

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>

p r a k s i s



"sosyal
bilimlerde
yöntem"

üç aylık
sosyal
bilimler
dergisi

yaz
2001



Praksis üç aylık sosyal bilimler dergisi

Praksis sosyal bilimlerde tarihsel materyalist bakış açısını savunmayı ve yaygınlaştırmayı amaçlar. Praksis sosyal bilimlerin her alanından kuramsal makalelere, ampirik araştırmalara, kitap eleştirilerine ve bilimsel etkinlik değerlendirmelerine açıktır. Praksis tarihsel materyalizm içerisindeki belirli bir yaklaşım ya da akımı benimsemez, tarihsel materyalist geleneği bir bütün olarak sahiplenir.

Ürün Basın Yayın Turizm Tic. Ltd. Şti. adına
Sahibi: Metin Turan
Sorumlu Yazışları Müdürü: Mustafa Bayram Mısırlı
Kapak Tasarım: Ahiş Özdemir
Sayfa Düzeni: Ecehan Balta - Gülseren Adaklı
Baskı: Ürün Matbaası
PK. 583 Yenışehir ANKARA
e-posta: praksisdergi@yahoo.com
url: www.geocities.com/praksisdergi
http://praksis.fisek.com.tr

Sayı Sorumlusu

Ebru Deniz Ozan

Yayın Kurulu

A. Ekber Doğan	Ebru Deniz Ozan	Mustafa K. Bayırbağ
Ali Şimşek	Ecehan Balta	Mustafa Şener
Altan Çankçı	Emre Arslan	Nazım Güveloğlu
Aylin Topal	Faruk Ataay	Özlem Şahin
Beycan Mura	Gülseren Adaklı	Sevilay Kaygalak
Burak Sönmez	Gökhan Atılcan	Sinan Kadir Çelik
E. Atilla Aytekin	Mustafa Bayram Mısırlı	Sonay Bayramoğlu

Danışma Kurulu

Cem Somel	Mehmet Türkay
E. Ahmet Tonak	Mehmet Yetiş
Fuat Ercan	Ömür Sezgin
Galip Yalman	Sibel Özbudun
H. Tanık Şengül	Taner Timur
İrfan Erdoğan	Tülin Öngen
İzzettin Önder	Yüksel Akkaya
Korkut Boratav	Zülfü Aydın

Abonelik: Yıllık dört sayı için abonelik bedeli olan 12 milyon TL. İş Bankası Meşrutiyet Şubesi 4213 0661989 no.lu hesaba yatırılmalı ve dekont teslim adresiyle beraber PK. 583 Yenışehir/Ankara adresine postalanmalıdır.

praksis

Sayı:3

Yaz 2001

İçindekiler

Bu sayıda	6
Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahatları Ebru Deniz Ozan	10
Burjuva Düşüncesinin Antinomileri: Batı Metafizliğini Yorumsamacılıkla Aşmak Mümkün mü? Sinan Kadir Çelik	26
Bilgi, Bilgi Nesnesi ve Bilgi Süreci ya da Marksizm Felsefesiz Olabilir mi? Mustafa Bayram Mısır	83
Bertell Ollman'ın Marksizme Katkısı: Diyalektiği Çalıştırmak Emre Arslan-Beycan Mura	102
Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Başlangıç Bertell Ollman	131
Ekonominin Emperyalizmi Kuvucu Bir Devrim midir? Ben Fine	154
Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet: Emek Tarihi Çalışmaları İçin Sonuçları Erden Attila Aytekin	185

Üretim İlişkisi Olarak Devlet	203
Derek Sayer, Philip Corrigan, Harvie Ramsay	
Durkheim'in Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti	228
Emrah Göker	
Gramsci ve Devlet	252
Martin Carnoy	
kıtap eleştirisi	
Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi / Bryan Fay	278
Fuat Özding	
abstracts	283
yazarlar hakkında	288

gelecek sayılar

4

(Eylül 2001)

İletişim, Kültür ve İdeoloji Sorunları

Bu sayı, disiplinlerarası bir alan olarak iletişimin sosyal bilimler yelpazesindeki yerinden, kültür ve ideolojinin kavramsallaştırılma biçimlerine kadar pek çok konuyu ele almayı; iletişim, kültür ve ideoloji sorunlarını tarihsel mater yalist yöntemle bugün için yeniden sormayı amaçlıyor.

5

(Aralık 2001)

Türkiye: Tarihsel Süreçler ve Sınıf İlişkileri

Türkiye'de kapitalizmin doğuş ve gelişme özellikleri ile önemli dönüşüm noktaları -nın ele alınacağı bu sayıda ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmelere odaklanan özgün çalışmalara yer verilecek. Bu kapsamda, kapitalizmin gelişme aşamaları, toplumsal sınıfların oluşumu, dünya ekonomisi ile eklemlenme biçimleri, kalkınma politikaları, kentleşme özellikleri; tarım, devlet ve siyasal kurumların dönüşümü; egemen sınıf partileri ve politikaları vb.gibi konuların işlenmesi bekleniyor.

6

(Mart 2002)

Türkiye'de Sosyalizmin Maddi ve Düşünsel Kaynakları

Bu sayıda Türkiye'de sosyalist hareketin toplumsal dayanaklarının ve düşünsel yaklaşımlarının incelenmesi öngörüldüğü. Dolayısıyla siyasal örgütlenmeler, işçi sınıfı ile sosyalist hareket arasındaki ilişkiler, siyasal ve ideolojik ayırım noktaları, dünya solu ile ilişkiler gibi sorunları tarihsel bir çerçevede inceleyen çalışmalarının değerlendirilmesi amaçlanıyor.

7

(Haziran 2002)

Küreselleşme/Emperyalizm: Nasıl Direnmeli?

Küreselleşme tartışmaları literatürde uzunca bir zamandır yapıyor. Ancak konunun bir yönünün yeterince işlenmediğini düşünüyoruz: küreselleşmeye/emperyalizme karşı direnme yolları. Sayıda, hem mevcut direniş yollarını, hem de muhtemel direniş (ve, neden olmasın, karşı saldırı) projelerinin neler olabileceği konusunu tartışmaya açmayı planlıyoruz. 'Seattle ruhu', Marksizmin emperyalizm kuramlarının güncelliği, ulusal kalkınma stratejileri, sendikal hareketin uluslararası imkanları, Avrupa Birliği'nin küreselleşme/emperyalizm bağlamında tartışılması, yerelleşme stratejilerinin eleştirisi, sosyalistlerin bölgesel veya küresel dayanışma potansiyelleri/imkanları bu bağlamda işlenebilecek konulardan bazıları.

Marx Kapital'de şöyle der: "Eğer şeylerin dış görünüşleri ile özleri doğrudan örtüşseydi, tüm bilim gereksiz olurdu". Buradan yola çıkarak bilimin, sosyal bilimlerin görevinin içinde yaşadığımız toplumu açıklamak, anlamak çabası içinde, dünyanın bize kendini gösterdiği biçimlerin ötesine giderek, bu biçimlerin ardındaki toplumsal tarihsel ilişkileri ve süreçleri göz önüne sermek olduğunu söyleyebiliriz. Ancak böyle tanımlanan bir sosyal bilim, açıklama ve anlamamanın ötesinde dönüştürme ve değiştirme işlevini ve hedefini içinde taşıyabilir.

Sosyal bilimin bu işlevini yerine getirmesi, ona bu doğrultuda araçlar sunacak yöntemi benimsemesiyle mümkün görünüyor. Bu anlamda, yöntem sorunlarına eğilmenin, yöntemi tartışmanın ve netleştirmenin zorunlu olduğunu düşünüyoruz. Genellikle göz ardı edilen, 'felsefi' ya da 'soyut' olarak nitelendirilip, üzerinde durulmayan, tartışılmayan ya da dışlanan yöntemin gerçekte, çok 'somut' ve önemli sonuçları olduğu açıktır. Yöntemin kuramsal boyutu yanında, siyasi bir boyutu da vardır. Farkında olunsun olunmasın, bazı yöntemler, varolanı meşrulaştırır. Elbette açıklamak ya da anlamak eleştirelliği getirebilir. Ancak, yalnızca gözlenen bir gerçekliğe bakmak, ya da anlamlar ve onların kaygan zemininde tanımlanan bir gerçeklik tanımla başlamak, bir noktada gerçekliği sınırlamak, farklı boyutlarını görememek, bu şekilde varolanı meşrulaştırmak ve onu yeniden üretmek anlamına gelir. Gözlenenin ötesine geçen ve anlam oyunlarına hapsolmayan, maddi gerçekliği kabul eden bir yöntem, sunduğu daha kapsamlı gerçeklik tanımla, ilk anda gözlenemeyen, kurucu toplumsal ilişkileri tanımlayabilir ve böylece toplumsal ilişkilerde bir dönüşüm fikrini içinde taşır ve bunun olanaklarını sunar. Böyle bir yöntemin tarihsel materyalist bir yöntem olacağı fikriyle, sosyal bilimlerdeki farklı yöntemleri ele alan, daha temelde tarihsel materyalist yöntemin bu yöntemler karşısında ya da

kendi başına duruşunu anlattığımız bir sayı hazırladık.

Dergimizin ilk yazısı Ebru D. Ozan'ın eleştirel gerçekçilik ve içsel ilişkiler felsefesini bir arada ele alan **Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahatları** adlı yazısı. Bu iki yaklaşımın bir arada düşünülebileceğinden yola çıkan yazı bu anlamda özgün bir çalışma. Bu yaklaşımları ana hatlarıyla inceleyerek tanıtmayı amaçlayan yazı, eleştirel gerçekçilik ve içsel ilişkiler felsefesinin temel ontolojik/epistemolojik öncüllerini ele alıyor. Belli ortaklıkları olan bu yaklaşımların pozitivist ve relativist yaklaşımlardan ayrıldığı noktaları, bu iki yaklaşımı birlikte düşünmenin, tarihsel, ilişkisel ve bütüncül bir gerçeklik kavrayışı için sunduğu olanakları ve bunun siyasi sonuçlarını ele alıyor.

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri: Batı Metafiziğini Yorumsamacılıkla Aşmak Mümkün mü? başlıklı makalesinde Sinan K. Çelik, Batı metafiziğinin burjuva düşüncesi olduğunu göstererek, Batı metafiziğini eleştiren yorumsamacılığın, yapıbozumunun onu aşmadığını, aşamaya çağını; Marksizmin, tarihsel materyalizmin Batı metafiziği eleştirilerini içerip aştığını ileri sürüyor. Çelik, burjuva felsefesi olarak Batı metafiziğinin tarihsel-toplumsal önkoşulları, yani kapitalist üretim ilişkileri aşarak aşılabileceğini bunun da kuramda tarihsel materyalizmle, pratik anlamda sosyalizmle mümkün olacağını söylüyor. Tarihsel materyalizmin, yapıbozumu ve yorumsamacılığa karşı duruşunu, kuramsal ve pratik üstünlüklerini vurgulayan bir yazı olması bakımından önemli.

Mustafa Bayram Mısır'ın **Bilgi, Bilgi Nesnesi ve Bilgi Süreci ya da Marksist Felsefe Var mı?** başlıklı yazısı, Marksizmin kurucu metinleri üzerinden bilgi süreci, bilginin doğası, 'hakikat' gibi epistemolojik meseleleri konu ediniyor. Yazıda Marksist felsefenin asli özelliğinin diyalektik olmaktan çok materyalist olmak olduğunu ileri sürülüyor. Mısır'a göre, Marksist felsefenin, tarihsel materyalizmi destekleyici rolü tekrar vurgulanmalıdır. Yazının bir diğer önemli savı, Marksizm'de hakikatin ölçüsünün pratik olduğu, bu anlamda da tarihdışı biçimde mutlak olan Hakikatlerin olmadığı.

Emre Arslan ve Beycan Mura, Bertell Ollman'ın yapıtlarını ele aldıkları ve onu tanıtmayı amaçladıkları **Bertell Ollman'ın Marksizme Katkısı: Diyalektiği Çalıştırmak** isimli yazılarında, Ollman'ın özellikle "içsel ilişkiler felsefesi" ve "soyutlama süreçleri" (genişletme, genelleme düzeyi, bakı noktası) üzerine vurgusunun Marksizmin diyalektik yönteminin anlaşılması ve sunumunda önemli katkıları olduğunu belirtiyorlar. Yazı, diyalektik yöntem temelinde, iktidar, sınıf, altyapı-üstyapı gibi kavramları

ele alıyor. Bu boyutlarıyla, yalnızca Ollman'ın yapıtlarının ve yönteminin tanıtıldığı bir yazı olmasının ötesinde, Marksizm içinde tartışılan ya da Marksizme yöneltilecek eleştirilerin temelinde duran bu kavramların mad-deci diyalektik açıdan nasıl ele alınması gerektiğini gösteren, bu anlam-da da Ollman'ın diyalektiğinin katkılarını ele alan bir yazı.

Bu yazının hemen ardından Ollman'dan bir çeviri yayınlıyoruz. Ollman **Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Başlangıç** adlı makalesinde genellikle ekonomi ve sosyoloji gibi diğer disiplinlerden görece daha muhafazakar kalmış olan Siyaset Bilimi alanında halihazırda yükselmekte olan rahatsızlıkları tutarlı bir radikal dünya görüşüne dönüştürmenin temel koşulunun Marx'ın yöntemi üzerinden çalışmak olduğunu söylüyor. Ollman, gerçekliği kavrama, açıklama ve yeniden örgütlenme biçimi olarak Marx'ın yönteminin pratikte beş ardışık düzeyden oluştuğunu belirtmektedir: ontoloji, epistemoloji, araştırma, entelektüel yeniden inşa ve açıklama. Ancak Ollman'a göre Marx'ın yöntemini diğerlerinden ayıran şey, bu tür aşamaların varlığı değil, her bir aşamanın özgül karakteridir. Bu noktadan hareketle Ollman yazı boyunca bu aşamaların Marx'ın yönteminde ne tür biçimler aldığını ayrıntılı olarak ele almaktadır.

Siyaset bilimi alanından sonra, iktisat ve sosyal bilimler ilişkisine dair bir yazıya yer veriyoruz. Ben Fine'nın Eylül 2000 ODTÜ İktisat Kongresi'nde sunduğu bildiri çerçevesindeki **Ekonominin Emperyalizmi Kuhncu Bir Devrim midir?** yazısı, iktisadın diğer sosyal bilimlerle olan ilişkisini ekonomik emperyalizm ve Kuhncu Devrim kavramlarıyla ele alıyor. Fine, iktisat emperyalizminin, iktisat dışında da başarı kazanmak için öteki disiplinlere saldırması gerektiğini; iktisat emperyalizminin pazarın mümkün olan her yere yayılması, pazar dışı olguların pazar gibi algılanmasına dair zihniyetinin sosyal bilimleri sömürgeleştirdiğini ileri sürüyor.

Bu yazıyı, bir diğer disipline, tarih disiplinine ait bir yazı izliyor. E. Attila Aytekin'in, **Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet: Emek Tarihi Çalışmaları İçin Sonuçlar** başlıklı yazısında emek tarihçiliğine dahil edilmeye çalışılan ırk, cinsiyet, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi kavramlardan en çok tartışılan ve vurgulananı olan toplumsal cinsiyet kavramı ile emek tarihinin temel kavramı olan sınıf kavramının ilişkilendirilmesindeki sorunlara değiniyor. Eleştirel gerçekliğin yöntemsel uyarılarının bu sorunların çözümünde sağlayacağı olanakları inceliyor. Aytekin, içsel-dışsal ilişki ayrımı, toplumsal gerçeklikteki ilişkiler arasında bir nedensel hiyerarşi kurmayı, emek tarihi çalışmalarında sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkisinin kavranma biçimine dair temel unsurlar olarak görüyor. Yazı, ger-

çekçi-ilişkisel yöntemin sosyal bilim alanında tanımlanan somut bir probleme yönelik açılımlarını tartışması bakımından önemli.

İlişkisel yaklaşımın toplumsal bir olguyu nasıl ele aldığını gösteren bir yazı Derek Sayer, Philip Corrigan ve Harvie Ramsay, ortak çalışmaları **Üretim İlişkisi Olarak Devlet** başlıklı makaleleri. Sayer, Corrigan ve Ramsay, Marx ve Engels'in yapıtlarına dayanarak ilişkisel bir devlet analizi yapıyorlar. Devleti bir araç, üstyapısal bir olgu olarak gören yaklaşımları eleştirerek, üretim ilişkileri ile devletin içsel olarak ilişkili olduğunu vurguluyorlar. Marksist kuram içinde güncelliğini koruyan devlet tartışmalarını konu alması ve ilişkisel yaklaşımın bu tartışmalara sağladığı açılımları sunması bakımından önemli bir çeviri.

Emrah Göker'in dosya konumuzla doğrudan ilgili olmayan, **Durkheim'in Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti** başlıklı yazısı özellikle son dönemlerde belli bir ilgiyle okunan ve tartışılan Fransız sosyolog Bourdieu'yü ele alan yazısı, Bourdieu'nün neo-liberalizme karşı aydın dayanışması için yaptığı çağrının fikri temellerine, bu anlamda Durkheim ile ilişkisine dikkat çekiyor. Ayrıca, Bourdieu'nün kuramının kilit kavramlarını ele alarak bunların Marksist sınıf analizine olası katkıları üzerinde duruyor. Yazı, Bourdieu'nün Marksizm ile olan hem kuramsal hem politik ilişkisine dair ipuçları sunmuş oluyor.

Martin Carnoy'un 1984 basımı *The State and Political Theory* adlı kitabının **Gramsci ve Devlet** bölümü, dosya dışı yer verdiğimiz bir çeviri. Temelde Gramsci'nin devlet kuramı üzerine yoğunlaşsa da, hegemonya, hegemonya krizi, sivil toplum, mevzi savaşı, aydınlar gibi Gramsci'nin temel kavramlarını ele alması, bu alanlardaki tartışmalara nüfuz eden bir yazı olması nedeniyle önemli olduğunu düşünüyoruz.

Daha önceki sayılarımızda olduğu gibi, bu sayımızda da bir kitap eleştirisine yer verdik. Fuat Özdiç, Brian Fay'ın Türkçe'de yeni yayınlanmış olan **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi** adlı kitabını değerlendiriyor.

Sosyal bilimlerde yöntembilimsel sorunlara değindiğimiz ve bu anlamda tarihsel materyalizmin sağlayacağı olanakların altını çizmeye çalıştığımız üçüncü sayımızın, bu alandaki tartışmalara katkıda bulunması umuduyla...

Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Bir Yaklaşımın Anahatları

Ebru Deniz Ozan

1. Giriş

Bir bilim felsefesi olan gerçekçi-ilişkisel için birçok kolu vardır ve bu kolların birbirinden tümüyle farklı olmadığı kabul edilirse de bu kollar, bilimsel, eleştirel gibi farklı sıfatlarla tanımlanmaktadır. Burada bu kollardan, genellikle Roy Bhaskar'ın çalışmalarıyla tanımlanan eleştirel gerçekçilik ve Bhaskar'ın çalışmalarından daha geniş bir çerçevede tanımlanan, ancak bir ölçüde eleştirel gerçekçilikle temel ortaklıkları olan içsel ilişkiler felsefesi ele alınacak. Bu iki akım arasında dikkate değer farklılıkların olduğu açıksa da, her ikisinin belirli bir Marksist bakış açısına sahip olmaları ve sosyal bilimler felsefesi temelinde birçok kavramı paylaşmaları birlikte düşünülebileceklerini göstermektedir. Bu iki yaklaşımın birlikte düşünülmesi, ilişkisel, tarihsel ve bütüncül (*total*) bir toplumsal gerçeklik kavramsallaştırması için gerekli kavramsal araçları suna-

caktır. Gerçekçi-ilişkisel terimi de, bu ortak özelliği vurgulayan bir terim olarak kullanılacak. Gerçekçi-ilişkisel yaklaşım, gerek gerçeklik tanımı, gerek bilgi kavrayışı ve nedensellik tanımı ile pozitivist anlayışa ciddi bir eleştiri getirirken, post-modern ve post-yapısalcı düşünceyle özdeşleşmiş relativizme de bir alternatif oluşturması bakımından önemlidir. Daha somut düzeyde, ilişkisel, tarihsel ve bütüncül bir bakış açısı sunan gerçekçi-ilişkisel yaklaşım, toplumsal gerçekliğe dair kurulan ikilikleri (*dualities*) ya da ayrımları anlamak ve aşmak için gerekli olan kuramsal çerçeveyi sağlaması açısından önemlidir.

Yazıda öncelikle eleştirel gerçekçilik ve içsel ilişkiler felsefesinin ontolojik ve epistemolojik öncülleri ele alınacak. Nedensellik ve bilgi kavrayışlarına ek olarak, soyutlama, geridönüm (*retroduction*) gibi kavramları ve yaklaşımların Marksizmle ve tarihsellikle olan ilişkileri tartışılacak. Gerçekçi-ilişkisel yak-

laşımın temel yöntemsel öncüllerini ortaya koymak için daha çok eleştirel gerçekçi literatürden yararlanılırken, tarihsellik ve Marksizm gibi konularda içsel ilişkiler felsefesi kaynak oluşturacak.

2. Eleştirel Gerçekçilik

Daha önce belirtildiği gibi, eleştirel gerçekçilik pozitivist ve relativist anlayışlara yöntembilimsel bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Eleştirel gerçekçiliğin hem görgülcülüğe hem de idealizme bir karşı çıkış olduğu da ileri sürülebilir. 1980'lerde özellikle coğrafya ve sosyal bilimler alanında yaygınlaşan (Pratt, 1994:112) bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Roy Bhaskar'dır. Eleştirel gerçekçiler Bhaskar'ın öncü fikirlerini temel almış ve geliştirmişlerdir. Eleştirel gerçekçiliğin bir diğer önemli temsilcisi Andrew Sayer, yaklaşımın temel öncüllerini şöyle sıralar:

1. Bizim ona dair bilgimizden bağımsız bir dünya mevcuttur.
2. Böyle bir dünyaya ilişkin bilgimiz yanlışlanabilir ve kuram-yüklüdür (theory-laden). Doğruluk ve yanlışlık kavramları bilgi ve bilgi nesnesi arasındaki ilişki hakkında tutarlı bir kavrayış sunmada yetersizdir.
3. Dünyada zorunluluk mevcuttur; doğal ya da sosyal nesneler zorunlu olarak nedensel güçlere ya da eyleme yollarına ve tikel duyarlılıklara (particular susceptibilities) sahiptirler.
4. Yalnızca olaylardan değil, bu olayları ortaya çıkarma güç ve yetisine sahip nesne ve yapılardan oluşan dünya farklılaşmış ve tabakalaşmıştır. Bu yapılar, düzenli olaylar zincirine neden olmadıkları durumda da var olabilirler. (1992:5-6)

Bu noktaları daha ayrıntılı ele almak için, eleştirel gerçekçiliğin epistemolojik ve ontolojik öncüllerine daha yakından bakmak gerekecek.

Eleştirel gerçekçilik, algımız ve gözlemimiz dışında bir gerçeklik olduğunu kabul eder. Gerçeklik, ilişkilerin nesnel maddi yapısından oluşur. Bu yapı doğrudan gözlemlenir değildir. Gözlemlediğimiz şeyler aslında altında yatan maddi ilişkiler yapısı ile açıklanmalıdır (Ashworth vd. 1990 :21). Toplumsal gerçeklik birbiriyle örtüşen üç düzey ya da alanla tanımlanır: görgül, fiili ve gerçek alanlar. Görgül düzey deneyimler ve gözlenebilir olaylara karşılık gelir. Fiili düzey, gözlemlenir, gözlenemesin olayları kapsar. Gerçek düzey ise, diğer iki düzeyi kapsayan, olayları ortaya çıkarma güç ve yetisine sahip yapılar, süreçler, mekanizmalara denk

düşer (1990:5). A. Sayer bu yapıları içsel olarak ilişkili nesneler ve pratik - ler olarak tanımlar. Örneğin, mal sahibi ve kiracı arasındaki ilişkinin kendisi özel mülkiyeti, rantı, artının üretimini önceden var sayar. Bunların tümü bir yapı oluşturur (1992:92). Bhaskar ise yapı ve mekaniz - maları eş anlamlı gibi kullansa da, mekanizmaların, yapılanmış şeyleri belli bir şekilde eylemeye yönelten nedensel güçleri karşılayacak şekil - de kullanılmasının daha yerinde olduğunu söyler. Aile, ulus-devlet yapıyı örneklerken, 'pazar' mekanizma için bir örnektir (Bhaskar, 1989:170).

Sosyal ve doğal gerçekliği gerçek kendilikler ve onların ilişkileri oluştu - rur. Sosyal gerçeklik, 'içinde her bir sosyal olayın (episode), sosyal ak - törlerin meydana getirdiği bilişsel kaynakların ürünü olduğu; sosyal dü - zenlemelerin maddi ancak gözlenemeyen ilişkiler yapılarının ürünü ol - duğu' (Blaikie, 1993:98), toplumsal olarak kurulan bir dünyadır. Eleştirel gerçekçiliğin gerçekliği böyle tanımlaması, ontolojisinin, pozitivist on - tolojiden farklılığını gösterir. Pozitivist anlayışta gerçeklik, birbirinden ay - rı, atomistik ve gözlenebilir olaylardan oluşurken, eleştirel gerçekçiliğin gerçeklik tanımı ilişkileri, nedensel güçlere sahip gözlenemeyen me - kanizmaları, süreçleri kapsar. Pozitivizmin yalnızca gözlenen ve dene - yimlenen kendilikleri gerçek, dolayısıyla bilimin konusu olarak kabul et - mesi (Ashworth, 1990:94) ve gözlenemeyen görüngülerin varlığını red - di, gerçekliği gözlenebilir ve ampirik olarak test edilebilir görüngülere in - dirgemesi demektir. Pozitivizmin, gözlenemeyen kendilikleri, mekaniz - maları, yapıları ve nedensel güçleri gözardı eden yetersiz, sınırlı gerçek - lik kavrayışı karşısında, eleştirel gerçekliğin gözlenebilir/gözlenemeyen görüngüleri, mekanizmaları, yapı ve süreçleri kapsayan gerçeklik anla - yışının, gerçekliğin çok daha kapsamlı bir şekilde açıklanması ve anla - şılmasını olanaklı kılacağı açıktır. Eleştirel gerçekçiliğin gerçeklik tanı - mı, onu, algı, bilgi, söylemsel pratik ve yorumdan bağımsız bir gerçekli - ğin varlığını reddeden relativist, yorumcu yaklaşımlardan da ayırmakta - dır. En temelde, eleştirel gerçekçilik, algı ve yorumdan bağımsız maddi bir gerçekliğin varlığını kabul eder.

2.1. Eleştirel Gerçekçilik ve Bilgi

Eleştirel gerçekçiliğin epistemolojik yaklaşımı, bilgi ve gerçekliği poziti - vist, öznelci ve yapısalcı yaklaşımlardan farklı bir şekilde ilişkilendirir. Öncelikle bilgimiz dışında, bilgiden bağımsız bir gerçekliğin varlığını kabul eder. Bhaskar, gerçekliğin bilgi ile belirlenmesine karşı çıkar (Pratt, 1994:114). Yani reddettiği, 'bilinen şeyin kesin ve deneyimlenir ol - duğu; deneyimlenir ve kesin olanın bilinebilir' olduğudur (Bhaskar, 1989:124).

Eleştirel gerçekçilik, bilginin yanlışlanabilir ve kuram-bağımlı olduğunu, yanlışlık ve doğruluk kavramlarının bilgi ve bilgi nesnesi arasındaki ilişki hakkında tutarlı bir kavrayış sunmada yetersiz olduğunu ileri sürerek, evrensel doğrunun ya da yanlışlanabilirliğin bilgi için bir kriter olduğu ve bilginin kuramsal olarak yansız (*theory-neutral*) kabul edildiği pozitivist yaklaşımdan farklılaşır. Bilgi, ne pozitivistlerin savunduğu gibi kuramsal olarak yansızdır, ne de yapısalcıların kabul ettiği gibi kuram tarafından belirlenir (*theory-determined*); bilgi kuram-yüklüdür (*theory-laden*). Bu anlamda, kuramsal olarak yansız bir bilimi gerektiren doğruluk ve nesnellik kriterlerinden bahsetmek olanaklı değildir. Eleştirel gerçekçilik, bilginin ve gözlemin kuram-yüklü olduğunu ileri sürerek, yalnızca kuramın sağladığı kavramsal kaynaklar aracılığıyla dünyanın anlaşılabilirliğini kabul eder, ancak bu kavramsal kaynakların dünyanın kendi yapılarını belirlediği görüşüne karşı dururlar (A. Sayer, 1992:83). Pratik olarak yeterli olup olmama temelinde, maddi dünya hakkında bu kavramsal kaynaklardan, yani kuramdan bir anlamda bağımsız yargılara varılabileceğini savunurlar. Bilgi ve gözlem kavramsal sistem içinde üretilse de, bu anlamda kuram yüklüyse de, bilginin pratik olarak yeterli olup olmadığı kriteri, bu kavramsal sistemin ya da kuramın bilgiyi belirlediği düşüncesini geçersizleştirir. A. Sayer, doğruluk kavramı yerine 'pratik yeterlilik' kavramını önerir (1992:69). Pratik olarak yeterli olabilmek için bilgi, dünya ve eylemlerimizin sonuçları hakkında beklentiler üretmelidir. Bilginin pratik olarak yeterliliği, nesne ya da sosyal görüngülerin zorunlu ya da olumsal olarak ilişkilendiği bağlama göre farklılık gösterir ve bu sebeple, mutlak değildir. Bilgi kriteri olarak pratik yeterlilik, bilimin ya da bilgi üretiminin toplumsal bir pratik olduğu görüşü ile bağlantılıdır. Bilgiyi geliştirmek için, dilsel, kavramsal, kültürel ve maddi ham madde ve araçlara gereksinim vardır. Bilgi, insan dışında sahip olunan bir 'şey' ya da insan beyninde tamamlanmış bir biçim değildir. İnsanlar düşünmeyi ve eylemeyi öğrendikleri toplumdaki bağımsız bilgi geliştiremezler. Dolayısıyla, bilgi, insan pratiğinden ayrı düşünülemez. A.Sayer, yalnızca gözleyebileceğimiz şeylerle ilgili değil, aynı zamanda ne yapabileceğimiz ve nasıl yapabileceğimizle ilgili kavramlar geliştirir ve kullanırız der:

Bilgiyi, dünyayı temsil etmeye ya da yansıtmaya çalışan bir fotoğraf gibi düşünmekten kaçınmak akıllıca olacaktır. Daha iyi bir benzetme, dünyada bir şeyler yapmamız ve olaylarla başa çıkmamız için araçlar sağlayacak harita, reçete ya da bir tür elkitabı olabilir. (A.Sayer, 1992:59)

Diğer bir deyişle, bilgi yalnızca dünyanın bir temsili değildir, dünyada birşeyler yapmanın aracıdır.

2.2.Eleştirel Gerçekçilik ve Nedensellik

Eleştirel gerçekçiliğin nedensellik kavramsallaştırması, pozitivist, atomistik nedensellik anlayışına karşı bir kavramsallaştırmadır. Pozitivistler, yasaları deneyimsel nesneler olarak görülen, atomistik olaylar arasında sabit bağlantılar olarak tanımlayan Humecu nedensel yasa kuramını kabul ederler. Pozitivizmin, nedenselliği iki bağımsız olay arasındaki sabit ve düzenli bağlantı olarak tanımlamasına karşın, gerçekçilik bu tür bir nedensellik açıklamasını reddeder ve dünyanın, deneyimsel görüngülere neden olan karmaşık mekanizmalardan ve yapılardan oluştuğunu ileri sürer.

Gerçekçi anlayışta, nedensellik, 'nedensel güçler', 'maruz kalışlar' (*liabilities*), daha genel anlamda 'eyleme yolları' ve 'mekanizmalarla' ilgilidir. Bu nedensel güç ya da eğilimler, tek bir nesne ya da bireyde değil, toplumsal ilişkilerde ve yapılarda bulunur. Örneğin, birey olarak bir öğretmenin sahip olduğu güç, yalnızca karakterine indirgenemez, öğrenciler, iş arkadaşları ve amirleriyle ilişkilerinden ortaya çıkar (A.Sayer, 1992:105). Bir nesnenin nedenselliği, sahip olduğu güç, kendi içinde değil, yer aldığı ilişkiler ağı içinde tanımlanır.

Eleştirel gerçekçiliğin nedensellik kavrayışını pozitivist nedensellikten ayıran özellik mekanistik bir nedensel ilişki kavrayışına karşı duruşudur: "Nedensellik iddiası birbirinden ayrı şeyler ya da olaylar arasındaki düzenlilik hakkında değil, bir nesnenin neye benzediği, ne yapabileceği ya da herhangi özel bir durumda ne yapacağı ile ilgilidir" (Sayer, 1992:105). Bu görüşü şöyle formüle etmek yanlış olmaz: C, E'ye neden olur ancak C'nin E'ye neden olmadığı durumlarda da, bu ikisi arasındaki ilişki kalıbından bağımsız olarak nesnelere nedensel güç ve eğilimler atfedilebilir (105). Bu, nedensel güçlerin ve eğilimlerin gerçekleşmesinin ve ortaya çıkmasının bağlı olduğu koşullarla ilgili birşeydir. Koşullar burada, kendi nedensel güç ve eğilimlere sahip nesneler ve onların diğer nesnelerle ilişkilerine karşılık gelmektedir. Örneğin, bir kişinin çalışması, onun için iş olup olmamasına bağlıdır.

Bir nesne ile nedensel gücü zorunlu olarak ilişkili olsa da, bu nedensel gücün gerçekleşmesi olumsaldır. Bir güç, ortaya çıktığında da, nedensel mekanizmaların etkisi yine diğer nesnelerin nedensel güçlerine ve diğer nesnelerle ilişkilerine bağlıdır. Diğer bir deyişle, nedensel

güç ve mekanizmalarla, bunların etkileri arasında sürekli, değişmez bağlantılar tanımlamak doğru değildir: "Nedensel güçler ya da mekanizmalarla, bunların etkileri arasındaki ilişki sabit değil, olumsaldır." (A. Sayer, 1992:107)

Tüm bunlar ışığında, eleştirel gerçekçiliğin süreçleri ve değişimi üreten, yaratan, ortaya çıkaran, nesne ve ilişkilere ait nedensel güçleri temel alan nedensellik kavrayışının, nedenselliği iki olay arasındaki 'evrensel sabit bağlantılar' olarak görmekten uzak olduğu açıktır. Nesnenin ve ilişkilerin nedensel güçlerinin ve bunların ortaya çıkışının, diğer nesne ve ilişkilerin nedensel güçleriyle ilişkili olması, nedenselliğin, toplumsal gerçekliğin bir bütün olarak algılanması temelinde kavramlaştırıldığını gösterir.

2.3. Eleştirel Gerçekçilik ve Soyutlama

Eleştirel gerçekçi yöntemin temel kavramlarından olan soyutlama, eleştirel gerçekçiliğin toplumsal gerçekliği içsel/zorunlu ve dışsal/olumsal ilişkilerden oluşan bir bütünlük içinde algılayışı ile doğrudan ilişkilidir.

Soyutlama, çeşitli öge ve güçlerin kombinasyonu ile oluşan somut nesnelerin bir tek yönünün ya da bir bölümünün düşünce düzeyinde yalıtılmasıdır (A.Sayer, 1992:87). Toplumsal ilişkinin karmaşıklığı nedeniyle, somut nesneleri oluşturan güç ve süreçler kombinasyonunu anlamak için bir ilişkiyi ya da ögeyi soyutlamak gerekir, bu güç, öge ya da süreçler gerçeklikte ayrı, yalıtılmış olarak var olamasalar bile. Somut bir nesnenin soyutlanmış yönlerini inceleyerek, nesnelerin somutluklarını ve karmaşıklıklarını anlamaya yarayacak kavramlar oluşturmak için soyutlamaları birleştirmek mümkündür. (87) Diğer bir deyişle, her bir soyutlama, gerçeklikte somut nesnenin bir boyutudur ve bu soyutlamaların araştırılması ve kombinasyonu somut olguları anlamaya yardım edecektir.

Soyutlamanın daha iyi anlaşılabilmesi için, eleştirel gerçekliğin toplumsal gerçekliği kuran içsel/zorunlu ve dışsal/olumsal ilişkiler ayrımına bakmak gerekir. Dışsal/olumsal bir ilişki içinde, her nesne birbirinden bağımsız var olabilir, bir diğeri olmadan herhangi özel bir ilişki içinde yer alması mümkündür (kapitalizm-patriyarki ilişkisi gibi). İçsel/zorunlu bir ilişkide ise, nesne diğer nesneyle olan ilişkisine bağlıdır, birinin varlığı zorunlu olarak öbürünün varlığını gerekli kılar (sermaye-emek, köle-efendi ilişkisi gibi) (Sayer, 1981:9).

Bhaskar bazı ilişkilerin içsel, bazılarının dışsal olduğunu farketmenin önemli olduğunu söyler. Bhaskar'a göre, doğaya ait bazı ilişkiler içsel, çoğu toplumsal ilişki içsel değildir. Bir ilişkinin tarihsel bir zamanda zorunlu/içsel bir ilişki olup olmadığı, ilke olarak açık bir sorudur. (Bhaskar, 1989:42). Diğer taraftan, Jessop, dışsal/olumsal ilişkilere daha çok vurgu yapar. Jessop'a göre heterojen toplumsal ilişkilerin kesin çizgileri, görece birliği ve ayırtedici dinamikleri daima olumsal ilişkiler içinde ve onlar aracılığıyla kurulur. Makro-toplumsal gelişmelerin büyük bölümü anarşik ve plansızdır. (Jessop, 1990:103). Bu toplumsal gelişmenin 'olumsal zorunluluğunu' işaret eder. Toplumsal ilişkilerde olumsallığı vurgulayan bu yaklaşımlar yanında, eleştirel gerçekçilik içinde A. Sayer kuramların en güçlü iddialarını soyut düzeyde, içsel/zorunlu ilişkiler hakkında yaptıklarını ileri sürer. Soyutlama içsel ilişkili nesne ve pratikler kümesi olarak tanımlanan yapıların tanımlanması için önemlidir (A. Sayer, 1981:9). Bu anlamda, soyutlama daha çok içsel/zorunlu ilişkilerle ilgilidir ve toplumsal gerçeklikteki bu ilişkileri farketmeyi, tanımlamayı amaçlar.

2.4. Eleştirel Gerçekçilik ve Marksizm

Eleştirel gerçekçilik ve içsel ilişkiler felsefesinden yola çıkarak, bütüncül, ilişkisel ve tarihsel bir toplumsal gerçeklik kavramsallaştırmasının ana hatlarını netleştirecek nokta bu yaklaşımların Marksizm ile ilişkileridir. Bu nokta, hem iki yaklaşımın bir ölçüde birbirinden farklılaştığı, hem de yukarıda tanımlanan türden bir gerçeklik kavrayışı için bu yaklaşımların sağladığı olanakları açığa çıkardığı için önem taşımaktadır.

Eleştirel gerçekçiler Marx'ın yapıtlarına büyük ölçüde borçlu olduklarını ileri sürerler. Eleştirel gerçekçiliğin bir ölçüde, Marksizmi ve eleştirel gerçekçi kuramsal ve yöntemsel çerçeveyi birleştirme çabası içinde olduğu söylenebilir. Marx'ın da benzer bir biçimde bilimi, altta yatan yapıları anlamak için kavramları soyutlama süreci olarak gördüğü savunulur (bkz. Roberts, 1999:22). Soyutlama yöntemi, eleştirel gerçekçilerin Marx'ı izlediklerini ileri sürdükleri temel alanlardandır. Eleştirel gerçekçiler Marx'ın geridönüm yöntemini kullandığını ve örtük biçimde gerçekçi nedensellik kuramıyla çalıştığını ileri sürerler (bkz. Roberts, 1999:34). Marx, altta yatan yapılar bağlamında açıklayıcı olacak, toplumsal yaşamın görünen ve gözlenebilir yönlerini ele alır. Bu yönlerin, her bir yapının merkezindeki nedensel mekanizmaların keşfi ile

anlaşılabileceği, Marx'ın da, bu nedensel mekanizmaların doğasını analiz ederek Humecu bir olmayan nedensel ilişkiler görüşüne sahip olduğu, bu anlamda pozitivist bilimi ve genel yasalar aramayı ve buna ilişkin açıklama modelini reddettiği ileri sürülür. Öte yandan, Marx toplumsal formasyonun nesnel biliminin mümkünlüğüne inanır. O, hem bir doğalcı hem de gerçekçidir (Keat ve Urry, 1975:96).

Eleştirel gerçekçilik ve Marx arasındaki ilişkiyi bu şekilde kuran argumanların birtakım eleştirilere maruz kaldığını belirtmek gerekir. Örneğin, John Roberts eleştirel gerçekçilerin Marx'ın bu yöntemsel projesini yanlış yorumladığını ve kuram ile pratiği birleştirmeyi gözardı ettiğini ileri sürer. Eleştirel gerçekçiliğin soyutlama, geridönüm ve nedensellik açıklamalarında tarihsellik dışı bazı öğeler bulur ve Marx'ın yöntemini, tarihsel materyalizmi bunlardan ayırır (Roberts, 1999). Marksist olmayan ancak eleştirel gerçekçiliği yöntem olarak benimseyenlerin yanı sıra, Jonathan Joseph gibi eleştirel gerçekçiliği, Marksizmin özünü koruyarak, bazı Marksist yaklaşımlara eleştirel yaklaşabilecek, Marksizme, Marksizmin güçlenmesine yardım edecek zemin hazırlayıcı bir felsefe olarak görenler de vardır (Joseph, 2001). Görüldüğü gibi, Marksizm ile eleştirel gerçekçilik arasındaki ilişkinin niteliği tartışmalıdır.

3. İçsel İlişkiler Felsefesi

Eleştirel gerçekçiliğin Marksizmle olan ilişkisine oranla, Marx'ın yöntemi ve yazdıkları ile temellendirilen ve içsel ilişkiler felsefesi olarak tanımlanan yaklaşımın Marksizm ile ilişkisi çok daha açıktır. İçsel ilişkiler felsefesi, eleştirel gerçekçiliğin yukarıda sıralanan soyutlama, nedensellik, içsel/dışsal ilişkiler, geridönüm gibi bir çok kavramını paylaşır (Ollman, 1993; D. Sayer, 1987). Ancak, toplumsal görüngüler arasındaki içsel ilişkilere daha fazla vurgu yapar. Marksizm ile özdeşleştirilen geleneksel altyapı/üstyapı modelini de eleştirir, ancak temel derdi dışsal ilişkiler felsefesini eleştirmektir. Bu yaklaşımın temel öncülleri hakkında bilgi, onların Marksizmi ve Marx'ın yöntemini ele alışlarından edinelebilir.

Onlara göre Marx, toplumsal gerçekliği, kesin olarak çizilmiş, birbirinden ayrı, birbirini etkileyen birimlerden oluşmuş olarak görmemiştir, yani gerçekliğe atomistik bir bakış açısıyla bakmamıştır. Marx, daha çok, gerçekliği, içinde her bir ögenin diğeriyle ilişkisi temelinde tanımlanabildiği ve var olduğu içsel ilişkilerin karmaşık bir ağı olarak gör-

müştür. (D. Sayer, 1987:19). İçsel ilişkiler felsefesine göre, sermaye, emek, ücret gibi herhangi bir toplumsal görüngü 'kendinde' tanımlanamaz. Bunlar birbirlerinden bağımsız, birbirlerini dışsal olarak etkileyen özerk tikelikler olarak düşünülemez. D. Sayer: "belirleyen ve belirlenen görüngülerin mantıksal olarak birbirinden ayrı; zorunlu değil, olumsal olarak ilişkili" olduklarını ileri sürer (1987:22). Belirlenim ilişkisi, mantıksal olarak birbirinden bağımsız, olumsal olarak ilişkili görüngüler için sözkonusudur. Diğer bir deyişle, içsel olarak tanımlanan görüngüler arasındaki ilişkiler belirlenim ilişkisi olamazlar. İçsel ilişkiler felsefesi Marksizme bu perpektiften yaklaşır ve altyapı/üstyapı, ekonomi/diğer, devlet/sermaye, devlet/sınıf, devlet/sivil toplum gibi kavram çiftlerinin, dışsal olarak ilişkilendirilmiş ikilikler biçiminde algılanmasını eleştirir. Birbirinden ayrı, kendi içinde bir bütün olarak tanımlanan iki görüngü arasındaki belirlenim ilişkisini reddeder. Çünkü bu görüngüler, toplumsal üretim ilişkilerinin belli bir tarihsel uğrak ve mekanda aldığı biçimlerdir ve bu anlamda da toplumsal üretim ilişkilerine içseldirler. Görüngülerin, birbirlerinden ayrı görünmeleri ya da aralarında bir belirlenim ilişkisi gözlenmesi tarihin belli bir uğrağında toplumsal ilişkilerin aldığı biçimlerle ilgilidir. Yani, toplumsal üretim ilişkilerinin aldığı biçimler olan bu görüngüler, birbirinden ayrı, diğer toplumsal ilişkilerden soyutlanmış gözükebilir. Ancak bu ya soyutlama düzeyinde mümkündür ya da bir görüntüdür. Gerçekte, içinde bulundukları ve biçimi oldukları toplumsal üretim ilişkilerinden ayrılamazlar ve bu nedenle de birbirlerinden ontolojik olarak ayrı düşünülemezler. Tarihdışı, sabit değişmez ikilikler olarak tanımlanan görüngüler arasındaki belirlenimcilik ve indirgemeciliğe karşı duruşları, bu yaklaşımı bütüncül, ilişkisel ve tarihsel bir gerçeklik kavrayışının merkezine koyar.

3.1. İçsel İlişkiler Felsefesi, Soyutlama, Geridönüm

Ollman, Marx'ın soyutlamanın rolü kavramsallaştırmasına gönderme yaparak, soyutlamanın rolünün, gerçeklik hakkında düşünmenin onu parçalara ayırmakla başladığı gerçeğinin farkedilmesi olduğunu söyler (Ollman, 1993:24). Ollman'a göre Marx, bu sürecin bir bölümünü ya da anını belirli bir amaç için soyutladığının ve böldüğü bu gerçekliğe ait parçaları görece özerkmiş gibi algılamakla birlikte, bunların soyutlamanın sonucu olduğunun farkındadır (1993:31). Soyutlama sürecinin bilincinde olmanın ve soyutlama sürecini böyle tanımlamanın, ilişkisel ve bütüncül bir gerçeklik anlayışını gerektirdiği açıktır. Soyutlama sonucu elde edilen kavramlar ya da birimler, görece özerk görünseler de top-

lumsal gerçeklikteki karmaşık ilişkileriyle tanımlanan somut nesnelerin bir boyutudurlar. Bu, gerçekliğin, birbirinden ayrı, özerk parçalardan, birimlerden oluştuğu fikrine karşı bir duruştur. Birbirinden ayrı, yalıtılmış görünen görüngülerin soyutlama sürecinin sonucu olduğu gözönüne alınmalıdır.

Öte yandan, soyutlamanın gerçeklikle doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamak gerekir. Diğer bir ifadeyle, düşünce ile soyutlamanın; gerçek ile somutun eşitlenmesi doğru değildir (A.Sayer, 1992:88). Soyutlamadan elde edilen kavramlar gerçeğe tekabül ederler; ancak gerçekliğin yalnızca bir parçasıdır. Bu anlamda birbirinden ayrı, yalıtılmış gibi görünen görüngülerin, bir amaç için gerçeklikten yapılan soyutlamalar olduğu ve gerçekliğin bir yönünü yansıttığı ileri sürülebilir.

İçsel ilişkiler felsefesi içinde Marx'ın geridönüm yöntemini kullandığı, yönteminin geridönüm olduğu ileri sürülür. Corrigan vd.'ye göre Marx analizine soyut, evrensel kategorilerden değil, 'gerçek, somut' kategorilerden başlamıştır (1978:25). Marx *Kapital*'de "kavramlardan" başlamıyorum ... Çağdaş toplumda, emek ürününün temsil edildiği en basit toplumsal biçimden, metadan başlıyorum. Öncelikle, görüldüğü biçimi inceliyorum" (aktaran Corrigan vd., 1978:26) demektedir.

Geridönümü daha yöntembilimsel terimlerle tanımlamak için Ollman ve D. Sayer'in Marx'ın yöntemi üzerine analizlerini birleştirmek yerinde olacak: Marx'ın eleştirisi hayali ya da gerçek-somuttan yani görüngülerin verili dünyasından, dünyanın kendini bize sunduğu biçimden başlar; soyuta yani bu formları ifade eden zorunlu ilişkiler kavramları ya da gerçekliği aracılıklarıyla bütünü düşündüğümüz zihinsel parçalara ayıran zihinsel aktivite olarak tanımlanabilen soyuta; oradan da, düşünce yoluyla somutun üretilmesi ya da yeniden yapılandırılmış, o an kavranmış, zihinde var olan bütün olarak tanımlanabilecek düşünce somuta doğru hareket eder. (D. Sayer, 1987:131; Ollman, 1993:24)

Bu yöntemle Marx, var olan görgül biçimleri, bu biçimleri açıklayan kurucu, zorunlu ilişkilerine ayırır. Böylece, bu ilişkilerin gerçekte neyi işaret ettiğinin tarihsel açıklamasına ulaşır. Meta, üretim gibi, belirli bir toplumsal ilişki içinde görgül olarak var olan gerçek-somuttan başlar. Daha sonra, bu görgül biçimleri açıklayabilecek zorunlu, içsel ilişkileri bulmaya çalışır. Bu ilişkiler, birbirinden ayrı görüngüler ve nesneler arasındaki düzenliliklerle ilgili değil, daha önce de belirtildiği gibi, "bir nesnenin neye benzediği, ne yapabileceği ya da her hangi tikel durumda ne yapacağı ile" ilgilidir (A.Sayer, 1992:105). Görüngülerin içinde bulunduğu zorunlu ilişkileri bulmak ve bu anlamda görüngülerin birer ilişki

olarak algılanması, yine gerçek-somuta ancak bu kez görüngülerin "bir çok belirleyenin ve ilişkinin zengin bütünlüğü" (Sayer, 1987:135) olarak tanımlandığı düşünce-somuta doğru ilerlemenin yolunu açacaktır.

Marx'ın yönteminin, yani geridönümün böyle tanımlanması, varolan görüngü ya da ilişki kavramsallaştırmalarını anlamaya hizmet edeceği, görüntülerin ötesine giderek, herhangi bir görüngünün, ilişkinin yeni, farklı, alternatif bir kavranışının yolunu açacağı için önemlidir. Gerçeklikte toplumsal bütünlük içinde karmaşık ilişkiler içinde yer alan toplumsal görüngüleri incelemek için, bu görüngüleri gerçekte birbirlerinden ayılamasalar da düşünce düzeyinde soyutlamak, yalıtım gerekir. Bazen, bu görün-güler ya da ilişki çiftleri tüm bu toplumsal ilişkilerden gerçekte yalıtılmış, ayrı olarak görünür, burjuva toplumlarına özgü devlet-sivil toplum ayrımı gibi. Ancak, bu görüntü, dünyanın kendini bize sunduğu biçim, gerçek-somut ya da hayali somuttur, bu da çözümlemenin başlangıç noktası oluşturur. Çözümleme, buradan soyuta, daha sonra da yeniden yapılandırılmış ve anlaşılmış bütüne ulaşacaktır. Yani görüntülerin ardındaki mekanizmalar, tarihsel süreçler, ilişkiler, nedensel güçler açığa çıktığından, gerçeklik karmaşıklığı ve bütünlüğü içinde kavranacaktır.

3.2.İçsel İlişkiler Felsefesi, Tarihsellik ve Marx

İçsel ilişkiler felsefesinin Marx'ın tarihsel materyalizmi üzerinden yaptığı tarihsellik vurgusu, ilişkisel ve bütüncül bir gerçeklik kavrayışını tamamlayan ve bunlarla ilişkili bir vurgudur. Bu vurgu, birbirinden, toplumsal ilişkilerden ayrı tanımlanmış, öyle görünen ikiliklerin gerçekte toplumsal ilişkiler ağıının bir parçası olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. İçsel ilişkiler felsefesinin Marx'ın tarihsel materyalizm kavramlarını, üretici güçler, üretim ilişkileri ve üstyapı kavramlarını ele alışı bu noktayı açabilir. D. Sayer'in, Marx'ın bu kavramları tümüyle maddi kategoriler olarak tanımlamadığını ileri sürmesi başlangıç noktası olabilir.

Marx, üretici güçleri ya da üretimi ikili bir ilişkili olarak, hem maddi hem sosyal olarak tanımlar. Arazi, araçlar, hammadde, makine gibi maddi şeyler toplumsal bir özellik kazanırlarsa üretici güç olabilirler. Aynı şekilde, iş bölümü, bilimsel bilgi gibi toplumsal görüngüler de, fiili üretim süreçleri içerisinde maddileşmeden üretici güç olamazlar. (D. Sayer, 1991:26). Üretimin maddi ve toplumsal boyutunun Marx'ın düşüncesinde içsel/zorunlu olarak ilişkili olduğu açıktır.

Geleneksel Marksist anlayış içerisinde, Marx'ın insan ilişkilerini, altyapıya ve üstyapıya dahil olmak üzere ikiye ayırdığını ve üretim ilişkilerinin

yalnızca altyapıya ait olduğunu ileri sürenlere karşı, Marx'ın üretim ilişkilerini, verili bir üretim tarzının sebep olduğu toplumsal ilişkiler olarak tanımladığını ileri sürer (Sayer, 1991:75). Buna göre, üretim ilişkileri yalnızca insanlar ve şeyler arasındaki ilişkiler değil, onların belirli bir tarzda olmasını sağlayan insanlar arasındaki ilişkilerdir de. Üretim ilişkileri yalnızca ekonomik yapıya ait değildir, 'üstyapısal' olarak tanımlanan ilişkileri de kapsar. Marx'ın üretim ilişkilerini tümüyle ekonomik terimlerle tanımlamadığı açıktır. Marx ekonomiyi birbirinden ayrı güçlerin oluşturduğu bir ağ olarak değil, bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak görür. Wood'un belirttiği gibi, Marx'ın burjuva siyasal iktisadına ilişkin radikal buluşu, üretim tarzını ve ekonomik yasaları 'toplumsal faktör' bağlamında tanımlamasıdır: Marx için, toplumun ekonomik yapısı, daha kapsamlı bir toplumsal ilişkiler bütünüdür (Wood, 1995:24). Bu ilişkiler üretimin ve dolayısıyla mülkiyetin tikel biçimlerini meydana getiren ilişkilerdir (D. Sayer, 1987:77).

Marx'ın tarihsel materyalizmin önemli kavramlarından üstyapıya ilişkin söylediklerinin analizi de, içsel ilişkiler felsefesinin temelinde toplumsal bütünlüğe yaptığı vurguyu ortaya çıkaracaktır. D. Sayer, Marx'ın üstyapıyı görüngüsel biçimler kümesi ve içinde maddi ilişkiler bütününe oluşturduğu 'yapının bilince çıktığı' 'düşünsel' biçim olarak tanımladığını, bu nedenle, gerçekliğin ayrılabilir bir alanı olmadığını ileri sürer (1987:77). Sayer'e göre Marx kavramlara, fikirlere, bilincin tüm ürünlerine ayrı bir varlık atfetmeyi eleştirir, maddi ve düşünselin ayrılacağı düşüncesini reddeder.

Marx, devletin, hukukun, dinin ya da siyasetin üretim ve toplumsal ilişkilerden tarihinden bağımsız, kendilerine ait bir tarihi olduğunu reddeder. Marx toplumsal görüngülerin insanların maddi ilişkilerinden bağımsız bir varlıkları olamayacağını vurgular; 'bilinç' gibi, tüm bunlar kendi başlarına var olamazlar ve onları böyle algılamak onları 'şeyleştirmek' olur (D. Sayer, 1987: 89-90). Dolayısıyla, Marx maddi ve düşünsel arasında, 'altyapı-üstyapı' arasında içsel bir ilişki olduğunu vurgulamış, toplumsal görüngüleri bu anlamda toplumsal ilişkiler olarak tanımlamıştır.

Toplumsal görüngülere ve ilişkilere bakarken, bunların tarihselliğini vurgulamak, bu görüngülerin ve ilişkilerin toplumsal ilişkiler içindeki yerinin tanımlanmasını ve böylece bu ilişkilerin görünen biçimlerinin ardındaki mekanizmaları, yani toplumsal ilişkileri görmeyi mümkün kılacaktır. Altyapı-üstyapı metaforu bu anlamda bu noktayı açan bir örnek olabilir. İçsel ilişkiler felsefesine dahil olanların yanı sıra, birçok

Marksist kuramcı 'ekonomik alanının', insanların hukuki, siyasi ve ahlaki ilişkilerden belirgin ayrımının, yalnızca kapitalizme özgü olduğunu ileri sürer. Kapitalizm içerisinde tüm toplumsal ilişkiler bireylere dışsal olarak görünür; bireylerin tüm toplumsal bağlantıları, ürünlerin değişimi aracılığıyla olduğundan, ekonomi ilk kez ayrı bir alan olarak algılanmaya başlanmıştır (D. Sayer, 1991:60-64). Gerstenberger, kapitalizmin ya da burjuva toplumunun yapısal önkoşulunun ekonominin politikadan ayrılması olduğunu söyler. Bu ayrımın gerçekleşmediği koşullar altında kapitalist sömürü biçimi baskın olamaz (1992:170). Bu çerçevede, yaşamın 'alanlarını' kapatan ve ayıran altyapı-üstyapı metaforu, burjuva ideolojisinin mistifikasyonlarını yeniden üreten bir şeydir. Kapitalizm içerisinde, toplumsal üretim ilişkileri birbirinden bağımsız ekonomik alan ve ekonomik olmayan alanlar biçiminde kendilerini gösterirler (Marsden, 1992:360). Sorun, Marksizm içinde dahi, bu görünümün sorgulanmadan gerçeklik olarak kabul edilmesidir. İki alan arasında görünen ve gerçekte kapitalist topluma özgü olan bu ayrım, doğal kabul edilir, verili olarak algılanır ve tarihsel, mekansal özellikler göz ardı edilmiş olur. Bu ayrı görünümlerin sorgusuz kabulü, toplumsal ve tarihsel ilişkiler bütününden soyutlanmış insan, ekonomi, devlet vb. kavramlarıyla burjuva ideolojisinin yeniden üretilmesine katkıda bulunmuş olur. Ekonomi, siyaset, devlet gibi kavramların şeyleştirilmesine ve mistifikasyonuna karşı, bu görüngülerin ve dolayısıyla içinde bulundukları toplumsal ilişkilerin tarihsel analizinin yapılması zorunludur. Marx'ın mülkiyet tanımı bu düşüncenin somutlandığı bir örnek oluşturabilir:

Her bir tarihsel dönemde, mülkiyet farklı biçimde ve tamamen farklı toplumsal ilişkiler altında gelişmiştir. Dolayısıyla burjuva mülkiyetini tanımlamak, burjuva üretiminin tüm toplumsal ilişkilerini ortaya sermekten başka birşey değildir. Bağımsız bir ilişki, ayrı bir kategori, soyut ve ebedi düşünce olarak mülkiyeti tanımlamaya çalışmak, ancak metafiziğin ya da hukuk biliminin bir yanılması olabilir (aktaran Sayer, 1987:21).

Bu, Marx'ın "(...) toplumsal ilişkilerin soyut düşünsel ifadeleri" olarak tanımladığı diğer kavramsal kategoriler için de geçerlidir. Marx kategorilerin ifade ettikleri ilişkilerden daha kalıcı olmadıklarını, tarihsel ve geçici ürünler olduğunu ileri sürer (Sayer, 1987:126)

Tüm bu noktalar gözönüne alındığında, devlet, toplum, ekonomi, sınıf, altyapı-üstyapı gibi toplumsal görüngüler arasında ontolojik bir ayrım olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bu görüngüler ve kategoriler, ancak ait oldukları toplumsal ilişkiler içinde tanımlanabilir.

Dolayısıyla aynı toplumsal üretim ilişkilerine ait, içsel ilişkili görüngüler gerçekte birbirleriyle dışsal ilişkili olamaz ve bu anlamda aralarında da belirleyen-belirlenen ilişkisi kurulamaz. Bonefeld, toplumsal görüngüleri, onları kuran toplumsal ilişkilerin varolma biçimleri olarak tanımlar. Örneğin, ekonomi ve siyaset, birbirinden ayrı görünseler de, aynı sürecin uğraklarıdır (1992:99). Bu anlamda, ekonomi, siyaset ya da diğer toplumsal görüngüler arasında ontolojik bir ayrım tanımlamak anlamsızdır.

4. Sonuç: Yöntemden Siyasete

İçsel ilişkiler felsefesi kuramcılarının Marx'ın yöntemini inceleyerek, toplumsal gerçekliğin bütünselliğini ve ilişkiselliğini vurgulamaları, toplumsal gerçekliğin ve görüngülerin tarihsel kavramsallaştırmasını geliştirme çabaları, 'dönüşüm' sözcüğünde düğümlenmektedir. Marx'ın yöntemi, konu edindiği toplumsal görüngülerin tarihselliklerini ortaya koyduğunu, tarihsel bir analize dayanmaktadır. Bu yöntem ile Marx, incelediği toplumsal görüngülerin, kendileri de tarihsel ürünler olan toplumsal ilişkilere bağlı olduğunu göstermektedir. Bir görüngünün kökenini araştırmak, incelemek, gerçekte, "toplumun belirli bir tarihsel formasyonuna ait olan ve şeylerde kendini gösteren ve bu şeylere (görüngülere) belirli bir toplumsal karakter veren, belirli bir toplumsal üretim ilişkisinin" (Corrigan vd. 1978:30) kökenini araştırmaktır. Toplumsal görüngülerin ve aralarındaki ilişkilerin tarihsel olduğunu göstermek, aynı zamanda onların değişebileceğini göstermektir. Görüngüleri, toplumsal ilişkilerin tarihin bir durağında aldığı biçimler olarak görmek onların 'doğal, tarihdışı ve ebedi kategoriler' olarak kavramsallaştırılmasını önleyecektir. Siyasi olarak bu, yeni bir ekonomik-politik oluşumun, yeni bir toplum oluşumunun olanaklılığının vurgulanmasıdır.

Bu görüngülerin biçimlerinin toplumsal üretim ilişkileri bağlamında tarihselliğinin, dolayısıyla dönüşüme açık oluşlarının vurgulanması, içsel ilişkiler felsefesini, bu biçimleri tarihdışı, doğal kategoriler olarak gören ve burjuva topluma ya da herhangi bir tarihsel-toplumsal üretim ilişkiler bütününe özgü biçimleri (ekonomi-siyaset ayrımı, devlet-sivil toplum ayrımı vs.) sorgusuz genelleştiren, Marksist olmayan yaklaşımlardan ya da belirli Marksist perspektiflerden ayırır.

Gerçekçi-ilişkisel yaklaşımın toplumsal dönüşümün olanaklılığını vurgulayan siyasi boyutuna ek olarak, siyasi anlamda bize sunduğu bir sonucu daha vardır: Kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin çelişkileri her ne

kadar esasen ekonomik alanda kendilerini gösterecekler ve 'ekonomi' bu ilişkilerin billurlaştığı alan olarak görünse de, toplumsal üretim ilişkilerinde bir dönüşümü hedef alan herhangi bir proje, içsel olarak aynı toplumsal üretim ilişkilerinin biçimi olan bu görüngülerin tümünde, yani toplumsal yaşamın her alanında bir dönüşümü hedeflemelidir.

Kaynakça

- Ashworth, C. vd (1990) *The Strucuture of Social Theory*, Londra: Macmillan.
- Bhaskar, R. (1989) *The Possibility of Naturalism*, New York: Harvester.
- Blaikie, N. (1993) *Approaches to Social Inquiry*, New York: Harvester.
- Bonefeld, W. (1992) "Social Constitution and The Form of The Capitalist State", Bonefeld vd. (der) *Open Marxism* içinde, cilt:1, Londra: Pluto.
- Corrigan, P. vd (1978) "Remarks on Historical Materialism", Corrigan, P. vd *Socialist Construction and Marxist Theory* içinde, Londra: Macmillan.
- Gerstenberger, H. (1992) "The Bourgeois State Form Revisited", Bonefeld vd. (der) *Open Marxism* içinde, cilt: 1, Londra: Pluto.
- Jessop, B. (1990) *State Theory: Putting Capitalist States In Their Place*, Cambridge: Polity.
- Joseph, J. (2001) "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta", *Praksis*, 1, 149-170.
- Keat, R ve J. Urry (1975) *Social Theory as Science*, Londra: Routledge&Kegan Paul.
- Marsden, R. (1992) "The State", *Journal of Historical Sociology*, 5:3.
- Ollman, B. (1993) *Dialectical Investigations*, New York: Routledge.
- Pratt, A. (1994) "Eleştirel Realizm ve Bilimsel Araştırmalarda Pratik Anlamları", *Toplum ve Bilim*, 64-65, 112-128.
- Roberts, J. M.(1999) "Marxism and Critical Realism: The Same, Similar, or Just Plain Different," *Capital &Class*, 68, 21-49.
- Sayer, A. (1981) "Abstraction: A Realist Interpretation", *Radical Philosophy*, 28, 6-15.
- Sayer, A. (1992) *Method in Social Science: A Realist Approach*, Londra: Routledge.

Sayer, D. (1987) *The Violence of Abstraction: The Analytical Foundations of Historical Materialism*, Cambridge: Basil Blackwell.

Sayer, D. (1991) *Capitalism And Modernity: An Excursus On Marx And Weber*, Londra: Routledge.

Wood, E. M. (1995) *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge: CUP

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri: Batı Metafiziğini Yorumsamacılıkla Aşmak Mümkün mü?

Sinan Kadir Çelik

Felsefe tarihini bilmeyen, onu tekrarlamaya mahkumdur.
George Santayana

*Filmler, her zaman yönetmenin onlara bilinçli olarak yüklediği
anlamlardan çok daha fazlasını barındırır.*
Andrey Tarkovski

Giriş

Doğ a bilimlerinin artık eskisi gibi mutlak bir otoritesinin olmadığına ya da olmaması gerektiğinin, sosyal bilimlerin bir 'meşrulaştırma krizine girdiğinin ve felsefenin sonu ya da sonlarıyla dansedişinin tartışıldığı günümüz literatüründe, tartışma gündemini hegemonik bir şekilde kaplayan ve post-modern olarak adlandırılan bulutların sağanağı altında yürümek durumundayız. Bu yürüyüş boyunca tarihten rasyonaliteye kadar yelpazelenen bir 'sonlar söylemi'yle karşılaşmaktayız. Öyle ki bu 'sonlar söylemi' son yirmi yılda *"The End of..."* başlığıyla yayımlanan kitapların ve makalelerin listesine bakmak suretiyle de gözlemlenebilir nitelikte. Dolayısıyla bu yazıda ele alınmaya çalışılan felsefi problemler

ler felsefeye dair ve yalnızca Richard Rorty'nin yorumsamacılık anlayışına özgü problemler değildir. Bu problemler; Martin Heid-deger, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida ve Paul Ricoeur'de de tezahür eden, fakat yalnızca epistemolojik çözümleme mantığıyla değil, etik-politik olarak da yaklaşılması gereken ve ancak böylesi bir yaklaşımla 'anamlı' olabilecek problemlerdir. Günümüz literatüründe 'yorumsamacılık ve yapıbozum'¹ gibi paradigma-ların gittikçe baskınlığını ve etkinliğini arttırdığı²; özellikle Rorty'nin yorumsamacılık anlayışıyla Derrida'nın yapıbozumunun 'postmodernizm' denilen gelip geçmekte olan 'söylemsel süreçte' neo-liberalizmin felsefi olarak temellen-dirilmesi, meşrulaştırılması işle-

viyle kullanıldığı göz önüne alın-dığında, böylesi bir yaklaşımın neden gerekli olduğu daha bir açıklığa kavuşacaktır. Fakat bu yazıda, teoride 'sonlar söylemi' şeklinde tezahür eden neo-liberalleşme sürecinin tarihsel gelişimi ve politik anlamı tartışma dışı bırakılarak³, bu söylemin klasik epistemoloji, Batı metafiziği eleştirilerinde nasıl ortaya çıktığı ya da tezahür ettiği, öncelikle Rorty'nin yorumsamacılık anlayışı bağlamında tartışılacaktır. Bu amaçla iki ana tartışma ekseninden oluşan yazımızın birinci tartışma ekseninde Rorty'nin 'temellendirimcilik-karşıtlığı'⁴ ve geleneksel epistemolojinin aşılışına/geride bırakılışına dair düşüncelerine; böylesi bir temellendirimcilik-karşıtlığının, 'ötesi olanağını' aramaya çalıştığı geleneksel epistemolojiyi aşıp aşmadığı, Rorty'nin 'şiiirci', 'pratik', 'ironist' ve 'politik' olması gerektiğini salık verdiği, yüzünü kendi 'ayna'sına değil ortaya, yani topluma çevirdiği varsayılan 'politik-pragmatik-yorumsamacılığının' vaad ettiklerini yapıp yapmadığı ya da nasıl yaptığı gibi sorunlar tartışılacaktır.

Bu yazı kapsamında birinci tartışma eksenini Gadamer, Heidegger ya da Derrida bağlamında değil de Rorty bağlamında oluşturmamızın iki temel nedeni var. Birincisi Gadamer, Heidegger gibi isimlerin post-söylemlerin tartışma gündemine bomba gibi düşmesinde Rorty'nin büyük bir katkısı var. İngilizce konuşan dünyadaki post-söylemler yorumsamacılığın kendileri için aslında ne kadar faydalı olabileceğini öğrenmelerinde Rorty'nin bu katkısı -yani Rorty'nin pragmatizmle yorumsamacılığı evlendirmesi- ana-akımda yorumsamacılığa dair belirli bir konsensus oluşmasını sağladı. İkinci neden ise bu yazıda odaklanacağımız meselede, yani günümüzdeki post-söylemler içinde teoriyle pratik arasında dinamik bir denge bulma yönündeki çabaların teorik olarak en güçlü ve en ateşli savunucusunun Rorty olduğunu düşünmemiz.⁵

Bu iki nedene dayanarak yazımızın ilk iki bölümünü oluşturan birinci tartışma ekseninde günümüz 'burjuva düşüncesi'ni⁶ Marksist bir konumdan eleştirmeden bu toplumsal pratik biçiminin içsel çelişkilerinin kendi kendini çürüten argümanlar üretmekten başka bir şey yapmadığı gerçeğini Rorty bağlamında göstermeye çalışacağız. Yani Lukacs'ın 1923'te söylemiş olduğu şu sözün hâlâ geçerliliğini koruduğu gerçeğine tekrar tanıklık etmek zorunda kalacağız: "burjuvazi gelecek kuşaklara klasik felsefede çözülememiş antinomilerden başka bir şey bırakmadı". (1998:245).

