışlığı artık en büyük acı olarak yaşayan, başka bir “ün”e de hiçbir ihtiyaç duymayan) Rousseau ve Marx’ın elinde, “insani özgürleşim” ufkı ve heyecanıyla kurulmuştu.

Modernist düşüncede hiç eksik olmamış olan şeydi mutluluk talebi. Modern insanın sıkıntıları, mutluluk arayışına Aydınlanma düşüncesiyle birlikte dahil oldu; Sain-Just, “Devrim düşmanları”nın mallarını yoksullara dağıtan yasayla ilgili olarak konvansiyona sunduğu 26 Şubat 1794 tarihli raporda, “Mutluluk, Avrupa’da yeni bir düşüncedir”⁹ diyordu. Eğer insanoğlunun aşırılıklarını gözüpek biçimde eleştirmekse mesele, Aydınlanma düşüncesi bu konuda hiç de çekingen ve dilsiz değildir. Safdil bir iyimserliği yoktur Aydınlanma’nın. Voltaire bile gerektiğinde böyle bir “modernlik eleştirisi” yapabilişti. Hayali filozof Pangloss’un şahsında dünyada olup biten her şeyin “iyi” olduğunu düşünen bütün budala filozofları maskara etmek üzere söz verdiği Anabaptist Jacques’a, “İnsanlar da doğayı biraz bozmuş olmalı. Çünkü insanlar kurt olmadıkları halde kurt olmuşlar. Tanrı onlara ne yirmi dördlük top, ne de süngü verdi. Oysa onlar, birbirlerini yok etmek için süngüler toplar yaptılar”¹⁰ dertten odur. Voltaire’in, 1755’teki ünlü Lizbon depremi ve kimi tarihçilerin “gezegenimizin ilk dünya savaşı” dediği Yedi Yıl

gulamada hemen hiçbir şey yapmamalarına ve uygulamada pek çok şey yapanlarsa, gelirlerini, zenginliklerini ve güçlerini artırmanın en güncel yöntemlerini benimsemenin pratik avantajlarıyla karşılaştırıldığında ‘aydınlanmış’ (ya da ‘planlı’) toplumun gerisinde yatan genel fikirlere çok az iltifat göstermelerine benzer biçimde benimsemişlerdi. ... Prens, devletini modernleştirmek için bir orta sınıfa ve onun fikirlerine gereksinimi vardı; zayıf bir orta sınıf da, kökleşmiş aristokrasinin ve kilisenin çıkarlarının ilerlemeye karşı direnişlerini kırmak için bir prene gereksinim duyuyordu.” age. s. 31, 32.

9 Robespierre/Sain-Just/Marat/Danton/Babeuf, *Devrim Yazıları*, haz. Vedat Günyol, Belge Yayınları İstanbul 1989, s. 151.

10 Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Baldaş, MEB Yayınları, İstanbul 1998, s. 27.

Savaşları'nın (1756-1763) yarattığı acı içinde, “olayların doğal süreci hem olması gereken hem de en iyi süreçtir” iyimserliğini alaya alışı ile, Benjamin'in, İkinci Dünya Savaşı, Yahudi katliamı ve Avrupa faşizminin yarattığı acı içinde dünyayı yorumlayışı, insana yeryüzünde mutluluğu layık görmekten ileri gelen eleştirel tutumun farklı dönemlerdeki örnekleridir. Erasmus'dan Thomas Moore'a ve Giordano Bruno'dan Schiller'e ulaşan, keder verici dünyayı, onun güzelliğine soylu bir iyimserlikle bağlı olmaktan ileri gelen dönüştürme isteği ve bu isteğin verdiği kahramanca coşku göz kamaştırıcıydı. Bir yığın erdemsizlik ve kusurların karamsarlığından kendini kurtarmış, “evrenle kaynaşmış bu dünyanın bilgisini coşturan”¹¹, kendi kendine yeten bir erdemdi bu. Modernliğin ilk ütopyacıları (Moore, Campanella, Bacon) dünyayı “oturulacak en iyi yer” yapmışlardı, öyle ki “insan artık gökten vazgeçebilir”di.¹² “Hür olarak yatan esir olarak uyanan, artık insan olmadığını, taş, toprak, hayvan telakki edildiğini öğrenen insanın gazabı”¹³ vardı bu bilinçte. Onun devrimci gücünden hiç kimse kuşku duyamazdı.

Günümüzde yaşadığımız reel hayat, tüm karmaşası ve sorunlarıyla, şimdi o ufka erişebilmeyi sabırsızlıkla dayatıyor. İnsanlık tarihinin bu kısa ama en değerli dönemi olmasaydı, gelecek yazgımız için bir yol bulmak bugün için hayli güç olacaktı. O dönemde dünya, Aydınlanma düşüncesinin elinde bütünüyle cennete dönüşme yeteneğindedir.¹⁴ Ne var ki kapitalizmin istila ve

11 Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2002, s. 41.

12 Age., s. 112.

13 Jules Michelet, *Rönesans*, s. 16.

14 Tipik bir Aydınlanma düşünürü ilerlemeye yönelik tutkulu bir inanç duyar. Bunun bir sebebi var: O aydın bu inancının kanıt ve sağlamasını son derece pratik biçimde, çevresindeki bilgi, teknik ve üretimdeki gözle görülür yükselişte bulmaktaydı. “Aydınlanma düşünürünün yaşadığı yüzyılın başlarında cadılar hâlâ yakılmaktaydı; aynı yüzyılın sonlarındaysa Avusturya gibi aydınlanmış devletler, sadece işkenceye izin veren yasaları değil, köleliği de kaldırmışlardı. Feodali-

fethine uğramak gibi bir yazgıyı yaşadı. Böylelikle dünya, eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin cenneti olabileceksen, ayrımcılık, yoksulluk ve bencilliğin cehennemine dönüştü.

Yine de anti-modernistlerin yaydığı umutsuzluk paylaşılabılır bir şey değildir. Eğer modernlik, “maceraları hep acı olduğu ve özlemleri hep boşa çıktığı için saplantılı bir ileriye yürüyüş” ise¹⁵, ki öyle olduğu söylenebilir, o halde artık tarihin, insanlığın yolunu seçip orada yerleşerek direnmesi gerektiği bir aşamasındayız. 21. yüzyılın başı –uğursuz demesek de– sorunlu bir geleceğe işaret etmektedir, fakat bununla birlikte, “daha iyi bir dünyaya ulaşılması ihtimali, sicili emsali görülmedik dünya savaşlarıyla ve astronomik ölçüdeki ölüm sahalarıyla dolu olan 20. yüzyılın umutlarına göre daha fazladır”.¹⁶ Kuşku ve duraksama anının kavramlaştırmalarında, 20. yüzyılın “ölüm sahaları” karşısında anlık bir duralama ve tereddütten çok, sürekli ve kalıcı bir sakınım eğilimi görülmektedir. Açıklık ve kararlılıktan yoksun oluş bu kavramlara büyük bir ideolojik potansiyel vermektedir. Tutucu ve konformist eğilimlerin egemenliklerine ilişkin daha incelikli, daha rafine haklılaştırmalara daha büyük oranda ihtiyaç duyulması halinde bu potansiyelin harekete geçmesi muhtemeldir. “Akıllanmış ve gelişmiş tutucuların en büyük özelliği, liberal simgeleri tutucu amaçları için kullanmayı bulmuş, öğrenebilmiş olmalarıdır.”¹⁷

Modernlik, işlevsel aklın çılgınlığına indirgenemez. Çıkarıcı, şeytansı imgeler onu açıklamaya yetmez. O sadece, Faust’un din-

tenin ve kilisenin yerleşik çıkarları gibi, ilerlemenin önüne dikilmiş geriye kalan tüm engeller de süpürülse, kim bilir daha neler olabilirdi?” [Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848*, s. 30.]

15 Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 23.

16 Eric J. Hobsbawm, *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 30.

17 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 155.

mek bilmeyen taşkın isteklerini önce kışkırtıp sonra doyuran Mephistopheles değildir, aynı zamanda Dürer'in *Melankoli'si*nde yüzünü geleceğe dönmüş Melek'tir. Modern insanın mükemmel bir imgesi olan Dr. Jekyll ve Mr. Hyde için söylendiği gibi, "vicdan meydan savaşında çarpışan bu iki yaratılıştan biri için, yanılmadan, benimdir diyebilmek bile ancak her ikisine sahip olmakla mümkündür".¹⁸

Modernliğe dair kötümserlik, belki, boydan boya 20. yüzyıl ve şimdilik ilk çeyreğine doğru da 21. yüzyıl deneyimleriyle büyüyor. Hiç şüphesiz, cenneti yeryüzünde inşa etmek isteyen modernizmin beklentileriyle cehenneme dönmüş modernitenin bu dönemdeki deneyimleri arasında bir çatışma vardır. Aslında postmodernizm, bu çatışmayı, aşikâr edip ortaya koymak suretiyle, aklın dönüştürücü eylemine açmış oldu. Bu bakımdan, aslında Marx'ın postmodernist tutulmaya maruz kalması, hem konjonktürel çelişkileri aksettirdi, hem de bugün üzerine düşünmek ve uğraşmak için daha iyi donanmış bir Marksizmin oluşmasının koşullarını sağladı.¹⁹ Şimdi cenneti var etmek, Özgür İnsan'ı gerçekleştirebilmek için bu çatışma çözüme kavuşturulmak zorunda. Ve bu mümkündür. Çünkü çatışma, gerçekte bir inşa faaliyetinin parçasıdır. "Asli çatışmada, çatışmadaki taraflar kendi özlerini bildirir. Ama kendi özlerinin bildirimi asla rastlantısal bir durumda kaskatı kalmak değildir; kendi varlığının kaynağında gizli olan özgünlükte kendinden vazgeçmedir. Çatışma ne kadar yoğun bir şekilde ortaya çıkar ve belirirse, çatışmadaki taraflar da sadece birbirine ait olmanın mahremiyetine o denli katılıkla verirler kendilerini."²⁰ Aklın dönüştürücü eylemine açmak üzere, kapalı olanı açık kılmış, perdeyi kaldırmıştır postmodernizm. Bu

18 Robert L. Stevenson, *Dr. Jekyll ve Mr. Hyde*, çev. Zarife Laçınler, MEB Yayınları, İstanbul 1998, s. 92.

19 A. Pendakis ve I. Szeman, *Kaybedilen ve Bulunan Marksizmler*, s. 19.

20 Martin Heidegger'den akt. Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, s. 76.

çatışma fırsatıyla kendini yoğun biçimde gerçekleştirecek yerde, ya da Rousseau'nun bölüm başında andığımız sözleriyle, "sağlam kalan tarafına tutunacak yerde, büsbütün çöküp gitmiş tarafına sarılmayı" tercih edecek, yani kendi yıkımına etkili biçimde katkıda bulunmayı kabullenecek bir uzuv değildir akıl.

Modernist ideallerinin temelinde, insan akıllı ile insanın özgürlüğü arasında zorunlu bir bağıntı olduğu yönündeki "mutlu varsayım" bulunmaktaydı. Aydınlanma ve liberal düşünce, akıllı, özgür bireyin kendiliğinden en yüce mülkü olarak görmüş ve kabul etmiş iken, Marx onu, "yanlış tarih" in "insanın gerçek tarihi" yönünde, yani "özgürleşimi" yönünde inşasında insanın rolüne ilişkin en yüce olgu saymıştır ki, ikisi arasında temelden büyük bir farklılık vardır. Marksizm, rasyonellikteki artışın, doğal ve zorunlu olarak, özgürleşmede bir artış anlamına gelmeyecek olduğunu –bu sayede– söyleyebilmiştir.²¹ O yüzden, aklın ve onun ideallerinden şüphe duymak ve bu şüpheyi yaygınlaştırmak yerine, akıl ve özgürleşim ilişkisinin bugün daha gelişkin biçimlerde ortaya konulması gerekmektedir. Sorun şudur: "Toplumun artan rasyonalizasyonu, bu rasyonalizasyon ile insan akıllı arasındaki çelişki, akıl ile özgürlük arasında olacağı sanılan uyumun gerçekleşmeyişi, sonunda, rasyonelliği olan fakat kişisel akıl ve düşünce yeteneği olmayan, gitgide daha çok kendi kendini rasyonalize eden, fakat aynı anda gitgide daha çok huzursuzlaşan bir insan yaratmıştır. Çağımızın özgürlük sorununun da en iyi biçimde, bu insan tipinin özellikleri ve koşulları açısından ifade edilebileceği açıktır. Oysa bu gelişmeler ve kuşuklar çoğu kez birer sorun olarak ortaya hiç konmamakta, çok kimse bunları birer temel sorun bile saymamaktadır."²² Bugün

21 Ayrıca şunu da görmüştür ki, akla giydirilecek taç, doğal olarak "akıllı adam" olarak kabul görmüş kimselere giydirilmiş olacaktır. Akla toplumsal değer veren Marksçı sosyal teori, iktidar olgusuyla karşı karşıya kalındığında, böylesi bir "akılsızlık"tan "akıllıca" uzak durmayı başaramamıştır.

22 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 261.

birey, özgürlüğün ve insan aklının nasıl bir değer ifade edebileceğinin bile bilincine varmaktan yoksundur. Özgürleşim sorununun formüle edilebilmesi noktasında karşı karşıya kalınan bu türden güçlüklerin açıklığa kavuşturulamayışının nedeni, bunları açıklığa kavuşturmak için gerekli yeteneğin, “tehdit altında bırakılan ve her gün biraz daha güçsüz kılınan akıldan başka bir şey olmayışı”dır.²³ Aklı, bu tehditten kurtarıp güçlü kılacak olan yine aklın kendisidir.

Peki, bunda neden bocalıyor akıl?

Bize bunu Kafka izah ediyor. “O” diye hitap ettiği kişiden söz ederken aklın gıyabında konuşuyordu sanki: “İki düşmanı var: Birincisi arkasından, köklerinden sıkıştırıyor onu. İkincisi ise önündeki yolu sürgülüyor. İkisiyle de mücadele ediyor. Gerçekte birincisi ikincisiyle mücadelesinde onu destekliyor, çünkü (aslında) onu ileriye doğru itiyor ve aynı şekilde ikincisi birincisiyle mücadelesinde onu destekliyor, çünkü onu geriye doğru sürüyor.”²⁴ Kafka şunu söylemek istiyor: O, ayakları üzerinde durmak için her iki tarafa, hem geçmişe hem geleceğe karşı mücadele vermek zorunda kalan insandır. İşte o akıldır. Geçmiş “İlerle!” diyerek onu arkasından itiyor, varmak istediği gelecek de “Gelme!” deyip yolunu sürgülüyor.

İlerlemeci tarih anlayışından beslenen “ilerleme fikri” modernliğin herkesçe bilinen birtakım travmalar geçirmesine sebep olmuştu. Zamanın temel entelektüel meselesi tam da bu yüzden toplumsal değişimin bundan sonra *gerçek bir ilerleme* olup olmayacağı, yani insanlığın gerçek tarihsel deneyiminin şu andan itibaren başlayıp başlayamayacağı üzerine odaklanmalıdır. Sosyal bilimcinin ivedi görevi, gerçekte neyin durmadan değiştiğinin ve neyin hiç değişmediğinin net bir biçimde açıklanmasıdır.

23 Age., s. 266.

24 Franz Kafka, *Aforizmalar*, s. 85.

Geçmişin cennet düşüyle şimdinin cehennemi arasında-ki çatışma, akıldaki kuşkuda kendine iyi bir yardımcı bulur. Rousseau'nun hükmüyle konuşalım: İnsan aklının çevresini saran korkunç gizlerle şaşaladığı, kaygı ve kuşkunun etkisiyle zayıflayarak güçten kesildiği bugünde, layık olmadığımız halde çektiğimiz acıları hafifletecek avunma yollarını geri mi çevireceğiz? Aklımızın sağlam yanı dururken büsbütün mutsuz olmak için çöken yanına mı sarılacağız? Hayır. Bütün bu yüce davalar için karar verdiğimiz günden daha akıllı değiliz. Modern skolastiklerin hepsi ne kadar saldırıya geçerse geçsin... Zamanları, emekleri boşa gidecek. Seçmeye daha elverişli bulunduğumuz zamanda ne seçtiysek, seçtiğimizle kalacağız.

Çünkü bugün sosyal teoriye önerilene bakacak olursak, sosyal bilimlerin bütünü, "hoşgörüyü besleyen anlayışı ve anlayışı mümkün kılan hoşgörüyü artırmaktan başka bir şey değildir".²⁵ Bu ancak atıl ve yetinen iradelerin rızasını alabilecek bir önermedir. Sosyal teori, sıradanlaştırılmış insana, onun sınırlandırılmış beklentilerine yaltaklanmayı elinin tersiyle itebilmelidir.

Wallerstein, günümüzde sosyal teorinin temel meselesinin, nesnesine yeni tanımlar bulmak, yeni terimler icat etmek yerine, tarihin artık "gerçek bir ilerleme" kaydedebilmesinin yolu, yön-temi ve araçları üzerinde düşünmek olduğunu söyler. Kendi faaliyet alanı olan sosyal bilimler, Wallerstein için *değişim bilgisi*'nin mekânıdır. Çünkü ona göre modern dünyayla ilişkili, bu dünyanın en önemli parçasını oluşturan bir fikir varsa, o da "ilerleme fikri"dir.²⁶ Marshall Berman'a bakılırsa, değişim bilginin mekânı olarak böyle bir fikri barındırabilmek için sosyal teori şimdi tekrar 19. yüzyıl modernizmine dönmek durumundadır. Zira 19. yüzyıl modernizmi, insanları modernleşmenin nesnesi

25 Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 250.

26 Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, 1996, s. 82.

olduğu kadar öznelere de yapmayı, onlara kendilerini değiştiren dünyayı değiştirmek için güç vermeyi amaçlayan şaşırtıcı çeşitlilikte görüş ve düşünceyi beslemiştir.²⁷ “19. yüzyıl eleştirmenleri, modern teknoloji ve toplumsal örgütlenmenin insanın yazgısını nasıl belirlediğini fark etmişlerdi. Ama hepsi de modern bireylerin bu yazgıyı anlayacak ve bir kez anladılar mı onunla mücadele edecek yetide olduğuna inanıyorlardı. Dolayısıyla, kepaze bir şimdiki zamanın ortasında bile açık bir gelecek tahayyül edebiliyorlardı. Modernliğin 20. yüzyıldaki eleştiricileriye, diğer insanlarla böylesi bir duygudaşıktan ve insanlara inançtan tümüyle yoksundur. ... sadece ve sadece ‘ruhsuz uzmanlar, kalpsiz sezgicilerdir’.”²⁸

Fakat modernite deneyimleri karşısında böyle düşünmenin, tarihe ve gerçekliğe ilişkin algıyı bozup uzun dönemde ütopyacı vaadi yerinden edeceği kaygısını taşıyanlar da var. Mesela Fredric Jameson bu tür girişimlerin bir tür ideoloji, “modernizm ideolojisi” olduğunu düşünüyor. Jameson, Orta Çağın derinliklerinde bir noktada bazı “modern kopuşlar” tespit etmek (örneğin, Descartes ve *cogito* momentini düşüncede kesin bir başlangıç saymak, bilim ve teknolojinin modern paradigmasını Galile’ye kadar götürmek veya herhangi bir Rönesans ressamını modern resmin ilk işareti olarak belirlemek vb.) suretiyle *modernite*’nin sınırlarını erken Orta Çağa kadar geriletme operasyonunu sınırlı bulur. Bu şekilde oluşturulmuş bir *modernite retoriği* ya da *mecazı*, Jameson’a göre, önceki anlatısal paradigmaların, mevcut modernite anlatıları aracılığıyla, bir “yeniden yazımı”, güçlü bir “yerinden edilişi”dir. Buna göre şayet biz Bruegel, Bosch, Erasmus, Rabelais, Cervantes ve nihayet Shakespeare’in *modern* olduklarını göstermek niyetiyle, eserlerindeki bazı te-

27 Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ/B. Peker, İletişim Yayınları, 1994, s. 13.

28 Age., s. 28.

maların varlığına işaret edecek olsak, Jameson buna, “sadece yeniden yazım operasyonunun inandırıcılık etkisini garanti etmek için bahaneler” diyecekti; modern edebiyatın sınırları belki en fazla Flaubert ve Baudelaire’e kadar gidebilirdi.²⁹

Jameson, “yeniden yazım” olarak adlandırdığı operasyon sonucunda, *modernizm*’in, tarihsel ve sanatsal olarak karşılaştırılmaz bir dizi yazarı (veya ressamı veya müzisyeni) karşılaştırmak için kullanılan bir tür standart haline getirildiğini, bunun da katı ve yanlış bir modern-postmodern karşıtlığıyla sonuçlandığını belirtmektedir. Bunun bir “estetik seçkincilik” olduğunu ve postmodern kültür ürünlerinin yabana atılmaması gerektiğini düşünen Jameson’a göre, geç kapitalizmin yakın zamanda oluşmuş iç hakikatini ifade eden bu ürünlerin kolayca reddedilmesi, onun olumlu yönlerinin rahatlıkla övülmesiyle eşdeğer ölçüde olanaksızdır. Bu ikisini yapmak yerine, bu yeni kültürel üretimi, bir sistem olarak geç kapitalizmin toplumsal yeniden kuruluşuyla, kültürün kendisinin genel bir değişimini-ne yönelik geçerli bir hipotez içinde değerlendirmek daha uygun gibi görünmektedir.³⁰

Jameson günümüz edebiyat eleştirisi için kullanışlı bir çerçeve çizdiği *Marksizm ve Biçim*’i, “Somut bir gelecek düşüncesini canlı tutmak yazınsal eleştiriye düşmektedir. Dileyelim bu görevi yerine getirebilsin!” cümlesiyle bitirmeyi uygun görmüş biridir. Modernizm meselesine de böyle bir hassasiyetle eğilen Jameson, geçmiş şimdije bağlayıp geleceği de şimdinin içinde acilen elde etmenin bir yolu olarak başvurulduğunu söylediği

29 *Postmodernizm* (1994), *Marksizm ve Biçim* (1997), *Dil Hapishanesi* (2002), ama özellikle *Biricik Modernite* (2004) ve *Kültürel Dönemeç* (2005) adlı eserlerinde, böyle bir “ideolojileştirme”ye itirazını dile getirmişti. Nihayet, Metis Yayınları editörleri, edebiyat ağırlıklı makalelerinden yaptıkları bir derlemeye “Modernizm İdeolojisi” adını vererek, Jameson’a, başlığında bu itirazı taşıyan (en azından Türkçede) bir kitap armağan ettiler: *Modernizm İdeolojisi*, çev. Kemal Atakay/Tuncay Birkan, Metis Yayınları, Nisan 2008

30 Bkz. Fredric Jameson, *Postmodernizm*, çev. Nuri Plümer, YKY İstanbul 1994.

modernleştirme operasyonunun “ütopyacı perspektifin ideolojik bir çarpıtılması” olduğunu düşünüyor ve bundan endişe duyuyor; bunun tarihe ve gerçekliğe ilişkin algımızı bozup uzun dönemde ütopyacı vaadi yerinden edecek “sahte bir vaat” olmasından çekiniyor. “Geçmişin yapıtları” diyor, “kendi anlarına dair her tür benzersiz estetik açılımı taşırlar; buna karşılık, şimdinin yapıtları da bizim içinde bulunduğumuz ana ilişkin her türlü kodlanmış veriyi içerirler. Ne var ki ihmal etme eğilimi gösterdiğimiz yön, hem geçmişin hem şimdinin yapıtlarının, başka türlü bize kapalı olan bir geleceğe yönelik olarak sundukları ütopyacı yansımalarıdır.”³¹ Jameson’a göre, bugün bizim gerçekten ihtiyacımız olan şey, *modernite* tematiğinin yerine, toptan *ütopya* denen arzuyu koymaktır. *Biricik Modernite*’de bunu kulağa hoş gelen, aforizmaya yaklaşan bir cümleyle ifade etmişti: “Şimdinin ontolojileri geleceğin arkeolojilerine ihtiyaç duyar, geçmiş hakkındaki tahminlere değil.”³² “Geleceğin arkeolojisi” için işaret ettiği yer, geç kapitalist dönemin kültürel üretimidir. Jameson kitle kültürü ile yüksek kültür ürünlerinin iki kutupluluktan çıkıp birbirlerine nüfuz etmeye başlamış oldukları bir ortamda bütün sanat biçimlerinin “massedilebileceği” iddiasına dayanarak, “Frankfurt Okulu’nun büyük sanat yapıtlarının yıkıcı etkisine duyduğu güveni –üzülerek de olsa– reddetmemiz gerekir” diyor.³³ Eleştirel teori, günün kültürel gerçekleri karşısında ciddi bir zaafa uğramıştır, bu da *modernist sanatın* vaktiyle bir “kültür standardı” olarak değerlendirilmiş olmasından ileri gelmektedir. Oysa postmodernlik, “modernizmi yeni bir şekilde tekrar düşünmeye yönelik bir şans” sunmuş, hatta bir “yükümlülük” getirmiştir: Artık modernizmin klasiklerini, hem “bütün

31 Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY İstanbul 1997, s. 402.

32 Fredric Jameson, *Biricik Modernite*, çev. Sami Oğuz, Epos Yayınları, Ankara 2004, s. 203.

33 Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, s. 251.

bir *modernlik ideolojisinin* taşıyıcıları” hem de “en azından birkaç postmodern özelliğe sahip yapıtlar” olarak görmemiz gerekmektedir.³⁴

Jameson’ın, Batı Marksizmi içinde E. Bloch’la birlikte “umut”u en çok sahiplenene düşünür olduğu söylenir. (Ama T. Eagleton da ondaki bu sahiplenme duygusunun fazla aşırıya kaçtığını, özellikle insan dayanışmasına dair imgelerin aşkın niteliklerine gösterdiği ilginin bizi “ırkçı bir mitingün ütöpik potansiyeline kulak vermeye” zorlayabilecek bir dereceye geldiğini söyler.) Jameson’ın modernite paradigması karşısında umut aradığı yer, modernitenin büyük araştırmacısı E. Hobsbawm’ın “sanatçıların eserlerine hemen tanınmalarını sağlayacak kişisel bir ticari marka vermeye çalıştıkları, giderek anlamsızlaşan bir dizi hüner gösterisinden, birbirini izleyen umutsuzluk ya da vazgeçme manifestolarından ibaret, ve öncelikle yatırım ya da toplayıcılar için satın alınan bir sanat türü” diye tanımladığı bir üretilir. Modernist sanatta zaafa uğramış ütopya, liberal burjuva toplumunda sanatsal üretimin tarzını belirleyen genel üretim koşullarının çok tipik bir anlatıcısı olarak modern kültür merkezi ve galerileri, prestij için dizayn edilen şirket bina ve bürolarını doldurmakta iş gören sanat ürünlerine, “stüdyo bohemlerinin formel yenilikleri”ne sığınmış olabilir mi sahiden de? Marx’ın gönülden katıldığı bir ilkeydi: *İğva edici iyimserlik, en büyük kötümserliktir*. Burada da artık modernist düşüncenin vaatlerinin tarihsel bir faali olmadığı inancından kaynaklanmış bir “kötümserlik” söz konusu olamaz mı?

