

# 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>



M. Nuri Durmaz  
Marx'ın Yasaları



metis



M. Nuri Durmaz

## Marx'ın Yasaları

### Onto-Epistemolojik Bir Okuma

M. Nuri Durmaz 1982 yılında Diyarbakır'da doğdu. Lise öğrenimini İzmir Atatürk Lisesi'nde, lisans öğrenimini ise İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi bölümünde tamamladı. Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünden yüksek lisans, İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden doktora derecesi aldı. Onto-Epistemoloji, temsil ontolojisi, Karl Marx, klasik ekonomi politik, kapitalizm, sınıf, devlet, demokrasi teorileri ve neoliberal iktidar tarzı çalışma ve ilgi alanları arasındadır. Çeşitli gazete ve dergilerde yazıları yayımlanmıştır. *Agora*, *Dipnot* ve *İktisat Felsefesi* dergilerinin kurucularındandır.



Metis Yayınları  
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul  
e-posta: info@metiskitap.com  
www.metiskitap.com  
Yayınevi Sertifika No: 10726

Marx'ın Yasaları  
Onto-Epistemolojik Bir Okuma  
M. Nuri Durmaz

© M. Nuri Durmaz, 2018  
© Metis Yayınları, 2018

İlk Basım: Nisan 2019

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Marx'ın British Museum'un  
okuma salonundaki çalışma masası.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.  
Baskı ve Cilt Yayıncılık Matbaacılık Ltd.  
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul  
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-160-8

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

**M. Nuri Durmaz**

# **Marx'ın Yasaları**

**ONTO-EPISTEMOLOJİK BİR OKUMA**



**metis**



*Hakikat arayışlarına...*



# İçindekiler

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Önsöz .....                                                                              | 11  |
| 17 Mart 1883, Highgate Mezarlığı, Londra .....                                           | 15  |
| Birinci Bölüm                                                                            |     |
| YASA FİKRİNİN MODERN ZEMİNİ .....                                                        | 23  |
| 1. Cennetin Yeryüzüne İndirilmesi: İyimserlik Çağı .....                                 | 28  |
| 2. Filmi Başa Sarmak: Modern Bilgi Yapısının<br>Tarihsel-İdeolojik Kurumsallaşması ..... | 34  |
| 3. Pozitivizmin Hegemonyası .....                                                        | 44  |
| İkinci Bölüm                                                                             |     |
| ONTO-EPİSTEMOLOJİ .....                                                                  | 49  |
| 1. Ontolojik Tuzak: Epistemik Hata .....                                                 | 55  |
| 2. Bir İtiraz: “Yöntem Saplantısı” Üzerine .....                                         | 61  |
| Üçüncü Bölüm                                                                             |     |
| SEMPATOMATİK İLİŞKİSEL ONTOLOJİ .....                                                    | 70  |
| 1. Marx’ın Ontolojisinin Yapısökümü .....                                                | 70  |
| Varlıktan Varoluşa: Gerçeklik Düzeyleri .....                                            | 70  |
| Toplumsal Gerçekliğin Tarihselliği .....                                                 | 78  |
| Marx’ın Monist Ontolojisi ve Türüm Teorisi .....                                         | 84  |
| 2. Temsil Ontolojisi: <i>Pars Totalis</i> Düşümü .....                                   | 92  |
| Leibniz: Parçadan Bütüne .....                                                           | 93  |
| Hegel: Bütünden Parçaya .....                                                            | 101 |
| A. Bir Parantez: Ekonomizm ya da Hegelyen<br>Ontolojinin Gürbüz Çocuğu .....             | 112 |

## B. *Bürgerliche Gesellschaft*'ın İzinde:

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| Hegel ve James Steuart .....                                    | 118 |
| Marx ve Semptomatik İlişkisel Ontoloji .....                    | 123 |
| 3. Batınlık-Zahirilik Tartışması: Marx'ın <i>Eros</i> 'u .....  | 150 |
| 4. Kapital: Ekonomi Politîğin <i>Ontolojik</i> Eleştirisi ..... | 163 |

## Dördüncü Bölüm

### MARX'TA YASA KAVRAMSALLAŞTIRMASINI

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| YERLİ YERİNE OTURTMAK .....                                             | 177 |
| 1. Pozitivizmin Yasalarından Marx'ın Yasalarına .....                   | 177 |
| 2. <i>De Te Fabula Narratur</i> : Evrensellik-Tikellik Tartışması ..... | 191 |
| Burjuva Kozmos'un Demiurgos'u: İngiltere Örneği .....                   | 192 |
| Teleoloji ve Tarihin Yasaları .....                                     | 201 |
| 3. Marx'ın Zamanı: Çoklu Toplumsal Zamanlar ve Yasa .....               | 223 |
| 4. Özne-Yapı Gerilimi: Yasa ve İrade .....                              | 236 |
| 5. Belirsizlik-Kesinlik Meselesi .....                                  | 252 |

## Beşinci Bölüm

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| DAS FRIEDRICH ENGELS PROBLEM .....                           | 264 |
| 1. Epistemolojik Taşma: Diamat ve Natüralizm Sorunsalı ..... | 268 |
| 2. Engels'in Tashihi: 1890'lar Mektupları .....              | 292 |
| Highgate Mezarlığı Konuşmasına Dönüş .....                   | 301 |
| Kaynakça .....                                               | 319 |
| Dizin .....                                                  | 335 |

## Önsöz

BU ÇALIŞMANIN YAZARI iki hususun farkındadır ve daha baştan bunları (öz)eleştiri olarak kabul eder. Birincisi, çalışmanın modern felsefenin ve modernist bakış açısının sınırlarında yer alıp ufkunu aşamamasıdır. Modern felsefe, göksel olanla mücadelesinde iyimserliği kendisine yakıt yaparak gökten azade, yeni bilme biçimleri geliştirme iddiasına sarılmıştı. Bunun için bilgi sorununa ciddi biçimde mesai harcamıştı. Öyle ya, eskinin aşağılanarak tahtından indirilmesi mücadelesinde önce bilgi tekeli elinden alınmalıydı. Eskinin yerine geçme iddiasındaki yeninin, bu mücadelesinde bilgi sorunu tam da bu nedenle hayati önemdeydi. Bir kalkış noktasıydı. İşte bu çalışma da modern felsefenin, bilgi sorunsalını önceleyen yaklaşımını bir biçimde sürdürerek bu meseleyi paylaşmış oluyor. İkincisi ise bu çalışma, felsefenin büyük beyinlerin yorumlanması faaliyetine sıkıştırılarak durağanlaştı(rıldı)ğı, hatta büyük filozoflara birkaç dipnot atıp şerh düşme eylemine indirgendiği eleştirisinin altında kalır. Bu çalışma da esasen ve maalesef Marx'ın onto-epistemolojisinin yasa fikri üzerinden nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin bir biçimde “tefsir” faaliyetine yönelir. Belki de bir okuma biçimi ve rehberi geliştirmeye çalışır. Böylelikle felsefeyi, filozofları yorumlama faaliyeti olarak ortaya koyan yaklaşımla hemzeminde yer alır. Hatırlanacak olursa Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nin sonunda Almanya Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin Gotha Programı'na ilişkin eleştirilerini sıralamış ve sözlerini Sokratik “Söyledim ve ruhumu kurtardım” (*Dixi et salvavi animam meam - Ich habe gesprochen und meine Seele gerettet*) diyerek bitirmişti. Bu, “günah benden gitti” ilanı eşliğinde bir nevi vicdanını rahatlatma

ünlemiydi. Ben de bu iki (öz)eleştiriye başta ifade ederek ruhumu kurtaramasam da bilincimi kurtarabilmeyi umuyorum.

Bu bilince sahip olarak bu çalışma birbiriyle bağlantılı iki itirazın içinden konuşuyor. İlki modern bilgi yapısının “bilim” ile felsefeyi ayrıştıran bilinçli müdahalesini açık etmeye çalışarak ona muhalefet etmeye çalışır. “Bilim” olarak tarif edilen alandan harekete geçerek bu mesafenin kısaltılıp ortadan kaldırılması çabalarına katkı sunma amacı taşır. İkinci olarak ise bu kez sosyal bilimi birbirinden ilişkisiz mikro iktidar alanlarına dönüştüren güncel katı disiplinler ayrıştırma politikasına muhalefet eder. Ne bilim ile felsefe ayrıştırılabilir, ne de sosyal bilim disiplinler parçalanmışlığa kurban edilebilir. Her iki sistemik müdahale de toplumsal gerçeklik üzerinde eyleyen sosyal bilimin cendereye alınması anlamına gelmektedir. Altını çizmek gerekir ki toplumsal gerçekliğe ilişkin entelektüel faaliyet bir mücadeledir. Sosyal bilim, felsefe ve daha makro düzeyde bir bütün olarak entelektüel faaliyet bir mücadele sahasında eyler. Bu çalışma da bu mücadeleye sözü edilen iki itirazı içererek radikalizmin cephesinden katılıp bu cepheyi tahkim etme çabasıdadır. Söz konusu mücadelenin belirleyiciliğinde bu metnin temel meselesi pozitivist, indirgemeci, mekanizm ve ekonomizmle malul bakışın karşısındaki radikalizmin teorik cephesine katkı sunmaktır. Tüm çalışmanın açık ya da gizli öznesi bu motivasyondur.

Yine aynı bağlamda, bu çalışma aynı zamanda entelektüel/akademik *Zeitgeist*'a direnme iddiasını da taşır. Günümüzde, toplumsal gerçekliğe ilişkin entelektüel üretimlerin modern bilgi yapısının boğucu kısıkcı ile “sterilizasyona” zorlanarak içeriksizleştirildiği, sosyal bilimin iddia marjının minimize edilerek tatsız tutsuz teknik bir “araştırma” kapanına sokulduğu, entelektüel faaliyetin “teori çalışmak”tan uzak tutulduğu can sıkıcı bir süreçten geçtiği tespitini yapmak güç değil. Bu can sıkıcı eğilime inat, akıntıya karşı duran pratiklerin çoğalması bir zorunluluk olarak kendini dayatıyor. Kuşkusuz bu zorunluluğun birincil muhatabı sistemik-yapısal itirazı olan radikalizmdir. Radikalizm, tüm biçimleriyle yıkıcı teorik eleştiri ofansını asla kaybetmemelidir. Sözü edilen kaygıyı sahiplenip

çalışmakta ısrar etmelidir. Aslında Marx'ın tüm çabası da bu ısrarın bir ifadesiydi. Bu çalışma da Marx'ın ısrarının bir ısrarıdır. Bu ısrarın sonucu olarak bu çalışma ortaya çıkabilmiştir.

Bu ideolojik motivasyonun yanı sıra pratik olarak bu çalışmanın ortaya çıkabilmesindeki en büyük etken akademik ebeveynlerimdir. Ancak akademik ebeveynlerimin her anlamdaki muazzam desteği ve ilgisi sadece bu çalışmanın ortaya çıkıp bitirilebilmesinde belirleyici olmakla sınırlı kalmadı. Gündelik hayatın her alanında koruyucu kanatlarını ve yüreklendirici teşviklerini en derinden hissettiğim Adalet Bayramoğlu Alada ve A. Dinç Alada'ya teşekkürlerimi sunmak benim için bir vicdan borcudur. “Doğru zamanda doğru yerde bulunmak” şayet şansın ifadesiye, önce Adalet hocamla, sonra Dinç hocamla hayatımın kesişmiş olmasını kelimenin gerçek anlamıyla şans olarak görüyor, kendimi şanslı addediyorum. Her yerde olduğu gibi burada da öğrencileri olduğumu belirtmekten gurur duyuyorum. Yalnızca entelektüel/akademik olarak değil gündelik hayata ilişkin duruşta da önüme onurlu bir yol koydular. Bunun bilincinde olmamın aynı zamanda bir sorumluluk anlamına geldiğinin de farkındayım.

Bu çalışma bir doktora tezi olarak kaleme alındı. Tez süreci boyunca hoca-öğrenci ilişkisinin kapsamına sığmayarak aşan, kelimelerle ifade edilemeyecek bir destek sunan Dinç hoca, tanıyan herkesçe malum demokratik kişiliğini tezi yönetirken bir kez daha gösterdi. Değerli zamanını ayırarak rutinleşen birlikte okuma ve tartışma toplantılarıyla önümü açtı. Tezin tüm aşamalarında sunduğu destek, eleştiri ve katkılarla benimle benzer konumda olan doktora tez öğrencileri tarafından imrenilen bir özveri örneği sergiledi. Dinç hocamın katkıları ve desteği olmasa bu çalışma bitirilemezdi. Kendisine müteşekkirim.

Yine tez süreci boyunca, Dinç hocayla birlikte çalıştığımız arkadaşım Özge'ye yaptığı katkılardan dolayı teşekkürü bir borç bilirim. İzleme komitemde yer alan değerli hocalarım Birsen Örs Hekimoğlu ve Hatice Kurtuluş Aydal'a, savunma jürimde yer alan değerli hocalarım Ayşegül Yakar Önal'a, Feridun Yılmaz'a ve Ömer Turan'a ayırdıkları zamandan, cesaret verici sözlerinden ve sun-

dukuları katkıdan dolayı müteşekkirim. Tezi yazarken bana kütüphane arkadaşlığı yapan, kafamdakileri dinleme zahmetinde bulunan Özgür'e, Sinan'a, teze ve tezin akıbetine ilişkin ilgisini eksik etmeyen Hamit ağabeye, moral desteğini her zaman hissettiren Mehtap'a, tezin bitmesini en az benim kadar isteyen can dostlarım Gürcan'a ve Koray'a, değerli arkadaşım Emin'e, uzakta da olsa katkı sunan dostum İlhan'a, sınıf arkadaşım Bahar'a, Kadıköy'den komşum Mehmet'e, tezimin bazı parçalarını okuyarak görüşlerini paylaşma inceliği gösteren Selçuk'a ve Elif'e ve elinizdeki kitabı adeta bir zanaatkâr titizliğiyle yayıma hazırlayan Metis Yayınları'na tek tek teşekkürlerimi sunuyorum.

Öte yandan şunu da ifade etmeliyim ki Marx'ın metinlerinin Türkçe çevirileriyle Almanca asıllarını, özellikle bire bir alıntı yaptığım pasajlarda elimden geldiğince karşılaştırmaya çalıştım. Yine *Kapital*'in üç cildini parça parça belirli pasajlar üzerinden olsa da hem iki farklı Türkçe çevirisi hem de Almanca aslıyla birlikte okumaya gayret ettim. Bunun için de [www.mlwerke.de](http://www.mlwerke.de) internet sitesinden faydalandım. Bu sitede Marx'ın sadece birkaç bölümü yer alan *Artı-Değer Teorileri* dışındaki tüm metinleri Dietz Yayınevi'nin (*Dietz Verlag*) tıpkıbasımıyla açık kaynak olarak yer alıyor. Böyle bir internet sitesini hazırlayanlara teşekkürlerimi iletmeyi bir borç bilirim. Gerçekten de çalışma boyunca çok faydalı oldu.

Son olarak, sadece bu çalışmanın açığa çıkmasında değil, hayata tutunabilmemdeki en büyük dayanak olan en büyük şansım aileme ise ne kadar teşekkür etsem azdır. Hayatımın her ânında bana arkamda olduklarını, güvendiklerini hissettirerek zorluklara göğüs germe motivasyonum oldular. Maddi, manevi her türlü desteği bir an olsun esirgemeyen ailemin başta cefakâr annem ve babam, fedakâr ağabeylerim ve biricik ablam olmak üzere her bireyine sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Şayet onlar olmasa bu çalışma asla var olamazdı.

M. Nuri Durmaz

*İstanbul, 2019*

## 17 Mart 1883

### Highgate Mezarlığı, Londra

14 Mart günü, öğleden sonra üçe çeyrek kala, yaşayan, düşünürlerin en büyüğü artık düşünmez oldu. Ancak iki dakika yalnız bıraktıktan sonra, odaya girince, onu koltuğunda rahat rahat, ama sonsuzluğa dek uyumuş bulduk.

Avrupa ve Amerika'nın militan proletaryasının bu adamın ölümüyle yitirmiş olduğu şey, tarihsel bilimin bu adamda yitirmiş olduğu şey ölçülemez. Bu devin ölümüyle beliren boşluğu gittikçe daha fazla duyumsayacağız.

Nasıl ki Darwin organik doğanın gelişme yasasını bulduysa, Marx da insan tarihinin gelişme yasasını, yani insanların, siyaset, bilim, sanat, din, vb. ile uğraşabilmelerinden önce, ilkin yemeleri, içmeleri, barınmaları ve giyinmeleri gerektiği; bunun sonucu, maddi ilksel yaşama araçlarının üretimi ve böylece, bir halk ya da bir dönemin her iktisadi gelişme derecesinin, devlet kurumlarının, hukuksal görüşlerin, sanatın ve hatta söz konusu insanların dinsel fikirlerinin üzerinde gelişmiş bulundukları temeli oluşturdıkları ve buna göre, bütün bunların şimdiye değin yapıldığı gibi değil, ama tersine, bu temele dayanarak açıklamak gerektiği yolundaki, daha önce ideolojik bir saçmalıklar yığını altında üstü örtülmüş bulunan o temel olguyu buldu.

Ama hepsi bu değil. Marx günümüz kapitalist üretim tarzı ile onun sonucu olan burjuva toplumunun özel hareket yasasını da buldu. Artı-değerin bulunması, sonunda, bu konuyu aydınlattı; oysa burjuva iktisatçıların olduğu kadar sosyalist eleştirmenlerin de daha önceki bütün araştırmaları karanlıklar içinde yitip gitmişti.

Bu türlü iki bulgu koca bir yaşam için yeterdi. Kendisine böyle bir tek buluş yapma nasip olana ne mutlu! Ama Marx araştırmada bulunduğu her alanda (bu alanların sayısı çoktur ve bir teki bile yüzeysel irdelemelerin konusu olmamıştır), hatta matematik alanında bile özgün buluşlar yaptı.

Bilim adamı olarak buydu. Ama onun etkinliğinde asıl önemli olan, hiç de bu değildi. Marx için bilim, tarihi etkinliğe geçiren bir güç, devrimci bir güçtü. Pratik uygulamasının düşünülmesi belki de olanaksız olan herhangi bir teorik bilimdeki bir bulgudan duyabile-

ceği sevinç ne denli katıksız olursa olsun, sanayi için, ya da genel olarak tarihsel gelişme için doğrudan doğruya devrimci bir önem taşıyan bir bulgu söz konusu olduğu zaman duyduğu sevinç bambaşkaydı. Böylece Marx, elektrik alanındaki bulguların gelişmesini ve daha şu son günlerde, Marcel Deprez'in çalışmalarını çok dikkatli bir biçimde izliyordu.

Çünkü Marx her şeyden önce bir devrimciydi. Kapitalist toplum ile onun yaratmış olduğu devlet kurumlarının yıkılmasına şu ya da bu biçimde katkıda bulunmak, kendi öz durumunun ve gereksinmelerinin bilincini, kendi kurtuluş koşullarının bilincini kendisine ilk onun vermiş bulunduğu modern proletaryanın kurtuluşuna yardım da bulunmak – onun gerçek yönelimi işte buydu. Mücadele onun en sevdiği alandı. Ender görülür bir tutku, bir direngenlik ve bir başarıyla savaştı o. 1842'de birinci *Rheinische Zeitung*'a, 1844'te Paris'teki *Vorwärts*'a, 1847'de Brüksel'deki *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*'a, 1848-49'da *Neue Rheinische Zeitung*'a, 1852'den 1861'e değin *New York Tribune*'e katkı, ayrıca bir sürü kavga broşürünün yayımlanması, tüm yapıtının doruğu olan büyük Uluslararası Emekçiler Derneği'nin kuruluşuna değin Paris, Brüksel ve Londra'da çalışma, işte, eğer başka hiçbir şey yapmasaydı bile, yapıcısının gurur duyabileceği sonuçlar.

Marx işte bu yüzden zamanının en sevilmeyen ve en çok karaçalınan adamı oldu. Mutlakiyetçi olduğu kadar cumhuriyetçi hükümetler de kovdular onu; tutucu burjuvalar ile aşırı demokratlar onu karaçalma ve kargışlara boğmakta birbirleriyle yarışıyorlardı. O bütün bunları, hiç aldırmaksızın, örümcek ağları gibi yolunun dışına atıyor ve ancak çok zorunlu durumlarda yanıtlıyordu. Sibiryada madenlerinden Kaliforniya'ya değin, Avrupa ve Amerika'nın her yanına dağılmış, tüm dünyanın milyonlarca devrimci militanı tarafından ululanmış, sevilmiş ve aklanmış olarak öldü o. Ve ben çekinmeden söyleyebilirim ki, onun karşı düşünceden birçok hasmı olması mümkündür, ama kişisel düşmanı pek o kadar yoktu.

Adı yüzyıllar boyunca yaşayacak, yapıtı da!<sup>1</sup>

1. Friedrich Engels, "Karl Marx'ın Mezarı Başında Yapılan Konuşma", Karl Marx, Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar*, Cilt 3, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1979, s. 196-98 (Türkçeye çevrilmiş eserlerden burada ve kitap boyunca yapılan alıntılarda imla ve ifade açısından küçük değişiklikler yapılmıştır). Bu konuşma Almanca olarak *Sozial-Demokrat*'ın 22 Mart 1883 tarihli 13. sayısında yayımlanmıştır.

FRIEDRICH ENGELS, uzun yıllar çalışma arkadaşlığı yaptığı en yakın dostu Karl Marx'ın ölümünün ardından mezarının başında böyle bir konuşma yapmıştı. Pek çok insanın ölümünün ardından yapıldığı gibi Engels de onun ardından Highgate Mezarlığı'ndaki cenaze töreninde övücü sözlerle arkadaşını ebediyete yolcu etmişti. Fakat Engels'in bu konuşmasının genelde olduğu gibi, methiye dolu sıradan bir mezar başı konuşması olduğunu söylemek güç. Engels, Marx'ın hayatını kaybetmesinin ne anlama geldiğini kişisel bir bağlamdan çıkararak toplumsal-tarihsel bir bağlama yerleştirir. Yaşayan en büyük düşünür olarak tanımladığı arkadaşının insanlık tarihinde çok önemli bir yere sahip olduğunu söyler. Bu nedenle Marx'ın hayatını kaybetmesinin insanlık için de büyük bir kayıp olduğunu savunur. Bu iddiasını temellendirirken de oldukça ilgi çekici bir nedenden bahseder. Engels'e göre Marx insanlık tarihi için çok önemli bir düşünür ve bilim insanıdır, çünkü iki büyük buluş yapmıştır. Bunlardan biri artı-değer yasası, diğeri ise insan tarihinin gelişme yasasıdır. Bir tek yasanın keşfi bile bir düşünürün insanlık tarihi için önemli olması için yeterliyken, Marx iki yasa birden bulmuştur. Yani Engels için Marx'ın dünya-tarihsel önemi ve büyüklüğü onun iki büyük yasa keşfeden bir bilim insanı olmasından bellidir.<sup>2</sup> Böylelikle Engels, açık bir biçimde, yasa fikrinin önemine ilişkin şiddetli bir vurgu temelinde, yasa(lar) bulma faaliyetini dünya-tarihsel düşünür ve bilim

2. Engels bu iddiasını benzer biçimde, bu konuşmasından önce ve sonra kaleme aldığı metinlerde de tekrar etmişti. Örneğin kitap olarak ilk kez 1878 yılında yayımlanan *Anti-Dühring*'te "bu iki büyük bulguyu: tarihin materyalist anlayışı ile kapitalist üretimin gizeminin artı-değer aracılığıyla açıklanmasını, Marx'a borçluyuz" demişti (Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2010, s. 67). Yine 1880 yılında kaleme alındığı düşünülen *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'de (Ankara: Sol, 2008) kapitalist üretimin gizemi olarak artı-değerin ve tarihin materyalist kavranışının Marx'ın iki ana buluşu olduğundan söz eder (s. 65-66). Highgate Mezarlığı'ndaki konuşmadan sonra ise bu kez 1885 tarihli "Karl Marx'ın *Louis Bonaparte*'in *On Sekiz Brumaire*'i'nin Üçüncü Baskısına Öndeyiş"te "tarihin büyük hareket yasasını ilk keşfeden" kişinin Marx olduğunu söylemişti (Karl Marx, *Louis Bonaparte*'in *On Sekiz Brumaire*'i, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2011, s. 26).

insanı olmanın bir ölçütü olarak belirleyerek Marx'ın epistemolojisine ilişkin tartışmaları kışkırtır.

“Yasa” kavramına ilişkin bu ısrar, epistemolojik olarak, yani bilgi hakkındaki bilgimize dair pek çok tartışmanın kapısını açar, hatta epistemolojiyi baştan aşağıya kateder. Genel anlamıyla ve ana akım biçimiyle yasa anlayışı, mutlak kesinlikçilik üzerinde yükselen, boşluğa yer vermeyecek bir biçimde kapsayıcılığa sahip, evrensel bir sabite konumunda olan, zaman ve mekândan münezze, iradi eylem kapasitesinin ötesindeki katı bir genellik ifadesi olarak sunulagelmıştır. Öyle ki gerçekliğin belli düzeydeki sırrı muamelesi yapılmıştır. Böylelikle yasa fikri, bilginin kaynağı, elde edilme biçimleri, erişebildiği menzil başta olmak üzere bilginin neliği tartışmalarını içeren bir alan olarak epistemolojinin tüm katmanlarından geçerek pek çok tartışma alanına temas eder. Bu yönüyle de yasa fikri toplumsal gerçekliğe ilişkin pek çok sorun alanını kendiliğinden içermesi nedeniyle bir boş gösteren değil, bilakis ciddi yüklerle mücehhez, teorik olarak verimli bir kavramsallaştırma değildir.

Engels'in Marx'ın mezarının başında yapmış olduğu bu konuşma da, sözü edilen bu tartışma alanlarını kışkırtan bir fırsattır. Marx'ı ve onun epistemolojisini, kullandığı yasa kavramsallaştırmasıyla birlikte düşünmeye yarayan bir maniveladır. Gerçekten de Marx, Engels'in sözünü ettiği iki yasanın dışında da sıklıkla “yasa” (*Gesetz*) kavramını kullanmıştı. Düşüncelerini ifade ederken yasa kavramsallaştırmasını kullanmakta beis görmemişti. İşte benim bu çalışmam, Engels'in konuşmasındaki vurgudan hareketle, “yasa” bahanesiyle Marx'ın epistemolojisini anlamaya çalışma amacını taşıyor. Esasen, Marx'ın sözünü ettiği yasalar epistemolojik olarak ne anlama geliyor, Marx'ın kullandığı yasa kavramsallaştırması okunduğunda nasıl bir onto-epistemolojik koordinattan söz edilebilir, gibi soruların peşine düşüyor.

Şunu hemen ifade etmek gerekir ki Marx'ın kendi epistemolojisine ilişkin özel bir metin kaleme almadığı ortadadır. İlginçtir, kendisi Georg W. F. Hegel üzerinden “metodolojik” bir metin yazma planından söz etmiş, ne var ki bu niyetini gerçekleştirememiştir.<sup>3</sup> Ancak “yöntemimin materyalist temelini tartıştığım”<sup>4</sup> diyerek ifa-

de ettiği *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın “Önsöz”ü ile *Kapital*'in “Almanca İkinci Baskısına Sonsöz”ü görece epistemolojik bağlama sokulabilecek metinler olarak değerlendirilebilir. Bunların dışında açıktan klasik anlamda epistemolojik bir metinden söz edilemez. Marx'ın onto-epistemolojik konumu, yazdığı metinlere içkindir. Dolayısıyla yasa kavramsallaştırması üzerinden Marx'ın epistemolojisini okumak ancak yazdığı metinlere içkin onto-epistemolojisini açığa çıkarmakla mümkündür. Bu nedenle Marx'ın epistemolojisini anlamaya çalışmak, kaleme aldığı binlerce sayfalık metinler içerisinde derin bir yolculuğa girmeyi gerektirir. Bu çalışma da böyle bir yolculuğa çıkıyor. Bu yolculuğa çıkarken de yanına bir analiz enstrümanını, yasayı alıyor. Yasa kavramsallaştırması üzerinden Marx'ın epistemolojisini anlamaya çalışıyor.

İlk elde şundan da bahsetmek gerekir ki modern kullanımıyla epistemolojik bağlamdaki “yasa”, genellikle pozitivism tarafından rehin alınmış bir kavram hüviyetindedir. Pozitivism, yasa fikrini hem üzerine zimmetlemiş, hem de yasa fikrinin anlamı üzerine bir ipotek koyarak daha önce sözü edilen niteliklerle yüklü kendi yasa anlayışını yasanın tek içeriği olarak sunma hamlesini geliştirmiştir. Bu yaklaşım öylesine başarılı olmuştur ki, yasalardan söz etmek pozitivist olmakla eşdeğer görülmüştür. Yasalar, adeta pozitivismin markası haline gelmiştir. Bu nedenle Marx'ın sözünü ettiği yasalar üzerinden epistemolojisini anlamaya çalışmak aynı zamanda hem Marx ile pozitivismin ilişkisi(zlığı)ni savunmayı, hem de yasalar ile pozitivismi eşitleyen yaklaşımla hesaplaşma fırsatını beraberinde getirir. Yani Marx'ın epistemolojisini yasa kavramsallaştırmasıyla anlamaya çalışmak, pozitivism tartışmasını bir zorunluluk olarak masaya davet eder. Zaten bu çalışmanın asıl meselesi ve amaçlarından biri de Marx'ın üzerine giydirilmeye çalışılan pozitivism örtüsünün kaldırılması çabalarına katkı sunup epistemolojisi-

3. “Marx'tan Manchester'deki Engels'e, Londra, 14 Ocak 1858”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1, 1844-1869, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1995, s. 113.

4. Karl Marx, “Almanca İkinci Baskıya Sonsöz”, *Kapital*, Cilt 1: *Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 2009, s. 25.

nin hem pozitivism dışı hem de pozitivism karşıtı bir konumda olduğunu savunmaktadır. Böylelikle hem teknikleştirme-indirgemecilik tahribatının önüne geçilmesinin, hem de Hegel ile Marx bağlantısı tartışmalarında artık neredeyse bir postüla haline gelmiş “Hegel’in basit bir öğrencisi ve metodolojik takipçisi Marx” kolaycılığının eleştirilmesi hedeflenmektedir.

Marx’ın teorisini ve sözünü ettiği yasaları felsefesinden soyutlayarak salt uygulamaya geçirilecek bir eylem kılavuzu biçiminde yorumlayan *teknikleştirici hamle*, pragmatizm ve analitik yaklaşım gibi biçimlerle yasaların neliğini sorgulamayan indirgemeciliğin de kapısını açmıştır. Buna göre, zaten Marx yasaları ortaya koymuştur. Yapılması gereken bu yasaları gündelik hayata uygulamaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bunun ötesinde “yöntem” ya da teori çalışmak abesle iştigaldir. Hatta entelektüel fantaziden başka bir anlam ifade etmez. Marx’ın yasalarının onto-epistemolojik koordinatları üzerine gitmek yerine onları hayata geçirmek gerekir. Bu teknikleştirici yaklaşım böylelikle, modern bilgi yapısının felsefe ile bilimi ayırıştıran hamlesini kabullenir ve onun içinden konuşur. “Bilimi” “felsefenin” aleyhine terfi ettirerek, kendiliğinden bir felsefenin belirleyiciliğinde, teknikleştirilmiş bir *kaba bilimciliğe* yönelir.

Benzer biçimde ve fakat farklı bir bağlamda, Marx’ın “yönteminin” Hegel’in yöntemiyle aynı olduğu, Marx’ın Hegel’in basit bir tilmizi olduğu yaklaşımı da aynı kapıya çıkar. Kolaycılık ve indirgemeciliğin ötesine geçemez. Hegel’in felsefesindeki “diyalektiğin yasaları”nın zaten Marx’ın da yasaları olduğu, bu nedenle de Marx’ın yasalarının anlamının Hegel’de yattığı savunulur. Yani Marx’ın yasalarını anlamının yolunun, basit bir öğrencisi olduğu Hegel’in yasalarından hareketle anlaşılabilmesi savunulmuş olur. Bu temelde, teorik olarak muazzam rahatlık sağlayan Hegel-Marx izleği inşa edilmiş olur. Aslında her iki yaklaşım da “metodolojik” bab-ı içtihatın kapanmış olduğu varsayımı üzerinde yükselir. Ancak sorunun “zaten çözümlenmiş olduğu iddia edilen basit bir yöntem sorunu” olarak daraltılıp teknikleştirilemeyeceği ortadadır. Kapıdan kovulmuş olan felsefenin içeri girmesine izin verilmesi gerekir.

Pozitivism ile Marx’ın epistemolojisini yan yana koyan kolaycı

ve vulgar yaklaşımlar, güçlerini yasa kavramının ortak kullanımı gerekçesinden alır. Ancak o yasaların ne türden yasalar olduğunu, hangi felsefi zemin üzerinde yükseldiğini nedense ele almak istemezler. Oldukça teknik bir okuma yaparlar. Benzer biçimde Marx'ın diyalektiğinin Hegel'den temellendiği ve hatta alıntılandığı iddialarından hareketle metodolojik süreklilik tezini savunanlar da, meselenin basit bir yöntemsel seçiş tekniğinde değil, epistemolojide ve onun kurucu zemini olan ontolojide, varlığa ve bilgiye dair bilgimizi bir arada düşünen onto-epistemolojide olduğunu görmezden ve bilmezden gelirler. Bilgisi elde edilmeye çalışılan gerçekliğin ne türden bir gerçeklik olduğu tartışmasını, yani ontolojiyi pas geçerek veri kabul etme tuzağına düşerler. Bilincinde olarak ya da olmaksızın, verili ya da kendiliğinden bir felsefi belirleyicilikle faaliyet gösterirler. Ancak işin önemli yanı şudur ki “felsefe” devreye girip onto-epistemoloji yolu takip edildiğinde hem Marx ile pozitivism bağlantısı iddialarında, hem de Marx ile Hegel arasındaki süreklilik tezinde durumlar değişir. Onto-epistemoloji kanalı, Marx'ın Hegel ile olan ilişkisi sorunsalını pozitivism tartışmasıyla eşzamanlı yürütülmesi fırsatını sunar. Bu nedenle bu çalışma boyunca ontoloji ile epistemolojiyi bir arada düşünen, “onto-epistemoloji” diye adlandırılması tercih edilmiş bir felsefi hattan hareket edilmiştir. Esas meselenin Marx'ın ontolojisinin belirleyiciliğinde ki epistemolojisinde yattığı savunulmuştur.

Bu savunu temelinde Marx'ın epistemolojisini yasa kavramsallaştırması üzerinden anlama çabası, bir yol temizliğiyle işe başlanmasını gerektirir. Bu da modern bilgi yapısının tarihsel-ideolojik kurumsallaşması sürecinde felsefe ile bilimi ayırıştıran bilinçli müdahalenin açık edilmesinin önceliğidir. Çalışma bu bahisle başlıyor. Böylelikle hem mevcut bilgi yapısının tarihsel-ideolojik kaynağına inilmesi mümkün olur, hem de yasa fikrinin modern zemini ortaya konabilir. Yasa, esasen insanlık tarihi boyunca başvurulmuş bir kavramsallaştırma olsa da, Marx'ın yasaları üzerinden epistemolojisinin ortaya konmasında, yasa kavramsallaştırmasını modern bilgi yapısının tarihsel-ideolojik kurumsallaşması süreci içerisinde okumak gerek. Böylelikle pozitivismle hesaplaşmanın yolu da açılır.

Bu tarihsel-ideolojik zemin üzerine, bu kez modern bilgi yapısının felsefe ile bilimi boşayan hamlesine inat, epistemoloji tartışmasının kurucusu ve belirleyicisi olarak ontolojinin ortaya konması, yani onto-epistemolojik bakışın nedenleri üzerinde durulması kendisini dayatır. Yasa ve daha genel olarak bilgi sorunsalında onto-epistemolojinin zorunluluğu bahsinin teorik olarak yapılmasının ardından çalışma, “septomatik ilişkisel ontoloji” kavramı temelinde Marx’ın onto-epistemolojisinin ortaya konması çabasıyla devam ediyor. Marx’ın ontolojisinin yapısökümünün yapılp temsil ontolojisi, batınlık-zahirilik, Marx’ın ontolojik eleştiri cephesi gibi çeşitli bağlamlara temas ederek irdelenmesinden sonra bu kez sıra bu onto-epistemolojik temel üzerine Marx’ta yasaların yerli yerine oturtulmasına geliyor. Marx’ın düşüncesinde yasaların nereye denk düştüğü pozitivistizmin yasalarıyla karşılaştırma, evrensellik-tikellik, zaman kavrayışı, özne-yapı gerilimi ve belirsizlik-kesinlik meselesi tartışmaları üzerinden yapılıyor. Daha sonra bu giriş yazısının da konusu olan Engels’in Marx’ın yasa anlayışı ve daha genel düzeyde onto-epistemolojisi bağlamındaki konumu bir sorunsal olarak tarif edilip Marx’la karşılaştırılarak kitabın son bölümüne varılıyor. Çalışma, Engels’in Marx’ın yasaları üzerine vurgulara dayandırdığı mezarlık konuşmasıyla başlıyor. Biterken tekrar başa, Engels’in mezarlık konuşmasına dönülüyor ve Marx’ın yasalarının ve yasa kavramsallaştırması üzerinden epistemolojisinin değerlendirilmesiyle son buluyor.

# 1

## YASA FİKRİNİN MODERN ZEMİNİ

KENDİSİNİ, ÇEVRESİNİ, toplumu ve evreni anlamaya koyulan insanlık, bu anlamlandırma sürecinde sorular sormuş ve bu sorulara yanıtlar getirmeye çalışmıştır. İnsanlığın düşünsel macerasının bir yandan merakını giderme, bir yandan bilgi şemsiyesi altında kendini güvende hissetme, bir yandan da bilginin iktidarını ele geçirme gibi motivasyonlarla şekillendiğini söylemek mümkün. Ancak arkasındaki itki her ne olursa olsun anlama, yanıtlar getirme, açıklama ve hatta değiştirme temelindeki düşünsel çabalar her çağda, her coğrafyada ve her kültürde belli düzey ve biçimlerde varolagelmiştir.

Doğasal gerçekliği ve toplumsal gerçekliği anlamlandırmak için sorular sorma ve yanıtlar getirme arayışının önemli bir hattı da “yasa” fikridir. Düşünce tarihindeki yasa, evrensellikler keşfetme ya da icat etme, düzen(sizliğı) ve işleyişi tanımlama, genellik düzeyleri belirleme, yapı ve mekanizmalara ilişkin kurallar ve sabitler tanımlama gibi içeriklere sahip olan bir düşünme biçimi olarak kabaca çerçevelendirilip kullanılagelmiştir. İnsanlığın düşünce tarihinde “yasa” olarak adlandırabilecek kural, düzen, işleyiş biçimi ve evrensel rasyonalite türünden fikirler, kadim bir arka plana sahiptir. Kapsamlı bir sorgulama, gözlem ve düşünme faaliyeti neticesinde birçok kültürde birbiriyle etkileşim içinde olsun, birbirinden habersiz bir biçimde farklı referanslara sahip olunarak olsun yasa fikri ortaya çıkmıştır.

Monoteizmin yasa fikrinin gelişiminde önemli bir dönüm noktası olduğunu söylemek mümkün. Şaşmaz-değişmez, her türlü ko-

şul ve durumdan azade, tüm etkilerden münezzeh bir kural, bir düzenlilik yaklaşımı tek Tanrı fikriyle birlikte mutlak kesinlikçi bir zırha sahip olmuştur. Çünkü bu kez referans her şeyi kuşatan Tanrı'dır. Evrensellik, tek bir Tanrı'nın varlığından temellenir. Tek yaratıcı, tek kural ve tek yasa demektir. Bu nedenle monoteizmin, İbrahim'in Urfa'dan çıkışıyla simgeleşmiş zaferi, aynı zamanda göksel temelli yasa yaklaşımlarının da zirvesi konumundadır. İbrahimi monoteizm,<sup>1</sup> Ortadoğu kökenli üç büyük tektanrıci dinin ortak genesis hikâyesi olmasıyla göksel kaynaklı, tek elden çıkan katı kuralların tekelleştirilmesinin de çıkış noktasıdır.

İbrahim sonrası dönemde, Yahudi mitolojisi ve Musevilik, göksel temelli yasa fikrinin serüveninde kritik bir pozisyonundadır. Sina Dağı'nda Tanrı tarafından Musa'ya bildirildiği söylenen *On Emir*, insanlık tarihinde kaynağını gökten alan kurallar bütünüdür, tartışmasız sabite kıvamındaki yasaların en net örneğini teşkil eder. *Eski Ahit*'in ikinci bölümü olan "eksodos", "şemot" ya da "Mısır'dan Çıkış"ın 20. bölümünde sözü edilen<sup>2</sup> *On Emir* ve temel yasalar, Tanrı tarafından doğrudan Musa'ya iletilmiş toplumsal düzeni belirleyen katı kurallar bütünü olarak ortaya çıkmıştır. Bundan sonradır ki yasalar kitabı olan *Talmud*'un ilk ve en eski bölümü olan gerek *Mişa*'da sözü edilen sözlü yasalar, gerekse de *Talmud*'un bütünü Yahudi düşüncesinde belirleyici olmuştur. Öyle ki "Yasa'ya boyun eğmek Yahudilerin yükümlülüğüdür. Yasa, İbraniler için temel önemdedir".<sup>3</sup> Musevilik'te yasa fikrinin bu denli önemli oluşu ilgi çekici bir biçimde Marx tarafından da *Ekonomi Politikin Eleştirisi*-

1. İbrahimi monoteizmin önemine Hikmet Kıvılcımlı da dikkat çeker. Ancak Kıvılcımlı, kendi tarih tezine göre, İbrahim'in monoteizm devrimini, düşünce tarihinde doğayı ve toplumu yorumlamakta determinizme kapıyı araladığı için kritik önemde görür. Kıvılcımlı'ya göre İbrahim'in kendi dönemindeki politeist kuşatılmışlığına benzer biçimde Marx ve Engels de liberal-muhafazakâr bir blok tarafından kuşatılmış, ancak hem İbrahim, hem de Marx ve Engels bu ablukayı dağıtmıştır (Hikmet Kıvılcımlı, *Allah, Peygamber, Kitap*, İstanbul: Bilim ve Gelecek, 2015).

2. Tevrat (Eski Ahit), "Mısır'dan Çıkış", 20. Bölüm.

3. Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Mustafa Topal, İstanbul: İletişim, 2013, s. 145.

ne Katkı'da "yasa yapıcısı Musa"<sup>4</sup> (*Gesetzgeber Moses*) ifadesiyle zikredilmişti. Gerçekten de Musevi mitolojisi ve teolojisi, göksel temelli yasa fikri ve katı yasallık düşüncesinin ortaya çıkması ve evrenselleşmesinde bir kavşak olarak kabul edilebilir.

Yine Ortadoğu'nun kadim felsefelerinden ve inançlarından Zerdüştlük'te de monoteizmden kaynaklı bir evrensellik söz konusudur. Kutsal kitap Avesta ve Avesta'daki dörtlüklere, yani Gatha'lara göre, tek Tanrı'nın yani Ahura Mazda'nın kozmik düzeni inşa ettiği bir yasa vardır. Bu yasa, "aşa yasası"dır. Aşa yasası "evrenin kendisine göre yapıldığı büyük yasa, Tanrı'nın planıdır".<sup>5</sup> Monoteist olsa da kozmolojisini ikili bir ontoloji üzerine kuran Zarathushtra yani Zerdüş, tek bir gerçeklikle birlikte iyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi iki kutuplu bir varoluşla, bu zıtlıklar arasında ezeli ve ebedi bir mücadele ontolojisi kurgulamıştı. Zerdüşti diyalektik olarak ifade edilebilecek bu yaklaşım, hem kozmik bir yasa öngörerek yasa fikrinin tarihinde önemli bir yer edinmiş, hem de Antik Yunan felsefesine ve estetiğine etkide bulunmuştur.

İnsanlığın düşünce tarihinde "Yunan mucizesi" olarak geçen Antik Yunan filozoflar kuşağında da kozmoloji ve kozmogoni çerçevesindeki arayışlar yasa fikriyle son derece yakından bağlantılıdır. Mitolojik ve politeist bir metafizikle yoğrulmuş açıklamaları reddeden öncü Antik Yunan filozofları, bu ret sonrası oluşan boşluğu doldurma yoluna gittiler. Yani tanrıların ve tanrıçaların reddi, evrene ilişkin eski açıklama biçimlerinin de reddini beraberinde getiriyor, bu filozofların yeni açıklama biçimleri ortaya koymalarının yolunu açıyordu. Görüşlerini kaleme almadıklarından yahut yazdıkları doğrudan günümüze ulaşamamış olduğundan dolayı Aristoteles'in aktarımlarından bilinenlere göre, presokratik dönemde Thales'le birlikte kozmogoni sorununa sistemli bir biçimde ya-

4. Karl Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2005, s. 55.

5. Irach J. I. Taraporewala, *Zerdüş Dini, Zerdüş'ün Gathaları*, çev. Nice Damar, İstanbul: Avesta, 2009, s. 40. Taraporewala, Zerdüş felsefesi ile Hinduizm arasında paralellikler olduğunu öne sürer. Hindu Veda'larında yer alan "rita" ile Avesta'da yer alan "aşa"nın benzer olduğunu savunur.

nıtlar getirilmeye başlamıştır. Thales'e göre, evrenin kökeninde su vardır. Suyun varlığı, bir *sine qua non* olarak, bir diğer deyişle bir yasa olarak evrenin varlığının önkoşuludur. Yani Thales'te evrenin kökeninde yer alan bir cevherin arayışı, varlığın ve evrenin sabitesi söz konusudur.

Presokratik kuşağın evrenin yapıtaşı ve evrenin oluşumuna ilişkin sorular sorma ve yanıtlar getirme çabalarında önemli bir filozof da Pisagor'dur. Pisagor'a göre, kozmosun yani evrenin ve düzenin temelinde yatan sabite, sayılar ve oranlardır. Pisagor kozmogonisinde ateş, su, toprak gibi bir cevher arayışı yoktur. Dünyanın unsurlarının değişmez sayısal ilişkileri, yani bir "ilk kanun" vardır.<sup>6</sup> Ancak gerek Thales'te gerekse Pisagor'da yasa ve yasa benzeri arayışlar henüz naif bir düzeydedir. Thales ve Pisagor ile karşılaştırtınca presokratik kuşağın yasa fikri açısından en önemli filozofunun Herakleitos olduğunu söylemek mümkün. Çünkü Herakleitos, tüm gerçekliği kapsayan ve kuşatan bir "şey"den bahseder.

Herakleitos kozmogonisinde ateş, varlığın özüdür. Ateş nasıl ki tutuşma, harlanma, sönme eğilimleriyle sürekli bir oluş halinde ise, hayat da böyledir. Hayat bir akıştır, değişimdir. Herakleitos, ateşten hareketle "tek bir öz enerjiden sürekli olarak çeşitliliğin oluştuğuna dair büyük kanunu"<sup>7</sup> türetir. Herakleitos'un "logos" olarak tarif ettiği bu yasa, tüm yaşamın arkasındaki güçtür.<sup>8</sup> Logos, ezelden beri vardır. Bir dünya yasasıdır. Dünyayı ve ona ait olan her şeyi hareket ettiren güç logostur. Logostan kaçış yoktur. Öyle ki hayatta çeşitlilik hatta zıtlıklardan söz eden Herakleitos için her türden çeşitlilik ve zıtlık aslında bir bütünlüğe, yani logosa dahildir. Karşıt kutuplar da bir bütüne, o monist gerçekliğe dairdir. Tüm bu akışın, değişimin yasaları da logostur.<sup>9</sup> Duyusal-görgül gerçekliğin kaos görünümüne rağmen, bunun ardında bir düzen vardır. Bu da dünya yasası

6. Hans Joachim Störig, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2013, s. 120.

7. A.g.y., s. 127.

8. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı, 2009, s. 29.

9. Solomon ve Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 55-56.

olan logostur. Esasen Herakleitos'un gizemsel bir niteliğe sahip logos kavramsallaştırması anlaşılmazlıkla bezeli bir yasa arayışının dışavurumudur. Aforizmatik fragmanlara eşlik eden "felsefi dürtü" iddiasıyla bu logosu ifade etmeye çalışan Herakleitos, insanlık tarihinde yasa fikrini felsefesinin merkezine oturtup ayrıntılandırmasıyla dikkate değer bir pozisyonadadır.

Düşünce tarihindeki yasa arayışları serüveninde önemli bir eşik de İslam felsefesidir. İslam felsefesinde de yasa ve yasa benzeri düzenlilikler monoteist göksel temelli bir din olarak yerini almıştır. İslam'da her şeyin yaratıcısı, düzenleyicisi ve sahibi olarak Allah, kaimdir. Yani öncesi ve sonrası yoktur. Zaman ve mekândan münezzehtir. İslam'ın yasaları ve buyrukları da böyle bir yaratıcı otorite tarafından belirlenmiştir. Bu temelde, yasa fikri açısından İslam felsefesi geleneğinde Ortadoğu toplumları için büyük öneme sahip olan düşünür İbn-i Haldun ismi öne çıkar. İbn-i Haldun'a göre, tarih ilminde nasıl ki zaman geçip çağlar değişiyorsa, toplumların ve nesillerin de durumu değişir. Zamanın geçip gitmesiyle birlikte örfler, âdetler, kişiler, şehirler de bir halden başka bir hale dönüşür. Bu dönüşüm tüm zamanlar ve coğrafyalar için geçerlidir. Bu bir yasadır. Allah'ın yasaları hem doğada, hem de yeryüzünde kullar arasında sürüp gitmektedir. Allah'ın yasalarının hem doğada hem de kullar arasında, yani toplumda işlemesi Kur'an-ı Kerim'in Mü'min Suresi'nin 85. ayetinde geçen "sünnetullah"tır.<sup>10</sup> İbn-i Haldun, toplumsal-yersel düzenin temeline koyduğu değişim olgusunun göksel kaynağını ifade etmek için sünnetullah fikrini geliştirmiştir. Onun net bir biçimde çerçevesini çizdiği gibi, tek olan Allah'ın yasaları, tek bir kaynaktan gelip yeryüzüne yansımıştır. Premodern dönemde yasa fikrini, toplumsal alana taşıyarak çevrimsel sosyolojik çözümlemesine dahil eden İbn-i Haldun'a göre sürekli bir değişimle kullar arasında cereyan eden şeyler, Allah'ın yasalarıdır.

Yani kabaca, İbrahim'den Musa'ya, Zerdüş'ten Hint felsefesine, Antik Yunan ve presokratik filozoflar kuşağından İslam'a kadar

10. İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Cilt 1, çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Yayını, 2004, s. 59.

yasa fikrinin tarihsel bir serüveni olduğundan söz edilebilir. Düşünce tarihine bakıldığında esasında insanlığın felsefi-düşünsel gündeminin pek değişmediğini, fakat kaynağının, ekseninin ve önceliklerinin değiştiğini söylemek mümkün. Farklı kılık, kavram ve kaygılarla ifade edilen düşüncelerin çoğu tıpkı yasa fikrinde olduğu gibi bir süreklilik arz etmektedir.

Yasa fikrinin düşünce tarihindeki sürekliliği bir yana, esasen Bir'in felsefesi olmakla yakından ilintili olduğunu söylemek mümkün. Hem göksel temelli, hem de yersel temelli felsefe geleneklerinde, "bir olan" üzerinden kurgulanan yasa mutlak bir nitelik kazanır. Göksel olan yaklaşımlarda bir olan Tanrı söz konusuyken, yersel olan yaklaşımlarda tek bir akıl üzerinden yasa kurgulanmaktadır. Tek tanrı fikri nasıl evrenselliği beraberinde getiriyorsa, "akıl yolu birdir" parolasını dillendiren rasyonalite temelindeki Aydınlanma da bu kez seküler bir evrenselliği beraberinde getirir. Hegel, "Aydınlanma'nın gerçeğini" anlatırken iki dünyanın barıştığını ve cennetin aşağıya, yeryüzüne indirildiğini söylemişti.<sup>11</sup> Cennetin yeryüzüne indirilmesi, yasa fikrinin modern dönemde alacağı biçimi de belirlemiştir.

## 1. CENNETİN YERYÜZÜNE İNDİRİLMESİ: İYİMSERLİK ÇAĞI

Geçmişin kötülenmesi söylemi temelinde yeni bir dönemin başladığının ilanı olan Aydınlanma, adından anlaşılacağı üzere, kendinden öncekini itibarsızlaştıran ve karanlık bir çağ olarak tanımlayan bir iddiaya sahiptir. Aydınlanma düşüncesine göre, karanlık bir çağ olan Ortaçağ'ın felsefesi, kaynağını gökten alan safsatalar bütününden başka bir şey değildir. Dinsel temelli bu kavrayışlar ve bilgiler, insanı küçümsemekte ve hatta köleleştirmektedir. Çünkü Ortaçağ felsefesi insanlığın aklına ipotek koymuştur. İnsanlar akıllarını kullanmak yerine göksel temelli açıklamalar tarafından kuşa-

11. G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986, s. 356.

tılmış ve esir alınmıştır. Tüm bunlar kötülüğün kaynağıdır. Böylece Aydınlanma düşüncesi, felsefenin kadim tartışmalarından olan “kötülük problemi”nde, yani dünyada niçin kötülüğün bulunduğu- na ilişkin felsefi tartışmada, bir anlamda suçluyu uzakta aramama çağrısı yapıp, kötülüğün bizzat bu hurafelerden kaynaklandığını ifade etmiş olur. Bir diğer deyişle Aydınlanma, kötülük problemine yanıt bulma arayışı olarak teodiseyi<sup>12</sup> reddeder. Hatta “dünyada niçin kötülük vardır” ya da daha genel bir ifadeyle “Tanrı varsa, dünyada neden kötülük vardır” sorunu olan teodiseyi, Aydınlanma tersine çevirir. Genelde din felsefesine ilişkin bir sorun alanı olarak görülen kötülük problemini, teodiseden ayırıştırarak bu felsefi topolojiden çıkarır ve sekülerleştirir. Aydınlanma düşüncesine göre dünyada kötülük vardır, çünkü göksel temelli bilgiler hurafedir ve bunlar insanlara kötülük getirmektedir.

Ancak umutsuzluğa gerek yoktur. Ne mutlu ki artık bu karanlık dönemin ölüm çanı çalmaktadır. Yeryüzünün gök karşısında itibarını kazanmasıyla birlikte artık iyimserliğin kapısı açılmıştır. Artık hurafeler çağı kapanmıştır. İnsanlığı karanlıkta bırakan göksel temelli kof düşüncelerin artık yeri yoktur. Yeni dönemde bilgi, göğün esiri olmaktan çıkarılacak ve insanların eylem kapasitesine dahil edilecektir. Böylece bilginin meşruiyeti ve kaynağı göğün hâkimiyetinden sıyrılacaktır. Bunun için yeni açıklama biçimleri getirilecek, insanlar bilgilendirilecek ve aydınlatılacaktır.

Fransa’da 18. yüzyılda aralarında Diderot, Voltaire, D’Alembert, Condorcet ve Bayla gibi entelektüellerin yer aldığı ve Ansiklopediciler diye adlandırılan çevrenin yapmaya çalıştığı tam da budur.<sup>13</sup> Yayınlandıkları *Encyclopédie* ile (altbaşlığında da yer aldığı biç-

12. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos, 2009. Leibniz bu eserinde dünyanın “mümkün dünyaların en iyisi” olduğunu iddia ederek, Tanrı’nın haklı olduğunu, bir anlamda belli orandaki kötülüğün varlığının zaten ontolojik bir zorunluluk olduğunu savunmuştu. Voltaire ise Leibniz’in de içerisinde yer aldığı iyimserlere karşı, saf ve iyimser bir kişiliğe sahip Candide isimindeki bir gencin yapmış olduğu yolculuğu hikâye eden alaycı bir metinle karşılık vermişti (Voltaire, *Candide ya da İyimserlik*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem, 2007).

13. Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, İstanbul: Bağlam, 2003, s. 288.

miyle *Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlerin Sistematiik Sözlüğü*) halka ulaşılacak ve insanların hem hemen her şey hakkında bilgi edinmesi, hem de düşünme şeklinin değiştirilmesi hedeflenecektir. Aydınlanma felsefesine göre, yeni bilme biçimleri geliştirilecek, bu temelde yeni keşifler yapılmasının önü açılacak ve evrensel doğrulara, yani yasalara ulaşılacaktır. Bunun yolu ise insan aklından geçmektedir. İnsanın akıl gibi büyük bir hazinesi vardır. Akıl, evrensel gerçekliği, yani tek doğruyu gösterecektir. İnsanlığın akli bunları başarmaya muktedirdir. İnsanlık asla yılmamalı, iyimserliği elden bırakmamalıdır. Artık insani eylem kapasitesinin arttırılmasının zamanıdır. İnsanlık kendine gelmelidir. Çünkü insanlığın özneleşmesi süreci artık başlamıştır. Yapılması gereken tek şey insanın önce bu gücünün farkına varması, sonra da bunu hayata geçirmesidir. Bunun için insanlığa gerekli olan şey ise cesarettir. Cesaret et! *Sapere aude!*<sup>14</sup>

Immanuel Kant'm istek üzerine 1784 yılında *Berlinische Monatschrift* dergisine yazmış olduğu “Aydınlanma Nedir?” başlıklı makalesinin belki de en can alıcı noktası işte burasıdır. Kant'ın Aydınlanma'nın parolası dediğı bu çağrıyla başlayan kısa fakat oldukça önemli bu metin, insanları birey ve özne olmaya çağırarak bir manifesto niteliğindedir. Kant “Aydınlanma Nedir?”de, Aydınlanma'nın iyimserliğini coşkulu bir biçimde sahiplenerek insanlığa seslenmekte, insanlığı adeta suya atlaması için cesaretlendirmek istemektedir. Bir anlamda insanlığın titreyip kendine gelmesi için çabalamaktadır. Çünkü Kant'a göre, insanlık kendi rızasıyla içerisine düşmüş olduğu bir ergin olmayış durumunda bulunduğundan dolayı suçludur. İnsanlık suçludur, çünkü kendi korkaklığı ve tembelliğı yüzünden aklını devretmiştir. Kant'ın “bilmeye cesaret et” diyerek motive etmeye yeltendiğı insanlık, bir türlü büyümemiş, ham kalmış ve kof düşünce biçimleri altında ergin olamayış haliyle malul olmuştur. Oysa insan doğasında ilerleme ve değişim vardır. Şimdi ise bu doğanın açığa çıkarılmasının zamanıdır. İyimser Kant'a göre,

14. Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, *Toplumbilim*, Sayı: 11, 2000, s. 17.

insanlık gücünün farkına varacak, cesaret edecek ve ergin olmayış durumundan, zorlansa da kurtulacaktır.

Kant'ın Prusya kralı II. Friedrich'e saygı duruşunda bulunarak sonlandırdığı bu felsefi deklarasyon, iyimserlik fikrinin parlak bir örneğidir.<sup>15</sup> Kant iyimser olduğu gibi herkesi de bu iyimserliği paylaşmaya davet edip cesaret etmeye sevk etmek istemektedir. Hatta öyle ki Antonio Gramsci ve arkadaşlarınca çıkarılan *L'Ordine Nuovo* isimli derginin özellikle erken dönem sayılarında sıklıkla kullanılmış olduğu için Gramsci'ye atfedilen “aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği” sözünün aksine, Kant'ta hem aklın hem de iradenin iyimserliği söz konusudur. Kant'a göre insanlık gücünün farkına varacak, bilmeye cesaret edecek ve ergin olmayış durumundan kurtulacaktır. Kant bu çağrısını her ne kadar temkinli, itaatkâr ve sınırları aşmayan bir çerçevede önerse de, bu özgürleşme süreciyle birlikte insanlığın değişerek ilerleyeceğine inanmaktadır. İnsanlığın korkaklık, tembellik ve rahatlık yüzünden harekete geç(e)mediğini iddia eden Kant'a göre, insanlar korkularından arınmalıdır. Zaten bu da Aydınlanma'nın hedefidir.

Aydınlanma'nın insanların korkudan arındırılması hedefinin üzerine inşa edilen ve peşi sıra gelen bir diğer hedefi daha vardır: İnsanı efendi konumuna getirmek.<sup>16</sup> Copernicus büyük bir düşünsel devrimle heliosentrik, yani güneş merkezli bir evren anlayışı kurgulamıştı. Benzer biçimde Aydınlanma da antroposentrik, yani insan merkezli bir gerçeklik evreni tanımlamıştır. Bir yandan merkeze insanı koyan bu yaklaşım, öte yandan insan dışındaki dünyayı da “çevre” olarak kurgulamıştır.<sup>17</sup> Dolayısıyla insanı aklından ha-

15. Michel Foucault, Kant'ın “Aydınlanma Nedir?”de II. Friedrich'e özgü “akla dayalı bir rasyonel despotizm” önerdiğini iddia ediyor (çev. Serkan Akbaş, *Dipnot*, Sayı: 1, 2010, s. 19).

16. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2010, s. 19.

17. Murray Bookchin, doğanın tahakküm altına alınmasının mı insanın insana hükmetmesine sebebiyet verdiğini, yoksa aksine, insanın insana hükmetmesinin mi doğayı tahakküm altına alma fikrinin gelişimine sebep olduğu sorusunu ortaya atarak meseleye farklı bir yorum getiriyor. Bookchin'e göre ilk yorumu ya-

rekette merkeze alan bu düşünce sistemi, kaskatı bir hiyerarşiyi de beraberinde getirmiştir. Bu salt merkez ve çevre biçiminde fiziksel bir konumlanma değil, aynı zamanda insanın ve dolayısıyla insan dışındaki tüm evrenin yeniden kompozit edilmesidir. Pandora'nın kutusu açılıp insan merkeziliğin kökleşmeye başlamasıyla, cesaret etmesi istenen insan, iyimserlik motivasyonu bu kez de öylesine cesaretlendirilmiştir ki tüm doğayı kendisi üzerinden tanımlamaya başlamıştır. İnsanı önceleyen bu yaklaşım, böylelikle “insanı çıkarı” da her şeyin üstüne koymuş, bu uğurda her şey insanın yararına koşulmuştur. Bir yandan insan türü ile tüm canlı varlıklar arasında metabolik bir yarıma söz konusu olmuş, doğa ile insan türü arasında bir savaş antagonizması başlamış, Aydınlanma felsefesi de bunun meşruiyet yakıtı olmuştur. Artık her şey insan içindir.

Michel Foucault ise Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” başlıklı makalesine aynı başlıkla verdiği yanıtta Aydınlanma ile hümanizmin sıklıkla birbirine karıştırıldığını iddia ederek ikisini birbirinden ayırmak gerektiğini savunuyor.<sup>18</sup> Ancak gündelik dildeki anlamından farklı olarak hümanizm, Aydınlanma ile muazzam bir uyum göstermektedir. Çünkü öznellik ve faillik iddiası, modern dönemin iyimserlik kampanyasının spotudur. İnsan merkeziliği olarak okunabilecek hümanizm de, insanın birey ve özne olması çabalarının felsefi formudur. Hümanizmle birlikte birey inşa edilmiş, yapabileceği kudretiyle mücehhez kılınarak özneleştirilmiş ve tarihin merkezine de bu insan özne yerleştirilmiştir. Göksel olan yersel olanın yanına indirilince, Tanrı'nın yerine bu kez insan öznesi ikame edilmiştir. Louis Althusser'in ifade ettiği gibi, Tanrı'nın muktedirliği ve failliği bu kez gökyüzünden yeryüzüne inmiş, Tanrı merkezli düşünce, insan merkezli bir muktedirliğe ve faillığe dönüşmüştür.<sup>19</sup> Althusser'e göre bu tez esasen, muhafazakârların skolastik-idealist

---

pan ve sorunu bu şekilde yönlendiren Viktoryen dönem sosyal kuramcılarıdır (Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi, Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Söner, 2013, s. 144).

18. Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 24.

19. Louis Althusser, *John Lewis'e Cevap*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2004, s. 31.

tarih anlayışının “tarihi yapan Tanrı’dır” sözündeki ilahi otorite-iktidar vurgusuna karşıt olarak, söz konusu otoriteyi ve iktidarı yer yüzüne indirmeye çalışan burjuvazinin birey fetişizmi temelindeki karşı hamlesi olarak okunmalıdır. Yani “tarihi yapan insandır” iddiası, burjuvazinin “tarihi yapan Tanrı’dır” tezine karşı geliştirdiği bir sınıfsal reflektir. Gerçekten de modern felsefenin iyimserlik pratiklerinin ardında yer alan temel motivasyonlardan biri de insanlığın ilahi olan karşısında rüştünü ispatlamasıdır. Dolayısıyla hümanizm de bu iş için biçilmiş kaftandır.

Kuşkusuz iyimserlik çağını motive eden gelişmeler de yok değildir.<sup>20</sup> Yani iyimserlik sadece bir karşı söylem ve tez olarak öne sürülmemiş, bilakis maddi temellerle eşzamanlı gitmiş ve desteklenmiştir. Hem doğa bilimlerindeki ve tıptaki keşifler, hem de Fransız Devrimi gibi insanlığın siyasal muhayyilesini kökünden sarsan bir kırılmanın yaşanması, iyimserlik çağının kazandığı yeni mevzilerle güçlenerek genişlemesi anlamına gelmiştir. Çünkü insanlık bir yandan doğanın “gizemlerini çözüp” bunu kendi hayatını kolaylaştırmak için kullanırken, bir yandan da siyaseten değişim olgusunun mümkün olduğunu ve egemenliğin kaynağının insan topluluğuna doğru kaymaya başladığını deneyimlemiştir. Bu yeni bir dünyadır. İyimserliğin kuvvetli bir hegemonya kurarak tüm düşünsel dünyaya hükmettiği bu tarihsel aralıkta yepyeni bir dönem şekilleniyor, hayatın her alanı yeniden tasarlanıyordu.<sup>21</sup> Bilginin yapısı da bu anlamda modern dönemde yeniden tanımlanıyor ve yapılandırılıyor-

20. Benzer biçimde “Viktoryen iyimserlik” olarak ifade edilen Britanya kraliçesi II. Victoria döneminde de bu iyimserliği açığa çıkaran ya da destekleyen gelişmeler söz konusudur. Hatırlanacağı üzere, kabaca 1830 ile 1901 arasına tarihlenen dönemde Britanya emperyal gücünün zirvesine ulaşmış, Londra’nın nüfusu iki milyondan altı milyona çıkmış, sanayi tekniğindeki gelişmelerle sanayi üretimi patlamış, hayatın her alanında baş döndürücü bir dönüşüm yaşanmıştı.

21. İyimserlik fikri öylesine şiddetli bir hegemonya kurmuştur ki, modern felsefede kötümserlik ve kötümserliği çağrıştıracak meseleler üzerinde yazmak anomali olarak görülmüş, felsefi gündemden düşürülmüştür (J. Glenn Gray, “Yakın Dönem Batı Felsefesinde Ölüm Fikri”, Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say, 2013, s. 10). Öyle ki bu dönemde Arthur Schopenhauer gibi kötümser olarak nitelenebilecek filozoflar dışında ölüm üzerine yazılan metinlerin sayısı azalmıştı.

du. Modern bilgi yapısının tarihsel ve ideolojik kuruluşu Immanuel Wallerstein'in de dediği gibi kendisini iyimserlik öncülü üzerinden inşa ediyordu.<sup>22</sup>

## 2. FİLMİ BAŞA SARMAK: MODERN BİLGİ YAPISININ TARİHSEL-İDEOLOJİK KURUMSALLAŞMASI

Günümüzde sosyal bilimlerin –ya da genel olarak bilimlerin– birbirlerinden ayrık ve hatta birbirleriyle ilişkisiz alanlar halinde faaliyet göstermesi, modern bilimsel paradigmanın temel özelliğidir. Bilimsel faaliyetin adeta dokunulmaz kılınmış kompartımanlar üzerinden yerine getirilmesi, esasen bilimsel bilgi üretiminin sınırları kesin bir biçimde çizilmiş mikro iktidar alanlarında gerçekleştirilmesine neden olur. Modern bilgi yapısı tarafından uzmanlık iddiası temelinde kurumsallaştırılmış olan bu ayrıştırma politikası, aslında aynı gerçekliğin farklı türden yansımaları olan alanlar üzerinde birbirinden kopuk bir biçimde çalışılması anlamına da gelir. Şüphesiz ki disiplinleşme, derinleşme ve uzmanlaşma hususunda gerekli bir işleve sahip. Fakat özellikle sosyal bilim(ler)deki keskin disiplinler ayrıştırma ya da “disipliner şovenizm”, bu durumun tartışılmaz ve doğal kılınarak mutlaklaştırılmasına, aslında aynı gerçekliğin bilgisinin üretilmeye çalışıldığının gözden kaç(ırtıl)ması na neden olmaktadır. Oysa ki Wallerstein'in de ifade ettiği gibi sosyal bilimler, “daha büyük bir gerçekliğin, modern dünyanın bilgi yapılarının bir parçasını oluştururlar”.<sup>23</sup> Yani sosyal bilimler, modern dünya-sisteminin önemli kurumlarından biri konumunda olan dünya üniversite düzeninin içerisinde yer alarak kurumsallaştırılmışlardır. Dolayısıyla mevcut katı disiplinler ayrım, modern bilgi yapısının bu sistem içerisinde tarihsel ve ideolojik olarak yapılandırılması üzerinden anlaşılabilir. Bu hususta, özellikle Wallerstein'in modern dünya-sistemi üzerine çalışmaları hem filmi başa sar-

22. Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, 21. Yüzyılda Sosyal Bilimler, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2003, s. 171.

23. Wallerstein, *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, çev. Ender Abadoğlu, İstanbul: Aram, 2005, s. 75.

mak hem de kuşbakışı bir fotoğraf çekmek için ön açıcıdır.

Bilindiği üzere, Wallerstein'in modern dünya-sistemi analizine göre, günümüzdeki kapitalist sistem, ticaret kapitalizminin ortaya çıkış süreciyle birlikte 16. yüzyıldan itibaren kurumsallaşmaya başlamıştır. Yani modern dünya-sistemi kapitalist bir dünya-ekonomisi olarak doğmuştur.<sup>24</sup> Sistem, eşitsiz ve bileşik bir yapılanmayı dayatmış ve sistemin hegemonik gücü zamanla belli ülkelerin elinde toplanmıştır. Modern dünya-sisteminin kurumsallaşmaya başladığı 16. yüzyıldan itibaren, sistemin hegemonya odağı Akdeniz kıyılarında yer alan Ceneviz ve Venedik gibi şehir devletlerinden, Atlantik kıyılarındaki Hollanda'ya kaymıştır. 18. yüzyılla birlikte ise sistemin hegemonik gücü İngiltere olmuş, 1945 sonrasında ise dünya kapitalist sisteminin hegemonyası ABD'nin eline geçmiştir. Wallerstein'e göre, her ne kadar sistem krizde olsa da ABD hegemonyası temelinde varlığını halen devam ettirmektedir.

Dünya-sistemi analizi, kapitalist sistemin makro ve uluslararası ölçekte eşitsiz-bileşik bir yapıya sahip olduğunu vurgular. Buna göre, sistem farklı coğrafyalarda hiyerarşik bir biçimde yapılanmış, merkez kapitalist ülkeler, yarı-çevre ülkeler ve çevre ülkeler olmak üzere trimodal bir biçimde inşa edilmiştir. Merkez kapitalist ülkeler, sistemin ve sömürünün odağında yer alan bir pozisyonu tanımlarken, çevre ülkeler ise sistemin altta kalan sömürülen kesimlerini ifade eder. Yarı-çevre ülkeler ise, sistem için hayati önemdedirler. Çünkü sistemin bir nevi jandarmalığını yaparak dünya kapitalist sistemin sürekliliğini sağlamaya katkı sunarlar.<sup>25</sup>

Wallerstein modern dünya-sisteminin üç temel dönüm noktasının varlığından bahsediyor. Buna göre, sistem bu üç olayla birlikte kırılmalar yaşamıştır. Sistemin ilk dönüm noktası 1789 Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimi'nin iki önemli sonucu olmuştur. İlk olarak devrim sonrasında "toplumsal değişim" olgusu normal ve arzu edilebilir bir fenomen haline gelmiştir. İkinci olarak ise, egemenliğin

24. Wallerstein, *Modern Dünya-Sistemi*, Cilt 1: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa Dünya-Ekonomisinin Kökenleri, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın, 2016.

25. Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, İstanbul: Bağlam, 2003, s. 177.

kaynağının halk olduğu inancı yerleşmeye başlamıştır. Böylece siyasal arenada Aydınlanma felsefesinin bireyi Fransız Devrimi'nin coşkulu iyimserlik aurasının da etkisiyle özneleşmiş, toplumsal değişim olgusu temelinde yapabilir ve muktedir bir konuma yerleşerek modern politik jeokültürün temeli atılmıştır. Modern dünya-sisteminin ikinci büyük krizi ise 1848 İşçi Devrimleri dalgasıdır. Bu devrimler sonucunda modern politik jeokültürün üçüncü cephesi, yani radikalizm net bir biçimde sahneye çıkmış ve bir aktör olarak yerini almıştır. Böylece Fransız Devrimi'nin ertesinde inşa olunan politik kompozisyonda üç temel siyasal konum yerleşmiştir. Bunlardan birincisi, söz konusu liberal kapitalist değişimin öncüsü ve destekçisi olan liberalizmdir. İkincisi, hâkim değişim şartlarına karşı idealleştirilmiş bir geçmişe referansla değişim karşıtı bir pozisyonda yer alan ya da değişimin önlenemezliği koşullarında kontrollü bir değişimi savunan muhafazakâr kanattır. 1848 Devrimleri ile bu iki siyasal katmanın yanı sıra yapısal ve sistemik bir biçimde değişim talep eden radikaller ortaya çıkmıştır. Böylece modern jeokültür, üçlü bir yapı kazanmıştır. Modern dünya-sisteminin üçüncü kırılma noktası ise Wallerstein'in ifadesiyle "1968 Dünya Devrimleri"dir. 1968 Dünya Devrimleri ile birlikte, sistem karşıtı hareketlerin iki aşamalı devrim stratejisi değişmeye başlamıştır. Buna göre, öncelikle devlet iktidarının ele geçirilip ardından toplumun dönüştürülmesi politikası, iktidar olmadan da toplumsal dönüşümün mümkün olabileceğinin ortaya çıkmasıyla sarsılmaya başlamıştır. 1968 Dünya Devrimi ile birlikte ezilen halklar, kadın hareketleri, ekolojik hareket ve farklı cinsel kimliğe sahip olanlar siyaset sahnesinde aktör olarak yerlerini almıştır. Böylece sistem krize girmiştir ve bu kriz halen günümüzde de devam etmektedir. Çünkü hem sistemin periferisinde yer alan ülkeler ulusal bağımsızlık hareketleriyle birlikte sistemi dışarıdan zorlamaya başlamış, hem de anılan yeni politik hareketler, bizat merkez kapitalist ülkelerin içerisinde ortaya çıkarak sistemin içeriden de krize girmesine neden olmuştur.<sup>26</sup>

26. G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, İstanbul: Metis, 1995; Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, İstanbul: Aram, 2005.

İşte, sosyal bilimlerin tarihsel-ideolojik kuruluşunda Fransız Devrimi önemli bir eşiktir. Çünkü, tekrar vurgulamak gerekirse, Fransız Devrimi toplumsal değişim olgusunu arzu edilebilir ve anormal olmayan bir fenomene dönüştürmüştür. Böylece toplumsal değişim olgusu önem kazanarak bu değişimin anlaşılması, denetlenmesi ya da hızlandırılması için bilgisinin üretilmesi gereksinimi ortaya çıkmıştır. Böylece bilgi yapılarının ve sosyal bilimlerin tarihsel-ideolojik kuruluşu başlamıştır.

Bu kuruluş sürecinde, yani bilimlerin ve bilgi yapılarının modern formatının şekillenmesinin temelinde yatan en önemli neden, 18. yüzyılın sonunda “felsefe ile bilimin boşanması”dır. Bu durum yeni bir sürece işaret etmektedir. Çünkü öncesinde bilgi, ayrılmaz ve birleşik bir alan olarak düşünülmekteydi.<sup>27</sup> Söz konusu ayrış(tır)madan önce “felsefe ile bilimin farklı bilgi alanları olmasının hemen hemen kesinlikle hiçbir anlamı yoktu.”<sup>28</sup> Bu durum, modern dünya-sisteminin benzersiz bir özelliğidir, çünkü hiçbir zaman tümünden farklı iki doğru türü olduğu düşünülmemişti.<sup>29</sup> Bu nedenle, yazarlar ve düşünürler de kendi faaliyetlerini yalnızca bir bilgi alanıyla sınırlı tutmuyorlardı. Örneğin Marx, felsefe ile başladığı yazın hayatında modern taksinominin adlandırmasıyla ekonomi politik, sosyoloji, tarih, siyaset bilimi gibi pek çok disipline dahil edilebilecek eserler vermiştir. Tüm yazın hayatı boyunca da felsefe ile bilim arasındaki diyalogu koparmamış, bütünlük bir bilgi yapısından hareket etmiştir.

Ancak 1750-1850 yılları arasında felsefe ile bilimin boşanması olarak ifade edilebilecek radikal bir değişiklik meydana geldi. Felsefe ile bilim arasında epistemolojik bir bölünme gerçekleşti.<sup>30</sup> Bu ayrışmayla birlikte, “bilimin, zihnin dışına çıkmaya izin veren bir yöntem kullanarak nesnel gerçeğin keşfini sağladığı, buna karşılık felsefecilerin yalnızca düşündükleri ve düşündükleri üzerine yazdıkları ileri sürüldü”.<sup>31</sup> Bir başka ifadeyle, felsefe ile bilimin bo-

27. Wallerstein, *a.g.y.*, s. 17.

28. Wallerstein, *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, s. 76. 29. *A.g.y.* 30. *A.g.y.*

31. Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın, Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis, 2008, s. 19.

şanması ile birlikte, “iyi” ve “doğru” arasında kesin bir ayrım da öngörölmeye başladı. Buna göre felsefe iyi ve güzelin araştırılması ve tespiti ile tanımlanırken, doğruyu bulma alanından kovulmuş; nesnel gerçekliğin, yani doğrunun bulunması bilimlere havale edilerek, bilimin sadece doğrunun peşinde olduğu iddiası ortaya atılmıştır. Bilim ile felsefe arasındaki ayrıştırma, böylece aynı zamanda iyi ve doğrunun da ayrıştırılması anlamına gelmiştir. Oysa ki bilimlerin modern dünya-sisteminin içerisindeki yeniden inşasından, yani 18. yüzyıldan önce, felsefe ve ilahiyat, hem iyiyi hem de doğruyu bilebilecekleri iddiası üzerinden faaliyet göstermekteydiler.<sup>32</sup> Dolayısıyla doğru ve iyi arasında öngörölen bu kesin ayrım, C. P. Snow’un deyişiyile “iki kültür”ün<sup>33</sup> temel mantığını oluşturmuştur.<sup>34</sup>

Felsefe ile bilimin boşanmasından önce bilgi yapıları birleşik bir alan olarak tarif edilirken, üniversite sistemi de dört temel fakülte üzerinden kurumsallaşmıştır. Tıp, hukuk, ilahiyat ve felsefe fakülteleri, modern bilimlerin ortaya çıkmasından önce üniversite sisteminin dört temel sacayağını oluşturuyordu. Ancak bilgi yapılarında ve epistemolojide meydana gelen şiddetli ayrım, üniversite örgütlenmelerinin de eski yapısında köklü değişimlere neden olmuştur. Tıp ve hukuk fakülteleri açısından kritik anlamda bir değişiklik meydana gelmezken, ilahiyat ve felsefe fakülteleri geniş çapta değişime uğramıştır. Buna göre ilahiyat fakülteleri varlıklarını korumaya devam etse de, eski prestij ve önemleri ciddi erozyona uğrayarak Aydınlanma felsefesi karşısında geri çekilmişlerdir. Ancak esas değişim, felsefe fakültelerinin evriminde yaşanmıştır.

Felsefe fakülteleri bu kırılmayla birlikte en az iki fakülteye bölünmeye başlamış, buna göre bir yanda “bilimler”, diğer yanda ise “beşeri bilimler” ayrımı kurumsallaşmıştır. Böylece içinde “iki kül-

32. Wallerstein, *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, s. 82-83.

33. C. P. Snow, *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Ankara, TÜBİTAK Popüler Bilim, 2010.

34. Wallerstein, *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, s. 83.

35. Richard E. Lee, Immanuel Wallerstein (haz.), *İki Kültürü Aşmak*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis, 2007, s. 9.

tür” bulunan bir bilgi yapısının geliştirilmesinin yolu açılmıştır.<sup>35</sup> İşte sosyal bilim(ler)in tarihsel-ideolojik kuruluşu, aynı zamanda iki kültürün oluşturulmasının da tarihidir. Bilim ile felsefenin boşanmasının ardından felsefe fakültelerinde meydana gelen bu ikili ayırımıda, “bilimler” diye adlandırılan fen-doğa bilimleri nomotetik bir epistemolojiyi benimserken, bu ayrımın diğer ayağını oluşturan beşeri bilimler idiyografik bir epistemolojiyi benimsemiştir. Böylece her iki bilgi yapısı, farklı bilme ve bilgi üretme biçimleri benimseyerek net bir biçimde ayrıştırılmıştır.

Nomotetik epistemoloji olarak ifade edilen yaklaşım, kesinlik arayışının söz konusu olduğu, bu amaçla deneysel araştırmaların yapılmasını, hipotezlerin test edilmesini öngören ve nihayetinde yasa arayışı çabasında olan bir yöntemi ifade ediyor. Beşeri bilimlerin kullandığı idiyografik epistemoloji ise, toplumsal fenomenlerin biricikliği vurgusu temelinde yapılan bir bilimsel faaliyet yöntemini ifade ediyor.<sup>36</sup> Bir başka deyişle, nomotetik epistemoloji “yasa koyma, yasalar oluşturma özelliğine sahip” olma iddiasındayken, idiyografik epistemoloji, “her olayı kendi tekiliği içinde betimleme özelliğine sahip” olduğunu savunuyor.<sup>37</sup> Bu noktada bir parantez açmakta fayda var. Her ne kadar ikili bir epistemolojik yapıdan söz edilse de, ve Wallerstein’in de belirttiği gibi bu iki epistemoloji birbirine mutlak olarak karşıt bir biçimde algılansa da, yapısal olarak aralarında bir koşutluğun varlığından bahsedilebilir. Nomotetik epistemoloji yasa arayışı temelinde evrenselliğe vurgu yapan bir pozisyonudur. Ancak idiyografik epistemolojinin de esasında, kullandığı yöntem itibarıyla tüm tikellerin eşitliğini vazetmesi nedeniyle, tersine bir evrenselliği ifade ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.<sup>38</sup>

Felsefe ile bilimin boşanmasının ardından geliştirilen bu ikili epistemolojik ayırımıda sosyal bilimler, Wilhelm Windelbrand’ın deyişiyle, nomotetik ve idiyografik epistemolojiler arasındaki *met-*

36. Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 18-19.

37. Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 18.

38. Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Avesta, 1997, s. 11.

*hodenstreit*'in<sup>39</sup> arasına sıkışmıştır. Buna göre sosyal bilimler, bu iki epistemoloji arasındaki ayrışma ve çatışmada iki arada bir dere-de kalmış, “ayrı, üçüncü bir bilme tarzı geliştirememiştir”.<sup>40</sup> Tarih, daha çok idiyografik epistemolojik yaklaşıma meylederken, sosyoloji, iktisat ve siyaset bilimi nomotetik epistemolojiye yakın durmuştur. Wallerstein bu durumu, modern bilim yeni epistemolojiler ve disiplinlerle kurumsallaşırken sosyal bilimin adeta “zıt yönlerle doğru koşan iki ata bağlanmış birisine benzediği”<sup>41</sup> sözleriyle betimliyor.

Sosyal bilim(ler)in tarihsel-ideolojik kuruluşunda ve günümüze değin parçalı bir yapı içerisinde faaliyet göstermesine neden olan bu ayrımın kurumsallaşmasından bu yana, “‘bilim’ ve ‘felsefe’nin birbirinden ayrı ve aslında neredeyse antagonistik bilgi formları olarak düşünüldüğü bilgi yapıları dahilinde iş yapmaktayız”.<sup>42</sup> İşte sosyal bilimlerin iki epistemoloji arasında sıkışmış bir alanda, her iki tarafa da meyleden disiplinlerin varlığı koşullarında faaliyet göstermesi, onun tarihsel kuruluşunun önemli bir ayrım noktasıdır. Bu duruma neden olan temel kırılma ise felsefe ile bilimin boşanması ve ikili epistemolojinin kurumsallaşması olmuştur. Modern bilgi yapısının felsefe ile bilimi ayırıştıran bu kritik hamlesi, yasacı ve mutlak kesinlikçi epistemolojilerin ortaya çıkıp hâkimiyet kurmasının başlangıcıdır. Bu ayırıştırma neticesinde, bir başka deyişle iki kültürün varlığı koşullarında, sosyal bilim(ler) de belli disiplinler ve ayrımlar üzerinden kurumsallaştırılmıştır.

Daha önce de ifade edilmeye çalışıldığı gibi, Fransız Devrimi

39. *Alm.* yöntem kavgası. Wallerstein’e göre, Windelbrand’ın bu kavramsallaştırması daha sonraları C. P. Snow’un “iki kültür” olarak ifade ettiği ayrımın aynısıdır. “Fakat Windelbrand edebiyattan ya da fen bilimlerinden değil sosyal bilimlerden söz ederek, iki kültür arasındaki ayrımın sosyal bilimler dediğimiz ara bilgi forumunun tam ortasından geçtiğini görmemizi sağlıyordu. Sosyal bilimlerin metodolojik bir özerkliği yokmuş gibi görünüyordu. Sosyal bilim uygulamacıları, iki güçlü düşünsel akım tarafında iki zıt yöne doğru çekilmekteydi ve sosyal bilimciler kendilerini bu taraflardan birini seçmek zorunda hissediyordu” (Wallerstein, *Yeni Bir Sosyal Bilim*, s. 20).

40. Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 19.

41. Wallerstein, *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, s. 78.

42. *A.g.y.*, s. 76.

modern jeokültürü ve politik kompozisyonu şekillendirmesi bakımından oldukça önemli bir yer işgal eder. Buna göre, toplumsal değişim olgusunu arzu edilebilir ve normal bir fenomene dönüştüren devrimle birlikte, söz konusu değişim olgusu politik kompozisyonları önce liberalizm ve muhafazakârlık, daha sonra ise radikalizmin de sahneye çıkmasıyla birlikte, üçlü bir yapıya kavuşmuştur. Hem ideolojiler hem de sosyal bilimler, toplumsal değişim temelinde örgütlenmiştir. Dolayısıyla sosyal bilimlerin kuruluşu ideolojiktir ve “bilgi sosyal olarak kurulmuştur”.<sup>43</sup> Bilginin ve bilimlerin sosyal olarak kurulduğu gerçeği ışığından bakıldığında görülecektir ki sosyal bilimler, Fransız Devrimi’nin ardından işlevselleştirilmiş ve yapılandırılmıştır. Buna göre sosyal bilimler, toplumsal değişim olgusunu anlama, denetleme ve yönlendirme ihtiyacını karşılamak, bunun bilgisini üretmek için kurumsallaştırılmıştır.<sup>44</sup> Dolayısıyla “modern bilim, kapitalizmin evladıdır ve ona bağımlı olmuştur”.<sup>45</sup>

Sosyal bilim(ler)in tarihsel-ideolojik kuruluşu, genel olarak 1850 ve 1945 yılları arasında altı temel disiplin ve üç temel ayrım üzerinden gerçekleşmiştir. Yani, anılan tarihsel dönemde, “ayrı bir bilgi alanı oluşturdukları kabul edilen bir dizi disiplin ortaya çıktı ve bu yeni alana ‘sosyal bilim’ adı verildi”.<sup>46</sup> Genel olarak 18. yüzyılın sonundan itibaren başlayıp 1945’e değin uzanan süreçte “sosyal bilimler” diye adlandırılan özgül bilgi alanı, bir dizi standart disipline ayrılmıştır. Hem sosyal bilimler olarak adlandırılan özgül bir bilgi alanının var olduğu iddiası, hem de disiplinler ayrıştırma 1850-1945 döneminde tarihsel olarak yerleşmiştir.<sup>47</sup>

Tarih, sosyoloji, siyaset bilimi, iktisat, antropoloji ve şarkiyatçılık sosyal bilimlerin altı temel disiplini olarak kurumsallaştırmıştır. Buna göre bu disiplinler ayrıştırmanın ilk meşruluğu, geçmiş ile bugün arasında kurulan karşıtlıktan beslenmiştir. Tarih, geçmi-

43. Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 87.

44. Mauro Di Meglio, “Sosyal Bilimler ve Alternatif Disiplin Modelleri”, Lee ve Wallerstein, *İki Kültürü Aşmak*, s. 77.

45. Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 156.

46. Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 34.

47. Wallerstein, *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, s. 17

şin bilgisini üretecek, sosyoloji, siyaset bilimi ve iktisat ise bugünün bilgisini araştırıp bulacaktır. Disipliner bölünmede yer alan ikinci ayrım ise Batı dünyası ile Batı dışında kalan dünya arasındadır. Tarih, sosyoloji, siyaset bilimi ve iktisat Batı'yı ele almakla işlevselleştirilmişken, antropoloji ve şarkiyatçılık Batı dışı dünyayı inceleyip araştırmak ve o coğrafyaların bilgisini üretmekle tanımlanmıştır. Bu ayrım altında yer alan antropoloji ile şarkiyatçılık arasında da bir işbölümü yapılmış, antropolojiye “ilkel topluluklar” verilmiştir. Yani yazılı bir kültürü, bir dünya dini ve “tarihi olmayan halklar” antropolojinin konusunu oluşturmuştur. Şarkiyatçılık ise antropolojinin aksine, Batılı olmayan “yüksek uygarlıklar”ın bilgisini üretmekle görevlendirilmiştir. “Yüksek medeniyetler” Çin, Acem, Arap ve Hindistan gibi yazılı geniş bir kültüre sahip, ayrıca bir dünya dinine sahip olan uygarlıklara karşılık gelmek üzere ifade edilmiştir. Sosyal bilimlerin disiplinler biçiminde bölünmesinin bir diğer ayrım noktası ise, liberal kapitalist ideolojinin devleti, piyasayı ve (sivil) toplumu birbirinden bağımsız ayrı gerçeklikler olarak ele alan yaklaşımıyla belirlenmiştir. Buna göre siyaset bilimi devleti, iktisat piyasayı, sosyoloji ise (sivil) toplumu inceleyecektir.<sup>48</sup>

Bir bilgi biçimi olarak sosyal bilimin tarihsel olarak oluştuğunu savunan Wallerstein'e göre,<sup>49</sup> toplumsal dünyaya dair bilginin söz konusu altı disipline bölünmesi tesadüfi değildir. Bu disiplinler ayrımı, 19. yüzyılda Batı'daki hâkim düşünce olan liberalizmi yansıtıyordu.<sup>50</sup> Dolayısıyla bu disiplinlerin her biri sistem içerisinde belli gereklilikler üzerinden inşa edilmiş ve işlevselleştirilmiştir. Örneğin sosyoloji, sayısı giderek artmaya başlayan kentli emekçi sınıfların yol açtıkları çatışma, düzensizlik ve hoşnutsuzluklarla baş etmeyi amaçlayan bir saik temelinde kurumsallaşarak gelişmiştir.<sup>51</sup> İktisat ve siyaset bilimi ise esas itibarıyla bilinçli bir şekilde, ekonomi politüğün yerine kurumsallaştırılmıştır. Böylece siyasal olan

48. Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 22.

49. Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 88.

50. Wallerstein, *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, s. 19.

51. Nur Vergin, “Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 43-44, 1989; Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 25.

iktisadi alandan kovulmuş, iktisadi uğraş, teknik bir mesele olarak yeniden yapılandırılarak, *teknikleştirilerek*, siyasetten arındırılmıştır. Böylece iktisadi davranışın metodolojik bireycilik temelinde siyasetten ve toplumdan soyutlanarak ele alınmasının yolu açılmıştır. Siyaset bilimi de, açık bir şekilde devlet ile piyasanın ayrı gerçeklikler olduğu öncülü üzerinden yapılandırılarak iktisattan soyutlanmıştır.<sup>52</sup>

Wallerstein'in sözünü ettiği gibi, Newtoncu kesinlik anlayışının hâkim olduğu bir düşünsel ve ideolojik iklim temelinde, genel olarak 1850-1945 yılları arasında, bu altı temel disiplin ve üç temel ayırım üzerinden kurumsallaşan sosyal bilimler yaklaşımına karşı çıkan üç muhalefetten bahsedilebilir. Bunlardan ilki Alman bilim geleneğinden gelen *Staatwissenschaft*'tır. Devlet bilimleri anlamına gelen *Staatwissenschaft*, bu ad altında esas itibarıyla iktisat tarihi, sosyoloji, içtihat ve iktisadın karışımından oluşuyordu. Alman tarihçi ekolü geleneği doğrultusunda, farklı halkların ve devletlerin tarihsel özgüllüğüne vurgu yapıyordu. Böylece evrenselci hâkim liberal ideolojiye, Fransa ve Büyük Britanya'da yerleşmeye başlayan disiplinler ayrışmasına pek itibar etmiyordu.<sup>53</sup> İkinci muhalefet ise Annales Okulu'dur. Çünkü Annales Okulu, salt görgül gerçekliğin mutlaklaştırılmasına karşı toplumsal olay ve olguların ekonomik ve sosyal köklerini, parçalara ayrılan düşünceye karşı bütünsel yaklaşımı ve tikel olaysal olana karşı "uzun süre"yi (*longue durée*) savunmuş, böylece disiplinler ayrımlara itibar etmemiştir. Sosyal bilimlerin altı temel disiplin ve üç temel ayırım noktasına yönelik üçüncü muhalefet ise Marksizmdir. Söz konusu ayrıştırmaları liberal kapitalist ideolojinin bilinçli bir müdahalesi olarak değerlendirildi-

52. A.g.y., s. 24-26.

53. A.g.y., s. 25. Ancak 1920'lere gelindiğinde, Alman bilim geleneği daha fazla direnememiş ve *Staatwissenschaft*'ın yerini *Sozialwissenschaft* (sosyal bilim) almaya başlamıştır. Peter Manicas, "Anglo-Amerikanlar için Almanya'ya karşı zafer kazanmak 'metafizik', 'devletçi', tarihsel ve bütüncü Alman sosyal bilimini yenmiş olmak anlamına da geliyordu" tespiti yapılarak, Birinci Dünya Savaşı yenilgisinin aynı zamanda Alman bilim geleneğinin de mağlubiyeti anlamına geldiğini savunuyor (aktaran: Di Meglio, "Sosyal Bilimler ve Alternatif Disiplin Modelleri", s. 96).

ren Marksist yaklaşıma göre, devlet, sivil toplum ve ekonomi arasında kesin ayrımlar çizip birbirleriyle ilişkilerinin olmadığı iddia edilmesi bir mistifikasyondur. Gerçekte bu alanlar tek bir gerçekliğin (kapitalist sistemin) farklı alanlardaki örgütlenmelerinin ifadesinden başka bir şey değildir.

*Staatwissenschaft*, Annales Okulu ve Marksizm, tüm bu kurumsal yapıda anomali, parantez ve direniş odakları olarak tanımlanabilir. Fakat tüm bu tarihsel-ideolojik kurumsallaşmanın vücut bulduğu bir zihniyet de vardır. Newtoncu kesinlik anlayışının hâkim olduğu bu düşünsel ve ideolojik iklimin, yani tüm bu modern bilgi yapısının bağrında gelişen ve epistemolojisini katı bir kesinlik anlayışı üzerinden kurgulayan bu yaklaşım pozitivistizmdir.

### 3. POZİTİVİZMİN HEGEMONYASI

Pozitivizm, modern bilgi yapısının tarihsel-ideolojik kurumsallaşması sürecinin gürbüz çocuğudur. Çünkü pozitivizm, modern bilgi yapısının tüm özelliklerini barındırır. Kendisini iyimserlik öncülü üzerinde inşa eder, iyi ile doğruyu ayırıştırarak mutlak nesnellik iddiasını sahiplenir ve rasyonel bir toplum düzeni inşa etme amacıyla Aydınlanma ideallerine muazzam bir sadakat gösterir. Tüm bu özellikleriyle birlikte, nomotetik epistemolojinin, yani yasa arayışındaki bilgi felsefesinin bayraktarı olan pozitivizm, zamanın ruhunu iliklerine kadar taşıyarak kuvvetli bir hegemonya kurmuştur.

Pozitivizmin Gaston Bachelard'ın kavramıyla “yeni bilimsel tin”<sup>54</sup> biçiminde belirerek hegemonyasını kuruşu, epistemoloji olarak tarif edilen alanın çok ötesinde bir etki alanına sahip olmasıyla açıklanabilir. Modern bilgi yapısı her ne kadar bilim ile felsefeyi ayırıştırarak iki ilişkisiz alan olarak etiketlese de, bizzat modern bilgi yapısının imalatı olan pozitivizmin kendisi bu sahte ayırıştırmayı ihlal etmektedir. Pozitivizm salt bilgi felsefesi değildir. Pozitivizmin salt bir bilgi felsefesi kimliğiyle sunulması, aslında bir misti-

54. Gaston Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2008.

fikasyondur. Pozitivizmin kurduğu hegemonyanın sırrı, farklı kılıklarla da olsa bilime ve felsefeye, yani tüm gerçeklik algısına nüfuz ederek ele geçirmesinde yatar. Bilginin ve bilimin meşruiyet sınırlarını çizme projesi olarak pozitivizm, esasen kendisini bir ölçüt olarak yutturabilmiş, hakikat rejimi oluşturmuş ve sistemik bağıni mistifize etmeyi çoğu kez başarmıştır.

Duyusal gözlem temelinde “şimdi ve burada” (*hic et nunc*) olan duyusal gerçekliği mutlaklaştırma, bunu deneysel doğrulamaya tabi tutup evrenselleştirerek yasalar “keşfetme” biçimindeki izlek pozitivist epistemolojinin yoludur. Fakat pozitivizm, sadece bir bilgi üretme ve bilgiyi anlamlandırma biçimi değildir (kuşkusuz bu ikisi birbirinden ayrılamaz), aynı zamanda iddialı bir toplumsal kuramdır. Pozitivizmin öngörülerine göre örgütlenen bilgi üretme süreci sonunda ortaya çıkacak olan kümülatif bilgi ve yasalar, bu kez toplumsal alanın tasarlanmasında ve inşasında işlev görecektir. Bilginin ve bilimin nesnellik zırhı altında mutlaklaştırılarak siyasal hedeflerin hizmetine koşulması, bu temelde bilimin ve bilginin işlevselleştirilerek araçsallaştırılması pozitivist zihniyetin karakteristiğidir. Zaten kurucu babası August Comte şahsında somutlaşan pozitivizmin ortaya çıkış serüveni de bunu ortaya koyar.

Comte’un içine doğduğu dünya, bir yandan Fransız Devrimi, öte yandan sanayi devrimi ve işçi ayaklanmaları, diğer yandan doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerle baş döndürücü bir değişim sürecinin yaşandığına işaret ediyordu. Bu büyük altüst oluş süreci, aynı zamanda modern bilgi yapısının kaygısını ve gündemini de belirliyordu. Temel sorun bu değişim sürecini anlamak, gideceği yönü bilmek ve nihayetinde bu değişimi kontrol altına almaktır. Comte’un ve pozitivizmin çözümü, istikrar temelinde düzeni sağlayarak ilerlemeyi mümkün kılmaktır. Bunun da yolu değişimin bilgisine sahip olmaktan, değişime yön veren mekanizmaları çözmekten geçer.

Düzene hâlel gelmemesi temelinde ilerlemeyi mümkün kılmak gayesiyle yola çıkan Comte, her iki kaygıyı motto haline getirmişti: düzen ve ilerleme. Bu ikisi bir arada olmalıydı. Comte’a göre düzen, dönemin baş döndürücü toplumsal değişim koşullarından ileri

gelen istikrarsızlık ve kaosa karşı gereklidir. İlerleme ise zaten vazgeçilmezdir. Adeta insanlığın kaderidir. Fakat kaos ve düzensizlik ilerlemenin önünde engeldir. Comte ve Emile Durkheim'in şahsında somutlaşan düzen ve ilerleme biçimindeki bu sosyolojik slogan aynı zamanda bir inşa projesidir. Düzeni ve ilerlemeyi bir arada düşünen bir toplumsal değişim kuramıdır. Toplumsal değişimi kontrollü bir biçimde kavramasıyla da muhafazakâr ideolojinin bir varyantıdır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, toplumsal değişime ilişkin duruş, özellikle modern ideolojilerin tasnifinde önemli bir ölçüt olarak öne çıkar. Fransız Devrimi sonrası şekillenen modern jeokültürün her üç katmanı da toplumsal değişim karşısındaki pozisyonlarınca hizalanırlar. Modern dönemin üç ideolojik katmanı olan liberalizm, muhafazakârlık ve radikalizme rengini veren şey, toplumsal değişim olgusuna yönelik teşhis, tanı ve tedavi projeleridir. Liberalizm, modern dönemin değişim şartlarının sözcüsü ve destekçisi konumuyla esasen kapitalist değişim sürecinin ideolojik formudur. Muhafazakârlık ise idealleştirilmiş bir geçmişe referansla söz konusu değişime karşı olan yahut değişimin imkânsızlığı koşullarında kontrollü bir değişimi savunan bir hattı temsil eder. Radikalizm ise her ikisine de karşı çıkar. Liberalizme toplumsal değişim olgusunun menzilini sistemle kısıtlamasının bir aldatmaca olduğunu savunarak muhalefet ederken, muhafazakârlığın değişim karşıtı pozisyonunu kabul edilemez olarak damgalar. Radikalizmin çözümü esaslı, sistemik bir değişimdir. Oysa pozitivist toplumsal kuram, radikallerin bu isteğinin kaostan başka bir şey olmayacağını iddia eder. Çünkü kaos belirsizliktir. Belirsizlik ise bilgisizliktir. Bu kabul edilemez, çünkü Comte'a göre belirsizlik kötüdür, "iktidar için öngörebilmek, öngörebilmek için ise bilgi" gerekir.

Toplumsalın mutlak bilgisinin duyusal deney ve gözlemlerle ortaya çıkarılarak toplumsal öngörünün hizmetine koşulması, pozitivist toplumsal kuramın bilgiyi ve bilimi işlevselleştirme biçimidir. Pozitivizm, toplumsal değişimi kontrol altında tutmak için duyusal gerçekliğin gözlemlenmesinin ve sonrasında deneylerle doğrulanarak evrensel bir geçerliliğe sahip bir zırha sahip olmasının peşinde-

dir. Comte'un "sosyal fizik" olarak tanımladığı ve bilimler hiyerarşisinde kraliçe konumuna yükselttiği sosyoloji bunu yerine getirecektir. Toplumsal yasaları bulacak ve öngörünün hizmetine sunacaktır. Bizzat Comte bu işe gönüllü olmuş ve kendince başarmıştır da. Comte'un öngörmek için ürettiği toplumsalın bilgisi, meşhur "üç hal yasası" ile kristalize olmuştur.

Toplumların tarihini üçe ayıran Comte, esasen Kant'ın insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu ergin olmayış halinden kurtulacağını (ve hatta kurtulduğunu) barındıran bir altmetin ile birlikte iyimserliği zirveye taşımıştır. Hem Aydınlanma'nın iyimserlik fikrini hem de lineer, düzçizgisel ilerlemeci şablonculuğu bir araya getirerek insanlığın toplumsal kaderini çözdüğünü iddia etmiştir. Comte'a göre insanlık tarihinde düşünce üç aşamadan geçmiştir. Bunlardan ilki teolojik aşamadır. Bu aşamada insanlık her olgu ve olayı ilahi otorite(ler) temelinde açıklamıştır. İster politeist, ister monoteist olsun bilginin ve düşüncenin kaynağı ilahidir. Bu aşamada insanlık aklını ilahi olana teslim etmiştir. İnsanlık bu teolojik aşamadan sonra metafizik aşamaya geçmiştir. Olguların nedenini bu metafizik aşamada bu kez doğayla ve soyut varlıklarla açıklanmıştır. Duyu ötesi gerçekleri de anlamaya çalışan insanlık bu aşamada felsefeyi devreye sokmuştur. Comte'un retrospektif inşasının son aşaması ise pozitif aşamadır. Bu aşamada artık ne teolojik aşamadaki gibi dinin ne de metafizik aşamadaki gibi felsefenin açıklama modelleri söz konusudur. Duyusal gözlem ve doğrulama yoluyla keşfedilen yasalarla ilerleyen pozitif bilim artık tek açıklama ve bilgi üretme biçimidir.<sup>55</sup>

Tarihi ve düşüncüyü lineer bir biçimde tarihlendiren Comte,<sup>56</sup> esas itibarıyla mevcut aşamayı pozitif, yani olumlu bir biçimde ta-

55. August Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal, 2001, s. 33-34.

56. Tarihin bu şaşmaz sıralaması hususunda August Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektup ilgi çekicidir. Bu mektupta Comte, bu sıralama konusunda esneklik gösterip, Tanzimat reformlarını gerçekleştiren Mustafa Reşit Paşa'ya, metafizik aşamayı atlayarak, teolojik aşamadan doğrudan pozitif aşamaya geçebilirsiniz tavsiyesinde bulunuyor. Bkz. "August Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'

nımlayarak tüm toplumsal eşitsizlik itirazlarına kulaklarını kapatmış, böylece hem mevcudu mutlaklaştırarak kutsamış hem de geleceği ipotek altına alarak modern-seküler bir kehanet teorisi geliştirmiştir. İnsanlığın düşünce tarihini üç aşamaya ayırıp son aşamayı pozitif aşama olarak tanımlayan Comte, aslında açıktan açığa pozitivizmin aşılmaz hegemonyasını da ilan etmiştir. Esasında pozitivizmin bu hamlesi toplumsal ontolojiye bir müdahaledir. Pozitivizmin kesinlikçiliğine eşlik eden tüm bu yasa arayışı, ontolojik bir temelden kaynaklanır. Pozitivizm *a priori* olarak bir ontolojiye sahiptir. Pozitivizmin kendiliğinden ontolojisi, şimdi ve burada olan duyuşsal gerçeğin mutlaklaştırılması üzerine kuruludur. Ancak bu salt pozitivizm için geçerli bir durum değildir. Epistemolojiden konuştuğumuzda, esasen ontolojiden de konuşmuş oluruz.

---

ya Yazılan Mektup", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, haz. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim, 2001, s. 480-81.

## ONTO-EPISTEMOLOJİ

BİLGİ SORUNU, modern felsefenin alâmeti farikalarından biridir. Tıpkı Antik Yunan filozoflarının mitoloji temelli açıklamaları reddedip yeni bilme biçimleri arayışına girmesi gibi, modern felsefe de benzer bir çabayla hemhal olmuştur. Çünkü modernite de kendisinden önceki hâkim düşünce biçimlerine ve bilgi sorunsalına muhalefet ederek ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde, modernitenin kendisini aydınlanma, kendinden önceki dönemleri karanlık olarak sunup ve özellikle Ortaçağ'ı aşağılayarak reddetmesi, bu ret sonrası oluşan boşluğun doldurulması zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Yani nasıl ki Antik Yunan felsefesi, kendisinden önceki mitolojik açıklamaları reddedince bu açıklamaların yerine yeni türden yorumlama biçimleri ve bilgi üretme mekanizmaları getirdiyse, benzer biçimde modern felsefe de Ortaçağ'ın dinsel kökenli bilme biçimlerine şiddetli muhalefet ettiğiinde, bilginin nasıl elde edilebileceği başta olmak üzere bilgi sorunu üzerine yoğunlaşmıştır. Bilgi sorunu, modern felsefenin damgasıdır.

Modern felsefenin başlangıcıyla özdeşleştirilen René Descartes entelektüel faaliyetini bilgi sorunsalı merkezinde sürdürmüştü. Descartes'ın kapsamlı çalışmaları ile başlayan bu eğilim, sonrasında Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'yle zirve yapmıştı. David Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyleyen Kant, Störig'in de belirttiği gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "ne bilebiliriz" sorusunun yanıtını aramaya koyularak<sup>1</sup> modern felsefenin

1. Störig, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya...*, s. 24.

işaret fişeği olan bilgi sorununu gündemine alarak eleştiri serisini başlatır. Modern dönemle birlikte artık yeni bir süreç söz konusudur. İnsanlığın neyi, nasıl bilebileceğinin çözümlenmesi öncelikli meseledir. Descartes'tan Hume'a, Kant'tan Locke'a kadar birçok filozofun uğraşlarının başında bu sorunsal gelir. Ancak şunun da ifade edilmesi gerekir ki bilgi sorunu modern felsefenin temel uğraşlarından biri olsa da, salt modern felsefenin içine hapsedilemez. Bilgi sorunsalı, bir biçimde tüm dönemlerde insanlığın zihnini meşgul etmiştir. Antik Yunan felsefesinde Platon'dan Aristoteles'e, Hint felsefesi ve Budist gerçeklik yaklaşımlarından, bilginin kaynağının ne olması gerektiğine ilişkin özellikle vahiy-akıl çelişkisi tartışmalarında olduğu gibi din felsefelerine ve Ortaçağ felsefesine kadar epistemolojik sorunsal hep varolagelmıştır. Modern bilgi yapısının kurumsallaşması sürecinde ise bu sorunsala ilişkin bir müdahale yaşanmıştır.

Modern bilgi yapısının tarihsel-ideolojik kurumsallaşması sürecinde felsefenin tenzil-i rütbeğe uğratılması, bilgi sorunsalının da akıbetini belirlemiştir. Bu süreçte epistemolojik çabalar modern bilim sahasından uzakta tutulmaya başlamıştır. Epistemoloji geleneğinin bilgi sorunsalına yönelik farklı açıklama biçimleri modern bilimin menzilinin dışına çıkarılmak istenmiştir. Felsefi uğraşın gözden düşürülmesi ve felsefenin birincil önceliğini kaybetmesi, felsefeden soyutlanan bilgi sorunsalını renksizleştirmiş ve teknikleştirerek yavanlaştırmıştır. Bilgi sorunsalına ilişkin felsefi çaba, bilim ile felsefe arasında öngörülen ilişkisizlik mesafesiyle ayrıştırılmış olan "bilim" için bir yöntem sorunsalına indirgenmiştir. Böylelikle örneğin "doğru"nun neliğini sorgulamaksızın "doğru"nun bulunmasıyla görevli kılınmış olan modern bilim, bilgiye ilişkin sorunsalı "metodoloji" formatıyla gündemine almıştır. Oysa bilgiye ilişkin sorunsalın metodoloji olarak sunulması bir teknikleştirme ve dolayısıyla daraltma anlamına gelir. Modern bilgi yapısının bilgiye ulaşılacak yöntemin ne şekilde olacağı sorusuna yanıt arayışı olarak ana akım metodoloji de, tümevarım, tümdengelim ve analogi kutsal teslisi ile bilgiye ilişkin sorunsalı kıskaç içine almıştır. Bilgi sorunsalı, sözü edilen üç yoldan hangisine gidileceğinin belirlen-

mesi türünden basit bir seçiş manevrasına indirgenmiştir. Fakat bilgi sorunsalının teknik bir biçimde seçiş sorunu ve metot olarak tanımlanması problemlidir. Çünkü bilgi sorunsalının böyle yöntemsel bir şematizme sıkıştırılması, farklı felsefi sorgulamalardan arındırılması ve epistemolojik çabanın kısırlaştırılması hamlesinden başka bir şey değildir.

Öte yandan modern bilgi yapısının kendisini antifelsefe olarak sunması da bir kurnazlıktır. Gerçekte söz konusu olan şey, sistemik bağı olan belli bir felsefi biçimin hegemonya kazanarak genişlemesi ve farklı felsefelerin dışlanmasıdır. Örneğin bilgi sorununun modern bilimin tarihsel-ideolojik kurumsallaşması sürecinde aldığı teknik biçim, esasen bir mistifikasyonu da taşımaktadır. Felsefi tartışmalardan azade “steril” bir alan olarak sunulan metodoloji, Louis Althusser’den ödünç alınacak bir deyimle “kendiliğinden felsefe”ye sahiptir. Yani teknik bir formatla sunulan her metodoloji, esasen bir felsefeyle yüklüdür.<sup>2</sup> Fakat modern bilgi yapısının bağrında gelişen metodolojik hat, bir mistifikasyon olarak kendisini bu örtük felsefeden azade bir biçimde sunar. Böylelikle altnmetninde yer alan felsefi duruşu gizler. Çizdiği metodolojik sınırlarla da bu kendiliğinden felsefeyi, bilgi sorunsalı çabalarının gayrı iradi yahut iradi biçimde bu sınır içerisinde faaliyet göstermesini sağlayarak önka-bul haline getirmiş olur. Bilgi sorunsalında teknik bir zırhla sorgulanmaz kılınmış epistemolojik hattın varlığı gizlenir. Bu da bir kendiliğinden felsefenin hâkimiyeti anlamına gelir. Oysa tekrar altını çizmek gerekirse bilgi sorunu, teknik ve formel bir mesele değildir. Meseleyi yerli yerine oturtmak için epistemoloji tartışmasını geri çağırmak gerek. Çünkü epistemoloji tartışması, modern bilgi yapısının kurumsallaşması sürecinde kapıdan kovulan felsefenin baca-dan girme girişimi olarak değerlendirilebilir.

Şematizm ve teknikleştirme kısı kacından sıyrılma çabası olarak epistemolojik çaba, bir anlamda atın önüne konulan arabanın, te-kardan olması gerektiği yere, yani atın arkasına konulması mesele-

2. Louis Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Alp Tümer tekin, İstanbul: İthaki, 2003, s. 83.

sidir. Aksi takdirde modern bilgi yapısının dışına çıkılıp yol alınmaz. Formelleştirilmiş bilgi sorunu, bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmadığını, bilginin sınırlarını, bilginin kaynaklarını sorgulamayan, elde edilen bilginin menzil ve skalasını mesele edinmeyen bir yüzeyselliğe sahiptir. Epistemoloji ise tüm bu alanları tartışma masasına çağırarak temelden bir sorgulama sürecine girme fırsatıdır. Her epistemolojik kurgu da ontolojik bir zemin üzerinde yükselir. Bir diğer deyişle, her epistemolojik kurgu varsaydığı ve üzerinde yükseldiği varlık, varoluş ve gerçeklik temeline sahiptir. Üretilen bilgi de bu ontolojik sahanın bilgisi olur. Bilgi sorununu, metodolojinin formalizminden kurtarmak epistemolojiden, epistemolojik kurgunun yolu ise ontolojiyi masaya davet etmekten geçiyor. Tekrar ifade etmek gerekirse bilgiye dair bilgimizden söz edildiğinde aslında varlığa dair bilgimizden söz edilmiş olur. Epistemolojinin içinden konuşulduğunda, aslında ontolojinin içinden de konuşulmuş olur. İşte bu onto-epistemolojidir. Yani ontoloji ile epistemolojinin biraradalığı.