Yazımızın üçüncü bölümünü oluşturan ikinci tartışma ekseninde ise öncelikle Rorty'ye özgü gibi görünen bu 'antinomi'lerin⁷ hiç de Rorty'ye

özgü olmadığı, ana-akımda Batı metafiziğini aşma adına geliştirilen teorilerden yalnızca biri olduğu gözler önüne serilecektir. Sonrasında ise günümüzdeki burjuva felsefesinin neden ve nasıl Batı metafiziğini aşmaktan sıkça dem vurup; onu aşamama yazgısını paylaştıkları gösterilecektir. Bu bölümde öne süreceğimiz temel tez ise şu şekilde özetlenebilir: Yorumsamacılık, yapıbozum ya da pragmatizm tarafından Batı metafiziği olarak adlandırılan düşünce biçiminin gerçek ismi burjuva düşüncesidir. Burjuva düşüncesi ise ancak ve ancak teoride tarihsel materyalizmle ve pratikte ise kapitalizmin dünya sahnesinden silinmesiyle mümkün olabilir.

Bu kadar büyük bir iddianın boyumuzu aştığı ve eleştirmiş olduğu metafizik kurgunun yazgısını paylaştığı düşünülebilir. Fakat yazının ilerleyen bölümlerinde tartışılacak olan şu üç kritik nokta, günümüz literatüründe sıklıkla rastladığımız Batı metafiziğine yapılan karşı çıkışların klasik epistemolojinin ve temellendirimci düşünce tarzının ötesinde bir yerlere doğru yelken açtığı gibi bir iddiaya ciddi bir şüpheyle yaklaşmamız ve öncelikle etik/politik derdin sorulaştırılması gerekliliklerini sanırız yeterince ortaya koyar. Söz konusu üç kritik nokta şu şekilde özetlenebilir :

1. Temellendirimcilik-karşıtlığı ve Yorumsamacı Şüpheciliğin Kartezyen Doğası.
 2. Yorumsamacılığın, Aşkınlığı ve Evrenselciliği Etnik-merkezcilikle Aşma Hayâli
 3. Metafiziğin Metafizikleştirilmesi olarak Yorumsamacılık
- Şimdi bu üç noktayı teker teker inceleyelim.

1. Temellendirimcilik-karşıtlığı ve Yorumsamacı Şüpheciliğinin Kartezyen Doğası

Rorty'nin pragmatik yorumsamacılığının temeldeki felsefi çabasının epistemoloji-merkezli bir felsefeden epistemoloji-sonrası/ötesi bir düşünce tarzına geçmeye çalışmak olarak görülebilir. Bu geçiş için Rorty'nin geleneksel epistemoloji içinden başlayarak onun ötesine doğru yöneldiği yolculuğunda -ki bu yolculuğun bir açıklığa ya da 'ötesi olanağına' doğru yapılmayıp hem epistemolojik hem de politik anlamda döngüsel olduğu, yani Rorty'nin başladığı yere geri döndüğü, hatta bu yerden hiç ayrılmadığı bu yazının temel iddialarından birisidir - klasik epistemolojiyle yine epistemolojik bir savaşa girer. Rorty her ne kadar

ciddi argümanlar kurmadığını ve yalnızca temennilerini dile getirdiğini söylese de böylesi bir 'savaş sahnesi' betimlemesini reddetmeyecektir. Çünkü felsefi tavrının esasen politik olduğunu ve çabasının 'felsefeye politik bir müdahale' olarak algılanması gerektiğini birçok yazısında ve söyleşisinde açıkça belirtir. Bu politik iddiayı temellendirmek, meşrulaştırmak için de Heidegger, Gadamer, John Dewey, Ludwig Wittgenstein gibi düşünürleri yardıma çağırarak Kartezyen dünya algısının felsefeyi nasıl çerçeveleyerek, onu hiç olmadık problemlerin içinde devinme yazgısına mahkum ettiğini, ama aslında bu çerçevenin ne kadar temelsiz ve anlamsız olduğunu göstermeye çalışır. Bu çaba belki de Chris Murphy'nin de işaret ettiği gibi meta-felsefeye yapılan en temel ve çığır açıcı katkılardan biridir (1981:345).

Rorty'nin epistemolojiden, yani klasik Batı metafiziğinden radikal bir şekilde kopmak için argümanlarında geliştirmiş olduğu en temel strateji, temellendirimci epistemolojinin kendi kendini temellendirerek meşruluk zemini bulabildiği Kartezyen karşıtlıkların ya da ikiliklerin altının aslında ne kadar boş ve temelsiz olduğunu göstermektir. Bu karşıtlıklar ya da ikilikler öyle karşıtlıklar ve ikiliklerdir ki ana-akım felsefe tarafından temellendirilerek kullanımları meşru kılınmıştır ya da tam tersi: ana-akım felsefe onlara temellenerek kendini meşrulaştırmıştır. Fakat bu Rorty'nin felsefi duruşu açısından oldukça sorunludur. Böylelikle Rorty öylesine imkansız bir noktada durmaya çalışmaktadır ki ayakta durmaya çalıştığı anda dengesini yitiriverir ve tam da karşı çıkmaya çalıştığı şeyin içine düşüverir.

Kısacası bu bölümde öne sürülmeye çalışılacak temel tez şu şekilde özetlenebilir: Rorty'nin yorumsamacı pragmatik şüpheciliğiyle geliştirmiş olduğu argümanlar klasik epistemolojinin ve Kartezyen çerçevenin ötesinde bir yerlerde değildir; hatta daha önce Allan Malachowski'nin de belirtmiş olduğu gibi hali-hazırda temel ve temellendirimciliğe dair böylesi şüpheler beslemek geleneksel epistemoloji tarafından kabullenilmiş, meşrulaştırılmış, hatta gerekli bile görülmüştür (1990:139). Fakat Rorty temellendirimcilik tarafından zaten meşru görülen bu kuşkularını, 'bir başka şüphe' olarak gösterme eğilimindedir. Rorty böylelikle Kartezyen şüpheciliği pragmatik olarak kullanırken, kendisinin tam da karşı çıkmaya çalıştığı bu şüpheciliğin ötesinde olduğunu varsayarak onu kendi 'tezini' temellendirmekte kullanmaktan hiç mi hiç çekinmez.

Immanuel Kant'ın 'felsefenin skandalı' dediği duruma bu bağlamda biraz yakından bakacak olursak bu tezimiz daha da netlik kazanacaktır:

Dışımızdaki şeylerin varolduğu, inanç düzeyinde kabul edilmelidir ve onların varlığından şüphelenecek kadar ileri giden birinin şüphesini giderecek yeterli hiçbir kanıtımızın olmayışı, felsefenin ve insan aklının bir skandalı olarak hâlâ durmaktadır. (Kant, 1965:34).

Felsefenin en temeldeki ön-varsayımlar hakkında Kant tarafından dile getirilen bu şüphe, temellendirimciliği benimsemiş birçok düşünür tarafından dolaylı ya da dolaysız bir şekilde ortaya konulmuştur. Örneğin Malachowski'nin de farklı bir amaçla vurgu yaptığı üzere Bernard Russell da bu skandalı şu şekilde ifade etmiştir:

Eğer doğrudan deneylediğiniz şeyin dışında bir şeyin varlığına inanmak istemiyorsanız, hiç kimse sizin yanıldığınızı kanıtlayamaz ve belki de sizin görüşünüze karşı hiçbir geçerli argüman da yoktur (1923:84).

Temellendirimci felsefe geleneğinin ya da Batı metafiziğinin meşrulaştırarak birlikte yaşamaya alıştığı bu skandalla, Rorty'nin ve Derrida'nın tartıştığı 'temelsizlik skandalı' karşılaştırılırsa bu iki skandalın aslında aynı skandal olduğu kolaylıkla görülür. Kant 'felsefenin skandalından söz etmekle, son kertede en temeldeki varsayımlarımızın geçerli bir şekilde temellendiremeyeceğini ve bunlara inanmaktan başka çaremizin olmadığını açıkça kabul ediyor. Ama aynı skandal, felsefenin 'inançlarımızın peşinde koşmaktan başka bir şey olmadığına' inanan Rorty'ye temellendirimci felsefe geleneğinin bariz bir çelişisini gösteren bir 'temelsizlik skandalı' olarak görünüyor ve bu skandal onun geliştirmiş olduğu 'argümanlara' sağlam bir dayanak noktası oluşturmuyor!

Böylesi bir durumda ortada gerçekten bir skandal var mıdır yoksa asıl skandal, aynı skandalın felsefe tarihinde farklı adlar ve biçimlerde ortaya çıkması mıdır ?

Bu soruyu Rorty'nin çok önem verdiği bir düşünür olan Heidegger'e yöneltirsek, gerçekte ortada bir skandalın olmadığını ve bu durumun hali-hazırda temellendirimci düşüncenin doğasına içkin olduğu şeklinde bir yanıt alırız. Heidegger'in *Identity and Difference*'daki tartışmalarını izlersek bu yanıt şu şekilde ortaya çıkacaktır: temelin doğası 'temellendirmek'ten (*Begründen*), 'temeline inmek'ten (*Ergründen*) ve 'temel atmak', 'temel kurmak'tan (*Gründen*) bağımsızlaştırılarak düşünülemez. Temel ve temellendirme arasında herhangi bir öncelik ilişkisi kuramayacağımızdan, - yani hali hazırda sarsılmaz bir temel var ve o temelden yola çıkıyoruz ya da temellendirme edimi sonucunda

sarsılmaz, öncül bir temele ulaşıyoruz denilemeyeceğinden- temeli ancak bu üç terim arasındaki içli dışlı ilişki dahilinde düşünebiliriz. Öyleyse temel kendisini ancak temeline temellendirerek/inerek temeli kurmakta gösterecektir (Heidegger, 1969:57-59).

Temellendirimci düşünce geleneğine içkin olan ve bu gelenekçe de fark edilerek 'temellendirimciliğin doğası' olarak kabuledilegelmiş olan bu durumun Rorty tarafından 'epistemolojik temelsizlik' ya da 'temelsizlik skandalı' olarak ısıtılıp yeniden sunulması ne kadar anlamlıdır ve bu Rorty'nin temellendirimcilik-karşıtı görüşlerini ne kadar makul kılar? Kaldı ki Rorty'nin 'inancımızı temel olarak alalım' mottosu ya da Wiliam James'ten devşirmiş olduğu "bizim için iyi olana inanalım" (1991a:22) gibilerinden formülasyonları bu 'skandala' alternatif olarak sunmasıyla Rorty, tam da 'bilgi öncesi bilgiyi belirleyen, temellendirilemeyen, karşıtıyla uzlaşmasının mümkün olmadığı saf inanç ve bu inanca tekabül eden, bu inanç tarafından geliştirilen bilgi' gibi metafizik bir modellemeye dayanmıyor mu?

Bu soruları şimdilik askıda bırakıp yine Heidegger'e dönersek, Heidegger bu tarz pragmatik ve uzlaşımalsal şüpheler besleyerek 'inanç' ve 'seçim' temeline dayanan alternatifler sunmanın da Batı metafiziğini mümkün kılan ve ona yeni olanaklar sunan teorik bir tavır olduğunu belirtmiştir.⁸

Bu noktada Rorty'nin yorumsamacı pragmatik şüpheciliğinin Kartezyen çerçevenin içinde meşru bir yeri olduğu ve Rorty'nin temellendirimciliğe karşı geliştirmiş olduğu argümanların Kartezyen çerçevenin içine düştüğü yollu bir saptama pekala yapılabilir. Peki, Rorty'nin yorum-samacı pragmatik şüpheciliği Kartezyen şüphecilikle nasıl örtüşerek, bu çerçevenin içine düşer ya da daha doğrusu bu çerçevenin içinde hareket etmektedir?

1.1. Sürekli bir Şüphe Halinden Her Daim Etnik-merkezci Olmaya

Yukarıda sorulan soruya, öncelikle Descartes'ın 'kesinliği' araştırırken içinde bulunmuş olduğu 'sürekli şüphe halini' tekrar göz önüne alarak yaklaşmaya çalışacağız. Bunun için her şeyden önce Kartezyanizm eleştirilerinde kolayca göz ardı ediliveren bir noktaya dikkat çekmekte fayda var: Descartes'ın sorularına 'Gerçek nedir?' ya da 'Gerçekliği nasıl bilebilirim?' gibi sorulardan önce 'Bildiklerimden nasıl emin olabilirim?' şeklinde bir soruyla başlaması, ve metodunu bu temele dayandırması şuna işaret eder: şeylerden tam olarak emin olamasam bile, onları

bilebilirim. Dolayısıyla Descartes kesinlik için her şeyden önce 'sürekli bir kuşku ve şüphecilik'i önermiştir.

Her ne kadar Descartes'ın Meditasyonlar'ıyla bulmuş olduklarını sanki yasalar gibi öne sürdüğü için Descartes eleştirile gelse ve bu nedenle Kartezyen çerçevenin günah keçisi yapılsa da, o bulduğu 'yasalar' hakkındaki kuşku ve şüphecilikini de hiç mi hiç elden bırakmaz. Çünkü Descartes'a göre ancak böylesi bir kuşku ve şüphe hali içerisinde bulunanlardan emin olunabilir, kuşkudan sonra değil.

Descartes'tan sonra, ana-akım felsefe dikkatleri kuşkunun kendisinden bulunan yasalara çevirmiş olabilir; örneğin *Meditations* belirli ön varsayımlardan yola çıkıpta belirli sonuçlara doğru koşan argümanların toplamı olarak okunabilir. Böylece formatlanan Descartes'ın sürekli olarak yapmış olduğu sorgulamalar arka fona çekilir. Fakat Descartes'ın Meditasyonlar'ından çıkartılan sonuçlar Descartes açısından bulunarak sabitlenmiş değillerdir; yine sürekli bir sorgulanabilirliğin sınırları içerisinde dirler. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kuşku ve şüphecilik kesinliği bulana kadar kullanılıp da, kesinlik bulunduktan sonra elden bırakılan bir araç değildir; daha çok bir sürekliliğin, sürekli olarak sorgulama ve yeniden soruşturma sürecinde 'kesinliği bilmeyi ifade ederler.⁹

Soruyu soruş biçimimiz bile yanıtını kendiliğinden veriyor gibi fakat biz yine de soralım: peki, bu sürekli kuşku ve şüphecilik haliyle dünyayla nasıl ilişkilendirilerek onun bilgisi elde edilir?

Bu konuda Heidegger'in bir çok yazısında ısrarla yineleyerek söylemiş oldukları Rorty'nin tüm argümanını bir an da çürütebilecek nitelikte: kendisini her şeyden önce kendi olarak, dışında gördüğü nesneden ontolojik olarak yalıtarak ortaya koyan Kartezyen özne, sürekli bir kuşkuyla daha önce dışında konuşlandırmış olduğu nesnelere yönelerek onları kendisine temsil ettirir. Nesnelerin sürekli bir kuşku içerisinde elde edilmiş ve yeniden elde edilecek olan bu 'temsili resimleri', öznenin nesne hakkında edinmiş, mülküne geçirmiş olduğu bilgisidir. Heidegger'in 'Batı metafiziğin özü' olarak gördüğü 'temsili düşünce' takriben bu şekilde çalışır.¹⁰

Yazımız açısından 'temsili düşünce'nin kendisinden çok, onu olanaklı kılan felsefi ön-koşullar önemlidir. Çünkü Rorty'nin klasik epistemolojinin en büyük çelişkisi ve ayıbı olarak gördüğü için kesinlikle vazgeçmemiz gerektiğini söylediği 'gerçekliği yansıtan ayna olarak bilinç' kurgusu ya da Kartezyen özne anlayışı da aynı ön-koşullardan yola çıkarak inşa

edilmiştir. Fakat Rorty'nin *Philosophy and Mirror of Nature*'da (PMN) bu aynayı kırma çabası ve buna alternatif olarak önermeye çalıştığı 'aynasız pragmatizm'¹¹ aynı ön-koşullardan bağımsız olmadığı gibi tam da bu ön-koşullara temellendirilmiştir. İşin açıkçası Rorty, 'ayna'yı kırma- madığı gibi, onun arkasına her şeyi daha net göstereceğini diye bir kat daha sırta sıvamıştır.

Şimdi bu iddiamızı açıklamak için öncelikle şu ön-koşula bir daha bakalım: kendisini, ötekini ve nesneyi farklı ontik özlere sahipmiş gibi tasarlayan özne. Bu durum zaten bilindiği üzere Kartezyen 'özne/nesne ayrımı' olarak ifade edilegelmiştir. Fakat bu ifadenin kullanılışında Kartezyen felsefenin gözden kaçırmaya meyilliyi olduğu şu nokta unutulmamalıdır: daha önce o ya da bu şekilde olan bir özne Kartezyanizmle birlikte kendini nesneden ayırmamıştır; kendini ve nesneyi böylesi bir ontolojik yalıtılmışlık içinden kurarak icat etmiştir; ve sürekli bir şüphe halinde icat etmeye devam edecektir.

Kartezyen ontolojik yarılma ile birlikte Kartezyanizm'in atardamarı olarak ortaya çıkan bu sürekli kuşku ve şüphecilik hali, *Contingency, Irony and Solidarity*'de (CIS) 'pragmatik şüpheli bir etnik-merkezcilik' olarak karşımıza çıkar. Bu etnik-merkezcilikle Rorty'nin 'dayanışma' olarak görmemizi salık verdiği 'nesnelliğe' ulaşmamız mümkün olacaktır. Rorty'nin CIS'ta önermiş olduğu kavramsal şema ile yukarıda betimlenen/tartışılan kavramsal şema karşılaştırıldığında, 'her daim etnik-merkezci olma'nın 'sürekli bir şüpheliğin' ve 'dayanışma olarak nesnelliğin' 'kesinliğin' yerini aldığını görebiliriz.

Bu eleştiriye şöyle karşı çıkılabilir: bu iki biçim yakınsamasından Rorty'nin Kartezyen çerçeve içinde kaldığı gibi bir sonuç çıkarılamaz. Fakat bu iki düşünce biçiminin yakınsaması Clifford Greetz'in dikkat çekmiş olduğu bir noktaya ilişkilendirilerek düşünüldüğünde böylesi bir sonucu çıkarsamanın hiçte zorlama olmayacağı açıkça görülür. Çünkü Rorty'nin etnik-merkezciliğinde Greetz'in bunun 'doğal bir sonucu' dediği ama aslında 'tam da çıkış noktası' demenin daha anlamlı olabileceği bir 'biz bizim' (*we-are-we*), 'onlar [da] onlar' (*they-are-they*) gibi bir yaklaşım söz konusudur (1996:105-123).

Bu yaklaşımın ister 'doğal bir sonucu' ister 'tam da çıkış noktası' olsun, yukarıda bahsedilen özne/nesne ayrımındaki özneyi 'biz', nesneyi 'onlar' olarak kodlayarak yoluna bu sefer pürüzsüz aynalarla açık ve seçiklikleri elde etmek için değil de, 'gündelik pratiklerimizi döngüsel bir şekilde temellendirmemek' ve 'özneler arası anlaşmaları' söyleşilerle imzalayarak 'dayanışma olarak nesnelliğe' ulaşmak için yolda olduğu açıktır.

Sonuçta Rorty'nin 'her daim etnik-merkezci' olma metodu -her ne kadar kendisi bunun ne bir metot ne de bir argüman olduğunu iddia etse de (1989:78)- Kartezyen çerçevenin özünü barındırmış fakat onu 'politik amaçlarla' baş aşağı etmiş, tersine çevirmiştir.

Peki, böylesi bir 'tersine çevirme' işlemi, Rorty'nin Kartezyen çerçeveyi eleştirirken kullandığı argümanların bizzat kendilerine tabî değil midir? Yani 'epistemolojik olarak inşa edilmiş ayrıcalıklı bir pozisyondan' nesne ile kurulan 'hiyerarşik ilişki', Rorty bağlamında politik olarak ayrıcalıklı bir pozisyona çekilmiş bir 'biz'in, kendilerine kendileri için uydurmuş oldukları ve kendilerinden ontolojik olarak yalıtılmış 'onlar'la kurduğu 'hiyerarşik ilişki' şeklini almamış mıdır? Kaldı ki böylesi bir 'tersine çevirme' işlemi halihazırdaki 'hiyerarşik ilişkileri' yeniden kurmaya yazgılı değil midir? Bu sorular ve yukarıda tartışageldiğimiz konu yazımızın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı bir şekilde tekrar ele alınacaktır.

2. Yorumsamacılığın Aşkınlığı ve Evrenselciliği Etnik-merkezcilikle Aşma Hayali

Bernard Williams'ın bu konuda Rorty'ye yöneltilmiş olduğu bir eleştiri, bu bölümdeki tartışmaları bir çırpıda özetleyebilecek nitelikte ¹² :

Rorty'nin düşünceleri kendi kendini çürütür. Eğer anlatmış olduğu hikaye doğruysa, bunu ifade edebileceği bir perspektifin olmaması gerekir...[Çünkü böyle bir şey yaparken] insan dilinin ve aktivitelerinin dışındaki aşkın bir duruş noktasını tekrar ele geçirmeye çalışmaktadır ki, bu tam da onun reddetmek istediği şeydir. (1985:37-8).

Rorty'nin yazdıklarında bu 'aşkınlığı' ¹³ örnekleyen, olanaksız bir noktadan seslenmeye çalışarak kendi kendini çürüten birçok argüman bulunabilir. Örneğin; *Relativity, Objectivity and Truth*'da (ROT) ve *CIS*'da bazen belirsiz bir şekilde fonda kalan, bazen açık bir şekilde ortaya çıkan bir argüman vardır. Bu argüman şu şekilde özetlenebilir:

A1

1.Bütün insani araştırmalar, düşünce ve duygular dilde gerçekleşir.

2.Bütün diller tamamıyla kültür tarafından belirlenir.

Sonuç: Nesnel bir araştırma, düşünce ya da inanç yoktur (Geuras, 1998:7).

Derek Geuras bu argümanlara ilişkin olarak, her iki ön-kabulünde döngüsel ve oldukça sorgulanabilir olduğunu söyler. Ona göre,

Bütün dillerin tamamıyla kültür tarafından belirlendiğini söylemek, onun hiçbir şekilde dış gerçeklik tarafından belirlenmediğini ön-varsaymak anlamına gelir ki aslında sorulması gereken soru tam da budur (1998:7).

Geuras'ın argümanların döngüselliğine dair söylemiş olduklarına formel olarak katılıyoruz; fakat bu argümanın sorgulamasını onun önermeye çalıştığı şekilde değil, başka bir düzlemde yapmaya çalışacağız. Çünkü Rorty "döngüsel olmayan herhangi bir argümanın olmadığını" (1991a:110) belirtmişken, üstelik "hiçbir zaman gerçek argümanlar kurmadığını ve söylediklerinin yalnızca temenniler olarak alınması gerektiğini" (1989:78) de söylemişken, bu çerçeveden Rorty'ye yöneltilecek eleştiriler pek de yerine ulaşmaz. Kaldı ki Allan Megill'in belirtmiş olduğu gibi;

...bu yazarları [Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida] çürütebilmek için, tam da onların saldırdıkları mantık kurallarına [canons] ihtiyaç duyuluyor ki, o zaman da her türlü çürütme zorunlu olarak konu dışı hale gelir (1998:13).

Megill'in bu uyarısını göz önüne almayarak, yani mantık kurallarına sarılıp eleştiri oklarımızı sadece bu çerçeveden fırlatmaya başladığımızda, karşımızda olmayan bir düşmanla epistemolojik bir düello yapmaya çalışmak gibi komik bir duruma düşeceğimiz gibi, hangi argümanın hangi ön-kosullardan yola çıktığı gibi sorulması gereken asıl soruları da sora-mamış oluruz. Dolayısıyla buradaki derdimiz böylesi bir argümanla epistemolojik bir çelişkiye düşülüp düşülmediğiyle ilgilenmek değil, onun hangi ön-kosullardan yola çıktığı sorusuna dikkat çekerek böylesi bir argümanla, 'aşkınlık'la kurulmuş olan 'epistemolojik bir otoriteyle', politik olarak ayrıcalıklı ve evrenselci bir noktadan nasıl konuşulmaya başlandığını göstermektir-ki bunlar gerek Rorty'nin yorumsamacılığının gerekse Batı metafiziğine diğer karşı çıkışların şiddetle eleştirdikleri ve kendi düşüncelerinin bunlara alternatif olduğunu öne sürdükleri noktalardır. Sonuçta, yazımızın bu bölümünde yapılmaya çalışılan daha çok şu iki noktaya vurgu yapmaktır:

1. Rorty 'aşarak', 'sıçrayarak' kurtulmamız gerektiğini söylediği metafiziğin içinde hali-hazırda meşru olan bu dil oyununu, hem epistemolojik, hem politik anlamda 'kuralına göre' oynamaktadır.
2. Rorty'nin yorumsamacılık anlayışı bırakın dışardan, Marksist bir ko-

numdan bakmayı, kendi içerisinde bile o kadar çelişkili ve tutarsızdır ki bir 'liberal ironist' olabilmek için ne yapmamız gerektiğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz.

Fakat bu tartışmaya geçmeden önce, dil oyunlarına dair birkaç noktaya değineceğiz.

2.1. İmkansız Dil Oyunları

Rorty'nin kurmuş olduğu dil oyununun imkansızlığını ya da olabilirlik koşullarını anlamak için, Wittgenstein'in dil oyunlarına dair bir kaç değişimini anımsatmakta fayda var.

Wittgenstein sayısız miktarda dil-oyununun bir arada ve birbirleriyle ilişki içerisinde yaşadıklarını söyler. Bu iç içe geçmiş, karmaşık ilişki ağında bir dil oyunu, onu oynayanın yaşantı ya da deneyimleriyle değil, bir diğer dil oyunuyla açıklanabilir.¹⁴ Fakat açıklama getiren dil oyunu, açıklamasını yaptığı dil oyunundan hiyerarşik olarak daha üstün bir konumda görülemez.

Dil oyunları 'gerçekliği resmedelim' diye elimize verilmiş olmadıkları gibi, belirli bir temele de kurulmamışlardır. Bizler kendimizi bir ya da bir kaç dil-oyununa gömülü bir şekilde ya da o oyunu/oyunları oynarken buluruz ve onun/onların kurallarıyla (sözdizimi, kavramsal çerçevesi, ritüeli, gündelik pratikleri...vb.) dünyayı/dünyaları kurarız. Durum böyleyken 'Arşimet noktasından' ya da belirlenebilen bir öznenin kendini dünyaya konumlayışında durabilen 'aşkın bir dil oyunu'yla onun hiyerarşik olarak onun 'altında olduğunu varsaydığımız diğer dil oyunlarının haritasını çizmeyiz. Böyle bir şey yapılabilse bile, bu haritanın diğer dil oyunlarının gerçekliğini bize verdiğini iddia edemeyiz; bu olsa olsa kurulan dil oyununun diğerleriyle ilişkisi içerisinde kendini bir yere, diğer dil oyunlarını bir başka yere konumlayarak kendisini döngüsel bir şekilde kurmasıdır. Başka sözcüklerle ifade edecek olursak, bir dil oyunu kendisine referans vererek diğer dil oyunlarını konumlarken, kendi pozisyonunu diğerleriyle ilişkisi içerisinde bulur.

Yukandaki Wittgenstein yorumu birkaç soru işaretine açık olsa da, bu yorumun Rorty'nin Wittgenstein'dan çıkarsadıklarını yansıttığını söyleyebiliriz. Peki, Wittgenstein'ı bu şekilde konuşturabilen bir Rorty, kendi dil oyununu hangi sınırlar içerisinde, hangi kurallar dahilinde ve nasıl oynamaktadır?

2.1.1. Etnik-merkezcilik, Ayrıcalıklı Özne ve Oyunun Kuralları

Rorty, kurulması gereken dil-oyununun ilk kuralını şu şekilde koyar:

Biz, batılı liberal entelektüeller olarak, işe olduğumuz yerden başlamak durumunda olduğumuz gerçeğini kabul etmek zorundayız; ve bu basitçe şu anlama gelir: ciddi bir şekilde dikkate alamadığımız birçok bakış açısı vardır (Rorty'den aktaran Janack, 1998:210).

Rorty yukarıdaki sözlerinde de kabul etmiş olduğu gibi Batı metafiziğini eleştirmeye 'olduğu yerden', yani içinde bulunduğunu varsaydığı dil oyunundan başlar. Sonrasında ise PMN'le birlikte geleneksel felsefenin tatsız tuzsuz ve baskıcı düşünme biçimlerinden uzakta olan yepyeni dil oyunlarına doğru bir yolculuğa çıkar. Ancak böylece geleneksel felsefenin 'bağımlısı olduğu' kavramsal şemalar 'aşılarak', yeni bir dil oyununa 'sıçranabilir.' Fakat Rorty, böylesi şeyler söylerken hali-hazırda bir dil-oyununun içine gömülü olduğunu ve ancak onun sınırları içerisinde, onun kurallarına uyarak konuşabileceğini unutmuş gibidir. Fakat bu Rorty açısından pek de sorun teşkil etmeyebilir. Çünkü Wittgenstein'in da söyleyebileceği gibi bu sınırlar aşılmaz, yıkılmaz sınırlar değildirler; tam aksine oldukça esnekler ve kendilerine referans vermek suretiyle diğer dil oyunlarına doğru yayılarak onlarla ilişkiye geçer ve kendi sınırlarını yenileyebilirler. Böyle bir şeyi ise ancak diğer kültürlerle, toplumlarla, insanlarla 'diyalog kurarak' ve onların hayata bakışlarını dikkate alarak yapabiliriz. Ve ancak böylece 'gündelik pratiklerimizi döngüsel bir şekilde temellendirmeyerek', üzerimizdeki kültürün baskıcı niteliklerinden kurtulur ve özgürleşmiş oluruz.

Sonuçta Rorty'nin içine gömülü olduğu dil oyununun sınırları içerisine hapsolmadığı; aksine bu sınırların oldukça oynak olup, bambaşka dil oyunları ile ilişkiye geçebileceği aşıkır. Fakat bir de 'oyunun kuralları' var ki Rorty'nin 'gizemli ötekilerle' kurmaya çalıştığı 'diyalog'ta bu kuralları askıya mı aldığı, yoksa aynen mi uyguladığı sorusu, bu oyunun nasıl oynandığını görmek için hayati bir önem taşıyor. İşe doğal olarak 'olduğu yerden' başlayan Rorty'nin çizdiği tabloda bu oyun neredeyse çocuksu bir saflıkla oynanıyor; ama 'buradan' bakınca bu oyun pek de masum bir oyunmuş gibi görünmüyor. Çünkü bu oyunu iki arkadaş oynamıyor, politik olarak ayrıcalıklı pozisyonda olan birisi evrenselci bir noktada diğeriyle esasen hiyerarşik olan bir ilişki kuruyor; her ne kadar bu birisi evrenselciliğe, Kartezyanizme ve aşkınlığa karşı çıksa bile.

Bu noktada daha önce yarım bırakmış olduğumuz tartışmaya tekrar dönerek, tezimizi daha da belirginleştirebiliriz. Bunun için her şeyden

önce şunu belirtmeliyiz: Rorty'nin Al ve benzeri argümanları 'gizemli ötekiler'le ilişkiye geçerek 'döngüsel temellendirmeler'den kurtulma temennisine paralel olarak etnik-merkezci tavrını temellendirmek için öne sürülmüşlerdir. Böylece Rorty hem Jürgen Habermas'ın evrenselciliğini eleştirirken, hem de liberal ironist etnik-merkezci tavrını meşrulaştırma zemini bulur. Kısaca, bu argümanın temelindeki kurucu ilke böylesi bir etnik-merkezciliktir. Şimdi argümanın kendisinden yola çıkarak bu ilkeyi araştıralım.

Argüman ilk bakışta iki ön-varsayımı bir de sonucu olan bir argüman gibi görünüyor. Dolayısıyla, böylesi bir argümana itiraz edebilmek için ya onun ön-varsayımlarının geçersizliğini ya da bu varsayımlardan böyle bir sonuç çıkarılamayacağını göstermek durumundayız. Fakat bizim amacımız, argümanı çürütmek değil onu kuran ilkeyi ya da önkoşulları araştırmak olduğundan, bir üçüncü yolu seçip argümanın altını şu soruyla kazımaya çalışacağız: bu iki önvarsayımı olanaklı kılan önkoşullar, gizli ön-varsayımlar nelerdir?

Şurası çok açık ki bu ön-varsayımı kabul etmek için toplumları kendilerine ait özgün kültürleri tarafından belirlenen homojen ve şeffaf kendilikler olarak, kültürleri ise birbirlerinden tamamıyla ayrı, doğal şeylermiş gibi kurgulamak zorundayız. Fakat Janack'ın belirtmiş olduğu gibi "kültürler doğal türler değildirler; aksine belli bir amaç için insanların kategorize edilmesiyle oluşturulurlar" (1998:213). Kaldı ki "yalnızca bir üye içerecek kadar çok spesifik bir şekilde tanımlanmadıkça, kültürel gruplar homojen de değildirler" (213).

Rorty'nin bu iki önvarsayımı kendiliğinden benimseyerek, toplumları kendi içinde uyumlu, tamamıyla farklı, kendi kendini düzenleyebilen, kontrol edebilen, izole edilebilen ve 'bizim' toplumumuzun şahsına-münhasır üyelerine şeffaf olan yapılar olarak kurgulaması, ancak liberal normları içselleştirerek 'gizemli ötekiyi' tanıma işine tam da 'olduğu yerden' başlamasıyla açıklanabilir. PMN'de bulmak/yapmak ikilemine dair yürütmüş olduğu tartışmada "bulmaktan çok yaptığımızı" (1979:344-347) belirten Rorty'nin bu noktada 'yapmaktan çok bulmayı' yeğlemiş olması sanırım 'yerine göre' pragmatizminde ya da nabzına göre şerbet verme yorumsamacılığında herhangi bir çelişki yaratmaz. Buraya kadar söylenenlerin ilki Rorty'nin liberal olmasına, ikincisi de 'bağlamsalcılıkla'¹⁵ oldukça uyduğu için Rorty açısından herhangi bir sorun teşkil etmezler. Fakat Marianne Janack'ın dikkat çekmiş olduğu bir nokta var ki Rorty'nin bunu kendi yorumsamacı ve 'liberal ironist' tavrı için epistemolojik bir çelişki değil ama ciddi bir tehlike olarak görmesi gerekir. Bakanız

Rorty'nin 'Sarhoş Yerlilerin'¹⁶ varlığını 'özel' olarak görmesi ve marjinalere çekilmiş 'ötekilerin' çoğunluk ya da baskın otoriteler -batılı liberal entelektüeller- tarafından temsil edilmesine ses çıkarmaması ve hatta açıkça bunu önermesi Rorty açısından nasıl sonuçlara yol açar:

Toplumların kuruluş ve birbirleriyle ilişkiye geçiş biçimlerini, imtiyazın ve otoritenin nasıl farklılaşarak liberal demokrasinin ideallerini çürüt-tüğünü göz ardı eden Rorty, Kartezyen çerçeveyi kullanır. Fakat şimdi asıl soru şeffaf bilinçle tamamıyla başka bir 'bedenin' ya da dış ger-çekliğe dair bilgimiz ve ya temsillerin kesinliğini sağlayabilecek ka-dar yetkinleştirilmesi değildir. Buna karşın Rorty'nin düşüncesinde keskin bir biz/onlar düalizmi ve toplumların 'kendinde şeyler' olduk-ları varsayımı vardır ki böylece eğer onlar bizden değilse gizemli öte-kiler olarak kalacak ve 'uzmanlarımızın' sağlamış olduğu temsiller, ayrıcalıklı kılınmış zihinsel temsillerin yerini alacaktır '(1998:215-16).

Sonuçta böylesi bir etnik-merkezciliğin düşünülmesinde, 'hayatımızı kısırlaştıran' Kartezyen ayrıcalıklı temsiller nosyonu aşılamadığı gibi yardı-ma çağrılmıştır. Janack'ın da vurguladığı üzere Descartes'da olduğu gibi ayrıcalıklı temsillerin ayrıcalıklı olmaları bu temsillere içkin olan bir-takım özelliklere atfedilmezde, konuşanın sosyal pozisyonuyla açıklanır. Yani, geleneksel felsefenin temellendirimciliğinden kaynaklanan 'epis-temolojik otoritesi' sosyal pozisyona kaydırılmış ve böylece tersine çevrilmiş bir 'hiyerarşik ilişki' tarzı bu kez tersinden ama aynı şekilde işlemeye başlamıştır. Öteki: Batılı liberal entelektüeller arasındaki kon-sensus. Oysa Rorty 'Öteki'lerle diyaloga geçmek için yola çıkmıştı. Rorty'nin gelmiş olduğu ya da daha doğrusu hiç ayrılamadığı bu nokta, gerçekten 'Öteki'lerle bir diyalog kurma tarzı mıdır, yoksa 'Öteki'lerin dışlanmasıyla bir biz ideolojisinin yeniden inşası mıdır? Bu etnik merkez-ciliğin merkezinin 'Öteki' ya da 'Ötekiyle daha verimli bir diyalog k ur-maya çalışma' olmayıp, kurtulmaya çalıştığı Avrupa-merkezciliği temel aldığı çok açık. Fakat biz yine de bu noktayı daha da açalım. Bakınız Rorty ne diyor:¹⁷

Başka bir kültürle karşılaştığımızda Batının toplumsal ve demokratik çeperinden dışarı sığrayamayız ve bunu da denememeliyiz. En fazla onlara nasıl baktığımıza dair bir fikir edinebilecek kadar o kültürün yerlileri arasına karışmalı ve kullanabileceğimiz bazı fikirlerinin olup olmadığını bakmaya çalışmalıyız (1991a:212).

Bir başka yerde ise Rorty yorumsamacılığın dillere destan bir başka mottosunu şu şekilde yineliyor:

...kültürler üstü bir gözlem platformu yoktur...Onlarla [öteki kültürlerle] paylaşabileceğimiz tek ortak zemin, onların toplumsal inanç ve arzularıyla kendimizinkilerini çıkartmaktan ibarettir (1991 a:213).

Bu anlayış, 'ötekinin etinden sütünden ve yününden nasıl faydalanabiliriz?' gibilerinden felsefi olarak pragmatik, politik olarak liberal bir bakış açına dayanıyor ve asıl tartışılması gereken de bu ama biz daha önce de söylediğimiz gibi bu noktayı şimdilik tartışma dışı bırakıp yorum-samacılıkla Batı metafiziğini aşma çabasının nasıl safdil bir hayal olduğunu göstermeye devam edeceğiz.

Şimdi Al gibi argümanları kurabilen ve bütün bunları da Batı metafiziğinin özne anlayışına, Kartezyen çerçevesine, aşkınlığına ve evrenselciğine karşıymış gibi gösteren yorumsamacı bir yaklaşımın hiç soru gulumadan kabul edegeldiği gizli ön-varsayımlarına şöyle bir bakalım:

Birincisi, yukarıdaki tartışmada da gösterildiği gibi toplumları birbirinden tamamıyla farklı ontik yapılara sahip ve birbirleriyle dışsal olarak ilişkili kültürel yapılar olarak kurgulamak, Kartezyanizm'e karşı çıkış olanağı barındırmadığı, bize Kartezyenizm'i aşacak bir perspektif sağlayamayacağı gibi tam da Kartezyanizm'in 'yazgı' olarak kabul edilmesinden yola çıkar. Aynı zamanda çok kültürcülüğe 'hoş geldin' diyen böylesi bir yorumsamacı yaklaşım, kendisini dünyaya konuşturarak bu konumdan elde etmiş olduğu epistemolojik otoriteyle kendisinin dışındaki şeylerle/ötekilerle hiyerarşik bir ilişki kuran özne pozisyonundan konuşur. Yani Kartezyen öznemiz kendisini diğerlerinden ayırt edebilecek kadar kendi kendisinin bilincindedir. Oysa Kartezyen özne anlayışını aşmak için 'öteki' dediğimiz şeyin, toplumun ya da kültürün kendiliğinden olabilecek bir *farklılığı* varsa da kendiliğinden bir ötekiliği olduğunu söyleyememiz, Batının çeperlerini çizemememiz gerekirdi. Kaldı ki ötekiyi içselleştiremeyecek olan böylesi bir benlik anlayışıyla Rorty'nin Ötekiyle yapmaya çalıştığı diyalogda sekt-eye uğrar. İşin açıkçası böylesi bir perspektif katmerli bir özcülükten yola çıkar: ortada adına 'Batı' denilen bir şey var -artık her neyse ve nasıl bir şeyse- ve o özü itibarıyla bizi Batılı 'ötekileri' ise Öteki yapıp duruyor .

İkincisi, böylesi bir özne anlayışına dayanan bir çok kültürcüğün -ilk bakışta evrenselciğe karşıymış gibi görünse de- evrenselci bir düşünce tarzından kurtulamayacak bir noktada duruyor olduğudur. Yorumlayıcının konumunun mutlaklaştırılarak, yorumlananın kendisinin otantikleştirilmesi ve yorumlayıcı tarafından farklı bir ontik özü varmış gibi tasarlanması ve bu şekilde yorumlayıcıyla yorumlanan arasındaki ilişkinin görecelileştirilerek bu ilişkiye olumsal bir nitelik atfedilmesi,

evrenselciliğin aşılışını değil; olsa olsa farklı bir şekilde 'yorumlandığını' gösterir. Kendisine zaten ötekileştirmiş olduğu Ötekilerin Ötekiliğine saygıda kusur etmemeye çalışan böylesi bir çok kültürcülük, kendi benliğinin ya da kimliğinin herhangi bir özü olmadığını, onun tarihsel ve heterojen olduğunu kabul etse de, bu David Harvey'in Ricoeur dolayımıyla işaret etmiş olduğu gibi Kartezyen özne anlayışının aşıldığı anlamına gelmez.¹⁸ Dolayısıyla, Kartezyen özne anlayışını özneler-arasılıkla ve felsefedeki ifadesini Batı metafiziği ve evrenselcilik olarak gösteren Avrupa-merkezciğin ise etnik-merkezli bir çok-kültürcülükle aşıldığını sanmak, -en hafifinden bir ifadeyle söylemek gerekirse- Kartezyanizmin temcit pırlavı ısıtılarak gibi önümüze farklı bir isimle sunulmasından ibarettir. Bu konuda temkinli olmayı bir yana bırakır da, bu dil oyununun politik sonuçlarına daha yakından bakarsak Slavoj Žižek'in dikkat çektiği çok daha vahim bir tabloyla karşılaşırız:

Diğer bir deyişle çok kültürcülük, ırkçılığın inkar edilmiş, tersine çevrilmiş bir biçimidir; 'mesafeli bir ırkçılıktır'-ötekinin kimliğine saygı gösterir; ayrıcalıklı evrensel pozisyonunun olanaklı kıldığı bir mesafeyi koruyarak çok kültürcü, ötekini kendi içine kapalı, 'otantik' bir topluluk olarak tasarlar. Çokkültürcülük kendi pozisyonunun tüm pozitif içeriklerini boşaltan bir ırkçılıktır (Çokkültürcü doğrudan ırkçı değildir; ötekine ve onun kültürünün özel değerlerine karşı çıkmaz); ama ne yazık ki bu pozisyonu diğer özel kültürleri yeterli bir şekilde değerlendirebileceği (ve değersizleştirebileceği) boş bir evrenselcilik noktası olarak korur. Çokkültürcülüğün ötekinin özgüllüğüne saygısı, tam da kendisinin üstünlüğünü öne sürmenin bir biçimidir. (1997: 44).

Bu noktaya kadar Rorty'nin yorumsamacılık anlayışının Kartezyanizmi, aşkınsalcılığı, evrenselciliği, özcülüğü, temellendirimciliği ve Avrupa-merkezciği, özne-merkezliliği aşmadığı gibi, tam da karşı çıkmaya çalıştığı bu hastalıkların içerisinde konuştüğünü göstermiş bulunduk. Oysa Rorty'nin sonu cehenneme kadar giden iyi niyetli temennileri bu hastalıklara şifa bulmak ve onu kendisi dışında olduğunu varsaydığı herkese dağıtmak idi. Keşke Rorty Batı metafiziğini aşabilseydi de bizim derdimize de derman olabilseydi. Fakat ne yazık ki burjuva düşüncesinin antinomilerinden burjuva düşüncesinin kurtulma çabası, yine burjuva düşüncesi tarafından çürütülüyor. Bugüne kadar post-söylemleri eleştiren Marksistler, daha çok şu noktaya dikkat çektiler: burjuva düşüncesinin farklı yaklaşımları birbirlerinin içine geçiyor, birbirlerini destekliyor. Söyledikleri gerçekten de doğrudur. Bugün yorumsamacılık, yapıbozum ve pragmatizmin sözlüklerdeki anlamları birbirinden farklı olsa bile, pratikteki işleyiş ve pratikteki anlamlandırılış biçimlerini bir-

birinden ayırmak oldukça zor. Birbirlerinden ayrıldıkları noktalar olsa bile, bunlar ortaklaştıkları zeminin gölgesinde kalıyor. Burada biz bu yaklaşımdan farklı olarak, Rorty'nin Heidegger'den esinlenirken aslında aynı zamanda kendi sonunu da hazırladığını göstermiş bulunduk. Yani bu yaklaşımlar epistemolojik olarak birbirlerini destekledikleri, arka çıkılan ölçüde biraz daha yakından baktığımızda birbirlerinin kuyusunu kazdığı gerçeğini de görebiliyoruz. Yani Heidegger'in gözleriyle Rorty'ye bakarsak Rorty hala Batı metafiziğinin esiri. Derrida'ya sorarsanız Heidegger Batı metafiziğini maalesef aşamamış. Rorty'ye sorarsanız Derrida Batı metafiziğinin zokasını yutmuş durumda. Zira burjuva düşüncesinin Lukacs'ın sözünü ettiği şu çözülememiş antinomilerini miras olarak almışlar ve gelecek kuşaklara da bu antinomilerin ismini değiştirerek miras bırakmak dışında pek bir şey yapamayacaklar. Bu da oldukça doğal. Çünkü belirli bir toplumsal ilişki biçimi kendisini ortaya çıkaran ön koşulları aşma perspektifi olmadığı sürece, kendi içsel çelişkilerini taşıma yazgısını da taşıyacaktır.

Böylelikle bu bölümde Rorty'nin Batı metafiziğinin labirentlerinde yolunu kaybetmiş bir şekilde avare avare dolandığına tanık olduk. Şimdi bu labirentin içinde yalnızca Rorty'nin olmadığını ve bu labirentten nasıl çıkılacağını göstereyim.

3. Metafiziğin Metafizikleştirilmesi Olarak Yorumsamacılık ve Metafiziğin Aşılması Olarak Praksis Felsefesi

Rorty'ye yöneltilecek olan metodolojik ve epistemolojik itirazların muhatabını bulamayacağını daha önce belirtmiştik. Zira Rorty'ye göre asıl yapılması gereken şey tartışma düzlemini "metodo-ontolojik düzeyden etik-politik düzeye" çekmektir (1991b:23). Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Rorty bu anlamda hiçbir zaman gerçek argümanlar kurmadığı ve yalnızca temennilerini dile getirdiğini söyler. Fakat yine yukarıda tartıştığımız gibi Rorty'nin böylesi bir temennisi olması, onun epistemolojiden ya da Batı metafiziğinden kurtulduğu anlamına gelmez. Zira yapıbozumun ya da yorumsamacılığın alın yazısı Batı metafiziğinin yazgısını paylaşıyorsa eğer, Batı metafiziğini 'aşma' adına yapılan yorumsamacı, yapıbozumcu ya da pragmatik karşı çıkışlar, Batı metafiziğine 'alışmakla' sonuçlanabilir. Daha önceki bölümlerde Rorty bağlamında tartıştığımız yorumsamacı yaklaşımının Batı metafiziğini nasıl aşamayarak onun mahkumu olduğu göstermiş bulunduk. Bu bölümde ise yorumsamacılığın Batı metafiziğini neden aşamadığını önce-

likle Rorty bağlamında tartışacağız. Sonrasında ise bu durumun, -yani Batı metafiziğini aşmaktan sıkça dem vurup onunla beraber yaşamaya alışma yazgısının- Rorty'nin sahsına münhasır olmadığını, günümüz burjuva düşüncesinin bir karakteristiği olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu amaçla öncelikle Rorty'nin Batı metafiziği ve yorumsamacılığa ilişkin söylediklerine odaklanarak neden aynı yazgının içinde kalındığını gösterdikten sonra, Gadamer, Heidegger ve Derrida'nın da ister istemez post-modernizmin 'guru'ları olmuş isimlerin de aynı yazgıyı alın yazısı olarak taşıdıklarına değineceğiz. Ama burada Batı metafiziğinin yazgısının epistemolojide tezahür eden veçhelerine değil, tam da pratikteki anlamına, varoluş tarzı ya da yaşama biçimine bakacağız. Sonuçta ise yukarıda ana hatları çizilen perspektifi içerip aşan bir başka pozisyon -dan Batı metafiziğini aşma problemine ilişkin birkaç ipucu vermeye çalışacağız. Sonrasında ise metafiziği kendi kendisiyle baş başa bırakacağız. Fakat bunun için her şeyden önce eğri oturup doğru konuşmaya ya da Gramsci'nin dediği gibi 'pratik düşünmeye' başlamamız gerekiyor. Zira Heidegger'in, Gadamer'in Rorty'nin ve Derrida'nın da bize Batı metafiziğinin çıkış kapısı olarak gösterdikleri kapı tam da o: pratikte pratik düşünmek.

3.1. Batı Metafiziğine Karşı Pragmatik, Yorumsamacı ya da Yapıbozumcu Karşı Çıkışlar: Teorilerin Pratikteki Pratik Hayatı

Anaakımda hegemonik bir şekilde düşünce ufkunun neredeyse dört bir yanını kaplayan yapıbozumcu, pragmatik, post-modern, post-yapısalcı ya da yorumsamacı söylemler üç aşağı beş yukarı şöylesi bir hikaye anlatarak meşruluk zeminlerini oluşturmaya çalışırlar: *Homo-metaphysicus* şimdiye kadarki Platonik idealar dünyasından başlayarak Kartezyen devrime, oradan da günümüze kadar uzanan ikilikler içerisinde düşünme geleneğinin içerisinde düşünmeye mahkum kılınmıştır. Eninde sonunda bir gün büyük harfle başlayan Hakikate ulaşılacağı ve bilincin bir ayna gibi karşısındakileri doğru olarak yansıttığı saplantısıyla özne/nesne, beden/zihin, ben/öteki, tümel/tikel, evrensel/yerel, olan/olması gereken gibi düşüncemizin akışının neredeyse yatağı haline gelmiş bu ikiliklerin üzerimizde baskıcı bir niteliği vardır. Örneğin Derrida bu konuda şunu söyler:

...klasik felsefi karşıtlarda biz bu karşı karşıya olanların birbirleriyle barışçıl bir şekilde bir arada varoluşuyla karşılaşmaktan çok şiddetli bir hiyerarşi ile karşılaşınz. Bu terimlerden biri diğerini (aksiyolojik, mantıksal vs. şekilde) yönetir; ya da birinin bir diğerine karşı bir üstünlüğü vardır. (1981:41).

Ya da Rorty'nin buna ekleyebileceği gibi, pragmatizm de "Batı metafiz - iğinin büyük, ikili karşıtlıkları karşısında Heidegger ve Derrida kadar şüpheli" olan bir noktada durur (1998a:31-2). Zira ben ile öteki arasında Kartezyen bir ikilik kurduğumuzda ötekiyle söyleşme olanağını kaybe- der ve tekbenciliğin tuzağına düşeriz; tüm dünyayı özne denilen bir k ur- macanın etrafında döndürmeye başlarız. Ya da evrenselinden söz ettiğimizde Avrupa-merkezli bir bakış açısının tuzağına düşerek yerel- liklerdeki farklılıkları göremeyen totalleştirici bir düşünce biçiminin esiri oluruz. İşte bu düalizmin, Kartezyen dünya algısının, ikilikler içerisinde düşünmenin, klasik epistemolojinin yani kısaca Batı metafiziğinin üze- rimizdeki baskısından kurtularak daha özgürleştirici bir şekilde düşün- mek için bu geleneği aşmak zorundayız.

Peki, 'aşmamız gereken Batı metafiziği hangi epistemolojik ve ontolojik varsayımlar üzerine inşa edilmiştir?' gibi bir soruyu Rorty'ye yöneltecek olursak, o bize şöyle bir meta-teorik yanıt vermekten çekinmeyecektir: klasik epistemoloji geleneği ya da Batı metafiziği "ortak bir temelin olduğunu varsayarak, bu ortak temeli bulmaya çalışmaktır" (1979:316) ve "bilgi nosyonunun doğru bir temsil olduğunu ve belirli bazı tür temsil - lerin, belirli bazı ifade ve süreçlerin temel, ayrıcalıklı ve temel- lendirilebilir olduğunu varsaymaktır" (1979:318).

Bu iki temel üzerinde yükselen geleneksel epistemoloji ya da Batı metafiziği bir şeyin doğasında olduğu ve nesnel olduğu varsayılan olgu ya da hareketleri bulmaya çalışır. Bu anlamda Batı metafiziği, doğa bi- limlerinin yöntemini en doğru düşünce biçimi olarak hiç sorgulamak- sızın kabullendiği için düşünce ufkumuzu karartır. Kısaca,

...metafizikçiler, şeylerin gerçekten oldukları gibi, kimsenin amaçları- na gönderme yapılmaksızın görüldükleri bir Doğru Bağlam olduk- larını zannederler. Bu yüzden de şunun nihai kaynakları nedir, bunun lağvedilmez önvarsayımları nedir gibi arayışlara girerler (Rorty, 1998b:74)

Bu anlamda epistemoloji hepimiz için ortak olacak bir temel bulmaya çalışan sistematik bir düşünce tarzıdır. Oysa yorumsamacılık hepimize ortak olanı bulmayı değil, farklılıkların birbirleriyle söyleşebilmesini te- mel alan, sistematik olmayan, eğitici, pratiğe açık, hayata dair dertleri - mizle ilgilenen bir düşüncedir. Bu anlamda epistemoloji, ana-akımda olan, kültürler-üstü bir gözlemci konumu olduğunu varsayan, k urucu, te- mellendirimci, evrenselci, aşına, normal, geleneksel ve klasik bir düşün - ce tarzı iken yorumsamacı, muhabbetçi, terapiye dair, temellendirim- cilik-karşıtı, toplumcu, aşına olmayan, anormal, tepkisel ve devrimcidir

(Rorty, 1979:315-394). Çünkü yorumsamacılık teorisinin kuruluşuna karşı yaşamın canlılığını ve söyleşinin olanaklılığını savunur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Rorty için asıl mesele Batı metafiziğinin yazgısına boyun eğerek ontolojik, metodolojik ve epistemolojik tartışmalar içerisinde biteviye devinmek yerine şu "nasıl yaşamalıyız?" sorusunu oturup adam akıllı konuşabilmek, eyleyebilmek ve hayata dair olan dertlerimizle ilk elden uğraşmaktır. Bu konuda bakınız Rorty, Ayrıntı Yayınları'nca Türkçeye çevrilen *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı kitabının başındaki kitap tanıtımı bölümünde bir liberalden hiç beklenmeyecek bir şekilde solcu akademisyenleri nasıl eleştiriyor:

Çağdaş Amerikan akademilerindeki solcu entelektüellerin enerjileri boşa harcanıyor bence, felsefe ve edebiyat eleştirisi gibi disiplinlerdeki çalışmaların politik eylemle dolaylı olarak değil doğrudan bağlantılı olabileceğini umuyorlar. Bu umudun belirtilerinden biri de geleneksel kavram, ayırım ve kurumları 'sorunlaştırma'nın ya da 'sorgulamanın' politik olarak yararlı olduğuna inanmaları. Oysa bence ortaya alternatif bir pratik çıkarmadıkça, en azından sorgulanan kavram ya da ayırımın miadının dolmuş olacağı bir ütopya kaba hatlarıyla da olsa çizilmedikçe bir toplumsal pratiğin 'iç çelişkilerine' işaret etmenin, ya da onu 'yapıçözümle' tabi tutmanın pek yararı yok...Onları nasıl çözeceğiniz konusunda belli bir öneriniz yoksa bu tür gerilimleri ortaya sermek pek de anlamlı değil. Halbuki gençliğimdeki Deweyci liberal sol da Marksist radikal sol da ütopyacı görüşler geliştirmeye, söz konusu gerilimleri azaltacak pratikler önermeye çalışırdı. Çağdaş Foucaultcu sol hakkındaki kuşkulanım böylesi görüşler ve öneriler önerme konusundaki beceriksizlerinden kaynaklanıyor (1995:Kapak).

Bir liberal olarak Rorty'nin pozisyonu gerçekten ilginçtir. Rorty'nin pragmatik yorumsamacılığı neredeyse tüm post-söylemlerin felsefi temelini oluştururken o kalkıp neredeyse tüm post-söylemleri 'pratikten uzaklaştıkları' için eleştirir:

...öyle bir boşanıp geçen bu yapıbozumcu faaliyet edebiyat kavrayışımıza pek az katkıda bulunduğu gibi sol siyaset içinde pek az şey yaptı. Tam tersine, dikkatleri reel siyasetten uzaklaştırarak, -tıpka 1960'ların solu gibi- sistemin içine dahil olmamakla gururlanan ve kendisinin sistemi iyileştirme yeteneğini azaltan, kendi akademik adasında yaşayan halinden memnun bir sol yaratılmasına katkıda bulundu (1998a:30-1).

Rorty'nin sivri dilinden Foucaultcu sol kadar Derrida, Heidegger, Levinas, Laclau gibi isimler de nasibini alır. Rorty, Foucault'yu "hiçbir toplumsal umuda sahip olmadığı" için eleştirir (1998a:28): öyle ki Rorty'ye göre Foucault ve onun Lyotard gibi çağdaşı olan yazarlar siyasi olarak yeni muhafazakarlardır; onların toplumsal bağlamla ilgilenmek ve bir 'biz'in adına konuşmak gibi bir dertleri yoktur (1984:40). Diğer yandan Rorty Levinas'ın Öteki ve Heidegger'in Varlık kavramlarını "faydasız" hatta "hantal, acemice, ve aydınlatıcılıktan uzak" bulur (1998b:72). Ona göre Levinas'ın 'öteki' kavramının ne toplum için ne siyasi pratikler için ne de adalet anlayışımız için hiçbir katkısı yoktur. Levinas'ın etiğinin siyasi anlamı yapıbozumu yazarlar tarafından gereksiz yere abartılmaktadır. Bu anlamda Rorty'ye göre ne Levinas ne de Derrida'nın hiçbir kamusal faydası yoktur: "Rorty, Derrida'nın yapının kamusal alana genişletildiği taktirde bunun faydasız, zararlı, hatta belki de tehlikeli etik ve siyasi sonuçlar doğuracağına inanır" (Crithchley, 1998a:39).

Rorty'nin pragmatik hırçınlığından Laclau da payına düşeni alır. Ona göre Laclau Derrida'nın faydasını fazla büyüterek solcu siyasi tartışmaların talihsiz bir biçimde aşın-felsefileşmesine katkıda bulunur (1998b:113). Laclau'nun şu ünlü 'temsil ilişkisinin iç muğlaklıklarının onu olanaklı kararlar arasında hegemonik bir savaş alanına dönüştürmesi' mottosunu Rorty şu şekilde eleştirir:

Dönüştürmek nereden çıkıyor? Etik ve siyasi mütalaalarda, olanaklı kararlar çoğulluğu arasındaki savaş alanı olmayan her hangi bir şey var mı ki zaten? Bir kavramın iç muğlaklıklarından bahsetmek bu tür savaş alanlarının varlığını açıklamaya yardımcı olur mu? Bu tür terimler kullanılıncaya ve böylece (Laclau'nun deyişiyle) 'siyasetin aşkın ufkunu genişletince' yüksek bir soyutlama düzeyinden başka elimize ne geçmiş oluyor? Laclau, yüceltilmiş bir dille, bize zaten bildiğimiz bir şeyi; yani seçilmiş temsilcilerin nasıl oy kullanacaklarına seçmenlerine siz olsaydınız nasıl oy kullanırdınız diye sorarak karar vermeleri gerektiğini söylemiyor mu? (1998:116).

Laclau'ya birçok haklı ve sert eleştirileri yönelttikten sonra, sonuç olarak Rorty şöyle der: "Ben, Laclau'nun çağdaş siyasete maydanoz olmak için çıktığı soyutlama düzeyinin yüksek olduğunu, ve bunun 'ilk' felsefeyi fazla hatırlattığını düşünüyorum" (1998b:122).

Pragmatizmi yorumsamacılıkla evlendirerek hemen tüm post-söylemlerin kendilerini temellendirerek meşrulaştırabilecekleri felsefi bir zemin bulabilmelerini sağlayan Rorty'nin iş bu teorilerin pratikteki pratik hayatına gelince hırçınlaşması ve onları "pratik politikadan kopuk", "kamuya

faydasız" ve "gereksiz bir metafizik" olarak nitelemesi dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gereken bir noktadır. Zira hem epistemolojik hem de politik olarak Rorty ile aynı zemini paylaşan bu anlayışları Rorty'nin alkışlaması beklenirdi. Peki neden Rorty birçok noktada hemfikir olduğunu söylediği bu anlayışların pratikteki faaliyetlerine baktığında rahatsızlık duymaktadır? Bu soruyu Rorty'ye yöneltseydik eğer, yorum-samacılıkla ve pragmatizmle flört eden bu yaklaşımların yorum-samacılığı ve pragmatizmi metafizikleştirerek onun pratikteki anlamını kavrayamadıkları gibi bir yanıt alırdık. Çünkü Gadamer'in yorum-samacılığında Rorty'yi cezbeden ideal, metafiziğin aksine yorum-samacılığın bizi pratikte pratik düşünmeye davet ederek metafiziği aşması ya da onu kendi kendisiyle baş başa bırakmasıydı. Oysa yorum-samacılık ana-akımda bir meta-teori olmaya başladığında, pratikle olan bu içsel bağı koparıp yine metafizikleştirildi. Gadamer'in yorum-samacılık anlayışını gözden geçirdiğimizde, hem Rorty'nin neden rahatsız olduğunu hem de post-söylemlerin yorumsamacılığı nasıl metafizikleştirerek katmerlenmiş bir metafiziğin içerisinde devindiklerini görmüş olacağız.

3.1.1. Yorumsamacılığın ve Yapıbozumun Pratikteki Pratik Anlamı

Gadamer, *Hakikat ve Metod*'u zamanında hiç sorgulanmadan kabul edilegelmiş olan neo-Kantçılığa ve pozitivizme, yani bilimsel doğrulara tek yönlü yönelim paradigmasının hakimiyetine karşı yazdığını söyler. (1975:552) Gadamer'e göre teorik bilgiyle (*episteme*) pratik bilgelik (*phronesis*) arasında oluşturulmuş olan bu metafizik uçurumu karşı Aris -totelesçi bir *philosophia practica*'yla aşmamız gerekir.

Akın Ergüden "Gadamer'in Felsefesinde Aristoteles'in Yeri" adlı yazısında Aristo'nun pratik bilgelik anlayışıyla Gadamer'in yorumsamacılığı arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde inceler. Ergüden'in tartıştığı üzere gerek Aristo'ya gerekse Gadamer'e göre "*praxis, theoria*"nın antitezi değildir. Zira *theoria* bir *praxis* biçimidir (1986:168). Praksis ise yalnızca politik olanı değil, pratik olan her şeyi, yani insanların birbirleriyle ve dünyayla olan tüm ilişkilerini kapsar (Gadamer,1998:56). Bu anlamda "pratik ve pratik felsefenin nesnesi, bilmek, yapmak ve yaratmak gibi uçların ortasında durur" (57). Pratik felsefenin kendisi bizzat, pratik koşullara bağlıdır; teoriye aktif olarak bir katılım olduğunu ö varsayar ve bu anlamda pratik felsefe, politik olanla ve gündelik hayatımızla gerçekleştirmek istediğimiz amaçlarla içsel olarak ilişkili olan ve öz

itibarıyla tarihsel olan bir düşünce tarzıdır ya da böylesi bir düşünce tarzı olmak zorundadır (55-61). "Çünkü insanın eyleminin özü, yani pratik olan her şey, soyut çözümlmeler ötesinde, onları aşan bir somutluk sorunu içerir" (Gadamer'den aktaran Ergüden, 1986:167). İşte tam da bu nedenle klasik felsefenin ya da Batı metafiziğinin aşılması, pratik konuların özgül yapılarına ayrı bir önem atfedilmesi ve böylelikle teorisinin pratiğin yerini almasına karşı konulması gerekmektedir. Bu ise ancak Aristotelesçi bir pratik bilgelik anlayışıyla mümkün olur. Çünkü Aristoteles için pratik bilgelik teorik bilgidan farklı biçimde, ilkeler üzerine düşünme ile somut bir durumun algılanmasını birleştiren bir yetidir ve belli bir somut durumda karşılaştığında, neyin önemli, neyin önemsiz olduğunu algılamaktır (Gadamer'den aktaran Ergüden: 1986:168-170).

Bu anlamda Gadamer'in temel kavramları olan anlama (*verstehen*) ve yorum *phronesis*'i yani pratik bilgelikle içsel olarak ilişkilidir. Zira pratik felsefe çerçevesinde anlamak ya da yorumlamak tıpkı *phronesis* gibi düşünceyi ve eylemi içerir. Bu anlamda yorumlama, bir metnin yorumu olması ötesinde 'teori-pratik' ilişkilerini anlamayı da kapsar. Yani, pratik anlamadan sonra olan ve anlamadan sonra yaptığımız bir şey değildir; teoriyle pratik anlama eyleminin içerisinde iç içe geçmiş durumdadır. (Göka vd.,1995:49)¹⁹

Burada Gadamer bağlamında söylenilenler gerek Heidegger gerek Levinas hatta Derrida için bile geçerli olduğu söylenebilir. Her ne kadar burada ayrıntılarına giremesek de teorisinin pratikteki pratik hayatına yapılan vurgunun Gadamer ve Rorty'ye özgü olmayıp, günümüz literatüründeki baskın yaklaşımların paylaşılmış olduğu ortak bir zemin oluşunu görmek için gereklidir. Örneğin Eagleton Heidegger'in yaklaşımını *Varlık ve Zaman* bağlamında tartıştıktan sonra şunu söyler:

Bu felsefede [Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki yorumbilgisel fenomenolojisi] değerli olan şey, her şeyden önce, kuramsal bilginin her zaman pratik toplumsal çıkarların bağlamından çıktığını vurgulamasıydı (1990:89).

Eagleton'ın Heidegger'e bir dizi eleştiri yöneltmekle birlikte bu noktada ona katılması ya da Derrida'nın aşağıda okuyacağınız pasajı bir Marksist'e şaşırtıcı gelebilir:

Marx'ı -yani birkaç başkasını da- okumamak, yeniden okumamak ve tartışmamak ve bu 'okuma' ve 'tartışma'yı akademik sınırların ötesine götürmemek her zaman hata olacaktır. Giderek daha fazla olacaktır; teorik, felsefi ve politik sorumluluğumuzu yerine getirmemek olacak -

tır. Dogma makinesinin ve 'Marksist' ideolojik aygıtların (devletler, partiler, hücreler, sendikalar, ve doktrinal üretimin başka yerleri) yok olma sürecinde olduğu bugün artık bu sorumluluktan yüz çevirmenin hiçbir özürü olmaz, ancak bahaneleri olabilir. Bunsuz herhangi bir gelecek olmayacaktır (1995:54).

'Peki nasıl oluyor da Derrida, Marx'ı akademik sınırların ötesine götürmeye çalışıyor?' diye sorulacak olursa, Derrida'nın 'yapıbozumun sanki yalnızca metinlerle ilgilenmek' olarak hep yanlış anlaşıldığını beyan ettiği bir söyleşisine dikkat çekmekte fayda var. Derrida için yapıbozum basitçe bir metni okuma yöntemi değildir; yapıbozum her yerdedir: toplumda, tarihte, akademide, ekonomide, siyasette vb. (Derrida, 1991:132-133). Derrida kendisinin bir solcu olduğunu söyler; ama hemen ardından şunu ekler: onun önermiş olduğu yapıbozum, özü itibarıyla solcu bir teori değildir. Yapıbozumun, içinde bulunan somut-pratik bağlamdan öte bir özü yoktur; örneğin yapıbozum yerine göre liberal kapitalizme direnmek için bir araç olarak kullanılabileceği gibi solcu totalitarizme karşı da kullanılabilir (133). Bakınız Derrida'ya kendi görüşlerinin nasıl yanlış anlaşıldığı sorulduğunda Derrida nasıl yanıt veriyor:

İnsanlar yapıbozumu negatif modellere hapsedtiklerinde yani yapıbozumu politik olmayan, kurumsal olmayan ya da yalnızca kitaplarla, spekülatif söylemlerle, kütüphanede olanlarla ilgili olan bir şey olarak sınırlamaya çalıştıklarında ya da metni, yazılmış bir şey olarak yorumladıklarında ... ben bunun çok ciddi bir yanlış yorumlama olacağını düşünüyorum ... Tekrar ve tekrar söylemeye çalıştığım gibi 'güzel metin yalnızca alfabetik olan bir ses ya da bir kitap değildir' ve bu cümleden bir dizi sonuç çıkarılmalıdır (1991:141).

Yani Derrida açısından bakacak olursak yapıbozum tam da pratikte olan pratik bir şeydir. Yapıbozum etik yönelimlerimizden, siyasi tercihlerimizden somut, pratik bağlamlardan bağımsız olan bir yöntem değildir. Onun pratikteki kullanılış biçimi ona pratikteki pratik anlamını verir. Aksi taktirde, Derrida'nın da söyleyebileceği gibi, yapıbozum da metafiziğe karşı çıkış potansiyelini yitirerek metafizikleştirilmiş olur.

Burada Rorty, Gadamer, Heidegger, Derrida bağlamında tartıştığımız sanırım günümüz literatüründe 'pratik' sözcüğüne yapılan vurgunun metafizikten çıkış noktası olarak görülmeye başladığını göstermek için yeterlidir.

Fakat şu noktanın da altı tekrar çizilmeli ki birbirinden ilk bakışta çok farklı gibi görünen bu yaklaşımların hareket ettikleri bu ortak zeminin

sınırları burada gösterilenden çok daha geniş olduğu gibi bu zemini paylaşanların sayısı da burada adını zikrettiklerimizden çok daha fazladır.²⁰ Pratik sözcüğüne yapılan vurgu Paul Ricoeur'ün yorum-samacılıkla Marksizmi pratik sözcüğü temelinde buluşturmaya çalışması, Levinas'ın ilk felsefenin ontoloji değil etik olduğunu, tam da yanı başımızda olana bakmamız ve gereksiz metafiziklerden kaçınmamız gerekliliğinin altını çizmesi, Pierre Bourdieu'nun ve Michel de Certeau'nun sosyoloji de -yaklaşımı diğerlerinden oldukça farklı olsa-pratik sözcüğüne yükledikleri ayrıcalıklı anlamlar, bilim felsefesi literatüründe bilimin kendisine, yani onun metafizik özelliklerine değil de tam da pratikteki işleyiş biçimine bakılması yönünde bir konsensüsün oluşması gibi eğilimler göz önüne alındığında sanırız yukarıda söylenenler daha bir netlik kazanacaktır.