Bilindiği gibi modernizm/postmodernizm üzerine düşünceleriyle Eagleton, Edward Said ve Aijaz Ahmad gibi Marksistlerden eleştiri almıştır Jameson. Fakat kendisine göre burada ilginç olan böyle bir bakış açısını benimsemiş olması değil, benimsedi-

ği bu bakış açısının niçin “skandalvârî” görüldüğüdür.³⁵ Benzer bir tartışmayı, hatırlanacağı gibi Jean-François Lyotard da dile getirmiş, yine aynı şekilde bir “dönemleştirme” operasyonu olarak gördüğü modernlik anlayışını “her şeyi yeniden yazan bir ideoloji” olarak konumlandırmıştı. Fakat Jameson’ın eleştirisi, Lyotard’ı, modernite denilen *geçmiş*’ten enerjik biçimde ayrılması gerektiği öne sürülen *şimdi*’nin “geleceğe dikilmiş bakış” olmaksızın kendisini başlı başına bir tarihsel dönem olarak hissedemeyeceğini ileri sürerek aşar. Jameson’ın eleştirisi, şüphesiz Lyotard’ın üstesinden gelmiş bir eleştiridir. Ama tıpkı Engels’in “Katolik dinin üstesinden gelen” Luther ve Calvin’i, veya “Kant’ın üstesinden gelen” Hegel ve Fichte’yi “düşüncenin tarihteki bir aşamasını gösteren ama asla düşünce alanının ötesine geçmeyen bir süreç” olarak değerlendirmesi ve değişmiş toplumsal/tarihsel şartların düşüncedeki yansıması olarak değil de, “her zaman ve her yerde var olan gerçek koşulların en sonunda başarılımış doğru kavranışı” sayması gibi, Jameson’ınki de Eagleton’ın “yeni Ortodoksluk” olarak adlandırdığı postmodernist hegemonya alanının ötesine geçmeyen, sadece düşüncenin bu alan içinde Lyotard’ın “üstesinden gelindiği” bir aşamasını, ve yine, değişmiş toplumsal/tarihsel koşulların düşüncedeki yansımasını değil de hep var olan gerçek koşulların “en sonunda başarılımış doğru kavranışı”nı temsil etmektedir. Galiba onu Marksistlerin eleştirisine maruz bırakan şey de bu “öteye geçemeyiş” hali olsa gerektir. “Postmodernizmin ironisi şu ki” diyor John Bellamy Foster, “modernliği aştığını iddia ederken, başından itibaren kapitalizmi aşma ve post-kapitalist bir döneme girme umudunu terk eder.”³⁶

35 Fredric Jameson, *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Dost Kitabevi, Ankara 2005, s. 45.

36 J.B. Foster, *Marx’ın Ekolojisi, Materyalizm ve Doğa*, çev. E. Özkaya, Epos Yayınları, Ankara 2001, s. 189.

Modernliğin bir ideoloji olduğu yönünde eleştiri ortaya konulacaksa, (ideolojilerin eleştirisinin ancak egemen ideolojinin sorgulamasından sonra yapılabileceği ilkesinden vazgeçmemişsek şayet,) öncelikle, (sınıf ve topluma karşı kimlik ve öteki, gerçeğin nesnel bilgisine karşı anlamın yapısı, sistematik düşünceye karşı görelilik ve nihayet tarihin sürekliliğine karşı rastlantısallık gibi) yeni dogmalarıyla sanat, düşünce ve bilim dünyası üzerinde hegemonya kurmuş olan yeni Ortodoksluğun eleştirisiyle işe başlanmalı. Belli bir tarih görüşünden hareketle modernliğin değerlendirilmesine ilişkin bir konum almak, aslında, ister istemez bugüne ilişkin siyasal bir konum almak demektir (bunu Jameson'ın kendisi de söyler ve kabul eder). Geçmişin sanat yapıtlarına ilişkin tartışmanın önemi de buradan geliyor, yoksa sanat yapıtı için değerın kronolojiyle ölçülmesi filan söz konusu olamaz –bunu sadece ideologlar ve satıcılar savunabilir–. Ama nasıl ki klasikler eski oldukları için değerli değilse, postmodern yapıtlar da “geç kapitalizmin kültürel üretimi” oldukları, yani yeni oldukları için daha değerli değildir. Sanat ve kültür ürünlerine kendi değerini veren şey, insanı, para, altın, değerli kâğıt (vb.) karşısında aşağılayarak bir nesne statüsüne indirgemiş modern dünya karşısında yürüttüğü söylemsel mücadelenin niteliğidir. Erasmus, Cervantes, Gogol, Goethe, Flaubert, Proust, Kafka, Mann, Beckett... Bunların her biri dünyanın kederli gözlemcileriydi. Onlar, modern hayatın karmaşıklığıyla boğuşma, onun devingen kaosunun, korku ve güzelliğinin ortasında kendini bulma ve yaratma azminin temsilcileridir. Erasmus'tan Beckett'e her biri, denilebilir ki modernite hastalığına yakalanmış insanlardır; erken modernler belki yaklaşan salgını hissetmiş olmanın telaşındaydılar; Proust, Kafka ve Beckett'in yapıtları da yine aynı izlekte denilebilir ki, hastalığın hummasından doğan sıkıntı ve ateş nöbetinin sayıklamalarıydı! Jameson'ın *ideoloji* dediği şey, Marx'ta da gözlem-

lediğimiz, dünyaya ilişkin bu çeşit romantik algılayışın tarihsel bir içgörü statüsüne yükseltilmesi çabasıdır. Hem modern hem de postmoderni, *tarihin örtük sürekliliği*'nin olağan aşamaları olarak kendisine bağlarken, tarihin gerçeklerine ilişkin özgün bir algılayış ortaya koyan bu romantik tasavvur, Jameson'ın tarihe ve gerçekliğe ilişkin algıyı bozup uzun dönemde ütopyacı vaadi yerinden edeceği kaygısını yersiz kılacak biçimde, eleştirel bir şekilde kendinin de bilincindedir. Elbette “eski güzel günler”e değil, “yeni kötü günler”e bağlanmıştır. Bu nedenle bir “kriter” ya da bir “otorite” olarak Erasmus, Rousseau, Shakespeare’e (vb.) başvurması da, Jameson’ın iddiasının aksine, “bir tür *pastiş*’ten çok az farklı bir şey” değil, günün insan ve dünya sorunları karşısına, insanın modern tarihinin birikimi ve deneyimiyle çıkması, bu birikim ve deneyimi günün sorunları karşısında *temellük etmesi* demektir. Dolayısıyla, entelektüel rasyonelleştirme ya da uzmanca biliş ne derse desin, bilginin cansız bir etiğe dönüşmemesi ve geçmişle geleceği kendinde birleştiren ütöpik arzunun yitirilmemesi adına, Bruegel, Bosch, Erasmus, Rabelais, Cervantes ve Shakespeare’e biz, *modern* demek istiyoruz.

Düşüncenin klasiklerini, aydınlanmış bir modernlik eleştirisi içinde yeniden konumlandırmaya karşı çıkan eğilim, günün umutsuzluk ortamında kendine yer bulabilmiştir. Bu eğilim, insanlığın geleceğinden kaygı duyan Aydınlanmacı felsefeye, ya da Rousseau’nun yücelttiği biçimiyle, “derin düşüncelerden sonra varılmış olan duygular” a yeğlenemez. (Rousseau’yu izlemeye devam edelim:) Kitleleştirme politikaları içinde özne statüsünden alıkonulup şeyleştirilmiş insanoğlu, bugün “yüce davası” (mutluluğun, toplumun geniş kesimleri lehine bu dünyada mümkün kılınması ideali) için karar verdiği günden (kendine, hayata ve meselelerine ayık kafa ile bakabildiği günden) daha “akıllı” değil. İnsan soyunun hayata ve ilişkilerine ayık kafa ile

bakabildiği günler, aklın “realitenin terbiyesi”ne³⁷ açık olduğu, bu terbiyeden layıkıyla geçmekte olduğu günlerdi. Aklının ve bilincinin onaylamasıyla vardığı yargılar bu terbiyenin ürünüydü. Dünyaya ve ilişkilerine realitenin terbiyesinden geçip ayık kafa ile bakabilmiş insan aklı, yeryüzündeki yazgısını seçmeye, metafizik ve akıldışı olanın gerçek ve akılcı olan üzerinde kesin bir üstünlük elde ettiği bugüne oranla daha *elverişliydi*. Şimdi önümüzde iki seçenek var: Ya göçüp gitmekte olan aklımızı hileli metafiziğin oyunlarından kurtarıp –tarihsel hareketin eleştirel bilgisine erişmek için– yeniden realitenin terbiyesine açacağız, ya da aklımızın sağlam kalan tarafına tutunup, seçmeye daha elverişli bulunduğu zamanda ne seçtiyse, her bakımdan seçtiğiyle kalacağız. İlk seçeneğe ulaşmanın yolu da –söylemeye gerek var mı– yine ikincisinden geçiyor.

Çıplak ve inanmış bir aklı, zırhlı ve şüpheli kılmış olmanın azabını yaşıyoruz bugün (Shakespeare, Baudelaire, Flaubert ve kaçırılmış olanın diğer bütün baş şahitleri yazmalıydı bunu). Şayet gerçek bir trajedinin çözüm anına ilişkin bir durum olsaydı bu, hiç şüphesiz kahramanca olurdu. Çünkü tragedya, tüm sanatsal türler içinde gerçeklikle en keskin biçimde yüzleşen ve onu olduğu gibi karşılamaya cesurca hazır bir tür olduğu için, ahlaki, siyasi, ideolojik vb. her türlü avuntuyu elimizden alarak, onlardan herhangi birine sığınmaksızın, bizi insanın ıstırapına bir çözüm bulmaya davet eder. Oysa akıl nasıl birkaç yüzyıl önce kaçınılması gerekenleri bildirmenin beraberinde getirdiği bir cüretle konuştuysa, şimdi de o konuşmanın tamamına ermesi için kaçınılmaması gerekenlerden kaçınmış olmanın çekingen-

37 Kavram, Ahmet Hamdi Tanpınar’a aittir. Tanpınar, Doğu edebiyatını, Antik Yunan’dan gelip klasiklere uzanan Batı edebiyatıyla kıyaslarken “realite terbiyesinin yoksunluğu”ndan söz eder. Tanpınar’a göre, içinde bizim de yer aldığımız Doğu edebiyatının Batı karşısındaki en büyük eksiği “realite terbiyesi”nden yoksun oluşudur; örneğin roman formuna bu terbiye yoksunluğu nedeniyle geç ulaşılmıştır. (Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 26.)

liği içerisinde. Aklın bu hali, herhangi bir avuntuya sığınmaksızın bizi kendi insan ıstırabımıza bir çözüm bulmaya davet eden tragediyaları değil, gerçekliğin buharlaştığı, onun kavranamaz duruma getirildiği, anlamının belirsizleştirildiği, dolayısıyla başarısızlık, tükenmişlik içindeki insanlara sadece biyolojik olarak ayakta kalma uğraşının anlamlı olabileceğinin vaz edildiği varoluşçu kaotik anlatıların sonuna benziyor.

Modernizmin nazarında akıl bir heykeldi, kırılmaz, bozulmaz, bronzdan. Ama nefes alıyordu (Rodin ve Claudel'in yontuları için derler "nefes alıyor" diye). Akıl, kendine dönük bu inanca sadık kalmalıdır. "Thomas Mann bir keresinde şöyle bir söz sarf etmişti: Özgür olan yalnızca kayıtsızlıktır. Kişilik sahibi olan özgür değildir, aksine kendi damgasının izini taşımak, gereklerine uymak ve esiri olmak zorundadır."³⁸ Kendi izini taşıyacak, gereklerine uyacak ve esiri olacaktı. O heykeli (kaidesini tutup altından çekerek) yıkan akıl idiyse, tekrar ayağa dikecek olan da akıldır. Ne yaptığını, neden yaptığını bilmenin emniyetiyle "Kendi lekemi çıkaracak suyu da kendim getiririm"³⁹ diyecek akıldır.

İnsan aklına bunu yaptıracak olan Aydınlanmacı düşünceden başkası değildir. Daima "insan potansiyelinin akılcı biçimde gerçekleşmesini" aramak ve her zaman "akıl dışı gerçekliği eleştirmenin etik rolünü" korumakla görevli olması beklenen düşünce,⁴⁰ Aydınlanmacı düşünceden başkası değildir. Güncel eğilimlerin insan aklının kazanımlarından kuşkulama huyu, bu denli büyük ve şaibesiz bir düşünce karşısında sürüp gidemez. İnsan aklı Aydınlanmacı modernist teoriye değip geçtiğinde, düşüncenin üzerine hiç silinmeyecek bir onur yerleşti. Bu onur bugün düşünceyi mükemmel kılan her şeyi temsil

38 Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*., s. 59.

39 William Shakespeare, *Soneler*, 109. Sone, s. 129.

40 Murray Bookchin, *İnsanlığı Yeniden Büyülemek*, s. 341.

eder. Aydınlanma birkaç yüzyıl önce yaşandı, doğru. Ama Aydınlanma “geçip gidemez”; “çünkü tarihsel olarak konumlanmış bir doktrini değil, dünyaya dair bir tavrı ifade eder”.⁴¹

Bugün büyüğü bir gerçeklik içinde, “zamanın da arada bir sendeleyip ayağını burkabileceği, doğrulup kalkarken de sonsuza dek aynı kalacak bir dilimini bir yerde bırakabileceği gerçeği”ni⁴² yaşıyor dünya. Şimdiki kuşku ve duraksama günleri, sendelemiş zamanın ayağa kalktığında sonsuza dek bırakacağı dilimidir. Onu ayağa kaldıracak olan, Aydınlanma’nın dünyaya dair tavrıdır ve kalktığında da kaldığı yerden, seçmeye en elverişli olduğu zamandan başlayacak.

Düşünce, insanoğlu için yeryüzünde mutlu bir gelecek düşü kurmaya kadar vardığı zamanlardaki coşkunluğunu unutturmak istercesine, bugün gerçek dünyayla mümkün olduğunca az ilişki kuruyor. Oysa sendeleyip düştüğü günü bir hatırlasa, şimdi huzurla gördüğü işlerin en büyük düşmanı kendisi olacak.

41 Tzvetan Todorov, *Aydınlanma Zihniyeti*, çev. A. Nüvit Bingöl, bgst Yayınları, İstanbul 2019, s. 109.

42 Gabriel Garcia Marquez, *Yüzyıllık Yalnızlık*, çev. Seçkin Selvi, Can Yayınları, İstanbul 2008, s. 388.

AÇIMLAMA SAPKINLIĞI



Yalnız, bu sis, gözlerine yine de fazla berrak gözükmüş gibi, kendilerinde cehalet namına ne varsa onu da eklemişler. Manasızlıklarla artan karanlıklar iyiden iyiye koyulaşınca, içine rahatça yerleşmişler, orada formüllerle, kargacık burgacıklarla öyle bir halita¹ yapmışlar ki, Macbeth'in cadılar sahnesinden beri benzeri görülmemiştir. Dışarıdan dinleyince, tecavüze uğramış, birbirine bağlanmış, işkenceye konulmuş türlü türlü doktrinin, geceleyin avaz avaz haykırdığını işitiyorsunuz. Bu doktrinlerden her biri şekillerini de, çehrelerini de kaybetmişler, artık her manaya geliyorlar. Michelet, *Fransız İhtilali Tarihi*

Hasta düşen zihne deva bulamıyor musun, kökleşmiş bir acıyı bellekten söküp çıkaramıyor musun, beynimize yazılıp kalan üzüntüleri silemiyor musun, yüreğe çöken o zehirli irinle şişmiş göğsü tatlı, unutturucu bir ilaçla temizleyemiyor musun?

... Tıbbi köpeklere at öyleyse.

Shakespeare, *Macbeth*

Ne topluma yardımda bulunacak, ne de ortaya ve gün ışığına bir şey çıkarabilecek kadar derinleşenler varsa, onlar utansın; ben neden utanayım sayın yargıçlar?

Cicero, *Şair Archias Savunması*

1 Halita: Alaşım, birden çok öğeden oluşmuş karmaşık bütün.

“Yolda bir han gördü ki, Sancho’ya rağmen, Don Quijote’un arzusuyla şato olmak zorundaydı.”
Cervantes, *Don Quijote*

...yazık ki gerçekler çoğu zaman ince bir zekâ ürünü değildir.
Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*

Epey zamandır sosyal bilimlerin başında, Pauline Marie Rosenau’nun deyimiyle, bir “postmodernizm hayaleti” dolaşmaktadır. Bu “hayalet” sosyal bilimlerin epistemolojik kabullerini reddetmekte, metodolojik uzlaşımlarını çürütmekte, bilgi iddialarına direnmekte ve hakikatin her türlü versiyonunu bulanıklaştırmaktadır.² Bütün bunların sonucunda postmodernizm, sosyal bilimlerin araştırma nesnesi olan “olgu”yu, gerçeklik bağlarından kopartarak sadece teorik bir nesneye dönüştürmüştür. Çünkü, “toplum bilimlerinde katı hakikat iddialarında bulunmanın modası geçmiştir, ama teori ihtiyacı merkezî önemdedir”.³

Teori ihtiyacı, Himani Bannerji’nin çok yerinde bir ifadeyle, *teori endüstrisi*⁴ yaratmıştır. Bu endüstriyel arzı şişiren şey, elbette günümüz düşüncesinin dünyayı (değiştirmeyi artık hiç düşünmediği için) sınırsızca yorumlama *talebidir*. Fredric Jameson, bu yorumlama şevkini “açıklama sapkınlığı” olarak tanımlıyor. Kesinlikle postmodernizmin görünümüleri arasında kabul edilmesi gereken “açıklama sapkınlığı”, sosyal bilimsel düşüncenin yerine *teori bilimi* diyebileceğimiz yeni bir şey koymuştur. *Teori bilimi*’nde birkaç andan söz eder Jameson:

2 Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ark Yayınevi, Ankara 1998, s. 21.

3 Age., s. 152.

4 Himani Bannerji, *Marx’tan Yeniden Doğmak*, çev. Senem Özdemir, Yordam Kitap, İstanbul 2016, s. 87.

Öncelikle, kavramların iç yapısının, daha doğrusu iç boşluğunun ya da çatlaklarının keşfedildiği bir *ilk an* vardır. *İkinci an*'da bu keşif, felsefi bir soruna, kavramın ikilemleri ve başarısızlıkları sorununa dönüşür; bu anda teori, kendisini “henüz hiç kimsenin bütünüyle dolaşmadığı, bazılarının (belki) kulelerinden geçici olarak baktığı, bazılarının da yeraltı sığınaklarının kısmi haritasını çıkardığı dev boyutlu bir yapı” gibi sunar. Nihayet *üçüncü an*'a gelindiğinde, çözülebilecek bir sorun, önceki kavramların şimdi yeniden biçimlendirildiği yepyeni bir teorik kodlama sistemi içinde kaybolarak, bir çözüme kavuşmadan ertelenir. Bir tür “dil polisliği” yapan teori, ideolojik imaları hedef alan şaşmaz bir arama ve yok etme misyonu ile hareket etmektedir ve sonuçta eleştiri de artık “belli sözcük ve terimlerin düşürdüğü uzun gölgenin, en kusursuz tanımların ürettiği tartışmalı dünya görüşlerinin, görünürde sımsıkı kapalı önermelerin dışarı sızdırdığı ideolojilerin, haklı argümanların en sakıngan hareketlerinin bıraktığı gözle görülür hata izlerinin keşfedilmesi” haline gelmiştir.⁵

Akademilerde “makale” adı verilen sayısız metnin yazılmasına yön veren de işte bu “teori bilimi”dir. Bu “bilim”de bilimsel derinlik, kullanılan dilin ağırlığıyla ölçülür olmuştur. Bilimsel bir yazı, söz konusu alanda küçük ve dar bir çevrenin dışındakilerce anlaşılmaz olduğunda bu durum adeta o metnin entelektüel saygınlığının göstergesi sayılmaktadır.⁶

“Metafor dalgaları ve acımasız dilsel deha”⁷ ile örülü bu metinlerde dünyayı tanıma işi dil polisliğine ayrılmıştır. Çünkü post-modernist jargonda toplumsal olgular ve ilişkiler *dil* tarafından oluşturulur, hatta toplum basitçe *dil gibi* değildir, *dil*'dir ve bu yüzden hakikatin *söylem* dışında hiçbir dışsal bilgi referansı yok-

5 Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, s. 397-400.

6 Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, s. 27.

7 Murray Bookchin, *İnsanlığı Yeniden Büyülemek*, s. 239.

tur. Çünkü öznenen bağımsız bir Nesnel Gerçeklik yoktur, sadece, gerçekliğe özne tarafından verilen *anlam* vardır. Fakat teorici-liğin (odaklandığı dilsel performans yüzünden) ortaya koyduğu problemler, teorisyen dikkatini ona yönelttiği anda doğuyormuş gibi, yani daha basit bir ifadeyle, “durduk yere icat çıkartıyor”muş gibi görünebilir, böyle bir tehlike barındırmaktadır. Oysa öyle değil; güncel deneyimi betimlemek ve adlandırmak, sosyal bilimlerin işlevlerinden biridir; ancak böyle yaratıcı görevler icra edildikten sonra, insanların çoğunluğu kendi çıkmazlarını ve bunların kaynaklarını görebilir ve ifade edebilir. Ayrıca, bilimsel araştırma deneyimine benzer biçimde, gündelik yaşam deneyimi de yapılandırılmıştır; bunların her ikisi de “önceden simgesel olarak yapılanmış gerçekliğe dahildir”.⁸ Yani, sosyal bilimlerin hem konusu hem de araştırma nesnesi olan toplumsal yaşam, önceden simgesel olarak yapılanmış olduğundan, sosyal bilimlerin –doğal olarak– bir *anlama sorunsalı* vardır hiç şüphesiz. Gelgelelim, “felsefe problemlerinin dünyanın değil, dilin içinden çıktığını söyleyemeyiz”.⁹ Örneğin sosyal davranış kavramının açıklığa kavuşturulma isteği, tamamen sosyal davranışın neler tarafından ve nasıl üretildiği sorusunun araştırılmasına yönelik bir taleptir. Bu talep anlamın yapısına odaklanarak değil, gerçekliğin bilgisine erişerek karşılanır. Sorunu ele alıp yararlı bir çözüm aramak yerine, soyut olan bir kavramı, kendisiyle eş derecede soyut olan başka kavramlarla açıklamaya çalışmak, gerçeğin kendisinden değil düşüncenin tasarılarından çıkmış yargılarla sonuçlanır. Sosyal olgular diğer sosyal olgular yardımıyla açıklanır. Anlam da bir sosyal olgudur, dolayısıyla başka sosyal olgularla ilişkisi içinde kavranabilir. Anlamın yapısını gerçekliğin bilgisi karşısında fetişleştiren şey, anlam ile toplumsal olanın birbirinden aşırı derecede farklılaştırılmasıdır, dil ve söylem analizleri bu yüzden

8 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, s. 602.

9 Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, s. 26.

sorunludur. Bu tür bakış açısının atası olan Durkheim'dan beri böyle bir sorunu var sosyal bilimlerin. O da mesela intihar, dir: ve iş bölümü olgularını izah ederken, ölçüt koyma ve referans bulma konusunda farkı sosyal olgulara başvurmaktan kaçınmış olmanın bütün gerilimini yaşamıştır.

Ama içinde bulunduğumuz akıl tutulması çağında bu işler Durkheim'ın çağından çok daha vahim biçimde işliyor. Çağın akıl sahibi insanları, dünyayla artık aklın hiç ihtiyaç duymayacağı biçimde ilgileniyor. Mesela Türkiyeli bir akademide, demokratik bir toplum arayışında akla ilk gelecek olan “özgürleşim tutkusu” ve “ütopya” gibi klasikleşmiş bazı sorgulamalara son derece müsait ve açık bir olgu (hatta Türkiye'nin yakın döneminin en açık olgusu) olan Gezi direnişiyle ilgili bir sempozyum düzenleniyor, ama şöyle bir iddia ile: “Çokluğun Siyasetinin Gezi'yle Birlikte Almakta Olduğu Hal Üzerine Kolektif Bir Düşünme Zemini.” Ve bir iki bildiri başlığı örneği: “Uyuşmazlığın Siyaseti ve Ortaklaşmanın Mikropolitliği”; “Gezi Sonrası Siyasette Antogonizma ve Queer”. Ama en güzeli şu: “Gezi Direnişinin Biyo-Mekânsal Stratejisine Dair Bir Okuma: Direnç-Mekân'ın Çoklu-Ölçeklerdeki Metastazı.” Bu jargonda malûm parkın adı “temellük edilmiş bir uzam”, malûm isyan “yatay direniş” oluyor hemen. Entelektüeli ahlaken sıradan insan mertebesine indirip sistem içinde kendi prestijinin peşine düşürmüş olan tahsilliler güruhu, bir kez daha gerçeği ifşa edecek yerde kendi teorik uzmanlıklarıyla prestij avına çıkıyor. Burada teori tam olarak akademisyen ve öğrencilerden oluşan dinleyici kitlesine yönelik bir performans haline gelmiştir. Kullanılan zor anlaşılır dilin teknik engelleri tam olarak genel kitleden uzaklığın bir işlevidir –Gezi direnişinin temsil ettiği şeyin tam aksine!

Bu tip dilsel performans ve retorik karşısında insan *Diriliş*'in kahramanı Nehludov gibi ümitsiz bir çaresizlik içinde buluyor

kendini. Nehludov, hapisteki Katya'sının sürgüne gönderilmesiyle zihninde uyanan, "Bir insan başka insanları cezalandırma hakkına sahip midir?" gibi son derece yalın, kullanışlı, hayati bir soruya açık bir yanıt bulmak amacıyla bir yığın kitap karıştırır. Gerçi bütün bu yapıtlarda çok büyük zekâ, çok geniş bilgi ve ilgi çekici şeyler vardı, ama temel sorunun yanıtı yoktu. "Bütün bu yapıtlar" diye yazıyor Tolstoy, "Nehludov'a, okuldan dönmekte olan küçük bir çocuğun vermiş olduğu yanıtı anımsatıyordu. Nehludov ona harfleri öğrenip öğrenmediğini sormuştu da çocuk: 'Elbette öğrendim' diye yanıt vermişti. 'Peki, ayak sözcüğünün harflerini söyle bakalım' deyince de: 'İyi ama, hangi ayak? Köpek ayağı mı?' diye soruvermişti oğlan kurnaz kurnaz."¹⁰ Bu kurnaz çocuktan teori bilimcilerinin yazdıklarında da var. Onların gösterişli yapıtları da son derece ince bir yığın soruya yanıt veriyor da, dünyanın gündelik acımasızlığına karşı canla başla savaşıyan bizlerin, modern insanın aradığı şu yalın, şu kullanışlı hayati soruya açık bir yanıt vermiyor: İnsan, nasıl "eksik insan" olmaktan kurtulacak?