Onto-epistemoloji tartışmasını karşılaştırmalı bir biçimde ekonomi politik\* ve onun tarihiyle bir arada düşünmek mümkün. Ekonomi politik disiplini, modern bilgi yapısının kurumsallaşma sürecinde ekonomi ve siyasetin ayrıştırılması müdahalesine maruz kalmış, tarihe gömülmek istenmiştir.<sup>3</sup> Ekonomi ile siyasetin ayrıştırılması sürecinde ekonomi politik, doğa bilimlerinin “kesinlikçiliğine” benzer bir biçimde *mathematics*, *physics* gibi *economics* olarak ifade edilen bir disiplinle ikame edilmeye çalışılmıştır. *Economics* ile murat edilen şey, iktisadi olanın toplumsal iyi ile olan bağının kopartılarak “fayda” ve kâr gibi salt iktisadi “doğru”larla tanımlanan bir çerçeveye sıkıştırılmasıdır. Bu da felsefe ile bilimin ayrıştırılması sürecindeki “iyi” ile “doğru”nun ayrıştırılması sürecinin bir yansımasıdır. Böylece, iktisadi alana ilişkin bilgi yapısı teknik-

\* Ekonomi politik, “politik ekonomi” veya “siyasal iktisat”tan farklı bir şey değil. Ancak 1970’li yıllarda özellikle Fransızcadan yapılan çeviriler yoluyla tamlama Türkçede bu şekilde yerleştiği için, biz de bu kitapta bu terimi kullanıyoruz.—*ed.n.*

3. Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 24.

leştirilip formelleştirilerek matematiksel doğruluk kategorilerine indirgenmeye çalışılmıştır. Felsefe, iktisadi alandan kovulmak istenmiştir.<sup>4</sup> Oysa modern bilgi yapısının doğru ile iyi arasında öngördüğü ayrıma ilişkin aykırılık, ekonomi politiğin felsefi temelini ifade eder. Bunun yanı sıra ekonomi politiğin önemi, toplumsal gerçekliği, ekonomi ve siyaset gerçeği gibi kutucuklara hapsederek ikisi arasında öngörülen ilişkisizlik mesafesine aykırı bir interdisipliner alanı işaretlemesidir. Nasıl ki ekonomi ile siyasal olanı birbirinden ayıran bilinçli müdahaleye karşı ekonomi politik bir ısrarı ifade ediyorsa, benzer biçimde onto-epistemoloji de hem felsefe ile bilimin ayrıştırılmasına karşı bir duruşu ifade eder, hem de ontolojinin ve epistemolojinin biraradalığını vurgular. Ancak ekonomi ile siyaset arasındaki ilişkiden farklı olarak ontoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkide bir öncelik durumunun söz konusu olduğunu ifade etmek gerek. Ekonomi ile siyaset arasında belirleyici bir öncelik hiyerarşisi tanımlanması yerine ikisinin etkileşimsel biraradalığı vurgulanmalıdır. Ancak onto-epistemolojide, ontoloji kurucu zemindir. Nikolai Hartmann'ın da dediği gibi, “bilgi ‘kuram’ı *philosophia prima* olamaz”.<sup>5</sup>

Disipliner şovenizme savrulmadan tıpkı bilimlerde olduğu gibi felsefi disiplinlerde de geçişkenlik ve biraradalığın, bir gereklilikten öte zorunluluk olduğundan söz etmek mümkün. Epistemoloji ile ontoloji arasındaki ilişki de böyle bir zorunluluk ilişkisidir. Ulaşılmaya çalışılan yahut üretilmeye çabalanan bilginin neyin bilgisi olduğu, daha başka bir ifadeyle hangi varlıksal temele dayandığına ilişkin sorgulama ontolojik katmanın varlığına işaret eder. Epistemoloji ontolojiyi içerir. Bachelard'ın da belirttiği gibi “felsefe bütünüyle, açıkça veya örtük bir şekilde, dürüstçe veya gizlice ... bir gerçeklik ortaya koyar, tasavvur eder veya önceden varsayar”.<sup>6</sup> Ör-

4. A. Dinç Alada, *İktisadın Kayıp Felsefesi*, İstanbul: Bağlam, 2012.

5. Nikolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2010, s. 58.

6. Gaston Bachelard'dan aktaran Roy Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak, Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş*, çev. Beyza Sumer Aydaş, Ankara: NotaBene, 2015, s. 38.

neğin, pozitivist epistemoloji, “şimdi ve burada” olan duyuşal gerçeğin mutlaklaştırılması anlamına gelen bir ontolojiye sahiptir. Hatta bir mistifikasyon olarak pozitivizm, duyuşal gerçekliği sorgulanmaz kılarak onu yüceltmıştır. Dolayısıyla her epistemolojik inşanın gizli öznesi, evet, bir hakikat rejimidir.

Michel Foucault'nun “hakikat rejimi” kavramı, gerçekliği üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejime dikkat çekerek, toplumsal ontolojinin neliğinin sorgulanmasında önemli bir kanal açıyor.<sup>7</sup> Her sosyal bilimsel çaba esasen bir toplumsal hakikat inşası ya da bu hakikati açıklamaya yönelik model geliştirme meselesidir. Bu nedenle epistemolojik kurgunun üzerinde faaliyet gösterdiği gerçeklik rejimini vurgulaması açısından “hakikat rejimi” kavramsallaştırması önemli. Foucault'nun da isabetli bir biçimde ifade ettiği gibi iktidar, üretken bir ağ olarak bilgi oluşturur.<sup>8</sup> Modern bilgi yapısı ve tabii ki her sistemik yapı da belirli hakikat rejimleri inşa ederek bu rejimin menzilini önkabul haline getirme gayesindedir. Hakikat rejiminin vurgulanması, bir yanıyla epistemolojik kurgunun sistemik bağını açık ederken, bir yanıyla da sistemin ve iktidarın ikna üretim mekanizmalarına ilişkin bir farkındalığı ortaya çıkarır. Yani iktidar ve hegemonik sistem, toplumsal gerçeklik alanına müdahale ederek bilgi üretim sahasını şekillendirir. İknayı, inşa etmiş olduğu onto-epistemolojik belirleyicilikle üretilen bilgilerle sağlar. Bu da Noam Chomsky'nin “rızanın imalatı” dediği şeye denk düşer.<sup>9</sup> İktidar ile bilgi arasındaki bağın gerçeklik inşası üzerinden ve hakikat rejimine referansla ifade edilmesi, nesnel gerçekliğin varlığı sorunundan ziyade, toplumsal gerçeklik olarak sunulan şeyin sorgulanması potansiyelini taşıması bakımından onto-episte-

7. Michel Foucault, “Truth and Power”, *The Foucault Reader*, haz. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, s. 74.

8. A.g.y., s. 61.

9. Her ne kadar Chomsky odağına kitlesel medyanın toplumu ne şekilde yönlendirdiği sosyolojisini alsa da, bu kavram sayesinde daha makro düzeyde iktidarın ve sistemin salt baskıya dayanmadığını, baskının yanı sıra “rıza” ve “ikna” mekanizmalarını devreye sokarak bilgi üretici ve yayıcı bir karaktere sahip olduğunu da vurgulamış olur (Noam Chomsky, Edward S. Herman, *Rızanın İmalatı, Kitle Medyasının Ekonomi Politikası*, çev. Ender Abadoğlu, İstanbul: BGST, 2012).

moloji tartışmasında yer almaktadır.<sup>10</sup> Tekrar altını çizmek gerekirse her epistemolojik kurgu toplumsal ontolojiye de müdahaledir. Toplumsal gerçekliğin ontolojisi tartışılmadan sosyal bilimsel çabanın anlamlandırılması temelsizlikle eşdeğerdir. O halde onto-epistemoloji tartışmasını ayrıntılandırmak gerek.

## 1. ONTOLOJİK TUZAK: EPISTEMİK HATA

Althusser, felsefenin “teoride sınıf mücadelesi” olduğundan söz etmişti.<sup>11</sup> Böylelikle felsefenin apolitik bir kayıtsızlık değil, bilakis toplumsal mücadelenin paralaksında bir diğer biçim olduğunu ifade etmişti. Yani Althusser’e göre felsefe, fildişi kulelerin konformizminde toplumsalın bam telinden bihaber ve ilişkisiz biçimde eyle(ye)mez. Felsefe basit bir lafazanlık hobisi değil, bizzat bir hayat memmat meselesidir. Benzer biçimde hakikat rejimlerinin varlığının ve bilgiyle iktidar arasındaki bağın kabulü sonrasında, sosyal bilim üzerine kalem oynatmanın da bir mücadele olduğu çıkarımını yapmak güç değil. Toplumsal gerçeklik alanına ilişkin bir müdahale anlamına gelen sosyal bilimsel çaba, sosyal bilimin bir mücadele sahası olduğunu gösteriyor. Roy Bhaskar’ın öncülük ettiği “eleştirel realizm”<sup>12</sup> okulu da, bu ontolojik savaşımın açıkça ilanı eşliğinde, gündemine “gerçekliği geri kazanma” gayesini alıyor.<sup>13</sup>

10. Andrew Sayer’e göre Foucault hakikat rejimi kavramıyla gerçekliği gö-releştirmekte ve objektif bilginin varlığını sorgulamakta, bizim ötemizdeki dünyayı (*world beyond*) gözden kaçırmaktadır. Jonathan Joseph ise Foucault’nun eleştirisinin yapıbozumcu olduğunu ancak ontolojik olmadığını savunuyor. Çünkü Foucault’nun temas etmediğinin aksine gerçek orada, dışarıda ve bizim ötemizdedir. Ancak yine Joseph’in belirttiği gibi Foucault hakikat rejimi kavramıyla sosyo-politik bağlama ilişkin yerinde ve eleştirel realizmle uyumlu bir vurguyu gündeme getirmiştir (Jonathan Joseph, “Foucault and Reality”, *Capital & Class*, Cilt 82, Bahar 2004, s. 149-50).

11. Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar ve Murat Belge, İstanbul: İletişim, 2004, s. 27.

12. Bhaskar, ortaya koyduğu teorik çerçevenin “eleştirel realizm” olarak adlandırılmasını kabul ediyor. Ancak karmaşık ve değişken kavram setlerinden oluşan ekolünü nitelendirirken “diyalektik eleştirel realizm”i kullandığı da oluyor (*Dialectic, Pulse of Freedom*, Londra ve New York: Routledge, 2008). Yine Bhaskar, genel bilim felsefesinin “transandantal realizm”, insan bilimlerine dair

Bhaskar'ın gerçekliği gasp edenlerden onu geri almak ile kasettiği şey, tam da toplumsal gerçekliğin bir mücadele alanı olduğu varsayımından hareket ediyor. Bhaskar, toplumsal ontolojinin mücadele sahasına “eleştirel realist” bir taraf olarak çıkıyor. Bhaskar'ın mücadelesinin temel ekseni, gerçekliği bir kavga alanı olarak tanımlayarak burada insan özgürleşimini mümkün kılabilen bir gerçeklik mevzisini tahkim etmek olarak ifade edilebilir.<sup>14</sup> Erken dönem eleştirel realizmin bu mücadeleyi vermesini motive eden temel etken, Thatcherizmin TINA (*There is No Alternative* – Başka Seçenek Yok) biçimindeki zafer çılgılığı ve Bhaskar'ın “yeni realizm” diye adlandırdığı, sola da meyleden ampirist eğilimlerdir. Bhaskar, toplumsal gerçekliğe ilişkin bu iki pratik politik saldırı dalgasına karşı sosyalizm için “entelektüel üstünlük elde etme projesinin bir parçası” olarak eleştirel realizmle karşılık veriyor.<sup>15</sup>

Kuşkusuz Bhaskar'ın iyimserlik altmetniyle birlikte bilimselliğin sonuçlarına ilişkin olumlu beklentilere sahip bir duruşunun olduğu ortadadır. Çünkü Bhaskar, insan özgürleşimi hedefiyle bilimi işlevselleştirerek aslında bilim ile özgürleşme arasında pozitif bir korelasyon kurmuş oluyor. İnsan özgürleşimine katkı sunmak için bilimin sorgulanması temelinde bir gayrete girişiyor. Bunun için de öncelikle bilimin üzerinde faaliyet gösterdiği gerçekliği gündemine alıyor. Toplumsal gerçeklik üzerinde kurulan baskıcı hegemonyayı kırmaya çalışıyor. Çünkü bilimsel eleştirinin yolunun onun ontolojik zemininden geçtiğini savunuyor. Bu nedenle eleştirel realizm, “ontolojik öncelikte ısrar” etmektedir.<sup>16</sup> Bhaskar için ontolojiden kaçış yoktur. Her epistemolojik kurgu istese de istemese de, kabul etse de etmese de ontolojik bağlama sahiptir. Daha önce söz edil-

---

felsefesinin ise “eleştirel natüralizm” olduğunu ifade ediyor (*Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 281).

13. A.g.y., s. 8.

14. Roy Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, Londra ve New York: Routledge, 2009.

15. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 22.

16. Jonathan Joseph, “Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta”, çev. Ebru Deniz Ozan, *Praksis*, 1, 2001, s. 150.

diği gibi Bhaskar için de ontolojinin reddi, bizatihi örtük bir ontolojinin zaten varsayılmış olmasıdır.<sup>17</sup> Mervyn Hartwig, Batı felsefesinin ontolojiden arındırılmış, ontolojisizleştirilmiş haline karşı bu temelde Bhaskaryan metakritiğin bir karşı itirazının olduğunu vurgular. İşte bu da “epistemik hata”dır.<sup>18</sup> Bhaskar’ın epistemik hata kavramsallaştırması, onto-epistemolojide önemli bir eşik oluşturmuştur.

Epistemik hata, kısaca ontolojinin epistemolojiye, varlığın bilgiye indirgenmesidir. Yani gerçekliğin insan bilgisine eşitlenmesidir.<sup>19</sup> Oysa varolanın bilgi karşısında –Hartmann’ın deyişiyle– *gnoseolojik* (bilgi-kuramsal) kayıtsızlığı söz konusudur.<sup>20</sup> Örneğin 1492 yılında Amerika kıtasının Batılılar tarafından “keşfi”, Amerika kıtasının varlığını etkilememiştir. Amerika kıtası, zaten bir gerçektir. Batılıların “keşfi”nden önce de vardı, oradaydı. Ancak 1492 yılıyla birlikte Batı tarafından Amerika kıtasının var olduğunun bilgisine erişilmiş oldu. Oysa epistemik hata, varlığı bilgi açısından tanımlar. Amerika’nın “keşfi” örneğinde olduğu gibi, Amerika’nın varlığı, onun varolduğu bilgisine erişilmesine eşitlenir. Gerçeklik, bilgi ile belirlenmiş olur. Böylece epistemik hata ontolojik sorunlara epistemolojik kavramlarla yanıt verilmesiyle kendini göstermektedir.<sup>21</sup> Bhaskar’a göre varlığın insan deneyimiyle ya da aklıyla eriştiği bilgiye indirgenmesiyle epistemik hatanın iki değişik türü açığa çıkar.<sup>22</sup> Epistemik hatanın yanı sıra Bhaskar, bu hatayla ilintili “ontik<sup>23</sup> hata”dan da söz ediyor. Ontik hata, kısaca bilginin on-

17. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 168.

18. Mervyn Hartwig, “Introduction”, Bhaskar, *Dialectic, Pulse of Freedom* içinde, s. xxiv.

19. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Londra ve New York: Routledge, 2008, s. 36-38.

20. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 34.

21. Bhaskar, “Philosophy and Scientific Realism”, *Critical Realism, Essential Readings* içinde, haz. Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson ve Alan Norrie, Londra ve New York: Routledge, 1998, s. 27.

22. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 200.

23. Bhaskar, akla gelebilecek bir benzerlikle ilgili açıklama yapma gereği hissediyor ve kendisinin kullandığı “ontolojik” ve “ontik” kavramları ile Heidegger’in kullandığı aynı kavramların eşdeğerde olmadığını ifade ediyor. Heideg-

tolojikleştirilmesidir.<sup>24</sup> Bir diğer deyişle varlığın, salt bilgisi edinebilir olana indirgenmesidir.<sup>25</sup> Epistemik hata ile ontik hata, varlık ile bilgi arasındaki ilişkinin bir yüzü sola bir yüzü sağa bakan Janus'u gibidir.<sup>26</sup> Aslında her iki kavramsallaştırmasında da Bhaskar, gerçeklik ve realizmin algılanma ve sunulma biçimlerine ilişkin radikal bir muhalefet geliştiriyor. Epistemik hata alarmı, bir yandan epistemoloji ile ontoloji arasındaki onto-epistemolojik ilişkiyi ifade ederken, diğer yandan varlığın bilgiyle eşitlenmesine karşı çıkarak bir ontolojik pozisyonun koordinatlarını işaretliyor. Bu koordinat, Bhaskar'ın "transandantal realizm"<sup>27</sup> dediği şeydir.

Transandantal realizme göre, gerçeklik bizim dışımızdadır.<sup>28</sup> Gerçekliğin bu özelliği onun aşkınlığını, yani transandantal oluşu-

ger'in "ontolojik" kavramının kendisinin "ontik 1" diye adlandırdığı şemsiye tarafından kuşatıldığını, Heidegger'in "ontik" kavramının ise kendisinin "ontik2" diye adlandırdığı aşağı yukarı ampirik temelli bilimsel geçişsiz (*intransitive*) nesnelerle örtüştüğünü savunuyor (*Scientific Realism...*, s. 25, n73).

24. A.g.y., s. 171.

25. Duygu Türk, "Eleştirel Gerçekçilik Üstüne", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 67, No: 3, 2012, s. 194.

26. Bhaskar, "epistemik hata" ve "ontik hata"nın dışında bir de "dilsel hata" dan söz ediyor. Richard Rorty'nin "yarı-hakikate" dayanan bilimle ilgili görüşlerinin kapsamlı bir eleştirisine giren Bhaskar'a göre, epistemolojiden dilsel felsefeye geçiş "dilsel dönüş"tür. Epistemik hatada varlığın bilgiye indirgenmesinde olduğu gibi, bu kez bu dilsel dönüşte de varlık hakkındaki söylemin varlığın tanımının yerine geçen bir dilsel forma bürünmesi "dilsel hata"dır. Yani Bhaskar, bu kez varlığın kendisinin söylemsel forma indirgendiğinden söz etmiş oluyor (*Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 249, n28). Bhaskar'a göre "dilin sınırları, dünyanın sınırları değildir", "reel olan ile bilinebilir ya da söylenebilir olan arasında hiçbir özdeşlik ya da türdeşlik bulunmaz" (Bhaskar, *Natüralizmin Olanaklılığı, Çağdaş İnsan Bilimlerinin Felsefi Bir Eleştirisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Ankara: Pratika Kitap, 2013, s. 179). Gerçekten de modern felsefenin bilgi ve tarih eksenli gündeminin sonrasında dile kayışı bir vakıadır (Nilüfer Kuyaş, "Çevirmenin Sunuşu", Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan, 2003, s. 32-33). Ancak felsefenin ağırlık merkezinin dile ve söyleme kaydığı aralıkta, bu kez ayaklarının yere basmadığı, yani maddi temelden yoksun, havada asılı kalan bir pozisyona denk düşme riski taşıdığını not etmek gerek.

27. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 281.

28. Eleştirel realizm ekolüne yakın bir diğer yazar olan Andrew Sayer, Bhaskar'ın sözünü ettiği geçişsiz, yani ontolojik boyuta ilişkin oldukça önemli bir ay-

nu ifade eder. Dünya ve dünyaya dair sahip olduğumuz bilgi arasında farklılık vardır.<sup>29</sup> O yüzden varlığın bilgiye indirgenmesi hatadır. Yani ontoloji epistemolojiye indirgenemez. Epistemik sorunlara ontolojik temelden yoksun yanıtlar getirilemez. Bhaskar'ın terminolojisinde bu "geçişsiz boyut"tur. Yani insan irade ve eylemlerinden bağımsız varlık kategorisidir. Bir diğer deyişle transandantal realizm programının ontolojik boyutudur.<sup>30</sup> Bhaskar'a göre, "süper-idealizm" gerçekliğin bu geçişsizliğine karşın, dünyayı teorilerimizle yarattığımız ve değiştirdiğimiz şeklindeki konuma yaklaşılarak büyük bir hata yapar. Bu "süper-idealizmin" kökeni Giambattista Vico'ya dek götürülebilir. Hatırlanacağı üzere Vico, *Yeni Bilim*'de doğa tarihi ile insanlık tarihini ayırıyor, ikisi arasındaki temel farkın insanlık tarihinin dünya tarihinin aksine insan iradesine bağımlı olduğunu savunuyordu. Yani Bhaskar'a göre Vico, transandantal realizmin aksine, insanlığın kendi dünyasını kendisinin yarattığını söylüyor ve aşkınlığı reddediyordu.<sup>31</sup> Bhaskar'a göre Bachelard da, Thomas Kuhn da bu hatayı paylaşmışlardır.<sup>32</sup> Çünkü geçişsiz boyutu, yani insan irade ve eylemlerinden bağımsız, bizim dışımızdaki gerçekliği es geçmişlerdir. Bhaskar'ın bu eleştirisinde de görülebileceği gibi insan öznesi temelindeki Kartezyen ontolojiye bir muhalefet vardır. Aydınlanma'nın hümanizm iddiasıyla antroposentrik bir dünya ve dolayısıyla bilgi alanı tanımlaması Bhaskar için kabul edilemezdir. Epistemik hata kavramsallaştırması, Aydınlanma'nın hümanizm iddiasının onto-epistemolojik zeminde sıkı bir eleştirisidir. Çünkü Aydınlanma gerçekliğin sınır çizgilerini insan merkezli olarak, insanlığın bilgi sınırlarıyla çakıştırarak ayınlıştırmıştır. Bhaskar "epistemik hata" kavramsallaştırmasıyla on-

nıma gidiyor. Sayer'a göre, evet, gerçeklik toplumsal olarak kurulmaz, yani Bhaskar'ın anlamda geçişsizdir, fakat gerçekliğin anlamlandırılması toplumsaldır. Yani gerçekliğin kendisi değil, ama onu anlama biçimi toplumsaldır (Andrew Sayer'dan aktaran Duygu Türk, "Eleştirel Gerçekçilik Üstüne", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, s. 197).

29. Joseph, "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme...", s. 154.

30. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 271.

31. Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu Batı, 2007.

32. Bhaskar, *a.g.y.*, s. 35.

tolojinin insan merkezli kompozisyonunu hedef almaktadır.

Bhaskar, “gerçekliği kendisi için geri kazanma”<sup>33</sup> hamlesinde, “yassı ontolojilere”<sup>34</sup> sahip olmakla eleştirdiği ve esasen bir madalyonun iki yüzü olarak gördüğü pozitivizm ile hermeneutiği hedef tahtasına koyuyor. Her iki ekolün de “bilim karşıtı üçlü”den<sup>35</sup> biri olarak tanımladığı ampirik realizme göbekten bağlı olması nedeniyle problemli olduklarını savunuyor. Ampirik realizme duyulan iman, sosyolojik bireycilikle birlikte bilim karşıtı üçlüyü oluşturan epistemik hataya da zemin sağlamış olmaktadır. Bhaskar’ın bu bağlamdaki iki hasmından biri olan hermeneutik, Bhaskar’a göre anlama (*verstehen*) ve açıklama (*erklären*) ikilemine sıkışmış, gerçekliği görelileştirerek transandantal realizmi ıskalamıştır. Diğer hasım pozitivizm ise gerçekliğin aşkınlığını reddederek duyusal gerçekliği biricikleştirmiş, onu duyusal yollarla edinilen bilgiye eşitlemiştir. Her iki “ucun” da ampirik realizmle malul olduğu tespitini yapan Bhaskar’a göre, hermeneutik epistemik hataya düşer, çünkü geçişsiz boyutu görelileştirir, bizim dışımızdaki nesnel gerçekliği reddeder. Pozitivizm epistemik hataya düşer, çünkü duyusal gerçekliği mutlaklaştırır. Dolayısıyla epistemik hata, gerçekliğe ilişkin olumsuz bir müdahaledir. Ontolojinin reddedilmesidir, hatta bunun da ötesinde Bhaskar’ın “geçişsiz boyut” diye ifade ettiği ontolojik boyutun yıkıma uğratılmasıdır.<sup>36</sup>

Marx’ın epistemolojisini ele alırken de böyle büyük bir günaha ortak olmamak için epistemik hataya düşmemek gerek. Epistemik hata, ontolojik bir tuzaktır. Marx’ın ontolojisi üzerine düşünmeden salt epistemolojisinden söz etmek ifade edilen hatanın tekrarından ve tuzağa düşmekten başka bir şey olmaz. Bu bağlamda, Bertell Ollman da Marx’a ilişkin epistemoloji çalışmalarında ontolojinin öncelliğini vurgular. Ollman’a göre Marx, gerçekliği kavramak ve açıklamakla işe başlamıştır.<sup>37</sup> Marx’ın diyalektiğinin birbiriyle iliş-

33. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 8.

34. Bhaskar, *Natüralizmin Olanaklılığı*, s. 191. 35. A.g.y., s. 200.

36. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, s. 36.

37. Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı, Marx’ın Yönteminde Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 162.

kili ve aşamalı altı uğrağı vardır. Bunun ilki ontoloji uğrağıdır. Bu uğrağın ardından gelen epistemoloji, araştırma, düşünsel yeniden inşa, sergileme ve praksis uğrakları ontolojik zeminin üzerinde ve belirleyiciliğinde yükselir.<sup>38</sup> Bu nedenle Marx'ın epistemolojisi, ontolojisine dayanır.<sup>39</sup> Bir diğer deyişle Marx'ın epistemolojisinin yolu, onun ontolojisinden geçer. O halde Ollman'a bu noktada iştirak edip, diğer meselelerdeki eleştirileri takip eden bölümlere ertelleyerek, Marx'ta önce ontoloji sorunsalına bakmak gerekecek. Ancak buna geçmeden önce Marx'ın epistemolojisi, felsefesi ve metodolojisi üzerine yapılan yoğunlaşmalara ilişkin ciddi rezervleri olan Perry Anderson'a da kısa bir yanıt vermek gerekecek.

## 2. BİR İTİRAZ: "YÖNTEM SAPLANTISI" ÜZERİNE

Britanya'da güçlü bir Marksist geleneğin var olmayışından dem vurararak Kıta Avrupası'ndaki Marksist geleneği inceleyip adaya tanıtmaya çalışan ve *New Left Review* dergisinde yayımladığı dizilerden hareketle *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* isimli kısa fakat önemli bir çalışma kaleme alan Perry Anderson, Marx ve Engels'ten itibaren Marksizmin teorik serüvenini değerlendirerek klasik gelenekten farklı bir konuma yerleştirdiği "Batı Marksizmi" üzerine saptamalarda bulunuyor. Anderson'a göre kabaca I. Dünya Savaşı ertesinden II. Dünya Savaşı'nı izleyen 20 yıllık uzun süreli iktisadi "refah" döneminde etkili olan Batı Marksizmi, klasik gelenekten farklılıklara sahiptir. En belirleyici fark ise, teori ile pratik arasında bağın kopmasıdır.<sup>40</sup> Anderson'a göre bu ikisi arasındaki mesafenin açılması klasik Marksizmin iyimserliğine karşıt olarak Batı Marksizmi'nin kötümserlik ve umutsuzlukla yoğrulmuş olmasına bağlıdır.<sup>41</sup> Çünkü Batı Marksizmi, üç yenilgi dalgası altında şekillenmiştir. Bunlar, savaşın hemen ertesinde Almanya, Macaristan, Avusturya ve İtalya'da patlak veren proleter isyanların bastırıl-

38. A.g.y., s. 193, 238. 39. A.g.y., s. 165.

40. Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim, 2007, s. 59-60.

41. A.g.y., s. 77.

ması; İspanya İç Savaşı ve Fransa'da Halk Cephesi'nin başarısızlığı sonucunda Franco diktatörlüğü ile işbirlikçi Vichy Fransası'na giden süreç; Nazizme karşı Batı Avrupa'da II. Dünya Savaşı'nda yürütülen direniş hareketlerinin savaş sonrasında kalıcı bir siyasi hegemonyaya evriltilememesidir.<sup>42</sup> Böylece Batı Marksizmi, klasik Marksizm için oldukça yabancı olan siyasi yansızlıkla şekillenmiş,<sup>43</sup> siyasi pratikten yapısal olarak kopmuştur.<sup>44</sup>

Bunun doğal sonucu olarak da her ne kadar Batı Marksizmi'nin erken dönem temsilcilerinden György Lukács, Antonio Gramsci ve Karl Korsch'ta söz konusu siyasi aktivist bağ mevcutsa da zamanla Batı Marksizmi'nin mevzisi, siyasi partiler ile parti okullarından ve sendikalar ile işçi okullarından üniversite kürsülerine ve araştırma enstitülerine kaymıştır.<sup>45</sup> Anderson'a göre, teori ile pratik arasındaki mesafenin uçuruma dönüşmesiyle sınıftan uzaklaşan Batı Marksizmi'nin sadece faaliyet gösterdiği mekânlar değil, aynı zamanda ilgi alanları ve yoğunlaşma konularında da farklılıklar ortaya çıkmış, ekonomi politik ve devrim stratejisi gibi hayati sorunlar bir kenara bırakılmıştır.<sup>46</sup> Teorinin asıl işinin siyasi ve ekonomik yapılardan uzaklaşması, bir sarkaç gibi felsefeye kayması sonucunu doğurmuştur.<sup>47</sup> Zaten Batı Marksizmi'nin önde gelen isimleri felsefeyi bir meslek olarak yapmaktaydılar. İşte Anderson'ın Batı Marksizmi'nin temel özelliği olarak gördüğü ve eleştirdiği nokta burasıdır: felsefe.

Anderson'a göre Batı Marksizmi geleneğinde yer alan hiçbir yazar, Marksizmin esas amacının bir bilgi teorisi olduğunu söylememiştir. Fakat hemen hepsi, Marx tarafından açıkça ifade edilmemiş de olsa, onun ortaya koymuş olduğu toplumsal inceleme yönteminin ortaya çıkarılmasının ve hatta tamamlanmasının gerekliliği yönünde bir varsayımı paylaşmışlardır. Bu yönüyle Marx'ın eserlerine ve Marksizme epistemolojik ilkelerin çıkarılabileceği bir kaynak muamelesi yapılmıştır. Yani Batı Marksizmi, Marksist toplumsal araş-

42. Perry Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. Mehmet Bakırcı, H. Gürvit, İstanbul: Belge, 2004, s. 21.

43. Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, s. 77. 44. A.g.y., s. 59.

45. Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, s. 22. 46. A.g.y., s. 14.

47. Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, s. 85.

tırmaların öncelik sıralamasında yöntem sorunlarına öncelik vererek gündemleştirmiş ve hatta yöntemsel uğraşmayı biricikleştirmiştir. Anderson'a göre bu bir "yöntem saplantısı"dır. Bu saplantı sonucunda da Batı Marksizmi geleneğinin verdiği eserlerin önemli bir kısmı "yöntem üzerine konuşma kitabı" formatında olmuştur.<sup>48</sup>

Anderson'ın Batı Marksizmine ilişkin eleştirilerini anlamak mümkün. Çünkü Anderson, esas itibarıyla Batı Marksizmi olarak tarif ettiği geleneğin güncel siyasete mesafesinin artması ve gündelik yaşama müdahale etme kaygısını karamsarlık eşliğinde gündemden düşürmesini alıyor hedefine. Marksizm çalışmalarının sözü edilen 1920 ile 1968 dönemi arasında gündelik hayata müdahale kaygısından uzaklaşarak utangaçlaşması ve akademiye geri çekilip sıkışması bir vakıa. Gerçekten de bu dönemde ekonomi ve siyaset gibi alanlardaki çalışmalarda yaşanan gerileme, felsefeye yönelişle atbaşı gitmiştir. Bu da gündelik hayata yönelik müdahale gücünün yavaşlayıp zayıflaması anlamına gelmiştir. Yine pratik siyasetten ve dolayısıyla sınıftan kopuşu doğrular biçimde Batı Marksizmi, teknik düzeyi yüksek şifreli bir dille konuşmaya başlamıştır.<sup>49</sup> Bu eleştirilerin haklılık payı aşikâr. Anderson'ın kaygısını anlamak mümkün. Ancak hem çözüm önerisini hem de bu itirazın biçimini onaylamak mümkün değil.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Althusser'in deyişiyle Marx'ın açtığı "bilim kıtası"nın<sup>50</sup> jeolojisinde felsefi sondajlar marifetiyle yapılan genişleme çalışmalarına yönelik Anderson'ın dile getirdiği itiraz anlaşılabilir değildir. Eleştiri hattının kaskatı bir biçimde felsefeye yöneliş üzerinden kurulması, bizatihi felsefenin de bir mücadele alanı olduğunun ıskalandığını gösteriyor. Yine Althusser üzerinden gidilecek olursa, felsefe "teorik pratik" tir.<sup>51</sup> Yani

48. A.g.y., s. 89-90. 49. A.g.y., s. 63, 91

50. Althusser'e göre Marx bilim tarihinde, Yunanlıların (Thales) bulduğu matematik kıtası ve Galileo'nun bulduğu fizik kıtasının ardından üçüncü bir kıta açmıştır. Bu da tarih kıtasıdır (Althusser, *Lenin ve Felsefe*, s. 24). İleride tekrar değinileceği gibi Althusser'in kıta metaforunu sahiplenerek ancak revizyona tabi tutarak Marx'ın sosyal bilimde yeni bir kıta açtığını söylemek mümkün görünüyor.

51. Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002, s. 209.

teori, pratiğin özgül biçimidir. Ancak Anderson, felsefenin toplum-sala ilişkin mücadelede düşünsel bir cenk sahası olduğu iddiasını “Marksizm ile kitlesel devrimci mücadele arasındaki canlı bir bağ olan teorik-pratik birliğiyle ilgili bütün bir maddi sorunu, teoriyle pratiğin kelime olarak aynı anlama geldiğini daha başında ilan ederek fiilen ortadan kaldıran ... cüretkâr teorisizm”<sup>52</sup> olarak niteleyerek değersizleştirme yoluna gidiyor. İşin ilginç yanı bu iddialarını ve felsefi olanı tenzil-i rütbeye uğratma yaklaşımını bizzat Marx üzerinden temellendirmeye çalışması. Örneğin Anderson’a göre, felsefeye dönüşün en belirleyici içsel nedeni o zamana değin yayımlanmamış olan 1844 *Elyazmaları*’nın 1932’de yayımlanmasıdır.<sup>53</sup> Böylece bu felsefi metnin yayımlanmasıyla birlikte felsefeye yönelik zemin bulmuştur. Oysa Anderson’a göre Marx erken dönem eserlerinin ardından aşama aşama felsefeden uzaklaşmıştır. Zaten felsefi metinleri de basit bir Hegel çalışması niteliğindedir.<sup>54</sup> Hal böyleyken Marx kendi çalışmalarında felsefe, siyaset bilimi ve iktisat sırası izlemişken, Batı Marksizmi felsefeyi öne alarak iktisat ve siyaset bilimini ikincilleştirmiştir. Yani Anderson işi Batı Marksizmi’nin Marx’ın çalışmalarındaki araştırma sırasının tersine çevrildiğini iddia etmeye kadar ileri götürerek felsefe aleyhine bir disiplinler hiyerarşi kurguluyor!<sup>55</sup>

Anderson’ın ortaya koyduğu eleştirel çerçevenin Batı Marksizmi’yle sınırlı olmadığından söz etmek mümkün. Felsefi olana ilişkin önyargı ve epistemolojik çabayı itibarsızlaştırma duruşu, Batı Marksizmi olarak kategorileştirdiği geleneği aşan bir çeşitliliğe sahiptir. Anderson’ın insafsızca ifade ettiği “yöntem saplantısı” Batı Marksizmi’nin bir özelliği olmasından öte, epistemoloji ve felsefe çalışmalarını itibarsızlaştırma hamlesi biçimindeki genel bir eğili-

52. Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, s. 117. Althusser’in de kullandığı “teorisizm” kavramı, Anderson’dan farklı bir içeriğe sahip. Althusser bilim ile bilim olmayan, bilim ile ideoloji arasında kurmuş olduğu, bilim olmayan ve ideoloji aleyhindeki, bilim lehindeki hiyerarşiye daha sonradan özeleştirel yaklaşarak bunun bir “teorisizm” olduğunu ifade ediyor (Louis Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, çev. Levent Targu, İstanbul: Belge, 2000, s. 9).

53. Anderson, *Batı Marksizmi...*, s. 86-87. 54. A.g.y., s. 89.

55. Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, s. 22.

min dışavurumu olması açısından ele alınmalıdır. Modern bilgi yapısının tarihsel-ideolojik kurumsallaşması sürecinde Wallerstein'in sözünü ettiği felsefe ile bilimin boşanması ve iki alan arasında "bilim" lehine bir hiyerarşi tesis edilmesi durumu, Anderson'ın ekonomi ve siyaset bilimini felsefenin aleyhine yüceltmesiyle benzer bağlama sahiptir. Anderson ifade ettiği bu "antifelsefe" duruşuyla esasında başka bir felsefi pozisyonun içinden konuşmuş oluyor. Yani Anderson aslında felsefenin tümüne külliyen karşıtlık içerisinde değil, sadece felsefenin bir biçimine ilişkin ciddi rezervlere sahip. Bir diğer deyişle Anderson için felsefenin bir biçimi kötü ve beyhude bir içerikle yüklü.

Kıta Avrupası'ndan farklı olarak İngiltere'de felsefi akışın ve kavrayışın pragmatist ve analitik karakteri hatırlandığında Anderson'ın da benzer bir felsefi auranın etki alanı içerisinde olduğu tespitini yapmak güç değil. Anderson'ın ayakları, pragmatist felsefenin zeminine basıyor. Düşünsel-teorik çabanın mutlak pratik sonucuna odaklanmış pragmatist aklı paylaşıyor. Duyusal gerçekliğe ampirik yaklaşarak onu sorgulamanın dışında tutuyor. Kanıta ve ampirik doğrulamaya büyük önem veriyor. Hatta bunu bilimselliğin yegâne ölçütü olarak mutlaklaştırıyor. Öyle ki Anderson'a göre Marx'ın öncekilerden farklı olan "bilimsel sosyalizm" kavramı da "delil ve doğruluk gibi rasyonel biçimde denetlenebilen kriterlerle yönetilen bir sosyalizm"dir.<sup>56</sup> Zaten Marksist epistemoloji de, 11. Tez'in de ifade etmiş olduğu "teori-pratik birliği"dir.<sup>57</sup> Yani teorinin doğru yanlış cetveli, pratik uygulanabilirliği ve sonuçlarıdır.<sup>58</sup> Teori ve

56. A.g.y., s. 21. 57. Anderson, *Batı Marksizmi...*, s. 162.

58. Ancak pragmatist felsefenin pratik ile teorik olanın hiyerarşisinde "pratik sonucun" temel belirleyici olduğu iddiasında, Althusser'in muktedir failin reddi temelindeki yapısalcı rezervleri ve Viyana Okulu'nun Rudolf Carnap şahsında somutlaşan pratik doğrulanma-yanlışlanma ısrarı, bu tartışmanın derinleştirilmesine vesile olabilir. Mantıksal pozitivist Carnap için, bir önermenin anlamlı oluşunun yegâne ölçütü, deneyimle denetlenip yanlış ya da doğru olduğunun kanıtlanarak ortaya çıkarılmasıdır. Oysa Althusser "teorinin doğrulanması kendi içindedir" diyerek pratik doğrulanma-yanlışlanma sorununu teorinin geçerlilik ölçütü olmaktan çıkarıyor. Çünkü Althusser'e göre Spinoza ve Marx'ta olduğu gibi "gerçek nesne" ile "bilgi nesnesi" arasında farklılık vardır (Louis Althusser, *Ka-*

pratiğin yeniden birleşmesi suretiyle “somuta dönüşü” savunan Anderson’ın pozisyonu,<sup>59</sup> bizzat Marx’ın İngiliz felsefesinin pragmatist, Alman felsefesinin tinsel karakterini ifade ettiği veciz ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde daha da yerine oturuyor: “Eğer İngiliz, insanları şapka biçimine sokarsa, Alman da şapkaları düşünce biçimine sokar.”<sup>60</sup> Anderson da düşüncenin ve teorinin şapkaya çevrilebilirliğini kıstas olarak kabul eden bir pragmatizme sahip.

1970’lerin dönemecinde Batı Marksizmi’nin tükenme durumuna geldiğini savunan Anderson’a göre, bu tükenişle birlikte ne mutlu ki “somuta dönüş” yaşanmıştır.<sup>61</sup> Anderson bu dönüşün analitik karakterini de olumlayarak anglofon dünyadaki ivmeyi beklentilerinin gerçekleşmesi olarak sunuyor. Düşünsel çabanın somut sonuç vericiliğine ilişkin bu beklenti, belirsizlik yerine “matematiksel” kesinlikte ısrar eden pragmatist-analitik felsefenin renk pigmentidir. Hatırlanmalıdır ki belirsizliğin aşagılanması ve tekinsizlik olarak etiketlenip korku nesnesi haline getirilmesi, kapitalist modernitenin Aydınlanma iddiasının bir uzantısıdır. Analitik felsefe de bu kaygıyı sahiplenip dert edinmiş, belirsizliklerden arındırılmış bir felsefi ve bilimsel sahanın oluşturulmasının peşine düşmüştür. Marksizm içerisine de sirayet eden bu ekol, 1980’lerle birlikte yük-

---

*pital’i Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007, s. 64). Hatta Althusser, bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ayrım ve pratik doğrulanma-yanlışlanma hususunda daha kışkırtıcı bir biçimde teorinin doğrulamasının pratik sonuçla ilgisizliğini, ilişkiyi tersinden kurarak ifade ediyor: “Marx’ın teorisi ‘doğru’ olduğundan başarıyla uygulanabilmiştir, yoksa başarıyla uygulandığı için doğru değildir” (s. 93). Çünkü Althusser, “doğruluğun ölçütü” sorunsalını ele alarak doğruluğun ölçütünün ölçütü nedir sorusunu soruyor (*Özeleştirici Öğeleri*, s. 45). Diğer yandan Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezler*’inin ikincisi şöyledir: “İnsan düşüncesinde nesnel hakikatin payı olup olmadığı, teorik değil *pratik* bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya ait oluşunu pratikte kanıtlamak zorundadır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı üzerine yürütülen tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur” (Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013, s. 15).

59. Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, s. 25.

60. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 2007, s. 103.

61. Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, s. 28.

selişe geçen “Analitik Marksizm” akımı olarak vücut bulmuştur.<sup>62</sup> Marx’ın metinlerindeki “müphemlikten” rahatsız olan analitik Marksistler, bu taşları temizleyip “steril” ve kesinlikçi bir zemin oluşturmak istemişlerdir. Anderson’ın da Marx’ın tarih teorisini analitik-deterministik bir çerçevede yorumlayan Gerald A. Cohen’i<sup>63</sup> ve yine Erik Olin Wright’ın çalışmalarını övmesi onun felsefi pozisyonuna ilişkin diğer ipuçlarıdır.<sup>64</sup>

Pragmatist felsefenin bir diğer yansıması da Anderson’ın epistemolojik çabayla yöntemsel çaba arasındaki farkı silikleştirmesi, formalizme düşmesidir. Perry Anderson’ın meselenin adını “yöntem” olarak tarif etmesi, daha önce sözü edilen teknikleştirilmiş ve renksizleştirilmiş bilgi sorunu hatasına sahip olduğunu gösteriyor. Ancak Anderson’ın Marksizm kıtasındaki felsefi jeolojinin katmanlaşarak genişlemesine yönelik olumsuz tavrı içsel bir gerilimi de taşıyor. Bir yandan “yöntem saplantısı” kavramıyla epistemolojik çabayı itibarsızlaştıran Anderson, öte yandan da tarihyazımı alanının gelişmesini memnuniyetle aktarıyor. Görünen o ki Anderson, tarihyazımının bizzat bir epistemoloji meselesi olduğunu göz ardı ediyor.

Özellikle Anglo-Amerikan dünyada kabaca 1970’lerle birlikte ivme kazanan Marksist tarihyazımı, sosyal bilim kıtasının genişlemesinde önemli katkıları olan bir çalışma alanı ortaya çıkardı. Tarihin nesnesine ve tarihçinin üzerinde faaliyet gösterdiği “tarihsel gerçeğe” ilişkin felsefi tartışmayı önsel olarak bünyesinde barındıran tarihyazımı sayesinde epistemolojik tartışmalar, tarih disipli-

62. Alex Callinicos, “Anglo-Sakson Marksizminin Ana Hatları”, çev. Erkal Ünal, Burak Günel, *Praksis*, 13, 2005, s. 21.

63. Gerald A. Cohen, *Karl Marx’ın Tarih Teorisi, Bir Savunma*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm, 1998.

64. Alex Callinicos’a göre Analitik Marksizm üç ana eğilime ayrılabilir. İlki Cohen’in Analitik Marksizmin kurucu yapıtı niteliğindeki üretici güçlerin toplumsal dönüşümün motoru olduğu iddiasına dayanan işlevselci mantığa sahip *Karl Marx’ın Tarih Teorisi*’dir. İkincisi Jon Elster’in metodolojik bireycilik ve araçsal rasyonellik savlarından yola çıkarak yazdığı *Marx’ı Anlamak*’ta kristalize olan eğilimdir. Üçüncüsü ise Erik Olin Wright ve Robert Brenner’in metodolojik bireyciliği reddeden “rasyonel tercih modeli”dir (Callinicos, “Anglo-Sakson Marksizminin Ana Hatları”, s. 21-24).

ninde de net bir biçimde vücut bularak dallanıp budaklanmıştır.<sup>65</sup> Anderson'ın bir yandan “yöntem saplantısı” diyerek felsefi ve onto-epistemolojik çabayı bir kenara itmesi, ancak diğer yandan da bizzat bir onto-epistemoloji meselesi olan tarihyazımına ilişkin ilgi ve çalışma patlamasını övmesinin çelişik bir durum olduğu ortada. Çünkü Anderson “yöntem saplantısı” kavramıyla Batı Marksizmi olarak ifade ettiği ekolün üzerine giderken, “epistemolojinin soyutluğuna” karşı somut ve pratik karşılığı olan alanların katı bir savununu yapıyordu. Bir anlamda yönetime ilişkin çalışmaların beyhudeliğini ifade ediyordu. Bu da kuşkusuz yönetime ilişkin bab-ı içtihatın kapandığı şeklindeki bir varsayıma dayanıyordu.

Anderson'ın epistemolojik çabaları boşa kürek çekme türünden bir faaliyet gibi eleştirmesi, yani bu çabaları gereksizleştirmesinin altmetninde “yöntem” sorununun zaten çözülmüş olduğu ve dolayısıyla üzerinde çok ciddi yoğunlaşmalar gerektirecek bir mesele olmadığı iddiası yatıyor. Bunu açık bir biçimde Batı Marksizmi'nin hâkim olduğu tarihsel aralıkta ekonomi politik çalışmalarına ilişkin analizlerinde görmek mümkün. Anderson'a göre Marx kapitalizmin hareket yasalarını ortaya koymuştur. Ancak Batı Marksizmi, bu yasalar temelinde ekonomik tahliller yapmamıştır. Oysa Marx'ın ortaya koyduğu kapitalizmin hareket yasalarının pratiğe aktarılacak çalışmalarla genişletilmesi lazımdır.<sup>66</sup> Asıl yapılması gereken bu yasaların verili teorik zeminin belirleyiciliğinde somutun açıklamasına girişmektir. Anderson'a göre, “bir üretim tarzı olarak *kapitalizmin çağdaş hareket kanunları* nelerdir, bu kanunlara özgü yeni *kriz* şekilleri var mıdır?” gibi sorular yanıtızsız bırakılmıştır.<sup>67</sup> Ancak Anderson, bizzat yasa kavramından ne anlaşılması gerektiği sorusunun yanıtızsız bırakılması üzerine bir şey söylemiyor. Böylelikle “yöntem sorununun” çözümlenmiş olduğunu, felsefi ve epistemolojik olana ilişkin önyargısıyla birlikte Marx'ın “kapitalizmin hareket yasaları” dediği şeyin neliği üzerine kafa yormaksızın bir pos-

65. Georg Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2003.

66. Anderson, *Batı Marksizmi...*, s. 119.

67. A.g.y., s. 156.

tüla olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiş oluyor. Perry Anderson'ın dediği kabul edilip “yöntem saplantısı”ndan uzak durulacak olursa, “Marx'taki yasa kavramsallaştırması ne şekilde anlaşılmalıdır” sorusu nasıl yanıtlanacaktır? Marx'ta yasa kavramsallaştırmasının ne türden bir epistemolojik koordinata düştüğü nasıl ortaya konabilir? Şayet epistemoloji ve tabii ki ontoloji bahsi açılmazsa yasa kavramı nasıl yerli yerine oturtulabilir? Bunları yapmak mümkün değildir. O halde epistemik hataya düşmeksizin Marx'ın epistemolojisini ve onun yasa kavramsallaştırmasını anlayabilmek için öncelikle onun ontolojisine bakmak gerek.

## SEMPATOMATİK İLİŞKİSEL ONTOLOJİ

### 1. MARX'IN ONTOLOJİSİNİN YAPISÖKÜMÜ

#### Varlıktan Varoluşa: Gerçeklik Düzeyleri

Marx'ın ontolojik tasavvuru, yasa tartışmasının üzerine bastığı zemini ifade eder. Marx'ın yasalarının içerisinde bulunduğu gerçeklik evrenini tanımlar. Bu nedenle Marx'ın ontolojisini ifade ederken ontolojik kategorizasyona gitmek gerekecek. Zaten varlık ve gerçeklik meselesiyle uğraşan, ontolojiye kafa yoran, ontolojik sorunla boğuşan her filozof, düşünür, yazar vb. bir biçimde ontolojik tabakalaşma tasnifine gitmiştir. Örneğin Platon'un idealer ve formlar öğretisi; Spinoza'nın *natura naturata* ve *natura naturans*'ı; Hegel'in *Realität* ile *Wirklichkeit*'i; Heidegger'in ontik ile ontolojik ayrımı; Hartmann'ın real ve ideali; Bookchin'in birinci, ikinci ve üçüncü doğa tasnifi; Bhaskar'ın ampirik, aktüel, reel düzey ayrımı... bunların tümü ontolojik düzeylendirme ifadeleridir. Zaten açık bir biçimde böyle bir kategorizasyona gitmeyenlerin de *a priori* olarak kendiliğinden bir tabakalaşmanın içinden konuştukları açıktır.

Marx'ın ismi sayılanlar gibi kavramsal ifadelerle net bir ontolojik tasnife gitmediğini söylemek mümkün. Onun ontolojik düzeyleri ne şekilde tasnif ettiği, ancak dolaylı-türetici bir yoldan anlaşılabilir. Marx hiçbir yerde, bu çalışmada savunulan varlıktan varoluşa doğru bir gerçeklik düzeyi tasnifine gittiğinden söz etmez. Ancak gerçeklik düzeyleri tasnifi Marx'ın kavrayışına içkin ve gömülüdür. Marx'taki gerçeklik düzeyleri şu şekilde ifade edilebilir:

| Düzey 1: Varlık<br><i>Madde</i>                                                              |                                                                                                |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Düzey 2: Varoluş                                                                             |                                                                                                |
| <i>Doğasal Gerçeklik</i><br>– Fiziki Gerçek<br>– Kimyevi Gerçek<br>– Biyolojik Gerçek<br>... | <i>Toplumsal Gerçeklik</i><br>– İktisadi Gerçek<br>– Siyasi Gerçek<br>– Kültürel Gerçek<br>... |

Düzey 1, felsefenin kadim kurucu ve kuşatıcı tartışmasını ifade eder. Yani idealizm ile materyalizm arasındaki, idea ile madde arasındaki gerilimi. Aristo'nun deyişiyle *prima causa*'yı. Marx'ın Bookchin'in deyişiyle bu "varlık merdiveni"nde<sup>1</sup> ilk basamağı, idea değil maddedir. Marx madde basamağına adım atarak yolunu seçer. Evet, Marx bu ikili ayrımında idealist değil bir materyalisttir.<sup>2</sup> Bunu da çeşitli biçim ve vesilelerle ifade eder. Marx *Kutsal Aile*'de Fransız materyalizminin kökenlerine dair çıkarımlarda bulunurken, Düzey 1'e ilişkin idealizm (metafizik) ile materyalizm arasındaki bu mücadeleyi manikeaist bir karşıtlık içinde ele alır. Bu daimi karşıtlık sürecini de Fransız Devrimi üzerinden anlatır. Marx'a göre, 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi, sadece varolan somut kurumlara karşı değil, 17. yüzyıl metafiziğine ve tüm metafiziğe karşı savaşım verdi. Savaşımı kaybeden ve Fransa'dan kovulan 17. yüzyıl metafiziği ise 19. yüzyıl Alman felsefesinde hem yaşam alanı hem de restorasyon olanağı buldu. Hegel de dâhice bu metafiziği Alman idealizmi ve tüm diğer metafizikle birleştirerek evrensel bir metafizik

1. Murray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Sümer, 2014, s. 137.

2. Marx, materyalizm kelimesini sık kullanmaz. Örneğin materyalizm kavramını ender kullandığı pasajlarda materyalizmi bir yöntem anlamında kullanarak "yöntemimin materyalist temeli" ifadesini kullanır ("Almanca İkinci Baskıya Sonsöz", *Kapital*, Cilt 1, s. 25). Bir başka pasajda da şöyle der: "Bu sonuncu yöntem, biricik materyalist ve dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir" (s. 361, n4).

imparatorluğu kurdu.<sup>3</sup> İşte Marx, döneminde güçlü bir Alman idealizmi rüzgârı esmesine rağmen, bunun dışında kalmıştır. Bir diğer deyişle felsefi *Zeitgeist*'a karşı direnmiştir. Marx, kendi deyişiyle Hegel'in "evrensel metafizik imparatorluğu"na bayrak açmış, gözüpek bir muhalifi olmuştur.

Marx'ın Düzey 1'de idealizm-materyalizm gerilimi temelinde açığa çıkan varlık sorunsalına yanıtı, Bruno Bauer ve Genç Hegelcilerin toplandığı *Allgemeine Literatur Zeitung* çevresini eleştirdiği *Kutsal Aile*'nin "Kurgusal Kurgunun Gizemi" başlıklı bölümündeki bir pasajdan çıkarsanarak ayrıntılandırılabilir. Marx bu pasajda Bay Szeliga üzerinden "meyve" örneği temelinde esasında Hegelci epistemolojiyi eleştirmekte, böylece kendi ontolojik konumunu açık etmektedir. Buna göre Hegelci idealizm, düşünce sürecini tek gerçeklik olarak görür ve bu süreçte soyutlamasını geliştirir. Önce çeşitli gerçek meyvelerden "meyve" soyutlaması oluşturulur. Sonra bu soyutlama bir töz olarak bu "meyve"den çeşitli gerçek içeriğe sahip meyvelere dönmeyi dener. Marx'a göre, gerçek meyvelerden yola çıkılarak meyve soyutlamasına gitmek ne denli kolaysa, aynı şekilde soyut "meyve" fikrinden yola çıkılarak gerçek meyveler yaratmak da o denli zordur. "Hatta soyutlamadan *vazgeçmedikçe*, bir soyutlamadan soyutlamanın karşıtına geçmek olanaksızdır."<sup>4</sup> Esasında Marx burada bir yandan da zaten maddeden yola çıkıldığını belirterek gizemsellik yaratmayla sonuçlanan bu idealist soyutlama yönteminin içsel açmazını da ifade etmiş olur. Szeliga üzerinden Hegel'i eleştirmeye devam eden Marx, Hegel'in ideasını ve onun gizemselliğini de alaya alır. Nasıl ki gerçek meyvelerden yola çıkılıp soyut "meyve" tasarımıyla ulaşılmış ve gerçek meyveler bu soyut "meyve" tasarımıyla değerlendirilmişse, bu kez de gerçek dünyadan yola çıkılarak önce bir "gizem" kategorisi yaratılıp, ardından bu gizem kategorisinden yola çıkılarak gerçek dünyanın yaratılmış olduğundan söz ederek Hegelci yöntemin şeyleri tasarlama biçimi-

3. Karl Marx, Friedrich Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*. Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2009, s. 180-81.

4. A.g.y., s. 94. 5. A.g.y.

ni eleştirir.<sup>5</sup> Marx, böylece kurgu ile gerçek arasındaki ilişkinin ter-sinden kurulmasına karşı çıkar. Bir diğer deyişle, ideadan hareketle maddenin kurulmasına itiraz eder. Zaten Marx için şeylerin bu şekilde tasarlanma biçimi, yani ontolojik süreci tersine çevirmek Hegelci yöntemin özsel özelliğidir.<sup>6</sup> Marx burada Ludwig Andreas Feuerbach'ın Hegel'i eleştirirken kullandığı çerçeveyi kullanır. Feuerbach'ın Hegelyen felsefeye yönelik en belirgin eleştirisi olan “özneyi yüklem, yüklemi özne yapmak” esasen bu eleştirinin arkasındaki metindir.

Görüldüğü gibi Marx idealizm ile materyalizm arasındaki müz-min mücadeleyi kabul eder. Ne var ki Düzey 1'e ilişkin bu kadim madde-idea, materyalizm-idealizm tartışmasını asıl işi olarak görmez. Marx, felsefenin bu süregelen dikotomisine, hatta aporiasına ilişkin uzun uzadıya metinler yazmamış, yazın hayatını bu soruna harcayarak geçirmemiştir. Marx, Aristo'nun *prima causa* dediği felsefi sorunsalı, entelektüel faaliyetinin odağına almamıştır. Marx'ın sorunu, Düzey 1'e ilişkin kapsamlı yanıtlar geliştirmek değil, Düzey 2'nin toplumsal gerçeklik ayağını çözümlemektir. Hatta toplumsal gerçekliğin modern ve güncel biçimini ortaya koymaktır. Tekrar altını çizmek gerekirse Marx'ın entelektüel faaliyet sahası toplumsal gerçekliktir. Marx'ın Düzey 1 ontolojisine bu göreliliğinin sebebi, idealizm-materyalizm ayrımı üzerinde kilitlenmiş o naif tartışma biçiminin kısır döngüsüdür. Marx'ın bu tartışmanın akış yönüne ilişkin itirazı vardır. Öyle ki Marx, bu tartışmanın yersizliğine olan duruşunu materyalizm içi bir eleştiri üzerinden yaparak farklı bir yol izlemiştir.

Tam da bu noktada Etienne Balibar, Marx'ın ontolojisi tartışmalarında bizzat Marx'ın kullandığı “eski materyalizmler” kavramının altını çizerek önemli bir farkındalık sağlıyor. Marx *Feuerbach Üzerine Tezler*'de, Feuerbach'ın şahsında kendisini mevcut materya-

6. Althusser'den “tersine çevirme” metaforuna şiddetli bir itiraz gelir. Bizzat Marx'ın kullandığı bu metafor, Althusser'e göre fiziksel konuma ilişkin basit bir değişim manevrasıdır. Bu nedenle de esaslı değişimi ifade etmekten uzaktır. İlerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir biçimde değinileceği gibi Althusser bu “tersine çevirme” metaforuna karşı çıkarak “öge değişimi” kavramını önerir.

lizmlerden ayrı konumlandığını vurgulama ihtiyacı hissetmişti.<sup>7</sup> Bu farklılığın temeline ise ontolojik düzeyler arasındaki farkı yerleştirmişti. Benzer biçimde Bhaskar da, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de, eleştirisinin özünün gerçekliğin tabakasızlaştırılmasına karşıtlık olduğunu söyler.<sup>8</sup> Marx, materyalizmi idealizmin tersinden okuması olarak görmeyi reddediyordu. Eski materyalizmlerin yaptığı gibi idea ya da ruhun yerine maddeyi koymak, tabakasız bir ontolojik kolaycılıkla her şeyin altında bayağı bir "maddi temel aramak" Marx için felsefi toposun olması gereken radikal değişimini ifade etmek şöyle dursun, aksine basit bir manevra ile mekanizmanın merkezi yapısının sabit bırakılmasından başka bir şey değildi. Örneğin Marx henüz erken dönem metinlerinden *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ya da diğer ismiyle *1843 Elyazmaları*'nda, soyut bir fikir olarak teorinin maddi-somut bir güce dönüşebileceğinden söz ederek klasik idea-madde tartışmasına farklı bir yerden dahil olmuş, idea ile madde arasındaki ilişkiyi etkileşimsel bir işlerlikle ele almıştı. Marx'a göre, "kuşkusuz eleştirinin silahı, silahların eleştirisinin yerini alamıyor; somut güç ancak somut güçle yenilebiliyor; ama teori de, yığınları sarar sarmaz, somut bir güç durumuna geliyor".<sup>9</sup> Balibar'a göre bu bağlamda Marx'ın itirazı "kılık değiştirmiş idealizm" olarak eski materyalizmdir.<sup>10</sup> Yani idealizmle aynı mekanizmayı paylaşan materyalizmdir.

Zaten Marx, geleneksel materyalizmden farklı olarak soyut (*abstract*) madde üzerine değil, maddenin somut (*concrete*) biçimleri üzerinde çalışmıştır.<sup>11</sup> İşte burası Marx'ın ontolojisinin yapısökümünde Düzey 2'nin devreye girdiği momenttir. Marx, maddenin

7. Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 15-17.

8. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 206.

9. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2009, s. 201.

10. Etienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İstanbul: İletişim, 2010, s. 36-38.

11. Yu Wujin, "Marx's Ontology of the Praxis-Relations of Social Production", *Frontiers of Philosophy in China*, İng. çev. Kong Hui, Cilt 4, No. 3, Eylül 2009, s. 411. Ancak Wujin'in gerçekliğin transandantallığını reddeder bir pozisyona yakın durması, somutluk ısrarı ve kendi deyişiyle "geleneksel soyut madde ontoloji-

somut biçimleri olarak Düzey 2’de ikili bir ayrıma gider. Bir tarafa doğasal gerçekliği, bir tarafa da toplumsal gerçekliği koyar. Esasında bu çatallanma, Düzey 1’deki *prima causa* olan maddenin, yani varlığın varoluşa dönüşmesidir. Madde, kendisini doğasal gerçeklik ve toplumsal gerçeklik olarak somutlaştırır. Marx’ın ontolojik tabakalaşmada Düzey 2’ye ilişkin bu türden bir ayrıma gittiği, Marx’ın *Kapital*’de onaylayarak referans verdiği Giambattista Vico üzerinden ifade edilebilir.

Vico referansı önemlidir. Çünkü hem toplumsal gerçeklik ve doğasal gerçeklik olarak ikili bir ayrıma gittiğini, hem de Marx’ın entelektüel faaliyet sahası olan toplumsal gerçekliği ne şekilde anladığını ifade etmiş olur. Hatırlamak gerekirse Vico, *Yeni Bilim*’de doğa tarihi ile insanlık tarihini farklı bir temelde ele alarak ikisi arasına bir ayırım koymuştu. Vico’ya göre doğa tarihi ile insanlık tarihi birbirinden farklıdır, çünkü insanlık tarihini insan kendisi yaparken, doğa tarihi için böyle bir şey söz konusu değildir.<sup>12</sup> Marx da *Kapital*’de “Vico’nun dediği gibi, insanlığın tarihini doğa tarihinden ayıran şey, ilkinin bizim yapmamız ve ama ikincisini yapmamamız olduğuna göre,”<sup>13</sup> diyerek bu tespiti katılarak atıfta bulunur. İlerleyen sayfalarda bu “yapma” eyleminin nasıl bir içeriğe sahip olduğu özne-yapı gerilimi bağlamında ele alınacağından şimdilik bu ikili ayırımın gerçeklik boyutuyla devam edelim ve Vico’nun “insanlık tarihi” ile “doğa tarihi” kavramlarını revizyona tabi tutalım. İnsanlık tarihi için toplumsal gerçeklik ve doğa tarihi için de doğasal gerçeklik kavramları pekâlâ kullanılabilir. Çünkü Vico tarih derken esasen tarihin nesnesini, yani gerçekliği kastediyordu. Bu kavramsal revizyon ışığında Vico’nun ikili bir gerçeklik ayırımına gittiği ve Marx’ın da buna ismini vererek katıldığı görülür. Yani Marx toplumsal gerçeklik ile doğasal gerçekliği birbirinden farklı bir temelde ele alıyordu. Düzey 2’deki bu çatallanma, Marx’ı her

---

sinin” insanların toplumsal faaliyetleriyle bağımlı es geçmesi, hele Düzey 1’i Marx’ın felsefesinin yorumlamasında merkeze koyduğu için eleştirdiği “modern Batı felsefesinin” Marx’ın felsefesinin özünü kararttığı şeklindeki iddiası eleştiriye açıktır.

12. Vico, *Yeni Bilim*. 13. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 360, n4.

iki gerçeklik sahası için farklı bilme biçimlerinin söz konusu olabileceği fikrine götürdüğü için önemlidir. Demek ki Marx'ta doğasal gerçekliğin neliği ile toplumsal gerçekliğin neliği arasında farklılık vardır.

Marx için, doğasal gerçeklikten ayrı bir yere konumlandığı toplumsal gerçekliğin bilgisinin edinilmesi faaliyeti refleksiftir. Refleksiyon hem bir özdeşünüm hem de epistemolojinin klasik özne-nesne ayrımının aşındırılması anlamına gelir. Çünkü toplumsal gerçeklik ile insan arasındaki ilişki belirleyen-belirlenen biçimindeki mutlak ve formel karşıtlığa sığmaz. Marx'ın Vico'ya atıfla söz ettiği insanlık tarihinin doğa tarihinden farklı oluşu görüşü de bununla ilgilidir. Marx'a göre, insan bizzat içerisinde olduğu toplumsal gerçeklikle etkileşime girer. İnsan ile toplumsal gerçeklik arasında tek yönlü değil karşılıklı bir ilişki vardır. Toplumsal gerçekliğin bilgisinin edinilmesi süreci, klasik tabirle ifade edilecek olursa, insanı hem özne, hem de nesne konumuna sokar. Bu açıdan Marx için, toplumsal gerçekliğe ilişkin bilgi üretim süreci Sokratik "kendini bil"e (*gnothi seauton*) benzer. İnsan toplumsal gerçekliğin bilgisine erişmeye çabalarken esasında bir anlamda "kendini bil" faaliyetini de yerine getirmiş olur. Toplumsal gerçeklik hem bizim dışımızda, hem de içimizdedir. Evet, insan bilincinden bağımsız bir varoluşa sahiptir. Ancak insani eylem kapasitesinden azade değildir. Marx böylece insan ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkide etkileşimsel belirlenimin söz konusu olduğunu ifade etmiş olur.

Bu, Bhaskar'ın eleştirel realizminin öznenin bilincinden bağımsız gerçeklik fikrine ve Hartmann'ın varolanın bilgi karşısındaki gnoseolojik kayıtsızlığı yaklaşımına aykırılık oluşturmaz. Bhaskar bir önceki bölümde söz edildiği gibi Vico'nun süper-idealizmin içinden konuştuğunu savunuyordu. Bhaskar'a göre insanlığın kendi dünyasını kendisinin yarattığı iddiası hatalıdır. Vico bu hataya düşerek gerçekliğin aşkınlığını görmez, yani realizmi ıskalar. Fakat toplumsal gerçeklik Bhaskar'ın sözünü ettiği türden mutlak bir aşkınlığa da denk düşmez. Evet, Marx da örneğin *Kapital*'de metaya ilişkin analizlerine başlarken meta için, her şeyden önce "dışsal bir nesne" (*ein äußerer Gegenstand*), bir şeydir demişti.<sup>14</sup> Gerçekliğin

aşkınlığını bir biçimiyle ifade etmişti. Ancak Marx, insan ile toplumsal gerçeklik arasında mutlak ve süregelen bir ayırıştırma ontolojisi kurgulamaz. İkisi arasındaki ilişkiyi girift bir biçimde ele alır. Evet, toplumsal gerçeklik oradadır ve varoluşu ona ilişkin insan bilgisinden bağımsızdır. Fakat bilgilenme süreci dahil insani eylem kapasitesi bizzat toplumsal gerçekliğin varoluşu üzerinde eyleyebilir. Örneğin Wallerstein de benzer biçimde sosyal-bilimsel faaliyetin aynı anda hem toplumsal gerçekliği yansıtan, hem de bu gerçekliği etkileyen bir toplumsal gerçeklik yorumu inşa etmek anlamına geldiğinden söz etmişti.<sup>15</sup> Gerçi Bhaskar, geçişli-geçişsiz ayrımıyla bunun üstesinden gelmeye çalışmıştı, ama onda ontolojik tabakalaştırmanın dikey boyutu eksik olduğundan toplumsal gerçekliğe ilişkin transandantallık ölçütü düzeysele farklılığın duvarına çarpar. Bhaskar her ne kadar haklı bir biçimde gerçekliğin tabakasızlaştırıldığına dair yassı ontolojiler eleştirisi getirirse de, aslında kendi ontolojisi de yatay düzlemle sınırlı bir düzeyleştirmeye sahiptir. Dikeylik, yani Düzey 1 ile Düzey 2 arasındaki farklılaşma yoktur. Zaten yassı ontoloji ile kastettiği şey de yatay düzeylere ilişkindir. Oysa Marx için Bhaskaryan geçişsiz boyut, esasen Düzey 1'e ilişkindir. Madde, insan irade ve eylemlerinden bağımsızdır. Düzey 2'nin toplumsal gerçeklik biçimi ise böyle değildir.

Esasında burada önemli olan aşkınlığın reddi ya da kabulünden de öte, yasa tartışması için çok önemli olan toplumsal gerçeklik ile doğasal gerçeklik arasında farkların işaretlenmesidir. İki gerçeklik biçimi arasında varoluşsal farklılıktan söz edilmesi her iki gerçekliğin farklı bilme biçimleri gerektirebileceği doğal sonucunu açığa çıkarır. Farklı bilme biçimlerinin olanaklılığını açan yol, her iki gerçeklik için bilişsel faaliyet sonucu ortaya çıkabilecek farklı yasaların söz konusu olduğu fikrine ulaşır. Marx'ın toplumsal ve doğasal gerçeklik arasındaki farkı Vico'nun tarihsellik paranteziyle ele alışı bu bağlamda dikkate değerdir. Demek ki Marx için Düzey 2 ontolojisinde, yani toplumsal gerçeklik ve doğasal gerçeklik ayırışımında tarihsellik önemli bir ölçüttür. Öyle ki Marx, *Kapital*'in

birinci cildinde Vico'ya atıf yaptığı dipnotun devamındaki satırlarda “tarihsel süreci dışarıda bırakan soyut doğabilimsel materyalizm”den (*der abstrakt naturwissenschaftliche Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt*) söz eder.<sup>16</sup> Marx için toplumsal gerçekliğin bilgisinin anahtarı tarihselliktir. Toplumsal gerçeklik tarihsellik paranteziyle okunabilir.

### Toplumsal Gerçekliğin Tarihselliği

Marx'ın toplumsal gerçekliğin tarihselliği vurgusu esasen duysal (*sinnlich*) gerçeklik algısına ilişkin bir itirazdır. Marx için duysal gerçeklik nesneleri, şimdi ve buradadır. Bu da onların duysallığının somut dayanağıdır. Ancak şimdide duysal olarak varolan, ezeli ve ebedi bir gerçeklik olarak düşünülmemelidir. Tarihsel parantezle kavranmalıdır. Örneğin Feuerbach'ın yaptığı gibi duysal gerçekliğin nesnelere tarihdışı bir “duysal kesinlik” payesi verilemez.

Toplumsal gerçekliği tarihsellik içerisinde kavrayan Marx, tarihsel süreci dışarıda bırakan Feuerbach'ı bu nedenle kıyasıya eleştirir.<sup>17</sup> Feuerbach'ın toplumsal duysal dünyayı ezelden bu yana hiç değişmeden kalan bir şey olarak gördüğünü, oysa duysal dünyanın toplumun tarihselliğinin bir ürünü olduğunu söyler. Feuerbach'ın duysal kesinliğin nesneleri olarak gördükleri, esasen tarihsel süreç içerisinde toplumsal ilişkilerin aktarımıyla varlık bulan toplumsal ürünlerdir. Marx'a göre Feuerbach duysal dünyaya ilişkin anlayışını salt duyumsamayla sınırlayarak bunu görememektedir. Bu nedenle Feuerbach'ın duysal dünyayı duysal kesinlik haline getirişine, onun gerçekliğin tarihsel boyutunu dışarıda bıraktığı

16. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 361, n4.

17. “Feuerbach, materyalist olduğu zaman gündemine tarih girmez, gündemine tarih girdiği zaman da materyalist değildir. Feuerbach'ta tarih ve materyalizm tamamen birbirinden ayrılır” (Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 51). Feuerbach'a ilişkin bu eleştiri, sonradan Marx'ın felsefesini teorikleştiren çalışmalarda Marx kullanmadığı halde materyalizm teriminin başına “tarihsel” sıfatının eklenerek “tarihsel materyalizm” kavramının üretilmesine dayanak oluşturmuştur.

eleştirisiyle yüklenir. Bunu yaparken de “kiraz ağacı” örneğini kullanır. Marx der ki, an itibariyle kiraz ağacı vardır. Duyusal bir nesnedir. Ancak duyusal bir kesinliğe sahip değildir. Çünkü Marx’a göre kiraz ağacı neredeyse tüm meyve ağaçları gibi kendi coğrafyalarına ticaret yoluyla yalnızca birkaç yüzyıl önce getirilmiştir. Oysa belirli bir tarihsel aralıkta belirli bir toplumun bu eylemiyle varlık bulan kiraz ağacı, Feuerbach için “duyusal kesinlik” haline gelmiştir.<sup>18</sup>

Marx’ın Feuerbach şahsında yönelttiği bu tarihsizleştirilmiş toplumsal gerçeklik eleştirisi pozitivizm için de geçerlidir. Pozitivizmde tarihsel parantez yoktur. Tarihdışı bir gerçeklik kavrayışı vardır. Bir diğer deyişle sabit, dondurulmuş, durağan ve dolayısıyla ezeli ve ebedi bir zaman anlayışı vardır. Pozitivizmin yekpare bir blok olarak bir gerçeklik kavrayışına sahip olması bu tarihsizleştirilmiş ontolojisinden ileri gelir. Duyusal gerçekliğin mutlaklaştırılıp duyusal kesinlik payesi verilmesinin nedeni de budur.

Pozitivizmin üzerinde yükseldiği bu tarihsizlik zeminine Wallerstein de şiddetle karşı çıkar. Wallerstein’in toplumsal gerçekliğin tarihselliği üzerindeki ısrarı ve tarihdışı gerçeklik kavrayışlarına karşı itiraz noktaları, Marx’la benzerdir. Modern dünya-sisteminin teorisyeni Wallerstein için de toplumsal dünyada ele alınan sistemler tarihsel sistemlerdir. Bu tarihsellik zamanla değişse de hem uzamsal sınırları vardır, hem de zaman içinde tarihsel olarak gelişen bir sosyal bütünü vurgularlar. Hatta öyle ki (toplumsal) gerçeklik, sadece belirli zaman-mekân parametreleri dâhilinde geçerli olabilir.<sup>19</sup> Wallerstein için “tüm zaman ve mekânlar için değişmez kalan toplumsal gerçeklikler yoktur”.<sup>20</sup> Öte yandan, İlya Prigogine’i sosyal bilimde kullanılan dile tercüme etmeye çalıştığını söyleyen Wallerstein, onun “zaman oku” kavramı üzerinden tarihselliğin hayati öneminin altını bir başka konumdan daha çizer. Wallerstein’e göre zaman oku gerçekliğin içkin faktörüdür. Hatırlanacağı üzere Prigogine, doğasal gerçeklik çalışmalarında zaman oku kavramı ile

18. A.g.y., s. 50. 19. Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 52-53.

20. A.g.y., s. 189.

“en küçük fiziksel madde birimlerinin bile göz ardı edilemeyecek tarihsel bir rotaya sahip olduğunu” göstermişti. Wallerstein doğasal gerçeklik alanındaki bu keşfi, tarihsel olmayan bir toplumsal analizin mümkün olmadığı iddialarına güç veren bir katkı olarak kabul eder.<sup>21</sup> Fakat Marx'ın toplumsal gerçekliğin tarihselliği ile kastettiği daha çok tarihsel dikeylik içerirken, Wallerstein'in zaman-me-kân kavramsallaştırması daha çok sistem içi tarihsel yataylığa vurgu yapmaktadır. Yine de bu durum toplumsal gerçeklik analizlerinde tarihsellik boyutunun kritik önemi hususundaki ortaklıklarına gölge düşürmez.

Althusser de Marx'ın bu tarihsellik vurgusunu kritik önemde bulur ve bilim tarihi açısından değerlendirir. Hatırlanacağı üzere Althusser, bilim tarihinde “kıta”lardan söz etmiş, bilim tarihine kıta metaforuyla bakmıştı. Tanınmış bilimlerin büyük kıtalarda toplandığını ve Marx'tan önce de iki kıtanın bilimsel bilgiye açık olduğunu savunmuştu. Bunlardan birincisi Thales'in ya da Yunanlıların bulduğu matematik kıtası, ikincisi ise Galileo'nun bulduğu fizik kıtasıydı. Althusser'e göre Marx bilim tarihinde bu iki kıtanın yanına bilimsel bilgiye yeni ve üçüncü bir kıta açmıştır. Bu da tarih kıtasıdır.<sup>22</sup> Gerçi Althusser, Marx'ın bulduğunu söylediği bu tarih kıtasını felsefe ile bilim arasındaki öncelik sorunu temelinde daha dar bir biçimde yorumlayıp içeriklendirir. Yine de Althusser'in bu metaforunu Marx'ın ontolojisine, toplumsal gerçekliği tarihsellik kavrayışına doğru genişletmek mümkün.

Marx'ın Feuerbach'ı eleştirdiği tarihsellik kıtası, esasen bir ilkedir. Marx, tüm entelektüel faaliyeti boyunca bu eleştiriyi sürdürür. Karşısına aldığı ekonomi politiği de toplumsal gerçekliğin tarihselliği ölçütü üzerinden eleştirir. Öyle ki Marx'ın toplumsal ger-

21. İlerleyen bölümlerde de değinileceği gibi, buradan hareketle Prigogine'in fizik bilimlerini sosyal bilimlerin alanına taşıdığını söyleyen Wallerstein, onun “birleşmiş bilim” ve fizik ile tarihi uzlaştırma amaçlı bilim alanındaki ekümenizm çağrısını sahiplenir. Fakat bir yandan da bu çağrıyı analitik felsefecilerin çağrısından farklılaştırma gereği hissedip Newton mekaniğinin öncülleri temelinde sosyal bilimin sosyal fizik haline getirilmesi çabalarıyla, kendi çabalarını ayrı yere koyar (a.g.y., s. 68).

22. Althusser, *Lenin ve Felsefe*, s. 24.

çekliğin tarihsel parantezle okunması zorunluluğu ölçütü, ileride değinileceği gibi özellikle yasa fikri açısından ekonomi politiği eleştirirken kullandığı en önemli hücum hatlarından biridir. Marx için ekonomi politiğin tarihsel olmayan analizleri değersizdir. Örneğin Marx, makinenin gelişmesi vesilesiyle alet ile makine arasındaki farka ilişkin tartışmalardan bahsederken tarihselliği eksik olan bir açıklamanın ekonomi açısından hiçbir değeri olmadığından söz eder.<sup>23</sup> Yine, Henri Storch'u maddi ve zihinsel üretim hususunda değerlendirirken, maddi üretim denen şeyin genel bir kategori olarak değil, *belirli bir tarihsel form* olarak kavranması gerekliliğini vurgular.<sup>24</sup> Meslekten fikir hırsız, alçak, habis ve dalkavuk gibi ağır sözlerle eleştirdiği<sup>25</sup> Malthus'un "sermayenin acımasız bakış açısını aynı acımasızlıkla"<sup>26</sup> ifade ettiğini belirttiği nüfus teorisini ele alırken de onu tam da tarihselliği hesaba katmadığı için kıyasıya eleştirmektedir. Marx'a göre Malthus, ekonomik gelişimin farklı tarihsel evrelerindeki artık-nüfus olgularını aynı türde görerek arasındaki önemli farkları silikleştirmiştir. Böylelikle birbirinden farklı özgül tarihsel ilişkiler, soyut bir sayısal orantı haline dönüştürülmüştür.<sup>27</sup>

Marx tarihi, geçmişin teknik ve sayısal bir özeti gibi görmeyip ontolojiyle birlikte düşünmüştür. Bu önemli bir açılamdır. Tekrar altını çizmek gerekirse Marx'a göre ekonomi politikte toplumsal gerçekliğin tarihsel kavranışı söz konusu değildir. Bu nedenle *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da da döneminin ekonomi politik yaklaşımlarını sıkı bir eleştiriden geçirir. Mevcut üretim ilişkilerini tarihdışı ve toplum dışı bir biçimde sunma çabalarına karşı amansız bir polemige girer. Üretimin tarihdışı ve toplumsal bağlamından azade olarak ele alınıp sunulmasına karşı çıkar. Marx'a göre ekono-

23. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 360.

24. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 269.

25. Marx'a göre Malthus, James Anderson'ın rant kuramı ile Joseph Townsend'in yoksulluk üzerine çalışmalarından hırsızlık yaparak nüfus kuramını oluşturmuştur (*Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, s. 104-9).

26. Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008, s. 514.

27. A.g.y., s. 515.

mi politik tarafından tarihsel üretim ilişkilerinin ebedileştirilmesi söz konusudur.<sup>28</sup> Tam da bu noktada Althusser de Marx'ın ekonomi politiktan ayrıldığı noktanın tarihsellik olduğunu söyler. ekonomi politiğin tarihsel ve geçici olarak görmeyip ezeli, mutlak ve sabit olarak gördüğü iktisadi kategorileri, Marx tam aksine tarihsel ve geçici olarak görür. İktisadi kategorileri kendi tarihsel varoluş uğraklarına tabi olarak ele alır.<sup>29</sup> Oysa ekonomi politik ezeliyetçi ve ebediyetçidir.

Ancak asıl önemli olan Marx'ın ekonomi politiğin bu yaklaşımının bilinçli olduğunu düşünmesidir. Marx'ın tarihsizleştirilmiş toplumsal gerçeklik anlayışına ilişkin şiddetli karşı çıkışının altında esasen güçlü bir motivasyon vardır. Marx, ekonomi politiğin toplumsal gerçekliği tarihsellik içerisinde ele almamakta ısrar ederek ebedileştirmeye çalışmasının gizli öznesinin bilinçli ideolojik mücadele olduğunu görür. Ekonomi politik böylece mevcudu geçici olarak göstermeyip, zorunluluk olarak sunarak mutlaklaştırmanın ve bunun sonucunda da rıza yaratmanın peşindedir. Marx, tarihdışı oldukları için eleştirdiği iktisatçılara, modern toplumun spesifik süreç ve kurumlarını, kapitalist üretim tarzını tarihsel parantezden azade, mutlak ve evrensel olarak geçerli saydıkları suçlamasını getirir. Ekonomi politiğin sınıfsal karakterinin farkında olan Marx için bu da oldukça işlevseldir. Büyük bir toplumsal amaca hizmet eder. Mevcut durum tarihsizleştirilerek doğallaştırılmakta ve rıza imal edilmeye çalışılmaktadır. Modern iktisatçılar sömürüyü, efendi ve köle ilişkisini tıpkı kölelik sistemini savunanların yaptığı gibi doğallık zırhı altında kabul ettirmeye çalışırlar.<sup>30</sup> Malthus'un nüfus teorisini de Marx böyle anlar. Malthus, işçi sınıfının ve emekçi halk kitlelerinin bir anlamda ekonomik soykırıma uğra-

28. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 239.

29. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 331. Fakat Althusser'in de söylediği gibi, Marx harekete geçirilmiş David Ricardo falan değildir. Schumpeteryen "Ricardo + Tarihsellik = Marx" denklemi naiftir, doğruyu yansıtmaz. Ricardo'ya tarihselliği ekleyince Marx'ı elde edemeyiz. Kaldı ki burada da ifade edilmeye çalışıldığı gibi Marx'ın tarihselliği toplumsal gerçeklik kavrayışının belkemiğidir. Ontolojik içerimlidir.

30. Marx, *Kapital*, Cilt 3, s. 338-39.

ması gerektiği fikrini doğallaştırarak bunun ideolojisini acımasızca yaymaya çalışır. Bu nedenle Marx, toplumsal gerçekliğin tarihselliğini, ekonomi politiğe karşı mücadelesi içinde kritik buluyordu. Marx, toplumsal gerçekliğin tarihselliğini vurguluyordu, çünkü bunun pratik politik bir enstrüman olarak geçicilik-zorunluluk tartışmasını beraberinde taşıdığının farkındaydı.

Ekonomi politik kurnazlık yaparak bilimsellik zırhı ve mutlak nesnellik kılığıyla, söz konusu tarihsel burjuva ilişkilerine bir normallik ve zorunluluk payesi verir.<sup>31</sup> Oysa Marx için mutlak ve zorunlu olmak şöyle dursun, “insanların içinde üretim, tüketim ve değişim yaptıkları ekonomik biçimler, *geçici ve tarihseldirler*”.<sup>32</sup> Kapitalist üretim biçimini doğal ve sonsuza dek sürecek kesin bir üretim biçimi olarak görmek burjuva dar kafalılığıdır (*Borniertheit*).<sup>33</sup> Sonsuza dek sürecek ölümsüz kategori diye bir şey yoktur. Örneğin tarımdaki kapitalist üretim tipi ve buna karşılık gelen toprak mülkiyeti biçimi de ebedi kategoriler değil tarihsel kategorilerdir.<sup>34</sup> Burjuva üretim ilişkilerini ölümsüz olarak görmek yanılgıdır. Ricardo da bu hataya düşer. Önce burjuva üretimi rantın belirlenmesinde zorunlu kılar, ardından da rant kavramını tarihdışı bir biçimde tüm çağlar için geçerli kılar.<sup>35</sup> Oysa Marx için tam aksine bu tarihsel kategoriler geçicidirler ve ortadan kalkacaklardır. Evet, Marx ümitlidir. Bir diğer deyişle Marx ekonomi politiğin restini görür ve karşılık verir: “bütün burjuva üretimi, üretimin geçici, tarihsel bir biçimidir. Bütün ilişkileri, ücret, toprak rantı vb. kadar sermaye de, hepsi geçicidir ve gelişimin belirli bir noktasında ortadan kaldırılabilirler.”<sup>36</sup>

Marx'ta toplumsal gerçekliğin tarihsellikle kavranışının geçiciliği beraberinde getirmesi, bu yaklaşımın esasen monist bir ontolojinin zemini üzerinde yükseldiğini de gösterir. Nasıl ki madde (Dü-

31. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 242.

32. “Marx’tan Paris’teki P.V. Annenkov’a, Brüksel, 28 Aralık 1846”, *Felsefenin Sefaleti*, s. 180.

33. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 368.

34. Marx, *Kapital*, Cilt 3, s. 544. 35. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 158.

36. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 79.

zey 1) toplumsal gerçeklik ve doğasal gerçeklik olmak üzere düalist bir çatallanmayla (Düzey 2) somutlaşıyorsa, toplumsal gerçeklik de değişik varoluş biçimleriyle tarih içerisinde farklı biçimlere bürünür. Yani Marx için toplumsal gerçekliğin somut biçimleri tarihsellikte ortaya çıkar, farklı varoluşsal momentler kazanır. Örneğin toplumsal gerçekliğin iktisadi biçimi kılıktan kılığa girer. Ancak daha üst düzeyde tek bir gerçekliğin tarihsel varoluş biçimi olarak belirir. Yukarıda sözü edilen Marx'ın Feuerbach'ı eleştirirken verdiği kiraz ağacı örneğinin öncesindeki satırlarda Marx, “duyusal dünyanın, doğrudan doğruya, ezelden beri hiç değişmeden kalan bir şey değil, sanayinin ve mevcut haliyle toplumun bir ürünü olduğunu; üstelik tarihsel bir ürün olması bakımından her biri bir öncekinin omuzları üstünde yükselen, onun sanayisini ve ekonomik ilişkilerini geliştiren ve değişen ihtiyaçlara uygun olarak toplumsal düzenini değiştiren bir nesiller silsilesinin ürünü olduğunu”<sup>37</sup> söyler. Yani her bir tarihsel gerçeklik formunun tarih içerisinde bir öncekinin üstünde yükselerek neslin devamını sağladığından söz eder. Yani ontolojik olarak bir monizm söz konusudur. Bu monist ontoloji, farklı belirişlerle bir aradadır. Tarihsel olarak hem yatay hem de dikey anlamda farklı belirişleri mümkün kılar.

### Marx'ın Monist Ontolojisi ve Türüm Teorisi

Marx'ın ontolojisi monisttir. Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi, madde tözdür. Düzey 1'deki kendiliğinden ve kendinde ilk varlık maddedir. Tüm gerçeklik de bu maddeden türer. Madde, kendisini bir çatallanmayla doğasal gerçeklik ve toplumsal gerçeklik olarak somutlaştırır. Yani her şey Düzey 1'deki bu maddeden kaynaklanarak varoluş kazanır. Tekrar altını çizmek gerekirse, Marx'ın kendisinin doğrudan böyle bir ontolojik açıklaması olmasa da, töze ilişkin kapsamlı ve ayrıntılı metinler yazmayı asıl meselesi olarak görmese de, onun bakışına içkin ve gömülü olan böyle bir çerçeve çizmek mümkün. İşte bu çerçevede, Marx'ın bu monist ontolojisi

ve tek bir şeyin tüm varoluşu ve gerçeklik dünyasını farklı belirlişlerle oluşturması fikri, felsefe tarihinde Tek'in felsefesi olarak bilinen Plotinus'un ontolojisini akla getirmektedir.<sup>38</sup>

Hatırlanacağı üzere Plotinus, Platon'un varlık kavrayışından ve özellikle onun son dönem metinlerinden *Timaios*'ta sözü edilen varoluşun ya da duyusal dünyanın yaratılması ya da meydana getirilmesi fikrinden etkilenmişti.<sup>39</sup> Platon *Timaios*'ta *Demîurgos* adlı yaratıcı-sanatkâr tanrı tarafından idealar dünyasının seyredilip esas alınarak duyusal dünyaya şekil verilip duyusal dünyanın varoluş kazandığından söz etmişti.<sup>40</sup> Platon'un bu ontolojik yanıtı, Plotinus eliyle İskenderiye'de mistisizm ile birleşerek yeni bir sentez oluşturmuş, Platonist ontolojinin özellikle duyusal dünyanın neliği ve genesisine ilişkin getirdiği yorumlara, söz konusu tartışmalarda yeni bir kapı aralamıştı.

Plotinus'un türüm (*Emanation*) teorisi olarak adlandırılan neoplatonist sentezi, monist bir ontolojinin belirleyiciliğinde esasen ontolojinin bütünü ve özellikle duyusal gerçekliği anlamlandırmaya çalışmıştı. Plotinus'a göre, varlık hiyerarşik dört katmandan meydana gelir. Aşağıdan yukarıya sayılacak olursa, bunlar duyusal dünya, Ruh, Nous ve Bir'dir. Duyusal dünya, Ruh'un Platon'da idealar dünyasına denk gelen Nous'u temaşa etmesiyle varlık bulur. Nous da her ontolojik katman gibi zincirleme biçimde Bir'den çıkar.<sup>41</sup> Her şey varlığını bu Bir'in taşmasıyla kazanır.<sup>42</sup> Dolayısıyla aslında her şey esasen aynı şeydir, tek bir şeydir. Plotinus'un ontolojik tabakalaştırması ya da kademelendirmesi görüldüğü gibi saf bir monizmi ifade eder. Öyle ki bu, sadece Bir'in yukarıdan aşağıya bir türeme yoluyla varlık kazanması değildir, aynı zamanda mistik bir biçimde aşağıdan yukarıya bu kez duyusal dünyadan aradaki

38. Plotinus, *The Enneads*, İng. çev. Stephan MacKenna, Londra: Faber and Faber, 1966.

39. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, s. 16, 117.

40. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2015.

41. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 79. 42. A.g.y., s. 58-59.

Ruh ve Nous aşamaları yoluyla Bir'e ulaşma arzusunu da içerir. Yani her şey Bir'den taşar ve yine Bir'e dönmeye çalışır.<sup>43</sup> Varlık mutlak bir biçimde tektir ve her yeredir.

Plotinus'un bu Bir'i ile daha önce sözü edilen Marx'ın Madde'si arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Hatta Plotinus'un bizzat kendisi de Bir ile (henüz Marx'ın maddesi olmasa da) Madde arasındaki bu benzerliği fark etmişti. Her ikisine dair bilgilerin insanlığın bilişsel kapasitesinin sınırlarına takıldığı görüşü temelinde, Bir'in de, Madde'nin de töz olduğundan bahsetmişti.<sup>44</sup> Yukarıda da değinildiği gibi Marx kendisi için töz konumunda olan maddeden etrafı lıca söz etmez. Plotinus da 6. *Ennead*'ı ayırdığı kendisi için töz konumunda olan Bir'den, yani Tanrı'dan uzun uzadıya söz etmez, edemez.<sup>45</sup> Diğer yandan bu tözsel benzerlik Marx'ın Bir'i ile Plotinus'un Bir'inin aynı olduğu anlamına da gelmez. Marx'ın Bir'i ile, Plotinus'un Bir'i farklıdır. Dolayısıyla her ikisinden türeyen farklı varoluşsal biçimler olarak Plotinus ile Marx'ın Birçok'u da farklıdır. İlgi çekici bir biçimde Marx, Hegel'i ele alırken onun hükümdarı, devletin kişiliğinin sadece bir kişi olarak gerçekleşmesi biçiminde görmesini eleştirirken benzer noktadan hareket eder. Marx'a göre “*Bir ancak birçok Bir olarak bir gerçekliğe sahiptir. Yükleme, öz, kendi varoluş alanlarını hiçbir zaman bir Bir içinde tüketmez, birçok Bir içinde tüketir.*”<sup>46</sup> Yani varoluşun taşıyıcı bedeni bir tane Bir'e yüklenemez, sığdırılmaz. Gerçekliğin öznesi olarak Madde, kendisini sadece bir tane Bir olarak somutlaştırmaz, varoluşunu birçok Bir biçiminde gerçekleştirerek yükleme haline getirir.

Zaten burada mevzu, Marx'ın tam da onun eleştiri getirdiği, idea yerine maddeyi koyan “eski materyalizmler” gibi seküler bir neoplatonizm yorumu ile Marx'ın ontolojisini bir araya getirmek değildir. Plotinus'un tini olan Bir'in yerine Marx'ın Madde'sini geçirme şablonculuğu hiç değildir. Mevzu, Marx'ın ontolojisinin koordinatlarını netleştirmekte Plotinus'un monist ontolojisini devreye

43. A.g.y., s. 55.

44. A.g.y., s. 188-89. 45. Plotinus, *The Enneads*, s. 443-625.

46. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin...*, s. 42.

sokmaktır. Marx'ın monist ontolojisi, tabii ki Plotinus'un neoplatonik sentezinin aynısı değildir. Örneğin Plotinus'un ontolojisinde çok önemli bir görevi yerine getirerek duyuşal dünyayı meydana getiren Ruh ve onun benzeri bir şey Marx için söz konusu değildir. Marx'ta töz olan maddenin, varoluş yoluyla kendisini somutlaştırması için Plotinus gibi bir Ruh'a ihtiyacı yoktur. Marx hiçbir yerde maddenin mistik bir aracı dolayımıyla kendisini varoluşa dönüştürdüğünden söz etmez. Sadece ileride değinileceği gibi Platon'un *Timaios* diyaloglarında sözünü ettiği yaratıcı Tanrı *Demiurgos*'u İngiltere'yi tarif ederken bir metafor olarak kullanır.

Bununla bağlantılı olarak Marx'ın monist ontolojisinde Plotinus'ta olduğu gibi, mistisizmin bir diğer boyutu olan bireysel bir ere olarak Plotinus'taki Bir'e denk gelen Madde'ye ulaşmak ve hatta onunla birleşmek yoktur. Marx'ın meselesi, mistik bir *telos*'a kilitlenmiş biçimde Düzey 1'e yükselmek değildir. Marx'ın entelektüel faaliyet motivasyonu tekrar altını çizmek gerekirse toplumsal gerçekliğin bilgisine erişmektir. Bu toplumsal gerçeklik ile monist gerçekliğin kaynağı olan töz, yani madde arasındaki mesafe de kısadır. Çünkü aracısızdır. Plotinus'taki gibi ara kademeler söz konusu değildir, bu dikey ontolojik kademelendirmede Bir'in altında sırasıyla yer alan Nous ve Ruh Marx'ta yoktur.

Plotinus'ta Bir'in bu aracı katmanlar ve özellikle Ruh dolayımıyla duyuşal dünyada sayısız görüngü biçiminde kendisini somutlaştırması şeklindeki işleyiş vardı. Entelektüel faaliyetini duyuşal gerçeklik sahasına odaklayan Marx'ta ise Plotinus'tan farklı olarak, aynı gerçeğin farklı biçimlere bürünmesi, hem tarihsellik hem de konumsallıkla mümkündür. Tarihsellik mümkündür, çünkü daha önce ifade edilmeye çalışıldığı gibi Marx için toplumsal gerçeklik tarihseldir. Konumsallıkla mümkündür, çünkü duyuşal-somut gerçeğin farklı ontik anlamlar kazanması topik bir belirlenmeye tabidir. Burada konumsallıktan kasıt, yatay bir tarihsellik temelinde salınımla konum değiştiren tek gerçekliğin farklı biçimlere bürünmesidir. Yani Kojin Karatani'nin "transkritik" dediği şey.

Gerçekliğin monist kavranışının ayrıntılandırılmasında Karatani'nin transkritik yaklaşımı önemli bir alan açar. Karatani'ye göre

transkritik çok boyutlu ve salınımlı bir bakışı ifade eder.<sup>47</sup> Yani duran bir konumsallıkta takılıp kalmak yerine durmadan konum değiştirmek transkritiktir.<sup>48</sup> Transkritik bakış, baştan yapılmış gerçekliğin birliği varsayımıyla, gerçekliğin farklı konumsallıklarla farklı görünümlere büründüğünü ifade eder. Transkritik, ampirizm karşıtlığını konumsallık sabitesinin parantezini kaldırarak gerçekleştirir. Öyle ki Karatani'ye göre şayet bu paralaks kaybolursa, materyalizm dahi bir "göz yanılgısına" dönüşür.<sup>49</sup> Transkritik bakış, göz yanılgısına karşı gerçekliği sabitlenmiş bir konumdan duyuşal belirlere sıkıştırmayan ve fakat monist bir gerçeklik zeminine sahip bir koordinata denk düşer. Transkritik, toplumsal gerçekliğin farklı konumsallık ve salınımlarla çeşitli görünümler kazandığını ifade eder.

Örneğin Karatani, üretim ile tüketim arasındaki ilişkiyi transkritik olarak nitelendirmişti. Artı-değer ve onun realizasyonu üzerinden transkritik bir okuma yapan Karatani'ye göre, Marksistlerin genelde gözden kaçırdığı üretim ile tüketim arasındaki ilişki aslında tek gerçekliğin farklı ve fakat birbirini tamamlayan momentleridir. Artı-değer, üretim sürecinde açığa çıkar fakat realize olması için, sürecin sonlanması, yani tüketime gerçekleşmesi gerekir. Yani üretim ile tüketim arasında bir salınım vardır. Farklı konumlarda üretim ile tüketim aynı gerçekliğin büründüğü farklı görünüş biçimleridir. Bu temelde kışkırtıcı bir okumayla üretim ile tüketim arasındaki ilişkiyi transkritik okumaya tabi tutan Karatani, tüketici hareketlerini, konum değiştirmiş emek hareketleri olarak düşünür.<sup>50</sup>

İlginçtir, Marx da Karatani'nin göz ardı edilmiş vurgusunu metinlerinde aslında sıklıkla ifade eder. Üretim eyleminin bizzat tüm uğraklarında aynı zamanda bir tüketim eylemi olduğunu söyler.<sup>51</sup> Üretim ile tüketime kendinde (*an sich*) birbirlerinden ayrılamayacağını savunur.<sup>52</sup> Çünkü Marx, artı-değerin metada yattığını ve satışla gerçekleştiğini söyler.<sup>53</sup> Yani üretim sürecinde yaratılan artı-

47. Kojin Karatani, *Transkritik, Kant ve Marx Üzerine*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2008, s. 131.

48. A.g.y., s. 179. 49. A.g.y., s. 186. 50. A.g.y., s. 47.

51. Marx, *Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı*, s. 246.

52. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 268.

değer, henüz varoluşsal yolculuğunu tamamlamamıştır. Bunun için artı-değeri içeren metanın satışı, yani tüketimi gerekir. Marx, böylelikle üretim ile tüketim arasındaki transkritiğin doğal bir sonucu olarak, işçiyi ve kapitalisti hem alıcı hem de satıcı konumuna getirdiğinden söz eder.<sup>54</sup> İşçi, sermayenin karşısına tüketici olarak, para sahibi olarak çıkar ve tüketim momentinde işçi belirlemesini yitirir.<sup>55</sup> Artı-değerin üretimi ve sonrasında metaların satışı sürecinin bütünlüğünde, kapitalist önce işçiden para ile emek gücü satın alarak alıcı, sonra ise meta satıcısı konumundadır. İşçi ise önce emekgücünü kapitaliste satarak satıcı, sonra ise kapitalistten aldığı ücretin parasıyla metaların alıcısı konumundadır. “Kapitalist işçiye ücretini para olarak öder; bu parayla işçi, kapitalistten metalar satın alır ve böylece para kapitaliste geri döner.”<sup>56</sup> Yani farklı konumlar da monist ontoloji temelinde toplumsal gerçeklik biçim değiştirir.

Tek bir gerçekliğin farklı konumlarda salınımıyla farklı biçimlere bürünüşü Plotinus’un türüm teorisinin işi değildir. Tekrar ifade etmek gerekirse Plotinus’un meselesi daha çok Marx’ta Düzey 1’e dek gelen ontolojik sorunsalla boğuşmaktır. Yani duyuşsal dünyanın ne olduğundan ziyade, duyuşsal dünyanın nasıl var olup hangi kaynaktan türediği meselesidir. Bu nedenle örneğin toplumsal gerçekliği oluşturan her bir gerçeğin görünümü üzerinde yoğunlaşmaz. Oysa Marx tam da bunu yapar. Toplumsal gerçekliğin izini sürerken toplumsal gerçekliği oluşturan her bir gerçeğin bizzat kendisinin de monist karakterini vurgular.

53. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 310. 54. *Kapital*, Cilt 2, s. 315.

55. Marx, *Grundrisse*, s. 393.

56. *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 305. Ancak Marx’ın bir rezervi vardır. Marx, tam da bu noktada kapitalist sistemin içkin bir geriliminden söz eder. Üretim ile tüketim arasındaki transkritiğin, emekçilerin tüketim momentindeki konumunda onlara gerçek bir tüketici pozisyonu sunduğu sanılmamalıdır. Üretim sürecindeki işçiler, bizzat kendi ürettikleri ürünlerini sürecin tüketim momentinde satın almaktan dışlanmışlardır (a.g.y., İkinci Kitap, s. 497). Örneğin Marx, *Kapital*’in ikinci cildinde, daha sonra genişletmek üzere şöyle bir not düşmüştü: “Kapitalist üretim tarzındaki çelişki: meta alıcıları olarak emekçiler, pazar için önemlidir. Ama kendi metalarının –emekgücünün– satıcıları olarak, kapitalist toplum bunları asgari fiyatta tutma eğilimindedir” (s. 284, n32).

Marx'ta Düzey 2'nin ikili karakterinde bu ikiliğin her biri tek bir gerçekliktir. Doğasal gerçeklik de tektir, toplumsal gerçeklik de tektir. Yani Marx'ın gerçekliği monist bir biçimde kavrayışı sadece Düzey 1'e ilişkin değildir. Marx'ta monist ontoloji bahsi Düzey 1'de tüketilemez. Toplumsal gerçekliğin kendisi de, toplumsal gerçekliği meydana getiren her bir gerçek de, örneğin ekonomi, siyaset, kültür de tektir. Zaten Wallerstein'in de belirttiği gibi Marx için modern bilgi yapısının ayrıştırılmış bilgi yapısı geçerli değildir. Marx, öncelikle modern bilgi yapısına inat, bilim ile felsefeyi ayırmaz. Sonrasında, toplumsal gerçekliğe ilişkin entelektüel faaliyetini modern bilgi yapısının bilinçli bir müdahale ile ayrıştırdığı bir-biriyle ilişkisiz ya da kısmi ilişkili disiplinler kompartımanlaşmaya göre yerine getirmez. Marx'ın bugünden bakıldığında sosyal bilimlerin neredeyse tüm disiplinlerinde metinler yazmış olmasının nedeni burada yatar. Toplumsal gerçekliğin birliğini parçalayan katı disiplinler müdahaleye karşı durur. Çünkü Marx toplumsal gerçekliği bütünsel ve monist algılar. Tekrar ifade etmek gerekirse Marx için, toplumsal gerçekliğin içerisindeki her bir gerçek de, örneğin ekonomi gerçeği de tektir.

Önceki satırlarda ekonomi üzerinden farklı konumsallıkla tek gerçekliğin büründüğü farklı biçimlerden bahsedilmişti. Bu kez yine ekonomi gerçeği içerisinde tek bir boyutun yatay tarihsellikle biçimden biçime girmesinden söz edilebilir. Örneğin metanın ve paranın dolaşımı böyle bir tarihsel akışla biçimden biçime bürünmektedir. Marx *Kapital*'in birinci cildinde artı-değerin ortaya çıkışını anlatmadan önce, konuya hazırlık olarak basit dolaşımdan, yani Meta-Para-Meta (M-P-M) ve Para-Meta-Para (P-M-P) başkalaşımından söz eder. Bu iki başkalaşım süreci de göstermektedir ki değer, dolaşım sürecinde aslında tek bir gerçeklik olarak farklı momentlerde farklı biçimlere bürünür. Bir diğer deyişle değer, tek bir gerçeklik olarak farklı bedenlerde dolaşır. M-P-M'de önce metadır, sonra paraya dönüşür, sonra para biçiminden sıyrılır tekrar metaya dönüşür. P-M-P'de ise önce paradır, sonra para ile meta alınır, yani metaya dönüşür, sonra bu meta para biçimine dönüşür. Marx için *satın almak için satmak* anlamına gelen M-P-M ve *satmak için satın*

*almak* anlamına gelen P-M-P basit birer süreç değildir, duyusal-ontik bir başkalaşımı ifade ederler.<sup>57</sup>

Örneğin metaların başkalaşımı olan M-P-M, iki kısımdan oluşur. İlk kısım, metanın ilk başkalaşımı Meta-Para (M-P) yani metanın paraya dönüşmesidir, yani satıştır. Marx satıştan söz ederken değer *salto mortale*'sinden, ölüm sıçrayışından söz eder. Marx'a göre, bu satış sürecinde "değerin, metanın bedeninden çıkıp altının bedene sıçrayışı, ... metanın *salto mortale*'sidir".<sup>58</sup> Hatta öyle ki bu metanın varlık zorlantısıdır. Şayet meta bu *salto mortale*'yi gerçekleştiremezse, yani meta olmaktan çıkıp para haline gelemese varlık döngüsü de tıkanır. Monist ontolojinin biçimden biçime geçişi engellenirse, kriz açığa çıkar. Yani Marx, tek bir gerçekliğin biçimden biçime bürünmesini, varlıksal bir mecburiyet olarak görmüştü. Marx için metaların başkalaşımı, yani alım ve satım süreci aslında tek bir gerçekliğin iki görünümüdür, "özünde iki evrenin birliğini temsil eder". Dolayısıyla satım alımdan ayrılınca kriz olur. Bir diğer deyişle, alım ve satım birbirinden ayrı düşünce kriz ortaya çıkar. Çünkü üretim ve dolaşım sürecinin yolları birbirinden ayrılır, meta para biçimine bürünemez. Tersinden bir okumayla, hareketin bu iki evrene ayrılması "birlik oluşlarını, farklı görünümün birliği olduklarını ancak krizde gözler önüne sermektedir".<sup>59</sup> Marx iktisatçıları bunu göremedikleri için eleştirir.<sup>60</sup>

Benzer biçimde *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da Marx'ın sözünü ettiği paranın dolaşımı da esasında tek bir gerçekliğin yata-yatarihsellikle kılık değiştirerek farklı görünüm kazanmasından başka bir şey değildir.<sup>61</sup> Tüm bu dolaşım sürecinde para da kılıktan kılığa bürünür. Örneğin, "Dolaşım aracı görevini yerine getirirken, altın, kendine özgü bir biçime bürünür, sikke haline gelir. ... Tıpkı itibari parada olduğu gibi para, sikkeler olarak, yerel ve siyasal bir nitelik kazanır, çeşitli diller konuşur ve çeşitli ulusal uniformalar taşır."<sup>62</sup>

57. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 151. 58. A.g.y., s. 114.

59. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, s. 481. 60. A.g.y., s. 493.

61. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 126-29.

62. A.g.y., s. 137.

Bu örneklendirmeler, Marx'ın monist ontolojisinin toplumsal gerçeklik için de, toplumsal gerçekliğin söz gelimi ekonomi gerçeği ve ekonomi gerçeğinin dolaşım boyutunda da geçerli olduğunu gösterir. Fakat bu monist ontolojide, söz konusu tek gerçekliğin kendisini nasıl var ettiği ya da temsil ettiği de ciddi bir meseledir. Marx'ın monist ontolojisi ilişkisellikten farklı türden belirme-yansıma biçimlerine sahiptir. Bunu izlemek için parça ile bütün arasındaki ilişkiye bakmak gerekecek. Bütün ile onun parçası arasındaki ilişkinin niteliği Marx'ın ontolojisinin ele alınmasında kritik bir virajdır.

## 2. TEMSİL ONTOLOJİSİ: *PARS TOTALIS* DÜĞÜMÜ

Ontolojinin monist kavranışının türüm teorisi özelinde ifade edilen Bir'den Birçok'un nasıl türediği, taşıdığı ya da ortaya çıktığı meselesinin yanı sıra önemli bir sorunsalı daha var. Evet, monist ontolojide varlık tektir. Peki bu Tek, kendisinden türeyenlerle ne türden bir temsil ilişkisi içerisindedir? Bir diğer deyişle bütünün parçaları ile ilişkisinin temsili boyutu nasıldır? Bütün, bütünü oluşturan parçalarıyla ilişki içerisinde kendisini ne şekilde oluşturur? Parça, bütünü ne oranda ifade eder? Parçanın bütünü temsil kapasitesinin sınırları var mıdır? Tüm bu sorular temsil ontolojisinin içeriğini doldurur.

Althusser, başarılı bir kavramsal ifadeyle temsil ontolojisinde parça ile bütün arasındaki temsil sorunsalını *pars totalis* ile ifade etmişti. *Pars totalis*, her bölümü bütün gibi olan parça, bütünün tüm özelliklerini taşıyan parçası anlamlarına gelir. Kısaca *pars totalis*, parçanın bütünü, bütünüyle temsil etmesidir.<sup>63</sup> Dolayısıyla, parça ile bütün arasındaki temsil ilişkisine verilen ontolojik bir yanıt olarak *pars totalis*, parça-bütün ilişkisinde parçanın bütünü temsil kapasitesini ve kabiliyetini maksimuma çıkararak, esasen parça-

63. Althusser, *Montesquieu, Siyaset ve Tarih*, s. 67. Hatırlatmakta fayda var, başka bir disiplinden de olsa Benoît B. Mandelbrot'nun keşfinde öncülük ettiği *fraktal* da benzer biçimde "bir nesneyi oluşturan parça ya da bileşenlerin, nesnenin tamamına benzemesi" fikrini gündemleştirmişti.

yı bütünle eşitler. Yani temsil eden, temsil edilenin yerine geçer. Bir diğer deyişle *pars totalis*'te, parça bütünün yerine geçer. Bütün ile onun parçası arasındaki ilişkiye karmaşık bir düğüm atar. Bu da temsil ontolojisinin düğümüdür.

Marx'ın ontolojisinin yapısökümünün ardından bu kez ontolojisinin koordinatlarını belirlemede kritik bir viraj da işte bu temsil ontolojisi. Temsil ontolojisinin düğümünden devam etmek, *pars totalis*'in izinden gitmek, bu belirleme çabasında farkları ve benzerlikleri açığa çıkarmayı sağlar. Varlığın ya da gerçekliğin Marx'ın felsefesinde ne şekilde kavrandığı sorununun ardından, bu kez temsil ontolojisini gündemleştirmek, sonrasında duyuşal düzlemde gerçekliğin ne şekilde anlam kazandığı sorununa yönelerek taşları yerine oturtur. Temsil ontolojisi, esasen gerçekliğin ne şekilde duyuşal bir temsil ilişkisi içerisine girdiğine ilişkindir. Gerçekliğin büründüğü temsili kılığı gündemine alır.

### Leibniz: Parçadan Bütüne

Leibniz, tekillik ile çokluğun, parça ile bütünün arasındaki ilişkiye felsefi gündemde öncelikli bir konum inşa etmesi dolayısıyla önemlidir.<sup>64</sup> Leibniz, evren ve Tanrı'ya ilişkin kalem oynatmakla, teodise sorunuyla boğuşmakla kalmamış, entelektüel serüveni içinde aynı zamanda bütünün ontolojisine yoğunlaşmış, dolayısıyla parça ya da monad üzerinde çalışmıştır. Leibniz parça ile bütün arasındaki ilişkiyi felsefi gündemde üst sıralara taşıyarak ontolojinin meselelerinin kıvrımlarını artırmıştır. Bunun da ötesinde Leibniz, modern felsefede ontolojiye *pars totalis* düğümünü atan kişidir! Çünkü Leibniz için “her basit cevher tüm evrenin daimi ve canlı bir aynasıdır”.<sup>65</sup>

Feuerbach'ın da dediği gibi Leibniz'in felsefesi bir mikroskoptur.<sup>66</sup> Leibniz, ontolojisini “monad” adını verdiği basit tözler üzeri-

64. Gilles Deleuze, *Kıvrım, Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam, 2006, s. 88.

65. G. W. Leibniz, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*, haz. ve çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan, 2011, s. 41.

66. V. İ. Lenin, *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Minör, 2013, s. 323.

ne inşa eder.<sup>67</sup> Leibniz için tüm gerçekliğin en küçük yapıtaşı monadlardır. Monadlar basittir, parçasızdır, dağılmaz, doğal yollarla ortadan kalkmaz ve bölünemez. Şeylerin unsurlarıdır. Şeyler bu monadlardan oluşur. Leibniz'in bileşik cevherler olarak adlandırdıkları da basit cevherlerin, yani monadların toplamından ya da yığınınından ibarettir. Yani Leibniz için monadların tözsel özellikleri vardır. Ancak töz değildirler. Çünkü yaratılmışlardır. Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Öyle ki Tanrı monadlara ereğini kendi içinde taşıma özelliği, yani *entelekhia* yüklemiştir. Bu nedenle mükemmeldirler.<sup>68</sup> Leibniz için bu monadlar öylesine mükemmeldirler ki, tekrar altını çizmek gerekirse, tüm evrenin daimi ve canlı bir aynasıdır. Yani *pars totalis* özelliğine sahiptirler.