Yani Domenico Jervolino'nun da belirtmiş olduğu gibi çağdaş felsefede yorumsamacılıktan esinlenen ya da onunla ilişkili olan birçok teori söz ile eylem arasında daha verimli ve dinamik bir denge bulmaya çalışıyor (1996:63). Fakat bu teorilerin böylesi bir dengeyi ararken, bu dengeyi aramış ve bulmuş olan Marx, Gramsci, Lukacs, Korsch gibi isimleri zikretmemeleri ve sanki daha önce bir praksis felsefesi yokmuş gibi davranmaları; dahası praksis felsefesini, yani Marksizmi, metafizik olarak görmeleri en azından akademik etik açısından bakıldığında bu teorilerin vurdumduymaz bir cahilliğin ve sorumsuzluğun içerisinde devindiklerini gösterir ya da şu önermeyi tekrar doğrular: neo-liberal bir dünyada burjuvazinin hakimiyeti altında yaşıyoruz. Şimdi burjuva felsefesinin burjuva felsefesini eleştirmekle birlikte nasıl hala burjuva felsefesi olarak kaldıklarına, oysa Batı metafiziğinin zaten Marksizm tarafından aşılmış olduğuna bir bakalım.

3.2. Yorumsamacılığı, Yapıbozumu, Pragmatizmi ve Batı Metafiziğini İçerip Aşmak: Marksist Bir Praksis Düşüncesine Doğru

Önceki bölümde günümüzde baskınlığını ve etkinliğini arttırmış olan ve ilk bakışta birbirlerinden oldukça farklı gibi görünen bir dizi teorinin Marksizm'le paylaştıkları ortak bir zeminin olduğunu göstermiş bulunduk.²¹ Böylesi -kesinlikle politik değil ama epistemolojik- bir ortak zeminin olduğunu 'Marksist bir duyarlılıkla' inkar etmenin hiçbir anlamı yok. Rorty, Derrida ve Gadamer'in yazmış olduğu öyle pasajlar okuduk ki kimden alıntıladığımızı belirtmeseydik, rahatlıkla bir Marksist'in yazmış olduğunu düşünebilirdik. Öyle ki Heidegger ve Lukacs'ın düşünceleri

arasında bir yakınsamanın ötesinde bir akrabalığın olduğuna bir çok düşünür dikkat çekiyor.²² Gerçekten de Kartezyanizme ve ikilikler içerisinde düşünme geleneğine karşı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da Lukacs'ın ise *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde yapmış oldukları eleştirilerde epistemolojik olarak paylaştıkları ortak bir zeminin bir yakınsama olmanın çok ötesinde,- fakat politik olarak yollarının bir o kadar da ayırıcıdır, hoş bu gerçeği kimse inkar etmiyor- Öyle ki Heidegger'in ve Lukacs'ın yazmış oldukları bazı pasajlar karışık bir şekilde ve referans belirtmeden yazıl- sa, hangisini Heidegger'in ve hangisini ise Lukacs'ın yazdığını belirlemek oldukça zordur. Heidegger'in, Derrida'nın, Gadamer'in ya da Rorty'nin Marx, Engels, Lukacs, Gramsci'yi okuduğuna dair elimizde bir belge olsaydı eğer, bu düşünürleri birçok noktada kopyacılık ile suçlayabilirdik. Fakat ne yazık ki onlar Marksist literatürü okumadan, sanki çok yeni şeylermiş gibi, aynı şeyleri farklı telaffuz biçimleriyle söyleyip duruyorlar ve asıl sorulması gereken soru tam da bu. Zira ismini zikrettiğimiz yazarları biraz olsun okuma zahmetine girselerdi eğer, Batı metafiziğinin pratikte nasıl aşılabileceğinin farkına vararak bu metafizikten kurtulmanın ön-kosullarını anlayabileceklerdi.

Önceki bölümden çıkan sonuç bize bu ortak zeminin genel hatlarıyla şu şekilde çizmemize izin verir: Batı metafiziği şiddetle kaçınılması gereken bir düşünce biçimidir ve o teoriyle pratik arasında verimli ve dinamik bir dengenin bulunmasıyla aşılabılır. Zira asıl metafizik tam da 1) 'nasıl yaşıyoruz?' ve 'nasıl düşünüyoruz?' soruları arasındaki içsel bağın kopmasıyla; 2) 'nasıl yaşamalıyız?' ve 'nasıl düşünmeliyiz?' soruları arasındaki içsel bağın kopmasıyla ve 3) yukarıdaki iki sorunun arasındaki içsel ilişkinin anlaşılammaması ve yaşanammaması ile başlar. Bu anlayış ise metafizik bir ön varsayım olarak teorinin pratikten, 'olan'ın ise 'olması' gereken'den ontolojik, epistemolojik ve metodolojik olarak daha üst bir konuma yerleştirilmesine dayanır.

Oysa bu perspektif içerisinde metafiziği aşmak-onun ikilikler içerisinde düşünmesini, aşkıncılığını, evrenselciliğini, Kartezyanizmini aşmak-ancak pratik, pragmatik, yapıbozumcu ve yorumsamacı düşünmekle mümkün olur. Fakat yorumsamacılık ya da pragmatizm pratikteki bu anlamından koparılarak hemen her şeyi açıkladığını iddia eden bir meta-teori olmaya başladığında yorumsamacılık metafizikleştirilir ve böylelikle özgürleştirici potansiyelini yitirir. İşte birinci bölümde göstermiş olduğumuz gibi Rorty'nin kendisini bu yazgının ötesinde olduğunu sanarak epistemolojik ve politik olarak aynı zemini paylaştığı düşünür- lere hırçın ama haklı eleştiriler yöneltmesinin nedeni tam da budur.

İşte tam da bu noktada şu üç saptamaya kulak kabartmakta fayda var; birincisi şu: Jervolino'nun söylemiş olduğu gibi "sonuçta, çağdaş yorum-samacılıkla Marksizm arasında bir yakınlık ve bir mesafe oluşmuş durumda ve bu ilişkinin kendisi bir yorum gerektiriyor"(1996: 63).

İkincisi yukandaki sözü edilen teorik öncüllerden ve paylaşılan ortak zeminden liberalizm zorunlu olarak çıkarsanamaz. Kapitalist ve neo-liberal bir dünyada bu öncüllerden ortaya bir liberalizmin ya da radikal demokrasinin çıkması hiç de şaşırtıcı değildir.

Üçüncüsü ve en önemlisi ise şudur: buraya kadar tartışılanlar pratik politik bir anlam kazanamadığı ölçüde yine metafizik kalacaktır. Bu noktaya kadar yaptığımız tartışmalarla söz konusu yaklaşımları içerip aşmanın ön-koşullarını hazırlamış bulunduk. Bu noktadan sonra yukarıda yapılan tartışmaları içerip aşan bir perspektifin ana hatlarını göstermeye çalışacağız. Zira Rorty'nin oldukça haklı olarak dediği gibi,

...en azından sorgulanan kavram ya da aynının miadının dolmuş olacağı bir ütopya kaba hatlarıyla da olsa çizilmedikçe bir toplumsal pratiğin 'iç çelişkilerine' işaret etmenin, ya da onu 'yapıçözümüne' tabi tutmanın pek yararı yok" (1995:Kapak).

Dolayısıyla böylesi bir dertten yola çıkarak, bu bölümde şu üç temel tezi öne süreceğiz: birincisi, ne Rorty'nin pragmatik yorumsamacılığı ne Gadamer'in pratik felsefesi ne de Derrida'nın yapıbozumu Batı metafiziğini aşabilir ya da Batı metafiziğini kendi kendisiyle baş başa bırakabilir. Tüm bu yaklaşımlar, tarihsel materyalizmle teorik ve pratik anlamda içsel bir ilişki kuramadıkları ölçüde Batı Metafiziğinin sınırlarını hem teoride hem de pratikte genişletme yazgısını paylaşırlar; her ne kadar teorinin pratikteki pratik hayatından sıkça dem vursalar da...

İkincisi, bu yaklaşımların anlamlı olan argümanları hiçte yeni argümanlar değildir. Başta Hegel olmak üzere, Marx, Engels, Korsch, Lukacs ve Gramsci tarafından fazlasıyla dile getirilmiştir. Dolayısıyla söz konusu argümanların bu yaklaşımlar tarafından sanki çok yeni şeylermiş gibi içeriksizleştirilerek yinelenmesi, en hafifinden bir ifadeyle kağıt israfıdır. Eğer onların Batı Metafiziğine dair bize anlattıkları hikaye doğruysa, Batı metafiziğinin tarihsel materyalizm tarafından zaten içerilip aşılmış olduğu gerçeğinin teslim edilmesi gerekir. Dolayısıyla Marksizm'in Batı metafiziğini aşmak için ne hermeneutiğe ne yapıbozuma ne pragmatizme ne de herhangi bir post-söyleme ihtiyacı yoktur²³.

Üçüncüsü, Batı metafiziğinin gerçek anlamda, yani pratikte aşılabilmesi, onu ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal ön-koşulların aşılabilmesini,

yani kapitalizmin tarih sahnesinden silinmesini gerektirir. Bu, 'kapitalizm sona erdiğinde metafizikte sona erecektir' anlamına gelmez. Fakat kapitalizmin sona ermesi, Batı metafiziğinin pratikte aşılabilmesinin önkoşuludur.

3.2.1. Cıvalı Metafizikçiler Devrinde 'Ah Şu Batı Metafiziğini Bir Aşsak' Sendromu

Yazımızın ilk iki bölümünde Rorty ve Gadamer'in Batı metafiziği ile yorumsamacılığı nasıl birbiriyle karşılaştırdığını ve birini diğerine alternatif olarak öne sürdüğünü göstermiş bulunduk. Bu bölümde ise daha önce Rorty ve Gadamer bağlamında örneklediğimiz Batı metafiziğini aşma çabalarının daha geniş bir bağlamda ele alınması gerekliliğine dikkat çekeceğiz. Zira Batı metafiziğinin yel değirmenlerine karşı yorumsamacılık, yapıbozum, pragmatizm ya da genel anlamıyla post-modernizm gibi hayali Don Kişotlar düşlemek esasen Rorty'nin ya da Gadamer'in şahsına münhasır olan şizofrenik bir durum değildir.

Taylor'un *Modernliğin Sıkıntıları*'nda dediği gibi,

17. Yüzyıldan başlayarak tüm modern çağın bir çöküş dönemi olarak değerlendirilmesine sık sık rastlanıyor. Zaman ölçeği büyük farklılıklar gösterebildiği halde, çöküş temaları üzerinde belirli ölçüde yakınlık var. Bu temalar çoğunlukla az sayıda ana melodinin çeşitlemeleri (1991: 9-10).

Taylor *Modernliğin Sıkıntıları* adlı kitabında bu ana temalardan üçünü bireycilik, dünyanın büyüünün çözülmesi ya da araçsal aklın önem kazanması ve endüstriyel-teknobilimsel toplumun eleştirileri olarak belirliyor (1991:9-18). Burada bizim burada Taylor'a ekleyeceğimiz sap-tama, bu üç ana temanın bir Batı metafiziği eleştirisi ve onun aşılması gibi bir zeminde bulunduğu. Zira bu üç eleştiri de suç öyle ya da böyle Batı metafiziğine atılıyor; onun Kartezyenizmine, ikilikler içerisinde düşünmesine, düalizmine, aşkınlığına, evrenselciliğine, teorizmine vb.

Friedrich Nietzsche'nin hayattan kopuk felsefeye karşı haykışları, Jean-Francois Lyotard'ın meta-teorilerin sonunu ilan etmesi, Paul Feyerabend'in 'her şeye eyvallah' (everything goes) demesi, Derrida'nın 'akıl merkezliliğe' (logocentrique) karşı 'bulunış felsefesini' (philosophie de la pesence) geliştirmesi, Levinas'ın ilk felsefeyi metafizik olmaktan kurtarıp, ilk felsefenin etik olması gerektiğine dair ısrarı ve sonrasında metafizikten etikle kaçış çabalarında büyük bir patlama yaşaması, Heidegger'in *Da-sein*'i, Derrida'nın merkezsizleşmiş öznesi, Levinas'ın

'radikal ötekiliği' aracılığıyla Kartezyen özne anlayışının köküne kibrit suyu akıtılması²⁴, Doğu düşüncesinde benliksizlik ve somut düşünmeye dair doktrinler aranmasında büyük bir artış olması, Hristiyan mistiklerinin yeniden okunmaya başlanması, Eski Yunan'a dönüş özlemi, kısaca Batının dışında olduğu varsayılan her şeye Avrupa-merkezcilik ve evrenselcilikten kurtularak yaklaşma gerektiğinin herkesin ağzına sakız olması, gündelik hayata duyulmaya başlayan yoğun ilgi, rastlantı ve olumsuzluk sözcüklerinin cilalandıkça cilalanması, 'her şey yerel mi yerel ortada yok herhangi bir genel' düsturuna tapınılmaya başlanması, Kartezyen olmanın çok büyük bir küfür sayılması, kuantum fiziğinden hiç olmadık sosyal teoriler çıkarmanın moda olması, Spinoza'daki bedenle akli dengenin yitirilişi, soyutlamalara karşı duyulan aşırı güvensizlik, kavramların lastik gibi sündürülüp her yerde her anlama gelebilmesi: yani bu söylemler imparatorluğunda herhangi bir söylemin çıkıp da 'ben de Batı metafiziğine karşıyım, ben de!' demesi ana-akımdaki bu ker vana dahil olması için yeterli bir sebeptir. Yorumsamacılığın baş tacı edilmesinin nedeni de budur işte: sen de bizdensin...

Yalnız gözden kaçırmamamız gereken bir nokta var. Bu yaklaşımları tamamıyla saçma diye bir kenara atacak olursak, hem haksızlık yapmış hem de onları içerip aşma şansını elimizden kaçırmış oluruz. Zira gerçekten bu yaklaşımlar, Rorty, Derrida ve Gadamer özelinde göstermiş olduğumuz gibi dünyanın gidişatından öyle ya da böyle ama bir şekilde hiç mi hiç hoşnut değillerdir. Çıkış noktalarında edinmiş oldukları teorik/pratik bir dertlerinin olduğunu da söylemek mümkündür. Ve gerçekten de Kartezyen çerçevenin içerisinde düalist bir şekilde düşünmek, Özne denilen şeyin kendisine özdeş olan bir şey olduğunu varsa -yarak tüm dünyayı onun emrine amade kılmak, pratikle teori arasında ontolojik bir ayırım yapmak, Hakikatin tarihsel-toplumsal bağlamdan aşkın bir özü olduğunu varsaymak, 'olan'larla fazlasıyla haşır neşir olarak 'olması gerekeni' unutmak, pratik sorunlarımızı aşırı felsefileştirmek, hayattaki dertlerimizden kopuk meta-teoriler üretmek, Avrupa-merkezciliğin sınırları içerisinde kalmak hiçte anlamlı olmayan ve şiddetle kaçınılması gereken hastalıklardır.

Fakat burada bu hastalıklardan kurtulabilmemiz için bu hastalığa dair doğru bir teşhis yapmamız gerekiyor. Oysa bu yaklaşımların semptomlarını çok iyi teşhis edip de bu hastalıklardan kurtulmamız için doğru reçeteyi yazamamalarının nedeni, varoluşları gereği şu gerçeği bir türlü görememeleri ya da görmemek için direnmeleridir: bu hastalığın adı Batı metafiziği değil, burjuva felsefesidir. Bu amaçla bizim burada göstermek istediğimiz şey, bu yaklaşımların hala ve inatla Batı metafizi-

ziğini metafizik bir şey sanarak, metafiziği daha da metafizikleştirmeleri ve böylelikle çıkış noktalarında bize vaad etmiş oldukları olası özgürleşme perspektifini yitirmeleridir. İşin açıkçası tüm yazı boyunca söylemeye çalıştığımız şey şudur: tüm bu yaklaşımlar, tarihsel materyalist ve sosyalist olamadıkları ölçüde kendi dertlerine derman bulamayacakları gibi bizim de hiçbir derdimize derman olamayacaktır. Zira kendi karşılıklarına sorun olarak koydukları şeyler birer yel değirmenidir ve dolayısıyla 'bu hastalığa iyi gelir' diye yazdıkları reçeteler de 'başınız sağ olsun' demenin ya da görülmesi hoş bir hayal olmanın ötesine gidemez. Teoride gerçekleştirmeye çalıştıkları 'hayata dönüş' operasyonları ise maalesef yeni ve çok daha acılı bir tutsaklık biçimidir. Burada dikkat çektiğimiz ve aşağıda ise ayrıntılarıyla göstereceğimiz şey şudur: burjuva felsefesi kendi yüzünü aynada görmeye başlayınca 'ah şu metafiziği bir aşsak' sendromuna girmiştir. Bu düşünce biçimi kendisini ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal ön-kosulları aşma perspektifine sahip olmadığı sürece de bu sendromla birlikte yaşamaya devam edecektir. Şimdi bu sendromun tarihsel materyalizm tarafından nasıl içerip aşılabileceğine ve zaten aşılmış olduğuna bir bakalım.

3.3. İdealist Düşüncelerin Materyalist Tarihi: Burjuva Felsefesinin Bir Hastalığı Olarak Batı Metafiziği

Günümüzde Batı metafiziğinin artık klişeleşmiş bir şekilde her yerde her şekilde tekrarlanan şu ünlü ikilikler içinde düşünme ve Kartezyanizm hastalıklarının tedavisine dair sunulmuş olan yorumsamacı, yapıbozucu ve pragmatik reçeteleri fevkalade dikkatli bir şekilde okuma zahmetine giren Wiliam Desmond, bu reçetelerin artık tüm bedeni kaplamış olan kanseri aspirinle tedavi etmeye çalıştığını belirttikten sonra, şöyle-si bir soru sorar: iyi de diyalektik düşünce zaten böylesi ikili karşıtlıkları ve Kartezyanizmi aşma vaadiyle ortaya çıkmamış mıydı? O zaman ayrı şeye gidip de yapıbozum ya da yorumsamacılık demek ne kadar anlamlıydı? (2000:37-41).

Burada ne yazık ki ayrıntılarına girmeden ve temellendirmeden yalnızca iddia etmekle yetineceğiz: gerçekten de eksik, kötü niyetli ya da gereksiz önyargılarla okunmadığı sürece Hegel'de ne özne/nesne, olan/olması gereken, beden/zihin; ne de soyut/somut, teori/pratik, tümel/tikel gibi ikilikler bulabilirsiniz. Hegel'in tüm felsefi çabası neredeyse Kartezyanizmin ve tam da bu ikiliklerin aşılmasıdır. İşin ilginç yanı şu: Hegel, Kartezyanizmi ve onun ikiliklerini diyalektik düşünceyle aşar-

ken, bunu Batı metafiziğine karşı çıkmak amacıyla değil, metafiziğe dair bir iş olarak yapmıştı!

Metafiziğin olumsuzlanması ve bu düşünce tarzının aşılması gereken bir şey olarak görülme başlaması ise post-söylemlerle değil, Engels ile başlar. Engels *Anti-Dühring*'te metafiziği şeyleri ve gerçekliği soyut ve durağan olarak gördüğü için eleştirir. Fakat ona göre metafizik, Platon'dan bize miras kalmış olan bir düşünce geleneği değildir; metafizik insanlık tarihindeki bir dönemi ifade eder (1966:108-119). Çünkü dünyayı duranlaştıran bir düşünce tarzı, onu sorgulanarak değiştirilmesi gereken bir şey olmaktan çıkararak onu olağanlaştırır. Bu ise hali hazırda meşrulaştırmaktan başka bir şey değildir. Engels metafiziğin durağanlaştıran, olağanlaştıran ve meşrulaştıran düşünce biçimine alternatif olarak diyalektik düşünceyi önerir. Zira diyalektik "belirli bir tanımlamadan ötekine sürekli geçişler sürecidir; karşıtlıkların durmadan ergiyip aşılmasıdır, birbirine dönüşümüdür; o tek yanlı ve katı nedenselliğin yerini karşılıklı etkilemeye bırakmasıdır" (Engels'ten aktaran Lukacs, 1998:56).

İşte tam da bu nedenle Marx şunu söyler:

Gökten zembille inen Alman felsefesinin tam tersine burada biz, etiyile kemiğiyle insanlara ulaşmak için ... aktif insanlardan hareket ediyor ve gerçek hayat süreçlerini temel alıyoruz (1987: 45).

Marx'ın metafiziği nasıl aştığını burada gösteremeyeceğiz²⁵ fakat yalnızca şuna değinmekle yetineceğiz: Marx teoriyle pratiğin ontolojik bir şekilde yanılmasıyla özne denilen felsefi kurgunun sahadaki oyuncu değil, tribündeki seyirci olma yazgısına terkedilmiş olmasını burjuva düşüncesinin bir hastalığı olarak değerlendiriyordu.

Marx ve Engels'teki pratikte pratik temelli teori anlayışı, II. Enternasyonal'in rüzganyla, yani Lukacs'ın deyimiyle "felsefede pozitivist determinizmin, pratikte ise oportünizmin" (Lukacs'dan aktaran Savran, 1993:48) ağırlık kazanmasıyla unutulmasına karşı çıkan Lukacs, daha 1923'te tüm felsefe alemleri dogmatik uykusunda mışıl mışıl uyurken, yani Kartezyen felsefe geleneğinden ve Batı Metafiziğinin ikilikleri içerisinde düşünme alışkanlığından oldukça memnunken Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'yle ayağa kalkarak şöyle haykırıyordu: Özne/nesne, olan/olması gereken, beden/zihin, tümel/tikel, teori/pratik, tin/madde gibi ikilikler içerisinde düşünme geleneğinin aşılması gerekiyor. Zira Lukacs'a göre Marksizmin gerek kaba determinizm biçimlerini, bilimsiciliği, pozitivismi, totalleştirici-rasyonel düşünce tarzlarını, evrenselciliği, tarih-üstülüğü,

aşkınsal düşünce biçimlerini gerekse söz konusu ikilikleri, yani burjuva düşüncesinin antinomilerini aşması gerekiyordu. Lukacs'ın antinomi dediği şey, bu ikilikler arasına aşılmaz uçurumlar koymaktı. Çünkü böylelikle "düşünce, özne ve nesne gibi iki yaka arasındaki düşünsel seyirciliğin ortasında boğulup" kalıyordu (1998:244). Ve bu nedenle "burjuvazi gelecek kuşaklara klasik felsefede çözülmemiş antinomilerden başka bir şey bırakmadı" (245).

Yani Lukacs'a göre ikilikler içerisinde düşünmek ve kategoriler arasında hiyerarşik ilişkiler kurmak burjuva düşüncesinin bir hastalığıydı ki bu hastalığın bir başka semptomu da şuydu:

Sistemli bir kuşkudan ve Descartes'in *cogito ergo sum*'undan başlayıp Hobbes, Spinoza ve Leibniz üzerinden uzanan düz bir gelişme çizgisi var ki bunun zengin çeşitlemelerle merkezinde yer alan motif şudur: Bilginin nesnesi bizce ancak bizim tarafımızdan yaratıldığı için ve ölçüde bilinebilir (1998:194).

Yani bu noktada Lukacs eleştiri oklarını Kartezyanizme yöneltiyor. Ve bu Kartezyen çerçeveyi aşma gerekliliğini şu şekilde ortaya koyuyor:

Burada bizim açımızdan önemli olan şey, bilgi-edinen öznenin yani Ben denen ilkenin içeriği bakımından bilinmesi ve böylece hareket noktası ve yöntemsel bir kılavuz olarak kabul edilebilmesidir...özne-nesne ikiliği'nin aşıldığı ve ortadan kalktığı...bir zemin arama program veya istemi de buradan kaynaklanıyor (1998:210).

Lukacs'ın burjuva düşüncesinin hastalığının bir semptomu olarak gördüğü bir başka şey ise şu: aksiyomatik bir düşünce tarzının ve matematiğin gerçekliğin en doğru temsilini verdiğine dair modelin hemen tüm burjuva felsefelerince kabul edilmesi ve Rasyonalizmin tüm gerçekliği açıklamak gibi evrensel bir iddiayla ortaya çıkışı. Bu noktada Lukacs şuna dikkat çeker: Eski Yunan'da ve Hindu keşişlerinde kısmi bir rasyonellik anlayışı varken bu burjuva dünyasında hemen her şeyi her daim açıklayabildiğini iddia eden evrensel ve topyekün bir rasyonellik anlayışı hakim olmaya başlar. Oysa Lukacs'a göre "Rasyonalizmi soyut ve biçimsel bir şey olarak kabul edip onu böylece insan düşüncesinin özünde yatan tarih-üstü bir ilke haline getirmenin hiçbir yararı olmadığı" gibi "bir biçimin evrensel bir kategori olarak ele alınmasında" hiçbir anlamı yoktur (1998:197-198). Sonuçta burjuva düşüncesi "kendi kavramlarının (verilmiş dünyanın) içeriklerinde yatan irrasyonelliğine inatla sarılmış ve bilgiyi bu irrasyonellik temelinde edinmiş olmak pahasına yine de rasyonel bir sistem kurmakta diretti" (204). Oysa

bunun hiçbir anlamı yoktu. Zira "her rasyonel sistemin irrasyonelliğin duvarlarına çarpmasının kaçılmaz olduğunun" (198) farkında olmayarak "soyut ve kontemplatif bir hale gelen bu yöntem, tarihi böylece sahteleştirip ırzına geçince sonunda tarihte intikamını alıyor ve kendisi -ni bütünlüğe kavuşturmayan yöntemin ırzına geçip onu darmadağın ediyor(bu bağlamda mantıktan yola çıkarak doğa felsefesi yapmak isteyen akımları düşünün bir kez)" (243-4). Lukacs izleri Descartes, Spinoza, Leibniz ve Kant'ta olan böylesi bir anlayışı açıkça bir dogma olarak niteliyor (232).

Bu noktada Genç Lukacs'la Gramsci'yi 'praksis felsefesi' söz konusu olduğunda aynı saflarda görmek mümkün. Gramsci'de hem geleneksel idealizmin hem de geleneksel materyalizmin aşılması gerektiğini söylüyor (Boggs,1984:138). Gramsci'ye göre bilimsel materyalizmin mantıksal olarak tutarlı olabilmesi ve her daim kesin sonuçlar verebilmesi mümkün değildir. Gramsci'ye göre eğer felsefe toplumsal ilişkilerin bir biçimiyse ve her zaman olagelme süreci içerisindeyse ve toplumsal ilişkilerin bütünü her zaman bir değişim içerisindeyse, kendisi çelişkili ve her an değişim içerisinde olan dünya karşısında mantıksal bir bütün olan bir düşünce sisteminin oluşturulabilmesi mümkün değildir (Gramsci'den aktaran Boggs, 1984:144).

Burada Marx, Engels, Lukacs ve Gramsci'nin Batı metafiziğine karşı, yani tarih-üstü, evrenselci, aşkınsal, Kartezyen düşünce biçimlerine yönelmiş olduğu eleştirilerin bazılarına dikkat çekmiş bulunduk. Şunu tekrar belirtelim ki burada amacımız ne Lukacs'ın ne de Gramsci'nin düşüncesinin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmak değil.²⁶ Fakat yukarıda öne sürdüğümüz ikinci teze dikkat çekmek: bugün moda olan yaklaşımların Batı metafiziğine karşı yönelmiş oldukları eleştirilerin anlamlı olanlarının Marksizm tarafından zaten fazlasıyla dile getirilmiş olduğu. Yani bugün Marksizmle burjuva düşüncesinin epistemolojik ortaklaştıkları noktalar varsa eğer, bu söz konusu teorilerin Marksizmin zamanında söylemiş olduğu bazı şeyleri açık ya da örtük bir biçimde kabul etmesinden kaynaklanıyor. Bu bölümde tartışılanlar sınırlı da olsa sanırız bu ortaklaşan bu noktaları göstermek için yeterli olmuştur. Şimdi asıl meseleye gelebiliriz. Zira buradan çıkarmamız gereken bazı sonuçlar var.

Bugün bazı Marksistlerin post-modernlere yönelmiş oldukları eleştirilerde gözden kaçan bu zeminin dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gerekiyor. Öncelikle şu noktaya dikkat çekelim: bugün post-modernlerin

Marksistlere yöneldiği eleştiriler, zamanında Marksistler tarafından burjuva bilimine yöneltmişti. Bakınız Korsch ne diyor:

Gerçekte ise burjuva biliminin mutlak gerçeklik anlayışı, tüm kuramsal gerçekleri tarih ve sınıf temelli 'toplumsal bilinç biçimleri' olarak tanımlayan materyalist eleştiri tarafından tarihsel ve toplumsal olarak göreceli kılınmaktadır. (2000:84).

Bugün moda olan Batı metafiziği eleştirilerinin daha önce Marksizm tarafından burjuva felsefesine yöneltildiğini görmek önemli ve düşünölmeye değer bir nokta. Korsch'un da dediği gibi gerçekten de Marksizm burjuva biliminin mutlak, herkese aynı olan hakikat anlayışına, aşkınsalcılığına, evrenselciliğine, Kartezyen çerçevesine, ikilikler içerisinde düşünmesine şiddetle karşı çıkıyor ve burjuva biliminin bu iddialarını tarihsellik, diyalektik, toplumsal ilişkiler ve sınıf kavramlarını ön plana çıkararak onları çürütüyordu. Zira felsefenin kendisi tarihsel olan toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak görölmeye başladığında tarihüstü tüm düşünce tarzlarının tarihe karıştırarak bir düşünce biçiminin geliştirilmesi gerekir ki Marksizmin burjuva biliminin mutlakiyet kalelerinde gedikler açan zaferi tam da buydu: Marksizm çıkış noktasında kendi tarihselliğini ve yok oluşunu öngörebildiği için burjuva düşüncesinden radikal bir şekilde kopuyor ve bu şekilde Batı metafiziğinin düşünsel ve pratik hastalıklarından kurtuluyordu. Oysa bugün mutlak gerçeklik anlayışı, özcülük, indirgemecilik ve metafizik olmak gibi hastalıklar ana-akımda Marksizme atfedilirken, yapıbozum, yorumsamacılık, pragmatizm gibi yaklaşımlar tarihsellik, pratik, etik, 'Batı metafiziğini aşmak' gibi kavramları ön plana çıkararak Marksizmin sözüm ona totalitarizmine karşı özgürleştirici olduklarını iddia ediyorlar. Sanki Hegel, Marx, Engels, Lukacs, Korsch, Gramsci hiç yaşamış gibi onların burjuva bilimine karşı geliştirmiş olduğu argümanları içeriksizleştirerek yinelemekten hiç mi hiç çekinmiyorlar. Sanırım hepimize salık verdikleri şu ünlü 'etik'lerini, öncelikle akademi alanında uygulamaya başlasalar; sanırım daha inandırıcı olabilirler.

3.4. Tarihsel Materyalizm: Burjuva Felsefesinin Soramadıklarını Sorarak Burjuva Metafiziğini Aşmak

Buraya kadar genel anlamda yorumsamacılıkla Marksizmin epistemolojik olarak ortak bir zeminde buluştuklarını belirlemiş ve bu zeminin nasıl bir zemin olduğunu göstermiş bulunduk. Fakat bu demek değildir ki bu iki düşünce biçimi -yani burjuva düşüncesiyle Marksizm- aynı şeyi söylüyor. Tam aksine: bu iki düşünce biçiminin çıkış noktaları ve

yöneldikleri ütopyalar birbirinden oldukça farklı. Bu bölümde bu farklılıklara dikkat çekerek Marksizmin sözüm ona Batı metafiziği eleştirilerini nasıl içerip aştığını göstereceğiz ve şuna dikkat çekeceğiz: sözünü ettiğimiz ortak zemin ancak ve ancak Marksist ve tarihsel mater yalist farklılıklarla özgürleştirici bir anlam kazanabilir.

Şimdi 'ana-akımdaki konsensusa Batı metafiziği geleneği nereden gelir?' diye bir soru yöneltecek olursak alacağımız yanıt üç aşığı beş yukarı şu şekilde olacaktır: Batı metafiziği denilen felsefe geleneği, genellikle Platon'dan başlatılır. Bu başlangıç noktasını Parmenides'e kadar götüröenler de vardır. Ama ana-akımda hemen herkesin hem fikir olduğı ve hepimizi Batı metafiziğinin kurgusu içine asıl hapseden hain Descartes'tır. Bugün 'ah Descartes hiç yaşamasaıydı, dünya ne kadar güzel olacaktı' dedirtecek kadar Descartes eleştirisine rastlamak mümkündür. Batı metafiziği denilen bu düşünsel hastalık tüm çabalara rağmen karantina altına alınamamış ve bulaşıcı bir hastalık olarak günümüze kadar gelmiştir. Leibniz, Kant, Hegel, Marx ve ismini burada anmadığımız bir çok düşünürün ortak hastalığı budur işte: Batı metafiziği.

Evet, dediklerinde bir doğruluk payı da vardır. Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okuyanlar için yukarıda sözü edilen gelenek ve Kartezyanizmi ve Batı Metafiziğinin diğer hastalıklarının teşhisi gördüğümüz gibi hiç de yeni şeyler değildir. Fakat Lukacs'ı sözüm ona Batı metafiziği eleştirilerinin ortak zemininden radikal bir şekilde ayıran iki nokta var: birincisi bu geleneğin adı Batı metafiziği değil, burjuva felsefesidir. İkincisi Lukacs'ın aşığıda sormuş olduğı ama burjuva düşüncesinin varoluşu gereğı bir türlü soramadığı şu sorudur:

Matematiğın ve geometrinin yöntemleri [nesneyi geneldeki nesneliliğın biçimsel ön-koşullarından hareketle kurgulama (konstrüksiyon) ve yaratma yöntemleri] ve daha sonra matematiksel fiziğın yöntemleri, bütün bunlar böylece felsefenin, dünyanın bütün olarak bilgisini edinmenin yol göstericisi ve ölçekleri haline geldiler. Ama insan aklının kendi özünü oluşturunca bir sistem olarak tutup da bu biçim sistemlerini neden ve ne hakla seçtiğı sorusu kimsenin aklına gelmiyor (1998:195).

Evet, metafizikçilerin unutmaya yazgısına terk ettikleri bu sorunun günümüzdeki yalınkat metafizik eleştirilerince de anımsandığı söylenemez. Varsa yoksa nereden ve nasıl çıktığı muallak olan bir düşünsel hastalığın tedavisine dair reçeteler yazılıp duruluyor. Bu sorunun unutmaya yazgısına terkedilmiş olması, bize burjuva düşüncesinin hastalıklarından hala kurtulamadığı gerçeğini gösteriyor. Günümüzün metafizi-

ziğre karşı oldukça eleştirel olan cilalı metafizikçilerine, Descartes'ın kanına girmiş sonra da hepimize bulaşmış olan bu virüsün nereden geldiğine dair bir soru yöneltecek olursak alacağımız yanıt ya Platon ya Aristo ya da Parmenides olacaktır. 'İyi de onlara nereden bulaştı?' sorusunu sorarsak vebanın ortaya çıkışı gibi olumsal ya da rastlantısal olduğu yanıtını alacağız. Yani, nasıl olmuşsa olmuş bu virüs Batı denilen coğrafyaya gökten zembille inmiş, Doğuya ise teğet geçmiştir. Bu virüs yok etmenin olanağı yoktur. Olsa olsa ona yorumsamacılık, yapıbozum ya da pragmatizm aşlarıyla ona bağışıklık kazanarak yaşayabiliriz²⁷.

Lukacs'ın da dediği gibi sorunun bu şekilde salt düşünce alanına hapsedilmesi elbette ki klasik felsefenin işidir ve bu felsefe; zenginlik, derinlik ve yürekliliğini, düşüncenin geleceği açısından yarattığı bereketi de meselenin işte böyle düşünce alanına hapsedilmesine borçludur (1998:209). Yani Marx'ın yaşadığı günlerden bugüne burjuva düşüncesinin şu hastalığında herhangi bir iyileşme emaresi görünmüyor:

Platon'u, Natorp'un yaptığı gibi, Kant'ın öncülü saymak, Aquino'lu Thomas'ın felsefesini Aristoteles felsefesi üzerine kurmaya kalktığını düşünmek gibi abes bir şey yoktur. Bunların ikisi de -keyfi ve ilgisiz bir şekilde de olsa- mümkün olabiliyorsa, bu bir yanda sonraki çağların kendilerine düşen mirastan hep kendi amaçları doğrultusunda yemek alışkanlığından geliyor (193).

Burjuva düşüncesinde nitel bir takım değişiklikler olmakla birlikte-en azından artık evrensel ve mutlak metafizik sistemler kurmaya kalkmadıkları gibi bu metafizikçilerin en birinci görevi böylesi saçmalıkları eleştirmek oldu günümüzde- özündeki şu hastalıktan hiç kurtulamadı. Bu hastalığın teşhisini şimdi Korsch'a bırakalım:

Burjuva felsefe tarihinin 19. Yüzyılın ikinci yarısında karşılaştığı üç sınırdan ya da dar kafalılıktan birincisinin 'yüksek felsefi' sınır diye niteleyebiliriz: Felsefe ideologları, bir felsefenin düşünce içeriğinin ... yaşamını, yalnızca felsefelerde değil, ama aynı şekilde pozitif bilimlerde ve toplumsal pratikte de sürdüğünü göremediler (1991:40).

Korsch'un da dediği gibi 'düşüncelerin tarihsel sıralaması' mantığına uygun bir şekilde yazılan bu felsefe tarihlerinde felsefe tarihi ya da düşünce geleneği denilen şey filozofların resmi geçidinden ibarettir. Örneğin Aristo Platon'un iyi bir öğrencisi olarak hem ondan etkilenmiştir, hem de onu eleştirmiştir. Schopenhauer-Nietzsche, Kant-Hegel, Hegel-Marx ikilileri içinde bu geçerlidir. Böylesi bir durumda Descartes'ın rüyasında gördüğü Kartezyen düşlerin modern felsefenin

ontolojisini oluşturmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Zira felsefe tarihi bir bayrak yarışıdır. Bir filozof yerde bir bayrak bulmuş, bu bayrağı öğren - cisine teslim etmiştir, o da alıp kendi öğrencisine. Ve bu şekilde bu böyle böyle günümüze gelene kadar gelenek oluvermiştir.

17.-19. yüzyıl metafizikçileri büyük çoğunluğu için felsefe tarihinin bu şekilde yazılması, onların metafizik sistemleriyle uyumlu ve tutarlıdır. Fakat bu durum günümüzde metafiziğe karşı eleştirel oldukları için bizim cilalı metafizikçiler olarak nitelediğimiz metafizikçiler açısından oldukça problemlidir. Zira cilalı metafizikçilerce metodolojik bireyci özne kategorisinin ayaklar altına alınıp, bireyin bir ilişki ve süreç olarak anlaşılması gerektiğine dair sıklıkla yapılan vurgu, ortada böylesi bir entite olmadığına dair yapılan eleştiriler, iş felsefe tarihi yazmaya gelince hemen unutulur. Filozoflar, içinde bulundukları ilişki ve süreçlerden derhal yalıtılarak özneleştirilirler. Zira kültür ya da gelenek denilen ve nerede nasıl ortaya çıktığı belirli olmayan bir fanusun içerisinde yaşayan özneler olarak filozofların kendi şahıslarına münhasır olan birtakım düşünceleri vardır. Ve bu düşünceler birbirlerinden etkilenir, birbirlerini eleştirilir ve gelenek denilen fanusun içerisinde birbirlerini takip ederler. Yani cilalı metafizikçiler şimdiye dair uyguladıkları ontolojiyi geçmişe uygulamaktan çekinirler.

Cilalı metafizikçiler açısından ikinci problem şudur: düşüncenin ya da felsefenin kendisinin pratik bir şey olduğu düsturundan yola çıkan Derrida, Gadamer ya da Rorty iş bu temelde geçmişteki düşüncelere bakmaya gelince felsefenin oldukça somut ve pratik bir şey olduğunu derhal unutulur. Madem felsefe pratik bir şeydir, o zaman geçmişteki düşüncelerinde soyut değil belirli pratik biçimleri olarak görülmesi gerekir. Evet Descartes'ın Kartezyen düşünceleri hiç birimize mutluluk getirmedi ama dünya Kartezyen olduysa Descartes ne yapsın?

Hoş bu düşünürler metafiziğin toplumsal bir temeli olduğu gerçeğini yadsımamakla birlikte, bu toplumsal temeli radikal bir şekilde sorgulama ve bunun alternatifini düşünme perspektifinden yoksundurlar. Örneğin Gadamer şunu söyler:

Sanıyorum artık felsefenin ana görevi, bilim üzerine temellenmiş teknolojinin egemenliğine karşı pratik ve siyasi aklı savunmaktır. Bu felsefi yorumsamanın kalkış noktasıdır...Felsefi yorumsama, vatandaşlara en soylu haklarını, uzmanlara teslim ediverdikleri, her insanın kendi sorumluluğuna göre karar verme hakkını yeniden iade etmeye çalışır" (Gadamer'den aktaran Göka vd., 1996:46-7).

Heidegger'de Batı metafiziğinin bir unutum içerisinde olduğunu vurgular durur. Dünyanın bir resim haline gelmesinden olabildiğince rahatsızdır; özne denilen o sahte kurgunun köküne kibrit suyu akıtır. Bize Kartezyen öznenin felsefi bir kategori olmayıp, yanı başımız da yaşayan insanlar olduğunu öğretir. Bakınız özne denilen kategorinin felsefi bir kategori olmayıp bir varoluş tarzı ya da toplumsal bir sistem olduğunu Heidegger nasıl söylüyor: "Ya endüstri toplumu? O başlı başına özneliktir. Tüm nesneler bu özneye göre düzenlene sokulmuştur" (Heidegger'den aktaran Nalbantoğlu, 1997:221).

Heidegger'in öznelliğin temelini endüstri toplumu olarak göstermesi, hatta daha da ileri gidip, 'endüstri toplumunun kendisi öznelliktir' demesi gerçekten taktire şayan bir saptamadır. Gadamer'in bilim üzerine temellenmiş teknolojinin egemenliğine karşı pratik ve siyasi aklı savunması da aynı şekilde ayakta alkışlanmalıdır. Bu 17.-19. yüzyıl metafizikçilerinin büyük bir çoğunluğunun bize tüm dünyayı açıkladıklarını savlayan metafizik modeller kurma çabalarından daha anlamlı çabalar. Fakat bu çabalar tarihsel materyalist ve sosyalist bir şekilde içerip aşılmadıkça, değil bizim derdimize derman olmak, kendi derterine bile derman olamayacaklardır.

Çünkü Heidegger'de metafiziğin Varlığı nerede nasıl unuttuğu, resim haline gelmiş dünyanın ressamı kimdir ya da kimlerdir, bu resmin nerede nasıl yapılarak şimdi bize dayatıldığı sorularının yanıtı yoktur; daha doğrusu Heidegger bur soruları soramayacak bir ethos'la dünyayla ilişkilenebilir. Heidegger'e şöyle bir soru yöneltmek gerek: nasıl oluyor da Varlığın işleri kesatken, Varlığın 'unutumu' her daim 'bir numara' oluyor ?

Gerek Gadamer gerekse Heidegger şu bilim üzerine temellenmiş teknolojinin ya da endüstri toplumunun nerede, nasıl, kimin adına böylesi bir egemenliğinin oluştuğunu soramaz. Bu sorular sorulmadığı an da da tüm bu metafizik hastalıkların aşılabildiği toplumsal bir ütopyanın sınırları, kaba hatlarıyla da olsa , çizilemez olur. Çünkü Batı metafiziği geleneği, tarihsel-toplumsal bir ilişki biçimi olarak değil, nerede ve nasıl çıktığı muallak, nerede ve nasıl biteceği belirsiz olan bir hastalık olarak görülür ve bu hastalık düşüncede düşünerek aşılmaya çalışılır. Lukacs'ın teşhis ettiği burjuva felsefesi hastalığı da tam da budur işte. Ve işte tam da bu nedenle günümüzün metafiziğe eleştirel cıvalı metafizikçileri, Lukacs'ın sorduğu soruyu soramadığı ölçüde burjuva düşüncesinin sınırları içerisinde ama bu sınırlardan rahatsız bir şekilde yaşamaya mahkumdurlar. Çünkü eleştirelmiş oldukları düşünce biçimini ortaya

çıkararak önkoşulları aşma perspektifinden yoksundurlar. Descartes'i ortaya çıkararak tarihsel-toplumsal ön-koşulları sormadan Descartes'i eleştirmek ve onu böylelikle günah keçisi yapmak, Batı Metafiziğinin bataklığını kurutmayı tahayyül edemeden bu bataklıkta ki sivri sineklerin peşinden sinek savarla koştuktan başka bir şey değildir.

Sonuçta, Marx'ın yaşadığı günlerden bugüne, metafizikçilerin oynadığı oyunun adını değiştirmek, oyunun kurallarının değiştiği anlamına gelmez. Yani post-söylemler ve aşırı yorumlar dünyasında farklı mahallerin çocukları aynı oyunu başka başka isimlerle oynar dururlar: Batı metafiziği geleneğinin eleştirisi. Fakat elbette içinde bulunduğumuz dünyayı farklı bir şekilde yorumlamak, o dünyayı değiştirmenin ön-koşuludur. Ve bu ön-koşul gerçekleşmediğinde, aynı oyunu farklı bir isimle oynamaktan başka bir şey yapılmadığında, Batı metafiziğinin yazgısını taşımaktan başka bir geleceğimiz olmayacaktır. Ve bu yazgının alın yazımız olmadığını bize tarihsel materyalizm öğretir. Şimdi Batı metafiziğinin gerçek anlamda nasıl aşılabileceğine kısaca bakalım.

Şu an yeterince açıklayamadığımız için çok heylilik laflar gibi görünebilir ama biz yine de söylemekten çekinmeyeceğiz: Tarihsel materyalizmin teorideki çıkış noktası burjuva felsefesinin unutmak zorunda kaldığı bazı soruları sormakla başladı. Marx'ın Hegel'in diyalektiğini amuda mı kaldırdığı yoksa aynen mi kullandığı gibi Marksist literatürün ezel-ebed bir sorusuna epistemolojik yanıtlar aramanın hiç mi hiç gereği yok. Öyle ya da böyle Marx, tarihsel materyalizmin tarihsel sürecine Hegel'in -ya da daha doğrusu tarihsel-toplumsal bir ilişki biçiminin- varoluşu gereği sormadığı bazı soruları sormakla başladı. Bu soruların burjuva felsefi tarafından sorulması beklenemezdi zaten ve günümüzde de burjuva felsefesinden böylesi soruları sormasını beklemiyoruz. Tarihsel materyalizmin metodolojik ve epistemolojik olarak burjuva felsefesiyle kesiştiği, burjuva felsefesinden beslendiği noktalar elbette ki vardır; olmuştur ve olacaktır da. Fakat tarihsel materyalizm çıkış noktasından bugüne sorduğu soruların ve aradığı ütopyanın faklılığı ile burjuva felsefesinden radikal bir şekilde ayrılır.

Örneğin bir Marx, Descartes'la onun şahsına münhasır olduğunu varsaydığı felsefi sistemi anlamak ya da onu eleştirmek için onunla ilgilenmez. 'Nasıl olmuştur da Descartes, Kartezyen olmuştur' sorusudur Marx'ı Marx yapan. İşte tam da bu soruyla Marx burjuva felsefesinin geleneğinden radikal bir şekilde ayrılır. Oysa burjuva felsefi için Descartes, Kartezyanizm hastalığına yakalanmıştır ve o virüsü bize de bulaştırmıştır. Ne de olsa gelenek diye bir şey var; Descartes'ın

zamanında Kartezyanizme karşı herhangi bir aşı henüz geliştirilememiş ve felsefe tarihi dediğiniz, bir bayrak yanışı: Kartezyanizm bayrağı bir filozoftan alınır ötekine verilir. Sonuç: 17.-19. yüzyıl metafizikçilerinden farkımız, böylesi bir virüsün kanımızda dolaştığının farkında olmamız ve ona karşı yorumsamacı, yapıbozumcu ya da 'ismini sen sor ben söyleyeyim' bir aşının artık geliştirilebilmiş olmasıdır. Fakat bu yalnızca bir aşıdır, son kullanma tarihi vardır ve bu hastalıktan tamamıyla kurtulduğunuz anlamına gelmez.

Burada burjuva felsefesini karikatürleştığımız falan yok. İnanmayan okur 27. dipnotu bir daha okusun lütfen; manzara gerçekten de böyledir. Yinelemekten hiç çekinmeyerek tekrar söylüyoruz ki burjuva felsefesine içkin olan hastalık şudur: felsefeyi felsefi ya da metafiziği metafizik bir şey sanarak onun toplumsal ilişkilerin almış olduğu tarihsel bir biçim olduğunu görememek. Oysa burjuva felsefesinin kör gözünü tarihsel materyalizm şu şekilde açar, eğer söz konusu olan şey nasıl olduk da hepimiz Kartezyen olduk sorusuysa:

Descartes hayvanları düpedüz makine olarak tanımlarken onları manüfaktür çağının gözleriyle görüyordu; oysa ortaçağın gözünde hayvan insanın yardımcısıydı (Marx'tan aktaran Lukacs, 1998:220-1).

Hepimizin bildiği gibi Marx'ın 'yaklaşmakta olan manüfaktür çağı dediği çağ kapitalizmdi; kapitalizmin Batıda gümbür gümbür yükselişinde dünya zaten Kartezyen olmaya başlamıştı bile. Metallerin dolaşım dilinin grameri köklü bir şekilde değişmekteydi. Bu süreç içerisinde de ontolojik olarak kendisini ötekinden ve dünyadan yalıtabilen bir özne türü, tüm varolanları kendi emrine amade kılabilirdi. Ne de olsa dünya artık, Tanrının bir sanat eseri değil, burjuvazinin işine daha fazla yaraması gereken ve burjuvazinin işine yaradığı kadıyla dünya olabilecek bir yerdi.

O zamanlar giderek yaygınlaşan özgürce ticaret ve mal değiş tokuşuna uygun yeni hukuk statüsünün gerektirdiği ve en başta ticaret mahkemelerinde mülkiyete ilişkin dilin (örn. *Sujet de Loi*) Descartes'ın felsefesinde karşılık bulması, aynı hukuk dilinin Hegel ve günümüze değin felsefe ve bilimler diline egemen olması düşündürücü değil mi?" (Nalbantoğlu, 2000: 33).

Gadamer'in ve Heidegger'in sıklıkla vurguladıkları şu ünlü dertleri, yani doğa denilen şeyin Kartezyen Özne'nin kurgusuna indirgenmesi, niceleselleştirilmesi ve gittikçe matematiksel modellerin içerisine hapsedilmesi de aynı sürecin bir parçası olmanın ötesinde bir şey değildir. Bu ta-

rihsel süreçte onto-teolojik dünya algısının çözülmeye başlamasıyla birlikte Hakikat temelini Tanrıda değil, Kartezyen Öznenin matematiksel modellerinde bulmaya başlar. Bu ise her şeyin ticari nesnelliğin yasalarına göre yeniden düzenlenmeye başladığı bir tarihsel süreçte hiç de şaşırtıcı bir şey değildir. Etienne Balibar, bu gelişmeleri Lukacs'tan şu şekilde aktarıyor:

Ticari nesnelliğin; her nesnelliğin, özellikle de burjuva dünyasındaki 'bilimsel' nesnelliğin modeli olduğu, bunun da niçin doğanın niceliksel bilimlerinin (mekanik, fizik) modern çağda, ticari (meta) ilişkilerinin genelleşmesiyle aynı zamanda gelişmiş olduklarını anlamayı mümkün kıldığı fikridir. Niceliksel bilimler, doğaya kaynağını mübadele pratiklerinden olan bir öznel ve nesnel ayrımını yansıtır. İkincisi, hesaplama ve değer ölçümü olarak nesnelleştirme ya da aklileştirmenin tüm insani faaliyetlere yayıldığı, yani metanın tüm toplumsal konu, nesne ve amacın biçimi ve modeli haline geldiği fikridir. Böylelikle Lukacs bir ikilem tanımlar: Bilime yayılmış ticari akılcılık, görgül bilginin nesnel ve öznel yan olarak ayrılması üzerine kurulmuştur. (Balibar, 1996:94)

Lukacs'a göre, biçimsel, bilimsel ve matematiksel modellerin Hakikatin ölçütü olarak ortaya çıkması ve doğanın Kartezyen Öznenin emrine amade olan, belirli evrensel, bilimsel kurallara tabi, 'düzenli yasaların sistemli mozaığı' olarak resimleştirilmesinin nedeni, Descartes'in Kartezyen düşleri değil yaklaşmakta burjuva devriminin habercisiydi: yaklaşan burjuva toplumunun kurallı ve 'düzenli', hesaplanabilen, biçimsel ve soyut karakteri, feodalizmin ve mutlakîyetçiliğin (*Absolutismus*) 'düzensizliği', yapaylığı, kapris, keyfilik ve yasadışı yanında 'doğa'sının yerini almaya başlar (1998:227). Yani felsefe değişmekte olan metaların dolaşım dilinin grameri içerinden konuşmaya başlamaktadır.

Aristo'nun niteliksel doğa anlayışından Kepler ve Galilei'nin niceliklerin toplamı olarak doğa anlayışına geçişinin metaların dolaşım diliyle birlikte eş zamanlı bir şekilde gerçekleşmesi basit bir rastlantı değildir. Bu konuda Joseph Needham'ın yaptığı emek-yoğun çalışmalar bu hipotezin doğruluğunu hiç şüphe bırakmayacak bir şekilde kanıtlar. Needham 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da çağdaş bilimin gelişmesi ve böylelikle niteliklerin niceliklere indirgenerek bütün görünüşlerin gerisinde matematiksel bir gerçekliğin bulunduğu kabulü ve bu modellerle Hakikati resmedişinin felsefe için bir kılavuz olmasının tüccarın değer ölçütleriyle örtüştüğünü belirtir. Zira "onların [tüccarların] dünyasında sayılar, nice-

likler ve ölçülerle hesaplanamayan hiçbir eşya ya da meta, mücevher ya da para yoktur' (1984:79. Bu noktada her hangi bir şüpheye yer bırakmamak için Needham'ın vermiş olduğu tarihsel örneklerden birkaçını verelim:

Muhasebe defteri tutma tekniğini edebi bir şekilde sergileyen ilk çalışma 16. Yüzyıl başının en iyi matematik ders kitabı sayılan, *Luca Pacioli'nin Summa de Arithmetica* (1494) olması, Koperniğin 1552'de *Monotae Cudendae Ratio*'sunda para reformu üzerine yazması ya da eşitlik (=) simgesinin ilk kez kullanıldığı, Robert Recorde tarafından yazılan *Whetstone of Witte* (1557) başlıklı kitabın 'Valilere ve Moscovia'yla Ticaret Yapan İladamları Şirketi'ne 'gezilerinin sürekli mal artışı sağlaması dileğiyle' adanmış olması sanınız basit birer rastlantı olmanın ötesinde bir anlam ifade eder (1984:79-80).

Burada ne yazık ki ne Needham'ın ne de diğer Marksistlerin Batı metafiziğinin neden ve nasıl 'Batı'da gelişip de 'Doğu'da ortaya çıkmadığına dair toplumsal üretim ilişkileri temelinde getirmiş olduğu ufuk açıcı açıklamalarına giremeyeceğiz. Needham bize Batı metafiziğinin tarihinin Batı kapitalizminin tarihinden ayrılamadığını emek-yoğun ve uzun çalışmalarında ayrıntılı bir şekilde göstermiştir; fakat ne yazık ki bu açıklamalarda post-söylemler ve aşın yorumların belleksiz dünyasında metafizik olarak yaftalanarak unutulmaya terkedilmiştir.

Bugün ana-akımda olan sözüm ona Batı metafiziği eleştirileri, varoluşları gereği, Batı metafiziğini kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin tarihsel bir biçimi olduğu ve Batı metafiziğinin gerçek anlamda, yani pratikte aşılabilmesinin ön-kosulunun kapitalizmin dünya tarihinin sahnesinden silinmesiyle mümkün olabileceğini gerçeğini göremiyorlar. Böylelikle de bugün esasen kendi varoluşunun ön-kosullarından oldukça rahatsız olan fakat bu önkoşulları aşabilme perspektifi olmayan burjuva düşüncesi kendisini aşmanın biricik şansını elinden kaçırmış oluyor. Daha fazla ne yapalım? Bizden söylemesi. Bu durumda bize onları kendi metafizikleriyle baş başa bırakmaktan başka bir şey kalmıyor.

Sonuç

İlk iki bölümünü oluşturan birinci tartışma ekseninde günümüz burjuva felsefesine içsel olan çelişkileri Rorty bağlamında gösterdik. Bu bölümde Rorty'nin metafiziği aşma idealinin kendisinin metafiziği aşmama yazgısını içerdiğine tanıklık ettik. Böylesi bir tanıklığı yapmak için ise Marksist bir analiz yapmayarak burjuva felsefesinin bizzat kendisinin bu gerçeği kabul etmiş olduğu noktasına dikkat çektik.

Yazımızın ikinci tartışma ekseninin başladığı üçüncü bölümün ilk yansında Rorty özelinde gösterdiğimiz bu aşamama yazgısının hiç de Rorty'ye özgü şeyler olmadığını vurguladık. Böylelikle şu gerçeğe bir kez daha karşılaştık: görünürde birbirinden oldukça farklı olan, hatta birbirlerine ağır eleştiriler yönelten, kendi içinde çelişkili ve karmaşık gibi görünen burjuva düşüncesi sonuçta belirli bir toplumsal pratiktir.

Üçüncü bölümün ikinci yansında ise ilk iki bölümde ortaya koyduğumuz Batı metafiziğinin aşılması probleminin teorik ve pratik veçheleriyle birlikte Marksizm tarafından nasıl içerilip aşılmış göstermiş bulunduk. Yani şu tezi ileri sürdük: Heidegger'in Batı Metafiziğinin Varlığı unutumu, Gadamer ve Rorty'nin pratikten kopukluk dediği şeyler aslında ve esasında burjuva felsefesinin kör gözüdür. Ve şu metafizik denilen şey gökten zembille inmediğine ve insanlar tarafından yapılageldiğine göre bizzat Batı metafiziğinin aşılabilmesi demek, onu ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal ön-kosulların aşılabilmesi demektir. Bu anlamda Batı metafiziği burjuva felsefesinin bir hastalığıdır; görüldüğü Marksizme bulaşmamıştır. Batı metafiziği eleştirileri, bataklığı kurutmakla, yani kapitalizmi ortadan kaldırmakla değil de, kedinin fareyle oynadığı gibi sivrisinek kovalamayı kendilerine meşgale olarak edindikleri sürece de ne kendilerini ne bizi şu 'Batı metafiziğinden kurtarabilecektir.

Bugün ana-akımda olan, yarın ise akabeti belli olmayan post-söylemler Marksizm'in eleştirilerinin ve ütopyasının hala gerisindedir. Eleştirileri bir içeriksizleştirerek yinelemekten, ütopyaları ise 'böyle gelmiş, böyle gider' den ibarettir. Zira Batı metafiziğinin özünün kapitalist toplumsal ilişkiler olduğu gerçeği görülemedikçe, Batı metafiziğinin gölgesi altında yaşamaya ve felsefe tarihini tekerrür etmeye devam edeceğiz. Batı metafiziği yorumsamacılıkla ya da yapıbozumla değil, teoride tarihsel materyalizm pratikte ise sosyalizmle aşılabilecek tarihsel-toplumsal ilişki biçimidir.

Ve gerisi Batı metafizikçilerinin Batı metafizikçilerine metafizikçe anlatılan metafizik bir hikayeden ibarettir.

Notlar

1) *Hermeneutik* terimi genellikle 'yorumsamacılıklık' ya da 'yorumbilgisi' olarak Türkçeleştiriliyor. *Deconstruction*'ın Türkçe'de karşılanmasında ise 'yapıbozum'dan 'kurgusöküm'e kadar yelpazelenen bir farklı çeviri bolluğu var. Her iki terimde Türkçe'de tam olarak karşılanamamakla birlikte, yorum-samacılıklık denildiğinde yorumsamacılık, yapıbozum denildiğinde *deconstruction* anlaşıldığı göz önüne alınarak, 'hangi çeviri daha doğru?' tartış-

masına girmeden bu yazıda söz konusu terimlerin Türkçe'de yerleşmiş karşılıklarını kullanmayı tercih ettik.

2) Bu noktayı ortaya koymak için Giovanni Vattimo'nun şu sözlerine kulak kabartmakta fayda var: "Yorumbilgisinin 1980'lerde felsefenin ve genel olarak kültürün 'ortak dili' olduğu tezi ne anlama gelmektedir? Anlaşılabilir bir şekilde ileri sürülen iddia şudur: geçmiş on yıllarda (1950'ler ve 1960'lar) bir Marksist ve (bir miktar genelleştirmeyle, 1970'lerde) yapısalcı bir hegemonyaya tanık olmamız anlamında, bugün hem felsefe hem de kültürün ortak deyimi yorumbilgisidir. Açıktır ki, yukarıda değinilen on yıllarda Marksist ve ardından da yapısalcı hegemonya 'olduğunu' ve bugün de bir yorumbilgisel hegemonyanın 'varlığını' 'kanıtlamak' niyetinde değiliz. Yorumbilgisinin ortak dil olduğu iddiası, bir gerçeği tasvir etmek açısından, geçmişte edebi ve felsefi tartışmalarının büyük çoğunluğunun Marksizm ve yapısalcılığa karşı genellikle bunların hiçbir görüşünü zorunlu olarak kabul etmeksizin bir meydan okumayı gerçekleştirmek zorunda kalmaları anlamında, bugün bu merkezi rol yorumbilgisine aittir" (1993:172).

3) Bu sürecin tarihsel gelişimi ve politik anlamını tartışma dışı bırakmamızın iki temel nedeni var. Birincisi, görebildiğimiz kadarıyla Marksizmin genel anlamda 'postmodernizm'le bu anlamda hesaplaşması yeterli olarak görülebilecek bir yetkinliğe erişmiştir. Yani, bu 'sonlar söylemi'nin sınıf ilişkilerinin almış olduğu tarihsel bir biçim olduğu ya da diğer bir deyişle bu tür -den söylemlerin -ya da daha doğrusu ideolojilerin- ancak ve ancak kendiliğinden bir liberalizmi içselleştirilmesiyle mümkün olabileceği saptaması artık Marksizm için bir malum-u ilan olmanın ötesine gidemez. Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster (der) (2001), Wood (1992, 1997) David Harvey(1997), Alex Callinicos(1985,1990) ve Terry Eagleton (1990, 1999) çalışmalarını bu saptamanın artık ne kadar malum olduğunu göstermek için aklımıza gelen ilk örnekler. Bu anlamda burada amacımız Rorty'nin yorum-samacılık anlayışının liberal bir yaklaşım olduğunu göstermek değildir. Zaten Rorty'ye yöneltilen bu tarz eleştirilerde malumu-ilanı olmaktan öte gidemezler. Çünkü Rorty zaten "kendi politik düşkünlükleri hakkında yeni ve ilginç bir şekilde açık ve dürüst bir tutum sergiler" (Eagleton, 1999: 42). Yine de Rorty'nin bu 'oldukça açık' yaklaşımına dair hem epistemolojik hem de politik olarak eleştiren hacimli bir literatür oluşmuş durumda. İlgili ya da bu konuyla ilgilenecek okurun bu konuda öncelikle Norman Geras'ın (1995) yazmış olduğu *Solidarity in Conversation of Humankind: The Underground Liberalism of Richard Rorty* adlı kitabı incelemesini öneririz. İkinci neden ise bir başka noktaya dikkat çekmek istememiz. O da şu: günü-müzdeki çokkültürcü kimlik çalışmalarının, post yapısalcı ve postmodern argümanların ve Post-marksist siyasetin temel olarak aldığı bu 'yorumsamacılık model' aşkınlık, evrensellik, temellendirimcilik, Kartezyen özne anlayışı ya da kısaca ve genel anlamda 'Batı metafiziği'ne karşı ve ona alternatif olarak öne sürülmüştür. Ve bu model Marksist bir şekilde tahlil edilmeden, yani yalnızca düşünce tarihi okumak bile bu modelin Batı metafiziği içerisinde meşru bir yeri olduğunu görmek için yeterlidir.

4) İngilizcede *anti-foundationalism* olarak ifade edilen bu kavram, Türkçe'de genellikle 'temel-karşıtlığı' olarak karşılanmıştır. Fakat *foundationalism* bir kavram olarak temelin kendisinden çok 'temellendirme' edimini imler. Foundationalism kısaca bir düşünceyi ya da yöntemi doğruluğu ve kesinliği ön-varsayılmış, önceden verili ilkeler üzerine temellendirme girişi-mi (Bernstein, 1986: 8) olarak görülebilir. *Anti-foundationalism* ise "gerçek, hakikat, doğruluk ve geçerlik ve açık seçikliğe dair sorular sorulamaya-cağını, sorulsa bile bunlara yanıt verilemeyeceğini" (Fish, 1989: 344) ifade eden bir terim olarak post-modern yaklaşımların en temelindeki ön-varsayımlarından biri olarak görülebilir. Diğer yandan, 'temel-karşıtlığı' anti-foundation teriminin Türkçe'deki karşılığı olarak düşünülmelidir. Bu anlamda bu yazı kapsamında *anti-foundationalism* terimini 'temellendirimcilik-karşıtlığı', *foundational* kelimesini 'temellendirimci' olarak Türkçeleştirilmesi daha uygun görülmüştür.

5) Yazının ilerleyen bölümlerinde neden böyle düşündüğümüz ortaya çıkacak. Fakat şunu da söyleyelim ki Rorty pratik ile teori arasındaki ilişkiyi sorgulama çabasında post-söylemlerin 'guru'ları olmuş diğer isimlere nazaran daha sağlam bir noktada durur. Fakat genel olarak felsefi anlamda Heidegger ve Gadamer'in oldukça gerisindedir.

6) Yazı boyunca kullanacağımız 'burjuva düşüncesi, felsefesi ya da metafiziği' kavramından ne anladığımızı şimdiden ortaya koymakta fayda var. İçinde bulunduğumuz post-söylemler hegemonyası altında ilginç, şaşırtıcı ya da bir hortlakla karşılaşmış olmak gibi korkutucu gelebilir ama ben tarihsel materyalist olmayan ve kapitalist toplumsal üretim ilişkilerini radikal bir şekilde aşma perspektifi bulunmayan herhangi bir felsefeyi, teoriyi, düşünme biçimini 'burjuva düşüncesi' olarak görmekten hiç mi hiç çekinmiyorum. Fakat bu demek değil ki burjuva felsefesi külliyen yanlış şeyler söyler, hep bir ağızdan aynı şeyi söyler ya da tamamıyla anlamsızdır. Karl Korsch burjuvazi ile burjuva düşüncesi arasındaki ilişkiyi şu şekilde ortaya koyuyor: "...burjuva filozoflarının ellerini ayaklarını koparıp onlar felsefeleri ya da felsefe tarihlerini sınıf çıkarlarının hizmetlerine bilerek soktular diye düşünürsek, aslında çok karmaşık olan bir olguyu üstelik çok katı bir çerçeveye basitleştirmiş oluruz. Bu çerçeveye tamı tamına uyan durumlar elbette ki var. Ama bir sınıfın filozof temsilcilerinin temsil ettikleri bu sınıfla ilişkisi genelde çok daha karmaşıktır" (1991: 37-38). Sanırım bu 'karmaşıklık' ve 'netlik' şu şekilde de ortaya koyulabilir: bir düşünürün burjuvazi *ethos*'uyla dünyayla ilişkilendiğinde, burjuvazinin belirli bir fraksiyonuna karşı olsa bile sonuçta belirli bir burjuva *ethos*'uyla dünyayla ilişkilendiğini söylemek mümkün. Kaldı ki burjuvazinin kendisinin de toplumsal ilişkilerin almış olduğu gelişkili bir biçim olması, bu anlamda burjuvazinin de kendi içerisinde fraksiyonlara ayrılmış olması gibi burjuva düşüncesinin de gelişkili ve karmaşık bir yapı arzettiğini de rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat burjuva düşüncesi de nihayetinde belirli bir toplumsal pratiktir. "Peki neden gelişkili olmakla birlikte sonuçta belirli bir toplumsal pratik biçimidir?" diye sorulacak ve böylesi bir saptamanın altında politize edilmiş bir özcülük

aranacak olursa biz okura şimdilik Bourdieu'nun *Distinctions: A Social Critique of the Judgement of Taste* (1984) adlı kitabını yeniden ve bir kez de bu gözle okumasını önereceğiz. Burda ayrıca şu noktaya dikkat çekelim; Marksizm de yekpare bir bütünlük değildir. Marksizmde farklı tarihsel-toplumsal önkoşullarda teorik ve pratik olarak farklı biçimler aldığını ve Marksizm içinde görülen kimi anlayışların da Batı Metafiziğinin hastalığına tutulmuş oldukları da yadsınması değil, sorgulanması gereken bir gerçektir.

7) Burada *antinomi* kavramını özellikle seçtiğimizi belirtmemiz gerek. Bu kavram bazen Türkçeye fark, karşıtlık, çatışma, çelişki, antagonizma yerine kullanılmaktadır. Ancak bu yazı boyunca antinomi birbiriyle temelde bir karşıtlık bannındırmak zorunda olmayan, diğer deyişle aynı perspektiften türeyen farklı ve yer yer de uyumsuz anlayışları, konumları ya da oluşumları ifade edecektir. Fark kavramı antinomiye açıklamak için fazla sönük kalırken, çelişki ve antagonizma ise uzlaşmaz karşıtlık ve çatışmaları içerdiği için antinomi kavramından daha keskindirler. Karşıtlık ve çatışma kavramlarının içeriği ise bunların uzlaşmaz bir ilişkiye işaret edip etmemelerine göre belirlenir. Yazıda burjuva felsefeleri arasındaki ilişkileri tanımlamak için *antinomi* kavramının seçilmesi ise bunların farklı, karşıt ve hatta çatışmalı görüntülerine karşın aslında aynı perspektifin, dünya görüşünün ve konumlanışın uzlaşabilir ürünleri olmasından kaynaklanmaktadır.

8) Bu nokta birçok araştırmacının gözünden kaçmayan ama her nasılsa Rorty'nin pragmatik amaçlarıyla görmezden geldiği bir noktadır: "Heidegger'deki temellendirme kavramı, pragmatizmin ve uzlaşımıcılığın temellendirme kavramından farklı bir şekilde düşünülmelidir. Pragmatizmin bazı biçimleri, inançlarımızın ve pratiklerimizin yaşamımızdaki diğer inanç ve pratiklerden daha kullanışlı ya da daha yararlı olduğu gerçeğine temellendirildiğini varsayar. Bu yaklaşım temellendirme için, aralarından en kullanışlı ve pratik olanı seçebileceğimiz bir dizi anlayış sisteminin önüne konulduğumuz gibi bir manzara arz eder gibidir. Fakat Heidegger'in felsefi duruşu açısından böylesi bir manzara tutarsız ve anlamsızdır. [Çünkü] kendi ufukumuzun dışındaki alternatif kavramsal şemaları araştırabilmek için 'sıçrayabileceğimiz' daha yüksek bir nokta yoktur. Pragmatizm de kartezyen temellendirimcilik gibi varolanlarla ilişki kurmak için meşru bir modelden -örneğin sıradan örneklemeler ve olgulardan geri sıçramak, farklı araçların kullanımları konusunda karar vermek gibi- yola çıkar; ve sonra gayri-meşru bir biçimde bu modeli ne olursa olsun bazı varolanları keşfetmemizi mümkün kılacak bir ufka doğru genişletmeye çalışır. Ama bir bütün olarak bu anlayış böylesi bir pragmatik temellendirmeyi hiçbir zaman açıklayamaz. Benzer bir şekilde, uzlaşımıcılıktada ontoloji-öncesi anlayışımızın temellendirilmesinin herhangi bir anda birbirleriyle rekabet eden iki çerçeve arasında, daha çok yada daha az belirgin bir biçimde yapılan seçimde olduğu gibi bir manzara sunar. Fakat Heidegger'e göre böylesi bir manzarada anlamsız ve tutarsızdır... [Çünkü] temellendirmenin bu şekilde tasvir edilmesi yine varolanlara uygulanabilir bir seçim modelinden,

örneğin belirli bir politik sistemden yola çıkar ve gayri-meşru bir biçimde bunu olası seçimlerin yapılabileceği bir ufka doğru yöneltir."(Guigons, 1983:180-1). Bu satırları yine epistemolojik bulup burun kıvırtacak Rorty'ye ortada bir de şöylesi bir pragmatik soru yöneltelim: Heidegger'in dediği gibi Hakikatin özü özgürlükse ve Hakikat temelinin özgürlükte buluyorsa (1977) biz niye Hakikatten ya da temelden vazgeçelim ki? Böylesi bir Hakikat ve temel anlayışını seçmemiz de pekala bizim için inanılması iyi olabilecek bir şey olabilir. Hatta evrenselci olmak bile neden sorgulanması gereken bir şey olsun ki? Eğer savunduğum evrensellerin herkes için özgürlük getireceğine inanıyorsam ve bu inançların peşinde koşuyorsam, Rorty'nin bana yapabileceği tüm eleştiriler bir anda tüm meşruluk zeminini yitiriverir.