Düşüncenin güncel modalarından olan teoriklik bu tür yalın ve hayati sorulara cevap aramayı, Eagleton'ın "yeni Ortodoksluk" demeyi tercih ettiği bağnazlıkla reddeder. Bu yönüyle, Jules Michelet'nin harikulade betimlediği, aklı dümdüz eden, "insan dimağını yassıltmakta yüksek dikkat gösteren"¹¹ Skolastik Çağ öğretilerine, "budalalık risalesinin iki yüz yorumcusu bulunan"¹² o lakırdıcı çağın "mana ve değer itibarıyla hafif, metin itibarıyla yüklü"¹³ öğretilerine benzer. Bütün bir çağ boyunca sürmüştür bu lakırdı. Düşünce, bu yüzden, "Orta Çağın

10 Lev Tolstoy, *Diriliş*, çev. Nesrin Altınova, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1987, s. 419.

11 Jules Michelet, *Rönesans*, s. 115.

12 Age., s. 37.

13 Age., s. 34.

günbatımında”¹⁴ o denli “derinlikli”dir. Lucien Febvre, düşüncenin 16. yüzyıldaki “derinliği”ni, Antik düşünce, Hristiyan geleneği ve doğacılığın aynı anda “karmakarışık bir şekilde yalanıp yutulmuş” olmasıyla açıklar. Febvre’e göre, bu nedenle Rabelais’in muhteşem karakteri Gargantua, o çağı mükemmel biçimde simgelemekteydi.¹⁵ O müthiş “simgesel iştahıyla” sofraya geçtiğinde, Gargantua’nın orada büyük bir bolluk içinde sergilenmiş olarak gördüğü şey, Orta Çağ skolastiğinin tümüdür. Yutulan bütün bu şeylerin sindirilmesi için iki yüzyıl geçmesi gerekecekti. Bakalım Heidegger’ci ontoloji, post-yapısalcılık, yapısökümcülük, hermenötik ve benzerini “karmakarışık bir şekilde yalayıp yutmakta” olan bu yılların düşüncesine sağlıklı bir sindirim için kaç yüzyıl gerekecek?¹⁶

Orta Çağ skolastiğinin “yüksek spekülasyonuna özgü alışkanlıklar”¹⁷, bugünün yeni skolastiğinde aynen korunmaktadır. Orta Çağ skolastiğinde olduğu gibi bugün de sosyal prob-

14 Johan Huizinga, *Ortaçağın Günbatımı*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1997

15 Lucien Febvre, *Rönesans İnsanı*, s. 79.

16 16 yüzyılı Gargantua simgeliyorsa, yüzyılımızın düşüncesine uygun metafor da, Stephan Arcadieyitch’in karnını doyumadan el verdiğince uzun süre yemek yiyebilme maksadıyla ağır ağır Flensburg istiridyeleri yiyip Chablis şarabı içtiği, gösterişli Petersburg’un lokantaları olabilir [Bkz. Lev Tolstoy, *Anna Karenina*, çev. Nesrin Altınova, Engin Yayıncılık, İstanbul 2001, Cilt I, s. 60-65]. Marksçı bakış ve Militan İyimserlik ise, zarafet ve eğlenceleriyle vakit geçirilen bu türden bir ziyafet salonu değil, vakit geçirmek değil karın doyurmak arzusundaki Paris’in yoksul öğrencilerinin müdavimi olduğu Flicoteaux gibi kabı kacağıyla bir imalâthanedir. Ve bunca tıkınmadan sonra, yüzyıl farkının hiçbir önemi yok, bizim için de tek çare Gargantua’ya uygulanan yöntem olabilir: “İşine gereğince başlamak için, o zamanların üstat Theodore adında bilgin bir hekiminden Gargantua’yı daha iyi bir yola sokma olanaklarını araştırmasını rica etti(ler), o da bağırsaklarını hırbık otuyla üstün hekimlik kurallarınca temizledi, bu müshil beynindeki bütün bozukluğu ve kötü alışkanlıkları sildi süpürdü. Ponokrates bu yoldan ona eski hocalarının bütün öğrettiklerini unutturdu.” [François Rabelais, *Gargantua*, çev. S. Eyüboğlu/V. Günyol/A. Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları 2000, s. 115.]

17 Johan Huizinga, *Ortaçağın Günbatımı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 334.

lemler üzerine düşünmenin toplumsal standardı, genelde, toplumsal sorunları nelerse o şekilde, başka deyişle olgusal gerçekler bağlamında ele almak yerine, mecaz, metafor, imge, gösterge sağanağına maruz bırakarak yine insanların kolektif fantezilere teslim olmalarına müsaade etmektedir. Norbert Elias’a göre, “bu durum bize Orta Çağda doğa olayları üzerine geliştirilen fantastik düşüncelerin yüksek oranını hatırlatmaktadır.”¹⁸

Sosyal bilimsel düşünce açısından buradaki kayıp, toplum bilincine vekalet eden entelektüel enerji israfıdır. Yoksa, örneğin Deleuze ve Guattari, kendi icatları olan “göçebebilimi”nin “devlet bilimi” tarafından kullanımı konusuna tarihi örnekler sunarken, ya da atomcu Dernokrit’in “ritm” ve “ölçü” hakkındaki fikirlerinin (yine bir başka icatları olan) “pürtüklü” ve “kaygan” mekanlarla ilişkisi, ve Arşimet geometrisinin gotik ve roman kiliselerindeki izlerinin takibi gibi alanlarda, ancak kıymetli bir birikimin gerçekleştirebileceği işlerin hakkından layıkıyla geliyorlar.¹⁹ Ama yapılan, yalnızca bu ve “yersiz-yurtsuzlaşma”, “kök-sap” gibi bir dizi icat edilmiş marjinal terimlerle bir imgeler dünyası yaratmaktan ibaret.

Kültürel pratikleri açıklama gayesiyle “anlam”a yönelmiş çalışmalar, anlatılanı değil anlaşılanı önemsemekte. Halbuki anlam üretimi sorunu, dili insan ilişkilerinin modeli değil, yalnızca insan ilişkilerinin bir ögesi olarak ele alan sosyolojik bir bakışla ele alınmalıydı. Pierre Bourdieu’nün başardığı şey buydu. O, anlam üretim ve tüketimini, bunlardaki yönelimi “toplumsal konumlar”a bağlamıştı; anlamı kodlayan da çözen de “toplumsal alan”dı, başkası değil. Bourdieu, sahip olduğu bu bakış açısının, Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezler*’inde önerdiği programı izleyerek, materyalist bir bilgi teorisini mümkün kılmayı hedefledi-

18 Norbert Elias, *Sosyoloji Nedir*, s. 33.

19 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul 1990.

ğini söyler.²⁰ Bourdieu'ye göre sosyal bilim, zorunlu olarak "bir bilginin bilgisidir" ve bu nedenle de bilginin "sosyolojik olarak temellendirilmiş bir fenomenolojisine" yer açmak zorundadır.²¹ Fakat anlam odaklı bakış kendi ayırt edilebilir düşünsel alanını postmodernist epistemoloji etrafında kurmuş olduğundan "toplumsal" herhangi bir şeye gönül indiremez.

Postmodernist epistemoloji sosyal bilimlerdeki alan hâkimiyetini yapısalcı yöntem aracılığıyla kurmuştur. Sosyal bilimlere ait alt dalların 20. yüzyıl düşünce ve bilim dünyasında kendi özgün konumlarına erişmesi, her birinin kendine özgü birikiminin yanı sıra, bir yöntem olarak yapısalcılığın benimsenmesiyle doğru orantılıdır. Ne var ki, "özenli kodlamaları, evrensel şemaları ve çıkarıcı indirgemeciliğiyle" yapısalcılık, Eagleton'a göre, gerçeklikte zaten belirgin olan "şeyleşme"yi kültür ve ideoloji alanında yeniden üretiyordu; "bireyleri yalnızca gayrikişisel kodların boş mevzileri olarak ele alırken, modern toplumun gerçekte bireylere çektiği muameleyi (ama öyle yapmadığını iddia ettiği bir muameleyi) taklit ediyor ve böylelikle modern toplumun ideallerinin maskesini düşürürken mantığını onaylıyor"du. Yapısalcılık, bu anlamda, "eşanlı olarak radikal ve muhafazakâr"dı, "modern kapitalizmin stratejileriyle suç ortaklığı" yapıyordu.²²

Yapısalcılığın muhafazakârlaştırıcı etkisi, belki de en güçlü şekilde kendini (post-yapısalcılık ve yapısöküm adı altında) tarihsel ve toplumsal koşul ve belirlenimler, yani kısaca *gerçeklik* yerine, *anlam*'a, yani o koşulların ürünü olarak dışa vurulmuş olana yönelmesi, dışa vurulanı incelemeyi tercih edişte gösterdi. Anlam üzerine girilen bu etkili mücadele, dil ve gerçeklik

20 Pierre Bourdieu ve Loic J.D. Wacquant, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 111.

21 Age., s. 118.

22 Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 154-155.

arasında oluşturulmuş bir eşdeğerlilik sistemiyle sonuçlandı. Gerçeklik, dilsel ve göstergesel yapılardan yaralanarak üretildi. Kurulan epistemolojik hegemonya altında sosyal bilimciler artık Hâlihazırda Olmuş Olan'dan emin olamıyor. Skolastiğin en akıllıları Aziz Augustinus ve Thomas Aquinas, düşünce tarzlarıyla Orta Çağın şu inanışını desteklemişlerdi: *Bu dünyada görülen bir şekilde yapılan her şey şeytanların işi olabilir.*²³ Düşünce dünyamızda bugün de aynı standart hâkim; modern skolastikçilerin de olmuş olan olarak, olgu olarak gerçekliğe saygıları yok. Hiçbir şeyin olduğu şekliyle olmasının imkân ve ihtimali yok, mutlaka zeki bir irdelemeye konu edilecek göstergesel bir anlam içermek zorunda.

Teori bilimcilerinin kullanışlı sorulara yanıt vermeyen, lüzumsuz bir nokta üzerinde tüm dikkati sabitleştirme becerisinde ortaya çıkan parlak yeteneksizliklerini, bereketsiz nahoş bilgiçliklerini de “çağdaş bir budalalık” saymanın önünde bir engel var mı?

Aksi halde, dilsel performansın ve retoriğin bu denli ön plana çıkarılışındaki devrimci maksat ne olabilir? Eleştirel düşünceye bir şeyler katmak isteyen entelektüel, eksantrik olma kaygısıyla düşünmez. Entelektüeller arasına katılmak ya da polemiğe girmek amacıyla değil de bazı açık, yalın, hayati sorulara yanıt bulmak, ya da hiç değilse aramak için düşünür. Bu ahlaksal bir idealdir. Ve düşünce, ancak ahlaksal bir ideali ifade etmek için çaba gösterirse inandırıcıdır. Örneğin, anlam teorisyenlerinin dilinden düşmeyen “anlamın öznesi”, asgari bir terminolojik disiplinle, Pierre Bourdieu'de olduğu gibi, “tahakküm altındaki” diye ifade edilebilir.

Bu teorcilik akımının örneklerini tek tek ele almakla vakit kaybetmeyeceğiz. E.P. Thompson'ın Althusser karşısındaki tavrı doğru bir tavidir. Teorinin sefaletini tespit ederken “esas dik-

katimi Althusser'e vereceğim" diyordu Thompson, "onun sayısız torununa zaman harcamaya değmez"; onları "teorisist inlerine kadar izlemek için yaşam çok kısadır".²⁴

Sadece şunu sormak zorundayız: Ciltlerce kitabı bir tek Marx sayfası etmeyen bu teorici gevezeler yüzünden insanlık umutsuz ve cesaretsiz mi sayılacak?

Çünkü teoriklerin imge dünyası içinde kaldıkları sürece soyut bir radikalizm olmaktan öteye gidemeyen entelektüel faaliyetleri, herhangi bir gelecek düşünün heyecanıyla da şekillenmediğinden, alttan alta umutsuzluk ve karamsarlık yayıyor.

Theodor Adorno da karamsar bir düşünür olarak anılır (örneğin Jürgen Habermas, "iletişimsel eylem" teorisini, araçsal aklın içinde yaşadığımız bütünsel hile sisteminden kurtuluşu olanaksız kılacak denli güç kazandığını kabulemediği için öne sürdüğünü söyler), fakat onun teorisini diğerlerinden ayıran şey geleceğe yönelik bir önerisi, bir projesi olmasıdır. *Minima Moralia* bizi şu cümleyle karşılar: *Hayat yaşamıyor*. Çünkü bu dünya Adorno'ya göre, pazar ilişkilerinin her türden sosyal ilişkide tek belirleyen olduğu, metalaşmış, şeyleşmiş ve insanı bir nesne statüsüne indirgeyerek aşağılamış bir dünyadır. Ama hayata böyle bir yorum getirmekle, salt yorumlamakla kalmıyor Adorno. Bununla kalsaydı, *Minima Moralia*'nın, *Leviathan*'dan pek farkı kalmazdı. İnsan doğasına uygun bir toplum yönetimi eleştirisi ortaya koyan Rönesans'ın "doğal hukuk" öğretisi (bilhassa Althusius ve Grotius'a gelindiğinde) son derece iyimser bir "toplum sözleşmesi" anlayışına ulaşmıştı. Oysaki bu anlayış, insanın bozulmuş niteliğinin gerekli kıldığı bir "boyun eğme sözleşmesi"ne, ya da E. Bloch'un deyimiyle, "en gerçek amaca sahip olarak insanların birbirine karşı ilkel ve güçsüz birer kurt kalmaması için kurtarıcı bir boyun eğme"ye²⁵ dönüşerek

24 E.P. Thompson, *Teorinin Sefaleti*, s. 41.

25 Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, s. 150.

önemli bir değişime uğradığı, Thomas Hobbes’a eriştiğinde ise yalnızca düşünmeye dayanan kötümserliği gösterebilmekle sınırlı kalmıştı. İradeye dayanan iyimserlik hâlâ eksikti. “Homo hominilupus” özdeyişi “bencil sistem” üzerine öyle bir tespittir ki, Mandeville’in kamusal yaşamda bencilliğin müspet rolüne ilişkin bir teşbihi olan *Arılar Masalı* veya Adam Smith’in kamusal yararı “arz/talep” yasasına bağladığı *Ulusların Zenginliği* gibi, söz konusu sisteme yönelmiş düşünümsel ürünler aracılığıyla modern kapitalizmin kabul edilmiş/kanıksanmış bir özelliği olagelmıştır. “Umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe” zaten Adorno’ya göre bu nedenle “her şeyi kurtarılanın bakış açısından görünebilecekleri biçimiyle düşünme çabasıdır”; bu nedenle “kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir”.²⁶ Daha insani bir gelecek düşü olarak devrimci romantizm, Adorno’da “doğru yaşam” ütopyası olarak belirir: “Yanlış hayat doğru yaşanmaz.” Yanlış bir hayatı doğru yaşamının hiçbir yolu yoktur; kişi gerçekçi görünen kimi modern mazeretlerle bunu yapmaya çabalar; ego, çıkarı için mazeret ve entrika üretmede oldukça yetenekli bir “haydut çetesi” gibi çalışır; ama bu, sonu yıkım olan bir oyundur. İlerleme ve insana yönelik barbarlığın iç içe geçtiği bu yanlış hayat karşısında sadece onun kültür ve etiğine karşı “barbarca bir perhiz” geri getirebilir “barbarlık dışı koşulları”.²⁷ Bu vicdani reddedişiyle Adorno, Marx’ın özgürleşim epistemolojisine de sahip çıkmış olur.

Bu önemlidir; çünkü bugün Marksist bilginliğin çoğu (bütün bir sosyolojiye egemen olan durumla benzeşik olarak) teori ve yöntem sorunlarına odaklanmıştır. Marx’ın yolu, yöntemden gerçekliğin analiz ve eleştirisine doğruydur. Şimdi gerçekliğin

26 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 257.

27 Age., s. 53.

analiz ve eleştirisinden tekrar yönetime dönülmüştür. Geleniğin sonraki temsilcileri, Perry Anderson'ın deyimiyle, Marx'ın kendi gelişme yolunu (1844 *Elyazmaları*'ndan *Kapital*'e giden yolu) tersine çevirerek²⁸, ekonomi ve politikayı ikinci plana itip felsefeye yönelmiştir. Tom Bottomore'a göre, tıpkı sosyoloji içindeki tartışmalar gibi, kendi içinde yürüttüğü tartışmalarda sosyal bilimin niteliği, bilimsel konumu, felsefeyle ilişkisi türünden konuları işlemekte olan günümüz Marksizmi, referanslarında da bir farklılık göstererek, fenomenolojik eleştiri, dil kuramları ve yapısalcı (ve post-yapısalcı) öğretilerle aynı kaynaklardan yararlanmaktadır.²⁹ Dünyayı yorumlamak değil değiştirmek isteyen bir düşünürün yönelimidir tersine çevrilmiş olan.

P. Anderson, 1920'lerden başlayarak, ama özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde politikadan kopan Marksist teorinin, kendisinden çıkarı olanlar tarafından anlaşılır olmayı pek önemsemez olduğunu (oysa Marx'ın daima düşüncesini öğretilerle değil yalın ve açık ortaya koymaya, işçi sınıfınca anlaşılır olmasını engelleyecek güçlükleri azaltmaya özen gösterdiği bilinmektedir), son derece teknik düzeydeki diliyle, ancak belirli bir öğretiyi paylaşan sınırlı bir topluluğun anlayabileceği özel bir "bilgi kolu" durumuna geldiğini söylüyordu.³⁰ Anderson, söz konusu gelişmenin tarihsel koşulu olarak, proletarya devrimlerinin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa kapitalizminin ileri bölgelerinde uğradığı başarısızlığı gösterir. Ülkelerinin işçi sınıfından uzak kalan teorisyenleri üniversitelere çekilmiş, teori de ekonomi ve politikadan felsefeye kaymıştı (Lukács ve Korsch'dan, Marcuse, Adorno ve Althusser'e kadar hemen bü-

28 Perry Anderson, *Batı'da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları, İstanbul 1982 s. 82, 83.

29 Tom Bottomore, "Marksizm ve Sosyoloji", bkz. Tom Bottomore ve Robert Nisbet (der.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay/Aydın Uğur, V Yayınları, İstanbul 1990, s. 154.

30 Perry Anderson, *Batı'da Sol Düşünce*, s. 84.

tün Marksist düşünürler, üniversitelerde felsefe kürsülerindeydi). Temelde yöntem sorunları üzerinde odaklaşan epistemolojik tartışmalarla, estetik ve genel olarak kültür teorisinin ön plana çıkışı, Anderson'a göre bu gelişmenin sonuçlarıydı. O yüzden, seçtiği bu yeni alanlar Marksizme daha önceki hiçbir döneminde görülmemiş bir bilgilenmişlik kazandırmış olsa da, bu birikimin kökündeki belirleyici etken yenilgiyle yoğrulmuş olmasıydı.³¹

Şurası bir gerçek ki kültürel üretimin ideolojik içeriğinin ve rolünün giderek daha fazla önem kazandığı bir dünyada yaşamaktayız. Kültürel üretim ve bunun ürünleri, elbette toplumsal adını verdiğimiz şu bilgisi doğrudan elde edilebilir olmayan şeyde nelerin hüküm sürdüğüne ilişkin elimizdeki somut semptomlardandır. Ama unutmamak gerekir ki, Marksizmin yüzünü kültüre dönüşü (ki bu hamlesiyle 20. yüzyılın en zengin düşünce birikimini ortaya koyacaktı), T. Eagleton'ın dediği gibi, "kısmen gözünün açılması"ndan, "kısmen de siyasal güçsüzlükten" kaynaklanmıştı.³² Avrupa'da sosyalist bir devrim beklentisi içindeyken faşizmle karşılaşma, Marksistleri "bilinç" ve "ideoloji"nin biçimleniş üzerine düşünmeye sevk etmiş, buradan da kültürel üretimin öneminin keşfine ulaşmışlardı. Adorno ve genel olarak Eleştirel Teori'nin diğer temsilcilerine göre, toplumsal hayatın sermayece örgütleniş ve onun gelişkin teknolojisinin kitlelere nüfuz edişi, öylesine eksiksiz bir yanılsama üretmişti ki başka bir dünya tasarlamak neredeyse umutsuz bir çabaydı. Kültür endüstrisi toplumu hayal edilemez ölçüde taşılaştırdığı için, tarihsel özne olarak "proletarya"dan ve "sınıf savaşı"ndan söz etmek bile mümkün değildir. Batı Marksizmini sınıftan ve politikadan uzaklaştıran güçlü bir neden de SSCB'nin ve Komintern'in otoriter bürokratizmiydi. "1920'lerin sonlarında Almanya'daki solcu aydınlar, siyasal alanda bir yanda dogmatik, Stalinist evresine

31 Perry Anderson, *Batı'da Sol Düşünce*, s. 143-145.

32 Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, s. 31.

girmiş olan Sovyet Marksizmiyle, öte yanda Sosyal Demokrat Partisi'nin reformizmi arasında bir seçim yapmak durumundaydılar. Frankfurt Okulu'nun üyelerinin çoğu her iki seçeneği de yadıyarak, parti politikası dışında, kendi anladıkları biçimiyle Marksizmin eleştirel ruhunu canlı tutma yolunu seçmişlerdi. Bu nedenledir ki onlar için Marksizm gitgide daha çok bir ideoloji eleştirisi ya da aydınlar ve öğrencilerden oluşan bir dinleyici kitlesine yapılan burjuva kültürünün genel bir eleştirisi haline gelmiştir.”³³

Sonuçta, kendini tarihin yeni devrimci öznesi olarak değilse de, önceki devrimci sınıfın umut vermeyen halini çok iyi kavrayan, mevcut koşulları hakkıyla anlayıp tanıyan özneler olarak gören entelektüeller grubu, hatta belki de tek başına entelektüel, proletaryanın yerini aldı. Ama hem iktidara (tahakküm altında tutanlara) hem de topluma (tahakküm altında tutulanlara) mesafeliydiler. Ellen Meiksins Wood'un ünlü *Sınıftan Kaçış* eleştirisi, Batı Marksizminin 1930'lardaki ruh halinin, “reel sosyalizm” deneyimleri, “Prag Baharı” ve Afganistan, “Maocu yanılsamalar”ın çöküşü, Kamboçya ve Vietnam'daki tatsızlıklar, “yeni toplumsal hareketler”in doğuşu ve nihayet Reagan, Thatcher ve Kohl'de simgeselleşen muhafazakârlaşma neticesinde 1980'lerde de Marksistlerin üstüne çökmüş olduğunu dile getiriyordu. Wood'un bütün tezi, proletaryadan umut kesildiği tespitine dayanmaktaydı. Wood'a göre sınıftan kaçışın geldiği noktada sosyalizmin gerçek kitlesi olarak “sosyalizmin akılcı ve insancıl ülkülerini algılamak için gerekli düzeyde zihinsel ve ruhsal özgürlüğe, hayal gücüne, özgüvene ve özdisipline sahip” insanlar, yani “kafa emekçileri” öne çıkmaktaydı. Özellikle aydınlar çok önemli bir rol oynamaya yatkındı, zira sınıf savaşı perspektifi karşısında “ideoloji” ve “söylem”i özerkleştirmiş olan “yeni revizyonizm”, toplumsal etkenlerin ideoloji ya da söylem

aracılığıyla kurulması gibi büyük bir görevi aydınların yerine getireceğine güvenmekteydi.³⁴

Bugün kültür teorisi Marksizmde merkezî bir yere sahiptir. Üstelik merkezdeki bu temaya ilişkin bütün tartışmayı da post-modern gündem belirlemekte. “Postmodernizm, kendisine yönelik hiçbir tehdidin bulunmadığı, hiçbir rakiple mücadele etmek zorunda olmayan bir kapitalizmin kültürel mantığıdır.”³⁵ Dolayısıyla Marksist kültür eleştirisinin eski “seçkinciliği”ni gösterecek takati kalmamıştır. Troçki’nin fütürizme soğuk bakması, Lukács’ın Brecht’çi *yabancılaştırma*’ya direnişi, Adorno’nun gerçeküstücülüğe beslediği nefret, kısacası, “otuzların Marksizmi, modernist kültürü kolayca bir kenara atacak kadar kendini güçlü hissediyordu”.³⁶ Oysa şimdi: Jameson, post-modern kültür üretimini anlamaya çalışmanın, geç kapitalizmi ve onun (radikal veya ılımlı) değişim için sunabileceği olanakları anlamaya çalışmanın (en azından) “en kötü yolu” olmadığını söylüyor, ki bu da “en iyi yolu” olduğunu zaten hiç iddia etmediği anlamına gelir. Ama: Eagleton, gündelik varoluşun en sıradan ayrıntılarına kadar her şeyi teorize eden Marksist kültür kuramının nasıl revizyona uğrayıp gerçeğin bilgisinden ziyade anlamın ve söylemin yapısına odaklanarak güçten düştüğünü, *Kuramdan Sonra*’da çarpıcı biçimde ortaya koymuştu. Üstelik Marksist kültür eleştirisi (Korsch’un, Gramsci’nin proletarya devriminin koşulları için söylediklerinin bugün sadece *öznellik*le ilgili tartışmanın konusu olabilmesi gibi) tehlikesiz bir hale gelmiştir. Entelektüel modanın dönemsel garabetlerine uyan pek çok Marksist, Thompson’ın kendi döneminin entelektüel garabeti olarak yaftaladığı Althusser’ci Marksizmle ilişkiye geçen tarih-

34 Ellen Meiksins Wood, *Sınıftan Kaçış*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul 2011, s. 140.

35 Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 163.

36 Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, s. 250.

sel materyalistler için söylediğini uyarlarsak, düşüncenin moda akımlarıyla bir “suç ortaklığı” içerisinde: Moda akımlara bir göz atarlar, onu bütünüyle anlamazlar, fakat bir Marksizm olarak kabul ederler. Hatta bazı kavramlarını ödünç bile alırlar (“kök-sap”, “biyo-iktidar”, “çokluk” vs. gibi). “Ne de olsa hepimiz birlikte Marksistiz.”³⁷

Tarihsel kriz önümüzdeki yakın dönemde de düşünceyi kesinlikle zorlayacaktır. Marksistler, örneğin, öznellik ve bilinç temelli bir Heidegger ontolojisi tartışmasını sürdürebilirler pekâlâ. Ama dünya ve insan sorunlarının aciliyeti karşısında bunun elzem ya da öncelikli olmadığını düşünme hakkımız her zaman olacaktı; “İnsan düşüncesi adım atmak için harekete geçtiğinde, bu ileriye dönük bir adım olacak mıdır?” sorusunu tartışmanın gereksizliğini herhalde hiç kimse söyleyemez.

Dünya sorunlarıyla boğuşuyorum diye teorik tartışmaların en zekice olanını yapabilirsiniz. Ama –Dostoyevski’nin dediği gibi– “yazık ki gerçekler çoğu zaman ince bir zekâ ürünü değildir”³⁸; yoksulluk, faşizm, salgın, kanser ve açlık gibi.

37 E. P. Thompson, *Teorinin Sefaleti*, s. 39.

38 Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Adam Yayınları, İstanbul 1993, s. 677.

ANGAJE BİLGİ



Dünyaya geldim gitmeye, ilm ile hilme yetmeye
Aşk ile an seyretmeye, ben in ü anı neylerem.
Erzurumlu İbrahim Hakkı

–Siz bir askersiniz, ama mösyö Le Pelletier Hristiyan
adamdır. Tokat hakkında ikinizin düşüncesi bir olamaz.
–Ama bütün haysiyet sahibi adamların yanağı birdir.
Diderot, *Kaderci Jacques ve Efendisi*

Kurumuş yürekler görmek mi daha ürkütücüdür,
boşalmış kafatasları görmek mi, kim karar verebilir?
Balzac, *Goriot Baba*

Ve aklım, o başıboş gezgin...
Lermontov, *Hançer*

Bir derdim var, bin dermana değişmem.
Şah Hatayi

Açıklama sapkınlığı gerçek dünyadan kaçıştır; konusu toplum olan sosyal bilimcinin toplumdan kaçışını temsil eder. Fakat sosyal bilimci denen tip, insanın yapıp ettiğine ilgi gösteren kişidir. “Onun doğal yaşam alanı, insanların bir araya gel-

dikleri, her türlü toplanma yerine ait dünyadır.”¹ Sosyal bilimcinin neyle uğraştığını anlamak isteyen bir insan, her şeyden önce kendisinin de tıpkı diğerleri gibi insanlar arasında bir insan olduğunu görebilme becerisini sergileyebilmelidir.² Uğraştığı şey (gerçeklik değil de) *anlam* da olsa bu değişmez. Sosyal bilimlerde anlam ve “o anlamı anlamlandırma” sorunsalının çekirdeği, sosyal bilimcinin kendisinin de inceleme ve araştırma nesnesi yaptığı topluma dahil olması durumudur. Sosyal bilimci de sıradan bir insan olarak herhangi bir toplumsal sisteme dahildir. Bu da sosyal bilimcinin, “gündelik yaşam praksisinin genel yapılarını” sıradan insanlarla ortaklaşa kullandığı için, en azından belirli açılardan, incelemeye aldığı konuların “kuram öncesi ön bilgisini” ve onun “yaşama evrenindeki statüsünü” paylaştığı anlamına gelir.³

Sosyal bilimcinin bunu gözetmeyen bir tavır takınması, yani ele aldığı sorunlara bunlar kendi dışında sorunlarmış gibi davranması, kendisi (birey) ile sorun tespit ettiği toplum arasındaki çatışmada bütün kabahati en baştan topluma atfetmeye varır ki bu çok kaba bir hata olur. Sosyal bilimciler iyi bilir ki her halükârda, genel (toplum) ile tikelin (bireyin) birbiriyle nasıl ilişki kurduğu sorunu, etiğin temel sorunudur.⁴ Bilimsel etik adına, sosyal bilimcinin kendi yaşamı kaçınılmaz bir şekilde çalışma konusunun bir parçasıdır.⁵ Ahlak felsefesini “doğru yaşam” üzerine kurmuş olan Adorno, etik hakkında söylenebilecek tek şeyin, “doğru hayatın yanlış hayat biçimlerine direnmekten ibaret olduğudur” der.⁶ Böyle demekle de bütün bireylerin ve bi-

1 Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, s. 31.