Ancak Leibniz, *pars totalis* sorunsalını ifade etmekle kalmaz, daha da derinleştirir. Bir çekince koyar. Der ki: “monad doğası itibariyle temsil edici olduğundan, hiçbir şey monadı şeylerin sadece bir kısmını temsil edecek şekilde sınırlayamaz. Gelgelelim bütün bir evrenin ayrıntısı söz konusu olduğunda bu temsilin ancak bulanık olabileceği de doğrudur.”<sup>69</sup> Yani önce monadların tüm evreni temsil ettiğinden söz eder, sonra bu temsiliyetin bulanık olduğu parantezini ekler. Monadların her birinin bulanık bir biçimde bütüne uzandığından söz eder. Ancak bulanık temsilin ötesinde meseleyi derinleştiren başka bir şey daha vardır Leibniz'te. Leibniz, her monadın bir diğerinden farklı olmak zorunda olduğunu düşünür. Bunu da doğada birbirinin tıpkısı iki varlığın var olmamasına dayandırır.<sup>70</sup> Zaten sorun da buradadır. Hem her monadın diğer her monaddan farklı olması, benzemezliği, hem de her bir monadın bu benzemez biricikliğine rağmen evrenin bütününi temsil etmesi, Leibniz'in ontolojisinin nabzının attığı yerdir. Özdeş iki şey bulunmadığı halde, nasıl oluyor da her bir monad bütün evreni içerisinde barındırıyor? Parçaların biricikliğine rağmen, her biri bütünü nasıl içerip, onu tek başına temsil

67. Deleuze'e göre, Leibniz monad adını “onu Bir'in hallerinden birini belirtmek için kullanan Yeni-Platonculardan ödünç alır” (Deleuze, *Kıvrım, Leibniz ve Barok*, s. 38). Deleuze, Proclus'u kasteder. Deleuze'ün Leibniz'ten bahsederken Plotinus'u ve neoplatonizmi zaman zaman devreye sokması ilgi çekicidir.

68. Leibniz, *Monadoloji*..., s. 21. 69. A.g.y., s. 45. 70. A.g.y., s. 13.

etme özelliğine sahip olabiliyor? Leibniz perspektifi devreye sokarak bu sorunsalın üstesinden gelmeye çalışır.

Aynı şehrin farklı yakalardan bambaşka görünmesi ve adeta bir perspektifler çokluğu barındırması gibi, basit cevherlerin sonsuz çokluğuna bağlı olarak sanki bir o kadar farklı evren varmış gibidir; ama aslında bunlar, her monadın kendi görüş noktasından algıladığı tek bir evrenin farklı perspektifleridir.<sup>71</sup>

Yani Leibniz farklılığı ve benzemezliği, her bir monadın bütünü farklı perspektiflerle temsil ettiği iddiasıyla birlikte düşündü. Dikkat edilecek olursa Leibniz, her biri farklı olan monadların bu muhteşem yeteneğini ifade ederken her monadın “kendi görüş noktasından hareketle” bütünü temsil ettiğini de ekler.<sup>72</sup>

Leibniz, her monadın evrenin daimi ve canlı bir aynası olduğundan söz ettiği satırlarda, bir yandan da her bir basit cevherin, yani monadın bu temsil sürecinde “diğer tüm cevherleri ifade eden münasebetler içinde” olduğunu söyler. Oysa Leibniz için monadlar yalıtık tözlerdir. Kapısı, penceresi olmayan ya da Gilles Deleuze’un deyişiyle “dışarısı olmayan”<sup>73</sup> monadların ne şekilde bu münasebetlere girdiği berrak değildir. Gabriel de Tarde da, Emile Durkheim’e karşı mücadelesinde “küçük”ün gerek büyük’ten gerekse evrensel’den daha karmaşık olduğundan söz etmişti.<sup>74</sup> Gerçekten de Leibniz’te parça, bütünden çok daha karmaşıktır. Leibnizyen dille ifade edilecek olursa monad, evrenden daha karmaşıktır. Leibniz, temsilin ontolojisini karmaşıklaştırır.

Deleuze de parçanın bütünü bu muhteşem temsil etme özelliğinin peşindedir. Leibniz’i önemser.<sup>75</sup> Deleuze, Leibniz’in parça-bü-

71. A.g.y., s. 41. 72. A.g.y.

73. Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kambalçı, 2007, s. 44.

74. Gabriel de Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Minör, 2013.

75. Deleuze iğrenç, ürkütücü, düzenin filozofu dediği Leibniz’te felsefenin bizzat kendisini bulur. Çünkü Deleuze için felsefe, kavramlar yaratma eylemidir. Deleuze, temsil ontolojisinin başka bir izleğinde, bu kez kavram ve gerçeklik üzerinden yol alır. Kavram ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi tersinden kurar. Ger-

tün ilişkisinin temsili boyutunu gündemine alır. Bunu iki hat üzerinden irdeleyerek yorumlar. İlk olarak, Leibniz'in parça-bütün arasındaki temsil sorununu, neden-sonuç ilişkisiyle birlikte düşündüğünden söz eder. Sıklıkla verdiği örneğe göre, dalganın sesinin algılanması, esasen her bir su damlacığının algısını da gerektirir. Bu her bir su damlacığının algısı, dalga sesinin nedenidir. Yani su damlacıklarından oluşan dalganın sesi, hem bir neden-sonuç ilişkisi, hem de parça-bütün ilişkisidir.<sup>76</sup> İşte Deleuze'un Leibniz okumalarının en can alıcı noktası burasıdır. Çünkü Leibniz'in "her şeyin bir nedeni olması lazım" arayışının ifadesi olarak yeter-neden ilkesi, parça-bütün ilişkisini de belirlemektedir. Deleuze'e göre Leibniz'in "her şeyin bir nedeni olması lazım" çığılığı, sonsuz analizi zorunlu kılarak, nedenler boyunca çıkmayı, sonuçlar boyunca inmeyi beraberinde getirir. Böylece parça bütünü içerir.

Bununla bağlantılı bir biçimde Deleuze, özne mefhumunun (Leibniz'te monadın) dünyanın bütünü –belli bir bakış açısından ve bulanık bir biçimde– ifade etmesini de, yeter-neden ilkesi üzerinden okur. Leibniz için her şeyin bir nedeni vardır ve bu nedenler silsilesi de bizi bütüne ulaştırır.<sup>77</sup> Deleuze'e göre, Leibniz'in felsefesinde yüklem öznedeki içerilir. Örneğin Sezar, Rubicon Irmağı'nı geçmiştir. Rubicon Irmağı'nı geçmek Sezar'da içerilmiştir. Sezar, Rubicon Irmağı'nı geçtiği için Sezar dünyanın bütünü –ifade eder.<sup>78</sup> Yine Deleuze sıklıkla verdiği Adem'in günah işlemesi eylemini de bu bağlamda değerlendirir. Tanrı, önce günahkâr Adem'i

---

çekliği, kavramsallığın öncülü olarak düşünmez. Leibniz'in "ayrıt edilemezler ilkesi" gibi iki şey arasında bir fark varsa, bu farklılığa muhakkak kavramsal bir farkın da eşlik etmesi gereğinden söz eder. Oysa kavram, gerçekliğin temsidir. Evet sadece gerçekliği temsil etmez, aynı zamanda onunla zaman içerisinde etkileşime de girer. Ama bundan fazlası değil. Althusser de Deleuze'un tam aksi pozisyonundadır. Spinoza'nın "köpek kavramı havlayamaz" sözünü sıklıkla zikreden Althusser, "gerçek-somut" ile "düşüncenin somutu" ayrımı yapıp Spinoza'ya bağlı kalarak Deleuze'un aksine kavramı gerçekliğe öncelemez. Althusser'in Spinoza'yı, Deleuze'un ise Leibniz'i yanına alarak oluşturduğu bu iki hattın yaptığı kontrast ortadadır.

76. Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 94-95.

77. A.g.y., s. 32-33. 78. A.g.y., s. 35.

yaratmaz, Adem'in içinde günah işleyeceği dünyayı yaratır.<sup>79</sup> Dünya, monadlara göre önceldir.<sup>80</sup> Adem'in günahı işlediği dünya, günahı işlemiş Adem'de ve tüm dünyayı oluşturan tüm diğer öznelere var olur. "Dünya öznededir, ama özne yine de *dünya içindir*."<sup>81</sup> Yani yüklem öznededir içeriliyorsa tüm dünya devreye girer.<sup>82</sup> Böylelikle özne tüm dünyayı yansıtmış olur. Deleuze sonsuz analizi, yeter-neden ilkesini, Leibniz'in diferansiyel hesabın ya da sonsuz küçüklükler hesabının yaratıcısı olmasıyla da ilişkilendirir. Leibniz'in diferansiyel hesap sisteminin yaratıcısı olması rastlantı değildir.<sup>83</sup> Çünkü bütün dünyanın içerildiği monad fikrinin bir çıktısıdır.

Deleuze, Leibniz okumalarında parça-bütün ilişkisini ikinci bir hat üzerinden daha kurar. Bu da, bilinçdışı ve bilinç arasındaki ilişkidir. İnsanların acıkma örneğini veren Deleuze, bilinçli algının bilinçsiz diferansiyellerinden söz eder.<sup>84</sup> Buna göre, acıkmada bilinçdışı minik algılardan, bilinçli algılara bir yol vardır. Binlerce küçük açlık (yağ, tuz, mineral, protein açlığı, vb.) bütünsel açlığı oluşturur. O halde açlık, "bilinçdışı küçük algılardan kurulan bilinçli farkındalık"tır.<sup>85</sup> Bir diğer deyişle, bilinçdışı ile bilinç arasındaki etkileşim, küçük iştahdan büyük iştaha giden yolu oluşturur. "Demek ki Leibnizci bilinçdışı bilincin diferansiyellerinin toplamı, kümesidir. Bilincin diferansiyellerinin sonsuz toplamı, bütünüdür."<sup>86</sup>

Fakat ister neden-sonuç ilkesinin sonsuz analizi üzerinden, ister bilinçdışı-bilinç akışı üzerinden olsun, şurası açıktır ki Deleuze, Leibniz'in *pars totalis*'ini sahiplenmektedir. Hatta sahiplenmekle kalmaz, örnekleyerek sağlamlaştırma yoluna gider. Deleuze, Leibniz'te parçanın istiap haddini aşmasını onaylar. Bunu yaparken de bir Leibniz okuması üzerinden gider. Örneğin monadların bir yandan tüm dünyayı içermelerini, bir yandan da bunun mutlak bağımsız, ilişkisiz monadlar çoğulluğuyla var olabilmesi sorunsalını, diğer başka monadlarla bir arada olmaya bağlayarak çözümler. Bir diğer deyişle, tüm bu gerilimli hikâyeyi monadların bir arada var

79. Deleuze, *Kıvrım, Leibniz ve Barok*, s. 97. 80. A.g.y., s. 91.

81. A.g.y., s. 41. 82. Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 51.

83. A.g.y., s. 52. 84. A.g.y., s. 98. 85. A.g.y., s. 97. 86. A.g.y., s. 101.

olmalarının olanaklılığına bağlar.<sup>87</sup> Aslında yine karşımıza düşünce tarihindeki o kadim mesele çıkmaktadır. Yani Deleuze'un Leibniz'i ile Leibniz'in kendisi meselesi. Şunu söylemek mümkün ki Deleuze –doğal olarak– kendi Leibniz'ini anlatır. Hatta Leibniz'in farklı ve çelişen metinleri arasında bize bir “doğru okuma rehberi” sunar. Öyle ki bazen şarihçiliğe soyunur. Deleuze Leibniz'i, onun *pars totalis*'inin şerhini üreterek okur.

Marx da Leibniz'i okumuştur. Doktora tezinde Leibniz'in “özdeş iki şeyin bulunmadığı” fikrini Demokritos ile Epikuros'u karşılaştırırken her atomun ayrı biçime sahip olduğu fikri üzerinden aktarmış, Epikuros'u Leibniz'in bu fikrine aykırı olarak tasnif etmişti.<sup>88</sup> Hatta, Leibniz'i ciddi biçimde okuduğu anlaşılan Marx, onun felsefi derinliğine hayrandı. Bunu da bizzat kendisi Engels'e söylemişti.<sup>89</sup> Ancak bu hayranlık onu Descartes ile birlikte 17. yüzyıl metafiziğine dahil ettiği Leibnizyen felsefenin<sup>90</sup> takipçisi ve savunucusu yapmaz.

Örneğin Leibniz, refleksiyonu ontolojisinin tümüne taşırır. Buna imkân veren onun *pars totalis*'idir. Her bir monad, tüm evreni canlı ve daimi bir biçimde yansıtan ayna olduğundan her bir monad üzerine düşünmek de tüm gerçekliği düşünmekle aynı anlama gelir. Leibniz'e göre “böylece kendimizi düşünerek varlığı, cevheri, basiti ve bileşiği, cisimsiz olanı düşünüyoruz”.<sup>91</sup> Bu, bir anlamda Plotinus'un mistisizmine benzer biçimde Tanrı'ya ulaşma yolu gibidir. Plotinus'un Bir'le bir olma, bir araya gelme arzusuna benzer biçimde, Leibniz'te de bu durum, (öz)düşünme süreciyle sağlanır. Leibniz'in metafiziğine, çok belirgin olmasa da bir mistisizm eşlik eder. Leibniz'te refleksiyon, aynı zamanda Tanrı'yı da düşündürmektir.<sup>92</sup>

87. A.g.y., s. 44-45. Bunun da ötesinde Deleuze, monadlar arasında bir hiyerarşi ilişkisi de kurar. “Egemen monad” kavramını devreye sokar ve dolayısıyla “egemenlik altındaki monad”ı da tasnif eder. Bu ikisinin yanına ise “dejenere monad”ı ekler (*Kıvrım, Leibniz ve Barok*, s. 162-63, 171).

88. Marx, *Demokritos ile Epikuros'un...*, s. 47.

89. “Marx to Engels in Manchester, London, 10 May 1870”, *Marx Engels Collected Works*, Cilt 43, New York: International Publishers, 1975, s. 511-12.

90. Marx, Engels, *Kutsal Aile*, s. 182.

91. Leibniz, *Monadoloji...*, s. 27. 92. A.g.y.

Oysa daha önce de ifade edildiği gibi Leibniz'in aksine Marx'ta refleksiyon tek olan toplumsal gerçekliğin kendisi için geçerlidir ve bir mistisizm de içermez.

Marx'ın Leibniz ile ilişkisi lafzi düzeyde oldukça kısıtlı, kuramsal düzeyde ise örtük, eleştirel, gerilimli ve karşıttır. Marx, metinlerinde birkaç yerde Leibniz'ten ve onun felsefi kavram setinin belkemiği olan monaddan söz etmişti. Bunlardan biri de Bruno Bauer'ın Yahudilerin özgürleşmesi sorunu üzerine yazdığı iki metne cevap verdiği polemik olan *Yahudi Sorunu*'dur. Çokça tartışmaya konu olan Marx'ın erken dönem metinlerinden biri olan *Yahudi Sorunu*, Leibniz ile Marx arasındaki düşünsel ilişkiyi vermesi açısından önemli ipuçlarına sahip. Esas itibarıyla politik özgürleşmeye dair bir metin olan *Yahudi Sorunu*'nda Marx, insan hakları bildirgelerinin özgürlük fikrini hedef tahtasına oturtuyor. Bildirgelerin kıyaslamasını ve eleştirisini yapıyor. Ele aldığı bildirgelerde tarihsel arka planı ile birlikte *Citoyen*, yani yurttaştan, *Homme*, yani insana geçişin Leibnizyen bir dil kullanarak "yalıtık monad olarak insana" yol açtığını savunuyor.<sup>93</sup> Özgürlüğün de bu "yalıtık monad olarak insan özgürlüğü" olduğunu söylüyor. Marx'a göre bu temel üzerine yerleştirildiğinde özgürlük fikri "herhangi birine zarar vermeyen her şeyi yapma ve uygulama hakkı"na dönüştürülüyor. İşte bu da "dünyadan elini eteğini çekmiş yalıtık monad olarak insan özgürlüğü"nden (*die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade*) başka bir şey değildir.<sup>94</sup>

Leibnizyen monadlar ile özgürlük ve insan fikrini birlikte ele alan Marx, Leibniz karşıtı bir politik ontoloji ile egoist, topluluktan ayrılmış, kişisel çıkar ve kaprislerinin sınırına çekilmiş (burjuva) birey anlayışını ve bu birey tipini veri kabul eden özgürlük bildirge-

93. Lucio Colletti'ye göre, *Yahudi Sorunu*'nda sözü edilen bu kavramsallaştırmalar Jean-Jacques Rousseau'nun modern insan eleştirisinden azade okunamaz, tıpkı *Fransa'da İç Savaş*'ın Rousseau'nun parlamenterizm karşıtlığını düşünmeden okunamayacağı gibi (Lucio Colletti, *Hegel and Marxism*, İng. çev. Lawrence Garner, Londra: NLB, 1973, s. 113).

94. Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara: Sol, 2009, s. 28-29.

lerini eleştirir. Yani Marx'ın “yalıtık monad olarak insan” eleştirisi, Leibniz'in monadolojisinin eleştirisidir. Marx'a göre, önce insan burjuvaya dönüştürülmüş sonra da “özgürleştirilmiştir”. Yani monadlaştırılmıştır. Yani kendinden menkul bir hale getirilmiştir. Marx'ta monad kavramı, birey bağlamında negatif yüklü ve içermilidir.

Marx'ın bu analizinin altında başka bir kuramsal mesele gömülüdür. Marx, *Citoyen*'den *Homme*'a dönüşü eleştirirken esasen aklında kapitalist modernitenin iktisadi alan ile siyasal alanı ayrıştırma hamlesi vardır. *Homme*, net bir biçimde sivil toplumun üyesidir. Yani *bürgerliche Gesellschaft*'ın, yani burjuva toplumunun.

İnsan hakları denen hakların hiçbiri, öyleyse, egoist insanın, sivil toplumun üyesi olarak insanın; yani kendi içine kapanmış, kişisel çıkarlarının ve özel kaprislerinin sınırlarına çekilmiş, ve topluluktan ayrılmış bir bireyin ötesine gitmez. ... Onları bir arada tutan tek bağlantı, doğal gereklilik, gereksinim ve özel çıkar, mülkiyetlerinin ve egoist kişiliklerinin korunmasıdır.<sup>95</sup>

Görüldüğü üzere Marx'ın Leibniz eleştirisi ya da daha spesifik olarak monad eleştirisi, ileride ele alınacağı gibi ilişkisellik üzerinden gider. Marx ilişkiselliğin var olmadığı bir temsil ontolojisini tanımaz. Bu nedenle monadı içe kapalı, yalıtık, yani ilişkisellikten azade olduğu için negatif içerikle kullanır. Zaten *pars totalis* sorununu da bu temelde ele alır. Şimdilik yeri gelmişken bu önemli noktanın altını çizmekle yetinelim, ayrıntıya girmeyelim. Çünkü Marx'a geçmeden önce *pars totalis* sorununda kritik bir durak vardır: Hegel. Jean Hyppolite'e göre Hegel'in Leibniz'in monadolojisi ile ilişkisi eleştireldir. Her ne kadar Jena döneminde Hegel, Leibniz'ten ciddi biçimde etkilenmiş olsa da, sonrasında monadolojiyi aşkınlık üzerinden eleştirmiştir.<sup>96</sup>

Althusser'e göre Hegelci bütün “tinsel bütün”dür. Leibniz'te ise “bütün parçaları kendi aralarında ‘gizli işbirliği yapan’ bir bütün, her parçası *pars totalis* olan, tarihsel zamanın bu ikili yanının (sü-

95. A.g.y., s. 31.

96. Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı, 2010, s. 53, n23.

reklilik-homojenlik ile çağdaşlık) birliği olası ve zorunludur".<sup>97</sup> Fakat nedense Althusser araya bir fark koymak istemiş, ne var ki bu farkı belirginleştirememiştir. Hatta belirginleştirmek bir yana benzerleştirmiştir. Hegelyen tinsel bütünün "tüm parçalarının her birinin kendi içinde bizatihi tümlüğün özünü" ifade ettiğini savunarak Leibnizyen bütün için söylediklerini bu kez Hegel için söylemiştir.<sup>98</sup> Zaten Althusser, Leibnizci *ifade* kavramının bütünün öğeleri üzerindeki etkisini açıklamak için tasarlandığını ve Hegel'in tüm düşüncesine hâkim olan modelin de bu olduğunu iddia eder.<sup>99</sup> Benzer biçimde Ollman da, Leibniz'in monadolojisinde tüm monadların kendi aralarında ve evrenle kurduğu ilişkiden hareketle Leibniz'i, kurucu babası olarak Hegel'i gösterdiği içsel ilişkiler felsefesinin soy ağacının içine yerleştirir.<sup>100</sup>

### Hegel: Bütünden Parçaya

Leibniz'ten farklı olarak Hegel'de *pars totalis* sorunsalı bu kez ters yönde kurulur. Leibniz'te monad, bütünün aynasıydı. Leibnizyen ontolojinin odak noktası monad ya da parça olduğundan, parçadan hareketle bütün ele alınıyordu. Hatta Leibniz Plotinus'a benzer biçimde bütün üzerinde çok da fazla kalem oynatmıyordu. Meselesi esasen monadlardı. Oysa Hegel'de *pars totalis* sorunsalı Leibniz'tekinden farklı yönde işler. Hegelyen ontolojinin başlangıcı bütünde verilir. Hegel'in meselesi de bütündür. Parça-bütün ilişkisinin *pars totalis* sorunsalı Hegel'de bütünden hareketle yanıt bulur.

Hegelyen *pars totalis*'in vurgusu bütünün öncelliğindedir. Zaten Hegel için "gerçek bütündür".<sup>101</sup> Bu tinsel bütün, parçayı kendi temsilcilerine dönüştürür. Bütünden hareket eden Hegel'in, bu tinsel bütünü, muazzam bir ontolojik tahakküm kurarak parçaları kendisine

97. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 337.

98. A.g.y., s. 334. 99. A.g.y., s. 473-74.

100. Bertell Ollman, *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, çev. Ayşegül Kars, İstanbul: Yordam Kitap, 2015, s. 69.

101. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, § 20, s. 31.

yani bütüne benzetir. Çünkü her şey Tin'e daırdır. Tin içindir. Hatta öyle ki Hegel için bilim dahi bütünün yani Tin'in bilgisidir.<sup>102</sup> Hiç bir zaman dinginlikte olmayan Tin hareket halindedir,<sup>103</sup> dolaşır, farklı kılıklara bürünür. Tin'in gelişimi önlenemez. Bu nedenle, Marx'ın Hegel'in felsefesi için söz ettiği bu "panteist mistisizm" de<sup>104</sup> bütünün bizzat kendi parçasının üzerinde eyleyerek onu kendisinin bir temsiline dönüştürmesi söz konusudur. Bu, her yerde bütün ve mutlak olan tını görebileceğimiz, her şeyin tine ulaşma gayesini içerdığı, tin kapanından kaçış olmayan bütüncül bir felsefedir. Örneğin Deleuze *Tinin Fenomenolojisi*'ni de bu bağlamda düşünür. Deleuze'ün dediğı gibi Hegel, bizzat fenomenolojinin öz ile görüngü ikilemine sıkışmışlığınakarşı cephe alan oksimoron bir ifadeyle karşımıza çıkar. "İki dünyanın ortadan kalkışını" ilan eder.<sup>105</sup> Öz de görüngü de birdir, demiş olur. Öz ile görüngü karşıtlığını yerle bir ederek tinsel bütünlüğü ilan eder; fenomenolojiyi de bütünün tahakkümü altına alır. Bir diğerk deyişle parçayı bütüne tabi kılar.

Fakat ister Leibniz gibi parça odaklı, ister Hegel gibi bütün odaklı olsun her iki ontolojide de parçanın bütünü temsil ettiği iddiası ortaktır. *Pars totalis*, ortak paydadır. Leibniz monaddan gideerek bütünü anlamaya çalışmışken, Hegel'de parça için Tin'e bakmak gerekir. Hegel *pars totalis*'te objektifi bütüne çevirir. Leibniz' te karmaşık olan parça, yani monad iken, Hegel'de karmaşık olan bütün, yani Tin'dir. Ollman da Leibniz ve Hegel'i aynı ontolojik kümenin içine sokar. "İçsel ilişkiler felsefesi" adını verdiği bir yaklaşımın Leibniz'te ve Hegel'de ortak olduğunu söyler.

Ollman'ın "içsel ilişkiler felsefesi" adını verdiği yaklaşımının birbiriyle etkileşim halinde olan iki hattı vardır. Bunlardan biri ilişkisellik, diğeri ise parça-bütün ilişkisidir. Ollman'ın içsel ilişkiler felsefesi, ilişkisellik ile parça-bütün ilişkisini birlikte düşünerek, *pars totalis*'i, ilişkisellik ekiyle kabul eder. Dünyanın "kendisine ait her bir parçada ilişkişel olarak içerilmekte" olduğunu iddia

102. A.g.y., § 25, s. 34. 103. A.g.y., § 11, s. 26.

104. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin...*, s. 15.

105. Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 150.

eder.<sup>106</sup> Benzer biçimde bütünden koparılmış her bir parçanın da, bütünü ilişkisel olarak içerdiğini, yani bütünün parçalarda ilişkisel olarak içerildiğini savunur.<sup>107</sup> Şeyleri ilişkiler olarak kavrayıp, bu ilişkileri şeylerin zorunlu koşulları ve sonuçları yoluyla düşünsel olarak bütünlüğe doğru genişletme yetisini kazanmanın içsel ilişkiler felsefesi olduğundan söz eder.<sup>108</sup> Böylelikle içsel ilişkiler felsefesinin gerçekliğin en temel biriminin bir şey değil, bir ilişki olduğu fikrine dayandığını söyler.<sup>109</sup>

Ne var ki bu dayanak noktası, bir felsefeyi ya da yaklaşımı ayırt etmek için tek başına yeterli bir ölçüt değildir. Ontolojik olarak şey yerine ilişki'nin konması, içsel ilişkiler felsefesinin tekelinde değildir. İlişki vurgusu bu yaklaşıma mal edilemez, alâmeti farika olarak etiketlenemez. Örneğin Althusser'den mülhem Nicos Poulantzas ve Bob Jessop da devleti esasen bir ilişki olarak kavrar. Hatta Jessop yaklaşımını “stratejik-ilşkisel yaklaşım” olarak adlandırarak, devleti bir toplumsal ilişki olarak ele aldığını söyler.<sup>110</sup> Ancak bu durum, sözü edilen geleneği ilişki kavramını kullandıkları ve hatta ekollerini ilişki kavramı ile adlandırdıkları için içsel ilişkiler felsefesine dahil etmez. Hatta bırakalım aynı yaklaşımın içerisinde yer almayı, aksine Hegel-karşıtı teorik muhalefetleri nedeniyle karşıt konuma dahi sokar. Çünkü Ollman, içsel ilişkiler felsefesini esasen Hegel'de bulur.

Ollman için içsel ilişkiler felsefesini ayrıntılı bir şekilde inşa eden ilk kişi Hegel'dir. Tekrar ifade etmek gerekirse, Hegel için her şey esasen bütünün tikel bir ifadesidir. Bunu bizzat Ollman da söyler. Ancak Ollman başka bir şey daha söyler ve şeylerin bütünlü ilişkisel olarak özdeş olduğunu iddia eder. Çünkü Hegel'in bir şeyin ne olduğunun, “Mutlak'ın ifade tarzı olarak bütünlü ilişki içerisinde” kurulduğu tezini savunur. Şeylerin “bütünlü ilişkisel olarak özdeş” olduğu çıkarımına Hegel'den hareketle ulaşır.<sup>111</sup>

106. Ollman, *Yabancılaşma*, s. 115.

107. A.g.y., s. 116.

108. Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 163.

109. A.g.y., s. 89.

110. Bob Jessop, *Kapitalist Devletin Geleceği*, çev. Ahmet Özcan, Ankara: Epos, 2009, s. 34.

111. Ollman, *Yabancılaşma*, s. 71.

Çünkü Ollman, *pars totalis* sorunununda Hegel ile aynı noktadadır. Hegel'in şeyleri bütünle özdeş görmesine katılarak, bütünün, kendisini parçalar aracılığıyla gösterdiğinden söz eder. "Her bir parça içsel ilişkiler yoluyla yine aynı bütünü ifade edebilir"<sup>112</sup> der. Bütünün *görelî özerkliği* ifadesini kullanan Ollman, parça ile bütün arasında dört ilişki biçimi sıralar. Bu ilişkilerin her birinde de bütünün iktidarı vardır. Bütün tıpkı Hegel'de olduğu gibi parçalar üzerinde belirleyici bir biçimde eyler. Bütün, böylelikle kendisini parçalar aracılığıyla gösterir. İçsel ilişkiler felsefesi gereği, "bir avlunun çevresindeki pek çok pencerenin herhangi birinden dışarı bakmak gibi" parça bütünün bir biçimi olarak görülebilir.<sup>113</sup> Tekrar altını çizmek gerekirse, içsel ilişkiler felsefesi, Marx çalışmaları ve okumalarında Hegelyen etkiyi destekleyen bir hattadır. Bunu da temsil ontolojisinin içinde konumlanarak yapar. Parça ile bütün arasındaki ilişkiyi gündeme alarak gerçekleştirir.

Açıkkası Ollman'ın ilişkiselliğe yönelik vurgusu yerindedir. Ancak ilişkisellekle birlikte düşündüğü parça-bütün ilişkisi hususunda özensizlik gösterir. Önce felsefe tarihinde Karel Kosik'in sınıflandırmasını alıntılararak genel olarak üç temel bütünlük kavrayışının var olduğundan söz eder.<sup>114</sup> Bunlardan ilki bütünü, parçaların basit toplamı olarak gören atomist anlayıştır. İkincisi bütüne parçalarından bağımsız bir kimlik atfederek bütüne parçaları üzerinde mutlak bir öncelik tanıyan formalist yaklaşımdır. Üçüncüsü ise bütünü parçalarının "etkileşim halindeki olay, süreç ve koşullarının yapılaşmış karşılıklı bağımlılığı" olarak gören maddeci kavrayıştır.<sup>115</sup> Ollman'a göre Kosik, ikinci, yani "formalist" dediği bütün anlayışını Hegel'e; üçüncü, yani "maddeci" bütün anlayışını ise Marx'a dayandırır.<sup>116</sup> Yani Kosik, Ollman'ın okumasıyla, bizzat

112. Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 78. 113. A.g.y., s. 164.

114. Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği, İnsan ve Doğa Sorunları Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ezgi Kaya, İstanbul: Yordam Kitap, 2015, s. 45.

115. Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 163.

116. Oysa Ollman, burada da çok ciddi bir hata yapar. Ollman'ın anladığının tam tersine Kosik, hem Hegel'i hem de Marx'ı aynı bütünlük kategorisine, üçüncü, yani diyalektik tasavvur kısmına dahil eder.

Ollman'ın içsel ilişkiler felsefesi dediği yaklaşımının tam tersine, en canalıcı noktada karşıt bir sınıflandırmaya girişir. Hegel ile Marx arasındaki bütün anlayışını farklı kategorilere sokar. Ne hikmetse Ollman, Kosik'in bu bütünlük sınıflandırmasını olduğu gibi anlatıp bir dipnotla naif bir biçimde ikinci ve üçüncü bütünlük kategorizasyonunun kendi görüşünden farklı olduğuna bir cümleyle değinir.<sup>117</sup> Oysa bütünlük kavrayışı önemlidir ve özellikle *pars totalis* sorunsalında üzerine gidilmesi gerekir. Fakat Ollman bunu yapmaz. Hatta Ollman'ın bu kafa karışıklığı başka yazılarında, hem de içsel ilişkiler felsefesine yönelik eleştirilere yanıt verdiği yazılarında da aynen devam eder. Bir yandan Hegel ile Marx arasındaki bütün anlayışı farklıdır diyen kategorizasyonu alıntılar, bir yandan da Hegel'i içsel ilişkiler felsefesinin kurucularından biri olarak gösterir. Bunun üzerine de Hegel'de ve Marx'ta bütünün parçalarda içerildiğini savunur.<sup>118</sup>

Her şeyden öte, Ollman'ın içsel ilişkiler felsefesinin en önemli hususu olan parça-bütün ilişkisini Joseph Dietzgen'e atıfla anlatıyor ve savunuyor olması da ilgi çekicidir.<sup>119</sup> İçsel ilişkiler felsefesinin temelinde yer alan bir sorunsalın Dietzgen gibi bir "kendiliğinden felsefecinin"<sup>120</sup> yazdıkları üzerinden ifade edilmesi, bu önemli teorik hattın Dietzgen'e teslim edilmesi eleştiriye açıktır. Şunu söylemek mümkün ki Ollman, Dietzgen'i ve onun felsefi metinlerini haksız bir biçimde kaldıramayacağı bir yükün altına sokmuştur. Bir diğer deyişle, içsel ilişkiler felsefesinin yumuşak karnının Dietzgen'e dayanarak temellendirilmesi abartılı olmuştur. Kuşkusuz Dietzgen kendisini yetiştirmiş bir işçi olarak felsefi metinler yazmıştır ve bu da gerçekten takdire şayandır. Fakat bunun ötesi

117. Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 164.

118. Ollman, *Yabancılaşma*, s. 402-4. 119. A.g.y., s. 78-84.

120. Althusser, özne karşıtı duruşunu örnekendirip genişletme çabalarında "bilgi üretimi ve düşünce tarihinin öznesizlik ereksizliği" (*John Lewis'e Cevap...*, s. 45) almetniyle Dietzgen'den söz eder. Althusser'in Dietzgen merakı, onu, Marx ve Engels'ten bağımsız bir biçimde benzer şeyler kaleme alıp düşüncenin öznesizliğinin ve hatta "akıl yolunun bir olduğunun" bir örneği olarak ele almasına dayanır. Ancak Ollman'da Dietzgen'in böyle araçsallaştırılması durumu da yoktur. Ollman, Dietzgen'i bizzat bir düşünce öznesi olarak alır.

değildir. Zaten bu yönüyle Marx ve Engels'in de ilgisini çekmeyi başarmış ve ikilinin aralarındaki mektuplaşmalara konu olmuştur. Marx bir anlamda Dietzgen'i yüreklendirip onurlandırmış, tavsiyelerde bulunmuştur. Hegel'i daha fazla okuması gerektiğinden söz etmiştir.<sup>121</sup> Hatta Marx *Kapital*'in "Almanca İkinci Baskıya Son-söz"ünde de Dietzgen'in *Volksstaat*'taki makalelerinden söz ederek *Kapital* ile ilişkili olarak burjuvazinin yazarlarına yanıt vermiştir. Ancak ona büyük teorik roller biçmemiştir. Oysa Ollman, "nasıl olur da şeyler bütünle özdeş olabilir" gibi felsefi bir tartışmayı Dietzgen eliyle temellendirmeye çalışır. Açıktır ki içsel ilişkiler felsefesinin parça-bütün ilişkisi ve *pars totalis*'i Hegelyen felsefeden, özellikle de Hegel'in bütününden çok daha fazla destek alarak zenginleştirilmek durumundadır.

Bhaskar'ın "Marksizm içindeki Hegelci damarın en saf formu"<sup>122</sup> olarak nitelendirdiği György Lukács da işte bu "bütün"ün peşindedir. Genç Lukács bu arayışında önemli metinler yazarak Marksizmdeki bütünlük tartışmalarını Hegel'i kerteriz noktası olarak harlamıştır. Lukács için Hegel'in bütünü, Marx'ın da bütünüdür. Hegel'in bütün kavrayışı Marx ile ortaktır. Lukács der ki:

Marksizmi burjuva bilim ve düşüncesinden ayıran nitelik, ekonomik gerekçelerin tarihin açıklanmasında oynadığı öncel rol değil, "bütün" anlayışı denen görüş açısıdır. Bütün kategorisi, yani bütünün parçalar üzerindeki her yönden belirleyici öncelik veya üstünlüğü Marx'ın Hegel'den alıp yepyeni bir bilimin temeli haline, ama özgün bir anlayışla getirdiği yöntemin özüdür.<sup>123</sup>

Yani Lukács, yapmış olduğu bütün tanımlamasıyla *pars totalis*'i tam da Hegel'in yaptığı gibi bütünden hareketle savunur ve Hegel'den hareketle Marx namına da sahiplenmiş olur.

Lukács'ın, "bütünün parçalar üzerindeki her yönden belirleyici öncelik veya üstünlüğü" olarak ifade ettiği bütün kategorizasyonu

121. Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1, s. 254.

122. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 219.

123. György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2006, s. 87.

savunusu, esasen teorik bir mücadele motivasyonu ile açığa çıkar. Bu teorik mücadelenin iki temel hedefi vardır. Lukács, bütün kategorisinin öncel üstünlüğü ve belirleyiciliğini tarihdışıcılık ve metodolojik bireycilik olarak ifade edilebilecek iki hatta karşı önemser. Bu ısrarın muhatapları, tarihselliği reddedip mevcudu mutlaklaştırarak doğa yasaları haline getiren “tarihsel gerçekliğe özgü somut bütünlüğü parçalayan”<sup>124</sup> bilinçli teorik müdahale ile özne sorunsalıyla bağlantılı bir biçimde parçaya bütünden bağımsız bir konum atfeden sahte bireyci yaklaşımdır. Lukács bu iki hatta karşı Hegel’in bütünü üzerinde yoğunlaşır. Hegel’in bütün kavramını teorik mücadelesinde savunma hattı olarak belirler.

Aslında Lukács’ta bütünsel kavrayış iyimserliği vardır.<sup>125</sup> Hegelyen bütünle hareket edildiğinde hem teorik hem de pratik mücadelede kazanım elde edileceğini düşünür. Bütün kavrayışına önemli bir misyon yüklemesi yapar. Bütünün Hegelyen kavranışının siyasal özne olarak bireyin değil, sınıfın işaret edileceği çıkarımını beraberinde getireceğini düşünür. Lukács için gerçeklik ancak ve ancak bir bütün olarak anlaşılabilirse ona nüfuz etmek mümkün olabilir. Bu bütünsel gerçekliğe nüfuz etmeyi de, ancak kendisi de bir bütün olan özne, yani sınıf başarabilir. Yani Lukács’a göre bütünlük anlayışı teori ile pratik birliğini beraberinde getirir, ya da tersinden bir okumayla, şayet bütünlük kavrayışı ortadan kaldırılırsa teori ve pratiğin bütünlüğü de ortadan kaldırılmış olacaktır.<sup>126</sup> Yani Lukács’ın gözü sadece teoride değil, aynı zamanda pratiktedir de. Bunun için Hegel’in bütününe fırsat olarak görür. Marx’ın bütününe de Hegel ile özdeş tutar.

Ancak ortada şaşırtıcı bir şey vardır: Lukács bir yandan Hegel’in bütünü ile Marx’ın bütününe özdeş kılarken, bir yandan da bu temel tespitin üzerine “Hegel’le Marx’ı birbirinden ayıran nokta aslında gerçekliğin kendisidir”<sup>127</sup> (*Der Punkt der Trennung ist aber die Wirklichkeit*) der! Bu yüzden de Hegel’in tarihin gerçek itici güçlerine sızmayı başaramadığını savunur. Bu iki iddianın aynı an-

124. A.g.y., s. 95. 125. A.g.y., s. 67.

126. A.g.y., s. 100. 127. A.g.y., s. 74.

da bulunması mümkün değildir. Çünkü Hegel, “gerçek bütündür” dememiş miydi? Gerçek bütüne, Hegel’in bütünü ile Marx’ın bütünü aynı olarak görülüyorsa, bunun doğal sonucu bütünlüğü aynı olan Hegel ile Marx’ın gerçeklerinin de aynı olması gerekmez mi? Lukács burayı karanlık bırakır. İlginç bir biçimde bunu bir gerilim olarak telakki etmez. Aslında Lukács’ın Hegel ile Marx arasında gerçeklik anlayışları üzerinden bir farklılık tarif etmesi, çok önemli ve isabetli bir noktadır. Fakat bu önemli farklılık tespiti, tam da Lukács’ın gördüğü ancak ileri götür(e)mediği yerdir. Açıktır ki Lukács’ın, her ne kadar bütünselliğe ilişkin vurgusunun kendi teorik mücadele motivasyonundaki yeri anlaşılabilir olsa da, onto-epistemolojik bağlamı devreye sokmayışı ayrımının tam da başladığı yeri görüp üzerine gitmemesine sebep olmuştur. Oysa Lukács, onto-epistemolojik farkındalıktan yoksun değildir. Örneğin diyalektiği de öyle basit bir teknik mesele olarak kavramaz. Bütün ile birlikte düşünür. Diyalektiğin “düpedüz bir yöntem sorunu” olarak daraltılamayacağını, bilakis “toplumsal fenomenin gerçekliğine yönelik bilgi anlayışı” olduğunu söyleyerek, ayrıntılı ve vurgulu bir biçimde olmasa da ontolojik bir içeriminin söz konusu olduğunu ifade etmiştir.<sup>128</sup>

Yeri gelmişken diyalektik bahsine de değinmekte fayda var. Önceki bölümlerde ifade edilen epistemolojinin teknikleştirilmesiyle basit yöntemsel seçiş manevrasına indirgenerek “metodolojikleştirilmesi” tehlikesi, diyalektik için de geçerlidir. Evet, diyalektik salt bir metodolojik teknik mesele değildir. Tez-antitez-sentez teslisi hiç değildir. Bu Fichte’ci formüldür. Hegel’de de diyalektik böylesi bir teknikleştirmeye ele alınmaz. Bizzat Lukács’ın kendisinin de Hegel’den hareketle savunduğu gibi Hegel’de diyalektik bütüne ilişkindir.<sup>129</sup> Bookchin’e göre de, Hegel’de diyalektik basit bir yöntem değildir – daha farklıdır, ontolojiktir.<sup>130</sup> Örneğin Deleuze’ün *Tinin Fenomenolojisi* için söylediğine benzer bir biçimde Bookchin de Hegel’in Platonizmin değişim ve özdeşlik düalizmini,

128. A.g.y., s. 71. 129. A.g.y., s. 60.

130. Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, s. 38.

“çeşitlilik içinde birlik” ile çözdüğünden söz eder.<sup>131</sup> Çünkü Bookchin’e göre Hegel’e kadar geçerli olan bu Platonik paradoksu çözmeye imkân veren de Hegel’in diyalektiğidir. Diyalektik, sadece değişim değil gelişim, sadece devinim değil türeme, sadece süreç değil dolayımıdır ve sadece sürekli değil, birikimseldir.<sup>132</sup> Yani diyalektik öyle basit bir yöntem olarak daraltılamaz. Monist ontolojiyi içerir. Zaten Bookchin de bu yüzden diyalektiğin peşindedir. Birinci doğa olarak tanımladığı biyolojik gerçeklik evreninden, ikinci doğa olarak tanımladığı toplumsal gerçeklik evreninin türemesini diyalektik doğalcılık ile açıklamaya girişir. Hegel’in ontolojik içerimli diyalektiğinde tadilat yaparak ekolojik bir diyalektik elde etmeye çabalar. Bookchin’e göre “tanrıbilimsel tuzaklarından kurtarıldığında, diyalektik, herhangi bir geleneksel mantığı aşan bir güçle, nasıl birinci doğadan ikinci doğaya doğru organik akışın, biyolojik gerçeğin toplumsal gerçeğe bir dönüşümü olduğunu açıklar”.<sup>133</sup> Ancak Bookchin’in Platonik düalizme karşı çıkarken sarıldığı Hegelyen monizmin “birlik” dediği boyutu eleştiriye açıktır. Hatırlanacağı üzere bu birliğin ne türden bir birlik olduğunu Maurice Godelier tartışma masasına davet etmişti. İsabetli bir biçimde Hegel’deki bütünde karşıtlıkların konumu ile Marx’ın bütünündeki karşıtlıkların konumunun farklılığını vurgulamıştı. Buna göre Hegel’de özdeşlik, Marx’ta ise birlik vardır.<sup>134</sup> Bir diğer ifadeyle Hegel’de karşıtların özdeşliği, Marx’ta karşıtların birliği, yani biraradalığı vardır.

Bhaskar’ın dediği gibi Marx’ta da diyalektik kavramının öncelikli vurgusu epistemolojiktir. Marx sıklıkla diyalektik kavramını bilimsel yöntemle aynı anlama gelecek şekilde kullanır.<sup>135</sup> Ancak kendi diyalektiği ile Hegel’in diyalektiği arasında ayrım olduğunun

131. A.g.y., s. 34. Bookchin, bunun hemen ardından diyalektikçi olduğunu ancak Hegelci olmadığını yazar. Hegel’deki evrensel Tin’in varlığına katılmadığını, sadece “Hegel’in diyalektik içerimlerini, doğalcı çizgilerle izlediğini” iddia eder.

132. A.g.y., s. 139. 133. A.g.y., s. 143.

134. Maurice Godelier, “System, Structure and Contradiction in *Capital*”, İng. çev. Ben Brewster, *Socialist Register*, Cilt 4, 1967, s. 107-11.

135. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 185.

altını kalın çizgilerle çizer; hem Eugen Dühring'i kastederek bir mektubunda,<sup>136</sup> hem de o meşhur pasajlarda.<sup>137</sup> Aslında Marx'ın bizzat kendisi de Godelier'nin sözünü ettiği ayrımı dillendirmişti. Bu bağlamda Proudhon'la polemige girdiği *Felsefenin Sefaleti*, Marx'ın kendi diyalektik görüşünü berraklaştırdığı önemli metinlerden biridir.<sup>138</sup> Proudhon'a verdiği yanıt, onun Hegelyen diyalektik ile olan farkını da içerir. *Felsefenin Sefaleti*'nde Marx, Proudhon'un “iyi yan” ve “kötü yan” kavramlaştırmalarını alaya alarak kendi diyalektik görüşünü ifade ederek şöyle der: “M. Proudhon için her ekonomik kategorinin iki yanı vardır biri iyi, öteki kötü. O bu kategorilere, küçük-burjuvanın tarihteki büyük insanlara baktığı gibi bakar: *Napoléon* büyük bir adamdı; bir sürü iyi şey yaptı, ama bir sürü kötülük de yaptı.”<sup>139</sup> Marx şöyle devam eder: “*İyi yan* ve *kötü yan*, *yararlar* ve *sakıncalar*, birlikte ele alındıklarında, M. Proudhon için her ekonomik kategorideki *çelişkiyi* oluştururlar.”<sup>140</sup> Marx'a göre Proudhon, “iyi yan”, “kötü yan” kavramlarıyla hareket ederek diyalektiği anlamadığını gösterir. Bu nedenle Proudhon, uzlaşmaz karşıtlıkları anlayamaz, onları es geçer. Çünkü Proudhon çelişkiyi anlamaz. Oysa Marx için “diyalektik hareketi oluşturan şey, iki çelişik yanın birarada varolması, bunların çatışmaları ve yeni bir kategori içinde eriyip kaynaşmalarıdır. Sorunu kötü yanın atılması olarak koymak, diyalektik hareketi kısa kesmektir.”<sup>141</sup> Yani Godelier'nin ifade ettiği gibi Hegel'in özdeşliğine karşı, Marx diyalektikte birliği, yani biraradalığı vurgular.

Fakat diyalektik tartışmalarında şunu da ifade etmek gerekir ki

136. “Marx'tan Hanover'deki Ludwig Kugelman'a, Londra, 6 Mart 1868”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1, s. 234.

137. Marx, “*Kapital*'in Almanca İkinci Baskısına Sonsöz”, *Kapital*, Cilt 1, s. 27.

138. Esasında Marx diyalektiği kastederek, “Böyle bir çalışma için yeniden zaman olursa, Hegel'in keşfettiği ama bir mistisizmle sarmaladığı, yöntemde *rasyonel* olan nedir konusunu, birkaç forma içinde, sıradan insan zekâsının anlayacağı biçimde ortaya koymayı çok isterim,” der. Ne var ki bu arzusunu gerçekleştirememiştir (“Marx'tan Manchester'deki Engels'e, Londra, 14 Ocak 1858”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1, s. 113).

139. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 110. 140. A.g.y. 141. A.g.y., s. 112.

teknikleştirmeden kaçınmak için çoğu kez diyalektik kavramının istiap haddi de fazlasıyla zorlanmış, diyalektiğe taşınması mümkün olmayan yükler yüklenmiştir; bir aşırı yük sorunu ortaya çıkmıştır. Diyalektik adeta bir süper kavram gibi kullanılıp joker haline getirilmiş, bir kelime ile her türden epistemolojik sorunsal kestirmeden halledilmek istenmiştir. Diyalektiğin ontolojik içerimi vardır. Bu nedenle de onto-epistemolojik bir bağlamdan azade değildir. Ancak sihirli bir kavram gibi her şeyi içeren bir vakum torbası gözüyle bakılması teknikleştirme sorununu bertaraf ederken, örneğin Ollman'da olduğu gibi bu kez de zaten "bol kesim"<sup>142</sup> olduğu için gerçekliğin her alanına uygulanabilir olduğu şeklinde bir iddiayla teorik maymuncuk muamelesi yapılır ve yüceltme sorunu yaratılır.<sup>143</sup>

Tekrar ifade etmek gerekirse Lukács da diyalektiği onto-epistemolojik bir bağlamda bütünlük ile birlikte düşünür. Öyle ki toplumsal gerçekliğin tarihselliği altmetni temelinde diyalektiğe, kategorileri örten ölümsüzlük kılıfını yırtıp ortadan kaldırma misyonu yükler.<sup>144</sup> Yani ezeli ve ebedi toplumsal gerçeklik kavrayışlarının karşısına diyalektikle çıkar. Ancak bütünden hareketle de olsa *pars totalis*'i sahiplenir. Böylece Leibniz'ten farklı olarak bütünün önceliği üzerinden de olsa parçanın bütünü temsil ettiği iddiasını kabul eder. Bunun en belirgin örneği toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak ekonominin tüm toplumsal gerçekliği temsil ettiği iddiasıdır. Bu bütün anlayışına göre, ekonomi bir parça olarak bütünü içerir. Aslında Lukács, ekonomizme lafzen karşı çıkarken, ekonomizme yol açan bir ontoloji ve bütünsellik anlayışını savunma durumuna düşer. Lukács'ın bilimdeki devrimci ilkeyi taşıyan temel olarak tanımladığı bütün kategorisinin öncel üstünlüğü fikriyle Hegel'in bütünü ile Marx'ın bütünü aynılaştırma hamlesi, iyi niyetli bir altmetne sahip olsa da, benzer noktadan hareket edenler büyük tahribatlara yol açmıştır. Zaten Hegelyen ontoloji ile ekonomizmin birlikte varoluşu söz konusudur.

142. Ollman, *Yabancılaşma*, s. 110.

143. Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 29-44.

144. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 71.

### A. Bir Parantez: Ekonomizm ya da Hegelyen Ontolojinin Gürbüz Çocuğu

Ekonomizm ile Hegelyen ontoloji arasında, yani Hegelyen bütün arasında, yani Hegelyen *pars totalis* arasında teorik ortaklık vardır. Ekonominin tüm toplumsal gerçekliği bünyesinde barındırıp ifade ettiği ya da tamamen temsil ettiği iddiası, parçanın bütünü içerdiği fikrine dayanır. Hegel'in ontolojisinde "kendini bütünmüş gibi sunan parça"dan<sup>145</sup> söz etmek mümkün. Yukarıda da ifade edildiği gibi Hegel'in tinsel bütünü, kurmuş olduğu güçlü ontolojik tahakkümle parçaları bütüne benzetir. Parçayı, tinsel bütünü içeren kendi temsilcilerine dönüştürür. Hatta Godelier'nin deyişiyle özdeşleştirir. Toplumsal gerçeklik ile ekonomi arasındaki ilişki de buna uyarlanır. Parça, yani ekonomi, kendisini bütünün, yani toplumsal ger-

145. Türk, "Eleştirel Gerçekçilik Üstüne", s. 207, n24.

146. Bu analizi siyasi temsil sorununa doğru genişletmek de mümkün. Modern siyasal temsil sisteminin temelleri de bu türden bir ontolojik varsayım içerir. Modern parlamenter demokrasi, milli iradenin temsilciler eliyle tecelli edeceği fikrine ve iddiasına dayanır. Fransız Devrimi'nin milli iradeyi, yani bütünü kutlamaya girişmesi, milli iradenin temsiliyetinin de kutsanmasını beraberinde getirmiştir. Böylece temsilci de kutsal bütünü ifade ettiğinden bir kutsiyet kazanmıştır. Bu kutsiyet akışı paradoks üreterek çoğu kez temsilcinin temsil ettiği şeyin yerine geçmesi sonucunu vermiştir. Bir diğer deyişle, temsilci ontik uğrağın, temsilin ontolojisini ele geçirmesine, yani *pars totalis*'e dönüşmesine neden olmuştur. Öyle ki temsilci, milli iradenin cisimleştiği bir siyasal varlığa dönüş(türül)müştür. Benzer biçimde Karatani de, siyasi temsili biçimler olarak başkanlık ile parlamento arasındaki farkın epistemolojik temsiller arasındaki farka denk düştüğünü savunur. Bir tarafta genel iradenin (hakikatin) çatışan birey ve sınıfların ötesinde bir Varlık tarafından temsil edildiği fikri, diğer tarafta ise genel iradenin (hakikatin) farklı kesimler arasındaki daimi tartışmanın anlaşmaya dönüşmesiyle açığa çıkacağı fikri vardır (*Transkritic*, s. 195). Ancak meseleyi milli iradenin çatışma-uzlaşma ikileminde ne şekilde tecelli edeceğine ilişkin epistemolojik bir sorunsal bağlamında ele almaktan ziyade başkanlık ve parlamento arasındaki siyasal ontolojide görmek gerek. Fark, esasen temsil eden şeyin ölçeğindeki küçülmede ve yoğunlaşmadadır. Tek bir temsilcinin tek başına milli iradeyi temsil edebileceği iddiası, temsilcinin temsil ettiği şeyin yerine geçmesidir. Siyasal temsil sistemlerinde temsil eden ile temsil edilen şey arasındaki mesafenin artışına bağlı olarak siyasal olan *pars totalis*'e kurban edilir. İlgi çekici bir biçimde Hegel de katılımcı (doğrudan) demokrasinin karşısında yer alır. Hegel'e göre,

çekliğin kendisiymiş gibi sunar. Böylelikle ekonomi gerçeğinin tüm toplumsal gerçekliği temsil ettiği çıkarımı, Hegelyen *pars totalis*'in doğal sonucunu oluşturur. Çünkü temsil ontolojisinde, parça ile bütün ilişkisinde, parçayı bütünü temsilinin ötesinde bütünü bizzat kendisi konumuna yükselten Hegelyen ontoloji, tüm bütünü içeren “süper parça” teziyle ekonomizme giden yolu asfaltlamıştır. Ekonomizm, Hegelyen ontolojinin gürbüz çocuğudur.

Tüm toplumsal gerçekliği ekonominin işgaline açıp, ekonomi ile eşitleyen ekonomizm patolojisi de, Marksizme esasen Hegelyen ontolojik önkabulle taşınmıştır. Hegelyen ontolojinin içerik nosyonu, panteist bir mistisizm olarak temsil edenin, temsil ettiği şeyin yerine geçmesine yol açan bir tinsel bütün anlayışını mümkün kılar.<sup>146</sup> Hegel'in ontolojik çerçevesinin içinden konuşan Marx (izm) yorumları da buradan temellenerek, Marksizmi ekonomizmle

---

doğrudan-katılımcı demokrasi Fransız Devrimi ve terör döneminde görüldüğü şekilde arzu edilmeyen sonuçlara neden olmuştur, bunun önüne geçmek gerekir (Raymond Plant, “Hegel and Political Economy, II”, *New Left Review*, I/104, Temmuz-Ağustos 1977, s. 110). Hyppolite'e göre, Hegel için demokrasi antik Yunan'a ilişkindir, antik kent ile uyumludur ve modern dünyayla uyumlu değildir. İdea'nın bir birey olarak, yani bir monark olarak gerçekleşmesi sistemi olarak monarşi, “gerçekleşmiş aklın anayasası” olarak tasarlanmıştır (*Marx ve Hegel Üzerine...*, s. 157). Yani Hegel için temsil edenin, temsil ettiği şeyin yerine geçişinin siyasal ontolojik ifadesi olarak Monark, ideanın bir birey olarak olması gereken mevcudiyetidir. Ancak temsil ontolojisinin bu sorunsalı temelinde yükselen modern temsili demokrasinin aşılabilir bir ufuk olarak sunulması ve demokrasinin “temsiliyet” kapanına sokulmasına Marx'tan şiddetli bir itiraz gelir. Marx, bizzat kendisinin kullandığı ifadeyle “gerçek demokrasi”nin savunucusudur (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin...*, s. 48). Bunu da tüm yazın hayatı boyunca savunmuştur. Örneğin Lucio Colletti de haklı olarak Marx'ın yazın hayatındaki süreklilik öğelerinin en önemlilerinden biri olarak “gerçek demokrasi” taraftarlığının altını çizmişti (Lucio Colletti, “Introduction”, Marx, *Early Writings*, İng. çev. Rodney Livingston ve Gregor Benton, Londra: Penguin Books, 1975, s. 41-42). Çünkü Marx da temsil eden ile temsil edilen arasındaki ilişkiyi oldukça önemsemişti. Louis Bonaparte'ın darbesine ilişkin analizlerinde bu bağlamı devreye sokmuş, meclisteki proletarya karşıtı ittifakı, yani “düzen partisi” ile kitlesi arasındaki temsili yarılna ve kopuşun 2 Aralık 1851 *coup d'Etat*'sının temel nedenlerinden biri olduğundan söz etmişti. Örneğin darbeye giden süreçte burjuvazi parlamentodaki temsilcilerinden kopmuştu (*Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, s. 138). Bir anlamda kendisini milli irade olarak sunan temsilcinin, ya da bir diğer

yaralamışlardır. Marksizmi ekonomiye indirgeyip ekonomik alanın içerisine sıkıştırmışlardır. Ekonomiye anahtar rolü vererek toplumsal gerçeklik kapısını beyhude bir biçimde açmaya çalışmışlardır. Bununla da kalmayıp Marksizmin asıl teorik hasmı olan liberalizmin farklı bir kılıkla Marksizmin iliklerine kadar işlemesine neden olarak büyük bir tahribata yol açmışlardır. Çünkü, modern toplumsal gerçekliğin ekonomi görüngüsündeki “rasyonalitesini” evrenselleştirerek tüm toplumsal gerçeklik görüngülerine yaygınlaştıran ya da yaygınlaştırmak isteyen zihniyet esasında liberalizmdir. Yani, toplumsal gerçeklikte parçadan bütüne, ekonomiden toplumsal gerçekliğin bütününe doğru “rasyonalite aktarımı” yapan teori liberalizmdir. Liberalizm, iktisadi olanın kraliçe konumuna getirilmesi projesidir.<sup>147</sup> Tarihsel köken olarak liberalizm, uygarlığın modern maddi temelinin ve ruhunun meşrulaştırılmasına kendisini adanmış organik bir ideolojik formdur. Wallerstein’in deyişiyle, modern trimodal ideolojik katmanlaşmanın sistem içi değişim taraftarlığının ifadesidir.<sup>148</sup> Oysa radikalizmin ve radikalizmin bir kolu olarak

deyişle, kendisini bütünün kendisiymiş gibi sunan parçanın bu yeteneğini kaybettiği anda kriz doğurduğundan söz etmişti. Denilebilir ki Marx, temsil eden ile temsil edilen arasındaki ontolojik farkın üzerine uzun süre düşünmüştü. Zaten Marx, Hegel’in hukuk felsefesi üzerine aldığı kapsamlı notlarda da görülebileceği gibi bunu gençlik yıllarından beri aşmak istiyordu. Sonrasında da bu çabasını sürdürdü. Örneğin Paris Komünü’ne ilişkin analizleri de bu arayışı ifade eder. Her ne kadar öncesinde “mevsimsiz” bir ayaklanmaya karşı Paris proletaryasını uyarmış olsa da, sonrasında kendi deyişiyle “gökyüzünü fethetmiş” proleterleri desteklediğini beyan ettiği Paris Komünü’nü överken en çok odaklandığı şeylerden biri de “doğrudan demokrasi” olmuştu. Marx, Komün’ün kısa ömürlü demokrasi deneyiminde pratiğe dökülen geri çağırma ilkesini, emredici vekaleti ve özyönetimi coşkuyla selamlamıştı (*Fransa’da İç Savaş*, s. 62-65). Çünkü Marx temsil eden ile temsil edilen arasındaki mesafenin olabildiğince kısaltılması gerektiğini düşünüyordu. Temsil sorununu sistemi zorlama kavşaklarından biri olarak görüyor, modern burjuva demokrasisinin çizdiği sınır çizgilerinin dışına çıkılması gerektiğinde ısrar ediyordu.

147. Neoliberalizmin yaptığı tam da budur: İktisadi olanı fütursuzca zirveye taşımıştır. Neoliberalizm tüm toplumsal gerçekliğin “iktisadileştirilmesinin” ideolojisidir (Pierre Dardot, Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı, Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012).

Marksizmin asıl teorik hasmı liberalizmdir. Ekonomizm yoluyla Marksizm, karşıtının teorik yörüngesine oturtulmaya zorlanmıştır.

Karatani de ekonomizm belasını def etmeye çalışıp mevzuu Hegelyen bir bağlama temas ederek çözmeye çabalar. Üretim biçimlerine ilişkin ilginin mutlaklaştırılıp mübadele biçimlerine ilişkin ilginin gereği kadar yer almayışının ekonomizme yol açtığını ifade eder.<sup>149</sup> İktisadi olanın üretimle eşitlenmesi yerine, mübadelenin iktisadi olan olarak adlandırılmasını ekonomizm karşıtı bir zorunluluk olarak görür.<sup>150</sup> Çünkü Karatani'ye göre üretim biçimleri üzerinden bir okuma, sermaye-ulus-devlet biçimindeki modern üçlü sistemin bütünsel ele alınmayıp ulusun ve özellikle devletin paranteze alınması anlamına gelir. Oysa mübadele biçimleri üzerinden yapılacak okuma, devleti de analize dahil eder. Böylelikle sermaye tek temel belirleyici olarak alınmaz. Karatani'ye göre aslında Hegel de *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde sermaye-ulus-devlet troykasının sistematik önemini anlamış ve anlatmıştı.<sup>151</sup> Marx da ciddi biçimde bu metni incelemiş, daha sonra *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* başlığıyla yayımlanacak olan kapsamlı eleştirel notlar almıştı. Karatani bu bağlamda Marx'ın devleti ve ulusu paranteze alarak kapitalist ekonomiyi temele koyduğundan söz eder.<sup>152</sup> Evet, Marx özellikle *Kapital*'de sermayeyi ele alırken ulusu ve devleti paranteze aldı. Ancak daha sonra ele almak üzere.<sup>153</sup> Ama Hegel'de durum böyle değildir. Hegel sermayeyi ya da iktisadi olanı ya da *bürgerliche Gesellschaft*'ı toplumsal gerçeklikle eşitledi, özdeşleştirdi. İktisadi olana tüm modern toplumsal gerçekliğin temsili görevini verdi. Yani sorun Karatani'nin de bizzat devreye soktuğu *Darstellung* (temsil)

148. Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 84-85.

149. Kojin Karatani, *The Structure of World History*, İng. çev. Michael K. Bourdags, Durham ve Londra: Duke University Press, 2014, s. x (Türkçesi: *Dünya Tarihinin Yapısı*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Metis, 2017).

150. A.g.y., s. 312, n4. 151. A.g.y., s. 10. 152. A.g.y., s. xvi.

153. Marx birkaç yerde büyük bir eser yazmayı planladığından söz eder. Bu büyük eserin de altı temel bölümden oluşacağını ve bunlardan birinin de devlet olacağını söyler ("Marx'tan Düsseldorf'daki Ferdinand Lassale'a, Londra, 22 Şubat 1858", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt I, s. 117). Ne var ki bu arzusunu yerine getirememiştir.

kavramının davet edilmesini gerektiren bir temsil sorunudur.<sup>154</sup> Sorun ekonominin tinsel bütünü bütünüyle temsil edip etmediği, onu bütünüyle içerip içermediğidir.

Althusser de *Darstellung* kavramının bizzat kendisinden, hem de parça-bütün ilişkisi ile *pars totalis*'i zikrettiği pasajlarda söz etmişti. Parça-bütün (öge-yapı) ilişkisi sorununu gündemine alan Althusser, “bir yapının kendi ögeleri üzerindeki etkisini teorik olarak nasıl açıklarız?”<sup>155</sup> sorusunu sormuştu. Sorundan söz ederken de tartışmanın derinleşmesi açısından oldukça yerinde bir biçimde *pars totalis*'i devreye sokmuş, parça-bütün ilişkisine esasen *pars totalis* bağlamında yanıtlar getirmeye çalışmıştı. Althusser bu sorunun üstesinden gelmek için “yapılanmış bütün” (“başat çelişkili eklemelenmiş yapı”<sup>156</sup>) ve psikanalizden ödünç aldığı “üstbelirleme” (*overdetermination*) kavramlarıyla düşünmüştü.<sup>157</sup> Fakat her iki kavramsallaştırma da sorunun toposuyla bire bir örtüşmez. Çünkü her iki yanıt da esasen parça-bütün ilişkisinin temsili boyutundan ziyade belirlenim sorununa kilitlenir. Yapının ya da yapının bir parçasının (ögesinin) yapı tarafından ne şekilde belirleneceği sorununa yönelir. Yapılanmış bütün, ögelerin arasındaki başat bir ögenin bütünü galebe çalması fikrine dayanırken, üstbelirleme de toplumsal gerçeğin bir ögesinin, örneğin ekonomi biçiminin toplumsal gerçekliği “uzun vadede ve son kertede” üstbelirlediğini ifade eder. Bu

154. Esasında para da bir temsildir, ancak tıpkı dil gibi sadece gerçekliği temsil etmez, aynı zamanda inşa eder. Sadece bir temsil aracı değildir, sermayenin dolaşım sürecinde kılıktan kılığa bürünerek gerçekliği hem temsil eder, hem de inşa eder. Örneğin 100 sterlinlik banknot evet bir paradır. Fakat kapitalist bankadan kredi olarak 100 sterlin çekerken paranın bizzat kendisi bir metadır. Kapitalistin elindeki bu 100 sterlin, üretim araçları satın alırken sermayeye, işçiye emek gücü karşılığında verিলince ise ücret biçimine bürünür. Marx, Smith'i bu farkı göremediği için eleştirir. Marx'a göre Smith, “pek de safça sayılamayacak” biçimde *currency* ile *money*, yani “dolaşım aracı” ile “para” arasındaki farkı ıskalamıştır (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 211, n131). Öte yandan Marx'ın ifade ettiği gibi merkantilistler de paraya özcü yaklaşmış, bizzat paranın kendi nesnesinin bir değer olduğunu savunmuşlardı.

155. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 481.

156. Althusser, *Marx İçin*, s. 251.

157. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 476-77.

nedenle Althusser'in ekonomizm karşıtı bu çabaları hem naif hem de apolojisttir. Gerek Sigmund Freud'dan ödünç aldığı üstbelirleme kavramıyla altyapı-üstyapı meselesinin üstesinden gelme girişiminin naifliği, gerekse Engels'in 21 Eylül 1890'da Joseph Bloch'a gönderdiği ekonomizm karşıtlığı savunusu içeren mektubu gündemleştirme çabasıyla apolojizme savrulduğunu ifade etmek mümkün. Ellen Meiksins Wood'un ifade ettiği gibi, Althusser ekonominin (altyapının) "uzun vadede" ve "son kertede" üstbelirleyiciliği teziyle, tartışmayı başlaması gereken yerde oldukça muğlak sonuç gelmez bir "son an"a havale ederek, esasında tartışmaya ilişkin yanıt vermekten kaçınan bir tavrı ifade eder.<sup>158</sup> Ancak işin ilginç yanı, tekrar ifade etmek gerekirse, Althusser minder dışına çıkarken anahtar epistemolojik kavram olarak nitelendirdiği *Darstellung*'u da bu tartışmada zikreder.<sup>159</sup> Ne yazık ki sadece geçerken değinir. Bizzat kendisinin ifade ettiği, *Darstellung*'un anahtar epistemolojik öneminin altını doldurmaz.

Halbuki liberalizmde olduğu gibi ekonomi alanındaki rasyonaliteyi evrenselleştiren Hegel, bu rasyonaliteyi modern Tin ilan ederek tüm toplumsal gerçeklik alanlarına taşırırken, *Darstellung*'un, bir temsil ontolojisinin içinden konuşur. Hegel için Tin artık modern dönemde kendisini açığa vurmaya başlamıştır. Ne de olsa "oluşum içindeki Tin de öyle yavaş ve usulca yeni şekline doğru olgunlaşır".<sup>160</sup> Bu yeni bir dünyadır. Yeni dünyanın tinsel bütününe peşinde olan Hegel, daha sonra Fernand Braudel ve Karl Polanyi'nin de üzerinde duracağı uygarlığın maddi-iktisadi temelini görmüştü. Susan Buck-Morss da Hegel'in üzerine kalem oynattığı burjuva toplumunun iktisadi temelde olduğundan söz eder.<sup>161</sup> Hegel sivil toplumun temeline iktisadi olanı yerleştirmişti. *Bürgerliche Gesellschaft*'ın işleyiş mantığını modern toplumun evrensel mekaniz-

158. Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı, Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan, İstanbul: İletişim, 2003, s. 65.

159. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 478.

160. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, § 11, s. 26.

161. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2012, s. 71.

ması biçiminde sunmuş, iktisadi alanın kraliçe konumuna getirilmesinde büyük pay sahibi olmuştu. İktisadi alandaki rasyonaliteyi tüm toplumsal gerçek alanlarına taşırmıştı.<sup>162</sup> Ekonominin teorideki emperyalistik yayılmasını teşvik etmişti.<sup>163</sup> Çünkü Hegel çağına iyimser bakıyor, tinin artık özbilincini kavradığından söz ederek bir özgürleşme döneminin başladığı iddiasını sahipleniyordu. Modern tinden ya da modern tinsel bütünden yayılan bu özgürleşme dalgası da tüm gerçekliği kuşatıyordu. Modern toplumun temelinde yer alan ekonomi de bir özgürlük alanı olarak belirliyordu. Böylelikle Hegel'de ekonomik olan özgür olan ile tanımlanarak idealleştiriliyordu. Peki Hegel'i bu denli etkileyen neydi? Hegel niçin modern toplumu ekonomiyle eşitlemeye girişti? Niçin ekonominin büyümesine kapıldı? Niçin ekonomiye modern dönemin toplumsal gerçekliğinin *pars totalis*'i misyonunu yükledi?

### B. *Bürgerliche Gesellschaft*'ın İzinde: Hegel ve James Steuart

Bu soruların yanıtları soykütüksel bir iz sürmeyi gerektiriyor. Hegel'in ekonomiyle ne şekilde ilgilenmeye başladığına, bizzat kendisinin ekonomiye nasıl baktığına değinmek gerek. Buck-Morss'a göre Hegel, Adam Smith'i heyecanla karşılamış ve ondan derinden etkilenmişti.<sup>164</sup> Jean Hyppolite de benzer biçimde Hegel'in Smith'i okumasının ardından "ortaya çıkmakta olan yeni toplumsal düzene" ilişkin Smith'in fikirlerini benimseyip takip ettiğinden söz eder.<sup>165</sup> Hatta öyle ki *Tinin Fenomenolojisi*'nden önceki *Jenenser* sistemde Hegel, Almancaya çevrilmiş olan *Milletlerin Zenginliği*'ni okudu ve bu eserin etkisinde kalıp ona atıflarda bulundu.<sup>166</sup> Yani

162. Karatani de Marx'ın 1850'lerde ekonomi politığın eleştirisine başlar başlamaz Hegel'e döndüğünden söz ediyor (*Transkritik*, s. 184).

163. Ben Fine, Dimitris Milonakis, *İktisat Emperyalizminden Acayip İktisada*, çev. Eren Kırmızıaltın, İstanbul: Heretik, 2014.

164. Susan Buck-Morss, "Envisioning Capital: Political Economy on Display", *Critical Inquiry*, 21:2, Kış 1995, s. 457.

165. Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine...*, s. 91, n51.

Buck-Morss ve Hyppolite, sorunun cevabını Smith olarak veriyor. Fakat Raymond Plant'a göre, Hegel Smith'e defalarca referans verip onun toplu iğne örneğinden söz etmiş olsa da, Hegel'in ekonomi politığının arkasında James Steuart vardır.<sup>167</sup>

Hegel, Steuart okumaları neticesinde Steuart'ın tarihsel gelişmenin kırsal-göçebe, tarımsal ve değişim ekonomisiyle nitelendirilen üç aşama yaklaşımından hareketle modern toplumun gelişimine yönelik pozitif tutum geliştirmiştir. Plant'a göre Hegel, Steuart okumalarıyla ticari toplumun gelişiminin insan özerkliği ile kişisel özgürlüğünün artmasına öncülük ettiği fikrine ulaşmış ve devletin ekonomideki rolü üzerine yaklaşımını türetmiştir.<sup>168</sup> Steuart için değişim ekonomisi, farklı metaların üretimini mümkün kılan ekonomi politığı sayesinde toplumda insanların karşılıklı işlevsel bağımlılık ilişkilerini geliştirmiştir. Bu da kişisel özgürlük duygusunu geliştirmiştir. Dolayısıyla Steuart için değişim ekonomisi rasyoneldir ve insanlık için bir ilerlemedir. Ve Steuart için esasen tüm bunların nedeni emektir. Tinin özbilincini kavradığı bir özgürleşme ve ilerleme çağında Steuart'ın bu türden bir mantıki çıkarımla yeni iktisadi dönemden bir özgürlük fikri kotarması, Hegel'in düşüncesiyle bire bir uyumludur. Benzer biçimde Hegel için de emek, karşılıklı bağımlılık ve devlet ilerlemenin neticeleridir. Tüm bunların temelinde de insani bir özellik olan emek marifetiyle doğanın şekillendirilmesi fikri Hegel için ilgi çekici olmuştur.

166. A.g.y., s. 114. Pek çok yazar Smith'teki (yaygın kanının aksine her ne kadar çok fazla kullanmamış olsa da) "görünmez el" kavramının Hegel'deki "aklın kurnazlığı"yla olan benzerliğine dikkat çeker (s. 116-18). Gerçekten de *Milletlerin Zenginliği* Smith'inde kişinin kendi bencil bireysel çıkarlarının peşinden koşmasının toplumsal bir amacın gerçekleşmesine yol açışının kendiliğindenliği, kişinin esasen kendi özgür iradesiyle bireysel çıkarının peşinde koştuğu sanısıyla ortaya çıkar. Hegel'de de durum benzerdir. Her birey kendi çıkarları için eylediğini, özgürce seçimler yaptığını düşünür. Ancak sadece düşünür, aslında bu aklın kurnazlığıdır. Belki de bir illüzyon. Özgür irade illüzyonu. Oysa akıl kendini gerçekleştirir. Kolektif erek bireysel çıkar kılığında eyler. İşin ilginç yanı benzer pasajların Marx'ta da bulunmasıdır.

167. Raymond Plant, "Hegel and Political Economy, I", *New Left Review*, 1/103, Mayıs-Haziran 1977, s. 81.

168. A.g.y., s. 82.

Zaten Steuart üçlü tarihsel aşama yaklaşımında, bir aşamadan diğer aşamaya geçişi, insani üreme dürtüsü temelinde çoğalan nüfus nedeniyle artan yiyecek tedariki ihtiyacına bağlamıştır. Böylece emek ile insanlık bir aşamadan diğerine geçmiştir. Bu yaklaşımıyla Steuart'ın aşamaları ve geçişkenliği rasyonalize ederek doğallaştırdığını söylemek mümkün. Unutulmamalı ki çokça tartışma yaratmış pasajında Hegel de tarihi benzer bir şekilde açıklamış, var olanı rasyonel, rasyonel olanı var olan olarak tanımlamıştı.<sup>169</sup> Steuart, değişim ekonomisinin işleyiş mantığının savunusu temelinde ticaret kapitalizminin müdahaleci bir teorisyeni pozisyonundadır. Çünkü Steuart için değişim ekonomisi temelinde işleyen sistem aynı zamanda risk de içerir. İnsanları işlevsel bağımlılık ilişkileriyle birleştirerek özgürlük duygusunu geliştiren sistem aynı zamanda kırılıgandır. Bu kırılmalık nedeniyle kişisel özgürlük risk altındadır. Bu nedenle ekonomik faaliyetler, devlet adamı (*statesman*) tarafından denetlenmelidir.<sup>170</sup> Ticari ilişkilerin büyümesinin bazı zararlı yönleri hafifletilmelidir. Yani Steuart, *laissez-faire* (bırakın yapsınlar) yaklaşımına aksi bir biçimde kamusal müdahaleyi savunur ve görevi çağırır.<sup>171</sup> Plant, Hegel'in Steuart'tan kamusal müdahalenin gerekliliği konusunda etkilendiğini ifade eder.

Benzer biçimde Marc Neocleous da Hegel'in Smith ve *Milletlerin Zenginliği*'nden özellikle iğne fabrikası örneğinden etkilendiğini ve sıklıkla bu örneğe başvurduğunu, ancak asıl etkilendiği kişinin Steuart olduğunu söyler.<sup>172</sup> Kamusal müdahale ve tarihsel aşamacı anlayış konusunda Plant ile aynı görüşte olan Neocleous'a göre Hegel'in Steuart'tan etkilendiğini metinsel olarak göstermek

169. G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sümer, 2015, s. 35.

170. Plant, "Hegel and Political Economy, II", s. 107.

171. Marc Neocleous'a göre, Steuart eserinin bazı bölümlerini 1757 yılında Almanya'nın Tübingen şehrinde yazdı. İktisadi alana kamusal müdahalenin gerekliliği konusunda bu dönemde Alman kameralizm geleneğinden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir ("Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy and the Police of the Market", *History of European Ideas*, 24:1, 1998, s. 51).

172. A.g.y., s. 49. 173. A.g.y., s. 52.

güçtür.<sup>173</sup> Gerçekten de Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde ekonomi politiği tanımladığı 189. paragrafta Smith, Say ve Ricardo'nun ismini zikrederken Steuart'tan söz etmez.<sup>174</sup> Ancak bu durum, Hegel'in Steuart'tan etkilenmediği anlamına gelmez. Steuart lafzen o paragrafta yoktur belki ama ruhen oradadır.

Ne var ki Plant'ın nedense kabul etmeye yanaşmadığı bir benzerlik daha var. Hegel de Steuart gibi modern toplumu, ekonomi tarafından nitelendirilen bir toplumsal formasyon olarak görmüştür. Steuart'taki "değişim ekonomisi" (*exchange economy*), Hegel'de "ihtiyaçlar sistemi"dir (*System der Bedürfnisse*). İhtiyaçlar sistemi de sivil toplumun (*bürgerliche Gesellschaft*) temelinde yer alır. Oysa Plant, Althusser'i bu noktada eleştirerek, Althusser'in sivil toplum ile ihtiyaçlar sistemini eşitleyerek<sup>175</sup> ciddi bir hata yaptığını, halbuki ihtiyaçlar sisteminin Hegel'de sivil toplumun sadece bir parçası olduğunu söyler.<sup>176</sup> Plant'a göre, zaten Althusser Hegel'in ihtiyaçlar sisteminin naif bir antropolojiye dayandığını da iddia etmişti.

Esasında isabetli bir tanımlama yaparak Hegel'in ihtiyaçlar sistemiyle "ekonomi politiğin nesnesinin felsefi kavramını"<sup>177</sup> ürettiğini söyleyen Plant, öte yandan ihtiyaçlar sisteminin Hegel'in düşüncesinde burjuva toplumunun temel belirleyicisi olduğunu gözden kaçırıyor. Plant'a göre, "ihtiyaçlar sistemi hukuk ve yasaların yönetimi ile kamu otoritesi ve korporasyonlar bağlamında görülmelidir."<sup>178</sup> Hegel'de ihtiyaçlar sistemi, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde "soyut hukuk" ve "subjektif ahlaklılık"tan (*Sittlichkeit*) sonra gelir. Evet, Hegel bu sıralamada yazdı. Fakat burjuva toplumunun temeline ihtiyaçlar sistemini yerleştirdi. Burjuva toplumunun üç momenti olduğunu, bunun ilk momentinin ihtiyaçlar sistemi olduğunu da yazdı. Bunun da ötesinde diğer iki moment olan yargı gücü ve kamu yönetimi ile korporasyonları ihtiyaçlar sisteminin belirleyiciliğinde ele aldı.<sup>179</sup>

174. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 189, s. 195.

175. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 439 ve *Marx İçin*, s. 132.

176. Plant, "Hegel and Political Economy, I", s. 89.

177. A.g.y. 178. A.g.y., s. 90.

179. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 188, s. 194.

Plant'ın, Althusser'in Hegel'de burjuva toplum ile ihtiyaçlar sistemini eşitlediği iddiasına yönelik diğer eleştiri noktası ise parça-bütün ilişkiselliğine dairdir. Plant, Hegel'de ekonomik olanın ya da ihtiyaçlar sisteminin toplumsalın diğer pratik ve deneyim veçheleriyle ilişki içerisinde anlaşılabilirliğini söylüyor. Bir anlamda gerçeğin verili olmadığını, ilişkiler ağı içerisinde anlaşılması gerektiğini ifade ediyor.<sup>180</sup> Oysa Hegel'deki parça ile bütün arasındaki ilişkisellik, daha önce ifade edildiği gibi, parçanın kendisini bütünün kendisiymiş gibi sunmasıyla şekillenir. Bir diğer ifadeyle Hegelyen ilişkisellik parçanın bütünü tümüyle içerdiği bir ontolojik duruma işaret eder. Söz konusu ilişkisellik Plant'ın ifade ettiği türden parçasal özerkliğe imkân tanımaz. Zaten bizzat Plant'ın Hegel'deki emek kavramının ihtiyaçlar sisteminin, yani ekonomik boyutunun yanı sıra özbilinçsel boyutunu da vurgulaması bunu göstermektedir.<sup>181</sup>

Plant, Hegel'de burjuva toplum ile ihtiyaçlar sistemi üzerine Althusser'in okuması ile kendi arasındaki farkı ortaya koyarken isabetli bir ayrıma gider. Althusser, Plant'ın sözünü ettiği bu parça-bütün ilişkisi yorumuna katılmaz. Daha önce de ifade edildiği gibi Althusser, Hegelci ve Leibnizci bütünün aynı, Marksist bütünün ise Hegelci ve Leibnizci bütünden farklı olduğunu savunur. Fakat bu farklılığın ortaya konmasında sıkıntı yaşar. Althusser der ki Marx'ın,

... birliği, Leibniz ve Hegel'in bütününün ifadeci ya da "tinsel" birliği olmaktan öte, belli bir *karmaşıklık* türünden, *yapılanmış bir bütün*'ün birliğinden oluşan, nihai kertede ekonomi düzeyi ya da kerte tarafından belirlenmiş, özgül belirlenim kiplerine göre birbirine eklenerek bu karmaşık yapısal birlik içinde bir arada bulunan, "nispeten özerk" ve ayrı düzey ya da kerteler olarak adlandırılabilen şeyi içeren bir bütündür.<sup>182</sup>

Ekonomizmi akılda tutan bir obsesyonla ve bununla ilintili "son kerte" müphemliğinin ısrarını sürdürerek Marx'ın konumunu tarif

180. Plant, "Hegel and Political Economy, I", s. 89.

181. Plant, "Hegel and Political Economy, II", s. 104.

182. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 339.

etmeye çalışan Althusser, hem naif hem de kendi ifade ettiği *pars totalis* sorunsalının ve temsil ontolojisinin parça-bütün ilişkisinin kritik önemini atlayan karmaşık bir açıklamaya girişerek farklılığa esastan bir açıklama getirmez. O halde Marx'ta parça-bütün ilişkisine ve *pars totalis* sorunsalına temsil ontolojisinin içerisinden bakıp Leibniz ve özellikle de Hegel ile farklılıkların üzerine gitmek gerek.

### Marx ve Semptomatik İlişkisel Ontoloji

Marx'ta ne Leibniz'in monadı ne de Hegel'in Tin'i vardır. Dolayısıyla Marx'ın parçası ve bütünü ile Leibniz ve Hegel'in parçası ve bütünleri farklıdır. Leibniz bütüne, monadlar üzerinden gidiyordu. Monad odaklı bir bütün anlayışı vardı. *Pars totalis* de monad merkezinde mümkün oluyordu. Hegel'de ise tinsel bütün söz konusuydu. Hegel, bütünden parçaya gidiyordu. *Pars totalis* bu kez tinsel bütün merkezinde mümkün oluyordu. Çünkü parça-bütün ilişkisinde bütünün mutlak hâkimiyeti vardı. Monadın ya da tinin söz konusu olmadığı Marx'ın bütünü ile Leibniz ve Hegel'in bütünleri farklıdır. Dolayısıyla parça ile bütün arasındaki ilişki de, temsil sorunsalı da farklıdır.

Marx'ta temsil (*Darstellung*) sorunsalını ilk etapta *Träger* (taşıyıcı) kavramıyla birlikte düşünmek gerek. Marx temsil ontolojisinin içinden konuştuğunda devreye *Träger*'i sokmuştu. Temsili, taşıyıcılıkla birlikte düşünmüştü. Temsili taşıyıcılığa bağlamıştı. Yani Marx için temsil ontolojisinde taşıyıcılık kıstası vardır. Şayet bir parça ya da şey temsil yeteneğine sahipse bu, söz konusu bütünselliğin taşıyıcısı olmasıyla mümkündür. O bütünün içerisinde yer alan parça ya da şey kendiliğinden temsil edemez. Örneğin Marx, *magnum opus*'u olan *Kapital*'e de olası bir yanlış anlamayı daha baştan bertaraf etmek için bu ayırmadan söz ederek başlamıştı. Kapitalisti ve toprak sahibini katien pembe ışıktaki göstermediğini, kişileri sadece ekonomik kategorilerin kişileşmesi, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcısı oldukları sürece söz konusu ettiğini vurgulama gereği hissetmişti.<sup>183</sup> Yani Marx temsil ontolojisini taşı-

yıcı paranteziyle birlikte okumuştur. *Kapital*'in üzerinde çalıştığı kişilerin taşıyıcı özelliğinin altını çizmiş, bu kişileri böyle oldukları sürece analize dahil ettiğini ifade ederek işe başlamıştı. Örneğin sermayenin birikim sürecinde şayet süreç devam ediyorsa, demek ki “kapitalist, elindeki metalleri satmayı ve bu parayı yeniden sermayeye dönüştürmeyi başarıyla yürütüyor”<sup>184</sup> demişti. *Kapital*'e ilişkin yapılan “Marx'ın kapitalisti niçin iflas etmiyor?” eleştirisini de esasen bu bağlamda yanıtlamış oluyordu. Marx, iflas ederek mevcut sınıf ilişkilerinin, örneğin birikim sürecinin “taşıyıcısı” ol(a)mayan kapitalisti söz konusu etmemişti. Çünkü Marx'ın nesnesi *Träger*'dir, taşıyıcıdır.

Benzer biçimde Marx, *Yahudi Sorunu*'nda Bruno Bauer'in Yahudi özgürleşmesi sorununu salt dinsel bir sorun olarak ele almasına karşı, Yahudiliği sivil toplumun (*bürgerliche Gesellschaft*) taşıyıcısı olarak ele alır. Bauer ile arasına ayırım koyarak Bauer'in aksine kendisinin Sebt Yahudisi'ni, yani Musevilik'te kutsal olan yedinci gün cumartesinin kutsallığını kabul eden Yahudi'yi değil, gündelik hayat içerisindeki Yahudi'yi baz aldığını söyler.<sup>185</sup> Marx bu ayrımı belirtir, çünkü Bauer'in yanlış yerden yola çıktığı için Yahudi özgürleşmesini anlayamadığını, Yahudi özgürleşmesini salt dinsel bir soruna çevirdiğini savunur. Marx için Yahudi özgürleşmesi dinsel bir alana sıkıştırılamaz. Marx Yahudiliğin özgürleşmesini sivil toplum ile birlikte tartışır. Çünkü gündelik hayatın Yahudiliğini *bürgerliche Gesellschaft*'in taşıyıcısı olarak görür. Marx için sivil toplumun ve pratik gereksinimlerin bağrından çıkarak üretilmiş olan Yahudilik, bezirgânlığın taşıyıcısıdır. Tehlikeli bir metafor kullanan Marx için Yahudilik'in dünyasal temeli özel çıkar, bu dünyadaki dini bezirgânlık, bu dünyadaki tanrısı ise paradır.<sup>186</sup>

183. Marx, “Almanca Birinci Baskıya Önsöz”, *Kapital*, Cilt 1, s. 20, çeviri bana ait. Almanca orijinal metinde “temsilci” geçmediği halde hem Sol Yayınları hem de Yordam Kitap çevirisinde bu kelime kullanılmış: “*Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen.*”

184. A.g.y., s. 539. 185. Marx, *Yahudi Sorunu*, s. 39. 186. A.g.y.

Yani Marx için Yahudilik, mevcut sivil toplum ilişkilerinin ve iktisadi yapının taşıyıcısıdır. O halde Yahudi sorunu bu taşıyıcılık ilişkisi temelinde ele alınmalıdır. Marx buradan hareketle, Bauer'in aksine Sebt Yahudisi'ne değil de gündelik yaşamdaki Yahudi'ye baktığında, "Yahudi'nin toplumsal özgürleşmesinin, toplumun Yahudilikten özgürleşmesi" olduğu çıkarımına ulaşır.<sup>187</sup> "Yahudinin özgürleşmesi, son tahlilde insanlığın Yahudilikten özgürleşmesidir";<sup>188</sup> zamanımızın özgürleşmesi bezirgânlıktan ve paradan, bunun sonucu olarak da pratik gerçek Yahudilikten özgürleşmesidir,<sup>189</sup> der. Yahudilik mevcut sivil toplum ilişkilerinin taşıyıcısı ve temsilcisi olduğundan *Träger*'dir. Şayet bu ilişkilerin taşıyıcısı ve dolayısıyla temsilcisi bu ilişkilerden kurtulup özgürleşirse, tüm insanlık da özgürleşmiş olur.

Marx'ın toplumsal gerçeklik ontolojisinde *Träger*'in nasıl mümkün olabildiği parça-bütün ilişkisinde yol alabilmemizi sağlar. Ancak ona geçmeden önce taşıyıcılığın ortaya çıkardığı bir soru işaretinden söz etmek gerek. Taşıyıcılığın söz konusu olması, o bütün içerisinde yer alıp da taşıyıcı ol(a)mama durumunun varlığını da ortaya koymuş olur. Demek ki taşıyıcılığın yanı sıra taşıyıcılık vas-

187. A.g.y., s. 46. 188. A.g.y., s. 40.

189. Bu noktada akıllara gelen bir soru da, "işçinin toplumsal özgürleşmesinin, toplumun işçilikten özgürleşmesi" mantıksal sonucuna varılıp varılamayacağıdır. Örneğin Marx'ın işçi sınıfını mesihvari bir kutsamaya giriştiği yönündeki eleştirilere karşıt olarak 20 ve 27 Haziran 1865'te Genel İşçiler Birliği Genel Konseyi'nin (Birinci Enternasyonal'in) iki oturumu boyunca yaptığı konuşma hatırlanmalıdır. Marx işçilere seslendiği bu konuşmasını "Demek ki işçiler, sermayenin ara vermeden sürüp giden gasplarının ya da piyasa değişikliklerinin doğurduğu bu kaçınılmaz gerilla savaşlarına kendilerini tamamıyla kaptırmamalıdır. Anlamaları gerekir ki, bellerini büken, bütün yoksulluğu ile birlikte, mevcut düzen aynı zamanda toplumun iktisadi dönüşümü için gerekli *maddi koşulları ve toplumsal biçimleri* de yaratır. *Adil bir işgünü karşılığında adil bir ücret!* biçimindeki *tutucu* slogan yerine, bayrakları üzerine şu *devrimci* sloganı yazmalıdırlar: *Ücret sisteminin kaldırılması!*" (Marx, *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 141-42) biçiminde sonlandırmıştı. Marx'ın işçilikten kurtulma çağrısını yaptığı bu konuşmasının aksine post-endüstriyel ütopyacılar, Marksizmin mesihyan işçi sınıfı söylemlerinin örtük ve hatta çoğu kez açık biçimde sınıfsal sömür ve ücretli emeği övme hatasına düştüğünden söz ederler (Boris Frankel, *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, çev. Kâmil Durand, İstanbul: Ayrıntı, 1991).

fını taşı(ya)mayanlar da vardır. Bir diğer deyişle, bütünü içerisinde yer aldığı halde bütünü temsil etmeyenler, şeyler, parçalar da söz konusudur. *Träger* olmayan bu parça ya da şeyler bahsini örneklendirmek için üretim ilişkileri ve üretim tarzı tartışmalarına başvurulabilir.

Marx için kapitalist üretim ilişkileri toplumun tümü üzerinde boşluğa yer vermeyecek şekilde mutlak bir hâkimiyet kur(a)maz. Biyosferden ödünç alınabilecek bir kavramla, tıpkı kimi canlı türlerinin bulundukları habitusu kendi türü yararına baskılaması ve hegemonya kurması durumlarında gözlemlendiği gibi “ekolojik tahakküm” kurar.<sup>190</sup> Fakat ekolojik tahakkümde nasıl ki söz konusu baskın canlı türünün, tüm diğer canlı türlerinin yaşam hakkını tümünden elinden alması bir kural değilse, kapitalist ilişki biçimi de tahakküm kursa da farklı üretim ve mübadele ilişkileriyle bir arada ve yan yana paternalist bir mantıkla varlığını sürdürebilir.<sup>191</sup> Marx bunu bizzat ifade etmişti:

Bir yandan zengin toprak sahiplerinin tefecilik yüzünden yıkımı, öte yandan küçük üreticilerin büsbütün yoksullaşması, büyük miktarlarda para-sermayenin oluşumuna ve yoğunlaşmasına yol açmıştır. Ne var ki bu sürecin, modern Avrupa’da olduğu gibi, ne ölçüde eski üretim tarzına son verdiği ve bunun yerine kapitalist üretim tarzını geçirip geçirmediği tamamen tarihsel gelişme aşamasına ve bununla birlikte ortaya çıkan koşullara bağlıdır.<sup>192</sup>

Marx, eski üretim tarzlarının mutlak biçimde silinip gittiğini düşünmemiş, kapitalist üretim tarzının yok ediciliğini tarihselliğe ve koşullara bağlamıştı. Hatta daha genel bir düzeyde hegemonik güç nedeniyle ortadan kalktığı düşünülen toplumsal şeylerin, ilişkilerin, yapıların vb. toplumsal hafızada da bir biçimde varlığını devam ettirdiğinden söz etmişti. Bu bağlamda, örneğin Marx’ın ilksel (*ursprünglich*) toplumlar anlatısı, toplumsalın geçmişinde ya-

190. Jessop, *Kapitalist Devletin Geleceği*, s. 61-63.

191. Bu hususta Poulantzas oldukça ön açıcı metinler kaleme almıştır (Nicos Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Şule Ünsaldı, Ankara: Epos, 2014).

192. *Kapital*, Cilt 3, s. 526.

şanmış, hafızasında bir biçimde yer alan görece olumlu bir deneyimin defterinin dürülüp “tarihin çöp sepetine” atıldığı iddialarının karşıtı olarak bir imkân referansı olarak okunabilir. Tam da bu noktada Karatani psikanalizi devreye sokar. Toplumsalın hafızasında ve eylem repertuarında bir biçimde varlığını sürdüren arkaik biçimlerin hegemonik bir biçim tarafından baskı altında tutulması durumunun Freudyen tabirle “bastırılanın geri dönüşü”nü de potansiyel olarak içerdiğinden söz eder.<sup>193</sup> Gerçekten de Marx bunun farkındaydı. “Geleneğin gücü”nün asla gözardı edilmemesi gerektiğini düşünüyordu. Hegemonik bir biçim tarafından baskılanıp duysal varoluşuna ket vurulan şeyin dönüşünün mümkün olduğunu hatırlatıyordu. Örneğin *Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i*’nde, *coup d’Etat*’nın toplumsal rızasının oluş(turul)masında tam da işte bu geleneğin gücünden söz etmişti. Geçmişin hatıralarının bugün üzerine bir kâbus gibi çöktüğünü söylemişti.<sup>194</sup> Louis Bonaparte’ın *coup d’Etat* ile imparatorluk pelerinini giymesini mümkün kılan nedenlerden birinin de amcası Napolyon Bonaparte’ın hatırası olduğunu savunmuştu. Böylelikle Marx, bugün ile geçmiş arasında da “bastırılanın geri dönüşü” ve “geleneğin gücü” üzerinden toplumsal gerçeklik ontolojisinde bir temsil ilişkisinden bahsedilebileceğini ortaya koymuş oluyordu.

Marx’ın temsil ontolojisinde taşıyıcılığı devreye sokması, taşıyıcı olmayan parçaların, şeylerin, kişilerin vb. de, ekolojik tahakkümün de, bastırılanın geri dönüşünün de taşıyıcılık bahsiyle anlam kazandığını gösterir. Marx’ın temsil ontolojisinde taşıyıcılığı mümkün kılan ise ilişkiselliktir. İlişkisellik, *pars totalis* sorunsalı ve daha makro düzeyde ontolojide kritik önemdedir. Hâkim ilişkisellik evreninde yer alınmayınca *Träger* olunmaz. Önceki bölümde de sözü edildiği gibi, pek çok yazar da Marx’ta “ilişki” (*Verhältnis*) kavramının kritik öneminden söz etmişti.

Marx için ilişkisellik, şeylere anlam ve biçim yükler. Şeylerin içerisine girdikleri ya da sokuldukları ilişki, şeylerin ontolojik sta-

193. Karatani, *The Structure of World History*, s. x-xi.

194. Marx, *Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i*, s. 30.

tüsünü verir. İlişkisel şeylerin ne olduğunu belirler. Çünkü içerisinde bulundukları ilişki evreni, işlevlerini ve dolayısıyla varoluşsal anlamlarını biçimlendirir. Örneğin Marx, zencilik ve kölelik durumunu vurucu bir biçimde ilişkisel üzerinden tarif etmişti. Marx der ki:

Bir zenci, bir zencidir. Ancak belirli koşullar altında bir köle durumuna gelir. Bir pamuk eğirme makinesi, pamuk eğirme makinesidir. Ancak belirli koşullar altında sermaye durumuna gelir. Bu koşullardan koparıldı mı, artık sermaye değildir, tıpkı altının kendi başına *para* olmaması ya da şekerin şeker *fiyatı* olmaması gibi.<sup>195</sup>

Yani Marx için zenci kendiliğinden köle demek değildir. Zenciyi köle haline getiren içerisine sokulduğu ilişki evrenidir. Tıpkı pamuk eğirme makinesi, altın ve şeker örneğinde olduğu gibi, bu şeyler belirli ilişkiler içerisinde sermaye, para ya da fiyat haline dönüşürler. Zenci de toplumsal olarak kolonyalizm ve kölelik sistemi ilişkileri içerisine sokulunca köle haline gelir. Marx için kölelik bahsiyle birlikte toplum da ilişkisel bağlamında ele alınmalıdır. Marx'ın toplum kavrayışı ilişkisel ontolojinin net bir örneğidir. Ona göre “Toplum bireylerden değil, bu bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin, bağlarının toplamından oluşur.”<sup>196</sup> Toplumu bireylerin basit sayısal toplamından ibaret görmeyen Marx, köleliği ve özgür insanı toplumsallıkla birlikte düşünen bir okuma yapar. Köle ya da özgür yurttaş olmak toplumun dışında mümkün değildir. “Köle ya da özgür yurttaş olmak toplumsal belirlemedir, A ve B insanları arasındaki bir ilişkidir. A insanı kendi başına köle değildir. Ancak toplum içinde ve toplum sayesinde köledir.”<sup>197</sup>

Marx'ın ilişkisel ontolojisinin birey-toplum arasındaki ilişki bahsinde sözü edilmesi gereken bir diğer izlek de *Ekonomi Politikiğin Eleştirisine Katkı*'nın “Giriş”i ve *Kapital*'de bahsettiği Robinson Crusoe metaforudur. Marx, ekonomi politiği eleştirirken Daniel Defoe'nin meşhur romanının ana karakteri olan Robinson Crusoe'yu kullanır. Çünkü Marx'ın da sözünü ettiği gibi, “Robinson

195. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 37.

196. Marx, *Grundrisse*, s. 286. 197. A.g.y.

Crusoe denemesi, ekonomi politikçiler için gözde bir tema"dır.<sup>198</sup> Marx'a göre klasik ekonomi politik, önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi somut gerçekliği tarihdışı ve yalıtılmış bir biçimde ele alma eğilimindedir. Smith ve Ricardo'nun analizlerinde kullandıkları birey anlayışı da tarihdışı ve yalıtılmış bireydir. Marx bu nedenle Ricardo ve Smith'i kıyasıya eleştirmiştir.<sup>199</sup> Çünkü 18. yüzyılın bireyi tarih içinde gelişmiş, kendini toplum içinde bireyselleştirmiş olmasına rağmen Smith ve Ricardo, Robinson Crusoe gibi yalıtılmış bireyi baz alırlar.<sup>200</sup> Bu da ekonomi politiğin birey tasavvurunun tıpkı ıssız bir adada bulunan Robinson Crusoe gibi yalıtılmışlığını ve soyutlanmışlığını gösterir. Oysa Marx'a göre "insan, sözcüğün tam anlamıyla bir *zoon politikon*'dur, yalnızca toplumcul bir hayvan değil, ama kendini ancak toplum içinde bireyselleştirebilen bir hayvan".<sup>201</sup> Yani birey ele alınırken ilişkisel ontoloji temelinde ele alınmalıdır. Aksi halde soyut kalır. Bireyi birey yapan içerisine girdiği ya da sokulduğu ilişkiler toplamı, yani toplumdur.

Marx aynı bağlamda bu kez bireysel çıkar kuramına yönelik eleştirilerini de ilişkisel ontoloji temelinde ifade eder. Doğrudan adını vermeksizin *Milletlerin Zenginliği* Smith'inin çıkar yaklaşımını yorumlar:

Herkes kendi kişisel çıkarını ve yalnızca kendi kişisel çıkarını düşünür; bu yoldan, bilmeden ve istemeden, herkesin kişisel çıkarına, ortak çıkara hizmet eder. Söylenmek istenen, herkes kendi kişisel çıkarının peşinde olunca bundan bir kişisel çıkarlar toplamı, dolayısıyla da ortak bir çıkar oluşur demek değildir. Bu soyut lakırdıdan, örneğin pekâlâ, herkesin karşılıklı öbürlerinin çıkar hesaplarını baltalayacağı ve bu *bellum omnium contra omnes*'ten genel bir olumluluk yerine genel bir olumsuzluk çıkacağı sonucuna varılabilirdi. Asıl anlatılmak istenen şudur: Kişisel çıkarın kendisi zaten toplumsal olarak belirlenmiş bir çıkarıdır, ancak toplumca konulmuş koşullarda ve toplum tarafından sağlanmış araçlarla gerçekleştirilebilir; dolayısıyla bu koşul ve araçların yeniden üretilmesiyle sınırlanmıştır. Çıkar, özel kişilerin çıkarıdır; ama çı-

198. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 86.

199. Marx ilgi çekici bir biçimde James Steuart'ın bu aptallıktan (*Einfältigkeit*) kaçınmış olduğunu söyler (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 238).

200. A.g.y., s. 237-39. 201. A.g.y., s. 239.

karın içeriği, gerçekleşme biçimi ve araçları, hepsinden bağımsız olan toplumsal koşullarda verilir.<sup>202</sup>

Marx, herkesin bireysel çıkarlarının peşinden koşmasıyla bilinçsizce ve kendiliğinden bir toplumsal çıkarın ortaya çıkacağını ifade eden toplumsal çıkar kuramını birey-toplum ilişkisi içinde ele alır. Bireysel çıkarın zaten içerisinde olduğu toplumsal çıkar ile ilişkili olduğunu savunur. “Tarihin bilinçsiz aleti” halinde eyleyerek açığa çıkan ortak çıkarın toplumsal ilişki içerisinde pekâlâ bir olumsuzluk da doğurabileceğini ifade eder. Yani Marx, bireyi de, onun çıkarını da ilişkisel bir biçimde ele almış, toplumu da bir ilişki olarak görmüştü.

Nesneleri de içerisine girdiği ya da sokulduğu ilişki(ler) üzerinden anlamlandırma zorunluluğunu ifade etmişti. Örneğin Wilfredo Pareto, Ollman’ın bahsettiği gibi, Marx’ın sözcüklerinin kâh yarasa, kâh kuşa, kâh fareye benzediğinden söz etmişti.<sup>203</sup> Pareto’nun bu tespiti yapmasını mümkün kılan işte bu ilişkisel ontolojidir. Marx’ın şeylerini kimi zaman yarasa, kimi zaman kuş, kimi zaman da fare yapan şey, içerisine girdiği ilişkide kazandığı anlamdır. Bu nedenle Marx, ilişkiselliğe çok önem veriyordu. İlişkiseliliğin ontoepistemolojide kritik olduğunu düşünüyordu. Karatani’nin de dediği gibi, örneğin *Kapital*’de, “nesnelerin kendisine değil, nesnelerin içine konulduğu ilişkiler sistemine odaklanıyordu”.<sup>204</sup>

Gerçekten de Marx *Kapital*’in birinci cildinde değerin biçiminin peşine düşüp, kullanım değeri ile değişim değeri arasında mekik dokurken esasen ilişkisel evreninde faaliyet gösterir. Değerin ne menem bir şey olduğunu ortaya koyabilmek için ilişkiseliliğin üzerinden bir okuma yapar. Değere anlamını ya da biçimini veren şeyin içerisine girdiği ya da sokulduğu ilişkiseliliğin olduğunu göstermeye çalışır. Verdiği örneklerde nesneler arasında sürekli bir karşılaştırma yapar ve nesnelerin birbiriyle ilişkilerine odaklanır. Marx, değerin ancak metanın metayla girdiği toplumsal ilişki içerisinde kendisini göstereceğini ifade eder. Metaların değerinin toplumsal bir gerçeğe

202. Marx, *Grundrisse*, s. 193.

203. Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 20.

204. Karatani, *Transkritik*, s. 31.

sahip olduğunu düşünür.<sup>205</sup> En basit anlamıyla değer ilişkisinin bir metanın başka türden bir metayla ilişkisi olduğunu söyler. Örneğin önce iki meta olarak ceket ve keten bezini karşılaştırır. 20 yarda keten bezinin 1 adet cekete eşit değere sahip olduğunu varsaydığımızda, keten bezi ile ceket farklı türden metalar olmasına rağmen, değer ilişkisine girince eşitlenmiş olurlar. İlişkisellik nesnenin, yani metanın kendisini farklı biçimlerle ifade etmesini mümkün kılar. Fiziken, değeri temsil eden ceket, keten bezi ile aynı niteliğe sahip sayılır. Metanın cismi olarak ceket, kullanım değeri olur. Marx daha sonra 20 yarda keten bezi ile 1 ceketin eşit değere sahip oluşunu diğer meta cinsleri üzerinden de ifade etmek mümkün olduğundan analizini diğer metaları da devreye sokarak sürdürür. Böylece 20 yarda keten bezi, 1 cekete eşdeğerdeyken aynı biçimde 10 libre çaya, 40 libre kahveye, 1 kilo buğdaya ya da yarım ton demire eşdeğer olur. Böylece tek bir metanın, yani keten bezinin değeri sayısız meta cinsinden ifade edilebilir hale gelir. Keten bezi “değerin genel biçimi” olur. İşte bunu mümkün kılan şey ilişkiselliktir. Keten bezi, değer biçimi aracılığıyla bir meta olarak “dünya yurttaşı” haline gelir. Çünkü sadece bir metayla, örneğin ceketle değil, artık bütün metalar dünyasıyla toplumsal ilişki içerisine girmiştir.<sup>206</sup> “Bir meta genel değer ifadesini ancak öteki metalar ile kazanır”, dolayısıyla metaların değer olarak varlığı toplumsal olduğundan, tıpkı insan toplumunda olduğu gibi toplumsal varlık da bir ilişkiler bütünü olduğundan, metaların bu nesnel değeri metaların tüm toplumsal ilişkileriyle ifade edilebilir.<sup>207</sup> Değeri anlama yolculuğunda Marx “genel değer biçimi”nin ardından para biçimine geçer. Değer, para biçimiyle bu kez, bu tüm metalar arasındaki değer ilişkisini nesnel bir biçimde ifade etmiş olur. Genel eşdeğer işlevi görür. Metaların değer ilişkilerini bizzat kendisinde temsil eder.

Ancak Marx, paranın değeri nesnel bir biçimde ifade etme kabiliyetine rağmen, para olarak kabul edilen altını ya da gümüşü de ilişkisellikle ele alır. Altının ya da gümüşün bizzat kendisinin para

205. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 59. 206. A.g.y., s. 73-74.

207. A.g.y., s. 77.

olmadığını, altına ya da gümüşe para özelliği kazandıran şeyin altının ya da gümüşün içerisine girdiği ya da sokulduğu ilişkisellik olduğunu belirtir:

Altın ve gümüş, kendi başına, para değildir. Doğa para üretmez – tıpkı döviz kurları ya da bankerler üretmediği gibi. Peru ve Meksika’da altın ve gümüşe süs eşyası olarak rastlandığı ve ileri bir üretim sistemi mevcut olduğu halde, bunlar para olarak kullanılmamıştır. Para olmak altının ya da gümüşün doğal bir niteliği değildir; dolayısıyla fizikçinin, kimyacının vb. bu sıfatlarıyla, bütünüyle meçhulü olan bir özelliktir. Oysa para doğrudan doğruya altın ve gümüştür.<sup>208</sup>

Kendi başlarına değerleri olmadıkları halde altın ve gümüş dolaşım süreci içerisinde değere dönüşürler. Çünkü “metaların temsilcileri” (*Repräsentanten der Waren*) haline gelirler.<sup>209</sup> Metalarla dolaşım sürecinde temsil ilişkisi içerisine girerek değer kazanırlar. Benzer biçimde sikkeler (*Mark*) de kendi başlarına değerden yoksundurlar. Dolaşım sürecinde altını temsil ettikleri (*vertreten*) ölçüde değeri ifade ederler.<sup>210</sup> Yani değer biçimi olarak paranın değeri de yine ilişkisellikle belirlenir. Altının para olması nasıl ki içerisine girdiği ilişkisellikle mümkün oluyorsa, para olarak altının değeri de yine diğer metalarla ilişkiselliği içerisinde belirlenir. Evet, para olarak altın dolaysızca öteki bütün metalarla değişilebilir. Fakat 10 libre altının değeri nedir? 10 libre altının değeri, üretimi için gereken emek-zaman ile belirlenir ve üretimi için aynı büyüklükte emek-zaman gerektiren başka bir metanın değerinin miktarı ile belirlenir. Yani para da her meta gibi kendisinin değer büyüklüğünü öteki metalarla kıyaslanmadığı sürece ifade edemez.<sup>211</sup>

Marx para gibi sermayeyi de bir ilişki olarak düşünmüştü. Marx için “*sermaye* de bir toplumsal üretim ilişkisidir. *Bir burjuva üretim ilişkisi*, burjuva toplumunun üretim ilişkisidir.”<sup>212</sup> Ancak bir ilişki olarak sermayeden söz edebiliriz, dolayısıyla sermaye de kendiliğinden bir nesne değildir. Toplumun belirli bir tarihsel aşamasına

208. Marx, *Grundrisse*, s. 229.

209. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 206.

210. A.g.y., s. 150.

211. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 101.

212. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 38.

ait bir toplumsal üretim ilişkisidir. Bir toplumsal-tarihsel üretim ilişkisi olarak sermaye, kendisini nesne(ler)de ortaya koyar. Böylelikle bu ilişkiye bir toplumsal nitelik ve beden kazandırır. Sermayenin kapitalistte kendini ortaya koymasında olduğu gibi kişileşir.<sup>213</sup> Dolayısıyla nasıl ki toplum bireylerin toplamı değilse, sermaye de nesnelerin, üretim araçlarının toplamı değildir. Altın ve gümüş nasıl ki kendiliğinden para değilse, şeyler de kendiliğinden sermaye değildir. Üretim araçları olarak işlev gören şeylerin sermayeye dönüştürülmüş olması sermayeyi vücuda getirir.<sup>214</sup> Örneğin bir değer, kendiliğinden sermaye olmaz. Kâr elde etmek amacıyla yatırıldığı zaman sermaye olur.<sup>215</sup> Yani kapitalist üretim ilişkilerine girdiği zaman.

Marx, ekonomi politikte sermayenin bir ilişki olarak ele alınması zorunluluğunu çok önemsiyor, bunu keşfettiği için sömürgecilik üzerine çalışan Edward Gibbon Wakefield'a çalışmalarında yer veriyordu. Wakefield, her ne kadar makinelere, paraya, diğer üretim araçları vb. ye sahip olsa da tüm bunların bir insanı kapitalist yapmayacağını fark etmişti. Sömürgelerde şayet ücretli işçi, yani özgür iradesi ile kendi emek gücünü satan insan(lar) yoksa kapitalistin de var olmayacağını görmüştü. Çünkü Marx'a göre Wakefield, "sermayenin bir şey olmayıp, şeylerin aracılığı ile kişiler arasında kurulan toplumsal bir ilişki olduğunu keşfetmişti."<sup>216</sup> Ancak Wakefield bile, her ne kadar sermayenin bu ilişkisel ontolojisini yakalamış olsa da, üretim ve geçim araçlarının ne zaman sermayeye dönüşeceği hususunda aynı başarıyı gösterememiştir. Üretim ve geçim araçlarının varlığı onları sermaye yapmaya yetmez. Üretim ve geçim araçları ne zaman ki emekçiyi hem sömürme hem de ege-

213. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Cilt 1, s. 365.