9) Bu tezin ayrıntılarıyla ele alınması bu yazının kapsamını aşacağından, bunu yapmak bir başka çalışmaya bırakılmış ve yalnızca argümanımızın sonucunu sunmakla yetinilmiştir. Fakat yine de şunu belirtelim: Descartes'ın şu ünlü 'kötü cin'i bir kez felsefe sistemine davet edilince hiç uslu durmaz; ve hemen her şeyden şüphelenmeye başlar. Öyle ki Descartes Halil Turan'ın dediği gibi " $2+3=5$ önermesinin dahi apaçık olduğunu söyleyemeyecektir...Eğer Descartes cogito'nun sarsılmazlığına güveniyorsa, matematik önermelerini de rahatlıkla kuşku kapsamında bırakabilecektir"(1999:99).

10) Fakat Heidegger'in temsili düşüncenin temeline dinamit koyma çabası onun temsili düşünceyi aştığı anlamına gelmez. Bu konuda yapılmış bir çok çalışmadan herhangi biri için bkz. Christensen, 1997:77-103.

11) Rorty'nin aynasız pragmatizminin genel hatlarının bir tanıtımı için bkz. Göka vd., 1996:192-200.

12) Bernard Williams'ın bu konuda yaptığı saptamaya ek olarak, farklı düşünce geleneklerinden gelen Charles Taylor, Malachowski'nin yapmış oldukları çözümlemeler sonucunda aynı sonuca vardıklarını belirtmek isteriz. Taylor Rorty'yi "hala epistemolojik dünya görüşünün mahkumu" olarak görür (1990:258). Malachowski buna şu şekilde katılır: "Rorty bizi epistemolojiden kurtarabilirdi, eğer bunu kendisi yapabilseydi" (1990:141).

13) Bu yazıda kullanılan aşkınlık ve aşkın argüman kavramlarının anlamları Charles Taylor'ın bunlara getirmiş olduğu yorumlar anımsandığında daha anlaşılır olacaktır. Taylor, *Philosophical Arguments* adlı kitabındaki 'The Validity of Transcendental Arguments' adlı makalesinde aşkınlık ve aşkın argüman terimlerinin şu şekilde anlaşılması gerekliliğine işaret eder: "aşkınlık...deneyimlerimizin şüphe götürmeyen ve kusursuz olduklarını iddia eden bazı belirgin niteliklerinden başlayarak buradan özne ve öznenin dünyadaki konumuna önem veren daha kesin bir sonuca doğru ilerler" (1997:20). Her ne kadar aşkın argüman terimi, Kant'tan bize kadar uzanan ve ilk örneklenişlerini "aşkın analitik"te bulan bir argüman tarzı anlamında kullanılsa da, hem onun çağdaşları hem de günümüz felsefesinde farklı anlamlarda kullanılagelmıştır. Bu terim bir yandan "bağlam-ötesi" olmayı ifade ederken, diğer yandan "öznenin yola çıkma", "özneye indirgeme",

"bütün dil oyunlarını, bir dil-oyununun kurallarıyla açıklamaya çalışma", "tanının gözünden bakma" gibi anlamları içerecek şekillerde de kullanılagelmıştır. Bu yazıda ise aşkın argüman ve aşkınlık terimleri "öznenin dünyadaki konumlanışından yola çıkarak onun ötesine doğru yol aldığını varsayan, ve bu yolculukta geride bıraktığını varsaydığı diğer dil-oyunlarına daha yüksek bir noktadan bakabilecek tarzda kurulan argümanlar" anlamında kullanılmıştır.

14) Bu noktada Wittgenstein'in dil-oyunları kavramının ayrıntılı bir çözümlemesini yapamayacağız. Fakat ilgilenenler Türkçe'deki şu kaynağa bakabilir: Soykan, 1995:87-104.

15) *Contextualism* terimini şimdilik 'bağımlısalılık' olarak karşılamayı uygun bulduk.

16) Burada yürütülen tartışmanın bağlamını daha açık kılmak için Greetz'in de Rorty'den alıntılanmış olduğu şu satırların dikkatle okunması gerekiyor : 'Aşına olmadıkları bir inanç ve istekler dünyasıyla karşılaştıklarında davranışlarını bunu dikkate alarak ortaya koyacak kadar anlayışlı yorumcular olmadıkları için sarhoş yerliler 19. yüzyıl Amerikasının bir parçası değillerdir; onun için 19. yüzyıl Amerikalılarının büyük çoğunluğunda katil psikopatlarla ya da köy delilerine göstermiş oldukları saygıdan daha fazlasını onlara göstermemişlerdir...Yerliler, ister ayık ister sarhoş olsunlar 'kişi' olmayanlardır, insan onurundan yoksundurlar..'(Rorty,1991:206).

17) İşine 'olduğu yerden' başlayarak Avrupa-merkezli bir etnik-merkezciliği savunan Rorty, tarihten ve tarihsellikten sıkça dem vururken 'biz' mevzu bahis olduğunda tarihi rafa kaldırarak, 'biz'i tarih-dışı bir kişilik olarak ortaya koyar. Rorty'nin tarihin dışına savrulmuş 'merkezdeki biz'inin 'uçtaki ötekilerle' kurmuş olduğu ilişki tarzına daha yakından bakılacak olursa, sanınız keşifçi/fetihçi ve serüvenci atalarının ruhunu taşıdığı rahatlıkla görünür. Enrique Dussel'in 'Eurocentrism and Modernity' yazısı hem bu ruhun ortaya çıkışının, işleyiş biçiminin tarihini anımsatır hem de yukarıda sormuş olduğumuz soruları yanıtlarken bir dip notunda da şu noktaya değinmeden edemez: "...Rorty, rasyonalist epistemoloji yerine 'söyleşi'nin arzulanabilirliğini tartıştığında Ötekinin asimetric konumunu, 'dışlanmışın', 'hakim olunanın' ya da 'mecbur bırakılanın' tartışmaya etkin bir biçimde müdahale edebilmesi gibi somut empirik bir olanaksızlığı ciddiye almaz. Başlangıç noktasını 'biz liberal Amerikalılar' olarak alır; 'biz Cortes'le ilişkide olan Aztekler' ya da 'biz 1992'de Güney Amerikayla ilişkide olan Latin Amerikalılar' olarak değil. Böylesi durumlarda söyleşmek bile mümkün değildir" (Dussel, 1993:75-6).

18) Bu noktayı daha da açmakta fayda var. Bilindiği gibi Kartezyen özne anlayışı, 'kişinin kendisine özdeşliği' prensibine dayanıyordu. Yani özne, özü itibarıyla kendisidir ve kendisinden başka bir şey de olamaz. Kartezyenizmin özne anlayışının temelini oluşturan bu varsayım, bir yanda özcülüğe bir yanda ise evrenselciliğe dayandığından bir çok yorumsamacı tarafın -

dan sert bir şekilde eleştirilmiş ve böylece bu anlayışa alternatif olduğu varsayılan özneler-arasılık anlayışının/anlayışlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşıma göre özne, kendisine özdeş olamaz; zira o ötekini zorunlu olarak içselleştirmek zorundadır. O, homojen bir kendilik değildir; heterojen duygu ve isteklerin çelişkili ve parçalı bir bütünüdür. O dil oyunları içerisinde sürekli olarak yapılır ve yıkılır. Fakat bu Harvey'in Ricoeur dolayısıyla işaret etmiş olduğu gibi "benliğimize dair kendi anlayışımızı ve parçalı kimliğimizi, dünyayla olan geçici ilişkimizi betimlemek için kullandığımız öyküleştirmeye aygıtları içerisinde kurulumuz ve böylelikle onların göreceli olarak kalıcı biçimler alması probleminin çözüldüğü anlamına gelmez. Yani kimlik bir ayınlığın ya da özün üzerine kurulmazken, kendi tarihimize dair kendimize ve başkalarına anlatmış olduğumuz hikayelerle bir kalıcılık ve süreklilik kazanır. Her ne kadar kimlik ötekiliği içselleştirse de yine de o kendi sınırlarını belirler; hem etkinleştirilmiş bir 'ötekilik' alanında görece daha kalıcı ve sürekli bir durum arzeder, hem de öteki olanlarla ilişkisini belirli bir benlik anlayışına çevirir"(Harvey, 2001: 194).

19) Bizim burada Gadamer yorumumuzu sınırlı bulan okur öncelikle Gadamer'in (1987)*Hermeneutics as Practical Philosophy* yazısını inceleyebilir.

20) Biz burada söz konusu ortak zeminin farklı bir şekilde görülmesine dikkat çekerek yalnızca değinmekle yetindik. Okur, söz konusu düşüncelerin içsel ilişkilerini ve bu ortak zemini daha ayrıntılı bir şekilde görmek isterse şu kaynaklara başvurabilir: Behler (1991), Berstein (1985), Michelfelder ve Palmar (der) (1989), Megill (1998), Mouffe (der)(1998).

21) Böylesi bir epistemolojik ortak zeminin olduğunu söylememiz, söz konusu yaklaşımlarla Marksizm arasında epistemolojik olarak da ciddi ve kökten farklılıklar olduğunu inkar etmemizi gerektirmez. Bu yazı bu farklılıklar değil, teori-pratik ilişkisindeki söz konusu ortak zemini değerlendirme amacıyla yazılmıştır.

22) Gerek Balibar (1996:93) gerekse Hasan Ünal Nalbantoğlu (2000:65) Lucien Goldman'ın (1977) gerçekten ikna edici bir şekilde söz konusu tezi ileri sürdüğü *Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy* kitabına dikkat çekiyorlar. Nalbantoğlu Goldman'a ek olarak Lukacs, Heidegger ve Gadamer'in sanat eserine yaklaşımlarındaki ortak paydanın, Rilke'nin "yaşamını değiştirmelisin" dizesi olarak görülebileceğini belirtiyor (2000:66-7) ve Lukacs'la Heidegger'in düşünceleri arasındaki yakınsamanın ilk dönem çalışmalarıyla sınırlı olmayıp, yanlışlanmaya açık olduğunu belirttiği "çağdaş hümanist felsefeler karşısında insanmerkezci ve insanbiçimcilikten uzak konum tutuşları" olarak görülebileceği savını öne sürüyor (160). Fakat burada şunu da belirtmek gerekiyor: Neden ve nasıl Heidegger bugün post-modernlerin boş konuşmalarının baş tacı olabilirken, Lukacs'ın çalışmaları tarihin tozlu raflarında çürümeye yazgısına terk edilebiliyor? Oysa her ikisi de 'Batı metafiziğine' çoğu yerde aynı eleştirileri yöneltmişlerdi. Demek ki 'akademik etik' diye bir şeyin varlığından söz edemeyiz. Zira Lukacs'ın *Tarih ve*

Sınıf Bilinci 1923'te, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı ise 1927'de basılmıştı. Ve Lukacs'ın söz konusu kitabı öyle kenarda köşede kalmış bir kitap da değil, çıktığında oldukça büyük bir yankı uyandırmıştı. Bu durumda Kartezyanizm eleştirilerinde referansların Heidegger'e değil, Lukacs'a verilmesi gerekirdi. Bu noktada yine Marksizme karşı yapılan bir 'epistemolojik suikast' vakasıyla karşılaşılıyor ve Jorge Larrain'in aktardığı şu sözlerle bir kez daha katılmak zorunda kalıyoruz: Bir teori sadece itinalı argümantasyonu ve iç tutarlılığı tarafından des-teklenen ve her yerde hazır ve nazır olduğu varsayılan bir güç temeline ayakta kalmaz. Eğer tutarlılık ve itina yeterli olsaydı, bugün en çok sofistik metafizikçiler ünlü olurdu. Bir teori yeni kuşakları da ilgilendirdiği ve onların pratiklerinde anlam bulduğu için hayatta kalır. (1998:11)

Aksi takdirde tam anlamıyla bir Hegel cahili olan Fukuyama arsız bir şekilde Hegel'den 'tarihin sonu' tezini nasıl çıkarta bilir ve böylelikle ünlü olabilir ki?

23) Marksizm'in sözüm ona epistemolojik boşluklarını yapıbozum, pragmatizm ya da yorumsamacılık gibi her hangi bir post-söylemle doldurulmaya çalışılması moda oldu günümüzde. Bu çabalardan bir kısmının da yola 'iyi niyetle' çıktıklarını söylemek de mümkün. Böylelikle akıllarınca Marksizmi teorik olarak daha da sağlamlaştırmayı düşünüyorlar. Kötü niyetli olanlarına diyecek bir şey yok, liberalleşenler liberalleştiler; kalan sağlar bizimdir. Fakat iyi niyetliler sanırım Marksist literatürü adam akıllı okumadan yeni bir şeyle karşılaştıkların hemencik etkileniyorlar ve 'a bunu da Marksizm içine alsak ne güzel olur!' gibi bir edayla bir takım idealist düşünceleri Marksizm içerisine sokmaya çalışıyorlar. Oysa biraz daha Marksist literatürü okuma zahmetine girselerdi, o sorunun zaten Marksizm içerisinde çözülmüş olduğunu görüp, çözmek istedikleri teorik sorun için idealizmin kapılarında şifa arama gibi bir gaflete düşmezlerdi. Ne yazık ki bu durum hiç de yeni olan bir şey değil ve maalesef bunun da bir tarihi var. Korcsch "Marksizmi her hangi bir başka, materyalist olmayan, felsefi akımla revizyonistçe 'tamamlama' denemelerin"nin olduğunu söyler (2000:184). Korsch bu denemelerden bir kısmını şu şekilde eleştirir: "Marx'ın felsefi açıdan Spinoza'ya dayandırılması, Marksizmi, burjuvaziyle proleterya arasındaki karşıtlığın henüz farkında olmayan ve gelecekteki idealist felsefenin yanı sıra geleceğin materyalist düşünce tarzının nüvelerini içeren erken burjuva felsefesiyle birleştirmektedir. Buna karşın, bu konuyla ilgili Marksist sistemdeki sözde boşluğu (Kantçılık, Machçılık, Dietzgenicilik vs. gibi) her hangi materyalist olmayan bir felsefeyle doldurmak isteyen modern felsefi doğaçlamacılar, mevcut tarihsel ve kuramsal durumu tümüyle doğru değerlendirememektedirler"(2000:185-6). İşte bu yazı mevcut kuramsal durumu daha doğru bir şekilde değerlendirmek amacıyla yazılmış olup; özellikle 'iyi niyet'leriyle idealizmin kapılarında şifa arayan Marksistlere yazımızın 3. Bölümünü daha dikkatli okumalarını öneririz.

24) Burada bir noktaya temas etmekten kendimi alamayacağım. Hadi diye -

lim teoride özne denilen kategori Levinas'ın 'Öteki'si, Derrida'nın 'merkez-sizleşmiş özne'si, Heidegger'in *Da-Sein*'i ile aşıldı gitti, peki pratikte siyasi failler yok mu? Yani birilerinin birilerine karşı bir şeyler adına karşı çıkmak zorunda kaldığı ve bu antagonizmanın tüm toplumsal ilişkiler ağına sindiği bir tarihsel süreçte özne kategorisini aşmaya çalışmak oldukça güzel ama bir o kadar da safdil bir hayal olmanın ötesinde bir şey değildir. Bu toplumsal ilişkiler ağına siz ya da biz ya da öteki ya da *Da-sein*, ister istemez bir şeyler adına bir şeylere karşı yaşamak zorundadır. Suskunluğunuz ve yalnızlığınız bile bir şeyler adına bir şeylere karşıdır. Elbette ki bizler birer özne değiliz ama birer siyasi failiz, tüm yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla... Batı metafiziğini aştık mı yoksa ona alıştık mı geriliminin de kaynağı budur işte. Batı metafiziğini aşmaya ya da onu kendi yazgısıyla baş başa bırakmaya çalışanlar da ister istemez insanın metafizik -ya da oldukça kapitalist- bir özünün olduğu gerçeğini reddederken, böylesi bir 'özne'nin -ya da siyasi failin- varlığını doğrulamaktan başka bir şey yapamıyorlar ve bir şeylere karşı bir şeyler adına yaşamak oldukları gerçeğinin ister istemez farkına varıyorlar (Aksini iddia edenlere başka bir şey söylemeyerek pratikteki pratik hayatlarına tekrar gözden geçirmelerini önereceğim). Rorty en azından bunu 'oldukça açık ve dürüst' bir biçimde liberalizm adına yaptığını söylüyor. Peki ya Heidegger, ya Derrida ya Gadamer? Bu noktada söz konusu düşünürlerin gerçekte ne düşündükleri ve asıl niyetleri gibilerinden bir metafiziği bir yana bırakacak ve söz konusu düşünürlerin ana-akımdaki pratiğe sokuluş biçimlerine bakacak olursak insan şöylesi bir şeyden şüphelenmiyor de değil: acaba içinde bulunduğumuz tarihsel süreçte teoride 'Batı Metafiziğinin ikiliklerinin aşılması' argümanlarının büyük bir ilgi toplaması siyasette 'sınıf-üstü' düşünme paradigmasıyla mı besleniyor? Diyelim ki öyle değil. O zaman şöylesi bir soruyu sormanın da sanırım post-modernlerce bile kabul edilmesi gereken meşru bir zemini var: peki ya biz bu ikilikleri aşmaya çalıştıkça pratikteki pratik hayatımız, -yani içinde bulunduğumuz tarihsel süreçteki toplumsal ilişkiler ağı- bu ikilikleri tekrar ve tekrar kuruyorsa, yani bizi birilerine karşı bir şeyler adına eyleyen ya da eylemeyen siyasi failer olarak kuruyorsa o zaman ne yapacağız? Yani hadi biz Batı metafiziğini kendi yazgısıyla baş başa bıraktık diyelim, ama acaba Batı metafiziği bizim yakamızı kolay kolay bırakır mı? Zira Aristoteles bize "kendinizi boşuna kandırmayın. İnsan ne yapıyorsa odur" demiyor muydu? İşte Kartezyen Özne'nin pratikteki pratik anlamı...

25) Marx'daki praksis kavramının anlamını daha ayrıntılı tartıştığımız için burada yalnızca değinmekle yetindik. Bu konuda bkz. Çelik, 2001:206-12.

26) Burada Lukacs'tan aktardığımız düşüncelerin Lukacs'ın tüm düşünsel serüvenini yansıtmadığını belirtelim. Zira Lukacs ilk defa 1923'de basılan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne 1967'de yazdığı önsözde bu kitabında ciddi düşünsel hatalarının olduğunu söyler. "Ancak şunu fark etmiyordum: Gerçek pratiğin temellerine, böyle bir pratiğin ana biçimi ve modeli olan çalışmanın kendisine dayanmadan *praxis* kavramını her şeyin üstüne örtmeye kalkışmak, işi sonunda tam zıddına, yani şu idealist kontemplasyona özgü bir *praxis* kav-

ramına döndürecekti" (1998:18). Buna hemen şunları da ekleyelim: Lukacs'ın özeleştirisiyle Nalbantoğlu'nun deyimiyle günümüz Marksist-lerince bile 'bozuk para gibi harcanan' devasa projesi *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'ne başlaması onun Marksizm'den ya da praxis'den koptuğu anlamına kesinle gelmez. Zira Lukacs için temel problem şuydu: praxis'in toplumsal, onto-lojik temeli olan işi, çalışmayı, emeği anlamadan hemen herşeye 'bir praxis biçimidir' diyip geçivermek ne kadar anlamlıydı? Dolayısıyla Lukacs'ın praxis'ten ontolojiye geçişi Marksizm'den bir sapış değildir. Burada Lukacs'ın ilk dönem ve son çalışmalarındaki farklılıklar irdelenebileceğiz. İlgili okur öncelikle Türkçe'deki şu kaynağa bakabilir: Savran, 1993:45-76.

27) 'Buradaki ironi de çok fazla olmuş' denilebilir ama durum gerçekten de böyledir. İşin açıkçası metafiziği karşı son derece eleştirel olan bu düşünürlerden hiç biri metafiziği aştık ya da aşarız diyemiyor. Ama bir yandan da metafiziği eleştirmekten ya da metafiziğe karşı eleştirel olmaktan kendilerini alamıyorlar. Zira 'aşma ile alışma' arasındaki bir gerilimin içinde cidden büyük acılar çekiyorlar. Örneğin Heidegger Almanca'da 1964'te yazdığı *The End of Philosophy*'de şöyle diyor: "aşmak felsefe tarafından anlamlandırıldığından, felsefenin bir ürünü olarak ortaya çıktığından, daha uygun bir açıklama şu şekilde yapılabilir: Metafiziğin geçmişi. Buradaki geçmiş şu anlama gelir: yok etmek ve onun geçmişine girmek. Metafiziğin bu yok oluşunda, o geçmiştir. Geçmiş [bu anlamda] dışarıda bırakılmış değildir, tam aksine daha çok içerilmiştir ve gerçek şudur ki metafizik şimdi, ilk defa kaçınılmaz olmaya başlamıştır...fakat metafizik aynı zamanda şu anlamda da geçmiştir: onun sonlandırılmasına başlanmıştır. Ve bu sonlandırma metafiziğin önceki tarihinden daha uzun sürecektir" (1973:85). Bu kitabın Almanca'dan İngilizce'ye çeviren Joan Stambaugh (83) bir dipnotunda şunu belirtiyor: Heidegger'in 'metafiziği aşmak' için 'aşmak' sözcüğü Almancada *Überwindung* sözcüğünü kullanıyor. Bu sözcük geride bırakmak, ya da aşmak anlamına gelirken, bu sözcükle ilişkili olan *Verwindung* bir ağnıyla yaşamaya katlanmak, ya da alışmak anlamına geliyor. Çevirmen Heidegger'in bu iki sözcüğü birbiriyle ilişkili bir şekilde kullandığına işaret ediyor. Nitekim Heidegger'in 'aştık mı daha da mı alıştık?' sorularına dayanmayıp düşünsel serüveninin başlarındaki 'metafiziği aşmak' sevdasını daha sonra terkettiğini görüyoruz. Heidegger Almancada 1968'de yazdığı *On Time and Being*'de şunları söylüyor: "Metafiziği aşma amacında bile metafiziğe duyulan bir saygı egemendir. Bundan dolayı bizim görevimiz tüm aşma çabalarına son vermek ve metafiziği kendi kendisiyle baş başa bırakmaktır" (Heidegger, 1972:24). Burada ayrıntıların göstermeden şimdilik iddia etmekle yetineceğiz: aynı yazgı Nietzsche, Derrida ve Rorty'de paylaşıyor. Yine de değinelim. Vattimo Nietzsche ve Heidegger'in aralarındaki tüm farklılıklara rağmen şöylesi bir ortak zeminde buluştuklarını söylüyor: "Her iki filozof da söz konusu mirası [Avrupa düşüncesinin mirası] radikal bir biçimde sorgular, ama onun 'üstesinden gelme' nin yolunu göstermezler. Her iki filozofa göre bunun sebebi her her hangi bir 'üstesinden gelme' giri-

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

şiminin zorunlu olarak Avrupa düşünce geleneğinin gelişme mantığına bağlılığı gerektirmesidir...Her iki filozof, bir yandan temellere dayanması hasebiyle Batı düşüncesi ile aralarına eleştirel bir mesafe koyarken, diğer yandan başka daha doğru bir temel adına Batı düşüncesini eleştirmezler" (1999:58). Bunun nedeni sanırım burada söz konusu edindiğimiz düşünürlerin burjuva felsefesinin 'estetist' geleneğinden beslenmeleri. Megill (1998) *Aşırılığın Peygamberleri* adlı kitabında bu tezi bence hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde ortaya koyuyor. Dolayısıyla Megill'in Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida için geliştirmiş olduğu ve bu dört düşünürün ortak noktalarını vurgulayan kavramsal çerçevenin Rorty içinde geçerli olabileceği düşünülebilir. O zaman da karşımıza ilerde geliştirmeye ya da yanlışlanmaya açık olan bir şöylesi bir sav çıkıyor: 'Batı metafiziğini aşma- ona alışma' gerilimi bugün burjuva felsefesinin estetist fraksiyonu rasyonalist fraksiyondan ciddi bir şekilde kopmaya çalışsa da nihayetinde bir türlü tam olarak kopamamasından kaynaklanıyor. Aynı gerilimin 19. Yüzyılda aydınlanmacılar ve romantikler arasında da yaşandığını anımsatalım. Estetist fraksiyonunun rasyonalist geleneği aşma, onu geride yada kendi yazgısıyla baş başa bırakma isteği burjuva felsefesinin de çelişkili bir toplumsal ilişki biçimi olduğunu gösteriyor. Bu aşma isteğinin alışma yazgısıyla sonuçlanması ise nihayetinde burjuva felsefesinin de belirli bir toplumsal pratik biçimi olmasından, burjuva filozoflarının bu toplumsal pratiği ortaya çıkaran önkoşulları görememelerinden ve bu önkoşulların aşılabılme gibi bir perspektifi geliştirememelerinden kaynaklanıyor.

Kaynakça

- Balibar, E. (1996), *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ö. Laçiner, İstanbul: Birikim.
- Behler, E. (1991), *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*, İng. çev. S. Taubeneck, California: Stanford University Press.
- Berstein, R. J. (1985), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Boggs, C. (1984), *The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*, Boston: South End.
- Bourdieu, P. (1984), *Distinctions: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.
- Callinicos, A. (1985), "Postmodernism, Post-Structuralism, Post-Marxism?", *Theory, Culture and Society*, 2(3): 85-101.
- Callinicos, A. (1990), *Against Post-Modernism*, New York: St. Martin's Press.
- Christensen, C. B. (1997), "Heidegger's Representationalism", *The Review of Metaphysics*, (51)1, 77-103.

Critchley, S. (1998), "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?", çev. T. Birkan, C. Mouffe (der), *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, İstanbul: Sarmal, 37-70.

Çelik, S. K. (2001), "Tarihsel Materyalizmi Yeniden Düşünmek: Açık Marksizm, İlişkisel Yaklaşım ve Praksis", *Praksis*, 1, 183-223.

De Certeau, M. (1984) *Practices of Everyday Life*, Los Angeles: University of California Press.

Derrida, J. (1981), *Positions*, İng. çev. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1991), "Jaques Derrida on Rhetoric and Composition: A Conversation", Carbonsdale ve Enwardsville (der.) *Interviews: Cross-Disiplinary Perspectives on Rhetoric and Literacy*, G.A. Olson ve I. Gale içinde, Southern Illinois University Press, 124-141.

Derrida, J. (1995), "Marx'ın Hayaletleri", çev. M. D. Şahiner, *Toplumbilim*, 3, 53-56.

Dussel, E. (1993), "Eurocentrism and Modernity (Introduction to Frankfurt Lectures)", *Boundary*, (20)3, 65-76.

Eagleton, T. (1990) *Edebiyat Kuramı*, çev. E. Tanrı, İstanbul: Ayrıntı.

Eagleton, T. (1999), *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Engels, F. (1966), *Anti-Dühring*, çev. M. R. Baraner, Ankara: Sol.

Ergüden, A. (1986), "Gadamer Felsefesinde Aristoteles'in Yeri", K. Gürsoy ve A. Açıkgöç (yay.haz.), *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara: Ülke, 165-175.

Fish, S. (1989), *Doing What Comes Naturally*, Durham: Duke University Press.

Gadamer H. G. (1975), *Truth and Method*, İng. çev. G. Barden ve J. Cumming, New York: Seabury.

Gadamer, H. G. (1987), "Hermenutics as Practical Philosophy", K. Baynes, J. Bohman, T. A. McCarthy (der), *After Philosophy: End or Transformation?* içinde, Cambridge: MIT, 325-338.

Gadamer, H. G. (1998), *Praise of Theory*, İng. çev. C. Dawson, New Haven ve London: Yale University Press.

Geras, N. (1995), *Solidarity in Conversation of Humankind: The*

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

Ungroundable Liberalism of Richard Rorty, Londra: Verso.

Geuras, D. (1999), "Richard Rorty and the Post-modern Rejection of Absolute Truth", <http://www.leaderu.com/aip/docs/geuras.html>, indirilme tarihi: 14.04.1999

Goldman L. (1977), *Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy*, İng. çev. W.Q. Boelhower, London: RKP.

Göka, E., Topçuoğlu, Y., Aktay, Y. (1996), *Önce Söz Vardı*, Ankara: Vadi.

Guigons, C. B. (1983), *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis: Hackett.

Harvey, D. (1997), *Postmodernliğin Durumu*, çev. S. Savran, İstanbul: Metis.

Harvey, D. (2001), "Sınıf İlişkileri, Sosyal Adalet ve Farklılık Politikası", çev. S. K. Çelik ve A. Çöplüoğlu, *Praksis*, 2, 173-203.

Heidegger, M. (1969), *Identity and Difference*, İng. çev. J. Stambaugh, London: Harper&Row.

Heidegger, M. (1972), *On Time and Being*, İng. çev. J. Stambaugh, New York: Harper&Row.

Heidegger, M. (1973), *The End of Philosophy*, İng. çev. J. Stambaugh, New York: Harper&Row.

Heidegger, M. (1977), *Basic Writings*, İng. çev. J. Sallis, New York: Harper&Row.

Janack, M. (1998), "Rorty on Ethnocentrism and Exclusion", *The Journal of Speculative Philosophy*, (12) 2, 204-216.

Jervolino, D. (1996), "Gadamer and Ricoeur on the Hermeneutics of Praxis", R. Kearney(der), *Paul Ricoeur: Hermeneutics of Action* içinde, London: SAGE Publishers, 63-80.

Kant, I. (1965), *Critique of Pure Reason*, İng. çev. N. K. Kemp, New York: St Martin's Press.

Korsch, K. (1991), *Marksizm ve Felsefe*, çev. Y. Öner, İstanbul: Belge.

Korsch, K. (2000), *Marksist Kuram ve Sınıf Hareketi*, çev. M. Okyavuz, Ankara: Doruk.

Larrain, J. (1998), *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, çev. S. Çeviker, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.

Lukacs, G. (1998), *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Y. Öner, İstanbul: Alan.

- Malachowski, A. R. (1990), "Deep Epistemology Without Foundations", A. R. Malachowski.(ed), *Reading Rorty* içinde, Oxford: Basic Blackwell, 139-155.
- Marx, K. (1987), *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.
- Michelfelder, D., ve Palmer, R. (der) (1989), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, New York: SUNY Press.
- Mouffe, C. (der) (1998), *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. T. Birkan, İstanbul: Sarmal.
- Megill, A. (1998), *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. T. Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Michelfelder, D. P. ve Palmer, R. E.(ed) (1989), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Newyork: State University of New York .
- Murphy, C. (1981), "Critical Notice", *Austrasian Journal of Philosophy*, (59)3, 338-345.
- Nalbantoğlu H. Ü. (2000), *Çizgi Ötesinden Modern Üniversite: Sanat: Mimarlık*, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (1997), "Patikalar ve Otoyollar", H. Ü. Nalbantoğlu (der), *Patikalar* içinde, Ankara: İmge, 173-229.
- Needham, J. (1983), "Tarih ve İnsan Değerleri: Dünya Bilim ve Teknolojisine Çin Perspektifinden Bir Bakış", çev. M. Yılmaz, A. N. Acar, A. Akçay, H. Ü. Nalbantoğlu, M. Yılmaz (der) *Doğunun Bilgisi Batının Bilgeliliği* içinde, 83-135.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982) *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University.
- Rorty, R. (1991a), *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge University.
- Rorty, R. (1991b), *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University.
- Rorty, R. (1995), *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A.Türker, İstanbul: Ayrıntı.
- Rorty, R. (1998a), "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", çev. T.

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

- Birkan, C. Mouffe (der), *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, İstanbul: Sarmal, 27-35.
- Rorty, R. (1998b) "Ernesto Laclau'ya Cevap", çev. T. Birkan, C. Mouffe(der), *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, İstanbul: Sarmal, 113-124.
- Rusell, B. (1923) "On Vagueness", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 11, 84-95.
- Savran, G. (1993) "Lukacs'ın Felsefi Mirası", *Sınıf Bilinci* 13, 45-76.
- Soykan, Ö. N. (1995), *Felsefe ve Dil*, İstanbul: Kabalci.
- Taylor, C. (1990) "Rorty in the Epistemological Tradition", Malcachowski (der)*Reading Rorty* içinde, Oxford: Basic Blackwell, 257-278.
- Taylor, C. (1995), *Moderliğin Sıkıntıları*, İstanbul: Ayrıntı.
- Taylor, C. (1997) *Philosophical Arguments*, Harvard: Harvard University.
- Turan, H. (1999) "Descartes'çı Kuşku Deneyi ve Matematik", *Felsefe Tartışmaları* , 25, 93-100.
- Vattimo, G. (1993) "Ortak Dil olarak Yorumbilgisi", çev. S. Oğuz, M. Küçük(der), *Modernite Versus Postmodernite* içinde Ankara: Vadi, 172-81.
- Vattimo, G. (1999) *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, çev.Ş. Yalçın, İstanbul: İz.
- Williams, B.(1993) *Ethis and the Limits of Philosophy*, London: Fontana.
- Wood, E. M. (1992) *Sınıftan Kaçış: Yeni Hakiki Sosyalizm*, çev. Ş. Alpagut, İstanbul: Akış.
- Wood, E. M. (1997) "Modernite, Postmodernite ya da Kapitalizm", *Sosyalist Politika*:12, 117-129.
- Wood E. M. ve Foster J.B. (2000) *Marksizm ve Postmodern Gündem*, çev.A. Fethi, Ankara: Ütopya.
- Zizek, S. (1997), "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, 225, 28-51.

Bilgi, Bilgi Nesnesi ve Bilgi Süreci ya da Marksizm Felsefesiz Olabilir mi?

Mustafa Bayram Mısı

"Her felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşüncenin varlık ile ilişkisi sorunudur" der Engels, *Ludvig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda (1992:24). Bilginin doğası, hakikat ve Marksist felsefe üzerine "felsefi" fikirler ileri sürülen bu yazıda da nihai olarak temel sorun bu: Düşüncenin varlık ile ilişkisi. Bu temel sorun karşısında bir tutum belirlemeden adım atmak mümkün değildir felsefede. Açık ki Engels gibi felsefi olarak materyalist ama şu çağın ya da bu çağın görgül, mekanik ya da metafizik bir materyalizmine bağlı değil, felsefe tarihi içinde soyutlanmış olduğu biçimiyle, sonul olarak materyalist olunması gerektiğini kabul ederek başlayacak bu yazı.

Bu temel sorun, bu kadar kolaylıkla aşılabilecek bir sorun değil. Yazının ilerleyen bölümlerinde felsefi madde kategorisinin gerekliliğini tartışırken, bu temel soruna tekrar dönülecek. Bir kez felsefi

olarak materyalist bir tutum felsefi bilgi olarak edinildikten sonra, bilginin doğası üzerine düşünmek kolaylaşır; zira şu önermeler birer temel kabul haline dönüşür:

1. Bilgi, bilgi nesnesi hakkındadır.
2. Bilgi, hakkında olduğu bilgi nesnesinin, insan anlığı tarafından edinilebilecek tek biçimidir. İnsan anlığı bilgi nesnelerini, bilgi aracılığıyla ayırıştırır.
3. Bilgi nesnesi, nesnel doğa ve insanal doğa ya da toplumsal ilişkilerden ibaret değildir; bilginin kendisi de bir bilgi nesnesi olabilir ve insan anlığının, bilgi nesnesi olan bilgiyi ediniminin tek biçimi yine bilgidir.

Bunları bir kez kabul etmekle de, bilginin toplumsal ya da tekil bir insan anlığı tarafından edinildiğini kabul etmiş oluyoruz. Bu kabulde bir tartışma ve bir de zaaf var. Tartışma, zihnin salt maddi olarak mı (beyin), yoksa insanal doğanın insan tarafından temellükü (tin)

olarak mı kavranacağı üzerine döner; zaaf ise, felsefi idealizmin en güçlü olduğu yere götürür bizi; insan zihninin asıl 'gerçek' olduğu, her şeyin aslında Mutlak Fikir'den ibaret olduğu tezine... Bu yazıda tartışacağımız noktalardan biri de budur; bu metin içinde, tek bir kez bile insan anlığı, tekil insanın duyuları -sezgileri- ya da bilgi edinimine ilişkin nörotik gelişmişliğini ifade etmemektedir. İnsan anlığı, ancak bilgi sürecinin içinde, bilginin gerek insan teki tarafından (nörotik gelişkinliği sayesinde) gerekse toplumsal olarak edinimi sırasında karşımıza çıkan bir ilişkidir sadece. Bu bakımdan, örnek olsun, insan anlığı, bazen bir kitaptır, bazen bir makine, bazen bir felsefi söylev... Bu yazıda felsefi olarak materyalizm benimsendiği için, bilgi sürecinin kendisinin bile bir kez bilgi nesnesi olmakla (örneğin bu yazıda olduğu gibi) çemberin içine kapanacağı bir Mutlak Fikir'in kalmamış olduğu üzerine konuşmak fazladan bir iş olarak görülebilir.

Nihayet burada tartışacağımız bir diğer sorun, hakikat ya da bilginin bilgi nesnesi olan değil, bilgi nesnesi olmasa da var olduğunu kabul ettiğimiz, nesnel ve insanal (beşeri) doğadaki ilişkileri açıklama gücüdür. Bu sorun yazı içinde, Marx ve Engels'in açtığı yoldan tartışılacaktır elbette; tarih dışı biçimde mutlak olan yasalar (Hakikat'ler) yoktur ama bilgi, hakkında olduğu bilgi nesnesinin edinimini, nesnel ve insanal doğadaki mevcut ilişkilerin genel akışını, yasallılığını açığa çıkaracak şekilde gerçekleştirebilir. Yani insan, doğayı ve dünyayı yorumlayıp, değiştirebilir. Böylece insan faaliyetinin bütün bu tartışma içindeki merkezi rolü belirir. Felsefi materyalist konum, bilgi süreci üzerine düşünürken insan faaliyetini merkezine almak; açıklamayı, insan faaliyetinin ayrıştırılan bilgi nesnesinin ontolojik bir bütünlüğü olduğunu gözeterek yapmak zorundadır. Marx'ın büyük eserinden öğrenilecek en önemli felsefi tez budur.

Birinci Ara: Bilgi Süreci'nin Doğası Üzerine; Alman İdeolojisi'nden Pasaj ve Bir Yorum

Marx ve Engels Alman İdeolojisi'nde şöyle yazar:

Fikirlerin, anlayışların, ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (Verkehr), gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri (geistige Verkehr), bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb.

dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları anlayışları, fikirleri, vb. üretenler insanların kendileridir, ama bu insanlar, sahip oldukları üretici güçlerin belirli düzeydeki gelişmişliğinin ve bu gelişkinlik düzeyine tekabül eden -ve alabilecekleri en geniş biçimlere varıncaya kadar - karşılıklı ilişkilerinin (*Verkehr*) koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır. Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan (*das bewusste Sein*) başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir. İnsanlar ve sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki *camera obscura*'daymış [karanlık oda, ç.] gibi baş aşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelerin gözün, ağıtabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olguda, insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir.

Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de, insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir. Ve hatta insan beyninin olağanüstü hayalleri (*Nebelbildungen*) bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların yaşam süreçlerinin zorunlu yüceltmeleridir. Bu bakımdan ahlak, din, metafizik, ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümelerini yitirirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; tersine, maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini (*Verkehr*) geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda, sanki canlı bir bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır ve bilince de o bireyin bilinci olarak bakılır. Bu bakış tarzı, öncüllerden yoksun değildir. Bu tarz gerçek öncüllerden yola çıkar ve onları bir an için bile olsa terk etmez. Bu öncüller insanlardır, ama herhangi bir düşlemsel yalıtılmışlık ve değişmezlik içindeki değil, belirli koşullar altındaki gerçek, ampirik olarak gözlemlenebilir gelişme süreci içindeki insanlardır. Bu faal yaşam süreci bir kez ortaya kondu mu, tarih, kendileri daha da soyut olan ampiristlerinki

gibi bir cansız olgular derlemesi olmaktan, ya da idealistlerinki gibi hayali öznelerin hayali eylemi olmaktan çıkar. Demek ki, gerçek yaşamda, kurguculuğun bittiği yerde pozitif bilim; insanların pratik faaliyetinin, gösterdikleri pratik gelişme süreçlerinin ortaya konuluşu başlar. Bilinç konusundaki boş sözler biter, onların yerini gerçek bilgi almalıdır. Gerçeğin kendisi ortaya konduğunda, özerk felsefe varlık ortamını yitirir. Onun yerini, olsa olsa insanların gösterdikleri tarihsel gelişmenin gözlemlenmesinden çıkartılabilecek en genel sonuçların bir sentezi alabilir. (1992:41-3)

Bu meşhur pasajın tümünü aktarmadan bu yazı devam edemezdi. Bir kez pasaj spekülasyona yer bırakmayacak kadar açıktır. Marx ve Engels, şunu söylüyorlar: İnsanal doğa, tarihsel bir varlıktır. Bunu, tarihi nesne edinen bilgi süreci ve bilgi yoluyla (sonradan bu tarihsel materyalizm olarak adlandırılacaktır) gerçek öncüllerden (insanlardan) yola çıkarak daha önceki kurguculuğa dayalı ve tarihsiz (Alman felsefesi gibi ya da dinsel dogmalar gibi) bilgilerden kurtulmak mümkün olur ve "bilinç konusundaki boş sözler biter, onların yerini gerçek bilgi" alır. Bu pasajdan, tartıştığımız sorun dolayısıyla çıkardığımız şey, Marx ve Engels'in bilgi nesnesini ayırtırmak yoluyla, insanal doğa üzerine gerçek bilgi edindikleri ve bu yolla, felsefenin spekülasyonundan kaçarak tarihsel bir varlık olarak insanal doğanın bilgisini edinmeye giriştikleridir. Dolayısıyla daha yazının başında, şu uyarıyla karşıyoruz: Felsefenin spekülasyon alanı, çıkılmaz bir bataklıktır; felsefe ancak gerçek bilgi (buna ileride bilimsel bilgi denilmesi gerektiği önerilecek) tarafından kuşatılmak suretiyle insan özgürleşmesini kendisine bilgi nesnesi edinebilir.

Fakat bu pasajın burada yer almasının esas önemi, bir: bilgi nesnesi olup olmamasından bağımsız olarak nesnel ve insanal doğadan söz edilmektedir; iki: insan anlığı, sadece insan tekine atfedilmemekte, bir "toplumsal zihin"den söz edilmektedir. Üstelik bu toplumsal zihnin tümüyle bilgi nesnesi haline dönüşmemiş gerçek ilişkiler, -daha sonra tarihsel materyalizmin bilgi nesnesi haline dönüştürüp görünür kılacağı gerçek ilişkiler- tarafından koşullandığı, en azından bir karşılıklılığın olduğu ileri sürülmektedir. Devamla da, bir önceki paragrafta indirgeyerek özetlenmiş olduğu şekliyle, gerçek ilişkileri bilgi nesnesi yapma yolunda adımlar atılmaktadır. Bütün bunlar daha ilk cümlede, bizzat insan faaliyetinden bağımsız yani nesnel ve insanal doğanın insan faaliyeti

dışında bir bilgi nesnesi haline dönüştürölmesinin mümkün olmadığı belirtilerek gerçek bir materyalist temele oturtulmaktadır.

Burada bir tartışmayı tüketmek gerekebilir. O da fikirlerin tarihi ve tarih-sizliği üzerine olan ve bu pasaja bağlanan talihsiz tartışmadır. Yapısalcı Marksizm yorumlarında, indirgeyerek söylersek, ideolojinin tarihsizliğine ilişkin bazı belirlemeler vardır. Bu belirlemelerin ancak şu kadarı doğrudur: Pasajda Marxve Engels, insanal doğayı tarihsel bir varlık olarak bilgi nesnesi haline getiremeyen bilgi süreçlerinin, insanlar arasındaki ilişkileri açıklamayı başaramadığını, insanal doğa tarihsel bir varlık olarak devinirken -maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştiren insanların- artık, bu "tarihsiz" yani tarihsel varlık olarak insanal doğayı açıklamayan (bir tekabüliyet taşımayan) fikirleri terk ettiklerini/edeceklerini söylemektedir. Nitekim genel olarak nesnel doğaya ilişkin bilimlerin gelişmesi ile "tarihsiz" fikirler, kapitalizmin belli bir aşamasında ihtiyaç duyulana kadar burjuva anlığı tarafından da görece de olsa itibar yitirmişlerdir.

Devam: Nesnel ve İnsanal Doğa Üzerine

Nesnel olmayan doğa olur mu? Ya da insanal doğa nedir? Bu kavramların aslında Hegel'in olduğunu ama burada farklı anlamlar yüklenerek kullanıldıklarını belirtmek gerekir. Doğanın bilgi nesnesi olarak insan anlığı tarafından edinilmiş ve edinilmemiş bir bütün; aynı şekilde, insanlar tarafından mülk edinilmiş (temellük edilmiş) ve edinilmemiş bir bütün; insanal doğanın da içinde olduğu bir bütün ve nihayet insanal doğanın "fikirleri" de içeren bir bütün olduğunu belirlemek gerekir. Nesnel doğa kavramı ile burada, insanal doğadan ayrı olana, bilgi nesnesi edinilmemiş olsa da var olana ve genel olarak insanlar tarafından temellük edilmiş olsun ya da olmasın, insanlar tarafından temellük edilebilir olana işaret edilmeye çalışılmaktadır.

İnsanal doğa ile ise açık ki, Marx ve Engels'in "gerçek bilgi"sini edinmek yolunda bilgi nesnesi haline dönüştürdükleri 'insan ilişkileri', 'tarih ve toplum', elbette 'insan teki' ile 'insan faaliyeti'ni de içerir ve bu ilişkiler içinde kapsar şekilde kastedilmektedir. Biyolojik bir varlık olarak insan bedeni ise nesnel doğa kavramının içine girer. Zaten o yüzden insan bedeni de temellük edilebilir bir nesne olarak insan ilişkileri, tarih ve toplum içinde karşımıza çıkmıştır; çeşitli şekillerde...

İkinci Ara: Marx'ın Hegel'in (Tinin) Görüngübilim'ine Notlarında Nesnel Varlık ve İnsanal Doğâ

Marx, 1844 El Yazmaları'nda (1979) şöyle yazar:

Doğası kendi dışında olmayan bir varlık doğal bir varlık değildir, doğanın varlığına katılmaz. Kendi dışında hiç bir nesne olmayan bir varlık, nesnel bir varlık değildir. Bir üçüncü varlık için kendisi nesne olmayan bir varlık, nesne olarak hiç bir varlığa sahip değildir, yani nesnel biçimde davranmaz, varlığı nesnel değildir. Nesnel-olmayan bir varlık, bir yokluktur (*Unwesen*). (...)

Ama insan sadece doğal bir varlık değildir, insanal bir doğal varlıktır da; yani kendisi için varolan bir varlık, öyleyse varlığı ve bilgisi içinde kendini türsel varlık olarak doğrulayıp göstermesi gereken türsel bir varlıktır da. Öyleyse ne insanal nesneler, kendilerini araçsız olarak sundukları biçimleri ile, doğal nesnelerdir, ne de insanal duyu, araçsız olarak, nesnel olarak olduğu biçimi ile insanal duyarlık, insanal nesnelliktir. Ne doğa -nesnel anlamda- ne de öznel anlamda doğa, insanal varlığa upuygun bir biçimde araçsız olarak vardır. Ve nasıl ki, doğal olan her şey doğmak zorunda ise, insan da kendi doğum belgesine, tarihe sahiptir, ama bu onun için bilinen bir tarihtir ve bunun sonucu, doğum belgesi olarak, kendi kendini bile bile ortadan kaldıran bir doğum belgesidir. (252-3)

Bu fikirler, Görüngübilim'in özeti değil, eleştirisidir. İlk kısım açık ki Mutlak Fikir'in olmadığını da söylemektedir. İkinci kısım ise insanal (beşeri) doğanın, tarih yoluyla anlaşılabilir olduğunu açıkça göstermektedir. Pasajlar oldukça açık biçimde, bir önceki bölümde yaptığımız ayrımın atalarıdır ve şu hususta bir uyarıdır: Nesnel doğada da bir başkasıyla bir ilişki içinde olmadan ve bu ilişki olmadan bilgi nesnesi olabilecek bir kendinde varlık yoktur; insanal doğada ise (şimdilik, tarih ve toplum diye indirgeyelim) bilgi nesnesi olan zaten ilişkilerdir. Ya da Marksist yazında daha çok kullanıldığı üzere, süreçtir. Süreç ise insan faaliyeti bağımlıdır ya da daha açık söylersek, gerçekte tek bir bilgi nesnesi vardır ki o da tarihtir; insan faaliyeti yoluyla temellük edilebilir olan nesnel doğa ve bizzat insan faaliyeti tarafından oluşturulmuş olan insanal doğa'dır.

Devam: Bilgi Süreci'nin Yansıtmadan İbarete Olmadığı Üzerine

Önermeleri hatırlayalım:

1. Bilgi, bir bilgi nesnesi hakkındadır.

2. Bilgi, hakkında olduğu bilgi nesnesinin, insan anlığı tarafından edinilebilecek tek biçimidir. İnsan anlığı bilgi nesnelerini, bilgi aracılığıyla ayırır.

3. Bilgi nesnesi, nesnel doğa ve insanal doğadan (ya da tarihsel ve toplumsal ilişkilerden) ibaret değildir; bilginin kendisi de bir bilgi nesnesi olabilir ve insan anlığının bilgi nesnesi olan bilgiyi ediniminin tek biçimi gene bilgidir.

Bu önermelerde, işlevselci bir açıklamadan özellikle kaçılmıştır. Zira, o zaman karşımıza "yansıtma" sorunu çıkacaktı. Yansıtma kuramı, tarihsel materyalistlerin bir kısmı tarafından tercih edilmektedir. Ancak burada, felsefi materyalizm terk edilmemekle birlikte, yansıtmacı materyalizmin bir çok sorunu çözmediği ileri sürülecek. Öncelikle yansıtma teorisini kısaca özetleyelim. Bu teoriye göre kabaca, düşünce maddenin bir yansımasıdır. İnsan teki maddenin en gelişmiş biçimidir. Bu en gelişmiş madde, madde hakkında bilgi edinebilir; maddeyi "dil ve kavramlar" aracılığıyla temsil edebilir; bu temsil, birebir olmasa da ona yakın müteakiliyet taşır. Bir bilginin gerçek olup olmadığının ya da doğruluğunun ölçüsü de bu yansıtma ilişkisinin kusursuzluğu ile belirlenir. Kusursuzluğun ölçüsü de gözlem, deney, sınanabilirlik gibi araçlardır. Lektorsky şöyle yazıyor:

Bilişsel ilişki sorunu konusundaki Marksist çözümlemenin çıkış noktası, şu temel gerçeğin kabul edilmesidir: Biliş, bilinçten bağımsız olarak var olan nesnel gerçeğin yansımasıdır; bilen ve kavrayan öznenin kendisi de nesnel gerçeklik kapsamındaki doğal bir varlıktır; biliş, yüksek bir örgütlenme düzeyine sahip özgöl bir maddi sistem olarak beynin bir işlevidir ve dışsal nesnelerin insanın duyu organlarını etkilemelerini öngörür. (1998:151)

Tabii olarak her özetin taşıdığı indirgemeyi, bu özet de içeriyor. Burada sorun, bilgi nesnesinin ayrıştırılmamasından doğuyor. Özetlediğimiz materyalist görüşlerin, tümüyle yanlış olduğu elbette ileri sürülemez; kavramlarla nesnel doğa arasında, kavramlarla insanal doğa, kavramlarla bilgi nesnesi olarak edinilmiş bilgiler arasında bir karşılıklılığın ya

da ilişkinin olmadığı hiçbir materyalist tarafından ileri sürülemez. Fakat bilgi süreci bu kadar basit çalışmaz, böyle işlemez. Bilgi süreci, insan faaliyeti tarafından oluşturulan bilgi nesnesi ile başlar; bir kez bilgi nesnesinin de insan faaliyetine dayalı olduğunun kabulü ile, aslında yansıtmacı materyalizmin son derece görelî bir gerçeğe vurgu yaptığı, sadece sonuçlardan yola çıktığı görülebilir.

Bilgi süreci hakkında bu tür yansıtmacı bir materyalizm ilk olarak, insan anlığını insan beynine indirgeyerek bir büyük hata yapar. Elbette beyin olmazsa dil, soyutlama, sözcükler, kavramlar ve nihayet düşünce de olmaz ama bilgi nesnesini bilgi yoluyla ayırtıran, insan tekinin beyni değil, insan faaliyeti olarak insan anlığıdır. Bilgi nesnesi hakkındaki bilgiyi edinen de insan beyni değil, insan anlığıdır. Çünkü insanal doğa, tarihsel bir varlıktır; özcesi Robinson bu tartışmanın nesnesi değildir. Üstelik insanlar, bin yıllardır biriktirdiklerini insan anlığında toplayıp gelecek kuşaklara aktarma sorununu da çözmüşlerdir. İnsan tekinin, gelişmiş bir sistem olan beyni yoluyla insan anlığına dahil olabilmesi, tartıştığımız sorun açısından neredeyse ayrıntıdır.

İkinci olarak, yansıtmacı materyalizm, insan tekini sahip olmadığı, hiçbir zaman sahip olamayacağı bir mertebeye, bilgiyi var eden özne mertebesine yükseltir. İnsan teki, insan anlığına dahil olabilir, okullara gider, bilimsel araştırmalara katılır hatta, yeni bilgiyi bir tek insan teki "bulur" ama bu halde bile o, yalnızca insan anlığının basit bir parçasıdır. Şöyle söyleyelim; Newton olmadan Einstein olamaz, Marx olmadan da Lenin... Bu, insan teklerinin özerkliklerini ortadan kaldırmaz. Herkesin Einstein olabileceğini ileri sürmek anlamsız olur ama aksi de geçerli değildir; Einstein Robinson olsa idi, Robinson'dan fazlasını yapabilir miydi?

Üçüncü olarak; bilgi nesnesi, nesnel ve insanal doğadan ayrıştırılmadan bilgi süreci kavranamaz. Bilgi nesnesi, ne sadece nesnel doğadır, ne de sadece insanal doğadır; daha bilgidен söz etmeden bilgi nesnesi, nesnel ve insanal doğa karşısında bir soyutlamadır. Ancak bu soyutlama yoluyla nesnel ve insanal doğa hakkında açıklamalar elde edilebilir. Dolayısıyla bilgi nesnesi aynı zamanda insanal ve nesnel doğadır da. Örneğin, tarihsel materyalizmin bilgi nesnesi nedir? "Tarihsel ve toplumsal ilişkilerdir" denildiğinde henüz bilgi edinilmemiştir, bilgi nesnesi ayrıştırılmıştır. Ancak bu ilişkiler (bilgi nesnesi) incelenmek yoluyla bilgi edinilecektir. Örneğin sömürü ilişkisi ya da sınıf mücadelesinin tarihin itici gücü olduğu bulunacaktır. Daha bilgiye varmadan,

bilgi nesnesi ilk soyutlama düzeyi olarak belirir. Bilgi, ikinci bir soyutlama düzeyidir; bilginin kendisi bilgi nesnesi olduğunda ise soyutlama düzeyi artar. Nihayet bugün insanlık ilk tarihsel uğrağından o kadar ileridedir ki duyular diyebileceğimiz ilk algı ve bilgi edinme sürecinin, gündelik yaşam pratiklerinde bile, çok ilerisinde bir soyutlama düzeyinde bulunmaktadır. Bu ilk soyutlama düzeyinin kaynağı elbette nesnel ve insanal doğadır ama o, insan faaliyeti ile değiştirilmiştir. Artık bilgi nesnesi ile nesnel ve insanal doğa arasında, gerçek ve büyük bir açığı vardır. Dolayısıyla bilgi, evet, nesnel ve insanal doğayı anlamamızı, açıklamamızı, nesnel doğayı değiştirmemizi (temellük etmemizi), insanlığın özgürleşmesini sağlar ama artık açıkladığı şeyi temsil etme düzeyi, bir doğruluk kriteri olmaktan çıkmıştır. Doğruluk kriteri, insan pratiğidir. Yansıtmacı materyalizm, bu nedenle de yanılmaktadır.

Şu halde, burada özetle, nesnel ve insanal doğanın açıklanabileceğini kabul etmekle birlikte, bunun nesnel ve insanal doğa karşısında bir soyutlama olan bilgi nesnesi aracılığıyla mümkün olduğu; bilginin, gerçekte nesnel ve insanal doğanın bir soyutlaması olan bilgi nesnesi hakkında olduğu, doğruluk kriterinin yansıtmalı ilişkisi değil, insan pratiğı, insan etkinliğı yoluyla bilginin nesnel ve insanal doğa içinde sınanması olduğu ileri sürülmekte ve bu yolla yansıtmacı materyalizm den kopulmaktadır. Bu bakış açısı, aslında Marx tarafından Feuerbach Üzerine Tezler'de geliştirilmiştir. Burada birincisini tekrar yazmak yerinde olacak:

Tez 1: Feuerbach'inki de dahil olmak üzere şimdiye kadar varolan tüm materyalizmin başlıca eksiki, şeyin [*Gegenstand*], gerçekliğı, duyusalılığın duyusal insan faaliyeti, pratiğı olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne [*Objekt*] ya da sezgi [*Anschauung*] olarak kavranmasıdır. Böylece etkin yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu - ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm; bu biçimdeki gerçek, duyusal eylemi elbette bilmez. Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçekten farklı duyusal nesneler istiyor, ama insan faaliyetinin kendisini nesnel [*gegenständliche*] faaliyet olarak kavramıyor. Böylece Hristiyanlığın Özü'nde teorik tutumu, biricik gerçek insan tutumu olarak görüyor, oysa pratik yalnızca iğrenç, Yahudi'ce görünüm biçimi içersinde kavramıyor ve sabitleştiriyor. Böylece "devrimci" faaliyetin, "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini anlamıyor.

Bilgi'nin Sınıflandırılması Üzerine

Engels'in Anti-Dühring'te (1977) bilimleri sınıflandırmaya çalıştığı ve genel olarak bilimleri, matematik -kesin bilimler-, biyoloji-tıp ve insan bilimleri olarak bölünmüş bir şekilde düşündüğü biliniyor¹. Burada, genel olarak bilgi söz konusu edilmektedir ve henüz bilimlerden söz etme aşamasında bulunulmadığından, bir sınıflama, bilimsel bilginin ayrıcalıklı konumu üzerine tezleri ileri sürebilmek için ve bütün eksikliğine rağmen önerilecektir². Bilgiyi şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1. Bilimsel bilgi
2. Felsefi bilgi
3. Sanatsal bilgi
4. Ahlaki bilgi (gündelik yaşam bilgisi)

Sıralama bir hiyerarşi içermiyor; bu bilgi türleri arasında sadece bilimsel bilgi ayrıcalıklıdır çünkü bilimsel bilgi, Marx ve Engels'in sözünü ettikleri 'gerçek bilgi'dir. Bundan kastedilen, bilimsel bilginin, nesnel ve insanal doğayı bilgi nesnesi olarak edinirken, insan etkinliği olarak nesnel ve insanal doğaya tekrar döndüğünde, uygunluğunu sağlayabilen bilgi olduğudur. Diğer bilgi türleri için bu söylenemez. Şu anlamda; bilimsel bilginin bilgi nesnesi sınırsızdır. Örneğin nesnel ve insanal doğanın aynı süreci hem bilimsel bilgi hem de felsefi bilgi tarafından bilgi nesnesi haline dönüştürülebilir. Bu durumda bilimsel bilginin sunduğu açıklama "gerçek", felsefi bilginin sunduğu açıklama ise bilimsel bilginin sunduğu açıklama ile açıkça geliyorsa "spekülasyon"dur. Fakat, bu bilimsel bilginin bilgi nesnesi edindiği bir sürecin felsefi ya da sanatsal bilgi tarafından da bilgi nesnesi edinilemeyeceği anlamına gelmez; aksine, çoğu kez, bu bilgi türlerinin edindiği bilgi nesnesi nesnel ve insanal doğadaki aynı süreçler hakkındadır. Burada, bilgiyi sınıflandırarak, bilgi nesnelerini ayırtmış oluyoruz; ancak, nesnel ve insanal doğa ayırtılamaz.

Felsefi bilgi, esas olarak, edindiği bilgi nesnesi/nesneleri nedeni ile nesnel ve insanal doğa içinde insan etkinliği olarak sınınamaz bir bilgidir. Ancak bilimsel bilginin hegemonyasında "felsefe olmayan felsefe" şeklinde (burada yapılmaya çalışıldığı gibi) insan özgürleşmesine hizmet edebilir. Tanrı'nın varlığı ancak felsefi olarak ispatlanabilir, ancak, insan özgürleşmesine hizmet edecek felsefe için bu sorun bir bilgi nesnesi olamaz. Bilimsel bilginin hegemonyasından kasıt hiyerarşik bir ilişki

olmayıp, budur. Sanatsal bilgi ise, nesnel ve insanal doğayı bilgi nesne - si haline dönüştürdüğünde, aslında insanın bilimsel bilgi yoluyla estetik faaliyetine konu edemeyeceği deneyimleri hakkında bilgi üretmiş olur. Bu bakımdan, yani insanın gündelik yaşam içinde, nereden gelip ner - eye gittiğini belirlemesi, davranışlarını kontrol etmesi gibi işlevleri nadiren de olsa gördüğü için, esas olarak bu işlevleri gören ahlaki bilgi ile sanatsal bilgi arasında, bir geçişlilik vardır; aynı geçişlilik, felsefi bilgi ile bütün bilgi türleri arasında da gözlenebilir.

Bilgi türlerinin sınıflandırılması, onlar arasındaki çoğulluğun kabul edilmesi anlamına da gelir. Marksist bir perspektiften bakıldığında da felsefi bilginin "felsefe olmayan felsefe" şeklinde işlemesi gerektiği dışın - da, bu çoğulluğu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim, Marksizm bu çoğulluğu bütünleştirmiştir. Tarihsel materyalizm esas olarak, insanal doğayı (buna, şimdi de toplumsal gerçeklik ya da yine tarih ve toplum diyelim) özgül bir şekilde bilgi nesnesi edindiğinden, toplumsal gerçek - liğin her katı hakkında bilgi üretir. Şu halde Marksist, aynı anlama gelmek üzere, tarihsel materyalist bir sosyal bilimci, esas olarak, sosyal bilimleri verili şekliyle (tarih, sosyoloji, iktisat, siyaset bilimi, vd.) ayrıştır - mayı kabul etmez, bütünleştirir ve toplumun bütünsel bir açıklamasını, bilgisini sunar. Tarihsel materyalist bir sosyal bilimcinin bilgi nesnesi, Tarih'tir. Tarihsel materyalizmin bu bütünleştirmeyi yapmış olması, felsefe olmayan felsefe şeklinde bilgiyi yukarıdaki gibi sınıflandırmamızı engellemez. Ancak bu sınıflandırma genel olarak sosyal bilimlerin alanın - daki, toplumsal ilişkilerin özgül bilgi nesneleri haline dönüştürülmeleri yoluyla yaratılan ve çoğu kez de, toplumsal ilişkileri açıklamayı kolay - laştıranın ötesinde zorlaştıran bölünmeyi (sınıflamayı) meşru kılmaz.

Son olarak sınıflandırmanın neden gerekli olduğunu ileride de tartışa - cağımızdan şimdilik bir cümle ile belirtelim: Eğer bu sınıflandırma olmaz ve bilgi türlerinin çoğulluğu kabul edilmez ise, bilimsel bilgiye dayalı despotluğun, ya da bilimsel bilgi ile toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırmanın yolu açılır.

Üçüncü Ara: Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'inde İnsan Etkinliği

Marx, tezlerin 3., 8. ve 11.'sinde ayrıca yorumumuza gerek kalmaksızın, şöyle yazar:

Tez 3: Ortamın değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, ortamın insanlar tarafından değiştirilmediğini ve eğiticinin kendisinin

de eğitilmesi gerektiğini unuttur. Bu yüzden de, toplumu, biri toplum - dan üstün olan iki kısma ayırmak zorunda kalır. (Örneğin Robert Owen'da.)

Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnız devrimci pratik olarak kavranabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir.

Tez 8: Tüm toplumsal yaşam, özünde pratiktir. Teoriyi gizemciliğe saptıran bütün gizemler, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında bulurlar.

Tez 11: Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorum - lamışlardır; oysa sorun onu *değiştirmektir*.³

Marx, tezlerde öncelikle, burjuva materyalizmini (mekanik ve metafizik materyalizmi) eleştiriyor; devamla, bilgiyi insan etkinliğinin bir ögesi olarak anlıyor. Bilgi nesnesinin ayrıştırılması esnasındaki soyutlamanın, teoriyi gizemciliğe saptırabilmesi de mümkündür. Buradan bir açıklama - nın çıkmayacağı, ayrı bir gizemin çıkacağı (tez 8), bunun ise insan etkinliğinin bir ögesi olarak bilgi olmadığı açıkça söyleniyor.

Nihayet, sorun, dünyayı yorumlamakla yetinmemek, onu değiştirmektir.

Bilgi, özellikle de bilimsel bilgi, eğer dünyayı yorumlamakla yetiniyor, "ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştir - menin çakışmasının, yalnız devrimci pratik olarak kavranabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir" olduğunu göz ardı ediyorsa, özcesi, insan etkinliği tarafından nesnel ve insanal doğada sınıanamıyorsa, bilginin bilgi olarak ayrıştırılmasına da gerek yok denilebilir. Daha da özcesi, insan faaliyeti tarafından seçikleştirilmemiş hatta oluşturulmamış bir bilgi nes - nesi yoktur. Böyle söylemekle şunu da ileri sürmüş oluyoruz; sosyal bil - imler ve pozitif bilimler diye yapılan ayırım felsefi olarak gereksizdir. Bu ayırım, genelde ikincisinde bilgi nesnesinin insan faaliyeti, ilkinde ise bizzat "madde" olduğu yoluyla yapılmaktadır. Marx ve Engels, bize önce felsefi maddenin "bilgi nesnesi" olduğunu, sonrada bilgi nesnesinin insan faaliyeti tarafından oluşturulduğunu bir kez göstermekle, bu ayırmı bilim felsefesi içinde ilga ediyorlar⁴. O yüzden ki bilimin tek bir bilgi nesnesi vardır, o da Tarih'tir.

Bu yüzden, Engels'e felsefe spekülasyon olarak görünür ama felsefesiz bir Marksizm olabilir mi?

Devam: Marksist Bir Felsefe İçin Satırbaşları

Marksizm içi bir tartışma yapmak gerekiyor. Marksist felsefe bir bilim değildir, felsefedir. Yukarıda bilgi sınıflanmış ve felsefenin bilimsel bilginin disiplini altında olması gerektiği üzerinde durulmuştu; şimdi de felsefi bilgiyi bilimsel bilgi ile sömürgeleştirmek şeklindeki ikinci yanlış eğilimden, adı konularak söz edilmelidir. Ad, pozitivist Marksizm'dir. Pozitivist Marksizm ile kastedilen, bütün bilgi türlerini bilimsel bilginin disiplini altında sömürgeleştirme eğilimidir. Pozitivist Marksizm, Engels'in "diyalektik materyalizm olmayan felsefedir" sözlerini, "felsefe de bir bilimdir" diye yorumlamıştır. Buradaki neri ise şudur: Diyalektik materyalizm ne bir bilimdir ne de spekülatif bir felsefedir; tarihsel materyalizmin sınırlarını çizdiği alanda konuşan felsefe olmayan felsefedir, bilim ve felsefenin bileşimini içerir.

Engels, *Ludvig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda (1992) ve Lenin *Marksizmin  Kaynağı ve üç öğesi* (1990) adlı makalesinde Marksizmin, teorik bir bütünlük (bilim ve felsefe) ve işçi sınıfının siyasal hareketinin birliği olarak anlaşılması yolunda; Fransız Aydınlanması, Klasik Alman Felsefesini ve İngiliz Ekonomi Politisi'ni eleştirip bütünleştirerek geliştiğini yazarak, onun bütünlüğüne vurgu yapmışlardır. Marksizm  ögeden oluşur; bilim, felsefe ve politika -sosyalist siyaset teorisi ve pratiği anlamında-. Lenin ise bunları şöyle sıralar; tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizm ve bilimsel sosyalizm. (Bkz. Mısıır, 1995 ve 1996)

Pozitivist Marksizm'e göre her bilgi türü bilimsel olmalıdır; bu yüzden her entelektüel üretim süreci bilimsel pratiğe denk düşer. Yani, felsefe de bir bilimdir, ha keza, estetik de, politika da. Pozitivist Marksizm, bilen bir özne (yansıtmacı materyalizm) tasavvur eder. Dünyanın (insanal ve nesnel doğanın) bilinebilirliği Marksist felsefenin temel bir tezidir. Ancak bilen tek bir özne tasavvuru ile dünyanın bilinebilirliği tezi karıştırılmalıdır. Pozitivist Marksizm "biliş"i (bilebilmeyi) bir tekelin eline verir; teoride bu bilimdir. Demek ki dünyayı değiştirecek bilginin, yani insan etkinliğinin nesnel ve insanal doğa içinde sınıyabileceği bilginin salt bilim sürecinden çıkmayacağı, bizzat devrimci pratiğin de "ussallaştırılabileceği" (3. Tez) Marksist bir felsefenin temel kabullerindendir.

Lenin, bir materyalisttir. Marx ve Engels de öyle; yazının başında vurgulanmıştı, Marksist bir felsefenin en önemli ayracı budur; bu felsefe materyalisttir. Diyalektik mantık, Marksist felsefenin bir bileşeni,

dolayısıyla ikinci bir ayırıcı değildir. Diyalektik, Marksist felsefenin bir niteliğidir. Marksist felsefe için bu önemli bir sorundur. Mantık, bilgi sürecinin işleyiş eğilimlerini (yasalar da denebilir) açıklamaya çalışan bir disiplindir. Diyalektik mantık, bu disiplin içinde en uygun açıklamadır ve Marksist felsefe bu yüzden diyalektiktir ama felsefe olarak ona rengi -ni veren materyalizmdir⁵. Sorun bilgi teorisi ya da analiz yöntemi olduğunda, diyalektik, gerekli bir açıklama ve araçtır.