2 Norbert Elias, *Sosyoloji Nedir*, s. 15.

3 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, s. 602.

4 Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 27.

5 Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, s. 34-35.

6 Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 163.

rey olarak sosyal bilimcinin, kendisine dayatılan şeylere, yani “dünyanın bizden yaptığı ve yapmaya niyet ettiği her şeye” karşı direnme gücü üzerinde odaklanılması gerektiğini bir kural olarak öne sürmüş olur. Bu sosyal bilimcinin kendisine ve topluma karşı vicdani sorumluluğudur.

Militan İyimserlik, sosyal bilimlerin, insanların yarattığı dünyaya bakarken kayıtsızlık içinde davranamayacağına inanır, davranabilenden kuşku duyar. Çünkü, Pierre Bourdieu’nün dediği gibi, sosyal bilimler kadar “apaçık toplumsal kozlarla ilgili başka bir bilim yoktur”. Bu bilim, “eğer uzmanlara mahsus bir uzmanca bilme olacaksa, bir saatlik çabaya bile değmez”.⁷ Hatta, Bourdieu’ye bakılırsa, Adorno’nun “felaketin cehenneme doğru ilerleyişi” diye tanımladığı⁸ tarihin hâlihazırdaki akışında, sosyal bilimci artık belli sorunları yalnızca tespit eden ve bir tek bununla yetinen bir vicdandan daha fazla, o ilerleyişe müdahale eden bir eylemci olmak zorundadır. Bourdieu, bütün sosyoloji pratiğini neoliberalizmin totalitarizmine karşı mücadele içerisinde konumlandırmış, sosyolojiyi bir “mücadele sporu” olarak işlevlendirmişti. “Özgürlük toplumbilimi” olarak ifade ettiği sosyal bilim anlayışı, “bilgi teorisi ile siyaset teorisinin ayrılmaz olduğu”⁹ fikrine götürmüştü onu.

Bilgi teorisi ile siyaset teorisinin ayrılmaz olduğu gerçeği sosyal bilimlerde dünya sorunlarına angaje bir bilgiyi kurumsallaştırma çabasını da beraberinde getirir. Dünya sorunlarına angaje bir bilgi sadece Olmuş Olan’la değil, Henüz Gerçekleşmemiş (fakat) Mümkün Gelecek’le de ilgili bir bilgidir. Fakat bilim alanında bugün bu fikre hiç hoş bakılmadığını söylemeye gerek yok herhalde. Nitekim dünyayı yorumlamakla yetinemeyece-

7 Pierre Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, Kesit Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 7.

8 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 243.

9 Pierre Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, s. 80.

ğimiz, onu değiştirmemiz gerektiği ilkesini epistemolojik ilke olarak sosyal bilimlere yerleştirmiş olan Marx'ın konumunu bugün "tartışmalı" addeden güncel şüphenin nedeni de tam olarak budur; onun geleceğe yönelmiş bakışının bir "toplum projesi" içerdiğine, dolayısıyla modernlikle aynı "suç"un ortağı olduğuna dair postmodernist iddiaya sosyal teorinin kendini inandırmış olmasıdır.¹⁰

İkna olmuşların önde gelenlerinden Anthony Giddens, sosyal teorinin Saint-Simon, Comte, Marx, Weber ve Durkheim gibi klasiklerinin taşıdığı değerın bugün için şüpheli olduğu düşüncesindedir. Sosyal teorinin "köklü bir revizyon"a ihtiyaç duyduğunu ve böyle bir revizyonun sosyolojinin temel referans çerçevelerini oluşturan yazarların çalışmalarıyla başlaması gerektiğini dile getirir. Giddens'in sözünü ettiği klasiklerin başında da Marx gelmektedir. Giddens'a göre, "Bu yüzden de Marx'ın ulaşmaya çalıştığı şeylerin çoğu artık bizim için fazla anlam ifade etmemektedir."¹¹ O halde, Giddens'a bakılırsa, Marx'ın sosyal teorinin klasikleri içindeki üstünlüğü bir yana, Weber ya da

10 Bu inancın en kesin yargılarını Bauman'da görmek mümkündür. Marx ve Engels'i, ilginçtir, kapitalizmin icraatları karşısında "vicdansız" olmakla itham ediyor Bauman. "Marx ve Engels," diyor, "modernliğin kapitalist yöneticilerinin icra ettikleri, bütün katı şeyleri eritme, bütün kutsal şeyleri sıradanlaştırma ve insanlığın yaratıcı gücünü görülmemiş sınırlarına taşıma gibi muhteşem işleri, hiçbir vicdan azabı duymadan övdüler." Zira mevcut kapitalist idarecileri "çok beceriksiz" olmakla suçlamış olan sosyalizm, Bauman'a göre, böylelikle, modernliğin koyduğu hedeflerin "kovalanmaya" ve araçlarının da "uygulanmaya değer" olduğunu onaylamıştı. Sosyalizmin programı, "modern projenin bir versiyonu" idi; modern toplumun, en azından kamuoyu önünde, hedeflediği amaçlardan başka bir amaca sahip değildi. Bu amaçlara ulaşılmasında, modernliğin pratikleriyle her gün deneneyen rasyonel toplumsal kurumların tasarım ve yönetiminden farklı araçlar da önermiyordu. İlkeler bağlamında sosyalizmin modernlikle herhangi bir alıp veremediği yoktu, hatta o "modernliğin en iyi kara gün dostuydu". Bütün tarihi boyunca, "modernliğin en güçlü ve en yiğit savunucusu" olan sosyalizm, Bauman'a göre, aynı zamanda "modernliğin son sınavıydı". (Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 336-339.)

11 Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000, s. 20, 21.

Durkheim'a denk sayılmasından vazgeçilme durumu dahi söz konusudur artık.

Sosyal teorinin klasiklerinin, St. Simon, Comte ve Durkheim gibi “kurucular” ile Weber, Simmel ve Parsons gibi “geliştiriciler”in statüleri, onların çalışmalarıyla ortaya konulmuş olan kavram, kuram ve özellikle de paradigmlar, günümüz sosyal teorisinin zaten tartıştığı bir konudur, hatta neredeyse asli konusudur. Marx’ın statüsü ise, sadece bugün değil, her zaman “tartışmalı” idi. Daha 19. yüzyıl sonunda “Marksizmin bilimsel durumu”nu tespit edebilmek için sarf edilen muazzam gayretler “devasa bir kaynakça” çıkartmıştı ortaya.¹² C. Wright Mills de, modern sosyal bilimlerdeki çalışmaların çok büyük bir bölümünün Marx’ın eserlerine karşı açılmış bir tartışma olduğuna dikkat çeker.¹³ Bu durumu Eric J. Hobsbawm, klasikler çağında toplumbilimin başlıca konusunun, (toplumu devrimcileştirmek veya dönüştürmek bir yana) değişimin nasıl frenleneceği olmasına bağlıyor. İlerleyen dönemlerde de bunun toplumbilimin moda konusu haline geldiğini belirten Hobsbawm, toplumbilimin, günümüzde 20. yüzyıl toplumbiliminin kurucu babası olarak adı sıkça Durkheim’la ve Weber’le anılan, fakat toplumbilimin tilmizlerinin bu etiketi her zaman kolaylıkla benimseyemediği Karl Marx’la ilişkisinin bu yüzden bulanık olduğunu söylüyor.¹⁴ Tom Bottomore’un da “Marksizm ve Sosyoloji” başlıklı makalesine, “Marksizmle sosyoloji arasında yüzyılı aşkın süredir yakın, huzursuz, çekişmeli bir ilişki devam etmekte” cümlesiyle başla-

12 1900’de yapılan Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü Kongresi, baştan sona “tarihi maddeciliğin” tartışılmasına hasredilmişti. 1918-25 döneminde, Marx’ın sosyolojisinin çeşitli temaları üzerine “gayet önemli” 500’ü aşkın eser yayımlanmış, Almanya’da sadece Marx-Engels Institute’a 1920-24 arasında Marksizm hakkında 70’ten fazla doktora tezi sunulmuştu. Bkz. Thomas B. Bottomore ve Maximilien Rubel, *Marx’ın Sosyolojisi*, s. 69-79.

13 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 132.

14 Eric J. Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, çev. Vedat Aslan, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 296.

mış olması¹⁵, Marx ile sosyoloji arasındaki temel ve karakteristik ilişkiyi tanımlaması bakımından önemlidir. Sosyolojinin Marx ile ve daha sonra Marksizm ile ilişkisi, Marx'ın sağlığında, ikinci ve üçüncü Enternasyonal dönemlerinde, 60'lı yılların çalkantısında, "tarihin sonu"na gelindiği 90'larda ve nihayet bugün, egemen olan tartışmalara ve yorumlara göre değişiklik gösterdi. Bütün bu dönemler ve dönemlere ait metinler, "Marksizmin ve sosyolojinin birbirlerini karşılıklı olarak, karşıt toplumsal öğretiler olarak gördükleri olgusunu pek gizlemiyor".¹⁶

Marx'ı daha önce sosyal bilim teorileri içinde realist olarak tanımlamıştık. "Marx'ı realist olarak almanın sonucu, onu ya hümanist ve felsefeci ya da pozitivist ve bilimsel olarak görmekten birini seçmek durumunda kalmaktan kurtulmaktır."¹⁷ Marx'ın metodu, tüm bunların dışında, kusursuz bir sosyal bilimdir. Böyle olmakla birlikte, onun sosyal bilimlerle kadim ilişkisinin bulanık, huzursuz ve çekişmeli oluşunun sebebi de budur: Marx, sadece Olmuş Olan'la değil, Henüz Gerçekleşmemiş (fakat) Mümkün Gelecek'le ilgilenmiş, kapitalizmin sosyalizm tarafından aşılması hakkındaki düşünceleriyle bakışını geleceğe yöneltmiş bir toplumbilimciydi.

Marx, ilk metinlerinden itibaren, ideal noktaya yerleştirdiği toplum düzeninin içeriğini, "insanın her yönüyle ve tümüyle özgürleşimi" olarak özetler. Bu özgürleşimin başlayacağı toplum düzeninin adıdır sosyalizm. Marksizmin sosyal teori ile huzursuz/çekişmeli ilişkisinin bütün sorunları gerçekte hep burada düğümlenmiştir. Marksizmin sosyoloji cephesindeki ilk eleştirmenleri (Weber, Sombart, Durkheim, Pareto vb.) Marx'ı toptan reddetmek üzere yola çıkmıyorlardı, asıl olarak, onun

15 Tom Bottomore, *Marksizm ve Sosyoloji*, s. 134.

16 Giovanni Busino, "Marx ve Günümüz Sosyolojisi", Bkz. Gerhard Seel (der.), *Marx ve Beşeri Bilimler*, çev. Mehmet Şahin, Ütopya Yayınları, Ankara 2000, s. 151.

17 Russel Keat ve John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara 2001, s. 114.

kapitalizmi aşma fikriyle ilgiliydiler. Sosyoloji ile “ayrı evrenlerde” yaratılmış olmaktan kaynaklanan çelişme, kendi içinde de Marksizmin *başka şeylerin yanı sıra bir sosyoloji kuramı* olarak mı, yoksa toplum içinde eylemde bulunmanın bir aracı olarak *kendi başına bütünlüklü bir ideoloji* olarak mı anlaşılması gerektiği noktasında cereyan etmiştir.

Marksizmin öneminin bir modern kapitalizm teorisi, yani bir sosyoloji olmaktan çok, yabancılaşma teorisi olmasında yattığını öne sürenler (genç G. Lukács ve genç K. Korsch, A. Gramsci, M. Horkheimer, T. Adorno ve H. Marcuse) çoğunlukla, toplumbilimden pozitivismi anladılar. Marksizmin bir toplumbilim içerdiğini söylemek, onlar için, Marksizmi “toplumsal yaşamın ve onun gelişiminin yasalarına ilişkin bir bilim” olmaya indirgemek demektir; bu bakış açısından görüldüğü haliyle Marksist sosyoloji, pozitivist bilimcilik ve evrimcilik temelinde yükselmiş bir teoriydi yalnızca. Lukács ve Gramsci gibi ilk temsilcileri, Marksizmi sadece proletaryanın eylem stratejisi ve sosyalist dünya görüşü olarak savundular. Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi sonraki dönemin temsilcileri ise, sosyalist deneyimlerin “toplum mühendisliği”ni ve hayal kırıklıklarını da yine pozitivismle açıkladılar. Onlar, kapitalizm analizcisi “Yaşlı Marx”ın karşısına özgürleşimden ve ütopyadan söz eden “Genç Marx”ı çıkarmışlardı (buna en çok sinirlenen de galiba L. Althusser oldu. Althusser’e göre Marx’ın gençlik eserleri, küçük burjuva entelektüellerinin Marksizme karşı verdikleri savaşta bir silah olarak kullanılmıştı). Gerçekte bu yersiz ve temelsiz bir ayrımdır. Kapitalizmin büyük analizi *Kapital*’e hazırlık olarak yazdığı notlar –*Grundrisse*– dikkatle incelendiğinde, Marx’ın erken dönem yazılarındaki özgürleşimci perspektifini terk etmediği açıkça görülür. Buna karşılık bir de Marx’ı sosyolog ve Marksizmi de sosyolojik teori olarak kabul eden çizgi vardır. 1894’te (Marx’ın ölümünden 12

yıl sonra) toplanan ve Marksizmi –Avrupa KP’lerinin dışında– akademi çevrelerinin de gündemine sokan Uluslararası Sosyoloji Kongresi’nin katılımcılarından Carl Grünberg, ki gelecekte Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü’nün ilk müdürü olacaktı, ve Marx’ın Roma Üniversitesi’nde ders olarak okutulmasını gerçekleştiren Antonio Labriola gibi öncülerden, Amerika’da Thorstein Veblen’den ve aralarında Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner ve kapitalizmin yakın zamandaki gelişimini araştırdığı *Mali Sermaye* (1910) eseri Lenin’in *Emperyalizm* (1917) kitabının temel referansları arasına girmiş olan Rodolf Hilferding¹⁸ gibi isimlerin yer aldığı, zamanlarının ampirik gerçekleri üstüne incelemeler ortaya koyarak Marksizmi bir sosyoloji sistemi olarak kurma yolunda önemli girişimlerde bulunmuş olan Avusturya Marksistlerinden sonra, Fransa’da Henri Lefebvre, Amerika’da sosyolojiyi “Uncle Sam” olmaktan kurtarmış C. Wright Mills, ve onun ardından, R. Williams, T. Bottomore, I. Wallerstein ve nihayet M. Berman’ın temsil ettiği bir hattır bu.¹⁹ (Althusser’in özgün bir konumu vardır, zira ona göre Marksizm, temeli bilim, merkezi felsefe, doruğu politika olan ucu açık bütünsel bir yapıdır.)

18 Lenin, Hilferding’in “para teorisinde düştüğü bir yanılgıya ve Marksizmi oportünizmle uzlaştırma yönünde belirli bir eğilim taşımasına karşın”, yapıtının alt başlığı olan “kapitalizmin en yüksek aşaması”nın, “son evresi”nin “gerçekten değerli teorik bir tahlilini” yapmış olduğunu belirtir. Bkz. V.I. Lenin, *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev. Cenal Süreya, Sol Yayınları, Ankara 1979, s. 20.

19 Marx’ın sosyal teorisi, ölümünden sonraki otuz yıl içinde Kıta Avrupası’nda önemli bir gelişme göstermiş, yeni ve farklı araştırma alanları yaratmış ve sosyolojinin gelişimiyle iyiden iyiye karışmışken, Amerikan ve İngiliz sosyolojisinde, nispeten, etkisiz kalmıştı. “(Marksizm) Amerikan sosyolojisinin gelişmesinin gerek başlarında gerek daha sonralarında ancak küçük bir rol oynamıştır; sosyolojinin kendisinin İkinci Dünya Savaşı ertesine kadar pek gelişmeye başlamadığı İngiltere’deyse, Marksizm hiçbir zaman ufak bir düşünsel (ya da siyasi) etki kaynağı olmaktan ileri gitmemiştir. Bu durumun değişmeye başlaması, ancak 1960’lardan beridir.” (Tom Bottomore, *Marksizm ve Sosyoloji*, s. 144, 40 no’lu dipnot.)

Marksizmi bir proleter dünya görüşü olarak kabullenmiş ve “Marksist sosyoloji” diye bir şeyden söz edilemeyeceğini savunmuş olanlar, aslında, az önce de söylendiği gibi, sosyolojiden yalnızca pozitivizmi anladıkları için böyle düşünmüşlerdi. Çünkü onlar, itirazlarının gerekçesi olarak, gerçekliğin *praksis* aracılığıyla durmadan değiştiğini, bu yüzden eylemlerin sonuçlarını ya da koşullar ve olgular üzerindeki etkilerini bilimsel açıdan önceden kestirmenin olanaksız olduğunu öne sürmüşlerdi. Doğa bilimlerinin aksine, öngörüyü kolaylaştırıcı sosyolojik yasalar bulunmadığına göre, “Marksist sosyoloji” de yoktu. Örneğin, Marksizmi bir sosyolojik teoriye dönüştürme girişiminin ilk temsilcilerinden Nikolay Buharin’in 1921’de Rusya’da yayımlanan *Tarihsel Materyalizm, Bir Sosyoloji Sistemi* adlı yapıtı, Marksizmi bir proleter dünya görüşü olarak kabullenmiş olan Lukács ve Gramsci tarafından, Marksizmi insan eylem ve bilincinden bağımsız biçimde işleyen genel hareket yasalarına indirgediği için eleştirilmişti. Buna karşılık Marksizmin sosyolojik niteliğini öne çıkaran ilk akademisyenlerden Labriola da, kapitalizmin aşılmasının tarihsel yasalar gereği bir zorunluluk olduğu inancına karşı, gerçekliğin verili bir durum olmadığını, insanın faaliyetleriyle yaratıldığını söylemekteydi. Zaten Lukács ve Gramsci de gerçekliğin durağan bir şey olmadığını söylemekteydi. Bu noktada artık açıklık kazanmış olmalı ki, Marksizmi bir sosyoloji olarak görüp görmemenin kendiliğinden hiçbir önemi yok, önemli olan “Marksizm”den, “sosyoloji”den ve birleşik halde “Marksist sosyoloji”den ne anlaşıldığıdır. Marx’ın “sosyoloji” kelimesinden pozitivizmi de ideolojiyi de anlamadığı kesindir. Bütünlüklü bir *toplum bilimi* kurma yolundaki açık amacına rağmen, çağdaşı Comte’un dolaşıma soktuğu “sosyoloji” terimini hiçbir yazısında kullanmamış olması, bunu görebilmemiz için gerekli ipuçlarını bize yeterince sağlıyor. Marx, Comte’un

sosyal doktrinini tümünden reddediyordu. Hakkında sistematik bir eleştiri geliştirme ihtiyacı duymamıştı belki, ama “Comte’u, müritlerinin, özellikle de pozitivizmi işçi hareketinin felsefesi haline getirmeye çalışan Fransız müritlerinin eylemlerine bakarak mahkûm etti”.²⁰ Comte’a ilişkin bu tavrı, Marx’taki akıl yürütmenin iki özelliğini gösterir: Bunlardan ilki, oluşturmaya çalıştığı bütünlüklü toplum bilimiyle Comte’un kafasındaki “sosyoloji” arasında büyük farklılıklar olmasıdır. İkincisi de tarihin akışı konusundaki felsefi spekülasyonları ve (“pozitivist din” gibi) ideolojileri kolaylıkla reddidir.

C. Wright Mills, hiçbir şüpheye yer vermeksizin güvenle dile getirir: Marksçı eleştirinin temelini sağlayan şey ondaki sosyal bilimdir.²¹ Marx’ın düşüncelerini “ilk ve bozulmamış haliyle” ortaya koyma çabasının büyük işçisi Henri Lefebvre de, sosyolojiyi “reformizm içerdiği” gerekçesiyle reddeden “dogmatikler”e, Marx’ın sosyolojisini gösterebilmek için onun en temel kavramını, “yabancılaşma” kavramını öne sürüyordu. Lefebvre’e göre “yabancılaşma”, “gerçek”in eleştirisi söz konusu olduğunda, sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin kategorileri arasındadır.²² Marx’ın bütün sorunsallarına hükmeden kavramdır “yabancılaşma” ve bu kavram, Marx’ın düşünce sisteminde de gerçekte “felsefi” değil “sosyolojik” bir kategoridir. Marx, bir tek “yabancılaşma” değil, “yadsınma”, “emek”, “tarihsel süreç” gibi Hegel ve Feuerbach’tan aldığı her kavramı sadece diyalektik materyalist bir içeriğe büründürmekle kalmamış, aynı zamanda onları felsefeden sosyolojinin alanına taşımış, oradaki bağlamıyla tanımlamıştır.²³ Ayrıca, daha Hegel felsefesini öğrenmeden

20 T.B. Bottomore/M. Rubel, *Marx’ın Sosyolojisi*, s. 37, 38.

21 C. Wright Mills, *Marksistler*, çev. T. Hasan, Ağaoğlu Yayınevi, İstanbul 1966, s. 11, 12.

22 Henri Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, s. 4.

23 Bunun altını çizirken, felsefenin toplumsal gerçekliğe ilişkin önemli bir bağlam içermediğini söylemek istemiyoruz. Buradan çıkartılacak sonuç, felsefe ve

evvel, Saint-Simon'cu etkilere kapılmıştı Marx²⁴ ve bunun güçlü etkileri de erken dönem yazılarındaki eleştirilerinde görülebilmektedir. Modern Çağın –tüm problemleriyle birlikte– bir ifadesidir Marksizm ve bu hacmiyle Karl Marx'ın eserinden ibaret değildir; “daha ta başından itibaren Marksizm, kolektif bir çalışmanın sonucu olmuş, Marx'ın kendi dehası da bu kolektif çalışma içinde serpilmiştir”.²⁵ G. Vico, d'Holbach, J.J. Rousseau, Diderot, A. Smith, D. Ricardo, St. Simon... Bu bakımdan, aslında Marx'ın teorisinin kaynakları Hegel'e ve Feuerbach'a başvurmadan da keşfedilebilir. Onun gerçek kaynağı canlı dünyaydı. Marx sadece “çağdaşlarının eserlerini okumak ve gözlerinin önünde cereyan eden olayları gözlemlemek durumundaydı ve her ikisini de yaptı.”²⁶

sosyolojinin Marx'taki anlamıdır. Felsefe ve sosyal bilim ilişkisinin önemli referanslarından olan Peter Winch'in de vurguladığı gibi, felsefe hakkında net bir bakış açısına sahip olmak ile sosyal bilimlerde net bir bakış açısına sahip olmak sonunda aynı yere varır. Marx'ın felsefi kavramlarla macerasında gerçekleşmiş olan şey de işte budur. Felsefi problemler, Winch'e göre, sosyolojinin kendi yolunda ilerleyebilmesi için önceden temizlenmesi ve “önceden halledilmesi gereken yorucu yabancı unsurlar” değildir; tam tersine sosyolojinin merkez problemiyle, yani “sosyal görüngülerin doğasına ilişkin açıklamalarda bulunmanın bizzat kendisi” ile iç içe geçmiş durumdadır. Sorun, sosyolojinin problemlerinin “yanlış inşa edilmiş” ve “yanlış ele alınmış” olmasındadır. Winch, “Belki ifade edilmesi çok hoş değil, ama” diyor, “gerçekte sosyolojinin bu bölümü piç epistemolojidir.” Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, s. 52.

24 “Marx'ın Saint-Simoncu etkilere, daha Hegelci felsefeyi öğrenmeye başlamadan önce kapıldığı görüşünün bir temeli vardır. Saint-Simon'un müritleri Almanya'da son derece aktiftiler ve Saint-Simoncu doktrinler Moselle yöresinde o denli taraftar toplamıştı ki başpiskopos, bu yeni tür sapkınlığa karşı özel bir uyarı yayınlamak zorunda kalmıştı. Ayrıca Marx'ın lise yıllarında okurken bulunduğu Trier'de 1835'te ‘Çalışan Sınıflar ve İmtiyazlı Sınıflar’ adlı bir risale yayımlayan Ludwig Gall adlı bir Saint-Simoncu propagandacının yaşadığı da unutulmamalı. Marx'ın hem babası hem de okulunun başöğretmeni, Galin de üyesi olduğu edebi bir derneğe üyeydiler. ... Kaldı ki Marx 1837'de Berlin Üniversitesi'ne başladığında, ateşli bir Saint-Simoncu olan Eduard Gans'ın derslerine de yazılmıştı.” (T.B. Bottomore/M. Rubel, *Marx'ın Sosyolojisi*, s. 31, 32.)

25 Henri Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü Marksizm*, çev. Doğan Görsev, Yordam Kitap, İstanbul 2009, s. 26.

26 T. B. Bottomore/M. Rubel, *Marx'ın Sosyolojisi*, s. 25, 11 numaralı dipnot.

Marksçı eleştiriye kendi gücünü veren asıl unsur, onun sosyolojik tarafıdır. Çünkü ondaki felsefe (yabancılaşma) ile politikayı (proletaryanın tarihi görevini), bu iki *teorik* kavrayışı *gerçeklik* düzeyinde buluşturup birbirine bağlayan bilimselliğidir (materyalist tarih görüşü ve kapitalizm analizi). Marx'ın yazış biçimi ile çağdaş sosyal bilimcilerin yazış biçimleri arasındaki ayrılık bu gerçeği belirtmeye yetecektir. Birincisi: Sosyal bilimciler küçük ortamların ayrıntılarını inceler, Marx da bunları incelemiş, ama *toplumun bütünselliği* içinde incelemiştir. Genç Marx'ın başlayıp Olgun Marx'ın bitirmeye gayret ettiği ve ancak çok küçük bir bölümünü yayımlama, hatta kâğıda dökme fırsatını bulabildiği çalışmalar, böyle muazzam büyüklükte bir *sosyolojik analiz projesi*'nin parçalarıdır. Marx, ölümünden iki yıl önce, 1881'de, onun tüm eserlerinin yayımlanma olasılığını inceleyen Kautsky'ye, bu eserlerin “önce tüm olarak yazılması gerek” diye cevap vermişti.²⁷ Tasarladığı entelektüel programı tamamlayamadığı için, Marx'ın bütünlüklü biliminin, takipçileri tarafından, el yazmaları ve yayımlanmış eserleri aracılığıyla yeniden kurulması gerekmişti.