214. Marx, *Kapital*, Cilt 3, s. 716. 215. A.g.y., s. 39.

216. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 730. Marx sermayeyi toplumsal bir ilişki olarak gördüğü için Wakefield'tan söz ettiği satırlarda kendi kendini alıntılar. Yukarıda *Ücretli Emek ve Sermaye*'den aktarılan zencinin kendiliğinden köle, pamuk eğirme makinesinin kendiliğinden sermaye, altının kendiliğinden para ve şekerin kendiliğinden fiyat olmadığı, bunları mümkün kılanın söz konusu nesnelerin içrisine girdikleri ya da konuldukları ilişkisellik olduğu örneğini 7 Nisan 1849 tarihli yazısından aktararak tekrarlar.

menlik altına alma aracı olarak işlev görürse o zaman sermaye halini alırlar.<sup>217</sup>

Benzer biçimde Marx, sermayenin *sabit* ve *döner sermaye* biçimlerinin ele alınışında da aynı hatanın yapıldığını ve ilişkiselliğin devreye sokulmadığını söyler. Oysa sermaye için doğru olan şey, onun altbölümleri için de doğrudur. Nasıl ki kendiliğinden sermaye olmayan bir nesne, içerisine girdiği ya da sokulduğu toplumsal ilişkilerle sermaye halini alıyorsa, aynı biçimde nesneler “*kendiliklerinden* ve taşıdıkları nitelik gereği” *sabit* ya da *döner sermaye* haline gelmezler. *Sabit sermaye*, bir üretim sürecinde emek aleti olarak işlev gören nesnelerdir (ürünlerdir). Marx, bu hususta makine ve sığır örneklerini verir. Bir makine fabrikasının üretim süreci içinde makine olarak ortaya çıkan ürün *sabit sermaye* değildir. Makine, henüz makine fabrikatörünün *meta-sermayesidir*. Fakat ne zaman ki bu makine satılır ve makineyi satın alan kapitalist bunu bir üretim sürecinde emek aleti olarak üretken bir biçimde kullanmaya başlarsa, o zaman o kapitalist için aynı makine bu kez *sabit sermaye* haline gelir.<sup>218</sup> Marx'ın verdiği ikinci örnek olan sığra bakalım. Sığır da kendiliğinden *sabit* ya da *döner sermaye* değildir. Üretim sürecinde iş hayvanı olarak işlev gören sığır *sabit sermayedir*. Ancak aynı sığır, bir üretim sürecine kesim hayvanı olarak katılırsa, bu kez *döner sermaye* haline gelir.<sup>219</sup>

Marx ilişkisel ontolojisi temelinde ayrıma gittiği *sabit* ve *döner sermaye* hususunda Smith'i eleştirir. Smith'in bu ayrımı göremediğini söyler. Aslında Smith sermayenin ilişkisel niteliğini belirtmişti. “Sermaye olma niteliğinin, her durumda şeylerin özünde bulunmayıp, bunun koşullara göre, şeylerin bulunabilen ya da bulunamayabilen bir işlev olduğunu” net bir biçimde ifade etmişti. Fakat ne hikmetse sermaye için geçerli olan bu ilişkiselliği onun altbölümlerine, yani *sabit* ve *döner sermaye*ye doğru devam ettirmemişti. Sermaye olma niteliğini ilişkisel ele alırken, *sabit* ve *döner sermaye* olma niteliğini, “şeylerin kendi içlerinde bulunan” özellik olarak

217. A.g.y., s. 731.

218. Marx, *Kapital*, Cilt 2, s. 147. 219. A.g.y., s. 148.

anlamıştı. Marx'a göre bu da Smith'in yanılgılarından birinin daha açığa çıkmasına yol açmıştı.<sup>220</sup>

Yani Marx, nesneler gibi kategorilerin de sanki bağımsız, ayrı, soyut ve ölümsüz bir düşünceymiş gibi tanımlanmasına karşı çıkar. Bunun metafiziğin kuruntusu olduğunu söyler. Mülkiyeti de bu bağlamda ele alır. Mülkiyet denen kategorinin her tarihsel çağda, “değişik biçimlerde ve birbirlerinden tümüyle farklı toplumsal ilişkiler içerisinde” geliştiğini söyler.<sup>221</sup> Dolayısıyla tek başına mülkiyet kategorisi bir şey ifade etmez. Mülkiyet kategorisine neliğini veren şey, içerisinde olduğu ya da konulduğu toplumsal ilişkilerdir. Aksi takdirde ilişkisellikten azade bir mülkiyetten söz edildiğinde o kategorizasyon havada kalır.

Marx'ın gerek Smith'i sabit ve döner sermaye ayrımı üzerinden eleştirisinin, gerek Proudhon'la polemiginde mülkiyetin bağımsız ve soyut kategori olarak ele alınışına itirazının, gerekse genel olarak sermaye, daha önce sözü edilen toplum, para, birey, çıkar vb. meselelere ilişkişel yaklaşımının, esasen tüm bu ilişkisellik anlatısının önemli bir hususu da bünyesinde taşıdığını ortaya koyar. Bu da *özcülük* meselesidir. Tüm bu ilişkişel ontoloji yaklaşımı göstermektedir ki Marx nesnelere özcü yaklaşmaz. Nesneleri özcü bir biçimde ontolojik okumaya tabi tutmaz. Bir diğer deyişle Marx'ın ilişkişel ontolojisi onun özcülükten sıyrılmasını sağlar. Örneğin düşük ve yüksek ücret tartışması bağlamında Marx'ın özcülük karşıtı duruşu, ilişkisellikte birlikte okunabilir. Marx, fabrikatör John Weston'ın ücretlerin yükseltilmesi nedeniyle dolaşım araçlarının kısıtlanmasının sermayede bir azalmaya yol açacağı görüşünü bu bağlamda eleştirir. Weston'a “yüksek ücret nedir, düşük ücret nedir” diye sorar. “Neden, örneğin haftada 5 şilin düşük bir ücret, haftada 20 şilin ise yüksek bir ücret sayılır? Eğer 5, 20'ye kıyasla düşükse, 20, 200'e kıyasla daha da düşüktür”<sup>222</sup> der. Yani Weston'ı özcü yaklaştığı için eleştirir. Sayısal nesnellik görünümlü yüksek ya da düşük kavramlarının doğrudan nesnel bir ölçüt içermediğini, ak-

220. A.g.y., s. 185-86.

221. *Felsefenin Sefaleti*, s. 152.

222. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 102.

sine ilişkisellik anlam kazandığını söyler. Oysa Weston'ın yüksek ve düşük ücret kavramları sabiteye dayanan bir altmetne sahiptir. Marx sayısal değer ifade eden “yüksek” ya da “düşük” gibi kavramların dahi ilişkisellik okunması zorunluluğunu vurgular.

Aslında Marx'ın ilişkişel yaklaşımının özcülük karşıtı vurgusu, onun ontolojisinin tümüne yayılan kışkırtıcı bir genişliğe sahiptir. Marx şeylerin sabit içerimleri olduğu iddialarına itiraz ederken, birkaç kez kullandığı vurucu bir kavramla karşımıza çıkar: “çifte varlık” (*Doppelexistenz*)! Marx şeylerin çifte varlık kazandığından söz eder. Bunu da özellikle şeylerin kendiliğinden belli bir şey olduğu yönündeki özcü yaklaşımları eleştirdiği satırların ardından kullanır. Çifte varlık mutlak, nesnel ve dolayısıyla tek duyusal gerçeklik iddiasını kökünden sarsan şiddetli ontolojik bir muhalefettir. Çok fazla sayıda kullanmamış olsa da Marx'ın çifte varlık kavram-sallaştırması, varoluşun neliğinin ilişkişel bağlamda ele alınması gerektiğine ilişkin özcülük karşıtı duruşunun bir başka cepheden daha tahkimatıdır.

Marx çifte varlığı özellikle değer bağlamında düşünür. Metaların kullanım ve değişim değeri üzerine yazdığı satırlarda, kullanım değerinin, yani “ürün”ün ilk varlık tarzı değişim değerinin, yani “para”nın ikinci varlık tarzı olduğunu söyler. Her metanın, ilk varlık biçimi olarak kullanım değerinin devri yoluyla ikinci varlık tarzı olarak değişim değerine tam uygun olan varlık tarzına kavuşması gerektiğinden, dolayısıyla metanın değişim süreci içerisinde çifte varlık tarzına sahip bulunması gerektiğinden söz eder. Marx'a göre bir metanın değişim değeri olarak ikinci varlık tarzı ancak meta olabilir. Çünkü değişim sürecinde yalnızca metalar karşı karşıya gelirler.<sup>223</sup> Yani Marx için, değişim sürecinde karşı karşıya gelen bu metaların çifte varlık tarzı vardır, “kullanım-değerleri olarak gerçek varlık tarzı ve değişim-değerleri olarak düşüncede varlık tarzı”,<sup>224</sup>

Yine sabit ve döner sermayeyi anlattığı pasajlarda Marx, sabit

223. Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, s. 65.

224. A.g.y., s. 92, 113.

sermayenin dolaşımının değerini çifte varlığa dönüştürdüğünden söz eder. Yukarıdaki sabit sermaye, yani üretim sürecine emek aleti olarak giren makine örneğinden devam edilecek olursa, sabit sermaye olarak makinenin,

... aşınıp yıpranmayla maddi biçimini kaybeden kısmı, ürünün değerinin bir kısmı olarak dolaşır. Ürün, kendi dolaşımı aracılığıyla kendisini metallerden paraya çevirir; dolayısıyla aynı şey, ürünün dolaşıma soktuğu emek aletinin değer-kısmına da uygulanır ve bu değer, bu emek aletinin, üretim sürecinde değer taşıyıcılığından kaybetmesi oranında, dolaşım sürecinden para biçiminde çıkar. Değeri böylece çifte bir varlık kazanır.<sup>225</sup>

Çifte varlıkta, içerisine girilen ilişki ağı duyuşsal gerçek olarak bir şeyi, farklı varoluşsal biçimlere büründürür. Bu da daha önce sözü edilen transkritikçi akıllara getirir. Marx'ın çifte varlık kavramlaştırması, yani bir şeyin iki farklı görünüş biçimine sahip olması durumu transkritik ile benzerdir. Tekrar ifade etmek gerekirse transkritik, salınımla konumun değiştirilip farklı görüngü biçimlerinin ortaya çıkma olanaklılığının ifadesidir. Transkritikte aynı nesnenin, farklı konumsallıkla duyuşsal biçiminin değişime uğraması söz konusuyken, çifte varlıkta hem konumsal değişim, hem de sürecin akışı, yani zamansal değişim söz konusudur. Transkritikte esas olan konumsal değişimdir. Zaten Karatani de daha çok konuma vurgu yapar. Çifte varlık ise hem konum hem de zamana aynı ölçüde vurgu yapan bir altmetin içerir. Ancak konum değiştirme de zamansal değişimi dışlamaz. Dolayısıyla transkritik ile çifte varlık arasındaki benzerlik güçlü, mesafe yakındır. Çifte varlık kavramlaştırması transkritik ile uyum içerisindedir.

Ancak farklı iki görünüş biçimi ya da çifte varlık, *pars totalis*'e imkân tanımaz. Tek bir parçanın bütünü bütünüyle içerip temsil etmesini mümkün kılmaz. Bir şeyin farklı görünüş biçimlerine bürünebilmesi tüm gerçekliği kendisinde bütünüyle içerdiği anlamına gelmez. Örneğin daha önce sözü edilen üretim ile tüketim, üretici ile tüketici arasındaki transkritik, Marx için üretimin tüketimle öz-

225. Marx, *Kapital*, Cilt 2, s. 149.

değiştirilmesi değildir. Marx üretimin bölüşümle, değişimle ve tüketimle genel ilişkisini ele alırken bunu net bir biçimde ifade eder:

Vardığımız sonuca göre üretim, bölüşüm, değişim, tüketim özdeş değildir, hepsi bir bütünün üyeleri, bir birliğin içindeki farklardır. Üretim, öteki uğraklarda olduğu gibi, antitez olarak belirleyici niteliğinde kendi öz sınırlarını kendiliğinden aşar. Süreç, yeniden başlamak için hep üretime döner. Değişim ve tüketimin, ötekileri kapsayan uğrak olmayacağı kendiliğinden anlaşılır. Ürünlerin bölüşümü olarak bölüşüm de aynı şeydir. Ama üretim etkenlerinin bölüşümü olarak bölüşümün kendisi de, üretimin bir uğrağıdır. Demek ki belirli bir üretim, belirli bir tüketimi, bir bölüşümü, bir değişimi ve *bu farklı uğrakların karşılıklı ilişkilerini* de belirler. Aslında üretimin kendisi de, tekyanlı biçimi altında, kendi yönünden, öteki uğraklar tarafından belirlenir.<sup>226</sup>

“Örneğin sermaye, ücretli emek olmadan, değer, para, fiyat vb. olmadan hiçbir şey değildir.”<sup>227</sup> Çünkü bir şey sermaye niteliğini ücretli emek, değer, para, fiyat vb. ile ilişkiselliği içerisinde kazanır. Dolayısıyla bunlar olmadan sermaye biçimine gelemmez. Şayet bunlar ve bunlarla kurulan ilişki yoksa sermaye de yoktur. İçsel ilişkiler felsefesi olarak ifade edilen ekol ise, parça-bütün arasındaki ilişkide parçaya atfettiği ultra içeren (*all in one*) payesi ile Marx'ın toplumsal ontolojisini dikey biçimde, yani toplumsal gerçekliğin kendisi ile toplumsal gerçekliğin bir gerçeği arasındaki ilişkiyi hatalı yorumlarken, o gerçeğin parçalarının kendi aralarındaki ilişkiye de özen göstermez. Yani yatay ilişkileri gündeme almaz. Oysa dikey düzlemde toplumsal gerçekliğin sözgelimi ekonomi gerçeği, toplumsal gerçekliği tek başına açıklayan bir güce sahip değildir. Yine yatay düzlemde ekonomi gerçeği içerisindeki üretim diğerlerini, tüketim, bölüşüm ve mübadeleyi tek başına içermez. Tüketim, bölüşüm ve mübadeleyle aynı şey değildir. Bilakis üretim ve diğer parçalar bir bütün oluşturur. Marx'ın dediği gibi, “bir bütünlüğün yapısal parçacıklarını, bir birlik dahilindeki ayrımları”<sup>228</sup> oluştururlar.

İlişkiselliğin nesneleri ya da kategorileri farklı varoluşsal bi-

226. Marx, *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*, s. 257.

227. A.g.y., s. 258.

228. Marx, *Grundrisse*, s. 142.

çimlere büründürmesi, daha spesifik bir örnek olarak değer bahsinde olduğu gibi metaya çifte varlık kazandırması Marx'ta temsil ontolojisinin anlamlandırılmasında ilişkiselliğin önemini gösterir. Tekrar ifade etmek gerekirse Leibniz'te, Deleuze'ün deyişiyle dışarısı olmayan, tözsel, yani kendi kendine zaten var olan kendiliğinden içeriğe sahip monadlar söz konusuydu. Dışarısıyla herhangi bir ilişkisi olmayan bu monadlar da *pars totalis* olarak bütünü bütünüyle içeriyordu. Oysa Marx'ta, Leibniz'in aksine dışarısı vardır ve dışarısıyla girilen ilişkisellik nesnelere-kategorilere varoluşsal içerik kazandırır ve bu da kendiliğindenci özcülüğü dışlar. Yani, ilişkisellik bir dışsallık olarak içeriği belirler. Dışarısı ile ilişki olmazsa içerisi olmaz. *Pars totalis* sorunsalında ilişkiselliğin devreye sokulması, Marx'ın Leibniz'ten farklılaşmasını ve dolayısıyla parçanın bütünü bütünüyle temsil ettiği iddiasını sahiplenmemesine yol açar. Çünkü Marx'ın ontolojisinde nesnelere ya da kategorilere neliğini veren, içerisine girdikleri ya da sokuldukları ilişki(ler)dir. Dolayısıyla Marx, ilişkiselliği duysal gerçekle, bir diğer deyişle görünüşle birlikte düşünür. Örneğin paranın içerisine girdiği ya da sokulduğu ilişkiyle birlikte, para aynı para olmasına rağmen, tüm metaların alım satım sürecinde olduğu gibi, aynı paranın satıcının ve alıcının elinde farklı amaca hizmet ederek farklı görünüşler kazandığını söyler.<sup>229</sup>

Marx'ın Leibniz'in ontolojisi ve dolayısıyla *pars totalis* yaklaşımından farklı olarak sahip olduğu ilişkiyel ontoloji, nesnelerin-kategorilerin farklı duysal biçimlere büründüğünü savunan bir altmetne sahiptir. Bu nedenle Marx, duysal gerçekliği Feuerbach'ın yaptığı gibi mutlaklaştırmaz. Bilakis onları eleştirel düşünsel faaliyete tabi tutar. Çünkü onların kendiliğinden duysal bir biçim ve içeriğe sahip olmadığını düşünür. Dolayısıyla *pars totalis* sorunsalında veri kabul edilerek duysal kesinlik payesi verilen parçaların bizzat ontolojik biçimlerine Marx'ın itirazı vardır. Marx, *pars totalis* olduğu iddia edilen parçanın duysal varoluşuna muhalefet eder. Marx için *pars totalis*'te önce parçanın duysallığı tartışma masa-

229. Marx, *Kapital*, Cilt 2, s. 392.

sına davet edilmelidir. Çünkü parça, bütünle ve diğer parçalarla ilişkisinde farklı duyusal varoluş(lar) kazanır. Bir bütünü parçasının, bütünü bütünüyle temsil edip etmediği tartışmasında söz konusu parçanın duyusal varoluşu tartışması önceldir. Marx, duyusal gerçeği ya da varoluşu semptomatik bir ontoloji temelinde ele alarak tartışmaya açar. Marx, ilişkiselliği semptomatik ontoloji ile bir arada ele alır. Marx'ın ilişkiyel ontolojisi semptomatiktir.

Semptom, yani belirti kavramı her ne kadar tıbbi alanda yaygınlıkla kullanılan bir terim olsa da, özellikle Althusser üzerinden sosyal bilimin gündemine sokulmuştu. Althusser, semptomatik bahsine çalışmalarında yer verirken, kavramı “semptomatik okuma” olarak kullanır. Ancak mesele sadece bir okuma biçimi ve meselesi gibi teknik bir bağlamda ele alınıp daraltılamaz. Semptomatik kavramı ontolojik içerimlidir. Zaten Althusser'in sözünü ettiği “semptomatik okuma” kavramı her ne kadar teknik bir okuma gibi algılsa da, esasen ontolojik bir altmetne dayanır. Althusser, Marx ve *Kapital* okumalarını “görünmez olarak varlığını sürdürüyor olabilecek şeyi görünür kılacak şekilde okuduk,” diyerek ifade eder.<sup>230</sup> Marx'ın ekonomi politik eleştirisini değerlendirirken kullandığı özsel-özsel olmayan ilişkisini de semptomatik okumadan hareketle temellendirir.<sup>231</sup> Yani semptomatik okuma dediği şeyi ontolojinin içinde konumlandırır. Dolayısıyla semptomatik kavramı bir okuma biçiminden öte, duyusal-görgül olana ilişkin bir muhalefet olarak daha makro düzeyde bir ölçüğe sahiptir. Semptomatik ontoloji, gerçekliğin kendisini belirli semptomlar, yani belirtiler üzerinden gösterip belli ettiğini ifade eder. Semptomatik ontoloji, bir anlamda gizil olanın uç verişinin ontolojisidir.

Marx'ın ilişkiyel ontolojisi tam da böyledir. Marx somutu bu bağlamda ele alır ve duyusal gerçeği bir semptom olarak görür. Verili somut, Marx için daha makro düzeyde bütünsel bir gerçekliğin

230. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 53. Althusser'i “semptomatik okuma” kavramına götüren yolu döşeyen “masum okuma diye bir şey yoktur” iddiası olmuştur. Benzer biçimde Karl Popper da “her gözlem kuram yüklüdür” önermesini savunmuştu.

231. A.g.y., s. 58-59.

semptomudur. Oysa “özneyi yüklem, yüklemi özne haline getiren” yaklaşımda verili somut, entelektüel faaliyetin nesnesi olarak hareket noktası olacağı yerde, hareket noktası olarak değil sonuç olarak ortaya çıkar.<sup>232</sup> İşte Marx’a göre Hegel bu şekilde, somutu ideanın bir sonucu olarak kavrama yanılışına düşüp somutun varoluşsal neliğini sorgulamadı.<sup>233</sup> Bu nedenle de somutu mutlaklaştırdı, hatta kutsadı. Hegel’in aksine Marx için somut böyle oluşmaz. Somut, yani duysal gerçeğin nesneleri mutlak bir veri değil, entelektüel faaliyetin üzerinde eleştirel işleyişini gerçekleştireceği sahadır. Bu eleştiri önemli bir ipucudur. Marx’ın somutun ele alınışına yönelik itirazlarını berrak biçimde dile getirdiği bu pasajında Hegel’den de söz ederek eleştirmesi manidardır. Ancak buna geçmeden önce Marx’ın semptomatik ontoloji ışığında Hegel’i eleştirirken Feuerbach’tan ödünç alarak kullandığı, önceki bölümlerde de sözü edilen “tersine çevirme” metaforuna kısaca değinmek gerek.

Marx, Hegel eleştirisi yaparken sıklıkla bu metafora başvurmuştu. *Kutsal Aile*’de Marx, Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*’nde insan yerine kendinin bilincini geçirdiğini, böylece var olan insani gerçekliğin, kendinin bilincinin belirlenimi olarak görüldüğünü söyler. Marx’a göre Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*, nesnel dünyayı, yani duyulur gerçeklik dünyasını bir “düşünce nesnesi”, yani yalın bir kendinin bilincinin belirlenimi durumuna getirir. Böylece kendinin bilincinin maddi, duyulur ve nesnel temelleri Hegel’de havada bırakılmıştır:

Hegel kendinin bilincini *insanın*, gerçek olan ve bunun sonucu nesnel gerçek bir dünya içinde yaşayan ve onun tarafından koşullandırılan insanın *kendinin bilinci* yapacak yerde, insanı *kendinin bilincinin insanı* yapar. Dünyayı *kafası üstüne* koyar ve dolayısıyla bütün sınırları da *kendi kafası içinde* kaldırabilir.<sup>234</sup>

Çünkü “Hegel’in tarih felsefesinde, onun doğa felsefesinde de olduğu gibi, oğul anayı, tin doğayı, hristiyan dini paganizmi, sonal

232. Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, s. 258-59.

233. Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin...*, s. 18.

234. Marx, *Kutsal Aile...*, s. 268.

sonuç da başlangıcı doğurur”.<sup>235</sup> Görüldüğü gibi Marx, Hegel’in felsefesinde bir şeylerin yanlış kurgulandığını, belirleyen ile belirlenen arasındaki ilişkinin hatalı olduğunu sürekli ifade etmiştir. Yine Marx’ın, *Kapital*’in birinci cildinin Almanca ikinci baskısına yazdığı meşhur Sonsöz’de sözünü ettiği “baş aşağı durma” ve “ayakları üstüne oturtma” benzetmesi de bu metaforun bir türevidir. Ve ontolojik bir eleştiridir. Ancak Althusser buna katılmaz. Hegel ile Marx arasındaki ilişkinin süreksizliğinin ve kopuşunun peşinde olan Althusser için “tersine çevirme”, söz konusu kopuşu la-yıkıyla ifade etmez, naif kalır. Çünkü Althusser’e göre tersine çevrilen ya da ayakları üstüne oturtulan şey yine de aynı şeydir. Basit bir fiziksel manevrayla aynı şeyin pozisyonel değişimi, bu kez baş değil, ayakları üstünde durması Hegel ile Marx arasındaki süreksizliği ifade edecek doygunlukta değildir.<sup>236</sup> Hegel ile Marx arasındaki kopuşun ifadesi daha farklı bir kavramla ifade edilmelidir. Bu da “tersine çevirme” değil, “öge değişimi”dir. Althusser, Marx’ın Hegel’den kopuşunun “öge değişimi”yle mümkün olduğunu iddia eder. Buna göre Marx, teorisini yeni bir öge üzerine kurarak Hegelci felsefeden kopmuştur. Bu bir anlamda topos değişimidir. Marx’ın teorisinin üzerine bastığı zeminin farklılaşmasıdır. Althusser öge değişimini açıklarken bizzat Marx’ın sözünü ettiği bir örneğe de başvurur. Marx, Themistocles’in Atinalıların Perslere karşı aldığı yenilgilerden sonra Atinalılara toprak yerine yeni bir öge önererek geleceklerini “deniz” üzerine inşa etmelerini önerdiğinden söz etmişti,<sup>237</sup> Althusser’e göre Marx da tıpkı kendisinin verdiği toprak ve deniz örneğinde olduğu gibi yeni bir ögeye geçmiştir.

Ancak Althusser’in savunduğunun aksine tersine çevrilen şey, artık aynı şey değildir. “Tersine çevirme” ya da “yüklemin özneye, öznenin yükleme dönüştürülmesi”, aynı şeyin fiziksel pozisyonunu değiştiren basit bir manevra değildir. Bilakis, esasen ve öncelikle Marx’ın gerçeklik düzeyleri arasında var olan farklılıkların kurucu zemini konumundaki Düzey 1’e ilişkin ontolojik bir müdahaledir.

235. A.g.y., s. 236. 236. Althusser, *Marx İçin*, s. 93.

237. Marx, “Epikuros Felsefesi Üzerine Defterler”, *Genç Düşünceler (1838-1845)*, haz. ve çev. Önder Kulak, Ankara: NotaBene, 2013, s. 37.

Önceki bölümde de değinildiği gibi Marx, tersine çevirme metaforuyla açıkça bir belirlenen-belirleyen ilişkisi temelinde idea-madde ayrımı yapar. Bu tartışmayı da Düzey 1’de tüketmez. Verili somutta, yani Düzey 2’de de kullanır.<sup>238</sup> Marx’ın somutun ele alınışına yönelik itirazlarını dile getirirken hem “özneyi yüklem, yüklemi özne haline getiren” yaklaşımdan, hem de Hegel’de sonal sonucun başlangıcı doğurduğundan söz etmesi tevekkeli değildir. Marx için, daha önce de ifade edildiği gibi, ontolojik süreci tersine çevirmek Hegelci yöntemin özsel özelliğidir.

Dolayısıyla Marx’ın semptomatik ontolojisi bir diğer deyişle duysal gerçeklik eleştirisi, aynı zamanda bir Hegel eleştirisidir. Marx entelektüel kariyerinin henüz başlarında da Hegel’i ve onun ontolojisini duysal gerçeklik üzerinden sert biçimde eleştirmiş ve bu eleştiri hattını hiç elden bırakmamıştı. Yani Marx zaten entelektüel kariyerine Hegel ontolojisinin semptomatik eleştirisi ile başlamıştı. Dolayısıyla Althusser’in Bachelard’dan ödünç alarak öge değişimi üzerinden ifade ettiği “epistemolojik kopuş”un söz konusu olabilmesi için öncesinde Marx’ın Hegel’in ontolojisini paylaşması gerekirdi. Althusser’in “kendi gençliğinin tehdidi altında”<sup>239</sup> olduğunu iddia ettiği Marx, zaten paylaşmadığı şeyden de doğal olarak kopmamıştı. Unutmayalım ki Marx, 1873 yılında kaleme aldığı meşhur “*Kapital*’in Almanca İkinci Baskısına Sonsöz”de önemli bir noktanın altını çizmiş ve “Hegel diyalektiğinin mistik yönünü, otuz yıl kadar önce, henüz daha moda olduğu bir sırada eleştirmiştim,”<sup>240</sup> demişti. Yani Hegel’in solcu gençler üzerinde Genç Hegelcilik eliyle ciddi bir entelektüel auraya sahip olup moda haline geldiği halde kendisinin gençlik döneminde, bu *Zeitgeist*’in çekim alanına kapılmayıp Hegel eleştirisi yaptığını kariyerinin geç dönemin-

238. Örneğin bunu Proudhon eleştirisinde de sadece ontolojik Düzey 1’e ilişkin değil mantıksal bir bağlamda kullanır. Marx Proudhon’u eleştirirken onun mantık yürütmesini şöyle alaya alır: “Herkes gibi, hava güzel olduğunda bir sürü insanın yürüyüşe çıktığı görülmektedir diyeceğine, M. Proudhon, havanın iyi olmasını güvence altına almak için insanları yürüyüşe çıkarıyor” (*Felsefenin Sefaleti*, s. 59).

239. Althusser, *Marx İçin*, s. 71. 240. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 27.

de tekrar vurgulama ihtiyacı hissetmişti.

Marx, açık ki daha sonradan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* başlığıyla yayımlanacak olan Hegel'in *Hukuk Felsefesi* kitabı üzerine aldığı kapsamlı notlardan oluşan erken dönem yazılarını kastediyordu. Marx bu metninde Hegel'i duyusal gerçeklik üzerinden sert bir şekilde eleştirir. Hatta öyle ki Marx'ın 1843 yılında kaleme aldığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, şayet tek bir kelimeyle özetlenecek olsaydı, bu “pozitivizm karşıtlığı” olurdu demek yanlış olmaz. Marx, bu notlarında Hegel üzerinden erken bir pozitivizm eleştirisi sunar, duyusal gerçekliğin özelleştirilip mutlaklaştırılmasına savaş açar. Hegel'in duyusal gerçekliği ideanın bir görünümü olarak selamlamasını hedef tahtasına oturtur. Hegel'in meşhur “rasyonel olan reeldir, reel olan rasyoneldir” mottosunu örneğin, onun modern devleti ele alışı üzerinden parlak bir biçimde eleştirir:

Hegel'in çağdaş devletin özünü olduğu gibi betimlediği için değil, ama olan şeyi *devletin özü* olarak gösterdiği için kınanması gerekiyor. Ussal olan gerçektir tezi kendini, her zaman ve her yere dışavurduğu şeyin karşıtı olan ve olduğu şeyin de karşıtını dışavuran *usdışı gerçekliğin çelişkisinde* gösteriyor.<sup>241</sup>

Marx görüldüğü gibi burada Hegel'in duyusal olanı, yani çağdaş devleti, olduğu gibi betimlediği için değil, tersine çağdaş devleti özelleştirerek ona mutlak duyusal kesinlik payesi vermesini eleştirmektedir. Bir diğer deyişle Marx, Hegel'in idea dolayımıyla duyusal gerçekliği ve onun mevcudiyetini şeylerin özü olarak alıp mutlaklaştırdığını ve bir adım daha öteye götürerek idealleştirdiğini söylemektedir. Karatani de benzer biçimde Hegel'in sermaye-ulus-devlet troykasını tasvir edip modern sistem içerisinde aşılmaz ufuk olarak ortaya koyduğundan söz etmişti.<sup>242</sup> Karl Korsch da Marx'ın Hegel felsefesine yönelik iki eleştiri kanalından birinin Hegel'in idealist temellere dayanarak mevcut gerçekliğe atfettiği akla yatkınlık ve mevcut koşulların yüceltilmesi olduğunu söy-

241. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin...*, s. 95.

242. Karatani, *The Structure of World History*.

ler.<sup>243</sup> Marx'ın henüz çalışmalarının başlarında yakaladığı bu nokta çok önemlidir. Çünkü Marx'ın Hegel eleştirisinin nabızı burada atar. Marx, Hegel'in bizzat kendi yazılarında ve düşünce sistematğinde yer alan bu gerilimi yakalamış ve çözmüştü! Esasında en değme Hegelciler dahi Hegel'de yer alan bu gerilimin farkındadırlar ve bundan da söz ederler. Hegel'in mevcudu sadece tasvir mi ettiği, yoksa bu tasvire aynı zamanda mevcudun, yani duyuşsal varoluşun yüceltilmesinin de eşlik edip etmediğinin okuyucuyu ikilemde bıraktığını kabul ederler.<sup>244</sup> Ancak söz konusu sorun Marx için çoktan çözümlenmişti. Marx semptomatik ilişkisel ontolojisi sayesinde, Hegel'in ontolojisini eleştirerek işe başlayıp bu gerilimi kendisi için anlamsız kılmıştı.

Marx'ın bu farkındalığı Colletti'nin de dediği gibi Genç Hegelciler (Sol Hegelciler) içerisinde yer almamasını,<sup>245</sup> Genç Hegelcilerle arasında mesafe oluşmasını ve Genç Hegelcilerin Hegel okumalarına katılmamasını beraberinde getirir. Hatta Marx 1845 yılında, Bruno Bauer şahsında ve *Allgemeine Literatur Zeitung* çevresi üzerinden Genç Hegelcileri alaycı bir ifadeyle “kutsal aile” diyerek aynı isimli bir kitapla kıyasıya eleştirmişti. Hatırlanacağı üzere Genç Hegelciler, Hegel'in “devrimci ilkeleri” ile onun “muhafazakâr sonuçları” arasındaki çelişkiye dikkat çekip devrimci ilkelere sahip çıktıklarını iddia etmişlerdi. Geleceğin de bu ilkelere yattığını savunmuşlardı. Oysa Marx'ın gençlik yıllarında böyle bir iddiası olmamıştı.<sup>246</sup> Dolayısıyla Marx, Genç Hegelcilerin Hegel'in düşüncesinde hem devrimci bir yöntemin, yani diyalektiğin, hem de muhafazakâr bir felsefenin bir arada bulunduğu şeklindeki “Hegel'in *aporia*'sı” iddialarına katılmıyordu. Çünkü Marx meseleye onto-epistemolojik bakar. Devrimci ilkeler ile onun muhafazakâr sonuçları arasında var olduğu iddia edilen uyumsuzluğu daha baştan reddeder. Zaten Hegel'in bütüncül felsefesi de böyle bir seçişe imkân tanımaz. Hegel'in felsefesi bir *à la carte menu* sunmaz, aksine

243. Karl Korsch, *Sosyal Bilimler ve Marksizm, Seçme Yazılar*, haz. ve çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Salyangoz, 2007, s. 96, 132.

244. Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine...*

245. Colletti, “Introduction”, s. 21. 246. A.g.y., s. 11-12.

bir *fix menu* olarak kendisini dayatır: yöntemindeki “devrimci ilkeleri” alıp muhafazakâr sonuçlarını bir yana bırakmak mümkün değildir.

Dolayısıyla Hegel’in sisteminde var olduğu iddia edilen devrimci ilkelerin, muhafazakâr düşüncesiyle nasıl olup da bir arada bulunabildiği, devrimci ilkelerin nasıl olup da muhafazakâr sonuçlar doğurabildiğini iddia etmek ciddi bir sorundur. Genç Hegelciler bir yana, pek çok Marx okumasının da bu iddianın içerisinden konduğu açıktır. Buna göre Marx’ın yöntemi ile Hegel’in yöntemi aynıdır. Marx Hegel’in yöntemini almış ve düşünce sistemini öyle oluşturmuştur. Hegelci Marksistler için –Jean Hyppolite’in dediği gibi– Marx’ın “yöntem sorunu” çoktan çözümlenmiştir (!). Tartışmanın çok bir anlamı yoktur, çünkü zaten Marx’ın yöntemi Hegel’in yönteminden temellenir. “Bab-ı içtihat” kapanmıştır. Ancak hatırlatmak gerekir ki Marx, *Demokritos ile Epikuros’un Doğa Felsefelerindeki Ayrım* başlıklı doktora tezinde “Demokritos ve Epikuros’un fiziğini özdeşleştirmek eski ve kökleşmiş bir yargıdır,”<sup>247</sup> demiş, oradan işe koyulmuştu. Üzerinde tartışmaya dahi gerek duyulmayan neredeyse katı bir postüla mahiyetinde olan bir yargıya cepheden karşı çıkıp radikal bir yıkıcı eleştiriye tabi tutmuştu. Demokritos ile Epikuros’un herkes için aynı olduğu varsayılan ve üzerinde tartışmaya dahi gerek duyulmayan doğa felsefelerinin esasen zıt olduğunu iddia ederek sarsıcı bir itirazda bulunmuştu. Bir anlamda kapatılan bab-ı içtihatı yumruklayarak açmayı başarmıştı. İşte Hegel ile Marx arasındaki “yöntemsel” ilişkide de böyle bir durum söz konusu. Marx’ın bu etkileyici mottosunu bizzat onun düşünce izleğine, Hegel ile Marx arasındaki ilişkiye de uyarlamak mümkün: “Hegel ile Marx’ın epistemolojisini özdeşleştirmek eski ve kökleşmiş bir yargıdır”! Ne var ki tıpkı Marx’ın Demokritos ve Epikuros’ un doğa felsefelerinin özdeşleştirilip postüla haline getirilmesinde olduğu gibi, Hegel ile Marx arasında “yöntemsel” özdeşlik iddia etmek kemikleşmiş bir kolaycılıktan başka bir şey değildir. Zaten bu kolaycılık Marx’ı basitçe Hegel’in bir öğrencisi ola-

247. Marx, *Demokritos ile Epikuros’un...*, s. 20.

rak tanımlayarak onto-epistemoloji tartışmalarının önüne set çeker. Dünya felsefe tarihinde ise Marx'ı Hegel'in basit bir eki olarak etiketleyip önemsizleştiren okumalara davetiye çıkarır. Bu haliyle Hegel ile Marx arasındaki ilişkiye yönelik entelektüel faaliyetin bab-ı içtihatını kapatır. Oysa bu ve her türden teorik kolaycılığın ortadan kalkması, bab-ı içtihatın ise hiç kapanmamak üzere açık tutulması, kapatma girişimlerine karşı da teorik bekçilik yapmak entelektüel faaliyetin vicdani gereğidir.

Öte yandan bu kolaycılığın peşinden gidenler için sorulacak bazı sorular vardır. Madem Hegel ile Marx'ın "yöntemi" aynı, Marx Hegel'in basit bir öğrencisi ise, niçin Hegel ile Marx aynı özlem içinde yanıp tutuşmadılar? Hegel niçin komünist bir toplum tahayyülünü ideanın özbilincine varıp kendini gerçekleştirmesi olarak görüp kutsamadı? Marx neden semptomatik ontolojisini bir tarafa bırakıp görgül-duyusal (şimdi ve burada) gerçekliği Tin'in kendisini var kıldığı görüngüsü olarak mutlaklaştırıp kaskatı bir pozitivizme, yeni tür bir paganizme, modern paganizme savrulmadı? Marx neden güçlü bir modern Prusya devletinin kurulması gerekliliğinin felsefi-kuramsal altyapısı için hayatını feda etmedi? Hegel niçin emekçilerin ücretli kölelik sisteminin kaldırılması davasını felsefesinin temeline yerleştirmede? Gerçekten de Hegel'in mevcudu mutlaklaştırıp kutsayan pozitivist tasvirciliği ile Marx'ın semptomatik ontolojisinin put kırıcılığını bir arada zikretmek abesle iştigaldir. Hegel, modern paganizmin felsefesini temsil ederken Marx modern paganizmin putlarına savaş açar. Bunu iktidar, otorite, devlet vb. üzerinden okumak mümkündür.

Hegel güçlü bir Prusya ulus-devleti özlemi içerisinde yanıp tutuşuyordu. Hatta öyle ki Prusya devlet kurumlarını Tanrı'nın dünyadaki kendini gerçekleştirmesi olarak görüyordu.<sup>248</sup> Marx'ın da belirttiği gibi "Devlet, özgürlüğün, kendinin bilincine sahip usun en yüksek gerçekleşmesi" oluyor, "Hegel her yerde devleti özgür tinin gerçekleşmesi olarak betimlemek" istiyordu.<sup>249</sup> Hyppolite gibi en değme Hegelciler bile Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin modern

248. Colletti, a.g.y., s. 21. 249. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin...*, s. 84.

devletin kabullenilişi ve bunun da ötesinde aklanması olduğunu ifade etmek zorunda kalırlar.<sup>250</sup> Prusya devlet filozofu olarak Hegel, böylelikle iktidarın felsefesine kapı açmıştı.<sup>251</sup> Öyle ki Almanya'da felsefenin Yunanlılardan farklı olarak özel bir sanat dalı olarak öğretilmediğini, toplumsallığı barındırdığını ve her şeyden önce de “devletin hizmetinde” olduğunu söylemiş, “ve iyi ki de öyledir,” demeye getirmişti.<sup>252</sup> Çokça anlatılan bir olaya göre Hegel, muharebeden önce 1806 yılında Jena'da atın üstündeki Napolyon'u bizzat görmüş, Napolyon'u görünce aşka gelmiş ve heyecanla “dünya tını atın üstündeydi” (*Weltseele zu Pferd*) diyerek “dünya tınınin kendini var kıldığı gerçek somutu” büyük bir iktidar hevesiyle se-

250. Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine...*, s. 178.

251. Tarihte filozoflar ile iktidarlar arasındaki ilişki hep ilgi çekici olmuştur. Antik Yunan'da Otuz Tiran rejiminin başındaki Kiritos, Sokrates'in öğrencisiydi. Otuz Tiran rejimi yıkılıp Kiritos öldürülünce sıra Sokrates'e gelmiş ve malum son vuku bulmuştu. Zaten felsefe ile iktidar arasındaki ilişkide Sokrates'in öğrencisi Platon'un ideal devlet kuramında yer alan filozof-kral önerisiyle Sokrates gerçekliği arasındaki benzerliğin rastlantı olmadığını söylemek mümkün. Benzer biçimde Büyük İskender'in akıl hocası ve danışmanı olan Aristo da Makedonya İmparatorluğu'nun resmi filozofu gibiydi. Fakat Aristo yatırım yaptığı siyasi iktidarın akıbetini kestirince erken ve uyanık davranmıştı. Sokrates'in başına gelenlerin tekrarlanmaması için, Atina halkını aynı büyük hatayı bir kez daha işlemekten kurtarmak için (!) Büyük İskender'in çöküşü sonrasında Atina'yı terk etmişti. Modern dönemde de Immanuel Kant, *Berline Monatschrift* dergisi için kaleme aldığı 1784 tarihli ünlü “Aydınlanma Nedir?” başlıklı makalesinde din konularında halkını özgürlüğe yönelttiği iddiasıyla Prusya kralı Büyük Friedrich'e, yani II. Friedrich'e selam durup onu övmekteydi. Daha yakın dönemde ise Heidegger'in Nazilerle olan sıkı fıkı ilişkisi de artık bir sır değil. Velhasıl, Antik Yunan'dan modern Prusya'ya ve III. Reich'a, Sokrates'ten Platon ve Aristo'ya, Kant'tan Hegel ve Heidegger'e iktidar ve filozoflar bağlantısı tekerrür etmiştir. Bazı felsefelerin aşkı iktidar olmuş, iktidarlar kendi filozoflarını ve filozoflar kendi iktidarlarını yaratmışlardır. Buna karşılık hayatı sürgünlerde geçmiş ve iktidarlara arası her zaman kötü olmuş Marx'ın teorisinin yanı sıra pratik olarak da “resmi iktidarın felsefesi” ile aynı kefeye konması mümkün değildir. Paris Komünü esnasında Londra'da yaşayan Marx kastedilerek Komün'ün dış mihrakların, belki de Britanya'nın işi olduğu yönündeki suçlamalar ve yine Marx'ın İngiltere yanlısı ve hatta İngiltere cazibesine kapılmış bir yazar olarak gösterilmesi gerçekte bağdaşmayan bir itibarsızlaştırma hamlesidir. Herhalde Marx'ın Uluslararası Emekçiler Birliği, yani I. Enternasyonal'in yöneticiliği dışında “iktidara” bulaştığını söylemek mümkün değildir.

lamlamıştı.<sup>253</sup> Marx da Hegel'in otorite ve iktidar aşkının bürokrasiyi iki kez istemesi nedeniyle, *1843 Elyazmaları*'nda "tiksindirici" olduğunu söylemişti.<sup>254</sup> Ancak ne hikmetse devletin özgürlüğü ifade ettiği Hegel felsefesinden bir özgürlük felsefesi kotarılmaya çalışılmıştır. Oysa devlet, iktidar, otorite vb. kutsaması ve istenci, siyasetin felsefesinde özgürlükçü değil pejoratif içerikle yüklüdür. Devleti bu kadar kutsayan bir filozoftan özgürlük felsefesi kotarmak özgürlük fikrinin bizzat otorite tarafından işgalidir. Muhafazakâr bir özgürlük anlayış(sızlığı) varyantının imalatıdır. Zaten bu muhafazakâr-iktidarcı felsefenin bir diğer yansıması da Hegel'in modern toplumu ele alırken uyum sosyolojisinin içerisinden konuşmasıyla ortaya çıkar. Örneğin Hegel modern iktisadi sistem ve onun ilişki biçimlerine bakarken, daha önce de ifade edildiği gibi, James Steuart'tan hareketle özgürlüğün gerçekleşmesini görür. Hegel'e göre ihtiyaçlar sistemi, karşılıklı bağımlılık ilişkileri geliştirerek toplumsal entegrasyon gibi bir sonucu doğurur. Yani bir anlamda modern toplumsal işbölümü neticesinde toplumsal uyum gerçekleşir. Oysa Marx'ın tüm yazın serüveni boyunca vurguladığı üzere, toplumda zıt çıkarların çatışkı durumu vardır. Hatta pek çok yazar tarafından Marx'ın Hegelci metni olarak gösterilen *1844 Elyazmaları*'nda bile! Marx bu erken dönem metninde dahi pek çok bölümde ödünleşme ya da pop-sosyolojinin tabiriyle "sıfır toplamlı oyun" temelinde bir toplumsal kurgu inşa eder.<sup>255</sup> Yani çatışkının sosyolojisini teorikleştirir. Hegel'de ise sınıf kavrayışı dahi işkollarıyla tasnif edilerek uyumculuk katmerleştirilir. Tarımsal, iş ve sivil hizmet sınıflarından oluşan toplumsal sınıflarda, böylelikle örneğin hem topraksız köylü hem de büyük toprak sahibi aynı sınıf çuvalına sokulur.<sup>256</sup> Hegel'de uyum ve özgürlük olarak görülen modern toplumun iktisadi ilişki biçimi Marx tarafından tamamen zıt biçim-

252. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, "Önsöz", s. 32.

253. Buck-Morss, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, s. 31, n38.

254. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin...*, s. 182.

255. Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 88-103.

256. Plant, "Hegel and Political Economy, I", s. 106; Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 230-34.

de kölelik olarak tanımlanmıştır. Bu, duyusal somut toplumsal gerçekliğin Hegel ve Marx tarafından farklı bir biçimde algılanışının da ifadesidir. Yani Marx modern toplumsal gerçekliğin duyusal varoluşunu olumsuz bir biçimde değerlendirirken, Hegel'de durum farklıdır. Çünkü bizzat Marx'ın deyişiyle, Hegel duyusal-görgül varoluşu ideanın gerçek hakikati durumuna dönüştürmüştü.<sup>257</sup> Oysa Marx bunun tam aksine, semptomatik ilişkisel ontolojisiyle, entelektüel faaliyetini duyusal-görgül varoluşun üzerinde eleştirel bir biçimde eyleyerek yürütmüştür. Marx zahiri olanı reddetmez, ancak mutlak veri de kabul etmez, zahirinden hareketle batını olanın peşine düşer.

### 3. BATINILIK-ZAHİRİLİK TARTIŞMASI: MARX'IN EROS'U

Marx, *1844 Elyazmaları*'nda Hegel'i eleştirirken “eski felsefenin gerçek yeneni”<sup>258</sup> (*der wahre Überwinder*) olarak tanımladığı Feuerbach'a katılarak “duyarlılığın” ya da “duyusal dünyanın” (*Sinnlichkeit*), bir diğer deyişle zahiri olanın temel alınarak işe başlanması gerektiğinden söz eder.<sup>259</sup> Aynı metinde yine Hegel eleştirisi yaparak “biz *güncel* bir iktisadi olgudan yola çıkıyoruz” vurgusunu dile

257. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin...*, s. 60.

258. Fakat aynı Marx bu kez 24 Ocak 1865'te J. B. Schweitzer'e yazdığı mektupta Hegel ile kıyaslandığında Feuerbach'ın zayıf kaldığını söylüyor (“Marx'tan Johan Baptist Schweitzer'e, Londra, 24 Ocak 1865”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1, s. 177). Gerçekten de Feuerbach ile Hegel'in karşılaştırılması durumunda aradaki sıklet farkını görmemek zordur.

259. *1844 Elyazmaları*, s. 214. August Cornu da *1844 Elyazmaları*'ndaki yabancılaşma kavramının esasen Feuerbachçı olduğunu savunuyor ve 1845 tarihli *Kutsal Aile*'nin de Feuerbachçı ideolojiden kurtulmaksızın yazıldığını söylüyor (a.g.y., s. 347). İlginçtir ki kopuşun teorisini Althusser de bilinenin aksine Marx'ın gençlik dönemi eserlerinin Hegelci olmaktan ziyade önce Kantçı-Fichteci sonradan da Feuerbachçı olduğunu iddia ediyor. Ancak Cornu'dan farklı olarak *1844 Elyazmaları*'nın Hegelci sorunsal üzerine inşa edildiğini savunuyor (*Marx İçin*, s. 46).

260. *1844 Elyazmaları*, s. 139-40. Ancak Türkçe çeviride bir sorun var. Marx orijinal metinde “Wir gehn von einem nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum aus” diyor. Yani “iktisadi” (*ökonomisch*) demiyor, “ulusal iktisadi” (*na-*

getirir.<sup>260</sup> Yine daha geç dönem metinlerinden *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da daha önce de alıntılandığı gibi hareket noktası olarak somuttan söz etmişti.<sup>261</sup> Çünkü Marx'a göre tüm bilimlerin temeli budur.<sup>262</sup>

Marx'ın zahiri olanın başlangıç noktası olarak ele alınmasına yönelik görüşlerini dile getirirken Feuerbach'ı ve onun Hegel eleştirisini kullanması manidardır. Daha önce de söz edildiği gibi, duyarlığa ilişkin bu vurgunun hedefindeki esas muhatap, Feuerbach'ın eleştiri hattının belirleyiciliğinde şekillenmiş Hegel felsefesidir. Marx Hegel'e ilk olarak, Feuerbach'ın Hegel eleştirisi silahını kullanarak yüklenir. Marx'ın Hegel'in duyarlılığı ele alışına yönelik eleştirisi, önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi Feuerbachçı “özneyi yüklem, yüklemi özne yapma”<sup>263</sup> kavramsallaştırması sahiplenilerek geliştirilir. Hegel'in duysal-görgül varoluşu ideanın gerçek hakikatine dönüştürüp hem özneyi yüklem, yüklemi özne konumuna soktuğunu, hem de varoluşu, yani duyarlılığı ideanın ipoteği altına alarak ona ideasal bir dokunulmazlık verdiğini savunur.

Feuerbach'a göre Hegelci felsefede, yani “spekülatif Alman felsefesi”nde varlık ile “duysal bilincin nesnesi olan varlık” arasında bir uyumsuzluk söz konusudur.<sup>264</sup> Bu felsefede hep bir dolayım vardır. Bilincin nesnesi olan varlık, esasen bilincin bir dolayımıdır.

---

*tionalökonomisch*) diyor. Fakat bu fark gözden kaçmış. Oysa Hegel eleştirisi yapılan bir metinde “ulusal iktisadi” kavramına yönelik farkın gözden kaçırılması, Marx'ın Hegel'in kapitalist modernitenin teslisi olan sermaye-ulus-devlet eleştirisinin kritik noktasının atlanması riskini açığa çıkarır. Karatani'nin de dediği gibi Hegel, sermaye-ulus-devlet troykasını kapitalist modernitenin aşılmaz ufku olarak belirlemişti. *Hic Rhodus, hic salta!* (İşte Rodos, haydi üzerinden atla!) diyerek katı sınır çizgileri çekmiş, aksi yöndeki çabaları itibarsızlaştırarak önünü kesmek istemişti. Marx da bunun farkındaydı ve bu yüzden yeni bir ufuk, yeni bir evrensellik, yani komünizm öneriyordu. Oysa Hegel felsefe “kendi zamanını düşüncede özetler” diyerek bu yeni ufkun önüne de düşünsel takozlar koyarak caydırıcı olmak istiyordu (Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, “Önsöz”, s. 36).

261. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 258-59.

262. Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 181.

263. L. A. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say, 2012, s. 37, 39.

264. A.g.y., s. 27, 34.

Oysa Feuerbach bu dolayım fikrine karşı dolayımsızlığı savunur<sup>265</sup> ve bu dolayım fikri nedeniyle Hegel'in felsefesini ontolojik bir yerden eleştirerek teoloji içinde konumlandırır. Feuerbach'ın duyuşalgörgül gerçekliği, Hegel'in aksine hiyerarşik bir dolayım, bir belirleyen-belirlenen, yani özne-yüklem sorunu olarak görmeyip kendi dolayımsız ontolojisini savunması, dönemin harareti tartışma gündemlerinden genetik varlık sorununda da görülebilir. Feuerbach'ta genetik varlık sorunu olarak insan, dolayım içerisinde değil somut gerçeklik olarak ele alınır.<sup>266</sup> Bu tartışma önemlidir, çünkü Marx'ın somut-duyuşalgörgül gerçekliğe ilişkin yaklaşımının anlaşılmasında ön açııcıdır. Fakat Marx'ın tıpkı, Feuerbach'ın deyişiyle, Hegel'in dolayımına olduğu gibi, Feuerbach'ın dolayımsızlık biçimine de semptomatik ilişkisel ontoloji temelinde itirazı vardır.

Tekrar ifade etmekte fayda var: Marx duyuşallığı temel alarak işe başlanması vurgusunu yaptığı halde, toplumsal gerçekliğin tarihsel niteliğini atlaması nedeniyle Feuerbach'ı eleştirmişti. Feuerbach'ın tarihdışı duyuşalgörgül toplumsal gerçeklik anlayışının, toplumsal varoluşu “duyuşalgörgül kesinlik” haline getirdiğini söylemişti. Marx'a göre, her ne kadar saf materyalistlerden farklı olacak biçimde genetik varlık tartışmasında Feuerbach'ın insanları “duyuşalgörgül nesne” olarak ele alması büyük bir artı olsa da, insan kavrayışı da sorunludur. Feuerbach insanları dolayımsızlık biçiminde ele alır, ancak bu kez de basit bir “duyuşalgörgül nesne”ye indirger. Verili toplumsal bağlamı ve insanları var eden yaşam koşullarını hesaba katmaz.<sup>267</sup> Yani insanı ilişkisel bir biçimde kavramaz, ilişkisel bir varoluş kazandığını görmez. Yine *Alman İdeolojisi*'nde Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesi*'nde savunduğu “bir şeyin veya insanın var olmasının aynı zamanda o şeyin ya da insanın özü olduğu” şeklindeki görüşünü eleştirir.<sup>268</sup> Böylece Feuerbach'ın tezi üzerinden olumsuzlama yaparak duyuşalgörgül somut gerçekliğe ve ontolojiye ilişkin bir konumu

265. Ragıp Ege, “Genç Marx'ın Hegel Eleştirisi, Bu Eleştirinin Düşündürdükleri”, *İktisatta Bir Hayalet, Karl Marx* içinde, haz. Sevinç Orhan ve diğ., İstanbul: İletişim, 2012, s. 88.

266. A.g.y., s. 80. 267. Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 51.

268. A.g.y., s. 49.

tarif etmiş olur. Marx için duyusal somut gerçeklik Feuerbach'ın düşündüğünün aksine bir şeyin, örneğin insanın özü olamaz.

Görüldüğü gibi, Marx'ın Feuerbach'ı ilk etapta Hegel'e karşı savunması, onu daha sonra kıyasıya eleştirmesini engellemez. Marx, Feuerbach'ta duyusal dünyanın ilk basamak olarak ele alınışına katılır. Ardından ise kendi konumunu belli eden kritik bir yerden atığa kalkar. Marx'a göre Feuerbach, "yalnızca 'apaçık olanı' gören dünyevi bir sezgi ile şeylerin 'hakiki özü'nü gören daha yüce, felsefi bir sezgi arasında gidip gelir".<sup>269</sup> Marx'ın ontolojisinin batınlık-zahirilik tartışması bağlamındaki kavşak noktası işte burasıdır. Marx tüm entelektüel faaliyet hayatı boyunca bu gidiş gelişlerin peşinde olmuştur. Bunu ontolojik bir ölçüt olarak düşünmüştür. Dünyevi sezginin gerekliliğini ve fakat yetersizliğini, buna karşılık felsefi sezginin zorunluluğunu vurgulamıştır.

Bu vurgu, duyusal gerçekliğin veri değil bir hareket noktası olduğu altmetnine sahiptir. Marx için bir semptom olarak duyusal gerçekliği mümkün kılanın ne olduğunun anlaşılmasında dünyevi sezgi yetersiz kaldığından, felsefi sezgi devreye girer. Çünkü "dünyanın fiziksel resmi, gerçekliği tüketemez".<sup>270</sup> Dolayısıyla Marx'ın –Heidegger'in terminolojisiyle– ontik boyuta ilişkin kavrayışı alelade bir ontolojiye dayanmaz. Marx hem duyarlılığı kabul eder, hem de eleştirel yapıbozuma uğratar, işleminden geçirir. Kosik'in de isabetli bir biçimde örneklediği gibi, Marx'ın meta analizi buna iyi bir örnektir. Meta ilk bakışta sıradandır. Oysa gerçekte esrarengizdir. Bu nedenle sadece duyusal bir nesne değildir, aynı zamanda duyuyötesidir.<sup>271</sup> Dolayısıyla Marx için duyusal dünya dolayımısal, özerk değildir.<sup>272</sup>

İnsanlığın düşünce tarihinde duyusal gerçekliğin neliği ve duyusal gerçekliği mümkün kılan ontolojik dolayım ya da bütün üzerinde kafa yoran pek çok düşünür de bu sorunsaldan bir biçimde söz etmişti. Örneğin presokratik filozoflar kuşağının önemli ismi Herakleitos, *Fragmanlar* başlığıyla bilinen, yoğun metaforlarla bezediği,

269. A.g.y., s. 50.

270. Kosik, *Somutun Diyalektiği*, s. 27.

271. A.g.y., s. 161.

272. A.g.y., s. 19.

karmaşıklık ve anlaşılmazlık katsayısı yüksek metinlerinde bir dünya yasası olarak *logos*'tan söz etmişti. Hatırlamak gerekirse Herakleitos'a göre ezelden beri var olan *logos* dünyadaki her şeyi yönetiyordu. Çeşitlilik içerisinde kendisini var kılan *logos* her şeydir, her şey ona daırdır. *Logos* tüm oluşturm. Sonsuz bir akışı vardır. Ancak Herakleitos'un sözünü ettiğı her şeyi kuşatan bu *logos*'un bilgisine ulaşmak her babayığidin harcı değildir. Çünkü "doğa saklanmayı sever".<sup>273</sup> Saklanana açığa çıkarma işi de bambaşka bir yetenektir.

Benzer biçimde Platon da meşhur mağara alegorisiyle bahsettiğı ontolojik öğretisinde, idealardan ve formlardan söz etmişti. Formları mağaranın duvarlarına yansıyan belli belirsiz gölgeler, yani görünen fani şeyler olarak düşünmüştü.<sup>274</sup> İdeaları ise bu görünen fani şeylerin arkasındaki "sonsuz ilk resimler" olarak tanımlamıştı.<sup>275</sup> Platon'un mağara alegorisi üzerinden anlattığı ontolojisinde bir tarafta görünen dünya, diğer tarafta kavranan dünya vardı.<sup>276</sup> Yani formlar duyularla algılanabilen varoluşa, idealar ise duyuların ötesindeki gerçekliğe denk düşmekteydi. Formlar görmenin, idealarsa kavramanın nesnesiydi. Bir diğer deyişle, "bedenin gözlerinin" menzili formlar, "ruhun gözlerinin" menziline giren ise idealar oluyordu.<sup>277</sup>

Platon'un çokça tartışma yaratmış bu mağara alegorisinde mesele ikili bir ontolojik kategorizasyona gitmekten ibaret değildir. Bu ikili kategorizasyonun üzerine aynı zamanda formların ve ideaların bilgisine erişebilme sorunsalı da eklenir. Nasıl ki Herakleitos için *logos*'un bilgisine erişmek herkesin haddine değilse, Platon için de formların aksine idealar da sadece ve sadece felsefi dürtüye sahip olanlarca anlaşılabilir. İşte Platon bu dürtünün *eros* olduğunu söyler. Aslında *eros* Yunancada üreme dürtüsünü ya da aşkı tanımlar. Hatta *eros* aşk tanrısının da adıdır. Ancak Platon *eros*'a tinsel yüce bir anlam yükler. Störig'e göre Platon'da "eros, duyusal olan-

273. Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 283.

274. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür, 2013, s. 234.

275. Störig, *Veda'lardan Tractatus'a...*, s. 484.

276. Platon, *Devlet*, s. 244. 277. A.g.y., s. 250.

dan tinsel olana ilerleme çabasıdır”.<sup>278</sup> Platon’a göre idealara ulaşmaya çalışan bu ilerleme yolculuğu, “ruhumuzun kavrayan yönü” ile mümkün olabilir.<sup>279</sup> Platon için bu beceri felsefenin zorunluluğudur. Gerçek felsefe, “gerçek varlığa”, yani idealara yükselme işidir.<sup>280</sup> Öyle ki gözle değil, yalnız akıl ve düşünce yoluyla kavranan ideaların bilgisine erişmek tutsaklıktan kurtulmayla eşdeğerdir.<sup>281</sup> Ancak bunu herkes yapamaz.

Tam da bu noktada *logos*’un bilgisine, *eros*’a ve felsefi dürtüye ilişkin kuvvetli itirazlardan birinden de söz etmek gerekir. İbn-i Haldun, *Mukaddime*’nin ikinci cildinin “Felsefenin Geçersizliği ve Felsefeyle Uğraşmanın Kötülüğü Hakkında” başlıklı 31. Faslında, dine zarar verdiği gerekçesiyle filozofluğu ve felsefeyi çok sert bir biçimde eleştirir.<sup>282</sup> Vahiy ve akıl çelişkisine benzer biçimde rasyonalizm karşıtlığı üzerinden giderek felsefi çabayı şeytanlaştıran İbn-i Haldun, duyu organlarıyla algılanamayan duyu-ötesi gerçeği anlama iddiasının kesinlikle karşısındadır. İbn-i Haldun’a göre bu filozofların düşünceleri ve iddiaları “her açıdan yanlış ve geçersizdir”.<sup>283</sup> Bir anlamda “Allah’ın işine karışılmaz” diyen İbn-i Haldun, Platonik *eros*’a kesinlikle karşıdır. Duyu-ötesinin bilgisine ilişkin tüm düşünsel çabanın karşısına dikilir.

Ancak Platon’un idealar dünyasına giden yolu açan dürtü ya da yetenek olarak gördüğü *eros*, esasen Marx’ın da paylaştığı bir şeydir. Marx duyu-ötesine erişme, saklananı açığa çıkarma ya da Platonik deyimle “ruh gözüyle” kavrama konusunda, yani *eros*’a sahip olma konusunda iddialıdır.<sup>284</sup> Duyusal gerçekliği duyusal kesinlik

278. Störig, *Veda’lardan Tractatus’a...*, s. 150.

279. Platon, *Devlet*, s. 252. 280. A.g.y., s. 239. 281. A.g.y., s. 234.

282. İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Cilt 2, s. 757. 283. A.g.y., s. 759.

284. Aslında kapitalist modernitenin hümanizmi, insanı özneleştirilen ve muktedirleştiren cesaret motivasyonu, *eros*’a sahip olma hakkını insanlığa fazlasıyla vermiştir. Hatta *eros*’a gerek dahi olmadığını, gerçekliğin insanlığın duyusal menzilinden kaçamayacağını iddia etmiştir. Zaten şunu da açık yüreklilikle eklemek gerekir ki, *eros* ya da *eros* sanısı kibre yol açma potansiyeline de sahiptir. “Bende *eros* var, güç bende artık” iddiasıyla bilginin iktidarına yerleşme arzusunun hayata geçirilmeye çalışılabileceğinden söz etmek mümkün. Fakat Marx için bunu söylemek olanaklı değildir.

haline getiren yaklaşımlara karşı, duyuusal gerçekliğin gerekli ve fakat mutlak son durak olmadığını, bilakis duyuusal gerçeklikten hareketle gerçekliğe erişilebileceğini savunur. Böylelikle zahiri olanın ötesinde batını olanı bilgi nesnesi haline getirir. İşte bunu yaptığını iddia eden Marx, “*eros*’a sahibim” demiş olur.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, burada Platoncu anlamda Marx’ın *eros*’undan söz edilmesi, onun Platonik bir felsefi çizgide olduğu iddiasının savunulduğu anlamına gelmez. Burada yapılan sadece Platon’un sözünü ettiği “*philosophia* dürtüsü”nün Marx’ın kendisinde var olduğu iddiasını taşıdığını savunmaktır. Yoksa Platon’un duyuusal ve duyu-ötesi gerçekliğe ilişkin yaklaşımıyla Marx’ınki farklıdır. Platon mağara zindanındaki gölgeler ve belli belirsiz resimler olarak tanımladığı görünen dünyayı, ellerinden tavana bağlanmış tutsakların görüş ve biliş menzili olarak ifade eder. Yani duyuusal gerçekliği küçümser. Her ne kadar son dönem yazılarından *Timaios*’ta bunu yumuşatmış olsa da,<sup>285</sup> Platon’un duyuusal gerçekliği aşağılayan bu tavrı Marx’ta yoktur.<sup>286</sup> Örneğin Kosik de “sözde-somut”un yıkılışından<sup>287</sup> söz ederek Platonik pozisyona yakın dursa da,

... diyalektik düşünce, sözde-somutu ilga ederken, bu görüngülerin varoluşunu veya nesnel karakterini reddetmez; daha ziyade dolayım-lıkların gözler önüne sererek kurmaca bağımsızlıklarını ilga eder ve türevsel niteliklerini ispatlayarak özerklik iddialarına karşı çıkar.<sup>288</sup>

diyerek duyuusal gerçekliğin mutlak bağımsız final kerte olduğu iddiasına Marx’ın ontolojisinin içinden konuşarak isabetli bir eleştiri getirir.

285. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, s. 58. 286. Platon, *Devlet*, s. 235.

287. Kosik, hayret verici bir biçimde Viyana Okulu’nun bir anlamda transandantelliği reddederek metafizik tasavvurlara karşı çıktığını ve “sözde-somutun” yıkılışında olumlu rol oynadığını iddia ediyor (*Somutun Diyalektiği*, s. 30, n8). Kosik’in bu iddiasının tam aksi bir biçimde Viyana Okulu özellikle Popper’in şahsında “yanlışlamacılık” gibi türev eklentilerle pozitivist restore ederek “sözde-somutun yıkılışında” olumlu rol oynamamış, aksine onun ontolojik pozisyonunu veri kabul ederek duyuusal gerçeklik düzeyinde daha da güçlendirmiştir.

288. A.g.y., s. 18.

Andrew Collier ise duyusal gerçekliğin neliği konusunda *counterphenomenality* kavramıyla duyusal gerçeklik ile gerçekliğin kendisinin çelişki içerisinde olduğu durumu tanımlamıştı.<sup>289</sup> Ancak Marx için durum, *counterphenomenality* kavramıyla açıklanamaz. Çünkü Marx, tekrar altını çizmek gerekirse, Platon gibi duyusal olanı aşağılamaz, “sözde-somut” diyerek tenzil-i rütbeye de uğratmaz, aksine hareket noktası olarak kabul eder. Oysa Platon’da duyusallıkla pekâlâ elde edilebilecek olan tikelin bilgisi olarak *dokhsa*, gerçek bilginin nesnesi olamaz. Çünkü *eros*’un ya da *philosophia* becerisinin alanı olan tümelin bilgisi, yani *episteme* gerçek bilgidir. Zaten tikellikleri mümkün kılan da bu tümeldir.

Marx’ın *camera obscura*’dan söz etmesi de,<sup>290</sup> Balibar’ın söylediğinin aksine Platonik bir içerikle anlaşılamaz.<sup>291</sup> *Camera obscura* ile duyusal gerçekliğin baş aşağı çevrilmiş biçimde görünmesinin ifade edilmesi, onun duyusal gerçekliğin ters görüldüğünden hareketle reddedilmesi gerektiği biçiminde yorumlanamaz. *Camera obscura*, duyusal-görgül gerçekliğin inkârı değildir. Tıpkı görme eyleminde görüntünün retinaya ters düşmesinde olduğu gibi toplumsal gerçekliğin “olduğundan farklı bir biçimde” görüldüğünü ifade eden bir kavramdır. Marx’a göre yapılması gereken, retinaya ters düşen görüntünün beyin tarafından düzeltilmesinde olduğu gibi, toplumsal gerçekliğin duyusal-görgül yansıma biçimlerinin üzerinde akıl yoluyla çalışmaktır. İşte bu çalışma sürecinde *eros* devreye girer. Marx’ın yolu budur.

Üç farklı gerçeklik düzeyi tarif ederek reel, aktüel ve ampirik düzeylerden söz eden Bhaskar da benzer bir şeyi ifade eder. Bhaskar’ın “transandantal realist bilim görüşüne göre bilimin özü, herhangi bir düzeyde, açık fenomenlerin bilgisinden bunları doğuran yapıların bilgisine *geçmektir*”.<sup>292</sup> Bir diğer deyişle, “açık fenomenlerden bunları doğuran yapılara doğru yönelmektir”.<sup>293</sup> Bhaskar,

289. Andrew Collier, *Critical Realism, An Introduction to Roy Bhaskar’s Philosophy*, Londra: Verso, 1994, s. 6-7.

290. Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, 34.

291. Balibar, *Marx’ın Felsefesi*, s. 64-65.

292. Bhaskar, *Natüralizmin Olanaklılığı*, s. 33. 293. A.g.y., s. 40.

doğurgan mekanizma tanımlanınca fenomenin de açıklanmış olacağı iddiasını savunur. Marx'ın eleştirisinin odağında da -mış gibi görünen, Bhaskar'ın deyişiyle bu fenomenler vardır. Marx buradan hareket eder, ancak akli bunun üzerinde işleterek eleştirel optikten geçirir. Yani fenomenlerin duyusal belirişini bir semptom olarak algılayarak, insanın duyusal algı kapasitesini, duyusal gerçekliğin neliği ile birlikte tartışmış olur. Bhaskar ise “fenomen” ile “doğurgan mekanizma” arasında söz konusu olan insan algısını tartışmadığını ifade etse de,<sup>294</sup> bir realist olarak esasında fenomenlerin insan duyularında algılanma biçimini örtük olarak eleştirmiş olur.

Marx 9 Ağustos 1842 tarihli *Rheinische Zeitung*'taki henüz erken dönem yazılarından birinde de, adını vermeksizin Hegel'in meşhur ve tartışmalı “reel olan rasyoneldir, rasyonel olan reeldir” iddiasını doğal hukuk teorisyeni Gustav von Hugo'yu eleştirirken ele alıp dolaylı olarak yine duyusal gerçekliğin neliğini tartışmıştı. Marx bu metinde, Hugo'nun pozitif olanın rasyonel olmadığını kanıtlamaya çalıştığını ve bunu yaparken de mevcudun rasyonelliğine ilişkin şüphesinin rasyonelliğin varlığına yönelik bir şüpheye dönüştüğünden söz eder. Tam da bu tespit üzerine Marx, rasyonelliğin bizzat kendisine yönelen bu taşmayı eleştirir.<sup>295</sup> Marx için pozitif olanın rasyonel olmadığını iddia etmek, ne rasyonalitenin var olmadığı sonucuna, ne de pozitif olanın reddine varmamalıdır. Zaten Marx, bu yazıdan yaklaşık bir sene kadar sonra kaleme aldığı Hegel eleştirisinde, her ne kadar Hegel'in pozitivizmini eleştirse de, bu onu yine zahiri olanın mutlak reddine götürmemiştir.

Platon ile Marx arasındaki ikinci fark ise duyusal gerçekliğin horlanmasıyla ilintili olarak özcülük meselesidir. Platon'da duyusal gerçeklik karanlık ve belli belirsiz gölgelerle ifade edilip pejoratif olarak içeriklendirilirken, “gerçek varlık”, yani idealar dünyası ise aydınlık ve iyilik ile tanımlanır. Oysa Marx'ta duyusal dünya, duyusal kesinlik olarak ele alınmıyor olsa da duyusal dünya ile duyuyötesi gerçeklik arasındaki ilişki, karanlık-aydınlık ikiliği ile ifade

294. A.g.y., s. 32.

295. Marx, “Tarihselci Hukuk Okulunun Manifestosu”, *Genç Düşünceler (1838-1845)*, çev. Toros Güneş Esgün, s. 82-84.

edilmez. Marx'ta duyuşal dünya olmadan gerçeğe ulaşamaz. Dolayısıyla Platon'da "gerçek varlık" iyyinin kendisiyyken, yani kendiliğinden iyyiyi ifade ederken, Marx'ta böyle bir özcülük yoktur. Marx'ta duyuşal dünya üzerinden erişilebilecek duyu-ötesi gerçeklik iyyi ya da kötü olarak peşinen etiketlenmez. Zaten Platon'da *eros* sayesinde gerçekleşebilen tinsel olana yükseliş, Marx'ta yoktur. Benzer biçimde Marx'ın duyuşal dünyanın arkasındakini açığa çıkarma ya da bilme faaliyyeti de, Plotinusçu anlamda Bir'in kendisini var kılma istenciyle ve mistisizmle bir araya getirilemez.

Platon ile Marx'ın ontolojisini ele alırken, yeri gelmişken bir noktaya daha temas etmek gerekir. İlerleyen sayfalarda değinileceği gibi, Platon ile Marx arasında süreklilik okumaları da yapılmıştır. Bunu zirveye taşıyan ise Popper olmuştur. Popper, Platon ile Marx arasındaki süreklilik bağlantısını siyaset felsefesi ve toplum kuramı odağında Hegel dolayımıyla yapmaya çalışır. Ancak o da çok ciddi çelişkilerle doludur. Popper örneğin, Platon'un sosyolojik ve ekonomik görüşleri temelindeki tarihsicilik ve ekonomizminin Marx'ta tarihsel materyalizm olarak canlandırıldığını iddia eder.<sup>296</sup> Ancak ne hikmetse tarihsiciliğin temel özelliği ve ısrarı olarak gördüğü sosyal değışim olgusunun Platon'da soysuzlaşmayla eşdeğerde kötü, Marx'ta iyyi bir anlamının olduğunu;<sup>297</sup> Platon'un doğal ayrıcalıkların savunusu temelinde sınıflı,<sup>298</sup> oysa Marx'ın sınıfsız toplumu savunduğunu ve Platon'un idealist, Marx'ın ise materyalist olduğunu söyleyerek<sup>299</sup> aradaki muazzam zıtlığı bizzat kendisi de ifade etmiş olur. Platon ile Marx arasında Hegel dolayımıyla süreklilik okuması yapmaya çalışırken, farklılıklara vurgu yapmış olur.

Marx'ın Platon'dan farklı olarak bilgi üretim sürecini duyuşal

296. Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1: *Platon*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Liberte, 2008, s. 50.

297. A.g.y., s. 26-28, 113. 298. A.g.y., s. 127.

299. Hatta Popper, daha da ileri giderek Hegel ile Marx arasındaki "idealizm-materyalizm" çatışmasında Marx'ın materyalist tarafını tuttuğunu açıkça dile getiriyor (Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2: *Hegel, Marx ve Sonrası* çev. Harun Rızatepe, Ankara: Liberte, 2008, s. 146). Bunu söyleyen Popper, aynı zamanda Marx'ın tarihsel materyalizminin nüvelerinin de idealist olarak değerdendirildiği Platon'da bulunduğunu söylemeyi de başarıyor!

gerçeklik üzerine çalışarak başlatması, tüm bilginin duyarlıkla (*Sinnlichkeit*) başladığını, oradan anlama yetisine (*Verstand*) geçtiğini ve akılda (*Vernunft*) sonlandığını savunan Kant ile benzerliği akıllara getirebilir.<sup>300</sup> Colletti de Kant'ın transandantal gerçeklik anlayışı ve varlığın düşünceye indirgenemezliğinin Marx'la ortak olduğunu söylemişti.<sup>301</sup> Colletti, Marx'ın *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın "Giriş" bölümünde, Hegel'in gerçeklik sürecini basit mantıki sürece indirgeyip gerçekliğin dayanağı olarak İdea'ya dönüşünü eleştirmesinin Marx'ın yazın hayatı boyunca süreklilik gösterdiğini savunur.<sup>302</sup> Ancak Colletti, Marx'ın bu eleştiri hattını savunurken Marx'ın Hegel eleştirisinde kullandığı Feuerbachçı özne-yüklem tersliğini kasteder. Yani Colletti Hegel'i Marx'ın yaptığı gibi "öznenin yüklem, yüklemün özne haline getirilmesi" biçimindeki Feuerbachçı kavram setiyle eleştirmiş olur, Kant'la değil. Ancak Colletti'ye göre zaten Marx'ın eserlerinde doğrudan *Saf Aklın Eleştirisi* bağlantısı olmasa da, Marx ile Kant arasındaki bağlantı Feuerbach üzerinden kurulmuştur.<sup>303</sup> *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın "Giriş" bölümünün "Ekonomi Politikin Yöntemi" başlıklı metni de esasen bir Kant savunusudur. Çünkü Marx bu bölümü yazarken aklında Hegel'in Kant eleştirisini içeren *Mantık Bilimi* vardır. Böylelikle dolaylı olarak Marx, Hegel'i eleştirirken Kant'ın pozisyonuna yaklaşır.<sup>304</sup> Hatta Colletti'ye göre, Marx'ın episte-

300. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993, A 299, B 356, s. 178. Karatani'ye göre Freud'un "id, ego ve süperego"suna benzer biçimde duyarlık, anlama yetisi ve akıl üçlüsü ampirik olarak *hiçbir şey*'dirler, ampirik olarak var olan şeyler değildir. Ancak belirli bir işlev için var olan bir *hiçbir şey*'dir. Karatani'ye göre Kant bu kavramsal üçlüyle "insanın öznel yetilerinin hudutlarını ya da sınırlarını sunmak ve böylece metafiziği o hudutlara tecavüz eden bir küstahlık olarak eleştirmek" yoluna gidiyordu (Karatani, *Transkritik*, s. 60).

301. Lucio Colletti, *Hegel and Marxism*, İng. çev. Lawrence Garner, Londra: NLB, 1973, s. 122. Colletti'nin Kant'ı Hegel'e karşı araçsallaştırdığının altını çizmek gerek. Colletti, Hegel karşıtı duruşunu inşa ederken Kant'a başvuruyor. Hegel'in Kant'ta reddettiği konumu kendisinin savunduğunu söylüyor (Perry Anderson, "A Political and Philosophical Interview with Lucio Colletti", *New Left Review*, 1/86, 1974, s. 10-11).

302. Colletti, *Hegel and Marxism*, s. 122.

303. A.g.y., s. 113.

molojisi, Kant'ın epistemolojisinin halefidir!

Aslında Colletti'nin odağına aldığı nokta isabetlidir. Bunun için bu çalışmada da sıklıkla atıfta bulunulan Marx'ın "Ekonomi Politikiğin Yöntemi" başlıklı metnini ele alması da öyle. Fakat Colletti'nin somuta ilişkin algı ve gerçekliğin neliği üzerinden Hegel ile Kant arasında bir ayrıma giderken, Marx'ın gerçeklik sürecinin mantıksal sürece indirgenemeyeceği yaklaşımını Kant'tan türettiği iddiası iza ha ve kanıtı muhtaçtır.<sup>305</sup> Zaten Colletti'nin gözden kaçırdığının aksine Kant ile Marx arasında bir halef-selef ilişkisine uymayacak farklar vardır. Öncelikle, Marx'ta gerçeklik düzeyleri farklılığı vardır ve bu farklılık tasnifi doğrultusunda bilgisi üretilmek istenen gerçekliğin menzili belirlenmiştir. Marx'ın esas meselesi ne Düzey 1'deki Madde'dir, ne de Düzey 2'nin doğasal gerçekliğidir. Marx'ın meselesi, Düzey 2'nin toplumsal gerçeklik ayağının bilgisine ulaşmaktır. Tüm gerçekliği kuşatan bilginin peşinde değildir. Doğasal gerçekliğin ve Düzey 1'deki maddenin bilgisinin üretilmesine görece ilgisizdir. Bunu asıl işi olarak görmez. Bir diğer deyişle, tüm gerçekliğin bilgisinin üretilmesinin peşinde değildir. Kant gibi metafiziğin bilim adayı haline getirilmesi gibi bir çabanın içine girmez. İkincisi ise gerçeklik düzeyleri farklılığıyla bağlantılı olarak Kant'taki fenomenler ve numenler ayrımı Marx'ta yoktur. Marx'ın çalışmalarının menzili olan toplumsal gerçeklik alanına ilişkin her şey bilinebilir. Marx'ta toplumsal gerçeklik alanına ilişkin "kendinde-şey" yoktur. Semptomatik ilişkisel ontoloji, Marx'ın entelektüel faaliyet sahası olan Düzey 2'nin toplumsal gerçeklik ayağında kendinde-şeye imkân tanımaz. Marx, toplumsal olarak var olan her şeyin bilinebileceği iddiasındadır. Toplumsalın varoluş kipi kendini görgül-duyusal biçimde saklanarak ve gizemleştirerek gösterse bile!

Slavoj Žižek, bu gizem ve duyusal gerçeklik hususunda Lacancıların "Öteki'nin bilgisinin anahtar rolü" hususunda sıklıkla söz ettiği "tavukların bilgisizliği"ne ilişkin bir fıkrayı aktarıyor. Kendisini darı tanesi sanan bir adam akıl hastanesine götürülür ve uzun uğraşlar sonucu hasta bir darı tanesi değil, bir insan olduğunu kabul

eder. Tedavi sonrası taburcu edilen adam, bir müddet sonra korkudan titreyerek tekrar hastaneye gider. Adam, doktoruna kapıdaki tavuğun onu yiyeceğinden çok korktuğunu söyler. Doktoru ise hastaya, tedavi sürecini kastederek “darı tanesi olmadığını çok iyi biliyorsun”, der. Hasta ise, “evet, ben biliyorum. Ama ya tavuk?” diyerek yanıt verir.<sup>306</sup> Žižek’e göre, “Bu psikanalitik tedavinin asıl umududur: Hastayı semptomlarının bilinçdışı doğruluğuna ikna etmek yetmez; bilinçdışının kendisi de bu doğruluğu kabul etmeye ikna edilmelidir.”<sup>307</sup>

Žižek’in gerçekliğin neliği ve psikanalitik tedavi arasındaki ilişkiyi ifade etmek için aktardığı bu fıkra hoş ve yerinde. Fakat sonrasında Žižek, sözü Marx’a bağlıyor. Marksist meta fetişizmi için de aynı şeyin geçerli olduğunu savunuyor. Fıkrayı da Marksizm dersinde kendisine meta fetişizmi öğretilen bir burjuva bireye uyarlıyor: Dersin sonunda öğretmenine gelen bu burjuva birey hâlâ meta fetişizminin kurbanı olduğundan söz eder. Öğretmen ise metaların büyümlü bir yanının olmadığını, sadece toplumsal ilişkilerin ifadesi olduğunu söyler. Öğrencinin yanıtı ise, kendisinin bunu bildiği, ancak karşılaştığı metaların bunu bilmediği şeklinde olur. Žižek’e göre bu durum, Marx tarafından kelimesi kelimesine *Kapital*’de birbiriyle konuşan metalar bahsinde dile getirilmiştir.<sup>308</sup>

Fakat Žižek’in psikanalitik tedavi ile Marx’ın duyusal gerçeklik anlayışı arasında kurduğu bu benzerlik ilişkisi eleştiriye açıktır. Çünkü Marx, herkes için sıradan olan bir şeyin, örneğin metanın, gizemini kabul ettirmeye çalışarak, ilişkiyi psikanalitik tedavinin tersine bir biçimde kurgular. Marx metanın normal değil, büyümlü bir şey olduğunu anlatır: “İlk bakışta bir meta çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey gibi gelir. Oysa metanın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir.”<sup>309</sup> Bir diğer deyişle, normal görünen bir semptomun anormal ya da mistik bir boyutu olduğundan söz eder. Daha

306. Slavoj Žižek, *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore, 2014, s. 350-51.

307. A.g.y., s. 351. 308. A.g.y., s. 351.

basit bir biçimde ifade edilecek olursa, psikanalizin aksine anormal bir semptomu normalleştirmeye çalışmaz, tersine normal olarak bilinen ya da görünen bir semptomun anormal karakterini ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken semptomatik ontolojisini konuşturur. Marx, herkes için olduğu gibi görünenin aslında olduğu gibi görünmediğini, daha başka bir gerçekliğin semptomu olduğunu iddia etmeye çalışır. Olağan görüngünün varlığını inkâr etmez; aynı şekilde metanın görünümünün bilinçdışı bir yanılsama olduğunu da iddia etmez. Ancak metaların fetiş karakterinin duysal görüngü biçimini ontolojik eleştiriye tabi tutar. Yani veri kabul edilip olağanlaştırılan duysal ontolojik uğrağın –bir diğer deyişle, zahiri olanın– batını boyutunu keşfe çıkar. Dolayısıyla Žižek’in deyişiyle psikanalitik tedavinin asıl umudu olarak belirttiği bilinçdışının kendisine de bu doğruluğu kabul ettirmeye, yani tavukları ya da metaları bir şeye ikna etmeye çalışmaz.<sup>310</sup>

Marx entelektüel yazın hayatı boyunca gerek Žižek’in de sözü-nü ettiği meta analizi üzerinden gerekse makro ölçekte ontoloji üzerinden ekonomi politikçilere karşı batınlık ve zahirilik temelinde bir eleştiri hattı geliştirir. Zahiri olana saplanıp kalan ekonomi politiğin karşısına ruh gözüyle görmeyi, felsefi sezgi gücünü, kendi *eros*’unu çıkartır. Marx’ın *eros*’unun net bir biçimde açığa çıktığı, hatta zirveye ulaştığı çalışması ise *Kapital*’dir. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* alt başlığını koyduğu eserini esasen ontolojik bir eleştiri temelinde ilmek ilmek örerek inşa eder. Marx, *Kapital*’de ekonomi politiğin modern paganizmine hücum eder.

#### 4. KAPİTAL: EKONOMİ POLİTİĞİN ONTOLOJİK ELEŞTİRİSİ

Marx’ın nihai amacını “modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak”<sup>311</sup> diye tanımladığı başyapıtı *Kapital*’in bir alt başlığı var: *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*.<sup>312</sup> Marx’ın uzun yazın hayatının “ekonomi politikçilere”<sup>313</sup> yönelik bir eleştiri cephesi aç-

309. Marx, *Kapital*, Cilt I, s. 81.

310. Žižek, *Paralaks*, s. 352.

maya doğru şekillendiğini ifade etmek mümkün. Hatta “felsefe ile başladığı” entelektüel gündemini ve üretim sürecini, “ekonomi politik”e odakladığı da bir vakıa.<sup>314</sup> İlginçtir, Marx’ın entelektüel faaliyet sürecinin niçin ekonomi politiğin yatağına doğru akmaya başladığına ilişkin tartışmalarda Marx kendisini, başka mevzularda rastlanması zor bir netlikte ifade etmiştir. Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’nın “Önsöz”ünde Engels’in ekonomi politığe ilişkin bir makalesinin –“Ekonomi Politiğin Bir Eleştirisi Denemesi” başlıklı makalesini kastediyordu– kendisinin ekonomi politığe odaklanmasında etkili olduğunu oldukça net bir biçimde ifade eder.<sup>315</sup> Metnin iktisadi kategorilerin eleştirisine katkının dâhice bir taslağı olduğunu söyler. Bu metin yayımlandığından beri kendisinin Engels’le sürekli fikir alışverişinde bulunduğunu ve kendisinin vardığı sonuca Engels’in başka bir yoldan, yani sosyolojik bir araş-

311. *Kapital*, Cilt 1, s. 18. Marx, “modern toplum” derken, iktisadi paralaksta sanayi egemenliğine dayalı bir toplumsal formasyonu kasteder (*Kapital*, Cilt 3, s. 290).

312. Karatani de bu altbaşlığa dikkat çeker. Ancak Karatani, hem Marx’ın başyapıtının hem de Immanuel Kant’ın üç büyük eserinin “eleştirisi” ile bittiğini ifade ederek, Marx’ı Kant üzerinden, Kant’ı da Marx üzerinden okuma gayreti üzerinden bu ortaklaşmadan söz eder. *Kapital*’in pekâlâ, “ulusal ekonominin eleştirisi” ve “Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisi” olmak üzere iki altbaşlığa sahip olabileceğini savunur (*Transkritik*, s. 206).

313. Marx, yapıtlarında çoğu kez “iktisatçılar”, “ekonomi politikçiler” gibi ifadeler üzerinden eleştirilerini dile getirir. Besbelli ki Marx, kendisini iki kategoriye de dahil etmez. Hatta öyle ki “üstelik [ekonomi] biliminin ve kapitalist üretimin –birincisi ikincinin yalnızca teorik ifadesidir– temelleriyle doğrudan çelişir” (*Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, s. 30) diyerek ekonomi biliminin kapitalist üretimin teorik ifadesinden başka bir şey olmadığını söyler. Yine Marx, iktisatçıları burjuvazinin bilimsel temsilcileri olarak sosyalist ve komünistlerin karşısında konumlandırır: “*iktisatçılar* nasıl burjuva sınıfının bilimsel temsilcileriyse, *sosyalistler* ve *komünistler* de proleter sınıfın teorisyenleridirler” (*Felsefenin Sefaleti*, s. 123). Ancak Marx bir yandan da, Proudhon’la polemğinde, Fransa’da felsefe geleneğinin zayıf iktisat geleneğinin güçlü, Almanya’da ise felsefe geleneğinin güçlü, iktisat geleneğinin zayıf olduğu tespitine binaen Proudhon’un Fransa’da iyi bir felsefeci, Almanya’da iyi bir iktisatçı olarak görülmesine karşı, kendisinin hem Alman hem de iktisatçı olduğunu söylemekten geri durmaz (s. 27). Marx, *Kapital*’in birinci cildinde ekonomi politikçilerden neyi kastettiğini çok berrak olmasa da ifade ediyor: “İlk ve son kez burada belirtmek isterim ki, ben klasik ekonomi politik deyince, yalnızca görüşleri ele alan, bilimsel eko-

tırma olan *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu* başlıklı eseriyle ulaşmış olduğunu söyler. Gerçekten de Engels, Marx’ın sözünü ettiği bu makalesinde gayet sade bir dille ekonomi politiğin bir bilim dalı olarak ortaya çıkışını serbest ticaret sistemi üzerinden anlatır. ekonomi politiğin en önemli sorunlarından değerin ölçüsü sorunu- nu Say ve Ricardo’yu da karşılaştırarak ele alır. Çatışkılı bir toplumsal kuramı savunarak genel ve bireysel çıkarlar arasında çelişki olduğunu anlatır. Engels, bu makalesinde başarılı bir ekonomi politik eleştirisi sunar.<sup>316</sup> Marx’ın ekonomi çalışmalarına başlama konusunda etkilendiğini söylediği Engels’e göre ise Marx, ancak 1850 ilkbaharından başlayarak kendini ekonomi üzerine olan çalışmalara vermek için zaman bulabilmiştir. İlk iş olarak da son on yılın ekonomik tarihini incelemeye girişmiştir.<sup>317</sup> Fakat bu teknik sayılabilecek nedenlerin dışında esasen Marx’ın ekonomi politikle ilgilenme-

nominin uzun süre önce sağladığı malzemeyi durup dinlenmeden ağzında geveleyip duran ve burjuvazinin günlük kullanımı için en münasebetsiz olayların en akla uygun açıklamalarını arayan, bunun dışında da tuzukuru burjuvazinin onlar için dünyanın en iyisi olan kendi dünyaları ile ilgili bayağı düşüncelerini bilgiççe sistemleştirmeye ve bunları ebedi gerçeklermiş gibi ilan etmeye kalkışan vulgar ekonomiye karşılık, W. Petty’den beri, burjuva toplumundaki gerçek üretim ilişkilerini araştıran bir ekonomi bilimini anlıyorum” (s. 96, n33).

314. Tabii burada hemen bir vurguyu dillendirmek gerek. Marx’ın entelektüel faaliyet sürecinde zamanla odağına ekonomi politiği almış olduğunu söylemek, asla onun –klasik anlamıyla söylenecek olursa– felsefeyi elden bıraktığı anlamına gelmez. İlk bölümde de ifade edildiği gibi, Marx’ın entelektüel faaliyeti modern bilgi yapısının tarihsel-ideolojik kurumsallaşması sürecinin dışında ve karşısındadır. Felsefe ile bilimi boşayan modern bilimsel sınırları tanımaz. Marx için sosyal bilimi ilişkisiz bir biçimde parçalamaya yönelik disiplinler ayrıştırma politikasının bir geçerliliği yoktur. Bu yapay sınır çizgilerine inat, aykırı faaliyet gösterir. Çünkü modern toplumsal gerçekliğin peşinde olan Marx’ın toplumsal gerçekliğe ilişkin her şey ilgi alanına girer. Toplumsal gerçekliğin ekonomi politik görünümüne odaklanmış oluşu, diğer görünümüne dair bir ilgisizlik geliştirdiğini göstermez. Dolayısıyla Marx’ın ekonomi politiği odağına alışı, toplumsal gerçekliğin diğer görünümünü ve felsefeyi bir kenara bıraktığı anlamına gelmez. Zaten bu da mümkün değildir.

315. Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, “Önsöz”, s. 40.

316. Engels, “Ekonomi Politikin Bir Eleştiri Denemesi”, Marx, *1844 Elyazmaları* içinde, s. 352-83.

317. Engels, “Giriş”, Marx, *Fransa’da Sınıf Savaşmaları* içinde, s. 9.

ye başlamasında Hegel dolayımından kısaca söz etmek gerek.

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın “Önsöz”ünde, asıl uzmanlaşmış çalışmalarının felsefe ile tarih olduğunu ve ikincil olarak da hukuk olduğunu söyler. Kendisinin ilk etaptaki uzmanlaşma alanlarından niçin ekonomiye odaklandığıyla ilgili olarak ise odun hırsızlığı ve toprak mülkiyetinin parçalanması gibi sorunların, serbest ticaret ve himayecilik arasındaki tartışmaların kendisini ekonomik sorunlarla uğraşmaya ittiğini belirtir. Kafasında biriken kuşkuları gidermek için de Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisine (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*) giriştiğini ve bunun sonucunda da “... –devlet biçimlerinde olduğu gibi– hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden, ne de ileri sürüldüğü gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin köklerinin, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürleri gibi ‘sivil toplum’ adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları, ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna”<sup>318</sup> ulaştığını ifade eder. Yani önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi Marx'ın ekonomi politiği gündemine alışıının arkasında, Hegel'in “sivil toplum” (*bürgerliche Gesellschaft*) vurgusunun etkisi vardır. Marx iktisadi sorunlarla ilgilenmeye başladığında tekrar Hegel'e dönmüş, “sivil toplum”un ve kendi deyişiyle onun anatomisinin yer aldığı ekonomi politiğin önemini fark etmişti. Bu nedenle ekonomi politiğe el atma gereği duymuştu. Yine kısaca değinmek gerekirse, *bürgerliche Gesellschaft*, yani burjuva toplum, Hegel'in ifadesiyle “ihtiyaçlar sistemi” (*System des Bedürfnisses*) üzerinde yükseliyordu. Yani iktisadi ilişkilerin belirleyici olduğu bir toplumsal formasyon söz konusuydu. Hegel modern toplumun maddi temeline dair bu yaklaşımını İskoç Aydınlanması'nın önemli isimlerinden James Steuart'ın “değişim ekonomisi” temelinde geliştirmişti.<sup>319</sup> Steuart'ın müdahaleci fikirleri ile burjuva

318. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, “Önsöz”, s. 38.

319. İlgi çekici bir biçimde Marx, İskoç Aydınlanması'nın önemli isimlerinden Steuart'ı burjuva ekonomisinin bütünsel sistemini ilk inceleyen Britanyalı olarak över (*a.g.y.*, s. 79). Ancak ne hikmetse Marx Almanca orijinal metinde *Briten*, yani Britanyalı dediği halde Türkçe çeviride “İngiliz” olarak anılmış! Oysa

toplumunun iktisadi rasyonalitesini olumlayıcı görüşlerinden etkilendi. Marx da bu teorik izlek dolayısıyla ekonomi politiği entelektüel yolculuğuna eklemiş oldu.

Ancak Marx'ın ekonomi politiğe yönelişindeki Hegel faktörü, esasen eleştirinin akışı anlamında önemlidir. Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi Marx'ın Hegel eleştirisi onto-epistemolojik olduğundan Hegel'in sivil toplum ve sivil toplum dolayısıyla yöneldiğini söylediği ekonomi politiğe ilişkin eleştirel çalışmaları da onto-epistemolojiktir. Marx, Hegel'i nasıl eleştiriyorsa, ekonomi politiği de öyle eleştirir. Yani ilgi yoğunlaşmasında bir kayma olsa da ilk eserleri de –örneğin *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*–, son eserleri de –örneğin *Kapital*– onto-epistemolojiktir. Althusser'in genç Marx'ın ideolojik, olgun Marx'ın bilimsel olduğu değerlendirmesine katılmak mümkün değildir. Hatırlatmak gerekirse, Marx henüz doktora tezi olan *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*'da temel bir epistemolojik meseleyle uğraşır. İlerde değineceğimiz gibi, Epikuros'un belirsizliğe cevaz veren “inde-terminizme” kapıyı açık bırakan epistemolojisi ile Demokritos'un katı deterministik yaklaşımını, iki filozofun da aynı düşündükleri varsayılan doğa felsefeleri üzerinden tartışır. Yine daha önce bahsedildiği gibi 1843 yılında yazdığı metinlerden oluşan *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde temel bir epistemolojik meseleyle uğraşır. Hegel'in pozitivistliğini eleştirir. Bu nedenle, benzer biçimde Galvano Della Volpe için de *1843 Elyazmaları* merkezi bir baş-

Steuart İskoç'tur, hatta Smith'in aksine bağımsızlık yanlısı bir İskoç'tur ve Marx onu “yalıtık” 18. yüzyıl bireyini çağdaşları gibi doğal olarak görmeyip tarihselliğini gözden kaçırmadığı için ayrı bir yere konumlandırmıştır (*Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı*, s. 238). Marx için kent ve kırsal arasındaki ayrılık ve işbölümü üzerine en iyi yazan iktisatçı da yine Sir James Steuart'tır (*Kapital*, Cilt 1, s. 341, n56). Marx'a göre manifaktür döneminin ekonomi politikçisi olan Smith de, işbölümüne ağırlık vermiştir, fakat işbölümü üzerine yeni şeyler söylememiştir (s. 348, n49). Zaten bu ilgi, onun Adam Ferguson'un öğrencisi olmasından ileri gelir. Ancak işbölümünün toplumsal eşitsizliğin kaynağı olduğuna giriş bölümünde kısaca değinir (Türkçe çeviride ne yazık ki “toplumsal eşitlik” diye yazılmış ancak aksine “toplumsal eşitsizlik” –*gesellschaftliche Ungleichheit*– olmalı). A.g.y., s. 350, n76. Hatta Marx işbölümü konusunda Smith'in, Bernard Mandeville'in *Arıların Masalı*'ndan kopya çektiğini de savunur (s. 343, n62).

langıç noktasıdır. Volpe'ye göre bu eser, *Kapital*'e giden yolda Marx'ın doğrudan bilgisinin başlangıcıdır.<sup>320</sup> Yine *Alman İdeolojisi* ve *Kutsal Aile* de dönemin Alman tinselciliğine bayrak açan onto-epistemolojik karşı metinlerdir. Yani Marx'ın ilk dönem eserleri de esas itibariyle epistemolojiktir ve tabii ontolojiktir, onto-epistemolojiktir. Marx tüm yazın hayatı boyunca neredeyse aynı felsefi koordinatlarda faaliyet gösterir. *Kapital* de onto-epistemolojik bir eleştiri temelinde yükselir.

Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin onto-epistemolojik bir temelde yükselmesi, onu ekonomi politik çalışmalarına iten neden(ler) her ne olursa olsun, bizzat kendi ifadesiyle, “tutsaklığın reddiyle” işe koyulmasını sağlar. Marx *Kutsal Aile*'de Proudhon üzerine yazdığı bölümde “her bilimin ilk eleştirisi, savaştığı bilimin baştan yaptığı bazı varsayımların zorunlu tutsağıdır”<sup>321</sup> demişti. Proudhon'u buna aykırı bir örnek olarak göstermişti. “Özel Mülkiyet Nedir?” başlıklı metni ile ekonomi politiğin temel varsayımını, su götürmez olgu olarak kabul ettiği özel mülkiyeti eleştirerek devrim yaptığını söylemişti. Proudhon'un bu yaptığını gerçek bir ekonomi politik bilimini mümkün kılan bilimsel bir ilerleme olarak selamlamıştı.<sup>322</sup> Marx'ın daha sonra üzerine çok güçlü bir polemik eseri yazacağı Proudhon'un bu bilimsel ilerleme mirasını sahiplendiğini söylemek yanlış olmaz. Marx da Proudhon gibi, ekonomi politiğin veri kabul ettiklerini, varsayım kabul ettiklerini sorgulayarak ve yapıbozuma uğratarak *Grundrisse, Ekonomi Poliğin Eleştirisine Katkı* ve özellikle *Kapital*'de kıyasıya bir eleştiri yapacaktır. Yani Marx da Proudhon gibi tutsaklığı reddederek işe koyulur. ekonomi politiğe cepheden karşı çıkan bir eleştiri geliştirerek yola çıkar.

Marshall Berman, *Kapital*'in bir 19. yüzyıl romanı niteliğinde olduğunu söylemişti. Evet, *Kapital*'in özellikle çocuk işçilik ve işçilerin yaşam kaliteleri üzerine edebi bir dille yazılmış romanesk bölümleri ve iç burkutucu pasajları var. Ancak Marx, *Kapital*'de ontolojik bir cephe açmakta, toplumsal gerçekliğe müdahale edip

320. Anderson, “A Political and Philosophical Interview...”, s. 8.

321. Marx, Engels, *Kutsal Aile...*, s. 54. 322. A.g.y., s. 55.

üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan ekonomi politiğe farklı bir ontolojik pozisyon üzerinden hücum etmektedir. Marx, kapitalist modernitenin surlarında entelektüel gedikler açmaya çabalamaktadır. Althusser'in deyişiyle, bu teorideki sınıf mücadelesini ontolojik bir almetni akıtarak yapmaktadır. Çünkü Marx, toplumsal gerçekliği kazanma mücadelesi verir. *Kapital* de ekonomi politik odağında bu mücadelenin zirveye çıktığı bir metin olarak belirir. Marx, ekonomi politiği eleştirirken onto-epistemolojiden hareketle onun modern paganizmine yüklenir. *Kapital*'de ekonomi politik için şunu söyler: "Şeylerin kendilerini, çoğu zaman tersine çevrilmiş görüntüleri içinde açığa vurdukları, ekonomi politik dışındaki bütün bilimlerce çok iyi bilinir."<sup>323</sup> Burası önemlidir. Çünkü Marx *Kapital*'de ekonomi politiğin ontolojik eleştirisini sunarken duysal gerçekliği ele alış biçimini bir ölçüt olarak ortaya koyar. Marx'ın sıkça referans verilen meşhur pasajı da bu ölçüt üzerine bina edilir:

Vulgar ekonomi politik, aslında, burjuva üretim ilişkileri içersinde sıkışıp kalmış burjuva üretimini yürüten kimselerin fikirlerini, doktriner bir şekilde yorumlamaktan, sistemleştirmekten ve savunmaktan fazla bir şey yapmamaktadır. Bu durumda bizim, bu *prima facie* saçma ve düpedüz çelişkilerin görüldüğü ekonomik ilişkilerin yabancılaşmış dış görüntülerinde kaba ekonomi politiğin özel bir rahatlık duymasına ve bu ilişkilerin sıradan bir kimse için bile anlaşılması güç olmadığı halde, iç bağınıtları ne kadar gizlenirse, o ölçüde açık hale gelmesine şaşmamamız gerekir. Ne var ki, dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu.<sup>324</sup>

Bilimin gereklilik ölçütünün duysal gerçekliğin neliği üzerinden tarif eden yaklaşımın yanı sıra, bu satırlarda bir sınıflandırma daha vardır. Görüldüğü üzere Marx, ekonomi politiği eleştirirken toptancı davranmaz. Klasik ekonomi politik ile vulgar ekonomi politik arasında bir ayrıma gider. "Dış görünüş ile şeylerin özünün doğrudan doğruya çakışmadığı" şeklindeki meşhur sözünü de vulgar ekonomi politiği eleştirirken ifade eder. Vulgar ekonomi politiği, klasik ekonomi politikten ayırırken yine ontolojik, onto-epistemolojik bir ölçüt kullanmış olur.

323. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 510. 324. *Kapital*, Cilt 3, s. 718.

Ancak klasik ekonomi politik ile vulgar ekonomi politik arasındaki duyusal gerçekliğin neliğine ilişkin onto-epistemolojik fark, iki yaklaşımın birbirine karşıt olduğu anlamına gelmez. Evet, Marx klasik ekonomi politiği, vulgar ekonomi politiğe nazaran över gibidir. Ancak bu durum, Marx'ı klasik ekonomi politiği eleştirmesinden geri bırakmaz. Evet, klasik (bilimsel) ekonomi politik, zaman zaman görüntüye aldansa da<sup>325</sup> vulgar ekonomi politik gibi dış görünüş ile şeylerin özünün doğrudan doğruya çakıştığını genelde savunmaz. Ancak klasik ekonomi politik, kendi tahlillerinin verdiği sonuçları “son ve yeterli ifadeler olarak hiç eleştirmeden kabul etmiş ... içinden çıkılmaz karışıklıklara ve çelişkilere düşmüş”, böylelikle vulgar ekonomi politiğin kolaylaştırıcısı olmuş, “yalnız görünüşlere tapan vulgar iktisatçılara, yüzeysel incelemeleri için güvenli bir hareket temeli sağlamıştır”.<sup>326</sup> Yani tabiri caizse klasik ekonomi politik, vulgar ekonomi politiğe gol vuruşunu gerçekleştirmesi için asist yapar.

Aslında Marx için klasik ekonomi politik sorunun gerçek özüne değinir gibidir. Duyusal gerçekliğin yetersizliğinin farkında gibidir. Ancak onu “bilinçli” olarak formülleştirmez. Çünkü sırtında burjuva postu vardır.<sup>327</sup> Yani burjuvazinin çıkarlarını korur. Hatta ekonomi politikçiler, kapitalistlerin ideolojik temsilcileridir.<sup>328</sup> Bu nedenle vulgar ekonomi politiğin görmediğini, klasik ekonomi politik aslında görür ama görmez. Yani Marx için esasen ekonomi politiğin bu görme eylemi, bilinçli bir “görmeme” eylemini de içerir. Althusser de kavramsal bir akrobasiye girişerek ekonomi politik ile Marx arasındaki “görme” sorunsalını bilinç üzerinden tartışmıştı. Althusser'e göre:

Klasik politik iktisadın görmediği şey, görmediği değil, *gördüğü şeydir*; ondan eksik olan şey değil, tersine, *eksik olmayan şeydir*; ıskaladığı şey değil, tersine *ıskalamadığı şeydir*. Bu durumda gözden kaçırma, görülen şeyi görmemektir, gözden kaçırma, nesneye yönelik değil, *görüşün* kendisine yönelir. Gözden kaçırma *görme*'yi içeren bir gözden

325. Marx, *Kapital*, Cilt 2, s. 117.      326. *Kapital*, Cilt 1, s. 511.

327. A.g.y., s. 515.      328. A.g.y., s. 547.

kaçırmadır: Görmeme, bu durumda, görmenin içindedir, görmenin bir biçimidir, dolayısıyla görmeye zorunlu bir ilişki içindedir.<sup>329</sup>

Marx *Kapital*'e de bu görüp de görmeme eylemiyle başlar. Ekonomi politik eleştirisine duysal gerçekliğin neliğini tartışarak adım atar. Örneğin Marx'ın *Kapital*'de belki de en çok kullandığı ifadeler “olarak görünür” (*erscheint als*), “gibi görünür”, “-mış gibi görünür”dür.<sup>330</sup> Marx *Kapital*'in birinci bölümünde ele aldığı meta analizlerini de bu temele oturtur. Daha önce de alıntılandığı gibi, metanın normal değil büyüğü, teolojik süsler ve metafizik inceliklerle dolu garip bir şey olduğunu anlatır. Metanın ilk bakışta çok önemsiz ve kolayca anlaşılabilen bir şey gibi geldiğinden söz eder.<sup>331</sup> Yani sıradanmış gibi görünen bir şeyin duysal gerçeklik biçimine itiraz ederek hiç de sıradan olmadığını, bilakis olağandışı bir şey olduğunu savunmuş olur. “Görünüm biçimini”, “görünen şey”den ayırma zorunluluğunu vurgular.<sup>332</sup> Bu nedenle metalarından söz ederken “sır”, “sis”, “toplumsal hiyeroglif”<sup>333</sup> ve “mistik tül”<sup>334</sup> gibi kavramlar kullanır. Toplumsal gerçekliğin duysal varoluşunun duysal kesinlik olarak ele alınamayacağını ifade etmiş olur. Ancak ekonomi politığın açıklanması gereken mevcut duysal gerçekliği veri olarak *post-festum*, gecikmiş, beyhude bir analiz yaptığını, bu yüzden duysal gerçeklik biçiminde takılıp kaldığını söyler.<sup>335</sup>

Marx, metaların fetişist karakterinin analiziyle işe koyulurken, yaptığı işi bilmece çözmeye benzetir. Metaların duysal varoluşlarından hareketle fetiş karakterini ve sırrını çözmeye çabalar. Meta-

329. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 34.

330. Örneğin paranın hareketinin ve metaların dolaşımının tersi oluyormuş gibi görüldüğünü söyler: “...aslında paranın hareketi metaların dolaşımının bir ifadesi olduğu halde, gerçekte bunun tersi oluyormuş gibi gelir; metaların dolaşımı paranın hareketinin sonucuymuş gibi görünür” (*Kapital*, Cilt 1, s. 123). Bu örnekleri çoğaltmak mümkün. Bir örnek daha vermek gerekirse Marx, faiz getiren sermayeyi anlattığı pasajlarda dolaşım sürecinde sermayenin hiçbir zaman sermaye olarak görünmediğini, ancak meta ya da para olarak görüldüğünü söyler. Faiz getiren sermaye de ise durumun farklı olduğunu, onun hep sermaye olduğunu anlatır (*Kapital*, Cilt 3, s. 302).

331. *Kapital*, Cilt 1, s. 81-82. 332. A.g.y., s. 543. 333. A.g.y., s. 84.

334. A.g.y., s. 89. 335. A.g.y., s. 85.

daki ve paradaki bilmecelerden söz eder.<sup>336</sup> İşte Marx'ın bu bilmeceleri çözme iddiasının altında *philosophia* dürtüsü vardır. Marx bu felsefi tutkuyla, kendi *eros*'u sayesinde toplumsal hiyeroglifleri çözümlmeye, mistik tülü kaldırmaya, sisi dağıtmaya çalışır. Herkes için sıradan(laştırılmış) görünen metaların esasen gizemli bir niteliği olduğu bahsini açarak başlar *Kapital*'e. Çünkü Marx, duyusal gerçeklik biçimlerinin ya da daha uzun bir ifadeyle gerçeğin kendisini duyusal gerçeklik biçiminde var kılışının “göründüğü gibi” olmadığını söyler. Nasıl görüldüğü ile ilgili olarak başvurduğu ise *eros*'udur. *Kapital*'de bu *eros*'u çok net bir biçimde görebileceğimiz husus artı-değerdir.

Artı-değerin bizzat kendisinin duyusal gerçeklik düzeyinde duyumsanamaz oluşu, ekonomi politiğin bunu açığa çıkaramamasına, Marx'ın ise açığa çıkarmasına yol açar. Çünkü Marx'ın duyusal gerçekliği ele alış biçiminde, *philosophia* dürtüsü devreye girer. Ekonomi politiğin ontolojik eleştirisi, zahiri olanın ötesindeki batını olanın bilgisine giden yolu açar. Batını bir yaklaşımla, *eros*'la artı-değeri görebilmek mümkündür. Marx duyusal gerçekliği ya da zahiri olanı mutlaklaştırarak kabul etmiş olsaydı, artı-değer teorisini ortaya koyamazdı. Marx da zaten bunu artı-değer ile kâr karşılaştırırken çok net bir biçimde ifade etmişti. Artı-değer ile artı-değer oranının nispeten araştırma gerektirdiğini, çünkü bunların “gözle görülmeyen ve bilinmeyen özler” olduğunu, buna karşılık kâr oranı ve artı-değerin kâr biçimindeki görünüşünün yüzeyde kendini açığa vurduğunu söylemişti.<sup>337</sup>

Artı-değerin modern toplumun ekonomisinde yüzeyde kendini açığa vurmeyen bir şey oluşu, Marx'a göre kapitalizme özgü yeni bir şeydir. Marx kapitalist toprak rantının doğuşunu incelediği pasajlarda bu farklılığa dikkat çeker. Prekapitalist dönemde artı-değerin hâlâ “gözle görülür, elle tutulur biçimde mevcut” olduğunu ve ödenmemiş artı-emeğin somut bir biçimde doğrudan üreticilerden alındığını vurgular.<sup>338</sup> Sözelimi feodal dönemde derebeyiyle vassallık ilişkisine giren ve toprağı eken köylü, ürettiği toplam ürünü-

336. A.g.y., s. 102.

337. Marx, *Kapital*, Cilt 3, s. 45.

338. A.g.y., s. 695.

nün bir kısmını, örneğin 20 çuval buğdayı derebeyine verir. 20 çuval buğday olarak artı-değer “gözle görülür, elle tutulur” biçimde somuttur. Oysa kapitalist sistemde artı-değerin ekonomi dışı baskının da devreye girmesi ile alınması ve rızanın imal edilmesi artı-değerin görünür olmaktan çıkmasına yol açar. Ellen Meiksins Wood da Marx’ın kapitalist ve prekapitalist dönemde artı-değerin emekçiden çekilip alınması sürecini açımlayıp okuyarak zenginleştirmişti. Wood’a göre kapitalizmin iktisat ile siyaset arasında ayrıştırmaya gitmesi, sömürünün biçiminin de görünmezleştirilmesine neden olmuştur.<sup>339</sup> İktisadi alanın siyasal alandan ayrıştırılması, artı-değerin alınmasında kapitalist üretim ilişkilerine içkin görünmez bir zorunluluğa dönüşmüştür. Böylelikle artı-değer, kârın aksine duyuşal düzeyde bire bir duyumsanamaz hale gelmiştir.

Marx’ın kendisi de kârı, yani duyumsanan gerçeği reddetmeksinin, bilakis onun üzerinde faaliyet göstererek artı-değere ulaştığını ifade eder. Marx der ki “aslında kâr, artı-değerin kendisini gözler önüne serdiği bir biçimdir ve artı-değerin ortaya çıkartılması için, önce tahlil yoluyla bu giysilerden soyulması gerekiyor”.<sup>340</sup> Marx işte felsefî sezgileri, *eros*’u sayesinde ki bu giysileri soymayı başarır. Böylelikle tam da daha önce ifade ettiğimiz gibi duyuşal gerçekliği, yani kârın varoluşunu reddetmemiş, ancak artı-değer olgusunu bulabilmek için kârın yetersiz olduğunu söylemiş olur. Sayısal olarak farklı büyüklüklere tekabül etmesine rağmen kârdan hareketle artı-değere ulaşır. Marx için kâr, artı-değerin çevrilmiş bir biçimidir. Ancak artı-değer ile kâr aynı şey değildir. Kâr, artı-değerin kökeninin ve varlık sırrının gizlendiği ve yok olduğu bir biçimdir. Kendisini saklayan artı-değer, gizemli bir şeydir.<sup>341</sup> Gizemlidir, çünkü kendisini tamamen göz önüne sermez. Emekgücünün metanın üretimi sürecinde metanın değerine içkin ve gömülü (*embedded*)

339. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 48-49, 59. Marx, kapitalist üretim tarzının iki karakteristiği olduğunu, bunlardan birinin artı-değer üretimi, diğerinin ise meta üretimi olduğunu söyler. Ancak meta üretilmesi olgusu kapitalist üretim tarzını diğer üretim tarzlarından farklı kılmaz. Onu farklı kılan metanın baskın ve belirleyici ürün türü olmasıdır (*Kapital*, Cilt 3, s. 771).