Marksist felsefenin, felsefe olmayan felsefe olarak -bu spekülatif felsefe -den kopmuş olması anlamındadır- temel sorunu, bilgi sürecidir. Buna ilişkin öneriler yukarıda sunulmuştu. Fakat eksik bırakılmış bir sorun duruyor: Madem Marksist felsefe materyalisttir, "madde" bu felsefece nasıl anlaşılır, ya da anlaşılmalıdır? Lenin'e başvuralım: "Madde, felsefi bir kategoridir. (...) Maddenin, kabulü felsefi maddeciliği tanımlayan başlıca özelliği, nesnel bir gerçeklik oluşudur." (aktaran: Althusser, 1989:80) Lenin böylece, felsefi madde kategorisini bilimsel madde kategorisinden ayırarak, önemli bir adım atmış olmaktadır. Bu adımı derinleştiren Althusser olmuştur:

Sonuç olarak, aynı anda hem bir varoluş (existence), hem de bir nesnellik Tezi olan felsefi madde kategorisi hiçbir zaman bilimsel madde kavramının içeriğiyle karıştırılmamalıdır. (...) Lenin'in bu ayırmadan çıkardığı yargılar son derece önemlidir. Önce o zaman, 'fizik buhranı' olarak adlandırılan şeyin doğrusunu yeniden koyar, fizik asla buhranda değil ama gelişme halindedir. Madde 'ortadan kaybolmadı'. Yalnız bilimsel madde kavramı içerik değiştirdi ve gelecekte de durmadan değiştirmeye devam edecek, çünkü bilgilenme süreci bizzat kendi nesnesinde bitimsizdir. (1989:80-1)

Aslında anlaşılıyor ki Lenin, bilgi nesnesini (bu, artık ifşa edebiliriz ki felsefi madde denilen şeyin gerçek adıdır) tanıyordu. Burada sunulan, bilgi, bilgi nesnesi, nesnel ve insanal doğa arasındaki ayrım ve bu ayrım dayanan önermeler, bilgi sürecinin anlaşılması ve felsefi materyalizmde ısrar için, anahtar önemdedir. Böylece sorun, açıklığa kavuşmaktadır. Madde felsefi bir kategori(bilgi nesnesi)dir ve fizikteki ya da başka bilimlerdeki herhangi bir gelişme bu felsefi kategoriyi ortadan kaldırmaz. Pozitivist Marksizm, bilim ile felsefeyi ayırtmadığı için, kuantumcu idealizm -görecelikçi hiper ampirizm- karşısında ciddi bir savunuya girememiştir. Halbuki görüldüğü gibi, felsefenin içinden konuşulduğunda, ortada bir sorun yoktur.

Bu yazıda sıkça geçen "felsefe olmayan felsefe" belgisine gelinirse, bunu ilk ortaya atan Engels şöyle yazar:

Modern materyalizm, artık, bir felsefe değil, ama aynı bir bilimler bilimi dışında gerçek bilimler içinde yararlılığını gösterecek ve kullanılacak yalın bir dünya görüşüdür. (...) Demek ki, felsefe, burada 'kaldırılmış, yani aynı zamanda hem aşılmış, hem korunmuş' biçiminde aşılmış, gerçek içeriğinde korunmuştur. (1977:237).

Demek ki Engels'e göre de felsefe korunmuştur. Peki, nasıl korunmuştur? Görkemli bir epistemoloji olarak. Bu yazının temel sorunu da bu görkemli epistemolojinin, Marksist bilim ve politika tarafından sürekli tahkim edildiğinden çökmeyen bu felsefenin yeniden inşasıdır.

Dördüncü Ara: Hakikate Yol Var mı?

Lenin, bilgi süreci üzerine düşünürken felsefenin içinden şöyle yazar: "bilim yalnızca pratik reçeteler sunabilir; gerçek bilgiyi değil."(1988:248) Üzerinde düşünölmeli. Engels, *Ludvig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda (1992) şöyle yazar:

Hiçbir felsefi sav, Hegel'in önlü "Gerçek olan her şey ussaldır, ussal (rational) olan her şey gerçektir" savı kadar, yeteneksiz hükümetlerde bu denli şükran duygulan ve onlardan daha az yeteneksiz olmayan liberallerde de bu denli öfke uyandırmamıştı. Ama Hegel felsefesinin asıl anlamı ve devrimci niteliğı (burada Kant'tan beri süregelen hareketin sonucu olarak Hegel felsefesinin bu yönüyle sınırlı kalmak zorundayız) insan düşüncesinin ve insan eyleminin bütün sonuçlarının son ve kesin olma niteliğine artık kesin olarak son vermesindedir. Felsefede kabul edilmesi söz konusu olan gerçek, Hegel'de, bir kere keşfedildikten sonra artık ezbere öğrenilmesinden başka bir şey kalmayan bir dogmatik ilkeler dermesi değildi artık; gerçek, bundan böyle, bizzat bilgi sürecinin içinde, hiçbir zaman sözde bir mutlak gereğın bulunuşu ile artık daha öteye gidilemeyen, ulaşılan mutlak gerçek karşısında kolları kavuşturup ağızı açık seyretmekten başka yapacak bir şey bulunmayan bir noktaya varmaksızın bilginin alt basamaklarından gittikçe daha üst basamaklarına yükselen bilimin uzun tarihsel gelişmesinde yatıyordu. Ve bu, bütün öteki bilgi ve pratik eylem alanlarında olduğı gibi felsefi bilgi alanında da böyleydi.(13-14)

Hakikat bilmecesi sorulmuş oluyor. Yanıtı da makalenin içinde; bilgi, bilgi nesnesi hakkındadır, bilginin gerçeklik iddiası, nesnel ve insanal doğa karşısında değil, bilgi nesnesi karşısındadır. Örneğin, kar oranlarının düşme yasasının bir bilgi olduğu muhakkak, bunun bir hakikat olduğu ise, ancak, bilgi nesnesi karşısında ileri sürülebilir; bilgi nesnesi de kapitalist üretim ilişkileridir. Kapitalist üretim ilişkileri içinde kar oranları düşme eğilimi gösterir, bu gerçektir; başka bir deyişle, küçük harfle hakikat; büyük harfle Hakikat ise Alman idealizmine mahsustur, Marksist felsefe, bilgi olanağında ve gerçekliğin bilinebileceğinde ısrar eder ama asla mutlak bilgiden ve Hakikat'ten söz etmez. Açık ki bilgi nesnesi insan faaliyeti bağımlı olduğu -insan faaliyeti tarafından seçikleştirildiği ya da oluşturulduğu- için, bilgi nesnesi hakkındaki bilgi de tarihseldir.

Peki gerçekliğin bir ölçüsü var mı? Evet bu, bilgiyi de olanaklı kılan insan etkinliğinin kendisidir. Marx, Feuerbach üzerine ikinci tezde şöyle yazar:

Tez2: Nesnel [gegenständliche] hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği sorunu -bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [Disseitigkeit] pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur.

Nihayet Lenin, "Diyalektik Üzerine" adlı kısa makalesinde (1975), "tek doğrulayıcı pratiktir." diye yazar. Açık ki hakikat, aranılacak ve bulunabilecektir; "gerçek bilgi" olanaklıdır, ancak Hakikatler sadece kurulabilirler. Dinler Hakikat'ler kurmuştur, idealist felsefeler keza, şimdi de idealist sosyal bilim "bilginin olanaksızlığı" Hakikat'iyle gezinmektedir ortalıkta.

Son Olarak, Bazı Kategoriler Üzerine

Bu yazının özgül ağırlığı, bilgi süreci olsa da Marksist felsefeyi tekrar olanak hanesine yazmakla da ilgilenildiğinden, bilgi sürecinden söz ederken mutlaka değinilmesi gereken hareket ve bağlı kategorilere, öz ve görünüş, rastlantı ve zorunluluk vd. değinmek mümkün olmamıştır. Yine de bu kategorilerin bilgi sürecini açıklamak üzere işlevli ve bilgi nesnesi bağımlı olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, insan faaliyetinin seçikleştirdiği bilgi nesnesinin bir sistem olarak (örneğin Kapitalizm) açığa çıkış süreci, aslında tarihsel olarak zorunlu olmayabilir ama bir

kez bu sistem açığa çıkmakla, edindiğimiz bilgiler bize şunu gösterir ki, sistem içinde bir dizi zorunluluk -neden-bağımlı sonuç (nedensellik) ya da yasallık- vardır. Aynı şekilde öz ve görünüş, bilgi nesnesine ilişkin bir soyutlamadır; nesnel ve insanal doğanın tarihsel olmayan (bilgi nesne -sine dönüştürülmemiş) bir özünden söz edilemez. Ancak bilgi nesnesi oluştuğunda, genellikle yasalar şeklinde karşımıza çıkacak olan içsel ilişkiler, yani öz, çoğu kez görünmez; görünenler ise çoğu kez içsel ilişkiler (yasalar) yansıtmaz. Bilgi bu nedenle bilgi nesnesinin özüne ilişkindir.

Hareket ise nesnel ve insanal doğaya ait olduğu kabul edilmesi gereken bir kategoridir. Keza hareket kategorisi olmadan, bilgi nesnesini anlamak mümkün olmaz. Hareketin varlığı, ve iddia ettiğimiz gibi insan faaliyetinin de bilgi sürecinde bilgi nesnesine dönüşen nesnel ve insanal doğanın asli unsuru olması, yansıtmacı materyalizmin temel varsayımlarını çökertir.

Nihayet, Alman idealizminin tanrısı çoktan ölmüştü, bugün Fransız idealizmi sosyal bilimi esir aldı, Marksist felsefe de bugün Fransız idealist sosyal biliminin tanrısına suikastte, tarihsel materyalizmi yalnız bırakmamak zorundadır.

Notlar

1) "Bütün bilgi alanını, eski ünlü yönteme göre, üç büyük kesime bölebiliriz. Birincisi cansız doğa ile uğraşan ve matematik olarak işlenmeye az çok elverişli bütün bilimleri kapsar: Matematik, astronomi, mekanik, fizik, kimya. Eğer biri çok yalın nesnelere büyük sözcükler uygulamaktan zevk alırsa, bu bilimlerin kimi sonuçları ölümsüz doğruluklardır, son çözümlemede kesin doğruluklardır denilebilir; ayrıca bu nedenle de bu bilimlere kesin bilimler adı verilmiştir.(...) Bilimlerin ikinci sınıfı, canlı organizmaların irdelenmesini içine alan sınıftır. (...) bilimlerin üçüncü grubunda, yani insanların yaşama koşullarını, toplumsal ilişkileri, hukuk ve devlet biçimlerini, felsefeden, din-den, sanattan vb. oluşan...." (Engels,1977:153-4)

2) Burada, felsefi spekülasyon alanında yapılmış sınıflamalara değinmek gerekli görülmedi. Ancak bizzat sosyal bilim pratiği içinde olan iki önemli ismin sınıflamasından söz etmek uygun olabilir. İlki Gurvitch'inkidir. Gurvitch, "Bilgi Sosyolojisinin Sorunları" başlıklı makalesinin sistematik sunuş bölümünde, "bilgi sosyolojisinin, aşağıdaki her biri toplumsal gerçeklikle farklı yoğunlukta bir ilişki içinde bulunan ve bilgi sistemlerinin hiyerarşilerinde farklı sıraları alabilecek olan türlerin çoğulluğunu hiçbir zaman gözden kaybetmemesi gerektiğine inanıyoruz." diyerek şu sınıflamayı

yapar: "1. Dış dünyanın algısal bilgisi, 2. Başkalarının, Biz'lerin, grupların, toplumların bilgisi, 3. Sağduyu'nun bilgisi, 4. Teknik bilgi, 5. Siyasal bilgi, 6. Bilimsel bilgi, 7. Felsefi bilgi." (1999:248) Wallerstein ise, bilginin idiografik ve nomotetik biçimlerinden söz eder (2000). Bunu, bir yanda bilimin merkezinde durduğu yasalı bilgi, diğer yanda, felsefe ve edebiyatın merkezinde durduğu bilgi olarak açıklayabiliriz. Bu sınıflamalar sadece birer örnek olarak sunuldu, doğal ki bir dizi örnekten daha söz edilebilir .

3) 1845 ilkyazında Marx tarafından yazılmıştır. Özgün basımı Engels tarafından 1888'de, kendi yazdığı *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu*'nun ayrı basımının ekinde yayınlanmıştır.

4) Pozitif bilimler ve sosyal bilimler şeklinde yapılan ayırım, doğruluk kriteri bakımından da yersizdir. Bu ayırım, sadece, bilimin nesnel ve insanal doğayı bilgi nesnesi haline dönüştürürken iki büyük ve ayrı bilgi nesnesi adası yaratmış olduğu varsayılarak -bu varsayımın da felsefi bir bilgi olduğu unutulmadan- savunulabilir. Bu varsayım, bu iki büyük adanın -bilgi nesnesinin- insan faaliyeti tarafından belirlenmesi, ilkinde dolaylı, ikincisinde dolaysız olduğu için işlevlidir de.

5) Bu yazıda, diyalektiğin Marksist felsefenin bileşeni değil niteliği olduğundan söz edilmiş ama buna kısaca değinilerek geçilmiş ve yeterince açım lanmamıştır. Bu başlı başına bir makale oluşturması gereken ayrı bir sorundur ve en azından bu yazı kapsamında 'diyalektiği gözden düşürmek' gibi bir anlam taşımamaktadır. Lenin, "Diyalektik (Hegel'in) ve Marksizmin bilgi teorisinin ta kendisidir." (1975:95) diye yazar. Açık ki, diyalektik, bilimsel bir yöntemdir de. Başka bir deyişle, diyalektik, felsefeye indir genemez. Aksi de doğru, nesnel ve insanal doğadaki bütün ilişkiler de yöntemsel düzeyde bile, diyalektiğe indirgenemez.

Kaynakça

- Althusser, L.(1989) *Lenin ve Felsefe*, çev. Murat Belge vd., İstanbul: İletişim.
- Callinicos, A. (1998) *Tarih Yapmak*, çev. Nermin Saatçioğlu, İstanbul: Özne.
- Diemer, A. (1997) "Bilgi Kuramı", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri içinde* (der. ve çev. Doğan Özlem) ss.163-181, İstanbul: İnkılap.
- Gurvitch, G.(1999) *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Kadir Cangızbay, Ankara: Ütopya.
- Engels, F. (1992) *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol.
- Engels, F. (1977) *Anti-Dühring*, çev. Arif Gelen, Sol:Ankara

- Lektorsky, V. (1998) *Özne Nesne Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul:Toplumsal Dönüşüm.
- Lenin, V.I. (1988) *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, çev. Sevim Belli, Ankara:Sol.
- Lenin, V.I. (1990) *Marx, Engels, Marksizm*, çev. Vahap Erdoğan, Ankara:Sol.
- Lenin, V.I. (1975) *Felsefe Defterleri 1*, çev. Uluğ Nutku, İstanbul:Maya.
- Marx-Engels (1992) *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara:Sol
- Marx-Engels (1977) *Seçme Yapıtlar 2*, çev. Sevim Belli vd. Ankara:Sol.
- Marx-Engels (1979) *Seçme Yapıtlar 3*, çev. Sevim Belli vd. Ankara:Sol
- Marx, K. (1979) *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara:Sol.
- Mısıır, M.B. (1996) "Marksist Bir Felsefe İçin Satırbaşları", *İnsancıl*, sayı:67, İstanbul.
- Mısıır, M.B. (1995a) "Ayıklama, İdeoloji, Estetik", *İnsancıl*, sayı:55, İstanbul.
- Mısıır, M.B. (1995b) "Hegel Yolunda Bir Üçlü", *İnsancıl*, sayı:61, İstanbul
- Wallerstein, I. (2000) *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

Bertell Ollman'ın Marksizm'e Katkısı: 'Diyalektiği Çalıştırmak'

Emre Arslan-Beycan Mura

Marksizmde belirleyici olan şey... sahip olduğu devrimci diyalektiktir.

V. I. Lenin

Ortodoks Marksizm ... Marx'ın inceleme sonuçlarının eleştirisiz kabulünü belirtmez. Ortodoks Marksizm şu ya da bu tezdeki 'inanç' ya da 'kutsal' bir kitabın tefsiri değildir... daha ziyade bir metoda göndermede bulunur.

George Lukacs

Marksizm her şeyden önce analizlerin bir metodudur - ama metinlerin değil, sosyal ilişkilerin analizlerinin.

Leon Trotsky

Diyalektik, siyasetin biliminin ve tarihyazımının tam da iskeletidir.

Antonio Gramsci

Diyalektiği popülerleştirmeliyiz ve diyalektik geliştirilmelidir. Bir cümleyle, diyalektiğin 600 milyon diyalektikçiye ulaşınca kadar adım adım popülerleştirilmesini istiyorum.

Mao Tse-Tung¹

Bugün sosyal bilimlere egemen olan çözümleme yöntemlerinde diyalektik kavramına rastlamak pek olası değil. Yorumsama, ötekini anlamak (açıklamak değil), diyalojik süreç, söylem kuramları gibi 'açık' ve 'aşkın' yaklaşımların egemenliği altındaki akademide diyalektik, özellikle de diyalektik maddeci dünya görüşü pek demode bulunuyor. Diğer meta-anlatılar gibi (belki çok daha fazla) diya-

lektik materyalizme de; dünya ya ve diğer düşüncelere kapalı, hantallaştıncı bir dogmatizm atfediliyor. Öte yandan Marksistlerin dünyayı kavrayışları, araştırmaları ve bunların sunum biçimleri maddeci bir diyalektik anlayışı temelinde belirleniyor. Öyle ki, diyalektik kavramının Marx'ın öncesine uzanan bir tarihi varsa da (örneğin diyalektiğin idealist felsefe içinde en yetkin ifadesi olduğunu Marx'ın da

teslim ettiği Hegel felsefesi), bugün artık diyalektik denilince akla ilk önce Marksizm geliyor. Bu yazıda, diyalektiğin günümüzün çok daha fazla karmaşılaşan dünyasını açıklamak için yeterli olup olmadığı sorusunu ele aldık. Yanıtımız açık ve kısa: Maddeci bir diyalektik bakış açısı günümüz dünyasını anlamak, anlatmak ve değiştirmek için sadece yeterli değil aynı zamanda zorunludur.

Peki, Marksistler arasında diyalektiğin şablonlaştırılması, içeriksizleştirilmesi ve dogmatikleştirilmesi gibi bir sorun yok mu? Ya da Marksistlerin diyalektik bakış açısını geliştirmek konusunda yetersiz kaldığı söylenebilir mi? Bu yazıda göstermeye çalışacağız ki, diyalektik, şabloncu, dogmatik ve ezberci olamaz. Bu türden diyalektik yorumları daha çok Marksist olmayanların karikatürlerine dayanır. Marksistlerin, diyalektik materyalizmi günümüzü ve geçmişi daha iyi açıklamak için daha donanımlı hale getirmek konusunda boş durdukları da söylenemez. Birçoklarının yanı sıra Bertell Ollman gibi Marksistlerin varlığı, Marksistlerin dünyayı anlar ve anlatırken, ezberciliğe ve dogmatizme düşmemek için sürekli bir biçimde araçlar geliştirmeye çalıştığını gösteriyor. Elbette Marksistler arasında da bir çok çelişki noktası var; birçok Marksizm ve tarihsel materyalizm içi konunun eleştiriye ihtiyacı var. Bu gerçeği inkar etmiyoruz ama gördüğümüz bir başka gerçek de, bu türden konumlara en iyi ve en anlamlı eleştirileri yine Marksistlerin yaptığı. Ollman da Marksizm içi bir çok konumu eleştirirken, eleştirdiği bu konumların katkılarını görmezden gelmiyor. Ollman'ın sunduğu bazı teorik araçlarla, Marksistler arası bir çok tartışmanın çözümlemesini daha açık olarak yapabiliyoruz. Dahası herhangi bir tarafı değersizleştirmeden (ama hâlâ bir tarafın üstünlüğünü savunarak) Marksizm içindeki tartışmaların ve çelişkilerin Marksizm'e hangi açılardan katkılarda bulunabileceğini anlamak açısından Ollman'ın önemli çözümlemeler sunduğunu düşünüyoruz.

Ollman'ın başta yabancılaşma ve piyasa sosyalizminin eleştirisi konusunda pratik sayılabilecek meselelerde ciddi çalışmaları olmuşsa da, bizim bu yazıda özellikle öne çıkarmak istediğimiz diyalektik üzerinde durduğu çalışmaları olacak. Ollman başta 1971 tarihli *Yabancılaşma* ve 1993 tarihli *Diyalektik Araştırmalar* olmak üzere, bir çok çalışmasında genelde yöntem üzerine özelde ise diyalektik yöntem üzerine pek çok şey söylemiştir. Ollman yabancılaşmış emekten yola çıkarak kapitalizmi ve kapitalist toplumdaki insanı çözümleyen *Yabancılaşma* adlı kitabının giriş bölümünde içsel ilişkiler felsefesini anlatıyor ve kitap boyunca da kullanıyor. *Diyalektik Araştırmalar* ise Ollman'ın 1982-1990 arasında yayımlanmış yedi makalesinin yeniden yazımına dayanıyor. Bu yeniden

yazım sırasında Ollman, diyalektiğin anlamı ve soyutlama sürecinin diyalektiğe işlerlik kazandırmadaki önemi üzerinde duruyor ki kitabın bizim çalışmamızla doğrudan ilişkili bölümü de burası.

Ollman diyalektiği işler hale getirmek için yöntemsel olarak soyutlama sürecine vurgu yapıyor. Sorunu şu şekilde ortaya koyuyor: Değişim ve etkileşimi nasıl yetkin ve yeterli bir biçimde ele alabiliriz? Ollman'a göre çözüm soyutlama sürecinde yatıyor. Marx'ın soyutlamalarının burjuva teorisyenlerinin soyutlamalarından nasıl farklı olduğunu etkileyici örneklerle açıklıyor ve bugün diyalektik kavramında özellikle içsel ilişkiler felsefesinin ön plana çıkarılması gerektiğini düşünüyor. Soyutlama tarzlarını temel olarak üç başlık (Genişletme, Genelleme Düzeyi ve Bakı noktası) altında inceleyen Ollman, Marksizm üzerinde ve Marksizm içi tartışmalarda soyutlamanın ne denli önemli olduğunu belirtiyor. Paragraf boyunca ana başlıklarıyla hatırlattığımız Ollman'ın Marksist metodolojiye bakışını yazı boyunca sırasıyla inceleyeceğiz.

Diyalektik, Ortakduyu ve İçsel İlişkiler Felsefesi

Diyalektik

Diyalektik dünyadaki tüm değişim ve etkileşim hakkında geniş ölçekli bir düşünme biçimidir. "Değişim, tüm değişim, etkileşim, her tür ve dereceden etkileşim" diyalektiğin konusunu oluşturur (Ollman, 1993:23). Diyalektik düşünce, egemen değişim görüşünün değişimi anlamak için yetersiz olduğunu ileri sürer. Bu yetersizliği herhangi bir nosyonumuzu, ortaya çıktığı süreci ve içinde geliştiği etkileşimli bağlamı içerecek biçimde genişleterek gidermeye çalışır (1993:11).

Diyalektik, ısrarlı biçimde yanlış anlaşılmaktadır. Yaygın kanının aksine diyalektik, her türlü işe koşulabilecek açıklamaya hizmet eden ünlü "tez-antitez-sentez" üçlemesi değildir². Ne de tarihin motor gücüdür. *Diyalektik* bir kestirimde ya da öngöründe bulunmak için kullanılmaz. *Diyalektiğin yasaları*, hiç bir şeyin nedeni değildir. Marx somut çalışmalarında diyalektiği kestirimde bulunmak ya da bir şeye kanıt öne sürmek için kullanmaz. Marx'ın diyalektik konusunda yazdıkları da böyle bir kullanıma olanak vermez. Engels, *Anti-Dühring*'de Marx'ın araştırma yönteminin ampirik karaktere sahip olduğunu ve diyalektiğin tanıtlama amaçlı kullanılamayacağını açıkça ifade etmiştir:

Demek ki süreci yadsımanın yadsınması biçiminde nitelendirirken Marx, sürecin tarihsel zorunluluğunu bu nitelendirme ile tanıtlamayı

düşünmez. Tersine; gerçekte sürecin kısmen nasıl gerçekleştiğini, kısmen de mutlak olarak nasıl gerçekleşeceğini tarih olarak tanıtladıktan sonradır ki Marx, bu süreci ayrıca belirli bir diyalektik yasaya göre gerçekleşen bir süreç olarak nitelendirir. Hepsi bu... Diyalektiği, Bay Dühring'in yaptığı gibi, diyelim biçimsel mantık ya da ilkel matematik üzerine sınırlı bir fikir edinebildiği biçimde, katıksız bir tanıtlama aleti olarak almak diyalektiğin içyüzünü kavramakta tam bir eksikliktir. (1995:210-11)

Marx diyalektiği, kapitalist toplumun (kökenlerinin ve olası geleceklerinin) incelenmesi, birleşik bir bilgi teorisi oluşturulması, diyalektik olmayan yaklaşımların eleştirisi (ideolojinin çeşitli biçimleriyle daimi olarak eleştirisi) ve en önemlisi de diyalektiğin kendisi tarafından ortaya konulan bilgi ve eylem arasındaki zorunlu bağ üzerine vur guda bulunmak için sistematik bir biçimde kullanmıştır (1993:18).

Ollman'a göre 'diyalektik metod' denilen şey, birbirini takip eden altı uğrağa bölünebilir (1998:341). Ontolojik uğrakta yapılaşmış bir bütün ya da totalite oluşturan sonsuz sayıda karşılıklı bağımlılık vardır. Epistemolojik uğrak, karşılıklı bağımlılık süreçleri içeren böyle bir dünyayı anlamak için düşüncemizi nasıl organize etmek gerektiğiyle ilgilenir. Burada değişim ve etkileşimin ana kalıpları soyutlanır ve bir içsel ilişkiler felsefesinin seçimi içerilir. Üçüncü uğrak, artık bir içsel ilişkiler varsayımına dayanarak bu kalıpların inceleme için kullanıldığı araştırma uğrağıdır. Entellektüel yeniden inşa ya da kendi kendini aydınlatma uğrağı araştırma sonuçlarının kendi kavrayışımız için biraraya toplanmasını içerir. Sonraki uğrak olan açıklamada bu diyalektik 'olguların' belirli bir izleyici kitlesine açıklanması için başkalarının nasıl düşündüğüne ve ne bildiğine bakarak stratejik bir sunum uygular. Ve son olarak, praksis uğrağı vardır. Burada aynı anda dünyayı değiştirmek, test etmek ve dünya hakkındaki anlayışımızı derinleştirmek için bilinçli bir eylem vardır. Bu altı uğrak arasında içsel bir ilişki vardır, her uğrak aynı bütünün parçasıdır ve birbirileri üzerinde etkide bulunurlar. Bu nedenle örneğin praksis uğrağıyla birlikte ontoloji uğrağı da değişecektir, zira bilinçli bir eylemle dünya değiştiğinde artık aynı dünya, aynı varlık olmayacaktır.

Ortakduyu ve Marx'ın kavramları

Ollman'ın felsefesinde merkezi yer tutan argümanlardan bir tanesi Marx'ın kavramları kullanış biçimine ilişkindir. Ollman'a göre, Marx,

kavramları ortakduyuya dayalı anlamlarının dışında kullanılmaktadır (1976:3-11). Burada ortakduyu, araştırmacıların ve toplumda yaşayan insanların büyük çoğunluğunun doğruluğunu sorgulamadan geçerli saydığı bilgileri ve bilgiye yaklaşım biçimlerini tanımlamak için kullanılır³. Oysa gerçeklik görünenlerden daha fazladır. Bu nedenle sadece bizi hemen ve dolaysızca çeken görünenler üzerine yoğunlaşmak yanıltıcı olacaktır. İşte bu görünenlerin ötesindeki özsel ilişkileri kavrayamayan yanıltıcı görüş, bazı istisnalar dışında, toplumun çoğunun düşünme biçimi olan ortakduyusal algıdır (1993:11). Ollman'a göre Marx'ın düşünme biçimi ortakduyusal yaklaşımla anlaşılamaz. Kavramların ortakduyusal anlamına sıkıca bağlı kalındığında Marx'ın dili tutarsız gözüktür. Bir sözcük farklı yerlerde farklı anlamlara gelebildiği gibi (1976:4) birden fazla sözcük aynı kavramı anlatmak için kullanılabilir (1976:6).

Burada sorun basit bir isimlendirme sorunu değildir. Marx'ın, sözcükleri ortakduyusal kullanımdan farklı kullanması onun farklı felsefi pozisyonunun bir göstergesidir. Bu farklılığın anlaşılması için Marx'ın "üretim tarzı toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini genel olarak belirler"⁴ (Marx, 1993:23) önermesinin irdelenmesi iyi bir örnek oluşturur. Marksizm içindeki kimi akımların klişeleri (ki bu klişelerde de ortakduyusal yaklaşımdan kopamamanın önemli payı vardır) veya Marksizm karşılarının karikatürleştirme girişimleri bir yana, 20. yüzyıl boyunca sürüp giden ekonomik indirgemecilik tartışmaları da kaynağını bu ve benzeri ifadelerden alır. Marx'ın somut tarihsel süreçleri incelediği çalışmalarında bir ekonomik indirgemecilik yoktur (Ollman; 1976:9). Zaten ortakduyusal görüş de Marx'ın ekonomik indirgemeci olduğu sonucuna, şu veya bu çalışmasında yaptığı bir indirgemeciliği örnek göstererek değil "üretim tarzı toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini genel olarak belirler" önermesinde kullanılan "üretim tarzı" toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam süreci ve "belirleme" kavramlarına Marx'ın kavramlarında olmayan özellikler atfettiği için varır. Ortakduyusal görüşe göre burada sözü edilen faktörler (üretim tarzı ile toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam süreci) birbirlerinden ayrı, birbirlerini dışlayan ken-diliklerdir. Dolayısıyla aralarında tek yönlü bir belirleme ilişkisi olabilir. Oysa Marx, kullandığı kavramların doğası hakkında ortakduyusal görüşten radikal biçimde ayrılır.

İçsel İlişkiler Felsefesi

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da, nesnelerle kategoriler arasında bir ayrım yapar: "kategoriler bu nesnenin, belirli bir toplumun,

ifade biçimlerinden, varlıklarının ortaya konuşundan ve çoğunlukla tek yüzlü görüşlerinden fazlası değildir" (1993:237-46). Gerçeklik hakkındaki bilgimiz dolayımıdır; gerçeklikle var olan temasımız her zaman kavramsallaştırılmış bir gerçekliktir, gerçekliğin kendisiyle değildir⁵. Kategoriler yalnızca verili bir somut ve yaşayan toplumun soyut tek yönlü ilişkileridir, bundan öte bir varlıkları yoktur (1993). Dolayısıyla kategoriler arasındaki sınırlar, doğanın beş duyumuzla algıladığımız özellikleriyle aynı ontolojik statüye sahip değildirler, başka biçimde söylemek gerekirse kategoriler doğal değildirler. Kavramlardan birinin zaman ve mekanda nerede bitip öbürünün nerede başladığı konusunda kesin sınırlamalar getirilemez. Ortakduyusal görüş ise kullandığı kavramlara ve kategorilere doğallık atfeder. Buna göre kavramlar arasında kesin sınırlar ve dolayısıyla ayrıklıklar vardır.

Marx'ın da bir temsilcisi olduğu içsel ilişkiler felsefesi doğanın birbirinden kesin olarak ayrılabilen kendiliklerin toplamı olduğu düşüncesinin yadsınmasıdır. İçsel ilişkiler felsefesinde, kavramlar ve kategoriler arasında zorunlu ve karşılıklı ilişkiler vardır. Kuşkusuz şeyler arasındaki ilişkilerin varlığını herkes kabul eder. Burada önemli olan ilişkilerin niteliğidir. Ortakduyusal görüşe göre şeyler vardır, ilişkiler mantıksal olarak onların varlığından sonra gelir, varlıkları olumsaldır. İçsel ilişkiler felsefesinde ise ilişkiler şeylere dışsal ya da olumsal değildir, onlarda zorunlu olarak içerilirler. Başka bir deyişle şeyler başka şeylerle ilişkileri yoluyla var olurlar, bu ilişkilerden koparılan bir şey var olamaz. Daha ileri giderek söyleyebiliriz ki Marx'ın kapitalizmi çözümlerken kullandığı her faktör belirli bir sosyal ilişkidir (Ollman, 1976:14). Bu, Marx'ın ifadelerinde rastlanan faktörlerin bir çekirdek nosyonu olmadığı anlamına gelmez. Her faktörün bir çekirdeği vardır, ancak çekirdeğin kendisi bir ilişkiler yumağıdır (Ollman, 1976:15).

Daha çok öne çıkan terimlerle yukarıdaki 'belirleme' örneğine tekrar dönecek olursak, 'altyapının' 'üstyapıyı' belirlemesinde bir ekonomik indirgemecilik olması için, altyapı ile üstyapının birbirinden ayrık 'şey'ler olması gerekir. Eğer altyapı ve üstyapı, birbirleriyle (ve diğer toplumsal ilişkilerle) karşılıklı ilişkilerini kendi tanımları içinde taşıyorsa, bunlardan birinin kendisinde bir değişiklik olmadan diğerinde kayda değer bir değişikliğe yol açması düşünülemez. Marx'ın din, aile, hukuk, devlet bilim, sanat, ahlak ve diğerlerini belirli üretim tarzları olarak ele alması ancak bu biçimde anlaşılabilir. Üstyapı olarak adlandırılan ilişki ve süreçler, içinde tanımlandıkları ilişkiler dolayısıyla altyapı kavramına içkindirler (bunun tersi de doğrudur). Belirleme, faktörler arasındaki karşılıklı ilişkide görünen asimetriyi anlatır.

Marksizmin bazı akımları, Marx'ın erken çalışmalarında Hegel'in etkisi altında olduğunu, daha sonra, olgunluk dönemi çalışmalarından önceki bir vakitte, Hegel geleneğinden koptuğunu ileri sürerler. İçsel ilişkiler felsefesi de Marx'tan önce Spinoza, Leibniz ve özellikle de Hegel'e dayanan bir gelenekten kaynaklanır. Bu nedenle Marx'ta bir erken dönem/olgun dönem kopuşu olduğunu ileri süren akımlar, içsel ilişkiler felsefesinin erken döneme ait olduğunu, olgun Marx'ın içsel ilişkiler yoluyla düşünmediğini ileri sürebilirler. Ollman, böyle bir iddiaya ikili bir yanıt verir. İlk olarak bu argümanın ikna edici olabilmesi için Marx'ın kendisinin böyle bir kopuşun farkında olduğunu gösterilmesi gerekir. Bunun için de Marx'ın erken dönem çalışmalarındaki kimi görüşlerinin geç çalışmalarında yadsınması ve erken çalışmalarında kullandığı pek çok kavramın geç dönem çalışmalarında kullanılmıyor olması gerekir (Ollman, 1976:xv). Ollman'a göre böyle durumlar gösterilememiştir; yapılan Marx'ın düşünsel evrimindeki az sayıdaki görece önemsiz değişiklikleri abartmaktan ibarettir. Ollman'ın kopuş tezine ikinci itirazı Hegel'in kuramlarıyla epistemolojik görüşleri arasında yaptığı ayrıma dayanır. Ollman'a göre Marx hiç bir zaman bir Hegelci olmamış, onun idealara öncelik veren kuramlarını üniversite günlerinde bile kabul edilebilir bulmamıştır. Dolayısıyla ondan kopması da söz konusu değildir. Ama Hegel'den kendisine geçen epistemolojik görüşleri hiç bir zaman terk etmemiştir (1976:35). Hegel'in idealara verdiği önceliğe karşı çıkmakla, onun ilişkisel görüşlerini kabul etmek arasında bir çelişki yoktur (1976:33). İçsel ilişkiler düşünürleri arasında ortak olan şey, parçalar arasında kurdukları ilişkidir.

İçsel ilişkiler felsefesi ile ilgili olarak, buraya kadar söylenenleri, Ollman'dan bir alıntıyla özetlemek faydalı olabilir. Kendi felsefi konumunu anlatırken Ollman, içsel ilişkiler felsefesine ilişkin görüşlerini şöyle özetler:

Marx'ın ele aldığı konular organik bir bütün oluşturur, ele aldığı faktörler bu bütünün yüzleridir; bütün bu faktörler arasında içsel ilişkiler vardır; karşılıklı etki, belirlemeden hem daha önemlidir hem de mantıksal olarak belirlemeye önseldir; yasalar karşılıklı etkileşim örüntülerine ilişkindir; bu durum her faktörü bütünün (ya da o faktörden daha büyük bir parçasının) 'ifadesi' olarak ya da başka bir sosyal faktörün bir 'biçimi' olarak tanımlamayı mümkün kılar; son olarak, faktörlerin içsel ilişkili olduğu görüşü, bu ilişkilerin kavramın anlamının içine yerleştirilmesiyle birlikte ele alındığında, Marx'a popüler akılda bir faktörle bütünleşmiş olan kimi özellikleri, karşılıklı etkide kayda

değer değişiklik yaparak başka bir faktöre aktarma olanağı sağlar (1976:131).

İleride, soyutlama bölümünde daha ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız ve göstermeye çalışacağımız üzere, kavramları doğada var olan verili şeyler olarak düşünmek, başta değişim olmak üzere toplum hakkında anlamlı biçimde düşünmeyi olanaksız kılmaktadır. Marx'ın içsel ilişkiler felsefesi ona istediği gibi soyutlama yapma olanağı sağlar. Çünkü Marx, kullandığı kavramları kendilikler olarak düşünmez, böyle olunca özgür biçimde soyutlama yapabilir; yani soyutlama sürecinde içsel ilişkiler felsefesi Marx'a, içsel ilişkilerin nereye kadar gideceğini belirleyerek özgürce soyutlama yetkisini ve fırsatını verir (1993:36).

Ortakduyunun Ötesi Olarak Diyalektik

Ollman, ilişki kavramını, diyalektiğin kavramları arasında en anlaşılır kavram olduğu için öne çıkarmıştır. Ollman'a göre, kendisinin ilişki terimleriyle anlattığı her şey diyalektiğin diliyle de anlatılabilir. "Zira Marx'ın diyalektiği, her şeyin ötesinde, şeyleri kendi gelişmeleri içerisinde ve diğer şeylerle ilişkileriyle ve bu ilişkiler yoluyla, uğraklar olarak görmenin bir yoludur" (1976:52). İçsel ilişkiler felsefesini kavramak, Marx'ın görüşlerini ortakduyusal görüşten ayırmanın bir koşuludur. Bu koşul sağlandıktan sonra diyalektik, yani değişimin incelenmesi hakkındaki yaygın yanılgılardan kurtulmak da mümkün olur. Yazının bu bölümünde, diyalektiğin bazı temel kavramları, içsel ilişkiler felsefesinin sağladığı araçlarla incelenecektir.

Değişim

Değişim herkesin kullandığı bir kavramdır. Bir şeylerin değiştiğini açıkça inkar etmek felsefi olarak çok marjinal bir pozisyonudur. Burada önemli olan değişimden ne anlaşıldığıdır. Bugünkü egemen anlayışa göre şeyler var olurlar, daha sonra var olan şeyler değişim geçirirler. Şeylerin varlığı ile değişimleri birbirinden mantıksal olarak bağımsızdır. İçsel ilişkiler felsefesinin diliyle söyleyecek olursak, egemen anlayış, ikisi arasında dışsal (ve olumsuz) bir ilişki tanımlar. Tarih, şeylerin başından geçer, onların doğasının bir parçası değildir. Değişim hakkındaki bu ortakduyusal görüş, değişimin varlığını ve önemini açıkça inkar etmemekle birlikte, değişim hakkında düşünmek için yetersizdir. Ortakduyusal görüş değişimi, araştırma nesnesinin iki farklı zamandaki durumunun karşılaştırılmasıyla anlamaya çalışır (Ollman, 1993:28;

1998:339). Bu yaklaşım değişimi tali görür, değişenin dışında bir de değişmeyen 'şey' varsayar. Marx'ın sisteminde ise tarih ve doğa birbirlerinden ayrı olarak ele alınmaz. Değişim, bizzat şeylerin doğalarının bir parçasıdır, onlara dışarıdan etki eden bir faktör değildir. Dolayısıyla değişim, bir nesnenin zaman ve mekanda farklılaşan iki durumunun karşılaştırılmasıyla anlaşılamaz. Marx'ın bu anlayışı, araştırma sorusunun seçimini de belirler. Marx, değişimin dışsal bir etken olmadığını saptadıktan sonra şeylerin neden değiştiği sorusu onun için sorulabilir bir soru olmaktan çıkar. Sorulması gereken ve Marx'ın sorduğu soru, şeylerin nasıl, ne zaman ve ne yönde değiştiğidir.

Parça ve Bütün

Ortakduyu, bütünü parçaların bir toplamı olarak görür. Bu görüş, Eski Yunan'dan beri sürdürülen araştırma biçiminin doğrudan bir sonucudur.⁶ Bu parça/bütün anlayışında parçalar birbirlerinden ayrı ve bağımsızdır, bütün de onların toplamıdır. Burada, ister parçalara (atomistik kavrayış) ister bütüne (formalist kavrayış) bir öncelik tanınsın, bütünle parçalar arasındaki ilişki dışsal bir ilişkidir. Marx'ın maddeci diyalektik bütün anlayışına göre parça, gerçeklikten belirli bir amaçla soyutlanmış olan, ilişkisel bir inşadır. Her biri bu tür ilişkisel inşalar olan tüm parçalar, birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıdırlar. Bütün işte bu karşılıklı bağımlılığın kendisidir, dolayısıyla bütün her parçada kavranabilir (Ollman, 1976:260).

Bu iki bütün kavramı arasında bilinebilme açısından radikal bir farklılık vardır. Dışsal bir bütün, tanımı gereği ilk andan itibaren orada vardır, tamamlanmıştır; dolayısıyla ilke olarak da olsa, tam olarak bilinebilir. İlişkisel bütün ise parçalarının zaman içindeki karşılıklı bağımlılığının bir ifadesi olarak hiç bir zaman tamamlanmamış olduğu için, tüm ayrıntıları hiç bir zaman bilinemez (Ollman, 1976: 261). Aynı biçimde, bütünün parçaları da hiçbir zaman tüm ayrıntılarıyla bilinemezler.

Diyalektik olmayan araştırma tarzı parçaların incelenmesinden başlar ve onları daha geniş parçalarla birleştirmeye çalışır. Öte yandan diyalektik araştırma bütünden başlar, parçanın incelenmesinde bütün içindeki işlevi ve anlamı üzerinden hareket edilir. Parça bu şekilde incelendiğinde elde edilen bilgiler bütünün daha iyi anlaşılmasına hizmet eder (1993:13). Örneğin modern devleti veya faşizm olgusunu inceleyen birisi bütün olarak belirlenen kapitalist sistem içindeki rol ve işlevi içinde bu olguları değerlendirmelidir. Ayrıca bu değerlendirmenin sonucunda kapitalist üretim tarzı hakkında daha gelişkin bilgilere ulaşma şansına da ulaşmış oluyoruz.

Diyalektik İlişki Türleri

Bütünden parçaya doğru giden diyalektik araştırma tarzı şu dört ilişki türünün izini bulmaya girişir: özdeşlik/fark, karşıtların birbirine nüfuz etmesi, nicelik/nitelik ve çelişki. Ortakduyusal yaklaşımda veya formel mantıkta şeyler ya özdeştir ya da farklıdır (1993:13). Bunlardan her ikisi birden olamaz. Post-modern düşünce içerisinde de oldukça temel kavramlar olan özdeşlik/fark (veya kendilik/ötekilik) aslında en basit algı düzeyinde karşılaştığımız birinci aşamadır. Ekonomi politikten bir örnek vermek gerekirse, liberal iktisatçılar kar, rant ve faiz arasındaki açık farkları tarif ettikten sonra düşünmeyi durdurup aralarındaki özdeşlikleri görmezden gelirler. Oysa Marx'ın gösterdiği gibi bunlar artı değer (yani işçiler tarafından yaratılan zenginliğin ücret biçiminde onlara dönmeyen kısmının) biçimleri olma anlamında özdeştirler. (1993:13) Özdeşlik/fark ilişkisinde, incelenen çeşitli özellikler veri olarak ele alınırken; karşıtların yorumlanması, büyük ölçüde herhangi bir şeyin nasıl görüldüğünün ve işlediğinin onu çevreleyen koşullara göre bilinmesine dayanır. Örneğin bir makine kapitalist için üzerinden para kazanacağı bir meta iken, bir işçi için aynı makine üretim sürecinde onun hareketlerini belirleyecek bir araçtır (1993:14). Bu noktada, diyalektik bakış açısından perspektife dayalı öğenin ya da bakı noktasının belirleyici olduğunu görüyoruz. Ama elbette gerçekliğe farklı değerlendirme noktalarından bakarak elde edilen hakikatlerin eşit değerde olduğu söylenemez. Bu örnekte, çalışmalarında dönüştürücü bir doğaya sahip olan işçiler sistemin gelişen karakterini gören ve anlamını veren bir konumda oldukları için ayrıcalıklı bir bakı noktasına sahiptirler.

Karşıtların birbirine nüfuz etmesi nosyonu, hiçbir şeyin -hiç bir olay, kurum, kişi ve süreç- basitçe ve sadece tikel bir yer ve zamanda göründükleri gibi olmadıklarını belirtir. Başka bir yoldan ya da başka kişiler tarafından ya da ciddi bir değişime uğramış koşullar altında bakıldığında aynı şeyler sadece farklı değil aynı zamanda tam karşıt sonuç ya da etkiye sahip olabilirler. Nicelik/nitelik denilen ilişki ise aynı sürecin zamansal olarak farklılaşmış uğraklarını gösterir. Herhangi bir süreçte hareket öncelikle niceliksel bir değişimde başlar. Belirli bir noktaya gelindiğinde ise sürecin görünümünde ve işlevinde niteliksel bir değişim olur. Bu aşamada çoğunlukla sürecin kendisi artık başka kavramlarla değerlendirilmeye başlanır. Örneğin Marx, paranın belirli bir seviyeye gelmesiyle artık sermaye haline dönüştüğünü ve emek-gücünü satın almak ve artı değer yaratmak için işlev gördüğünü belirtir (1993:15).

Çelişki

Marx'ın kapitalist toplumu diyalektik olarak inceleyişinde araştırdığı dört büyük ilişkiden sonuncusu olan çelişki en önemlisidir. Burada çelişki aynı ilişki içinde birbirine bağlı olan öğelerin uzlaşmaz bir biçimde gelişmesini işaret etmektedir. İlk aşamada belirlenen farklar sürekli değişmekte ve ötekini dönüştürmektedir. Marx en fazla çelişki nosyonu aracılığıyla kapitalist üretim tarzının organik ve tarihsel hareketleri üzerine düşünebilmiştir. Fakat burada Ollman bizi çelişki kavramının ortak-duyusal algısına düşmememiz için uyarır (1993:16). Birçok araştırmada çelişki, herhangi bir şeye dışarıdan gelen bir etkinin müdahale etmesi olarak ele alınmaktadır. Burada iki ayrı ve birbiriyle ilişkisiz şey, belirli bir zamanda karşı karşıya gelmektedir. Akademide egemen olan araştırma tarzı, Ollman'ın deyiimiyle, sürekli olarak 'dış ajitatör' arar (1993:16). Oysa diyalektik düşünen araştırmacılar için değişim, sistemin içindeki içsel çelişkilerin sonucunda oluşur. Diyalektik düşüneyemeyen araştırmacılar çelişkileri sadece farklılıklar, paradokslar, karşıtlıklar, tansiyonlar, yer değiştirmeler veya çok açık bir hal almışsa çatışmalar olarak görürler. Marx için kapitalist çelişkilerin çözümlenmesi aynı zamanda gelmekte olan çatışmaların ana nedenlerini bulmanın bir yoludur (1993:17).

Ollman, birçok diyalektikçi araştırmacının bu süreci hızlı bir şekilde sonucuna götürme ve aşılması gerekli karmaşık dolayımın üzerinden geçerek çatışma biçimine ulaşma eğilimine sahip olduklarını belirtir (1993:17). Diyalektiğin çatışma boyutunu ön plana çıkaran bu yönelim anlaşılır olmakla birlikte her zaman yetkin bir görüşe ulaşmamıza yol açmayacaktır. Zira bu türden bir eğilim içerisinde görel olarak istikrar dönemleri yeterli ilgiyi çekmemektedir.

Soyutlama Süreci Neden Önemli? Gereksizleri Yalıtımak

Ollman, Marx'ın metodunun somuttan başladığını ve somutla sona erdiğini belirtir (1993:24). Fakat baştaki somutla sondaki somut arasında niteliksel farklar vardır. İlk aşama 'gerçek somut' yani dünyanın bize kendini sunduğu biçimdeki somut iken son aşama 'düşüncedeki somut' -tur. Gerçek somut basitçe, tüm karmaşıklığı içinde yaşadığımız dünyanın kendisidir. Düşüncedeki somut ise Marx'ın dünyayı teorilerinde yeniden kurgulamasıdır. Bu iki somut arasındaki fark sadece dünyanın daha derin bir algılanışı değildir. Düşüncedeki somuta geçmek için, somutta bir değişiklik yapmak gereklidir. Bu değişiklik,

soyutlama süreci dolayısıyla gerçekleşir. Soyutlama süreci yalnızca idealar dünyasında değildir, soyutlama yapmak, somutta da değişiklik yapmak demektir. Kısacası düşüncedeki somuta geçildiğinde artık gerçek somut aynı olamaz; belirli bir dolayım ile gerçek somut (yaşadığımız dünya) devrimci bir müdahaleye tabi tutulmuştur. Soyutlama süreci olmaksızın düşüncedeki somuta ulaşmak, gerçek somutu başka bir hale dönüştürmek mümkün olamaz. Bu nedenle soyutlama süreci, Marx'ın metodunda merkezi bir role sahiptir. Öyleyse Marx'ın metodunu en basitiyle Somut-Soyut-Somut şeklinde ifade edebiliriz. Marx için buradaki soyutlama aşaması diyalektik ile açıklanabilir.

Ollman soyutlama sözcüğünün Latince'de 'çekip çıkarmak' anlamına geldiğini hatırlatır (1993:24). Sözcüğün bu kökeni soyutlama işleminde bir bütünün içinden belirli parçaların ön plana çıkarılması, ele alınması boyutuna işaret etmektedir. Aslında soyutlama sözcüğünün Türkçe'deki kökeni bu işlemi çok daha iyi ifade etmektedir: Türkçe'de soyutlama; 'yalıtma', 'dışta bırakma' anlamlarını taşımaktadır. Bu aslında günlük yaşamda sürekli olarak karşılaşılan bir durumdur. Soyutlama sadece düşünürler tarafından yapılan bir zeki insanlar etkinliği değildir. Yaşanan şeylere anlam verme çabasında belirli noktaları ön plana çıkarır ve onlarla bütün gerçekliği açıklamaya çalışır. Belirli noktaları çekip çıkarmak, öne koymak başka noktaları görmezden gelmek, yalıtma anlamına gelir. Sadece gözümüzün önünde duranı görürüz ama ne görmüş olduğumuz, aslında ne görmüş olduğumuzla aynı değildir (1993:24). Bize görünenin ötesini sorgulamaya başladığımızda görmüş olmak; gözümüze çarpan, kulağımıza gelen şeylerden öte görüş ufku-muzun genişliğince belirlenmeye başladığında soyutlama süreci derinleşir, diyalektik bir tarza dönüşür.

Herkes belirli noktaları soyutlar, diğer bir deyişle bu noktaları, gerçekliği genel olarak anlamlandırmak için diğer noktalardan yalıtır. Öyleyse soyutlama çoğunlukla düşünüldüğü gibi sadece belirli şeyleri düşünme değil, bilakis belirli (ilgisiz, gereksiz) şeyleri düşünmeme ve yalıtma-dır. Soyutlama sürecinde, yapılan iş basitçe ayırma/yalıtma, yoğunlaşma ve bunların bazı ortak özellikleri üzerine diğerlerine oranla vurgu yapmaktır (1993:25-6). Bu noktada soyutlamanın kendisinin de bir soyutlama olduğunu belirtmek gerek. Ama günlük yaşamda ortakduyusal sınırlarının içinde kalan pek çok insan soyutlama yaptıklarının farkına bile varmaz. Bir çok insan, kültürel miraslarının parçası olarak düşündükleri zihinsel süreçleri sorgusuz sualsiz kabullendikleri için tembel soyut-layıcıdır (1993:26)⁷.

Soyutlama Sürecinde Üç Açılım

Soyutlama sürecinin merkezinde yer alan sınırlar koyma ve mercek altına alma işlemi aynı anda üç farklı ama birbiriyle yakından ilişkili anlamda gerçekleşir: genişletme, genelleme düzeyi ve bakı noktası (1993: 39). Genişletme; sınırları belirli bir zaman ve mekan içine oturtma anlamına gelmektedir. Her bir soyutlama bir genişletme işlemi yaparken aynı zamanda sadece parça için değil parçanın dahil olduğu tüm sistemi ele almak için tikel bir genelleme düzeyi üzerine yoğunlaşır (1993:40). Burada hareket, en spesifikten (burada incelenen şey her şeyden farklıdır) en genel karakteristiğe doğrudur (burada incelenen şey diğer kendiliklerle benzerlik taşır). Soyutlama süreci genişletme ve genelleme düzeyinin yanı sıra, ilişkilerin görülebileceği ve düşünülebileceği bir bakı noktası yaratır. Şimdi soyutlamaların bu veçheleri üzerinde teker teker duralım.

a) Genişletme

Marx ekonomi politikçileri çok dar soyutlamalar yapmakla eleştirmekteydi (Ollman, 1993:41). Dar soyutlama hem çok az sayıda bağlantı kurulmasından hem de çok kısa bir zaman aralığı içinde düşünüp soyutlama yapılmasından kaynaklanıyordu. Öte yandan Marx kavramları daha esnek ve daha çok bağlantı ve zaman aralığı içerecek şekilde kullanılıyordu. Marx'ın dar olmayan genişletmeler yapmasının pratik sonuçlarını nasıl tespit edebiliriz? Bu genişletmeler neyi mümkün kılar ve neyi anlamsızlaştırır? Örneğin bir gazetedeki haberi ve gösterilen resmi düşünelim. Burada resmin içine giren şeyler, resmin neyi içerdiği ve neyin daha ortada olduğu, bizim gösterilen şeyi algılamamızı belirleyecektir. Çekilen fotoğrafta içerilen şeyleri azalttığımız veya artırdığımız, yerlerini değiştirdiğimiz veya büyüttüğümüz oranda, fotoğraf, anlam ve yeni içerikler kazanacaktır. İşte genişletmeye dayalı soyutlama, bize, görünenin veya gösterilenin sınırlarını (zamansal ve mekansal), boyutlarını ve yerlerini esneterek bunların sahip olduğu daha geniş anlama ulaşmamızı sağlar.

Ollman Marx'ın özdeşlik ve fark kavramlarını nasıl ele aldığını açarak genişletme işlemine örnek verir (1993:42-3). Ekonomi politikçiler inceledikleri meselelerde sadece özdeşlik ve fark görmekteydiler. Aynı şey bugün post-modern kimlik/fark politikası için de söylenebilir. Ancak Marksistler için, farklı görünen iki şey 'daha geniş anlamda' (yani genişletme soyutlaması yapıldığında) özdeş hale gelirler. Arz ve talep (ya da 'daha geniş' alırsak üretim ve tüketim) sadece farklı değil, belirli

bir genişletme derecesinde aslında özdeşler. Aynı şey kâr, faiz ve rant için de geçerlidir. Bunların içinde bulunduğu ilişkiler genişletilerek ele alındığında aslında artı-değerin biçimleri olarak özdeş haline gelirler. Genişletme derecesine göre aynı şey hem özdeş hem de farklı oluyor -sa, özdeşlik ve farkın birlikte varolan şeyler olduğu söylenebilir. Ollman'ın diyalektiğin bir veçhesi olarak öne çıkardığı içsel ilişkiler felsefesi, genişletme soyutlamasını açıklamak için hayati bir öneme sahiptir. Sınırları ve yapıları belirlemek analiz ve soyutlama yapmanın olmazsa olmaz bir parçasıdır. Ancak bunlar bir kez belirlendiğinde ebed müddet değişmeyeceklermiş gibi analiz yapma sürecine nokta koyamayız. Belirli bir uğrakta analizin sınırlarını belirleyen içsel ilişkiler alanı başka bir uğrakta başka bir içsel ilişkiler alanı haline dönüşebilir. Bu alan içindeki her şey ontolojik olarak birbiriyle ilişkilidir, birisi diğerinin zorunlu koşuludur. Olumsal ve gereksiz olan, soyutlama işleminin doğası gereği zaten içsel ilişkiler alanının dışında bırakılmıştır. Ancak belirli bir içsel ilişkiler alanında olumsal, anlamsız ve gereksiz olan başka bir uğrakta özsel, gerekli ve anlamlı olabilir.

Genişletme soyutlaması öz ve görünüm ilişkileri açısından da incelenebilir. Öz ve görünüm arasındaki ilişkiyi sabitlemek ve kesin sınırlar çizmek pek kolay değildir (1993:45). Örneğin kapitalizmi incelediğinde, Marx'ın yaptığı daha çok sistem içindeki özsel ilişkileri, bağlantıları bulmaktır. Görünüm hakkında fikir sahibi olmak daha kolaydır, görünüm basitçe yüzeyde gördüklerimizdir, herkesçe apaçık olandır. Özünü anlamak ise daha zordur. Burada özle ilgili söylenmesi gereken ilk nokta, görünümü içerdiği. Diğer deyişle görünüm ve öz iki ayrı gerçeklik, bağımsız ve ilgisiz kendilikler değildir. Öz, görünümün ötesidir; genişletilmiş içsel ilişkiler kümesidir. Tam da bu yüzden görünümü içerir. Sadece görünüm üzerinde yapılacak bir soyutlama araştırmacının algı sınırına geldiğinde diğer gerçeklikleri görmezden gelir. Bu durumda dolaylı olarak algılanan görünüm, bunların oluşmasına yol açan gizli süreçlerin sorumlusu olarak ele alınır (1993:46). Görünümü öz yerine koymanın sonucu ise fetişizmdir. Marx'ın tarif ettiği, en bilinen örnek olan meta-fetişizminden ilerlersek, metaların fiyatlarının, bunların altında/özünde yatan insanlar arası ilişkiyi gizlemesi ve sanki onun sebebiymiş gibi görünmesi durumunu tespit edebiliriz. Görünüm üzerinde yapılan soyutlamaların özünde yatan ilişkilere temas edememesi sonucu sakatlanmasına son dönemlerden bir örnek verelim: Son dönemlerde patlayan reklam piyasasının da etkisiyle, bir tüketim çılgınlığı yaşandığı görünmektedir. İnsanların ihtiyacı olmayan şeyleri de satın alma güdüsünün gelişmesine bakarak son dönemleri 'tüketim

kültürü' kavramıyla açıklamaya çalışan yaklaşımlar mevcuttur. Bunun altında yatan özsel bağlantılara ulaşma kaygısı taşınmadığından, görünenler üzerinden spekülasyonlar yapılmakta ve bununla özsel olan bir şey açıklanmaktadır. (Örneğin: Herkes tüketim çılgınlığına kapılmıştır, dolayısıyla artık sınıf kavramı anlamsızdır). Oysa yapılması gereken hem görüneni hem de onun altında işleyen, onun oluşumunu hazırlayan özelliği içerecek kadar geniş bir içsel ilişkiler alanı ve analiz birimi tayin etmektir.

b) Genelleme Düzeyi

Burjuva ideolojilerinin gerçekliği çarpıtmakta kullandığı en önemli araçlardan birisi de çeşitli genelleme düzeyleri arasındaki farkları hiç dikkate almadan analiz yapmaya kalkmasıdır. Marx, kavramların hangi genelleme düzeyinde işlediğinin bilinmesi gerektiğini sürekli vurgulamıştır. Farklı genelleme düzeylerinde yapılan soyutlamaların farklı biçimler aldığına farkında olmuş, sık sık bunu okuyucuya hatırlatma gereği duymuştur. *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'dan bir örnek vermek gerekirse:

Genel olarak üretim soyut bir kavramdır, ama ortak özelliklere dikkati çektiği ve bunları tam olarak belirttiği ölçüde bizi yinelemelerden kurtarmasıyla akla uygun bir soyutlamadır. Bununla birlikte bu genel nitelik, ya da bu ortak özellikler kıyaslama olanağı sağladığı gibi, öğeleri birbirinden ayrılarak değişik niteliklere bürünen çapraşık bir bütün oluşturur. Bu niteliklerden bir kısmı bütün dönemleri kapsar, bir kısmı ise dönemlerden ancak bir kaç için geçerlidir. Bu özelliklerden bazıları, en modern dönemin olduğu gibi en eski dönemin de ortak özellikleridir (1993:221).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Marx için genel olarak üretim kavramı gerekli bir soyutlama olsa da, her dönemin üretime dair özelliklerini tam anlamıyla karşılamaktan uzaktır. Bu nedenle örneğin genel üretim düzeyi ile modern dönemin üretim düzeyi arasındaki farklara dikkat etmek gereklidir. İlerleyen sayfalarda Marx, "genel olarak insana uygulanan yasalara anlayabilmek için bütün tarihsel farkların silinebileceğini" belirtir. Örneğin genel olarak insan düzeyinde, hangi biçimde olursa olsun, her insanın belirli miktarda gıda almak zorunda olduğunu söylemek mümkündür. Ancak buradan hareketle, genel olarak insan düzlemini, örneğin sadece kapitalist dönemin insanının içerildiği düzeye olduğu gibi taşımak ya da tersini yapmak genelleme düzeyleri arasındaki farkları görmemek anlamına gelir. Aşağıdaki alıntıda açıkça

Marx'ın burjuva iktisatçılarını genelleme düzeylerini birbirine karıştırmakla eleştirdiği görülebilir:

Her üretim, belirli bir toplum biçiminin çerçevesi içinde ve onun aracılığıyla doğanın birey tarafından mülk edinilmesidir. Bu anlamda, mülkiyetin (mülk edinmenin) üretimin bir koşulu olduğunu söylemek bilinen bir şeyin beyanından öte bir değer taşımaz. Ama bu noktadan hareket ederek, bir atlayışta, belirli bir mülkiyet biçimine, örneğin özel mülkiyete geçmeye kalkışmak gülünçtür. (1993:224)

İlk cümlede geçen üretim kavramı genel olarak üretime, tarih dışı bir üretime işaret etmektedir. Üretim kavramı böyle daha genel bir genelleme düzeyinde ifade ediliyorsa yan yana kullanılan diğer kavramlar da (birey, mülkiyet, doğa) yine bu düzeyde ele alınmalıdır. Böylece bir tutarlılık olur. Ancak genel olarak üretim kavramı, genel olarak mülkiyet kavramı yerine belirli bir mülkiyet kavramıyla analiz çerçevesine alınıyorsa bu durumda açıkça genelleme düzeyleri bilinçli ya da bilinçsiz biçimde karıştırılıyor demektir. Genel olarak mülkiyet ile mülkiyetin özgül bir biçimi olan özel mülkiyet farklı genelleme düzeylerinde ele alınmalıdır. Ancak burjuva ideolojisi, sürekli biçimde genelleme düzeylerini birbirinin yerine ikame ederek çalıştığı için yanıltıcı sonuçlara ulaşmaktan başka bir şey yapamaz.

Ollman, başta üretim olmak üzere Marx'ın bütün kavramlarının ve çözümlemelerinin hangi genelleme düzeyinde yapıldığını anlamamızın hayati olduğunu belirtir. Ollman, incelenen sorunun anlaşılmasını sağlamak için genelleme düzeyleri olarak yedi aşama önerir (1993:55; 1998:347; 2001:292-293) ve en özgül olandan en genel olana doğru giderek bunları şu şekilde sıralar:

1) Bir kişiyi ya da durumu eşsiz yapan düzey. Bu düzeyde şimdi ve burada bulunan, eşsiz olan ne kadar sürerse sürsün, mercek altına yatırılır. Bu düzeyde belirli bir kişinin aktiviteleri ve üretimleriyle başka herkesten farklı olduğunu görürüz.

2) Bu düzeyde insanlara genel özelliklerini veren özgül üretim tarzı - modern kapitalizm- ele alınır. Burada artık birey olarak Ahmet ya da Mehmet görünmez. Kişiler, modern kapitalizmde ortaya çıkan, örneğin mühendislik mesleğiyle ele alınırlar. Zamansal olarak son 20-50 yılı, mekansal olarak da bir ya da birkaç ülkeyi bu düzeye katabiliriz. Marx'ın, 'üretimin tikel bir branşı' dediği şey bu düzeye aittir.

3) Genel olarak kapitalizm, düzey 3'ü işaret eder. Burada, kapitalist

toplumdaki görünümüleri ve işlevleri içinde insanlarla ilgili her şey, aktiviteleri ve üretimleri üzerine yoğunlaşılır. 'Genel olarak üretim' kavramı bu düzeyde işler. Bu düzeyde, bir kişiyi Ahmet ya da Mehmet yapan özellikler (düzey 1) ya da mühendis yapan nitelikler (düzey 2) bir kenara bırakılır. Artık onu kapitalizm içinde tipik bir işçi yapan nitelikler, onun patronla, üretimle vs. olan ilişkileri merkezdedir. Onun üretimsel aktivite paydası 'ücretli emek', ürün paydası da 'meta' ve 'değer'e indirgenmiştir. Burada artık son 500 yılın kapitalist üretim ilişkileri göz önüne alınarak çözümleme yapılır.

4) Genel olarak kapitalizmden sonra, daha da genele gittiğimizde düzey 4 olarak sınıflı toplumları görürüz. Bu düzeyde insan toplumları işbölümüne dayalı olarak sınıflara bölünmüştür. Kölecilik, feodalizm, kapitalizm sınıflı toplumlar olarak bazı ortak noktaları paylaşırlar.

5) Bu düzey insan toplumlarının tümünü kapsar. Bir tür olarak insanın her zaman sahip olduğu nitelikler, üretimleri ve aktiviteleri burada ele alınır. Genel olarak burjuva yazarları genel insanlık durumunu temsil eden bu düzeyle birinci düzey arasında, hiç bir dolayımına tabi tutmak -sızın bir özdeşlik varsayarlar.

6) Düzey 6 ve düzey 7, Marx'ın çözümlemelerinde ilk beş düzey kadar çok yer tutmamışsa da Ollman, yaptığı şemalaştırmayı tamamlamak için bunları da ekler. Düzey 6, insan toplumuyla hayat fonksiyonları, enerjileri ve güdülleri açısından benzerlikler taşıyan hayvanlar dünyasını da kapsar.

7) Düzey 7'de ise genellemelerin en geneli olarak, doğanın maddi hayatı ele alınır. Burada insanlar; ağırlıkları, genişlikleri, hareketlilikleri vs. açısından maddi hayatın bir parçasıdır.

Burada, bu genelleme düzeyleri arasında birinin diğerinden daha gerçek ve daha doğru olmadığını hatırlatmak gerek. Hepsisi de eşit derecede gerçekliğe sahiptir. Bu nedenle incelemeye tabi tuttuğumuz meseleleri sürekli olarak aynı genelleme düzeyinde ele almak en doğru sonucu verir düşüncesine kapılmamamız gerekiyor. Bir genelleme düzeyinde anlaşılmayan bir meselenin bir üst ya da bir alt genelleme düzeyinde yeniden incelemeye tabi tutulması gerekir. Bu işlemi bir mikroskopta mercekle ayarlamaya benzetebiliriz. Bir olgunun ya da durumun en net görüldüğü dereceye getirmek için düzeyler arasında iniş-çıkışlar yapabiliriz (2001:292).

Diyalektiğin yasaları (niceliğin niteliğe dönüşmesi, çelişkiler yoluyla

gelişme, yadsımanın yadsınması vs.) her bir genelleme düzeyinde farklı biçimler alırlar. Örneğin çelişki yasası düzey 3'te (modern kapitalizm) düzey 7'ye (cansız doğa) göre çok daha keskin görünür. Çarpıcı farkları olan bu görüntüler bazı Marksistleri yanlış biçimde Marx'ın diyalektiğini sadece sosyal ilişkiler alanına indirgemeye ve 'Engels'teki doğanın diyalektiği' diye adlandırdıkları şeyi 'Marksizm dışı' olarak ayırmaya götürmüştür (1993:64). Bunların yaptıkları hata, diyalektiğin yasalarının her bir düzeyde birbirine hiç de paralel olmayan farklı biçimler alabileceği gerçeğini göz ardı etmeleridir. Diğer bir deyişle hataları, bu yasaları şabloncu bir tarzda yorumlayıp her bir düzeyde aynı kalıbı bulma beklentisini taşımaları ve bulamayınca da "burada diyalektiğin yasaları işlemiyor" tespitini yapmalarından kaynaklanmaktadır. Oysa niceliğin niteliğe dönüşmesi yasası veya çelişki yoluyla gelişme yasası farklı hallerde de olsa bütün düzeylerde işlemektedir: Elbette kapitalist evrede (düzey 4) ve hele onun modern biçiminde (düzey 3) çelişki yasası çok daha belirgin biçimde görünür haldedir. Ancak cansız doğa dahil olmak üzere başka düzeylerde de, bu yasaların hangi biçimleri aldığını belirleme görevi bir kenara bırakılmaz.

Diyalektiğin yasaları dışında, belirli bir düzeye özgü olan yasalar veya belirlemeler de vardır. Örneğin değerin başkalaşımı hareketi kapitalist piyasa içinde varolduğu için sadece düzey 3 ve 4'te geçerlidir (1993:63). Aynı şekilde kârların düşme eğilimi de ancak ve ancak kapitalist toplumsal ilişkiler düzeyinde incelenebilecek bir yasadır. Marksistlerin analizlerinde hem diyalektiğin genel yasaları hem de tikel bir genelleme düzeyine özgü yasalar değişim ve etkileşimi anlamak için gerekli araçları sağlar.