Marx'ın yazış biçimi ile çağdaş sosyal bilimcilerin yazış biçimleri arasındaki ayrılığın ikincisini, tarihin ele alınış biçimi üzerinden tespit ediyor Mills. “Tarihi” diyor “pek az bilen sosyal bilimciler kısa ömürlü eğilimleri ele alırlar; tarih malzemesini büyük bir ustalıkla kullanan Marx, inceleme birimi olarak bütün çağları ele alır. Sosyal bilimcilerin tutumları genellikle onları toplumu az çok olduğu gibi kabul etmeye zorlar; Marx'ın değerleriyse, toplumu, kökü, gövdesi ve dallarıyla birlikte suçlamaya gider.”²⁸ Marksist sosyal teori, bu yönüyle, (bırakalım sosyal teorinin kavramsal bir çalışma alanına indirgenmiş olduğu ve toplumbilimsel düşüncenin, kavram geliştirme tutku-

27 Aktaran, T.B. Bottomore/M. Rubel, *Marx'ın Sosyolojisi*, s. 42, 42 numaralı dipnot.

28 C. Wright Mills, *Marksistler*, s. 13.

suyla, ince fakat kupkuru bir biçimselliğe varmış yönelimini,) Durkheim'ların, Weber'lerin dahil olduğu tarih yönelimli sistematik toplumbilimsel düşüncenin de ötesinde bir şeydir; entelektüel ufuk burada çok daha geniştir. Klasik sosyoloji, toplumsal düzenin kaynaklarına ilişkin kuramlar sunar. Durkheim ve Weber, modernliğe dair kurucu ideolojinin içerisinde; inançların, ideallerin, iş bölümünün vs. toplumsal istikrara katkıda bulunma biçimleriyle ilgilenmişler, Habermas'ın formüle ettiği biçimiyle, Marx gibi devrim önerenlere, ya da Nietzsche gibi yıkıcı düşüncelerle yıpratanlara karşı modernliğin kurumlarını savunmaya çalışmışlardır. Durkheim, kendini güçlü bir biçimde Üçüncü Fransız Cumhuriyeti'nin (1871-1940) liberal parlamenter kurumlarıyla özdeşleştirmişti. Dreyfus Davası sırasında, haksız yere casuslukla suçlanan Yahudi subayı ilk savunanlardan biri oluşu, Yahudiliğinin dışında, monarşi yanlısı militarist sağın saldırılarına karşı kendini özdeşleştirdiği Cumhuriyetin kurumlarını savunma refleksinden kaynaklanıyordu. Cumhuriyetçi ve ruhban sınıfı karşıtı İnsan Hakları Birliği'nin etkin bir katılımcısı oluşu da bunun bir işaretiydi. Durkheim, kısıtlanmamış ekonomik bireyciliğin (*laissez faire*) istikrarlı bir toplum düzeninin yaratılmasında yetersiz kalacağı görüşündeydi. Düzen açısından bir tehlike olarak gördüğü "ahlaksal boşluk" karşısında "ahlaksal yaşam"ı önermekteydi. Durkheim literatüründe bu, çatışma ve düzensizlik üreten insan tutkularının sınırlandırılması demekti. "Ahlaksal düzenlemele- rin toplumsal çatışmayı önlemek –ya da en azından kontrol etmek– için bir araç olarak görülmesi muhafazakâr karakterli bir kuram izlenimi yaratır. Gerçekten de Durkheim şöyle yazmıştır: 'bir bütün olarak sosyolojinin amacı toplumların korunması için gereken koşulları saptamaktır.' (*The Division of Labour*)"²⁹

29 Alex Callinicos, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 193.

Prusya tarımı ve Alman devleti ile ilgilenen Weber ise, bilindiği gibi, “burjuva sermayesinin feodalleşmesi” tespitiyle kendisini burjuva sınıfının bir üyesi görüp onun düşünce ve idealleriyle özdeşleştirmiş, aynı zamanda Alman burjuvazisinin Alman ulusunun öncü politik sınıfı haline gelecek olgunluğa sahip olmadığını da söylemiştir.³⁰ Bismarck döneminde burjuva sermayesinin feodalleşmesi, burjuva sınıfının politik yeteneklerini geliştirmesini önlemiştir.

Sosyolojinin Weber ve Durkheim gibi klasikleri, sivil toplum nosyonuna odaklanarak, modern sanayi toplumunun kültür, politika, din, çoğulcu politika vb. gibi farklılaşmış ve potansiyel olarak özerk kurum ve ilişkilerinin niteliğini vurgulayan teoriler geliştirmiştir. Buna karşılık Marx’ın teorisi ise, modern sanayi toplumunu, Mills’in dediği gibi, “kökü, gövdesi ve dallarıyla birlikte suçlamak”taydı. Marksizme yönelik “toplum mühendisliği” suçlaması, sosyalizmin “kapitalist modernleşmenin kara gün dostu” olduğu ithamı ve benzerleri de tam burada boşa çıkar. Açıktır ki bu iddiaların kullanılması ve belirttiği anlama inanılmasında, “doğa üzerinde egemenlik kurmak” ile “toplum üzerinde egemenlik kurmak” arasındaki benzerlikten yola çıkılmaktadır. Hatırlayalım: Bir kökü ta Platon’un *Devlet*’inde olan “aydın despot” imgesini savunmuş “doğal hukuk” anlayışını “aklın kaba kuvveti” diye tespit edip yargılamış biridir Marx.

30 Weber’in bu yönü unutulmuş gibidir. Habermas, Talcott Parsons’ın Weber yorumunu eleştirirken buna dikkat çekmiştir. Habermas’a göre Amerikalı Parsons, Weber’in öğretilerini ideolojilerin sonunu getiren “özgür bir tartışma alanı” olarak konumlandırmıştır. “Max Weber’in böyle geniş kapsamlı, sözcüğün en iyi anlamıyla liberal bir okumasına izin veren politik geleneklerin ortasında duran Amerikalı meslektaşlarımızı kıskanıyorum” diyor Habermas ve şöyle devam ediyor: “Biz burada, Almanya’da, hâlâ suçluların peşindeyken, onları ancak seve seve izleyebiliriz. Ama Weber’in politik sosyolojisinin, bizim toprağımızda başka bir tarihi oldu. Weber, Birinci Dünya Savaşı döneminde, Sezarci önder demokrasisi imgesini, çağdaş bir ulusal devletçi emperyalizm temelinde tasarımladı. Bu militan geç liberalizm, Weimar döneminde, Weber’i değil kendimizi sorumlu tutmamız gereken sonuçlara yol açtı.” (Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantiği Üzerine*, s. 94-95.)

Öte yandan: “Kontrol konusunda bu denli açık ve tereddütsüz konuşabilmek için, bir zamanlar Marx’ın işaret ettiği gibi dünyayı manipüle edilebilecek bir obje olarak tasavvur eden bürokratların perspektifini benimsemek gerekmektedir.”³¹ Ve bürokrat zihinler için dünya, belirli ve kesin kurallara uygun olarak ele alınması ve o şekilde davranılması gereken bir mınıktadır, Marx’ın gördüğü dünya ise “katı olan her şeyin buharlaştığı” dinamik bir yerdir.

“Marksizm, siyasal sonuçları da olan bilimsel bir sosyoloji olarak sahneye çıkar.”³² Marksist siyasal önermeler, toplumsal gerçekliğin rasyonel bir bilgisine dayanan, sosyoloji temelli önermelerdir. Marx’ın toplumbilimciliği (kapitalizm kuramı) ile hümanist filozofluğu (yabancılaşma kuramı) ve politikacılığı (sosyalizm), sanıldığığının aksine çelişmez. Üçünü birbirine bağlayan şey, Marksist toplumbilimin, “incelediği şeyi değiştirmeyi kendi işlevi olarak gören bir bilim”³³ olmasıdır. Bu ne yalnızca “proletaryanın eylem stratejisi”, ne de bir hümanist felsefedir. Bu, Marx’ın toplum üzerine düşünme yöntemidir. Marx’ın sosyalizm düşüncesi, tarihsel ve toplumsal olguların ampirik gözlem ve incelemesinden elde edilmiş vargılara/çıkarımlara dayanır. Bunlar *bilimsel sosyalizm* değildir; “Olsa olsa *sosyalizmin bilimini*, mevcut toplumsal hareketlerin ve bunların doğduğu koşulların bir analizini teşkil ederler”.³⁴

Marx’ın kendisi ideolojileri kolaylıkla reddedebilen biri olmasına rağmen, ideoloji kavramı, öncelikle hep Marksist-proleter sistemle ilişkilendirilmiş ve dahası, âdeta onunla özdeşleştirilmiştir. İdeolojinin ilk ve birçoklarıncı da son incelemesini üretmiş olan Karl Mannheim, bu ilişkilendirme ve özdeşleştirmeyi,

31 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 179.

32 Henri Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü Marksizm*, s. 24.

33 Aydın Çubukçu, “Marksizm ve Bilim”, *Evrensel Kültür*, sayı 98, Şubat 2000, s. 30.

34 T. B. Bottomore/M. Rubel, *Marx’ın Sosyolojisi*, s. 40.

“kısmi ideoloji” kavramı ile “bütünlükçü ideoloji” kavramının ilk kez Marksizmde kaynaşmış olmasıyla açıklıyor. Mannheim’ın terminolojisinde, “ideoloji” sözcüğüyle, karşı tarafın belli başlı fikir ve düşüncelerine inanılmamak gerektiği kastediliyorsa eğer, o zaman söz konusu olan “kısmi ideoloji”dir. “Kendini basit bir yalancılık kavramından ancak yavaş yavaş sıyırmış olan bu ideoloji kavramı, kelimenin birçok anlamında kısmidir.”³⁵ Bir çağın ya da tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun –örneğin bir sınıfın– ideolojisinden bahsetmek ise, “bütünlükçü ideoloji”dir.³⁶ Mannheim’ın konumlandığı biçimiyse “bütünlükçü ideoloji”, çıkarlara değil konumun tarihsel-toplumsal yapısına ilişkindir. Marksizmin “sınıf çıkarları” öğretisi ile bu iki ideoloji biçimi tutarlı bir tarzda kaynaşma ve gelişme imkânı bulmuştu. Bütünlükçü ideoloji kavramı, Marksizmin sınıf çıkarları öğretisinde, aslında geçmişi çok eskilere dayanan, fakat düşünceler tarihinin ancak bu aşamasında uygun bir anlam yüklenmiş olan önemli bir “yanlış bilinç” problemine “hayat vermekte” idi. Bu sözcüğün tarihsel bir geçmişi ve kökeni olsa da “yanlış bilinç”, proletaryanın düşünsel imtiyazına vurgu yaptığı için elbette Marksist bir kavramdı ve bunun da belli bir haklılığı vardı, zira bu düşünce biçimi yöntemsel tutarlılığını ancak Marksizmle birlikte edinmişti.³⁷ Buradan da anlaşılacaktır ki *İdeoloji ve Ütopya*’da, Marx’ın proletarya ve ideoloji hakkındaki görüşleri, sınıf çıkarları ile bilgi formları arasındaki bağı görmüş olması nedeniyle övülmektedir. Mannheim sadece, Marx’ın bu teoriyi kendi düşüncesine uygulamadığını öne sürmüş ve bunu eleştirmiştir. Ona göre, Marx’ın proletaryaya dayalı sosyalizm

35 Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 83.

36 Age., s. 83. Bütünlükçü ideoloji, özneye dayalı bir dünya algısı geliştiren bilinç felsefesinin oluşumundan itibaren var kabul edilebilirdi gerçi, ama esas olarak, “ideolojik bakış açısının tarihselleştirilmesi”nden ibaretti o ve bunu da Hegel’e borçluydu (age. s. 93).

37 Age., s. 100.

görüşü de bir ideolojıydı. Her türlü bilgi ve düşünce toplumsal bağılıklar düzeyinde belirlendiği için, gerçekliğin yalnızca bir sınıfın tekelinde olmasını kabullenemez Mannheim. Gerçekliğe ilişkin farklı bakış açılarının bir sentezi yapılmalıydı ve bunu da ancak ayrıcalıklı bir toplumsal katmanı oluşturan, özgül toplumsal çıkarlarla bağı olmayan “yüzer gezer entelijensiya” yapabiliyordu. Marx’ın ideoloji teorisi, bilgi sosyolojisinde, ancak kapitalist toplumların ana kurumlarının dışında bir toplumsal konumda duran bu bağımsız entelektüellerin eylemleriyle geliştirilebilirdi. Bu da sadece proletaryanın bakış açısının “ideolojik” olmasından değil, aynı zamanda “ütöfik” olmasından da kaynaklanıyordu. Zira Mannheim’a göre ideoloji, hem kendimizin hem de başkalarının gerçekliği olduğu gibi görmesini engelliyorsa, ütopyacı düşünce de verili durum içinde sadece onu yadsıma eğilimli unsurları görmekteydi. Oysa hakikat bir bütündü ve bunu da ancak entelektüeller kavrayabilirdi. Bilgiyi fetişleştiren bu görüş, kendisine Eleştirel Teori içinde, özellikle de Adorno ve Marcuse’de yer bulmuştu. Demek ki epistemoloji konusunda da Marksizmi sosyoloji ile huzursuz ve çekişmeli bir ilişkiye sokan şey onun siyasi boyutu, yani proletarya meselesidir. Bu mesele nedeniyle Marksizmin esasen bir ideoloji olduğu iddia edilir.

Bu noktada Jann Rehmann’ın *İdeoloji Kuramları* çalışmasına başvurmakta fayda var, zira Rehmann’ın çalışmasında dikkate değer vurgular var. Rehmann, öncelikle, Marx ve Engels’in “apaçık ve sistematik bir ideoloji kuramı” geliştirmediklerini hatırlatıyor. Ama Rehmann’a göre, bu onların ideoloji teriminden “keyfî bir şekilde yararlandıkları” ya da bu konudaki düşüncelerinin “kuramsal geçerlilik taşımadığı” anlamına gelmemelidir. Marx ve Engels “ideoloji” terimini farklı bağlamlarda ve farklı şekillerde kullanmış olsalar da, yapıtlarında “ideoloji kuramlarının birçoğunu şaşırtıcı bir şekilde önceden ima eden zımni bir içsel tutarlılık” vardır ve bu içsel tutarlılık söz konusu bütün

farklı kullanımları bir arada tutmaktadır. Rehmann, Marx ve Engels'in "ideoloji" terimini farklı bağlamlarda ve farklı şekillerde kullanmış olmasının, Marksizmin sonraki gelişmesinde "üç ana eğilimin türemesiyle" sonuçlandığını belirtir. Bunlardan birincisi, özellikle György Lukács'ın ve Frankfurt Okulu'nun temsil ettiği, ideolojiyi "baş aşağı" ya da "şeyleşmiş" bilinç olarak yorumlayan "ideoloji eleştirisi yaklaşımı"dır. İkincisi, özellikle Lenin'in formüle ettiği ve Marksizm-Leninizmde başat olan, ideolojiyi sınıfa özgü bir dünya anlayışı olarak gören ve bu nedenle Marksizmin de bir "ideoloji" olduğunu düşünen, "yansız ideoloji yaklaşımı"dır. Üçüncüsü de Antonio Gramsci'den, Louis Althusser'e ve Stuart Hall'a uzanan, "ideolojiyi bireylerin kendileriyle ve dünyayla ilişkilerini düzenleyen aygıtların ve praksis biçimlerinin bütünü olarak kavrayan anlayış"tır.³⁸ Rehmann, Mannheim'ın bilgi sosyolojisini, ideolojiyi farklı, hatta zıt sınıfsal çıkarların ifadesine ve temsiline olanak sağlayan bir araç olarak gördüğü için (Marx'ın kuramını ideoloji olarak değerlendirdiğini hatırlayalım) ikinci eğilime, "yansız ideoloji" yaklaşımına dahil eder.³⁹ Kendisi ise, Marx ve Engels'in yapıtlarında gözlenen, "ideoloji kuramlarının birçoğunu şaşırtıcı bir şekilde önceden ima eden zımni içsel tutarlılığa" yakışır biçimde, ideolojiye ilişkin farklı yaklaşımları kendi içkin mantıklarına göre tanımlayan ve onları birbirlerinin söylemlerine "tercüme eden", böylece de aralarında "hakiki bir diyalogu" olanaklı kılan karşılaştırmalı bir okuma yapmayı önerir.⁴⁰ Temeli sağlam bir öneridir bu. Zira Marksizm, gerçekliği gerçekçi bir şekilde tahlil etme yeteneğiyle, her türlü ideolojinin epistemolojik bir eleştirisidir.

38 Jann Rehmann, *İdeoloji Kuramları: Yabancılaşmanın ve Boyun Eğmenin Güçleri*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul 2020, s. 31.

39 Age., s. 65.

40 Age., s. 23.

Klasik geleneği içerisinde Marksizm, ideolojiyi bilimin karşısına koymuştur. İdeoloji kavramı en dikkate değer şekliyle, meseleyi üstyapıda konumlandıran *yanlış bilinç* tanımında değil, *meta fetişizmi* olarak altyapıya yönelik çözümlemede izah edilir. Yani ideoloji teorisinin Marx'ın çalışmalarında en yetkin biçimde ele alındığı yer, ekonomi politik eleştirisidir. Ve ekonomi politik eleştirisi, Marx'ın en bilimsel çalışmasıdır.

Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin toplumsal belirleyicisi 19. yüzyıl kapitalizmidir. Marx sosyalizm düşüncesine, daha doğru ifadeyle, kapitalizmin aşılması fikrine, gerçekliğin bilimsel analiziyle varmıştı. Apriori bir politik ideale uydurulmuş kanıtlar aramıyordu. "Sosyalist teori, farklı bir toplumun yeniden inşasını öngören gerçek bir projeden çok kapitalist gerçekliğin bir eleştirisiydi."⁴¹ Kapitalist iktisat, bireylerin emekleri üstündeki *toplumsal* denetimin sağlanmasının başlıca yolu olduğu için, iktisadi kavramlar *toplumsal* kategorilerdir. Dolayısıyla, Marx'ın metinlerinde geçen emek, meta, değer gibi iktisadi kategoriler toplumsal gerçekliği ifade eder. Proletarya da öyle. Proletarya, düşünülmüş, kavramsal olarak icat edilmiş, yani her şeyin dil olarak yapılandırıldığını düşünenlerin kavramlarıyla konuşursak, *varsayılmış* bir kategori değil; tarihin yeni aktörü olması da *dayatılmış bir görev* değil. Marksistler böyle demekle kendilerine ve emekçilere herhangi bir *statü atfetmiş* olmuyorlar, ilişkileri böyle bir *ideolojik eğitimin*den geçmiş değil.

Aslında ideolojik (ve modası geçmiş olduğu) iddiasıyla sınıfın karşısına koyulan *kimlikler* meselesi, maksadının aksine, sınıfın gerçekçi bir kategori olduğunu ispatlamaktadır. Bilindiği gibi sosyal bilimlerin güncel eğilimlerinde -Marx'ın "evrensel öznesi" (proletarya) ile "çoklu öznellikler" arasında

41 Eric J. Hobsbawm, *Yeni Yüzyılın Eşiğinde*, çev. İbrahim Yıldız, Yordam Kitap, İstanbul 2007, s. 115.

uyuşmazlıklar olduğu gerekçesiyle– teorik ve pratik ilgi *sınıf* yerine, acil toplumsal sorunları işaret eden *kimliklere*, ırk, cinsel yönelim, toplumsal cinsiyet gibi “mikro düzey baskılar evrenine” kaymıştır.

Kimlik, toplumsal aktörlerin kendilerini algılayış ve tanımlayış biçimi olarak *anlamlandırma* ile kurulan *öznел* bir kategoridir. *Sınıf* ise, toplumsal aktörlerin (kendilerini algılayış ve tanımlayış biçimlerinden bağımsız olarak) üretim ilişkileri tarafından oluşturulan *gerçeklik* içindeki konumlarına göre tanımlanan *nesnel* bir kategoridir. Hiç şüphesiz, eleştirel teorileştirmenin bu yeni sahaları nedeniyle söylem ve söylem analizleri ile de verimli bir alışverişe geçmek gerekmektedir. “Nihayetinde söylem, toplumsal kimliklerin içinde biçimlendiği ve yeniden biçimlendiği kültürel araçtır. Aynı zamanda çıkarların içinde inşa ve temsil edildiği, toplumsal grupların yaratıldığı ve harekete geçirildiği araçtır. Dolayısıyla toplumda kültürel anlamların nasıl üretildiğini, dolaşıma sokulduğunu ve dönüştürüldüğünü anlamamız gerekecektir. Post-yapısalcı söylem teorileri, bu anlayışa yardımcı olan kavramsal aletler önerdikleri sürece eleştirel teorileştirmeye önemli katkılar sunabilirler.”⁴² Ama o kadar; katkı sunabilir sadece. Çünkü toplum Marx’ın izah ettiği gibidir, insanlar toplamını değil, insanların içinde yer aldığı ilişkiler toplamını ifade eder ve toplumsal ilişkiler ağının kurucu unsuru da ekonomidir. “Kapitalizm meselesine pek çok açıdan yaklaşılabılır, fakat ekonomi ve toplumsal yapı kaçınılmaz birer başlangıç noktasıdır.”⁴³ Bu sebeple Marx’ın ekonomi analizi, sınıf ile kimlikler ya da çoklu öznellikler arasındaki bağın-

42 Nancy Fraser, “Marksizm İçin Bir Gelecek”, Bkz. Özgür Orhangazi (der.), *Marksizm Tartışmaları: Manifestonun Güncelliği*, çev. D. Duman ve Ö. Orhangazi, Ütopya Yayınları, Ankara 2003, s. 91.

43 Felix Guattari ve Eric Alliez, “Kapitalist Sistemler, Yapılar ve Süreçler”, Bkz. A. Pendakis ve diğerleri (der.), *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar: Yapılar Sistemler Süreçler*, çev. Soner Torlak, Dipnot Yayınları, Ankara 2017, s. 51.

tıyı da ortaya koyar. Tıpkı, *kâr*, *rant* ve *faiz* kavramlarının görünürdeki farklılıklarına rağmen hepsinin esasen *artık değer*in ürettiği zenginlik biçimleri olarak özdeş olması gibi, *sınıf*, *ırk*, *cinsiyet*, *din* kavramları da görünürdeki farklılıklarına rağmen, *sınıfsal ilişkilerin* ürettiği varoluş biçimleri olarak özdeştir.

En çıplak haliyle emek-sermaye ilişkisinde görünür olan sınıf, sadece ekonomik terimlerle kavranacak bir olgu değildir; ırk, din, cinsiyet gibi kültürel örüntülerle birlikte hayata geçer. Himani Bannerji'nin altını çizdiği gibi, emek-sermaye ilişkisinin gerçekleşme süreci, belirli bir toplumsal ve kültürel biçim ya da tarzın dışında olamaz. Emek ve sermaye ilişkisi her zaman bir pratiktir, belirli bir toplumsal ve bu arada kültürel ilişkiler bütünüdür. Aynı şekilde ırk, din, cinsiyet gibi kimlikler de sadece kültürel terimlerle kavranacak bir olgu değildir; bunlar emek-sermaye ilişkisi içinde konumlanır. Her türlü toplumsal ilişki gibi, ırk, din, cinsiyet vb. de, “özneler arasında, özel mülkiyet ve sermaye temelinde toplumsal olarak yaratılmış farklılıkların damgasını taşıyan beden ve zihin ilişkilerine dayandığından, sınıftan ayrılamaz”.⁴⁴ Irk, din, cinsiyet temelli talepler, yapısal olarak, emek ve sermaye ilişkisi dışında yalnızca kültürel terimlerle dile getirilecek karaktere sahip değiller. Bunlar kültürel bir talebe indirgenemez. Sınıf, ırk, din, cinsiyet gibi baskı üreten toplumsal ilişki biçimlerini birbirinden ayrı oluşumlar olarak görmenin mümkün olmadığını söyleyen Bannerji, somut olanın bütünlüğünü kavramsal düzeyde parçalayan ve bunu toplumsalın özelliği olarak sunan epistemolojinin, Marx tarafından *Alman İdeolojisi*'nde “ideoloji” olarak tanımlanmış olduğunu hatırlatır.⁴⁵ Bannerji'ye göre: “Marx'ın kendi çalışmalarında, sosyal devrim politikaları örgütlemek için kültür, ekonomi ve toplum ya da ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet arasından birini seçmek

44 Himani Bannerji, *Marx'tan Yeniden Doğmak*, s. 93.

45 Age., s. 99.

zorunda olmayan toplumsal hareketleri oluşturmak için, yeterli zemin vardır.”⁴⁶

Görüldüğü üzere, geçmişte pozitivist ekonomizm ve sınıf indirgemeciliğiyle baş etmek zorunda kalan Marksistler, bugün de kültürel indirgemecilikle baş etmek zorundadır. Şüphesiz, sınıf, ırk, din, cinsiyet gibi toplumsal ilişki biçimlerini birbirinden ayırmamaktan geçiyor bunun yolu.

Toplum söz konusu olduğunda tek bir belirleyici faktörü diğerlerinden ayırmanın son derece güç olduğunutoplumsal dünya üzerine düşünen herkes kabul edecektir. Ama yine de her araştırmacı, er ya da geç, kendi gözde açıklayıcı faktörüne öncelik tanımaktadır ve tanıyacaktır. Tarihsel kapitalizmin bir analisti olan Marx da tarih ve ilerleme kuramında “kendi gözde açıklayıcı değişkenine”, sınıfa öncelik tanımıştır. Önemli olan, öncelik tanınan bu değişkenin, bütünü ifade eden toplumsal ilişkilerin ne kadarını aktarmak üzere tasarlandığıdır. Marx, “üretim” kavramını ekonomi alanındaki ilişkilerin, “sınıf” kavramını da toplumsal alanın tamamını aktarmak üzere tasarlamıştı –ve şüphesiz bu alanlar birbiriyle bağıntılı bir bütün oluşturmaktaydı-. Marx’ın analizinde nasıl ki “üretim” tüm bir ekonomik bütünün yapılandırıcı ilkesiyse, sınıf da tüm bir toplumsallık bütününün yapılandırıcı ilkesidir. Bu konuya Žižek dikkatimizi çeker. Žižek bize önce, Marx’ın analizinde üretim-bölüşüm-mübadele-tüketim kavram dizisiyle ifade edilen ekonomik bütünde *üretim*in, hem dizideki terimlerden biri hem de tüm seti yapılandıran ilke olduğunu hatırlatır. Yapılandırıcı ilke olarak üretim, bu dizide kendisiyle kendi karşıt belirlenimi içinde (bölüşümde, mübadelede, tüketimde) karşılaşır; bunu bizzat Marx *Grundrisse*’de söylemiştir. “Aynı şey” diyor Žižek, “postmodern siyasal dizi, sınıf-toplumsal cinsiyet-ırk dizisi için de geçerlidir. Bu tikel mücadeleler dizisinde de sınıf, toplumsal bütünlüğü yapılandıran ilke

olarak, kendisiyle yine kendi karşıt belirlenimi içinde (cinsiyette, ırkta) karşılaşır”.⁴⁷ Yapılandıracı ilkesi sınıf olan toplumsal ilişkiler, kapitalist liberal söylemde zaten doğallaştırılarak siyaset dışı ilan edilmişti. Postmodernist siyasetin, sınıf sorununu kültürel kimlik sorununa dönüştürmüş olması, Žižek’e göre tümünden yabana atılması bir şey değildir. Žižek, postmodern siyasetin, daha önce siyaset dışı sayılan bir dizi alanı yeniden siyasallaştırma meziyeti olduğunu, ama kapitalizmi yeniden siyasallaştırmadığı gerçeğinin de yerli yerinde durduğunu söyler. Žižek’e göre, postmodern siyasal özneleşmeler çoğulluğunun kapitalizmi nasıl devireceğiyle ilgili soru ortada durmaktadır. Žižek’in bu konudaki yargısı ümitsizdir: “Çok sayıda yeni siyasal öznenliğin postmodern ortaya çıkışı, gerçek radikal siyasal edim düzeyine ulaşmaz.”⁴⁸ Dünyanın hâlihazırdaki tarihsel toplamı durumu açıkça ortaya koymaktadır: Marksistlerin sınıf mücadelesine benzemiyor ya da sınıf mücadelesi için önemsiz diyerek kimlikler temelinde yükselen öfkeyi çok fazla dikkate almamaları, dünyayı “gerçek” bir toplumsal dönüşüme götürmeyecektir.