340. A.g.y., s. 49. 341. A.g.y.

olarak üretilir. Gizemlidir, çünkü kâr oranı artı-değerin bir esrar perdesi arkasında saklanması yardımıcı olur.<sup>342</sup> Hem artı-değerin gizemli oluşu, hem de kapitalist için pratikte artı-değerin değil kârın önemli oluşu,<sup>343</sup> “görünüm biçimini” “görünen şey”den ayıramayan ekonomi politiğin artı-değerin kaynağına ilgisiz kalmasına neden olur.

Oysa artı-değerin kaynağına ilişkin ontolojik yolculuk, kâr ile artı-değerin aynı şey olmadığını ortaya koyar. Örneğin “Ricardo, artı-değerin kaynağı ile hiçbir zaman ilgilenmemiştir. Artı-değeri, toplumsal üretimin doğal şekli olan kapitalist üretim tarzının özünde bulunan bir şey olarak ele almıştır.”<sup>344</sup> Bu nedenle kâr ile artı-değeri tamamen birbirine karıştırmıştır.<sup>345</sup> Marx’a göre Ricardo’nun artı-değeri kârla karıştırmayı, kârdan söz ettiği yerlerde esasen artı-değerden söz etmesine, artı-değeri kârla özdeşleştirmesine yol açar.<sup>346</sup> Oysa artı-değer ile kâr ancak “toplam sermaye değişen sermayeden oluşuyorsa ya da doğrudan ücretlere harcandıysa bir ve aynıdır”.<sup>347</sup> Ricardo gibi Smith de aynı hataya düşmüştür. Marx’a göre kaba bir ampirizmle, artı-değeri doğrudan kâr biçiminde algılamış, o da artı-değeri kârla, kârı artı-değerle birbirine karıştırmıştır.<sup>348</sup> Marx’a göre Smith’in, bir yandan ampirik malzemeye ilgi duymuş olması, bir yandan da ampirik malzemeyi çok kaba biçimde ele almış olması, artı-değeri kâr ile karıştırmaya neden olmuştur.<sup>349</sup>

Marx tam da *Kapital*’in yazım sürecinin son aşamalarında tekrar Smith’i eleştirdiği bu hususa değinerek, Engels ile olan yazışmalarından birinde sıradan iktisatçının kafasına ilişkilerin içsel bağlantılarının değil, ilk bakıştaki görüntülerinin yansıdığını ifade eder.<sup>350</sup> Ekonomi politiğin ontolojik eleştirisini aynı zamanda içreklik (ezoterizm) ve dışraklık (egzoterizm) kavram ikiliği üzerinden de tartışır. Smith’in “içrek anlayışının kendisine egemen olma-

342. A.g.y., s. 151. 343. A.g.y. 344. *Kapital*, Cilt 1, s. 490.

345. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, s. 180.

346. A.g.y., s. 388. 347. A.g.y., s. 407.

348. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 83, 85. 349. A.g.y., s. 85.

350. “‘Marx’tan Manchester’deki Engels’e’, Londra, 27 Haziran 1867”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1, s. 224.

sına karşın, bilimsel içgüdü, dışrak (*exoteric*) bakış açısının zaman zaman ortaya çıkmasına izin vermektedir”<sup>351</sup> diyen Marx, dışrak bakış açısının bilimsel öngörünün doğal sonucu olduğu tespiti yapmış olur. Smith ile Ricardo’yu karşılaştırırken de içreklik-dışraklık meselesini devreye sokar. Smith’in katkılarının ekonomi politiği anlaşılır bir bütünlüğe kavuşturduğunu savunan Marx, buna rağmen Smith’te iki çelişik durumun yan yana olduğunu ve Smith’in “büyük naiflikle sürekli bir çelişki içinde” hareket ettiğini net bir biçimde vurgular. Marx’a göre Smith’te bir yandan içsel bağlantıların izini süren, öte yandan yüzeydekiyle yetinen çelişik iki durum yan yanadır.<sup>352</sup> Oysa Ricardo,

... bilimi, eski alışkanlıklarından sıyrılmaya zorlar; sürecin yalnızca görünen biçimlerini yansıtan ve yeniden üreten bir bilimin ve burjuva toplumunun iç tutarlığının ve gerçek fizyolojisinin dayandığı o başlangıç temele, başlangıç noktasını oluşturan o temele bu görünen biçimlerin ne ölçüde uyduğunu açıklamaya zorlar; ve genel olarak, sistemin görünür ve gerçek hareketi arasındaki çelişkide, neyin hangi konumda olduğunu incelemeye zorlar. İşte Ricardo’nun bilim için büyük tarihsel önemi budur.<sup>353</sup>

Ancak bu bile Ricardo’yu ekonomi politiğin duysal gerçekliği mutlaklaştırıp batını olanın peşine düşmemesi günahından azade kılmaya yetmez. Ricardo da ekonomi politik gibi, gerçek iç bağlantıların peşine düşmez, zahiri olanda takılıp kalır ve bunun sonucu olarak da artı-değer ile kârı birbirine karıştırır. Marx da bu yüzden ekonomi politiği ontolojik bir eleştiriye tabi tutar. Dolayısıyla tekrar altını çizmek gerekirse *Kapital*, salt ekonomi politik bir teknikleştirmeye sıkıştırılamaz.

Ancak her nasılsa Marx çalışmalarında süreklilik-kopuş dikotomisi, epistemoloji ve ontoloji alanlarında parlak metinler kaleme almış Colletti, *Kapital*’i salt ekonomi politik bir metin olarak görür.

351. Marx, *Kapital*, Cilt 2, s. 337.

352. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, s. 153. Fakat Smith’in çelişkileri yine de önemlidir. Çünkü bu çelişkiler, Smith çözmemiş olsa bile bazı sorunları kapsamaktadır (*Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 141).

353. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, s. 154.

Colletti'nin *Kapital*'i salt ekonomi politik bir metin olarak görmesi hem kendisiyle çelişir, hem de hatalıdır. Colletti kendisiyle çelişir, çünkü Marx'ın eserlerine bütünsel bakar ve Marx'ın eserleri arasındaki kopuş yaklaşımına katılmaz. Sürekliliğin izlerini de farklı bir konuma kaydırarak, örneğin "gerçek demokrasi" üzerinden takip eder. Kopuş yoksa ve ilk eserleri de felsefi ise, o halde nasıl oluyor da Colletti *Kapital*'i felsefenin bırakılıp ekonomi politiğe kayılması olarak değerlendiriyor, anlamak mümkün değil.<sup>354</sup> Hatalıdır, çünkü *Kapital* burada sürekli vurgulamaya çalışıldığı gibi ontolojik temelde bir eleştiridir. Zaten Marx modern bilgi yapısının felsefe ile bilim arasına ördüğü kalın duvarı yıkar. Entelektüel kariyeri boyunca da felsefeyi bir kenara it(e)mez. Felsefe, Marx'ın tüm metinlerinin –her metnin olduğu gibi– açık ya da gizli öznesidir.

Bhaskar da Colletti'yle aynı şeyi söylemese de oldukça tartışmalı bir biçimde eleştirel realizmin Marx'ın eserinin "kayıp metodolojik kaynağı" olduğu iddiasını dillendiriyor. Bu özgüveni yüksek iddia Bhaskar'ın ifadesiyle şöyledir: "Marx, (zımni halde kalmış) ampirizm eleştirisini, idealizm eleştirisini teorize ettiği şekilde asla teorize etmemiştir ki, bu zımni ampirizm eleştirisi aslında felsefeden sosyal bilime ve tarihe dek Marx'ın *Ausgang*'ını biçimlendirmiştir."<sup>355</sup> Bhaskar'ın bu iddiasına katılmak mümkün değil. Bilakis Marx'ın eleştiri hattı başından itibaren açık bir biçimde ampirizmin günahlarına yönelmiştir. Marx'ın, Bhaskar'ın deyişiyle kayıp bir metodolojisi yoktur. Marx entelektüel faaliyet hayatının başından beri onto-epistemolojik eleştiri cephesini terk etmemiştir. Gençlik döneminde Hegel'in hukuk felsefesini eleştirirken de, *Kapital*'de ekonomi politiği eleştirirken de duyusal gerçekliğin ele alınma sorunsalını önceleyerek faaliyet göstermiştir. Marx'ın yasa kavramsallaştırması da, ancak onun bu elden bırakmadığı onto-epistemolojik sürekliliği akılda tutarak yerli yerine oturtulup anlaşılabılır.

354. Colletti, "Introduction", Marx, *Early Writings* içinde, s. 8.

355. Bhaskar, *Natüralizmin Olanaklılığı*, s. 217.

## MARX'TA YASA KAVRAMSALLAŞTIRMASINI YERLİ YERİNE OTURTMAK

### 1. POZİTİVİZMİN YASALARINDAN MARX'IN YASALARINA

Marx'ın çalışmalarında sıklıkla yasa kavramsallaştırmasını kullanması, Engels'in de Marx'ın mezarı başında yaptığı konuşmada onun insanlık tarihi için önemini, bulduğu yasalara dayandırarak ifade etmesi, Marx'ın epistemolojisini pozitivizmle eşitleyen kolaycı yaklaşımların en temel dayanaklarından biri olmuştur. Pozitivizm, gerçekten de Bhaskar'ın deyişiyle “yasa şampiyonu”<sup>1</sup> bir epistemolojidir. Modern bilgi yapısının ete kemiğe büründüğü, iyimserlik öncülü ile hareket ederek iyi ile doğruyu ayırıştıran ve buradan da mutlak bir nesnellik devşirmeye çalışan pozitivizm, kaba bir ampirizmle mevcut duyusal gerçekliğin gözlem ve deney yoluyla kümülatif bilgisinin edinilmesi ve bu bilgilerin sonucunda açığa çıkan “nesnel sabitelerin”, yani yasaların peşindedir. Pozitivizm, tek yöntem olarak sunduğu deney ve gözlem yoluyla yerine getirilecek bilgi üretim faaliyetinin amacını yasalar bulma saplantısına dönüştürür. Yasalar bulma hedefine kitlenmiş nomotetik epistemolojinin zirvesi olan pozitivizm, bunu duyusal-görgül gerçekliği veri alıp sorgulanmaz kılan ve mutlaklaştıran ontolojisiyle yapar.

Bu çalışmada da sıklıkla ifade edildiği gibi Marx'ın entelektüel faaliyet sürecinin temel eksenlerinden biri duyusal gerçekliğin neliği meselesi olmuştur. Yine altını çizmek gerekirse Marx, duyusal-

1. Bhaskar, *Natüralizmin Olanaklılığı*, s. 154. Bhaskar, pozitivizmle birlikte hedef tahtasına oturttuğu hermeneutikin ise “anlam şampiyonu” olduğunu söyler.

görgül gerçekliği ne reddeder ne mutlaklaştırır ve fakat eleştirel entelektüel faaliyete tabi tutar. Önceki bölümde ifade edildiği gibi duyuşsal gerçeklik eleştirisini hem semptomatik bir temelde hem de ilişkisel okumayla yerine getirir. Duyuşsal gerçekliği semptomatik bir biçimde hareket noktası olarak ele alır. Nesnelerin, şeylerin ve kategorilerin ilişkisel temelde varoluş kazandığını savunur. Marx, entelektüel yaşamı boyunca Hegel'i de, ekonomi politiği de duyuşsal gerçeklik üzerinden semptomatik ilişkisel ontolojisiyle eleştirmiştir. Şimdi ve burada olan duyuşsal-görgül gerçekliğin mutlak iktidarı demek olan pozitivizmi de buradan hareketle eleştirir. İşte Marx'ın yasaları ile pozitivizmin yasalarını eşitleyen kolaycılığın görmezden geldiği yer tam da burasıdır. Yani ontolojidir, onto-epistemolojidir. Marx'ı kullandığı yasa kavramsallaştırmasından dolayı pozitivist olmakla itham edenlerin, Marx ile pozitivizmin ontolojilerini karşılaştırmayı gündemlerine almayışları onları hem Marx'ın yasalarını pozitivizmin yasalarıyla eşitleme yüzeyselliğine iter, hem de epistemik hatanın içerisinden konuştuklarını ortaya koyar.

Marx'ın ontolojisi ile pozitivizmin ontolojisi farklı olmanın ötesinde, birbirine zıttır. Dolayısıyla Marx'ın onto-epistemolojisi ile pozitivizminin uyuşması, uzlaşması mümkün değildir. Duyuşsal gerçekliğin neliği hususunda Marx, pozitivizmin asla kabul edemeyeceği şeyler söyler. Bir tarafta pozitivizmin şimdi ve burada olan duyuşsal-görgül gerçekliğe ilişkin muazzam bir tapınmacılığı, diğer yanda Marx'ın aynı duyuşsal-görgül gerçekliğe karşı radikal bir muhalefeti söz konusudur. Bir tarafta gerçekliği insanlığın duyuşsal-görgül algılarına bağlayan bir epistemik hatanın felsefesi, diğer tarafta ise gerçekliğin duyuşsal biçimi içerisinde tüketilemeyeceğinde ısrar eden batını bir yaklaşım vardır. Marx'ın bu batını yaklaşımının aksine pozitivizmin yasalarının dayandığı ontolojide duyuşsal gerçeklik mutlak ve semptomatik niteliğe sahip olarak görülmez. Gerçeklik bire bir duyuşsal-görgül olarak yansır. Kendisini var kılar. Oysa Marx'ta *eros* vardır. Hatta gerçekliğin duyuşsal-görgül boyutta kendisini bire bir var kılmadığından hareketle, Marx için yüzeysel varoluşun ötesine geçmek bir zorunluluktur. Ancak pozitivizmde böyle bir ayrım yoktur. Gözlem ve deney yoluyla somut duyuşsal-

görgül gerçeklikten mutlak bilgi elde edilebilir ve bu bilgilerin birikimiyle yasalara ulaşılabilir. Duyusal gerçekliği Marx'ın aksine semptomatik olarak okumayan pozitivistizmin ontolojisinde ilişkisellik de yoktur. Marx'ın aksine nesnelerin, şeylerin ve kategorilerin ilişkisellikle anlam kazanması söz konusu değildir. Bir şey ne ise odur. İçerisinde bulunduğu bütünsellikle girdiği ilişki ona anlam ve duyusal varoluş biçimi yüklemes. Somut duyusal-görgül biçimi ne şekilde ise o şey odur. Çünkü pozitivistizm için gerçeklik, insanlığın duyularıyla algıladığı biçimdedir. Ne bundan fazladır, ne eksiktir.

Marx'ın ontolojisinin aksine ne semptomatik ne de ilişkisellik olan pozitivistizmin dayandığı bu ontoloji, Bhaskar'ın deyişiyle yassı bir ontolojidir. Yani tüm gerçekliği monolitik bir biçimde düşünen top-tancı bir varlık evreni söz konusudur. Marx'ın ontolojisinde ise, önceki bölümde ifade edildiği gibi, gerçeklik düzeyleri farklılığı vardır. Pozitivistizmdeki gibi tüm gerçekliği tek potada eriten monolitik bir gerçeklik anlayışı söz konusu değildir. Marx'ın ontolojisinin yapı-sökümü bahsinde üzerinde çok durmadığı Düzey 1, yani töz olarak Madde ve Madde'nin Düzey 2'de bir çatallanmasının var olduğundan, yani varoluş düzlemi olarak toplumsal ve doğasal gerçeklik arasında kategorik bir fark olduğundan söz edilmişti. İşte bu farklılaşmanın pozitivistizmin ontolojisinde yeri yoktur. Pozitivistizmin ontolojisi tüm gerçekliği tek bir blok olarak kuşatır.

Aslında pozitivist ontolojinin kalkış noktası doğasal ve toplumsal gerçekliğin farklılaştırılmış olduğu varsayımı üzerine yükselir. Kendisini de bu farklılığı yassı bir ontolojiye dönüştürme misyonu-nyla donatır. Pozitivistizm, öncelikle bir doğasal gerçeklik çerçevesi çizer. Doğasal gerçekliği kendince yorumlayarak içeriklendirir. Sonrasında mutlak ve nesnel bir gerçeklik olarak anlam atfettiği bu tanımlı doğasal gerçekliği idealleştirir. İdeal olarak görüp teorikleş-tirdiği bu doğasal gerçeklik formatını ise toplumsal gerçekliğin rol modeli olarak sunar. Toplumsal gerçekliği de inşa ettiği bu “doğasal gerçekliğe” benzetmeye çalışır. Böylelikle toplumsal gerçeklik de doğasal gerçeklik gibi olacak ve onun bilgi edinme biçimlerine tabi olacaktır. Yani pozitivistizmin toplumsal gerçekliği, kurguladığı doğasal gerçeklik algısına uygun bir biçimde yeniden tasarlamaya

çalıştığı konstrüktivist bir müdahaleciliğin imalatıdır. Bu müdahale aynı zamanda doğasal gerçekliğin yasalarının aynısının toplumsal gerçeklik alanında toplumsal yasalar olarak var olduğu mantıksal çıkarımını da içinde barındırır.

Marx'ta ise durum tamamen farklıdır. Marx, doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasında kategorik bir fark gözettiği içindir ki doğa yasaları ile toplumsal yasaları aynılaştırmaz. Hatırlatmak gerekirse, önceki bölümlerde de bahsedildiği gibi, Marx için toplumsal gerçeklik doğasal gerçeklikten farklıydı. Marx, Vico üzerinden yaptığı okumayla toplumsal gerçeklik ile doğasal gerçeklik arasındaki bu farkı insani eylem kapasitesinin menziline bağlamıştı. Çünkü toplumsal tarihi (gerçekliği) insanlar yaparlarken, doğasal tarih (gerçeklik) ise insanların iradi eylem menzilinin ötesindeydi. Dolayısıyla farklı bir içerikle tanımladığı toplumsal gerçekliğin yasaları ile doğasal gerçekliğin yasaları da Marx için farklıdır. İlerleyen bölümlerde diamat ve natüralizm sorunu üzerinden bu hususa daha ayrıntılı gireceğinden burada kısaca birkaç örnek verilmesi şimdilik yeterli olacak. Örneğin Marx doğa yasalarının farklılığını tam da Vicocu bir mantıkla insan irade ve eylemlerinden azade olduğundan hareketle net bir biçimde ifade etmiş ve doğa yasalarının önüne geçilmeyeceğinden söz etmişti.<sup>2</sup> *Kapital*'de işbölümünü ele aldığı pasajlarda da doğa yasalarını insan irade ve eylemlerinin etki alanının erişemeyeceği bir konumda düşündüğünü ve karşı koyulmaz otoriteye sahip bir mahiyette anladığını ifade etmişti.<sup>3</sup> Yine hatırlanacağı üzere önceki bölümlerde Marx'ın toplumsal gerçekliğin tarihsel niteliğini ısrarla vurguladığının altı çizilmişti. Bu kritik nokta da Marx'ın toplumsal gerçekliğe ilişkin yasaları, doğasal gerçekliğe ilişkin yasalardan farklı olarak tarihsellik üzerinden de ayırttığını gösterir. Örneğin Marx der ki üretim tarzları doğa tarafından saptansaydı tek ve ebedi bir biçime sahip olurdu.<sup>4</sup> Zaten Marx'ın tartışmaya tarihselliği davet etmesi boşuna değildir. Marx ekonomi politığın ve pozitivistizmin tarihsellik parantezini bilinçli bir biçimde kaldırıp attığını düşünüyordu. Bunun bir kurnazlık olduğunun far-

2. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 85. 3. A.g.y., s. 346. 4. A.g.y., s. 90, n33.

kındaydı. Böylelikle doğadan hareketle türetilmiş tarihsizleştirilmiş yasa anlayışının bir meşruiyet kaynağına dönüştürülerek işlevselleştirildiğini düşünüyordu. Karşı konulmaz, tarihsiz, değişmez olarak sunulan yasaların, rıza yaratılması için “bilimsel” söylem geliştirilmesi fırsatı sağladığını söylüyordu. Kapitalist üretim tarzının ilerlemesinin “eğitim, gelenek ve edinilen alışkanlıklarla, bu üretim tarzının koşullarını doğa yasaları gibi apaçık görmeye yatkın bir işçi sınıfı” oluşturduğunu, bunun da kapitalist üretim sürecine ilişkin direnci kırarak “üretimin doğal yasalarının” emekçi nezdinde kamusal kabulünü kolaylaştırıcı etki yaptığını savunuyordu.<sup>5</sup> Kapitalist üretim tarzından söz ederken de tırnak içine alarak onun “ebedi doğal yasalarından” söz ediyordu. Yani kapitalist üretim tarzının iddia edildiği gibi öyle tarihdışı ebedi doğal yasalara sahip olamayacağını vurguluyordu. Aynı bağlamda “ticaretin yasaları doğanın yasalarıdır ve bu nedenle, Tanrının yasalarıdır” diyerek kurnazlık yapmaya çalışan Edmund Burke’ü de alaya alıp “bu adamın, Tanrı’nın ve doğanın yasalarına sadık kalarak kendisini daima en iyi pazarda satmasına hiç şaşmamak gerekir,”<sup>6</sup> diyordu. Yani Marx, doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçekliği ayrı ontolojik tabakalar olarak gördüğü içindir ki, doğasal gerçeklikten güç ve meşruiyet devşirmeye çalışan kurnaz yaklaşımı açık ediyor, onların yaptığının aksine iki alana ilişkin yasaları farklılaştırıyordu.

Pozitivizm, yassı ontolojisi ile tıpkı doğasal gerçeklikte olduğu gibi toplumsal gerçekliğin bilgisinin de duysal-görgül biçiminin gözlem ve deney yoluyla elde edileceğini ve elde edilen bu kümülatif bilgilerden mutlak bir evrensellik olarak toplumsal yasalara ulaşılacağını savunur. Bu yöntem, doğasal gerçekliğin bilgisinin edinilip oradan doğal yasaların elde edilmesiyle aynıdır. Toplumsal gerçekliğin yasalarını “doğasal gerçekliğin yasalarıyla” aynılaştırma gayesindeki pozitivist yasa fikri, bu izlekle esasen “rasyonalite aktarımı” olarak ifade edilebilecek bir mantık üzerinden şekillenir. “Rasyonalite aktarımı”nı kabaca, referans alınan tanımlı bir “gerçekliğin” işleyişinin, düzeninin ve tabii ki ontolojisinin başka bir

gerçeklik alanına taşınması olarak tarif etmek mümkün. Yani pozitivizmde olduğu gibi doğasal gerçeklikten hareketle toplumsal gerçeklik alanı türetmek bir rasyonalite aktarımıdır. İdealleştirilmiş tanımlı doğasal gerçekliğin toplumsal alana aktarılmasında kritik bir husus vardır. Bu noktada, doğasal gerçekliğin ne şekilde tanımlandığı belirleyici olmaktadır. Pozitivizm referans alıp üzerine kendisini inşa ettiği doğasal gerçekliği nesnel ve tek yorum olarak sunarak sorgulanmaz kılarsa da, esasen belirli türden bir doğasal gerçeklik anlayışı üzerinde yükselir. Bu da 18. ve 19. yüzyılın Newtoncu klasik fiziğidir. Pozitivizm, Newtoncu paradigmanın doğa kavrayışını doğanın gerçeklik biçimi olarak alır. Wallerstein'in de belirttiği gibi modern bilgi yapısının Newtoncu doğa anlayışının taşıyıcı kolonu ise kesinlikçiliktir. Dolayısıyla pozitivizmin referansı konumundaki doğa, Newtoncu kesinlikçi doğa anlayışının doğasıdır. Bu doğa anlayışı Marx'ın doğa anlayışıyla da uyuşmaz.

Gerçekten de pozitivizmin öngördüğü ve kendisine referans aldığı bu doğa yaklaşımı sorgulanmaya muhtaçtır. Kesinlikçi bir düzen ve denge temelinde değişmez yasalarla işleyen bir sistem olarak düşünülen doğa anlayışına karşı yine bir doğa bilimci olan Prigogine'den ciddi itirazlar gelir. Prigogine sadece denge durumunda veya ona yakinken “doğa yasaları” olarak adlandırılanların evrensel olduğunu, denge durumlarının ise istisnai olduğunu söyler. Daha önce de söz edildiği gibi “zaman oku” kavramsallaştırmasıyla dengeden uzaklaşma durumunun altını çizen Prigogine, dengeden ayrılma ve kararsızlığın “kararsız dinamik sistemler” anlayışını geliştirdiğini, bunun da fizik-doğa yasalarının anlamını yeniden tanımladığını söyler. Doğa yasaları, yeniden tanımlanmış içeriğiyle artık kesinlikleri değil, olasılıkları inceler.<sup>7</sup> Düzen ve kararlılığa karşı, salınım ve kararsızlığı vurgulayan bir doğa anlayışını savunan Prigogine, zaman oku kavramı üzerinden geçmiş ve gelecek arasındaki simetrisinin, yani zaman simetrisinin bozulduğunu, bunun da değişkenlik ve kararsızlık yaklaşımının kesinlikçiliğe karşı ga-

7. Ilya Prigogine, *Kesinliklerin Sonu, Zaman, Kaos ve Doğa Yasaları*, çev. Süheyla Sarı, İstanbul: Sarmal, 1999, s. 151.

lebe çalmasını beraberinde getirdiğini söyler. “Düzensiz kaotik hareketler içinde olan dünya”dan, kararsız parçacıklardan, determinist kaostan, gelişmekte olan evrenden söz eden Prigogine, bu temelde “bilimle kesinliği, olasılıkla bilgisizliği artık özdeşleştirmeyen yeni bir ussallığın”<sup>8</sup> savunusunu yapar. Bu da pozitivist bilim ve yasa anlayışının kendisine referans aldığı doğa kavrayışının sorgulanmazlığının altını doğa bilimleri içerisinde oyarak, üzerinde yükseldiği zemini kaydırır.

Bookchin de Prigogine gibi pozitivistimin ya da genel olarak akıllardaki doğa anlayışını bu kez ekoloji üzerinden sorgular. Farklı bir cepheden eleştiri kanalı açar. Daha önce ifade edildiği gibi, Bookchin’in bir ekoloji teorisyeni olarak doğayı ele alışı üç farklı düzeydeydi. 2. Doğa’nın birincisinden nasıl türediği sorununu<sup>9</sup> ele alan Bookchin’in 1., 2. ve 3. Doğa olarak ifade ettiği sınıflandırmada aslında yine bir “rasyonalite aktarımı” söz konusudur. Fakat bu rasyonalite aktarımı pozitivistimin zıddı olacak bir şekildedir. Bookchin, 1. Doğa’yı kesinlikçi bir biçimde ele almaz. 1. Doğa’dan, 2. Doğa’yı ve oradan da özgürlüğün felsefesinin gerçekleşeceği bir alan olarak 3. Doğa’yı tarif eden Bookchin’in doğası ne pozitivistimin doğası gibi mutlak belirlenimci bir kesinlikle tanımlıdır, ne de bir toplumsallık olarak Sosyal Darwinizmin doğası gibidir. Hatırlamak gerekirse Sosyal Darwinizm olarak tarif edilen ideolojik-teorik şemsiye, doğayı ölümcül bir mücadele alanı olarak görmüş, güçlü olanın ayakta kaldığını savunmuş, doğanın işleyişini yok edicilik gibi motivasyonlar üzerinden sunmuştu. İnsanlığın toplumsal gerçekliğini de bu doğasal gerçeklik anlayışından hareketle tanımlayan Sosyal Darwinizm, iktidarı, otoriteyi ve savaşları meşrulaştıran bir söylemin sahibi olmuştu. Oysa Bookchin, doğanın bu negatif tanımına karşı çıkar. “Doğal olan nedir” sorusunu samimiyetle soran Bookchin’e göre ölümüne mücadele, sıfır toplamli oyun, güçlünün zayıfı ye(n)diği vb. yok edici doğa okumalarına dayanan yaklaşım hatalıdır. Doğada pekâlâ bu yaklaşımın aksine ortak yaşama ilkesi, karşılıklı yardımlaşma, kendi kendini örgütlenme, daya-

8. A.g.y., s. 13.

9. Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, s. 133.

nışma, özgürlük ve katılım her düzey ve biçimiyle söz konusudur.<sup>10</sup> Bu temelde simbiyotik ilişki biçimlerine büyük önem veren Bookchin, doğanın ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair faydalı ve kışkırtıcı bir tartışma yürütür. Bu da pozitivistizmin sorgulanmaz kılarak kendisini dayandığı tek doğa anlayışının altını oyar, farklı türden doğa kavrayışlarının mümkün olduğunu ortaya koyar.

Dolayısıyla pozitivistizmin doğa bilimlerine öykünerek sosyal bilimi tasarlama projesinin referansı çürüktür. Doğa bilimlerine ve doğasal gerçekliğe bakınca mutlak kesinlik ve nesnellik gören pozitivistizmin doğası belirli bir doğa anlayışının imalatıdır. Bu doğa anlayışını Prigogine'nin yaptığı gibi hem fiziksel gerçeklik olarak, Bookchin'in yaptığı gibi hem de toplumsallık olarak ciddi bir biçimde eleştirmek mümkündür. Fakat ne hikmetse pozitivistizm, kendisine referans aldığı doğanın niteliklerini sorgula(t)maz. Tanımladığı doğasal gerçekliği, doğanın tek yorumu olarak sunar. Dolayısıyla pozitivistizm, toplumsal gerçekliğe doğasal gerçeklik üzerinden ayar verme projesi olarak, aslında bir gerçeklik yorumu inşa eder. Daha önce de ifade edildiği gibi duyusal gerçekliği mutlaklaştıran ontolojisiyle pozitivistizm bir hakikat rejimi de kurumsallaştırmaya çalışır. Duyusal-görgül gerçeği tek ve mutlak gerçeklik olarak sunarak gerçekliği duyusallıkla tüketmeye çalışır. İnsanlığın bilişsel kapasitesiyle gerçekliğin kendisini çakıştırarak epistemik hataya düşer. Bunun da ötesinde Comte'un üç hal yasasında görüldüğü gibi, mevcudu "pozitif aşama" olarak tanımlayarak muazzam bir iyimserlik temelinde insanlığın içerisinde bulunduğu tarihsel dönemi pozitif, yani olumlu olarak sunar. Marx ise tam tersine bu iddiaya kökünden karşı çıkar. Mevcut toplumsal gerçekliğin sınıf çatışmalarını, sömürüyü, baskıyı, haksızlığı ifade ettiğini savunur. Marx için ortada öyle olumlu ve toz pembe bir duyusal-görgül toplumsal gerçeklik yoktur. Bu nedenle pozitivistizme karşıt bir biçimde şimdi ve burada olan duyusal-görgül gerçekliğin modern paganizme dönüşmesine şiddetle muhalefet eder. Mevcut olanın olumlu ve doğal olarak sunulmasının açık bir biçimde rıza yaratıp bilinçli bir haki-

10. A.g.y., s. 85.

kat rejimi kurumsallaştırılması projesi olduğunu düşünür.

Marx pozitivizmin yeni bir hakikat rejimi oluşturma projesi olduğunun farkındaydı. Pozitivizmin kaba bir ampirizmle mevcudun mutlaklaştırılıp olumlanması projesi olduğunu düşünüyordu. Örneğin bizzat Comte'un ismini vererek şöyle demişti: "Bu nedenle, Auguste Comte ile okulu, sermaye beyleri için yaptıkları gibi, aynı şekilde feodal beylerin de ebedi bir zorunluluk olduğunu gösterebilirlerdi."<sup>11</sup> Bu satırlardan da görüleceği üzere Marx, mevcut olanın veri kabul edilerek mutlaklaştırılıp tarihdışı bir ölümsüzlük kategorisi haline getirilmesi üzerinden net bir biçimde Comte ve okulunu eleştirir. Altını çizmek gerekirse Comte'un üç hal yasasının son aşaması olan pozitif aşamada, mevcut durumun, yani aşamanın olumlanması söz konusudur. Bilimin ve aklın egemen olduğu bu aşama pozitif bir aşamaya denk düşer, yani olumludur.

Pozitivizmin salt bir metodoloji masumiyetine indirgenemeyeceği, bütüncül bir toplumsal kuram olduğu ortadadır. Zaten kurucu babası Comte da bunu gizlemez, hatta bu amacını açık bir biçimde ilan eder. Kaos ve düzensizliğe karşı, düzen ve ilerlemeyi savunan bir sosyolojiyi teori haline getirir. Bu teorileştirme faaliyetinde de ortaya koyduğunu iddia ettiği yasaları, bilimin "nesnellik" zırhıyla sunar. Mutlak nesnellik gücüyle mücehhez kılınan bu yasaları da işlevselci bir yaklaşımla "bilimin ve insanlığın hizmetine" sokar. Bu nedenle, salt bir metodoloji ya da epistemoloji olarak asla daraltılamayacak olan pozitivism, ortaya çıkardığını iddia ettiği bu yasaları toplumsal gerçekliğin tasarlanması ve yeniden inşa edilmesi projesinin dayanağı haline getirir. Pozitivizm müdahaleci bir sosyolojidir. Arkasında agresif bir toplumsal kuram vardır.

Marx da pozitivismi böyle ele alıyordu. Hatta Marx'ın bizzat kendisinin pozitivismin bu müdahaleci sosyolojisini açık eden ifadeleri vardır. Marx da pozitivismi salt bir bilgi kuramı olarak daraltan yaklaşımlara katılmaz. Pozitivismi bir toplumsal tasarı ve inşa projesi olarak okur. Örneğin R. Landor adında bir gazeteci 3 Temmuz 1871'de Marx'la Londra'da yaptığı söyleşide özellikle Ulusla-

11. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 323, n26.

rarası Emekçiler Birliği, yani Enternasyonal üzerine sorular sorar. Bu sorulardan biri de Birlik'in pozitivist eğilimlere sahip olduğuna yönelik iddialardır. Marx bu iddiaları kesin bir dille reddeder. Reddetme gerekçesinin temeline ise toplumsal bir inşa projesi olarak gördüğü pozitivistizmin eskinin yerine yeni bir hiyerarşi ikame etmekten başka bir şey olmadığı düşüncesini koyar. Yani Marx, pozitivistizmi sadece bir epistemoloji olarak değil bir siyasal proje olarak kavrar. Bu siyasal projenin ise kendi anladıkları anlamda “halk iktidarı”yla hiçbir ilgisinin olmadığını, eskisinin tekrarı niteliğinde hiyerarşik bir zihniyete sahip olduğunu söyler.<sup>12</sup>

Bir toplumsal inşa projesi ve epistemolojisi olarak pozitivistizm, müdahaleciliğini aynı zamanda yasa fikri üzerine ipotek koyarak da gerçekleştirir. Modern bilgi yapısının ete kemiğe büründüğü beden olarak pozitivistizm, mutlak kesinlikçi yaklaşımını, ortaya koyduğu yasaların içeriği olarak yükleyerek katı kesinlikçiliğini tahkim eden bir pozisyonudur. Bu bağlamda pozitivistizm, yasa fikrinin modern biçimini işgal etme harekâtıdır. Çünkü pozitivistizm, yasa denince akıllara gelen bir metodoloji olmayı arzular. Kendisini yasalardan sorumlu bir epistemoloji olarak sunar. Bunda da başarılı olur. Yasa şampiyonu olarak pozitivistizm, yasa kavrayışını baskı altına alan, belirli türden bir yasa anlayışını egemen kılan bir güce sahip olmuştur. Zaten Marx'ın yasaları söz konusu olduğunda derhal akıllara pozitivistizmin gelmesinin nedeni de budur. Diğer bir deyişle, pozitivistizm yasa kavrayışını ele geçirmiştir.

Hatırlatmak gerekirse yasanın eski, premodern anlamında, bir otorite-efendi tarafından bildirilen emir ve buyruk söz konusuydu. Montesquieu ise, yasanın bu eski anlamını sorgulayarak eleştirmiş, yasaları şeylerin doğasından kaynaklanan ilişkiler olarak görmüştü.<sup>13</sup> Aslında Montesquieu, yasanın klasik anlamını ciddi anlamda tahrip etmişti. Ancak o da ikircikli bir tutum almış, *prima causa*'yı

12. “Düşünen Bir Düşü ve Düşleyen Bir Düşünür, Enternasyonal'in Önderi Karl Marx'la Görüşme, R. Landor, 1871”, Marx, Engels, *Basın Söyleşileri* içinde, çev. Burcu Günüşen, Ankara: Sol, 2000, s. 12-13.

13. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Doruk Can Koçak, İstanbul: Doruk, 2016, s. 43.

elden bırakmayarak yasaları, hem *prima causa* ile çeşitli varlıklar arasındaki ilişki olarak, hem de çeşitli varlıkların kendi aralarındaki bağlar olarak görmüştür. Yani bir yandan yasa kavramının anlamıyla oynarken, bir yandan da Althusser'in sözleriyle, “en yeni düşüncelerle eski davalara hizmet etme” paradoksuna düşmüştür.<sup>14</sup> Fakat Montesquieu'nün gitgellerine rağmen yasaları birer ilişki olarak görmesinin mantıksal yolu, bu ilişkilerin zeminini de gündemine almasına sebep olmuştur. Öyle ki bizzat kendisi yasaları değil, yasaların ruhunu, yani o yasaları meydana getiren makro planı incelediğini ilan etmiştir.<sup>15</sup>

Pozitivizm, Montesquieu'nün sözünü ettiği yasanın bu klasik anlamında ısrar etmiştir. Buyruk olarak yasa fikrini bu kez Tanrısal olarak değil, fakat doğasal kaynaklı olarak dolaşıma sokmuştur. Pozitivizm göksel kaynaklı yasa fikrinin mekanizma ve mantığını sorgulamamış, sadece Tanrı yerine doğayı koymuştur. Marx'ın yasa anlayışı da yasanın bu eski anlayışına karşıttır. Marx ister göksel kaynaklı ister doğasal (yersel) kaynaklı olsun, verili bir otorite tarafından buyrulmuş ve kaçışı olmayan bir yasa anlayışına sahip değildir. Marx da yasanın klasik içeriğine muhalefet etmiş, nesnelerin doğasından kaynaklanmadığını düşünmüş olsa da, yasaları esasen Montesquieu gibi bir ilişki olarak anlamıştır. Dolayısıyla Marx'ın yasadan anladığıyla, pozitivizmin yasadan anladığı birbirinden farklıdır. Bu noktada yeri gelmişken yasa, Tanrısallık ve doğasallık bahsinde Spinoza parantezini de açmak gerek.

Spinoza, yasa kavramının kendisi üzerine düşünmüş, “Tanrısal yasa” ve “insani yasa” biçiminde kavramsal bir ayrıma gitmişti.<sup>16</sup> Spinoza, bir otorite tarafından buyrulan kuralları, temel ilkeleri, yasaları insani yasa olarak tasnif etmiş, bunu tabiatın zorunluluğuna dayanan Tanrısal yasadan ayırıştırma gereği duymuştu. Çünkü Spinoza için Tanrısal yasalar sonsuz gerçeklerdir ve hep zorunluluk

14. Althusser, *Montesquieu, Siyaset ve Tarih*, s. 52.

15. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 50.

16. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2016, s. 97.

içerirler.<sup>17</sup> Spinoza'ya göre peygamberlerin bile çoğu bu ayrımı ıskalamıştır. Tanrı'nın kararlarını, olması gerektiği gibi sonsuz gerçekler olarak algılamamışlar, bilakis bir otorite, yasa koyucu veya hükümdar vb. tarafından buyrulan yasalar gibi algılamışlardır. Örneğin Spinoza'ya göre Adem vahyi bir yasa, Tanrı'yı da yasa koyucu gibi görüp zorunlu bir gerçek olarak algılamama hatasına düştü ve yememesi gerekirken iradi bir biçimde meyveyi yemeyi seçti. Musa da Tanrısal yasada benzer hataya düşmüş, evrensel sonsuz zorunlu gerçeklik olması gereken Tanrısal yasayı On Emir üzerinden “yalnızca Yahudiler'in bakış açısına göre bir yasa” saymıştır.<sup>18</sup> Spinoza'ya göre İsa bu hataya düşmemiştir. Ancak Spinoza'nın asıl farklılığı, yasa fikrinin içeriğinin modern dönemde Tanrısal yerine doğasal buyruğun ikame edilmesi üzerinden ayrıştırılarak içeriklendirilmesine katılmamasında yatar. Spinoza için doğayı tanımak Tanrı'yı tanımak olduğundan, doğada olan her şey “Tanrı kavramının özü ve mükemmelliği ölçüsünde” dile getirildiğinden<sup>19</sup> doğa ve Tanrı ayrıştırmasının anlamı yoktur. Zaten Spinoza, çokça tartışma yaratmış *natura* fikriyle panteizme kayan görüşler ifade eder. Panteizmin mantıksal sonucu da doğa ile Tanrı arasındaki ve yasanın doğasal ya da Tanrısal kaynağı arasındaki farkın ortadan kalkmasıdır. Esasında panteizm altmetniyle birlikte düşünüldüğünde Spinoza'nın mutlak ve evrensel bir doğa kavrayışına sahip olduğunu da eklemek gerek. Spinoza, “hiçbir çekince koymadan, her şeyin tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre var olmak ve hareket etmek üzere belirlendiğini kabul ediyorum,”<sup>20</sup> diyebilmişti. Fakat Spinoza'nın doğası ile Tanrısı arasındaki farkın silikliği, pozitivizmin doğayı Tanrı'nın karşısına koyan düalistik gerilimiyle uyuşmaz. Tekrar ifade etmek gerekirse pozitivizmin yasası, Tanrı'nın yerine koyduğu tanımlı bir doğa kavrayışına dayanır.

Bu noktada, yeri gelmişken Bhaskar'ın pozitivist olmayan bir natüralizm imkânını gündemleştirme çabası motivasyonu ile ele aldığı pozitivist yasaların neliğine ilişkin görüşlerinden ve onun ge-

17. A.g.y., s. 103.

18. A.g.y., s. 101.

19. A.g.y., s. 97-98.

20. A.g.y., s. 95.

rilimlerinden de söz etmek gerek. Bhaskar, yasa şampiyonu olarak tanımladığı pozitivistizmin Humecu nedensel yasa teorisine bağlı olduğundan dolayı yanıldığını savunur. Buna göre, nedensel yasalar ile olay örüntüleri arasında “ontolojik bir yarı” var olduğu için ayırım yapılması zorunluluğuna rağmen, Humecu açıklama, nedensel yasalar ile bunların ampirik zeminlerinin yanlış bir biçimde özdeşleştirilmesine dayanır. Oysa nedensel yasalar, özne iradesinin söz konusu olmadığı reel alana dahildir. Dolayısıyla olay örüntülerinden farklı olarak evrenseldir.<sup>21</sup> Zaten pozitivistizmin dayandığı iki Nicod ölçütünden ilki “ampirik değişmezlik ilkesi”dir. Bu ilke, yasaların ampirik düzenlilikler olduğunu ya da ampirik düzenliliklere dayandığını savunur.<sup>22</sup> Böylelikle Bhaskar’a göre pozitivistizm, ampirik değişmezliklerle yasaları birbirine karıştırmıştır.

Görüldüğü gibi Bhaskar’ın pozitivist yasa kavrayışına karşı eleştirisi tıpkı Marx gibi, pozitivistizmin yassı bir ontolojiye sahip olduğu iddiasına dayanır. Bu eleştiriye göre pozitivistizm, ontolojik tabakalaşma öngörmeyerek tüm ontolojik katmanları tek bir kapta eriterek tekleştirir. Oysa hatırlanacağı üzere Bhaskar’a göre gerçekliğin reel, aktüel (somut) ve ampirik alanı vardı. Gerçeklik üç hiyerarşik katmandan meydana geliyordu. İşte pozitivistizm bu ontolojik tabakalaşmayı tanımadığı içindir ki, doğal olarak pozitivistizmin yasaları da tanımaz. Oysa Bhaskar’a göre monolitik bir gerçeklik anlayışına sahip pozitivistizmin iddia ettiğinin aksine, yasalar gerçeklik alanının tümüne ilişkin değildir, bilakis salt reel tabakada söz konusudur. Yasaların ampirik olmayan bir doğası vardır.<sup>23</sup>

İlginçtir, Bhaskar yasaların ampirik olmayan doğasından söz edip pozitivistizmin yasaları ampirik düzenliliklere indirgeyerek hata yaptığını savunmasına rağmen, nedensel yasalardan bahsetmekte haklı olduğunu söyler.<sup>24</sup> Bu da Bhaskar’ın yasa anlayışının esasen evrenselci ve mutlak bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Yani Bhaskar aslında pozitivistizmin yasa anlayışına katılır, ancak ortaya koyduğu yasaların ampirik düzeyle ilişkisine itiraz ederek bu yasa-

21. Bhaskar, *Natüralizmin Olanaklılığı*, s. 29.

22. A.g.y., s. 155. 23. A.g.y., s. 29. 24. A.g.y., s. 42.

ların reel düzeyin kapsamına girdiği gerçeğini ıskaladığını iddia eder. Bu noktada Bhaskar'ın yasa anlayışında bir gerilimin ve yasa kategorizasyonunda özensizliğin ve muğlaklığın söz konusu olduğu açığa çıkar. Çünkü Bhaskar, nedensel yasaların yanı sıra “normsal yasa”lardan da bahseder. Bhaskar'a göre normsal yasalar esasen bir eğilimi, hem de kuvvetle muhtemel bir eğilimi ifade etmektedir.<sup>25</sup> Normsal yasalar, iki değişken arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin olağanlığına ilişkin bir atıftır. Açıktır ki Bhaskar normsal yasa kategorisini, nomotetik yasalardan farklı yasa anlayışının olanaklılığını ortaya koymak için dillendirir. Hatta daha da ileri giderek natüralizmin olanaklılığı uğruna “hem doğa bilimlerinde hem sosyal bilimlerde yasalar normsal formdadır,” bile diyebilmektedir.<sup>26</sup> Yani Bhaskar bir yandan normsal yasa kategorisiyle yasaları genel eğilimler olarak sunuyor, bir yandan da reel alana ait olmasını zorunlu gördüğü mutlak evrenselci nedensel yasaların varlığından da söz ederek gerilimli bir açıklama getiriyor.

Pozitivizmin ise mutlak evrensel yasa fikriyle hiçbir sorunu yoktur, bilakis onun bayraktarıdır. Her türlü zamansal ve mekânsal etkiden münezzeh mutlak bir değişmezlik olarak pozitivist yasa anlayışının evrenselciliğin de doruk noktası olduğundan söz etmek mümkün. Çünkü pozitivizm yassı ontolojik anlayışı temelinde zaman ve mekân parantezini kaldıran tarihdışı bir yasa fikrini sahiplenmiştir. Zamandan ve mekândan bağımsız, her koşulda geçerli yasa anlayışının doğal sonucu mutlak bir evrensellik olacaktır. Peki nomotetik evrensellüğün zirvesinde yer alan pozitivizmin yasalarından bambaşka türden yasalardan söz eden Marx'ta durum nasıldır? Marx'ta yasa ve evrensellik fikri nasıl düşünülebilir? Marx'ın yasalarını evrensellik-tikellik tartışması üzerinden tartışarak devam etmek gerek.

25. Bhaskar bu kez nedensel yasaları da böyle tanımlıyor: “deneySEL ve pratik etkinlik, nedensel yasaları, olay birleşimlerini değil şeylerin eğilimlerini ifade eder şekilde analiz etmeyi gerektirir” (a.g.y., s. 40).

26. A.g.y., s. 162.

## 2. DE TE FABULA NARRATUR: EVRENSELLİK-TİKELLİK TARTIŞMASI

Marx'ın yasalardan bahsetmesini pozitivizmle olan yakınlığının hatta aynılığının göstergesi olarak okuyan kolaycı yaklaşımın bu mantıksal izleğinin vardıgı bir yol da Marx'ın yasalarının tıpkı pozitivizmde olduğu gibi mutlak bir evrenselliği ifade ettiği iddiasıdır. İlginçtir, Marx da *Kapital*'in birinci cildinin Almanca birinci baskısına yazdığı önsözde bu tartışmaları harlayan bir giriş yapmıştı. *Kapital*'de İngiltere'nin başlıca örnek olarak gösterilip ele alınmasının yol açacağı itirazlara daha baştan yanıt verme gereği duymuş ve Alman okuru şöyle uyarmıştı: “Eğer Alman okur, İngiliz sanayi ve tarım işçilerinin durumuna omuz silker, ya da iyimser bir biçimde Almanya'da işlerin bu kadar kötü olmadığı düşüncesiyle kendini avutursa, ona açıkça şunu söylemeliyim: *De te fabula narratur!*”<sup>27</sup> Yani Marx, Latince bir deyişle Alman okura seslenmiş, “Anlatılan senin hikâyendir!” demişti. Hatta önsözde dillendirdiği bu deyişe metnin içerisinde köle ticaretinden söz ettiği pasajlarda bu kez “*Mutato nomine de te fabula narratur*”,<sup>28</sup> yani “Değişik isimle anlatılan senin hikâyendir,” biçimiyle yer vermişti.

Zaten şunu ifade etmek mümkün ki Marx'ın aklının bir köşesinde her zaman Almanya vardı. Marx *Kapital*'i Almanca yazmıştı. Hatta *Kapital*'in birinci cildinin İngilizce çevirisi çok sonradan 1887 yılında ancak yayımlanabilmişti. İlk cilt 1867 yılında Hamburg'da Almanca olarak yayımlandıktan sonra da Almanyalı okurların, entelektüel çevrelerin ne şekilde tepki vereceğini oldukça önemsemişti. Ancak ilk cilt yayımlandıktan sonra Almanya'dan beklediği ilgiyi bulamadığından yakınmış, canını sıkıan bu durumda bir kastın olduğunu düşünmüş, bunu “Alman burjuvazisinin bilirlilmez sözcüleri önce *Das Kapital*'i daha önceki yazılarıma yaptıkları gibi sessizlikle öldürmeyi denediler”<sup>29</sup> diyerek ifade etmişti.

27. Marx, “Almanca Birinci Baskıya Önsöz”, *Kapital*, Cilt 1, s. 16.

28. A.g.y., s. 261.

29. Marx, “Almanca İkinci Baskıya Sonsöz”, a.g.y., s. 24.

Belli ki bir yandan Alman okura seslenme gibi bir isteğinin oluşu, bir yandan da başyapıtını İngiltere örneği üzerine kurması Marx'ı bir açıklama yapmak zorunda bırakmıştı. Bu durum, onu bunun bir çelişki olmadığını ispatlamaya itmişti. Peki o zaman Marx niçin İngiltere örneği üzerinden teorisini anlatmış, buna karşı çıkması ya da mesafeli yaklaşması muhtemel Alman okurlara “Anlatılan senin hikâyendir” demişti? Marx'ın bu sözden neyi kastettiğine, İngiltere özelinde “modern toplumun ekonomik hareket yasalarının” evrensel niteliğini savunup savunmadığına bakmak gerek.

### Burjuva Kozmos'un Demiurgos'u: İngiltere Örneği

Marx, “Anlatılan senin hikâyendir!” dediği pasajın başında *Kapital*'de niçin İngiltere örneği üzerinden gittiğini Alman okura peşinen şöyle ifade etmişti:

Fizikçi, fiziksel olguları, ya en tipik biçimde oldukları, bozucu etkilere en uzak bulundukları yerlerde gözlemler, ya da olanaklıysa, olayın en normal biçimde geçmesini sağlayacak koşullar altında deneyler yapar. Ben, bu yapıtta, kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceleyeceğim. Bugüne kadar İngiltere bunların klasik yurdu olmuştur. Teorik düşüncelerimin gelişmesi içinde, İngiltere'nin başlıca örnek olarak gösterilmesinin nedeni işte budur.<sup>30</sup>

Yani Marx için İngiltere'yi başlıca örnek olarak göstermesi bir seçişten öte bir zorunluluktur. Kapitalist üretim tarzının, bu tarza karşılık gelen üretim ve değişim koşullarının incelenmesi için İngiltere tipik bir örnek oluşturur. Marx'ın kendi deyişiyle İngiltere “kapitalist üretim tarzının klasik yurdu”dur.<sup>31</sup> Şayet kapitalist üretim tarzı ya da “modern toplumun ekonomik hareket yasaları” ortaya konmak isteniyorsa, işe İngiltere ile başlanmalıdır. Çünkü İngiltere, kapitalist üretim tarzının en iyi gözlemlenebileceği yerdir, burjuva toplumunun gözlemlenmesi için elverişlidir.<sup>32</sup> Yani Marx, ele aldığı meseleyi soyutlama yapmaya elverişli şartları sunan yeri baz alarak

30. Marx, “Almanca Birinci Baskıya Önsöz”, *a.g.y.*, s. 16.

31. Marx, *Kapital*, Cilt 3, s. 597.

32. Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, s. 41.

ortaya koymaya çalışır.<sup>33</sup> Örneğin, o zaman henüz ilk cildi yayımlanmış *Kapital*'in planından bahsettiği bir gazete söyleşisinde, *Kapital*'in üç bölümlük bir çalışma olduğundan söz eder. Tüm üçlemenin sermaye, toprak ve krediden oluşacağını söyler. Son bölüm olacak kredinin ise büyük ölçüde, “kredinin şaşırtıcı bir gelişim gösterdiği Amerika Birleşik Devletleri’ne dayanarak tamamlandığını” açıklar.<sup>34</sup> Yani tıpkı sermaye kısmını sermaye birikiminin büyük gelişim gösterdiği İngiltere’ye dayanarak tamamlamasında olduğu gibi kredi kısmını da kredinin gelişim gösterdiği Amerika’ya dayandırarak tamamladığını söyler.

Marx’ın meselenin en elverişli olan yerden ele alınması yaklaşımlarına ilişkin başka bir örneği de Engels verir. *Kapital*’in üçüncü cildine yazmış olduğu önsözde Engels, aynı cildin toprak rantı üzerine olan kısmında Rusya’nın tıpkı İngiltere’nin Marx için birinci ciltte arz ettiği önemde olduğunu söyler. Yani Engels’e göre, İngiltere nasıl “sınai ücretli emekle ilgili” olarak önemliyse, Rusya da toprak mülkiyeti ve “tarımsal üreticilerin sömürülme biçimindeki çeşitlilik” nedeniyle önemlidir. Zaten Marx, 1870’lerde Rusya’dan arkadaşlarının kendisine sağlamış olduğu 1861 Rusya toprak reformuna ilişkin istatistik raporlar ile toprak mülkiyeti hakkındaki Rusça yayınları incelemişti. Hatta bu metinlerden alıntılar yaparak söz konusu toprak rantı üzerine olan kısmı yeniden yazarken kullanmayı düşünmüş, ancak bu planı uygulama fırsatı bulamamıştı.<sup>35</sup> Yani,

33. Henüz erken dönem yazılarında dahi, örneğin yoksulluk sorunu üzerine düşünürken, yoksulluğun en iyi İngiltere’de gözlemlenebileceği için “politik toplumun yoksullukla ilişkisinin” keşfi için İngiltere üzerine çalışmak gerektiğini yazmıştı: “İngiltere’nin *politik* bir ulus olduğu teslim edilecektir. Dahası İngiltere’nin bir *yoksulluk toplumu* olduğu da teslim edilecektir; işin kökeni İngiltere’dir. Dolayısıyla İngiltere’deki durumun incelenmesi, *politik* bir toplumun *yoksullukla ilişkisini* keşfetmenin en iyi yoludur. İngiltere’de işçilerin sefaleti münferit değil, *evrensel* bir olgudur; fabrika bölgeleriyle sınırlı değildir ve kırsal bölgelere kadar uzanır. İşçi hareketi çocukluk çağını aşmıştır ve yaklaşık bir yüzyıldır dönemsel olarak tekrerr etmektedir” (Marx, “‘Prusya Kralı ve Toplumsal Reform: Bir Prusyalı’ Makalesi Üzerine Eleştirel Notlar”, çev. Sinem Özer, *Conatus*, Sayı: 6, Kasım-Şubat 2006, s. 209).

34. Marx, Engels, *Basın Söyleşileri*, s. 36.

35. Engels, “Önsöz”, *Kapital*, Cilt 3 içinde, s. 15-16.

yine meseleyi en tipik olduğu yerden ele almayı uygun görmüştü.

Marx, İngiltere'yi başlıca örnek olarak ele almasının doğallığından bahsederken fizyokratlardan örnek verir. Hem François Quesnay ve Anne Robert Jacques Turgot gibi yazarların içerisinde yer aldığı fizyokrat geleneğin bizzat Fransa'da güçlü oluşunun, hem de fizyokratların işe Fransa'dan başlamasının rastlantı olmadığından söz eder. Tarımsal üretim temelindeki ekonominin hâkim olduğu coğrafya Fransa'dır. Fizyokratlar da, artı-değeri tarımsal üretimde aradıkları için doğal olarak Fransa'yı ele alarak işe başlamışlardır. Sanayi, ticaret ve denizciliğin ağır bastığı İngiltere doğal olarak fizyokratlar için hareket noktası değildir.<sup>36</sup> Yani nasıl ki fizyokratlar işe İngiltere değil Fransa ile başlamışsa, kendisi de Fransa ile değil İngiltere ile başlamıştır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Marx'ın işe kapitalist üretim ilişkilerinin ve sermaye birikim sürecinin klasik örneğini verdiğini düşündüğü İngiltere'yi ele alarak başlamış olmasının, onun üzerinde çalışmış olmasının aslında çok daha pratik ve nesnel bir gerekçesi de vardı. Bu da İngiltere'deki kayıt, arşiv ve istatistik sistemi idi. Marx bunu çok önemsiyor, hatta övüyordu. Marx gibi çalışkan bir araştırmacı Almanya'da böyle bir arşiv sistemi ve kayıt geleneğinin olmayışına hayıflanıyordu. İlginçtir, *Robinson Crusoe* romanına başvurduğunda, geminin batmasının ardından karaya sağ salim çıkan Crusoe'nun ilk iş olarak kıyıya vuran batık mallar içerisinde işe yarayacak bazı materyaller topladığından ve bir İngiliz olarak kayıt defteri ve kalem bulup derhal muhasebe kaydı tutmaya başladığından özellikle vurgulayarak söz eder.<sup>37</sup> Marx, İngiltere'deki bu kayıt tutma geleneğinden hoşnuttu. Bu sayede üzerinde çalışacak materyal sıkıntısı çekmiyordu.

Öte yandan şunu da ifade etmek gerekir ki Marx'm başlıca örnek olarak İngiltere'yi gösterip işe başlaması, sadece ona özgü de değildir. İngiltere örneği üzerinden gitmek dönemin bir eğilimidir. Bunu bizzat Marx'ın kendisi de dile getirir. Nasıl ki bir dönemler

36. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 43.

37. Marx, *Kapital*, Cilt I, s. 86.

İngiliz iktisatçıları tarafından Hollanda'ya örnek ülke gözüyle bakılıyorsa, Marx'ın dönemindeki kıta iktisatçıları için de bu kez İngiltere örnek ülkedir.<sup>38</sup> Nasıl ki Marx'ın döneminde İngiltere ekonomik gelişmenin örnek ülkesi ise, 17. yüzyılda da Hollanda ekonomik gelişmenin modeli olarak kabul ediliyordu.<sup>39</sup> Zaten Marx İngiltere'yi ele alırken ekonomik gelişme modeli üzerinden tarihsel dönemleştirmeye gider. İngiltere'nin hangi dönemini incelediğini ve bunun nedenini özellikle söyler. Buna göre Marx, *Kapital*'de "İngiltere'de modern sanayiın başlangıcından 1845'e kadar olan dönem üzerinde" yer yer durduğunu söyler ve bu dönem için okuyuculara Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nu okumalarını tavsiye eder. Kendisinin ise 1848'den sonraki "serbest ticaret dönemi"ni, yani "cennet çağını" ele aldığını söyler.<sup>40</sup> Marx'ın deyişiyle bu dönem "Fortunatus'un hazinesini bulmuş gibidir". Marx *Kapital*'in birinci cildinin basım tarihi olan 1867'den önceki son yirmi yıllık dönemi kastederek modern toplumda hiçbir dönemin kapitalist birikimin incelenmesi için bu kadar uygun olmadığını söyler. Bu nedenle kapitalist üretimin tam olarak geliştiği tek yer olan ve dünya pazarında ilk sırada yer alan İngiltere'yi ve İngiltere'de yaklaşık yirmi yıldan bu yana süre giden serbest ticaretin mutluluk dönemini incelediğini belirtir.<sup>41</sup>

Marx, İngiltere için başka bir niteleme daha kullanır, bir metafora başvurur. İngiltere'yi ilgi çekici bir biçimde Platon'un son dönem metinlerinden biri olan *Timaios*'ta bahsettiği Demiurgos'a benzetir. Zaten Antik Yunan felsefesine ve mitolojiye oldukça hâkim olan Marx, yazılarında sıklıkla bu tür metaforlara başvurur. Hatırlanacağı üzere, önceki bölümlerde bahsedildiği gibi Platon *Timaios*'ta duyusal dünyanın ne şekilde ortaya çıktığına dair görüşlerini ifade ederken Demiurgos adlı yaratıcı-sanatkâr bir tanrıdan söz etmişti. Buna göre Demiurgos tarafından idealar dünyası seyredilip esas alınarak duyusal dünyaya şekil verilmişti. İşte Marx da Platon'un adını vermeksizin bu tanrıdan söz ederek "İngiltere burjuva

38. Marx, *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*, s. 74, n17.

39. *Kapital*, Cilt 3, s. 533.

40. *Kapital*, Cilt 1, s. 236, n52. 41. A.g.y., s. 617.

*Cosmos*'unun *Demiurgos*'udur"<sup>42</sup> (*der Demiurg des bürgerlichen Kosmos*) der. Kuşkusuz Marx, burada Platonik bir içerikle İngiltere'yi burjuva kozmosun ötesinde bir konuma yerleştirmez. Yani İngiltere yaratıcı tanrı olarak bir tarafta, burjuva kozmos bir tarafta değildir. İngiltere ile burjuva kozmos arasında ontolojik bir yarık yoktur. İngiltere ve burjuva kozmos iki farklı mevcudiyet değildir. İngiltere bir *Demiurgos* olarak Platon'unki gibi idealar dünyasını seyredip, sözelimi ideal bir ekonomik yapı soyutlaması üzerinden dünya ekonomisini şekillendirmez. Marx, İngiltere'den bir *Demiurgos* olarak bahsederken, onun burjuva dünyasının yaratıcı merkezi olduğunu vurgulamış olur. *Demiurgos* metaforuyla da İngiltere'nin sadece İngiltere olmadığını, İngiltere'deki kapitalist üretim ilişkilerinin kurumsallaşması sürecinin tüm dünyayı ilgilendirdiğini, çünkü tüm *burjuva kozmos*'u etkilediğini savunmuş olur. Öyle ki bu pasajın devamında İngiltere'nin bu merkezi konumunu ayrıntılandırmaktadır.

Marx der ki Kıta Avrupası ile İngiltere karşılaştırıldığında hem refahın hem de krizin ilk durağı İngiltere'dir. Refahın da krizin başlangıç süreci İngiltere'de meydana gelir, İngiltere'den de Kıta Avrupası'na yayılır. Yani İngiltere Kıta Avrupası'nı bir *Demiurgos* gibi biçimlendirir, ona yön verir. Öyle ki, krizler İngiltere'de değil de Kıta Avrupası üzerinde devrimlere yol açtığında bile aslında bu devrimlerin nedeni yine de İngiltere'dir. Çünkü İngiltere, Kıta Avrupası ve denizaşırı dünya arasındaki ihracat dengesinde yine merkezi ve kilit konumda olduğundan kriz-devrim ikiliğinin de döl yatağıdır. Bu noktada Marx, bir *Demiurgos* olarak kıtadaki devrimlerin müsebbibi olarak gördüğü İngiltere'nin bizzat kendisinde neden devrimlerin meydana gelmediğiyle ilgili de devrimler sosyolojisi açısından ilgi çekici şeyler söyler. Marx'a göre, "şiddetli patlamalar, burjuva gövdesinin yüreğine, merkezine vurmadan önce uç bölgelerinde meydana gelmek zorundadır, çünkü merkezde denge olanağı uç bölgelerdekinden daha fazladır".<sup>43</sup> Yani sistem merkezde daha güçlüdür. Burjuva gövdesinin yüreğinde (merkez) ve o

42. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşmaları*, s. 140.

43. A.g.y., s. 140.

gövdenin uç bölümlerinde (periferi) sistem farklı biçimde yapılıdır. Böylelikle Marx, esasında bu pasajda hem ihracat hem de refah-kriz-devrim üzerinden kapitalizmin eşitsiz, hiyerarşik ve fakat birbirine bağımlı bileşik yapısını anlatır. Gövde, yürek, gövdenin uç bölümleri gibi bedensel kavramlarla sistemik bir okuma yaptığını belirtmiş olur. Yani sistemik yapıya içkin bu kompozisyon gereği her ülke istese de aynı tarihsel dönemde zaten İngiltere gibi ol(a)maz. Sistem ülkeleri hiyerarşik bir biçimde hizalar. Dolayısıyla Wallerstein'in sözünü ettiği türden merkez-çevre etkileşimli bir yapı söz konusudur. Tekrar ifade etmek gerekirse bu yapılanmada merkezi konumda olan, Marx'ın da başlıca örnek olarak ele aldığı İngiltere, sadece İngiltere değildir.

Çünkü tam da Karatani'nin dediği gibi *Kapital* Britanya'nın, *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i* de Fransa'nın tarihinden bağımsız okunmalıdır.<sup>44</sup> Karatani'ye göre, "Marx *Kapital*'deki analizinde model olarak tek bir ülkeyi, yani İngiltere'yi odağa alıyor gibi görünse de, aslında küresel kapitalizmi ele alır."<sup>45</sup> Marx, Britanya'yı kapitalist gelişimin bir modeli olarak alıp dünyanın geri kalanından soyutlamış gibi görünebilir. Ne var ki Marx'ın odak noktası küresel kapitalizm, yani dünya-ekonomisiydi ve İngiltere de küresel kapitalizmin hegemonik gücüydü. Marx dünya-ekonomisinin tek tek ulusal ekonomilerin toplamından ibaret olmadığını düşündüğünden incelemelerine diğer ülkeleri de dahil ederek basit bir aritmetik toplama ulaşmaya çalışmadı. Marx, Britanya ekonomisine dünya-ekonomisi muamelesi yaptı.<sup>46</sup> Dolayısıyla *Kapital*'de İngiltere'nin ele alınması, Marx'ın kapitalizmi dünya-ekonomisi olarak ele almasının bilinçli bir sonucudur. Yani *Kapital*'in nesnesi küresel kapitalizmdir. Bu da İngiltere'nin ulusal ekonomisinde içselleştirilmişti. Marx, İngiltere yoluyla dünya ekonomisini görür.<sup>47</sup> Tabi burada hemen ifade etmek gerekir ki Karatani'nin bu haklı yorumunun *pars totalis*'e denk düştüğü söylenemez. Çünkü burada bir par-

44. Kojin Karatani, *Tarih ve Tekerrür*, haz. Seiji M. Lippit, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2013, s. 44.

45. A.g.y., s. 62. 46. Karatani, *The Structure of World History*, s. 268.

47. Karatani, *Transkritik*, s. 328.

çanın, yani İngiltere ulusal ekonomisinin, bir bütünü, yani küresel kapitalizmi bütünüyle temsil etmesi durumu söz konusu değildir. Burada kastedilen İngiltere'nin mevcut durumunun dünya-ekonomisi içerisindeki ilişkiselliğinde anlam kazanmasıdır. Bu da İngiltere'yi ele alırken dünya-ekonomisini de birlikte ele almasını beraberinde getirir. İngiltere'yi İngiltere yapan dünya-ekonomisidir.

Yani Marx İngiltere örneğini evrenselleştirmemişti. İngiltere ekonomisini her ülkenin eninde sonunda varacağı evrensel bir menzil olarak görmemişti. (*Mutato nomine*) *De te fabula narratur* derken her ülke bire bir İngiltereleşecek dememişti. Her ülkedeki işçi sınıfının sırasıyla aynı biçimde İngiltere'deki sefalet koşullarını yaşayacağını da savunmamıştı. Hatta bunun için her ulus, diğerinden öğrenir demiş, emekçiler açısından İngiltere işçi sınıfının yaşadığı sefalet yolunun öğrenilip pekâlâ kısaltılabilir olduğunu düşünmüştü. Bu pasajın devamında da doğum sancılarının azaltılmasından bahsetmişti. Zaten kendisi açıkça söylemese de *Kapital*'in böyle bir amaca hizmet etme amacı taşıdığından söz etmek mümkün. Doğrudur, Marx bunları söylerken aynı yerde bir yandan da endüstriyel olarak daha gelişmiş bir ülkenin, daha az gelişmiş bir ülkeye ancak kendi geleceğinin bir resmini (*Bild*) gösterdiğini de söylemişti.<sup>48</sup> Bir sonraki altbaşlıkta ayrıntılarıyla ele alınacağı gibi, ilk elde bunun lineer bir içerikle mutlak bir evrenselciliği ifade ettiği, Marx'ın İngiltere'nin ideal bir model olduğu için her toplumun bu yoldan geçeceği şeklinde bir tarih okuması yaptığı düşünülebilir. Ancak Marx bunu söylerken söz konusu pasajın bütününde uyarılarda bulunuyordu. Bu gelişimin bir potansiyel olduğunu, şayet harekete geçilmezse bu potansiyelin gerçekleşeceği uyarısını yapıyordu. Hatta bunun gerçekleşmemesi için yazdıklarıyla ve özellikle *Kapital* ile harekete geçilmesi için vesile olmak istiyordu. Anlattığı hikâyeyi de bu şekilde işlevselleştirmiş oluyordu.

Yani Marx, her ülkeyi yakından ilgilendiren İngiltere merkezindeki bütünsel hikâyeyi anlatmıştı. “Ey Alman okur, ‘sen *Kapital*’de İngiltere’yi anlatıyorsun, bana ne İngiltere’den’ deme, anlatılan se-

48. Marx, “Almanca Birinci Baskıya Önsöz”, *Kapital*, Cilt 1, s. 16.

nin hikâyendir,” derken Almanların da hikâyenin içerisinde ve fakat farklı bir konumda yer aldığını söylüyordu. Tekrar vurgulamak gerekirse Karatani’nin dediği gibi Marx, *Kapital*’de esasen küresel kapitalizme odaklanmıştı. Diğer toplumların bu hikâyenin neresinde yer aldığının da dönemin küresel ekonomisinde hegemonik güç olan İngiltere’nin konumunun ve durumunun açık edilmesiyle ortaya konulacağını düşünüyordu. Altını çizmek gerekirse Marx, kapitalizmin eşitsiz ve birleşik yapısının farkındaydı. Marx, bu yapısal parantezde düşünüyordu. Meseleyi semptomatik ilişkisel ontolojisiyle okuyordu. İngiltere dışı diğer toplum ve ekonomilerin dünya-ekonomisi içerisindeki yerinin ilişkisellelikle belli olduğunu, dolayısıyla Almanya’nın konumunun ve hikâyesinin de hegemonik bir güç olarak İngiltere’nin başını çektiği dünya-ekonomisinin hikâyesinin içerisinde yer aldığını düşünüyordu.<sup>49</sup>

Zaten Marx’ta pozitivizmde olduğu gibi zaman ve mekândan bağımsız mutlak bir evrensellik fikri yoktur. Marx, semptomatik ilişkisel ontolojisiyle hem mutlak evrenselcilik karşıtı hem de nominalizm karşıtı bir konum inşa etmiştir.<sup>50</sup> Örneğin evrensellik meselesinde ülkeler arasındaki farklılık üzerine çok net ifadeleri vardır. Marx ve Engels, propaganda dozu yüksek olduğu için *hardcore* bir teorik metin olarak değerlendirilemeyecek bir deklarasyon metni olan 1848’de yayımlanmış *Manifesto*’da dahi bunu ifade ederler. 1872 tarihli Almanca baskıya önsözde, ilk baskıda sözü edilen temel ilkelerin doğru olduğunu, ancak koşulların da oldukça değişmiş olduğunu söylerler. Bunun da ötesinde *Manifesto*’da sözü edilen bu temel ilkelerin uygulanışının zaman, mekân ve tarihsel koşullarla bağımlı olduğunu net bir biçimde vurgulama gereği hissediler.<sup>51</sup> Zaman ve mekândan bağımsız evrensel bir reçete sunmazlar. Dolayısıyla Marx hem mutlak evrenselciliğin hem de tikelcili-

49. Karatani, *The Structure of World History*, s. 268.

50. Balibar, *Marx’ın Felsefesi*, s. 48-49. Balibar, Marx’ın nominalizm karşıtlığını radikal nominalist olarak nitelendirdiği Max Stirner’in (Conrad Schmidt) *Alman İdeolojisi*’ndeki eleştirisi üzerinden okur.

51. Marx, Engels, “1872 Almanca Baskıya Önsöz”, *Komünist Manifesto*, s. 92.

ğin çıkmazının farkındadır. Marx, ne bir genellemeler imparatorluğu kurup her türlü gerçeği bu genellemelere tabi ilan ederek boğup nefessiz bırakan mutlak evrenselciliğin tarafındadır ne de nominalistler gibi soyutlama-genelleme yapmaya asla geçit vermeyen kaba bir tikelciliğin tarafındadır. Wallerstein'in kavram setiyle ifade edilecek olursa Marx, ne nomotetizmin ne de idiyografizmin tuzağına düşmez. Bu düalist sıkışmayı tanımaz. Bu temelde Marx'ın yasa anlayışı her tür genellemeye karşı çıkan mikroskobik tikelliklerin peşine düşerek soyutlamayı imkânsız hale getiren nominalizmi de, nomotetik evrenselliği de ifade etmez.

Kaldı ki Marx'ın ekonomi alanında İngiltere üzerine çalışıp İngiltere'yi başlıca örnek olarak vererek evrenselleştirdiği yönündeki eleştiriler bir soruyu da beraberinde getirir. Bilindiği üzere önce Engels, ardından da V. İliç Lenin, Marx'ın düşünsel kaynakları hususunda, sonraları popüler olacak bir üçlemeden söz etmişti. Buna göre Marx, 19. yüzyıl Britanya ekonomi politığının, Fransız sosyalizminin ve Alman felsefesinin “meşru mirasçısıdır”. Bu üç gelenek de Marksizmin “üç oluşturucu unsuru” ve “üç kaynağı”dır.<sup>52</sup> Gerçekten de Marx nasıl İskoç Aydınlanması'nın ve İngiltere'nin ekonomi politikçileri üzerine yoğunlaşmışsa, benzer biçimde siyasal anlamda da yoğunlukla Fransa üzerine yazmış, felsefe yazılarında ise yine yoğunlukla Alman felsefecilerle hesaplaşmaya girişmiştir.<sup>53</sup> Marx için ekonomi politik alanında İngiltereci deniyorsa, o halde aynı mantığa göre Marx siyasal alanda Fransacı, felsefi alanda Almanyacı olmalıdır. Oysa Marx, ne ekonomi alanında İngiltere'yi, ne siyasal anlamda Fransa'yı ne de felsefi anlamda Alman geleneğini idealleştirmiştir. Sadece çalışmalarını en iyi gözlemlenebilecek başlıca örnekler üzerinden yerine getirmiştir. Hele ki Marx'ın, siyasi ta-

52. V. İ. Lenin, *Karl Marx ve Doktrini*, çev. Şiar Yalçın, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 1990, s. 56.

53. Marx'ın Arnold Ruge ile birlikte Paris'te, Alman felsefesi ile Fransız siyasetini bir araya getirme çabasıyla *Alman-Fransız Yıllıkları (Deutsch-Französische Jahrbücher)* adlı, yayın hayatı kısa süren bir dergi çıkardığını da hatırlatmak gerek. Hatta Marx, *Yahudi Sorunu* başlıklı metnini bu dergide yayımlamıştı.

rih alanındaki yazılarıyla üzerinde yoğunlaştığı Fransa örneği hem lineerlik hem de otomatizm tartışmalarının ortasından geçmesi nedeniyle önemlidir. Engels'e göre Fransa sınıflar mücadelesinde başka hiçbir Avrupa ülkesinde görülmeyen bir klasik oluşturmaktadır.<sup>54</sup> Gerçekten de Fransa, Ortaçağ'da feodalizmin, Rönesans'tan sonra monarşinin merkezidir. Burjuvazi devrimle monarşiyi yıkıp kendi egemenliğini kurmuş, sonrasında da burjuvazi ile proletarya arasında başka yerlerde olmadığı kadar şiddetli bir mücadeleye sahne olmuştur. Nasıl ki Marx İngiltere'yi "kapitalist üretim tarzının klasik yurdu" olarak nitelendirdiyse, benzer biçimde Fransa da Marx için sınıf mücadelesi temelindeki modern siyasetin klasik yurdu konumundadır. Ancak görüldüğü gibi İngiltere, Marx'ın analizlerinde burjuva kozmosun Demiurgos'u olmasına rağmen, yani kapitalist üretim ilişkilerinin klasiği olmasına rağmen, sınıflar mücadelesinin klasik yurdu Fransa'dır. Demek ki üretim ilişkilerinin (kaba bir biçimde altyapı denilsin) klasiğinin yaşandığı yerde, sınıflar mücadelesinin (kaba bir biçimde üstyapı denilsin) klasiği otomatik olarak yaşanmıyor. Böyle bir otomatizm söz konusu değil. Ancak Marx'ın başlıca örnek olarak İngiltere üzerinden gitmesinin, lineer-otomatist Marx okumaları için bir dayanak oluşturduğu gerçek. Marx'ın İngiltere'yi "kapitalist üretim tarzının klasik yurdu" olarak soyutlamanın merkezine yerleştirmiş olması, evrensellik-tikellik tartışmalarında önemli bir hattı ifade eden tarihin yasaları ve teleolojiyi de ele almayı gerektiriyor. Marx için tarihin kaçınılmaz lineer teleolojik bir akışının olup olmadığına, bunun tarihin yasası olup olmadığı tartışmasına bakmak gerek.

### Teleoloji ve Tarihin Yasaları

Marx'ın İngiltere'yi "kapitalist üretim tarzının klasik yurdu" ve İngiltere üzerinden anlattığı hikâyeyi *de te fabula narratur* olarak nitelenmesi, Marx için tarihin akışının bir amaca göre gerçekleşip ger-

54. Engels, "Karl Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'nin Üçüncü Baskısına (1885) Öndeyiş", s. 26.

çekleşmediği, bir amacının olup olmadığı tartışmasını masaya davet etmesi açısından bir fırsattır. Bu fırsat teleoloji, ereksellik meselesidir. Böylelikle teleoloji üzerinden Marx'ın ve onun yasalarının evrensellik meselesine getirdiği yanıt ayrıntılandırılabilir.

Genel olarak gerçekliğin, hayatın, doğanın ya da tarihin bir erek temelinde var olduğu fikri, yani teleoloji, söz konusu akışın anlamlandırılmasında sıklıkla başvurulmuş bir yaklaşım olmuştur. Varoluşun, hayatın ya da tarihin bir ereğinin olduğu, bu amaç temelinde işlediğine ilişkin düşünce biçimi, kaygı kaynağı olan varoluşsal sorunlara getirdiği yanıtla insanlık tarihi boyunca aslında bir biçimde ifade edilmiş, insanlığın anlama ve bilme iddiası yolculuğunda bu kaygılara verilmiş iç ferahlatıcı bir yanıt olmuştur. Tarih özelinde bakıldığında tarihin de bir biçimde bu ereğe uygun olarak anlaşılması gerektiği yaklaşımı, tarihin teleolojik kavranışı olarak ifade edilebilir. Modern dönemle birlikte anlam kaygısının sektüler bir politik mücadeleye dönüşmüş olması, tarihe ilişkin felsefi çabayı yoğunlaştırmıştır. Modernite ile birlikte eskinin kötülenmesi ve yenin muazzam bir statü kazanmasıyla birlikte eskiye ilişkin her şeye yönelik kötüleme kampanyasında tarih öncelikli bir yer işgal etmiştir. Özellikle 19. yüzyıl, felsefede tarih sorunsalının mutlak bir egemenlik kurduğu dönemdir.

Teleolojinin bir tarihsel yasa kıvamında mutlak bir tarih felsefesi haline getirilmesi işini modern dönemde Hegel üstlenip gerçekleştirmiştir. Modernitenin anlam arayışında tarihin bir amacının var olduğu fikrini dört başı mamur bir teori haline getiren Hegel'dir. Hegel teleolojinin felsefi bayraktarıdır.<sup>55</sup> *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*

55. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte 1990'larda moda olan "tarihin sonu" tezleri ile Hegelyen teleoloji arasındaki bağlantı da ilgi çekicidir. "Tarihin sonu" iddiasıyla büyük bir üne kavuşan, ABD Dışişleri Bakanlığı'nda bir devlet görevlisi olan Japonya kökenli Francis Fukuyama, Aleksandre Kojeve taraftarı Allan Bloom ile öğrenim görmüştü. Kojeve de teleoloji üzerine eğilmiş bir Hegel yorumcusuydu (Kojin Karatani, "Dünya Tarihinin Yapısı'na Giriş", çev. Sibel Güler, *Dipnot*, Sayı: 6, 2011, s. 5). James H. Nichols'a göre Kojeve'in tarihin sonu anlayışı yazın sürecinin iki farklı periyodunda iki farklı anlamdadır. Bkz. James H. Nichols, *Alexandre Kojeve, Wisdom at the End of History*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

leri'nin "evrensel tarih" başlıklı 341'den 360. paragrafa kadar olan son bölümü, bizzat Hegel'in kendi dersinde söylemiş olduğu gibi, dünya tarihinin içeriği üzerinden tarihin evrensellik temelinde teleolojik kavranışının kısa bir manifestosu niteliğindedir. Hegel bu paragraflarda tarihin bir *telos*'a sahip olduğunu, bunun da özgürlük bilinci ve onun gelişim süreci olduğunu savunmuştu. Çünkü Tin'in varlığının temel yasası "kendini bil"dir.<sup>56</sup> Evrensel Tin de bu temelde kendi özbilincine varıp kendini gerçekleştirmek ister. İşte evrensel Tin, evrensel tarihle kendisini yorumlayıp açıklar ve gerçekleştirir. Evrensel tarih, tinin kendilik bilinci ve özgürlük momentlerinin zorunlu gelişmesidir.<sup>57</sup> Dolayısıyla Hegel'e göre tarih, evrensel özgürlüğün gerçekleşmesi sürecidir. Tin, tarih dolayımıyla bunu gerçekleştirerek tarihe böylece bir *telos* yüklemiştir.

Hegel, tarihin teleolojisinde bu noktada akli da devreye sokar. Hegel'e göre dünya tarihi akli olanın ilerlemesinin tarihidir. Kendi kendisinden beslenen bir töz olarak akıl, pratik son erektir. Akıl kendisi bu ereğin "Dünya Tarihinde etkinleştirilmesi ve üretilmesidir".<sup>58</sup> Yani Hegel'in teleolojisi, tarihin akışının da teorisidir. Dünya tarihi, akışı içerisinde akli gerçekleştirir. Öyle ki Hegel, evrensel Tin'in kendi özbilincine varıp kendini gerçekleştirmek istemesi ereği temelinde bir akışa sahip olan tarihin teleolojisinin gerektirdiği eylemsel performansın altında kalma durumunu tarif etmek için "tembel varoluş"tan (*faule Existenz*) dahi söz etmişti. Çünkü Hegel, tarihin teleolojisini varoluşa içkin olarak değerlendirmiş, evrensel bir zorunluluk olarak tanımlamıştı. Tarihin akışının içerisinde görevlerini layıkıyla yerine getiremeyenler Hegel tarafından tembellikle itham edilmişti.

Gerçekten de teleoloji fikrinin tarihin bir akışı olduğu varsayımı üzerine yükselen bir mantıksal örgüsü vardır. Buna göre söz konusu akışın gideceği menzile, yani erek, ilkesel anlamda belli olduğundan, geleceğin bu akış doğrultusunda kestirilebilir ve hatta biline-

56. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 343, s. 319.

57. A.g.y., § 342, s. 318.

58. G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006, s. 15.

bilir olduğu iddiası söz konusudur. Popper, tam da bu noktada çok şiddetli itirazlar dile getirir. Bu iddianın karşısına dikilir. Temelinde teleolojinin yer aldığı ve “tarihsicilik”<sup>59</sup> (*historicism*) olarak adlandırdığı yaklaşımı hedef tahtasına koyar. Popper’a göre sosyal bilimlerin görevini, tarihin teleolojik kavranışı temelinde, iddia edilen erek üzerinden geleceğe ilişkin kehanetlerde bulunmak olarak tanımlayan hat, tarihsiciliktir. Tarihsicilik “tarihin yasaları uyarınca kehanette bulunma” eylemidir. Popper’a göre tarihsicilik çok ciddi bir tehlikedir. Çünkü “tarihin belirli tarihsel ve evrimsel yasalar tarafından yönetildiği ve bunları keşfetmekle insanın kaderi hakkındaki kehanette bulunabileceğimiz yolundaki doktrin” olarak tarihsicilik açık toplumun düşmanlarını yaratmaktadır.<sup>60</sup>

Aslında Popper bu şiddetli eleştiri hattını oluştururken ikili bir ayrıma gitmek ister. Kehanet ile bilimsel öngörüü ayırmaya çalışır. Esasen kehanetin de bir öngörü olduğunu ve fakat gerçekleşmesinin önlenmesi için hiçbir şey yapılamayacak niteliğe sahip olduğundan, bilimsel öngörüden tamamen farklılaştığını söyler. Eleştiri oklarını ise makul olarak gördüğü bilimsel öngörüye değil, kehanete yönlendirdiğini iddia eder. Ancak Popper’ın *Tarihsiciliğin Sefaleti* başlıklı kitabında net bir biçimde sözünü ettiği ve eleştirdiği kehanet ile bilimsel öngörü arasındaki ayrımı silikleştiren de bizzat kendisi olmuştur.<sup>61</sup> Sınır çizgileri çekeyim derken ikisini birbirine karıştırmıştır. Şunu ifade etmek gerekir ki belirli bir teorik temel

59. *Historicism* kavramının Türkçeye “tarihsicilik” olarak çevrilmiş olması içe sinen bir kullanım değil. Nasıl ki *economism* kavramı yaygın bir biçimde “ekonomisicilik” olarak çevrilmeyip “ekonomizm” olarak çevriliyorsa, pekâlâ tarihsicilik kelimesinin “historisizm” olarak çevrilmesi de mümkün ve tutarlıdır. Ancak literatürde benimsenen bir kavram olduğundan burada historisizm olarak kullanmak karışıklığa yol açabileceğinden, kavramın çevirisine ilişkin rezervler paranteze alınmıştır.

60. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1, s. 12. Yeri gelmişken Popper’ın bizzat eserine isim olarak koyduğu “açık toplum”dan neyi kastettiğinin de belli olmadığını eklemek gerek. Popper, tarihsicilik ile birlikte ele alıp, onun bir çıkışı olarak düşündüğü “kapalı toplum”un değillesmesi gibi duran açık toplumun net bir tasvirini yapmaz. Kapalı toplum olarak niteleyip kıyasıya eleştirdiği baskıcı-otoriter toplum tipinin karşısına konumlandığı açık toplumun ne türden temellere sahip olduğunu ya da olması gerektiğini nedense ayrıntılandırmaz.

üzerinde geleceğe ilişkin çıkarımlarda bulunmak kehanet değil öngörüdür. Entelektüel faaliyet, geleceği bilme ya da tahmin etme obsesyonuna sıkıştırılamazsa da, bilimsel faaliyetin geleceğe ilişkin çıkarımda bulunma hakkı vardır. Kehanet ise söz konusu teorik temelin var olmayıp geleceğe ilişkin çıkarımın katı yasallık biçimindeki ayrıntılı tasviridir. Popper'ın kehanet ile öngörü arasındaki, tam da kendi sözünü ettiği farkı ortadan kaldırmış olması, onu Marx'ın açtığı yolu astrolojiyle aynı kefeye koyan absürt bir noktaya kadar götürmüştür.<sup>62</sup>

Zaten Popper, asıl meselesinin Marx ve Marksizm olduğunu inkâr etmez ve bunu bizzat söyler: “Marksizmin yapılmaya çalışılan eleştirisinin kitabın esas noktası olarak görme yönelimi vardır. Kitabın amaçları çok daha geniş olmakla birlikte, bu görünüş büsbütün yanlış değildir, belki de kaçınılmazdır.”<sup>63</sup> Ancak Popper'ın kaçırıldığının aksine, Marx'ın gözü gelecekte değil, şimdidedir. Gelecek programıyla nadiren ilgilenir.<sup>64</sup> Hatta Karatani'ye göre Marx bir yerde gelecekte söz etmenin gericilik olduğunu dahi söyler.<sup>65</sup> Marx'ın meselesi şimdiki zamandır. Hatırlayalım Marx, başyapıtı *Kapital*'in amacını “modern toplumun ekonomik hareket yasasını” ortaya koymak olarak belirtmişti. Meselesi gelecekteki toplum değil, modern toplumdur. Hatta skalayı daha da daraltmış, çalışmasını tüm toplumsal gerçekliğin hareket yasasını ortaya koymak olarak değil, ekonomik hareket yasası olarak çerçevelemiştir. Yani yıllarını verdiği başyapıtında kendi şimdiki zamanının ekonomik hareket yasasının peşindeydi. Ama ne hikmetse Popper, tarihsiciliğin “*tarihsel öngörü*”nün sosyal bilimlerin esas hedefi” olduğunu kabul eden bir yaklaşım olduğunu iddia ederek<sup>66</sup> Marx'ı da tarihsicilik torbasına atar. Oysa Marx'ın entelektüel faaliyetinin esas hedefi geleceğe ilişkin öngörülerde bulunmak değildi.

61. Karl R. Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan, 2000, s. 61.

62. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1, s. 279, n6.

63. Popper, “İkinci Baskının Önsözü”, a.g.y., s. XXIII.

64. Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, s. 202.

65. Karatani, *Transkritik*, s. 17.

66. Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, s. 28.

Evet Marx, geleceğe ilişkin nadiren kalem oynattığı bazı pasajlarında işçi sınıfının siyasal iktidarı ele geçirmesi kaçınılmazdır<sup>67</sup> gibi geleceğe ilişkin kısa mutlak ifadeler kullanmıştı. Ancak Marx'ın bunu tarihin *telos*'u olarak görmekten ziyade, Popper'ın deyişiyle gerçekleşmesinin önlenmesi için hiçbir şey yapılamayacak bir olay olmaktan ziyade, ekonomi politığe karşı verdiği amansız mücadeleye içerisinde kullandığını unutmamak gerek. Çünkü önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi ekonomi politik, mevcut kapitalist üretim ve mübadele ilişkilerinin doğal ve zorunlu olduğunda ısrarcıydı. Ekonomi politik, nesnel bilimsellik zırhını kuşanıp mevcut kapitalist üretim ve mübadele ilişkilerini zorunlu ve doğal olarak gösterip rıza yaratmaya çalışırken, Marx da bu iddiaya karşı çıkmış, Callinicos'un dediği gibi burjuvaziye karşı aynı bilimsel aklı kullanmıştı.<sup>68</sup> Teoride sınıf mücadelesi verirken, ekonomi politığın iddiasının aksine sömürünün değil, sınıfsız-sömürsüz bir dünyanın galebe çalacağı fikrini, asıl bunun bir zorunluluk olduğu iddiasını ekonomi politığe karşı onların aklı ve diliyle sarf etmişti.

Kaldı ki Marx gelecekte nadiren söz ettiği pasajlarda tam da Popper'ın sözünü ettiği bilimsel öngöründe bulunur. Bunun ötesi değil. Kehanette bulunmaz. Marx'ın yaptığı ya da yaptığını iddia ettiği şey tarihin akışını çözümlemektir. Tarihin ne şekilde vuku bulduğunu anlamaya çalışmaktır. Buna da hakkı vardı. Örneğin yaptığı tarih okumasıyla üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin büyümesiyle toplumsal tarihin biçim değiştirdiğini söylemişti.<sup>69</sup> Bu teorik temel üzerine de sosyalizmi bir potansiyel olarak düşünmüştü. Popper'ın iddia ettiği gibi tarihin mutlak ereği olarak değil. Tarihin yasaları uyarınca kendiliğinden otomatik bir biçimde gelişecek bir gelecek olarak da değil! Oysa teleoloji, potansiyeli mutlaklaştırarak potansiyel olmaktan çıkarıp kader haline getirir. Kaçınılmaz bir menzile dönüştürür. Buna karşılık potansiyel, Giorgio Agamben'in de Aristo'dan hareketle söylediği gibi, aynı anda

67. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 465.

68. Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır, Marksist Bir Eleştiri*, çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç, 2001, s. 103.

69. Marx, "Önsöz", *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*.

hem olmaya hem de olmamaya muktedir olandır.<sup>70</sup> Yani “yokluğun mevcudiyeti” de potansiyele dahildir.<sup>71</sup> Tarihin teleolojisi gibi mutlak bir biçimde kendisini gerçekleştiren değildir. Marx da tarihin mutlak bir teleolojisi olduğunu düşünmemiş, bu temelde çıkarımda bulunmuştur. Bir potansiyel olan sosyalizme ilişkin olarak da hiçbir zaman “astrolojik” ayrıntılı “kehanetlerde” bulunmamıştır.

Öte yandan, öngörünün bire bir gerçekleşmemiş olması da söz konusu teorik temelin yanlış olduğunu ortaya çıkarmaz. Ancak Popper, söylem düzeyinde aksini iddia etmesine rağmen<sup>72</sup> öngörünün “doğru çıkmaması” üzerinden bir çürütme politikası izler. İlk olarak şunu ifade etmek gerekir ki, Marx’ın öngörülerinin hiçbirini tutmamış değildir. Örneğin Popper sıklıkla “mutlak yoksullaşma tezi” olarak bilinen Marx’ın bir tarih yasası olarak ifade ettiğini söylediği, sermaye birikim sürecinin emekçiler için sefaleti daha da arttıracığı yönündeki öngörüsünün<sup>73</sup> doğru çıkmadığını vurgular.<sup>74</sup> Ancak bugün pek çok uluslararası kuruluşun dünya genelinde yoksulluk ve sefaletin arttığına dair araştırma raporları vardır. Popper’ın iddia ettiğinin aksine, Marx’ın zamanından bu yana dünya genelinde sefalet koşulları azalmış değildir. Yine Marx’ın, kapitalist birikim sürecinin ilerlemesiyle birlikte sefalet koşullarının da artacağına ilişkin öngörüsünün yanı sıra devrim beklentisi hususunda da yanlışlığı yaygın bir kanıdır. İlginçtir ki Marx, özellikle yaşamının sonuna doğru Rusya’ya daha fazla ilgi duymaya başlamış, hatta bunun da ötesinde Rusya’da devrim beklemeye başlamıştı! Kendisiyle 1879’da yapılan bir mülakatta Rusya’da büyük bir çöküş beklediğini bizzat söylemişti.<sup>75</sup> Ve yine ilginçtir ki *Manifesto*’nun 1882 tarihli Rusça baskısına önsözde, bu kez Rusya’nın “Avrupa’daki

70. Giorgio Agamben, “Potansiyellik Üzerine”, çev. Serhat Celâl Birdal, *Bibliotech*, Sayı: 15, 2007, s. 61.

71. A.g.y., s. 59.

72. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, s. 253.

73. Marx, Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının...*, s. 22.

74. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, s. 239.

75. “Dünyayı Tepetaklak Edecek Kişi, Britanya Veliatı Prenses Victoria’ya Marx’la Görüşme Hakkında Özel Bir Mektup, Sir Mountstuart Elphinstone Grant Duff, 1879”, Marx, Engels, *Basın Söyleşileri*, s. 31.

devrimci eylemin öncüsü durumunda”<sup>76</sup> olabileceğini söylemişti. Yani Popper’ın önemseddiği öngörülerinin gerçekleşip gerçekleşme meselesinde işler hiç de Popper’ın zannettiği gibi Marx’ın öngörülerinin tutmaması şeklinde gelişmemiştir.

Fakat öngörülerin tutup tutmaması olmasının ötesinde bu tartışmada ikinci bir husus daha vardır. Popper’ın öngörünün gerçekleşip gerçekleşmemesini sorunsal olarak ele alıp bir çürütme mantığı olarak kullanması, onun pozitivizmle olan bağıını kopar(a)madığını açık eder. Popper, pozitivizmin ufkunu aşamamış, pozitivizmde tadilatlarla girişerek neopozitivizm olarak adlandırılabilir bir ontopistemolojinin içinden konuşmuştur. Popper’ın, klasik pozitivizme yakın “kova akıl kuramı”na<sup>77</sup> karşıt olarak öne sürdüğü “ışıldak bilgi kuramı” onu pozitivizmin kozmosunun dışına çıkarmaya yetmez. Popper’ın ifadesiyle ışıldak bilgi kuramına göre, bilimsel etkinlik ilk olarak insan zihninde; duyumsal bilgiler, sezgisel bilgiler ve öznel duygular tarafından oluşturulan bir kuramın kurulmasıyla başlar. Daha sonra bu kuramın yanlışlanabilirliği üzerinden kuram denetlenir. Popper bu durumu “bilim yöntemi daha çok gözümüzü açıp kuramı yanlışlayabilecek olgular aramayı gerektirir”<sup>78</sup> ifadesiyle dile getirerek, oluşturulan kuramların yanlışlanabilirlik sahasını yine duyu organlarımızla algılayabildiğimiz somut, şimdi ve burada olan gerçekliğe indirgeyerek pozitivizmin gerçeklik yaklaşımıyla aynı konumu paylaşmış olur. Dolayısıyla Popper’ın ışıldak bilgi kuramı pozitivizmle aynı ontolojik pozisyonu paylaşır. Ne var ki bu kez doğrulama değil, yanlışlanma söz konusudur. Popper, pozitivizmin duyusal gerçeklik anlayışına esasen bağlı olduğundan, doğrulama gibi yanlışlamayı da duyusal gerçeklik düzeyindeki varoluş biçiminde aradığından, aynı şekilde düşüncenin ya da teorinin geçerlilik ölçütü olarak yine duyusal gerçeklikte gerçekleşme ölçütünü savunmuş olur.<sup>79</sup> Yani Popper’da duyusal gerçekliğin ontolojik eleştirisi diye bir sorun yoktur. Oysa daha önce de ifade edildiği gibi, bir düşüncenin ya da teorinin geçerlilik ölçütü, öngö-

76. Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, s. 95.

77. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, s. 275.

78. A.g.y., s. 188, 338.

rüsünün duyusal gerçeklik düzleminde gerçekleşmesi olamaz. Bir düşüncenin ya da teorinin öngörülerinin tutmaması o düşünceyi ya da teoriyi boşa düşürmez, çökertmez. Benzer biçimde öngörünün gerçekleşmiş olması da o düşünce ya da teoriyi geçerli yapmaz. Bu Popper'ın asla kabul etmeyeceği, tıpkı Hegel'in yaptığı gibi, realitenin rasyonaliteyle eşitlenip duyusal varoluşa muazzam bir haklılık kazandırmak olur. Althusser bu hususta "teorinin doğrulaması kendi içindedir," diyerek katı bir Popper karşıtlığını savunmuştu. Hatırlanacağı üzere, Marx'ın teorisi başarıyla uygulanabilmiş olduğu için doğrudur değil, teorisi doğru olduğu için başarıyla uygulanabilmiştir demişti.

Zaten pozitivismle aynı ontolojik zemin üzerine basan Popper'ın tarihsicilik dediği yaklaşıma karşıt olarak nasıl bir tarih kavrayışı olduğu da belli değildir. Yanlışlamayı mesele edinerek Düzey 2 ontolojisinde bu yanlışlamayı gerçekleştirmeye çalışan Popper, tarih denilen şeyin sabun gibi kayıp gittiğinin farkında değil gibidir. Bilim ile sahte bilim (*pseudo-science*) arasında öngördüğü ayrımı ısrarla duyusal-görgül gerçekliğin neliğini sorgulamaksızın ve hatta pozitivism gibi şimdi ve burada olanı veri kabul eden bir yaklaşıma sahip olarak yapmaya çalışan Popper'ın,<sup>80</sup> tarihsel şimdi ve buradayı nasıl yakalayacağı büyük bir soru işaretidir. Sıklıkla bilimin deneme-yanılma yoluyla ilerlediğini ve denetlenebilirliğin bilimsel kuram olmanın önkoşulu olduğunu ifade eden Popper'ın, tarih bilminde deneme-yanılma yönteminin ve denetlenebilirliğin

79. Şunu da ifade etmek gerekir ki Popper'ın son dönem çalışmalarındaki "evrimci bilgi kuramı" ile yanlışlamacılık arasında bir gerilim söz konusudur. Çünkü Popper, son dönemlerinde giderek *tabula rasa* karşıtı bir çizgiye kaymış, tümevarım eleştirisinden evrimci bilgi kuramına geçmişti (A. Dinç Alada, "Karl Popper'in 'İşıldak' Bilgi ve Akıl Kuramının İktisat Felsefesine Potansiyel Katkıları Üzerine", *İktisat Felsefesi*, Sayı: 1, Bahar 2010, s. 16-17). Bilgilerin hemen hemen tümünün insan zihninde doğuştan var olduğunu savunmuştu. Ancak insan zihninde yer alan sezgisel ve duyumsal bilgiler ile öznel duygular duyusallıkla elde edilmediği halde duyusal gerçeklikte yanlışlanmasının bir arada bulunması açık bir gerilime işaret eder.

80. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Londra: Basic Books, 1962, s. 33-58.

söz konusu olamayacağı gerçeği hesaba katıldığında, tarihsicilik olarak gördüğü yaklaşımın karşısına ne türden bir bilimsel tarih anlayışı koyduğu açık değildir. Hatta Popper, açık olmaması bir yana, bu hususta gerilimli ifadeler de kullanır. Tarihsiciliğin kalkış noktasının tarihe bir anlam yüklemek olduğunu, bu anlam üzerinden de geleceğin bilinebileceği iddiasının türetildiğini söyleyen Popper, bu fikre karşı olarak tarihin bir anlamının olmadığına ısrar ettiğini belirtir. Fakat ne hikmetse bu satırların devamında bu kez “her ne kadar tarihin bir amacı yoksa da, ona kendi amaçlarımızı kabul ettirebiliriz ve her ne kadar tarihin bir anlamı yoksa da ona bir anlam kazandırabiliriz”<sup>81</sup> der! Zaten Marx da insanlık tarihinin kendiliğinden bir anlamının olduğundan söz etmemiştir. Tarihe ilişkin bir okuma biçimi geliştirmişti. Yani ona bir anlam atfetmişti.

Ne türden bir tarih yaklaşımına sahip olduğu açık olmayan Popper’ın kafasındaki “Marx’ın tarihi” ise son derece açıktır. Ne var ki Marx’ın tarih teorisinin eleştirisini tüm Marx eleştirisinin temeline yerleştiren Popper’ın Marx yorumu otomatizm, mekanizm ve katı belirlenimcilikle maluldür. Yani Popper’ın Marx ve Marksist tarih anlayışı İkinci Enternasyonal’in çizgisindedir denebilir.<sup>82</sup> Hatırlatmak gerekir ki işçi sınıfının iktidarını otomatik bir kaçınılmazlık olarak yorumlayarak, devrimi kendiliğinden gelişecek mutlak bir sonuç gibi değerlendirerek bir devrim yapılmasının söz konusu olmadığı, sadece devrime hazırlıklı olunması gerektiği mealinde şeyler söyleyen Marx’ın kendisi değil, İkinci Enternasyonal’in önemli isimlerinden Karl Kautsky’ydi.<sup>83</sup> Dolayısıyla bu çalışmada ele alınan Marx ve Marx yorumu ile, Popper’ın Marx’ı ve Marx yorumu da haliyle oldukça farklı ve hatta zıt. Zaten Popper’ın Marx’ı Hegel’in tilmizi, Marksizmi de basit bir sol kanat Hegelcilik olarak ta-

81. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, s. 362.

82. A.g.y., s. 181, 200-1.

83. Hatta öyle ki, katı bir otomatizm üzerinden kurguladıkları Marksizm referanslı tarih teorilerinin kendilerini adeta bir tür Cassandra kompleksine soktuğu, yani gelecekte gerçekleşeceklerle dair doğruyu söylediklerine inanıp başkalarını uyarımlarına rağmen kimsenin ikna edilememesi kompleksine giren alarmcı yaklaşımların da var olduğundan söz etmek mümkün.

nımladığının da altını çizmek gerek.<sup>84</sup> Bu çalışmada yapılanın aksine Popper, bunu tartışmaz bile. Önceki bölümde de savunulduğu gibi Marx, gençliğinde sol Hegelci değildi.<sup>85</sup> Ancak tüm bunların ötesinde, Marx ile Hegel arasında süreklilik görmeyen ve Hegeldışı ya da Hegel karşıtı Marx okuması yapan ekoller için Popper'ın bütün bu eleştirisi boşa düşer. Bir şey ifade etmez.

Örneğin Marx çalışmalarındaki ve Marksizm içerisindeki radikal Hegel karşıtlığının bayraktarlarından biri olan Althusser, Popper'ın Marx'ın tarih yorumuna içkin olarak gördüğü teleoloji fikrinin karşısındadır. Althusser için de, tıpkı Popper'ın düşündüğü gibi, teleoloji Hegelciliğe ait bir yaklaşımdır. Ancak Althusser'e göre, Hegel ile Marx arasında bir ilişkisizlik olduğundan Marx'ta teleoloji yoktur. Althusser, bu teleoloji karşıtı duruşunu ise esasen *Aufhebung* kavramına muhalefet üzerinden inşa eder. Althusser'e göre Hegelyen *Aufhebung* aynı süreklilik öğelerini içerir. Spinoza'nın birinci tür bilgi ile ikinci tür bilgi arasında öngördüğü "radikal süreksizliğin" aksine *Aufhebung* sonraki bilginin, önceki bilginin hakikati olduğunu ifade eder.<sup>86</sup> *Aufhebung*, "aşılını muhafaza eden bir aşma"dır.<sup>87</sup> Tarihi de bu bağlamda düşünen Hegel'de geçmiş, geleceği içerir ve geleceğin iç özünden başka bir şey değildir.<sup>88</sup> Oysa Althusser için "teorik pratik" sürecinde süreksizlik vardır. Althusser'in kendi bilimsel bilgi üretimi kategorizasyonu ile söylenecek olursa Genellik I ile Genellik III arasında niteliksel süreksizlik ortaya çıkar ya da devreye girer.<sup>89</sup> O halde Hegel'in *Geist*'ini Marx'tan ve Marksizmden def etmeye çalışan Althusser gibi Marx'ı Hegel dışı ve Hegel karşıtı okumalarla düşünenler için Popper'ın teleoloji suçlaması karavanadır, boşa düşer.

Gerçekten de Hegelyen teleoloji, Hegel'in bütünlük anlayışı ve duyuşal gerçeklik yaklaşımıyla beslenir. Althusser'in de belirttiği gibi Marksizmin tarihsici yorumları da, Marksist bütünlüğün He-

84. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, s. 38.

85. Colletti, "Introduction", Marx, *Early Writings* içinde, s. 11.

86. Althusser, *Marx İçin*, s. 99, n39.

87. Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, s. 43.

88. Althusser, *Marx İçin*, s. 125. 89. A.g.y., s. 231.

gelci bütünlüğün bir varyantına dönüştürülmesine dayanır.<sup>90</sup> Althusser'in bu tespiti oldukça yerindedir. Ancak Althusser ne yazık ki bu tespitin üzerine gidip ayrıntılandırmaz. Önceki bölümde de etraflıca ele alındığı gibi, Hegelyen ontolojinin bütün anlayışı, tüm parçaları bütünün kendisine tabi kılan mutlak bir tahakkümcülüğü ifade eder. Örneğin Hegel'e göre evrensel Tin'in tahtı çevresinde dönen diğer tinler, onun gerçekleşmesinin icracılarıdır.<sup>91</sup> Yani evrensel Tin'e tabi olarak faaliyet gösterirler. Tin'in amacı da kendi özbilincine varıp kendisini mutlak olarak bilme olduğundan ve bunu da tarih dolayımıyla gerçekleştirdiğinden tüm tarih Tin'in bu *telos*'unun hizmetine sokulmuş olur. Yani Hegelyen bütün anlayışı teleolojiyi kendiliğinden içerir. Duyusal gerçeklik, yani reel olan da rasyonel olduğundan Tin'in tarih aracılığıyla kendisini gerçekleştirmesinin biçimi haline gelir. Böylelikle Althusser'in dediği gibi Hegelyen bütünlük anlayışının Marx'ın bütünlük anlayışıyla aynılaştırılması, gerçekten de Marx'ın tarihsici yorumlarının kapısını açar. Bu noktada çok ilginç bir örnek verilebilir. Marx *Kapital*'in birinci cildinin "Kapitalist Birikimin Tarihsel Eğilimi" başlıklı kısmında kapitalist birikimin tarihsel eğiliminin "mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirileceği" bir süreç olacağı öngörüsünde bulunur. Marx, yaklaşık üç sayfalık bu kısımda tüm o heybetli *Kapital* boyunca ilk kez geleceğe ilişkin bu netlikte bir öngörüü dillendirmektedir. Hem de bunu yaparken Hegel'in dilini çok net bir biçimde vurgulayarak kullanır.<sup>92</sup> Yani Marx, ilgi çekici bir biçimde, geleceğe ilişkin öngörüsünü Hegel'in dilini kullanarak ifade etmişti.

Öte yandan Althusser, Marx'ın modern burjuva toplumunu inceleme nesnesi olarak ele aldığı paradoksal bir konuma düştüğünü de savunmuştu. Althusser'e göre Marx'ta mevcut toplumun tarihsel bir sonuç olarak düşünülmesi ile "bir tarihin üretim sonucunu *toplum olarak* var kılan mekanizmanın incelenmesinin biraradalığı paradoksaldır". Çünkü Althusser için "sonucun kendi doğuşundan ayrılmaz olarak düşünüldüğü" ilk bakış açısı Hegelyen teleolojiktir ve

90. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s. 399.

91. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 352, s. 323.

92. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 725-27.

Marx'taki paradoksal duruma karşın özellikle *Kapital*'de durum böyle değildir.<sup>93</sup> Yani Althusser, bir önceki aşamanın mevcut aşamanın nedeni ya da mevcut aşamanın bir önceki aşamanın sonucu olduğu fikrine karşı çıkar. Bunun Hegelyen teleolojinin işi olduğunu söyler. Oysa meseleye teleoloji üzerinden değil, monist toplumsal gerçeklik üzerinden bakmak gerek. Marx'ın toplumsal gerçeklik anlayışı, önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi tarihsellik üzerine kuruludur. Toplumsal gerçekliğin somut biçimleri tarih içerisinde ortaya çıkar. Toplumsal gerçeklik, tarih içerisinde farklı varoluşsal biçimlere bürünür. Marx'ın monist toplumsal gerçeklik yaklaşımı, gerek yatay gerekse dikey tarihsellik için, bu somut belirişlerin farklı coğrafyalarda farklılaşacağını da ifade eder. Dolayısıyla Althusser'in yorumunun aksine, meselenin toplumsal gerçekliğin tarihselliği bağlamında ele alınması gerekir. Marx, Althusser'in deyişiyle sonucu kendi doğuşundan ayrılmaz düşünen bir teleolojinin değil, monist toplumsal gerçeklik ve onun tarihsel farklı varoluş biçimlerini kasteden bir çerçevenin içinden konuşmaktadır.

Karatani de Althusser'in bu yorumunun aksine, Marx'ın tarihi “doğal tarih” olarak gördüğünde ısrar eder. Böylelikle de Hegelci tarih anlayışından ve dolayısıyla Hegelyen teleolojiden sıyrıldığını savunur. Karatani'ye göre, Marx'ın *Kapital*'in “Almanca Birinci Baskıya Önsöz”de toplumsal biçimin gelişimini doğa-tarihsel (*naturgeschichtlich*) bir süreç olarak ele aldığından söz ettiği pasaj, *Naturwüchsigkeit* (doğal olarak gelişmişlik) eksenindedir.<sup>94</sup> Yani mevcut tarihsel aşama, bir önceki tarihsel aşamanın zorunlu sonucu değildir. Bu, teleolojinin gerçekleşip kendisini bir önceki aşamadan

93. Althusser, *Kapital'i Okumak...*, s. 101-2.

94. Karatani, *Metafor Olarak Mimari...*, s. 119. Görüldüğü gibi, Karatani'nin çok önemseddiği *Naturwüchsigkeit* kavramı ile “olumsallık” (*Kontingenzen*) kavramı arasındaki mesafe kısadır. Her iki kavram da mutlak bir *telos*'un zorunluluğunu dışlar. Tarihte meydana gelenler, bir *telos*'un var olması nedeniyle değil, doğal olarak ya da öyle meydana geldiği için öyle meydana gelmiştir. Öte yandan *Kontingenzen*'in Türkçeye “olumsallık” olarak çevrilmesine ilişkin itirazlar yerindedir. Semantik olarak bir yere denk düşmeyip pozitif çağrışımlar barındıran olumsallık yerine tesadüfü de, kendiliğindenliği de içeren “oluşsalık” kavramının daha yerinde bir çeviri olacağını söylemek mümkün.

bir sonraki aşamaya dönüştürdüğü mutlak bir zorunluluk anlamına gelmez. Bu aşamalar bir *telos* temelinde değil doğasında gelişmiştir. Böylelikle hem Althusser hem Karatani, tarihin yasaları ve teleoloji bahsinde bu söyledikleriyle aşamacılık fikrini tartışmaya davet etmiş olurlar.