Genişletme soyutlamasında kurulan ilişkiler ancak ve ancak şu ya da bu genelleme düzeyine ya da düzeylerine yerleştirilerek yapılabilir. Hangi genelleme düzeyinde çalıştığından bihaber araştırmalar ne söylediğini ve söylediklerinin ne gibi sonuçlara yol açabileceğini anlayamazlar. Hangi genelleme düzeyinde analiz yapıldığının bilinmesi, bir çok tartışmada yaşanan kör doğuşünü aşmak açısından da hayati bir önemdedir. Üzerine tartışılan ya da üzerinden tartışılan kavramların neyi içerip neyi içermediği kadar (genişletme işlemi) hangi ilişki sisteminde vücut bulduğu da (genelleme düzeyi) önemlidir. Böylelikle lafzı çelişkiliymiş gibi görünen ifadelerin ve tespitlerin ruhunun tutarlı olduğu ya da çok tutarlıymış gibi görünen belirlemelerin aslında çarpıtıcı ve yüzeysel olduğu bu soyutlama araçları kullanılarak görülebilir. Haklı olarak sıklıkla söylendiği gibi herhangi bir belir-

lemenin, kavramın, eylemin vs., bağlamına oturtulmadan anlaşılması mümkün değildir. Bağlamına oturtulmadan yapılmaya çalışılan herhangi bir analiz gerçekten de biçimsellikten, sığılıktan öteye gidemez. Ancak herhangi bir kavramı "bağlamlaştırma" işleminde ne tür araçları kullanacağımız konusunda da açık olmamız gerekmektedir. İşte Ollman'ın soyutlama sürecinde öne çıkardığı bu üç tür (genişletme, genelleme düzeyi ve bakı noktası) bağlamlaştırmanın nasıl yapılabileceğine dair önemli açıklamalar getirmektedir. İlk iki soyutlama türünden sonra, şimdi de üçüncü işlem olan bakı noktası üzerinde duralım.

c) Bakı Noktası

Marx'ın bazı yazıları açıkça çelişkili görünmektedir. Bunların esasında aynı pozisyonlardan yazılmış olduğunu, sadece kelimelerin tutarsız, özününse tutarlı olduğunu ve bunun genişletme ve genelleme düzeyi soyutlamaları yardımıyla anlaşılabilirliğini belirtmiştik. Ancak bu soyutlama türleri Marx'taki özsel tutarlılığı görmek için bazen yetersiz kalmaktadır. Bu noktada soyutlamanın hangi bakı noktasından yapıldığını incelemek elzem hale gelmektedir. Farklı bakı noktası aynı ilişkiye farklı taraftan ya da aynı sürece farklı uğraklardan bakılmasını işaret etmektedir (1993:68). Ollman bakı noktası kavramı ile şunu anlatmaktadır:

Bir bakı noktası; sıra, hiyerarşi ve öncelikler kurarak değerleri, anlamları ve ilgi derecelerini belirleyip dağıtarak ve parçalar arasında kendine özgü bir tutarlılık iddiasını taşıyarak içerdiği her şeye rengini veren bir perspektif oluşturur(1993:68).

Doğası gereği belirli bir perspektif içinde bazı süreç ve bağlantılar öne çıkar, daha geniş, açık ve önemli görünür; diğerleri ise daha küçük ve önemsiz görünür, hatta bazen de hiç görünmez hale gelir.

Bakı noktası kavramı ilk olarak iki farklı sınıfın veya pozisyonun bakış açılarının süreçleri tamamen farklı biçimlerde yorumlamalarını akla getirmektedir. Gerçekten de aynı olay, değişim ve kavram, iki farklı bakış açısından bambaşka anlamlara gelecektir. Dahası, herhangi bir pozisyonun analiz çerçevesinde en önemli yeri kaplayan bir kavram başka bir pozisyonlardan görünmez hale gelebilir ve analiz çerçevesine bile dahil olamayabilir. Örneğin liberal ekonomistler sermayeyi dolaşım noktasından ele almışken, Marx için kapitalist toplumdaki zenginliğin anlaşılmasında temel nokta üretimdir.

Ancak Ollman, Marx'ın, bakı noktası türünden bir analizi çok daha geniş bir açıdan yaptığını belirtmektedir (1993:69). Diğer bir deyişle, söz

konusu olan sadece belirli bir sınıfın, yaklaşımın ya da pozisyonun görüşü değildir. Bu durumda yapılan sadece bir bakış açısının neden doğru olduğunu değil, aynı zamanda nasıl çalıştığını da göstermek olmaktadır. Marx'ın birikimin, üretim ilişkilerinin, paranın vs. değerlendirme noktalarından söz etmesi anlamlıdır. Burada, bakı noktası soyutlamasında asıl dikkat çekilmek istenen nokta, herhangi bir süreci inceleme esnasında o sürece dahil olan hangi bileşenin ya da parçanın bakış açısından ele alındığının tespit edilmesidir.

Örneğin liberal iktisatçılar açısından kâr, rant ve faiz farklı şeylerdir. Gerçekten de dolaşım kavramı bakı noktası olarak kabul edildiğinde bu böyledir. Ancak artı-değer kavramı bakı noktası olarak tespit edilirse bu durumda bunlar birbiriyle özdeş hale gelirler (1993:74). Bu noktada genişletmeyle bakı noktası arasındaki yakın ilişkiye de işaret etmek gerekiyor. Zira Marx'ın kullanımıyla artı değer üretimi üretim, tüketim ve dolaşımı içermektedir. Böylece Marx'ın analizi klasik iktisatçıların yaklaşımlarını içerip aşmış olmaktadır.

Ollman, bakı noktası soyutlamasının Marksistler arasındaki bazı tartışmaları daha açık hale getirmekte özellikle önemli olduğunu belirtmektedir (1993:78-81). Zira önemli bir çok tartışma esasen farklı değerlendirme noktalarının tercih edilmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, Ralph Milliband ile Nicos Poulantzas arasındaki "kapitalist devlet tartışmalarında" Milliband, yönetici ekonomik sınıfı bakı noktası yaparken Poulantzas bir toplumun siyasi işlevlerinin hem sınırlarını ve hem de gerekliliklerini kuran sosyo-ekonomik yapıyı bakı noktası yapar. Böylece Milliband'ın analizi devletin yönetici sınıfa hizmetindeki geleneksel rolünü daha iyi inceleyebilirken, Poulantzas da devletin görece özerkliğini ve yönetici sınıf devlet kurumlarını doğrudan kontrol edemese bile kapitalist devletin hâlâ ona neden hizmet etmeye devam ettiğini açıklamakta daha az zorlanır (1993:78-79).

Yukarıda burjuva ideolojisinin ya aşırı derecede dar bir kavramı kullanarak (içerilmesi gerekenleri yok sayma veya yeterince genişletmeme) ya da yanlış genelleme düzeylerinde çalışarak yayıldığını belirtmiştik. Bakı noktasından soyutlamalarının münasebetsizlikleri ise herhangi bir olguyu tek yönlü incelemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda ne kadar önemli olursa olsun tek yönlü bir analizin sınırlı olduğunun farkına varılamamaktır. İdeoloji basit bir yalan ya da baştan sona hatalı yaklaşım demek değildir. İdeoloji, genellikle fazlasıyla dar, kısmi, yanlış odaklanmış ya da tek yönlü yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır ki bunlar da genişletme, genelleme düzeyi ve bakı noktası soyutlamalarında -

ki sınırlılıklarıyla anlaşılabilir (1993:71).

Bu üç soyutlama tarzları arasında organik bir ilişki vardır. Örneğin burjuva ideolojisi çoğunlukla bireyi (genelleme düzeyi 1) analiz birimi olarak görürken onu izole edilmiş biçimiyle ele alır (fazlasıyla dar bir genişletme soyutlaması). Bunlara uygun olarak da tercih edilen bakı noktaları ise, inançlar, istekler ve niyetler gibi öznel nitelikler olmaktadır (1993:71). Marx ise genellikle kapitalizmi ve onun modern biçimini (genelleme düzeyi 2 ve 3) incelerken, oldukça esnek kavramlarla özellikle üretim kavramını bakı noktası yapar. Bu kavramın bakı noktası olarak ele alınmasıyla kapitalizmin genelleme düzeyi olarak belirlenmesi arasında çok yakından bir ilişki vardır. Ancak Marx, bu kavram üretim kavramı da olsa, tek bir bakı noktasının sınırlılıklarının farkındaydı ve bu nedenle analizlerinde farklı değerlendirme noktaları da kullanmıştır. Aynı durum genelleme düzeyi açısından da geçerlidir. Marx'ın yazılarında sürekli olarak en uygun genelleme düzeyinin tespit edilmesi ve yer yer de bu genelleme düzeyinin özellikle belirtilmesine tanık olunabilir.

İçsel İlişkiler ve Üç Soyutlama Tarzı Işığında Bazı Meseleler

İktidar

İktidar/güç kavramı siyaset bilimi disiplinin merkezinde yatan bir kavramdır. Siyaset bilimi araştırmaları, iktidara kimin sahip olduğunu bakarak kimin siyasi olarak dikkate alınması gerektiğini anlar. Özellikle Michel Foucault'nun çalışmalarının etkisiyle iktidar kavramının son dönemlerde çözümleme birimi olarak daha da sıklıkla kullanıldığına şahit oluyoruz. Siyasi olarak ise sosyalistler arasında radikal demokrasi yaklaşımının etkisiyle bazı kesimler açısından sınıf ilişkileri yerine iktidar/güç ilişkilerinin temel olduğu fikri etkinlik kazanmaya başlamıştır. Gerçekten de iktidar ve sınıf arasındaki ilişkilerin nasıl anlaşılması gerektiği önemlidir. Kanımızca Ollman'ın diyalektik yaklaşımı bu konuda bize çok önemli açılımlar sağlayabilir.

Öncelikle tartışmayı "sınıf savaşı mı yoksa gücü/iktidarı sorunsallaştırmak mı" gibi kısır bir sorudan kendimizi uzaklaştırmamız gerekiyor. Ollman'ın vurgu yaptığı içsel ilişkiler felsefesi açısından baktığımızda sınıf ve iktidar kavramlarını da belirli bir içsel ilişkiler bütünü içinde görme olanağını elde etmeye başlarız. Diğer bir deyişle belirli bir uğrakta analiz çerçevesine kattığımız tüm öğelerin özsel olarak ilişkili olduğunu, çözümleme sürecinde bütünden parçaya ve yeniden bütüne

doğru giderken her bir kavramı işlevsel ve anlamlı kılmanız gerektiği hatırlandığında, bunların birbiriyle tokuşturulabilecek kavramlar olmadığı, en, açıklayıcı analize ulaşmak için zorunlu oldukları ortaya çıkar. Analizimizin belirli bir yerinde iktidar kavramına başvurmada sınıf ilişkilerini anlamamız mümkün değildir. Eşitsiz bir ilişki olarak iktidar, sınıf düzeninin yeniden yaratılmasında çeşitli işlevleri ve anlamları işaret eder. Ancak hayatın eşitsiz üretiminin tarihsel biçimleri olan sınıf ilişkilerinden bağımsız olarak iktidar kavramının incelenmesi, ancak bütünsel analizin belirli bir aşaması olduğunun bilincine varılırsa anlamlı olabilir. Diğer bir deyişle, iktidar kavramını incelerken resmin sadece bir boyutunu çizdiğimizizin farkında olmamız gerekiyor.

Soyutlama sürecinin araçlarını kullanırsak, bu iki kavramın neyi içerip neyi içermediğine bakarak (genişletme soyutlaması) tartışmayı yerli yerine oturtma işlemini başlatmış oluruz. Sınıf kavramının içinin Marx tarafından farklı yerlerde farklı şekillerde doldurulmuş olduğunu 'Sınıf' başlıklı bölümde örnekleyeceğiz. İktidar kavramını temel alarak çözümleme yapanların genişletme soyutlamasında cevaplaması gereken sorular şunlardır: İktidar kavramının içerdiklerinin sınırlarını keskin bir biçimde çizebiliyor muyuz? Örneğin hegemonya, devlet, sivil toplum, ideoloji, dışlama, sömürü, egemenlik vs. iktidar kavramının içine her zaman aynı şekilde ve aynı oranda mı giriyor? Değilse, bunu belirlemenin araçlarına sahip miyiz? Genelleme düzeyi açısından soyutlama yapıldığında iktidar kavramının temellendirilmesi için daha da fazla çaba harcamak gerekiyor. Bir duruma veya kişiye biricikliğini veren düzey 1'de yapılan analizle, özgül bir kapitalist dönemi inceleyen düzey 2'de yapılan analiz arasında, iktidar kavramı açısından da farklılıklar olacaktır. "İktidar her yerdedir" diyerek sorunu çözmüş olmuyoruz. Böyle bir görüşü temel alanlar genellikle düzey 1 ve 5'i aynılaştırmakta ve aradaki düzeyleri tamamen göz ardı etmektedirler. Oysa farklı genelleme düzeylerinde iktidarın nasıl işlediğini ayrıntılarıyla incelememiz gerekiyor. Bu genelleme düzeyleri içinde iktidar kavramını ele aldığımızda sınıf ilişkileri ve iktidar/güç ilişkileri arasında bir seçme ilişkisinin yapılamayacağını, düzey 2, 3 ve 4 dikkate alınmadan (çağdaş kapitalizm, genel olarak kapitalizm ve sınıflı toplumlar) iktidarı bağlamına oturtmamızın mümkün olmadığını görürüz.

Son olarak, iktidarı incelediğimiz süreçlerde bakış/yerleşme noktamızı bilinçli bir şekilde tayin etmemizin hayati olduğu söylenmelidir. Diğer deyişle soyutlama sürecinin diğer bir ögesi olan bakı noktasından soyutlama yapmamız gerekiyor. Örneğin bir işkenceci polisin işkence

yaparken kullandığı şey de, aynı işkenceciyi yargılayan yargıcın kullandığı şey de kelimesi kelimesine 'güç'tür. Ancak bunlar arasındaki farkı açıklayabilmek için değerlendirme noktamızı iyi belirlememiz gerekiyor. Aynı şekilde burjuva diktatörlüğü ile proleterya diktatörlüğü, iktidarı kullanma anlamında aynı şeyi yapar görünmektedir. Ancak bakı noktamızı sömürü, dışlama, tahakküm ilişkilerinin yeniden üretilmesi veya sona erdirilmesi olarak belirlersek, bu iki iktidar biçiminin gerçek hayattaki etkilerinin karşıt olduğunu tespit edebilir hale geliriz. Bu örneklerde özdeş olarak görünen şeyin başka bir bakı noktasından bakıldığında karşıt olabileceğini görebiliyoruz.

Sınıf

Sınıf kavramı Marksistler ve Marksizm eleştirmenleri tarafından en fazla öne çıkarılan konu olmuştur. Tarihin motoru olarak sınıf mücadelelerini belirleyen bir fikir için bundan daha doğal bir şey olamaz. Burada Ollman'ın diyalektik anlayışı çerçevesinden sınıf tartışmalarıyla ilgili bazı önemli sonuçlar çıkarmak mümkün. İlk elde, Marksizmin ekonomi merkezli bir teori olarak ünlenmesine neden olan sınıf anlayışının diyalektik bakış açısından yetersiz kaldığı söylenmeli. Sınıf, Ollman'ın savunduğu içsel ilişkiler felsefesi ve soyutlama süreçleri açısından sadece ekonomi alanına sıkıştırılamayacak bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Aşağıda özellikle altyapı/üstyapı sorununa değinirken ekonomi ve üretim tarzı gibi kavramların sınırlarının nasıl yeniden tayin edilebileceği üzerine duracağız. Burada Marx'ın sınıfla ilgili iki sözünü Ollman'ın nasıl karşılaştırdığını belirtmek uygun olacak: "Bütün tarih sınıf mücadeleleri tarihidir" ve "Sınıf burjuvazinin bir ürünüdür" (1993:47). Ollman, Marx'ın sınıf tanımında geçici genişletmeler yaptığını belirtmektedir. Marx, genişletme soyutlaması yaptığında birçok insanı aynı başlık altında toplasa da bu, bu insanların bütün özelliklerini sınıfa dahil ettiği anlamına gelmez. Sınıf kavramının ana odağı, bu insanların ege - men üretim tarzında tikel bir işleve sahip olmalarıdır. Fakat daha karmaşık bir olgu olarak sınıf, başka boyutlara da sahiptir. Ayırt edici sosyal ve ekonomik konum, bir grubun aynı biçimde kurulmuş diğer gruba karşıtlık oluşturmaları, kültür seviyesi, zihinsel durum (ideoloji ve sınıf bilinci) ile sınıf içi iletişimin ve sınıflar arası mücadelenin biçimleri... (1993:46). Böylece örneğin bazen 'işçi sınıfı', kapitalistler tarafından çalıştırılan herkes olarak tanımlanırken, bazen kapitalist için çalışan ama aynı zamanda değer üreten kesim, başka bir zaman da kapitalistler için çalışan, değer üreten ve aynı zamanda siyaseten bir sınıf olarak örgütlenenler biçiminde tanımlanmıştır. Bu tanımlamalar, incele-

nen problem ve amaca göre değişebilir. Bir başka genişletme faktörü de zamandır: Zamansal genişletme yapılarak, tikel bir grup henüz tamamen gerçekleşmemişse bile, potansiyel olarak barındırdıkları temelinde de tanımlanabilir (kendinde sınıftan kendisi için sınıfa).

Altyapı/Üstyapı

Tarihin maddeci kavrayışı; üretim tarzı ve 'sosyal, siyasal ve entelektüel süreçler', altyapı ve üstyapı, üretim araçları ve üretim ilişkileri, ekonomik yapılar (ya da temeller) ve toplumun geri kalanı, maddi varoluş ve sosyal varoluş gibi karşıtlıkları kabul etmektedir (1993:44). Ollman'a göre, Marx bu ayrımlar üzerinde çok fazla durmadığı için Marksistler arasında tartışmalar olsa da, iki konuda anlaşma vardır: 1) Kavram çiftlerinde birinciler ikincileri belirlemektedir; 2) Her birinde terimler arasındaki sınırlar az çok bellidir. İlk noktaya ilgili olarak, belirleme kavramının ne olduğu, neyi içerip neyi içermediği (genişleme derecesi) önemlidir. Ancak Ollman ikinci nokta üzerine durur ve bu kavramlar arasındaki sınırların o kadar da kolay kurulamayacağını savunur:

Eğer Marx; din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim, sanat vs'yi 'tikel üretim tarzları olarak; topluluğu ve 'devrimci sınıfı' üretim güçleri (öznel tarafı olarak aynı zamanda 'bireylerin özelliklerine' sahip olan) olarak; teoriyi 'insanları etkilediği oranda' 'maddi bir güç' olarak; özel mülkiyetle ilgili kanunları (üstyapının parçası olarak görünen) altyapının parçası olarak; sınıf mücadelesini (siyasal yaşamın bir parçası olarak görünen) ekonomik yapının parçası olarak göndermede bulunuyorsa bu türden sınırlar ne kadar keskin olabilir? Burada, Engels'in ırk bir ekonomik faktör olarak ele aldığını hatırlatmaya değer (1993:45).

Ollman'ın buradaki argümanını hem içsel ilişkiler felsefesini hem de onun soyutlama sürecinde önerdiği genişletme, genelleme düzeyi ve bakı noktasını dikkate almadan anlamak mümkün değildir. Öncelikle içsel ilişkiler felsefesi dahilinde bu kavram çiftleri arasındaki ilişkinin iki dışsal kendilik arasındaki ilişki olarak görülmemesi gerekir. Bu durumda ikinciler birincilerin basit yansımaları olmaktan öte olmazsa olmaz parçaları durumuna gelir, zira analiz sisteminin içine alınmış olduklarından birinciyle zorunlu olarak işlevsel bir ilişki kurmuş olurlar. Soyutlama sürecinde genişletme boyutundan baktığımızda bu kavramların kullanıldıkları bağlamlar içinde açıkça esnetildiği görünmektedir. Örneğin teorinin maddi güç olarak ya da ırkın ekonomik faktör olarak tanımlanması, ortakduyusal algıda içerikleri sabitlenen ve iyice daraltılan bu

kavramların belirli ilişki sistematiği içinde ne kadar geniş bir içeriğe sahip olabileceğini göstermektedir.

Ollman'ın alıntısında geçen ırkın bir ekonomik faktör olarak ele alınması, genelleme düzeyleri iyi belirlendiği zaman anlamını bulacaktır. Marx'ın kapitalizmin ilkel birikim aşamasını analiz ederken üzerinde uzun uzun durduğu sömürgecilik pratiği, toplumsal olarak kurulan ırk kavramının nasıl ekonomik bir faktör haline geldiğini gösterebilir⁸. Irkın, daha doğrusu ırksallaştırmanın bir üretim ilişkisi haline gelişi Ollman'ın 2. düzey olarak belirlediği özgül kapitalist bir üretim tarzına aittir. 3. düzey olarak ifade edilen kapitalist sistemin kendisi zorunlu olarak ırkçılığı içermez. Ollman ırkçılık ve cinsiyetçiliğin özellikle 3 ve 4. düzeyler arandaki özgül ilişkiler içinde anlam bulduğunu belirtir. Kapitalist üretim tarzında belirli bir ideal tip arayışına gitmek doğru değildir. Gerçekten de geçmişteki üretim tarzlarının tam olarak aşılmadığı ama kapitalizme bağımlı hale geldiği durumlarda, diğer deyişle özgür olmayan emeğin özgür emekle eklemlendiği koşullarda ırkçılık, cinsiyetçilik, heteroseksizm vs. üretim ilişkilerinin kurucu bir bileşeni olarak ortaya çıkabilir. Ollman'ın özellikle ırk ve cinsiyet konusunda 3. ve 4. düzeyleri vurgulamasına karşın kanımızca bu düzeylerin ürettiği söz konusu kavramlar 2. düzey olan özgül bir kapitalist üretim tarzında vücut bulmaktadır. Öte yandan Ollman burjuva toplumunda hegemonik ideoloji, ırk ve cinsiyet kavramlarını 1. ve 5. düzeylere yerleştirir. Böylece bir bireyin kadın ya da siyah olması onun özünden gelen tarihüstü bir niteliği haline gelmeye başlar. Oysa bir çok Marksist araştırma göstermiştir ki ırk ve cinsiyet toplumsal olarak kurulur ve bu süreç de sınıflı toplumlar içinde işler. Diğer bir deyişle ırk ve cinsiyet (ki bunları 'genişletmeye' tabi tutarsak ırkçılık ve cinsiyetçilik) sınıflı bir toplumun ideolojik bileşenidir; böylece bunlar 2. düzeydeki bazı oluşumların ekonomik faktörü olur. Bu önermenin bir başka mantıki sonucu da ırk ve toplumsal cinsiyetin yok olmadığı bir toplumda sınıfsız bir üretim ilişkisinin kurulamayacağıdır.

Sonuç

Ollman, başta diyalektik olmak üzere Marx'ın yöntemsel araçlarını sistematiikleştirmek gibi çetin bir işte uzun mesai harcamış; ayrıca devlet, sınıf bilinci, piyasa sosyalizmi, akademik özgürlük, sosyalist pedagoji gibi önemli meselelerde de diyalektik yöntemi kullanarak önemli bulgular elde etmiştir. *Diyalektik Araştırmalar* adlı kitabında da belirttiği gibi Marksist yöntem ve diyalektik üzerine çalışmalarında henüz tüketilmemiş bir çok boyut vardır. Üstelik kendisinin yaptığının da Marx'ın yazdıklarını soyutlamak (yani 'bazı şeyleri çekip çıkarmak' ya da

'bazı şeyleri dışlamak') olduğunu açık yüreklilikle belirtmiştir. Bizim buradaki çabamız da Ollman'ın gerçekten ciddi bir külliyat oluşturan çalışmalarından yapılmış bir soyutlama olarak düşünülmelidir. Bu nedenle Ollman tarafından ele alınmış pek çok konuya burada değinilmemiştir. Ollman'ın öne çıkardığımız yönü, Marx'ın yöntemsel araçlarını sistematikleştirmek ve çalıştırmak yönündeki katkısı olmuştur.

Ollman'ın yukarıda ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştığımız felsefesi, söz konusu yöntemsel araçların işlerliği açısından tutarlı ve ikna edici argümanlar içermektedir. Marx'ın düşüncesine, Ollman'ın dikkatimizi çektiği özelliklerini göz önünde bulundurarak bakmak, Marksizme atfedilen dogmatik ya da ekonomik indirgemeci gibi sıfatların isabetsizliğini gösterecektir.

Bunun da ötesinde, diyalektik, şimdiye kadar sahip olduğumuz rol üzerine eleştirel biçimde düşünmemize yardımcı olur. Bir insanın sınıf savaşını savunabileceği ya da bu savaş içine katılmayı seçeceği düşüncesi yaygın bir burjuva yanılgısıdır. Geniş anlamda tanımlanmış bir işçi sınıfı ve kapitalistler arasındaki çelişkilerin toplamı olarak sınıf savaşına öyle ya da böyle zaten içerilmiş durumdayız. Sınıf savaşı ve bu savaşın neresinde durduğumuzu öğrenerek şimdiye kadar davrandığımız gibi davranmamaya (alınan ilk karar) ve kendi gerçek çıkarlarımız doğrultusunda daha fazla ne yapabileceğimiz üzerine düşünmeye başlarız (Ollman, 1993:19). Bugünü oluşturan zorunlu sınırları ve olanakları, koşullanmış rolleri diyalektik bir açıdan düşündüğümüzde bilinçli ve akıllı bir seçim yapmış oluruz. İşte bu anlamda zorunluluğun bilgisi gerçek özgürlüğün başlangıcını gösterecektir (Ollman, 1993:19).

Diyalektik materyalist bakış açısına sahip olanlar her oluşan tarihsel ve organik uğrakta, daha da karmaşıklaşan dünyayı ve olguları açıklamak için kendine yeni kavramlar katmakla ve bu kavramları yerli yerine oturtmakla yükümlüdürler. Bu nedenle sınıflı toplumlar sürdüğü ve yeni şekiller aldığı sürece diyalektiği sahiplenmek ve geliştirmek bir zorunluluk halini alır. Zira dünyayı anlamak ve değiştirmek için, diyalektiği çalıştırmak gereklidir.

Notlar

1) Bu alıntılar Ollman'ın "*Diyalektik Araştırmalar*" (*Dialectical Investigations*) adlı kitabının epigrafıdır. Hem diyalektiğin ve metodun öneminin Marx'ın takipçileri arasında nasıl ifade edildiğini göstermek hem de Ollman'ın yaklaşımının tanıtımında sağlayabileceği faydalar açısından bu alıntılar aynen kullanmayı uygun bulduk.

- 2) Fichte'nin bu formülünü Hegel de Marx da hiç bir zaman kullanmamıştır.
- 3) Burada ortakduyu tarafından desteklenen her iddianın yanlış olduğu gibi genel bir önerme söz konusu değil. Kastedilen, ortakduyunun bir iddianın doğruluğu için kanıt olmadığı.
- 4) Referans verdiğimiz Türkçe çeviriden farklı olarak 'determine' karşılığında 'koşullandırın' yerine 'belirler' kullandık.
- 5) Burada gerçekliğin her zaman kavramsallaştırılmış gerçeklik olduğu iddia edilmiyor. Buradaki iddia, bizim gerçeklikle olan temasımızın her zaman kavramsallaştırılmış bir gerçeklikle olduğu yönünde.
- 6) Ollman'a göre Eski Yunan düşüncesinde doğa bir bütün olarak düşünülmüyordu (1976:54). Ancak doğanın bir bütün olarak ele alınmasında -ki güçlük, onun kendini oluşturan parçalara bölünerek incelenmesini zorunlu kılıyordu. Parçalara odaklanan çalışmalar sonucunda insanlığın doğa hakkındaki bilgisi arttı ancak bu 'parçalara ayırarak inceleme' zorunluluğu bütünlük fikrinin gözden kaçırılmasına yol açtı.
- 7) Bu türden bir soyutlamanın günümüzde kullanımı oldukça yaygınlaşan hegemonya kavramının da temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Sadece yanlış düşünce olarak nitelenmesi mümkün olmayan hegemonik ideoloji, yabancılaşmış toplumda yaşamının ve çalışmanın kaçınılmaz bir fikirsel sonucudur. Burada hegemonik ideolojinin kaçınılmaz olduğunu değil, yabancılaşmış bir toplumsal düzen aşılmadan hegemonik ideolojinin aşılamayacağını söylüyoruz.
- 8) Bu konuda ırkçılığı kapitalist üretim tarzının belirli konjonktürlerinde ortaya çıkan bir üretim ilişkisi olarak gören Robert Miles'in çalışmaları ufuk açıcıdır (Miles, 1987; 1989).

Kaynakça

- Marx, K. (1993) *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Ankara: Sol
- Marx, K. (1979) *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.
- Engels, F. (1977) *Anti-Dühring*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol.
- Miles, R. (1987) *Capitalism and Unfree Labour: Anomaly or Necessity?*, London and New York: Tavistock
- Miles, R. (1989) *Racism*, New York: Routledge.
- Ollman, B. (1976) *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ollman, B. (1979) *Social and Sexual Revolution: Essays on Marx, Reich*,

Boston:South End Press.

Ollman, B. (1983) *Class Struggle is the Name of the Game*, New York: William Morrow and Company.

Ollman, B. (1993) *Dialectical Investigations*, London:Routledge.

Ollman, B. (1998) "Why Dialectics? Why Now?" *Science & Society*, 62, 338-357.

Ollman, B. (2000), "What is Political Science? What Should It Be?" *New Political Science*, 22, 4, 553-562.

Ollman, B. (2001) *How 2 Take an Exam...& Remake the World*, Montreal, New York, London: Black Rose Books.

Ollman, (2001, çıkacak) "Critical Realism, The Philosophy of International Relations and Marx's Process of Abstraction", *After Post-Modernism: an Introduction to Critical Realism* (der) Potter, G., ve Lopez, J., London: Athlone içinde.

Ek:

Diyalektiğin Dansı

Adım 1: Çözümle

- (a) Bir adım sola
- (b) Sonra iki adım sağa
- (c) Ve bir tane de sola



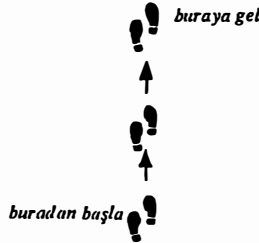
Adım 2: Tarihselleştir

Bir adım geri



Adım 3: İleriyi Gör

İki adım ileri



Adım 4: Ve Örgütle

Bir adım geriye
Bir sıçrayışla bitir
(Şimdi 'daha üst bir düzey'deyiz,
çözümlemeyi 'derinleştirmek' için
adımları tekrarla.



Metin ve kareografi: Bertell Ollman

Dizayn: Fran Moran

Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Başlangıç

Bertell Ollman

Marksistlerle Marksist olmayanlar arasında, yarım yüzyıldan daha uzun bir süredir sosyoloji, tarih, ekonomi ve felsefe alanında kızıpşan tartışmalara siyaset biliminde rastlanmaması çarpıcıdır. Bu durum sadece, özellikle de akademilerinde çok az Marksistin bulunduğu Anglo-Sakson ülkelerinde değil, Marksistlerin ve Marksist düşüncelerin hayatın her alanında önemli bir rol oynadığı kıta Avrupası'nda da böyledir.

Bu yokluğun açıklanmasını özellikle güçleştiren ise giderek daha fazla sayıda siyaset bilimcinin, yüzeysel konularla uğraşan ve genellikle statükoyu koruyacak biçimde önyargılarla donatılmış olan, disiplinlerine yönelik Marksist eleştirinin esaslarını kabul ediyor olmasıdır. Yakın tarihli bir anket, siyaset bilimcilerin üçte ikisinin, alanlarındaki çalışmaların büyük kısmının "yüzeysel ve önemsiz" olduğu; kavram oluşturma ve geliştirmenin de "kılı kırk yarmaktan ve jargondan" çok da fazla bir

şey olmadığı fikrine "katıldıklarını" ya da kesinlikle katıldıklarını" gösteriyor.¹ Siyaset bilimindeki çoğu çalışmanın, gücü elinde bulunduranlar açısından, onu elde etmeye çalışanlar için olduğundan daha faydalı olduğu inancı, aynı ölçüde yaygın olmamakla birlikte taban kazanıyor. Bu önyargılar, yalnızca görgül bulguları açıklamak için önerilen kuramlarda değil; araştırılacak problemin seçiminde, projenin ve sonuçlarının düşünülmesi ve tartışılmasında kullanılan (ve kaynağını kuramdan alan) kavramlarda da vardır. Örneğin mevcut siyasal sistemin meşruluğu ve uzun ömürlülüğü standart varsayımı ile siyaset bilimine giren çarpıtmalar, şimdiden gereğince araştırılmalıdır. Giderek daha fazla araştırmacının, araştırmaya başlamadan kabul ettikleri değerler pek çok açıdan, önyargı -ya da önyargılar her zaman bir düşünce sistemine dayandığından önyargı parçaları arasında en az önemli olanlardır.

Bu, buzdağının görünen kısmıdır, en azından okurlar bunların farkındadır.

Önyargı suçlamasını savunmak, iyi bilindiği gibi, ilan etmekten daha zordur ve önyargı kötü kadere bağlandığında genellikle inandırıcı olmaz. Meslektaşlarımızın pek azı kendilerini gerçekten memur olarak görürler. Aynı siyaset bilimciler, alanlarındaki istilacı önyargıları algırlarlar ve çoğunlukla bunu çözümlemedeki eksiklikleri dolayısıyla kendilerini rahatsız hissederler. Benzer biçimde, ister aynıları ister başkaları olsun, mesleklerini saçmalık derecesinde önemsiz olmakla suçlayan siyaset bilimciler, başka ne çalışacaklarını ve nasıl (hangi kuramlarla, kavramlarla ve teknikle) çalışacaklarını bilmedikleri için aynı saçmalığa katkıda bulunmaya mecbur olurlar. Eksik olan, hem siyasi yaşamı hem de onu anlatmanın kabul edilmiş biçimlerini, yani siyaset bilimini, çalışmak ve açıklamak, araştırmak ve eleştirmek için gerekli perspektifi sağlayacak bir kuramdır. İşte bu kuram, Marksizm'dir.

Elverişli görünen koşullara karşın, henüz Marksist bir siyaset bilimciler okulunun ortaya çıkmış olmaması temel olarak hem Marksizmin hem de siyaset biliminin tarihsel özgüllüğünden kaynaklanmaktadır. Marx olgunlaşmış çalışmalarının pek çoğunda ekonomiye yoğunlaşmıştır, ama yazdıkları arasında Fransa ve İngiltere politikası ve Hegel'in erken eleştirisi bir yana, ilk başta ayırt edilenden çok daha fazlası devletle ilgilidir. Özellikle Kapital, Marx'ın bununla ilişkili ekonomik kuramlarının aksine, hiç bir zaman tam olarak geliştirilmemiş bir devlet kuramı içermektedir. Devlet kuramı Marx'ın ekonomik çalışmalarının izin verdiği zamanlarda geliştirmeyi umduğu bir konuydu. Marx, kapsamlı projesinin taslağında, devlete kapitalizmin açıklanması bakımından onun bitirilmiş çalışmalarına bir göz atmanın gösterdiğinden çok daha önemli bir yer verir. Marx'ın ölümünden sonra onun izleyicileri, yanlış bir biçimde, değişik toplumsal alanlara onun yayınlanmış yazılarındaki ele alınışına göre bir etki atfettiler. Bu hata, Marx'ın ekonomik temel ile toplumsal-siyasal-kültürel üstyapı arasındaki ilişki hakkındaki ünlü iddialarının standart yorumuyla kolaylaştırıldı. Eğer toplumun ekonomik yaşantısı diğer alanların karakterinden ve gelişmesinden tek başına sorumluysa, bu alanlarda yaşanan gelişmeler, iç rahatlığıyla ihmal edilebilir, ya da eğer gerekirse ekonomik temelden çıkarsanabilir. Engels'in son mektupları bu yoruma karşı uyarılarla doludur, ancak bunlar çok az etki yapmış gözüküyor. Marx'ın görece önemli izleyicileri arasında yalnızca Lukacs, Korsch ve Gramsci devleti anlamak için bir çerçeve olarak indirgemeciliği (*determinizm*) reddetmişlerdir. Devletin, kapitalist ekonomiyi yönlendirmede her zamankinden daha etkin rolü,

onu yeni bir Marksist kuşağın başlıca araştırma nesnesi yapmıştır. Bu çabanın ilk önemli meyveleri, Ralph Miliband'ın *Kapitalist Toplumda Devlet* (1969), Nicos Poulantzas'ın *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* (1968), James O'Connor'ın *Devletin Parasal Krizi* (1973) ve (kendisi bunu inkar edebilecek olsa da) Gabriel Kolko'nun *Muhafazakarlığın Zaferi* (1963) adlı çalışmalarıdır.

Devletin, çoğu Marksistin yorumuna göre, Marksizm içerisindeki önem - siz yeri düşünüldüğünde, siyaset çalışmayı seçen akademisyenlerin bu kurama pek ilgi göstermemiş olması çok da şaşılacak bir şey değildir. Siyaset biliminin ayrı bir disiplin oluş tarihi de bu ilgisizliğin artmasında pay sahibidir. Tüm toplumu anlama girişimleri olan ekonomi ve sosyolojinin tersine siyaset biliminin kökenleri hukuk ve devlet idaresinde yatmaktadır. Siyasal süreçlerin diğer toplumsal süreçlerle ilişkisi içerisinde araştırılmasından çok, siyaset biliminin vurgusu, bütünün bir dilimi üzerine olmuştur. Amaçlar genellikle mevcut siyasal kuramların daha etkin hale getirilmesi etrafında dönmüştür. Ekonomi, sosyoloji ve tarihte, en azından bir dereceye kadar bulunabilecek olan radikal bir geleneğe, bir grup önemli radikal düşünür ya da tutarlı bir radikal düşünce gövdesine siyaset biliminde rastlamak mümkün değildir. Machiavelli'den Kissinger'a siyaset bilimi güce ilişkin gerçekleri anladıkları inancıyla reform ve ilerlemeyi sistem içerisinde arayan ve genellikle aynı derecede pratik yönelimli öğrencilerin ilgi gösterdiği kişiler alanı olmuştur. Ne var ki, amerikan yaşantısındaki hayhuyun diğer konularda olduğu gibi bu konuda da bir bedeli olmuştur. Son dönemlerdeki eleştirel uyarı yağmuru (henüz çalışma denemese bile); *Politics and Society* ve *Kapitalistate* dergilerinin yayınlanması ve "Yeni Bir Siyaset Bilimi İçin Yerel Toplantı"nın (*Caucus for a New Political Science*) örgütlenmesi, siyaset biliminde değişimin başladığının işaretleridir.*

Bu tip eğilimlerin geleceğe izdüşümünü çıkarmak - olağan başkaldırıları dışarıda bırakırsak- siyaset bilimindeki radikal karşı çıkışın giderek Marksist bir karakter kazanacağı beklentisini ortaya koyar. Bunun tam olarak neye benzeyeceği, çözümlemelerinin ne kadar nüfuz edici olacağı, Marksist olmayanlarla diyalogun ne kadar anlamlı olacağı yaşanıp görülmelidir. Özellikle gelişmenin ilk evrelerinde, Marksistlerin, yöntem sorunlarına, kuşkusuz ikisi birbirinden ayrılabilmesi ölçüde, kuramsal sorunlara göre öncelik vermelerinin gerekli olduğuna inanıyorum. Çünkü yalnızca Marx'ın kapitalizm hakkındaki çalışmalarını inşa ettiği varsayımları ve araçları, biçimleri ve teknikleri kavrayarak onları kullanabilir, geliştirebilir, değiştirebilir ve hatta uygulamaya koyabiliriz. Hatta belki de, üniversitelerde hocalık yapan Marksistler için, Marksist

olmayan (veya henüz Marksist olmayan) meslektaş ve öğrencilerle iletişimi kurmanın tek yolu olarak bu yöntemi daha açık hale getirmek de aynı derecede önemlidir. Zira kullanılan ortak dil, yaklaşımlarımız arasındaki gerçek uzaklığı gizlemektedir.

Bu makale, sözü edilen öncelikler kavramsallaştırmasını koruyarak Marx'ın yöntemine eğilecektir. Yine de anlaşılmalan bu yaklaşımı gerektiren Marx'ın devlet kuramındaki öğelerin özetlenmesi yararlı olacaktır. Siyaseti ya da başka herhangi bir toplumsal sektörü ele alırken Marx'ın kapitalizmin tümüyle -doğumuyla, gelişimiyle ve toplumsal bir sistem olarak çürüyüşüyle- ilgilendiği belirtmek zorunludur. Daha da özel olarak, Marx mevcut durumun nereden kaynaklandığını, anlamlı bir bütün oluşturacak biçimde nasıl birleştiğini, değişimi üreten güçlerin neler olduğunu, bu gerçeklerin nasıl gizlendiğini, varolanın (olası alternatifleri içerecek biçimde) nereye doğru evrilme eğiliminde olduğunu ve bu süreci nasıl etkileyebileceğimizi anlamak ve açıklamak ister. Marx'ın devlet kuramı, bu soruların yanıtlarını siyasi arena için arar, ama bunu kapitalizmin karakterini ve gelişmesini bir bütün olarak aydınlatacak biçimde yapar (kapitalist yaşantının diğer veçhelerini ele aldığı diğer kuramları için de aynısı geçerlidir).

Marx'ın devlet kuramında yukarıdaki biçimde ele alınan başlıca konular şunlardır:

1. Devletin bireysel üreticilerden bağımsız hale gelmiş olan işbölümünden kaynaklanan kooperasyon koşullarında kökenini bulan toplumsal bir güç olarak karakteri.
2. İşbölümü yoluyla kurulmuş sosyo-ekonomik ilişkilerin devlet biçimlerine ve etkinliklerine etkisi ve devletin bu ilişkileri istikrara kavuşturmadaki işlevi.
3. Devlet biçimlerinin ve etkinliklerinin değer üretimine ve değer üretiminin altında yatan koşulların yeniden üretimine etkisi.
4. Egemen ekonomik sınıfın devlet üzerindeki gerek doğrudan gerekse dolaylı denetimi.
5. Devletin egemen ekonomik sınıftan belirli bir özerklik kazanmasının koşulları.
6. Siyasetin toplumdaki olağan anlaşılma biçimi, bu anlayışın (hem düşünceleri hem de kategorileri içeren) toplumsal kökeni ve bu algının devletin istikrar sağlama işlevini yerine getirmesine yardımı.
7. Sözü edilen ilişkilere, tarihsel eğilimler olarak ele alındıklarında, içsel

olan, amacı toplumsal güç üzerinde komünal kontrol oluşturmak ya da devletin kendi temellerini ortadan kaldırmak olan bir devlet biçiminin ortaya çıkış olasılığı.

Marx'ın bu konular hakkında ne söylemesi gerektiğini (Marx'ın devlet kuramının güncel içeriği) şu anda vermek olanaksızdır. Ama bu konuların bir listesini yapmak bile içerilen problemlerden bazılarını açığa çıkarır. Marx'ın devlet kuramı belli bir sistem içerisindeki ilişkileri ele almaktadır. Aksi halde Marx'ın pek çok tikel iddiası karışık ve çelişik gözükecektir. Devleti ekonomik 'neden'in bir 'sonuc'u olarak alan önermeyle bütün toplumsal faktörler arasındaki 'toplumsal etkileşimden' söz eden önerme arasında görünüşte var olan çelişki, bu tür bir zorluğa örnektir. Başka bir örnek Marx'ın geçmişi ve olası geleceği şimdinin bir parçası olarak ele alış biçimidir. İlk ikisinin akla getirdiği bir üçüncüsü, bu tür bağları olan kavramların, günlük dildekinden, en azından kısmi olarak farklı anlamlara gelmesidir. Sadece Marx'ın yöntemine başvuru olarak bunlar ve bunlarla ilgili problemler çözülebilir.

II

Marx'ın yöntemi üzerine yürütülen tartışmalardan çoğu ya onun felsefesine, özellikle Engels'in ana hatlarını ortaya koyduğu diyalektik yasalarına, ya da *Kapital*'de kullanılan teknikler ve açıklamalara odaklanmıştır. Bu açıklamalar doğru olduklarında bile fazlasıyla orantısızdır. Daha da kötüsü, bu yöntemi kendi çalışmalarına uyarlamak isteyen araştırmacılar için kullanışsızdır. Sayısız varsayım ve usul bir tarafa bırakılmıştır ve onların Marx'ın kuramının kuruluşunda ve kullanımındaki yeri hiç bir zaman açık biçimde ifade edilmemiştir. Bu ihmali gidermeye çabalarken karşıt hataya, aşırı şematikleştirme hatasına düşmüş olabilirim. İzleyen sayfaların okuyucuları bu tehlikeyi akıllarında tutmalıdır.

Başlamadan önce iki kayıt daha gerekli. İlk olarak, Marx'ın meslek hayatındaki dönem farklılıklarına fazla önem atfetmiyorum. Yönteminde hiç değişiklik olmadığı için değil, *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'ni yazdığı 1844'ten hayatının sonuna değin yapılan bu tür değişiklikler görece küçük değişiklikler olduğu için. Yine de, 'olgun dönem' yazılarından ve erken dönem çalışmalarından alınan örneklerin meslek hayatı boyunca aynı kalan yönteminin çeşitli yönlerini içerdiğini vurguladım. İkinci olarak, aşağıda ana hatlarıyla ortaya konan yöntem, Marx'ın kapitalizm üzerindeki sistematik çalışmasında kullandığı yöntemdir. Bu nedenle, yönteminin pek çok ögesi *Kapital*'de, yani *Kapital* için yapılan çalışmalarda ve yapının son halinde bulunabilir. Ancak daha kısa metinlerde de az sayıda da olsa örnek bulmak mümkündür. Bu ögelerin ne kadının

Marx'ın farklı çalışmalarında yer aldığı, onun kendi yöntemini kullandığı becerisiyle ilgilidir ve ne bu beceri ne de Marx'ın (yöntemle sıklıkla karıştırılan başka bir konu olan) üslubu bu yazıda ele alınmıştır.

Öyleyse Marx'ın yöntemi nedir? Genel bir ifadeyle Marx'ın yöntemi onun gerçekliği kavrama ve açıklama biçimidir; araştırma ve açıklama amacıyla gerçekliğin örgütlenmesi ve işlenmesi için yaptığı herşeyi kapsar. Bu yöntem Marx'ın pratiğindeki beş ardışık aşamayı temsil eden beş düzeyden oluşur: *ontoloji, epistemoloji, araştırma, entelektüel yeniden inşa ve açıklama*. Diğer sosyal bilim yöntemleri de büyük olasılıkla benzer biçimde ayrıştırılabilirler. Marx'ın yöntemini diğerlerinden ayıran şey bu tür aşamaların varlığı değil her bir aşamanın özgül karakteridir.

Ontoloji "varlık" bilimidir. "Gerçeklik Nedir?" sorusuna yanıt olarak Marx'ın dünyanın doğası ve örgütlenişi hakkındaki en temel varsayımlarını içerir. Gerçekliğin içsel ilişkili parçalardan oluştuğu ve bu parçaların da genişletilebilir ilişkiler olduğu kavramsallaştırmaları Marx'ın ontolojisinin ikili dayanağıdır. Çok az kişi dünyadaki her şeyin, nedenler, koşullar ve sonuçlar olarak ilişkili olduğunu yadsıyacaktır, pek çokları da bu ilişkiler dışında dünyanın anlaşılmasız olduğu konusunda ısrar edecektir. Marx her bir şeyde bu karşılıklı bağımlılığın içselleştirilmesi konusunda bir adım daha ileri gider ve bir şeyin varlığının koşullarını o şeyin ne olduğunun parçası olarak ele alır. Örneğin sermaye sadece fiziksel üretim araçlarını değil, potansiyel olarak o araçların şimdi işledikleri gibi işleyebilmelerini mümkün kılan toplumsal ilişki örüntülerini de içerir. Öteki uçta duran Durkheim, toplumsal olguları şeyler olarak ele almamız gerektiğini söylerken Marx, şeyleri toplumsal gerçekler ya da ilişkiler olarak kavrar ve bu ilişkileri zihinsel olarak zorunlu koşullar ve sonuçlar yoluyla bütünlük noktasına genişletme yetisine sahiptir. Bu tam anlamıyla tarihte içsel ilişkiler felsefi olarak adlandırılan yaklaşımın bir biçimidir.

Tarihte temel olarak üç bütünlük nosyonu vardır:

1. Descartes'tan Wittgenstein'a uzanan atomistik kavrayış bütünü basit olguların bir toplamı olarak görür.
2. Schelling'de muhtemelen Hegel'de ve çoğu çağdaş yapısalcıda görülen formalist anlayış bütüne parçalarından bağımsız bir kimlik atfeder ve bu bütüne parçaları üstünde mutlak bir öncelik tanır. Buradaki gerçek tarihsel nesne bu bütünün önceden var olan özerk eğilimleri ve yapılarıdır. Araştırmanın başlıca hedefi örnek sağlamaktır ve "uymayan"

olgular ya yok sayılır ya da önemsiz artıklar olarak değerlendirilir .

3. Marx'ın (çoğunlukla formalist anlayışla karıştırılan) maddeci ve diyalektik kavramsallaştırması bütünü parçalarının yapılaşmış karşılıklı bağımlılığı -başlıca parçalarının her birinde gözlemlendiği biçimiyle- gerçek dünyanın etkileşimli olay, süreç ve koşulları olarak görür.

Bu parçaların sürekli değişimi ve etkileşimi yoluyla, daha önceki evrelerde örtük olarak içerilen olasılıkları gerçekleştirerek, bütün de değişir. Mevcudun kökenine (geriye doğru) ve olası geleceklerine (ileriye doğru) yapılan izdüşümler olarak akış ve etkileşim içsel ilişkiler felsefesinin başlıca özelliğidir. Bunlar dünyanın temel parçalarıdır ve her hangi bir araştırmada verili kabul edilirler. Bu karşılıklı bağımlılık yapılaşmış olduğu, -yani görece kararlı bağlantılara dayandığı- için söz konusu etkileşim bütüne bir görelî özerklik verir. Bu etkileşim bütünün, parçalarla (ki bu parçaların sırası ve birliği bütünü temsil etmektedir) ilişkilere sahip olmasını sağlar. Bu ilişkiler dört türdür:

1. Bütün parçaları bu tikel bütün içinde daha işlevsel olması için şekillendirir. (böylece örnek olarak, gereksinim duyduğu yasalara sahip olan kapitalizmin kendisidir)

2. Bütün bu işleve göre her bir parçaya anlam ve görelî önem verir . (kapitalizmin yasaları, yalnızca kapitalist toplumun sürmesini sağlayan yapının öğeleri olarak anlaşılabilir ve yaptığı katkı ölçüsünde önemlidir).

3. Bütün kendisini parça aracılığıyla açıklar. Bu nedenle parça bütünün bir biçimi olarak görülebilir. İçsel ilişkiler felsefesi gereği, bütünün her hangi bir parçası çalışılırken, bütün hakkında tek yönlü de olsa bir görüş edinilir. Bu bir avlunun çevresindeki pekçok pencerenin her hangi birinden dışarı bakmak gibidir (kapitalizmin zorunlu koşulları ve sonuçlarını içeren başlıca yasalarından birini çalışmak bir kapitalizm çalışması olacaktır).

4. Parçaların birbiriyle yukarıda önerilen anlamdaki ilişkisi, bütünün sınırlarını ve anlamını oluşturur. Bu ilişkiler, bütünü bir tarihi, bir amacı ve bir etkisi olan, süregiden bir sisteme dönüştürür. Son iki ilişkinin varlığı, ilk ikisini, bütünlüğün birbirine çok benzeyen formalist kavrayışından ayırır ve Marx'ın, tarihin insanları yaptığı gibi insanların da tarihi yaptıklarını söylemesini mümkün kılar.

Bunlar dışında Marx'ın iki ya da daha çok parça arasında ve bir parçayla kendisi (kendisinin geçmişteki ya da gelecekteki bir biçimi) arasında gördüğü ilişkiler de vurgulanmalıdır. Diyalektiğin yasaları denilen şey bu ilişkilerden daha önemli olanlarını işaret etmek için kullanılır. Engels,

niceliğin niteliğe dönüşümü, karşıtların karşılıklı olarak birbirine nüfuz etmesini ve uçlarına çekildiklerinde birbirlerine dönüşümünü, gelişki ya da yadsıma yoluyla gelişmeyi ve sarmal gelişme biçimini bu yasalar arasında sayar.³ Bu yasaları ispatlamak burada yapılamayacak kadar uzun bir iştir. Şimdilik, bu yasaların karakterinin, içsel ilişkiler yoluyla anlaşılan bir dünyada gerçekleşen etkileşim ve değişim hakkındaki genellemeler olduğunu belirtmek yeterlidir. Bu genellemeler önerdikleri araştırma çizgisi nedeniyle özellikle önemlidir. Bunlar, daha sonra Marx'ın yöntemindeki bu evreyle ilişkili olarak tartışılacaktır.

III

Marx'ın epistemolojisi kendi ontolojisine dayanır ve nasıl bilgi edindiği ve bilinenleri nasıl organize ettiğine dairdir. Sözelimi ontolojisi Marx'a, gerçekliği onun yardımıyla gözlemleyebileceği bir prizma sağlıyorsa, epistemolojisi onun bu prizma yoluyla öğreniş biçimidir. Yöntemin bu evresi de birbirine bağlı dört süreçten (ya da tek bir sürecin dört yüzünden) oluşur: algı (*perception*), soyutlama (Marx'ın algılananı farklı birimlere ayırması), kavramsallaştırma (soyutlananın düşünülebilecek ve iletişim kurulabilecek kavramlara tercümesi) ve yönlendirme (soyutlananların Marx'ın yaklaşımlarına, inançlarına ve gelecekteki algılarını ve soyutlamalarını da içeren eylemlerine etkileri).

Marx'a göre algı insanların dünyanın farkında oluş biçimlerini içerir. Başka türlü gözümüzden kaçacak olan duygu ve düşüncelerle bağlantı kurmamızı sağlayan bir dizi ussal ve duygusal durumu da içererek, beş duyunun ötesine geçer.

Gerçekte her zaman bilgimiz, deneyimimiz, ruh halimiz, ele almakta olduğumuz problem gibi şeylerle ilişkili olarak, algıladıklarımız doğru-
dan gördüklerimizden daha fazladır, bir biçimde onlardan daha farklıdır. Bu farklılık yalnızca duyumsadığımız sayısız niteliği anlamlı tikellere dönüştüren bazen ayırt etme de denen soyutlamayı düşündüğümüzde ele alınabilir hale gelir. Soyutlama yalnızca sorular için değil, soruların çalışıldığı birimler için de sınırlar koyar. Soyutlama, diğer niteliklerle karşılıklı bağımlılığında birimlerin ne kadar genişletileceğini belirleyerek bu sınırlamayı gerçekleştirir. Eğer söylediğim gibi her şey başka her şeyle, onun bir parçası olacak biçimde ilişkiyise, bir şeyin nerede bitip öbürünün nerede başladığına karar vermek gerekir. Marx'ın ontolojisiyle, soyutlanan birim yukarıda anlatılan anlamda bir ilişki olmaya devam eder. Birimin görelî özerkliği ve ayrıklığı Marx'ın bazı belirli amaçları yerine getirmek için o sırada öyle ele almış olmasından kaynaklanır. Amaçlardaki bir değişiklik, çoğunlukla aynı

bütünden farklı birimler ayırt edilmesine yol açar. Örneğin sermaye artıdeğer üretmek için kullanılan üretim araçları olarak kavranabilir. Bazen bu kavramlara kapitalistlerle işçiler arasındaki ilişkiler de dahil edilir. Bazen de bu soyutlama, söz konusu eylemlerin ve ilişkilerin pek çok koşulunu ve sonucunu içerecek biçimde genişletilir (ki hepsi Marx'ın o uğraktaki ilgisiyle uyumlu biçimde genişletilir).

Marx'ın burjuva ideologlarına yönelttiği temel eleştiri, soyutlamalarla uğraşırken bu soyutlamaların bütünle olan ve onları hem görelî hem de tarihsel olarak özgül hale getiren ilişkilerin farkında olmamaları ve bununla ilgilenmemeleridir. Böylece örneğin bazı insanların istediğini yapabilmesini mümkün kılan 'özgürlük' başka insanların aynısını yapamaması koşulundan ayrı tutulur. Ancak Marx da zorunlu olarak soyutlamalarla uğraşmıştır. Bütünlük hakkındaki bütün düşünme ve çalışma bütünlüğü ele alınabilir parçalara ayırmakla başlar. Ama Lukacs'ın ifade ettiği gibi sonucu belirleyen, bu yalıtma sürecinin bütünü anlamak üzere bir yol olarak düşünülüp düşünülmediği, varsaydığı ve gereksindiği bağlamla bütünleşip bütünleşmediği ya da yalıtılmış bir parçanın soyut bilgisinin kendi içinde bir amaç olarak görelî özerklik kazanıp kazanmadığıdır.⁴ Eleştirdiği burjuva ideologlarının tersine Marx, çalışmasını yürüttüğü birimleri hazır olarak bulmadığının, onları soyutladığının bilincinde ve bu soyutlamaların bütünle olan zorunlu bağlantılarının farkındaydı.

İzlediği prosedürün Marx'a sağladığı ilk avantaj, tikel sorunuyla ilgili olarak her hangi bir birimin boyutunu, yukarıda da gördüğümüz gibi, istediği biçimde değiştirebilmesidir (yine de kapitalist toplumda yaşayan herkesin sahip olduğu pek çok ortak deneyim, Marx'ın soyutlamalarıyla diğer insanların soyutlamaları arasında, bu noktanın düşündürdüğünden çok daha fazla ortaklık olduğuna işaret etmektedir). İkinci olarak Marx, değişik nitelikleri ve değişik nitelik gruplarını kendine araştırma ve çalışma için 'yeni' bir konu sağlamak üzere daha kolay soyutlayabilmiştir (Artık-değer ve üretim ilişkileri bunun örnekleridir). Bu prosedürün Marx'a sağladığı üçüncü avantaj şudur: İnsanların yaptığı soyutlamalar, gerçek tarihsel koşulların (özellikle de toplumsal bir sınıfın üyeleri olarak bilgi ve çıkarlarının) sonucudur ve bu soyutlamaların çalışılması Marx'ın toplum hakkında bilgi edinmesine önemli bir kaynak sağlamaktadır.

Sonra gelen kavramsallaştırma süreci, soyutlanan birimleri basitçe etiketlemekten fazla bir şeydir. Kavramsallaştırma, her bir birimin ne olduğuna, ele alınan sistemdeki işlevine ve gerçekteki yapısına dair bir

anlayışı da içeren bir isim bulma etkinliğidir. Bu süreçte, soyutlama ile dünyaya empoze edilen sınırlar (sınırlar kadar potansiyelleri de belirleyen) tüm diğer sınırlamalarla ilişkilendirilir ve bir düşünme tarzı kurulmuş olur. Soyutlama kavramsallaştırma ile birlikte yalnızca anlaşılır olmakla kalmaz, iletişime elverişli bir anlam da kazanır. Her toplumun kendini anlayış biçimi; kategorilerine, onların ne olduğuna ve ne anlama geldiğine yansır. Dayandıkları soyutlamalar gibi kategoriler de toplumun ürünleridir; hem toplumsal koşulları açıklarlar hem de düşünce ve eylem etkileriyle onların yeniden üretimine yardım ederler. Bu biçimiyle kategoriler (onların anlamı ve biçimi), toplumun kendisinin evrimiyle doğru orantılı olarak değişirler. Marx ve Engels'in diğer düşünürlere sıklıkla yönelttikleri bir eleştiri, bu düşünürlerin geleneksel kategorileri kabul etmekle, anlayabileceklerini şeyleri bu kategorilerin ait oldukları toplumdaki en kolay görünen şeylerle kısıtlamış olmalarıdır.

Marx'ın kendi başarısı, bazen, artık-değer gibi kimi yeni kavramları kazandırmasıyla mümkün hale gelen daha tam bir anlama gücü olarak nitelenir. Örneğin Engels, Marx'ın ekonomiye katkısını Lavoisier'nin kimyaya olan katkısıyla karşılaştırır. Priestly ve Scheele oksijeni zaten üretmişlerdi ama bunun yeni bir element olduğunu bilmiyorlardı. Bu yeni elemente sırasıyla 'deflogistik hava' ve 'ateşten hava' diyerek, ateşi yanan vücudu terkeden bir şey olarak gören flogistik kimyanın kategorileri içinde kaldılar. Yanan vücudun dışında ve ateşten ayrı bir şey olarak kavrandığında, oksijen ısı sırasında vücutla birleşebilirdi. Oldukça benzer bir biçimde, Engels'e göre, Marx artık 'artı-değer' olarak isimlendirilen ürün parçasının farkına varan ilk kişi değildi. Diğerleri karın, rantın ve faizin emekten geldiğini gördüler. Klasik ekonomi politik işçiye giden ve sermayedara giden ürün oranlarını incelemiştir. Sosyalistler bu eşitsiz bölüşümü adil değil diye lanetlediler; fakat "hepsi de kendi -lerine intikal eden ekonomik kategorilerin mahkumu olarak kaldı."⁵ Marx çoğunlukla çözüm olarak görülen olguyu problem olarak ele aldı ve bu problemi, özellikle onun ana öğelerini 'artı-değer' olarak yeniden kavramsallaştırarak çözdü. Karın, rantın ve faizin işçilerden kaynaklanan kökenine ve işçilerle olan sürekli ilişkisine bir isim vermekle, 'artı-değer' görünüşte ayrı ekonomik biçimler aracılığıyla çalışan ortak bir silsile üzerinde odaklandı. Bu yeni kavramla, Lavoisier'nin yeni 'oksijen' kavramıyla flogistik kimyanın kategorilerinde yaptığı gibi, Marx da ekonomi politiğin bütün ana kategorilerinin etkileşimini açıklayabiliyordu.

Kavramsallaştırma süreci ile soyutlama süreci arasındaki bağ, Marx'ın soyutlamalarını karakterize eden esnekliğin aynı şekilde onun kavram-

larına da uygulanacağını gösterir. Böylece, Marx'ın yazılarındaki 'sermaye' Marx'ın anlayışındaki birimin boyutuna ve bileşimine bağlı olarak sermayenin zorunlu koşullarını ve sonuçlarını temsil eden bir sürekliliğe işaret eder. Marx'ın çalışmalarında eleştirmenlerin belirttiği tanımların esnekliği sadece Marx'ın soyutlama sürecine ve altında yatan ontolojiye geri dönerek anlaşılabilir.

Marx'ın epistemolojisinin algılama, soyutlama ve kavramsallaştırma ile sökülemez bir biçimde bağlanmış olan bir diğer parçası yönlendirme sürecidir. Marx yargının, tutumun ve eylemin, içinde meydana geldiği toplumsal bağlamdan (bu bağlamanın anlaşılabilmesi için kategorileri de içerecek) ve bu bağlamanın izin verdiği gerçek alternatiflerden katı bir biçimde ayrılmayacağına inanır. Bu basitçe neyin doğru neyin yanlış olarak ele alındığı meselesi değildir. Daha ziyade mesele kategorilerin kendisine içkin olan açıklama yapısıdır. Toplumsal kökenlerine ve pratik amaçlarına bakarak, Marx, bu yapıyı içindeki insanların yaşamına kadar genişletti. Bunun sonucunda, bu yapıya dayanan herhangi bir grubun değerlerinin veya eylemlerinin analizini yaparken, Marx gruptakilerin neyi doğru olarak gördükleri ile, bu doğruluğu örüttükleri kategoriler ile ve her ikisini de yapılandıran sosyal şartlar ve çıkarlar ile (ki hepsi de belli ve gelişen sistem içindeki bir sosyal ilişki olarak düşünülür) ilgilenir. Marx'ın bir devrimci olarak kendi yargıları ve çabaları aynı zamanda kapitalizmi nasıl anladığının bir parçasıdır ve bu anlayış onun kategorilerine de yansımaktadır. Bunun farkında olan Marx, geçmişteki ve günümüzdeki ütopyacı sosyalistlerin aksine asla ahlaki bir vaaza gönül indirmemiş, insanları, kendi açıklamasının yapısını kabul etmelerini sağlayarak sosyalizme kazanmaya çalışmıştır.⁶

IV

Ontoloji ve epistemolojiden sonra, Marx'ın yöntemindeki diğer aşama araştırmadır. Marx'ın neyi aradığı ve bulduğu şeyleri nasıl anladığı, onun araştırmasında kesin bir etkiye sahiptir. Onun baktığı şey özellikle de kapitalist sistemin iç yapısı ve tutarlılığı, tarihsel ve özgül bir bütünlük olarak varoluşudur. Marx'ın gündemindeki acil araştırma konusu ne olursa olsun, onun daha büyük araştırma konusu kapitalist toplumdur ve araştırmasında ne zaman ve ne şekilde ilerlerse ilerlesin kapitalist toplumu daima aklında bulundurmaktadır.

Marx'ın araştırma yöntemi, karşılıklı bağımlılıklarının geniş dış hatlarını açığa çıkarmak için sosyal ilişkiler olarak düşünülen birimlerin aralarındaki ilişkilerin izini sürme çabasıdır. İçsel ilişkiler olarak mantıksal karakterlerini dikkate aldığımızda bu bağlar artık daha geniş bazı bi-

rimler içinde ayrı bütünlükler olarak görülen her bir sosyal ilişkinin içinde ya da arasında aranabilir. Pratikte bu, Marx'ın hem kurduğu perspektif biçimini hem de analizine giren birimlerin (aynı zamanda örtü kavramlarının anlamlarıyla birlikte) genişliğini sık sık değiştirdiğini göstermektedir. Böylece, örneğin sermaye (genellikle 'sermaye'nin temel nosyonu) kapitalizmin girinti ve çıkıntılarının incelenebileceği bir bakı noktası olarak hizmet eder; emek başka bir şey olarak hizmet eder, değer başka bir şey, vs. Her bir durumda, üzerinde çalışılan etkileşimler aynı olsa da ona yaklaşım ve açı (ve vur gulan tanımlar) farklılaşır.

Siyaset bilimcileri daha doğrudan ilgilendiren ve tamamen Marx'ın örneğini sürdüren Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* kendi zamanının bütünlüğünün pek çok tek yönlü versiyonunu göz önüne sermek için kesişen sosyal ilişkileri, sınıfı, sivil toplumu, siyasal partiyi, bürokrasiyi ve devleti inceler. Marx'ın yaklaşımının en büyük avantajı, ona (ve Gramsci'ye) karmaşık etkileşim ve değişimi gözden kaçırmadan, ki bu dar bir şekilde tanımlanmış statik faktörler arasında ilişki arandığında ortaya çıkan bir eğilimdir, büyük etkileri keşfedebilme yetisi sağlamasıdır. Aynı şekilde, bir sosyal biçimin bir diğerine dönüşümüne (operatif kavramdaki bir değişim de buna işaret eder) her bir sosyal ilişki içindeki gelişmenin izi sürüldüğünde en iyi biçimde vakıf olunur. Burada Gramsci'nin sosyal sınıfların ve bürokrasinin nasıl siyasal partiler haline geldiğine ve siyasal partilerin de bir devlet haline gelebildiğine gösterdiği duyarlılığa dikkat çekmek yerinde olur.⁷

Marx, diyalektiğin yasalarında cisimleşmiş etkileşim ve değişim kalıplarının evrensel olduğunu varsayıyordu. Bu kalıplar ona tikel gelişmeleri incelemek için geniş bir çerçeve sunmuştur. Niceliğin niteliğe dönüşümü yasası Marx'ı bir sosyal faktörün kendi öğelerinden bir ya da daha fazlasının artışı ya da azalışı ile görünümünü ve/veya işlevini nasıl değiştirdiğine duyarlı kılmıştır. Böylece, örneğin, paranın ancak belirli bir miktara ulaştığında sermaye işlevi gördüğü söylenmiştir. Karşıt kutupların birbirine nüfuz etmesi yasası Marx'a, açıkça görülen karşıtlıklarla karşılaştığında her bir sosyal ilişki için kendi karşıtını inceleme, onları birleştiren şeyi arama cesareti vermiştir. Bu yolla kapitalizmdeki zenginlik ve yoksulluk karşıt görünmekle birlikte, aynı ilişkinin karşılıklı bağımlı yüzleridir.

Çelişkiler aracılığıyla gelişme yasası kuşkusuz bu yasaların en önemlisidir. Herhangi bir karmaşık organizmayı oluşturan süreçler farklı hızlarda ve çoğunlukla da uyumsuz şekillerde değişirler. Birinin ileriye gitmesi şunun ya da bunun geri çekilmesini gerektirecek içsel olarak ilişkili eğil-

imler (yani bir başkasındaki ve ortak bir bütündeki ögeler olarak) şek - linde görüldüğünde, süreçler çelişkili hale gelirler. Bu çelişkilerin çözülümü bütünlüğü önemli bir biçimde dönüşüme uğratabilir. Onların çelişkileri için eğilimleri incelemek, çatışma kaynaklarını, çatışma mad - dileşmeden önce bile görünür olabilecek kaynakları aramak için bir yoldur. Çelişkiler sık sık kümeler halinde gelir ve onların birliği ve önem sıraları Marx'ın araştırmasının eşit derecede nesneleridir.

Marx'inki de dahil olmak üzere her türlü araştırma, eksik kalmaya mah - kum olan bir bilmeceye anlam vermek için yeterli parçaları arama işidir. Kapitalist toplumun iç işleyişinin izini sürerken, Marx bu ödevi yardımcı olacak bir strateji ve öncelikler kümesi benimsedi. Örneğin, Marx işe, somut bütünlükle açık ve zengin bağlantıları olan sosyal ilişkileri -ser - maye, meta ve değer gibi- incelemekle başladı. Marx, aynı zamanda, içinde sistem olarak kapitalizmi çalışabileceği bir laboratuvar olarak da zamanının en gelişmiş kapitalist toplumu İngiltere üzerine yoğunlaş - mayı seçti.

Marksist teoriye göre, bütünlüğün varoluş koşullarını yeniden üreten maddi üretimdir ve bütün sosyal faktörler arasındaki karşılıklı etkile - şimde, ekonomik faktör en büyük etkiye sahiptir. Bunun sonucunda, Marx, genellikle herhangi bir problemi veya dönemi çalışmaya eko - nomik koşulları ve pratikleri, özellikle de üretimin koşullarını ve pratik - lerini inceleyerek başlar. Marx, sınıfların ve sınıfları oluşturan bireylerin ekonomik çıkar ve güdülerini de hesaba katar; onun açığa çıkarılması - na en fazla önem verdiği çelişkiler ekonomik olanlardır. Eğer başlangıç - ta belirli yönlerine yoğunlaşmak amacıyla Marx'ın yöntemini onun teori - lerinden soyutlamışsak, bu yöntemi nasıl ve ne için kullandığını görmek için tekrar tekrar bu teorilere dönmek gereklidir.

Özel bir dikkat de gerçek süreçler ve onların anlaşılma biçimleri arasın - daki etkileşime gösterilmiştir. Marx, *Kapital*'i "ekonomik kategorilerin bir eleştirisi ya da daha doğrusu, eleştirel bir tarzda açıklanan burjuva ekonomik sistemi"⁸ olarak betimler. Öyleyse *Kapital*, kapitalist pratikler üzerine olduğu kadar kapitalist pratikler hakkında kabul edilmiş fikirler üzerinedir de. Belirtildiği gibi, Marx'ın herhangi bir alanda burjuva ide - olojisine ana eleştirisi burjuva düşünürlerinin o alanı çevreleyen bütün - lüğün farkında olmayışları ve onların tikel betimlemeleri ve açıklamaları içinde kalmalarıydı. Genellikle burjuva düşünürleri, doğrudan doğruya algılanabilir olan şeyleri, ona anlamını veren ögelerin yapılaşmış kar - şılıklı bağımlılıklarından mantıksal olarak bağımsızmış gibi ele alarak dolaylımsız görünüşleri bütün hakikat olarak görme günahını işlerler. Bu

karşılıklı bağımlılıkların iç bağlantılarının izini sürmek suretiyle, Marx, bu fikirlerin özünü- ki bu öz görünümünde yansıyan hakikatle sık sık gelişmektedir- göz önüne sermektedir. Örneğin burjuva ekonomi politiği, işçilerin saat ücreti almaları gerçeğine bakarak, çalışılan saatlerin toplamına göre verilen ücretlerin emeğin tam karşılığını temsil ettiğini sanar. Marx, emek ve içinde olduğu toplumsal koşullar arasındaki ilişkileri (ki buna çoğunlukla bu koşulların anlaşılmasını sağlayan ücret gibi nosyonlar da dahildir) açığa çıkararak işçilerin, ürettikleri zenginliğin sadece bir kısmını geri aldıklarını gösterebilmektedir.