Burada önemli olan kimlik kavramına getirilen tanımdır. Çünkü her tanım belli bir olguya ilişkin belli bir sav ileri sürer,

47 Slavoj Žižek, “Postmodernizm mi, Sınıf Mücadelesi mi? Evet Lütfen!”, Bkz. A. Pendakis ve diğerleri (der.), *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar: Toplumsala Bakmak*, çev. Döndü Şahin, Dipnot Yayınları, Ankara 2017, s. 103.

48 Slavoj Žižek, *Postmodernizm mi, Sınıf Mücadelesi mi? Evet Lütfen!*, s. 108. Geleceği biçimlendirmek isteyen bir sınıf sosyolojisinin, “yeni toplumsal hareketler” denilen (ve Ernesto Laclou ile Chantal Mouffe’nin *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* adlı ortak çalışmasının 1985’te basılmasıyla kristalleşen), etnisite, cinsel kimlik, toplumsal cinsiyet, feminizm, ırkçılık karşıtı hareketler, barış ve çevre hareketlerinin yarattığı yeni eleştirel teorileştirme sahalarıyla verimli bir fikir alışverişine girme ihtiyacı şüphesiz vardır. Kapitalizmin tarihsel gelişmelere uyum sağlama kapasitesinin, onun “tek boyutlulaştırıcı” hedeflerini reddeden bütün kimliklerin ve grupların direniş kapasitelerinin yenilenmesiyle kendi sınırına erişeceği düşünülüyor. İktidar ve tahakküm, bugün her ne kadar dilin işleyiş biçimlerinden en ufak jestlere kadar sızmış olsa da yeni direniş alanları olarak tanımlanan bu mikro evrenlerin içi, ekonomiden azat edildikleri için, boştur.

dile getirilme amacı budur. İyi bir tanımlamadan beklenen ve elde edilmesi istenen sonuç, olguya ilişkin savı olguya bağlayabilmesidir. Düşüncenin moda eğilimlerinin kapitalizmin toplumsal ilişkilerine yakıştırdığı “kimlik”, “çoklu öznellik” gibi kavramlar, hakkında tanım getirdiği olguya kendini bağladığında, olguyu da bağlamaktadır. Bu bağlanma, düşüncenin güncel eğilimlerinin sosyal teori alanında hâkim kıldığı (Gramsci’nin kavramıyla) *hegemonya* ya da (Bourdieu’nün kavramıyla) *illusio* nedeniyledir; yani sosyal bilimcinin konjonktürel, yani tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş bir tercihtir. Bilindiği gibi, Karl Mannheim, “bilgi sosyolojisi” adını verdiği teorisini, bilginin tarihsel-toplumsal belirlenmişliği varsayımı üzerine kurmuştu. Mannheim’ın teorisine göre, sosyal bilimsel bilginin doğruluk ve geçerliği, sosyal bilimcinin toplumsal kökeni, aidiyeti, motivasyonları ve yaşadığı tarihsel dönem ile yakından ilişkiliydi. (Nesnel bilgiyi ortaya koyabilecek ideal sosyolog modelini temsil eden, bilgiyi varoluşa bağlılıktan kurtarmak amacıyla toplumsal sınıflar ve aidiyetler arasında “yüzer gezer entelijensiya” tiplemesini de buradan hareketle geliştirmişti.) Doğruluk ve geçerliği belirleyebilmek için “bilginin sosyolojik analizi”ni yapmayı önermişti Mannheim. Burada bilgi sosyolojisiyle ilgili problematiğin epistemolojik problematiğin yerini alıp onu yararsız kılmaması söz konusu değildir, sadece atfedilmiş birtakım manalarla gerçekliğin önemini aşkınılaştıran olguların keşfedilmesi söz konusudur, ki epistemolojinin belli yaklaşımları ve önyargıları herhangi bir revizyona tabi tutulmaksızın bu nitelikteki gerçeklerin hakkının verilmesi mümkün olmayacaktır.⁴⁹ Böylelikle ideoloji tartışmalarında, “karşı tarafın sadece yanılmalarını göstermek eğiliminin yerine, giderek bilinçsel/düşünsel yapısını sosyolojik bir eleştiriye tabi tutma çabası” önem kazanmış oluyordu.⁵⁰ “Belli

49 Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 305.

50 Age., s. 102.

düşünce biçimlerinin toplumsal kökenleri açığa kavuşmadığı takdirde, bu düşünce biçimlerinin olması gerektiği gibi anlaşılmayacağı, bilgi sosyolojisinin ana savıdır” diyordu Mannheim.⁵¹ Onun bilgi sosyolojisi, düşünceyi belli tarihsel-toplumsal koşullar bağlamında anlamaya çalışmaktaydı.

Klasik bilimsel inceleme modeli, bilgilerin doğruluğu ile o bilgilerin sosyal koşul ve motivasyonları arasında herhangi bir ilişki kurmaz, onları birbirinden ayırt eder. Bu bilimsel paradigma, iddiayı, iddia sahibinin sosyal konum ve motivasyonlarından bağımsız olarak ele alır ve onun denenebilir olmasını, yanlışlamaya açık olmasını ve ancak bu işlemler sonrasında doğrulanmış olmasını talep eder. Bu konuyla ilgili olarak, Tayfun Atay’ın son yıllarda sosyal antropoloji alanında ortaya koyulan çalışmalarda ana ilgi odağının değişmiş olduğunu belirtmesi dikkate değerdir. Antropoloji, önceleri sadece “yansız bir bilim insanı” olarak kabul görmüş antropoloğun bilimsel nesnellik atfedilmiş çalışmasına odaklanan, çalışmanın konusunu oluşturan kültürlerde olup bitenlere dikkatini yönelten bir disiplin iken, artık bir kültür ya da topluluğu tanıtmaya işine soyunmuş olan antropoloğun o kültür ya da topluluğa ilişkin bilgiyi derleme ve yazma süreçlerine de ilgi duymaya başlamıştır. “Bu noktada” diyor Atay, “alan araştırmasının gerçekleşme ve etnografik metnin hazırlanma ve yazılma süreçlerinin bilinmesi ve antropologdan bunu sağlaması istenir oldu.”⁵²

51 Age, s. 27.

52 Tayfun Atay, *Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru*, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi, 2017, 4(1), s. 191. Atay, Antropolojide mevcut kuramsal ve yöntemsel gelenekleri sarsarak, yeni yönelimlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş, kuramsal ve yöntemsel açıdan antropoloji disiplininin tarihindeki “en ciddi dönüşümlerden birine” yol açmış olan bu sürece, “sosyal bilimlerde ‘yapısalcılık-ötesi’, yahut daha revaçta deyişle ‘postmodernizm’” diye karakterize edilebilecek evrenin ortaya çıkmasına bağlı olarak” girildiğini belirtir. Atay’a göre, bu döneme kadar, “Ortada ‘etnografi’ adı verilen bir metin vardı; bunun nasıl, ne şekillerde ortaya çıktığı pek o kadar üzerinde durulan bir nokta değildi. Çünkü

Mills'e göre de, bir düşünürün sosyal konumunun ve motivasyonlarının sosyolojik soruşturması, o düşünürün söylediği "doğruluk" ve "geçerlik" normlarına ilişkin sonuçlar taşır. Bu tip bir araştırma/soruşturma bağlantılarını fark etmedeki başarısızlık, "ampirik bir bilgi sosyolojisinin meşru hedef konularında keyfi bir kısıtlamaya" yol açmaktadır.⁵³ "Düşünceye dair sosyolojik soruşturmanın, bu düşüncenin doğruluğu ya da geçerliği açısından hiçbir sonuç taşımadığını öne sürenler, doğruluk ve geçerliğin her zaman bağlı olduğu ölçütlerin kaynağını ve karakterini anlayamamaktadırlar. (...) Görünen odur ki, onlar, geçerliğin her neye bağlı olursa olsun, ampirik ve sosyolojik olarak incelenemeyeceğini iddia etmektedirler. Bu görüş, sonuçların doğruluğu ile alakalı olabilecek bilgi süreçlerindeki söz konusu veçhelerin ve bağlantıların analizini engelleyen bulanıklaştırılmış bir zihin ve bilgi teorisi tarafından desteklenmektedir."⁵⁴ Düşünürün söylediklerinin "doğruluk" ve "geçerlik" normlarına ilişkin sonuçlar taşıdığından, bilgi sosyolojisinin epistemoloji ile bir alakası vardır: Söylemin kategorileri ve kullanılan kavramlar, sosyal konum ve motivasyon ile bağıntılıdır; kavramlar, sosyal bağlamların temsilcileridir. Kavramların sosyal olarak koşullanmış anlamları vardır, bunun sosyolojik soruşturmaya keşfedilmesi, bilginin güvenilirliğine ilişkin eleştirel bir yaklaşım olarak görülmelidir. "Düşünür kendine, terimleri ve sınıflandırmaları ile teknik bir vokabüler tedarik ederken, aynı zamanda değişik renkten gözlükler de tedarik etmektedir. O, teknik olarak renklendirilmiş ve bıçkı patronuna uygun biçimlendirilmiş bir nes-

'doğru' ve 'gerçek' bilgiye varmak amacıyla, antropolog tarafından yansız olarak ve nesnel gözlem yoluyla toplanmış verilerin derlenmesi olan metin, bilimseldi ve bu haliyle kusurdan uzak görülerek sorgulanmaksızın kabul edilmekte idi." (age., s. 201)

53 C. Wright Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, çev. Vefa Saygın Öğütle, ParagrafYayınevi, Ankara 2005, s. 37.

54 Age., s. 34.

neler dünyasına bakmaktadır. Uzmanlaşmış bir dil, kavrayış ve bilişe dair halis bir *a priori* form tesis etmektedir.”⁵⁵ Ve bu form, sosyal/tarihsel damga olmadan oluşmaz. Epistemolojileri oluşturan şey de kavrayış ve bilişe dair bu formdur, zira epistemolojiler, “ampirik unsurların bilgiye dahil olma biçimleri”ne göre farklılaşır; “bu epistemolojiler, kavramlarını doğrulamak için dünyaya bakarken, sahip oldukları kavramlar gördükleri şeyleri koşullamaktadır”.⁵⁶ Sosyal bilimlerde bir bilginin doğruluk ve geçerliliği, deneysel kanıtlamaya veya yanlışlanabilir olmaya bağlı değildir. Marx’ın yazılarındaki toplum ve tarih kavrayışıyla bugünün gerçekleri arasındaki “farklılıklar”ın, bilimsel teorilerin ampirik testlerle doğrulanabileceğini veya yanlışlanabileceğini savunan geleneksel anlayışla açıklanamayacağını Giddens bile kabul eder. Üstelik, Giddens’a göre, böyle olmakla birlikte, Marx’ın yazıları ampirik referanslara felsefi teorilerde karşılaşılan türde bir direnç de sergilemez.⁵⁷ Sosyal bilimlerde bir bilginin doğruluk ve geçerliliği epistemolojideki yöntemsel tutarlılığa bağlıdır. “Açıktır ki; ‘doğruluk’ ve ‘nesnellik’, ancak kabul edilmiş bir doğrulama modeli ya da sistemi açısından bir uygulama ve anlam taşırlar.”⁵⁸ Bilimde *doğru* denilen şey, “kabul edilmiş bir doğrulama modelinin yöntemlerini tatmin eden önermeler için kullanılan bir sıfattır”.⁵⁹ Dolayısıyla doğru gibi *nesnellik* ölçütü de epistemolojideki yöntemsel tutarlılığa bağlıdır. Teorilerin gerçeklik karşısında iş görmezliği, genellikle nesnenin, genel bir yöntem bilgisi uğruna ihmal edilmiş olan yapısından ileri gelir. Doğa alanında böyle bir sorunun olmadığını, ama sosyal bilim-

55 Age., s. 36.

56 Age, s. 37.

57 Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tathıcan, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 15.

58 C. Wright Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, s. 31.

59 Age., s. 40.

ler alanında olduğunu ve nesnenin, bilmekte daha yanıltıcı olduğu için kendisini “ihmal etmiş” öznenin intikamını, teorisini iş görmez hale getirerek aldığını söyler Habermas.⁶⁰

Mannheim da “toplumbilimlerinde doğrunun ya da yanlışın nihai kıstası, nesnenin incelenmesinde bulunmalıdır” di-yordu.⁶¹ Bilgi sosyolojisinin epistemolojik işlevi, sosyal teori-de bilginin “doğruluğu”nu ahlaki eyleme bağlamış olmasıdır. Ahlaki eyleminin anlamı “Dünyayı İnsanileştirmek/İnsanı Özgürleştirmek” olan bir araştırma ve gözlem yönteminin gerçeklik hakkında ortaya koyacağı bilgi, kendi yöntemini, yani “Dünyayı İnsanileştirmek/İnsanı Özgürleştirmek” idealini tat-min eden bir önerme olabildiği sürece “doğru”dur. Ahlaki tu-tum, bilim dışı bir ölçüt değildir. Toplum ve tarihle, fizikçilerin doğayla uğraştığı şekilde “dışarıda durarak” uğraşanlardaki bi-limsellik iddiasının, onlardaki “ahlaki eylemin anlamına ve bu-nun içinde yer aldığı bilginin konumuna ilişkin derin bir ceha-letten” ileri geldiğini söyler Mills.⁶² O halde, gerçekte *bilimcilik* bir ideolojidir. Zira bilimcilik, Moles’in “ölçmenin metodolojik diktatörlüğü” dediği katı bir anlayışla bütün bilimsellik ölçütle-rine hükmetmektedir. Bu şekilde, “yöntem olarak ölçmeden, pa-tolojik bir düşkünlük olarak ölçmeye geçiş”, bilim iddiasındaki faaliyeti bilimden uzaklaştırarak ideolojiye bağlamaktadır.⁶³

Mannheim’ın bilgi sosyolojisi “düşüncenin toplumsal belirleyicisi”ni keşfetmiş olmakla övünür. Marx’ın düşüncesinin “toplumsal belirleyicisi” kapitalizmdir, yani tarihsel gerçekliktir. Marx, sosyalizm düşüncesine, daha doğru ifadeyle, kapitalizmin aşılması fikrine, gerçekliğin bilimsel analiziyle varmıştı. Politik bir ideale kanıtlar aramıyordu Marx. Daha önce de belirtildiği

60 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, s. 20, 21.

61 Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 30.

62 C. Wright Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, s. 110.

63 Abraham Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 57.

gibi, sadece dünyanın Vico gibi, Rousseau gibi yığınla “kederli gözlemci”sinden biriydi o; daha iyi, hatta kusursuz bir dünyanın akıl çeliciliğinden etkilenmişti. Hem aklını çelen dünyanın eylemcisiydi, hem de mevcut “kötü dünya”nın bilgini. Her iki özelliğe birden aynı anda sahip oluşu, benzersiz bir üstünlüğe erişirmişti Marx’ı. Birine sahip olup diğerinden yoksun olmak çok şeyi eksiltir. Akıllı çelen dünyayı toplumbilimsel düşünceden koparttığınızda, anarşizmde görüldüğü gibi, ütöpik bir uçarılığa savruluyorsunuz. Proudhon ile Marx’ın düşüncelerinin uzlaştırılması dileği bir bakıma “vasiyet” olarak kabul edilen Georges Gurvitch’in bir “devrim sosyolojisi” geliştirme çabası bile⁶⁴ onu ütöpik uçarıların gözünde tartışmalı olmaktan kurtaramamıştı. Ele aldığı gerçekliği tek büyük gerçek olan “değişim”in içinde inceliyordu Marx. Kapitalist toplumu yalnızca *olduğu haliyle* görmüyor (üretimin toplumsal karakteri ile üretim araçlarının mülkiyeti arasındaki çelişkiyi görmekle kalmıyor), *olması gereken hali* hakkında da bir önerme (çelişkinin çözülebilmesinin üretim araçları mülkiyetinin toplumsallaştırılmasına bağlı olduğunu) dile getiriyordu.

Anlaşılaçağı üzere, Marksizm *ideoloji* değildir. Fakat *bilgi sosyolojisinin* konusu olacaksa da, bu asla bilgiyi “okunacak metin” mertebesinde ele alan bir hermenötik⁶⁵ olmayacağı gibi, örneğin bizde Sabri Ülgener’in kullandığı şekliyle de⁶⁶ olmaya-

64 Bkz. Kadir Cangızbay (der.), *Gurvitch: Sosyoloji ve Felsefe*, Ütopya Yayınevi, Ankara 1999, özellikle s. 29-92.

65 Meselenin etraflıca bir takibi için bkz. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Arslan/B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

66 Ülgener, “İdeoloji problemi, uzun süre tek bir tarafın tekelinde kalamayacak kadar genel ve ilkesel bir problemdir. Ve hiç kimse karşı tarafa, Marksizmi kendi ideolojik özü doğrultusunda analiz edebilme yasağı koymamıştır” diye yazmış bulunan Mannheim’ı (bkz. *İdeoloji ve Ütopya*, s. 101 ve benzer bir başka ifade için s. 148) kendine dayanak yapıp, Marksizmin ve Marksistlerin kendince ideolojik bir analizine girişiyor. Ülgener’e göre Marksizm, “eskiden (hükümdar, vezir, senyör gibi) tek ve münferit bir velinimete” sırtını dayayan fakat kapitalist demokrasinin açık ve yaygın eğitim, kamuoyu vb. gibi “kütleye” kazandırdığı

çaktır. Az önce gördüğümüz gibi, C. Wright Mills'in "toplum-bilimsel düşün" ideası içinde işlenmiş bir bilgi sosyolojisidir bu; Ünsal Oskay'ın güzel anlatımıyla, "varoluşunun akıldışılığını kavramaya yönelen çağdaş insana bu dar dönemeçte yardımcı olacak, gelişebilirliği sonsuz bir düşünsel araç"tır.⁶⁷

Marx'ın, kendisiyle hâlâ canlı diyalog sürdürülen bir "klasik" olarak kalmasını garanti altına alan şey, aslında tam da -Giddens'in bir zaaf olarak tespit etmeye çalıştığı- kapitalizmin sosyalizm tarafından aşılması hakkındaki düşünceleridir. Hatta bu "aşma" düşüncesi, sanayi kapitalizminin düzeni hakkındaki analizi karşısında önceliklidir, zira Marx'ın sanayi kapitalizminin düzeni hakkındaki analizi, kapitalizmin sosyalizm tarafından aşılması hakkındaki düşüncelerinin, iktisadi ve sosyolojik gerekçe ve dayanaklarının izahından başka bir şey değildir. Marx'ın bugünün meseleleri hakkında düşünmek amacıyla yeniden okunup yararlanılabilirliğini garanti altına alan şey, bu izahın moderniteyle olan güçlü sosyolojik bağıdır. Marx, Perry Anderson'ın da belirttiği gibi, içinde yaşadığı 19. yüzyılın ikinci yarısında zaman zaman o çağın dünyası dışına çıkmamış olsaydı, politik ve teorik yönden 20. (ve şimdi de 21.) yüzyıl için bu kadar önem taşımazdı. Gösterdiği bu uzak görüşlülük, bazı bedeller ödemiş olabilir; ama bugün bunu aşmanın yolu, "kapitalizmin tarihi konusunda şimdi bulabildiğimiz -ve Marx'ın elindeki-

"nimetler" sonunda artık sırtını yaslamak için "sınırları belli olmayan kolektif velinimetin (seyirci, okuyucu ve dinleyicinin)" ardına düşmek zorunda kalmış olan aydının hırçınlığıdır. Marksistler de bu hırçınlığın "bilimsellik gösterisi" ile kendisine bağladığı, bilimsel kesinliğin "sükse ve sempatisi"ne kapılmış, entelektüel susamışlıklarını "politik argo" ile gidermeye çalışan "polemik hastaları"dır (Bkz. Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Derin Yayınları, İstanbul 2006, s. 114-121 ve 140-158). Öyle görünüyor ki Ülgener, tezinin dayanağı olan Mannheim'ın, bilgi sosyolojisinin doğru versiyonuna, sadece karşı tarafı değil, prensip olarak kendi bakış açımızı da ideolojik açıdan değerlendirme cesaretine sahip olduğunda ulaşılabileceği uyarısını (bkz. *İdeoloji ve Ütopya*, s. 103) dikkate almamış.

67 Ünsal Oskay, Çevirenin Sunusu, bkz. C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 3.

lerle karşılaştırılamayacak kadar geniş olan- bilimsel bilgilerin tümüdür”.⁶⁸ Ayrıca, Marx’ın ayrıntılardaki “yanılgı” ya da “teorik eksiklikleri”, Mills’in o güzel ifadesiyle, “verimli hatalar”dır. Klasik toplumbilim geleneği içinde en temelli taslağın Marx tarafından sunulduğunu söyler Mills; her şeyi kapsayan bir toplumbilimdir onunki; “kurduğu şema toplumsal hayatın hiçbir yönünü dışarıda bırakmaz; bugün bile toplumbilim dışında kabul edilen birçok şey, Marx kavramlarının ve teorilerinin kapsamı içindedir”. Ama buna rağmen, bütün sorunlarımızı henüz bunların bilinmediği bir çağda çözmüş olmasını kendisinden beklemenin hiç de akılcı bir şey olmayacağını da özellikle belirtir. “Eksikleri”, bir yüzyıl önce oluşturulmuş şemadaki bu genişlik ve derinlik nedeniyle bugün bizim için “verimli hatalar”dır. Marx’ı ve yazdıklarını öğrenmek demek “son yüzyılın belli başlı sosyal ve siyasal temalarını kendi fikrî gelişimimizde yaşamak demektir”.⁶⁹ Marx’ın elindekilerle karşılaştırılamayacak kadar geniş olan bugünün bilimsel bilgileri, Marksist muhalefeti, şüphesiz bir “suçlama” olarak önümüzdeki yüzyılda da güçlü kılacaktır.

Sosyal teori, sadece, Marx’ın özgürleşim düşüne mukabele etmek zahmetinden kurtulmak için ondan şüphe eder görünüyor, yoksa Marx hâlâ kendisiyle -diyalog kurulabilecek değil- diyalog kurulması gereken canlı bir klasiktir. Yürürlükteki dünyanın akıldışılığını deşifre ederken ilgisini henüz kesinleşmemiş olana, gelecekteki dünyaya yöneltmekten kaçınmayacak bir sosyal teori düşünce dünyasında hatırlanmak değil de var olmak istediği müddetçe o da yaşayacaktır. İnançtan doğan bir inat değil, basit mantık işleminin ortaya koyduğu sıradan bir bilgi bu.

Kendi varoluşçu felsefesini Marksizme göre konumlandığı ünlü metninde Jean Paul Sartre, “gerçekliğin kendisi Marksisttir”

68 Perry Anderson, *Batı’da Sol Düşünce*, s. 171.

69 C. Wright Mills, *Marksistler*, s. 44.

derken, insanlık tarihinin geçerli tek yorumunun Marksçı teori olduğunu söyler, o nedenle Marksizm hiç olmazsa zamanımız için aşılmaz durumdadır. Marksizmi aşma iddiasıyla yola çıkacak fikirlerin, Sartre'a göre, evvela kapitalizmi aşmaları gerekmektedir; aksi halde Marksizmin gerisine düşeceklerdir.⁷⁰ Henri Lefebvre de, "Şurası besbellidir ki" diyordu, "bir gün gelecek, artık 'Marksizm' denmeyecektir; bakteriyolojiden söz ederken artık 'Pasteurisme' denmediği gibi".⁷¹ O halde, gerçekliği reddedip yerine metafizik bir şey koymadıkça, Marx'ın yanıldığından veya ufkunun artık aşılmış olduğundan söz edemeyeceğiz.

Marx'ın geleceğe dair idealinin gerçekçi niteliği, içinde yaşadığı toplumun pratikteki işleyişinin bilimsel incelemesinden ileri geliyordu. Bu bilimsellik nedeniyledir ki, Marx'ın gelecek idealinin ufkı zamanımız için aşılmazdır. Cicero'nun, bir dostunun ardından söylediği gibi: "Hiç kimse, onun düşlemini göz önüne getirmeden, büyük düşlemler ve umutlar besleyemeyecek."⁷²

Öyle de oluyor. Marx bugün yine (kendisiyle hâlâ canlı diyalog sürdürülen bir "klasik" olarak kalmasını garanti altına alan) kapitalizmin sosyalizm tarafından aşılması hakkındaki düşünceleri nedeniyle gündemde. Dünya ekonomisinin Marksist çözümlemeleri 2008 mali krizinden bu yana yeniden yükselişe geçti. Bugünün dünyası, *Komünist Manifesto*'da tarif edilen dünyaya onu yazanların zamanından daha çok benziyor. Dünya nüfusunun yarısı, yani 3,5 milyar insan, dünyadaki toplam servetin yaklaşık yüzde 1'ine sahip ve bu da dünyanın en zengin 85 kişinin servetine tekabül ediyor. Üstelik tepedeki en zenginlerin toplam nüfus içindeki oranı gerilerken serveti

70 Jean Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, çev. S. Rifat Kırkoğlu, Alan Yayınları, İstanbul 1988, s. 16-41.

71 Henri Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü Marksizm*, s. 26, "1" numaralı dipnot.

72 Cicero, *Dostluk*, çev. A. Sarıgül/T. Tunga, MEB Yayınları, İstanbul 1998, s. 109.

artmakta, buna mukabil alttakilerin nüfus içindeki oranı hızla artarken serveti de azalmakta. Bugün yaşanan her şey (piyasa kapitalizminin, onun kurumsal örgütlenmesinin ve her türden toplumsal ilişki biçimlerinin sorgulanışına yol açabilecek yerel ve küresel ölçekte bir yığın sıcak deneyim), kitlelerde kapitalizme yönelik büyük bir öfke, karşı konmaz bir hesap sorma isteği doğuracağı inancını, kaçınılmaz olarak besliyor. Dünyanın her yerinden üretim-tüketim dengesine, işsizliğe, değersizleşmeye ilişkin korkutucu rakamlar, istatistikler geliyor. Santiago'dan Beyrut'a kadar her yerde (genellikle odağında hâkim ekonomik modelden hoşnutsuzlukların yattığı) protest kalkışmalar yaşanıyor. Aydın Çubukçu'nun muhteşem tespitiyle, "devrim kendine biçim arıyor".⁷³ Elbette şaşılacak bir şey yok bunda. Nihayetinde: "İnsanlar kapitalizm için yaratılmadı."⁷⁴

Dünya tarihinin güncel seyri de sanki Marx'ın kapitalizm hakkındaki yargılarının doğruluğunu göstermek için çalışıyor gibi. Sosyalizm dünyanın birçok yerinde makul seçenek olmayı sürdürüyor, çok net bir *Reel Mümkün* haline geliyor. Olanak ve gerçeklik diyalektiğinde artık "Ya sosyalizm ya barbarlık" hipotezi bilimsel bilgi statüsündedir.

Tarihsel kapitalizm, "Bütün dünya proleterleri, birleşin!" diyenlerin analizini doğruladı. Kapitalizmin bugünkü küresel yürüyüşü, neredeyse kaçınılmaz biçimde, bu analizi doğrulayacak daha ileri düzeyde kanıtları ortaya çıkaracak gibi görünüyor.

Kanıtlar ortaya çıkacak... Ama birleşmesi istenenler ikna olacak mı? İşte orası muamma!