Gerçekten de tarihin teleolojik bir akışının olduğu iddialarının beraberinde getirdiği bir diğer tartışma da aşamacılıktır. Çünkü tarihin teleolojik kavranışı, bu amacın tarihsel olarak ne şekilde vuku bulduğuna ilişkin bir sorunu da içerir. Bu anlamda aşamacılık, belirli bir amaca sahip olan ve bu amaca doğru giden tarihin, yolculuğunu belirli aşamalarla yerine getirdiği fikri olarak ifade edilebilir. Yani tarihin aşamalardan oluştuğunu savunur. Toplumların belirli tarihsel aşamalardan geçtiğini iddia eder. Aslında insanlık tarihi boyunca tarihin aşamacı bir biçimde aktığına dair düşünüş bir biçimde hep var olmuştur. Tarihin aşamacı kavranışı, daha çok moderniteyle ilişkilendirilse de sadece modern dönemdeki yazarların eserlerinde değil, antik dönem yazarlarında da söz konusudur. Ronald L. Meek'in deyişiyle bu fikrin 18. yüzyıl öncesi bir prehistoryası da vardır.<sup>95</sup>

Aşamacılık, modern dönemde 18. yüzyılda, özellikle İskoç Aydınlanması düşünürlerinde, örneğin Smith ve John Millar şahsında ve aynı dönemde Fransa'da, tarihin neliğine ilişkin entelektüel faaliyetlerde sahiplenilen bir yaklaşım olmuştur. O dönem oldukça moda olan "dört aşama teorisi"ne göre insanlık, tarih boyunca avcılık, çobanlık, tarım ve ticaret olmak üzere birbirini izleyen dört farklı süreçten geçmiştir. Hatta öyle ki tarihin aşamacı kavranışının spesifik bir türü olarak dört aşama teorisini hararetle savunan dönemin entelektüel *Zeitgeist*'i, Amerikan Yerlileri'ni kendi iddiaları için yürürlükte olan ve henüz ilk aşamada takılıp kalmış erken dönem insan toplumu anlatısı için canlı bir laboratuvar olarak görüp işlevselleştirmişlerdi.<sup>96</sup> Tarihin aşamacı kavranışı Fransız Devrimi'

95. Ronald L. Meek, *Social Sciences and Ignoble Savage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 6, 34.

96. A.g.y., s. 67.

nin öncü düşünürlerinde bulunsa da, bunun İskoç Aydınlanması'nın genel bir özelliği olduğundan söz edilebilir. Bu geleneğin önemli isimlerinden Steuart da, toplumların birbirini izleyen üç tarihsel gelişme aşamasından geçtiğinden söz etmişti. Steuart'a göre insanlık kırsal göçebe, tarımsal ve modern toplum aşamalarından geçmişti.<sup>97</sup> Hatırlanacağı üzere, önceki bölümlerde de söz edildiği gibi, Steuart için modern toplumu şekillendiren şey değişim ekonomisidir. Bir ticaret toplumu olarak modern toplum, aynı zamanda kişisel özgürlükleri artıran pozitif bir durum, bir ilerleme anlamına gelmektedir. Hegel de Steuart okumalarıyla bu aşamacı fikirden etkilenmiş, modern toplumun gelişimine yönelik pozitif bir tutum geliştirmişti.<sup>98</sup> Bu da Hegelyen teleolojinin tarihin aşamacı kavrayışının soykütüğünde İskoç Aydınlanması ve Steuart arasındaki teleoloji bağlantısını ortaya koyar. Yani Marx'ın tarih kavrayışının aşamacı olup olmadığı tartışmasına geçmeden önce şunu ifade etmekte fayda var ki tarihin aşamacı bir biçimde ilerlediği ve birbirini izleyen (evrensel) aşamalardan oluştuğu iddiası, Marx'a mal edilemez. Bu hususta Marx öncesinde ciddi bir külliyat vardır.

Marx'ın lineer aşamacı-ilerlemeci bir tarihsel kurguya sahip olduğu iddiasına ve bunun da pozitivizmle dirsek teması olarak değerlendirilmesine sıklıkla rastlanır. Bu temelde Marx'ın tarih kurgusunun aşamacı-lineer bir doğrultuda olduğu yönünde geniş bir eleştiri literatürü bulunur. Buna göre Marx, tıpkı pozitivistler gibi tarihin şaşmaz aşamalardan meydana geldiğini savunan bir tarihsel otomatizme sahiptir. Hatta bu mutlak aşamacı tarihsel kurgu “ileri” ve “geri” gibi kavramları yücelten kaba bir ilerlemeciliği de içerir. Çünkü söz konusu tarihin yasalarının aşamacı-lineer doğrultulu kavrayışı, peşi sıra o aşamalar dizisine uygunluk cetveli de oluşturmuş olur. Aşamalar varsa, bu aşamaların şimdiye olan uzaklığı, “ileri” ve “geri” olarak da ele alınabilir.<sup>99</sup> Ancak bu toptancı ve ko-

97. Bkz. James Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, 2 cilt, haz. Andrew S. Skinner, Chicago: University of Chicago Press, 1966.

98. Plant, “Hegel and Political Economy, I”, s. 82.

99. Türkçede “ileri” ve “geri” kavramlarının şiddetli bir biçimde Marx'ı yorumlara işleminin bir nedeninin de çeviride yattığını söylemek mümkün. Örne-

layıcı yaklaşımın aksine Marx, propaganda niteliğinde satırlar kaleme aldığında “tarihin tekerleği”nden<sup>100</sup> (*das Rad der Geschichte*) ya da çarkından söz etmiş olsa da tarihe mutlak bir aşamacılık-ilerlemecilikle bakmamıştı. Bunu da birkaç yerde çok açık bir biçimde ifade etmişti:

Demek ki ekonomik kategorileri, tarihsel bakımdan belirleyici rol oynadıkları sırayla ele almak olanaksız ve yanıltır. Onların ele alınış sırasını belirleyen şey, tam tersine, modern burjuva toplumda aralarındaki ilişkilerdir ve burada sıra, doğal sıranın tersi olup, tarihsel evrim boyunca birbirlerini izledikleri sıraya uymamaktadır. Söz konusu olan, değişik toplum biçimlerinin birbirini izlemesinde, iktisadi bağıntılar arasında tarihsel olarak kurulan ilişki değildir. “Fikir olarak” birbirini izleme sıraları (Proudhon) ise hiç değildir (tarihsel hareketin bulanık bir kavranışı). Söz konusu olan, bunların modern burjuva toplumu çerçevesi içindeki hiyerarşisidir.<sup>101</sup>

Yine bu satırların devamında tarihsel gelişimi basamak olarak gören yaklaşımı eleştirerek şöyle demişti:

Tarihsel gelişme denen şey, son tahlilde, en son biçimin geçmiş biçimleri, kendi öz gelişme derecesine vardiran aşamalar olarak değerlendirilmesine dayanır, ve bu son biçim çok ender olarak ve ancak belirli ko-

---

ğin *Kapital*'de Marx'ın *ursprünglich* olarak kullandığı kavramın “ilk olan” ya da “ilksel” yerine “ilkel” olarak çevrilmesi, yine *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da Marx'ın kuramında oldukça önemli yer işgal eden *naturwüchsig* ve *Naturwüchsigkeit* kavramlarının ilkel olarak çevrilmesi de “ileri” ve “geri” kavram çiftlerini kullanan kolaycılığa çanak tutmuştur. Örneğin *naturwüchsiges Gemeineigentum*'un Türkçe'ye “doğal olarak gelişmiş ortaklaşa mülkiyet” olarak çevrilmesi gerekirken “ilkel ortaklaşa mülkiyet” olarak çevrilmesi gibi (Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 51, n4). Öte yandan geçmiş kötüleyen kaba ilerlemeci mantığa aykırı bir örnekten söz etmek gerekirse Marx, *Kapital*'de “Ekmeğe hile karıştırılması ve ekmeği tam fiyatının altında satan bir fırıncı sınıfının meydana gelmesi 18. yüzyılın başında bu işkolunun lonca niteliğini yitirmesiyle başlamıştır, ve kapitalist değirmenci ya da uncu kisvesi altında, sözde patron olan fırıncının arkasında yükselmiştir.” (*Kapital*, Cilt 1, s. 247) diyerek kaba Aydınlanmacı ilerlemeciliğin asla kabul etmeyeceği bir biçimde loncalara, yani bir ortaçağ kurumuna bu veçhesiyle dikkat çekmiştir.

100. Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, s. 128.

101. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 267.

şullarda kendi özeleştirisini yapabildiğine göre, eski biçimleri her zaman tek yanlı bir açıdan değerlendirir.<sup>102</sup>

Zaten Marx, bu satırların hemen önceki satırlarında üzerinde çokça tartışma yaratan “insanın anatomisi, maymun anatomisi için bir anahtardır”<sup>103</sup> demiş, aşamacı-lineer tarihsel kavrayışı ters köşe yapmıştı. Bir sonraki aşamanın bir önceki aşama üzerinden anlaşılabilirliği biçimindeki aşamacı-lineer teleolojiden, bir sonraki aşamanın bir önceki aşamanın anlaşılmasında anahtar olduğunu savunarak kaçınmıştı.

Ancak öte yandan iş pratiğe gelince bu aşamacılık sorununun bizzat Marx’ı da açıklama yapmak zorunda bıraktığını söylemek gerek. Balibar’a göre, Marx’ın bir önceki başlıkta sözü edilen endüstriyel olarak daha gelişmiş bir ülkenin, daha az gelişmiş bir ülkeye ancak kendi geleceğinin bir resmini (*Bild*) gösterdiği şeklindeki ifadesi sonradan kendisini oldukça uğraştırmıştı. Özellikle Rusya üzerine tartışmalarda Marx hem bu ifadesini hem de *Kapital*’in birinci cildinin ilksel birikim bölümündeki tarımsal üreticilerin mülksüzleştirilmesi ve kapitalist üretimin ortaya çıkışı meselesinden neyi kastettiğini açıklamak zorunda kalmıştı. Evrensellik, aşamacılık ve lineerlik meselelerinin hepsini barındıran bu tartışmalarda Marx önce 1877’de Mihailovski’ye mektubunda (*Oteçestvenniye Zapiski Yazı Kuruluna*), sonrasında 1881’de Vera Zasuliç ile olan yazışmalarında bu sorunlara ilişkin fikirlerini Rusya pratiği özelinde açmaya çalışır. Rusya’daki devrimci duruma ilişkin tartışmalarda bu sözünden ve tarımsal üreticinin mülksüzleştirilmesinden ne anlaşılması gerektiğini ayrıntılandırır. 1861’de Rusya’da serfliğin kaldırılmasıyla başlayan süreç Rus köylü toplumunun gelecekteki görünümü ve Rusya’nın gelecekteki gelişiminin ne olacağı hususlarında Marx’ın görüşlerini açıklamasına vesile olur. O sıralar Rusya’da bir tarafta kadercı bir biçimde Rusya’da kapitalizmin gelişimini sosyalizmin gelişimi için bir önkoşul olarak gören bir yaklaşım, bir tarafta da kırsal komünleri komünizmin ön şekillenmesi olarak gören bir yaklaşım vardı.<sup>104</sup>

102. A.g.y., s. 264.

103. A.g.y.

104. Balibar, *Marx’ın Felsefesi*, s. 142.

Marx, Zasuliç'e verdiği yanıtta *Kapital*'in ilksel birikim bölümünde kapitalist üretimin temelinde yer alan bir süreç olarak tarımsal üreticinin mülksüzleştirilmesinin, yani üreticinin üretim araçlarından kesinkes koparılmasının radikal bir biçimde İngiltere'de gerçekleştiğini, buna karşılık Batı Avrupa'nın bütün diğer ülkelerinin de aynı süreçten geçmekte olduğunu söylediğini hatırlatır. Ardından da şunu ekler: "Görülüyor ki bu sürecin 'tarihsel kaçınılmazlığı' açıkça, *Batı Avrupa ülkeleriyle* sınırlandırılmıştır."<sup>105</sup> Yani Marx, sadece Batı Avrupa'da yaşanan kapitalist üretime geçiş sürecini izlediğini söyler. Yaptığı analizin mutlak bir evrensellik olarak tüm coğrafyalarda geçerli olduğu anlamına gelmediğini söylemiş olur. Mihailovski'ye mektubunda da Batı Avrupa'da kapitalizmin başlangıcına ilişkin tarihsel eskizinin, hangi tarihsel koşullar içinde olurlarsa olsunlar sosyalizme varmak için "tüm ulusların alınaya yazılmış genel gelişme yolunun tarihsel-felsefi teorisine dönüştürmekte" ısrar edenlere karşı çıkar.<sup>106</sup> Tarımda üreticinin üretim araçlarından koparılacak özgür emek haline getirilip geleceğin proleterlerini oluşturarak kapitalist üretim biçimine zemin hazırlaması biçimindeki tarihsel gelişme seyrinin Rusya'yı kapsamadığını belirtmiş olur. Bir diğer deyişle "somut tarihsel gelişme yollarının çoğulluğu fikri"ni ifade etmiş olur.<sup>107</sup> Çünkü hatırlanacağı üzere Rusya'da 1861'de serfliğin kaldırılmasıyla birlikte kırsal komün kurulmuştu. Yani Marx'ın belirttiği gibi özel mülkiyetin bir biçimi komün mülkiyetine dönüşmüştü. Oysa İngiltere'de bir özel mülkiyet biçiminin bir başka özel mülkiyet biçimine dönüşmesi söz konusudur. Buna karşılık Marx *Kapital*'de kırsal komünlerin yaşayabilirliğinin lehinde ya da aleyhinde herhangi bir kanıt getirmediğini söyler.<sup>108</sup>

105. "Marx'tan Cenevre'deki Vera İvanovna Zasuliç'e, Londra, 8 Mart 1881", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2 içinde, s. 141.

106. "Marx'tan Oteçestvenniye Zapiski Yazı Kuruluna, Londra, Kasım 1877", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2 içinde, s. 106. Edward Hallett Carr da mektuptaki bu pasajı önemser. Hatta bizzat Popper'in adını vererek bu pasajın tarihsicilik eleştirisini boşa düşürdüğünü, çünkü tam da tarihsiciliğin aksine şeyler söylediğini ifade eder (Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim, 2005, s. 75).

107. Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 144.

Kısacası Marx için tarih-üstü genel bir teorinin maymuncuk gibi kullanılması mümkün değildir.<sup>109</sup> Marx'ın bizzat kendisi Rusya özelinde zaman ve mekândan bağımsız lineer aşamacı-ilerlemeci şablon temelindeki teleolojik gelişim fikrine karşı çıkar.

Althusser'in Hegelyen ontoloji eleştirisi ve onun teleoloji eleştirisine benzer biçimde Korsch da Marx'ın, "tarihsel spesifikleştirme ilkesi"<sup>110</sup> ile aşamacı-lineer teleolojiden de kaçınmış olduğunu söylemişti. Çünkü Korsch'a göre Marx'ın meselesi modern burjuva toplumu ve onun özgünlüğüdür. Marx, premodern toplumsal-tarihsel dönemleri, mutlak lineer aşamacı bir biçimde modern toplumun "hazırlık aşamaları" olarak kavramaz. Bilakis kendi bütünlük ve kavramlarıyla ele alınması gereken bağımsız tarihsel formasyonlar olarak değerlendirir.<sup>111</sup> Bu bağlamda Marx, Hegel felsefesini içerik nosyonu ve gelecekteki tüm biçimlerin önceki biçimlerde tamamen içerildiği fikri, yani "ön-formasyon hipotezi" nedeniyle eleştirir.<sup>112</sup> Korsch gibi Karatani de Hegel'in teleoloji temelinde *Tarih Felsefesi*'nde evrensel özgürlüğün gerçekleşmesi süreci olarak niteleyip tarihsel aşamalar fikrini geliştirdiğinden söz etmiş,<sup>113</sup> bunun da Antik Yunan'dan Roma'ya ve oradan Almanya'ya doğru aşamalandırılan Avrupa-merkezci bir kurgu olduğunu savunmuştu.<sup>114</sup>

Yine Marx, Korsch'un tezini destekler biçimde, *Kapital*'de emek araçlarının alet olmaktan çıkıp nasıl makine haline geldiğini anlattığı pasajda, bu değişimin tarihselliğini ifade ederken tarihsel geçiş ve aşamacılık hususunda Marx'ı mutlak aşamacı-ilerlemeci olarak etiketleyen görüşleri boşa çıkartacak şeyler dile getirir. Marx jeolojik devir ve katmanları kastederek, yerkürenin tarihinde dönemlerin kesin ve somut sınır çizgileriyle belli olduğunu, ancak toplum tarihinde bu kesinlik ve somutluğun söz konusu olmadığını

108. "Marx'tan Cenevre'deki Vera İvanovna Zasuliç'e, Londra, 8 Mart 1881", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2 içinde, s. 141.

109. "Marx'tan Oteçestvenniye Zapiski Yazı Kuruluna, Londra, Kasım 1877", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2 içinde, s. 107.

110. Korsch, *Sosyal Bilimler ve Marksizm*, s. 107.

111. A.g.y., s. 130. 112. A.g.y., s. 132.

113. Karatani, *The Structure of World History*, s. 20. 114. A.g.y., s. 24.

söyler. Yani Marx'a göre toplum tarihinde aşamacı yaklaşımın ısrar ettiği gibi dönemler arası geçişin kesin sınırları yoktur.<sup>115</sup> Zaten bu pasajın yer aldığı satırların hemen arkasından Marx'ın doğasal tarih (gerçeklik) ile insansal tarih (toplumsal gerçeklik) arasında ayrımına giden Vico'dan ona katılarak söz ettiğini de not etmek gerek. İlginçtir Vico da toplumsal tarih kurgusunu mutlak bir aşamacılık-ilerlemecilik değil, döngüsellik üzerine kurmuştu. Örneğin Vico'ya göre Gentil ulusların tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insanlar çağı olmak üzere içinden geçtiği üç süreç vardı.<sup>116</sup>

Evrensellik tartışmaları ve teleoloji bahsinde değinilmesi gereken önemli bir husus da Vico'nun da savunduğu bu tarihsel döngüsellik meselesidir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki aslında insanlığın düşünce tarihinde zaman algısının lineer ve ilerlemeci bir nitelik kazanması görece yeni bir olgudur. Ancak tarihin lineer bir mantığa sahip olduğu fikrinin Aziz Augustinus ile başlayıp Aydınlanma felsefesiyle birlikte tartışmasız bir hâkimiyet kurmuş olması nedeniyle, insanlığın zamana ve tarihe ilişkin farklı yaklaşımlara sahip olduğu geçmiş unutulmuştur. Oysa kapitalist modernite öncesi dönemde Aborijin, Hint, Ortadoğu gibi farklı kültür ve coğrafyalarda tarihe ve zamana ilişkin farklı kavrayışlar vardı.<sup>117</sup> Tarihin ve zamanın lineer değil, aksine çevrimsel bir doğasının var olduğuna dair inanç kuvvetliydi. Bugünden bakıldığında pek çok kimse için yadırgatıcı ve hatta "ilkel" gelen bu fikri savunanların gerekçesi ise doğasal bir karşılığının var olduğu iddiasıydı. Çevrimsel zaman anlayışları bunu doğasal gerçekliğe atıfla kurgulamışlardı. Örneğin her gün güneşin yeniden doğup havanın kararması olaylarının birbirini izlemesi; yine mevsimlerin üç aşağı beş yukarı belli bir döngüyle tekrar etmesi; canlıların ve insanların doğup büyüüp yaşamını yitirmesi gibi doğal olaylar, insanlığın zamanı ve tarihi ağırlıklı olarak çevrimsel bir döngü biçiminde kavramasına neden olmuştu. Zamanın ve tarihin bu çevrimsel okuması, toplumsal gerçekliğin de çevrimsel bir mekanizmasının var olduğu fikrine zemin oluşturmuş-

115. *Kapital*, Cilt 1, s. 360. 116. Vico, *Yeni Bilim*, s. 43.

117. Solomon, Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 39-40.

tu. Örneğin, İbn-i Haldun'un toplumsal tarihi ifade ederken bedevi ve hazari toplumların yıkıcı-kurucu çevrimsel bir değişim(!) mekaniğine sahip oluşundan söz etmesi, çevrimsel zaman ve tarih anlayışlarının parlak bir örneğiydi.<sup>118</sup>

Karatani de Marx üzerine çalışmalarında ilgi çekici bir biçimde tarihsel aşamalar üzerinden değil, döngüsel süreçler üzerinden bir okumayı gündemleştirir.<sup>119</sup> Karatani'ye göre Marx, tarihin tekerrür zorlantısı içinde var olduğunu ortaya koymuştur. Fakat bu tekerrür, olaysal değil, yapısal tekerrür fikrine dayanır. Karatani'ye göre tekrar eden şey olay değil yapıdır. Marx hem *Kapital*'de hem de *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*'nde söz konusu yapısal tekerrür meselesini ele almıştır.<sup>120</sup> *Kapital*'de özellikle ekonomik kriz üzerinden sermaye birikimine ilişkin bir tekerrür zorlantısı konu edilirken, *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*'nde ise devlete (siyasal temsile) ilişkin tekerrür zorlantısından söz edilmiştir.<sup>121</sup> Gerçekten de Marx *Kapital*'de hem modern sınıai yaşamın sermaye birikim sürecinin birbirini izleyen refah-daralma-kriz dönemlerini içsel olarak içerdiğini,<sup>122</sup> hem de metaların basit dolaşımını (Meta-Para-Meta) ve sermayenin genel formülünü (Para-Meta-Para) anlatırken döngüsel bir süreçten söz eder. Yine *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*'ne Hegel'den yaptığı meşhur alıntıyla söze başlarken, aslında tarihsel tekerrüre ve döngüsellığe dair konuşmuş oluyordu.<sup>123</sup> Hegel'in büyük dünya-tarihsel vakıaların ve şahsiyetlerin sanki iki

118. İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Cilt 1.

119. Karatani, *Tarih ve Tekerrür*, s. 34.

120. A.g.y., s. 41. 121. A.g.y., s. 32.

122. *Kapital*, Cilt 1, s. 432. Marx, benzer süreçten *Ücret, Fiyat ve Kâr*'da da, *Kapital*'in üçüncü cildinde de söz eder: "Hepiniz biliyorsunuz ki, şimdi burada açıklayacak durumda olmadığım nedenlerle, kapitalist üretim, belirli dönemsel çevrimlerden geçer. Birbiri ardından dinginlik, artan canlılık, refah, aşırı-üretim, kriz ve durgunluk durumlarından geçer. Metaların pazar fiyatları ve yürürlükteki kâr oranları, bazan kendi ortalamalarının altına inerek, ve bazan da bu ortalamaları aşarak, bu evreleri izler" (*Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 134). "Modern sanayi üzerinde hareket ettiği çevrimlere bakacak olursak – hareketsizlik hali, artan canlılık, gönenç, aşırı-üretim, kriz, durgunluk, hareketsizlik durumu vb." (*Kapital*, Cilt 3, s. 317).

123. Marx, *Louis Bonaparte'in...*, s. 29.

defa çıktığı sözünü anımsatan Marx, böylelikle geleneğin gücü, “öl-müşlerin uyandırılması” ve geleneğin araçsallaştırılması bağlamın-da tarihsel tekerrürü çözümlemeye ve anlamaya girişiyordu. Marx, amca yerine bu kez yeğenin, amcanın hatırasıyla nasıl iktidarı ele geçirdiğini analiz etmeye soyunmuştu. 1789 Devrimi krallığı lağve-derken nasıl Napolyon’un imparatorluğuna yol açılmış, benzer bi-çimde 1848 Şubat Devrimi’nin başarısızlığı üzerine Louis Bona-parte’in 2 Aralık 1851 *coup d’Etat*’ıyla imparatorluk tekrar nasıl mümkün kılınmıştı? Karatani’nin dediği gibi Marx, bu sorularla ta-rihin tekerrür döngüsünün peşine düşmüştü.<sup>124</sup>

Karatani’nin Marx’ın tarih okumasının lineer olduğu iddiaların-da döngüsellliği devreye sokması tartışmayı ayrıntılandırması açı-sından yararlı; ancak tarihin bir aklının ve dolayısıyla ereğinin bu-lunduğu fikri, zamanının lineer yahut döngüsel kavranışıyla ilintili değildir. Bir diğer deyişle lineer yahut döngüsel zaman kavrayışları da bir rasyonaliteye sahip olabilir. Lineerlik yerine döngüsellikten söz edilmesi, teleolojiyi de dışlamaz. *Telos* pekâlâ kendisini döngü-sel bir biçimde de gerçekleştirebilir. Ancak tüm bunların ötesinde, ilginçtir ki Marx bizzat teleoloji kavramını pejoratif içerikle kullan-mıştı. Charles Darwin üzerinden teleoloji karşıtlığını savunmuştu. Daha sonraki bölümlerde söz edileceği gibi, Darwin’in *Türlerin Kökeni*’ni ilk kez değerlendirdiği mektubunda, Darwin’i doğa bi-limlerinde teleolojiye ilk kez öldürücü bir darbe vuran kişi olarak selamlamıştı.<sup>125</sup> Demek ki kavramsal olarak teleolojinin içeriği

124. Tabii şunu da ifade etmek gerekir ki Karatani’nin döngüsellik yaklaşı-mına yakın bir koordinatta yer alan tekerrürü gündemleştirme çabasında, bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi Kondratieff dalgalarının oldukça önemseyen Wal-lerstein’in analizlerine giderek kaymış olmasından da söz etmek gerekir. Karata-ni’nin kendisi de Kondratieff ve Wallerstein gibi döngüsellüğün zamansallığını so-run etmiş, sermayenin ve devletin döngüsel doğasından söz edip bunun da kaba-ca 120 yıllık bir süreçle gerçekleştiğini söylemişti (Karatani, *Tarih ve Tekerrür*, s. 25). Karatani’ye göre bu süreç göz önüne alındığında 1870’in koşulları ile 1990’ların koşulları benzerdir. 1870’lerle birlikte ulus-devletler emperyalizme yönel-mişken, 1990’larla birlikte yeni emperyalizm söz konusu olmuştur.

125. “Marx’tan Berlin’deki Ferdinand Lassalle’a, Londra, 16 Ocak 1861”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1 içinde, s. 141.

Marx'ta negatiftir. Dolayısıyla yaygın bir biçimde iddia edilenin aksine, Marx'ın tarih anlayışı mutlak bir teleolojiye kilitlenmez. Katı lineer ilerlemeci ve aşamacı bir tarih kurgusuna sahip değildir. Zaten Marx'ın toplumsal gerçekliğe ilişkin zaman anlayışı buna imkân tanımaz. O halde toplumsal gerçekliğin tarihselliğini savunan Marx'ın, örneğin pozitivizminki gibi mutlak bir evrensellik yaklaşımına sahip olmayışı, tarihi ele alırken içerisinden konuştuğu zaman anlayışını da ele almayı gerektirir.

### 3. MARX'IN ZAMANI:

#### ÇOKLU TOPLUMSAL ZAMANLAR VE YASA

Onto-epistemolojideki tartışmaların önemli bir ayağı da zamanın neliği meselesidir. Zamanın ne şekilde ele alınıp içeriklendirildiği, gerçekliğe ilişkin algının ve bu algı üzerine bina edilen entelektüel faaliyet sonucu ortaya konan bilgilerin niteliğini belirleyen kurucu faktördür. Özellikle evrensellik tartışmalarında zaman belirleyicidir. Bu, hem toplumsal gerçekliğe ilişkin bilgi alanı olarak sosyal bilim için, hem de doğasal gerçekliğe ilişkin bilgi alanı olarak doğa bilimleri için geçerlidir. Toplumsal gerçeklik özelinde bakıldığında, sosyal bilimdeki yasa fikri zaman kavrayışının önsel belirleyiciliğinde şekillenir. Çünkü sosyal bilimde yasalardan söz edildiğinde yasanın erişebildiği geçerlilik menzilinin sınırları, bir kalkış noktası olarak zaman kavrayışının önkabulleriyle belirlenir.

Şayet zaman yekpare bir biçimde ele alınırsa, bu zaman anlayışı temelindeki toplumsal gerçeklik de yekpare olur. Ezelden ebede akan tek bir zaman kavrayışı söz konusuysa, toplumsal gerçekliğe ilişkin bilgi de ezelden ebede geçerli bir nitelik kazanır. Toplumsal gerçekliğin içerisinde olduğu zaman şayet kategorileştirilmez, yekpare bir biçimde tanımlanırsa, böylelikle söz konusu toplumsal gerçekliğin varoluş biçiminin tarihsellik parantezi kaldırılmış olur. Toplumsal gerçeklik, tarihdışı bir nitelik kazanmış olur. Her çağ ve zamanda toplumsal gerçekliğin aynı varoluş biçiminden söz edilmiş olur. Entelektüel faaliyet sonucu ortaya konan toplumsal gerçekliğe ilişkin yasalar da tarihdışı bir nitelik kazanmış olurlar. Bu

da her zaman geçerli, dikey tarihselliğe sahip mutlak bir evrensellik anlamına gelir. Yasa, zaman tanımayan mutlak bir hâkimiyete sahip olmuş olur.

İşte pozitivistimin yasaları tam da böyle bir zaman kavrayışı, yani zaman sabitesi üzerine oturur. Pozitivizm, tek bir zaman algısını mutlaklaştırarak tartışılmaz kılar. Tekil bir zaman algısının mutlak ve baskıcı iktidarı olarak tarihdışıcılığı ifade eder. Böylelikle pozitivism, tarihdışıcılığını zamanın sabite olarak tanımlanıp aslında belirli türden bir zaman biçiminin mutlak hâkimiyetini ilan etmesi üzerinden yerine getirir. Bu yönüyle pozitivism aslında zamana ilişkin homojenleştirici bir müdahaledir. Yani bir yandan tekil bir zaman anlayışını kendisine temel olarak kabul edip bu zaman kavrayışı üzerinden faaliyetini yerine getirirken, bir yandan da tarihdışı olma iddiasına sarılır. Zamanın tek biçimliliği üzerinde ısrar ederek, farklı türden zaman kavrayışlarının diskalifiye edilmesi projesi olarak pozitivism, zamanı dışsallaştırır, dışsal bir nesnellik olarak kavrar.

Norbert Elias zamanın bu nesnellik biçimine itiraz eder. İtirazını dile getirirken de “zaman kavramının sosyal gelişmeyle birlikte geçirdiği evrimi”<sup>126</sup> uygarlık tarihi üzerinden okuyarak zaman kavrayışının tarihsel yolculuğunu ortaya koymaya gayret eder. Elias’a göre bu yolculuk göstermiştir ki insanların bilgi alanında kaydettiği ilerlemeler zaman kavramını ve onun algılanma biçimini etkilemiştir.<sup>127</sup> Tarihsel süreç içerisinde zaman matematikselleştirilmiş ve bu matematikselleştirilmiş zaman biçimi baskın zaman anlayışı olarak hâkimiyet kurmuştur.<sup>128</sup> Böylece zamanın toplumsal niteliği gözden kaçırılmış ve zaman adeta bir “kendinde şeye” dönüştürülmüştür. Toplumsal olandan soyutlanan mutlak ve değişmez zaman algısı, böylelikle dışsallaştırılmıştır. Modern bilgi yapısının etekemiğe bürünmüş hali olarak pozitivistimin zaman anlayışına koyduğu bu ipoteke, yani “zamana her şeyden bağımsız bir varoluş niteliği atfedil-

126. Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı, 2000, s. 126.

127. A.g.y., s. 94. 128. A.g.y., s. 142.

mesi”<sup>129</sup> Elias’ın da belirttiği gibi insanlık tarihinde görece yeni bir olgudur. Ancak Newtoncu fizik anlayışının mutlak hegemonyasını ilan etmesinin ardından zamanın farklı kavrayışlarına ilişkin geçmiş yok sayılmıştır. Newtoncu fizik anlayışının hâkimiyetiyle birlikte zaman kavrayışı homojenleştirilerek tek formatta sabitleştirilmiştir. Oysa Elias’a göre Galileo’ya kadar zaman topluma dışsallaştırılmamıştı ve insan merkezli olarak yorumlanıyordu.<sup>130</sup> Newtoncu fizik anlayışının mutlak hâkimiyeti ise bu insan merkezliliği, çerçevesi belirli bir doğa kavrayışı üzerinden “doğa merkezliliğe” dönüştürmüştür. Bu doğa kavrayışı, toplum ile doğayı mutlak bir biçimde ayırıştıran, doğayı nesnelliğin ve kesinliğin alanı haline getiren bir yaklaşımdır. Yani zaman kavrayışının tarihsel yolculuğunda, öncelikle doğa ile toplum ayırıştırılmış, zaman toplumsal alandan kovularak kendinden menkul kesinlikçi bir doğa anlayışının şekillendirdiği doğasal gerçeklik alanına havale edilmiştir. Böylelikle zaman, bir “doğa verisi” haline dönüştürülmüştür.<sup>131</sup> İşte Elias, zamanın toplumsal alanın dışına çıkarılarak “nesnel” fiziki alana taşınmasına ve toplumsal olanla bağının koparılmasına itiraz eder.

Görüldüğü gibi Elias’ın zamanın dışsal-nesnel karakterini mutlaklaştıran hâkim yaklaşıma karşı olan muhalefetinin altında bir başka mesele daha vardır. Elias, doğa ile toplum ilişkisi üzerinden bir zaman okuması yaparak, zamanın doğasal alana havale edilmesine haklı olarak karşı çıkar. Doğa ile toplum arasındaki ayırıştırma müdahalesini zaman üzerinden boşa düşürmeye çalışır.<sup>132</sup> Yani Elias, zaman kavrayışının serüveninden söz edip matematikselleştirilmiş mutlak kesinlikçi zaman anlayışına itiraz ederken natüralizme yakın bir pozisyonun içerisinden konuşmuş olur. Bu nedenle doğa ile toplum arasında farklı bilme biçimleri öngören ayırıştırma yaklaşımlarına itiraz eder. “Fiziksel zaman ile sosyal zaman, birbirinden bağımsız incelendikleri sürece, zaman olgusunu doğru dürüst kavramamız yine zaman olgusunun yapısı gereği olanaksızdır,”<sup>133</sup> der.

Elias’ın gerek doğa ile toplumun ayırıştırılmasına itiraz temelin-

129. A.g.y., s. 110, n8.

130. A.g.y., s. 15.

131. A.g.y., s. 17.

132. A.g.y., s. 131.

133. A.g.y., s. 68.

de fiziksel zaman ile toplumsal zaman arasındaki farklılaşmaya, gerekse bununla bağlantılı olarak nesnel “kendi başına, öylece duran bir şey”<sup>134</sup> olarak zaman kavrayışına karşı çıkışının temelinde zamanın tarihsel-toplumsal niteliğinin savunusu vardır. Tekrar altını çizmek gerekirse insanlığın zaman kavrayışındaki farklılaşmalar üzerinden yola çıkan Elias, doğasal zaman temelindeki anlayışın mutlak hâkimiyetini sağladığı serüveni anlatarak, mevcut zaman kavrayışının tarihselliğini vurgulamış olur. Hâkim zaman anlayışının da bir tarihinin var olduğunu söyler. Böylelikle, zamanın nesneleştirilmesine, dışsal bir nesne haline getirilmesine karşı çıkan Elias, zaman kavrayışını uygarlık gelişimiyle birlikte okuyarak zamanın nesnelliği iddiasını zamanın tarihsel-toplumsal bir inşa ve yaratım olduğu karşı teziyle yanıtlar.

Fernand Braudel de Elias’la benzer bir kalkış noktasından hareket ederek zamanın dışsallaştırılmasına karşı çıkmıştır. Nesnel mutlak zaman anlayışına karşı zamanın toplumsallığını vurgular. Zaman ile toplumsallık arasındaki bağı da değişim üzerinden kurular. Zaten Braudel’in çalışmalarında vurucu olan şey, zaman ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi birlikte düşünmüş olmasıdır. Devasa çalışması *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*’nda da Braudel’in esasen meselesi, zaman ve toplumsal değişim arasındaki ilişki temelinde zamanın niteliğidir.<sup>135</sup> Braudel, tarihsel değişimlerin farklı hızlarda olduğunu savunur. Toplumsal değişimlerin hızına göre üçlü bir zaman tasnifine gider. Bunlardan biri “olaysal tarih”tir (*histoire événementielle*). Bu zaman tasnifi, olayların ve bireylerin zamanını ifade eder. Olaysal tarihte toplumsal değişim hızlıdır. İkincisi “konjonktürel tarih”tir (*histoire conjoncturelle*). Bu tasnif, yapının içerisindeki yavaş ancak fark edilebilir nitelikteki zamandır. Yapının kendisine değil, yapının içerisindeki devletler, toplumlar ve ekonomik sistemlerin zamanı bu zamansal tasnifin içindedir. Braudel üçüncü olarak, “yapısal tarih”ten (*histoi-*

134. A.g.y., s. 160.

135. Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2005, s. 148.

re structurale) söz eder. Bu, adı üstünde yapının tarihidir. Dolayısıyla olaysal ve konjonktürel tarihten farklı olarak yapısal tarihte toplumsal değişim ve onun hızı insanlar tarafından fark edilmez bile.<sup>136</sup> Braudel II. Felipe dönemi Akdeniz'ini bu üç zaman açısından ayrı ayrı üç kez anlatmıştı.

Sosyal bilimde zamanın nesnel dışsal bir veri olarak analize dahil edilmesi, Braudel'in yaptığı türden tasniflere gidilmemiş olması, hem bir karmaşaya sebep olmuş, hem de bilinçli ya da bilinçsiz belli bir epistemolojinin içerisinden konuşulmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Wallerstein, Braudel'in sosyal zamanlarda tasnife gidişini mutlak evrenselciliğe ve tikelciliğe karşı bir yanıt olarak okur. Wallerstein'e göre Braudel, ortaya koyduğu çoklu toplumsal zamanlar kategorizasyonu ile nomotetizmin zaman dışı ebedi hakikat arayışı ile idiyografizmin olay temelli çok kısa, adeta "toz" niteliğinde olan zaman anlayışı arasındaki düalliteye karşı çıkar. Her ikisinin de tek başına zamanın toplumsallığını ifade etmekten uzak olduğunu savunur.<sup>137</sup> Oysa "iki kültür", zamanı bu ikisi arasında bir tercih meselesine indirgeyerek zaman anlayışının sınır çizgilerini belirlemeye kalkmıştı. Buna karşılık Braudel, modern bilgi yapısının krizinden söz ederek<sup>138</sup> bu sınır çizgilerini tanımaz ve hem idiyografizmin hem nomotetizmin kendi zaman anlayışını, zamanın tek biçimi olarak dayatmasına karşı çıkar. Braudel, bu dayatmaya muhalefet ederken *longue durée*, yani "uzun süre" kavramını devreye sokar.

Tekçi zaman anlayışına karşı çıkan Braudel'in bu üçlü toplumsal zaman kategorizasyonu aynı şekilde kısa zaman, orta zaman, uzun zaman olarak da değerlendirilebilir. Braudel'in kendisi de yapısal tarihten söz ederken *longue durée*'den de söz etmiş, ikisini birbiriyle ilişkilendirerek eşanlamlı düşünmüştü.<sup>139</sup> Yani *longue durée* ile yapısal tarih aynı anlama gelir.<sup>140</sup> Yapısal zaman olarak *longue durée*,

136. Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Doğu Batı, 2016, s. 53-58, 113.

137. Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 34-35.

138. Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, s. 49.

139. Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 81. 140. A.g.y., s. 60, n15; 95.

yapının, yani tikel bir tarihsel sistemin süresidir. *Longue durée* önemlidir, çünkü böylelikle bir sistemin işleyişine dair genellemeler sistemle sınırlı kaldığından ebedi gerçekler sunuluyormuş gibi görünme tuzağına düşülmesini engeller.<sup>141</sup> Zamansal parantez, yapı ya da sistemle sınırlanarak nomotetizmin düştüğü hatadan kurtulmuş olur. *Longue durée* kategorisiyle “ebedi zaman” girdabına düşülmemiş olur. Çünkü nomotetizmin ve dolayısıyla pozitivistizmin zamanı bu tür bir ebedi zamandır, “çok uzun süre”dir.

Braudel *Akdeniz*’in yayımlanmasından sonra 1958 yılında *Annales* dergisinde yazdığı meşhur “Tarih ve Sosyal Bilimler: Uzun Süre” başlıklı makalesinde üçlü toplumsal zaman kategorizasyonunun yanı sıra bu kez, işte bu “çok uzun süre”den de söz eder. Wallerstein’e göre böylelikle Braudel eleştirel bir biçimde çok uzun süreden de bahsederek üçlü değil, dörtlü bir zamansal tasnife gitmiş olur.<sup>142</sup> Braudel, çok uzun süreyi zamandışı olarak tasnif eder.<sup>143</sup> Yani ebedi zaman olduğunu söyler. Şayet çok uzun süre varsa bunun ancak bilgelerin zamanı olduğunu söyler.<sup>144</sup> *Longue durée* ile çok uzun süreyi birbirinden ayırır; çok uzun sürenin *longue durée*’den farkının ise ebedi olması olduğunu belirtir. Oysa yapısal gerçeklikleri yansıtan *longue durée* uzun ömürlüdür, yavaş değişir, ancak ebedi değildir. Çok uzun süre ise sistemleri ve yapıları aşar. Yekpare tek bir zaman anlayışıyla tarihdışıcılığı tek bir zamanın hegemonyası olarak kurgular. Zamanı, nesnel ve toplumsaldan soyutlanmış bir matematiksel ifade haline getirir. Braudel ise zamanın toplumsal boyutunu vurgulamakta ısrar ederek, rakamsal ifadelerle nesnel bir ölçüyü ifade ettiği iddia edilen zamanı toplumsal alana çekerek, bu nesnellik iddiasının altını oymuş olur.

Braudel’in bu toplumsal zaman okuması, onun yolundan gidenleri de etkilemiştir. Örneğin Braudel’e saygısını sunmaktan hiçbir zaman geri durmayan Wallerstein de kâğıt üstünde 1500 ila 1599 yıllarını kapsayan 16. yüzyılı, 1450 ila 1640 yılları olarak tarihlen-

141. Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 38.

142. Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 114.

143. Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, s. 73. 144. A.g.y., s. 81.

dirip buna tıpkı Braudel gibi “uzun 16. yüzyıl” der.<sup>145</sup> Benzer biçimde Braudel’den ilham alan Giovanni Arrighi’ye göre, kapitalist dünya ekonomisi tek bir tarihsel süreçtir. Bu tek tarihsel süreci tanımlamak ve değerlendirmek için gerekli olan şey ise uzun zamandır.<sup>146</sup> Bunun için Arrighi, tarihsel kapitalizmin tarihini uzun yüzyıllardan müteşekkil olarak okumuş ve Ceneviz, Hollanda, İngiltere ve ABD olmak üzere dört “sistemik birikim dairesi”nin varlığından söz etmişti.<sup>147</sup> Böylelikle Arrighi, kapitalist dünya-ekonomisinin aşamaları ve onları çevreleyen uzun yüzyılların birbiri üzerine bindiğini düşünmüştü. Ancak ilginçtir ki hepsi de doğmak, genişlemek ve terk etmek şeklindeki süreçleri içeren üç aşamadan oluşan bu uzun yüzyıllar, zaman içerisinde kısalmışlardır. Sırasıyla Ceneviz 220, Hollanda 180, İngiltere 130, kitabının adında söz ettiği “uzun 20. yüzyıl” kavramıyla kapitalist dünya-ekonomisinin dördüncü safhası olarak nitelendirdiği Amerikan birikim dairesi ise 100 yıllık uzun yüzyıllardır.<sup>148</sup> Yani Arrighi, kapitalist tarihin gidişatının hızlanmasından söz ederek,<sup>149</sup> Braudel gibi, toplumsal değişim ile zamanı birlikte düşünmüştür. Yine aynı yoldan gitmese de bir diğer yazar Eric Hobsbawm da “kapitalizmin liberal aşaması” için “uzun 19. yüzyıl” demiş 1789 ila 1914 yıllarını 19. yüzyıla dahil etmiş, 20. yüzyılı ise 1914 ila 1991 yılları arasında tarihlendirerek “kısa” olarak tarif etmişti.

Esasında tüm bu uzun ve kısa biçimindeki nitelemeler, zamanın nesnel rakamsal karakterine ilişkin muhteşem bir karşı çıkışı içerir. Yüz yıllık bir zaman sürecinin diğer yüz yıllık süreçlerden uzun ya da kısa olduğunu iddia etmek, nesnel zaman algısına ilişkin sarsıcı bir itirazdır. Çünkü bu itirazın temelinde toplumsal tarihin nesnel rakamsal ölçütler üzerinden anlaşılmasının yavan ve güç olduğu, toplumsal tarihin zamanının toplumsal yaratımlar boyutu olduğundan onun algılanma biçiminin de değişkenlik gösterdiği iddia edilmiş olur. Aslında ne Braudel’in, ne Wallerstein’in, ne Arrighi’nin ne

145. Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi*, Cilt 1.

146. Giovanni Arrighi, *Uzun Yirminci Yüzyıl, Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*, çev. Recep Boztemur, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 42.

147. A.g.y., s. 23. 148. A.g.y., s. 321. 149. A.g.y., s. 323.

de Hobsbawm'ın zamanı bu şekilde ele alması tevekkeli değildir. Tüm bu yazarların Markgil oluşu, bir şekilde Marx'tan beslenmiş olması rastlantı değildir. Çünkü Marx, zamanın mutlak nesnelliği ve ebedi karakteri iddialarına karşı çıkmıştı. Bizzat Marx'ın kendisi de zamanı toplumsal ve yapısal bir içerikle yükleyip anlamlandırmaktaydı.

Önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi Marx'ın semptomatik ilişkisel ontolojisinde, Düzey 2'de toplumsal gerçekliğin tarihselliği söz konusuydu. Marx, toplumsal gerçekliği tarihsellik içerisinde kavramıştı. Hatırlanacağı üzere Marx'ın Feuerbach eleştirisinin temelinde de onun zaman anlayışı, yani tarihdışıçılığı vardı. İşte Marx'ta nasıl ki toplumsal gerçeklik tarihsel, yani zamansal ise, zaman da toplumsaldır. Marx, kendinden menkul dışsal bir nesne olarak muamele edilen zaman anlayışına karşı çıkarken, kendi çalışmalarında zamanı, toplumsal gerçeklikle etkileşimsel bir biçimde düşünmüştü. Zamanın toplumsal boyutunu vurgulamış, toplumsal gerçekliğin vücut bulduğu tarihselliği, Wallerstein'in ifadesiyle bir "toplumsal yaratım" olarak zaman<sup>150</sup> kavrayışı üzerine bina etmişti.

İlginçtir, Marx zamana ilişkin aforizmik bir ifade kullanmıştı. Zamanın her şey, insanın ise hiçbir şey olduğunu; insanın olsa olsa zamanın enkarnasyonu, vücuda gelmiş hali olduğundan söz etmişti<sup>151</sup> (*Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit*). Marx böylelikle zaman ile insan ve toplum arasındaki karşılıklı belirlenimden ve etkileşimden söz etmiş oluyordu. Yani Marx'ın bu fikri, sadece insanla sınırlı değildir. Bunun ötesindedir. Bu fikri toplumsal gerçekliğe doğru genişletmek mümkündür. Marx, insan üzerinden ifade ettiği bu sözleyle, toplumsal gerçekliğin içerisinde bulunduğu zaman ile vücuda gelip biçim kazandığını söylüyordu. Marx için toplumsal gerçeklik, zaman olmaksızın amorfür. Toplumsal gerçekliğin varoluşsal biçimi, zamanın belirleniminin sonucudur. Zaman toplumsal gerçekliğe form verirken, zamanın kendisi de toplumsal bir içeriğe sahiptir.

150. Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 152.

151. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 53.

Zamanın toplumsal niteliğini savunan Marx böylelikle nesnel, dışsal ve ebedi zaman anlayışının ve bu zaman anlayışı üzerine inşa edilen onto-epistemolojinin karşısına çıkar. Zamanı toplumsal ve yapısal bağlamla içeriklendirir. Bu da Marx'ın yasa anlayışının tarihsel menzilini çizer. Hatırlanırsa Marx, ekonomi politiği en çok ezeli-ebedi yasalardan söz etmesi nedeniyle eleştiriyordu. Ekonomi politiğin yasalarının tüm çağları kapsayan menziline itiraz ediyordu. Bunun mümkün olmadığını, ancak ekonomi politiğin bilimsel nesnellik zırhıyla “kapitalizmin yasalarını” doğallaştırmaya çalıştığını, bunun da bilinçli bir politika olduğunu söylüyordu. Ekonomi politik böylelikle mevcut sömürü ve eşitsiz ilişki biçimlerinin kamusal kabulünü yaymaya çalışıyordu. Marx ekonomi politiğin böyle tarihdışı evrensel yasalardan söz etmesini sağlayan şeyin, onun zaman kurgusundan ileri geldiğinin farkındaydı. Bu nedenle ekonomi politiğin, toplumsal gerçeklik üzerindeki faaliyetini tek ve mutlak bir zaman anlayışı üzerine kurduğunu açık etmek istiyordu.

Marx'ın “zamanın varlığından bağımsız doğal yasalar”<sup>152</sup> vurgusu üzerinden ekonomi politiği eleştirmesi boşuna değildir. Marx'ın ekonomi politikçilere karşı açtığı eleştiri cephesinin önemli bir mevzisi de, onların nomotetik olduğu iddiasıdır. Marx'a göre ekonomi politikçiler mevcut zamanı mutlaklaştırıp, ona ezeli ve ebedi bir dokunulmazlık vererek, esasen tarihdışı bir gerçeklik algısı sunmuşlardır. Dolayısıyla onların yasa anlayışı donuk bir gerçeklik ve tarih fikrinden hareket eder. Ekonomi politikçiler zamanı dondurmuşlardır ve onu sorgulanmaz kılarak evrenselleştirmişlerdir. Bu nedenle yasa anlayışları da zamandan ve tarihten azadedir.<sup>153</sup> Tarihten ve zamandan azade yasalar, benzer biçimde bu yasaların kavram setini de aynı nitelikte donatır. Örneğin üretim kategorisi, evet, genel bir kategori olabilir. Ancak bu üretim kategorisinin ete kemiğe büründüğü gerçek bir tarihsel aşama vardır.<sup>154</sup> Bu nedenle sadece üretimden söz edilemez. Bu nedenle sadece üretimin yasalarından da söz edilemez. Bu üretimin hangi üretim olduğu belirtilmek

152. A.g.y., s. 119. 153. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 242.

154. A.g.y., s. 244.

zorundadır. Kapitalist üretimin yasaları başkadır, feodal üretimin yasaları başkadır. Dolayısıyla zamandan azade ebedi üretim yasaları fikri geçersizdir. Marx'a göre örneğin John Stuart Mill de üretimi bölüşümden ayırtmış, "tarihten bağımsız, ölümsüz doğa yasaları içine hapsedilmiş olarak" göstermişti. Bu yöntemle söz konusu olan, bilinçli ya da bilinçsiz olarak "*burjuva* ilişkilerin, *in abstracto* (soyut olarak) kavranan toplumun değişmez doğal yasaları olduğu fikrini el altından ileri sürmek"tir.<sup>155</sup> Marx için toplumun değişmez doğal yasaları (*unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft*) söz konusu olmadığından ebedi yasalardan da bahsedilemez. Ekonomi politikte bu tür yasalardan bahsedilmesi, bilincinde olunsa da olunmasa da burjuva ilişkilerin doğal ve zorunlu olduğu fikrini yayma amacına hizmet eder.

Marx'a göre, yekpare zaman anlayışına dayanan ekonomi politiğin bizzat kendisi, aslında savunmakta olduğu ebedi ve değişmez yasaların hiç de ebedi ve değişmez olmadığını gayet iyi bilir. Marx, ekonomi politiğin arz ve talep yasasına "ebedi" ve "kutsal" nitelermelerini yakıştırmaması örneğini emek piyasasında, yedek işçi ordusu üzerinden verir. Arz ve talep yasalarının ne ebedi, ne de kutsal olduğunu, bu iddianın saçma olduğunu söyler. İşin ilginç, ekonomi politik bir yandan arz ve talep yasasını ebedi ve kutsal ilan ederken, işine gelmeyince de kendisine ters gelen kendi "kutsal" arz ve talep yasasına karşı ayaklanır. Marx der ki, ekonomi politik çalışanlarla işsizler arasında işbirliği kurmak için faaliyette bulunan işçi sendikalarına karşı ebedi arz ve talep yasası çiğneniyor diye feryat eder. Çünkü bu işbirliği onlara göre arz ve talep yasasına aykırıdır. Ancak öte yandan da, mesela sömürgelerde yedek işçi ordusunun ortaya çıkmasını engelleyen koşullar söz konusu olup da işçi sınıfı yedek işçi ordusu sopasıyla hizaya getirilemeyince "bu kez de, sermaye, mahut Sancho Panza'sı ile omuz omuza, 'kutsal' arz ve talep yasasına karşı ayaklanır ve bunun kendisine ters düşen işleyişini, zorla ve devletin de işe karışmasıyla değiştirmeye kalkışır".<sup>156</sup> Yani aslında ekonomi politiğin bizzat kendisi zamanın varlığından ba-

155. A.g.y., s. 242.

156. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 610.

ğımsız ebedi yasalardan söz etmesine rağmen, yerine göre bu ebedilik iddiasını bizzat kendisi aşındırır. Ebedi, zamanı diskalifiye eden yasaların söz konusu olamayacağını bilir bilmesine, ama bilinmesini istemez.

Marx'ın ekonomi politiğe zaman kavrayışı üzerinden yönelttiği bu eleştiriyi Braudel'in çoklu toplumsal zamanlar tasnifi üzerinden okumak mümkün. Aslında Marx, ekonomi politiğin zamanın varlığından bağımsız doğal yasalardan söz etmiş olduğunu söylerken adını vermeksizin "çok uzun süre"yi eleştiriyordu. Marx'a göre ekonomi politiğin zamanı, Braudelyen kategorizasyonla ifade edilecek olursa, çok uzun süredir. Ekonomi politik, çok uzun sürenin içinden konuşur. Çok uzun süre kavrayışına sahip olduğu için de, yasalarının menzili bu çok uzun zamana dairdir. Tarihsel kısıttan azadedir. Bu nedenle işi ebedi yasaların varlığından söz etmeye kadar götürür. Marx bir pasajında "belirli bir tarihsel toplumsal aşamanın maddi yasası, tüm toplum biçimlerini aynı biçimde yöneten somut yasa olarak algılanmıştır,"<sup>157</sup> diyerek net bir biçimde ekonomi politiğin çok uzun sürenin içinden konuşarak yasanın menzilini ezeli ve ebedi olarak belirlemesini eleştirir. Kapitalist üretim biçimini ezeli ve ebedi bir doğal biçim olarak görerek, bunu tüm toplum biçimlerini aynı şekilde yöneten yasa olarak ele almanın burjuva dar-kafalılığı olduğunu söyler.<sup>158</sup>

Marx'ın çok uzun süreyi eleştirerek, kendi zamansal pozisyonunu ekonomi politiğin aksine, *longue durée*, yani uzun süre olarak belirtmiş olduğunu söylemek mümkün. Yani Marx kıyasıya eleştirdiği ekonomi politiğin yasalarının çok uzun süreye dayandığını, buna karşılık kendisinin bahsettiği yasaların *longue durée* ile sınırlı olduğunu savunmuş olur. Marx, zamanı toplumsal kategorilere göre düşünmüş, tam da Braudel'in tasnifinde olduğu gibi kapitalizmi *longue durée* içinde kavramıştı. Örneğin çok uzun süre kavrayışına sahip olan ekonomi politik, önsüz sonsuz soyut nüfus yasalarından söz ederken Marx buna karşı çıkarak toplumsal ve zamansal parantez getirilmesinin bir zorunluluk olduğu vurgusunu yapmıştı:

157. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 37. 158. A.g.y., s. 368.

Bu, kapitalist üretim biçimine özgü bir nüfus yasasıdır ve aslında, her özel tarihsel üretim tarzının, yalnızca kendi sınırları içerisinde tarihsel bakımdan geçerli kendi özel nüfus yasaları vardır. Soyut bir nüfus yasası, ancak, ve o da insanoğlu kendilerine müdahale etmediği sürece, bitkiler ve hayvanlar için mümkündür.<sup>159</sup>

Çünkü Marx için, toplumsal gerçekliğin tarihselliği söz konusu olduğundan üretim tarzı da tarihseldir. Her çağın kendi yasaları vardır.<sup>160</sup> Yani üretimin tarzının yasaları diye bir şey yoktur. Örneğin kapitalist üretim tarzının yasaları vardır. Ekonomi politığın iddia ettiği soyut nüfus yasaları da söz konusu tarihsel üretim tarzının kendi özel nüfus yasasıdır. Soyut, ezeli ve ebedi değildir. Ancak ekonomi politik bunu gözden kaçır(t)ır.

Marx'a göre ekonomi politik "çok uzun süre"nin içinden konuşarak soyut yasalardan söz ettiğinde aynı zamanda geçmişi de şimdinin yararına hiçleştirir. Bu bağlamda iktisatçılar, yapaylık ve doğallık payesi verme işine soyunurlar. Bu "bilimsel yetkiyle" örneğin feodalizmin kurumlarını yapay, kapitalizmininkini ise doğal olarak sunarlar. Marx'a göre böylece tıpkı kendi dinini Tanrısal, diğer dinleri ise insan icadı gören teologlara benzerler. İktisatçılar kapitalist üretim ilişkilerini zamanın etkisinden bağımsız, doğal yasalar olarak sunarak bunların "her zaman toplumu yönetmekle yükümlü ölümsüz yasalar" olduğunu savunmuş olurlar. Böylelikle yekpare bir zaman anlayışıyla "bir zamanlar varolan tarih, bundan böyle yoktur".<sup>161</sup> Marx zamandan bağımsızlaştırılarak zorunlu ve doğal hale getirilen yasa anlayışından söz etmenin bizzat tarihin ve zamanın katli anlamına geldiğini savunur. Çok uzun süre anlayışının zamanı silindir gibi ezip homojenleştirmesine *longue durée* ile yanıt vermiş olur.

İlgi çekici bir biçimde Braudel de, üzerine gidip ayrıntılandırmış olmasa da Marx'ın *longue durée*'den bahsetmiş olduğunu söyler. Hatta *longue durée*'den yola çıkarak toplumsal modelini kurmasının "Marx'ın dehası" olduğunu savunur. Marx'ın zamanını çok

159. Marx, *Kapital*, Cilt I, s. 602.

160. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 122. 161. A.g.y., s. 119.

uzun süreye doğru genişletme yaklaşımlarına da sert çıkarak bunların Marx'ın toplumsal çözümlemesinin gücünü artırmadığını, aksine sınırlandırdığını söyler.<sup>162</sup> Gerçekten de şayet Marx'ın dehası savunulacaksa, Braudel'in savunduğu gibi, bunun çok uzun süreye sahip çıkılarak değil, *longue durée*'de ısrar edilerek yerine getirilmesi isabetlidir. Marx'ın tüm çağları aşan yasaları ortaya çıkarmak gibi bir amacı yoktu. Zaten böyle bir şeyin mümkün olabileceğini de düşünmez, savunmaz. Marx'ta yasa anlayışı *longue durée* ile sınırlanmıştır. Bu nedenle de o, tarihsel bir sistemin, örneğin kapitalizmin yasalarından söz eder. Hatırlanacağı üzere zaten *Kapital*'de yapmaya çalıştığı şeyin “modern toplumun ekonomik hareket yasasını” ortaya koymak olduğunu söylemişti. Bu hareket yasaları ekonomi politiğin yaptığı gibi önsüz sonsuz tüm çağları kapsayan yasalar değildir. Örneğin feodal dönem için geçerli değildir. Marx, çok uzun sürenin içinden konuşarak tüm toplumun zamandışı hareket yasasını ortaya koyacağını iddia etmez. Yani Marx'ın zamanı yapısal-sistemik kısıt içerir. Bu zaman kavrayışının belirleyiciliğinde, söz konusu olan yasalar da yapısal-sistemik bağlamla sınırlıdır. Wallerstein, “tüm zaman ve mekânlar için değişmez kalan toplumsal gerçeklikler yoktur,”<sup>163</sup> demişti. Bu yargıyı Marx'ın da kesinlikle paylaştığını söylemek mümkün. Marx'ın zaman anlayışı çok uzun süre olmadığı içindir ki söz ettiği yasalar da zamandışı mutlak evrensellik taşımazlar. “Zaman ve mekândan bağımsız mutlak evrensel yasalar” olsa olsa, Braudel'in olaysal, konjonktürel, uzun süreden oluşan üçlü toplumsal zaman sınıflandırmasına eklediği farazi nitelikteki “çok uzun süre” için geçerlidir.

Öte yandan Wallerstein'e göre, Braudel'in çok uzun süreyi de ekleyerek tasnif ettiği bu dört toplumsal zaman sınıflandırmasına bir ek daha yapmak mümkündür. Böylelikle Wallerstein, Braudel'in temas etmediği beşinci bir toplumsal zamanın varlığından söz eder. Bu beşinci toplumsal zaman türü ise “dönüşüm zamanı”dır.<sup>164</sup>

162. Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, s. 85.

163. Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 189.

164. A.g.y., s. 134, n45.

Wallerstein “özgür irade” tartışmasını, Paul Tillich tarafından ifade edilen *kairos*, yani “doğru zaman” ile aynı anlamda kullandığını belirttiği bu dönüşüm zamanı içerisine yerleştirdiğini söyler. Gerçekten de yasa tartışmalarının yerli yerine oturtulmasında ele alınması gereken bir diğer hat da özne-yapı gerilimidir. Çünkü katı yasacı yaklaşımlar kaderciliğe göz kırparken, kendi içlerinde, öznenin inkârını, yahut özgür iradenin sorgulanması temelinde öznenin başka türden bir yorumunu barındırırlar. O halde Marx'ta yasa fikrini yerli yerine oturtmak çabasına, özne-yapı gerilimi üzerinden de giderek devam etmek gerek.

#### 4. ÖZNE-YAPI GERİLİMİ: YASA VE İRADE

Sosyal bilimdeki ve dolayısıyla toplumsal gerçekliğe ilişkin kadim meselelerden biri de özne (fail) ve yapı arasındaki ilişkidir. Din temelli düşüncelerde kadercilik sorunu olarak ifade edilen bu kadim meselenin çeşitliliği esasen tüm bilme biçimlerine doğru ve tüm çağlara doğru genişletilebilir. İnsanlık tarihinde hayli tartışmalı ve geniş bir alan olan bu sorunsal, onto-epistemolojideki yasa tartışmalarında da önemlidir. Çünkü yasaların, irade ölçütüyle pozisyonunun açık edilmesini sağlar. Yasaların faile ve onun iradesine ilişkin etkilenme(me) katsayısını ortaya koyar. Örneğin iradeye imkân tanımayan mutlak hegemonik yasalar, öznesiz bir kaderciliği ifade etmiş olurlar. Bu yolla yasalar değişmeyen ve değişmesi mümkün olmayan bir güce sahip olurlar.

Peşinen şunu ifade etmek gerekir ki Marx'ın özne-yapı gerili-mindeki pozisyonu, tıpkı idiyografizm ve nomotetizm düalitesini tanımayışında olduğu gibi, ne mutlak özneciliktir ne de özneyi tümünden reddeden kaderci yapısalcılıktır.<sup>165</sup> Marx her ikisini de red-

165. İlginçtir, Popper gibi bir yazar Platon'u bireyciliği bencillikle özdeşleştirdiği için eleştirirken, kendisinin de kolektivizm olarak adlandırdığı tezi birey düşmanı olmakla özdeşleştirdiğinin farkında değildir (Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1, s. 131-39). Her iki yaklaşım da esasen aynı özensizliği gösterip toptancılık yaparlar. Benzer biçimde yapısalcılık öznenin tümünden reddi değil, farklı bir özne yorumudur. Özne temelli yaklaşım da yapının tümünden reddi

dederek kendi pozisyonunu ortaya koyar. Marx için ne bireyler, yani tek tek insanlar, toplumsal gerçekliğin öznesi olarak yapı üzerinde her türlü iradi eylemi ortaya koyabilen süper nitelikleri haizdir, ne de yapı tüm iradi eylemleri boğup nefessiz bırakan, insanları rüzgârda savrulup duran yapraklara çevirerek etkisiz elemanlara dönüştüren bir mutlakiyetçiliğe sahip olabilir. Marx, özne-yapı gerilimi tartışmalarında bu her iki ucu da dışındadır. Çünkü her iki yaklaşımda da özne ile yapının mutlak bir biçimde ayrıştırılması yaklaşımı ortaktır. Marx buna muhalefet eder, özne ile yapıyı birbirinden ayrı ve ilişkisiz kendilikler (*entity*) olarak kodlamaz. Sorunu, bu ayrıştırma müdahalesi üzerine bina edilen bir belirlenim sorunu olarak da görmez. Böylelikle özne ile yapı arasındaki ilişkiyi, birinin diğeri aleyhine galebe çaldığı tek yönlü mutlak belirleyicilik biçiminde ele alan yaklaşımlara karşı çıkar. Dolayısıyla Marx'ın yasaları ne iradi eylemi ve yapabilme kapasitesi üzerinden özneyi reddeden yasalardır, ne de öznelerin tek yönlü mutlak belirlenimine maruz kalan yasalar biçimindedir.

Marx'ın özne-yapı gerilimindeki pozisyonuna ilişkin hararetili tartışma, esasen *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*'ndeki meşhur pasaj üzerinden gider. Hatırlamak gerekirse Marx henüz ikinci paragrafın başındaki bu pasajda şöyle demişti: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar.”<sup>166</sup> Evet, Marx burada açık açık insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptığından söz etmişti. İlk elde bu ifade, insanların tarihlerini bizzat kendilerinin yaptığı söyleyerek Marx'ın özneci sayılabilecek bir yaklaşımın içinden konuştuğu fikrini akıllara getirir. Buna göre Marx, insanın bizzat kendi toplumsal gerçekliğinin inşasını gerçekleştirerek özne konumunda olduğunu savunmuş olur. Ancak mesele bu kadar

değildir. Karatani de benzer şeyi “paranteze alma” kavramı üzerinden savunur. Yapısalcılığa giden yola öznenin paranteze alınmasıyla, özneciliğe giden yola ise bu kez yapının paranteze alınmasıyla ulaşıldığını söyler (Karatani, *Transkritik*, s. 159).

166. Marx, *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*, s. 30.

basit değildir. Althusser'in de dikkat çekip itiraz ettiği gibi, cümle-  
nin meseleyi karmaşıklaştıran bir devamı vardır.

Althusser der ki, evet, Marx insanların kendi tarihlerini kendi-  
lerinin yaptığını söylemiştir. Ancak devamında “*ama* kendi seçtik-  
leri durumlar içinden serbestçe seçilmiş (*aus freien Stücken*) öge-  
lerle değil, *ama* geçmişin verdiği ve geçmişten miras aldıkları, ön-  
lerinde hazır buldukları (*Vorgefundene*) durumlar (*Umstände*) için-  
de yaparlar” diye de eklemiştir.<sup>167</sup> Özneci yaklaşımların bu pasajı  
bir kanıt olarak sunmasına doğal olarak karşı çıkan Althusser, cüm-  
lenin başının alındığını ancak devamının hesaba katılmadığını söy-  
ler. Marx'ın *ama* ile bağlayarak devamını getirdiği cümlede insan-  
ların özgürce kendilerinin seçmediği ve geçmişten miras alınarak  
önlerinde hazır buldukları durumlarla “kendi tarihlerini kendileri  
yapar” vurgusu yaptığının altını çizerek. Yani Althusser, bu pasajı kul-  
lanarak Marx'ı özneci olarak yorumlayan yaklaşımların önünü kes-  
mek için müdahale etmek istemiştir.

Kuşkusuz, Althusser'in pür özneci ve ucu metodolojik bireyci-  
liğe dek varacak yaklaşıma itiraz etmesi yerindedir. Gerçekten de  
Althusser'in dediği gibi, insandan yola çıkılamaz, çünkü “insan,  
burjuva ideolojisinin uydurduğu bir mitostur”.<sup>168</sup> Tekrar ifade et-  
mek gerekirse modern bireyin ideolojik-felsefi inşasında, burjuva-  
zinin feodalizme karşı Tanrı yerine bu kez bireyi koyduğu da sınıf  
mücadeleleri tarihinde bir vakiadır.<sup>169</sup> Esasen bu manevra sonucu  
değişen bir şey de olmamıştır. Özneci yaklaşım aynen devam et-  
miştir. Ancak bu kez seküler somut bir özne söz konusudur. Tanrı  
değil, fakat insan ve birey özne konumundadır. “Tarihi yapan Tan-  
rı'dır” fikrinin yerine, insanın insan olarak her şeye kadir olduğu yö-  
nündeki bir anlayış olan<sup>170</sup> “tarihi yapan insandır” tezi ikame edil-  
mek istenmiştir. Dolayısıyla tarihin “öznesiz” ve “ereksiz” bir sü-  
reç olduğunu savunan<sup>171</sup> Althusser'e göre, tarihi yapanın insan ol-  
duğunu söylemek, Tanrı'nın yerine insanı geçirdiğinden idealist bir  
tezdir.<sup>172</sup>

167. Althusser, *John Lewis'e Cevap*, s. 116.

168. A.g.y., s. 39.

169. A.g.y., s. 31. 170. A.g.y., s. 25, 43.

171. A.g.y., s. 109.

172. A.g.y., s. 50.

İlginçtir, özneci yaklaşım ile “idealizm” arasındaki ideolojik akrabalığı isabetli bir biçimde, hem de açıkça vurgulayan Althusser, Hegel karşıtı bir Marx okuması sunarken bu kez gerilimli bir pozisyona düşer. Nedense Althusser, hem de idealist olarak nitelendirdiği Hegel’in felsefesinde, tıpkı kendi savunduğu gibi tarihin öznesiz bir süreç olduğunu iddia eder. Sıklıkla Hegel’in felsefesinde Mutlak İdea’nın mantık, doğa ve ruh olmak üzere üç görüngüsünü hatırlatan Althusser, mantığın yadsımanın yadsımasıyla kendisini aşkınlaştırarak doğaya dönüştürdüğünü, doğanın da yine yadsımanın yadsıması yoluyla aşkınlaşarak ruha dönüştüğünü aktarır. Buradan hareketle de Hegel’in, özellikle de *Mantık*’ın “Mutlak İdea” üstüne olan bölümünde öznesi olmayan bir tarihsel süreçten söz etmiş olduğu yorumunu yapar. Althusser’e göre öznesini daha başlangıçtan olumsuzladığına göre bu anlamda Hegelci tarih, Hyppolite’in de belirttiği gibi öznesi olmayan bir süreçtir.<sup>173</sup>

Ancak Althusser’in savunduğunun aksine, mutlak özneci yaklaşımlar, Hegelci *pars totalis* anlayışıyla aynı zemini paylaşırlar. Hatırlanacak olursa Hegel’in ontolojisinde bütün, parçalar üzerinden baskıcı bir hegemonya kurarak parçaları kendisinin temsiline dönüştürüyordu. Bir bütünün parçası, o bütünü bütünüyle içerisinde barındırıp temsil ediyordu. Hatırlamakta fayda var; Hegel, Napolyon Bonaparte’ı 1806 yılında Jena’da atın üstünde görünce “dünya tını atın üstündeydi” demişti. Yani Napolyon’un bir özne olarak tüm dünya tınıni içerdiğini söylemişti. Benzer biçimde mutlak özneci yaklaşımlar da bir öznenin tüm toplumsal gerçekliğin dinamizmini kendi içinde tümüyle barındırdığını iddia eder. Özne tüm toplumsal gerçekliğin somut değişim iradesi olarak belirir. Değişim mekanizmasının yoğunlaşmış tikel hali olarak düşünülür. Zaten Hegel de bizzat “Benim görüşüme göre –ki ancak dizgenin kendisinin açılması ile aklanabilir– her şey Gerçeği yalnızca *Töz* olarak değil, ama o denli de *Özne* olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır,”<sup>174</sup> demişti. Yani, hiç de Althusser’in kabul etmeyeceği bir biçimde gerçeğin özne olarak kavranabileceğini savunmuştu.

173. Althusser, *Lenin ve Felsefe*, s. 116-20.

Bu noktada Colletti de haklı bir itiraz dile getirerek Althusser'in niçin diyalektik materyalizme sarıldığını anlamadığını söylemişti. Colletti, Hegelci süreçte de bir öznenin var olduğunu, fakat bu öznenin bir kişi olmadığını belirtir. Hegel'de tarihin öznesi vardır ve bu da *Logos*'tur, bir diğer deyişle akıl'dır. Tin öznellik konumunu, örneğin tarihte aklın kurnazlığını devreye sokarak gerçekleştirir.<sup>175</sup> Colletti'nin, Althusser'in Hegelci tarih anlayışını kendi tarih anlayışı gibi öznesiz bir süreç olarak değerlendirmesine karşı öne sürdüğü bu haklı eleştirisine önemli bir ek daha yapmak mümkün. Althusser tarihin öznesinin olmadığını, Marx'ın tarih anlayışının da öznesiz bir süreç olduğunu savunmuştu. Ancak unutmamak gerekir ki tarih Althusser için öznesiz ve aynı şekilde ereksiz de bir süreçtir. Yani hem öznesizdir hem de ereksizdir. Oysa Althusser, Hegel felsefesini öznesizlik savunusuyla okurken bunu atlar. Hegel'de tarihin öznesiz olduğunu iddia ederken, onda mutlak teleolojinin varlığını, onun tarihinin bir ereğe sahip olduğunu nedense gündeme getirmez.

Ancak yine de bu eleştiriler sabit kalmak koşuluyla, Althusser'in Marx'ı ve onun söz konusu pasajını özneci bir biçimde okuyan yaklaşımlara ilişkin itirazı esasen yerindedir. Yani cümlelerin ilk kısmında ısrar edenlerin özneci bir yaklaşım için kanıt bulup kolaycılığa kaçmalarına karşı Althusser'in "cümlelerin devamını da okumak gerek" uyarısında bulunması haklıdır. Ancak özne-yapı gerili mi için önemli olan bu pasaj ne özneci, ne de Althusser gibi –kendisi inkâr etse de– yapısalcı bir içerikle anlaşılabilir. Çünkü Althusser, her ne kadar kabullenirse de, özne karşıtı konumunu yapısalcılığa savrularak inşa etmektedir. Aslında Althusser, döneminin hümanist, mutlak özneci yaklaşımlarıyla mücadele etmek istiyordu. Öyle ki bu eğilimler Marksizme dahi, örneğin Althusser'in kendi döneminde Jean-Paul Sartre yoluyla sirayet etmişti. Ne var ki Althusser mücadelenin şiddetine kapılıp yapısalcı bir konuma geçmiş-

174. Hegel, "Önsöz: Bilimsel Bilgilenme Üzerine", *Tinin Görüngübilimi*, s. 29.

175. Perry Anderson, "A Political and Philosophical Interview with Lucio Colletti", s. 16.

ti. Ve ne yazık ki bu, Althusser'in sonradan ifade edeceği gibi hiç de öyle –kendi ifadesiyle– teorizisme sapmışken bacakları arasından sıyrılıp kaçan küçük bir köpek<sup>176</sup> değildi. Althusser, burjuva ideolojisinin mitosu olarak eleştirdiği insandan (bireyden) yola çıkan teoriyi hedefine almak isterken Marksist yapısalcılık olarak adlandırılabilen bir çerçeve çizmişti.<sup>177</sup> Özne karşıtı Marx okumasını Marx'a dayandırmaya çalışarak, örneğin Marx'ın devrimleri tarihin lokomotifleri olarak nitelendirmesine benzer biçimde,<sup>178</sup> tarihin öznesinin olmadığını, ancak “devindirici gücünün”<sup>179</sup> olduğunu söylemişti. Yine Althusser, Marx'ın *Kapital*'de bazı pasajlarda sözünü ettiği “sermayenin kendi kendini değerlemesi”ni de yapısalcı Marx okumasına bir kanıt olarak sunma işine girişti. Oysa Marx'ın konumu nasıl ki Althusser'in eleştirdiği özneci bir konum değilse, aynı şekilde yapısalcı bir konum da değildir. Dolayısıyla Althusser Marx'ın reddettiği özneci konumu isabetli bir biçimde eleştirir ama bu kez Marx'ın reddettiği diğer konumu sahiplenme hatasına düşmüş olur. Marx'ın özne-yapı gerilimindeki pozisyonu ve dolayısıyla yasa fikri ile özne-irade sorunsalı, onun semptomatik ilişkisel ontolojisiyle anlaşılabilir.

Özne-yapı gerilimi tartışması bağlamında, semptomatik ilişkisel ontolojide semptomatik, “yapı” olarak ifade edilen şeyi, ilişki-

176. Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, s. 32.

177. Marksizmi “teorik antihümanizm” olarak niteleyen Althusser, sadece tarihin değil, tüm insani faaliyetlerin öznesizlik temelinde okumasını yapmıştı. Fikri bağlamda da öznesizliği savundu. Örneğin daha önceki bölümlerde sözü edildiği gibi, Joseph Dietzgen'i bu bağlamda önemsemi. Çünkü Dietzgen bir işçiydi ve Marx'tan habersiz biçimde Althusser'e göre Marx'la aynı şeyleri savunup yazmaya çalışmıştı. Demek ki düşünce de özne ile alakalı bir iradi eylem değildir. Düşünce de öznesiz bir süreçtir. Yine ilgi çekici bir biçimde Althusser, sanatsal üretimde de öznesizlik içerdiğini düşündüğü anlayışları ön plana çıkarmaya gayret etti. Bertolt Brecht tiyatrosunu, kahraman üzerinden okuma yapmayan, kahramanın, yani öznenin iradi eylemi üzerinden akmayan, bir diğer deyişle, tarihi yapanların kahramanlar değil kitleler olduğunu savunan bir tiyatro anlayışı olduğundan hareketle “materyalist” bir tiyatro olarak övdü (“‘Piccolo’: Bertolazzi ve Brecht - Materyalist Bir Tiyatro Üzerine Notlar”, Althusser, *Marx İçin*, s. 180-81).

178. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşları*, s. 124.

179. Althusser, *John Lewis'e Cevap*, s. 34.

sellik ise “öznenin” konumunu gündeme getirir. İlişkisel olarak nasıl ki semptomatik ontolojiden ayrı okunamazsa, özne de yapıdan ayrı olarak okunup anlaşılamaz. Dolayısıyla Marx, tekrar vurgulamak gerekirse, özne ile yapı arasında mutlak bir ayrıştırma hiyerarşisi kurgulamaz; bu hiyerarşi üzerine bina edilen tek yönlü bir belirleyicilik ilişkisini de dışlar. Böylelikle meseleye özcü yaklaşımının önüne geçer. Hem öznenin hem de yapısalcı konumun tersinden paylaştığı bu ortak zemin üzerinde faaliyet göstermez. Marx bunu açık bir biçimde de ifade etmişti:

... yani bu tarih anlayışı, durum ve koşulların insanı yarattığı kadar, insanların da durum ve koşulları yarattığını gösterir. Her bireyin ve her neslin verili bir şey olarak hazır bulduğu bu üretim güçleri, sermaye kaynakları ve toplumsal ilişki biçimleri toplamı, filozofların “töz” ve “insanın özü” olarak tasavvur edip tanrılaştırdıkları ve savaştıkları şeyin gerçek temelidir.<sup>180</sup>

Böylelikle semptomatik ilişkisel ontoloji her şeyden önce bir şeyin kendiliğinden özne olduğu yaklaşımına, öznenin kendiliğinden bir niteliğinin olduğu fikrine, yani özcülüğe karşı çıkar. Evet, özne bir kişi olmak zorunda değildir. Toplumsal anlamda bir çoğulluk, örneğin sınıf da özne olabilir. Ancak öznelik konumu, öznenin içerisine girdiği ya da sokulduğu ilişkisel olarak mümkündür. Marx'ta özne zaten öyle pür özgür, yapıdan azade bir şey de değildir. Yapı ile etkileşim içerisinde ortaya çıkar. Ancak yapıyı da etkileyip dönüştürebilir. Yani tek yönlü bir belirlenimcilik yoktur. Özne-yapı ilişkisi etkileşimle işler.

Yukarıdaki pasajın bu temeldeki mantıksal örgüsü, Marx'ın Louis Bonaparte'a ilişkin analizleriyle aynıdır. Louis Bonaparte, evet tarihsel bir öznedir. Onun özneleşmesi, içerisinde bulunduğu toplumsal ontolojiyle etkileşime girmesiyle mümkün olmuştur. Louis Bonaparte'ı açığa çıkarıp *coup d'Etat* yaparak “özneleştiren” şey, yapının ta kendisidir. Bu yapı da geçmişin hatırası ve geleneğin gücüyle şekillenmiştir. Yani Marx'ın özne-yapı gerilimindeki pozisyonunda zamansal sabitlik söz konusu değildir. Mesele, donuk bir

180. Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 45.

zamanda hangisinin diğerini belirlediği değildir. Mesele, zamanın akışı içerisinde özne ile yapı arasındaki ilişkiselliktir.<sup>181</sup> Özneci ya da yapısalcı kutupların zamansal bir sabite üzerinde yükselmesi özne-yapı gerilimi tartışmalarında zamanı ve onun akışını hesaba katmayan bir pozisyonun içinden konuşmalarına neden olur. Dolayısıyla Louis Bonaparte da içerisine girdiği verili koşullarla ilişki içerisinde özneleşmiş, bu özneleşme hali geçmişin hatırası ve geleneğin gücünün bir semptomu olarak belirmiştir. Bu nedenle de bir semptom olarak Bonaparte'ın salt kişiliği üzerinden *coup d'Etat* analiz edilemez.

Aslında Marx da, nasıl olup da vasat ve grotesk bir şahsiyetin kahraman rolü oynayarak imparatorluk pelerinini giydiğini açıklamaya girişir. Bunun yanıtının ise Fransa'daki maddi koşullar, yani sınıf mücadelesi olduğunu söyler.<sup>182</sup> Oysa aynı mesele üzerine aynı dönemde yazmış olan Victor Hugo da Proudhon da böyle bir analiz geliştirememişlerdir. Hugo "Küçük Napolyon" diyerek alaya aldığı Bonaparte'a atfettiği kişisel inisiyatife ilişkin vurguyla ve *coup d'Etat*'yı da tek bir bireyin şiddet eylemi biçiminde okuyarak tersinden bir özne övgüsü yapmıştır. Yani alaya alayım derken, küçülteyim derken büyütmüştür. Tüm süreci basit bir özne inisiyatifiyle açıklamıştır. Zaten Marx *Fransa'da Sınıf Savaşmaları*'nda "Her toplumsal çağın, Helvétius'un dediği gibi kendi, büyük adamlarına gereksinimi vardır ve eğer onları bulamazsa, kendisi yaratır, icat eder."<sup>183</sup> diyerek özne-yapı gerilimi tartışmalarında öznenin semptomatik ilişki niteliğinden söz etmiş ve Hugo'yu ve onun gibi özneci okumaları yine eleştirmişti. Marx'a göre Proudhon ise bu kez Hugo gibi özneci bir okuma yapmamış, *coup d'Etat*'yı, öncesinde-

181. Bhaskar'ın ve eleştirel realizm ekolünün "dönüşümsel toplumsal etkinlik modeli" de özne-yapı geriliminde benzer bir noktadan hareket eder. Toplumsal yapıları, insani eylemin hem zorunlu nedeni hem de üretilmiş bir sonucu olarak görür. Buna göre insan eylemlerinden önce var olan yapılar insan eylemlerini belirleyip şekillendirirken, bu yapıların varoluşlarının sürekliliği de bu öznelerin etkinliklerine bağlıdır (Jonathan Joseph, "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme...", s. 158-59).

182. Marx, *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*, s. 165.

183. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşmaları*, s. 97.

ki tarihsel gelişmelerin bir sonucu olarak okumuştur. Ancak o da, bu kez “istemeden, bir darbe kahramanının tarihsel savunusuna” kaymıştı.<sup>184</sup>

Ancak Marx'ın özne-yapı gerilimi meselesindeki Proudhon eleştirisi bununla sınırlı değildir. Marx *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'u ve onun özgür mübadele fikrini bu kez “özgür irade” tartışması üzerinden eleştirir. Marx'a göre Proudhon'un özgür mübadele fikri yanlıştır, çünkü toplumsal-sistemik bağlam Proudhon'un önerisinin üzerinde yükseldiği hem özgür alıcı hem de özgür üretici varsayımını boşa düşürür. Zaten Proudhon'un sözünü ettiği özgür üretim ve özgür tüketim de Marx için doğru değildir.<sup>185</sup> Toplumsal-sistemik bağlam söz konusu “özgürlüğe” manidir. Marx'a göre Proudhon, özgür üreticiyi özgür alıcının karşısına koyar ve her ikisine de tümüyle metafizik nitelikler atfeder. Oysa,

Tüketici de üreticiden daha özgür değildir. ... Bunların her ikisi de üreticinin toplumsal konumuyla belirlenir ki, bu da tüm toplumsal örgütlenmeye dayanır. Gerçekten patates satın alan işçi de, dantel satın alan kapatma kadın da kendi yargılarını izlerler. Ama onların bu yargılarındaki farklılıklar, dünyada işgal ettikleri, toplumsal örgütlenmenin ürünü olan konumları arasındaki farklılıkla açıklanır.<sup>186</sup>

Bu yüzden Marx, Proudhon'un tek bir üretici ve tek bir tüketici gibi bir “özgür irade şövalyesi”nden<sup>187</sup> (*Ritter vom freien Willen*) söz ettiğini savunarak onu alaya alır. Yine tüketim ile üretimin ve dolayısıyla tüketici ile üreticinin özgür iradesini toplumsal bağlamla okuyan Marx, P. V. Annenkov'a yazdığı bir mektupta, bu kez insanların üretici güçlerini seçişlerinde de özgür olmadıklarını vurgular:

İnsanların kendi *üretici güçlerini* –ki tüm kendi tarihlerinin temelidir– seçmekte özgür olmadıklarını eklemek gereksiz, çünkü her üretici güç edinilmiş bir güçtür, daha önceki eylemlerin ürünüdür. Üretici güçler bundan ötürü, pratik insan enerjisinin sonuçlarıdır; ama bu enerjinin kendisi insanların kendilerini içinde buldukları koşullarla, o âna

184. Marx, “*Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*”nin İkinci Baskısına (1869) Önsöz”, s. 22.

185. *Felsefenin Sefaleti*, s. 61. 186. A.g.y., s. 41. 187. A.g.y., s. 42.

dek edinilmiş üretici güçlerle, kendileri varolmazdan önce varolmuş, kendilerinin yaratmadıkları, bir önceki kuşağın ürünü olan toplumsal biçimle koşullandırılmaktadır.<sup>188</sup>

Görüldüğü gibi Marx, özgür irade sorunu hakkında aslında pek çok pasajında aynı şeyleri söylemişti. Bir önceki bölümde sözü edilen çıkar kuramına ilişkin pasaj da yine aynı pozisyonadadır. Hatırlanacak olursa Marx *Grundrisse*'deki bu pasajında “kişisel çıkar” olarak tarif edilen şeyin de zaten toplumsal olarak belirlenmiş bir çıkar olduğunu ifade etmişti. Dolayısıyla toplumca konmuş koşullarla ve toplum tarafından sağlanmış araçlarla bağımlı olduğunu, özel kişilerin çıkarı olsa bile bu çıkarın içeriğinin, gerçekleşme biçiminin ve araçlarının, bunların hepsinden bağımsız toplumsal koşullarda verili olduğunu söylemişti.<sup>189</sup> Ortak bir fikre sahip olan tüm bu pasajlarda özne-yapı gerilimi meselesinde önemli olan özgür irade sorunsalını ve yapma eyleminin neliğini tartışmaya açmıştı.

Marx insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptığını, “durum ve koşulların insanı yarattığı kadar, insanların da durum ve koşulları yarattığını” savunmakta ısrar etmişti. İşte özne-yapı geriliminin temelinde yatan bir husus da eyleyen öznenin yapabilme kabiliyetinin neliğidir. Yani öznenin yapma eyleminin ne türden bir yapma eylemi olduğu sorundur. Evet, insanlar yapar, ama bu yapma eylemi gerçekten iradi midir? Marx insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptığından söz ederken ne türden bir “yapma” eyleminin içinden konuşuyordu. Marx'ın insanlarda var olduğunu söylediği yapma kabiliyeti, nasıl bir eyleme, nasıl bir yapmaydı?

Terence Ball'a göre Marx'ın eyleyen öznenin “yapma” fiili çoğu kez Vico'ya referansla anlaşılmıştır. Bu tezi savunanlar Marx'ın *Kapital*'de Vico'ya referans vererek yapma eyleminden anladığı şeyin Vico'nunkiyle benzer olduğu iddiasına sarılmışlardır. Çünkü Marx Vico'nun insanlık tarihi ile doğa tarihi arasında öngördüğü ayrıma katılıyor, tıpkı Vico gibi doğa tarihinden farklı olarak insanlık tari-

188. “Marx'tan Paris'teki P. V. Annenkov'a, Brüksel, 28 Aralık 1846”, Marx, *Felsefenin Sefaleti* içinde, s. 179.

189. Marx, *Grundrisse*, s. 193.

hini insanların yaptığını söylemiş oluyordu. Çünkü Marx için doğa tarihi, yani doğasal gerçekliğin yasaları üzerinde insan iradesinin kontrolü yoktur,<sup>190</sup> yani insan onlar üzerinde eyleyemez. Montesquieu de “fiziksel varlık olarak insanın” değişmeyen yasalarla yönetildiğinden, “zeki varlık olarak insanın” da kendi koyduğu ve değiştirdiği yasalardan söz ederek, Marx’a benzer bir ikili ayrıma gitmişti.<sup>191</sup> Fakat Ball’a göre Marx’ın ve Vico’nun “yapmak” derken kastettikleri, yani “tarih yapmak” kavramları farklıdır.<sup>192</sup> Vico’nun yapma eylemi öznelerin (yurttaşların) iletişimsel pratik yaratıcılığıdır; Marx’ın yapma eylemi ise teknik-üretici bir bağlamdadır. Bu farklılığın teorik köklerini sunarken Aristo’yu yardıma çağıran Ball, onun *theoria*, *poiesis* ve *praxis* ayrımını hatırlatır. Aristo *Nikomakhos’a Etik*’te *theoria*’nın kutsal ve ilahi, *poiesis*’in teknik-üretici, *praxis*’in ise yurttaşların iletişimsel faaliyeti olduğunu savunmuştu.<sup>193</sup> İşte Ball’a göre Vico ile Marx arasındaki yapma eyleminin farkı, Aristo’nun bu ayrımından hareketle anlaşılabilir. Bu bağlamda Vico’nun yapmak derken kastettiği şey *praxis*, Marx’ın yapmak derken kastettiği şey ise *poiesis*’tir.<sup>194</sup>

Ball’a göre zaten Marx, bu *poiesis* ile *praxis* ayrımının da gösterdiği gibi, Vico’nun insanların kendi tarihlerini kendileri yaptığı fikrinden etkilenmesine rağmen Vico’yu yanlış anlamıştır.<sup>195</sup> Oysa Marx, Vico’yu yanlış anlamamıştır. Ball, Marx’ı yanlış yorumlayıp yanlış anlamıştır. Ball’un Vico’daki yapma eylemi olarak sunduğu Aristocu anlamda *praxis* bizzat Marx’ın insani eylem formatını ifade eder. Marx öznelerin (tarih) yapma eylemini Ball’un iddia ettiği gibi teknik-üretici bir biçimde (*poiesis*) ele almaz. Bilakis insanların tarihi hem geleneğin gücü hem de şimdinin yapısal bağlamıyla

190. Marx, “‘Prusya Kralı ve Toplumsal Reform: Bir Prusyalı’ Makalesi Üzerine Eleştirel Notlar”, s. 215.

191. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 45.

192. Terence Ball, *Reappraising Political Theory, Revisionist Study in the History of Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1994, s. 213.

193. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu, 2015.

194. Ball, *Reappraising Reappraising Political Theory*, s. 220-21, 226.

195. A.g.y., s. 217.

yaptığını savunur. Marx'taki yapma eylemi, Ball'un iddiasının tam aksine öylesine iletişimseldir ki, zamansal olarak hem yatay hem de dikey iletişimselliği içerir. Tarih yapma eylemi bir yandan geçmişle, bir yandan da şimdiyle etkileşimle, ilişkisellikle gerçekleşir. Tekrar altını çizmekte fayda var. Marx *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'nde "geleneğin gücü"nü vurgular. Geleneğin şimdiye yaptığı basıncı çözümler. Sıradan ve grotesk bir şahsiyet olan Louis Bonaparte'ın nasıl olup da imparatorluk pelerinini giyebildiğini, Karatani'nin yorumuyla, Freudcu "bastırılanın geri dönüşü" ile okur. Toplumsal bilinçaltında yatan Napolyon Bonaparte efsanesinin bu kez farklı bir kılıkla nasıl dönüş yaptığını anlatmaya çalışır. Geçmiş ile şimdinin, gelenek ile çağdaş olanın ilişkiselliğini vurgular. Marx'ın semptomatik ilişkisel ontolojisi, teknik-üretici bir yapma eylemini asla mümkün kılmaz. Marx'ın Aristocu anlamda *poiesis* değil *praxis* tarafında oluşu, semptomatik ilişkisel ontolojisinin sağlamasıdır. İnsani eylem kapasitesi de içerisine girdiği ilişkisellikle anlam kazanır ve bu semptomlarla okunur. Zaten Marx için bu türden ikici bir ayrım söz konusu değildir. Hatta Ball'un iddiasının aksine düşünce tarihindeki kadim *poiesis* ile *praxis* arasındaki ayrımı önemsemeyip bu ikisi arasındaki mesafeyi ortadan kaldıran bizzat Marx olmuştur.<sup>196</sup>

Karatani de çalışmalarında bu yapma eylemini ve iradi eylem sorununu gündemine alır. Meseleye mimari üzerinden yanıt getirmeye çalışır. Karatani'ye göre inşa etme iradesi olarak mimari ile mimarinin kavram setini kullanan sosyal bilim arasında yakın ilişki vardır. Hatta felsefe de inşa etme iradesinin başka bir ismidir.<sup>197</sup> Gerçekten de sosyal bilimde mekânsal/yersel kategoriler olarak altyapı, üstyapı gibi kavramların varlığı; yapı, inşa, restorasyon, kurmak, yıkmak, temel, zemin, taşıyıcı kolon vb. gibi kavramların sıklıkla kullanılması, Karatani'nin sözünü ettiği türden kavramsal ortaklığın somut örnekleri. Çünkü hem mimaride hem de sosyal bilimde bir inşa etme iradesi iddiası söz konusu. Ancak Karatani ra-

196. Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 57.

197. Kojin Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, s. 34.

dikal bir muhalefetle mimarinin de bir olay olduğundan söz ederek, yani en özneni görünen bir faaliyetin bile esasen ilişkisel ve bağlamsal olduğunda ısrar ederek kılıcını tıpkı Marx gibi herkesin mutabık olmaya yatkın olduğu bir önkabule sallar. Bu iddiasını örnek-lendiren Karatani'ye göre Ludwig Wittgenstein'in mimarisi olarak bilinen Viyana'daki Kundmannngasse evi Wittgenstein'in mimarisi değildi. Çünkü mimari bir yaratıcının tasarımının gerçekleştirilme-sinden ibaret bir şey değildir. Bilakis çeşitli katılımcılar arasındaki diyalogun sonucudur. Kundmannngasse evi de Wittgenstein'in kız kardeşinin isteği üzerine Paul Engelman tarafından tasarlanmış, Wittgenstein'in katılımıyla tamamlanmış, aile çevresinin beğenisi ve çevredeki binalarla ilişkisiyle belirlenmişti.<sup>198</sup> Yani tam da Ball'un ifade ettiği ayrımla burada iletişimsel bir yapma eylemi, yani *praxis* söz konusudur.

Mimariyi klasik anlamda özneni bir inşa olarak görmeyen Karatani sözü Marx'a getirir. Marx'ta insanın ve onun zıddı olacak biçimde oluşun ve hatta oluşun da ötesinde *Naturwüchsigkeit*, yani "doğal olarak gelişmişlik" fikrinin var olduğunu savunur.<sup>199</sup> Karatani'ye göre Marx, oluşun öncelliğini yapma üzerinden açıklıyordu. Bunun damıtılmış hali ise işte bu *Naturwüchsigkeit*'tir.<sup>200</sup> Hatta öyle ki Karatani, "Marx'ı mimarici hale getirmeye çalışanlar"dan söz ederek *Naturwüchsigkeit*'i bunların karşısında konumlandırır, özneni Marx okumalarına muhalefet eder.<sup>201</sup> Karatani nasıl ki Wittgenstein'in Kundmannngasse'deki evini klasik bir mimari olarak okumuyorsa, Marx'ın yapma eylemini de klasik özneni-inşacı bir içerikle okumaz. Aslında Karatani'nin bu yorumu, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'ndeki meşhur pasajın bir başka biçimdeki ifadesidir. Marx da insanların kendi tarihleri kendilerinin

198. A.g.y., s. 152-54.

199. A.g.y., s. 37. Şunu da ifade etmek gerekir ki Marx'ı ısrarla *Naturwüchsigkeit* ile okuyan Karatani'de esasen oluş fikri hâkimdir. Kavramın klasik anlamında inşaya prim vermez. Bu nedenle devrim fikrine de sıcak bakmaz. Çünkü devrim önce bir yıkma ardından inşa etme iddia ve iradesidir. Bunun için de *Naturwüchsigkeit* kavramını öne çıkarır.

200. A.g.y., s. 120. 201. A.g.y., s. 165.

yaptığını söyleyip ancak bunu özgürce seçtikleri koşullar içinde değil, geçmişten miras alınan, kendilerini içerisinde hazır buldukları koşullarda yaptığını söylemişti. Yani iletişimsel bir yapma eyleminden söz etmişti. Bir anlamda doğal olarak gelişmişlik koşulları altında bir yapma eyleminden bahsetmişti. Zaten Karatani, Marx'ta *Naturwüchsigkeit*'i öne çıkarırken kendiliğindenlik (*Spontaneität*) ile olan farktan da söz etme gereği duyar. Çünkü kendiliğindenlikte yapma iradesinin itibarsızlaştırılması ve bir otomatizm söz konusudur. Kendiliğindenlik, yapısalcılıkla aynı zemini paylaşır. Adı üstünde kendiliğinden bir yapma(!) söz konusudur. Oysa *Naturwüchsigkeit*'ta koşullarla bağımlı da olsa bir yapma iradesi söz konusudur. Kendiliğindenlikten farklı olan *Naturwüchsigkeit*, önceden de söz edildiği gibi oluşsallık (*Kontingenz*) ile yakın mesafededir.

Öte yandan Ball'un söz ettiği yapma eylemlerinin farklılığı hususunda Althusser de nedense Marx'ın Vico'ya katılarak sözünü ettiği ikili ayrından hiç söz etmez. Hatta aksine doğasal gerçekliğe referansla bu ikili ayrının karşısında olduğunu ifade etmiş olur. Tarihin hammadmesine ilişkin John Lewis'e verdiği yanıtta marangoz, masa ve odun örneklemesine gider. Althusser'e göre nasıl ki marangozun hammaddesi odun ise ve masa yapan marangoz odunu da "ben yaptım" demezse, tarihin hammaddesi olduğu söylenen tarihin kendisi için de, insanlar "ben yaptım" diyemez. Yani insan hammaddeyi kendisi yapamaz.<sup>202</sup> Burada Althusser doğasal gerçekliğin hammaddesi ile toplumsal gerçekliğin hammaddesini aynılaştırarak Marx'ta söz konusu olmayan kategorik bir hataya düşer. Oysa Marx için Vico'da olduğu gibi, doğasal gerçeklik ve onun işleyişi ile insanın iradi eylem menzili arasında boşluk vardır. Marx doğasal gerçekliği, toplumsal gerçeklikten hareketle insani irade ve eylemlerinin dışında tanımlar. Marx doğasal gerçeklik alanındaki yasalar için insan iradesinin yetersiz ve etkisiz olduğunu düşünmüştü. Ancak doğa yasalarının aksine toplumsal gerçekliğin yasalarının insan iradesinin menzili içerisine düştüğünü savunmuştu. Toplumsal yasaların doğasal yasalardan farklı olarak insani irade

202. Althusser, *John Lewis'e Cevap*, s. 25.

ile müdahaleye uğrayıp değiştirilebileceğini savunmuştu. Yani Marx, insani iradenin bağlamını ve sınırını çizmeye kalkmış, ancak bu iradeyi asla reddetmemişti. Doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasında farka gitmişti.

Dolayısıyla Marx'ın özne-yapı gerilimindeki pozisyonu, toplumsal yasalar karşısında insanların eylem kapasitesini hiçleştirmez. Toplumsal yasalar mutlak bir yapısallık göstererek bir kader biçiminde öznenin iradi eylem kapasitesini etkisiz elemana dönüştürmez. Marx'ta toplumsal gerçeklik düzeyinde otomatik bir biçimde işleyen bir yasa kavrayışı söz konusu olmadığı içindir ki mutlak zorunluluğa da yer yoktur. Oysa yapısalcı yasacı yaklaşımlar, gayri iradi bir teorik zorunluluğa sahiptir. Bu, insanın failliğini önemsizleştiren, özne sorununu yasanın mutlaklığı içerisinde eriten bir kavrayıştır. Marx buna karşı çıkmıştır. Bu nedenle ekonomi politiğin aksine, yasaların değişmez mutlak yasalar olmadığından söz ederek “yasa” olduğu iddia edilenlere karşı verilecek mücadeleyi gereksiz görmemiştir. Özne iradesinin boşuna olmadığını savunmuştur. Ekonomi politiğin niyetini açık etmeye çalışarak, burjuva sınıfının bilimsel temsilcileri olarak tanımladığı iktisatçıların, ekonomi politiğin “ölümsüz” yasalarından söz ederek işçileri baş kaldırmamaya, boyun eğmeye ikna etmeye çalıştıklarını anlatmıştır. Daha önce de vurgulandığı gibi Marx, ekonomi politiğin ölümsüz olduğunu iddia ettiği yasalarla bilimsellik zırhı kuşandığını ve bu yasaları işçi hareketine karşı işlevselleştirdiğini savunmuştur:

İktisatçılar işçilere şöyle diyorlar: Dayanışmayın. Dayanışmakla sanayinin düzgün ilerlemesini engelliyorsunuz, imalatçıların aldıkları siparişleri karşılamalarını önlüyorsunuz, ticareti tedirgin ediyorsunuz ve makinelerin istilasını hızlandırıyorsunuz, ki bu, emeğinizin bir kesimini yararsızlaştırdığı için sizi daha düşük bir ücreti kabullenmeye zorluyor. Ayrıca ne yaparsanız yapın, ücretleriniz her zaman talep edilen emek ile arz edilen emek arasındaki ilişkiyle belirlenecektir ve ekonomi politiğin ölümsüz yasalarına karşı başkaldırmak sizler için saçma olduğu kadar tehlikeli bir çabadır da.<sup>203</sup>

Oysa Marx, iradeyi hiçleştiren böyle bir mutlak yasa anlayışının tam karşısında yer alır. Kendi deyişiyle “kapitalist üretimin genel eğilimi”nin mücadeleyi gereksiz kılmadığını, daha önceki bölümlerde başka bir bağlamda söz konusu edilen 20 ve 27 Haziran 1865 tarihinde Genel İşçiler Birliği Genel Konseyi’nin (Birinci Enternasyonal’in) iki oturumu boyunca işçilere yapmış olduğu bir konuşmada dile getirir. Marx’a göre kapitalist üretimin genel eğilimi, ücretlerin ortalama düzeyini düşürmek ya da emek değerini minimize etmektir, yükseltmek değil. Ancak bu düzende eğilim böyledir diye, bu bir çaresizlik olarak kabul edilemez. İşçi sınıfı sermayeye karşı mücadeleden, fırsatları değerlendirmekten vazgeçerse hiçbir umudu kalmayan, ömür boyu açlık çeken yaratıklardan başka bir şey olamaz. Ancak Marx konuşmanın devamında daha ilgi çekici şeyler söyler. Gündelik hayattaki ücret mücadelesinin tüm ücretli sisteme ayrılmazcasına bağlı olduğu uyarısını yapar. Her ne kadar ücret mücadelesinin kapitalist üretimin genel eğilimi olan ücretlerin ortalama düzeyini düşürmeye karşı bir mücadele olsa da, bunun aslında bir sonuca karşı mücadele olduğunu, sonuçların nedenlerine karşı bir mücadele olmadığını söyler. Sonuca ilişkin bu mücadele de doğal olarak söz konusu eğilimi geciktirmekte, fakat tümünden yönünü değiştirmemektedir. Hastalığı iyileştirmemekte, sadece geçici çareler bulmaktadır. Bu nedenle tümünden bir kurtuluş için mücadelenin asıl olarak “adil bir işgünü karşılığında adil bir ücret” sloganı yerine, devrimci bir biçimde “ücret sisteminin kaldırılması” sloganı temelinde olması gerektiğini vurgular.<sup>204</sup> Yani Marx, değişmez “yasa” olduğu söylenen sisteme karşı mücadele edilmesi gerektiğini savunur. Böylelikle ekonomi politiğin aksine, yasaların öznenin, işçi sınıfının iradesiyle değiştirilebileceğini savunmuş olur. Dolayısıyla Marx, yasa bağlamında öznenin ve iradenin konumu sorununda iradeyi dışlamayan, mücadele etmeye çağıran bir hatta yer alır. Hedefi, mutlak kesinliğe sahip olduğu iddia edilen yasalardır. O halde Marx’ın yasa kavrayışının yerli yerine oturtulmasında kesinlikçiliğe ve dolayısıyla belirsizliğe de bakmak gerekir.

204. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 141-42.

## 5. BELİRSİZLİK-KESİNLİK MESELESİ

Genel olarak yasa kavramsallaştırmasında, özel olarak da Marx'ın yasa kavramsallaştırmasında belirsizliğin yerinin ne olduğu önemli bir sorunu ifade eder. Belirsizlik sorununu masaya davet etmek, yasa kavramsallaştırmasına yüklenen içeriği ayrıntılandırma fırsatı sunar. Yasa kavramsallaştırmasını belirsizlik faktörü üzerinden okumak, mutlak kesinlikçiliği tartışma imkânı sağlar. Çünkü belirsizliğe yer vermeyen bir yasa anlayışı, boşluk bırakmayacak biçimde tüm gerçeklik alanını kuşattığı iddiasını içermiş olur. Beklenmedik olanın varlığının reddedilmesi, mutlak bir kesinlik anlamına gelir.

Belirsizlik, esasen beklenmedik olana ilişkindir. Bir biçimde zihinlerde oluş(turulmuş ve hatta hayata aktarılmış beklentilerin tersyüz olması, hayal kırıklığına uğraması, yani sürpriz ânı ve sonrasında bu sürpriz, şaşırma ve panikle dağılan zihinsel dengenin tercihler ve önlemlerle yeniden toparlanma yolunun geliştirilmesi meselesidir. Yani belirsizlik meselesi üç temel unsurdan oluşur: İlki bir biçimde oluş(turulmuş beklentilerdir. Belirsizlikten söz edilebilmesi için öncelikle bir beklentinin varlığı gerekir. Belirsizliğin ikinci bileşeni ise bu beklentilerin sürpriz ile hayal kırıklığına uğraması durumudur. Beklentilerin boşa çıkmasıyla ortaya çıkan yanılgı halinden bir karşı hamleyle önlemler ve tercihler belirlenmesi ise belirsizliğin üçüncü unsuru olarak tarif edilebilir. Bu nedenle belirsizlik, çokça karıştırılan riskten ve ergodik yaklaşımdan farklıdır. Beklenmedik olana vurgu yaparak hesaplanamayanı gündemleştirir. Oysa risk yaklaşımında beklenmedik olan yoktur, olası olan(lar) söz konusudur. Ergodik yaklaşım ise geçmişin istatistiğinden geleceği hesaplamaya soyunan bir kesinliğin içinden konuşur.<sup>205</sup>

Modern bilgi yapısının kurgusunda ise beklenmedik olana yer yoktur. Modern bilgi yapısı belirsizliği dışlamıştır. Çünkü beklenmedik olanın varlığını reddetmiştir. Çalışmanın başında da ifade

205. A. Dinç Alada, *İktisat Felsefesi ve Belirsizlik*, İstanbul: Bağlam, 2000, s. 13-14; Alada, *İktisadın Kayıp Felsefesi*, s. 194.

edildiği gibi, modern bilgi yapısının tarihsel-ideolojik kurumsallaşması süreci, belirsizliğin aleyhine kesinliğin lehine doğru inşa edilen bir bilgi alanını gerçekleştirme amacındaydı. Felsefe ile bilimi boşayan bilinçli sistemik müdahale, felsefeyi “iyi”nin, birbirinden ilişkisiz disiplinlerle parçaladığı bilimi de “doğru”nun, yani mutlak kesinliğin alanı olarak tanımlamıştı. Bu temelde, modern bilgi yapısının bilgi alanına müdahalesi esasen doğrunun yüceltilmesiyle, tanımlı bir kesinlikçiliğin hâkimiyetini sağlama projesiydi. Bazı direniş odakları söz konusu olsa da esasen bu politika başarılı olmuştu. Dolayısıyla modern bilgi yapısını kesinlikçiliğin zaferi olarak okumak mümkündür.

Kesinlikçi yaklaşımı zafere götüren yol ise belirsizliğin kötülenmesi politikası eşliğinde itibarsızlaştırılmasından geçmiştir. Çünkü iddiaya göre insanlık, maksimuma çıkartılan bilme kapasitesiyle, duysal gerçekliğin gözlem ve deney yoluyla elde edinilen bilgisini biriktirerek kötü bir şey olarak etiketlenen belirsizliği ortadan kaldıracaktır. Yani modern bilgi yapısına göre insanlık bilecek ve bu sayede öngörecektir, kötü bir şey olan sürprizlere mahal vermeyecektir. Gerçekliği bilgisine, bilgisini de gerçekliğe eşitleyecektir. Bilgisiyle gerçekliği eşitleyen insanlık, bu bilgiyi zaman ve mekândan bağımsızlaştırarak evrensel geçerliliğe sahip yasalar halinde mutlaklaştıracak ve ortaya koyduğu bu yasaların hükmü dışında hiçbir şeyin kalmadığını, beklenmedik herhangi bir şeyin ortaya çıkışının mümkün olmadığını iddia ederek her türlü belirsizliği saf dışı bırakacaktır. Modern bilgi yapısının belirsizlik karşıtı kesinlik saplantısının mantıksal izleği budur.

Çalışma boyunca vurgulandığı üzere modern bilgi yapısı, kesinlikçiliğin lehine belirsizliğin aleyhine olacak şekilde kurumsallaşmasını gerçekleştirirken bir doğasal gerçeklik tanımı yapmış ve bu tanımlı gerçekliğin bilme alanı olan doğasal bilimleri de bir idealleştirme olarak sunmuştu. İdeal bir bilgi alanı olarak sunduğu doğasal gerçekliğin rasyonelitesinin toplumsal gerçekliğe ve onun bilme biçimlerine aktarımı üzerinden bir tasarım projesi geliştirmişti. Bu temelde doğasal gerçekliğin “kesinlikçi” olduğu fikrinden hareketle toplumsal gerçekliğin de bu kesinlikçilikten feyiz

alarak kendisini yeniden inşa etmesi öngörülüyordu. Doğasal gerçeklikte söz konusu olduğu iddia edilen mutlak kesinlikçi yasaların toplumsal gerçeklikte de aranıp bulunması talimatı veriliyordu. Böylelikle doğasal gerçekliğe dair kesinlikçi anlayış bir rol modeli olarak sunuluyor, toplumsal gerçekliğe ilişkin bilme faaliyeti bu yolla hizaya getirilmeye çalışılıyordu. Bir bütün olarak bilgi alanı, doğasal gerçekliğin kesinlikçiliği kerteriz noktası alınarak yeniden şekillendiriliyordu. Önce doğasal gerçekliğe ilişkin bilgi alanı kesinlikçilikle tanımlanarak yapılandırılıyor, sonrasında doğasal gerçekliğin bu formatı toplumsal gerçeklik alanındaki tüm disiplinlere ihraç ediliyordu.

Modern bilgi yapısının belirsizliğe yer vermeyen bu mutlak kesinlikçi tavrı, toplumsal gerçeklik alanında iktisat olarak tarif edilen disiplinin Tasarlanıp biçimlendirilmesinde de oldukça etkili olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi toplumsal gerçekliğe ilişkin bilme biçimleri şekillendirilmeye çalışılırken fonetik olarak da bir benzerlik yaratılmaya çalışılmış, iktisat ve siyaset bilimi gibi disiplinler tıpkı *mathematics*, *physics* gibi *economics*, *politics* olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bu terimsel değişiklikle ekonomi politikten (*political economy*) iktisada (*economics*) yapılan geçiş, esasen belirsizliği mümkün olduğunca dışlayıp kesinliğin peşine düşen bilgi alanına geçiş politikalarının da somutlaştığı bir örnek olmuştur. Önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, disiplinlerarası bir alanı ifade eden ve bilim ile felsefe ayrıştırmasına uymayan ekonomi politik disiplini sistemik bir müdahaleye uğramış, varlığı ortadan kaldırılmıştır. Bunun yerine *economics* geçirilmiştir.

İhdas edilen bu *economics* alanında, özellikle neoklasik iktisadın piyasa kurgusunun dayandığı, aktörlerin tam bilgiye sahip olduğu varsayımı, belirsizliği toplumsal gerçekliğin iktisadi varoluş biçiminden dışlama politikalarının temeline yerleştirilmiştir. Çünkü iktisadi hayatta karar vericilerin ve özellikle sermayenin önünü görmesi gerekiyordu. Bu varsayımına göre bireyler zaten tam bilgiye sahip olarak rasyonel tercihleri temelinde iktisadi faaliyette bulunuyorlardı. Sermaye açısından ise kâr maksimizasyonunun sağlanması için tam bilginin sağlanması gerekiyordu. Sermaye birikimi-

nin sağlıklı bir biçimde aksamadan yürütülebilmesi için belirsizliğin hem teoride hem de fiiliyatta ortadan kaldırılması gerekiyordu. Böylelikle neoklasik iktisadın tam bilgi varsayımıyla belirsizlik fikri, yani yanılma ve beklentilerin gerçekleşmemesi durumu iktisadi işleyişten dışlanmış oluyordu. Belirsizlik faktörü, *economics* haline getirilmiş iktisattan tümden kaldırılmak isteniyordu. Modern bilgi yapısının kesinlikçilik aşkı, bilgi alanında belirsizlik aleyhine bir kampanya başlatıyordu.

Örneğin tam bilgi varsayımının içinden konuşan Ricardo da iktisadın sonuçlarının kesinliğini yerçekimi ilkesinde olduğu gibi kesin kabul etmiş, bu kesinlik temelinde iktisadi bir laboratuvar kurmanın peşine düşmüştür.<sup>206</sup> Ekonomi politik geleneğinin disiplinlerarası yapısının modern bilgi yapısına uymuyor olması, iktisat disiplininin geliştirilmesini başlatmış, 19. yüzyılda Ricardo'yla birlikte, yanılma ve sürprizin bu yeni bilgi alanının tamamen dışına itilmesi sürecinin başlamasına neden olmuştur.<sup>207</sup> Foucault da Ricardo-Marx izleğini veri olarak alıp takip etmiş, Marx'ın "ekonomi politiğin kesin epistemolojik alanını" kapsadığını savunmuştu. Althusser'in Marx'ta "epistemolojik kopuş" yaşandığı iddiasına ilişkin bir soru üzerine Marx'ın Ricardo'nun kurduğu epistemolojik uzamın dışında kalmadığını iddia etmişti. Bu nedenle de Marx'ın ekonomi alanında epistemolojik kopuş yaşadığı tezini reddettiğini söylemişti. Ancak her ne hikmetse "Marx'ın insanların tarihsel ve politik bilincine radikal bir kopuş getirdiğini", Marksist toplum teorisinin de tamamen yeni bir epistemolojik alan açtığını ileri sürmüştü.<sup>208</sup> Fakat Foucault'nun Marx'ın epistemolojisini iktisadi alan ile politik alanı ayrıştırarak okuması, tüm bu çalışma boyunca Wallerstein'in tezleri üzerinden bahsedilen modern bilgi yapısının taksonomisini kabul ederek çıkarımda bulunduğu eleştirisinin açığa çıkmasına neden olur. Marx'ın epistemolojisini, toplum teorisi ve iktisatta ayrıştırarak okuyan Foucault'nun bu düşünce izleği, Marx'ın iktisadında belir-

206. Alada, *İktisat Felsefesi ve Belirsizlik*, s. 36.

207. Alada, *İktisadın Kayıp Felsefesi*, s. 197.

208. Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, Seçme Yazılar 5, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2011, s. 67.

sizlik faktörünün yer almadığını da ifade etmiş olur. Oysa Marx'ta belirsizlik sorunu salt iktisadi bir izlek üzerinden gidilerek anlaşılamaz. Belirsizlik, hem felsefe ile bilimi ayırıştıran, hem de toplumsal gerçekliğe ilişkin bilgi alanını birbiriyle ilişkisiz disiplinlerle parçalayan bir yerden bakarak anlaşılamaz.