Marx'ın bir bilim adamı olarak itibarı hasımları tarafından bile pek az sorgulanmıştır. Marx, herhangi bir konuyu eleştirmek için o konuyu ve başkalarının onun hakkında ne yazdığını ayrıntılı olarak bilmek gerektiğine inanıyordu. O kadar ki, toprak rantı üzerine ne yazılmış olduğunu okumak için hayatının son yıllarında Rusça öğrenmişti. Zamanında varolan her türlü bilgi kaynakları ve bilgi toplama teknikleri -hükümet raporları, anketler, yoklamalar, kurgu, gazete vs- onun gözünde saygındı ve bu alanlarda modern sosyal bilimlerden yapılmış bir sürü ilerlemeye daha az açık olacağına inanmak için hiç bir neden yoktur. Bir kere bu kabul edildikten sonra ise Marx'ın temel olarak toplanmaya değer bilginin ne olacağı, bilgiye ulaşmanın çeşitli tekniklerinin altında yatan varsayımlar, bir konuyu çalışmanın bilgiyi nasıl etkileyeceği ve özellikle de olası çözümler menzili üzerinde kullanılan kavramların (açıklayıcı yapılar) etkisi ile ilgilendiğini de eklemek gerekir. Örneğin, Marx tipik tutum anketiyle tanışmış olsaydı, kuşkusuz ne sorulduğuna, nasıl sorulduğuna, sorulan kişilerin kimler olduğuna (sosyal sınıf farklarına genelde gösterilen kayıtsızlık), tasdiklenen yanıtların yansıtıldığı koşullara (bu koşullardaki değişikliğin çoğunlukla farklı bir yanıtı yol açması gibi) dayanan (önyargı) üzerine odaklanırdı. Marx muhtemelen egemen yanlış bilincin yanı sıra, her bir bireysel değerlendirmede bulunabilecek öznel yargıları dikkate alarak hiç bir anketin sosyal ve ekonomik yapıları yeterince açığa çıkaramayacağını vurgulardı. Bu, Marx'ın tutum anketlerinden gelen bilgiyi önemsemeyeceği anlamına gelmez -bir çok takipçisinin maalesef yaptığı gibi- ama Marx'ın bunları kullanışı oldukça nitelikli ve eleştirel olurdu.

V

Marx'ın ontolojisi dünyanın bir bütünlük olduğunu ilan eder; epistemolojisi bu bütünlüğü, yapılaşmış karşılıklı bağımlılıkları kavramlarda yansıyan ilişkisel birimlere parçalar; araştırması, bu birimler arasındaki bağlantıların izini sürerek, bu bütünlüğün ayrıntılarında hayat bulur; Marx'ın

yönteminin dördüncü aşaması olan entelektüel yeniden inşası, bu işlemlerin tamamlanmasıyla gerçekleşir. Entelektüel yeniden inşada, Marx işe başlarken, gerçek olsa da bilinmediği için tanımlanmamış olan bütünlük, onun anlayışının zengin, somut bütünlüğüne dönüşür.

Eğer Marx, örneğin, Amerikan Kongresini çalışsaydı, -birçok profesyonel siyaset bilimci gibi- "yasaların nasıl yapıldığını" bilmekle yetinmezdi. Marx'ın entelektüel yeniden inşası zorunlu olarak toplumdaki diğer kurumlar ve pratiklerle etkileşen sosyal-siyasal bir olgu olarak Kongrenin tarihini, onun sınıf mücadelesindeki yerini ve yine Kongrenin çalışmasında kapitalizmin temel çelişkilerinin ve yabancılaşma ilişkilerinin rolünün araştırılmasını kapsardı. Ayrıca Marx, bu işlevler ve ilişkilerin, günlük etkinliklerle vatandaş olarak yeniden üretilen insanlardan hangi yollarla gizlendiğini de araştırırdı. Kongreyi bütünlükten bağımsız olarak anlayan (ya da onu bir tür daha geniş bir soyutlama içine, politikaya yerleştiren) ortodoks siyaset bilimciler için, bu yasa yapma organının kapitalist çıkarları ve bu rol ışığında karakterini koruma rolü hiç bir zaman yeterince takdir edilemez. Öte yandan Marksist entelektüel yeniden inşada ise, Kongre, kapitalist toplumun siyasi kural koyucu biçimi olarak yasama organında yeniden doğan kapitalizm olarak anlaşılır ve bu biçim içindeki bu bütünlüğün diğer veçheleri asla gözden kaçırılmaz.

Marx'ın bütünlüğü yeniden inşasında, 'altyapı'da olduğu kadar 'üstyapı'da da, insanların ürünlerinde olduğu kadar onların etkinliklerinde de temel önem çelişkilere verilir. Marx'ın kapitalizmde gördüğü çevreleyici çelişki, kendi özgün etkileşiminde diğer tüm kapitalist çelişkileri barındıran çelişki, toplumsal üretim ve özel edinim (appropriation) arasında olandır. Bu, bazıları tarafından "kapitalizmin o zamana değin hiç olmadığı kadar yüksek toplumsal karakteri ve onun devam eden özel amacı" arasındaki çelişki ya da üretimin nasıl örgütlendiği ve varolan teknoloji ve kültür içinde nasıl örgütleniyor olabileceği arasındaki çelişki olarak yeniden formüle edilse de bunların her biri onun anlamının sadece bir parçasını vermektedir.⁹ Bütün büyük çelişkilerin birliğini cisimleştiren bir çelişki olarak, toplumsal üretim ve özel edinim arasındaki ilişki Marx'ın somut bir sistem olarak karmaşık kapitalizm anlayışını gösterir. Kendi iç işleyişi içinde anlaşılan kapitalizm, Marx'ın araştırmasının en genel olduğu kadar en gelişkin sonucudur ve onun entelektüel yeniden inşasının her bir düzeyinde şu ya da bu biçimi altında mevcuttur.

Marx tarafından benimsenen entelektüel yeniden inşaya bir ilk yaklaşım, kapitalist yaşamın olgularında bir kalıp olduğu gözlemlendiği zaman gerçekleşir. İnsanları küçük bir hırsızlık yüzünden yıllarca hapse gön-

dermek ile petrol kullanım müsaadesi biçimindeki büyük hırsızlıklara göz yummak, insanların açlıktan kırıldığı bir zamanda patatesleri yakmak, konut sıkıntısının ortasında apartmanları boş bırakmaya izin vermek, gittikçe artan bir oranda işçi işsiz kalırken makineleri tozlanmaya bırakmak, kentte yaşayanları nefes alamaz hale getirmek ve teknoloji imkanları ortadayken lağımdan içmek arasındaki bağlantı nedir? 'Radikaller' ve 'liberaller' arasındaki belirleyici ayrım, liberallerin sosyal sorunları oldukça bağımsız ve tesadüfi olaylar olarak görmeleri ve her birini tek tek çözmeye çalışmalarıdır. Kapitalist sistemin parçaları olarak bunların arasındaki işsel bağlantıların farkında olmadıkları için, bu hastalıklarla, başarılı bir çözümün olanaklı olduğu tek düzeyde, yani bütüncül toplum düzeyinde ilgilenemezler ve bu hastalıklar son çözümlemede lanetleme ve ümitsizlik uçları arasında sallanmaya bırakılır.

Öte yandan, 'radikal' etiketini kabul edenler, genellikle, liberallerin yüzlerce bağlantısız rolün dağınık uçları olarak bıraktıklarının, kapitalist hayatın çok (ya da en azından büyük olasılıkla) gerekli parçaları olarak düğümlendiğinin farkındadırlar. Ancak, onların anlayışlarında çoğunlukla gözden kaçırılan ise tikel olayları dolayımlayan yapılar (özler, yasalar, çelişkiler) ve bir bütün olarak kapitalist sistemdir. Belli bir olgudan kapitalizmin nasıl sorumlu olduğunu anlamak için, insanların ve süreçlerin taşıdığı sistemin gerekliliklerini üreten birbiriyle ilişkili işlevler bilinmelidir. Yoksa, bizim ikilemimize bir yanıt olarak kapitalizmin kendisi pek az aydınlanma getiren bir soyutlamadır. Bu dolayımın öğrenmek zorunlu olarak sarmal bir türdedir; entellektüel yeniden inşadaki her bir başarı, ontolojide, epistemolojide ve incelemede ortaya çıkan süreçleri ilerletir ki bu da bütünlüğün daha tam bir somutlanmasına imkan verir. Burada önerdiğimiz Marx'ın yönteminin farklı parçaları arasındaki etkileşim, onların integral bir yaklaşım olarak ilerlemeleri, okuyucuya şu anda yapılan değerlendirmede birbirini tam olarak takip eden aşamaların şemalaştırılmasından kaynaklanabilecek olası tahriflere karşı koruma sağlamalıdır.

VI

Marx'ın açılımı - yöntemindeki beşinci ve son aşama- için ortaya konulan problem, her bir parçasında ilişkisel olarak kapsanan yapısal karşılıklı bağımlılığın bir sistemi olarak kapitalizmi nasıl açıklamak gerektiğidir. Eğer Marx'ın incelemesine kılavuzluk eden sorular tikel kapitalist pratiklerin nasıl ortaya çıktıkları ve tam da onların biçimlerinin nasıl kapitalist sistemin dışavurumları olduğu ile ilgileniyor ise, onun açılımına kılavuzluk eden yanıtlar bu biçimlerin bir değerlendirme-

sinde (ki artık onun entellektüel yeniden inşasıyla tümleşik hale gelmiştir) bu sistemi yeniden kurmayı amaçlar. Sıklıkla kanştırılsa ve bu her zaman Marksizm üzerine olan çalışmalarda daha fazla yapılsa da, kavrayış ve açıklayış ayrı işlevlere sahiptir ve farklı teknikler gerektirir. Marx'ın kapitalizmi entellektüel olarak yeniden inşa etmesinden anlıyoruz ki, Marx öncel koşullar üzerine yoğunlaşsa da gerçekliği bir kaç ampirik genellemeye indirgeyen ya da ideal modeller kuran veya basitçe olguları sınıflamakla yetinen açıklamaları reddedecektir. Bu durumların her birinde açıklama iki ya da daha fazla soyutlamayı birleştiren biçim alır; daha geniş bağlama dokunulmaz. Marx'a göre, kapitalizm, içinde gerçekleşen her türlü şeyin tek yeterli açıklamasıdır; ama bu, somut bir bütünlük olarak anlaşılan kapitalizmdir.

Marx'ın açıklamada amacına göndermede bulunurken kullandığı metafor, gerçekliğin 'akseden' bir versiyonudur. Marx, eğer "inceleme nesnesinin hayatı bir aynada ideal biçimde yansırırsa" başarılı olacağına inanır ve bu gerçekleştiğinde "önümüzde sanki sadece bir önsel inşaya sahipmişiz gibi" görüneceğini ekler.¹⁰ Marx'ın hedefi böylece açıklamasının öğelerini gerçek dünyada ilişkilendikleri gibi ve tümdengelimsel bir sisteme aitmiş gibi görünür şekilde biraraya getirmektir. Engels'in ve Paul Lafargue'nin yorumlarından ve Kapital'i sık sık revize etmesinden (her bir müsvedde ve her bir baskı büyük değişiklikler içermektedir) Marx'ın gerçekliği aksettiren sunumunun ondan sürekli kaçmaya çalışan bir hedef olarak var kaldığı görülmektedir. Ölümünden hemen önce, Marx Kapital'i yeniden revize etmeyi planlıyordu.

Marx, anlayışında mevcut bulunan somut bütünlüğü yeniden üretmek için temel olarak iki yola başvurdu: Halihazırdaki toplumsal ilişkilerin etkileşimini çizmek ve çeşitli biçimler aracılığıyla bir sistemin parçaları olarak tarihsel gelişmelerini sergilemek. Onların etkileşimini çizerken, açığa çıkardığı bağları her bir ilişkinin parçası yaparak, sık sık bakı noktasını değiştirir. Tekrarın donuklaştırıcı etkisi kısmen perspektifteki değişime eşlik eden söz dağarcığındaki değişimle dengelenir. Ekonomik faktörlerin baskın rolü, bu etkileşimi başka şeylerden daha fazla ekonomik ilişkilerin parçası biçiminde ve diğer ilişkilerde kullanılanlardan daha ayrıntılı biçimde sunarak sergilenir. Aynı şekilde, bütünlüğün yapılıp yapılmasında çelişkiye tanınan eşsiz rol, sosyal etkileşimin değerlendirilmesinde bu çelişkilere gösterilen dikkatin yoğunluğunu yansıtır.

Çelişkiler ve ekonomik faktörler Marx'ın katında ayrıcalıklı bir konum işgal ederler; çünkü Marx toplumsal ilişkilerin gelişimini onların farklı biçimlerine bakarak değerlendirir. Diğer pek çoklarıyla birlikte, Marx her-

hangi bir şeyi açıklamanın, büyük ölçüde onun nasıl meydana geldiğini açıklamak olduğuna inanıyordu. Marx'ı diğerlerinden ayıran ise, herhangi bir şeyin nasıl meydana geldiğinin aynı zamanda onun ne olduğunun bir parçası olduğuna inanmasıydı. Bu inanış Marx'ın, tarihi, bir sürecin tezahürleri olarak halihazırdaki olayları ve kurumları sunmak için kullandığını kanıtlar: gelişme içsel olarak ilişkilendirilmiş biçimler aracılığıyla bir büyümedir ve -geçmişten doğan ve geleceğe doğru köprü kuran- eğilim de sadece sürecin görüntüleri değil toplumsal ilişkilerin bir parçası olarak ele alınır.

Marx pratik ve fikirler arasında içsel ilişkiler görür, birinde gerçekleşecek gelişme -etkileşim yoluyla- diğerinde yansıyacaktır. Bu nedenle Marx'ın kapitalizmin tarihini değerlendirmesi kapitalist yaşam biçimlerini olduğu kadar kapitalist ideolojideki değişimi de ilgi sahasına alır. Kapital'de ekonomi politikanın tarihinden yapılan sayısız alıntılar, gelişen bir bütünlüğün gelişen bir parçası addedilen bu fikirlerin Marx tarafından eleştirisiyle beraber yürüyen bir yorumlama olarak öne sürülmüştür. Bu durum aynı zamanda Marx'a söz konusu gelişmenin eleştirel sonucu olarak, aynı bütünlükten doğan kendi kapitalizm anlayışını - her ne kadar kusurlu ve tamamlanmamış olsa da- ortaya koyma imkanı veriyordu.

Marx'ın sosyal etkileşim ve gelişimi açıklaması -bunu açığa çıkaran inceleme ve kendi anlayışını kuran entelektüel yeniden inşa gibi- analiz ve sentezlerin bir bileşimidir. Kapitalizmin en merkezi ve ayırıcı sosyal ilişkileri, somut bütünlüğün yapılaşmış iç bağımlılığını ve hareketini kendi içinde kapsamak için analiz edilir ve gösterilir. Marx, kapitalist sistemin işleyişi için bir ilişkinin tarihsel görüntüsünün değil öneminin açıklama düzenini belirleyeceğinde ısrar etti. Örneğin, sermayenin analizi rantın analizini öncelemelidir. Bu tavsiyeyi vermek buna uymaktan daha zordu, zira Marx *Kapital*'in planında ve bir çok revizyonunda farklı sosyal ilişkilerle başlar -sermaye, para, değer ve nihayet meta (bu durum ancak bu dört sosyal ilişkinin Marx'ın kapitalizm anlayışında en yüksek yerleri paylaştığını gösterebilir).

Marx her büyük sosyal ilişkiye dayanarak kapitalizmi çözmeye çalışırken, aynı anda, farklı bakı noktalarından elde edilebilen bütünün tek yönlü görüşlerini sentezlemek suretiyle sistemi yeniden inşa eder. Bir toplumsal ilişki olarak sermayeden doğan kapitalizmin iç işleyişi, değer ve başka şeylerin parçası olarak ortaya çıkan aynı karşılıklı bağımlılıktan daha farklı bir vurguya ve görünüme sahiptir. Bütünün bu tek yönlü görüşlerinin her birini sunarak, Marx aynı zamanda veçhelerin

kendi periferilerinde işleyişlerine göre belirli varsayımlarda bulunur. Bu varsayımlar daha sonra bu aynı veçheler diğer ilişkilerin temel özellikleri olarak ortaya çıktıklarında işe yarayacaklardır. Örneğin piyasanın rolü, *Kapital I*'de değer sorunu ile uğraşırken ele alınmıştır, *Kapital II*'de dolaşım tartışmalarında gündeme gelmiştir ve *Kapital III*'deki değer ilişkisine ise katılmıştır. Bu nedenle, kapitalizmin yapılaşmış iç bağımlılığına, her bir temel toplumsal ilişkiyi kavrayışındaki iç bağımlılıktır. Marx açıklamasında bu yapılaşmış iç bağımlılığa ardıl yakınlaşmalar ile yönelir.¹¹ Herhangi bir çalışmada (bu çalışma *Kapital*'in üç cildi olsa bile) önerilen kapitalizm analizi büyük toplumsal ilişkiler analiz edilmeden bırakıldıkları oranda eksik kalır. Kapitalist siyaset, kültür, etik vs'nin yanı sıra kapitalist ekonomi çalışmalarını da bir sonuca ulaşmak için sentez çalışması ortaya koymayı gerektirir ve -daha önce değinildiği gibi- Marx'ın böyle hırslı projeleri vardı, ama sadece Kapital onun tüm zamanını alacak kadar genişlemişti.

Sentez süreci, Marx'ın kavramlarının tam anlamlarını kazanma tarzı olarak da görülebilir. İletişim kurabilmenin bir koşulu olarak, terimler başlangıçta günlük nosyonları ya da buna çok yakın şeyleri içerirler. İnsanlık durumunun daha açık niteliklerine odaklanan daha genel soyutlama ve kavramlar, yani Marx'ın 'basit kategoriler' dedikleri, bu rolü en iyi oynayanlardır ve tarihsel olarak daha somut soyutlamaları açıklamaya yardımcı olurlar; bizi derhal ve doğrudan doğruya kapitalist yapılara götüren "karmaşık kategoriler", bu basit kategoriler kullanarak açıklanabilir. Bu yolla, örneğin 'emek' kavramı, 'meta', 'değer' ve 'sermaye' gibi kavramları açıklamaya yardımcı olmak için kullanılır.

Genel olarak ve özellikle de bir çalışmanın başında, analiz edilen sosyal ilişkiler tarihsel olarak daha somut soyutlamalardır ve bunları çözme işi daha genel soyutlamaların yardımıyla sürer. Ancak açıklama sürecinde, sarıh anlamlara sahip basit kategoriler olarak başlayan şey somut kategorilerin kendilerine benzemeye başlayacaktır; bu basit kategorilerin derinleşen anlamlarının sınırı ise içine gömülü oldukları koşullar tarafından çizilecektir. Kapital'in başında genel bir soyutlama olarak görünen emek, yavaş yavaş üretici etkinliğin tarihsel olarak özgül bir biçimi, diğer deyişle, bütünüyle soyut, yabancılaşmış üretici etkinlik olarak gösterilir. 'Emek' kavramı, der Marx, insanların kolayca bir işten bir diğerine geçtiği ve genellikle ne yaptıklarına kayıtsız kaldıkları bir zamanda ortaya çıkmıştır. Bu durum, üretici etkinliğin bu biçiminin hızlıca yaygınlaşmasıyla yeniden üretilen bir sürü tarihsel durumu önceden varsayar. Böylece basit kategoriler karmaşık kategorilerin analizini olanaklı kılarken, aynı zamanda karmaşık kategorilerin (kendi analizlerini

oluşturabilen ve sıraları geldiğinde içinden somut bütünlüğü görebileceğimiz pencereler olarak hizmet görebilen) içine sentezlenmeye başlarlar.

Anlamaları sistemin limitlerine kadar çekilen karmaşık kategoriler ya da biraz sonra karmaşık kategorilere dönüşecek olan basit kategoriler için tanımlar bulamayan Marx, sadece 'bildirimler' (ya da tek-yönlü betimlemeler) ve imgeler sağlayabilirdi. Bu bildirimler (*indications*) ve imgeler Marx'ın etkileyici metaforlarını yönteminin ve aynı zamanda onun yazı stiline bir parçası yaparak okuyucunun kendi imgelemine yardımcı olan açıklıkla çizilmiş niteliklerin ötesinde bir ilişkiyi genişletmektedir. Bildirimler olarak adlandırdığım şeylere tanımlar muamelesi yapmak ciddi bir hata olacaktır. Çünkü yeni bildirimlerin ilk sunumu çoğunlukla çelişkili görülecektir. Örneğin, 'sermaye', "ücretli-emeği sömüren mülkiyet türü" mü, "toplumun belirli bir kesimi tarafından tekelleştirilen üretim araçları" mı yoksa "bağımsız güce dönüşen emekçinin ürünleri" midir?¹² Yanıt, kuşkusuz, 'sermaye'nin anlamının (tam anlamının), Kapital'de birbiriyle özgün ilişkileri içinde düşünülmüş daha bir düzine tanımla birlikte bütün bu bildirimleri kendinde taşıdığıdır. Bu tür durumlarda kesin bir tanım için uğraşmak da kısa zamanda sadece kendi kendini mahvetme anlamına gelecektir.

Marx'ın yönteminin bütün aşamaları arasında, günümüzün modern Marksistlerinin yeniden düşünmeye en fazla ihtiyaç duyacakları şey açıklama olarak diyalektiktir. Marx'ın kapitalist bütünlüğün entelektüel yeniden inşasıyla iletişim kurma konusunda problemler hiç bir zaman kısmi çözümün ötesine geçememiştir. Marx'ın neyden şikayetçi olduğu ve neye karşı savaşmaya çalıştığı konusundaki yanlış anlaşılma, kendisinin temel çalışmalarını sürekli revizyondan geçirmesiyle daha da büyümüştür. Yeni bir konuya geçmeden, Marksizmin tam bir açıklanmasında onun iyi bilinen bir çok tahrifinin -ekonomik belirlenimcilik ve yapısalcılığın çeşitli yorumları- Batı toplumundaki eğitilmiş insanların çoğunluğuna tekabül eden pozitivist kafalı izleyiciye değerli ilk ve ikincil yaklaşımlar sağlayabileceğini söylemek gerek. Kapitalist üretim tarzının sosyal ve siyasal kurum ve olaylar üzerine özel etkileri hakkında öğrenirken, faktörel (*factoral*) ve süreç düşüncesi arasında, dışsal ve içsel ilişkilerle işlem görmek arasında geçişler sağlamak için kuşkusuz bu türden açıklayıcı araçlara gerek duyulabilir. Hata, Marksizmin bu türden şekilsiz ve/veya tek-yönlü versiyonlarını, açıklamanın bütününe yakıştırmak veya Marx'ın entelektüel yeniden inşasının hakikati olarak ortaya koymaktır.

VII

Bir kere Marx'ın bize somut bir bütünlük ve bu bütünlüğün mantıksal karakteri olarak kapitalizmin aynadaki görüntüsünü sunmaya çalıştığını anladığımızda, açıklamada kullandığı teknikler (dili kullanımı da dahil olmak üzere) daha az donuk hale gelmeye başlar. Bunu gördüğümüzde, Marx'ın teorik ifadelerini, olabildiğince onun ortaya koyduğu şekliyle almaya hazır hale geliriz. Marx'ın devlet teorisini ele aldığımızda, ki zaten oradan başlamıştık, siyasal kurumlar ve pratikler ve egemen ekonomik sınıf arasında, devlet ve üretim tarzı arasında, devletin güncel işleyimleri ve içinde açıklandığı ideoloji arasında vs. öne sürdüğü ilişkilerin mantıksal karakterini artık anlayabiliriz. Ayrıca devam eden süreçler olarak ele alınan bu ilişkilerin toplamı ile onların içinde bulunduğu kapitalist sistem arasındaki bağlantıyı kavrayabiliriz. Marx'ın metodolojisinin önemi göz önüne seren ayrıntılı bir devlet teorisinin yeniden ifadesi başka bir zamana bırakılmalı. Burada, kendimi bu yöntemin anahatlarını çizmekle, basitçe, ama vurgulayarak, bu rolü belirtmekle sınırladım.

Söylenenlerden Marx'ın yönteminin, sadece onun teorik ifadelerinin anlaşılmasının değil, aynı zamanda onun zamanından beri gerçek dünyada ortaya çıkmış gelişmeleri hesaba katarak bu teoriyi tashih etmenin de bir aracı olduğu anlaşılmış olmalıdır. Kapitalist yaşamdaki farklı kurumlar, süreçler ve sosyal sektörlerin işlevleri yeniden değerlendirilmelidir ve hangi değişiklikler bulunuyorsa örtü kavramların anlamlarına dahil edilmelidir. Gereksinim duyduğumuz (ve bir süredir varolan) Marx'ın yazılarına gösterilen saygı ve Marksist olmayanlar da dahil olmak üzere modern akademisyenlerin araştırmalarına da eşit derecede gösterilen sağlıklı bir saygı ile dengelenmiş olarak, somut bütünlüğün bir kez daha entellektüel yeniden inşasıdır. Bu ödev öyle zordur ki, ancak kolektif olarak gerçekleştirilebilir. Burada kapitalist devlet üzerine çalışan uluslararası bir grup Marksist akademisyen tarafından *Kapitalistate* dergisinin yayınlanmayla böyle bir çabanın halihazırda başladığını belirtmekte fayda var. Marx'ın kendi yazıları gibi, bu girişimin pratik etkisi de temel olarak kapitalizmin yapılaşmış iç bağımlılığının ne kadar iyi zaptedildiğine bağlı olacaktır. Marx, "donmuş şartları onlara kendi melodileriyle şarkı söyleyerek dans etmeye" ¹³ zorlamak istediğini söylemişti. Biz hiç bir şey için daha azını amaçlamıyoruz ¹⁴.

Çevirenler: Beycan Mura-Emre Arslan

Yazının Alındığı Kaynak: Bertell Ollman (1979) *Social and Sexual Revolution*, Boston: South End, s. 99-123.

Notlar

*Yukarıda belirtilen gelişmelerin hepsi, bu yazının yazılmasından sonraki beş yıl içerisinde de sürdü, ama söylenenlerin değiştirilmesini gerektirecek ölçüde de bir ilerleme olmadı.

1) A. Sommit and J. Tannenhouse, *American Political Science, Profile of a Discipline* (New York, 1964), s. 14.

2) Bu şema farklı bütünlük nosyonlarını ayırmak için ilk kez Karıl Kosik tarafından Somutun Diyalektiği'nde (*Dialectic of the Concrete*) öne sürülmüştür. Bununla birlikte, benim ve Kosik'in burada sunulan ikinci ve üçüncü bütünlük nosyonlarını algılayışları arasında önemli farklar vardır.

3) Friedrich Engels, *Anti-Duhring*, trans. E. Burns (London, n.d.), pp. 26-27. Bu yasaların bir değerlendirmesi için benim şu kitabıma bakınız: *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge, 1976) Bölüm 5.

4) Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, çev. R. Livingston (Cambridge, Mass. 1971), s. 28.

5) Friedrich Engels, *Preface to Capital II*, (Moscow, 1957), s. 14-16.

6) Bu yönlendirme sürecinin daha gelişkin tartışmaları için Alienation'ın 4. Bölümüne bakınız.

7) Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, der. ve çev. Q. Hoare and G. N. Smith (New York 1971), s. 146-149, 151, 155, 157-158, 191, 227-228, 264.

8) M. Rubel, "Fragments sociologiques dans les inedités de Marx", *Cahiers internationaux de sociologie* 22, (1957), s. 129'dan alıntılanmıştır.

9) Ralph Milliband, *The State in Capitalist Society* (London, 1969), s. 34; William Appleman, *The Great Evasion* (Chicago, 1968).

10) Karl Marx, *Capital I*, çev. S. Moore ve E. Aveling (Moscow, 1958), s.19.

11) Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York, 1964), s. 11.

12) Marx and Engels, *The Communist Manifesto* çev. S. Moore (Chicago, 1945), p. 33. *Capital I*, p. 10; *Pre-Capitalist Economic Formations* ed. E. J. Hobsbawn ve çev. J. Cohen (New York, 1965), s. 84-85.

13) Karl Marx, "Toward the Critique of Hegel Philosophy of Law: Introduction", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, der. ve çev. L. D. Easton and K. H. Guddat, (1967), s. 253.

14) Burada değinilmeyen belirgin eleştirilerin bir kısmının önüne geçmek için (bu makalenin bir ilk 'yaklaşım' oluşturacağı) kitabımda ele almak niyetinde olduğum diğer önemli başlıkları sıralamak yararlı olabilir. Hala tahlil edilebilecek olanlar: 1) Marx'ın yöntemi, güncel sonuçları dikkate

alındığında sosyal bilimlerde halihazırda dolaşımda olan diğer yöntemlere karşı neden tercih edilmelidir (bu hem diğer yöntemleri eleştirisini hem de aynı konulara onların yaptığı tahlillerle karşılaştırmayı gerektirir). 2) doğru - lamaya nasıl ulaşılır? 3) sosyal bilimciler olarak aldığımız eğitim (inançlarımızın yanısıra alışkanlıklarımız, ayrı disiplinlerde örgütlenişimizin yanında öğretmenler ve entelektüeller olarak toplumsal işlevlerimiz) Marx'ın yöntemini benimsememizi ve etkili bir şekilde kullanmamızı nasıl etkiliyor? 4) neden Marx'ın takipçilerinin çoğu, onun yöntemini tahrif etti ve / veya ihmal etti? 5) bu yöntem ne ölçüde kapitalist toplumun çalışılmasına bağımlıdır? 6) kendi adına konuştuğunu iddia eden filozofların düşüncesine karşı 'sıradan insan'ın düşüncesinde Marx'ın yöntemi ne biçimlerde vardır? 7) Marx'ın yöntemi, onun anlaşılması ve kullanılması ile siyasal pratik arasındaki ilişki nedir? Bu başlıkların Marx'ın yönteminin anlamını ve değerini taşıyorsa, bu taslakta yeniden inşa etmeye uğraştığım şey tamam - lanmamış addedilmelidir.

Ekonominin Emperyalizmi Kuhncu Bir Devrim midir?*

Ben Fine

1. Giriş

Thomas Kuhn'un bilimsel devrim kuramını ortaya atmasının üzerinden kırk yıl geçti. Kuhn, önce bilimin nasıl değiştiğini açıklama uğraşına girdi. Bu amaçla, belli bir paradigma içinde normal evrimini sürdüren bilim ile paradigmalar arasında çok kısa bir dönem için parlayan devrimci bilim arasında bir ayrıma gitti. Sonuç olarak, bu önemli katkısı ve bu katkıya getirilen eleştiriler kabul görmemiş olmakla birlikte, Kuhn'nun dili, örneğin özellikle paradigma kavramı yaygınlaştı. Bu arada, akademik literatürde, entelektüel değişikliğin doğasının ve kaynaklarının anlaşılması bakımından, Kuhn'un yaklaşımının, eğer unutulmadıysa, bütünüyle incelenmesi için yeterli zaman geçmiştir. Yalnızca izleyici olarak bile olsa Kuhncu devrime katılan ekonomistlere göre, geçmişe doğru geri bakıldığında, kendi tarihinin ve metodolojik temellerinin ne yazık

ki farkında olmayan ve söz konusu tarihe ve temellere ilgisiz kalan bir disiplinin kendisini incelemeye tabi tuttuğu nadir bir dönem olarak Kuhncu devrimin göze çarpması gerekir¹. Daha yakın bir geçmişte, postmodernizm gibi öteki entelektüel modalarda da yapıldığı gibi² Kuhn'un bilim tarihine ilişkin kavramları, ekonomi göz ardı edilerek sosyal bilimlere aktarıldı.

Kuhn'un projesinin kasvetli bilim içinde hiçbir değişikliğe uğratılmaksızın kolayca anlaşılıp kavranıldığını öne sürüyor değiliz. Ancak, bu proje bütün bir disiplin içindeki hem geleneksel hem de karşı görüş yanlıları tarafından, şaşırtıcı biçimde, son derece hoş karşılandı. Ana akım (*mainstream*), örneğin Keynesçiler, marjinalist devrimi (ve yalnızca ufuktaki monetarist karşı devrimi) tamamlamış olduğu için, yeni bir devrim korkusu olmayan normal bilim içinde Kuhn'un projesinin çok

başarılı ve uygun bir düşünce olduğunu öne sürebildi. Nitekim Gordon'a göre³:

[Adam] Smith'in görece serbest bir pazarda bireyi maksimize etme önermesi ve bu önermenin çok çeşitli özgül sorunlara başarıyla uygulanmış olması bizim temel paradigmamızdır. Bu paradigma (özellikle Marks'ı da kapsayan) "tutarlı bir bilimsel gelenek" yarattı. En güncel dergiler tarandığında bu geleneğin sürdüğünü görmek mümkündür... Sonuç olarak, bize göre ekonomik kuram normal bilime çok fazla benzer ve normal bir bilim gibi, profesyonel eğitimin bir parçası olarak kendi tarihini kapsamına alması gereksinmesi duymaz. (1965:123-6)

Ana akım, Kuhn'un normal bilime ilişkin kavramlarını bu bilimin göğsünü gurur ve güvenle şişirmek amacıyla kullanırken, radikal siyasal ekonomi, ana akımı kendi standartlarına göre bile hem anormal hem de bilim dışı olmakla sınırlamak için Kuhn'cu çerçevede çok fazla şey buldu. Kendisinin alternatif bir yolla başarılı olma olasılığını gördü. Örneğin, Ward (1972).

Radikal siyasal ekonominin ve öteki karşı görüşlerin çöküşü ile bu tür rüyalar, gerçekleşmek bir yana, son bulmuştur. Gerçekte, her yerde tartışıldığı gibi, ana akım yalnızca disiplin üzerindeki denetimini güçlendirmekle kalmadı, aynı zamanda ekonomi içinde, daha doğrusu çevresinde, şu anda devam eden bir devrim de yaptı. Kısaca söylemek gerekirse, ana akım, daha önce görülmedik bir biçimde sosyal bilimlere sömürgeleştirmekte, uygulayıcılarının adlandırdıkları şekliyle ekonomik emperyalizme ya da ekonomi emperyalizmine yol açmaktadır.⁴ Ana akımcılar, yeni bilgi-kuramsal ekonomi temelinde, yeni mikro vakıflar, pazarın eksikliklerini ve bu eksikliklere pazar dışından gelen tepkileri kurumlar, gelenekler, kolektif faaliyet vb. bazında incelediklerini iddia etmektedir. Pazar dışından gelen tepkiler, ekonominin daha önceden belirlenmemiş, ya da en azından geleneksel olarak öteki sosyal bilimlerin alanına giren ve bu bilimlerin egemen olduğu düşman bölgeye tecavüz etmesine olanak vermektedir. Bu tür gelişmeler yansımasını ekonominin "yeni" alanlarının artmasında bulmaktadır: yeni kurumsal ekonomi, yeni ev ekonomisi, ekonomik sosyoloji, yeni siyasal ekonomi, yeni büyüme kuramı, yeni işgücü ekonomisi, yeni ekonomik coğrafya, yeni finans ekonomisi, yeni gelişme ekonomisi, vs.

Ekonomi emperyalizminin mevcut aşamasını tanımlamak için devrim teriminin kullanılmasının bir nedeni de 1870'lerdeki marjinalci devrimi⁵

aksi yönde değiştirmiş olmasıdır. Diğer farklılıklar bir yana bırakılırsa, ekonomi bilimi öteki sosyal bilimlerden ayrı bir akademik disiplin olarak, pazar olarak ekonomi ise farklı bir araştırma nesnesi olarak kuruldu. Günümüzde yeni bilgi-kuramsal ekonomi, bir kez daha hem ekonomik hem de ekonomik olmayan olguları birlikte incelediğini ve dolayısıyla bilgi eksikliklerini giderdiğini iddia etmektedir. En azından bir yönden, marjinalci devrim, pazarın pazar olmayanla birleştirilmesiyle tersine çevrilmiştir. Ancak, bu makalenin amacı, okurun da anlamaya başlamış olabileceği gibi, ekonomi emperyalizmini ekonomi bilimi içinde veya daha genel bir deyişle sosyal bilimlerde yer alan Kuhn'cu devrimin yetkin bir incelemesi olarak görmek değildir. Şu soruya yanıt aranmayacaktır: Ekonomi emperyalizminin geldiği mevcut aşama Kuhn'cu bir devrimi mi temsil etmektedir? Ekonomi emperyalizminin eskiden yeniye devrimci bir değişimi gösteren yeni bir paradigmayı temsil edip etmediğini araştırma arayışında değildir bu yazı. Aslında, ikinci bölümde görüleceği gibi, Kuhn'a ilişkin tartışmadan vardığımız sonuç şudur: Kuhn'un yaklaşımı temelde sakattır ve onun kullandığı anahtar kavramlar ne analitik ne de ampirik bir incelemeyi tamamlayacak yetkinlikte değildirler. Kısaca, entelektüel değişimi incelemek ve anlamak için Kuhn'un çok genel terimleri uygun bir çerçeve sunmaz. Ne var ki bu, ana akımın ekonomi düşüncesinin tarihini göz ardı ettiği gibi, Kuhn'un yaklaşımının ve bu yaklaşımın esinlediği tartışmanın da göz ardı edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Tersine, burada güdülen niyet, entelektüel değişimin meydana gelişine ışık tutması nedeniyle Kuhn üzerine yapılan tartışmaya yeniden göz gezdirmektir. Çünkü çizdiği genel çerçeve sonuçta reddedilmiş olsa da, Kuhn'un gördüğü hem eleştirel hem de olumlu kabul, önemli yaklaşımlar önermesi ya da onları harekete geçirmesi ile açıklanmaktadır. Metodoloji, Kuhn'dan sonra, özellikle postmodernizmin etkisi ile sosyal yapı, yapısızlaşma ve yeniden yapılanma kavramları ile yoluna devam etmiştir. Bu durumda ekonomi emperyalizmini Kuhn'cu bir devrim olarak adlandırmak uygun olmaz; Kuhn'un kavramının esinlediği tartışmanın karşısında görmek yerinde olur. Aşağıdaki dört bölümde bu yapılmaktadır. İkinci Bölüm, Kuhn'un bilimsel gelişmeye bakışına ve ekonomi emperyalizminin içinde bulunduğu mevcut aşamanın bazı özelliklerine kısaca değinmektedir. Üçüncü Bölüm, ekonomi emperyalizminde ayırt edici olan şeyi incelemek amacıyla Kuhn'un paradigma ve normal bilim kavramı ele alınmaktadır. Dördüncü Bölüm devrimci bilime değinmekte ve düşünce okulları arasında ne tür değişikliklerin olduğunu ele almaktadır. Beşinci Bölüm okulların neden değiştiğini sorgulamaktadır. Sonuç bölümünde ise geleceğe dönük değinmeler vardır.

2. Başlangıç Yerine

Birbirinin karşısına çıkartılan iki ögeyi, Kuhn'cu bilimsel devrim ile ekonomi emperyalizmini kısaca tanıtarak başlamak yerinde olur. Birincisi, yani Kuhn'cu bilimsel devrim için, kendisinden serbestçe alıntı yaptığım Suppe'den (1977) yararlı bir özet sunuyorum⁶ Kuhn'da merkez, paradigma kavramıdır. Kuhn'u eleştirisinde Toulmin'in (1972) öne sürdüğü gibi, bilim sürekli bir evrim yoluyla değil, belli kesintilerle ilerler. Bir paradigma çok yönlüdür; kapsamı örneklerden (ya da standart uygulamalardan) bilimsel bir çerçeveye (ya da dünya görüşüne) kadar uzanır, "ama Kuhn'a göre bilim adamı, bilimsel çerçevesini örnekleri inceleyerek kazanır ve bu örnekler büyük oranda o çerçeveyi belirler." (1970b:139) Kuhn'a göre, çerçeve 'açıkça formüle edilmiş metodolojik kuralların incelenmesi ile elde edilmez ... ve bir kuram, her zaman kuramın olgulara ilk kez uygulanması olarak açıklanan çeşitli örnekler ile birlikte gelişir ' (1970b:140). Dahası, genellemeler açıkça ve resmen belirlenmez; yorumlamada dolaylı olarak edinilen beceri ile yol alır. Bu nedenle, çırakların hem örnekleri öğrenmeye hem de bu örnekleri geliştirecek beceriye ihtiyaçları vardır. "Bunun ardından simgesel genellemeleri aynı olan veya bazı ortak kuramsal terimleri kullanan ve fakat önemli ölçüde farklı örneklerle sahip bulunan iki bilimsel topluluk, kuramsal kavramlara farklı anlamlar yükleyecek ve dolayısıyla yaptıkları genellemeleri de farklı farklı yorumlayacaktır." (1970b:141) Suppe'nin Kuhn'dan yaptığı alıntıya göre örnekler, "bilimsel faaliyetin tartışma üslubundan uzak, sürekli bir taraftar grubunu kendine çekmeye yönelik öncelsiz uygulamalardır... [bu bilimsel faaliyetin tartışma üslubu] her türlü sorunu yeniden tanımlanmış uygulayıcıların çözmesi için ortada bırakmaya yönelik, yeterince açık uçlu bir üsluptur." (1970b:143) Bütün bunlar, çeşitli paradigmalar içinde üretilen kuramsal ya da ampirik kural dışlıkları bir temele oturtmaya tepki olarak meydana gelir ve çoğu kez istemeden yapılır. Kuraldışlıkların ağırlığı giderek artan oranda başka örneklerle geçişe götürür ve sonuçta da bilimsel çerçeveler arasında mantıksal tutarsızlığa, tahminlerde farklılıklara, sözcüklerde farklılıklara ve "rakip dünya görüşleri üzerine bir tartışmaya ve rakip yollardan bilim yapmaya" götürür. Rakip kamplara ayrılmakla, ortak tahminlerden uzak, şu ya da bu paradigmaya bağlanmak yerine ikna belirleyici olur. Yeni bilimsel çerçeve "kuramsal terimlere yüklenen anlamları (eskiye göre bir miktar) değiştirmektedir," (1970b:147).

Şimdilik Kuhn hakkında bu kadar bilgi yeter; gelelim ekonomi emperyalizmine. Öncelikle, ekonomi emperyalizmi yeni bir şey değildir. Çünkü bütün sosyal olgulara ekonomiye indirgenebilir gibi yaklaşma girişimleri (en ön sırada özellikle Gary Becker gelmektedir) uzun süreden beri vardır. Bu durum benim "devrimci olmayan çizgi" olarak adlandırdığım şeydir. Bu çizgide pazar dışı olgulara sanki bunlar bir pazar tarafından yönetiliyormuş gibi yaklaşılmakta; birbirinden kopuk ve kendini geliştiren bireyler biçiminde ekonomik rasyonellik atfedilmektedir. Öteki sosyal bilimleri sömürgeleştirme konusunda, bu durumun tek tek bireylerin üzerinde bir toplam ya da dışarıdan verilen ve açıklanamayan bir şey olması dışında sosyal alanı inkar etmek gibi ayırt edici bir olumsuz yanı vardır. Pazarın eksiklikleri de (devlet müdahalesinin ya da diğer müdahalelerin dahil edilmesiyle) "geleneksel" neoklasik ekonomi için yeni değildir. Çünkü bunların, işlem maliyetinin yanı sıra özellikle yalnızca kısmi denge içinde, örneğin, firma örgütleri ve diğer kuruluşlar üzerinde bir etki unsuru oldukları uzun süredir bilinmektedir. Bilgi eşitsizliğinin yeni mikro-ekonomisi içinde temelde daha yeni olan şey (ben buna eski karşısında yeni yaklaşım diyeceğim), metodolojik bireyciliğin aldığı özgün biçimin sürekliliği temelinde de olsa sosyal yapının, kurumların ve geleneklerin incelenmesi becerisidir. Fayda maksimizasyonu, toplam bireysel davranış temelinde sosyal olanının yeniden üretimi ya da evrimi dengesi içinde hem ekonomik (ve pazar) hem de ekonomi dışı (pazar dışı) davranış için son derece rasyoneldir. Eskiye bağlı olarak, yeni yaklaşım pazarın yetersizliklerini bilgi eşitsizliği şeklinde ilave etmekte, ancak, yalnızca bu temelde, analizin kapsamını bütün sosyal bilimlere belirsiz bir biçimde yaymaktadır.

Pazarların neden verimsiz olabileceği, açıklamayacağı (Arz ve talep dengesi dışında kalmaktadır) ya da hiç ortaya çıkamayabileceğini açıklamak için bilgi yetersizliklerini kullanarak ayrıntılara girmeksizin yapar bunu.⁷ Sonuç olarak, hâlâ bireyleri yetkinleştirmeye yönelik bir metodoloji kullanılırken, ekonomik yapıların ortaya çıkabileceğini (örneğin, işgücü pazarı açılmadığında istihdam edilen ile edilmeyen arasındaki bölünme olarak) öne sürebilmektedir. Ana akım ekonomi anlayışı içinde önemli bir sonuç olmasının yanı sıra, daha da önemlisi, öteki sosyal bilimlerin de işin içine sokulmasıdır. Çünkü ekonomi dışı ya da pazar dışı davranış, (Yani bireyi yetkinleştirme davranışı, pazarın yetersizliklerine tepki) artık rasyonel kabul edilmektedir. Topluluklarda, kurumlarda ve devlette yansıtıldığı gibi, bilgisel ve dolayısıyla pazara dönük yetersizliklere rağmen sosyal yapılar oluşturmak gerekir; aksi taktirde gelenekler, güven ve normlar gibi rasyonel olmayan davranışlara yönelmek mümkündür.

En önemli gerekçe olarak, ekonomi içinde uygulanan modellerin resmi ve soyut doğası yüzünden, böyle basit analitik ilerlemeler, ekonominin öteki sosyal bilimleri sömürgeleştirme kapasitesini önemli ölçüde arttırmaktadır, çünkü bunlar ilke olarak yetersiz pazara ya da pazar dışına uygulanmaktadır. Bu nedenle, söz konusu ilkelerin, yerleştirilen dil dışında hiçbir tarihsel ve sosyal kökü bulunmamaktadır. Çünkü, tarihte ve toplumda yalnızca atalarının önceki yetkinleşmeleri nedeniyle yer bulan bireylerin zamansız ve köksüz yetkinleşmelerinden oldukça ayrı olarak içerikte tamamen yarar, üretim, girdiler ve bilgisel belirsizlikler gibi kategorilere güvenmektedirler. Bu yüzden, yeni yaklaşımın belirgin yanı, tıpkı eskisi gibi, başlangıç noktasında, isim dışında geriye kalan her şeyi sosyal ve tarihsel bağlamından çıkarmasıdır. Sonuç olarak, böyle bir içerik, bir biçimde resmen (yeniden) uygulanabilir ama gayrı resmi olarak, devam eden gelenekler ile sömürgeleştirilmiş disiplinlerin ve konuların ilgi alanları temelinde uygulanmaktadır. Sosyal olan, pazarın yetersizliklerine pazar dışından gelen tepkidir. Dahası, bu tür saldırılar, kurumlar söz konusu olduğunda uygulamada ve rant arama da ve kolektif faaliyet içinde insan sermayesine gönderme yapıldığı gibi, ekonominin modelleri yerine dilini benimserken de gayrı resmi olmak eğilimindedir. Kuşkusuz, resmi ekonomik modellerin hem kuramsal hem de ampirik olarak öteki disiplinlere veya ekonomi dışındaki konulara böyle gayrı resmîlikler olmaksızın doğrudan uygulanmaları da mümkündür.

Bu ikinci durumda, ekonomi, bir konuyu tanımlamak ve modellerini uygulamak için yalnızca öteki disiplinlerden yararlanmaktadır. Aslına bakılırsa, öteki sosyal bilimlerin ekonomi tarafından sömürgeleştirilmesi asalak, küstah, cahil ve saygısız olmaya özellikle açıktır. Normal bilimsel bağlamda söylenmiş bile olsalar, bunlar sert sözlerdir. Ne var ki, devrimci bilim eski olanı yeni bir paradigma ile değiştirme arayışı içinde olduğu için söylenmiş olsalar gerektir. Bu sıfatlar ekonomi emperyalizmine neden atfedilmektedir? Sömürgeciliğin asalaklığı, temeldeki teoriyi karakterize eden sosyal ve tarihsel içerikten yoksun oluşundan kaynaklanmaktadır. Pazarların neden yetersiz olabileceğini, neden açılmadığını ya da neden hiç açılmadığını açıklamak amacıyla, yalıtılmış olarak, önce pazarın yetersizliklerine uygulanmıştır. Bu uygulama daha sonra pazar dışı biçimlere ve sosyal bilimlerdeki herhangi başka bir soruna yönelik olarak genişletilmiştir. Anlamın sosyal yapısını ilgilendiren şeyler hariç. Çünkü bu konuda güçsüzdür. Ne var ki, doğası gereği, kuram sorun yaratmaz; dile getirildikleri kavramlarla birlikte, yalnızca var olan sorunlara çözümler önerir. Ekonomi içinde sorunlar,

pazarların niye mükemmel çalışamayabilecekleri ve pazanın neden tek sosyal örgütlenme olmadığı yönündedir. Bunlar ekonomi içinde iyi saptanmış sorunlardır; özellikle ana akımın dışında, Keynesçiliğin farklı versiyonlarından metodolojik bireyciliğin reddini aynı şekilde paylaşan farklı politik ekonomi okullarına kadar geniş bir yelpazede, çok çeşitli yanıtları da vardır. Yoksa, öteki sosyal bilimlerde, herhangi bir sayıdaki kuramsal konular ve kavramlar yeni bilgi-kuramsal yaklaşım içinde ele alınabilir ve yeniden yorumlanabilir. Elbette bütün analitik ilerlemeler geleneksel bilime karşı çıkma, ondan yararlanma ve hatta onu tamamen değiştirme yoluyla olmaktadır. Ne var ki, küçültmecî niteliğinin bir sonucu olarak yeni yaklaşım, bunu bilgisel yetersizliklere kendi yaklaşımı temelinde, yalnızca yeniden yorumlama biçiminde yapabilmektedir.

Öteki sosyal bilimlerin ekonomi tarafından sömürgeleştirildiği çoğu durumda bu türden bir asalaklık, aynı zamanda, iki balımdan küstahlıktır da. Çünkü kendi sorunları ve kavramları için öteki sosyal bilimlerin sömürüldükten sonra, daha önceden elde edilmiş bulunan sonuçlar, bilgi yetersizliği nedeniyle, sanki yeni bir şeymiş gibi yeniden üretilmektedir. Bu yüzden, zaman zaman, çok çeşitli perspektiflerden sanki hali hazırda çok iyi bilinmiyormuş gibi, örneğin, işgücü pazarının öteki pazarlardan farklı olduğunu ve kurumların önemli olduğunu sözüm ona ilk kez öne süren bön, bu yüzden de gülünç ekonomistler ortaya çıkmaktadır. Küstahlığın ikinci biçimi ise şudur: Önceki analizler bilgi yetersizliği nedeniyle başarısız olmuşlardır ve bunlar, ekonomi emperyalizmi tarafından hem yetersiz hem de kuramsal bütünlükten yoksun olarak görülmektedirler. Çünkü matematiksel modelleme ekonomi kuramcılar tarafından kavramsal tutarlılığa ve geçerliliğe bakılmaksızın yapılmaktadır. Ve kuramın son bulduğu yerde, ekonometri biçimindeki istatistiksel yöntemler kuramın değerlendirileceği tek standart olarak kabul edilirler. Sanki bilimsel bir ölçüt olarak, tahrifçilik daha önce hiç sorgulanmamış gibi.

Cahillik konusuna gelince, sosyal bilimlerin ekonomi tarafından sömürgeleştirilmesi; kendilerine mal ettikleri disiplinlerin tamamen göz ardı edilmesi ve daha önce özetlenen asalak amaçlar dışında analizin nesnesiyle de ilişkilendirilmesi ile ifadesini bulmaktadır. Bu, yalnızca bilgi yetersizliklerinin kaynaklarının ve uygulamalarının araştırılması meselesidir. Olsa olsa, önceki katkılar bu amaç için süzgeçten geçirilirler. Sonuç olarak ekonomi, öteki sosyal bilimleri sömürgeleştirmede, daha önce özetlenen özelliklerinin bütünü ile, bu bütün tek tek parçalar -

dan daha büyüktür, kendi saygısızlığını açık etmektedir. Çünkü sonuçta matematiksel bir modele ve/veya istatistik teste dayanmayan herhangi bir şeyi kontrol etmede yapay bir kod olarak ekonomi içinde çok iyi bilinen "tutarlılık" ve "bilim" terimlerini içermediği için kendi yaklaşımlarına uymayan her şey kapı dışarı edilmektedir.⁸

İronik olarak, aşağıda tartışılacağı gibi, bir disiplin olarak ekonomi, ister ekonomi isterse daha genel bir alanda olsun, azalan biçimde kendi metodoloji anlayışından ve metodoloji tartışmasından koparken, Kuhn'un normal biliminin kendi eski versiyonuna angaje olmuştur. Bilimsel olma iddiası, kuşkusuz, hem Kuhn öncesi ve hem de her bakımdan büyük oranda gözden düşmüş tamamen eski bir bilim anlayışına dayanmaktadır.⁹ Otuz yıl kadar önce Kuhn (1970a:235)'un savunduğu gibi:

Bilim felsefecileri, dilin dünya ile örtüşmesini incelerken, terimlerin doğa ile bağlantısını, bu bağlantıların nasıl öğrenildiğini ve bir k uşaktan diğerine dili konuşan topluluğun üyeleri tarafından nasıl aktarıldığını sorgularken, daha önce yapılamayan bir derinlikte, öteki çağdaş filozofları izleme ihtiyacı içinde olacaklardır.

Ekonomistler Kuhn'un bu önerisini önemsemiş görünmemektedirler. Kullandıkları kavramların ve yöntemlerin ideolojik içeriğinin bilincinde olmadıkları gibi bu durumun da bilincinden uzaktırlar. Bütün bunlar kendi içinde açık, sorunsal olmayan ve evrensel olarak uygulanabilir şeklinde ele alınmaktadır. Amariglio ve Ruccio'nun belirttiği gibi:

Akademik ekonomistler, ekonomi bilimi ile birlikte usavurma biçimini öne çıkarma eğilimindedirler: 'Ekonomik düşünme tarzı'... bilimsel tutarlılığı sağlamaya yarayan genel metotlar. (1999:23)

3. Kazanılan Paradigma mı?

Belirtildiği gibi, eğer özellikle Kuhn'un etkisinin görüldüğü bir kavram kullanımı var ise, bu paradigma kavramıdır. Kavram bilimsel sözlüğe girmiştir ve genellikle referans gösterilmeden ve muhtemelen, kaynağının Kuhn olduğu bilinmeden analitik mantık olarak serbestçe kullanılmaktadır. Sizin kendi paradigmanız vardır, benim de kendi paradigmam. Bu bir zevk meselesidir.¹⁰ Nitekim, yaklaşık aynı zamanda, Althusser'in sorunsal kavramı ile ilişkilendirilmeye başlanan Marksizm tuvalinde olduğu gibi, bütün bir akademik dünyada herkesin kendisini bir veya başka bir paradigma içine yerleştirmesi ya da normal bilimin kendi versiyonları ile uğraşması yaygın hale geldi. Masterman'ın dediği gibi:

Herhangi bilimsel bir araştırma yapmak için uygulamaya ya da teknolojiye yönelik olarak yola çıkan bilim felsefecilerine karşı çıkan ve saldıran önemli, son derece açık gerçek, normal bilimin tam da Kuhn'un söylediği şekliyle var olmasıdır. Çünkü Kuhn, sonuçta, bütün gerçek bilim konusunda şu temel gerçeği fark etmiştir...ki gerçek bilim normalde alışkanlıkların yönettiği bulmaca çözme faaliyetidir; temelde zorlama ya da tahrif etme faaliyeti değil... günümüzde bilim adamları artık artan biçimde Popper yerine Kuhn okumaktadırlar...yeni bilimsel alanlarda özellikle 'hipotez'değil 'para-digma' 'onay' almaktadır. (1970:60)

Ekonomi içindeki mevcut gelişmeler konusunda daha başka bazı noktalar da vardır. Önce metodolojiyi ele alalım. Ekonomi emperyalizminin geldiği aşama, temelde disiplin imajına geri dönmüş durumdadır; tahrif edici bir faaliyet içine girmiştir ve ortaya hipotezler atıp bunları sınamaktadır. Makalesi ve makalesinin başlığı ile ekonomi emperyalizmini kutlayan Lazear'a göre, örneğin:¹¹

Ekonominin gücü tutarlı oluşundan gelir. Ekonomi bilimseldir; genel çürütülebilir bir kuramı ifade etme, sınama ve bulgulara göre tekrar gözden geçirme bilimsel yöntemini takip eder. Öteki sosyal bilimlerin başarısız olduğu yerde ekonomi başarılı olur, çünkü ekonomistler soyutlamaya isteklidirler. Bir konserve açacağının yiyecek dolu bir konserveyi açtığını hayal eden parasız ve aç bir ekonomiste ilişkin eski fıkra, bizim önemsiz ya da zor detaylar olduğuna inandığımız şeyleri hayal etme isteğimiz ile alay etmektedir. Ekonomistler bir analiz yapmak için olaylara dayanmayan soru sormaya alışkındırlar. Hipoteze dönüştürülmeyen sonuçlar olmasa bir kimse ne bekleyebilir ki? Ne gözlenebilir? Veriler çeşitli hipotezler arasında seçim yapmamıza izin verir mi? Bu yöntemi izlerken ekonomistler öteki sosyal bilimler arasında yalnız değildirlere, ama bu sorgulama biçimi ekonomik araştırmanın standardı haline gelmiştir. (2000:102-3)

Görüldüğü gibi, Kuhn'un disiplin içindeki ekonomik metodoloji üzerine etkisi bile ters yönde işlemektedir. Başlangıçta bu, Kuhn'a bir tepki olduğu ölçüde pozitivizme ya da daha az katı olan Popper'in tahrif edilebilirlik standartlarına tutunma pratiği ve ilkedeki zorlukların ayırdına varma yönünde bir değişimdi. Paradoks bir biçimde, normal bilimi oluşturmuş olması sebebiyle sanki yetersiz olduğu noktalarda tahrif edilebilirliğiymiş gibi, Kuhn'un değişmeyen bir uygulamayı doğrulama yönünde bir etkisi vardı. Kuhn devrimini yorumlayan Blaug (1975)'un¹² gözlemlediği gibi, bir disiplin olarak ekonomi, metodolojiye nadiren ilgi

göstermiştir; Kuhn'un harekete geçirdiği vicdan azabı, bu açıdan, ekonominin normal uygulamalarını alt üst etmek ya da ilke olarak tahrif edilebilirlik ile ilişkilendirmek konusunda çok az şey yapmıştır. Gerçekte, ekonomik metodolojideki Kuhn-sonrası hareketin metodolojiyi pratikten ve ekonomistlerin bilgi dağarından koparma noktasında bir etkisi olmuştur.¹³ Kısaca söylemek gerekirse, eleştirel gerçekçilik penceresinden Lawson (1997)'in ana akım ekonomik görüşün bir özelliği olarak adlandırdığı tümdengelimci yöntem, tersine, Kuhn'dan bu yana güçlendirilmiştir.¹⁴ Sonuç olarak, metodolojideki bir değişim ekonomi emperyalizminin mevcut aşamasında bir değişime işaret etmez. Tersine, daha sık bir temelde, kendini daha az eleştirir tamamen aynıdır.

İkinci olarak, daha günlük bir düzeyde, ekonomi emperyalizmi "alışkanlıkların yönettiği bulmaca çözme faaliyeti"nde ne ölçüde değişim göstermiştir? Görülen o ki, çok az şey değişmiştir. Metodolojik kusurları ne olursa olsun, anaakım ekonomi anlayışı kesinlikle değişmeyen bir yön - teme, Lazear'ın (2000) altını çizdiği üç ayırt edici bilimsel unsura bağlı kalmıştır: Özel tür bir metodolojik bireycilik olan yarar maksimizasyonuna, düzenleyici bir kavram olarak dengeye ve verimlilik değerlendirmelerine bağlı bir yöntem. Ayrıca, teknik aygıt ile ilgili tekniklerin yapısı üretim ve yarar işlevlerinin hemen tanınabilir olmasından kaynaklanan nedenlerle olsa olsa biraz daha sofistike ve yoğun hale gelmiştir.

Üçüncü olarak, önceki noktalardan hiç biri (ekonomide) paradigmanın ne olduğu konusunda ve ekonomi emperyalizminin bugünkü aşamasının bir paradigma değişikliği sunup sunmadığı ya da bir paradigma değişikliği olarak anlaşılıp anlaşılmadığı konusunda bizi doğrudan aydınlatmıyor. Bu bakımdan, Kuhn'un kendisinin kullandığı paradigma kavramının çok anlamlı olduğuna dikkat çektiği için en sık olarak Masterman'ın katkısına atıfta bulunulduğunu burada belirtmek gerekir. Masterman'ın Kuhn'un terimi en az iki farklı biçimde kullandığını ortaya çıkardığına inanılmaktadır. Oysa Masterman, bunları üç geniş tipe ayırır: Sosyolojik, metafiziksel ve yapı. Bunlardan son ikisi, sırasıyla, literatürde bulunan daha önceden ele alınmış ayrıma karşılık gelmektedir. Birisi bizzat Kuhn'un kendisi tarafından önerilmiştir: Dünya görüşü veya "bilimsel çerçeve" olarak paradigma ile örnek olarak paradigma. Burada, ekonomi emperyalizminin ayırt edici özelliği ortaya çıkmaktadır. Masterman (1970: 70) "yapı paradigmasını" "insan ürünü" olarak anlamaktadır:

Çünkü bulmacaları ancak insan eliyle çözebilirsiniz.

Normal bilim olarak bulmaca çözmekle, ekonomi emperyalizmi ile bağlantılı insan ürününü açıklığa kavuşturmak zor değildir. Bu, eşit olmayan bilgi kavramı ve bunun pazar ve pazar dışı sonuçlar üzerindeki önemidir. Gerçekte, insan ürünü örneği harika bir örnektir: Akerlof'un (1970) açıkça ifade ettiği gibi, "limon" ya da ikinci el otomobil pazarı¹⁵. Bu, bazı bulmacaları çözmektedir: Bireylerden en iyi şekilde yararlanılmasına ve pazarın açılması için dış kaynaklı hiçbir engel bulunmamasına rağmen pazarın neden mükemmel çalışmayabileceği. Üç olası sonuç vardır: Pazarlar açılır fakat Pareto-verimsiz bir şekilde (fiyatta anlaşılmayan alıcılar ve satıcılar vardır), pazarlar açılmaz (pazarda küçük olanların fiyatı kendi lehlerine değiştirme dürtüleri yoktur), ya da hiç pazar yoktur (örneğin, moral tehlike ya da ters seçim nedeniyle).

Akerlof'un ardından, bilgi-kuramsal ekonomi, farklı türdeki bilgi eşitsizliklerinin artması ve bunların aynı şekilde farklı pazarlara uygulanması ile yol kat etmiştir. Zihninde fen bilimleri olsa da, Masterman (1970:70) şaşılacak derecede ve farkında olmadan, ekonomi içindeki son gelişmelerden endişe duymaktadır. Çünkü ekonomistler eşit olmayan bilgi uygulamalarını bulup ortaya çıkarmışlardır:¹⁶

Normal-bilimsel bir bulmacanın paradigma ile sağlanan bir çözümü her zaman vardır, ancak bu çözümü bulmak yaratıcılık ve beceri gerektirir.

Dahası Chase'in ifade ettiği gibi, bir paradigma yeni bir analitik alanı da doldurur:

Yeni bir örnek paradigmanın bir bilim adamları topluluğu tarafından kabulü yerini alacağı bilimin genellikle yeniden tanımını gerektirir...bazı eski sorunlar bir başka bilime havale edilebilir ya da tamamen 'bilim dışı' olarak ilan edilebilir. Öte yandan, daha önceden var olmayanlar ya da önemsiz olanlar...bilimsel kazanımın ilk özgün modelleri haline gelebilirler. (1983:816)

Ekonomi emperyalizminin durumunda, ekonomi biliminin daha geniş bir tanımı söz konusudur. Çünkü bu sadece pazarın yetersizliklerini açıklama meselesi değil, aynı zamanda bu yetersizliklere pazar dışından gelen tepkiler meselesidir de. Masterman'a göre, bir paradigma bir örneğin (A) alınması, bu örneğe uygun öteki uygulamaların (B) bulunması ile kurulur. Analoji yoluyla, B, A gibi olur. Bu tamamen ekonomi emperyalizminin özelliğini yansıtır. Çünkü ekonomik ve sosyal analizler, sırasıyla pazarın yetersizliklerine ve bu yetersizliklere pazar dışından gelen tepkilere indirgenmektedir. Limon ya da ikinci el oto pazarından

yola çıkılarak bütün bir ekonomik ve sosyal kuram alanının önü açılmaktadır!

İlginç olan şu ki, Masterman (1970)'a göre, bir paradigma ile ilişkilendirilen örnek, paradigmanın dünyaya bakışından ya da metafizik ögesinden daha önemlidir ve bu, görüldüğü kadarıyla, bilgi-kuramsal ekonomiyle ilişkilendirilen "bilimsel çerçeve"den doğmaktadır. Yeni bilgi-kuramsal ekonomi daha öncekinden nasıl ayrılmaktadır? Bu ekonomi ayrılık noktası olarak tam rekabet dengesini almaktadır. Yetersiz pazarlar ve yetersiz bilgi randıman düşüklüklerine yol açmakta ve bu da pazar dışı tepkileri doğurmaktadır (bunlar doğru pazar eksiklikleri olsun ya da olmasın.) Bir başka deyişle, yeni yaklaşımın vizyonu, çok açık bir biçimde mikro kuruluşlardır. Gelişme ekonomisi konusunda, örneğin, Stiglitz ve Hoff (1999)'a göre: ¹⁷

Tarihi, kurumları ve farklı değerlendirmeleri terk etmekle neoklasik ekonomi gelişme ekonomisinin özünü terk ediyordu. Modern ekonomik kurama göre, temel olan şeyler {kaynaklar, teknoloji ve tercihler} yalnızca ... ekonomik sonuçların belirleyicileri değildir ... hükümet başarısızlıkları olmasa bile, pazardaki başarısızlıklar, özellikle daha az gelişmiş ülkelerde geniş kapsamlı olur.

Dahası, tarihin örnek bir kazası ve çok yönlü dengeler olarak Kara Vebaya (bugünkü AIDS gibi?) rasgele bir gönderme ile, "gelişmiş ve daha az gelişmiş ülkelerin" neden "farklı üretim fonksiyonları olduğu" temel sorusuna bir açıklama getirilmektedir:

Önemle belirtmek gerekir ki, tarihteki kazalar sorun yaratır...kısmen temsilciler arasındaki kapsamlı tümleyiciler nedeniyle...ve kısmen de görevini yapamayan bir dizi kurum ve geçmişteki davranışların ekonominin ille de rayından çıkmasını gerektirmeyen bir Nash dengesi oluşturabileceği için.

Bu betimleme, paradigmaların evrimleşen bir bilimsel çerçeve tarafından nasıl meydana getirildikleri ve bu çerçeveye nasıl dönüştürüldükleri konusunda Kuhn'un (1970b) bizzat kendi anlayışının ideal bir betimlemesi gibi görünmektedir. Üretim işlevleri ve Nash dengeleri ilk örnek olan simgesel genellemeler vardır. "Modern ekonomik kuram"ın metafizik içeriği "başarısızlıklardan" biridir; "neoklasik ekonomi"nin ideal, tam rekabetçi dünyasının karşısında pazar, hükümet ya da tersi. Bir paradigma içindeki değerler iki türlüdür: Tahminlerle ve bulmaca formülasyonu ile ilgili olanlar ve tutarlılık, kabul edilebilirlik ile ilintili olanlar. Yeni yaklaşıma göre hem ekonometriks hem de bireylerden en

iyi şekilde yararlanma yöntemi konusunda eskiye ortak bir güven vardır, fakat bulmacalar, dışarıdan empoze edilen kısıtlamalar nedeniyle pazarın mükemmellikten nasıl koptuğundan çok nasıl olup da eksik çalıştığı konusundadır.

Masterman (1970) tarafından tanımlanan paradigmanın anlamının üçüncü geniş kategorisi, metafizik (dünya görüşü) ya da yapı (örnek)nin tersine sosyolojik kategoridir. Bu kategori bilim adamları topluluğuna ve onların ortak uygulamalarına gönderme yapmaktadır. Kuhn (1970b), geçmişe bakarak paradigmanın ve bilimsel topluluğun kimin ne yapacağı konusunda tanımsal bir kısır döngü oluşturduğunu kavrasa, analitik ve açıklayıcı başlangıç noktası olarak bu ortak uygulamaları alacağını itiraf etmektedir. Paradoksal bir biçimde, yeni yaklaşım, kendisini yerini almaya çalıştığı tam rekabet modelinden daha az dogmatik olarak sunmasına rağmen, bir disiplin olarak, ekonominin alternatiflere daha fazla hoşgörüsüz hale geldiği entelektüel bir iklimde başarılı olmuştur. Radikal siyasal ekonomi büyük oranda tüketilmiştir ve tükenmediği yerlerde de, ortodoksluğun modelleme ve istatistiksel teknikleri, mesleğe girmede, diğer hemen her şeyi dışlamada bir koşul olarak giderek zorunlu olmaktadır. Blaug (1998a:12)'un *Economic Journal*'ın eski baş editörü John Hey'den aktardığına göre, uygun olmayan materyalin kullanılması bir yazar tarafından gözlemlenen yapay gerçekler ve önemli ekonomik sorunlara değinmek yerine zeka oyunları kurgulamaya dayalı bir 'basın oyunu' söz konusudur. Blaug'un kendisi şöyle düşünmektedir:

Bu durumdan sıyrılıp sınırlamayacağım konusunda son derece karamsarım. Galiba bir lokomotif yarattık. Bu, ekonomi mesleğinin sosyolojisidir. Durdurulması son derece güç olan bir canavar yarattık. (1998b)

Blaug (1998a:11), seçkin yüksek lisans ekonomi öğrencileri tarafından gerçek dünyaya ilgi gösterilmediği yönündeki bir araştırma sonucundan da alıntı yapmaktadır. Bu öğrenciler becerilerini ekonometri ve matematik ekonomisi yönünde geliştirmektedirler¹⁸. Özellikle çarpıcı olan, eğitimin ve akran araştırmasının kaynağı olarak ekonominin Amerikanlaştırılmasıdır¹⁹. Nitekim kuram, bir bireysel tercih meselesi olmaktan çıkmıştır; Kuhn'a (1970a:238) göre, "bilimsel grubun doğasını izlemekte, önemseydiği, hoşgörü gösterdiği ve küçümsediği şeyleri bulup ortaya çıkarmaktadır. Yine Kuhn'a göre (1970b:191), zımni bilgi başrolü oynamakta; bu mesleğin üyeleri "bilim yapmak için gerekli kuralları edinmek yerine bilim yaparak bilgi sahibi olmaktadırlar". Çağ-

daş ekonomide ekonometri üzerinde fazla durulmasına rağmen, genel olmak dışında herhangi bir konuda kuram ile gerçek dünya arasında diyalog kurulmasını sağladığı yönünde ciddi kuşkuvar olması gerekir. (Şarta bağlı) birleşmeyi sınamak ve bunların ekonomik performans üzerindeki etkisini değerlendirmek için mümkün olduğunca çok sayıda değişkeni ele almayı içeren yeni büyüme kuramı ve buna karşılık gelen metodoloji için örneğin, Barro-tarzı geri çekilmeler bu konuya açıklık getirmektedir.²⁰

Garnett'in de (1999) gözlemlediği gibi, ana akım ekonomi anlayışının sürekli olarak ve dogmatik bir biçimde kendi bilimsel statüsünü ve öteki ekonomik söylem biçimlerine üstünlüğünü yeniden gündeme getirdiği, bu yüzden de mesleğin tanımına; giriş koşulları ve istihdam, prestij, mali destek ve entelektüel bağımsızlık ile ilgili çıkarlarına bir takım sınırlar çizdiği konusunda çok az bir kuşku olabilir. Ancak, bir disiplin olarak, yeni bilgi-kuramsal ekonominin ışığında, kendi artırılmış kapasitesinden daha ileride olan öteki disiplinlerden sözüm ona daha üstün olan bir bilim niye geliştirme ihtiyacı duysun ki? Disiplinin ve bu disiplinin taraf taraflarının mevcut dinamiğinde belli bir olgunlaşmanın olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle, mesleğin entelektüel öncü koluna girme koşullarının teknik olarak beklentisinin son derece yüksek olduğuna dikkat ediniz. Matematiksel ve istatistiksel yetkinlik derecesi artırılırken, bu duruma uymayan mevcut meslek adamları kendilerini şu ya da bu ölçüde marjinalleşmiş bulmuşlardır. Öte yandan, yeni eğitim almış akademik ekonomistler mevcut tekniklere büyük oranda uyum sağlamışlardır ve sayıları artmaktadır. Rasgele yapılan gözlemlerde ve meslektaşlarla yapılan tartışmalarda, "Amerikan eğitimi almış" kariyer sahibi ekonomist kıtlığı yoktur artık.