İnsanların kendi tarihlerini kendilerinin yapacağını, ama bunu kendi keyiflerine göre seçilmemiş olan, geçmişten ge-

73 <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2020/01/06/aydin-cubukcu-devrim-bicim-ariyor-devrimciler-buna-kafa-yormali/>

74 Eric J. Hobsbawm, *Yeni Yüzyılın Eşiğinde*, s. 101.

len koşullar altında yapacaklarını Marx yazmış bulunuyor.⁷⁵ Önümüzdeki dönem büyük sorunların ve mücadelelerin çağı olacaksa insanlık bu dönemin çetin sorunlarını, onlarla baş etmeye uygun düşen düşünme mekanizmalarıyla karşılamalı. Sosyal bilimsel düşünce insanın mevcut koşullar değişmedikçe selamete eremeyeceğini bilmekle beraber, onu sağ salım kendi sonuna erdirmekten vazgeçmiş de olamaz.

Sosyal bilimsel düşünce, yürürlükteki insanı kendiyle ve yaşadığı cehennemle dünyayla uzlaştıracak her türlü konformizmden alıkoymalıdır. Yürürlükteki insan kendi gözünde değerini yitirmiş olabilir. Ama daha pek çok şey yapılabilir onunla. Gerçekleşmesini istediği İnsanın Nesnel Mümkün'ü halen ondaysa, onun varlığında içeriliyorsa, onu Reel Mümkün'e dönüştürmeye çalışacak yerde neden mahvetsin?

Militan İyimserlik, mahvetmek istemiyor, aksine, onun bugünkü varlığına onu ortadan kaldırmak için değer veriyor. Bu yüzden onun gerçekliğiyle tam ve eksiksiz, dürüst ve hilesiz yüzleşmek istiyor. Çünkü onu dönüştürücü eylemine açmak istiyor. Ona acımıyor, acımasızlık ediyor. Gerçekleşme koşulları henüz tamamen bir araya gelmemiş olan Reel Mümkün'ü ortaya çıkaracak Militan İyimserlik bu tür bir acımasızlıktan hayli güç alır.

Aklın –henüz ödülünü almadığı– özverili gayreti, sürekli oluşuyla saygı uyandırmalıdır. Sosyal bilimler o gayreti temsil etmelidir. Moda eğilimlerin bundan yana kuşkuları varsın olsun. Kesin bir karar bütün kuşkulara son verir.

75 “İnsanlar tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar. Tüm ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker.” Karl Marx, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul 2016, s. 19.

ÇIKIŞ



Hedef, kaynaktır.

Karl Kraus, akt. Walter Benjamin, *Pasajlar*

Dünyada, şu içimdeki azgın, belki de hayasızca yaşama hırsını yenecek bir umutsuzluk var mı acaba?

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*

İnsan aklı daima, bilinçli ya da bilinçsiz, yaşadığı dünyadan gelen verileri süzmekle, bazı bilgileri baskılamakla, bazılarını ise vurgulamakla, algılara ve bilgilere değer biçmekle meşguldür. “Modern yaşam tarzınız çok kısa bir evrimsel zaman diliminde ortaya çıktığı için, hepimiz bunu Afrika düzlüklerindeki yaşama uyum sağlamış beyinlerle yaparız.”¹ Evrimsel biyolojinin ortaya koyduğu bazı bilimsel kanıtlar, geçmişte atalarımızın yaşadığı doğal ortamdaki güçlüklerle (mesela, besin kaynaklarına erişmeye veya yırtıcılardan korunmaya ya da değişken hava koşullarına) verdikleri tepkilerin, genetik miras yoluyla bugün bizde yaşadığını ve pratikte modern duygusal yaşamlarımızı şekillendirdiğini söylüyor. Atalarımız *çevresel verileri* dikkate alarak, uyaranlara uygun tepkiler vererek hayatta kalmıştı. Şurası bir gerçek ki bugün de *toplumsal verileri* dikkate almak, oradan gelen uyaranlara uygun tepkiler verip vermemek, hayatta kalıp kalmamayı belirliyor.

1 Gordon H. Orians, *Yılanlar, Gündoğumları ve Shakespeare: Evrim Beğenilerimizi ve Korkularımızı Nasıl Şekillendirir?*, s. 39.

Küresel eşitsizliğin yarattığı toplumsal sorunlar ve yaklaşan çevresel kıyamet tehdidi altında zorlu bir yaşam süren yeryüzünün sakinleri olarak bizler, her zamankinden daha katı bir *ya hep ya hiç* durumuyla karşı karşıyayız. Tarihsel toplam, kapitalist dünya sisteminin tüm yönleriyle tam ve şiddetli bir kriz içinde olacağı ve nereye varacağını bilmediğimiz yeni bir döneme adım atmış olduğumuzun bütün yol gösterici işaretlerini içeriyor. Bu tür toplumsal verilere dikkat edildiğinde açıkça görülüyor ki, hemen önümüzdeki dönem sorunların ve mücadelelerin çağı olacak. Wallerstein'e göre, bu koşullarda önümüzde duran en ciddi ve gayet açık tek sorun, yeni strateji ve programları olan yeni dönüştürücü hareketlerin gerçekten ortaya çıkıp çıkmayacağıdır. Uyarılara verilecek uygun tepki budur. "Mevcut dünya sistemi tepemize çökerken", sosyal bilimlerin "esaslı bir alternatif sunabilmesini" bu yüzden önemser Wallerstein. Çünkü ona göre, sosyal bilimin tamamı "zorunlu olarak" toplumsal değişimin incelenmesidir; başka bir konusu yoktur.² Tam da toplumsal değişim olanaklarının incelenmesini sosyal bilimlerin odağına koyan Militan İyimserlik, sosyal teoride yeni bir yöntemi ortaya atmaktan ziyade, tarihin artık kıyamet ve cehennem imgeleriyle anıldığı bugünkü aşamasında, yani insanlığın yolunu seçip orada yerleşerek direnmesi gerektiği aşamasında, eski bir meselemin temelden güncellik kazanmış oluşuna işaret etmektedir: *Kapitalizmi aşmak gerekir*. Sosyal bilimlerin dünya tarihine sunabileceği en esaslı alternatif herhalde budur.

Mesele, "insan ile insan" ve "insan ile doğa" arasındaki ilişkilerin bugünkünden farklı olup olamayacağı meselesidir. Ama daha öncesinde, kitleler tarafından bunun bilişsel olarak fark edilmiş ve bir sorun olarak görülmüş olup olmadığı meselesi var önümüzde. Sosyal bilimlerin ortaya koyduğu bilgiden bu noktada en fazla çıkarı olan kitleler, ne yazık ki toplumun o bilgiye

2 Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 136.

erişme ve uyarılarını kabullenme araçlarından en fazla yoksun bırakılmış kesimdir. Doğa, evet, *kapitalist akılcılaştırmaya başkaldırıyor*. Ama nitel bir değişim için, buna *insanın başkaldırısının* eklenmesi gerekiyor (bu eksik kalırsa, kapitalizmin bildiği usullerle kıyamete dek yoluna devam edeceğini söylemek kâhince olmaz). Gelgelelim insanın şu anki koşulları, başkaldırıya hiç de meyilli görünmüyor, ya da tümünden ümitsiz gibi görünmemek için, başkaldırıcıyı kolayca mümkün kılacak gibi görünmüyor diyelim. Kapitalizmin bunca çürümüşlüğünde başkaldırı *akılcı* bir şeydir. Ne var ki doğanın kapitalist akılcılaştırılışı insan hayatını fazlasıyla *akıldışı* kılmıştır; biyolojist, biyomerkezci, mizantrop ve mistik bütün formlarıyla anti-hümanist literatürün insana güvensizliği de, zamanın pek çok düşünürünün kapitalizmin alternatifi bir sistemin bulunamayacağına ilişkin teslimiyetçi tezleri de temelde hep bundandır.

“Yaşam yolunda değildir” doğru, “lakin evimizdir orası, iyileştirilebilir”.³ İyileştirilmelidir de. Evin sahibi insandır. Günümüzün insanı, insan olmanın eksiksiz *arzu portresi* değildir elbette; ama hiç şüphesiz insan türünün dünyadaki rolünü düşünmeye sevk edecek *yön gösterici imgesidir*. Efsanevi kader uyarınca gelecekte bize ait olmayacak olan şimdiki durumu aşma enerjisi, onun gündelik somut halinde değil, hiçbir zaman onu terk etmeyen, daim olan insani özündedir. O yüzden Militan İyimserlik, her şeyde olduğu gibi insanda da sadece Olmuş Olan’la değil, ondan da fazla, Olacak Olan’la meşguldür. “Olmuş Olan, o haliyle bizi tutmamalıdır. Ona ait hiçbir şey, insanı geri, hakikaten geriye götürecek fazlasıyla sadık bir yaklaşımla aranmamalıdır. İnsanın kendi geçmişinden kendini ayırması, görece dönüştürülmüş olan kaderin, aynı zamanda kurtarılmış örneğin de sağlamasıdır; bu sayede insan, kendini ‘Olmuş Olan’da olumsuz bir şekilde mi bıraktığını, yoksa içinden farklı bir sadakatle

3 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 2, s. 490.

mi çıkmış olduğunu, o zamanki darbenin bugünkü icraatta yaşayıp yaşamadığını ve ‘oluşmuş olan’ın başka bir yerde mi oluşup oluşmadığını anlar.”⁴ Akıl, kendini Olmuş Olan’da olumsuz bir şekilde bırakmayacaktır; orada tutulup kalmayacak, insana duyduğu inançla çıkacaktır oradan. Kendini kendi geçmişinden ayırmaya başladıkça, ayırabildiği ölçüde yaşadığı şeyler hem dönüştürülmüş kaderinin hem de geleceğinin kurtarılmış bir örneği olacaktır. Böylelikle, kendi örneğinden kuvvet alarak, onu kendine bağlayan geleceği tümüyle kurtaracaktır.

Aydınlanma döneminin en derinlikli düşünürü Rousseau, insan türünün *ilerlemeci* değil *mükemmelleştirici* olduğuna inanırdı. Yani insan eylemliliği düz doğrusal bir iyileşmeyi garanti etmediği gibi sonuçları da geri döndürülemez veya tersine çevrilemez değildi. Üstelik, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kökenleri* eserinde örneğine bolca rastlayacağımız gibi, her ilerlemenin belli alanlarda bir gerilemeyle “dengelendiğini” de düşünürdü. Rousseau’yu, ileri modernliğin en gerici aşamalarından birinin kederli tanığı Walter Benjamin, aynı zamanda barbarlığın belgesi olmayan hiçbir uygarlık belgesinin olamayacağını bildirerek yankılayacaktı.⁵ İlerlemenin olduğu yerde gerileme, uygarlığın olduğu yerde barbarlık vardı, ya da tam tersi. Çelişkilerin apaçık görünür olduğu dünyanın kaygıyla değil bilinçle kavranışdır bu. Kötü dünyayı kurtaracak olan da budur; “çelişkilere ve onların çözüme kavuşturulmasına ilişkin teori, eğer kaygıların başına yerleştirilmezse, bu modern dünya çaresizce saçmalığa gömülür”.⁶ Dünya artık bu tarz bir anlamının konusudur. Dünyanın çelişkili gerçekliğinde karamsarlık ve kolay iyimserlik, cehennemî eylemsizliktir. Militan İyimserlik,

4 Ernst Bloch, *İzler*, s. 109.

5 Sözün aslı şöyledir: “Kültür alanında hiçbir belge yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi niteliği taşımasın.” [Walter Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, bkz. *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 41.]

6 Henri Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü Marksizm*, s. 18.

kesin karamsarlığın dışında olduğu kadar, kolaycı iyimserliğin de dışındadır.

Modern dünya “çaresizce saçmalığa gömülmüş” değil. Her durumda insanın kendini iyileştirme, dünyayı güzelleştirme kapasitesi vardır. İnsan, ümit kesilecek bir varlık değildir. Ama barbarlığın ebediliğinin “her yeni biçiminin bir öncekini fersah fersah geride bırakarak” sürdüğü⁷ bugünün dünyasında sanki her zamankinden ümitsiz gibiyiz. Aslında, “Ümidimiz yok!” değil. Doğrusu şu: “Ümidimizi kaybettik!”

Kaybettiyssek bu onu bulabiliriz demektir. Nerede bulacağımız da çok belli. Ümit, onu kaybettiğimiz yerde, bugünde.

Ama ümit de durduğu yerde durdukça hiçbir işe yaramaz. Üstelik onu kaybettiğimiz yere etkin bir müdahaleye, kendini ve dünyayı eylemde kavrayan insanın eylemliliğine dönüşmüyorsa, gayrimeşrudur da. Ümit, ancak onu gerçek kılacak eylemle, militan bir iyimserlikle meşru olabilir. Mutlak bir hamlesizlik ya da sorumsuzca serbestlik içerisinde ise, umut, er ya da geç heba olur.

Dünyanın aldanımsız kavranışı, gerçekliğin eksiksiz bilgisi- ni en sağlam ve en somut biçimde elde etmenin yolu, iyimserliğin militanlığını kuşanmış umuttur. Ne var ki veri aktarım hızını saniyenin yirmide birinden saniyenin milyarda birine düşüren bilgi işlem teknolojisi, 0 ve 1 olarak kodlanan klasik bellek birimlerinin aksine, aynı anda hem 0 hem de 1 içerebilen kodlamasıyla insan biyolojisi de dahil olmak üzere her şeyi değiştirecek olan kuantum bilgisayarlar tarafından yönetilen yeni bilişim kanalları sayesinde, “gerçek” denilen şey hakkında akılların daha çok karışacağı bir geleceğin bizi beklediğini öngörebiliyoruz. Binlerce bitlik belleğe sahip çipleri iğne deliğinden geçebilecek kadar küçültmüş olan nanoteknoloji ile –artık bir küresel tekno bilim haline gelmiş olan– nöro bilimin işbirli-

7 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 243.

ği sayesinde, beyin ve vücuda yapılacak implantlar aracılığıyla insanı belki bir organik bilgisayar haline getirecek olan silikon biyoçiplerin, *derin öğrenme* yapabilen (girdilerden çıkarsama yapıp kendini dönüştürerek daha önce verilmemiş bir girdiyle karşılaştığında buna uygun çıktıyı verebilen) ve bunun da ötesinde, doğanın kendi kendini çoğaltabilen tek organik birimi olan DNA ve RNA'yı taklit ederek kendi kendini çoğaltabilme potansiyeline sahip olduğunu gösteren yapay zekâ ile birleşimi, bugünün insanına sadece distopik bir gelecek kurguluyor. Stephen Hawking, bize ölümünden önce son kez seslenişinde, bütün bu teknik gelişmeler sonucunda, “makinelere, insan aklının salyangoz aklını aşmasından daha fazla şekilde, bizleri akıl konusunda geçtiği bir sonuçla” karşılaşabileceğimiz uyarısında bulunuyordu. “Bu gerçekleştiğinde” diyordu, “bilgisayarların amaçlarının bizlerinkiyle aynı doğrultuda olduğundan emin olmamız gerekiyor”.⁸ Yeryüzündeki yazgımızın makineler tarafından belirlenmesi korkusu, gerçekliğin bilgisine makinelerin hükmetmesi endişesinden ileri geliyor.

Gerçekliğin eksiksiz bilgisi, yazgısını kendi eline alma isteği duyan insan için vazgeçilmezdir. Tarihte düşünce ve eylemin nihai amacının insanın kendi yazgısını kendi eline alma uğraşı olarak belirlendiği an olan Aydınlanma’da, mistik/metafizik dünya karşısında “ilk kazanılan özerklik bilginin özerkliğidir” ve bu da “ne kadar prestijli olursa olsun hiçbir otoritenin eleştirilmekten muaf olmadığı ilkesine dayanır”.⁹ Bugün bu ilke epistemolojinin prestij sahibi güncel otoriteleri için de geçerli olmalıdır; bilginin özerkliği, onu postmodernist yetkiyle itibarsızlaştıranlara karşı da tavizsiz savunulmalıdır.

Bilginin özerkliği, bilindiği gibi, Nesnel Gerçeklik mefhumunu yerle bir eden öznellik tutkusuyla itibarsızlaştırılıyor. Bu so-

8 Stephen Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, s. 168.

9 Tzvetan Todorov, *Aydınlanma Zihniyeti*, s. 11.

runu çok çok önce, daha Feuerbach üzerine ünlü *11 Tez*'inde çözmüştü Marx. Yıl 1845'ti ve 27 yaşındaki Marx, 11 tezin ilkinde, 1. Tez'de, o zamana kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach dahil) başlıca kusurunun, gerçekliğin ve ona ilişkin duyumun, "insanın duyumsal faaliyeti" olarak değil, yalnızca nesne olarak kavramak olduğunu söylemişti. Bu sebeple, bilen özne (ya da fail) ile ilgili yan, idealizmin ilgisine terk edilmiş, onun tarafından (fakat elbette ki) soyut biçimde geliştirilmişti.¹⁰ En yukarıda pırıl pırıl parlayan 11. Tez'e, "aslolan dünyayı değiştirmektir" ilkesine ulaşmış epistemolojik inşanın temeli bu teze atılmıştı.

Entelektüel modanın en büyük revizyonu tam da insanlara kendilerini dönüştüren dünyayı dönüştürme güç ve azmi veren epistemoloji üzerine oldu. Artık sosyal teorinin cari ilgisi, küresel kapitalizmin farklı alanlardaki karakteristik yapısını betimlemeye yönelik, onu aşmaya değil. Bunun karşısına değiştirmenin bilgisiyle çıktığınızda, bu karşı çıkış, Bourdieu'nün neoliberal politikaya karşı savaşı gibi, "geçmişin en ilerici kazanımlarını savunduğu için, kendini eski gibi görünme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır".¹¹ Varsın öyle olsun. Aydınlanmacı modernizmi eleştirenler, sırf bu yüzden, sırf eleştirebiliyor oldukları için, "ona saldırırken bile Aydınlanma'nın çocuklarıdır" ¹², bunu unutuyorlar.

Öznellik tutkusu yanılıyor; olguya, Olmuş Olan'a hakkını vermek, olmuş olduğunu kabul etmek, bilime ağır gelmez. Üstelik sadece Olmuş Olan'la sınırlı kalmak bilimin bilme merakını da doyurmaz. O, maddenin eksiksiz bilgisine Henüz Olmamış fakat Mümkün Olan'la ulaşır. İleriye dönük hali (Mümkün Olan) maddenin en büyük hakikatidir. Maddenin ileriye dönük hali

10 Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", bkz. K. Marx ve F. Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1987, s. 23.

11 Pierre Bourdieu, *Karşı Ateşler*, çev. Halime Yücel, YKY İstanbul 2006, s. 114.

12 Tzvetan Todorov, *Aydınlanma Zihniyeti*, s. 109.

bilinmezse, madde de bilinmez. Aynı şekilde, insanın ve toplumun ileriye dönük hali bilinmezse, insan ve toplum da bilinmez.

Hâlihazırda, “her şeyin olabileceği, fakat neredeyse hiçbir şeye bir özgüvenle ve o şeyin iç yüzünü kesin bir şekilde görebek girişilemeyen bir çağın insanlarıyız”.¹³ Her şeyin ihtimal düzeyinde olduğu, fakat hiçbir şeye özgüvenle girişemediğimiz bu “çağ”, Hâlihazırda Olmuş Olan olarak zamanın akışında bir andır, tarihin uğrağıdır. Sosyal bilim, bu uğrağa takılıp kalmaz. Zaman (Marx’a göre) tarihin uzamı ise, “zamanın gelecek kipi, tarihin reel imkânlarının uzamıdır ve bu uzam dünyasal gelişmenin yöneldiği eğilimin ufkunda uzanıyordu”.¹⁴ Tarihin ufku, onun şimdideki uzamının (Hâlihazırda Olmuş Olan’ın) idrakin-den öteye uzanmaz. Tarihin şimdideki uzamının idraki, onun ileriye dönük halini kavramaktan başka bir şey değildir. Bu idrak ve kavrayıştan yoksun kalmış, Hâlihazırda Olmuş Olan’la sınırlanmış toplum tahayyülü, sosyal bilimleri tek boyutlu bir bilim haline getirecek, o zaman da bir tür “tinsel gerileme”¹⁵ halini almış olacaktır.

Tinsel gerilemeden kaçınmak ve Henüz Olmamış Olan’ın bilgisine yönelmek, bilim alanındaki ideolojik hegemonyanın müritlerince pek de “bilimsel” bulunmayacaktır, şüphesiz “speküasyon” denilip bir kenara itilecektir. “Bilimsel kuramın övüldüğü yerde speküasyonla dalga geçilir”, âdettendir. Ne var ki “Titiz bir şekilde tanımlanan speküasyon teoriden farksızdır”.¹⁶ Farksızlığın güvencesi araştırmacının bilişsel motivasyonudur; Mümkün Olan’ı gerçekleştirme arzusudur. Bilişsel motivasyonun bu türden niteliği speküasyonun bilimsel teori vasfına erişmesini garanti eder. “Ya sosyalizm ya barbarlık”, ilk dile getiril-

13 Zygmunt Bauman, *Retrotopya*, çev. Ali Karatay, Sel Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 151.

14 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 1, s. 306.

15 T. Adorno ve M. Horkheimer, *Sosyolojik Açılımlar*, s. 49.

16 Lynn Margulis ve Dorion Sagan, *Doğanın Doğası*, s. 75 ve 81.

diğinde spekülasyondur, bugün bilimsel hipotez kıymetindedir. Demek ki belirsiz ve muğlak şeyler –ki Henüz Olmamış Olan’ın sıfatıdır bunlar– bilimsel bilginin önünde “köktenci engeller” değil, bilakis, “araştırmacının bilinç alanının verileridir”.¹⁷ Veri de her saygın teorinin dayanağıdır.

Araştırmacının bilinç alanına yığıldığı veriler, geçmişin unutulduğu, geleceğin de belirsizleştiği bir zamanın konformist toprağından toplanıyor. Dolayısıyla, sosyal bilimcinin bilişsel motivasyonunu da geleceğe dair düşsüzlük belirliyor. Genel olarak toplumda öyle değil mi? Sahip olduğumuzdan daha iyi bir dünyayı tahayyül edemiyoruz. Hayal gücümüzün sığılığından değil. İnsanoğlu tarihin her döneminde *gelecek* ümidiyle yaşadı. Ama *gelecek* denilen o fetiş nesne, neredeyse her *şimdiye* dönüştüğünde öncekinden daha büyük yıkımlara sebep oldu. Yine de “geleceklerin her *şimdiye* dönüştüklerinde sebep oldukları hasarlar”¹⁸ mutlak bir ümitsizlik için yetmez. Hâlihazırda Olmuş Olan dünya, geçmiş, bugün ve gelecekteki Mümkün Olan dünyalardan yalnızca bir tanesidir.

Dünya üzerinde neyin olanaklı olduğuna ilişkin alışıldık ölçütleri askıya alan bir gelecek tahayyülü kurabiliriz, neden olmasın, gerçeklik hazinesi umut verici öğelerle doludur. ... “Akıl umut olmadan serpilemez, umut akıl olmadan konuşamaz. İkisi birlik içindedir, başka türlü bir bilimin geleceği yoktur, başka bir geleceğin bilimi yoktur.”¹⁹ Sosyal bilimler hem geleceğin bilimi hem de bilimin geleceği için yeni ve alternatif bir toplumsallığın yaratılma faaliyetine eşlik etmelidir. Wallerstein’e göre bunun yolu, sosyal bilimcilerin ütopyalarını tartışan ve ortaya koyan insanlar olmasından geçer; sosyal bilimciler, kendi alanlarının “ütopyalarını tartışan ve ortaya ko-

17 Abraham Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 37.

18 Zygmunt Bauman, *Retrotopya*, s. 13.

19 Ernst Bloch, *Umut İlkesi* Cilt 2, s. 801.

yan, pratik, tutarlı, sadık işçileri” olmalıdır²⁰. “Mümkün, gerçekten daha zengindir” der; “Bunu sosyal bilimcilerden iyi kim bilebilir ki?” diye sorar. Bu yüzden, ona göre, “ütopyabilgisi sosyal bilimcilerin sürekli bir sorumluluğunu temsil eder”; hiç çekincesiz, ütopyabilgisi (*utopistics*) sosyal bilimin merkezine yerleştirmelidir.²¹ Zira “iyi ve güzele dair argümanlar içermeyen bir hakikat arayışı yoktur.”²² İnsanın kendini yaratmış bir varlık olması gerçeğine yaslanan tarihin hakikati için iyi ve güzel, Reel Mümkün’dür zaten. Bu mümkün, insanın tüm yönleriyle ve tam olarak özgürleşimi olarak belirlenmiştir. Bu henüz gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla, teorik olarak gelecek özgürlük alanıdır, orada her şey hâlâ mümkündür. Oysa geçmiş böyle değildir, orada olabilecek her şey olmuştur. Buna rağmen, “hafıza siyaseti” pratiğinde geçmiş ve geleceğin bu nitelikleri yer değiştirmiştir ya da en azından onlara öyleymiş gibi muamele edilmektedir²³; geçmiş, ihtiyaca göre her şekli alabiliyorken, gelecekte başka türlü bir dünyanın mümkün olmadığına karar verilmiştir. Düşünce üzerindeki ideolojik hegemonya bize tarihin bundan sonraki seyri hakkında öngördüklerimizin tamamını unutmamızı tavsiye ediyor. Ama dünya sürekli değişim halinde gerçekliktir. Değişiyorsa, bu, değiştirilebilir demektir. Değiştirilebilir bu dünyanın acilen değiştirilmesi gerekiyor.

20 Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, s. 206.

21 Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 235.

22 Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 73.

Wallerstein’in bu yargısı bilimcilik ideolojisine yönelik güçlü bir eleştiri içerir. Wallerstein, katı ampirist bilimciliğin, “gösterişli bir tavırla”, bilimin “iyi olanı ayırt etmeye yarayacak araçlara” sahip olmayıp, sadece “doğru olanı ayırt edebilecek araçlara sahip olduğu” iddiasını ortaya koymuş ve böylelikle yalnızca neyin doğru olduğunu tespit etmeye yönelerek iyyinin araştırılmasını felsefecilerin (ve teologların) ellerine bırakmıştır. Bunu “küçümseyici bir edayla” yapmış olan bilim insanları, neyin doğru olduğunu bilmenin, neyin iyi olduğunu bilmekten daha önemli olduğunu ileri sürmüşlerdir. (Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 33)

23 Zygmunt Bauman, *Retrotopya*, s. 64.

Reel Mümkün (realize edilebilir olanın realize edilmesi), bizzat dünyanın reel sorunudur.

Yeni zamanlar, yeni bilgi, eskinin sürüp gelen dehşetini hemen yok etmeyecek. Militan İyimserliğin teorik çabası, vazgeçilmez başvuru kaynağı Marksizm gibi, “toplumsal değişimin büyük ölçekli, uzun dönemli süreçlerini analiz etmeye yönelik her türlü çabanın temel epistemolojik gerilimi”ni yüklenmiştir; “zorunlu olarak soyut olan bir teori ve zorunlu olarak somut olan bir tarih arasındaki” gerilimdir bu.²⁴ Bu gerilimin ileriye dönük belirleyici özelliklerini, tarih boyunca ortaya çıkan gerilimlerin ışığında daha kesin olarak tanımlayabiliriz. Böyle bakıldığında, gelecek hâlâ özgürlük alanıdır, orada her şey hâlâ mümkündür. Hiçbir surette sonda değil, başlangıçtayız. Başlangıçlar müphemdir ve macera doludur. Başlayan hiçbir şeyde bundan fazlasını bekleyemeyiz.

Tüm geçmiş tarihin yükünü gelecekteki bütün mümkünlerle birlikte taşıyan insan, içinde bulunduğu reel zamana bugün kopkoyu bir tereddütle yaklaşıyor olabilir, fakat onu aşmaya tertemiz bir zevkle başlayacaktır. O zevkin sırrı, her şeyi yapabilecek güçte oluşunda değil, her şeyin mümkün olduğuna inanmış olmasındadır. Pek az zevk daha en başından her şeyi yapabilme gücüne sahiptir; çok daha azıdır ki, her şeyin üstesinden ancak içindeki inançla gelir.