Marx'ta belirsizlik faktörünü ve yasaları belirsizlik meselesi ile okumak, bu ayrımlara riayet edilerek değil, bilakis bu ayrımları reddederek, belirsizliğin üç unsuru üzerinden gidilerek gerçekleştirilebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi belirsizlik için gerekli unsurlardan ilki beklentinin varlığıdır. Yasa, belirsizlik felsefesinin diline çevrilecek olursa, esasen bir beklentidir. Yasanın ne şekilde içerik kazandığı da bu beklentilerin niteliğini vermiş olur. Örneğin pozitivizm yasaları katı bir kesinlikle içeriklendirdiği içindir ki beklentilerin gerçekleşmemesi hali yoktur. Yani bir beklenti olarak pozitivizmin yasaları, beklenmedik olana yer vermez. Dolayısıyla pozitivizmin yasaları belirsizlik içermez. Marx'ın yasaları da beklentinin ifadesidir. Yani aslında Marx da beklentilerinin gerçekleşmesi halini yasa kavramsallaştırması ile ifade etmişti. Marx'ın sözünü ettiği yasaları bu bağlamda bir şeyin gerçekleşmesine ilişkin beklenti olarak okumak mümkündür. Örneğin artı-değer yasası en genel hatlarıyla, emekçilerin sömürüsünün kapitalist üretim tarzıyla gerçekleşmesi beklentisinin teorik ifadesi olarak okunabilir. Yine “kâr oranının düşmesi eğilimi yasası” da bir beklentinin ifadesidir. Marx, kapitalist üretim tarzı geliştikçe kâr oranlarının düşme eğilimine gireceğini bir beklentinin ifadesi olarak yasa kavramsallaştırmasıyla ifade etmişti.<sup>209</sup>

Bu ve benzeri beklentilerin gerçekleşip gerçekleşmemesi ise zamanla açığa çıkar. Dolayısıyla belirsizlik faktörünün varlık koşulu olan beklenti meselesi zamansaldır. Beklentilerin gerçekleşme an(lar)ı ise gelecektir. Yani beklentiler geleceğe ilişkindir. Dolayısıyla belirsizlik faktörü, teleoloji tartışmasını da çağırır. Çünkü beklentinin geleceği esir alıp kaçınılmaz bir ereğe dönüşmesi teleolojidir. Çalışmanın ilgili bölümünde de uzun uzadıya ele alındığı

gibi, tarihin akışını belirli bir erek üzerinden okuma biçimi olarak teleoloji, geleceği ipotek altına alan bir yaklaşımdır. Geleceği, şimdiden tarihin tanımlı bir ereğinin gerçekleşeceği vade olarak otomatizm ile okuyan yasalar da teleolojik yasalardır. Popper da “tarihsicilik” adı verilen bu teorik hattı gündemleştirerek tarihin bu teleolojik yasalar uyarınca okunmasını eleştirmişti. Tarihsiciliğe, yani tarihin gerçekleşmesinin önünde hiçbir şey yapılamayacak, muhakkak gerçekleşecek bir biçimde yasalarla okunması yaklaşımına yüklenmişti. Hegel’i eleştirmiş, ardına da Marx’ı ekleyerek bir devamlılık hattı oluşturmuştu. Ancak Popper’ın Hegel-Marx izleğini veri kabul ederek öngörü ile kehanet arasındaki farkı silikleştirmesi, Marx’ın geleceğe ilişkin ayrıntılı beklentileri ve hatta kehanetleri olmamasına rağmen, Popper’ı Marx’ın yasalarını tarihsicilikle yorumlaması hatasına götürmüştü. Oysa Marx’ta mutlak bir erek temelinde işleyen yasalar söz konusu değildir. Marx’ta teleoloji değil, potansiyel vardır. Tarihe mutlak bir ereksellik olarak değil, potansiyel olarak bakar. Marx’ta beklenti, potansiyellik ifade eder. Yani gerçekleşmemesi hali de mümkündür. Dolayısıyla Marx’ın sözünü ettiği yasalar da potansiyellik içerir. Kaldı ki zaten teleoloji kavramı Marx’ta negatif içeriklidir. Hatırlanacağı üzere, Marx bizzat teleoloji kavramını zikrederek olumsuz bir biçimde kullanmıştı.

Marx’ın teorisini teleoloji ve tarihsicilikle bir araya getirip mutlak bir determinizm içerisinde konumlandırarak kesinlikçiliğe hapsedmeye çalışan eleştirilere, aslında Marx doktora tezinde yanıt vermişti. Marx’ın erken dönem eserlerinden olan bu tezine bakıldığında bir yanıla teleoloji bir yanıla da kesinlik-belirsizlik meselesine temas eden Demokritos ile Epikuros’un zorunluluk ve rastlantısallık ayrımını ele aldığı görülecektir.<sup>210</sup> Marx doktora tezinde doğa felsefelerindeki fark üzerinden Demokritos’a karşı Epikuros’u savunmuştu. Hocası olduğu düşünülen Leukippos’un görüşlerinden etkilenen Demokritos’un doğa felsefesi katı kesinlikçiydi. Leukippos tesadüfe yer vermeyen bir nedensellik yasası tarif etmiş, katı bir zorunluluk ve plan dahilinde gerçekleşen bir oluştan söz etmişti.

210. Marx, *Demokritos ile Epikuros’un...*, s. 27.

Yaşamın anlamını da bu kaderci katılıkla tanımlamıştı.<sup>211</sup> Onun en büyük öğrencisi olduğu ifade edilen Demokritos da hocasının görüşlerinden etkilenmiş ve hatta bu nedensellik yasasını atomistik bir çoğulluk üzerinden derinleştirmiştir. İşte Marx Demokritos'u eleştirmiş ve ona karşı, atomların hareketinin yön değişimlerine odaklanan Epikuros'u savunmuştur. Epikuros, Marx için daha cazipti; çalışmasının sonunda Epikuros'u Yunan Aydınlanması'nın en büyük temsilcisi olarak selamlamış, zorunluluğu bir yasa olarak gören Demokritos'u eleştirmişti.<sup>212</sup> Yani Marx bir anlamda Demokritos'un determinizmine karşı Epikuros'un indeterminizm hattını tutmuştu. Bu onun mutlak belirlenimciliği, zorunluluğu ve teleolojiyi reddedişine, "beklenmedik olana" kapıları kapatmayışına çok iyi bir örnektir.

Belirsizlik faktörünün ikinci unsuru beklentilerin sürprize uğraması hali, yani beklenmedik olanın varlığıdır. Marx beklenmedik olanı reddetmez, onu anlamaya çalışır. Marx'ın beklenmedik olanın varlığına ilişkin bu duruşunu hem ekonomik politik bağlamındaki hem de tarihsel-politik analizlerinde görmek mümkündür. Örneğin ekonomi politik alanında Marx'ın krize ilişkin söylediklerinde, beklenmedik olanın varlığının yapısal-sistemik bir okuması söz konusudur. Marx, krizi sisteme içkin bir biçimde okumuştur. Daha önceden de söz edildiği gibi, refah-daralma-kriz sürecini bir döngü biçiminde değerlendirmiştir. Kapitalist üretimin belirli devresel dönemlerden geçtiğini söylemiştir. Diğer bir deyişle Marx belirsizliği kriz özelinde dışsal bir mesele olarak değil, kapitalist üretim tarzının gerçekliğine içkin bir biçimde okumuştur. Ekonomi politiği tam da krize böyle bakmadığı için eleştirmiştir.

Marx'ta beklenmedik olanın varlığı meselesinin takip edileceği diğer hat ise Louis Napoléon'un 2 Aralık 1851 *coup d'Etat*'sıdır. Marx bu beklenmedik darbeyi, Hugo ve Proudhon'un aksine sınıf mücadeleleri içerisinden okuyarak Louis Napoléon gibi sıradan ve grotesk bir şahsiyetin nasıl olup da imparatorluk pelerinini giydiği-

211. Störiğ, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 129-32.

212. Marx, *Demokritos ile Epikuros'un...*, s. 66.

ni anlamaya, kahraman rolü oynamasını mümkün kılan koşul ve durumları göstermeye çalışmıştır.<sup>213</sup>

Victor Hugo için Louis Bonaparte'ın *coup d'Etat*'sı, birdenbire kişisel bir inisiyatifle ortaya çıkmıştır. Oysa Marx bunun böyle olmadığını, darbeye giden yolun tarihsel-toplumsal olarak adım adım arşınlandığını söyler. Marx'a göre darbe, öncesinde zaten gölgesini düşürmüştür: "Bir hadisenin vuku bulmasından çok önce gölgesini düşürmesi diye bir şey varsa, Bonaparte'ın hükümet darbesidir bu".<sup>214</sup> Darbe, "öncesindeki gelişmelerin zorunlu ve kaçınılmaz bir sonucu"<sup>215</sup> olmuştur. Öyle ki Marx'a göre *coup d'Etat*, Şubat 1848 Devrimi'nin başarısızlığına bir yanıttır.<sup>216</sup> Marx böylelikle 1848 Devrimleri'ni analize dahil ederek sınıf mücadelesinin belirleyiciliğini vurgular. Bunun yanı sıra daha önce de söz edildiği gibi, toplumsal bilinçaltı-bellek ve "bastırılanın dönüşü" üzerinden bir belirsizlik âni okuması da yapar. Yani Marx *coup d'Etat* özelinde "belirsizliğin varoluşsal başlangıç koşulları"na<sup>217</sup> yoğunlaşır. Belirsizlik meselesi için önemli olan şeye, beklenmedik olanın ya da beklentilerin sürprize uğramasının çözümlemesine girişir.

Hatırlanacağı üzere Popper da, beklenmedik olanın varlığına ve bunun kötülenmesine ilişkin tartışmalarda beklentilerin gerçekleşmemesini bir başka yoldan, bu kez yanlışla(n)ma faktörü üzerinden ele almıştı. Bir diğer deyişle, "gerçekleşmesinin önlenmesi için hiçbir şey yapılamayacak" olanın varlığı üzerinden yanlışlanabilirlik ölçütünü devreye sokmuştu. Yanlışla(n)ma, Popper'ın "sınır çekme" (*demarcation*) sorunu olarak tanımlayıp bilim ile sahte bilimi birbirinden ayırıştırma çabasında belirlediği temel ölçüttür. Hatta Popper, yanlışlanabilir olmadığı iddiasından hareketle "Marx'ın tarih teorisini" sahte bilim olarak görüp eleştirmişti. Popper'a göre Einstein'ın yerçekimi teorisi, Freud'un kişilik teorisinden ve Marx'ın tarih teorisinden farklı olarak yanlışlanabilir niteliktedir.<sup>218</sup> Yani Pop-

213. Marx, "*Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire*"i'nin İkinci Baskısına (1869) Önsöz", s. 22.

214. A.g.y., s. 143. 215. A.g.y., s. 145. 216. A.g.y., s. 34, 155.

217. A. Dinç Alada, "Sheila Dow'un İktisatta Belirsizlik Yorumundan Hareketle İktisadın Sınırları Üzerine Bir Not", *İktisat Dergisi*, Sayı: 539, 2018, s. 16.

per'in iddiasına göre Marx'ın tarih teorisi sınamaya ve yanlışlamaya kapalı bir mutlak bilgi alanıydı. Yani tarihsiciydi. Ancak Popper'in bu iddiasında gerilimli bir durum göze çarpar. Popper, ilgi çekici biçimde teleolojik olarak gördüğü Marx'ı eleştirirken bir de "beklentilerinin gerçekleşmemiş olması"ndan söz etmişti. Popper'in iddiasıyla Marx'ın kâr oranlarının düşeceği ve yoksulluğun daha da artacağı beklentileri "gerçekleşmemiş"tir. Popper işte buradan hareketle, bu beklentilerin gerçekleşmeme hali üzerinden Marx'ı eleştirmişti. Ne var ki, bir yandan da beklentilerin gerçekleşmemesini, yani yanlışlanmayı bizzat kendisi bilimsel keşif için bir zorunluluk, olumlu bir faktör, hatta bir ölçüt olarak görmekteydi. Beklentilerin gerçekleşmemiş olması üzerinden eleştiri geliştirmek, aslında belirsizliğin kötülenmesidir. Hem yanlışlama ölçütünü bilimsel faaliyette kritik olarak tanımlayıp hem de beklentilerin gerçekleşmemesini eleştirmek gerilimlidir. Daha önceki bölümlerde de savunulduğu gibi, zaten beklentilerin gerçekleşmemiş olması, düşüncenin ya da teorinin yanlış olduğunu göstermez. Hatırlanacağı üzere Althusser de teorinin doğrulanma ölçütünü duyusal gerçeklikte karşılık bulup bulmaması olarak belirleyen yaklaşıma karşı çıkmıştı. Bu da Althusser'in kapalı ve totolojik bir epistemolojik sistem savunusu yapmakla eleştirilmesine yol açmıştı. Yani Popper, yanlışlanma ölçütü üzerinden gidip aksini iddia etse de, Marx'ta belirsizlik faktörü için önemli olan beklenmedik olanın varlığının kabulü söz konusudur.

Belirsizlik faktörünün üçüncü ve son unsuru ise hayal kırıklığına uğrama ânı ve bunun ardından yeniden pozisyon alınması sorunudur. Bunu hem Marx'ta yasaların neliğinden, hem de pratik hayatta hayal kırıklığına uğramış beklentilerin ardından yeniden pozisyon alınmasına yönelik sözlerinden okumak mümkündür. Çalışma boyunca vurgulandığı üzere, Marx için toplumsal gerçekliğe ilişkin belirli yapısal-sistemik kısıta sahip tarihsel yasalar vardır. Bu yasalar, yapısal-sistemik bağlam ortadan kalkınca artık işlemez olurlar. Artık başka yasalar söz konusu olur. Yeni bir tarihsellik içe-

risinde yerlerini başka yasalara bırakırlar. Dolayısıyla belirli bir yapısal-sistemik kısıtta işleyen tarihsel yasaların artık işlemez olmaya başladıkları an, belirsizliğin devreye girdiği andır. Çünkü belirsizlik faktörünün diliyle ifade edilecek olursa, bir beklenti biçimi olarak yasaların artık işlemez olduğu an(lar), beklentinin dışında olanın devreye girmiş olduğunu ifade eder. Varlığını mümkün kılan tarihsel-toplumsal şartın ortadan kalkmasıyla artık işlemez olan yasaların yerini yeni tarihsel-toplumsal şartın altında işleyen yasalara bırakması ise belirsizliğin üçüncü unsuru olan yanılma halinden çıkışı ifade eder.

Zaten hatırlanacağı üzere Marx, ekonomi politik özelinde mutlak kesinliğe sahip olduğu düşünülen yasaları hedef tahtasına oturtmuştu. İnsani iradenin sözü edilen bu yasaları değiştirebileceğinden söz etmişti. Oysa insan iradesinin kapasite ve menzilinin dışında tanımlanmış bir yasa kavramsallaştırması mutlak bir kesinlik alanına denk düşecektir. İnsani iradeden bağımsız yasalardan söz edildiğinde bu yasalar muazzam bir değişmezlik-kesinlik zırhına sahip olarak tanımlanmış olacağından, bu durum belirsizliğe cevaz verilmediğinin de ifade edilmesi anlamına gelir. Ancak sürprize yer vermeyen, beklentilerin gerçekleşmemiş olma durumunu analiz dışına iten mutlak kesinlikçi yaklaşım, öznenin yasaları değiştirebilme gücüyle bizzat belirsizliği yaşar. İnsani irade yasayı değiştirir ve beklentilerin gerçekleşmemesi hali açığa çıkar. Öznenin devreye girip mutlak olduğu varsayılan yasaları alaşağı etmesi, tersinden bir belirsizliktir. Belirsizliği teorik olarak reddeden mutlak kesinlikçiliğe gerçek somutta belirsizliği yaşama halidir. Beklentilerini tersyüz etmesidir. Zaten önceki bölümlerde sözü edilen Marx'ın emekçilere yapmış olduğu çağrı, bu açıdan kesinlikçilere belirsizliği tatırma çağrısıdır.

Hayal kırıklığına uğrayıp yeniden pozisyon alarak yeni önlemler ve tercihler geliştirilmesi konusunun Marx'ta izlenebileceği diğer hat olan pratik hayata bakıldığında, Marx'ın yeni mücadele tarzı ve hedefi önerdiği görülür. Marx ve Engels 1848'de yayımlanan *Manifesto*'da sözü edilen temel ilkelerin doğruluğunu koruduğunu yirmi dört yıl sonra yapılan yeni Almanca baskıya yazdıkları ön-

sözde ifade ederler. Ancak koşulların da oldukça değişmiş olduğunu eklerler. Bunun da ötesinde *Manifesto*'da sözü edilen temel ilkelerin pratikteki uygulanışının zaman, mekân ve tarihsel koşullarla bağımlı olduğunu ifade ederler. *Manifesto*'nun ikinci bölümünde yer verdikleri devrimci önlemlere ilişkin önerilerin söz konusu önsözü kaleme aldıkları tarihte pek çok bakımdan farklı bir biçimde değiştirilebilir olduğunu belirtme gereği hissederler. Yani tarihdışı ve şablon niteliğinde evrensel bir mutlak reçete sunmadıklarının altını çizerler. Bunun hemen ardından da sözünü ettikleri ilkelerden devletle ilgili olanı üzerine ilgi çekici şeyler söylerler. Şubat Devrimi'nde ve Paris Komünü'nde elde edilen deneyimlerin bu programı eskittiğinden söz ederler. Özellikle Paris Komünü'nün "işçi sınıfının mevcut devlet mekanizmasını salt elinde tutmakla onu kendi amaçları için kullanamayacağını," kanıtlamış olduğunu söylerler.<sup>219</sup> Yani iktidar ya da devlete ilişkin beklentilerinin pratik bir deneyimle –derecesi tartışılabilir olmakla birlikte– tersyüz olduğunu ve bu nedenle yeniden tercihler belirlenmesi gerektiğini savunurlar. Paris Komünü deneyimine atıfla, işçi sınıfı iktidarında devlet mekanizmasının ne şekilde ele alınması gerektiğine ilişkin fikirlerini elden geçirme zorunluluğu hissederler. Yani belirsizlik faktörünün diliyle söylenecek olursa, Paris Komünü deneyiminde iktidarla karşılaşma ânı ve ardından gelen trajik mağlubiyet, bir yanılgı hali olarak Marx'ın devlet mekanizması üzerine yeniden düşünmesine yol açmıştır. Kuşkusuz Marx için Paris Komünü'nün gerçekleşmesi bir sürpriz değildir. Çünkü Marx, öncesinde Paris proletaryasını "mevsimsiz bir ayaklanma"ya karşı uyarmıştı. Ancak her ne kadar sürpriz olmasa da, beklentilerini revize etmesine yol açan bir pratik deneyim olarak okumak mümkündür.

Marx'ın düşünce sistemi ve yasaları belirsizlik faktörü üzerinden bir okumaya tabi tutulacak olursa, belirsizliğin dışlandığı katı bir kesinlikçilikle karşılaşılmaz. Marx, toplumsal gerçekliğe tarihdışı bir kesinlik gözüyle bakmadığı içindir ki belirsizliğe de olum-

219. Marx, Engels, "1872 Almanca Baskıya Önsöz", *Komünist Manifesto*, s. 92.

suz bir içerik yüklemeyiz. Hatta ekonomi politiğin tarihdışı yasalarında belirsizlik faktörünün yer almayışını, dışlanmış oluşunu eleştirir. Otomatik, kendiliğinden gelişecek bir gelecek anlayışı olmadığından Marx'ın beklentileri de bu teleolojinin içinde yer almaz. Marx mutlak bir erekselliğin değil, potansiyelliğin içinden konuşur. Hem gerçekleşmeye hem de gerçekleşmemeye muktedir olan bir potansiyellik olarak beklentilerinde belirsizliği dışsal değil, gerçekliğe içkin bir mesele olarak kavrar ve belirsizliği anlamaya çalışır. Bunu yaparken de “belirsizliğin azaltılması” ile “belirsizliğin göğüslenmesi” arasındaki kritik farkı atlamaz.<sup>220</sup> Belirsizliği ortadan kaldırılması gereken bir kötülük olarak görmez, bilakis belirsizliği göğüslenmesi gereken bir şey, hatta yeni fırsatlar, imkânlar olarak görür.<sup>221</sup> Dolayısıyla Marx'ta belirsizliğin üç unsuru da bir biçimde bulunur. Tekrar etmek gerekirse, oluş(turul)muş beklentiler ve bu beklentilerin sürprize uğrayarak yanılmayla sonuçlanması durumu vardır. Bu yanılma halinden bir karşı hamleyle önlemler ve tercihler belirlenmesi sürecini de bir biçimde onun yazdıklarından çıkarsamak mümkündür.

220. Alada, “Sheila Dow’un İktisatta Belirsizlik...”

221. Alada, *İktisat Felsefesi ve Belirsizlik*, s. 162.

## DAS FRIEDRICH ENGELS PROBLEM

MARX'IN yasa kavramsallaştırması belli alanlar üzerinden tartışılarak, Marx'ın yasalarının pozitivizmin yasalarından farklı olduğu, aşamacı ve teleolojik bir mahiyette olmadığı, yapısal-sistemik bağlamdan azade olacak biçimde mekân ve zaman üstü bir evrensellik ifade etmediği, zamanı dışsal olarak ele almayan, insanlığın iradi eylem kapasitesinin dışına düşmeyen ve mutlak kesinlikçi olmayan bir yasa kavrayışına sahip olduğu savunuldu. Ancak Marx'ın yasa kavrayışının tüm bu özelliklerine ve içeriğine rağmen tam aksi yöndeki bir yorum baskınlığını sürdürmektedir. Bu yorum bir yandan Marx'ın yasa kavrayışından bağımsız olarak, yasa kavrayışının sözü edilen içeriklerle yüklenmiş olmasına ve yasanın bu türden yorumu dışında farklı yasa kavrayışlarının olanaksız görülmesine dayanır. Buna göre yasa zaten tanım itibariyle mutlak kesinlik ve evrenselliğin ifadesi olarak görülür. Bunun dışında bir yasa kavrayışının var olamayacağı savunulur. Yasa kavrayışı, bu anlamda, pozitivizmin işgali altındadır.

Yasa fikrinin bu pozitivist yorumunun baskın biçim oluşu, Marx'ın yasalarının da bu tek anlayış temelinde anlaşılması kolaycılığını beraberinde getirmiştir. Bu kolaycılığın en tahripkâr sonucu da Marx yasalarından söz ettiği için, Marx'ın pozitivizmle aynı kefeye konması toptancılığının yapılmış olmasıdır. Ancak öte yandan Marx'ın yasalarının, yasa kavrayışının bu baskın biçimiyle birlikte düşünülmesinin, hatta eşdeğer görülmesinin güçlü bir dayanağı da-

ha vardır. Bu da Marx'ın yol arkadaşı Engels'tir. Engels'in de bu baskın yorumun geliştirilip yaygınlık kazanmasında ciddi bir payının olduğunu söylemek mümkün. Çünkü peşinen şunu ifade etmek gerekir ki, Engels'in yasa kavrayışı Marx'tan farklıdır. Marx'ın sözünü ettiği yasalara yüklediği anlam ve önem, Engels'in yasalara yüklediği anlam ve önemden ayrılır. O halde ortada bir problem vardır ve bunun da adını koymak gerekir: *Das Friedrich Engels Problem*.

Bilindiği üzere etikte, ekonomi politikte, sosyal bilimde ya da bütünü kuşatacak şekilde söylenirse düşünce tarihinde tartışılacağı önemli gerilimlerden biri de *Das Adam Smith Problem*'dir. İskoç Aydınlanması'nın entelektüeller-filozoflar kuşağının önemli bir ismi olan Adam Smith esasen bir etik profesörüdür. Ancak modern bilgi yapısına inat pek çok disiplinde eserler yazmıştır. Etik alanındaki çalışmalarından biri de 1759 yılında yayımlanan *Ahlaki Duygular Kuramı*'dır (*The Theory of Moral Sentiments*). Smith, bu eserden on yedi sene sonra, 1776 yılında meşhur eseri *Milletlerin Zenginliği*'ni yayımlar. Ancak pek çok yorumcuyu hayli uğraştıracak bir biçimde Smith'in bu iki eseri arasında iki farklı etik kurgu söz konusudur. Hatta farklı olmasının ötesinde, bu iki etik kurgu birbirine zıttır da. Smith de işi daha da karmaşıktırmış, iki eser arasında iki farklı etik kurgu var olduğu tartışmalarını harlayacak biçimde –belki de farkında olmadan– sorunu daha da büyütmüş, ölmeden önce tekrar baskısı yapılan *Ahlaki Duygular Kuramı*'na bir önsöz yazmış, bir anlamda bu eserin arkasında olduğunu göstermiştir.

*Milletlerin Zenginliği*'nin yazarının bu önsözü yazmış olması farklı yorumlara yol açmıştır. Smith ya bu sorunun farkında değildir, ya böyle bir farklılık yaşadığını kabul etmez ya da ölmeden önce *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın etik kurgusuna dönmüştür. İşte Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı* ile *Milletlerin Zenginliği* arasında iki ayrı etik kurgu var olup olmadığı sorunu literatürde *Das Adam Smith Problem*, “Adam Smith Sorunu” diye adlandırılır. Bu probleme göre Smith, birbiriyle zıt bir biçimde, önceleri duygudaşlığı (*sympathy*) esas alan bir etik kurgularken, sonrasında *Milletlerin Zenginliği*'nde bu kurguyu değiştirmiş, bu kez herkesin kendi

bencil çıkarının peşinden koşması gerektiği şeklindeki bir egoizme savrulmuştu.<sup>1</sup> Yani Smith arkasında “acaba ne demek istedi”, “aslında hangi etik kurguyu kastedip benimsedi”, “iki kurgu arasında bir farklılık olduğunun farkında mıydı”, “iki etik kurguyu birlikte mi düşündü” gibi soruları içeren bir tartışma bırakmıştı.

İşte benzer ama tıpatıp aynı olmayan bir durumun Engels ile Marx arasında “yasa” fikri üzerinde söz konusu olduğunu ifade etmek mümkün. Sorun bu kez bir yazarın kendi eserleri arasındaki farklı ve hatta zıt kurguları değil, bir yazarın yol arkadaşı ve en yakınındaki kişinin ve hatta şarihinin o yazarın yazdıklarıyla gerilimli ve hatta ondan farklı şeyleri savunuyor olması. Altını çizmek gerekir ki Marx ile Engels arasındaki farklı konum, öyle iki yazar arasındaki basit bir farklılık değil. Engels, Marx’ın hem 1844’ten itibaren birlikte metinler yazıp yayımladığı en yakın çalışma arkadaşıdır, hem de Marx’ın ölümünden sonra da onun hayattayken yayımlayamadığı çalışmalarına editörlük yaparak, tamamlayıp yayımlayan kişidir.<sup>2</sup> Zaten Engels kendisinin Marx’ın çalışmalarını yönet-

1. Öte yandan *Das Adam Smith Problem*’e katılmayan bir hattın da var olduğunu hatırlatmak gerek. Örneğin Karatani bu ayrıma katılmıyor ve ikisini bir arada düşünüyor. Karatani’ye göre Smith’in egoizmi olumlama ve ardından *sympathy*, yani duygudaşlık fikrini devreye sokması, egoizmin yol açtığı çelişkilerin ötesine geçme amacını taşır (Karatani, *Transkritik*, s. 203, 276). Ancak Karatani’nin fazlasıyla iyimser iddiası anakroniktir, tarihsel uyumsuzluk vardır. Çünkü Smith önce *sympathy*’den söz etmiş, sonrasında Karatani’nin deyişiyle egoizmi olumlamıştır. Yani *Ahlaki Duygular Kuramı, Milletlerin Zenginliği*’nden önce yazılmıştır.

2. Hatta öyle ki Engels Marx’ın devasa miktardaki notları arasında çalışıp Marx’ın hayattayken yayımla(ya)madığı metinleri yayıma hazırlarken bizzat metinlere müdahale de etmişti. Örneğin *Kapital*’in üçüncü cildinde, metne uzun eklemeler yapmıştı (*Kapital*, Cilt 3, s. 378-80, 387-88, 467-68, 491-92, 493, 499-500, 509, 518). Öyle ki bu eklemelerden biri tablolarla dolu yaklaşık dokuz sayfa uzunluğunda bir bölümdür (s. 630-39). Kimi yerlerde de Engels, Marx’ın pasajının kendi deneyimlerine uymadığını, bu tespiti katılmadığını söylemekten geri durmamıştı: “Ticari kredide faiz –kredi fiyatı ile nakit fiyat arasındaki fark olarak– metaların fiyatına ancak, poliçeleri normal vadenin üzerinde oldukları sürece girer. Ters durumda girmez. Ve bunu herkesin bir eliyle aldığı krediyi bir başka eliyle vermesi olgusu açıklar. [Bu, benim deneyimlerime uymuyor. –F. E.]” (a.g.y., s. 458). Yine Engels’in notu: “[Bu son tümce kuşkusuz, dünya para piyasasının merkezi olarak yalnızca İngiltere için geçerlidir.]” (a.g.y., s. 505), “Bunu

mekle yükümlü olduğunu söylemişti.<sup>3</sup> Gerçekten de böyle bir hakka sahip olan Engels'in yasa fikrinin hem Marx'tan farklılaşması hem de Marx'ın yasalarını onun büyük düşünür olmasının ölçütü olarak göstermesi ortada üzerine gidilmesi gereken bir sorun olduğunu gösteriyor. Marx'ın mezarı başında yaptığı konuşmada görüldüğü gibi Engels Marx'ın yasaları üzerine eğiliyor, onları çok önemsiyordu. Sadece Marx'ın mezarı başında yapmış olduğu konuşmada değil, sonrasında da bu "yasa" vurgusunu görmek mümkündür. Örneğin Engels "yasa kâşifi Marx" iddiasını, Marx öldükten sonra yayıma hazırlayıp basımını gerçekleştirdiği *Kapital*'in ikinci ve üçüncü cildine yazdığı her iki önsözde de yoğun bir biçimde sürdürmüştür. İlginçtir, Engels *Kapital*'in ikinci cildinin önsözünde Karl Rodbertus'a, üçüncü cildinin önsözünde ise Achille Loria'ya geniş yer ayırır. İkinci cildin önsözünde Rodbertus'un artı-değer yasasını kendisinin bulduğu ve Marx'ın ondan esinlendiği, hatta aşırıldığı iddiasına –kimya tarihinden de örnekler vererek<sup>4</sup>–, üçüncü cildin önsözünde ise Loria'nın yine Marx'ın toplumların tarihsel gelişme yasasını kendisinin bulduğu şeklindeki iddiasına sert ve saldırgan yanıtlar verir.<sup>5</sup> Her iki yazara da adı geçen yasaları keşfeden kişinin Marx olduğu savunusunu yapar. Yani söz konusu yasa olunca Engels mutlaka müdahale etme gereği duyar. Kendisini "yasalardan sorumlu" görür. Kendisine böyle bir misyon biçmiş görünen Engels'in yasalara yüklediği anlam ve önem Marx'ın yasa kavrayışından farklıdır. Dolayısıyla Marx'ın en yakın çalışma arkadaşının ya-

emekgücündeki artış yerine emeğin üretkenliğindeki artış diye almak belki daha doğru olur. –*Ed.*" (a.g.y., s. 568, n.\*) gibi eklemeler yaparak bazı pasajların nasıl anlaşılması gerektiğini söylemişti.

3. "Engels'ten Stuttgart'taki Karl Kautsky'ye, Londra, 23 Şubat 1891", Marx, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2, s. 251.

4. Engels, "Önsöz", *Kapital*, Cilt 2, s. 15-28. Marx da Rodbertus'un bu iddiasına çok uzun olmasa da yanıt vermişti. Marx'a göre Rodbertus kendisinin geliştirdiği yasayı uygular: "Dolayısıyla bu, benim geliştirdiğim yasanın genel bir biçimde, yalnızca belirli bir üretim dalına uygulanması demektir" (Marx, *Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, s. 83). Öte yandan Rodbertus'un rant teorisini ele alan Marx, onun mutlak artı-değeri kaçırmak gibi hatalı yaklaşımlara sahip olduğunu da söyler (a.g.y., s. 82).

5. Engels, "Önsöz", *Kapital*, Cilt 3, s. 23-26.

sa kavrayışı ile Marx'ın yasa kavrayışının farklı ve hatta zıt karakterde oluşu, üzerine eğilinmesi gereken bir sorun olduğunu gösteriyor. Sorunun temelinde yatan şeyin ne olduğuna, kavrayışlarının niçin, nasıl farklılaştığına, yani *Das Friedrich Engels Problem*'in onto-epistemolojik ayrıntılarına bakmak gerek.

## 1. EPİSTEMOLOJİK TAŞMA: DİAMAT VE NATÜRALİZM SORUNSALI

Engels'in tüm entelektüel faaliyetini kuşatan temel bir ilkeden ve kalkış noktasından söz etmek mümkün. Bu da "hareket"tir. Engels der ki "hareket, maddenin varoluş biçimidir"<sup>6</sup> (*Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie*). Yani her şey harekete tabidir. Madde hareketle varoluş kazanır. Hareketsiz madde, maddesiz hareket kadar akıldışıdır. Diyalektik de "doğanın, insan toplumunun ve düşüncenin genel hareket ve gelişme yasaları biliminden başka bir şey değildir".<sup>7</sup> Yani her şey harekete tabidir, diyalektik de her şeyin tabi olduğu bu hareketin bilimidir. Bu nedenle diyalektiğin yasaları doğanın hareketi için de, insan toplumunun hareketi için de, düşüncenin hareketi için de geçerli olmalıdır.<sup>8</sup> Zaten Engels için "modern materyalizm, tarihte, insanlığın evrim sürecini görür ve görevi de bu sürecin devindiren yasalarını bulmaktır".<sup>9</sup> Bu doğrultuda Engels bir yandan tüm bilim tarihini yasalar bulma tarihi üzerinden okur,<sup>10</sup> bir yandan da diyalektik ile materyalizmi yan yana getiren yaklaşımın başlangıç noktasını oluşturur. İşte tüm bu hikâye buradan başlar. Engels'in hareketi maddenin varoluş biçimi, diyalektiği de bu hareket ve değişimin yasalarının bilimi olarak tanımlamasıyla *Das Friedrich Engels Problem*'in kapısı açılır.

Hareket temelinde kavradığı varlık evreninin tüm düzey ve biçimleri için diyalektiği geçerli kılan Engels, bu yaklaşımın teorik

6. Engels, *Anti-Dühring*, s. 107. 7. A.g.y., s. 202.

8. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 2010, s. 291.

9. Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, s. 63.

10. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 34.

kaynağını ise Hegel'de bulur. Engels'e göre, her ne kadar her şeyin aktığını, sürekli dönüşme, oluş ve yok oluş durumunda olduğunu, yani her şeyin hareket ettiğini Herakleitos ilk kez ortaya koymuş olsa da<sup>11</sup> bütün doğa, tarih ve tin dünyasının sürekli hareket ve dönüşüm içerisinde olduğunu dört başı mamur bir biçimde kavrayan Hegel olmuştu.<sup>12</sup> Engels için bu kavrayış sonrasında, insanlığın bu yasaların varlığını göstermek gibi bir görevi vardı. Hegel sorunu ortaya koymuştu ancak çözmemişti. Ancak yine de Hegel'in büyük bir başarısıdır. Çünkü Hegel diyalektiğin yasalarını geliştirip ortaya koymuştur. Engels'e göre, Hegel'in geliştirdiği diyalektiğin yasaları ise şunlardır: "niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası; karşıtların iç içe geçmesi yasası; yadsımanın yadsınması yasası".<sup>13</sup> Böylelikle tüm gerçeklik evreni Hegel'in formülünü verdiği diyalektiğin bu üç yasasına tabi olur.

Birbiriyle ilintili olan bu yasalardan "yadsımanın yadsınması" Engels için önemlidir. Öyle ki Engels, yadsımanın yadsınmasını modern materyalizmle eşitler, modern materyalizmin esasen yadsımanın yadsınması olduğunu söyler.<sup>14</sup> Yadsımanın yadsınmasının da genel ve bu nedenle büyük bir önem ve değer taşıdığını, çünkü doğanın, tarihin ve düşüncenin gelişme yasası olduğunu savunur. Engels'e göre yadsımanın yadsınmasının menziline erişemeyeceği yer yoktur. Bitkiler ve hayvanlar dünyasında da, matematik ve yer-bilimde de, tarih ve felsefede de yadsımanın yadsınması yasası geçerlidir.<sup>15</sup> Örneğin kapsamlı bir metinle polemiğe girdiği Eugen Dühring inkâr etse de, o bile bu yasalara uymak zorundadır. Engels yine bu polemikte vermiş olduğu arpa örneği üzerinden organik dünyada, diferansiyel hesap üzerinden inorganik dünyada ve nihayet tarihte hep yadsımanın yadsınmasını görür. Ancak arpa filizi ile diferansiyel hesap yadsımanın yadsınmasının somut ifadeleri olduğu için buradan arpa filizinin diferansiyel hesap olduğu anlamını çıkartmanın saçmalık olacağını ekler. Kendisinin tüm varoluşsal

11. Engels, *Anti-Dühring*, s. 59. 12. A.g.y., s. 63.

13. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 74.

14. Engels, *Anti-Dühring*, s. 199, 15. A.g.y., s. 202.

biçimlerin aynı şey olduğunu değil, tüm varlık evreninin aynı gelişme yasasına, yani yadsımanın yadsınmasına tabi olduğunu söylediğini vurgular.

Dikkat edilecek olursa Engels, Hegel'in hakkını teslim ederken aynı zamanda sorunu ortaya koyduğu halde çözüm getirememiş olduğunu da sözlerine ekleme gereği hissetmişti. İşte Hegel'in yerine getiremediği bu görevi yazdıklarıyla aslında kendisinin ve modern materyalizmin yerine getirdiğini ifade etmiş olur. Hem de bunu Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde sözünü edip de gerçekleştiremediği Hegel sonrası felsefenin eleştirisini bizzat kendisinin yaptığını iddia ettiği bir metinde (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*) söylemesi ilgi çekicidir. Ancak görüldüğü gibi ortada bir sorun vardır. Engels bir yandan yadsımanın yadsınması yasasını ilk kez Hegel'in bulduğunu söylerken, bir yandan da modern materyalizmin yadsımanın yadsınması olduğunu da söyler. Ne var ki ortada açık bir sorun bulunduğunun da farkındadır. Engels diyalektiğin yasalarını ilk kez geliştirmek gibi kritik bir başarının sahibi olduğunu sıklıkla belirttiği Hegel'e övgüler düzerken, bu sorunun üstesinden gelmek için hamle yapar. Marx ile Hegel'in diyalektiğinin özdeş olmadığını söyler.<sup>16</sup> Çünkü aksi takdirde Marx'ı ve dolayısıyla kendisini Hegel'in bulunduğu diyalektiğin yasalarının basit birer uygulayıcısı konumuna indirgemiş olacağının farkındadır. Bu soruna çözüm olarak bir yandan Hegel ile Marx'ın diyalektiğinin özdeş olmadığı savunusunu yaparken, bir yandan da Hegel ile Marx'ı bu farklılığı akılda tutarak yakınlaştırmaya çalışır.

Engels aslında Hegel ile Marx arasındaki farklılıktan söz ettiği satırlarda, ilgi çekici bir biçimde, bizzat Marx'ın Hegel'de "baş aşağı duran ayakları üzerinde oturtma", "mistik kabuk" ve "rasyonel öz" gibi metaforlarla ifade ettiği meşhur pasajları neredeyse aynen tekrarlar.<sup>17</sup> Hegel ile Marx arasındaki farklılık bahsinde Marx'ın di-

16. A.g.y., s. 182.

17. "Bu anlayış sorunu tamamen baş aşağı koyar ve gerçek dünyayı fikirden, şemalardan, dünyadan önce nerede olduğu bilinmeyen ve düşünülemeyecek bir zamandan beri varolan plan ya da kategorilerden hareket ederek kurar – tıpkı ...

lini kullanarak aradaki ayrımı ifade etmeye çalışır.<sup>18</sup> Aradaki farklılığı Marx'ın diliyle ifade ederken de aslında Hegel ile Marx'ı yakınlaştırmak ister. Yadsımanın yadsınmasının modern materyalizm olduğunu söyleyen Engels, baş aşağı durma metaforunu sahiplenecek işi daha da ileri götür ve "Hegel'in sistemi, yöntemine ve içeriğine göre, idealist bir biçimde baş üstü konulmuş bir materyalizmden başka bir şey değildir,"<sup>19</sup> der. Yani Hegel'i varlık ile bilinç arasındaki belirlenim ilişkisini tersinden kurguladığı fikrinden hareketle idealist olduğu için eleştirir.<sup>20</sup> Böylelikle Engels, "eski materyalizmler" gibi yaparak idea yerine maddeyi koyan bir manevra politikasının içinden konuşur. Hegel'i teknik bir biçimde ele alıp onun diyalektiğinin idealizminden sıyrılıp kullanılması gerektiğini söyler.<sup>21</sup> Aslında Engels, Hegel ile Marx arasındaki farklılıktan söz ederken Hegel'in devrimci potansiyeller taşıyan yöntemini, yani diyalektiğini alıp onun muhafazakâr sonuçlarını kabul etmeme fikrini savunan Genç Hegelcilerin pozisyonunu paylaşmış olur. Hatta bunun da ötesinde Genç Hegelci temalara sahip çıkan bir Hegel

*bir Hegel gibi*" (a.g.y., s. 78). Engels'in 1859 yılında *Das Volk* dergisinde yayımlanan Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı kitabı üzerine yazmış olduğu iki bölümlük yazıda, "Hegel'in mantığından onun bu alandaki gerçek başarılarını içinde saklayan çekirdeği çıkarma ve idealist örtülerinden arındırarak, diyalektik yöntemi, düşünce gelişiminin biricik doğru şekli olabileceği saf biçimde ortaya çıkarmak işini başarabilecek tek adam Marx'tı" (Engels, "Karl Marx'ın 'Ekonomi Politiğin Eleştirisi'", Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* içinde, s. 31) ifadesi yer alıyor. Bu cümlelerin Marx'ın meşhur "*Kapital*"ın Almanca İkinci Baskısına Sonsöz'de "Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı duruyor. Mistik kabuk içersindeki usa uygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir" ("Almanca İkinci Baskıya Sonsöz", *Kapital*, Cilt 1, s. 27) pasajıyla benzerliği ortadadır. Çekirdek-öz (*Kern*), örtü-kılıf (*Hülle*) ve kabuğunu soyamak (*schälen*) gibi benzer metaforların Hegel'in diyalektiğine ilişkin her iki pasajda da yer alması ilginçtir.

18. Engels, "Üç Baskının Önsözleri, II", *Anti-Dühring*, s. 46.

19. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2006, s. 25.

20. Engels, *Ütopik Sosyalizm...*, s. 62.

21. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 60-61.

okuması yaparak bu ısrarını yaşamının sonlarında kaleme aldığı metinlerde de sürdürür.<sup>22</sup>

Engels, eleştirip Marx ile arasındaki farklılıkları dillendirse de Hegel'i elden bırakmak istemez. Hatta bu farklılaştırma çabasıyla birlikte Hegel ile Marx'ı yakınlaştırmak için de ciddi bir mesai harcar.<sup>23</sup> Çünkü Engels, tekrar altını çizmek gerekirse "salt düşünme yasaları olarak" geliştirilmiş olsa da Hegel'in formülleştirdiği diyalektiğin yasalarına sadık kalır. Hegel ile Marx'ı yakınlaştırmak da Marx'ın eserlerinde rastlanmadığı halde "diyalektiğin yasaları"nın peşine düşer.<sup>24</sup> Marx'ın yazdıklarını "diyalektiğin yasaları" temelinde yorumlayıp Hegel ile uyumlu bir Marx(izm) inşasına soyunur.<sup>25</sup> Bunun için de Marx'ın yazdıklarından destek arar ve bulur. Örneğin Marx'ın Hegel'in niceliğin niteliğe dönüşümünden söz ettiği atipik satırları hatırlatıp vurgular. Gerçekten de bu pasaj Engels'in düşüncesiyle açık bir biçimde uyumludur. Hatırlanacak olursa Marx, bu satırlarda para ya da meta sahibinin fiilen kapitalist olabilmesi için üretim için yatırılan asgari tutarın, ortaçağın azami miktarından büyük olması gerektiğini söyler. Ardından Hegel'e kur yaparak şöyle der: "Hegel'in (*Logic*'inde) keşfettiği yasanın doğruluğu, doğa bilimlerinde olduğu gibi burada da görülür: Salt nicel

22. Engels, *Ludwig Feuerbach ve...*, s. 15-17. Hatta Marx'ın da bir zamanlar Hegelci olduğunu iddia eder ("Engels'ten Berlin'deki Franz Mehring'e, Londra, 26 Eylül 1892", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2 içinde, s. 274).

23. "Engels'ten Zürih'teki Conrad Schmidt'e, Londra, 1 Kasım 1891", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2 içinde, s. 262.

24. Colletti'ye göre Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nın uzun süre basılmamasının nedeni, Engels'in niteliğin niceliğe dönüşümü, yadsımanın yadsınması, karşıtların birliği olarak ifade ettiği üç temel diyalektik yasanın bu metinde yer almamasıydı (Colletti, "Introduction", Marx, *Early Writings* içinde, s. 16). Hegel karşıtı bir kavram seti kullanan Colletti, 1844 *Elyazmaları*'nın karanlıkta kalmasını Engels'in teorik gölgesine bağlar. Oysa 1844 *Elyazmaları*, Marx'ın Hegel'in dilini en çok kullandığı metin olarak bilinir. Hatta Althusser'e göre Marx'ın Hegelyen auranın içerisine sokulabilecek tek metnidir. En Hegelci bilinen metinde bile diyalektiğin yasalarının yer almayıp bu metnin 1932 gibi çok geç bir tarihte yayımlanması gerçekten de ilgi çekicidir.

25. Karatani, *Transkritik*, s. 175. Karatani'ye göre Engels, Hegel'in *Man-tuk*'ünün karşısına "diyalektik materyalizmi", tarih felsefesinin karşısına "tarihsel

farklılıklar bir noktadan sonra nitel değişikliklere dönüşürler.”<sup>26</sup> Engels de bu pasaja editör olarak uzun bir dipnot ekleyerek, Marx’ın dediklerini doğa bilimlerine doğru genişletir ve kimyadan (molekül teorisinden) örneklenirerek açmaya çalışır. Bu pasaja sahip çıkar. Yine Engels, Marx’ın *Kapital*’deki bazı pasajlarını ve hatta bir bütün olarak bazı kısımları Hegelci diyalektiğin yasaları göz-lüğüyle okur. “Nispi Artı-Değer Üretimi” başlıklı bütün dördüncü kısmın aslında niceliğin niteliğe, niteliğin niceliğe dönüşme yasa-sı olduğunu iddia eder.<sup>27</sup> Daha önceki bölümlerde de sözü edilen Marx’ın tüm *Kapital* boyunca Hegel’in dilini kullandığı “Kapitalist Birikimin Tarihsel Eğilimi” başlıklı atipik kısa bölümü de aynı bi-çimde öne çıkarmaya gayret eder. Marx, bu bölümde açıkça yadsı-manın yadsınması yasasından söz etmişti. Ekonomi politığe karşı verdiği politik mücadelesi içerisinde Hegel’in ve bilimsel aklın di-lini kullanmış, tarihsel eğilimin mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirileceği bir sürece doğru gittiğini savunmuştu. Ancak Engels bu pa-sajı “diyalektik yasaya göre gerçekleşen bir süreç” olarak Marx ile Hegel’i diyalektiğin yasaları bağlamında bir araya getirip yakınlaştırmaya çalışarak okumayı tercih eder.<sup>28</sup>

Böylelikle Engels, Marx ile Hegel arasındaki ilişkide farklılık ile yakınlaştırmayı bir arada düşünen salınımlı bir pozisyonda yer alır. Kendisi de Hegel’i Genç Hegelci temalar ve “eski materya-

---

materyalizmi”, doğa felsefesinin karşısına doğanın diyalektiğini ve hukuk felse-fesinin karşısına da devlet teorisi ile ekonomi politığı konumlandırmıştı. Öte yan-dan Karatani sıklıkla Hiromatsu’nun *Alman İdeolojisi* üzerine ayrıntılı metin ana-lizi yaptığından ve Feuerbach üzerine yazılmış metinlerin çoğunun Engels tara-fından yazıldığını ortaya koyduğundan da söz etme gereği hisseder. Karatani’ye göre Hiromatsu’nun çalışmaları da göstermiştir ki “tarihsel materyalizm”i ilk kavramlaştıran kişi Engels’tir (a.g.y., s. 182-83, 191). Gerçekten de Engels, Marx’ ta yer almadığı halde “tarihsel materyalizm” (*historischer Materialismus*) kavra-rasını kullanır (Engels, *Ütopik Sosyalizm*..., s. 19, 25, 26). Hatta Marx’ı da yanına alarak “Alman idealist felsefesinden bilinçli diyalektiği, onu doğanın ve tarihin materyalist anlayışı ile bütünleştirmek üzere kurtaran, hemen hemen yalnızca Marx ve ben olduk” diyerek diyalektiği tarihsellik ile yan yana getirdiğini ifade eder (“Üç Baskının Önsözleri, II”, Engels, *Anti-Dühring* içinde, s. 45).

26. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 299.

27. Engels, *Anti-Dühring*, s. 185. 28. A.g.y., s. 191-95.

lizmler” gibi eleştirir. Engels için diyalektiğin yasalarını ilk kez geliştiren Hegel olsa da, onu bu noktada da tersine çevirmeye çalışır ve eleştirisini bunun üzerinden kurgular. Diyalektiğin yasalarının doğa ve insan toplumu tarihinden çıkarılması gerektiği yerde Hegel’de düşüncede çıkarılıp doğa ve insan toplumu tarihine yamandığından söz eder. Bu nedenle Hegel’in diyalektiğin her üç yasasını da salt düşünme yasaları olarak geliştirdiğini savunur<sup>29</sup> ve buna karşı çıkar. Gerçek dünyadan soyutlamayla çıkarılmış yasaların, gerçek dünyadan ayrılıp bağımsız ve kendinden menkul bir şeymiş gibi bu kez gerçek dünyanın karşısına çıkarılmasına, ardından dünyanın “dışarıdan gelen” bu yasalara kendisini uydurması gerektiği şeklindeki yaklaşıma itiraz eder.<sup>30</sup> Ancak bu itirazlarına rağmen yine de tüm gerçekliği kuşatan diyalektiğin üç yasasını sahiplenir.

Tekrar ifade etmek gerekirse Engels, maddenin varoluş biçimi olarak hareketi, diyalektiği de hareket yasalarının bilimi olarak tanımlayınca tüm gerçeklik evrenini diyalektikle açıklamaya çalışmış olur. Engels değişimin yasalarının bilimi olarak tanımladığı diyalektiği tüm bilme biçimleri için geçerli sayar. Böylece Engels’ in onto-epistemolojisinde diyalektik adeta bir maymuncuk işlevi görerek her türden onto-epistemolojik sorunsalın üstesinden gelen muazzam bir açıklayıcı haline getirilmiş olur.<sup>31</sup> Engels’in bu onto-epistemolojik konumuyla da ortaya saf bir natüralizm çıkar. Böylelikle doğasal ve toplumsal gerçeklik arasındaki onto-epistemolojik ayrımın üstü çizilir. Düzey 2’nin her iki biçimi için de aynı bilme biçimi ve dolayısıyla yasaların geçerli olduğu şiddetle savunulur. Ancak ilginçtir, Hegel’i kalkış noktası yaparak epistemolojik bir taşmayla net bir natüralistik konum inşasına soyunan Engels, bu “Marksist natüralizmi” ortaya koymaya çalışırken, natüralizmin baskın bir biçimi olarak pozitivistin içinden konuşmaz.

29. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 74-75.

30. Engels, *Anti-Dühring*, s. 82.

31. Örneğin Bookchin, “nasıl ki Einstein’ın genel görelilik kuramı su tesisatı işlerine uygulanamazsa, diyalektik de mühendislik problemlerine uygulanamaz” (*Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, s. 142) diyerek diamatın evrensellik iddiasını ve gerçeklik düzeylerini iskalamasını alaya alır.

Duyusal gerçekliğin neliğine ilişkin güçlü itirazlara rastlamak mümkün değilse de Engels'in duysal olanı mutlaklaştıran bir ontolojiye sahip olduğundan söz etmek mümkün değildir. Oysa Marx'ta önceki bölümlerde ifade edildiği gibi duysal gerçekliğin mutlaklaştırılmasına karşı şiddetli bir muhalefet vardır. Örneğin Engels, Ferdinand Tönnies'e onun kitabı üzerine gönderdiği bir mektupta Comte'u eleştirir. Comte'un iyi olan ne varsa ustası Saint Simon'dan aldığını söyler. Ancak Saint Simon'un düşüncelerinden zamanla ayrılıp onu çarpıttığını savunur. Bu mektupta Engels, Comte'u felsefi olarak eleştirmez. Onun duysal gerçekliği mutlaklaştırdığı bahsi üzerinden Comte'a yüklenmez. Saint Simon'dan mülhem işçi ile kapitalist arasındaki uzlaşmaz çelişkilerin Comteçular, yani pozitivistler tarafından yadsınmasını eleştirir. Çünkü Comteçuların Saint Simon'un düşündüğü gibi işçiyi de kapitalisti de üretici olarak görüp sorunu bir denge sorunu olarak ele aldıklarını savunur.<sup>32</sup> Yani ontolojik değil, pratik politikadaki pozisyonlarını eleştiri konusu yapar. Engels'te Marx'ta olduğu gibi pozitivistimin ontolojik eleştirisi yoktur.

Öte yandan Engels ile pozitivist epistemolojinin arasındaki bir farklılıktan da söz etmek gerek. Engels her ne kadar metafizik ve teoloji karşıtı bir pozisyonda yer alsa da aslında modern bilgi yapısının felsefe ile bilimi ayırıştırarak müdahalesine karşı durur. Bu ayırma muhalefet eder. Felsefe ile bilim arasındaki ilişkide felsefeyi bilimsel gelişmenin fikri zemini olarak alır. Önce felsefenin söz ettiğini, sonra doğa bilimin doğruladığını sıklıkla ifade eder. Bu bağlamda pek çok kez Hegel'in fikir ve sözlerinin doğa bilimin gelişimiyle doğrulandığını savunur.<sup>33</sup> Örneğin Hegel tarafından keşfedilen bir doğa yasası olarak niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasasının en çok kimya alanında zafer kutladığını söyler. Bu nedenle doğa bilimcilerin felsefe bilmemelerini açıktan eleştirir. Bu ilgisizlik nedeniyle bazı fizikçilerin ısının korunumu yasa-

32. "Engels'ten Kiel'deki Ferdinand Tönnies'e, Londra, 24 Ocak 1895", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2, s. 311-13.

33. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 253.

sını Descartes'in ortaya koyduğunu bilmediklerini eleştirel bir tonla ifade eder. Çünkü diyalektiğin doğa bilimi için en önemli düşünce biçimi olduğunu savunur. Dolayısıyla Engels'e göre modern doğa bilimi, diyalektik felsefenin iki biçimi olan Yunan felsefesi ve Kant'tan Hegel'e kadar klasik Alman felsefesiyle daha yakından tanışıklık sağlamalıdır.<sup>34</sup> Engels'in bu okuması felsefe ile bilim arasındaki ilişkiyi felsefenin önselliği üzerinden yaptığını gösterir. Bu da aslında modern bilgi yapısının taksonomisinden ve klasik pozitivistimin felsefe karşısı natüralizminden bir farklılaşmayı ifade eder. Pozitivizm, felsefi çabayı şeytanlaştırıyordu. Oysa doğa ve toplum için aynı genel yasalardan söz eden Engels'in natüralizmi felsefe çıkışlıdır, felsefeyi merkez alır.

Ancak tam da bu noktada ilginç bir husustan da söz etmek gerek. Natüralizmin baskın biçimi, tıpkı pozitivistimde olduğu gibi, doğa bilimlerini kalkış ve referans noktası alır. Tüm bilme biçimlerini de doğa bilimlerinin bu tanımlı epistemolojisi temelinde benzeştirme zorlamasına tabi tutar. Yani klasik anlamıyla natüralizm, esasen doğa bilimlerinin referansı ile tüm bilme biçimlerine doğru yaygınlaştırılan tek bir bilme biçimi geliştirme projesidir. Oysa Engels'te durum farklıdır. Engels'in natüralizmi, pozitivistimin natüralizminin aksine, diyalektik yasaları doğada bulup doğadan çıkarmaktan söz etmektedir.<sup>35</sup> Yani doğa yasalarını ortaya çıkarmaya yarayan epistemolojinin, tüm bilme biçimlerine ihraç edilmesi söz konusu değildir. Söz konusu olan diyalektiğin yasalarının doğada da izinin sürülmesidir. Diyalektiğin yasaları zaten felsefi olarak ortaya koyulmuştur ve vardır. Doğada da diyalektiğin bu yasaları açığa çıkarılacaktır. Bu akış, pozitivistimin epistemolojik kurgusuyla uyumsuzdur.

Pozitivizm, felsefe karşıtlığını kendiliğinden bir felsefeyi içerecek yerine getirirken aynı zamanda bilme biçimlerinin mutlak referansı olarak da doğayı işaret ediyordu. Mutlak ve değişmez bir doğa kavrayışından hareketle tüm gerçeklik evrenini söz konusu do-

34. A.g.y., s. 54-59.

35. Engels, "Üç Baskının Önsözleri, II", *Anti-Dühring*, s. 48.

ğasal gerçekliğin bilme biçimlerine tabi kılmak istiyordu. Mekanik ve kesinlikçi doğa anlayışı temelinde kavradığı doğa bilimini kerteriz noktası olarak alıp buradaki rasyonaliteyi tüm bilgi alanına yaymaya çalışan bir natüralizmi savunuyordu. Felsefe çıkışlı epistemolojisiyle Engels ise, Hegel'den aldığı diyalektiğin yasalarını doğaya da uygular. Marx'ta yer almadığı halde doğanın diyalektik okumasını gerçekleştirmeye kalkan Engels'in doğa kavrayışı da yine hareketle, dolayısıyla diyalektikle tanımlanır. Engels bu nedenle sıklıkla “doğa diyalektiğin deneme tezgâhıdır”<sup>36</sup> (*Die Natur ist die Probe auf die Dialektik*) der. Modern materyalizmin doğayı mekanik olarak kavramadığını, doğanın da zaman içinde bir tarihi olduğunu savunur.<sup>37</sup> Ancak hareket hususunda inorganikten organik doğru geçişi içeren bir okuma yapar. İnorganik dünyadaki hareket yasaları açığa çıkınca organik dünyanın hareket yasalarının anlaşılabilirliğini söyler.<sup>38</sup>

Engels, doğayı kesinliğin alanı olarak gördüğünden, doğa yasalarını da bu kesinliğin bilgisi ve ifadesi olarak okur. Engels, Carl Nägeli'yi eleştirirken bunu net biçimde dile getirir: “Doğadaki evrenselliğin biçimi yasadır, ve hiç kimse *doğa yasalarının ölümsüz karakterlerinden* doğa bilginlerinden daha fazla söz etmez. ... Bütün gerçek doğa bilgisi, ölümsüzün, sonsuzun ve dolayısıyla temelde mutlağın bilgisidir.”<sup>39</sup> Ancak Engels'in doğa kavrayışı her ne kadar mekanik ve kesinlikçi olsa da, değişim üzerine şiddetli bir vurguya sahiptir ve kesinlikçilikle değişimi birlikte düşünür. Engels, doğanın mutlak değişmezliği fikrine, “taşlaşmış doğa görüşü”ne karşıdır. Çünkü doğanın sürekli değişen bir niteliğe sahip olduğunu savunur. Bunu da bilim tarihini ele alırken kritik bir ölçüt olarak ortaya koyar. Hatta öyle ki Kant'ı bu anlamda önemser. Kant'ın taşlaşmış doğa görüşünde gedik açan ilk kişi olduğunu söyler.<sup>40</sup> Aslında Engels'in doğa kavrayışı ve dolayısıyla *Doğanın Diyalektiği*, Alman *Naturphilosophie* (Doğa Felsefesi) geleneğinin

36. Engels, *Anti-Dühring*, s. 62; *Ütopik Sosyalizm...*, s. 60.

37. Engels, *Anti-Dühring*, s. 64.

38. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 81-82. 39. A.g.y., s. 256.

40. A.g.y., s. 37-38.

–elektriğin bir durum mu, yoksa maddenin ayrı ve özel bir biçimi mi olduğu konusu gibi– bazı farklılıklara sahip olsa da şiddetli etkisi altındadır. Dinamik doğa anlayışına vurgu ve “bir bütün olarak doğa” kavrayışı, Colletti’nin de belirttiği gibi, bu gelenekle bir uzlaşmayı ortaya koyar. Zaten Engels’in tüm gerçekliği kuşatan tek yasa anlayışı ile *Naturphilosophie* geleneği arasındaki yakın mesafe de ortadadır. Bu temelde diyalektiği hareketin genel yasaları, bilimsel faaliyeti de hareket üzerinden okuyan Engels, bilimleri de yine hareket üzerinden sınıflandırır.<sup>41</sup> Engels’in hareket ve dolayısıyla değişim temelli doğa kavrayışı, değişimin bilgisinin peşinde olması ve bu bilginin yasa biçiminde bir sabite olarak açığa çıkarılması noktasına varır. Değişimin yönü ve şiddetine ilişkin bilgiye sahip olunca geleceğe ilişkin bilginin düzeyi de belirsizlik ve bilinemezlik aleyhine gelişmiş olur.

Engels böylelikle Marx’ta bulunmadığı halde diyalektiğin yasaları üzerinden tüm gerçeklik evrenini açıklamaya çalışarak epistemolojik bir taşma gerçekleştirir. Bu epistemolojik taşmayla natüralistik bir konum inşa eder. “Ama doğa için doğru olan, bu yüzden de tarihsel bir gelişme süreci olarak kabul edilen şey, bütün dalları içinde toplum tarihi ve insansal (ve tanrısal) şeyleri işleyen bilimlerin tümü için de doğrudur,”<sup>42</sup> der. İnsan bilimlerinin doğa bilimleri ile “kesinlikle aynı biçimde olmasa da, kesinlikle aynı anlamda bilim”<sup>43</sup> olmasının olanaklılığının, yani natüralizmin peşine düşen Bhaskar da, toplumsal yapıların doğal yapılardan farklılıklarını birer birer sıralayarak esasında bizatihi sözünü ettiği natüralizm projesinin zorluklarına ve hatta gerilimlerine işaret etmiş oluyordu.<sup>44</sup>

41. A.g.y., s. 272.

42. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, s. 49.

43. Bhaskar, *Natüralizmin Olanaklılığı*, s. 199.

44. A.g.y., s. 63. Natüralist ile antinatüralist konum arasındaki karşıtlıktan söz eden Bhaskar bu iki kamp arasındaki mücadeleyi bir tahterevalliyeye benzetiyor (a.g.y., s. 39). Bhaskar’ın bilim felsefesi tarihinin büyük kısmında geçerli olan bu iki kamp arasındaki gerilimi kâh birinin kâh diğeri batıp çıktığı bir dalgalanmaya benzetiş, ilk bölümde sözü edilen Wallerstein’in nomotetik ile idiyografik epistemoloji arasındaki ayrıma dikkat çektiği çalışmalarına oldukça yakın duruyor. Bhaskar’ın pozitivism ve hermeneutik olarak somutlaştırdığı iki epistemolo-

Ancak işin asıl ilginç yanı Bhaskar'ın Engels'ten farklı bir biçimde katı bir pozitivizm karşıtlığıyla natüralizmi savunmasıdır. Evet, Engels'in pozitivizmle olan daha kısa mesafesi ile Bhaskar'ın pozitivizmle düşman kampta yer alması aşikâr. Fakat hem Engels'in hem de Bhaskar'ın ortaklaştığı bir nokta var. O da bir biçimde, sosyal bilimin "rüşünü" ispatlamaya girişmek. Engels bunu doğa bilimlerine öykünerek yapmaya çalışır. Marx'ın nasıl önemli bir düşünür olduğunu gerekçelendirmek için doğa bilimlerindeki buluşlarla, Marx'ın teorik buluşları arasında karşılaştırma yapar. Bu çabanın altmetninde de doğa bilimlerinin bir rol modeli oluşu vardır. Bhaskar için ise sosyal bilimin, doğa biliminden hiç de geri kalır yanı yoktur. Engels'in ifade ettiği gibi, aynı biçimde olmasa da, aynı anlamda bilimdir. Zaten Engels'in hatası, rol modeli olarak aldığı doğa bilimlerinin zannettiği türden mutlak kesinlikçi bir içeriğe sahip olmayışında yatar. Bu yanıyla Engels'in Newtoncu kesinlik yaklaşımının hâkim olduğu modern bilgi yapısının güçlü aurasına takılıp kaldığını söylemek mümkün. Wallerstein'in Prigogine'den hareketle, varsayılmış doğa bilimsel kesinliğe karşı giriştiği mücadele tam da budur. Prigogine'in belirsizliğe kapıyı açan mutlak kesinlikçi denge durumlarının kural değil, istisna olduğu yönündeki tespiti, Engels'in natüralistik kavrayışının referans aldığı doğa anlayışının altını oymaktadır.

Ancak Engels, natüralizm ve epistemolojik taşma hususunda Marx'ı da yanına çekmek ister. Diyalektiği, Alman idealist felsefesinden "doğanın ve tarihin materyalist anlayışı ile bütünleştirmek üzere kurtaran, hemen hemen yalnızca Marx ve ben olduk" iddiasında bulunur.

Ne var ki aynı zamanda, hem diyalektik hem de materyalist bir doğa anlayışı, matematik ve doğa bilimi ile içli dışlı olunmasını gerektirir. Marx, dört başı mamur bir matematikçiydi, ama doğa bilimlerini ikimiz de ancak parça parça, kesikli, dağınık bir biçimde izleyebiliyorduk.<sup>45</sup>

---

jik kamp arasındaki ilişkiyi Wallerstein birbirine halatla bağlanmış fakat farklı yönlerle doğru gitmeye çalışan iki at benzetmesiyle anlatmıştı.

45. Engels, "Üç Baskının Önsözleri, II", *Anti-Dühring*, s. 45.

diyerek Marx'ın ve kendisinin hem diyalektik hem de materyalist bir doğa anlayışı arayışında olduğunu söylüyor. Oysa Marx'ın pozisyonu bu değildir. Natüralizme yeltenen kişi Marx değil Engels'tir.<sup>46</sup> Bunu yine Marx'ın Vico referansı üzerinden okumak da mümkün. Marx, tekrar hatırlatmak gerekirse, Vico'nun doğa tarihi ve insanlık tarihi arasında öngördüğü ayrımı kabul ederek insanlık tarihini doğa tarihinden farklı olarak bizim yaptığımızdan söz eder. Bu atıf oldukça önemli. Çünkü Marx, altını çizmek gerekirse, Vico'nun insanlık tarihi ile doğa tarihi arasındaki ayrımında, esasen gerçeklik düzeylerindeki varoluşsal ayrımı görmüştür. Marx, Vico'nun insanlık tarihini biz insanlar yaptığımız için bilebiliriz iddiasını, toplumsal gerçekliği biz yaptığımız için bilebiliriz biçiminde anlamıştır. Bu da insanın bilişsel eylem kapasitesinin ötesinde, bir altmetin olarak toplumsal gerçeklik ile doğasal gerçeklik arasında epistemolojik bir ayrımı ifade etmektedir. Yani doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçekliğe ilişkin bilgi edinme biçimlerinin aynı olmadığını savunan natüralizm karşıtı konuma işaret eder. Vico da, doğasal gerçekliğin farklı, toplumsal gerçekliğin farklı bilme biçimleri gerektirdiğinden söz etmişti. Ancak şunu da hemen ifade etmek gerekir ki, Vico'nun aklında Newtoncu kesinlik anlayışının idealleştirilerek toplumsal gerçekliğin bilgisinin edinilmesine aktarma düşüncesi vardır.<sup>47</sup> Evet, Vico için iki gerçeklik türü, farklı bilme biçimleri geliştirmeyi gerektirir, ne var ki doğa bilimlerinin “nesnel kesinliği” yine ulaşılacak ideal bir hedef biçimindedir. Örneğin Vico için Newton'un doğasal gerçeklikte keşfettiği yasaların benzeri toplumsal gerçeklikte de söz konusudur. Bunlar da açığa çıkarılmayı beklemektedir. Hatta

46. Bhaskar'a göre Marx'ta doğal formlar bağımsız, toplumsal formlar ise *görece* bağımsız gerçekliklerdir. Bu nedenle de Marx'ta doğa bilimi ve sosyal bilim farklıdır (Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak...*, s. 202-5). Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Marx, 1844 *Elyazmaları*'nda Feuerbachçı bir kalkış noktasıyla idealizme karşı, doğa bilimlerini soyutluktan ve idealizmin dolayım-sallığından kurtarmak için bir yandan felsefe ile doğa bilimlerini, bir yandan da “doğanın toplumsal gerçekliği” gibi kavramlarla, monist ontoloji temelinde idealizme karşı mücadelesinde natüralizmin ağızıyla konuşmaktaydı (1844 *Elyazmaları*, s. 180-81). Ancak hayatının geri kalanında bunu devam ettirmemişti.

47. Vico, *Yeni Bilim*.

Vico'ya göre kendisi bunları açığa çıkarmıştır! İşte Marx, Vico'nun düştüğü bu hataya düşmemiştir. Marx, Vico'nun insanların bizzat kendi yaratımı olduğu için toplumsal gerçekliğin bilinebileceği iddiasını paylaşır, fakat doğa bilimlerinin “nesnel kesinliğini” toplumsal gerçeklik alanında aramaz.

Montesquieu de yasa kavramının anlamıyla oynayarak, ikili bir ayrıma gitmişti. Montesquieu için bir yanda insanların koyduğu bilinçli yasalar, diğer yanda ise insanları yöneten bilinçdışı yasalar vardı. Bir diğer deyişle, insanların düzenlediği yasalar ve bunun yanı sıra insanların eylemlerini gerçekten düzenleyen yasalar vardı.<sup>48</sup> Ancak Althusser'in de söz ettiği gibi Montesquieu, “en yeni düşüncelerle eski davalara hizmet etme” paradoksuna da düşüyordu. Yani bir yandan yasa kavramının anlamıyla oynuyor, bir yandan da rakiplerine karşı önleyici bir vuruş yapabilmek için “insanların tüm yasalarından önce var olan ezeli yasalardan” söz ediyordu.<sup>49</sup> Evet Montesquieu, zamanın ruhunu da gözeterek sekülerizm ile sekülerizm karşıtlığı arasında bir tür salınımdadır. Ancak Montesquieu'nün bu ikili ayrımını, Vico ile birlikte düşünmek mümkün. Vico'nun doğal tarih ile insanlık tarihi arasında gözettiği ayrım, Montesquieu'nün yasalarla ilgili olarak söz ettiği ikili ayrıma yakındır. Marx da Montesquieu ile Vico'nun sözünü ettiği bu düalizmi sahiplenir. Marx'ın meselesi bu ikili ayrım temelinde Vicocu anlamda insanlık tarihi iken, Montesquieucü anlamda insanların düzenlediği yasalardır. Marx toplumsal gerçekliğin bilgisinin, yani insanların düzenlediği yasaların, yani insanların yaptığı insanlık tarihinin bilgisinin peşindeydi. İnsanların eylemlerini düzenleyen yasaların ya da doğa tarihinin bilgisinin değil. Bu da Marx'ın natüralistik konumla arasındaki geniş mesafeyi gösterir.

Ancak, doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasında bir ayrıma giden Marx, insanlık tarihinden farklı olarak doğa tarihini insanlar yapmadığı için, doğasal gerçekliğe ilişkin bilinemezci bir sonuca da ulaşıyor değildir. Buna karşılık doğasal gerçekliğe iliş-

48. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*.

49. Althusser, *Montesquieu - Siyaset ve Tarih*, s. 51-52.

kin bilgi üretimi faaliyetlerine de girmez, onu asıl işi olarak görmez, çalışmalarının tamamlayıcı bir parçası olarak değerlendirmez. Kuşkusuz ki büyük bir entelektüel olarak Marx doğa bilimlerine de ilgi duyuyordu. Bu alandaki gelişmeleri takip etmeye çalışıyordu. Hatta doğa bilimleri ve teknoloji üzerine defterler tuttuğundan bizzat kendisi de söz eder. Örneğin Engels'e gönderdiği bir mektupta, teknolojiyle ilgili bütün not defterlerine tekrar baktığını, otomatik ve mekanikle ilgili bazı zorluklar çektiğini, hatta bunun için kursa gittiğini yazar.<sup>50</sup> Görünen o ki Marx *Kapital*'in yazım sürecinde "makinelere bölümüne bazı eklentiler" yaptığından, iş mekanizması ve mekanizma icat edilmeden önceki işi anlamak için bu konu üzerine eğilme gereği hissetmişti. Yani Marx, bu örnekte de görüldüğü gibi teknolojiye ilişkin ilgisini ve çalışmalarını ekonomi politığın ayrıntılarını, örneğin bir tekstil fabrikasındaki iş makinesini daha iyi anlamak için işlevselleştirmişti. Evet, Marx fizik, matematik, kimya, jeoloji gibi doğa bilimlerine de ilgi duyuyordu. Henüz yayımlanmamış olsa da bu alanlarda da defterler tutmuştu – zaten Engels de manidar bir biçimde Marx'ın 1870'ten sonra jeoloji ve fizyoloji gibi doğa bilimlerini incelediğini belirtme gereği duyar.<sup>51</sup> Ancak Marx'ın ya da herhangi bir yazarın tüm bilim dallarına ilgi duyup üzerinde çalışıp notlar alması onu natüralist yapmaz. Buradaki kritik husus, doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasında ontolojik-varoluşsal bir ayrıma gidilmeyip, doğa bilimi ile sosyal bilim arasında aynı epistemolojinin geçerliliğinin savunulmasıdır. Sorun, doğa bilimini "bilimsel-nesnel" bir referans olarak tanımlamak ve toplumsal gerçeklik üzerindeki çalışmaların da doğa bilimlerine benzeştirilerek tanımlanmasını da içerebilecek şekilde, sosyal bilimsel çabayı doğasal gerçeklik üzerine yapılan çalışmalarla aynı bilme biçimlerine tabi tutmaya kalkmaktır.

Marx'ın Bhaskar'ın sözünü ettiği türden bir natüralizm probleminin olmadığı açıktır. Marx Engels gibi, tüm gerçekliği kuşatacak

50. "Marx'tan Manchester'deki Engels'e, Londra, 28 Ocak 1863", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1 içinde, s. 158.

51. Engels, "Önsöz", *Kapital*, Cilt 2, s. 13.

bir bilme biçiminin, tüm kapıları açan epistemolojik bir maymun-cuğun peşinde de değildir. Örneğin Marx, daha önce de söz edildiği gibi, *Kapital*'in Almanca birinci cildi için yazdığı önsözde, natüralizmin öngördüğü tüm gerçeklik evreni için aynı bilme biçiminin geçerli olabileceği fikrine katılmadığını ifade eden cümleler sarf ederek toplumsal gerçekliğe ilişkin analizlerin farklılığını vurgulamış, “ekonomi biçimlerinin tahlilinde ne mikroskoptan yararlanılabilir, ne de kimyasal ayıracılardan. Her ikisinin de yerini soyutlama gücü almalıdır,”<sup>52</sup> demişti. Unutulmaması gerekir ki Marx, modern dünyanın yeni toplumsal gerçekliğinin anlam haritasının çıkarılmasının peşindedir. Zaten aynı önsözde de “modern toplumun ekonomik hareket yasalarını” açığa çıkarma amacından söz etmişti. Modern toplumun tüm görüngülerindeki hareketlerinin genel yasalarını değil! Marx asla organik dünyanın, inorganik dünyanın ve insanlığın tarihinin hareket yasalarını ortaya çıkaracağını söylememiştir. Buna karşın örneğin Ollman, Engels'ten ilham alarak, tam da diamat olarak eleştirilen teorik hattı –ama överek– çok güzel ifade etmiş, “gerçekliğin her alanına uygun hale getirmek amacıyla diyalektiğin yasaları kasten bol kesim olarak hazırlanmıştır,”<sup>53</sup> demişti. İşte Engels bu bolluk metaforunda olduğu gibi tüm gerçekliğin Hegel'den mülhem diyalektiğin üç yasasının bolluğunun içerisine sığdırılıp açıklanabileceğini söylemiş oluyordu. Oysa Marx, tüm gerçekliğin mutlak bilgisinin ifadesi olan yasanın ya da yasaların peşinde değildir. Marx tek bir yasa ile tüm gerçeklik evrenini açıklayabileceğini iddia etmemiştir. Hatta Ludwig Kugelmann'a 27 Haziran 1870 tarihinde yazmış olduğu mektupta Friedrich Albert Lange'nin tüm tarihi tek bir doğa yasasıyla açıklamaya girişmesiyle alay etmişti:

Bay Lange (*Über die Arbeiterfrage*, etc, 2. Auflage) yüksek perdeden bana övgüler düzüyor, ama kendisini önemli kılmak amacıyla. Çünkü Bay Lange büyük bir keşif yapmış. Tüm tarih büyük, tek bir doğa yasasının çerçevesi içine sokulabilir, diyor. Bu doğa yasası “yaşam mücadelesi” *deyimidir* (Darwin'in anlatımı böyle kullanılıncaya basit bir deyim

52. Marx, “Almanca Birinci Baskıya Önsöz”, *Kapital*, Cilt 1, s. 16.

53. Ollman, *Yabancılaşma*, s. 110.

haline geliyor) ve bu deyimın içeriği ise MaltuŖu nŭfus yasası, daha doğrusu aŖırı nŭfus yasasıdır. BŖylece “yaŖam mŭcadelesi”ni eŖitli toplum biçimlerinde, tarihsel olarak gŖrŭndŭđŭ haliyle Ŗzŭmlemek yerine, yapılması gereken tek Ŗey her somut mŭcadeleyi “yaŖam mŭcadelesi” deyimıyla ve onu da MaltuŖu “nŭfus fantazisi” ile açıklamak oluyor. İtiraf etmeli ki bu, kasıtlı, sahte bilimsel ve ŖiŖirilmiŖ cehaletin ve entelektŭel tembelliğin çok etkileyici bir yŖntemi...<sup>54</sup>

Marx için Lange’nin yapmaya yeltendiği gibi tŭm tarihin tek bir doğa yasasının içerisine sokulması doğru değildir. ŭnkŭ Marx için hem tek bir yasayla tŭm gerçeklik ifade edilemez, hem de doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasında varoluŖsal farklılık bulunduğundan toplumsal yasalar ile doğa yasaları farklılık arz eder.<sup>55</sup> Bu farklılığı da çok net bir biçimde ifade etmiŖ, Ŗrneđin nŭfus yasasının bir doğa yasası gibi sunulmasında “bu yasayı burjuvalar, nŭfus, doğal bir yasa uyarınca iŖ bulma ve geçim olanaklarından daha bŭyŭk bir hızla çoğalır diyerek, toplumsal bir yasa olmaktan çıkarıp bir doğa yasası haline sokmaya alıŖtılar,”<sup>56</sup> demiŖti. Bu Ŗrnekleri çoğaltmak mŭmkŭn. Ŗrneđin alıŖma zamanını aŖan ŭretim zamanının, doğal yasalara bađlıymıŖ gibi ele alınmasına yŖnelik, aradaki farkı belirtmek için, ŭretim zamanının değil, tahılın olgunlaŖması ve meŖe ağacının bŭyŭmesi gibi doğal olayların doğal yasalarla saptandığından sŖz etmiŖti.<sup>57</sup> Marx, doğa yasalarının “iradelerini zorla onlara kabul ettiren ve karŖılarına kŖr bir zorunluluk olarak çıkan, karŖı konulması olanaksız,”<sup>58</sup> gibi gŖrŭndŭklerinden ya da Ŗyle sunulduklarından bahsetmiŖti. Yine fizyokratların sistemlerinin feodal kabuk ve burjuva Ŗze sahip olduğundan dolayı, artı-değere yŖnelik ikili yaklaŖımını anlatırken esasında bu siste-

54. “Marx’tan Hannover’deki Ludwig Kugelman’n’a, Londra, 27 Haziran 1870”, Marx, Engels, *Seçme YazıŖmalar*, Cilt 2 içinde, s. 18.

55. Bhaskar’a gŖre, bugŭne değin toplumsal ve doğal yasaların farklılığı problemi ŭzerinden bir tartıŖma yŭrŭmŭŖtŭr. Oysa bu tartıŖma artık yerini toplumsal ve doğal yasaların teŖhis edilmeleri için gerekli koŖulların farklılığına bırakmıŖtır (*Natŭralizmin Olanaklılığı*, s. 160).

56. Marx, *Ŭcretli Emek ve Sermaye*, s. 75.

57. Marx, *Kapital*, Cilt 2, s. 218.

58. *Kapital*, Cilt 3, s. 729.

min “kapitalist üretimi çözümleyen ve içinde sermayenin üretildiği ve içinde sermayenin ürettiği koşulları üretimin önsüz-sonsuz doğal yasaları olarak sunan ilk sistem”<sup>59</sup> olduğunu söylemişti. Dikkat edilecek olursa Marx, doğa yasalarının toplumsal gerçekliğe ilişkin farklılığından söz ettiği satırlarda, bu farkı kesinlik üzerinden ifade etmektedir. Yani Marx için doğa yasalarının toplumsal yasalara göre kesinliğin alanını ifade ettiğini söylemek mümkün. Dolayısıyla Marx’ın doğasal gerçeklik kavrayışı, kesinlikçi bir temeldedir. Bu kesinlikçi iddiası nedeniyle Marx, doğal yasaların toplumsal gerçeklik alanına aktarılmasına, doğa yasalarına referansla toplumsal gerçeklik alanının yorumlanmasına karşı çıkmıştı.

Hatırlatmak gerekirse, önceki bölümlerde de söz edildiği gibi Marx için –özellikle ekonomi politik tarafından– doğa yasalarına yapılan referanslar bir kurnazlıktır. Ekonomi politığın yasalarının doğa yasası olarak ifade edilmesi, Marx için bir araçsallaştırma ve yönetim rasyonalitesi taktiğidir. Bilimsel aklın mutlaklık zırhı kuşanarak işlevselleştirilmesidir. Bunun da ötesinde, işin önemli yanı, doğasal gerçekliğe ilişkin bilimselliğin tartışılmazlığı iddiası temelinde, toplumun itiraz kanallarının tıkanmaya çalışılmasıdır. Çünkü böylece mevcut ilişkiler ve onun olumsuz sonuçları doğallaştırılmaktadır. Marx, bu noktada, Malthus’un nüfus teorisini sıklıkla ele alır. Bu teoriye şiddetle karşı çıkar ve şöyle der:

Bununla birlikte, yukarda anılan, bir doğa yasası olarak ifade edilen teori, yani nüfusun geçim araçlarından daha çabuk artması teorisi, burjuvanın vicdanını rahatlatması, onun katı yürekliliğini ahlaki bir görev haline getirmesi, toplumsal sonuçları doğal sonuçlar haline dönüştürmesi ve son olarak da, proletaryanın açlıktan kırılmasını diğer doğa olayları karşısındaki aynı serinkanlılığıyla, küçük parmağını bile oynatmadan seyretme fırsatını burjuvaya sağlaması ölçüsünde, burjuvazi tarafından son derece olumlu karşılanmıştır; öte yandan bu teori burjuvanın, proletaryanın yoksulluğunu sanki onun kendi kabahatiymiş gibi görüp cezalandırmasına olanak verir.<sup>60</sup>

59. Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, s. 42.

60. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 77.

Doğa yasaları ile toplumsal yasalar arasındaki farklılık ya da natüralizm bahsinde önemli bir husus da Charles Darwin ve onun evrim teorisidir. Marx ile Darwin arasındaki ilişki, üzerinde çokça spekülasyon yapılmış diamat ve natüralizm bahsini de içeren bir mevzu-  
dur. Şurası açıktır ki Engels ısrarla Marx ile Darwin'i bir araya getirmeye çalışır. Darwin'in biyolojide yaptıklarıyla Marx'ın sosyal bilimde ya da daha özelde ekonomi politikte yaptıklarının benzer olduğunu savunarak, bu iddiasını Marx'ın öneminin dayanaklarından biri olarak sunmak ister. Bu çalışmanın giriş bölümünde de söz edildiği üzere, Marx'ın cenaze töreninde mezarı başında yapmış olduğu 17 Mart 1883 tarihli konuşmada, Darwin nasıl organik doğanın gelişme yasasını bulduysa, Marx'ın da insan tarihinin gelişme yasasını bulduğunu iddia etmişti. Hatta bu iddiasını güçlendirmek için Marx ile Darwin'in ve hatta kendi düşüncelerinin ortaklığı iddiasını daha eski tarihlere dayandırarak uzun bir geçmişi olduğunu savunup, “kanımca Darwin'in teorisinin biyoloji için yaptığının aynısını tarih için yapacak bu düşüncelere, her ikimiz de, 1845 öncesinde yavaş yavaş yaklaşılmaktaydık,”<sup>61</sup> demişti. Kendisinin zaten Darwin okumasıyla diyalektiğin yasalarını bir araya getirme çabası vardır. Engels, daha önce de sözü edilen “doğanın diyalektiğin deneme tezgâhı” olduğunu söyleyip doğadaki hareketin ve değişimin altını çizirken tam da o noktada Darwin'i devreye sokar.<sup>62</sup> Darwin'in bu hareketi organik doğada keşfettiğini savunur. 1876 yılında kaleme almış olduğu düşünülen “Maymundan İnsana Geçişte Emegın Rolü” başlıklı metinde de insanlık tarihini emek ve üretim üzerinden okurken insanlığın fiziksel evrimsel dönüşümünü temel alır.<sup>63</sup>

Tekrar altını çizmek gerekirse, Engels ile Marx'ın doğa kavrayışları birbirinden farklıdır. Engels, doğa bilimlerinin “kesinlikçiliğini” ve bilimsel “statüsünü” referans alarak kendi sosyal bilimsel uğraş alanlarını ve Marx'ın çalışmalarını doğa bilimlerine öykünme biçiminde sunmaya yoğun çaba harcadı. Editörlüğünü yaptığı Marx'

61. Engels, “1888 İngilizce Baskıya Önsöz”, *Komünist Manifesto*, s. 102.

62. Engels, *Ütopik Sosyalizm...*, s. 60-61.

63. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 186-200.

ın eserlerinde bazı pasajlara dipnotlar düşerek, Marx'ın sözünü doğa bilimlerinden örneklerle açmaya çalışarak, Marx'ın yazdıklarını da doğa bilimlerine yakınlaştırarak “güçlendirmeye” çalıştı. Oysa Marx bu konuda Engels kadar heyecanlı değildi, aksine temkinliydi. Eserlerinde birbirleriyle gerilim içinde olan bazı pasajlar bulunsa da toplumsal gerçekliğin doğasal gerçeklikle eşitlenmesi ve aynı bilme biçimine sahip olması gerektiği görüşüne mesafeliydi. Bu bağlamda Engels ile Marx arasında Darwin'e bakışta da farklılıklar vardı. Her ne kadar Engels, Marx'ın mezarı başında yapmış olduğu konuşmada, *Komünist Manifesto*'nun 1888 tarihli İngilizce baskısına önsözde ve *Doğanın Diyalektiği*'nde Darwin ile Marx'ın çalışmalarının farklı alanlarda aynı bilimsel değere sahip olduğunu ifade etse de, Darwin'i okumuş olan Marx'ın böyle bir iddiası yoktur.

Marx, Darwin'i ilk okuyuşunda “doğal seçim” üzerinden teleoloji karşıtı bir bağlama sahip olduğunu düşündüğünden ve sınıf savaşımını doğa bilimi açısından da desteklediğini düşünerek ona övgüde bulunmuştur. Darwin'in yazdıklarını teleolojiyi sarsması bağlamında önemsemiştir:

Darwin'in kitabı çok önemli ve tarihteki sınıf savaşımını doğa bilimi açısından desteklediği için bana çok uygun düşüyor. Tabii, İngilizlerin ham tartışma yöntemine tahammül etme koşuluyla. Tüm eksikliklerine karşın kitap yalnızca doğa bilimlerindeki “teleoloji”ye ilk kez öldürücü bir darbe indirmekle kalmıyor, aynı zamanda rasyonel anlamı amprik bir biçimde ortaya koyuyor.<sup>64</sup>

Ne var ki Marx bu övücü sözlerinin ardından yaklaşık bir buçuk yıl kadar sonra Engels'e bu kez Darwin'i yeniden gözden geçirdiğini belirten bir mektup yazmış, bu mektupta Darwin'e ilişkin ciddi eleştiriler getirmiş ve hatta onun yazdıklarını “gülünç” (*amüsieren*) bulduğunu söylemiştir:

64. “Marx'tan Berlin'deki Ferdinand Lassalle'a, Londra, 16 Ocak 1861”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1 içinde, s. 141. Marx'ın mektupta sözünü ettiği Darwin'in kitabı *Türlerin Kökeni*'dir. Marx'ın Darwin'in diğer kitaplarını, örneğin ilk kez 1871 yılında yayımlanan *İnsanın Türeyişi*'ni inceleyip incelediğine ilişkin bir bilgi bulunmuyor. Belli ki *Türlerin Kökeni*'ni yeniden gözden geçirdikten sonra Marx Darwin okumayı bırakmıştır.

Darwin'i yeniden gözden geçirdim; "Malthusçu" kuramı bitkilerle hayvanlara *da* uyguladığını söyleyerek beni çok eğlendiriyor; sanki Bay Malthus'ta –ve geometrik artış dizisinde– tüm sorun, kuramın bitkilerle hayvanlara *değil* de yalnızca insanlara uygulanmasıymış gibi... Darwin' in hayvanlarla bitkiler arasında işbölümüyle, rekabetiyle, yeni pazarlar açısıyla, "icatlarıyla" ve Malthusçu "yaşam mücadelesi"yle kendi İngiliz toplumunu bulup görmesi çok dikkate değer bir şey. Bu Hobbes'un "*bellum omnium contra omnes*" / "İnsan insanın kurdudur" sözüdür. Bir de insana Hegel'in *Phänomenologie*'sini anımsatıyor; sivil toplum orada "ruhsal hayvanlar âlemi" diye tanımlanırken, Darwin'de hayvanlar alemi sivil toplum olarak beliriyor...<sup>65</sup>

Marx bu mektupta bir yandan, daha önce sözü edildiği gibi Malthusçu kuramın Darwin tarafından veri kabul edilmesine ve bir yandan da Darwin'in Malthus'un kuramını insanlar yetmezmiş gibi bu kez bitkiler ve hayvanlara da uygulayarak genişletmesini alaya alıyor. Marx, Darwin'in altından Malthus'un beliriverdiğini düşünüyor. Darwin'i 19. yüzyıl İngiliz natüralisti olarak görüyor.<sup>66</sup> Marx için Darwin kaba bir İngiliz teorisyendir. Çünkü 19. yüzyılın İngiliz piyasa toplumunu itirazsız kabullenmiştir. Gülünçtür, çünkü doğaya burjuva toplumunun (*laissez-faire*'ci Manchesterizmin) kavramlarıyla bakmıştır.<sup>67</sup> Darwin'in teleoloji karşıtlığını ve sınıf mücadelesini kendi çalışmalarına benzediği için başta önemsedini söyleyen Marx, sonradan ayrıntılı okumayla fikrini değiştirip, kendisini "gü-

65. "Marx'tan Manchester'deki Engels'e, Londra, 18 Haziran 1862", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt I, s. 147. Marx bu mektupta da Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nden söz ediyor. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, Marx'm 1862-1863 yıllarında kaleme aldığı ve *Artı-Değer Teorileri*'nin ikinci cildi olarak basılan metinde, ilgi çekici bir biçimde bu kez Darwin'in geometrik ilerlemeyi –Malthus'un aksine– hayvan ve bitki dünyasında da keşfettiğini söyleyerek farkına varmadan Malthus'un teorisini devirdiğinden söz eder. Çünkü Malthus'un teorisi, Wallace'ın insanların geometrik, bitki ve hayvanların aritmetik ilerlemesi fikri üzerine kuruluydu. Yani Malthus geometrik ilerlemeyi insanlar için düşünmüştü. Bu nedenle Marx'a göre, Darwin'in eserinde, örneğin türlerin soyunun tükenmesinde, Malthus'un teorisinin doğa-tarihsel çürütülüşü bulunmaktadır (Marx, *Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, s. 110).

66. Terence Ball, "Marx and Darwin: A Reconsideration", *Political Theory*, Cilt 7, No: 4, November 1979, s. 473.

67. A.g.y., s. 473-74. 68. A.g.y., s. 473.

lünç” bulduğunu söylemişti. Hatta sadece Darwin’i değil, daha önce söz edilen mektupta görüldüğü gibi Lange ve Ludwig Büchner gibi sosyalist Darwinizm kurmaya çalışanları da alaya almış ve eleştirmişti.<sup>68</sup> Örneğin bir mektubunda Büchner’in *Darwinismus und Sozialismus* (Darwinizm ve Sosyalizm) başlıklı kitabında materyalizmin tarihi üzerine yüzeysel saçmalıkların, bir diğer çok eleştirdiği isim Lange’dan kopya edildiğini söyler.<sup>69</sup> Zaten Marx’ın Lange’yi eleştirisi, daha önce de ifade edildiği gibi tüm tarihin tek bir doğa yasası çerçevesine sokulmasına şiddetle karşı çıktığını ve sosyalist Darwinizm inşası çalışmalarına yönelik kuvvetli bir itirazı barındırdığını gösterir.<sup>70</sup> Marx, sosyalist Darwinizme yeltenenleri eleştirirken onları doğanın kavramlarıyla sivil topluma baktıkları için eleştirmektedir. Bu da Marx’ın onların natüralistik konumuna itiraz ettiğini gösterir. Bir epistemolojik taşma biçimi olarak her türden gerçeği, hem toplumsal hem de doğal gerçekliği açıklayan muhteşem bir reçete kıvamındaki diamatı savunmayan bir pozisyonda olduğunu, yani natüralistik konumdan uzaklığını ortaya koyar.

Peki, Marx’ın *Kapital*’in ikinci cildini Darwin’e ithaf etmek istediği ve Darwin’in bunu reddettiği şeklindeki yaygın hikâyenin kaynağı nedir öyleyse? Ball bunun hayali olduğunu düşünüyor ve bu iddianın izini sürüyor. Ball’a göre bu kurgusal diyalogun nedeni 1931 yılında Sovyet dergisi *Marksizmin Bayrağı Altında*’nın (*Pod Znamenem Marxizma*) editörlerinin Marx’ın *Kapital*’in ikinci cildini Darwin’e ithaf etmek istediği, ancak Darwin’in bunu kabul etmediğini iddia eden bir metni yayımlamasıyla başladı.<sup>71</sup> Buna göre Darwin, Marx’a 13 Ekim 1880 tarihinde bir mektup göndererek dine ve Hristiyanlık’a saldırıda bulunan bu kitabın kendisine ithaf edilmesini istemediğini yazdı. Kendisinin her zaman din konusu üzerine yazmaktan imtina ettiğini, kendini bilimle sınırladığını söyledi.

69. “Marx to Ludwig Kugelman in Hanover, London, 5 December 1868”, *Marx, Engels Collected Works* içinde, Cilt 43, s. 173.

70. “Marx’tan Hanover’deki Ludwig Kugelman’a, Londra, 27 Haziran 1870”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2, s. 18.

71. Ball, “Marx and Darwin: A Reconsideration”, s. 476.

Marx, evet *Kapital*'in birinci cildinin Almanca ikinci baskısını Darwin'e göndermişti. Ancak kitabı sadece Darwin'e değil, örneğin Herbert Spencer'a da göndermişti. Zaten Darwin, Marx kitabını gönderdikten yaklaşık üç ay kadar sonra teşekkür eden bir mektupla karşılık vermişti. Marx ile Darwin arasında bundan başka mektuplaşma da olmamıştı. Sovyet dergisinin Darwin'in Marx'a gönderdiğini iddia ettiği mektup aslında Edward Aveling'e gönderilmişti. Yani Darwin'in ithaf isteğini reddettiği bu mektubun adresi Marx değil, Edward Aveling'tir.<sup>72</sup> Çünkü birincisi, Marx, *Kapital*'in ikinci cildinde din ve Hristiyanlık konusunu işlemez. Konusu bu değildir. İkincisi zaten söz konusu mektubun tarihi olan Ekim 1880'de *Kapital*'in ikinci cildi bitmek üzere değildi ki Marx ithaf etmek için izin istemiş olsun. Ancak Aveling, 12 Ekim 1880 tarihinde, yani Darwin'in söz konusu mektubundan bir gün önce Darwin'e mektup göndermişti. Bu mektubun konusu da Aveling'in *The Student's Darwin* (Öğrencinin Darwin'i) başlıklı kitabıydı. Bu kitap da din ve Hristiyanlık meselelerini ele alıyordu.<sup>73</sup> Yani Darwin söz konusu mektubu Marx'a değil Aveling'e yazmış, kitabın kendisine atfedilmesi isteğini kabul etmemişti. Zaten işin ilginç ne Engels, ne de din karşıtı, sosyalist Darwinizme meraklı Aveling, Marx'ın *Kapital*'in ikinci cildini Darwin'e ithaf etmek istediğini yazmadı. Hatta Engels'in, Marx'ın *Kapital*'in ikinci ve üçüncü cildini karısı Jenny'ye ithaf etmek istediğini söylediği belirtilir. Ne yazık ki hem sosyalist Darwinizm için hem de diamat için ciddi bir dayanak oluşturan Marx'ın Darwin aşkının hikâyesi işte böyle bir hayal ürünüdür.

Ancak şu da bir gerçek ki Engels tarafından Marx ile Darwin arasındaki ilişkinin benzerlik temelinde bu kadar güçlü bir biçimde

72. A.g.y., s. 477. Ne yazık ki Ollman da aynı hataya düşerek, Marx'ın Darwin'e *Kapital*'i ithaf etmek istediğini söylüyor (Ollman, *Yabancılaşma*, s. 103). Engels, Aveling'le birlikte çeviri yaptığından söz ediyor ("Engels'ten Hoboken'deki Friedrich Adolph Sorge'ye, Londra, 24 Ekim 1891", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2, s. 257).

73. Edward Bibbins Aveling, *The Student's Darwin*, Londra: Kessinger Publishing, 2006.

sunulması, Pandora'nın kutusunu da açacaktı. Engels tarafından Marx'ın tarihsel öneminin doğa bilimlerine ve onun kesinliğine öykünerek Darwin'e referansla onun şahsında eşitlenmesi hem sosyalist Darwinizmin hem de pozitivist Marksizmin buradan güç alarak yayılmasında etkili olacaktı.<sup>74</sup> Oysa her ne kadar Engels Marx'ın yaptıklarını Darwin ile karşılaştırsa da Darwin'i eleştirir. Engels'in Darwin'i önemsemesi, onu –hem de Marx'ın eleştiri hattına yakın bir yerden– eleştirmesinin önünü almaz. Engels'in Darwin'e yönelik eleştirisinin ilki biraz daha kavramsal boyuttadır. *Türlerin Kökeni*'nin dördüncü bölümünün başlığı olan “Doğal Seçme ya da En Uygunların Kalımı”nın birbirinden tamamen ayrı olan iki şeyin bir araya konması anlamına geldiğini savunur. Ancak asıl önemli eleştirisi bu değildir. Engels Darwin'i “yaşam mücadelesi” konusunda eleştirmektedir:

Yaşam mücadelesiyle ilgili tüm Darwin teorisi, Hobbes'un *bellum omnium contra omnes* teorisini ve burjuva ekonomisinin rekabet teorisini, ayrıca Malthus'un nüfus teorisini toplumdan canlı doğaya aktarmaktan başka bir şey değildir. Bu marifetin tamamlanmasından sonra (bunun kayıtsız şartsız haklı olduğu, özellikle Malthus'un teorileri bakımından henüz çok kuşkuludur), bu teorileri doğa tarihinden alıp tekrar toplum tarihine aktarmak çok kolaydır ve böylece bu iddiaların toplumun ölümsüz doğal yasaları olduğunun tanıtlandığını ileri sürmek daha da büyük bir bönlüktür.<sup>75</sup>

Engels için tarihi sınıf mücadeleleri olarak okumak yaşam mücadelesinden farklı, daha zengin ve derindir. Dolayısıyla Engels, Darwin'in sözünü ettiği yaşam mücadelesini, sosyal Darwinistlerin yaptığı gibi organik doğadan toplumsal alana kaydırılmasının aksi biçiminde okur. Darwin'in bu tezinin kökenlerinin sosyal bilimde olduğunu vurgulama gereği hisseder. “Darwin'e yöneltile en önemli eleştirinin, Malthus'un nüfus teorisini iktisattan doğa bilimine aktarmak” olduğunu söyler. Zaten Darwin de yaşam mücadelesi fikrini Malthus'ten alıp hayvan ve bitki dünyasına doğru genişletip

74. Ball, “Marx and Darwin: A Reconsideration”, s. 469-70. Filippo Turati de Marx'ı “sosyal bilimlerin Darwin'i” olarak adlandırmıştır.

75. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, s. 335.

uyguladığını ifade etmiştir.<sup>76</sup> Yani Engels, sosyal(ist) Darwinizmden farklı olarak ve Marx'la aynı pozisyonda, Darwin'in teorisinin toplumsal gerçekliğe aktarılmasına karşı durur. Tıpkı Marx gibi, yaşam mücadelesinin insan, hayvan ve bitki dünyasının tümü için geçerli görülmesini eleştirir. Bunun altında Malthus'u görür. Engels'in Darwin sevgisi ve ilgisi bu eleştiri saklı kalmak koşuluyla geçerlidir. Dolayısıyla bir natüralist olarak Engels'in ne sosyalist Darwinist ne de pozitivist olarak damgalanamayacağı ortadadır. Ancak Engels'i pozitivist olarak damgalayan bir hat da vardır.

## 2. ENGELS'İN TASHİHİ: 1890'LAR MEKTUPLARI

Her ne kadar Marx kadar şiddetli bir duyusal gerçeklik eleştirisi yoksak da, Engels'in saf bir pozitivist olduğunu söylemek zordur. Ancak Bhaskar'a göre Kautsky, Mehring, Plekhanov ve Labriola gibi İkinci Enternasyonal'in ana akımını temsil eden isimler de Engels'in teorik yaklaşımı nedeniyle pozitivisttir.<sup>77</sup> Yine Colletti'ye göre Engels'in en önemli eseri *Doğanın Diyalektiği* pozitivist evrimci temalarla kirletilmiştir.<sup>78</sup> Althusser de yaptığı naif okumayla Engels'in pozitvizmden sıyrılamadığını savunur. Çünkü Engels,

76. Engels, *Anti-Dühring*, s. 117-18.

77. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 209.

78. Söz konusu pozitivism olduğunda Colletti'nin de pirüpak olduğunu söylemek mümkün görünmüyor. Colletti, Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinin Almanca ikinci baskısına yazdığı sonsözde kendisini bilimci (*scientist*) olarak sunduğunu savunarak, burada Marx'ın kendi zaviyesinden bakıldığında, doğa bilimlerinde zaten yapılmış olan işi sosyal bilim alanında yerine getirdiğinden söz ediyor (Perry Anderson, "A Political and Philosophical Interview with Lucio Colletti", *New Left Review*, s. 18). Pozitivist olarak nitelendirdiği Engels de buna yakın şeyler söylemişti. Bunun yanı sıra Colletti'nin Della Volpe'den ilhamla uzun yıllar doğa bilimleri ile sosyal bilim arasında ayrım gözetmeyerek natüralistik bir konunun içinden konuştuğunu da not etmek gerek. Öte yandan önceki bölümlerde Perry Anderson'ın eleştirildiği satırlarda yer alan eleştiri okları aynı biçimde Colletti'ye de yöneltilebilir. Colletti de ismini vermeden "yöntem saplantısı"na benzer biçimde kendi eseri olan *Hegel ve Marksizm*'i de kastederek "epistemoloji ve gnoseolojide tutuklu kalmanın" Marksizmin can vermesine sebep olacağını iddia etmişti (*a.g.y.*, s. 28).

felsefeyi bilim lehine reddetmiştir. Felsefeyi bilimin kuruluşu için bir ön hazırlık ve zemin kazma faaliyetine indirgemıştır. Felsefeyi basit bir enstrüman gibi ele alarak bilimin hizmetine koşturmuştur. Felsefenin görevini tamamladığını düşünmüştür.<sup>79</sup> Ancak Engels ile Marx arasındaki farklılıktan söz ederken bu şekilde pozitivizm üzerinden gidilmesi yerine, ikisinin arasındaki yasa kavrayışının farklılığını vurgulamak gerek. Örneğin Lukács, bu noktayı yakalamış, “Engels’in diyalektiği yorumlama biçiminden kaynaklanan yanlış anlamalar, aslında Engels’in –Hegel’in verdiği yanlış örneğe dayanarak– diyalektik yöntemi doğa bilgisine de genelleştirmeye kalkışmasından ileri geliyor,”<sup>80</sup> demişti. Yani yasa kavrayışındaki farklılık üzerinden giderek Engels’in diamat ısrarını eleştirmiş, diyalektiğin toplumsal alana uygulanmasında olduğu gibi doğa alanına uygulanamaz olduğunu savunmuştu.<sup>81</sup> Böylelikle Lukács, aslında *Das Friedrich Engels Problem*’in birbiriyle bağlantılı üç nedenine bir biçimde temas etmişti. Bunlar da yasaların anlam ve önemi, natüralizm ve Hegel’dir. Engels bu hususlarda Marx’tan farklı konumdadır.

Şu bir gerçek ki Engels, nicelik olarak Marx’tan çok daha fazla “yasa” kavramını kullanır. Bu niceliğin ötesinde, nitelik olarak da entelektüel faaliyeti ve bilimsel etkinliği yasalar bulmak olarak tarif eder. Yani bilgi alanını yasa vurgusu üzerinden içeriklendirir.

79. Althusser, *Lenin ve Felsefe*, s. 81. Kendisi ise Engels’ten farklı olarak –felsefenin de bilimler üstünde eylediğini söylese de– genelde felsefeyi bilimlere bağlı olarak okur. Althusser’e göre “felsefenin dönüşümleri hep büyük bilimsel buluşlardan sonra gerçekleşir” (a.g.y., s. 24). Yeni bilimsel kıtaların bulunması felsefede bir devrime yol açar. Althusser sıklıkla felsefenin ve bilimin çok farklı olduğunu ifade eder. Buna göre Althusser için felsefe tez olan önermeler koyar. Bilim ise farklı olarak ispatı olan önermeler koyar (*John Lewis’e Cevap*, s. 21). Bu farklılıkları belirtirken de iki alanı tamamıyla birbirinden bağımsız, kopuk olarak ele almaz. Tam tersine ikisi arasında belirleyen-belirlenen türünden bir ilişki ortaya koyar. Ancak her ne olursa olsun Althusser’in felsefe ile bilim arasındaki öncelik ve belirlenim ilişkisini pozitivizmin ölçütü olarak sunması naif bir okumadır. Felsefenin ya da bilimin öncelliği ya da belirleyici konumu pozitivizmi ele vermez.

80. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 57, n6.

81. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 188.

Oysa böylesine güçlü vurgular Marx'ta yoktur. İlginçtir, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'ni yazdığı sıralarda Engels de *Köylüler Savaşı*'nı kaleme alıyordu. Karatani'ye göre bu metin, Engels'in "tarihin yasası" dediği şeyi içeriyor, bunu göstermeye çalışıyordu.<sup>82</sup> Oysa *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nin böyle bir iddiası yoktur. Yine Marx ile birlikte *Komünist Manifesto*'yu yazmadan önce, tek başına *Komünizmin İlkeleri*'ni kaleme almış olan Engels, *Komünist Manifesto*'da yer almayan bir temayı da ele almıştı. Engels *Komünizmin İlkeleri*'nde kapitalizmin hızlı çöküşünden sonra ortaya çıkacağını düşündüğü geleceğin komünist ekonomisini tasvir etmeye soyunmuştu.<sup>83</sup> Oysa *Komünist Manifesto*'da böyle bir tema yer almaz; geleceğin komünist ekonomisinin nasıl olabileceğine ilişkin satırlara rastlanmaz.<sup>84</sup> Belli ki Engels'in kafasında yasaların bu denli anlam ve öneme sahip olması, gelecek tasviriyle doğrudan bağlantılıdır. Engels'in hareket ve dolayısıyla değişim temelli gerçeklik kavrayışı, değişimin bilgisinin peşinde olması ve bu bilginin yasa biçiminde bir sabite olarak açığa çıkarılması noktasına varır. Değişimin yönü ve şiddetine ilişkin bilgiye sahip olduğunda, geleceğe ilişkin bilginin düzeyi de belirsizlik ve bilinemezlik aleyhine yükselmiş olacaktır.

Engels'in kuvvetli yasa vurgusuna sahip epistemolojisinde bununla bağlantılı olarak Hegel vurgusu da Marx'tan çok daha fazladır. Hatta vurgunun da ötesinde Engels'te, diyalektiğin üç yasasını ilk keşfeden kişi olduğunu söylediği Hegel'in net bir savunusu vardır. Marx'ta hiçbir yerde rastlayamayacağımız, ancak Engels'in sahiplenerek geliştirmeye çalıştığı diyalektiğin yasalarının arkasında Hegel vardır. Daha önce de ifade edildiği gibi Marx *Kapital*'in birinci cildinde, Hegel'den nadiren söz ettiği bir pasajında, Hegel'in *Mantık*'ta keşfettiğini söylediği nicel değişikliklerin nitel farklılıklara dönüşmesi biçimindeki yasanın doğruluğunun doğa bilimlerin-

82. Karatani, *Transkritik*, s. 191, n22; *Tarih ve Tekerrür*, s. 48, n3.

83. Engels, "Komünizmin İlkeleri", *Komünist Manifesto*, s. 179-85.

84. T. W. Hutchison, "Friedrich Engels and Marxian Political Economy", *The Politics and Philosophy of Economics, Marxians, Keynesians and Austrians*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, s. 9-10.

de olduğu gibi, toplumsal gerçeklikte de söz konusu olduğunu söylemişti. Marx'ın doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçekliğin tabii olduğu aynı türden yasayı ifade ettiği bu atipik pasajda iki dikkat çekici nokta vardır. İlki Marx'ın bunu Hegel'den söz ederken dillendirmesidir. İkincisi ise Engels'in bu pasaj üzerine üçüncü baskıda bir not ekleyerek, modern kimyadaki molekül teorisinin de bu yasa dayandığını göstermeye çalışmasıdır. Yani Marx'ın natüralizm sorunsalındaki ve yasa kavrayışındaki bu atipik metninde Hegel'in ve Engels'in hemen arkada belirivermesi rastlantı sayılamaz.

Ne var ki tüm bunlara rağmen, Marx'ın yasa kavrayışına ilişkin hatalı yorumun baskınlık kazanmış olmasının kusuru da tümünden Engels'e yüklenemez. Zaten bu çalışmada bir suçlu arayışına girilmemiştir. Ancak Engels'in epistemolojik mirası da ne yazık ki “diyalektik” ve “materyalizm” terimlerinin birbirlerine yapıştırılarak “diyalektik materyalizm” kavramının türetilmesine yol açmıştır.<sup>85</sup> Diamat, tüm bilgi üretme biçimlerinde ve tüm gerçeklik alanlarında diyalektiği ve hatta diyalektik maddeciliği geçerli kılmayı savunan saldırgan, yayılmacı ve kolonyalist bir anlayış olarak ifade edilebilir. Engels de diyalektiği “tüm hareketin en genel yasalarının bilimi” diye tanımlamıştı. İşte bu diamattır. Engels, üç büyük buluş ve doğa bilimlerindeki çok büyük ilerlemeler sayesinde epistemolojik taşmayı “doğanın zincirlenişinin tablosunu bir bütün halinde hemen hemen sistematik bir biçimde sunabilecek durumdayız” diyerek savunur.<sup>86</sup> Diyalektiğin (*Dialektik*) ilk üç harfi olan “dia” ile materyalizmin (*Materialismus*) ilk üç harfi olan “mat”ın birbirine eklenmesiyle oluşturulan “diamat” gibi *post-mortem* kavramsal icatlar, özellikle Stalin döneminde vurgulanmış,<sup>87</sup> Marx'ın episte-

85. Etienne Balibar'a göre, “diyalektik materyalizm” kavramı öyle görünüyordu ki 1887'de Dietzgen tarafından icat edildi (Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 8). Ancak ilginçtir, Engels 1886'da materyalist diyalektiğin (*materialistische Dialektik*) kendilerinden habersiz bir biçimde işçi Dietzgen tarafından yeniden bulunduğu söz etmiştir (*Ludwig Feuerbach...*, s. 45).

86. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, s. 47-48, 72-73.

87. Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak*, s. 210. Oysa Ollman'ın bile dediği gibi ne “tarihsel materyalizm” ne de “diyalektik materyalizm” adlandırmaları

molojisi teorik bir vulgarizasyona tabi tutularak diamat gibi yaklaşımlarla tahrip edilerek bir pop-Marksizm ve pop-materyalizm kurma hamlesine girişilmiştir.<sup>88</sup> Devlet ideolojisi haline getirilen Marx'ın mirası kuraklaştırılmıştır. Acelesi olanlar için Marksizm ve felsefe broşürü hazırlanmaya kalkışılmıştır. Oysa teorinin acelesi yoktur, felsefenin ise hiç acelesi yoktur! Popülerleştirme kaygısı teorinin celladıdır. Smith'i "görünmez el"e, Hegel'i "yabancılaşma"ya, Marx'ı "artı-değer"e sıkıştırmak vulgarizasyondur. Sığ bir kolaycılıktır. Marx'ın felsefesini ise aynı biçimde Marx'ta hiç yer almadığı halde "diyalektiğin üç yasası"yla formülleştirmek, onun düşünsel zenginliğinin ve mirasının klişe ve parolalarla teknikleştirilerek yoksullaştırılmasıdır. Ancak tekrar etmek gerekirse bu yoldaki tüm kusur Engels'e yüklenemez. Zaten Engels hayatının son demlerinde, kendi yazdıklarına ilişkin bazı tashihlere de girişmişti.