Günümüz insanı, barındırdığı eğilim ve saklı potansiyelleriyle, tamamlanmamış bir dünyada, insanlığın tarih sahnesinde belirecek sondan bir önceki görünümüdür. Sevgilisine, “Senin sonun, gerçekte güzelliğin de kader günü” derken sanki insanın sonundan söz ediyordu Shakespeare.²⁵ Öyle bir sınıra gelmedik henüz, olabileceğimiz her şey olmadık daha. Hâlihazırda ona

24 Immanuel Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, s. 215.

25 William Shakespeare, *Soneler*, “14. Sone”, s. 34.

bütünüyle sahip değiliz ama “insan” diye bir şey var, olmakta-
yız ve olacağız da. Başlangıcın ve sonun tek mekânı olan yaşam
bunu gösterecektir. İnsanın yeryüzündeki zaferini “haz duygu-
suyla bilgeliğin birbirine karıştığı yaşam”²⁶ olarak tarif etmiş
olan o güzel başlangıç, hak ettiği mutlu sona erişecek. Göreceğiz
ki insan, yaşamı arzulayan kişi olacak, bir zamanlar arzulamış
olduğunu düşünerek onu geçiştiren değil.

Henüz kendini gerçekleştirmemiş bütün büyük şeyler gibi
“insan vardır”ı, bu kibirli yakıştırmayı, inatla insan olmak için
kullanmalıdır sosyal teori, böylesi öngörülere özgü cüret olmak-
sızın hiçbir zaman büyük bir şey meydana çıkmayacağı için! Ve
insanın efsanevi kaderi, şimdiye ait olmadığından kendisine ait
olmayan bu durumu da haklı olarak düzeltereği için!

İnsanlık, talihini denemiyor, kaderini istiyor. Ele geçirdiğin-
de, dünya bildiğimiz dünya olmayacak. O gün, hiç de mucizevi
bir gün değil, sadece mutlu bir gün olacak.

İnsan, içinde yok edilemez bir şeyin var olduğunu bilmekten
mutluluk duyar, varlığından sürekli emin olmak ister ve emin
olmadan yaşayamaz. O “şey” İnsan için *ümit*’tir. Ümit, ışığını
şimdi’de yayar, sevincini *yarın*’a bırakır.

26 Platon, *Philebos – Ya da Haz Duygusu Üzerine*-, çev. S. Esat Siyavuşgil, MEB Ya-
yınları, Ankara 1998, s. 44.

KAYNAKÇA

Yalnızca metinde atıf yapılan eserler listelenmiştir.

- Acar, A.B. ve Bakırcı, Ç.M., *Şüphelinin El Kitabı: Bilgi Çağında Gerçeği Bulmak*, Ginko Bilim, İstanbul 2019.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, çev. O. Koçak/A. Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul 1998.
- *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Adorno, Theodor W. ve Horkheimer Max, *Sosyolojik Açılımlar*, çev. M. Sezai Durgun ve Adnan Gümüş, BilgeSu Yayınları, Ankara 2010.
- Althusser, Louis, “Pour Marx”, çev. Sinan Köseoğlu, bkz. *Toplumbilim* dergisi Karl Marx Özel Sayısı, Ekim 1995.
- Agamben, Giorgio, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. M.M. Çilingiroğlu, YKY İstanbul 2009.
- Anders, Günther, *İnsanın Eskimişliği: İkinci Endüstri Devrimi Çağında İnsan Ruhu Üzerine*, çev. H. Belen/H. Ertürk, İthaki Yayınları, İstanbul 2018.
- Anderson, Perry, *Batı’da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları, İstanbul 1982.
- *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- Anlı, Ömer Faruk, “Cumhuriyet Dönemi Bilim İmgisine Kesitsel Bir Bakış –Akademik Felsefede Pozitivist Olmak ya da Olmamak–”, Bkz. Sanem Güvenç Salgırlı ve Vefa Saygın Ögütler, *Geç Osmanlı’dan Günümüze Modern Doğa Bilimciliği*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2019, s. 39-125.
- Arslan, Ahmet, Önsöz, Bkz. Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet. Arslan, T. İş Bankası Yayınları, İstanbul 2019, s. 7-38.
- Atay, Tayfun, *Doğadan Duaya İnancı Gözlemlemek*, Oğlak Yayınları, İstanbul 2020.
- *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

- *Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru*, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi, 2017, 4(1), s. 189-206.

Balzac, Honore de, *Sönmüş Hayaller*, çev. Yaşar Nabi Nayır, MEB Yayınları, İstanbul 1991.

- *Vadideki Zambak*, çev. Celal Öner, Oda Yayınları, İstanbul 2006.

Bannerji, Himani, *Marx'tan Yeniden Doğmak*, çev. Senem Özdemir, Yordam Kitap, İstanbul 2016.

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

- *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.

- *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017.

- *Retrotopya*, çev. Ali Karatay, Sel Yayıncılık, İstanbul 2018.

Berger, Peter, *Sosyolojiye Çağrı*, çev. A. Erkan Koca, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.

Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ/B. Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Benjamin, Walter, "Tarih Kavramı Üzerine", bkz. *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 37-49.

Bhaskar, Roy, *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi: Natüralizmin Olanaklılığı*, çev. V. Saygın Ögütler, Nika Yayınevi, Ankara 2017.

Birinci, Ali, "Mustafa Suphi", Bkz. M. Çağatay Özdemir (der.), *Türkiye'de Sosyoloji* Cilt 1, Phoenix Yayınları, Ankara 2008, s. 321-329.

Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2002.

Bloch, Ernst, *Umut İlkesi* Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

- *İzler*, çev. Suzan Geridönmez, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

- *Umut İlkesi* Cilt 2, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

- *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.

Bookchin, Murray, *İnsanlığı Yeniden Büyülemek: Anti-Hümanizme, Mizantropiye, Mistisizme ve İlkelciliğe Karşı İnsan Ruhunun*

Savunusu, çev. G. Demir/D. A. Öztogay, Sümer Yayıncılık, İstanbul 2018.

Bottomore, Tom, *Marksizm ve Sosyoloji*, Tom Bottomore ve Robert Nisbet (der.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay/Aydın Uğur, V Yayınları, İstanbul 1990, s. 134-164.

Bottomore, Thomas B./ Rubel Maximilien, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Zuhal Bilgin, Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2006.

Bourdieu, Pierre, *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, Kesit Yayıncılık, İstanbul 1997.

— *Karşı Ateşler*, çev. Halime Yücel, YKY İstanbul 2006.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant Loic J.D., *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Braudel, Fernand, *Uygırlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1996.

Bronowski, Jacob, *İnsanın Yükselişi*, çev. Aykut Göker, V Yayınları, Ankara 1987.

Burke, Peter, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010.

— *Bilgi Tarihi Nedir?*, çev. Turgay Sivrikaya, Isık Yayınları, İstanbul 2018.

Busino, Giovanni, "Marx ve Günümüz Sosyolojisi", Bkz. Gerhard Seel (der.), *Marx ve Beşeri Bilimler*, çev. Mehmet Şahin, Ütopya Yayınları, Ankara 2000, s. 149-165.

Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Cangizbay, Kadir (der.), *Gurvitch: Sosyoloji ve Felsefe*, Ütopya Yayınları, Ankara 1999.

Chakrabarty, Dipesh, "Marksizmden Sonra Marx: Bir Maduniyet Tarihçisinin Bakış Açısı", Bkz. A. Pendakis ve diğırleri (der.), *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar: Toplumsala Bakmak*, çev. Döndü Şahin, Dipnot Yayınları, Ankara 2017, s. 35-48.

Childe, Gordon, *Kendini Yaratan İnsan*, çev. Filiz Ofluoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 2006.

Cicero, *Dostluk*, çev. A. Sarıgül/T. Tunga, MEB Yayınları, İstanbul 1998.

Çubukçu, Aydın, *Mantık ve Diyalektik*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 1993.

<https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2020/01/06/aydin-cubukcu-devrim-bicim-ariyor-devrimciler-buna-kafa-yormali/>

Deleuze, Gilles/ Guattari, Felix, *Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul 1990.

Dostoyevski, Fyodor M., *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, MEB Yayınları 1990.

— *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Adam Yayınları, İstanbul 1993.

Durand, Jean-Pierre, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Ali Aktaş, Birikim Yayınları, İstanbul 2000.

Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1999.

Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.

— *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul 2004.

Elias, Norbert, *Sosyoloji Nedir*, çev. Oktay Değirmenci, Olvido Yayınları, İstanbul 2016.

Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1977.

Febvre, Lucien, *Rönesans İnsanı*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1995.

Foster, J. Bellamy, *Marks'ın Ekolojisi, Materyalizm ve Doğa*, çev. E. Özkaya, Epos Yayınları, Ankara 2001.

— “Doğanın Diyalektiği ve Marksist Ekoloji”, Bkz. Bertell Ollman ve Tony Smith (der.), *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul 2013, s. 79-120.

Fraser, Nancy, “Marksizm İçin Bir Gelecek”, Bkz. Özgür Orhangazi (der.), *Marksizm Tartışmaları: Manifestonun Güncelliği*, çev. D. Duman ve Ö. Orhangazi, Ütopya Yayınları, Ankara 2003, s. 88-93.

Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000.

— *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

Guattari, Felix ve Alliez, Eric, “Kapitalist Sistemler, Yapılar ve Süreçler”, Bkz. Pendakis ve diğerleri (der.), *Çağdaş Marksist Kuramda*

Tartışmalar: Yapılar Sistemler Süreçler, çev. Soner Torlak, Dipnot Yayınları, Ankara 2017, s. 51-76.

Habermas, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Alfa Yayınları, İstanbul 2018.

Hawking, Stephen, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, çev. M. Ata Arslan, Alfa Yayınları, İstanbul 2019.

Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Arslan/B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

Hessen, Boris, *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*, çev. Ümit Şenesen, Yordam Kitap, İstanbul 2019.

Hobsbawm, Eric J., *Devrim Çağı 1789-1848*, çev. B. Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1998.

— *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, çev. Vedat Aslan, Dost Kitabevi, Ankara 1999.

— *Yeni Yüzyılın Eşiğinde*, çev. İbrahim Yıldız, Yordam Kitap, İstanbul 2007.

— *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.

Homans, George C., *İnsan Grubu*, çev. Oğuz Onaran, Baskın Oran ve Ünsal Oskay, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Yayınları, Ankara 1971.

Huizinga, Johan, *Ortaçağın Günbatımı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1997.

Jameson, Fredric, *Postmodernizm*, çev. Nuri Plümer, YKY İstanbul 1994.

— *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY İstanbul 1997.

Jameson, Fredric, *Biricik Modernite*, çev. Sami Oğuz, Epos Yayınları, Ankara 2004.

— *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Dost Kitabevi, Ankara 2005.

— *Modernizm İdeolojisi*, çev. K. Atakay/T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2008.

Kafka, Franz, *Aforizmalar*, çev. Osman Çakmakçı, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Keat, Russel ve Urry, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara 2001.

Kolman, E., *Karl Marx ve Matematik*, Bkz. Karl Marx, *Matematiksel Elyazmaları*, çev. Öner Ünalın, Kor Yayınları, İstanbul 2019, s. 297-349.

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

Lefebvre, Henri, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selâhattin Hilav, Sorun Yayınları, İstanbul 1996.

— *Diyalektik Materyalizm*, çev. Barış Yıldırım, Kanat Kitap, İstanbul 2006.

— *Sosyalist Dünya Görüşü Marksizm*, çev. Doğan Görsev, Yordam Kitap, İstanbul 2009.

Lenin, Vladimir İ., *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev. Cemal Süreya, Sol Yayınları, Ankara 1979.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.

Lukács, György, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul 1998.

Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyavuz, Epos Yayınları, Ankara 2002.

Margulis, Lynn Margulis ve SAGAN, Dorion, *Doğanın Doğası*, çev. A. Uysal ve G. Uysal, Ginko Bilim, İstanbul 2018.

Marquez, Gabriel Garcia, *Yüzyıllık Yalnızlık*, çev. Seçkin Selvi, Can Yayınları, İstanbul 2008.

Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1979.

— *Kapital* Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, "Almanca Birinci Baskıya Önsöz", Yordam Kitap, İstanbul 2017.

— *Feuerbach Üzerine Tezler*, bkz. K. Marx ve F. Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1987, s. 19-26.

— *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul 2016.

— *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 2009.

— *1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 2011.

Matsas, Savas Michael, *Diyalektik ve Devrim*, Şimdi, Bkz. Bertell Ollman ve

Tony Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul 2013, s. 223-243.

Michelet, Jules, *Rönesans*, çev. Kâzım Berker, MEB Yayınları, İstanbul 1998.

Mills, C. Wright, *Marksistler*, çev. T. Hasan, Ağaoğlu Yayınevi, İstanbul 1966.

— *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.

— *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, der./çev. V. Saygın Ögütte, Paragraf Yayınevi, Ankara 2005.

Moles, Abraham, *Belirsizin Bilimleri*, çev. Nuri Bilgin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018.

Münster, Arno, *Ernst Bloch ve Devrimci Romantizm*, Bkz. Max Blechman (der.), *Devrimci Romantizm*, çev. Bilal Çölgeçen, Versus Kitap, İstanbul 2007, s. 221-232.

Ollman, Bertell, *Diyalektiğin Dansı*, çev. Cenk Saraçoğlu, Yordam Kitap, İstanbul 2006.

Orians, Gordon H., *Yılanlar, Gündoğumları ve Shakespeare: Evrim Beğenilerimizi ve Korkularımızı Nasıl Şekillendirir?*, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul 2018.

Ögütte, V.S. ve Doğan, O., *İki Kültür Mü? Türkiye’de Fizikçilerin “Sosyal”, “Bilim” ve “Sosyal Bilim” Algıları*, S.G. Salgırlı ve V.S. Ögütte (der.), *Geç Osmanlı’dan Günümüze Modern Doğa Bilimciliği*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2019, s. 311-362.

Pendakis, Andrew ve Szeman, Imre, *Kaybedilen ve Bulunan Marksizmler*, Bkz. Pendakis ve diğerleri (der.), *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar: Yapılar Sistemler Süreçler*, çev. Soner Torlak, Dipnot Yayınları, Ankara 2017, s. 9-40.

Platon, *Philebos –Ya da Haz Duygusu Üzerine–*, çev. S. Esat Siyavuşgil, MEB Yayınları, Ankara 1998.

Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm*, çev. A. Buğra, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Rabelais, François, *Gargantua*, çev. S. Eyüboğlu/V. Günyol/A. Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları 2000.

Rehmann, Jan, *İdeoloji Kuramları: Yabancılaşmanın ve Boyun Eğmenin Güçleri*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul 2020.

Robespierre/ Saint-Just/

Marat/ Danton/

Babeuf, *Devrim Yazıları*, hz. Vedat Günyol; Belge Yayınları, İstanbul 1989.

Rosenau, Pauline Marie, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ark Yayınevi, Ankara 1998.

Rousseau, Jean-Jacques, *Yalnız Gezerin Düşlemleri*, çev. R. Nuri Darago, MEB Yayınları, İstanbul 1999.

Sartre, Jean Paul, *Yöntem Araştırmaları*, çev. S. Rifat Kırkoğlu, Alan Yayınları, İstanbul 1988.

Say, Cem, *Yapay Zekâ*, Bilim ve Gelecek Yayınları, İstanbul 2019.

Seel, Gerhard (der.), *Marx ve Beşeri Bilimler*, çev. Mehmet Şahin, Ütopya Yayınları, Ankara 2000.

Shakespeare, William, *Soneler*, çev. B. Bozkurt/S. Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

Shefer-Mossensohn, Miri, *Osmanlı'da Bilim*, çev. Kübra Oğuz, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2019.

Stendhal, *Kızıl ve Kara*, çev. Nurullah Ataç, Cem Yayınevi, İstanbul 1971.

Stenger, Victor J., *Bilinçsiz Kuantum*, çev. Murat Havzalı, Ginko Bilim, İstanbul 2019.

— *Tanrı ve Çoklu Evren*, çev. Banu Özgür, Ginko Bilim, İstanbul 2019.

Stevenson, Robert L., *Dr. Jekyll ve Mr. Hyde*, çev. Zarife Laçınler, MEB Yayınları, İstanbul 1998, s. 92.

Smith, C., Hegel, "Marx ve Kalkülüs", Bkz. Karl Marx, *Matematiksel Elyazmaları*, çev. Öner Ünalın, Kor Yayınları, İstanbul 2019, s. 350-370.

Suskind, Leonard, *Kozmik Manzara*, çev. Murat Havzalı, Ginko Bilim, İstanbul 2018.

Tanpınar, A. Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1976.

Tarkovski, Andrey, *Mühürlenmiş Zaman*, çev. Füsun Ant, Afa Yayıncılık, İstanbul 1986.

Teber, Serol, *Doğanın İnsanlaşması*, Say Yayınları, İstanbul 2003.

Tekeli, İlhan, *Tarihsel Bağlamı İçinde Türkiye'de Yükseköğretimin ve YÖK'ün Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010.

Thompson, E.P., *Teorinin Sefaleti*, çev. A. Fethi Yıldırım, Alan Yayıncılık, İstanbul 1994.

- Todorov, Tzvetan, *Aydınlanma Zihniyeti*, çev. A. Nüvit Bingöl, bgst Yayınları, İstanbul 2019.
- Tolstoy, Lev, *Diriliş*, çev. Nesrin Altınova, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1987.
- *Anna Karenina*, çev. Nesrin Altınova, Engin Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Derin Yayınları, İstanbul 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1994.
- Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Baldaş, MEB Yayınları, İstanbul 1998.
- Wallerstein, Immanuel, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul 1996.
- *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul 1999.
- *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul 1998.
- *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: 21. Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000.
- *Bilginin Belirsizlikleri*, çev. Berivan Altaş, Sümer Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Winch, Peter, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara 2007.
- Wood, Ellen Meiksins, *Sınıftan Kaçış*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul 2011.
- Wootton, David, *Bilimin İcadı –Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi–*, çev. Nurettin Elhüseyni, YKY, İstanbul 2019.
- Žižek, Slavoj, "Postmodernizm mi, Sınıf Mücadelesi mi? Evet Lütfen!", Bkz. A. Pendakis ve diğerleri (der.), *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar: Toplumsala Bakmak*, çev. Döndü Şahin, Dipnot Yayınları, Ankara 2017, s. 93-135

İsim Dizini

- Adler, Max 137
Adorno, Theodor 20, 60, 71, 72,
123-126, 128, 131, 132, 136,
146, 168, 171, 176
Agustinus 75
Ahmad, Aijaz 106
Althusius, Johannes 123
Althusser, Louis 66, 122, 123, 125,
128, 136, 137, 147, 176
Anders, Günther 18, 176
Anderson, Perry 125, 126, 128, 159,
160, 176
Aquinas, Thomas 72
Aristoteles 37, 53, 54
Arşinet 53, 54, 55, 120
Atay Tayfun 19, 70, 71, 154, 177
Bacon, Francis 20, 55, 63, 64, 94, 97
Balzac, Honore de 49, 89, 90, 130,
177
Bannerji, Himani 114, 150, 151, 177
Bataille, Georges 84, 85
Baudelaire, Charles 104, 110
Bauer, Otto 137
Bauman, Zygmunt 52, 67, 98, 102,
133, 171, 172, 173, 177
Beckett, Samuel 108
Beethoven, Ludwig van 83
Benjamin, Walter 97, 164, 167, 177
Berman, Marshall 102, 103, 137,
177
Bhaskar, Roy 34, 35, 177
Bloch, Ernst 12, 13, 22, 37, 48, 57-
59, 65, 69, 70, 83, 85, 97, 106,
123, 166, 167, 171, 172, 177,
178, 182
Boehme, Jakob 94
Bookchin, Murray 16, 17, 18, 43,
111, 115, 178
Bosch, Hieronymus 104, 109
Bottomore, Tom 77, 125, 127, 134,
135, 137, 139-141, 144, 178
Bourdieu, Pierre 42, 120, 121, 122,
132, 153, 170, 178
Braudel, Fernand 73, 74, 178
Brecht, Bertolt 128
Bruegel, Pieter 103, 109
Buffon, Comte de 76
Buharin, Nikolay 138
Burke, Peter 11, 28, 52, 53, 55, 178
Calvin, Jean 79, 107
Campanella, Tommaso 94, 97
Cervantes, Miguel de 104, 108, 109,
114
Chakrabarty, Dipesh 43, 179

- Cicero 114, 161, 179
 Claudel, Camille 111
 Coleridge, Samuel Taylor 36
 Comte, Auguste 75, 78, 133, 134, 138, 139
 Condercet, Nicolas de 75, 76, 78
 Çubukçu, Aydın 32, 45, 144, 162, 179
 Darwin, Charles 76
 Da Vinci, Leonardo 83
 Deleuze, Gille 61, 120, 179
 Descartes, René 103
 Diderot, Denis 95, 130, 140
 Dostoyevski, Fyodor 86, 87, 114, 129, 164, 179
 Durkheim, Emile 38, 39, 75, 78, 117, 133-135, 142, 143
 Duverger, Maurice 62, 179
 Eagleton, Terry 92, 106, 107, 118, 121, 126, 128, 179
 Einstein, Albert 23, 27
 Elias, Norbert 42, 120, 131, 179
 Engels, Friedrich 31, 32, 33, 95, 107, 133, 134, 146, 147, 170, 179, 182
 Erasmus, Desiderius 97, 104, 108, 109
 Farabi 28, 177
 Febvre, Lucien 78, 79, 119, 179
 Fichte, Johann Gottlieb 107
 Flaubert, Gustave 104, 108, 110
 Fontenelle, Bernard Le Bovier de 28, 75, 76
 Foster, John Bellamy 33, 36, 107, 179
 Galileo, Galilei 54, 55
 Gazali 37, 38
 Giddens, Anthony 133, 156, 159, 180
 Giordano Bruno 97
 Godelier, Maurice 42
 Goethe, Johann Wolfgang von 108
 Gogol, Nikolay 108
 Gramsci, Antonio 128, 136, 138, 147, 153
 Grotius, Hugo 123
 Grünberg, Carl 137
 Guattari, Félix 120, 149, 179, 180
 Gurvitch, Georges 158, 178
 Habermas, Jürgen 61, 86, 116, 123, 131, 142, 143, 157, 180
 Hall, Stuart 147
 Hawking, Stephen 18, 19, 26, 169, 180
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 28, 32, 43, 44, 66, 74, 75, 78, 107, 139, 140, 145, 182, 183
 Heidegger, Martin 80, 99, 119, 129
 Helvetius, Claude Adrien 95
 Hızır, Nusret 40
 Hilferding, Rodolf 137
 Hobbes, Thomas 124
 d'Holbach 95, 140
 Hobsbawm, Eric J. 95, 98, 106, 134, 148, 162, 180
 Homans, George C. 12, 34, 180
 Horkheimer, Max 20, 60, 136, 171, 176
 İbni Rüşd 37, 79
 İbni Sina 37, 79

- Jameson, Fredric 103-109, 114, 115, 128, 180, 181
- Kafka, Franz 69, 88, 101, 108, 181
- Kant, Immanuel 107
- Kepler, Johannes 55
- Kojève, Alexandre 84, 85
- Kolomb, Kristof 54
- Korsch, Karl 125, 128, 136
- Kuper, Adam 70
- Labriola, Antonio 42, 137, 138
- Laclou, Ernesto 152
- Lamarck, Jean-Baptiste 76
- Lefebvre, Henri 32, 33, 44, 88, 137, 139, 140, 144, 161, 167, 181
- Leibniz, Gottfried 29, 54
- Lenin, Vladimir İliç 137, 147, 181
- Linnaeus, Carl 69, 76
- Locke, John 28, 71, 181
- Lukács, György 32, 33, 125, 128, 136, 138, 147, 181
- Luther, Martin 107
- Lyotard, Jean-François 107
- Malthus, Thomas Robert 94
- Mandeville, Bernard 124
- Mann, Thomas 108, 111
- Mannheim, Karl 57, 144-147, 153, 154, 157, 158, 159, 181
- Marcuse, Herbert 81, 125, 136, 146
- Margulis, Lynn 25, 26, 171, 181
- Marx, Karl 28, 31-33, 35, 36, 42, 43, 44, 59, 61, 62, 65, 66, 74, 75, 77, 78, 85-87, 95, 96, 99, 100, 106-108, 114, 120, 123-125, 133-151, 156-163, 170, 171, 176-179, 181-183
- Michelet, Jules 92, 97, 113, 118, 182
- Mills, C.Wright 42, 49, 66, 67, 98, 101, 134, 137, 139, 141, 143, 144, 155, 156, 157, 159, 160, 182
- Moles, Abraham 46, 47, 48, 56, 57, 64, 157, 172, 182
- Montesquieu 78, 95
- Moore, Thomas 81, 97
- Morgan, Levis-Henry 75, 77
- Mouffe, Chantal 152
- Mustafa Reşit Paşa 39
- Mustafa Suphi 38, 39, 177
- Münif Paşa 39
- Napolyon Bonaparte 83
- Newton, Isaac 27, 36, 54, 55, 63, 76, 180
- Nietzsche, Friedrich 75, 80, 81, 142
- Oskay, Ünsal 12, 34, 49, 62, 159, 179, 180, 182
- Paracelsus 94
- Pareto, Vilfredo 135
- Parsons, Talcott 134, 143
- Pascal, Blaise 29
- Pisagor 53, 54
- Platon 54, 81, 143, 175, 183
- Polanyi, Karl 73, 183
- Proudhon, Pierre-Joseph 158
- Proust, Marcel 108
- Rabelais, François 104, 109, 119, 183
- Rehmann, Jann 146, 147, 183
- Reich, Wilhelm 81
- Renner, Karl 137

- Ricardo, David 94, 140
 Rodin, Auguste 111
 Rosenau, Pauline Marie 114, 183
 Rousseau, Jean-Jacques 15, 91, 93-96, 100, 102, 109, 140, 158, 167, 183
 Sagan, Dorian 25, 26, 171
 Said, Edward 106
 Sain-Just 96
 Saint Pierre, Abbe de 75
 Saint-Simon 133, 140
 Sartre, Jean Paul 160, 161, 183
 Schiller, Friedrich 90, 97
 Schopenhauer, Arthur 80
 Shakespeare, William 49, 93, 104, 109, 110, 111, 113, 164, 174, 182, 183
 Simmel, Georg 134
 Smith, Adam 28, 33, 43, 94, 124, 140, 179, 182, 183
 Snow, Charles Percy 36
 Sokrates 54
 Sombart, Werner 135
 Spencer, Herbert 61, 75, 76, 78
 Spinoza, Baruch 28
 Stenger, Victor 24, 25, 27, 183
 Şinasi 39
 Tales 66
 Tanpınar, Ahmet Hamdi 40, 110, 184
 Thompson, E.P. 41, 122, 123, 128, 129, 184
 Tönnies, Ferdinand 75, 78
 Troçki, Leon (Lev) 128
 Turgot, Anne Robert Jacques 75, 76, 94
 Turing, Alan 27, 54
 Tylor, Edward 75
 Ülgener, Sabri 158, 159, 184
 Ülken, Hilmi Ziya 37, 38, 184
 Veblen, Thorstein 137
 Vico, Giambattista 75, 140, 158
 Voltaire 95, 96, 184
 Wallerstein, Immanuel 13, 21, 22, 36, 41, 47, 67, 86, 93, 94, 102, 137, 165, 172, 173, 174, 184
 Weber, Max 60, 61, 75, 78, 133, 134, 135, 142, 143
 Williams, Raymond 137
 Winch, Peter 34, 68, 116, 140, 184
 Wittgenstein, Ludwig 80
 Wood, Ellen Meiksins 127, 128, 184
 Yücel, Hasan Ali 40, 170, 178
 Žižek, Slavoj 151, 152, 185