Engels'in Marx'ın ölümünün ardından kaleme aldığı bazı mektuplar-yazışmalar, aynı zamanda bir nevi yol temizliği de içerir. Derek Sayer'in "1890'lar mektupları"<sup>89</sup> diye adlandırdığı Engels'in çeşitli yazışmaları da bu bağlamda apolojizmin başarılı örneklerini sunar. Engels tarafından yazılan bu mektuplarda, "neden böyle düşündük?" sorusunun kendince yanıtlanması ve gerekçelendirilmesi söz konusudur. Bu tashihlerden en bilinenleri ekonomizm ve altyapı-üstyapı tartışmalarına ilişkin olanlardır. Gerçekten de Engels bu mektuplarda Marx'ı da katarak kendi yazdıklarından ekonomizm sonucu çıkarıcıları uyarır. Ekonominin temel olmasına rağmen, asla mutlak ve biricik belirleyici etken olmadığını vurgular. Kendilerinin de bunu yazmadığını, buna karşılık ekonominin önemini inkâr eden hasımlarına karşı ekonomiyi vurgulama gereğini hissettiklerini savunur. Ne Marx'ın ne de kendisinin bunun ötesinde ekonomizm anlamı çıkarılabilecek bir teorik pozisyonlarının olmadığını

---

kaynağını Marx'tan almayan kötü birer karikatürdürler (Ollman, *Yabancılaşma*, s. 36).

88. Bkz. Jozef Stalin, *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, çev. Zeynep Seyhan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 1989.

89. Derek Sayer, *Soyutlamanın Şiddeti, Tarihsel Materyalizmin Analitik Temelleri*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Habitus Kitap, 2012, s. 22.

anlatır. Ne var ki verdikleri teorik-politik mücadele içerisinde ekonomiyi vurgulamaları nedeniyle ekonomiyle etkileşime giren diğer etkenleri vurgulayacak yer, zaman ve fırsat bulamadıklarını dile getirir.<sup>90</sup> Bu hususta özeleştirici de yapar. Bu noktayı yeterince vurgulayamadıkları için Marx'ın ve kendisinin eşit derecede suçlu olduğunu söyler. Siyasi, hukuksal vb. kavramların ortaya çıkma tarzını ne yazık ki savsakladıklarını belirtir.<sup>91</sup> Örneğin felsefenin maddi yaşam koşullarına bağımlılığı tartışması üzerinden, maddi yaşam tarzı her ne kadar *primum agens* (ilk neden) olsa da ideolojik alanın bu maddi yaşam tarzı üzerinden etkide bulunmasını dışlamadığını söyler.<sup>92</sup> Yani Engels, ekonominin öncelliğini ve ekonomik olana ilişkin vurguyu elden bırakmasa da, klasik altyapı-üstyapı okumasının dışına çıkar. Üstyapı olarak adlandırılan ideolojinin, ekonomik altyapıyı etkilediğini söylemiş olur. Siyasi, felsefi, dinsel, sanatsal, hukuksal, yazınsal vb. gelişmenin ekonomik gelişmeye dayanmakla birlikte, tüm bunların hem birbirlerini hem de ekonomik temeli etkilediğini yazar. Hatta ilginçtir Engels bir mektubunda Althusser'in ekonomizm meselesine çözüm olarak önerdiği, sonraları hayli popülerleşecek olan, ekonomik olanın, yani altyapının “son kerte”de belirleyici olduğu iddiasını, hem de harfiyen “son kerte” (*in letzter Instanz*) ifadesini kullanarak net bir biçimde ifade etmiştir.<sup>93</sup>

Sayer bu mektupları Gerald A. Cohen'in *Karl Marx'ın Tarih Teorisi, Bir Savunma* başlıklı çokça tartışılmış kitabı üzerinden ele alır. Sayer'e göre, 1978 yılında ilk baskısı yapılan Cohen'in kitabındaki teorik koordinatlar, Engels'in 1890'lar mektuplarındaki ekonomik determinizmi tashih etme hamlesiyle çelişmektedir. Çünkü Cohen işlevselci-ekonomist-mekanik ortodoks Marksizmi onarma

90. “Engels'ten Königsberg'deki Joseph Bloch'a, Londra, 21 [-22] Eylül 1890”, Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2, s. 235-38.

91. “Engels'ten Berlin'deki Franz Mehring'e, Londra, 14 Temmuz 1893”, a.g.y., s. 286-87.

92. “Engels'ten Berlin'deki Conrad Schmidt'e, Londra, 5 Ağustos 1890”, Marx, Engels, a.g.y., Cilt 2, s. 233.

93. “Engels'ten Breslau'daki W. Borgius'a, Londra, 25 Ocak 1894”, a.g.y., s. 297, 298.

işine girişmekte, “geleneksel tarihsel maddecilik” ruhunda ısrar etmekte, 20. yüzyıl analitik felsefe geleneğini Marx’a ve Marksizme giydirmeye çalışmaktadır.<sup>94</sup> Oysa Engels’in 1890’lar mektuplarından 21 Eylül 1890 tarihli Joseph Bloch’a gönderdiği mektupta tam da Cohen’in savunduğu pozisyonun, kendi pozisyonları olmadığını söylemiş olduğunu savunur. Yani Sayer, Engels’in 1890’lar mektuplarını Cohen’in mekanik tarih tezi ile birlikte ele alarak isabetli bir yerden eleştiri getirir. Bu tartışma aslında daha makro ölçekte mutlak determinizm ve yasa anlayışının pozitivist biçimi arasındaki bağlantıya da temas eder. Çünkü ekonomizm patolojisi de deterministik yasa kavrayışının bir ürünüdür. Yasalar mutlak deterministik bir biçimde içeriklendirilince, toplumsal gerçekliğin farklı varoluş biçimleri arasında da hiyerarşik bir belirlenim ilişkisi aranır.

Engels bu bağlamda yasa kavrayışına ilişkin önemli pasajlar içeren bir mektup da kaleme almıştır. 12 Mart 1895 tarihinde Conrad Schmidt’e gönderdiği mektupta “kavram” (*Begriff*) ve “gerçeklik” (*Wirklichkeit*) üzerinden yasayı anlatır. Gerçeklik ve onun kavramının “her zaman birbirine yaklaşan ama hiçbir zaman kesişmeyen iki asimptot gibi” yan yana uzandıklarını söyler. Bu nedenle de kavramın ne doğrudan ve dolaylımsız gerçeklik, ne de gerçekliğin doğrudan ve dolaylımsız kavram olduğunu savunur. Örneğin feodalizm gerçekliğinin kendi kavramına karşılık gelip gelmediğini birkaç örnek üzerinden kısaca sorgular. Kavram ile gerçekliğin her zaman çakışmaması durumunun kavramların sanal ve beyhude olduğu anlamına gelmeyeceğini savunur. Buradan genel kâr oranının da böyle anlaşılması gerektiğini anlatır. Herhangi bir zamanda yalnızca yaklaşık olarak mevcut olduğunu söyler. Engels’e göre aksi haldeki bir yaklaşım, ekonomik yasaların doğasının “fena halde” yanlış anlaşılması olurdu. Oysa “bunların hiçbiri, yaklaşıklık, eğilim, ortalama olmanın dışında hiçbir gerçekliğe sahip değildir ve *dolaylımsız* gerçeklik değildir”. Sözü doğa bilimlerine ve evrim teorisine getiren Engels, bu teorinin kabul edilmesi durumunda organik hayata ilişkin tüm kavramların benzer biçimde gerçekliğe ancak

94. Sayer, *Soyutlamanın Şiddeti*, s. 22-26.

yaklaşık olarak karşılık geldiğinden söz eder. Engels'e göre, zaten kavram ile gerçeklik bire bir çakışırsa, organik dünyada gelişme sona erer.<sup>95</sup> Yani Engels bu mektubunda kavram ve gerçeklik arasındaki karşılık gelme ilişkisini tartışırken, yasanın da gerçekliğe bire bir karşılık gelmediği ya da gelemeyebileceği şeklinde son derece önemli bir tashihte bulunur. Açıktır ki bu açıklama, Engels'in yasa üzerindeki şiddetli vurgusuyla birlikte düşünüldüğünde, kuşkusuz önceki yazdıklarından farklı bir konumdur. Hatırlatmak gerekirse Engels, Hegelci bir bağlamda yasaları özgürlük ve zorunluluk ilişkisi üzerinden de ele almıştı. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi ilk inceleyen kişi olarak belirttiği Hegel'in, özgürlüğü zorunluluğun kavranması olarak tanımlayışına katılmıştı. Buna göre özgürlük doğa yasaları karşısında hayal edilen bir bağımsızlıkta değildir. Özgürlük bu yasaların bilinmesinde ve bu bilme aracılığıyla belirli amaçlar için kullanılması olanağındadır. Engels, insanlığın doğa üzerinde "hâkimiyet" kurmasını da bu altmetne dayandırır. İnsanlık tarihsel gelişme içerisinde doğanın bilgisine erişmiş, doğa yasalarını keşfetmiş, sonrasında da bu yasalar temelinde doğa üzerinde "hâkimiyet" kurabilmiştir. Yani doğa yasaları Engels için Hegelci anlamda zorunluluk ve dolayısıyla özgürlük alanıdır. Ancak sadece doğa yasaları için de değil, "insanın maddi ve manevi varlığını yöneten yasalar" için de böyledir. Zaten bu ayrım, Engels gibi bir natüralist için, gerçeklikte söz konusu olmayan biçimde kafamızda ayırabildiğimiz iki yasa sınıfıdır.

Böylelikle Engels yasaları, 12 Mart 1895 tarihinde Conrad Schmidt'e gönderdiği mektuptan farklı olarak kendilerini dayatan dışsalıklar olarak düşünmüştü.<sup>96</sup> Dolayısıyla hayatının son aylarında yasa kavrayışında, ontolojik evrendeki hiçbir şeyin kaçamadığı diyalektiğin yasalarının mutlak belirleyiciliğinden, bu kez kavram ve gerçeklik üzerinden yasaların mutlak kapsayıcılığını yumuşatmaya doğru kaydığından söz etmek mümkün. Kısacası, 1890'lar mektup-

95. "Engels'ten Zürich'teki Conrad Schmidt'e, Londra, 12 Mart 1895", Marx, Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2, s. 316-19.

96. Engels, *Anti-Dühring*, s. 171.

larının da devreye girmesiyle Marx ile Engels arasındaki onto-epistemolojik farklılık ortadan kalkmaz, bilakis *Das Friedrich Engels Problem* daha da harlanır. Terrell Carver'ın da dediği gibi, tek yumurta ikizleri olmayan Marx ve Engels'in<sup>97</sup> aralarında farklılık olması normaldir. Bu farklılığın inkârı da, işbölümü gibi naif açıklamalarla geçiştirilmesi de doğru değildir. Ortaklaşa bir program temelinde Marx'ın sosyal bilimle ve toplumsal gerçeklikle, Engels'in de doğa bilimleriyle uğraşmak gibi bir görevi üstlendiğine dair, bu düşünceyi destekleyecek herhangi bir metin de bulunmamaktadır. Marx ve Engels arasında, yasalara yüklenen anlam ve önem bağlamında farklılık vardır ve bu farklılık da sorun oluşturacak niteliktedir.

97. Terrell Carver, *Marx and Engels, The Intellectual Relationships*, Brighton: Harvester/Wheatsheaf, 1983.

## Highgate Mezarlığı Konuşmasına Dönüş

BU ÇALIŞMA, Engels'in Marx'ın mezarı başında yapmış olduğu konuşmayla başlamıştı. Bu konuşmada Engels'in Marx'ı ebediyete yolcu ederken onun dünya-tarihsel öneminin gerekçesi olarak “artı-değer yasası” ve “insan tarihinin gelişme yasası” olmak üzere iki önemli yasayı bulan bir düşünür olarak göstermesi, bu çalışmanın ortaya çıkışının vesilesi olmuştu. Bir diğer ifadeyle, Engels'in bu vurgusu, Marx'ın sözünü ettiği yasaların üzerinde düşünülmesinin bahanesi olmuştu. Gerçekten de şayet Marx'ın önemi ve büyüklüğü Engels'in savunduğu gibi insanlık tarihi için önemli bu iki yasayı bulması ise, bu yasaların kendilerinin pratik karşılıkları sorunu bir yana, Marx'ın yasalarının nasıl anlaşılmasına dair bir sorunsal açığa çıkar. Marx'ın yasalardan neyi kastettiğine dair bu sorunsal, yasa kavrayışının epistemolojik olarak nereye denk düştüğü sorusunun yanıtlanmasında yol alınmasını sağladığından, Marx'ın epistemolojisinin anlaşılmasında bir kaldıraç olma potansiyeline sahiptir. Yasa kavramsallaştırması üzerinden Marx'ın epistemolojisinin okunması yolundan gidildiğinde ise Marx'ın onto-epistemolojik koordinatının ne olduğunun çalışılması da bir ön zorunluluk olarak peşi sıra gelir.

Tekrar altını çizmek gerekirse ontoloji, epistemolojinin kurucu zemini. Epistemolojiden konuşulduğunda farkında olunsa da olunmasa da, ontolojiden de konuşulmuş olur. Çünkü bilgi sorunsalının üzerinde faaliyet gösterdiği saha ontolojidir. Varlığın, varoluşun, gerçekliğin ne şekilde değerlendirildiği sorunsalına ilişkin pozisyon, epistemolojik faaliyetin öncülüdür. Bir şeyin bilgisinin edinilmeye çalışılması, o şeyin ne türden bir varlıksal/varoluşsal

niteliğe sahip olduğu ya da olmadığı sorununun üzerine bina edilir. Tekrar etmek gerekirse, her epistemolojik kurgu, bir varlık felsefesi, gerçeklik evreni varsayar ve bunun üzerinde yükselir. Dolayısıyla ontoloji ile epistemolojinin bir aradalığı zorunludur. Hartmann'ın sözünü tekrar hatırlatmak gerekirse, epistemoloji *philosophia prima* olamaz. Ontolojinin belirleyiciliğinde faaliyet gösterir. Ontoloji ile epistemolojinin bu bir aradalığı onto-epistemolojidir.

Onto-epistemolojik ısrar, ontoloji ile epistemolojiyi bir arada düşünen pozisyonuyla modern bilgi yapısının bilim ile felsefeyi ayırıştırarak bilinçli müdahalesinin de karşısına çıkmış olur. Bilgi sorunsalının basit ve teknik bir biçimde tündengelim, tümevarım, analojiden oluşan metodoloji teslisi ile bilgi edinme yöntemini seçiş meselesi olmadığını vurgular. Aksi yöndeki endoktrinasyonun esasen bir hakikat rejimi oluşturma politikasına sahip olduğunu açık ederek epistemolojik kurgunun üzerinde faaliyet gösterdiği gerçeklik rejiminin altını çizmiş olur. Ontolojik uyarı yapar. Varlığa, varoluşa, gerçekliğe ilişkin sorunsalın bilgi için hayati olduğunu ifade ederek, bu kritik noktanın atlanıp bilginin felsefesine geçilmesini eleştirir. Yani onto-epistemoloji Bhaskar'ın deyişiyle, "epistemik hata"ya düşülmesi riskini önler.

Bu çalışma da Marx'ın ontolojisini masaya davet etmeden epistemolojisinin ve yasa kavramsallaştırmasının ortaya konamayacağı fikrinden hareketle, yani ontolojik bir tuzak olarak epistemik hataya düşmekten imtina etmek için Marx'ın ontolojisini tartışma işini kurucu bir mesele olarak ele alır. Marx'ın ontolojisinin onun epistemolojisinin ve yasa kavramsallaştırmasının ortaya konulmasında kritik olduğu fikrinden hareket eder. Bu kalkış noktasından hareketle, Marx'ın yasa kavramsallaştırması üzerinden epistemolojisini anlama çabasında Marx'ın ontolojisini birincil bir mesele olarak ortaya koyarak Marx'ın "semptomatik ilişkisel ontoloji" olarak adlandırılabilir bir ontolojiye sahip olduğunu savunur.

Marx'ın ontolojisinin yapısökümü yapıldığında, yekpare bir gerçeklik anlayışıyla toptancı ve özensiz bir ontolojik evrenle karşılaşmaz. Marx, monist bir ontolojiye sahip olsa da, pozitivizm gibi yassı bir ontolojiye sahip değildir. Marx'ın içinden konuştuğu

ontolojide madde ile idea ayrımını ifade eden tek bir varlıktan, bu varlığın kendisini var kıldığı varoluşa doğru bir gerçeklik düzeyleri kademelendirmesi söz konusudur. Marx'ın Düzey 1'deki Madde'si, Düzey 2 olarak Doğasal ve Toplumsal Gerçeklik olmak üzere ikili bir biçimde çatallanır. Yani Marx'ın varlık olarak Bir'i, ikili bir biçimde çatallanarak kendisini varoluşsal olarak Birçok ile var kılar. Marx'ın açık bir biçimde ifade etmediği ancak metinlerine gömülü olan bu monist ontolojik kompozisyonda tek gerçekliğin kendisini nasıl var ettiği ya da temsil ettiği de önemli bir mesele olarak ortaya çıkar. Bir'in kendisini farklı varoluşsal biçimlere büründürmesi, bu bütün ile onun parçaları arasındaki ilişkinin niteliği üzerine gitmeyi gerektirir. Parça ile bütün arasındaki temsil ilişkisi, bu sorunsalda yol alınmasını sağlar.

Bir bütünü parçasının, o bütünü ne oranda temsil ettiği, bütünüyle temsil edip edemediği sorunsalı, Tek'in kendisinden türedikleriyle ne türden bir temsil ilişkisine girdiğini tartışmak için önemli bir fırsat sunar. Bu kritik tartışmada bir yanıt olarak *pars totalis*, parçanın bütünü tümüyle temsil ettiği iddiasıyla bu temsilin ontolojik kapasitesini en üst düzeye çıkarır. Bir bütünü parçasının, o bütünü tümüyle temsil ettiğini savunur. Parçanın muazzam temsil kabiliyetiyle bütünü yerine geçmesi olarak *pars totalis* düşümlü, Marx'ın pozisyonunun Leibniz ve Hegel ile karşılaştırılarak berraklaştırılmasına da olanak verir. Leibniz, monadolojisiyle her bir parçanın bütünü tümüyle içerdiğini, parçadan, yani monaddan bütüne doğru okuyarak savunur. Hegel ise, Tin sistemiyle gerçeği bütün olarak kodlar ve bütünü parçaları üzerinde kurduğu baskıcı hegemonya ile *pars totalis*'i bu kez bütünden parçaya doğru giden bir akışla destekler. Sıra Marx'a geldiğinde ise işler değişir. Marx'ta ne Leibniz'in monadı, ne de Hegel'in Tin'i yoktur. Marx'ın ontolojisinde parça ile bütün ve dolayısıyla parça ile bütün arasındaki temsil ilişkisi de farklıdır.

Marx temsil ontolojisinde ve *pars totalis* sorunsalında devreye taşıyıcılığı sokar. Temsilin olanaklılığın "taşıyıcılık" ölçütüne bağlar. Böylelikle bir bütünü parçasının o bütünü temsil edebilme kapasitesini kendiliğindenlik içinden okumamış olur. Hegel'in bü-

tüncül felsefesindeki baskıcı bütünün muazzam bir hâkimiyet kurarak her bir parçayı bütünün temsiline dönüştürmesi söz konusu değildir. Marx, temsilin ontolojisinde taşıyıcılığı şart koşar. İşte taşıyıcılığı mümkün kılan ise ilişkiselliktir. Marx'ın ontolojisi ilişkiseldir. İlişkisellik öylesine kritiktir ki, şeylerin anlam ve biçimini belirler. Şeyler ontolojik statülerini, içine girdikleri ya da sokuldukları ilişki evrenin belirleyiciliğinde kazanırlar. Marx'ın ontolojisinin ilişki niteliği şeylerin ve kategorilerin varoluşsal anlamlarını verir. Hatırlanacak olursa Marx bu bağlamda vurucu bir örnekleme yapmıştı. Bir zencinin zenci olduğunu, kendiliğinden köle olmadığını, ancak içerisine sokulduğu toplumsal ilişki biçimleriyle köle haline geldiğini söylemişti. Böylelikle Marx, siyah deriye sahip bir insanın köle halinde varoluşsal biçim kazanmasının kolonyalizm ilişkilerinin içerisine sokulmasıyla mümkün olduğunu ifade etmiş olur. Marx değer'i de ilişkisellik üzerinde okumuştur. Metallerin metallerle toplumsal ilişkisi ile değer kendisini gösterdiğini söylemişti. Değerin genel biçiminin de, değer para biçiminin de esasen ilişki olduğunu anlatmıştı. Nasıl ki zenci kendiliğinden köle değilse, benzer biçimde değer para biçimi olarak varoluş kazanmış olan altın ve gümüş de kendiliğinden para değildir. Para olmak onların doğal bir niteliği de değildir. İçerisine girdikleri ya da sokuldukları ilişkisellik onları para haline getirir. Altın ve gümüş metallerle temsili ilişki içerisine girerek değer nesnel biçimi olma niteliğini kazanırlar. Yine Marx, sermayeyi ilişkisellik üzerinden, toplumsal üretim ilişkisi olarak okumuştur. Her değer sermaye olmadığını, sermaye olabilmesi için kapitalist üretim ilişkileri içine girmesi gerektiğini söylemişti. Bir üretim ilişkisi olarak sermayenin farklı biçimlerinin de yine üretim ilişkisine girerek sabit ya da döner sermaye halinde varoluşsal biçim kazandığını anlatmıştı. İlgili bölümde uzun uzadıya ifade edildiği gibi Marx köleliği, toplumu, çıkarı, değeri, sermayeyi ilişkisellik üzerinden okumuştur. Şeylere ya da kategorilere varoluşsal biçim kazandıran şeyin içerisine girilen ilişki olduğunun ısrarla altını çizmişti. Ontolojinin ilişki niteliğinin bir nesnenin kendisini farklı biçimlerle ifade etmesini mümkün kıldığını söylemişti. Marx'ın ontolojisinde ilişkiselliğin

böylesine kritik önemde oluşu, Leibniz'in dışarısı ve dolayısıyla ilişkiselliği olmayan tözsel karakterli monadlarından da, Hegel'in tepeden tahakkümle ontolojik evreni kendisine tabi kılan Tin'inden de farklılaştığını gösterir. *Pars totalis*'i sahiplenene Leibniz ve Hegel'in aksine Marx, *pars totalis* düğümünü öncesinde taşıyıcılığı devreye sokarak ilişkisellekle çözer.

Marx'ın ontolojisinde nesnelerin ya da kategorilerin neliğinin ilişkisellekle belirlenmesi, duyusal gerçeği bir mesele olarak düşünmesini de beraberinde getirir. Çünkü Marx'ın ilişkişel ontolojisi, nesnelerin-kategorilerin içine girdiği ya da sokulduğu ilişkişel farklı varoluşsal biçimler kazandığını savunmaktadır. Böylelikle Marx'ın ilişkişel ontolojisi duyusal gerçekliğe ilişkin özcülüğü dışlayan ontolojik bir itirazı da içermiş olur. Duyusal varoluşu nesnelerin özüne ilişkin bir sabite olarak okumaz; bu sayede hem özcülüğe düşmekten kurtulur, hem de duyusal varoluşa ilişkin rezerv kapısını açar. Marx'ın ilişkişel ontolojisi duyusal gerçekliğe ilişkin mutlaklaştırıcı yaklaşıma karşıt bir biçimde *semptomatik* niteliktedir.

Semptomatik ontoloji, gerçekliğin kendisini belli duyusal belirtili (semptom) biçimleriyle ortaya koyduğuna vurgu yapan bir ontolojidir. Gizil olanın uç verişinin ontolojik ifadesidir. Gerçekliğin duyusallıkla tüketilemeyeceği itirazıdır. Marx'ın ilişkişel ontolojisi tam da aynı şekilde semptomatiktir. Duyusal-somut gerçeklik Marx için bir semptomdur. Marx'a göre, Feuerbach'ın yaptığı gibi duyusal gerçekliğe kesinlik payesi verilip duyusal gerçeklik mutlaklaştırılmaz. Verili somut, Marx için mutlak bir veri değildir. Aksine gerçekliğin bir semptomu olarak entelektüel faaliyetin çalışma nesnesidir. Marx'a göre Hegel somutu ideanın bir görüngüsü olarak ele aldığından kutsama yanılgısına düşer. Buna karşılık Marx, duyusal gerçekliğe ilişkin yaklaşımını bizzat Hegel üzerinden hem de entelektüel yaşamının başlarında, Hegel'in yaklaşımına karşıtlık üzerinden kurarak ifade eder. Duyusal gerçeklik biçimlerini idea'nın bir görünümü olarak sunup mutlaklaştıran Hegel'e ontolojik bir eleştiri cephesi açar. Hegel'in idea dolayımıyla duyusal gerçekliğe, "ideanın gerçek hakikati", şeylerin özü olarak mutlak kesinlik pa-

yesi vererek yüceltmesine ve idealleştirmesine şiddetle itiraz eder. Marx Hegel'in aksine, duyusal gerçekliği ya da "zahiri olan"ı mutlaklaştırmaz, ancak onun üzerinde eleştirel biçimde eyleyerek "batını olan"ın peşine düşer.

Duyusal gerçekliği bir semptom olarak değerlendiren Marx, dünyevi sezgiyi reddetmeyip kullanır. Ancak yetersiz kaldığını, duyusal gerçekliğe ilişkin dünyevi sezginin yanında felsefi sezginin zorunlu olduğunu düşünür. Bir diğer deyişle Marx, duyusal gerçekliği reddetmez, ancak bir semptom olarak ele aldığından işleminden geçirerek, gerçekliği duyusal düzeyde tüketen kolaycılığın üstesinden gelme yoluna gider. Duyusal gerçeklik üzerinden eleştirel bir biçimde eyleyerek felsefi sezgisini, yani "*philosophia dürtüsü*"nü, yani *eros*'unu devreye sokar. *Magnum opus*'u *Kapital*'de *eros*'unu konuşturarak ekonomi politiğin ontolojik eleştirisini yapar. İlgi çekici bir biçimde, ekonomi politiğe yoğunlaşmasında pay sahibi olan Hegel'i nasıl onto-epistemolojik bir temelde eleştiriyorsa, ekonomi politiği de öyle eleştirir. Vulgar ve klasik ekonomi politiği eleştirirken duyusal gerçekliği ele alış biçimlerini önemli bir ölçüt olarak koyar. Ekonomi politiğin duyusal gerçeklikte takılı kaldığını, içsel bağlantıların peşinden gitmediğini söyler. Oysa kendisinin duyusal gerçeklikle sınırlı kalmayarak bunun ötesine geçip toplumsal hiyeroglifleri çözümlemeye, mistik tülü kaldırmaya, sisi dağıtmaya çalıştığını savunur. Gerçekten de Marx bu sayededir ki, ekonomi politiğin bakıp da göremediği, bilinçli olarak görüp de görmediği artı-değerin teorisini ortaya koyar. Oysa ekonomi politik, görünüm biçimlerinde takılıp kaldığından artı-değerin görünüş biçimi olan kâr artı-değerin kendisiyle özdeşleştirmişti. Marx semptomatik ilişkisel ontolojisiyle, batını olana ulaşma tutkusunu devreye sokarak, görünen şeyle, yani kâr ile sınırlı kalmamış, görünmeyene, yani artı-değere ulaşmıştır.

İşte Marx'ın yasaları, çalışmada savunulan bu onto-epistemolojik zeminin belirleyiciliğinde anlam kazanır. Ancak Marx'ın yasalarının ontolojik kompozisyonunda bir konumu ve kısıtı vardır. Marx'ın yasaları toplumsal gerçekliğe ilişkindir. Tekrar altını çizmek gerekirse Marx, madde ve idea ayrımını ve tartışması üzerine

uzun uzadıya metinler yazmamıştır. Materyalizmin tözü madde olarak tanımlayan ontolojik hattını benimsemiştir ve fakat Düzey 1'e ilişkin sorunsal asıl işi olarak görmemiştir. Marx'ın meselesi, ontolojik kompozisyonadaki çatallanmada esasen Düzey 2'nin Toplumsal Gerçeklik ayağıdır. Maddenin kendisini var kıldığı varoluşsal düzlemde, yani Düzey 2'de, toplumsal gerçekliğin bilgisinin peşine düşmüştür. Hatta bunun da ötesinde modern toplumsal gerçekliğin bilgisinin elde edilmesini asıl işi olarak benimsemiştir. Dolayısıyla Marx'ın yasaları toplumsal gerçekliğin yasalarıdır.

Marx'ın monist ontolojisinde yasalarının bağlamı olan toplumsal gerçeklik ise tarihsellikte farklı varoluşsal biçimlere bürünür. Marx monist ontolojisinde kritik bir ayrıma gider. Bilgisinin peşinde olduğu toplumsal gerçekliği bir tarafa, doğasal gerçekliği bir tarafa koyarken aralarındaki varoluşsal farklılığın altını çizer. Tarihselliği dışarıda bırakan materyalizmleri mahkûm ederek, doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasında Vico'ya katılarak faillik-tarihsellik üzerinden bir okuma yapar. Çalışma konusu olan toplumsal gerçekliği tarihsellik paranteziyle okur. Varlık olarak maddenin varoluş olarak doğasal ve toplumsal gerçeklik olmak üzere ikili bir çatallanmayla kendisini somutlaştırmasında olduğu gibi, Marx için toplumsal gerçeklik de tarih içerisinde farklı somutluklar kazanır. Bir diğer deyişle, toplumsal gerçeklik tarihsellikte farklı varoluşsal somut biçimlere bürünür.

Marx, karşısına aldığı ekonomi politiği tam da toplumsal gerçekliği tarihsizleştirdiği için eleştirir. Şimdi ve burada var olanı mutlaklaştırdığı için ekonomi politiğe ontolojik bir taarruz başlatır. Ekonomi politiğin ezeliyetçi ve ebediyetçi olduğunu düşünür, tarihsel ve sistemik bağlamdan yoksun olduğunu ortaya koyar. Hatırlanacağı üzere Wallerstein de, toplumsal gerçekliğin tarihsel-toplumsal sistemlerden oluştuğunu vurgulamıştı. Şayet toplumsal gerçeklik anlamlı kılınmak isteniyorsa, bunun tek yolunun toplumsal gerçekliğin tarihsel-toplumsal sistemlerden oluşmuş bir biçimde algılanmasından geçtiğini söylemişti. Tarihsel-toplumsal sistemlerin de "esas olarak kendi çıkarlarını gözeten, kendi kendilerine yeten, işleyişlerini yöneten yasaları olan ve hepsinden öte, kendi yaşam-

ları olan” varlıklar olduğunu savunmuştu. Böylelikle toplumsal gerçekliğe ilişkin yasaların sistemik niteliğinin altını çizmişti.<sup>1</sup> İşte Marx'ın yasaları tam da Wallerstein'in ifade ettiği gibidir. Zaten ilgi çekici bir biçimde Marx da kendi yaklaşımını böyle açıklamıştı: *Kapital* üzerine yazılmış bir makaleyi alıntılarmış, yazıdaki görüşlere katılarak, kendisinin de yaklaşımını böyle gördüğünü açık bir biçimde dile getirmişti.

Marx, *Kapital*'in birinci cildinin Almanca ikinci baskısına yazdığı “Sonsöz”de, Saint Petersburg’da çıkan *Vyestnik Yevropi* (Avrupa Postası) adlı yayında yer alan ve *Kapital*'in yöntemini değerlendiren bir makaleden söz eder. Makalenin yazarının, yazdığı yazıyla yönteminin isabetli ve çarpıcı bir açıklamasını ortaya koyduğunu söyleyerek yazarın tespitlerine katılır ve söz konusu makaleden uzunca bir alıntı yapar:

Marx için önemli olan tek şey incelediği olguların yasasını bulmaktır; bu olgular belli bir tarihsel dönemde belirli bir biçim ve karşılıklı ilişkiler içersinde oldukları sürece, onun için önemli olan yalnızca onlara egemen olan yasa değildir. Onun için daha da önemli olan, bunların değişmelerinin ve gelişmelerinin, yani bir biçimden başka bir biçime, bir ilişkiler düzeninden farklı bir ilişkiler düzenine geçişlerinin yasasıdır. Bu yasa bir kez bulunduktan sonra, bunun toplumsal yaşamda ortaya çıkan etkilerini ayrıntılarıyla inceler. ... denecektir ki, ekonomik yaşamın genel yasaları birdir ve aynıdır, ister bugüne ister düne uygulan-sınlar bir şey değişmez. Marx bunu açıkça reddeder. Ona göre böyle soyut yasalar yoktur. Tersine, onun düşüncesine göre her tarihsel dönemin kendi yasaları vardır. ... Toplum belirli bir gelişme dönemini tamamlar tamamlamaz, belirli bir aşamadan bir ötekine geçerken, başka yasaların da etkisi altına girmeye başlar. Kısacası ekonomik yaşam, karşımıza, biyolojinin öteki kollarındaki evrim tarihine benzer bir olgu sunmaktadır. Eski iktisatçılar, ekonomi yasaları ile fizik ve kimya yasaları arasında ilişki kurdukları için bu yasaların niteliklerini yanlış anlamışlardır. Olguların daha derinlemesine bir tahlili, toplumsal organizmaların da kendi aralarında, bitkiler ya da hayvanlar kadar, temelden farklı olduğunu göstermektedir. Dahası var, bir tüm olarak bu organizmaların yapılarının farklı olması, tek tek organlarının gösterdiği değişiklikler, bu organ-

1. Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, s. 190.

ların içinde işledikleri koşulların farklı olması sonucu, bir ve aynı olgu, tamamıyla farklı yasaların egemenliği altına girer. Marx, örneğin nüfus yasasının her zaman ve her yerde aynı olmasını reddeder. Tersine, her gelişme aşamasının, kendine özgü nüfus yasası olduğunu öne sürer. ... Üretici güçlerin değişik derecelerde gelişmeleriyle toplumsal koşullar ve bunlara yön veren yasalar da değişir.<sup>2</sup>

Benzer biçimde Ollman da Marx'ı okuma kılavuzu sunma çabasında “genellik düzeyi” adını verdiği bir parantezle Marx'ın teorisinin ve soyutlamalarının okunması gerektiğini savunmuştu. Yedi farklı “genellik düzeyi” belirleyerek, bunların yardımıyla analiz birimi ve tarihsel-sistemik bağlam meselesinin üstesinden gelmeye çalışmıştı. Ollman'a göre örneğin Marx'ın sınıfı hem tüm tarihe ilişkin bir toplumsal kategori olarak okuyup, hem de sınıfı burjuvazinin ürünü olarak görmesi bir çelişki değildir. Bilakis farklı genellik düzeylerine denk düşen kategorilerdir. Kendi tasnifine göre ilki dördüncü genellik düzeyi, yani sınıflı toplum, diğeri ise üçüncü düzey, yani kapitalizm genellik düzeyi paranteziyle birlikte okunmalıdır. İki analiz arasında genellik düzeyi farkı vardır. Her ne kadar naif bir görüş gibi görünse de, bu tür bir farkındalığın yaratılması anlamında yerinde bir hamle olarak değerlendirmek mümkün. Gerçekten de Marx, hatırlanacağı gibi Proudhon'u eleştirisinin temeline, onun tarihsel-sistemik bağlamı göz ardı etmesini koymuş, bir kategori olmanın ötesinde hangi mülkiyetten söz ettiğini belirtmeyerek hata yaptığını söylemişti. Ancak Ollman, genellik düzeyi parantezini iş Marx'ın yasaları söz konusu olduğunda geçersiz hale getirir. Engels'in yorumunu benimseyip Hegel'in “diyalektiğin yasaları”nın Marx'ın da yasaları olduğunu savunarak bunları genellik düzeyi kategorisinin dışına iter, her genellik düzeyinde bir biçimde yer aldığını iddia ederek tarihsel-sistemik bağlamın ötesine yerleştirir ve tüm gerçekliği kuşattığını savunur.<sup>3</sup>

Oysa tarihdışı yasalar pozitivistimin işidir. Pozitivizm yekpare

2. Marx, “Almanca İkinci Baskıya Sonsöz”, *Kapital*, Cilt 1, s. 25-27.

3. Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, s. 106-11. Ollman, bunun ardından bu kez “konumlanma noktası” kavramıyla Marx'ın yasalarının konumsallığını vurgulamayı dener (a.g.y., s. 129-31).

gerçeklik anlayışıyla zaman-mekânı dışarıda bırakan evrensellik arayışının epistemolojisi. Şimdi ve burada olan duysal gerçeğe duysal kesinlik muamelesi yapan ontolojisiyle, buradan elde ettiğini iddia ettiği yasalara mutlakçı bir zırh giydirir. Marx ise semptomatik ilişkisel ontolojisiyle tam olarak pozitivizmin dışında ve karşısında yer alır. Toplumsal gerçekliği tarihsellik ölçütüyle ele alarak duysal gerçekliğin mutlaklaştırılmasına itiraz eder. Marx için toplumsal gerçekliğin somut biçimleri tam da tarihsellikle biçim kazandığı içindir ki şimdi ve burada olan duysal toplumsal gerçekliğin nesnelere tarihdışı duysal kesinlik muamelesi yapılamaz. Dolayısıyla Marx yasalardan konuşurken nomotetizmin içinden konuşmaz. Marx'ın yasa anlayışı pozitivizmin işgal ettiği yasa kavramının içeriğinden farklıdır. Marx'ın sözünü ettiği yasalar tarihdışı ve mekândışı değildir.

Çalışmada vurgulandığı gibi, Marx esasen pozitivizmin içerik yüklediği ve ekonomi politiğin de paylaştığı bu yasa anlayışını bilinçli bir politika olarak okur. Toplumsal gerçeklik üzerindeki entelektüel faaliyeti bir mücadele olarak kavrayan Marx, bu tarihdışı yasa anlayışını politik mücadele bağlamında değerlendirir. Tarihdışı yasaların doğallaştırma ve zorunluluk meselesini içerdiğini düşünür. Ekonomi politiğin mutlak tarihdışı yasalar sayesinde mevcut eşitsiz mülkiyet ve sömürü ilişkilerini tarihsizleştirerek doğallaştırdığını ve bu sayede toplumsal rıza yaratmaya çalıştığını düşünür. Hatırlanacağı üzere Marx bu noktada Malthus'u kıyasıya eleştirmişti. Ortaya koyduğu “nesnel” nüfus teorisinin esasında burjuvazinin çıkarlarının “bilimsel” kılıfla ifade edilmesi olduğunu söylemişti. Emekçilerin “yedek işçi ordusu” gibi sopalarla hizaya getirilmeye çalışılıp emek piyasasının kapitalistler lehine baskılanmasına hizmet ettiğini savunmuştu. Yani Marx, tarihdışıcılığın zorunluluğu, tarihselliğin ise geçiciliği beraberinde getirdiğini ortaya koyar. Yasaları da bu bağlamda ele alır. Toplumsal gerçekliğe ilişkin mutlak tarihdışı yasaların asıl gündemini ifşa eder. Wallerstein de tarihsel-toplumsal sistemlerin kendi işleyişlerini yöneten yasaları olduğunu, bunun da ötesinde kendi yaşamları olan varlıklar olduğunu söylerken, bunu vurgulamak istemişti. Yani Marx'ın ekonomi

politiği eleştirmesinde olduğu gibi tarihdışı mutlak yasalardan söz edilemeyeceğini, çünkü tarihselliğin, sistemlerin ömrü olduğunu, yani geçici nitelikte olduklarını ortaya koyduğunu savunmuştu. Marx, tarihdışı mutlak yasa fikrini ekonomi politik şahsında mekanik ve toplumsallık dışı zaman anlayışı üzerinden eleştirmişti.

Marx'a göre mutlak nesnel zaman anlayışından hareket eden ekonomi politik böylelikle irade dışı, kendiliğinden, otomatik işleyen yasalar tanımlar. Marx örneğin "kutsal" arz ve talep yasasını bu bağlamda alaya alır. Yazar Molinari'ye seslenerek, başka yerlerde otomatik işlediği iddia edilen arz ve talep yasasının niçin sömürgelerde polisiye önlemlerle rayına oturtulmaya çalışıldığını sorar.<sup>4</sup> Marx bir başka örnekte, mutlakçı-kesinlikçi yasa anlayışının eleştirisini bu kez ekonomi politik üzerinden değil, işçi hareketi içerisinden, Almanya'da işçi hareketinin lider ve teorisyenlerinden biri olan Ferdinand Lassalle üzerinden yapmış, onun meşhur "ücretlerin tunç yasası" (*das eherne Lohngesetz*) fikrini eleştirmişti. Hatırlanacağı gibi Lassalle'ın "ücretlerin tunç yasası", emek arz ve talebi üzerine inşa edilmiş, her zaman gerekli olandan fazla işçi bulunduğu varsayımına dayanan ve bu nedenle de işçinin ortalama olarak ancak asgari ücret aldığını ifade eden bir görüştür. Lassalle'a göre ücretler daima işçinin asgari geçim şartlarını sağlayacak düzeyde olacaktır ve bunun altına düşmeyecektir. Çünkü aksi halde işçi hayatını idame ettiremez ve işçi nüfusu azalır. Bir başka deyişle, emek arzı azalır. Öte yandan emek arzının azalıp ücretlere zam yapılması durumunda da bu kez fiyatlar artacağından işçilerin ücretleri yine asgari bir biçimde hayatını idame ettirecek seviyeyle eşitlenir. Bu nedenle de ücretler her zaman asgari geçim standartları seviyesinde olur. Bu değişmez bir sabitedir. Almanya Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin programına işte bu Lassalleci ücretlerin tunç yasasının ve ücretli emeğin kaldırılacağına konmasını eleştiren Marx, zaten ücretli emek ortadan kalkarsa, onun tüm yasaları tunç da olsa sünger de olsa ortadan kalkar der. Lassalle'ın ücretlerin tunç yasasının Goethe'nin "büyük sonsuz, tunç yasalar"ından aşırıldığını, ama ay-

4. Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 735, n85.

nı zamanda Albert Lange'ye referans vererek dikkat çekici bir teorik dayanağa sahip olduğunu söyler. Bu teorik dayanak, Malthus'un nüfus teorisidir. Marx der ki, şayet Malthus'un nüfus teorisi iddia edildiği gibi doğruysa, istediğiniz kadar ücretli emeği kaldırın ya-sayı ortadan kaldıramazsınız. Çünkü bu yasa sadece ücretli emek sistemini değil, tüm toplumsal sistemleri yönettiği iddiasındadır. Ekonomistler de buna dayanarak yoksulluğun temellerinin doğada bulunduğunu söyleyerek yoksulluğun doğal bir şey olduğunu savunup ortadan kaldırılamayacağını savunmuşlardır! Marx işte buna şiddetle itiraz eder.<sup>5</sup> Örneğin yoksulluğun doğaya içkin bir gerçeklik olarak sunulmasının doğanın ve doğal olanın işlevselleştirilmesi anlamına geldiğini düşünür. Toplumsal gerçekliğin doğasal gerçekliğin kesinliğine referansla tasarlanmasını eleştirir.

Çalışma boyunca vurgulandığı üzere Marx ontolojik olarak Düzey 2'nin toplumsal gerçeklik ayağına dair bilginin peşindedir. Dolayısıyla Marx'ın yasa fikri, toplumsal gerçeklik dünyasına ilişkindir. Doğasal gerçeklik ile toplumsal gerçekliği tarihsellik-faillik üzerinden ayırtıran Marx, doğasal gerçeklikten referans alan bir yasa fikrine sahip olmamıştır. Marx'ın yasa ile ifade ettiklerinde doğasal gerçeklikten toplumsal gerçekliğe doğru gerçekleştirilmiş bir rasyonalite aktarımı söz konusu değildir. Toplumsal gerçekliği tarihsellikle kavrayan Marx için toplumsal gerçeklik tarihsel bir inşadır. Bu nedenle zaman bağımlıdır. Tarihsiz değildir. Sistemsel bağlamı vardır. Doğasal gerçeklik ve toplumsal gerçekliği ayırttırıp doğasal gerçekliğin yasalarının toplumsal gerçekliğe aktarılmasına karşı çıkan Marx'ın tam da bu noktada, doğasal gerçeklik alanını nasıl tanımladığına ilişkin önemli bir tartışma konusu ortaya çıkar. Marx'ın doğasal gerçekliği nasıl tanımladığı, insanlığın önüne koyduğu en büyük ve zor sorulardan birini içerir. Bu da “doğal olan nedir” sorusudur. Kuşkusuz doğal olanın neliği, hem Marx'ta hem de genelde çok daha kapsamlı bir çalışmanın konusu. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Marx çoğu kez doğasal gerçekliği görece kesinliğin alanı olarak değerlendirmeye yakındır. Marx'ın toplum-

5. Marx, Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, s. 31-32.

sal gerçeklikten ayırtırdığı doğasal gerçekliği kesinliğin alanı olarak tanımlamaya yakın oluşu, doğasal gerçekliğin yasalarını da kesinlikçi ve kuşatıcı bir karakterde ele aldığı mantıksal çıkarımına ulaşılmasını sağlar. Yine aynı mantıksal çıkarımın izleğinde bu kez Marx'ın peşinde olduğu toplumsal gerçekliğin yasalarının mutlak kesinlik değil, yaklaşıklık karakterinde olduğunu söylemek mümkün hale gelir.

Marx kapitalist üretime özgü yasaları ele alırken teorik olarak bunların kendi saf biçimleri içerisinde işlediklerinin varsayıldığını, fakat gerçekte durumun farklı olduğunu, gerçekte ancak yaklaşık bir durumun söz konusu olduğunu söylemişti. Bu yasaların yaklaşıklık derecesinin ise kapitalist üretim tarzının gelişmişlik derecesiyle ilgili olduğunu savunmuştu. Yani kapitalist üretim tarzı ne kadar gelişmiş ise yaklaşıklığın o kadar arttığını söylemişti.<sup>6</sup> Yine Marx ekonomi politiğin arz-talep yasasını ve arz ile talebin denge durumunun veri kabul edilmesini eleştirirken, esasen gerçeklik ile varsayım arasında ayrım yapar. Gerçekte arz ile talep hiçbir zaman denk hale gelmemesine rağmen, ekonomi politiğin görüngüleri kendi yasalarına uygun (*gesetzmäßig*) biçimde ele aldığını söyler. Yani ekonomi politik, arz ve talebin gerçek hareketlerinden bağımsız bir biçimde varsayımını kurgulamaktadır. Bir diğer deyişle, görüngüleri yasalara uyarlamaya çalışmaktadır. Önce varsayımında bulunup gerçekliği ona uydurur.<sup>7</sup> Oysa ekonomi politiğin dilinden düşürmediği arz-talep yasası, gerçekte mutlak biçimde uyusmaz. Hatırlanacağı üzere, bir önceki bölümde bahsedildiği gibi Engels de kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi gündemleştirerek sözü yasaya getirmiş ve yasaların da gerçekliğe ilişkin bir yaklaşıklık olduğu vurgusunu yapmış, mutlak bir kapsayıcılıklarının bulunmadığından söz etmişti.

Yasaların yaklaşıklık karakterinde oluşunun yanı sıra bir ilişki olarak okunup okunmadığı sorunu da ortaya çıkar. Marx'ın şeylere ya da kategorilere ilişkisellikleri üzerinden anlam yüklediği hatırlanacak olursa, aynı şekilde, şeyler ya da kategoriler arasındaki iliş-

6. Marx, *Kapital*, Cilt 3, s. 146, 158. 7. A.g.y., s. 170.

kilerin bir ifadesi olarak yasalardan söz ettiğini söylemek mümkün hale gelir. Yine hatırlanacağı üzere Montesquieu de yasaları bir ilişki olarak tanımlamıştı. Marx'ın yasalarının bir ilişki olduğundan söz edilebilirse de, Montesquieu ile tamamen aynı anlamda bir ilişki olarak tanımlamadığının altını çizmek gerekir. Çünkü Montesquieu yasayı nesnelerin doğasına ilişkin bir ilişkisellikte ele alır. Nesnelere mündemiç niteliklerden kaynaklı bir ilişki olarak yasa okuması yapar. Oysa nesneleri ya da kategorileri içerisine girdikleri ya da sokuldukları ilişkisellikte okuyan Marx, çalışma boyunca vurgulandığı üzere, ilişkiyel ontolojisiyle özcülükten sıyrılır.

Marx'ın ilişki olarak yasa kavrayışının Montesquieu'den farklı olarak özcülüğe dayanmıyor oluşu, söz ettiğı yasaların değışebilirliğini, yani mutlak kesinlikçi olmadığını da ifade etmiş olur. Yasaların ilişki olarak tanımlanması, bu ilişkiyi mümkün kılan zeminin de masaya davet edilmesini beraberinde getirir; nesneler ya da kategoriler arasındaki ilişki olarak yasanın sistemik-tarihsel bağlamının önemini hatırlatır. Zaten Montesquieu de buradan hareketle yasaların kendisini değil ruhunu, yani o yasaları var eden zemini ele aldığını söylemişti. Dolayısıyla nesneler ya da kategoriler arasındaki ilişkiyi mümkün kılan zemin değışince söz konusu yasa da değışmiş olur. Örneğın Marx için artı-değer yasası emekçi ile kapitalist arasındaki ilişkiyi ifade eder. Emekçi ile kapitalist arasındaki bir ilişki biçimi olarak artı-değeri mümkün kılan ise kapitalist üretim tarzıdır. Kapitalist üretim tarzı ortadan kalktığında, emekçi ile kapitalist arasındaki ilişki olarak artı-değer yasası da ortadan kalkacaktır. Çok net bir ifadeyle çerçevesini çizmek gerekirse Marx için toplumsal gerçeklikte “bir şeyi, o şey yapan şey(ler) yasa(lar)dır”. Örneğın kapitalizmi kapitalizm yapan artı-değer sistemi kapitalizmin yasasıdır. Aynı şey tersten bir okumayla söylenecek olursa, artı-değer yasası ortadan kalkmışsa, bu kapitalizmin ortadan kalkmış olduğunu gösterir. Yani Wallerstein'in dediğı gibi, toplumsal gerçekliğı oluşturan tarihsel-toplumsal sistemlerin kendi işleyişlerini yöneten yasaları vardır ve bu yasaların akıbeti sistemle bağımlıdır. Dolayısıyla Marx'ın yasalarının ne olduğu sorusuna, şeyler ya da kategoriler arasındaki ilişkinin ifadesi oldukları yanıtı verilebilir.

Marx'ın yasalarının neliği ve onto-epistemolojik konumu meselesinin yanı sıra, son olarak Marx'ın niçin yasalardan söz ettiğinden de tekraren kısaca bahsetmek gerekir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki yasa kavramsallaştırmasını kullanmak kuşkusuz asla bir kusur değildir. Bu çalışmada da bir suçlu arayışına girilmemiştir. Engels'in mezarlık konuşması bu çalışmanın sadece bahanesi olmuştur. Zaten insanlık tarihi boyunca gerek göksel kaynaklı gerekse seküler-akli kaynaklı olsun yasa kavramsallaştırması kullanılagelmıştır. Marx'ın döneminde de yasa, ekonomi politik geleneğinin, Marx'ın itiraz edeceği bir biçim ve içerikle kullanarak sıklıkla başvurduğu bir kavramsallaştırmadır. Yani yasa kavramsallaştırması, Marx'ın çağdaşları ve öncülü olan ekonomi politikçiler tarafından da sıklıkla kullanılmıştır. Marx da karşısına aldığı ekonomi politiği eleştirirken 1844 *Elyazmaları*'nda ekonomi politiğin öncülerinden yola çıktığını, onun dilini ve yasalarını benimsediğini söylemişti.<sup>8</sup> Marx bu yolla kendi dillerini onlara karşı kullanmış oluyordu. Yine çalışmada bahsedildiği gibi Marx, her bilimin, ilk eleştirisinin karşısına alıp savaştığı bilimin baştan yapmış olduğu bazı varsayımların zorunlu tutsağı olduğunu söylemiş ve bunun farkında olarak tutsaklığın reddiyle yol almıştı. Yani Marx, Jessop'ın da dediği gibi, Hegel'in dilini kullanarak nasıl Hegelci olmayan şeylerden söz ediyorsa, benzer biçimde ekonomi politiğin dilini kullanarak ekonomi politiği eleştirmiştir. Marx, ekonomi politiğin sıklıkla başvurduğu yasa kavramını eleştirerek kullanmış, kendi yasa kavrayışının konumunu böyle netleştirmişti. Hatırlanacağı üzere Callinicos da haklı bir noktaya değinerek, Marx'ın döneminde verdiği teorik ve politik mücadeleyi hatırlatmış, bu mücadelede burjuvazinin bilimsel aklını ve dilini onlara karşı kullandığından söz etmişti. Marx kendi kullandığı yasa kavramsallaştırmasının konumunu ortaya koyarken, ekonomi politiğin yasa konusunda ikircikli davrandığını, samimi olmadığını da düşünüyordu. Örneğin ekonomi politikçilerin, işlerine gelmeyince bizzat kendilerinin "kutsal" olarak niteledikleri arz ve talep yasasına karşı emek piyasası öze-

8. Marx, 1844 *Elyazmaları*, s. 138.

linde sömürgelerde nasıl ayaklandıklarını anlatmıştı.

Öte yandan Marx ekonomi politiği, “insanlar tarafından düzenlenmiş yasalara” doğa yasaları muamelesi yaptığı için de sert şekilde eleştirmişti. Çünkü Marx, iktidarın dilini çözmüştü. Mevcut sömürü ilişkilerini ve sefalet koşullarını doğallaştırmak ve olağanlaştırmak için iktidarın, yasa kavramsallaştırmasını kullanan ekonomi politik eliyle “bilimsel” temelli bir meşruiyet söylemi inşa ettiğini düşünüyor, bu tuzağa karşı emekçileri uyarıyordu.<sup>9</sup> Yasalar belirlemenin, kamusal kabulün gerçekleştirilmesinde önemli bir iş olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de evrenselliğin ve genelin ifadesi olarak sunulan yasalar, esasen “olağan olanın” ne olduğunun ifadesi olarak da sunulmuş olurlar. Yani yasalar marifetiyle, olağan olanın adı konur. Carl Schmitt de olağanüstü olana karar ver(ebil)menin egemenliğin ve siyasal iktidarın yolu olduğunu söylemişti.<sup>10</sup> Schmitt’in vurgusu istisna olanı merkeze alan bir vurguyken, yasa kavramsallaştırması olağan olanı merkeze alan bir vurgudur. Ancak olağan olanın ne olduğuna karar vermenin, zaten olağanüstü olanın ya da istisnanın ne olduğuna karar vermeyi kendiliğinden içerdiği de ortadadır. Olağan olanın tespiti, olağanüstü olanın tespitini de kapsar. Nasıl ki olağandışının ne olduğuna karar verme üzerinden meşruiyet ve iktidar devşirilmesi söz konusuysa, aynı şekilde olağanın ne olduğuna karar verilmesi üzerinden de meşruiyet ve iktidar devşirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla Marx, bilimsel yasalardan söz edilerek mevcudun olağanlaştırılması ve şimdiye bir ebediyet atfedilmesi politikası güdüldüğünü çözmüştü.

Marx, ekonomi politiğin ve/veya iktidarın, sahip olduğu meşruiyet üzerinden bilimi bu şekilde kendi lehine işlevselleştirdiğinin farkındaydı. Bu yüzden hasımlarıyla giriştiği mücadelede bu bilimsel aklı ve dili hem ekonomi politiğe karşı kullanmış, hem de kendi dışındaki sosyalistlere karşı kendi pozisyonunu –sıklıkla vurgulaması da– “bilimsel sosyalizm” diye tanımlama gereği hissetmişti.

9. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 135.

10. Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 1996, s. 14.

Entelektüel faaliyetini hep bu mücadele motivasyonu içerisinde gerçekleştiren Marx, çözümlemelerini semptomatik ilişkisel ontolojisinin belirleyiciliğinde farklı bir içerikle yüklediği kendi yasa kavramsallaştırmasıyla ifade etmişti. Marx'ın ifade ettiği yasalar, pozitivizmin yasalarından onto-epistemolojik olarak farklı, teleolojik ve aşamacı bir içeriğe sahip olmayan, zaman-mekânı ve yapısal-sistemik bağlamı dışarıda bırakan şematik bir evrensellik ifade etmeyen, zamanı dışsal-teknik olarak değil toplumsal olarak ele alan, özne-yapı geriliminde insanlığın iradi eylem menzilinin içerisinde yer alan ve mutlak kesinlikçi olmayan bir niteliktedir.

---



## Kaynakça

- Acar-Savran, Gülnur, *Özne-Yapı Gerilimi*, İstanbul: Kanat, 2006.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, çev. Ahmet Doğukan, Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2009.
- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kalcı, 2010.
- Agamben, Giorgio, *Olağan Üstü Hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık, 2008.
- “Potansiyellik Üzerine”, çev. Serhat Celâl Birdal, *Bibliotech*, Sayı: 15, 2011, s. 58-62.
- Alada, A. Dinç, “Adam Smith’te Yanılabilirlik Fikrinin Güncelliği”, *Görünmez Adam Smith* içinde, haz. Mine Kara, N. Emrah Aydınonat, İstanbul: İletişim, 2010, s. 53-64.
- *İktisat Felsefesi ve Belirsizlik*, İstanbul: Bağlam, 2000.
- *İktisadın Kayıp Felsefesi*, İstanbul: Bağlam, 2012.
- “Karl Popper’in ‘İşıldak’ Bilgi ve Akıl Kuramının İktisat Felsefesine Potansiyel Katkıları Üzerine”, *İktisat Felsefesi*, Sayı: 1, Bahar 2010, s. 12-41.
- “Sheila Dow’un İktisatta Belirsizlik Yorumundan Hareketle İktisadın Sınırları Üzerine Bir Not”, *İktisat Dergisi*, Sayı: 539, 2018, s. 14-17.
- Althusser, Louis, *Althusser’den Önce Louis Althusser, G. W. F. Hegel Düşüncesinde İçerik Üzerine*, çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul: İthaki, 2006.
- *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Alp Tümerterkin, İstanbul: İthaki, 2003.
- *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Can, 1998.
- *Güncel Müdahaleler*, çev. Alp Tümerterkin, İstanbul: İthaki, 2004.
- “Hegel’e Dönüş: Akademik Revizyonizmin Gizli Nedeni”, çev. Kerem Atılgan, *Teori ve Politika*, Sayı: 35-36, Yaz-Güz 2004.
- *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim, 2002.
- *John Lewis’e Cevap*, çev. Alp Tümerterkin, İstanbul: İthaki, 2004.
- *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, İstanbul: İletişim, 2004.

- *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser'in Mirası*, çev. Seda Çarınık, Alâeddin Şenel, Turhan Ilgaz, Ankara: Epos, 2006.
- *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002.
- *Montesquieu, Siyaset ve Tarih*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2005.
- *Özeleştirici Öğeleri*, çev. Levent Targu, İstanbul: Belge, 2000.
- *Tutsaklık Güncesi*, çev. Esra Özdoğan, İstanbul: Can, 1999.
- *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. A. Işık Ergüden, Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2008.
- Althusser, Louis ve diğ., *Kapital'i Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007.
- Anderson, Perry, "A Political and Philosophical Interview with Lucio Colletti", *New Left Review*, 1/86, 1974, s. 3-28.
- *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim, 2007.
- *Gramsci, Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tanık Günersel, İstanbul: Salyangoz, 2007.
- *Marksizmde Tartışmalar, Tarih Yazımı, Ütopyalar, Stratejiler Üzerine*, çev. Ahmet Özdemir, İstanbul: Göçebe, 1998.
- *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. M. Bakırcı, H. Gürvit, İstanbul: Belge, 2004.
- Anikin, Andrey V., *Bilimin Gençlik Çağı, Marx Öncesi Siyasal İktisat*, çev. Aydemir Güler, İstanbul: Yazılama, 2008.
- Archer, Margaret, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, Alan Norrie, *Critical Realism, Essential Readings*, Londra: Routledge, 1998.
- Aristoteles, *Nikomakmos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2015.
- Arrighi, Giovanni, *Uzun Yirminci Yüzyıl, Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*, çev. Recep Boztemur, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Arrighi, Giovanni, Terence K. Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, çev. B. Somay, S. Sökmen, C. Kanat, İstanbul: Metis, 1995.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Cilt 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Aveling, Edward Bibbins, *The Student's Darwin*, Londra: Kessinger Publishing, 2006.
- Bachelard, Gaston, *Sürenin Diyalektiği*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki, 2010.
- *Uygulamalı Akılcılık*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki, 2009.
- *Yeni Bilimsel Tin*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2008.
- *Yok Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: YKY, 1994.
- Baker, Ulus, *Kanaatlerden İmajlara, Duygular Sosyolojisine Doğru*, İstanbul: Birikim, 2010.
- *Yüzyıllık Fragmanlar*, haz. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009.

- Ball, Terence, "Marx and Darwin: A Reconsideration", *Political Theory*, Cilt 7, no. 4, 1979, s. 469-83.
- *Reappraising Political Theory, Revisionist Study in the History of Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Balibar, Etienne, *Althusser İçin Yazılar*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim, 1991.
- *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim, 2010.
- Baran, Paul A., Paul M. Sweezy, *Tekelci Sermaye*, çev. Gülsüm Akalın, İstanbul: Kalkedon, 2007.
- Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İstanbul: İletişim, 2005.
- Benjamin, Walter, *Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2014.
- Benton, Ted, Ian Craib, *Sosyal Bilim Felsefesi, Toplumsal Düşüncenin Felsefi Temelleri*, çev. Berivan Binay, Ümit Tatlıcan, İstanbul: Sentez, 2008.
- Berberoğlu, Berch, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş, Eleştirel Bir Perspektif*, çev. Can Cemgil, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009.
- Bermann, Marshall, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 2004.
- *Marksizmle Maceram*, çev. Aylin Ülçer, İstanbul: İletişim, 2009.
- Bernal, John Desmond, *Marx ve Bilim*, çev. Osman Arman, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 1991.
- Bhaskar, Roy, *A Realist Theory of Science*, Londra: Routledge, 2008.
- *Dialectic, Pulse of Freedom*, Londra ve New York: Routledge, 2008.
- *Gerçekliği Geri Kazanmak, Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş*, çev. Beyza Sumer Aydaş, Ankara: NotaBene, 2015.
- *Natüralizmin Olanaklılığı, Çağdaş İnsan Bilimlerinin Felsefi Bir Eleştirisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Ankara: PratiKa Kitap, 2013.
- *Scientific Realism and Human Emancipation*, Londra ve New York: Routledge, 2009.
- Blaug, Mark, *İktisatta Yöntem veya İktisatçılar Nasıl Açıklıyor*, çev. Levent Konyar, Ankara: Eflatun, 2009.
- Bookchin, Murray, *Kentsiz Kentleşme, Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Burak Özyalçın, İstanbul: Sümer, 2014.
- *Özgürlüğün Ekolojisi, Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer, 2013.
- *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi, Diyalektik Doğalcılık Üzerine*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Sümer, 2014.
- *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, çev. Fuat Dara Elhüseyni, İstanbul: Sümer, 2014.
- *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, İstanbul: Sümer, 2013.
- Braudel, Fernand, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm XV-XVIII. Yüzyıl*

- lar, Cilt 1: *Dünyanın Zamanı*; Cilt 2: *Gündelik Hayatın Yapıları*; Cilt 3: *Mübadele Oyunları*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Doğu Batı, 2016.
- Brenkert, George G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 1998.
- Buck-Morss, Susan, "Envisioning Capital: Political Economy on Display", *Critical Inquiry*, 21:2, 1995, s. 434-67.
- *Görmenin Diyalektiği, Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2010.
- *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2012.
- Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2005.
- Butler, Judith, *İktidarın Psikik Yaşamı, Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2015.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil, 2009.
- Callinicos, Alex, "Anglo-Sakson Marksizminin Ana Hatları", çev. Erkal Ünal, Burak Gürel, *Praksis*, Sayı: 13, 2005, s. 15-32.
- "Marx'ın Yöntemi", çev. Doğan Barış Kılınç, *FelsefeYazın*, Sayı: 14, Mart-Nisan 2009, s. 32-40.
- *Postmodernizme Hayır, Marksist Bir Eleştiri*, çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç, 2001.
- *Tarih Yapmak, Toplum Kuramında Etkinlik Yapı ve Değişim*, çev. Nermin Saatçioğlu, İstanbul: Doruk, 2009.
- *Toplum Kuramı, Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim, 2007.
- Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim, 2005.
- Carver, Terrell, *Marx and Engels, The Intellectual Relationships*, Brighton: Harvester/Wheatsheaf, 1983.
- Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri, Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Vadi, 1990.
- Chomsky, Noam, Edward S. Herman, *Rızanın İmalatı, Kitle Medyasının Ekonomi Politikası*, çev. Ender Abadoğlu, İstanbul: BGST, 2012.
- Cohen, Gerald Allan, *Karl Marx'ın Tarih Teorisi, Bir Savunma*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm, 1998.
- Colletti, Lucio, *Hegel and Marxism*, çev. Lawrence Garner, Londra: NLB, 1973.
- "Introduction", Karl Marx, *Early Writings* içinde, çev. Rodney Livingston ve Gregor Benton, Londra: Penguin Books, 1975, s. 7-56.
- Collier, Andrew, *Critical Realism, An Introduction to Roy Bhaskar's Philo-*

- sophy, Londra: Verso, 1994.
- Comte, August, "August Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1: *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, haz. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim, 2001, s. 480-81.
- *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal, 2001.
- Creaven, Sean, *Marxism and Realism, A Materialistic Application of Realism of the Social Sciences*, Londra: Routledge, 2000.
- Dardot, Pierre, Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı, Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012.
- de Tarde, Gabriel, *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Minör, 2013.
- Dean, Kathryn, Jonathan Joseph, John Michael Roberts ve Colin Wight, *Realism, Philosophy and Social Sciences*, Londra: Palgrave Macmillan, 2006.
- Della Volpe, Galvano, *Sosyalizm ve Özgürlük, Rousseau ve Marx ve Diğer Yazılar*, çev. Hasan Ataol, İstanbul: Belge, 1991.
- Deleuze, Gilles, *Ampirizm ve Öznellik, Hume Açısından İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2008.
- *Kıvrım, Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam, 2006.
- *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı, 2007.
- *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı, 2008.
- Derrida, Jacques, *Marx ve Mahdumları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2004.
- *Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Di Meglio, Mauro, "Sosyal Bilimler ve Alternatif Disiplin Modelleri", *İki Kültürü Aşmak, Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı* içinde, haz. Richard E. Lee ve Immanuel Wallerstein, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis, 2007, s. 77-98.
- Dietzgen, Joseph, *The Positive Outcome of Philosophy; The Nature of Human Brain Work; Letters on Logic*, çev. Ernest Untermann, Chicago: Charles E. Kerr & Company, 1906.
- *The Nature of Human Brain Work, An Introduction to Dialectics*, Oakland: PM Press, 2010.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1999.
- Ege, Ragıp, "Genç Marx'ın Hegel Eleştirisi, Bu Eleştirinin Düşündürdükleri", *İktisatta Bir Hayalet, Karl Marx* içinde, haz. Sevinç Orhan, Serhat Koloğlu, Altuğ Yalçıntaş, İstanbul: İletişim, 2012, s. 73-107.
- Elias, Norbert, *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı, 2000.
- Elster, Jon, *Ekşi Üzümler, Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*,

- çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis, 2008.
- *Marx'ı Anlamak*, çev. Semih Lim, Ankara: Liberte, 2004.
- *Sosyal Davranışı Açıklamak, Sosyal Bilimler İçin Daha Fazla Pratik Ayrıntı*, çev. Macide Ö. Karaduman, Olcay Sevimli, Ankara: Phoenix, 2010.
- Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2002.
- *Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1992.
- *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2010.
- *Büro ile Barikat Arasında, Mektuplarla Bir Yaşam*, çev. Necla Kuglin, Jörg Kuglin, Ankara: Sol, 1996.
- *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 2010.
- “Ekonomi Politüğün Bir Eleştirisi Denemesi”, Karl Marx, *1844 El Yazmaları* içinde, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1993, s. 352-83.
- *Hakiki Sosyalistler*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 1998.
- *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, çev. Y. Fincancı, Ankara: Sol, 1997.
- *Konut Sorunu*, çev. Güneş Özduval, Ankara: Sol, 1992.
- *Köylüler Savaşı*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1999.
- *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2006.
- *Tarihte Zorun Rolü*, çev. Seyhan Erdoğan, Ankara: Sol, 1992.
- *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. Sol Yayın Kurulu, Ankara: Sol, 2008.
- Farr, James, “Science: Realism, Criticism, History”, *The Cambridge Companion to Marx* içinde, haz. Terrell Carver, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 106-23.
- Fay, Brain, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Feuerbach, Ludwig Andreas, *Hristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Say, 2008.
- *Geleceğin Felsefesi, Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Say, 2012.
- Feyerabend, Paul, *Bilgi Üzerine Üç Söyleşi*, çev. Cemal Güzel, Levent Kavas, İstanbul: Metis, 1995.
- *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı, 1999.
- *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı, 1999.
- Fine, Ben, Dimitris Milonakis, *İktisat Emperyalizminden Acayip İktisada, İktisat ve Diğer Sosyal Bilimler Arasında Değişen Sınırlar*, çev. Eren Kırmızıaltın, İstanbul: Heretik, 2014.
- Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Serkan Akbaş, *Dipnot*, Sayı: 1, 2010, s. 15-27.
- *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey, 1991.

- *Felsefe Sahnesi*, Seçme Yazılar 5, çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2011.
- “Truth and Power”, *The Foucault Reader* içinde, haz. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, s. 51-75.
- Frankel, Boris, *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, çev. Kâmil Durand, İstanbul: Ayrıntı, 1991.
- Gadamer, Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2008.
- Geras, Norman, *Marx ve İnsan Doğası, Bir Efsanenin Reddi*, çev. İsmet Akça, M. Görkem Doğan, İstanbul: Birikim, 2002.
- Gillot, Pascale, *Althusser ve Psikanaliz*, çev. Nami Başer, Ankara: Epos, 2009.
- Godelier, Maurice, “System, Structure and Contradiction in *Capital*”, çev. Ben Brewster, *Socialist Register*, Cilt 4, 1967, s. 91-119.
- Göktürk, Yücel, Semih Sökmen ve Tuncay Birkan, “Kojin Karatani’yle ‘X Sosyalizmi’nin Temelleri Üzerine: Bastırılanın Dönüşü”, *Express*, Sayı: 96, Temmuz 2009, s. 43-47.
- Gramsci, Antonio, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge, 2009.
- Groff, Ruth, *Critical Realism, Post-Positivism and the Possibility of Knowledge*, Londra: Routledge, 2004.
- Grünberg, Teo, David Grünberg, “Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno-Popper Tartışması”, *Cogito*, Sayı: 36, 2003, s. 124-41.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın, Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis, 2008.
- Habermas, Jürgen, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Küyerel, 1997.
- Haldun, İbn-i, *Mukaddime*, 2 cilt, çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Yayını, 2004.
- Hartmann, Nikolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2010.
- Hartwig, Mervyn, “Introduction”, Roy Bhaskar, *Dialectic, Pulse of Freedom* içinde, Londra ve New York: Routledge, 2008, s. xiii-xxxi.
- Harvey, David, *Marx’ın Kapital’i İçin Kılavuz*, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Metis, 2015.
- *Sermaye Muamması*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Sel, 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sümer, 2015.
- *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2009.
- *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.
- *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Öktem, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Mannheim, Gadamer, Fou-*

- cault ve Derrida*, çev. Bekir Balkız, Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 1999.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı, 2009.
- Hirschman, Albert O., *Tutkular ve Çıkarlar, Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis, 2014.
- Hobsbawm, Eric J., *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009.
- Hutchison, T. W., "Friedrich Engels and Marxian Political Economy", T. W. Hutchison, *The Politics and Philosophy of Economics, Marxians, Keynesians and Austrians* içinde, Oxford, Basil Blackwell, 1983, s. 1-22.
- Hypolite, Jean, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı, 2010.
- Iggers, Georg, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih yazımı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2000.
- Jellen, Reinhard, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve Marksizm", çev. Saygın Günenç, *Baykuş*, Sayı: 3, Eylül 2008, s. 195-207.
- Jessop, Bob, *Hegemonya, Devlet Teorisi, Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak*, çev. Ahmet Özcan, Ankara: Epos, 2008.
- *Kapitalist Devletin Geleceği*, çev. Ahmet Özcan, Ankara: Epos, 2009.
- *Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*, haz. Betül Yazar, Alev Özkazanç, İstanbul: İletişim, 2005.
- Joseph, Jonathan, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Toplumbilim*, Sayı: 11, 2000, s. 17-21.
- "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta", çev. Ebru Deniz Ozan, *Praksis*, Sayı: 1, 2001, s. 149-70.
- "Foucault and Reality", *Capital & Class*, Sayı: 82, Bahar 2004, s. 143-65.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.
- "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Toplumbilim*, Sayı: 11, 2000.
- *Kılgısal Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.
- *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.
- Karatani, Kojin, *Derinliğin Keşfi, Modern Japon Edebiyatının Kökenleri*, çev. Devrim Çetin Güven, İnan Öner, İstanbul: Metis, 2011.
- "Dünya Tarihinin Yapısı'na Giriş", çev. Sibel Güler, *Dipnot*, Sayı: 6, 2011, s. 5-19.
- *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis, 2018.
- *Metafor Olarak Mimari, Dil, Sayı, Para*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Metis, 2010.
- "Sermaye-Ulus-Devlet'in Ötesinde", çev. Erkal Ünal, *Cogito*, Sayı: 59, 2009, s. 139-172.
- *Tarih ve Tekerrür*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2013.
- "Tin Olarak Sermaye", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, Sayı: 85, 2016, s. 21-44.

- *The Structure of World History*, İng. çev. Michael K. Bourdags, Durham ve Londra: Duke University Press, 2014 (Türkçesi: *Dünya Tarihinin Yapısı, Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Metis, 2017).
- *Transkritik, Kant ve Marx Üzerine*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2008.
- Kaye, Harvey J., *İngiliz Marksist Tarihçiler*, çev. Arife Köse, İstanbul: İletişim, 2009.
- Keat, Russel, John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, Ankara: İmge, 2001.
- Keyder, Çağlar, “Anglo-Sakson Modeli Niçin İstisnadır?”, *Tarihsel Sosyoloji, Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar* içinde, haz. Ferdan Ergut, Ayşen Uysal, Ankara: Dipnot, 2007, s. 35-50.
- Kıvılcımlı, Hikmet, *Allah, Peygamber, Kitap*, İstanbul: Bilim ve Gelecek, 2015.
- Kołakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism, Its Origin, Growth and Dissolution*, Cilt 1: *The Founders*, çev. P. S. Falla, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Korsch, Karl, *Karl Marx, Marksist Kuram ve Sınıf Hareketi*, çev. Mehmet Okyavuz, İstanbul: Doruk, 2000.
- *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1991.
- *Sosyal Bilimler ve Marksizm, Seçme Yazılar*, haz. ve çev. Vefa Saygın Öğüt-İle, İstanbul: Salyangoz, 2007.
- Kosik, Karel, *Somutun Diyalektiği, İnsan ve Doğa Sorunları Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ezgi Kaya, İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Kojeve, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 2001.
- Koyre, Alexander, *Bilim ve Devrim, Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz, 2006.
- *Bilim Tarihi Yazıları*, Cilt 1, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak, 2007.
- *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1998.
- *Yeniçağ Biliminin Doğuşu, Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Gündoğan, 1994.
- Kuhn, Thomas, *Asal Gerilim, Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalıcı, 1994.
- *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan, 2003.
- Kuyaş, Nilüfer, “Çevirmenin Sunuşu”, Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan, 2003, s. 7-49.
- Lakatos, Imre, Alan Musgrave, *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 1992.
- Larrain, Jorge, *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, çev. S. Çeviker, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm, 1998.
- Lee, Richard E., Immanuel Wallerstein (haz.), *İki Kültürü Aşmak, Modern*

- Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis, 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*, haz. ve çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan, 2011.
- *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos, 2009.
- Lektorsky, Victor, *Özne, Nesne, Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm, 1998.
- Lenin, Vladimir İliç, *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Minör, 2013.
- *Karl Marx ve Doktrini*, çev. Şiar Yalçın, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 1990.
- *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1993.
- Levi-Strauss, Claude, *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: YKY, 2000.
- Little, Daniel, "Marxism and Method", *Twentieth Century Marxism* içinde, haz. Daryl Glaser ve David M. Walker, New York: Routledge, 2007, s. 230-45.
- Löwy, Michael, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 1999.
- Lukács, György, *Marksist İmgelem*, haz. Ali Şimşek, Meliha Göbenli, Veysel Atayman, İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi, 2004.
- *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2006.
- Mandel, Ernest, *Geç Kapitalizm*, çev. Candan Badem, İstanbul: Versus, 2008.
- *Kapitalist Gelişmenin Uzun Dalgaları*, çev. Doğan Işık, İstanbul: Yazın, 1991.
- *Marksist Ekonomi Elkitabı*, çev. Orhan Suda, İstanbul: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2009.
- *Marx'ın Kapitali*, çev. Osman S. Binatlı, İstanbul: Yazın, 2008.
- Mandel, Ernest, Michael Löwy, Daniel Bensaid, *Althusser'e Karşı Marks İçin*, çev. Osman S. Binatlı, İstanbul: Yazın, 2010.
- Manicas, Peter T., *A History and Philosophy of the Social Sciences*, Oxford ve New York: Basil Blackwell, 1987.
- *A Realist Philosophy of Social Science, Explanation and Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Marx, Karl, *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1998.
- *Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1999.
- *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Sol, 2000.
- *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2005.

- *Etnoloji Defterleri*, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: Hil, 2013.
- *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 1998.
- *Fransa'da İç Savaş*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2005.
- *Fransa'da Sınıf Savaşları*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2006.
- *Formen, Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler*, çev. Sol Yayın Kurulu, Ankara: Sol, 1997.
- *Genç Düşünceler (1838-1845)*, haz. Önder Kulak, Ankara: NotaBene, 2013.
- *Grundrisse, Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008.
- *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2009.
- *Kapital*, Cilt 1: *Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, çev. Alattin Bilgi, Ankara: Sol, 2009.
- *Kapital*, Cilt 2: *Ekonomi Politikin Eleştirisi, Sermayenin Dolaşım Süreci*, çev. Alattin Bilgi, Ankara: Sol, 2009.
- *Kapital*, Cilt 3: *Ekonomi Politikin Eleştirisi, Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*, çev. Alattin Bilgi, Ankara: Sol, 2009.
- *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2011.
- “‘Prusya Kralı ve Toplumsal Reform: Bir Prusyalı’ Makalesi Üzerine Eleştirel Notlar”, çev. Sinem Özer, *Conatus*, Sayı: 6, 2006, s. 197-207.
- *Ücretli Emek ve Sermaye - Ücret, Fiyat ve Kâr*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2008.
- *Yabancılaşma*, kolektif çeviri, Ankara: Sol, 2003.
- *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayın Kurulu, Ankara: Sol, 2009.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.
- *Anarşizm Üzerine*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1999.
- *Basın Söyleşileri*, çev. Burcu Günüşen, Ankara: Sol, 2000.
- *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, Ankara: Sol, 2002.
- *Doğu Sorunu [Türkiye]*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 2008.
- *Felsefe Metinleri*, çev. K. Somer, A. Kardam, S. Belli, V. Erdoğan, Y. Fincancı, A. Gelen, A. Bilgi, Ankara: Sol, 1999.
- *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol, 2010.
- *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, çev. Mihri Belli, Ankara: Sol, 1992.
- *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol, 2005.
- *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi. Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2009.
- *Nüfus Sorunu ve Malthus*, çev. Oya Yaylalı, Ankara: Sol, 1976.

- *Seçme Yapıtlar*, Cilt 1, çev. A. Kardam, S. Belli, M. Ardos, K. Somer, Ankara: Sol, 1976.
- *Seçme Yapıtlar*, Cilt 2, çev. A. Kardam, S. Belli, A. Bilgi, K. Somer, Ankara: Sol, 1977.
- *Seçme Yapıtlar*, Cilt 3, çev. M. Kabagil, A. Gelen, K. Somer, V. Erdoğan, Ö. Ünal, M. Belli, S. Belli, Sol, 1979.
- *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1: 1844-1869, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1995.
- *Seçme Yazışmalar*, Cilt 2: 1870-1895, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1996.
- *Sömürgecilik Üzerine*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol, 1997.
- *Sürgündeki Büyük Adamlar*, çev. Sargut Şölçün, Ankara: Sol, 1997.
- *Yazın ve Sanat Üzerine*, Cilt 1, çev. Öner Ünal, Ankara: Sol, 1995.
- Meek, Ronald L., *Emek Değer Teorileri*, çev. Uğur Selçuk Akalın, İstanbul: Kalkedon, 2009.
- *Social Sciences and the Ignoble Savage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Mill, John Stuart, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge, 2008.
- Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Doruk Can Koçak, İstanbul: Doruk, 2016.
- Munck, Ronaldo, *Marx@2000, Geç Marksist Perspektifler*, çev. Yalçın Yusufoglu, İstanbul: Kitap, 2003.
- Negri, Antonio, *Marx Ötesi Marx, Grundrisse Üzerine Dersler*, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom, 2006.
- *Yaban Kuraldışılık, Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom, 2005.
- Negri, Antonio, Michael Hardt, *Çokluk, İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2004.
- *Dionysos'un Emeği, Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim, 2007.
- *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2008.
- Neocleous, Marc, "Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy and the Police of the Market", *History of European Ideas*, 24:1, 1998, s. 43-58.
- Nichols, James H., *Alexandre Kojève, Wisdom at the End of History*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Ollman, Bertell, *Dialectical Investigations*, New York: Routledge, 1993.
- *Diyalektiğin Dansı, Marx'ın Yönteminde Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- "Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Başlangıç", çev. Beycan Mura, Emre Aslan, *Praksis*, Sayı: 3, 2001, s. 131-53.

- *Marksizme Sıra Dışı Bir Giriş*, çev. Ayşegül Kars, İstanbul: Yordam Kitap, 2009.
- *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, çev. Ayşegül Kars, İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Ollman, Bertell, Tony Smith (haz.), *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Öz, Ahmet, "Kojin Karatani ile Söyleşi, 'Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür: Ekonomik Kaygı Gözetmeyen Bir Etik Müdahale ise Boş'", çev. Evrim Öncül, *Cogito*, Sayı: 59, 2009, s. 173-90.
- Perry, Matt, *Marksizm ve Tarih*, çev. Gül Tunçer, İstanbul: İletişim, 2010.
- Plant, Raymond, "Hegel and Political Economy, I", *New Left Review*, I/103, 1977, s. 79-92.
- "Hegel and Political Economy, II", *New Left Review*, I/104, 1977, s. 103-13.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Kültür, 2013.
- *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2015.
- Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephan MacKenna, Londra: Faber and Faber, 1966.
- Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm, Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: Alan, 1986.
- Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1: *Platon*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Liberte, 2008.
- *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2: *Hegel, Marx ve Sonrası*, çev. Harun Rızatepe, Ankara: Liberte, 2008.
- *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Londra: Basic Books, 1962.
- *Tarihsiciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan, 2000.
- Poulantzas, Nicos, *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara: Epos, 2006.
- *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Şule Ünsaldı, Ankara: Epos, 2014.
- Prigogine, İlya, *Kesinliklerin Sonu, Zaman, Kaos ve Doğa Yasaları*, çev. Süheyla Sarı, İstanbul: Sarmal, 1999.
- Prinz, Arthur M., "Background and Ulterior Motive of Marx's 'Preface' of 1859", *Journal of the History of Ideas*, Cilt 30, No: 3, 1969, s. 437-50.
- Ranciere, Jacques, *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2009.
- *Görüntülerin Yazgısı*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus, 2008.
- *Özgürleşen Seyirci*, çev. E. Burak Şaman, İstanbul: Metis, 2010.
- Ricardo, David, *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Barış Zeren, İstanbul: İş Kültür, 2008.

- Roemer, John, E. (haz.), *Foundations of Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- “Methodological Individualism and Deductive Marxism”, *Theory and Society*, Cilt 11, No: 4, 1982, s. 513-20.
- Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1995.
- Sartori, Giovanni, *Görmenin İktidarı*, çev. Bahar Ulusoğlu Dam, Gül Batuş, İstanbul: Karakutu, 2004.
- Sayer, Andrew, *Method in Social Science*, Londra: Routledge, 1992.
- *Realism and Social Science*, Londra: Sage, 2006.
- Sayer, Derek, *Marx's Method, Ideology, Science, and Critique in Capital*, Sussex: Harvester Press, 1979.
- *Soyutlamanın Şiddeti, Tarihsel Materyalizmin Analitik Temelleri*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Habitus Kitap, 2012.
- Schmitt, Carl, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- *Siyasal İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 1996.
- Schopenhauer, Arthur, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say, 2013.
- Shortall, Felton C., *The Incomplete Marx*, Aldershot: Avebury, 1994.
- Smith, Adam, *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Kültür, 2009.
- *The Theory of Moral Sentiments*, New York: Gutenberg Publishers, 2011.
- Snow, C. P., *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Yayınları, 2010.
- Solomon, Robert C., Kathleen M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Mustafa Topal, İstanbul: İletişim, 2013.
- Spinoza, Benedictus, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- *Etika, Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 2016.
- *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2016.
- Steuart, James, *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, 2 cilt, haz. Andrew S. Skinner, Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Strathausen, Carsten, “A Critique of Neo-Left Ontology”, *Postmodern Culture*, 16:3, 2006, s. 1-38.
- (haz.) *A Leftist Ontology, Beyond Relativism and Identity Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- Störig, Hans Joachim, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nülüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2013.

- Ströker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap, 2005.
- Taraporewala, Irach J. I., *Zerdüşt Dini, Zerdüşt'ün Gathaları*, çev. Nice Damar, İstanbul: Avesta, 2009.
- Tarrit, Fabien, “‘Analitik Marksizmin Kısa Tarihi, Kapsamı ve Özgünlükleri’”, çev. Vefa Saygın Öğütle, *FelsefeYazın*, Sayı: 14, Mart-Nisan 2009, s. 84-99.
- Thompson, E. P., *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim, 2007.
- *Teorinin Sefaleti*, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan, 1994.
- Timur, Taner, *Marksizm, İnsan ve Toplum*, İstanbul: Yordam Kitap, 2007.
- Türk, Duygu, “Eleştirel Gerçekçilik Üstüne”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 67:3, 2012, s. 189-217.
- Uchida, Hiroshi, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, haz. Terrell Carver, Londra: Routledge, 1988.
- Vergin, Nur, “Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 43-44, 1989, s. 111-22.
- *Siyasetin Sosyolojisi*, İstanbul: Bağlam, 2003.
- Voltaire, *Candide ya da İyimserlik*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem, 2007.
- Vico, Giambattista, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu Batı, 2007.
- Wallerstein, Immanuel, *Avrupa Evrenselciliği, İktidarın Retoriği*, çev. Sinan Önal, İstanbul: Aram, 2007.
- *Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2003.
- *Bilginin Belirsizlikleri*, çev. Berivan Alataş, İstanbul: Sümer, 2012.
- *Dünya Sistemleri Analizi, Bir Giriş*, çev. Ender Abadoğlu, Nuri Ersoy, İstanbul: Aram, 2005.
- *Modern Dünya Sistemi, Cilt 1: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyıl'da Avrupa Dünya-Ekonomisinin Kökenleri*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın, 2016.
- *Modern Dünya Sistemi, Cilt 2: Merkantilizm ve Dünya Avrupa Ekonomisinin Güçlendirilmesi 1600-1750*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın, 2016.
- *Modern Dünya Sistemi, Cilt 3: Kapitalist Dünya Ekonomisinin Büyük Yayılımının İkinci Evresi 1730-1840*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın, 2016.
- *Modern Dünya Sistemi, Cilt 4: Merkezci Liberalizmin Zaferi 1789-1914*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın, 2016.
- *Sosyal Bilimleri Düşünmemek, 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Avesta, 1997.
- *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis, 2006.
- *Ütopistik ya da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Avesta, 2001.
- *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, çev. Ender Abadoğlu, İstanbul: Aram, 2005.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma, 1998.

- Wood, Ellen Meiksins, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı, Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan, İstanbul: İletişim, 2003.
- *Marx'a Dönüş*, çev. Elif Dinçer, İstanbul: Kalkedon, 2007.
- *Sınıftan Kaçış, Yeni 'Hakiki' Sosyalizm*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2006.
- Wujin, Yu, "Marx's Ontology of the Praxis-Relations of Social Production", *Frontiers of Philosophy in China*, çev. Kong Hui, 4:3, Eylül 2009, s. 400-16.
- Yılmaz, Feridun, *Rasyonalite, İktisat Özelinde Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma, 2009.
- Žižek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne, Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Ankara: Epos, 2005.
- *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore, 2014.
- "Paralaks Bakış", çev. Evrim Öncül, *Cogito*, Sayı: 59, 2009, s. 203-17.
- *Tarrying with the Negative, Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press, 1993.

## Dizin

- 1848 (İşçi) Devrimleri, 36, 222, 259  
Adorno, Theodor W., 31n  
Agamben, Giorgio, 206-7  
aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği, 31  
aklın kurnazlığı, 119n, 240  
Alada, A. Dinç, 13, 53n, 209n, 252n, 255n, 259n, 263n  
Althusser, Louis, 32, 51, 55, 63, 64-65n, 73n, 80, 82, 92, 96n, 100-3, 105n, 116, 121-23, 140-43, 150n, 167-71, 187, 209-13, 219, 238-41, 249, 255, 260, 272n, 281, 292-93, 297  
ampirizm, 177, 185; günahları, 176; kaba, 174; karşıtlığı, 88  
Anderson, James, 81n  
Anderson, Perry, 61, 69, 160n, 168n, 240n, 292n  
anlam şampiyonu, 177n  
anlama (*verstehen*) ve açıklama (*erklären*) ikilemi, 60  
Annenkov, Pavel V., 83n, 244, 245n  
Apolojizm, 117, 296  
Aristoteles, 25, 50, 246n  
Arrighi, Giovanni, 36, 229  
artı-değer ile kâr, 172-75  
artı-değer yasası, 17, 256, 267, 301, 314  
aşa yasası, 25  
aşamacı(lık), 214, 216-17, 219-20  
*Aufhebung*, 211  
Aveling, Edward, 290  
Aydınlanma, 28-32, 36, 38, 44, 47, 49, 59, 66; felsefesi, 30, 32, 36, 38, 71, 220; iyimserliği, 30  
“Aydınlanma Nedir?” (Immanuel Kant), 30, 32, 148n  
Aziz Augustinus, 220  
Bachelard, Gaston, 44, 53, 59, 143  
Ball, Terence, 245-49, 289, 291n  
basit dolaşım, 90, 221  
bastırılanın (geri) dönüşü, 127, 247, 259  
Batı Marksizmi, 61-64, 66, 68  
batını(lik), 22, 150, 153, 156, 163, 172, 175, 178, 306  
Bauer, Bruno, 72, 99, 124-25, 145  
Bayla, 29  
beklenmedik olan, 252, 256, 258-60  
belirlenimci(lik), 183, 210, 242, 258  
belirsizlik, 22, 46, 66, 252-53, 255-63, 278, 294  
Bhaskar, Roy, 53n, 55-60, 70, 74-77, 106, 109, 157-58, 176-79, 188-90, 243n, 278-80, 282, 284n, 292, 295n, 302  
bilimci (*scientist*), 292n  
bilimsel sosyalizm, 65, 316

- Bloch, Joseph, 117, 298  
 Bonaparte, Louis, 113n, 127, 222, 239, 242-43, 247, 259  
 Bookchin, Murray, 31n, 32n, 70-71, 108-9, 183-84, 274n  
 Braudel, Fernand, 117, 226-29, 233-35  
 Brecht, Bertolt, 241n  
 Brenner, Robert, 67n  
 Buck-Morss, Susan, 117-19  
 Burke, Edmund, 181  
 Büchner, Ludwig, 289  
  
 Callinicos, Alex, 67n, 206, 315  
*camera obscura*, 157  
 Carnap, Rudolf, 65n  
 Carr, Edward Hallett, 218n  
 Carver, Terrell, 300  
 Chomsky, Noam, 54  
 Cohen, Gerald A., 67, 297-98  
 Colletti, Lucio, 99n, 113n, 145, 147n, 160-61, 175-76, 211n, 240, 272n, 278, 292  
 Comte, Auguste, 45, 47-48  
 Condorcet, Marquis de, 29  
 Copernicus, Nicolaus, 31  
*Counterphenomenality*, 157  
*Coup d'Etat*, 113n, 127, 222, 242-43, 258-59  
  
 çatallanma, 75-76, 84, 179, 307  
 çifte varlık (*Doppelexistenz*), 136-37, 139  
  
 D'Alembert, Jean le Rond, 29  
 Darwin, Charles, 15, 183, 222, 283, 286-92  
*Das Adam Smith Problem*, 265, 266n  
 de Tarde, Gabriel, 95  
 Defoe, Daniel, 128  
 değer, 90-91, 116n, 130-33, 136-39, 174, 304; (genel) biçimi, 130-31, 304; ilişkisi, 131; nesnel biçimi, 304; ölçüsü, 165; para biçimi, 304  
 değişim değeri, 130, 136  
 değişim ekonomisi (*Exchange economy*), 119-21, 166, 215  
 Deleuze, Gilles, 93-98, 102, 108, 139  
 Della Volpe, Galvano, 167, 292n  
 Demokritos, 98, 146, 167, 257-58  
 Descartes, Rene, 49-50, 98, 276  
 determinist kaos, 183  
 determinizm, 24n, 67, 167, 257-58, 298; ekonomik, 297; mutlak, 298  
*Deutsch-Französische Jahrbücher* (Alman-Fransız Yıllıkları), 200  
 diamat, 180, 274n, 283, 286, 289-90, 293, 295-96  
 Diderot, 29  
 Dietzgen, Joseph, 105-6, 241n, 295n  
 Diyalektiğin yasaları, 20, 268-270, 272-74, 276-78, 283, 286, 294, 299, 309  
 diyalektik, 104n, 108-11, 156, 268, 271n, 273-74, 276-27, 279-80, 293, 295; ~ doğalcılık, 109; ~ materyalizm, 240, 272n, 295  
 doğa-tarihsel (*naturgeschichtlich*), 213  
 doğal olan, 183, 312  
 doğasal gerçeklik, 23, 71, 75-77, 80, 84, 90, 161, 179-84, 220, 223, 225, 249-50, 253-54, 280-82, 284-85, 287, 295, 307, 312-13; rasyonalitesi, 253; yasaları, 180-81, 246, 312-13  
 doğrula(n)ma, 45, 65-66n, 208-9, 260; ampirik, 65; duysal, 47  
 döngüsel zaman, 222  
 döngüsellik, 220-22  
 Durkheim, Emilie, 46, 95  
 duysal kesinlik, 78-79, 139, 144, 152, 155, 158, 171, 310

- duyusal varoluş, 127, 139-40, 145,  
150, 171, 179, 209, 305  
Dühring, Eugen, 110, 269  
Düzy 1, 71-73, 75, 77, 84, 87,  
89-90, 142-43, 161, 179, 303, 307  
Düzy 2, 71, 73, 75-77, 84, 89, 143,  
161, 179, 209, 230, 274, 303, 307,  
312
- Einstein, Albert, 259, 274n  
ekolojik tahakküm, 126-27  
ekonomizm, 12, 111-13, 115, 122,  
159, 204n, 296-98; karşıtlığı, 115,  
117  
eleştirel realizm, 55-56, 58n, 76,  
176, 243n; diyalektik ~, 55n  
Elias, Norbert, 224-26  
Elster, Jon, 67n  
Engels, Friedrich, 264-315  
Epiküros, 98, 142n, 146, 257-58  
epistemik hata, 57-60, 69, 178, 184,  
302  
epistemolojik kopuş, 143, 255  
epistemolojik taşma, 278-79, 289,  
295  
Eros, 154-57, 159, 163, 172-73, 178,  
306  
eski materyalizmler, 73-74, 86, 271,  
273  
evrensel metafizik imparatorluğu,  
72  
evrensellik, 22-25, 151n, 181, 190,  
199, 201-3, 217-18, 220, 223-24,  
235, 264, 274n, 309, 317; nomo-  
tetik ~, 200
- Ferguson, Adam, 167n  
Feuerbach, Ludwig, 66n, 73-74,  
78-80, 84, 93, 139, 141, 150n,  
151-53, 160, 230, 305  
fizyokratlar, 194, 284  
Fransız Devrimi, 33, 35-37, 40-41,  
45-46, 71, 112n-13n, 214  
Freud, Sigmund, 117, 160n, 259
- Galilei, Galileo, 63n, 80, 225  
geleneğin gücü, 127, 222, 242-243,  
246-247  
Genç Hegelcilik, 72, 143, 145-46,  
271, 273  
gerçek demokrasi, 113n, 176  
gerçeklik düzey(ler)i, 70-71, 142,  
157, 161, 179, 274n, 280, 303; du-  
yusal ~, 156n, 172, 208; toplumsal  
~, 250  
gizil olanın uç verişi, 140, 305  
gnoseoloji, 292  
gnoseolojik kayıtsızlık, 57, 76, 292  
*gnothi seauton* (Kendini bil), 76  
Godelier, Maurice, 109-12  
Goethe, Johann Wolfgang von, 311  
görünen şey, 171, 174, 306  
görünmez el, 119n, 296  
görünüm (görünüş) biçimi, 88, 137,  
171, 174, 306  
görüp de görmeme, 171  
Gramsci, Antonio, 31, 62
- Hakikat rejimi, 45, 54-55, 184-85,  
302  
Haldun, İbn-i, 27, 155, 221  
Hartmann, Nikolai, 53, 57, 70, 76,  
302  
Hartwig, Mervyn, 57  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,  
101-76, 200 vd.  
Hegel'in *aporiası*, 145  
Heidegger, Martin, 57-58n, 70, 148n,  
153  
Herakleitos, 26-27, 153-54, 269  
hermeneutik, 60, 177n, 278n  
Hobsbawm, Eric, 229-30  
Hugo, Victor, 158, 243, 258-59  
Hume, David, 49-50

Hutchison, Terence Wilmot, 294n  
 hümanizm, 32-33, 59, 155n, 240  
 Hyppolite, Jean, 100, 113n, 118-19,  
 145-48, 239

İbrahim, 24, 27

içsel ilişkiler felsefesi, 101-6, 138  
 ideanın gerçek hakikati, 150-51, 305  
 idiyografik epistemoloji (idiyogra-  
 fizm), 39-40, 200, 227, 236, 278n  
 ihtiyaçlar sistemi (*System der Be-  
 dürfnisse*), 121-22, 149, 166  
 İlerlemeci(lik), 47, 215-16, 219-20,  
 223

ilişki (*Verhältnis*), 78, 81-84, 88, 92,  
 102-4, 112, 122-27; ~ olarak köle-  
 lik, birey, toplum, çıkar, değer, pa-  
 ra, sermaye, 128-36, 304; ~ olarak  
 yasa, 314

ilişkisellik, 92, 100, 102, 104, 122,  
 127-28, 130-36, 138-40, 179,  
 198-99, 242-43, 247, 304-5,  
 313-14

ilksel (*ursprünglich*), 126, 216n;  
 birikim, 217-18

indeterminizm, 167, 258

insan tarihinin gelişme yasası, 15,  
 17, 286, 301

iradi eylem, 18, 180, 237, 241n, 247,  
 249-50, 264, 317

İsa, 188

İskoç Aydınlanması, 166, 200,  
 214-15, 265

iyimserlik, 29-34, 36, 44, 47, 56, 61,  
 107, 177, 184

Jessop, Bob, 103, 126n, 315

Joseph, Jonathan, 55n, 56n, 243n

Kant, Immanuel, 30-32, 47, 49,  
 148n, 160-61, 164n, 276-77

Karatani, Kojin, 87-88, 112n, 115,

118n, 127, 130, 137, 144, 151n,  
 160n, 164n, 197, 199, 202n, 205,  
 213-14, 119, 221-22, 237n,  
 247-49, 266n, 294, 272n, 273n  
 karşıtların iç içe geçmesi yasası,  
 269, 272n

Kassandra kompleksi, 210n

kehanet, 48, 204-207, 257

kendiliğinden(lik), 70, 84, 166n, 123,  
 128, 130, 132-34, 136, 138-39,  
 159, 206, 210, 212-13, 242, 249,  
 263, 282, 303-4, 311, 316; ~  
 felsefe, 20, 51, 276; ~ felsefeci,  
 105; ~ ontoloji, 48; ~ özne, 242

kendinde şey, 161, 224

kendisini bütünün kendisiymiş gibi  
 sunan parça, 112-14, 122

kesinlikçi epistemoloji, 40

kesinlikçi(lik), 18, 24, 48, 52, 67,  
 182-83, 186, 225, 251-55, 257,  
 261-62, 264, 277, 279, 286, 311,  
 313-14, 317

Kiritos, 148n

kişisel çıkar, 99-100, 129, 245

Kıvılcımlı, Hikmet, 24n

Kondratieff dalgaları, 222n

Korsch, Karl, 62, 144-45, 219

Kosik, Karel, 104-5, 153, 156

Kugelman, Ludwig, 110n, 283-84,  
 289n

Kuhn, Thomas, 58, 59n

kullanım değeri, 130-31, 136

Lange, Friedrich Albert, 283-84, 289

Lassalle, Ferdinand, 311

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 29n,  
 93-102, 111, 122-23

Lenin, Vladimir İliç, 93n, 200

Leukippos, 257

Lewis, John, 249

liberal(izm), 36, 41-43, 46, 114-15,  
 117, 229

- lineer(lik), 47, 198, 201, 215, 217, 219-20, 222-23
- Logos*, 26-27, 153-55, 240,
- longue durée* (uzun süre), 43, 227-28, 233-35
- Loria, Achille, 267
- Lukács, György, 62, 106-8, 111, 293
- Malthus, Thomas Robert, 81-82, 285, 288
- Malthus'un nüfus teorisi, 81-82, 285, 291, 310, 312
- Mandelbrot, Benoit B., 92n
- Mandeville, Bernard de, 167n
- Meek, Ronald L., 214
- metodolojik bireycilik, 43, 67n, 107, 238
- Millar, John, 214
- mistik kabuk, 270-71
- mistik tül, 171-72, 306
- mistisizm, 85, 87, 98-99, 102, 110n, 113, 159, 271n
- modern paganizm, 147, 163, 169, 184
- modern toplumun ekonomik hareket yasası, 163, 172, 192, 205, 235, 283
- Molinari, Gustave de, 311
- monad, 93-102, 123, 139, 303, 305; dejenere, 98; egemen, 98
- Montesquieu, 186-87, 246, 281, 314
- Musa, 24, 25, 27, 188
- Nägeli, Carl, 277
- Napolyon Bonaparte, 110, 127, 148, 222, 239, 243, 247
- natüralizm, 180, 188, 190, 225, 274, 276-80, 282-83, 286, 293, 295; eleştirel, 56; Marksist, 274
- Naturphilosophie*, 277-78
- Naturwüchsigkeit* (doğal olarak gelişmişlik), 213, 216n, 248-49
- nedensel yasa, 189-90
- Neocleous, Marc, 120
- neopozitivizm, 208
- nesnellik, 44-45, 83, 135, 177, 184-85, 224, 228; ~ zırhı, 45, 185, 231
- Newton, Isaac, 80n, 280
- Newtoncu kesinlik, 43-44, 182, 279-80
- niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü (yasası), 269, 272-273, 275
- nominalizm, 199-200; karışıklığı, 199
- nomotetik epistemoloji (nomotetizm), 39-40, 44, 177, 190, 200, 227-28, 231, 236, 278n, 310
- normsal yasa, 190
- Nous*, 85-87
- Ollman, Bertell, 60, 61, 101-6, 111, 130, 283, 290n, 295n, 296n, 309
- oluşsalılık (*Kontingen*z), 213n, 249
- öngörü, 45-47, 175, 204-9, 212, 257
- ontik, 57-58n, 70, 87, 91, 112n, 153; ~ hata, 57-58
- onto-epistemoloji(k), 11, 18-22, 52-54, 57-59, 68, 108, 111, 145-46, 167-70, 176, 178, 223, 231, 236, 268, 274, 300-2, 306, 315, 317
- ontolojik eleştiri, 22, 163, 169, 172, 174, 208, 275, 306
- ontolojik fark, 114n
- organik doğanın gelişme yasası, 15, 286
- otomatizm, 201, 210, 249, 257; tarihsel, 215
- özcülük, 135-36, 139, 158-59, 242, 305, 314
- özgür irade, 133, 236, 244-45;

illüzyonu, 119n  
 öznenin yüklem, yüklemün özne ha-  
 line getirilmesi, 73, 141-43, 151,  
 160  
 öznesiz(lik), 236, 239, 241n; -erek-  
 sizlik, 105n, 238, 240  
  
 panteist mistisizm, 102, 113  
 paralaks, 55, 88, 164n  
 paranteze almak, 115, 237n  
 parça-bütün ilişkisi, 92-93, 96-97,  
 101-2, 104-6, 113, 116, 122-23,  
 125, 138, 303  
 Pareto, Wilfredo, 130  
 Paris Komünü, 114n, 148n, 262  
*Pars totalis*, 92-94, 97-98, 100-2,  
 104-6, 111-13, 116, 118, 123, 127,  
 137, 139, 197, 239, 303, 305  
 Petty, William, 165n  
*philosophia* dürtüsü, 156-57, 172,  
 302, 306  
*philosophia prima*, 53, 302  
 Pisagor, 26  
 Plant, Raymond, 113n, 119-22, 149n,  
 215n  
 Platon, 50, 70, 85, 87, 109, 148n,  
 154-59, 195-96, 236n  
 Plotinus, 85-87, 89, 98, 101  
*Poesis*, 246-47  
 Polanyi, Karl, 117  
 Popper, Karl Raimund, 140n, 156n,  
 159, 161n, 204-11, 218n, 257,  
 260n  
 potansiyel, 127, 198, 206-7, 257, 263  
 Poulantzas, Nicos, 103, 126n  
 pozitivizm, 19-22, 44-46, 48, 54, 60,  
 79, 144, 147, 156n, 158, 167,  
 177-91, 199, 208-9, 215, 223-24,  
 228, 256, 264, 274-76, 278n, 279,  
 292-93, 302, 309-10, 317; karışıt-  
 lığı, 20, 144, 279  
*praxis*, 246-48

Prigogine, İlya, 79, 80, 182-84, 279  
*prima causa*, 71, 73, 75, 186-187  
 Proclus, 94n  
 Proudhon, Joseph Pierre, 110, 135,  
 143n, 164n, 168, 216, 243-44,  
 258, 309  
  
 Quesnay, François, 194  
  
 rastlantı(sallık), 257, 295  
 rasyonallite aktarımı, 114, 181-183,  
 312  
 rasyonalizm karışıtılığı, 155  
 refleksiyon, 76, 98-99  
*Rheinische Zeitung* (Ren Gazetesi),  
 16, 158  
 Ricardo, David, 82n, 83, 121, 129,  
 165, 174-75, 255  
 rızanın imalatı, 54, 173  
 Robinson Crusoe, 128-29, 194  
 Rodbertus, Karl, 267  
 Rorty, Richard, 58n  
 Rousseau, Jean-Jacques, 99n  
 Ruge, Arnold, 200n  
  
 sahte bilim (*pseudo-science*), 209,  
 259  
 Saint Simon, Claude Henri de, 275  
 salınım, 87-89, 137, 182, 273, 281  
*Sapere aude* (Cesaret et), 30  
 Say, John Baptista, 121, 165  
 Sayer, Andrew, 55n, 58n, 59n  
 Schmitt, Carl, 316  
 Schopenhauer, Arthur, 33n  
 semptom, 140-41, 158, 162-63, 243,  
 247, 305; ~ olarak duyuşal ger-  
 çeklik, 140, 153, 306  
 semptomatik ilişkisel ontoloji, 22,  
 145, 150, 152, 161, 178, 199, 230,  
 241-42, 247, 302, 306, 310, 317  
 semptomatik okuma, 140  
 sermaye-ulus-devlet, 115, 144, 151n

- sermayenin genel formülü, 221  
 sermayenin kendi kendini değerle-  
 mesi, 241  
 Sezar, 96  
*sinnlich(keit)* [duyusal(lık)], 78, 150,  
 160  
*sittlich(keit)* [ahlaki(lik)], 121  
 Smith, Adam, 116n, 118-21, 129,  
 134-35, 167n, 174-75, 214,  
 265-66, 296  
 Snow, Charles Percy, 38, 40n  
 Sokrates, 148n  
 son kerte, 116-117, 122, 297  
 sosyal(ist) Darwinizm, 183, 289-292  
 sözde-somut, 156-157  
 Spinoza, Benedictus, 65n, 70, 96n,  
 187-88, 211  
 Steuart, James, 118-21, 129n, 149,  
 166, 167n, 215  
 Storch, Henri, 81  
 stratejik ilişkisel yaklaşım, 103  
 sünnetullah, 27  
 süper parça, 113  
*sympathy* (duygudaşlık), 265-66
- şimdi ve burada (*hic at nun*), 45, 48,  
 54, 78, 147, 178, 184, 208-9, 307,  
 310
- tam bilgi varsayımı, 254-55  
 tarihdışı, 81-83, 185, 262, 310, 312;  
 ~ (ebedi doğal, evrensel, mutlak)  
 yasalar, 181, 190, 223, 231, 263,  
 309-11; ~ duyusal kesinlik, 78; ~  
 gerçeklik, 79, 129, 152, 223, 231;  
 ve yalıtılmış birey, 129  
 tarihdışıcılık, 107, 224, 228, 230,  
 310  
 tarihin bilinçsiz aleti, 130  
 tarihin yasaları, 201, 204, 206,  
 214-15, 294  
 tarihsel materyalizm, 78n, 159,  
 272n-273n, 295n  
 tarihsel spesifikleştirme ilkesi, 219  
 tarihsicilik (*historicism*), 159, 204-5,  
 209-12, 218n, 257, 260  
 taşıyıcı(lık) (*Träger*), 123-25, 127,  
 137, 303-5  
 tekerrür, 221-222  
 teleoloji(k), 201-4, 206-7, 211-15,  
 217, 219-20, 222-23, 240, 256-58,  
 260, 263-64, 287-88, 317; ~ kar-  
 şıtlığı, 211, 222, 287-88  
*Telos*, 87, 203, 206, 212-14, 222  
 temsil (*Darstellung*), 91-96, 101-2,  
 111-16, 123-27, 131-32, 137,  
 139-40, 147, 198, 239, 303-4;  
 ilişkisi, 92-93, 127, 132, 303-4;  
 kapasitesi, 92, 303; ontolojisi, 22,  
 92-93, 95, 100, 104, 113, 117, 123,  
 127, 139, 303-4  
 teoride sınıf mücadelesi, 55, 206  
 teorik antihümanizm, 241n  
 tersine çevirme, 73n, 141-43, 274  
 Thales, 25-26, 63n, 80  
*Theoria*, 246  
 Tillich, Paul, 236  
 toplumların tarihsel gelişme yasası,  
 267  
 toplumsal çıkar, 130  
 toplumsal gerçeklik, 18, 23, 53-56,  
 71, 73, 75-84, 87-90, 92, 99, 109,  
 111-18, 125, 127, 138, 150, 152,  
 157, 161, 165n, 168-69, 171,  
 179-85, 205, 213, 220, 223,  
 230-31, 234-37, 239, 249-50,  
 253-54, 256, 262, 274, 280-85,  
 287, 292, 295, 298, 300, 303,  
 307, 310, 312, 314; tarihsizleştir-  
 rilmiş, 79, 82, 307; yasaları,  
 180-81, 223, 249, 260, 306-7, 313  
 toplumsal hiyeroglif, 171-72, 306  
 totoloji(k), 260  
 Townsend, Joseph, 81n

- Tönnies, Ferdinand, 275  
transandantal(lik), 74n, 77, 156n;  
~ gerçeklik, 160; ~ realizm, 55n,  
58-60, 157  
transkritik, 87-89; ve çifte varlık,  
137  
Turgot, Anne Robert Jacques, 194  
tutsaklığın reddi, 168, 315  
türüm teorisi, 85, 89, 92  
  
uyum sosyolojisi, 149  
  
ücretlerin tunç yasası, 311  
üstbelirleme (*overdetermination*),  
116  
  
verili somut, 140-141, 143, 305  
Vico, Giambattista, 59, 75-78, 180,  
220, 245-46, 249, 280-81, 307  
Voltaire, 29  
  
Wakefield, Edward Gibbon, 133  
Wallerstein, Immanuel, 34-43, 65,  
77, 79-80, 90, 114-15, 182, 197,  
200, 222n, 227-30, 235-36, 255,  
279, 307-8, 310, 314  
Windelbrand, Wilhelm, 39-40  
  
Wittgenstein, Ludwig, 248, 337  
Wood, Ellen Meiksins, 117, 173  
Wright, Erik Olin, 67  
Wujin, Yu, 74n  
  
yabancılaşma, 150n, 296  
yadsımanın yadsınması (yasası),  
269-71, 272n, 273  
yalıtık monad olarak insan, 99-100  
yanılma, 209, 252, 255, 261-63  
yanlışla(n)ma, 65n-66n, 156n,  
208-9, 259-60  
yapısalcı(lık), 65n, 236, 237n,  
240-43, 249-50  
yapma (eylemi), 75, 245-49  
yasa şampiyonu, 177, 186, 189  
yassı ontoloji, 60, 77, 181, 190  
Yunan Aydınlanması, 258  
  
zahirî(lik), 22, 150-51, 153, 156, 158,  
163, 172, 175, 306  
*Zeitgeist*, 72, 143, 214  
Zerdüşt, 25, 27  
Žižek, Slavoj, 161-63  
zorunluluk, 82-83, 185, 187, 203,  
206, 213n, 214, 233, 250, 257-58,  
284, 299, 310
-





# M. Nuri Durmaz

## Marx'ın Yasaları

Marx bir pozitivist miydi? Ya da kesin ve değişmez toplumsal yasaların varlığına inanan bir Aydınlanmacı mı? İnsanın ve toplumun da aynı doğa yasaları gibi mutlak yasalar altında devindiğini mi düşünüyordu?

Marx'ın bütün yapıtı üzerinde girilmiş uzun ve sebatlı bir araştırma ürünü olan bu felsefi inceleme, Marx'ın yasa fikrinin pozitivist yasa anlayışından nasıl farklı olduğunu gösterebilmeyi amaçlıyor. M. Nuri Durmaz'ın günümüz için en anlamlı gördüğümüz paragraflarından birini alıntılalım:

“Marx'ta belirsizliğin dışlandığı katı bir kesinlikçilikle karşılaşılmaz. Marx, toplumsal gerçekliğe tarihdışı bir kesinlik gözüyle bakmadığı için, belirsizliğe olumsuz bir içerik yüklemeyi. Otomatik, kendiliğinden gelişecek bir gelecek anlayışı yoktur... Marx mutlak bir erekselliğin değil, potansiyelliğin içinden konuşur. Hem gerçekleşmeye hem de gerçekleşmemeye muktedir olan bir potansiyellik olarak beklentilerinde belirsizliği dışsal değil, gerçekliğe içkin bir mesele olarak kavrar, belirsizliği anlamaya çalışır. Bunu yaparken de 'belirsizliğin azaltılması' ile 'belirsizliğin göğüslenmesi' arasındaki kritik farkı atlamaz. Belirsizliği ortadan kaldırılması gereken bir kötülük olarak değil, bilakis göğüslenmesi gereken bir şey, hatta yeni fırsatlar, imkânlar olarak görür.”

Metis Edebiyat dışı

ISBN-13: 978-605-316-160-8

Metis Yayınları  
www.metiskitap.com