İkinci olarak, eser yayımlamanın ve doktora yapmanın yeterli olmadığı, bir dünyada, bu alana yeni girenler yeteneklerini yeni çıkan dergilerde ortaya koyma ve böylelikle bir dereceye kadar doyum sağlama ihtiyacı duyarlar. Ancak, burada çok önemli bir entelektüel etken söz konusudur. Yeni bilgi-kuramsal yaklaşımı önemseyen analitik ve teknik ilkeler yetkinlik istemektedir, ama bir kez işe başlandığında bu ilkelerin alanla ve ekonomik uygulama ile sınırlı olduğu görülür. Pazar yetersizlikleri birbirini izler. İster halen yetkin olanların entelektüel can sıkıntıları nedeniyle (Bir pazar daha, bir teknikte bir değişiklik daha) olsun, ister yetkinleşmek isteyenlerin yeni yollar aramaları nedeniyle olsun, öteki sosyal bilimler, bu becerilerin sergilenebileceği bakir bir alan sağlamaktadır. Aksi takdirde beceriler, hızla inişe geçen marjinal bir verimli-

liğe dönüşecektir! Gerçi neoliberalizm ekonominin ölümüdür, çünkü pazar mükemmel çalışırsa, bu alanda inceleme yapmaya da gerek kalmaz. Tam tersine, pazarın yetersizliği, bilgi-kuramsal yaklaşım, disiplini canlı tutmaktadır; ama daha da ezoterik modellere bel bağlayarak ve en önemlisi, potansiyel rezervinde pazar dışı uygulamalara yönelecek yoğunlaşan teknik erdemliliğin zararına olarak.

Üçüncü olarak, akademik dünya, araştırmalarında genellikle büyük oranda dış sermaye desteğine bağımlıdır. İş, muhasebe, pazarlama ve finans alanındaki meslektaşları ile karşılaştırıldığında akademik ekonomistler, özel sektörün gereksinimlerini karşılamak için genellikle uygun değildirler. Karşılatabildikleri yerlerde ise, özel sektörde kazandıkları ödüller, akademik dünyadakine göre kat be kat fazladır. Öte yandan ekonomistler, kamu yararına dönük araştırmalara katılma konusunda pek de istekli değildirler. Bunun en büyük nedeni somut dünyanın dışında olmalarıdır. Ekonomik araştırmalara vakıf desteği konusundaki çalışmalarında Balakrishnan ve Grown (1999:135)'un ortaya çıkardıkları gibi:

Örneğin, Ford Vakfı sosyal bilimlerde ve sağlıkta çok disiplinli üniversite programlarına maddi destek sağladığında, ekonomistleri bu çabaya katılmaya ikna etmenin olanaksız olduğunu gördü. Benzer bir biçimde, MacArthur Fonu, küresel çevre değişikliğinin insani boyutları konusunda çok disiplinli bir araştırma yarışmasına sponsorluk ettiğinde ekonomistler araştırma takımları arasında genellikle yoktular.

Ne var ki, ekonomistlerin bu yokluğunu eleştiren Balakrishnan ve Grown, "bu ilişkiyi yeniden incelemek ve yeniden müzakere etmek için yeni açılımlar sağlayan hayırseverlik ile ekonomideki son gelişmeler"den umutlanmaktadır. Özellikle "kamu hizmetleri, işgücü pazarları, kredi pazarları, sigorta pazarları ve Üçüncü Dünya tarımı gibi çok çeşitli ortamlardaki eşit olmayan bilgi nedeniyle ortaya çıkan sorunlara ve bilgi ekonomisine olan yoğun ilgiye" (1999:124-5) gönderme yapmaktadır. Nitekim, entelektüel, mesleki ve kişisel zorunluluklar, pazarın pazar dışına uzanana yetersizlikleri paradigmasını takviye etmek üzere ekonomi emperyalizminin dışı doğru harekete geçirilmesinde etkili olmuşlardır. Bu durum, iş bulmak için (yarışmaya), yayınlara ve bağışlara göz yummaktadır!

4. Paradigma Değişikliği mi?

Kısaca, ekonomi içinde pazarın (bilgi) yetersizliklerine mikro ve makro düzeylerde vurgu yapan, yaygın neoklasik metodoloji ile sıkı sıkıya ke-

netlenmiş, ekonomik olanın yanı sıra ekonomik olmayana da seslenen yeni bir paradigmanın varlığını tartışmaya açmak mümkün görünmektedir. Ne var ki, bir paradigmayı karakterize etmenin çok çeşitli yolları olduğu için, o paradigmayı yeni yaklaşıma çeşitli biçimlerde uydurabilmesi pek de şaşırtıcı değildir. Ancak, Kuhn üzerine yapılan tartışmada paradigmalar arasında değişiklik olup olmadığı ve değişikliklerin nasıl meydana geldiği daha problematik hale gelmiştir. Toulmin (1972:107) şunu önermektedir:

Bilimsel devrim kuramı, nitekim, paradigmalar kuramından oldukça bağımsızdır. Bu, 'paradigma' teriminden çok 'Kuhn'un analizinin ayırt edici' özelliğidir.

Bilimsel devrim için, Kuhn'un standart bir anlatımı, normal bilimin bir meselesi olarak problemleri ortaya atmada ve çözmede bir paradigmanın verimliliğine işaret etmek olurdu. Ancak, paradigmanın içinde barındırmakta yetersiz olduğu ampirik ve kuramsal farklılıklar yaratmada da olumsuz bir yanı vardır. Bunlar sayı ya da ağırlık olarak bir kez ölçüyü aşılar mı eskinin farklılıklarını ortadan kaldırabilecek kapasitede yeni bir paradigmayı ortaya çıkartacak potansiyelleri yaratırlar. Bir başka deyişle, devrimci bir değişim paradigmalar arasında bir değişikliğe yol açana kadar, normal bilim, azar azar artan değişimler yoluyla belli bir paradigma içinde ilerlemesini sürdürür.

Paradigmalar arasındaki değişikliği anlamaya yönelik bu çerçeve, yalnızca sosyal bilim adına değil, bilim adına büyük bir eleştiriye maruz kalmıştır. Öncelikle, paradigmalar arasındaki farkın içerikte o kadar da keskin olmadığı gözlenmiştir. Toulmin (1972: 105-6)'ın ifade ettiği gibi:²¹

Paradigma değişikliklerinin tam olgunlaşmış bir tanıma oturacak şekilde asla tamam olmadığı gerçeği ile yüzleşmek zorundayız; rakip paradigmalar gerçekte kesinlikle bütünüyle alternatif dünya görüşlerine denk düşmezler; bilimin kuramsal düzeyindeki entelektüel süreksizlikler metodolojik düzeydeki daha derin önemli süreklilikleri gizlerler.

Ekonomiye yeni yaklaşımın ortaya çıkması bu yaklaşımın yalnızca bilimsel yetersizlikleri gündeme getirerek ve uygulama alanını ekonomi dışına genişleterek eski ile olan bağını koparması yönünden bu kesinlikle doğrudur. İkinci olarak, paradigmalar arasındaki kopmanın çok daha az etkili olduğu ileri sürülmektedir. Bu kopma, azar azar artan bir değişim ve özeleştirme yoluyla işleyen bütün bir değişim ile birlikte normal ve devrimci bilim arasındaki ayrımı gündeme getirmiştir. Bronfen-

brenner'in ekonomi adına gözlediği gibi:

Önemli ilerlemeler, var olan paradigmaları herhangi bir şekilde reddetmeksizin büyük katkı sağlarlar. (1971:150)

Yine, bu tür kuşkular yeni yaklaşımın ortaya çıkışını tanımlarken de söz konusudur. Bu, yeni yaklaşımın özellikle eski yaklaşımın metodolojisine sınırlı ölçüde meydan okuması yönünden böyledir. Hem dış görünüş olarak hem de aralarındaki açıklık nedeniyle paradigmalar arasındaki şiddetli kınılmaya Kuhn'un yaklaşımı iki önemli özelliğe dayanmaktadır. Bir yandan aynı olguların ampirik gözlemi farklı farklı yorumlanacaktır. Diğer yandan, kuramı yargılama ölçütleri aynı zamanda bütün paradigmalarda birbirine zıt olacaktır. Kuhn, Popper'e eleştirel yaklaşır: ²²

O ve onu izleyenler, daha geleneksel bilim felsefecileri ile birlikte şu tahmini paylaşırlar ki, kuram tercihi sorunu semantik olarak nötr tekniklerle çözülebilir... nitekim, rasyonellik ölçütleri yalnızca mantıktan ve dilbilimsel sözdiziminden ... [ve] nötr gözlem raporlarına elverişli bir söz dağarcığının varlığından türerler. (1970a: 234)

Kısaca, hem gözlemi hem de kuram tercihinin paradigma belirlemektir. Kuhn hem gözlemin ve hem de ölçütlerin farklı paradigmalar tarafından kabul edilebileceğine aldırmamakla eleştirilirken, yeni yaklaşım bu bakımdan eski ile özdeş görünmektedir.

Bu bölümde dile getirilen eleştirilere (Paradigmalar arasındaki ve normal bilim ile devrimci bilim arasındaki ayrımlar yeterince keskin değildir) Kuhn'un yanıtı, devrimci bilimin genellikle sanılandan kesinlikle daha yaygın olduğunu iddia etmek olmuştur. Bu, sonuçta, Toulmin'i (1972:117) şu sonuca götürür: Bütün bir kuramsal değişiklik potansiyel olarak devrimci hale geldiği için, "yaptığı en son yorumda Kuhn'un 'bilimsel devrim'e getirdiği açıklama, mantıksal bir genel doğru fikrine dayanır ve -böyle olmak sıfatıyla- artık kesinlikle bir kavramsal değişiklik kuramı değildir." Muhtemelen, böyle bir görev beklentisi içinde, normal bilime karşı devrimci bilimin sıklıkla tekrarlanışını yorumladıktan sonra Kuhn (1970:252), şunu ileri sürer: "Sorunun özü şu ki, 'normal mi yoksa devrimci mi?' sorusunu yanıtlarken bir kimsenin öncelikle 'kimin için?' sorusunu sorması gerekir."²³

Bu, özellikle ekonomi emperyalizmi ile ilgilidir. Önceki tartışma noktalarının çıkış kaynağının çoğu, kavram doğru olarak kabul edilebilse bile, ekonomi içindeki Kuhn devrimi ile sınırlıdır²⁴. Bunun böyle olmasının nedeni, kendi içinden türetilmiş ve bilgi eşitsizlikleri ile ilişkilendirilmiş

olsalar bile, pazarın yetersizliklerinin ana akım ekonomik görüş için yeni olmaktan uzak olmasıdır. Ne var ki, yeni yaklaşımın önemi ekonomi üzerindeki etkisinden kaynaklanmamaktadır. Öteki sosyal bilimlerin üzerindeki etkisi nedeniyle daha önemlidir; rasyonel bir metodolojinin varlığını pekiştirmekte ve/veya sosyal olanı bilgiye dayalı pazar yetersizliklerinin sonuçlarına indirgemektedir.

5. Kayıp Paradigma mı?

İlk iki bölüm bir paradigmayı diğerinden neyin ayırdığı ve paradigmalar arasındaki değişikliklerin nasıl meydana geldiği üzerinde yoğunlaştı. Bu bölüm bu değişikliklerin neden meydana geldiği konusuyla ilgilidir. Var olan bir paradigmanın yol açtığı bireysel ve mesleki ataletin üstesinden gelme ihtiyacına ve bu ataletin görünüşte yeni ortaya çıkan bir paradigma²⁵ ile uyuşmayan bilim adamları topluluğu ile bağlantısına biraz olsun dikkat çekilmiştir. Ancak, bu durumun tartışılması gerekir. Çünkü, aksi taktirde, hiçbir entelektüel değişim olmayacağı gibi değişimin yönü de saptanamaz²⁶. Literatürde kesin olan iki açıklayıcı unsur daha vardır: Entelektüel değişimde sırasıyla görececi ya da saltıkçı yaklaşımlar olarak anlaşılan dış ve iç faktörlerin rolü²⁷. Saltıkçı durum, entelektüel değişimin disiplinin bizatihi kendisinin iç mantığından çıktığına inanır²⁸. Yeni bilgi-kuramsal yaklaşımda, bir tepki olarak harekete geçen iç kaynağı tanımlamak zor değildir. Yeni klasik ekonominin doğuşu ve bu ekonominin rasyonel beklentilere ve mükemmel pazar açılımına ilişkin tahminleri ile ekonomideki düzensiz değişimler, tamamen tesadüfler ve beklenmedik şoklar ile açıklanıyordu. Hükümetin müdahalesinden de sonuç çıkmaz, çünkü hükümet müdahaleleri mevcut bilgiyi ve ekonomi modellerini en iyi şekilde hayata geçirecek unsurlar tarafından nötralize edilecektir. Yeni mikro kuruluşların yeni klasik ekonominin iki önemli beklentisini ayrılık noktası olarak almaları pek de şaşırtıcı değildir. Bir yandan bilgi, unsurlar arasında eşit değildir (yeni klasik ekonomi tarafından bir ekonomik unsur olan hükümetin sonuçları bir sürpriz ya da beklenmedik bir politika paketi ile etkileyebileceği şeklinde ters yönde anlaşılan bir nokta). Öte yandan bu, daha önceki mikro ekonomilerde beklenenin tersine, pazarların neden mükemmel bir şekilde açılmayacağını açıklamak için kullanılabilir.²⁹

Geriye, deyim yerindeyse, ekonomik düşünce tarihi kalmaktadır. Ancak, yeni yaklaşımın doğuşu, saltıkçı kavramlarla bile, iki uyumsuzluk ya da özel nitelik tarafından belirlenir. Birincisi, açıkça, yeni klasik ekonomi-

den, yani Keynesçilikten önceki paradigmayı iyileştirmeyi önüne amaç olarak koydu. Ne var ki, bunu yapabilmek için paradigmayı mikro temelleri üzerinde yeniden inşa etmesi; daha önceden saptanmış fiyat modellerini (Keynes'in yeniden değerlendirme ya da dengesizlik (yeniden) yorumu) fiyatların neden sabit olabileceğine bir açıklama getirerek tamamlaması gerekiyordu. İkincisi, pazarın yetersizliklerine pazar dışı tepki olarak ekonomik olmayı başlatmakla ekonomi emperyalizminin yeni bir evresinin ortaya çıkmasına öncülük etti. Ayrıca, daha önce de değinildiği gibi, disiplin içindeki gelişmeler ya alternatif yaklaşımların dışlanması ya da bu yaklaşımların kendi terimlerine dahil edilmesi (Özellikle radikal siyasal ekonomi ile ilgili terimler) ile ilişkilendirildi.

Bütün bu olup biteni açıklamak görececi yaklaşıma (entelektüel gelişmelerin dış çevredeki sosyo-ekonomik koşullar tarafından nasıl etkilendiğine) bir miktar yönelmeyi gerektirmektedir. Yeni klasik ekonominin ortaya çıkışı, büyük oranda neo-liberalizmin ortaya çıkışı ve devletin hem kötü hem de gereğinden fazla büyük olduğu fikri ile bağlantılıdır. Pazarın mümkün olan her yerde hakim olmasına izin verilmeli; dünyayı tam rekabet sanal imajı ile biçimlendirmenin yolları aranmalı³⁰; ve tabii, pazar dışı mümkün olduğunca pazarmış gibi anlaşılmalıdır. Gary Becker, ekonomik analizinde bunu önermektedir. Sosyalist ekonomilerin çöküşü ile yeni yaklaşım daha makbul ve ilerlemeci bir alternatif olarak başarıyla gündeme getirildi; sosyalist planlama ile neoliberalizm arasına bir hat çizildi ve pazarın yetersizlikleri ve pazar dışının buna tepkileri biçiminde sanal bir dünya oluşturuldu.

Ne var ki ekonomi emperyalizminin, ekonomi disiplini dışında başarı kazanabilmesi için öteki disiplinlere saldırması gerekiyordu. Öncelikle, neoliberalizmin uyanışı ile sosyal bilimlerde şöyle ya da böyle yer edinmiş bulunan rasyonel seçim yaklaşımlarından farklı olarak, sömürge kuran ekonomi için iki temel engel ortaya çıkmıştır. Bu engellerden biri bir ölçüye kadar aşılmıştır. Bu, ekonominin sosyal, yapısal, kurumsal, alışılmış olanı veri veya hatta irasyonel olarak görme ihtiyacı olmuştur. Devam eden metodolojik bireysellik temeline rağmen, bu artık böyle değildir; sosyal olan pazara ve bilgi yetersizliklerine daha uzun vadeli rasyonel bir tepki olarak açıklanabilmektedir. İkinci engel, neoliberalizmin ortaya çıkardığı başa çıkılması imkansız ve büyük önem taşıyan serbestliktir. Postmodernizm, şeyleri anlamlandırırken sosyal (ve bireysel) anlamı yapılandırmaya büyük önem vermiştir. Daha da fazlası, öznel, sosyal (yeniden) yapılandırma ve sosyal yapıyı bozma ile ilgili maddi süreçlerin yakından incelenmesini dışlamıştır. Ekonomi, gelenek-

sel olarak, nesneleri kendi yararı, girdiler, üretim, vb. alanında sorunsal görmeyerek hemen benimseme yoluna girmektedir. Postmodernist sosyal bilim ve ekonomi, birbirlerine taban tabana zıttırlar. Ne var ki, sosyal bilimlerde artık postmodernizmden bir şekilde geri çekilme ve ekonomik etkenler de dahil yeniden maddi olana odaklanma arzusu vardır. Günümüzde tarih, kurumlar ve geleneklerin sorun oluşturduğunu iddia edebilen ana akım ekonomi anlayışı, alternatif disiplinler açısından süregelen gizli metodolojik yetersizlikleri olmasına rağmen, öteki sosyal bilimlerde ilerleme kaydetmiştir.

5. Sonuç

Başlangıçta ifade edildiği gibi, burada amaç, Kuhn'u ne ekonomi emperyalizmi ile ilişkilendirmek ne de Kuhn'un bilimsel değişmeye ilişkin kavramlarını yeniden gündeme getirmektir. Tam tersine, bu yazı paradigmaların bir arada var oluşları, paradigmalar ile normal ve devrimci bilim arasında keskin farklılıklar olmayışı ve her ikisinin de paradigmalarda ortak olan analizleri değerlendirme ölçütleri ve gözlem (ya da ampirik çalışma) kapasitesi konularında Kuhn'a yönelik daha önce yapılan eleştirileri pekiştirmiştir. Ne var ki, Kuhn'un önemi, daha önce olduğu gibi şimdi de, bilimi temelde bizzat kendi doğruluk ya da kusursuzluk standardı tarafından yönetilmeyen sosyal bir topluluk yapısı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekte bu yazının vermek istediği ana mesaj, yeni yaklaşımla ekonomi içinde çok küçük değişikliklerin meydana geldiğidir. Örneklerle bakıldığında yetersiz bilginin karşısına tam rekabetin getirildiği görülür. Bilimsel çerçeveye için pazara ulaşmanın önündeki ekonomik ve sosyal engeller nedeniyle, tam rekabetten sapmanın karşısına dünya görüşü olarak yetersiz bilgi ve buna pazar dışı tepkiler temeline dayalı pazar sonuçları görüşü getirilmiştir. Büyük oranda, alternatiflerin tamamen dışlanması ve mesleğin teknik standart beklentisinin daha da artması dışında her şey aynıdır.

Ne var ki, böyle sınırlı bir temelde, ekonomi emperyalizmi daha önce görülmedik ölçüde başarılı olmaktadır. (Ekonomi) disiplini içinde ve çevresinde ortaya çıkan bütün yeni alanlara rağmen, bir abartı olarak görülmesin diye, eski yaklaşımın tılsımı olan insan sermayesinin etki alanını, başlangıçta çekingen davranışa da, sosyal bilimlerde nasıl genişlettiğini teslim etmek gerekir. Aynı şey şimdi de sosyal sermayede olmaktadır. 1990'larda sosyal bilimlerde kendisine en çok atıfta bulunulmasıyla ünlenen Robert Putnam Fine (2001a, Bölüm 6) bu konuda başı

çekmektedir. Sosyal sermayenin ekonomistlerin saf ya da temel bir ürünü olduğunu iddia ediyor değiliz. Ne var ki, ekonomi dışını kapsamı içine aldığı için sosyal sermaye ekonomistler tarafından ele geçirilmeye açıktır. Yoksa, sivil toplumun, kurumların, geleneklerin ve değerlerin ya da önemli başka ne varsa onların önemli olduklarını ve ekonomistler tarafından göz ardı edildiklerini iddia ederken ekonomiden uzak durabilmek için sosyal sermaye ekonomi dışından gelenlerce kullanılır. Ama artık bu durum söz konusu değildir ve hemen hemen bütün sosyal sermaye analizi, sosyal sermayenin kendisi sosyal teoriyi alıp yeni bir imajla kendisine mal ederken bile, sömürge kuran ekonomi tarafından ele geçirilmekte ve yeniden yorumlanmaktadır.

Kısaca, ekonomi, Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibidir; içeriden entelektüel çürüme içinde olmasına rağmen yayılmaya devam etmektedir. Bu durumda, bizler yalnızca ekonomi emperyalizminin barbarlığı ile değil, aynı zamanda, daha yapıcı bir deyişle, siyasal ekonomiyi sosyal bilimlerin merkezi bir parçası olarak restore etme görevi ile de karşı karşıyayız. Bu, önce marjinalci devrim tarafından, sonra da postmodernizmin aşırı ucundakiler tarafından devre dışı bırakıldı. Bir kez daha başarılı olma potansiyeline artık sahiptir. Hem genelde kapitalizmin ve hem de onun çağdaş karakterinin öncelikle tam olarak anlaşılmasıyla ele geçirilmesi gereken bir fırsattır bu.

Çeviren: Hüseyin Akın

* Bu yazı İngiliz Ekonomik ve Sosyal Araştırma Konseyi'nden (ESRC) Ekonomide Yeni Devrim ve Sosyal Bilimlere Etkisi'ni araştırmak için R000271046 sayılı Araştırma Bursunu aldığım sırada yazıldı. İlk şekli ile Ankara'da, Eylül 2000'de gerçekleştirilen ODTÜ İktisat Kongresi'nde sunuldu. Eleştirilerini dile getirmiş olanlara teşekkürler.

Notlar

1) de Vroey (1975), örneğin, hatırladığım kadıyla, ekonomik düşünce tarihi tartışmasında Kuhn'un nasıl etkileyici duruma geldiğini gözlemlemektedir. Ancak, ben bu yazıyı hazırlarken, ekonomi alanında yayın yapan dergilerde Kuhn'un etkisinin çok az olduğunu gördüm.

2) Kuhn'un sosyal bilimlere uygulanması konusunda bkz. Gutting (ed)

(1980). Kuhn'un ekonomiye uygulanmasını da Khalil (1987) incelemektedir. Ayrıca bkz. Gordon (1965), Coats (1969), Bronfenbrenner (1971), Kunin ve Weaver (1971), Karsten (1973), Ward (1972), Stanfield (1974), de Vroey (1975), Blaug (1975), Chase (1983), Dow (1985) ve Dow ile tartışmasında Argyrous (1992 ve 1994).

3) Kuşku yok ki, son cümlelerin kanıtı ondan önceki cümlelerdir ve o cümlelerde klasikler son derece yanlış anlatılmaktadır. Normal bilim olarak ekonomi, ekonomik düşünce tarihini çarpıttığı gibi ekonomik gerçekleri de çarpıtmaktadır. Bkz çağdaş ekonomiye devam eden ilgi konusunda Smith'i "görece serbest pazar"la ilişkin ekonomik, siyasal ve ideolojik gerçeklerle yüzleşmede başarısız olmakla suçlayan Parelman (2000). Coats'un (1969), Kuhn'u ekonomiye ilk uygulayan kişinin Gordon olduğunu sandığına dikkatinizi çekerim.

4) Hem genel tartışmalar hem de özel örnekölay incelemeleri için bkz. Fine (1997, 1998a ve b, 1999a ve b, 2000a-h ve 2001a-c) ve Bowden ve Offer (1994, 1996 ve 1999)'la tartışmasında Fine (1999d), Thompson (1997 ve 1999)'la tartışmasında Fine (1999c) ve Zelizer (2000)'le tartışmalarında Fine ve Lapavitsas (2000). Ana akımın bizzat kendisinden kanıt için bkz. Becker (1999) ve Lazear (2000). İkisi de ekonomik emperyalizme ve ekonomiyi metropole, öteki sosyal bilimlere ise banliyöye benzetmeyi tercih eden Olson ile Kähkönen (2000)'e gönderme yapmaktadırlar. Ayrıca, bkz. Nobel Laureates Becker, Stigler ve Buchanan'ın övgülerini kazanan Frey (1999). Ben, öteki sosyal bilimlerin sömürgeleştirilmesi kavramının yanı sıra ekonomik emperyalizm yerine ekonomi emperyalizmi terimini tercih ediyorum. Ekonomik emperyalizm terimi, gerçek hayattaki varlığını tamamen reddediyor olsa da, ana akımın onayladığı bir terimdir. Bu konuda bkz. Perelman (2000).

5) Khalil'in gözlemine göre Stigler, Schumpeter, Blaug ve diğerlerinin marjinalci bir devrimin varlığını yadsıdıklarına dikkatinizi çekerim. Ancak, bu konudaki büyük çelişme için bkz. Vroey (1975).

6) Sayfa göndermeleri Suppe'yedir. Ancak, Kuhn'un mükemmel bir özeti ve başlattığı tartışma için ayrıca bkz. Barbour (1980).

7) Ekonomi eğitimi almış olanlar için muhtemelen gereksiz olan ayrıntılar için bkz. 4 numaralı dipnottaki referanslardan her hangi biri.

8) Bu bakımdan Lazear (2000), önde gelen bir derginin ekonominin içinde bulunduğu duruma ayırdığı bir sayısında yayımlanmış önemli bir kaynaktır. Ekonomistlerden normalde duyulması beklenen şeyleri söylemektedir. Lazear'ı eleştirisi için bkz. Fine (2000d).

9) Boylan ve O'Gorman (1995, ss. 27 ve devamı), yüzyılın son çeyreğinde ekonomik metodolojide yaygın olan ve tahrif edilebilir olmaktan umutsuzca kurtulmaya çalışsa da bunu başaramayan bir postpozitivizm dönemine gönderme yapmaktadırlar.

10) Kuhn'un bizzat kendisinin, nesnel ve evrensel ölçütlerin dikkate alınmadığı bir kuram seçiminde, göreciliğin basit ve liberal versiyonunu reddettiğine dikkatinizi çekerim. Çünkü "kurallı doğrulayan istisnayı sağlayan ... bu nedenle de esasen kuram seçiminin rasyonel olmadığı sonucuna varan" (s. 234) Paul Feyerabend'i reddeder. Çünkü Kuhn için kuram seçimi bireysel bir tercih meselesi değildir; "neye değer verdiğini, neye hoşgörü gösterdiğini ve neyi küçümsediğini bulup ortaya çıkaran bilimsel grubun doğası"ndan çıkar (s. 238). Öte yandan, normal bilimde gücü elinde bulunduran çoğunluğun haklı olacağı yönünde kendisine yöneltilen suçlamayı reddeder, ama aynı kararlılıkla, ne iç mantığın ne de dış ölçütlerin (her birinin bir rolü olsa da) kendi başına bilimde neyin geçerli olacağına karar veremeyeceğini tekrarlar. Ayrıca bkz. daha sonraki tartışma.

11) Ekonomistlerin kendilerinin sahte bir imajları olduğunun uzun zamandır bilindiğine ilişkin iddiasına dikkatinizi çekerim. Örneğin, bkz. Blaug (1980), McCloskey (1986) ve Lawson (1977).

12) Ayrıca bkz. Argyrous (1992).

13) Lawson (1997, s. 12) genç ekonomistlere "ekonomide matematik tartışmalarından vebadan kaçır gibi kaçmalarını ve metodolojiyi asla önemsememelerini" öğütlerken Frank Hahn'dan alıntı yapmaktadır.

14) Bu, metodolojinin ana akım ekonomistlerin yumuşak karnı olduğu sonucuna götürmektedir. Alternatif görüş için bkz. Fine (2001c).

15) Daha genel olarak, bkz. Akerlof (1984 ve 1990) ve Fine (2001a, Bölüm 3). Devrimci olan ve olmayan ekonomik emperyalistler olarak Akerlof ve Becker karşılaştırılmaktadır. Oysa Becker, sosyal sermayeyi benimsemekle (Becker, 1996) Akerlof'tan daha devrimci bir duruma gelmiştir.

16) Ayrıca bkz. Chase (1983, s. 817): Normal bilim son derece üretken bir mekanizmadır. Çünkü kabul edilmiş örnek paradigma bağlamında, yaptığı işe odaklanmıştır ve hedef yönelimlidir. Stiglitz (1994) çarpıcı bir örnek sağlamaktadır. Sosyalizm ekonomisi sorununa bilgi-kuramsal ekonomi perspektifinden bakmakta ve bu konuda yazdığı yüzü aşkın problem çözme konulu makalesinin referansı ile çözüm bulmaktadır. Daha sonra tartışıldığı gibi, gelişme sorunlarını aynı yöntemle çözmeye yönelmiştir.

17) Bu daha önce Stiglitz (1989) tarafından başlatıldı ve Dünya Bankası'nda Baş Ekonomist olarak Washington-sonrası uzlaşmayı başlatması ile formüle edildi (Stiglitz, 1998a). En önemli katkısını yaptığı makalesinin başlığına dikkatinizi çekerim: "Gelişme İçin Yeni Bir Paradigmaya Doğru: Stratejiler, Politikalar ve Süreçler," Stiglitz (1998b).

18) Ayrıca, Leijonhufvud'dan yararlanan Khalil (1987, s. 126), şunu iddia eder: Uygulayıcıları fildişi kuleye kapatmak kuramsal çabalarda estetik ölçütün de payının olmasına izin verir... kuram seçiminde ampirik onaylamadan çok güzel ve seçkin olan (ile).

19) Bu konuda, örneğin, bkz. Coats (ed) (1996), Hodgson ve Rothman (1999), Bernstein (1999) ve Lee ve Harley (1998).

20) Ticareti liberalleştirmenin, finansı liberalleştirmenin, vs.'nin sonucunu test etmede aşağı yukarı aynı şey geçerlidir. Yeni büyüme kuramının eleştirisi için bkz. Fine (1999b). Ekonometride oluşmaya devam eden çatlakların genel durumu için bkz. Wible ve Sedgley (1999).

21) Şöyle devam ediyor: "Bundan sonra kendimize böyle kavramsal değişiklikler için 'devrim' teriminin kullanılmasının retorik bir abartma olup olmadığını sormamız gerekir." Aynı şey bana ekonomi emperyalizmini devrim olarak kabul etme konusunda sorulmuştu! Ayrıca, bkz. Stigler (1969, s. 225): Eğer bir bilimin tekniklerinde ve konusunda büyük çaplı değişiklikler bir paradigmanın içine yerleştirilebiliyor ve bu devrim oluşturuyorsa, Kuhn'un yeni bir paradigmanın ortaya çıkması için bir kriz ortamının gerektiği iddiası aslında gereksiz bir iddiadır.

22) Yine de bkz. Dow (1985, s. 24): Kuramların değerlendirilmesi için beş ölçüt (doğruluk, tutarlılık, alan genişliği, yalınlık ve verimlilik) ortaya koyan Kuhn birden fazla anlama çekildi. Bu ölçütler için kendisi hiçbir rasyonel neden göstermemiş olsa da söz konusu ölçütlerin bireysel paradigmalara üstünlirmiş gibi gösterilmesi, paradigmaların ölçülemezliği düşüncesini zayıflatmış gibi görünmekte ve evrensel ölçütlere uygun bir mantık geliştirilmesine kapı aralamaktadır.

23) Nitekim, şunu iddia etmektedir: "Kopernik'in kuramı herkes içindi. Ama oksijenin bulunması, matematiksel astronomlar için değil, kimyacılar içindi.

24) Kunin ve Weaver (1971) iki zorluktan söz etmektedirler: Kuhn'un bilimsel yeterliliği ve bu yeterliliğin ekonomiye mekanik olarak uygulanması.

25) Ancak unutmayın ki, Toulmin (1972) devrimci bilimin birikerek çoğalan ve tedrici tartışma süreci değil, uyumsuz paradigmalar arasında kavramsal bir kopma temeline dayanıp dayanmadığını sorgulamaktadır. Newton/Einstein geçişine gönderme yaparak, 1890'dan 1930'a kadarki dönemde yaşayan fizikçilerin bu kadar uzun bir zaman diliminde bile iletişimdeki bozulmadan habersiz olduklarını ileri sürmektedir. Kopernik kuramının değişmesinin daha uzun bir döneme karşılık gelmesi de aynı şekildedir.

26) Bu yüzden, genel dengenin keşif aygıtı, kuramsal norm ve mantık sistemi olarak işlev görmesi nedeniyle, bu dengenin sürekliliğinin incelenmesinde Zupán (1991)'ın ardından Fischer (1993)'ın yaptığı açıklama da yetersiz. Bunların kişisel karar ile bağlantılı oldukları tahmin edilmekte, bu karar ise başlangıç maliyetleri, kamu malı ve genel ağın dışında kalma olarak, paradigma açısından serbest katkı sorunlarının rolü ile açıklanmaktadır.

27) İkincisi için, ekonomi bağlamında, bkz. Chalk (1991).

28) Bazıları normal bilimi tez, kural dışılıkları anti tez, yeni paradigmayı da

sentez olarak değerlendirmekte ve bu nedenle Kuhn'un diyalektik olarak yorumlanması gerektiğini öne sürmektedirler. Dış çevre, entelektüel toplulukların sosyo-psikolojik evrimi vb. gibi daha geniş bir bağlamda diyalektik için bkz. Karsten (1973), Chase (1983), Kuhn ve Weaver (1971) ve Khalil (1987).

29) İşgücü pazarları bağlamında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fine

30) Bkz. Carrier ve Miller (eds) (1998).

Kaynaklar

Akerlof, G. (1970) "The Market for 'Lemons': Quality Uncertainty and the Market Mechanism", *Quarterly Journal of Economics*, vol 84, no 3, pp. 488-500.

Akerlof, G. (1984) *An Economic Theorist's Book of Tales*, Cambridge: Cambridge University Press.

Akerlof, G. (1990) "George A. Akerlof", in Swedberg, R. (ed) (1990) *Economics and Sociology, Redefining Their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists*, Princeton: Princeton University Press.

Amariglio, J. and D. Ruccio (1999) "The Transgressive Knowledge of 'Ersatz' Economics", in Garnett, R. (ed) (1999) *What Do Economists Know?: New Economics of Knowledge*, London: Routledge. pp. 19-36.

Argyrous, G. (1992) "Kuhn's Paradigms and Neoclassical Economics", *Economics and Philosophy*, vol 8, no 2, pp. 231-48.

Argyrous, G. (1994) "Kuhn's Paradigms and Neoclassical Economics: Reply to Dow", *Economics and Philosophy*, vol 10, no 1, pp. 123-26.

Balakrishnan, R. and C. Grown (1999) "Foundations and Economic Knowledge", in Garnett, R. (ed) (1999) *What Do Economists Know?: New Economics of Knowledge*, London: Routledge.

Barbour, I. (1980) "Paradigms in Science and Religion", in Gutting, G. (ed) (1980) *Paradigms and Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame: Notre Dame University Press.

Becker, G. (1996) *Accounting for Tastes*, Cambridge: Harvard University Press.

Bernstein, M. (1999) "Economic Knowledge, Professional Authority, and the

State: The Case of American Economics during and after World War II", in Garnett (ed) (1999) *What Do Economists Know?: New Economics of Knowledge*, London: Routledge.

Blaug, M. (1975) "Kuhn versus Lakatos, Or Paradigms versus Research Programmes in the History of Economics", *History of Political Economy*, vol 7, no 4, pp. 399-433.

Blaug, M. (1980) *The Methodology of Economics: Or How Economists Explain*, Cambridge: Cambridge University Press.

Blaug, M. (1998a) "Disturbing Currents in Modern Economics", *Challenge*, vol 41, no 3, pp. 11-34.

Blaug, M. (1998b) "The Problems with Formalism: Interview with Mark Blaug", *Challenge*, vol 41, no 3, pp. 35-45.

Blaug, M. (ed) (1991) *The Historiography of Economics*, Aldershot: Edward Elgar.

Bowden, S. and A. Offer (1994) "Household Appliances and the Use of Time: The United States and Britain since the 1920s", *Economic History Review*, vol XLVII, no 4, pp. 725-48.

Bowden, S. and A. Offer (1996) "The Technological Revolution that Never Was: Gender, Class, and the Diffusion of Household Appliances in Inter war England", in de Grazia and Furlough (eds) (1996).

Bowden, S. and A. Offer (1999) "Household Appliances and 'Systems of Provision' - A Reply", *Economic History Review*, vol LII, no 3, pp. 563-67.

Boylan, T. and P. O'Gorman (1995) *Beyond Rhetoric and Realism in Economics: Towards a Reformulation of Economic Methodology*, London: Routledge.

Bronfenbrenner, M. (1971) "The 'Structure of Revolutions' in Economic Thought", *History of Political Economy*, vol 3, no 1, pp. 136-51.

Carrier, J. and D. Miller (eds) (1998) *Virtualism: The New Political Economy*, London: Berg.

Chalk, A. (1967) "Relativist and Absolutist Approaches to the History of Economic Theory", *Southwestern Social Science Quarterly*, vol 48, pp. 5-12, reproduced in Blaug (ed) (1991).

Chase, R. (1983) "The Kuhnian Paradigm Thesis as a Dialectical Process

and Its Application to Economics", *Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali*, vol XXX, no 9, pp. 809-28.

Coats, A. (1969) "Is There a 'Structure of Scientific Revolutions' in Economics?", *Kyklos*, vol 22, no 2, pp. 289-96.

Coats, A. (ed) (1996) *The Post-1945 Internationalization of Economics, History of Political Economy*, vol 28, Supplement.

De Vroey, M. (1975) "The Transition from Classical to Neoclassical Economics: A Scientific Revolution", *Journal of Economic Issues*, vol IX, no 3, pp. 415-39.

Dow, S. (1985) *Macroeconomic Thought: A Methodological Approach*, Oxford: Basil Blackwell.

Dow, S. (1994) "Kuhn's Paradigms and Neoclassical Economics", *Economics and Philosophy*, vol 10, no 1, pp. 119-22.

Fine, B. (1997) "The New Revolution in Economics", *Capital and Class*, no 61, Spring, pp. 143-48.

Fine, B. (1998a) *Labour Market Theory: A Constructive Reassessment*, London: Routledge.

Fine, B. (1998b) "The Triumph of Economics: Or 'Rationality' Can Be Dangerous to Your Reasoning", in Carrier, J. and D. Miller (eds) (1998) *Virtualism: The New Political Economy*, London: Berg.

Fine, B. (1999a) "From Becker to Bourdieu: Economics Confronts the Social Sciences", *International Papers in Political Economy*, vol 5, no 3, pp. 1-43.

Fine, B. (1999b) "Endogenous Growth Theory: A Critical Assessment", *Cambridge Journal of Economics*, forthcoming, a shortened and amended version of identically titled, *SOAS Working Paper in Economics*, no 80, February 1998, pp. 1-49.

Fine, B. (1999c) "A Question of Economics: Is It Colonising the Social Sciences?", *Economy and Society*, vol 28, no 3, pp. 403-25.

Fine, B. (1999d) "'Household Appliances and the Use of Time: The United States and Britain since the 1920s'- A Comment", *Economic History Review*, vol LII, no 3, pp. 552-62.

Fine, B. (2000a) "Endogenous Growth Theory: A Critical Assessment", *Cambridge Journal of Economics*, vol 24, no 2, pp. 245-65, a shortened and

amended version of identically titled, *SOAS Working Paper*, No 80, February 1998.

Fine, B. (2000b) "New and Improved: Economics' Contribution to Business History", *SOAS Working Paper in Economics*, no 93.

Fine, B. (2000c) "Bringing the Social Back Into Economics: Progress or Reductionism?", *Department of Economics Research Paper*, no 731, University of Melbourne.

Fine, B. (2000d) "Economic Imperialism: A View from the Periphery", *mimeo*.

Fine, B. (2000e) "Whither the Welfare State: Public versus Private Consumption? ", *SOAS Working Paper in Economics*, no 92.

Fine, B. (2000f) "Consumption for Historians: An Economist's Gaze", *SOAS Working Paper in Economics*, no 90.

Fine, B. (2001a) *Social Capital versus Social Theory: Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*, London: Routledge, in press.

Fine, B. (2001b) "Neither Washington Nor Post-Washington Consensus: An Introduction", in Fine et al (eds) (2001) *Neither Washington Nor Post-Washington Consensus: Challenging Development Policy in the Twenty-First Century*, London: Routledge.

Fine, B. (2001c) "Addressing the Critical and the Real in Critical Realism", in Lewis, P. (ed) (2001) *Transforming Economics: Perspectives on the Critical Realist Project*, London: Routledge.

Fine, B. and C. Lapavistas (2000) "Markets and Money in Social Theory: What Role for Economics?", *Economic and Society*, vol 29, no 3, pp. 357-82.

Fine, B. et al (eds) (2001) *Neither Washington Nor Post-Washington Consensus: Challenging Development Policy in the Twenty-First Century*, London: Routledge.

Fischer, C. (1993) "On the 'Stickiness' of the Economic Equilibrium Paradigm: Causes of Its Durability", *American Journal of Economics and Sociology*, vol 52, no 1, pp. 51-62.

Frey, B. (1999) *Economics as a Science of Human Behaviour: Towards a New Social Science Paradigm*, extended second edition of that of 1992, Boston: Kluwer Academic Publishers.

Garnett, R. (1999) "Economics of Knowledge: Old and New", in Garnett (ed)

(1999) *What Do Economists Know?: New Economics of Knowledge*, London: Routledge.

Garnett, R. (ed) (1999) *What Do Economists Know?: New Economics of Knowledge*, London: Routledge.

Gordon, D. (1965) "The Role of the History of Economic Thought in the Understanding of Modern Economic Theory", *American Economic Review*, vol 55, no 2, pp. 119-27.

Gutting, G. (ed) (1980) *Paradigms and Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame: Notre Dame University Press.

Hodgson, G. and H. Rothman (1999) "The Editors and Authors of Economics Journals: A Case of Institutional Oligopoly?", *Economic Journal*, vol 109, no 453, pp. F165-86.

Karsten, S. (1973) "Dialectics and the Evolution of Economic Thought?", *History of Political Economy*, vol 5, no 2, pp. 399-419.

Khalil, E. (1987) "Kuhn, Lakatos, and the History of Economic Thought", *International Journal of Social Economics*, vol 14, no 3, pp. 118-31.

Kuhn, T. (1970a) "Reflections on My Critics", in Lakatos and Musgrave (eds) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kuhn, T. (1970b) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press, second edition with postscript, original of 1962.

Kunin, L. and F. Weaver (1971) "On the Structure of Scientific Revolutions in Economics", *History of Political Economy*, vol 3, no 2, pp. 391-97.

Lakatos, I. and A. Musgrave (eds) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lawson, T. (1997) *Economics and Reality*, London: Routledge.

Lazear, E. (2000) "Economic Imperialism", *Quarterly Journal of Economics*, vol 115, no 1, pp. 99-146.

Lee, F. and S. Harley (1998) "Peer Review, the Research Assessment Exercise and the Demise of Non-Mainstream Economics", *Capital and Class*, no 66, pp. 23-51.

Lewis, P. (ed) (2001) *Transforming Economics: Perspectives on the Critical Realist Project*, London: Routledge.

Masterman, M. (1970) "The Nature of a Paradigm", in Lakatos and Musgrave (eds) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

McCloskey, D. (1986) *The Rhetoric of Economics*, Brighton: Wheatsheaf.

Olson, M. and S. Kähkönen (2000) "Introduction: The Broader View", in Olson and Kähkönen (eds) *A Not-So-Dismal Science: A Broader View of Economies and Societies*, Oxford: Oxford University Press.

Olson, M. and S. Kähkönen (eds) (2000) *A Not-So-Dismal Science: A Broader View of Economies and Societies*, Oxford: Oxford University Press.

Perelman, M. (2000) *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham: Duke University Press.

Stanfield, R. (1974) "Kuhnian Scientific Revolutions and the Keynesian Revolution", *Journal of Economic Issues*, vol VIII, no 1, pp. 97-109.

Stigler, G. (1969) "Does Economics Have a Useful Past?", *History of Political Economy*, vol 1, no 2, pp. 217-30.

Stiglitz, J. (1989) "Markets, Market Failures and Development", *American Economic Review*, vol 79, no 2, pp. 197-202.

Stiglitz, J. (1994) *Whither Socialism?*, Cambridge: MIT Press.

Stiglitz, J. (1998a) "More Instruments and Broader Goals: Moving Toward the Post Washington Consensus", the 1998 *WIDER Annual Lecture*, January 7th, Helsinki.

Stiglitz, J. (1998b) "Towards a New Paradigm for Development: Strategies, Policies and Processes", *Prebisch Lecture*, UNCTAD, Geneva.

Stiglitz, J. and K. Hoff (1999) "Modern Economic Theory and Development", *Symposium on Future of Development Economics in Perspective*, Dubrovnik, 13-14th May.

Suppe, P. (1977) *The Structure of Scientific Theories*, Urbana: University of Chicago Press, second edition.

Swedberg, R. (ed) (1990) *Economics and Sociology, Redefining Their*

Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists, Princeton: Princeton University Press.

Thompson, G. (1997) "Where Goes Economics and the Economies?", *Economy and Society*, vol 26, no 4, pp. 599-610.

Thompson, G. (1999) "How Far Should We Be Afraid of Conventional Economics? A Response to Ben Fine", *Economy and Society*, vol 28, no 3, pp. 426-33.

Toulmin, S. (1972) *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton: Princeton University Press.

Ward, B. (1972) *What's Wrong with Economics?*, New York: Basic Books.

Wible, J. and N. Sedgley (1999) "The Role of Econometrics in the Neoclassical Research Program", in Garnett (ed) *What Do Economists Know?: New Economics of Knowledge*, London: Routledge.

Zelizer, V. (2000) "Fine-Tuning the Zelizer View", *Economy and Society*, vol 29, no 3, pp. 383-89.

Zupan, M. (1991) "Paradigms and Cultures: Some Economic Reasons for Their Stickiness", *American Journal of Economics and Sociology*, vol 50, no 1, pp. 99-103.

Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet: Emek Tarihi Çalışmaları için Sonuçları

E. Attila Aytekin

1. Giriş

Emek tarihçiliği çalışmalarının krizde olduğu son yıllarda sıkça dile getiriliyor. Bunun neredi olarak da genellikle Doğu Avrupa sosyalist rejimlerinin çöküşüyle işçi sınıfının devrimci gücüne olan inancın sarsılması gösteriliyor. Bir krizden bahsedip bahsedemeyeceğimiz tartışması bir yana, işçi sınıfı tarihine dair çalışmaların pek çok yönden sorgulandığı ve tazyik altında tutulduğu muhakkaktır. Toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite gibi kavramsal kategorileri emek tarihinin temel öğeleri arasına dahil etmeye yönelik, esasen bu tarihsel gelişmelerin öncesinde ortaya çıkmaya başlayan çabalar, bu yeni eğilimlerin önemli bir ayağını temsil etmektedir. Diğer bir tazyik sosyal bilimlerin tüm disiplinlerini etkileyen 'dilbilimsel dönüşten' gelmektedir. Dilbilimsel dönüşün etkileri çoğu zaman yeni kavramların işin içine girmesinin etkileriyle birleşmekte, zaman zaman da ilk eğilimi güçlendirmektedir.

Ancak bu kavramsal kategorilerin emek tarihinin bir parçası haline gelmesindeki sorunlar henüz çözülebilmiş değildir. Bunun için yeterli bir kuramsal çerçeve henüz geliştirilmemiştir. Bu da emek tarihi çalışmaları için önemli sorunlar yaratmaktadır. Bu kavramsal kategorilerin en çok vurgulananı ve tartışılanı toplumsal cinsiyettir. Toplumsal cinsiyet kavramı, emek tarihçiliği içinde pek çok tartışmanın doğmasını sağlamıştır. Bu yazının temel amacı da toplumsal cinsiyet ve sınıf kategorilerinin ilişkilendirilmesindeki sorunlara işaret etmek, daha sonra da eleştirel gerçekçi felsefenin metodolojik uyarılarını izleyerek bu sorunlara çözüm bulmaktır.

2. Emek Tarihçiliğinin Tarihsel Gelişimi

Bu yazının ana meselesini oluşturan sınıf/toplumsal cinsiyet ilişkisine geçmeden önce, bu meseleyi tartışacağımız çerçevenin, yani işçi sınıfı tarihçiliğinin gelişiminin

üzerinde durmak anlamlı olacaktır. Her ne kadar akademik eğilimlere ilişkin dönemlemeler yapmak genelde bazı sakıncalar içerse de, emek tarihi çalışmalarının gelişimini dört dönemde incelemek mümkündür.

2.1. 'Kurumsalcı' emek tarihi

Emek tarihçiliğinin yoğunlaşma alanları ve işçi sınıfına yaklaşımının parametrelerinin ilk çalışmalardan 1960'ların ikinci yarısına kadar önemli bir değişiklik göstermediği söylenebilir. Kurumsalcı bir yaklaşımın egemen olduğu bu dönemde işçi sınıfı tarihi işçi örgütlenmelerinin tarihi olarak görülmüştür. Böyle bir yaklaşımın temel odağı da sendikalar ve işyerleri (genellikle fabrikalar) olmuştur. Bu dönemde işçi sınıfı tarihçileri örgütlü mücadelelere yoğunlaşmış ve toplu sözleşme süreçleri, sendika liderleri, sendikalar arası rekabet, sendika içi örgütlenme, iktidar çekişmeleri gibi konularda çalışmalar üretmişlerdir. Bu çalışmaların sendikal mücadele tarihine ilişkin bilgimizi artırmanın dışında en önemli katkısı, emek tarihinin meşru bir araştırma alanı olarak görülmesini sağlamak olmuştur.

2.2. 'Yeni emek tarihi'

Sendika tarihi odaklı bu anlayış 1960'ların ikinci yarısından itibaren değişmeye başladı. Bu dönemde, örgütlü emeğin tarihinin işçi sınıfı tarihini açıklamak için yetersiz olduğu konusunda bir uzlaşma oluştu. (Kessler-Harris, 1990:218). Böylece tarihçiler bir bütün olarak işçilerin hayatlarına yönelmeye başladılar. Fabrika işçilerine yapılan vurgu, yerini zanaatkar emeğini de içeren bir yaklaşıma bıraktı. Sanayi öncesi hayat tarzı, inanış ve ilişkilere de hatırı sayılır bir önem atfedilmeye başlandı (Kocka, 1997:68). 'Yeni emek tarihi'nin getirdiği yeniliklerden belki de en önemlisi, işçilerin yalnızca işyerlerinde gözlenmeyip aile hayatlarına, boş zamanlarına, yerel ilişkilerine de giderek artan bir ilginin gösterilmesi oldu.

'Yeni emek tarihi' işçi sınıfına ilişkin zengin ve değişken bir portre çizdi; bu portreyse kolektif eylem, demokratik ve sosyalist hareketler, işçi sınıfı kültürü, toplumsallık, hanehalkı yapıları, iş ve emek süreçlerindeki değişimlere bakışımızı genişletti. Ekonomik koşulların, işyeri yapılarının ve cemaat kurumlarının ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca nasıl dönüştüğü ve işçilerin hangi toplumsal bağlamlarda siyasal ve toplumsal koşullarını değiştirmek üzere örgütlendiğine dair bilgimizi arttırdı (Frader ve Rose, 1996:2). 'Yeni emek tarihi' ayrıca işçi sınıfı partilerine ilişkin de önemli çalışmalar üretti. Bu çalışmalar özellikle Batı Avrupa ve Rusya'da işçi sınıfı partilerinin yükselişini başarıyla kaydetti.

E.P. Thompson, Eric Hobsbawm, Herbert Gutman gibi tarihçilerin öncü eserlerini verdiği bu yeni tarihyazımı akımı aynı zamanda o dönemde Marksist kuram içerisinde görülen, 'resmi' Marksizm yorumlarının dışına çıkma çabasıyla da belirli bir rezonans içerisinde gelişti. İşyeri ve sendi-ka odaklı sosyalist tarihçilik geleneği ana hatlarıyla 'ekonomik indirgemeci' bir Marksizme denk düşmekteyken¹, özellikle Thompson'ın (1966) temsil ettiği 'sınıf oluşumu' yaklaşımı alternatif bir Marksizm geliştirme çabalarının tarih alanındaki yansımasıydı.

Yeni emek tarihi aynı zamanda kadın işçilerin tarihin nesnesi olması konusunda da imkanlar yarattı. Formel iktidar konumlarında olmayan işçilere yaptığı vurgu ve çalışan insanları cemaat bağlamında da ele almasıyla bu tarihçilik akımı kadınların aile üyeleri ve işçi olarak incelenmesini teşvik etti ve kadınların emek tarihinin bir çalışma alanı olarak gelişmesine ve meşruiyet kazanmasına katkıda bulundu. Doğum, mülkiyet, vergi gibi klasik olmayan belge türlerinin ve folklorün tarihsel araştırmalarda kullanılması da kadınlar üzerine araştırma yapmayı kolaylaştırdı (Baron, 1991:4).

1960'ların ortalarından 1980'lerin ortalarına dek yirmi yıl kadar emek tarihçiliği içindeki hakim yaklaşımı oluşturan 'yeni emek tarihi' bu tarihten itibaren etkisini yitirmeye ve gerilemeye başladı. Bu gerilemeyle eş zamanlı olarak, sosyal bilimlerin tümünü etkilemekte olan bir paradigma, emek tarihçiliğini de etkisi altına almaktaydı.

2.3. 'Dilbilimsel Dönüş'

'Dilbilimsel dönüş' terimi özellikle son yirmi yılda kültürel antropolojideki dönüşümlerin, post-oryantalist ve post-kolonyal eleştirinin, edebiyat çalışmalarındaki yeni historisizmin, yapıbozumculuğun, popüler kültür çalışmalarının ve karmaşık post-modernizm literatürünün toplumsal bilimlerdeki etkisini niteleyen bir terimdir (Eley, 1993:206). Bu eğilimin işçi sınıfı tarihçiliği üzerindeki etkisi, kelimenin gerçek anlamıyla yıkıcı oldu. Zira dilbilimsel dönüşün beraberinde getirdiği kuramsal konumlar, gerek örgütlü emek odaklı emek tarihçiliğinin gerekse 'yeni emek tarihi'nin dayandığı temel öncüllerin neredeyse tümünü sorguluyor ve bir kenara atıyordu. Örneğin sınıf artık maddi temelleri olan tarihsel bir olgu değil, söylemsel bir yapı olarak görülüyordu. Söylem merkezli bu anlayışın önde gelen isimlerinden Gareth Steadman Jones'a göre sınıf terimi 'dile gömülü' bir kelime olduğu için dilsel bağlamında analiz edilmelidir ve farklı sınıf dilleri var olduğu için hepsinin toplumsal gerçeklikte ortak bir gönderme noktasını paylaştığı varsayılmamalıdır

(1983:7-8). Jones'un bu varsayımlardan çıkardığı sonuç, işçi sınıfı tarihini çalışırken göndergesel olmayan bir dil yaklaşımını benimseme gereğidir (1983:21). Bu eğilim, yani gösteren-gösterilen-gönderge üçgeninde, gösteren (ses) ve gösterilenin (kavram) oluşturduğu gösterenin göndergeyle (maddi nesne) olan ilişkisini keyfi olarak görme ya da göndergeyi tamamen göz ardı etme eğilimi, post-yapısalcı kuramların ortak noktalarından biridir (bkz. Sayer, 2000:35-40). Bu yaklaşımın emek tarihçiliği için sonucu, 'sınıfa ilişkin hiç bir gösterge, anlam dizisi, tartışma, inanış vesairenin maddi bir nesne olarak 'sınıfla ilgisinin olmadığı, yani gerçekte 'sınıf', 'sınıf çatışması', 'sınıf mücadelesi' gibi şeylerin söylemsel düzeyin dışında var olmadığıdır.

Dilbilimsel dönüşün bu kadar ortodoks olmayan izleyicileri de bu alanda çeşitli çalışmalar meydana getirirler de, emek tarihçiliğine yukarıda işaret ettiğimiz sorunların çözümüne yönelik bir katkı yapmaktan uzak kalmışlardır. E.P. Thompson'ın geliştirdiği ve pek çok tarihçiyi etkileyen, sınıfı yalnızca ekonomik bir yapı olarak değil aynı zamanda "toplumsal ve kültürel bir oluşum" olarak gören (Thompson, 1966; Wood, 2001) yaklaşıma kıyasla, kültür odaklı emek tarihçiliğinin kültüre ve işçi sınıfı kültürüne bakışı çok geriye düşmüştür. Zira burada da kültür kavramına yapılan vurgu, bir bütün olarak 'sınıf' ve 'sınıf bilinci' kavramlarının anlamlılığına yönelik sorgulamaların bir başka boyutunu oluşturmuştur.

2.4 Emek tarihinde 'kriz'

Orta ve Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerin çöküşü, emek tarihçiliğini ve bu alanda çalışan tarihçileri ciddi biçimde etkiledi. Yukarıda incelediğimiz, dilbilimsel dönüşün beraberinde getirdiği ve işçi sınıfı tarihçiliğinin kendisini anlamlı olmaktan çıkarabilecek eğilimler bu büyük dönüşümle birleşince 1990'lar, emek tarihi çalışmaları için çok sorunlu yıllar oldu. Her ne kadar yaşanan krizin boyutlarını abartmamak gerektiğini ileri süren tarihçiler varsa da² sosyalist rejimlerin yıkılışının emek tarihi alanını derinden sarsmış olmaması düşünülemez. Şu an işçi sınıfı tarihiyle ilgilenen pek çok tarihçi bu alanı siyasal nedenlerden dolayı seçmişlerdir (Kessler-Harris, 1990:221). Dolayısıyla sosyalizm idealine olan inancın azalması işçi sınıfı tarihine olan ilgiyi de azaltmıştır; artık daha az tarihçi bu alanı seçmektedir (Kocka, 1997:75). Ayrıca, reel sosyalist rejimlerin ortadan kalkmasının ve neo-liberalizmin refah devleti karşısında kaydettiği başarıların biçimlendirdiği siyasal ortam post-yapısalcı kuramların 'sınıf', 'sınıf bilinci', 'sınıf dayanışması' gibi kavramların geçerliliğini ve anlamlılığını sorgulaması ve bu tarz bir yaklaşımın taraftar bulması için uygun koşulları yaratmış, bu da emek tarihçiliğinin yaşadığı sorunları derinleştirmiştir.

3. Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet

Giriş bölümünde söylenildiği gibi, son yirmi yılda emek tarihi alanında yaşanan dönüşümlerin bir tanesi de tarihçilerin toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite gibi kavramsal kategorilere daha fazla önem vermesi, işçi sınıfına dair çalışmaların içerisinde bu kavramların analiz kategorisi olarak gitgide daha fazla yer bulmasıdır. Çeşitli olumlu yönleri de bulunan bu eğilim aynı zamanda beraberinde hiç de hafife alınmaması gereken sorunlar getirmiştir. Aşağıda, toplumsal cinsiyet üzerinde yoğunlaşarak, hem bu sorunları hem de bu eğilimin sağlayabileceği olanakları tartışacağız.

3.1 Sorunun tanımlanması

Toplumsal cinsiyet sorununun emek tarihçiliğine dahil olması tek boyutlu, yeknesak bir süreç değildir. Hala devam eden bu süreci pek çok farklı kuramsal akım etkilemiş, bu sürecin de hem tarihyazımı hem de feminist kuramda farklı ve karmaşık tezahürleri olmuştur. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet sorununun emek tarihçiliğinin bir parçası haline gelmesinde birbirinden farklı bir kaç eğilim teşhis etmek mümkündür.

Bazı feminist tarihçiler E.P. Thompson'ın temsilcisi olduğu tarihçilik geleneğini toplumsal cinsiyet kategorisini ihmal ettiği ve sınıf oluşumu sürecinde kadın işçileri marjinalize ettiği için eleştirmişlerdir (Örneğin Scott, 1988). Bu tarihçiler kapitalizmin yerine bir cinsiyet grubu olarak erkeklerin, kadınların üretici ve yeniden üretici emeğini kontrol ettikleri bir sistem olarak patriyarkayı koyarken bunun doğal sonucu da sınıfın yerini toplumsal cinsiyetin alması olmuştur. Böylece Marksist kuramın kapitalizm-sınıf kavramsal çiftine feminist kuram, patriyarka-toplumsal cinsiyet çiftiyle karşılık vermiştir. Kapitalizmi ikincilleştiren/önemsizleştiren, üretim ilişkilerini patriyarkaya tabi kılan bu yönelim, işçi sınıfı tarihçiliğine katkıda bulunmak şöyle dursun onu bir bilimsel disiplin olarak anlamsız kılacak bir yönelimdir. Dolayısıyla bu, işçi sınıfı tarihinde sınıf toplumsal cinsiyet ilişkisine ilişkin anlayışımıza katkı sağlayabilecek bir yönelim olmaktan uzaktır.

Toplumsal cinsiyet kategorisinin emek tarihi çalışmalarına dahil olmasının diğer bir özelliği toplumsal cinsiyete doğru dönüşün dilbilimsel dönüşle eşzamanlı olarak ve onunla belirli bir rezonans içinde gerçekleşmiş olmasıdır (Boris ve Janssens, 1999:4). Fakat ümitli olmamızı sağlayacak eğilimler de yok değildir. Özellikle başlangıçta 'kadınların emek tarihi çalışmalarında materyalist bir bakış açısı benimsenmiş ve önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu çalışmalar bir yandan

ücretli çalışan kadınların tarihine yoğunlaşmış, onların ücretli çalışmasıyla kapitalist gelişmeyi ilişkilendirmiş, sendikal mücadelelerde yaşadıklarına ışık tutmuş, bir yandan da kadınların yeniden üretici emeğinin tarihsel gelişimini konu edinmiştir (Boris ve Janssens, 1999:3).³ Ayrıca sosyalist feministler de kapitalizm patriyarka ilişkisini Marksist terimlerle tartışan ve kadınların kapitalist üretim ilişkilerindeki konumunu analiz eden kuramsal ve tarihsel çalışmalar ortaya koymuşlardır. Ancak feminist kuramın günümüzün post-yapısalcı feminizmine göre çok ileride olan bu sosyalist/materyalist/Marksist damarı⁴, sosyal bilimlerde Marksizmin ve materyalizmin genel gerilemesine paralel olarak önemli ölçüde zayıflamış; feminist kuram içerisinde marjinal sayılabilecek bir konuma gerilemiştir. Bu durum, aşağıda ayrıntılarıyla tartışacağımız sorunların çözülmemesinin, dolayısıyla da sınıf kavramı ile toplumsal cinsiyet kavramının sağlıklı bir biçimde ilişkilendirilememesinin başlıca nedenlerinden biridir. Pek çok tarihçinin hemfikir olduğu üzere (Boris ve Janssens, 1999; Kocka, 1997; Kessler-Harris, 1990; Frager, 1999; Roediger, 1994) etnisite ve ırk gibi kategorilerin yanı sıra, toplumsal cinsiyetin de sınıf kategorisiyle nasıl ilişkilendirileceği; kapitalizm kavramının ve sınıf analizinin açıklayıcı gücünden vazgeçmeden toplumsal cinsiyetin işçi sınıfı tarihiyle kuramsal ve görgül olarak nasıl ilişkilendirileceği sorunu hala çözülmuş değildir. Eric Foner'in sözleriyle, "ırk ve toplumsal cinsiyeti basitçe var olan paradigmalara dahil etmeden; bir analiz kategorisi olarak sınıfı bir kenara atmadan ya da tutarlı bir genel görünümünden yoksun, sonu gelmez birbirinden kopuk deneyimler muamması yaratmadan" (aktaran Kessler-Harris, 1990:218), emek tarihinin nasıl yeniden formüle edileceği, içinde bulunduğu kavramsal kargaşadan nasıl kurtarılacağı soruları hala cevapsızdır.

3.2 Muhtemel Çözümler

Kuramcılar ve tarihçiler yukarıda ortaya koyduğumuz soruna ilişkin çeşitli çözüm yolları önermişlerdir. Aşağıda bunlardan bazılarını ele alarak soruna hakiki çözümler getirip getiremeyeceklerini değerlendireceğiz.

3.2.1 Kuramsal çözüm getirmeme yaklaşımı: "O da var bu da var"

Bu sorunu ele alan birinci konum, sorunun varlığını açık ya da örtük biçimde kabul etse de, aslında gerçek anlamda bir çözüm önermez. Toplumsal cinsiyet, sınıf ve diğer kategorilerin birbirleriyle ilişkili olduğunu, içiçe geçmiş olduklarını, birine dayanarak ve diğerlerini dışlayarak analiz yapılamayacağını söyler ama ne bu kategoriler

arasındaki ilişkinin doğası üzerine kuramsal bir yaklaşım geliştirir ne de görgül çalışma esnasında bu ilişkinin nasıl ele alınacağına dair bir yön - tem önerir. Denilebilir ki toplumsal cinsiyet sınıf ilişkisine dair en yaygın tutum budur. Örneğin toplumsal cinsiyet sorununa eğilen bir yazar "sınıfsal, etnik ve toplumsal cinsiyete ilişkin meseleler tarihsel olarak karmaşık biçimlerde birbirine geçmiştir" derken bu kavramları "içiçe geçmiş hiyerarşiler" olarak nitelemekte (Frager, 1999:220) ama bu tespitin ötesinde bir şey söylememektedir. Buna uygun olarak da görgül tarihsel değerlendirmelerini de "olduğu kadar da", "aynı zamanda" gibi formüllerin yardımıyla yapmaktadır (Frager, 1999:235-6). Irk sorununa odaklanan bir başkası, konuyu doğrudan kuramsal olarak ele aldığı makalelerinde bile bir türlü ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet kavramlarının hangi düzeyde ve nasıl ilişkilendirileceği sorusunu yanıtlayamamaktadır (Roediger, 1994:21-38;69-81).

Kuramsal çalışmalarda sıkça görülen bu sorunu çözümsüz bırakma ve bu kavramsal kategoriler arasında bir nedensellik hiyerarşisi k urmama tavrının görgül çalışmalardaki sonucu, her bir tarihçinin siyasal ve bilim - sel yönelimleri doğrultusunda sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk/etnisite kategorileri arasından kendi tercih ettiği bir tanesine ağırlık vermesidir. Örneğin Kanadalı tarihçi Frager'a göre Torontoda on dokuzuncu yüzyılın sonlarında erkek matbaa işçilerinin kadın işçilerinin istihdam edil - mesine karşı çıkması bu işçilerin işçi sınıfı içindeki ayrıcalıklı konumla - rını koruma çabasını yansıtmaktadır (1999:224-5). Aynı şekilde, James Naylor'a göre, Birinci Dünya Savaşı sırasında sendikalı erkek demir yolu işçilerinin kadın işçi istihdamından vazgeçilmesine karşı işverenlere ba - zı tavizler vermeyi kabul etmesi "erkeklerin mevcut işbölümüne olan bağlılıklarının derinliğini" ortaya koymaktadır (aktaran Frager, 1999: 227). Bu tür bir yaklaşımın temel zaafı, kapitalist sınıf ilişkilerini göz ardı etmesi, bunun sonucunda da kadınların geleneksel olarak erkeklerden çok az ücret aldığı bir toplumsal formasyonda erkek işçilerin kadın işçi istihdamına karşı çıkmasını doğrudan toplumsal cinsiyet ilişkilerine bağlamasıdır. Elbette kadınların neden erkeklerden az ücret aldığı so - rusunun sorulması da meşru ve gereklidir. Burada toplumsal cinsiyetin işin içinde olduğu açıktır. Ancak yukanda işaret ettiğimiz gibi, toplumsal cinsiyetle sınıf arasındaki ilişkiye dair kuramsal bir çerçevenin bulun - maması, tarihsel analizde, hangi sonucun hangi ilişkiye atfedileceği konusunda karmaşa yaratmış; böylece işverenlerin tarihsel olarak mev - cut olan toplumsal cinsiyet ilişkilerini kullanarak ücret konusunda kadın ve erkek işçilere karşı kazanımlar elde etme manevrasına karşı işçilerin direnişi, sınıf ilişkileri bir yana bırakılarak analiz edilmiştir.⁵

3.2.2 'Dizisellik' perspektifi

Emek tarihçiliğinde farklı kavramsal kategoriler arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı soruna dair bir çözüm önerisi 'dizisellik' kavramı yoluyla ortaya atılmıştır. Bu kavramı Jean Paul Sartre'dan alan feminist felsefeci Iris Marion Young (1994), onu bir toplumsal kolektif olarak kadınları nitellemek için kullanmıştır. Young'ın bunu yapmaktaki temel amacı feminist siyaset ve kuramın önündeki şu ikilemi çözmektir: Bir yandan, 'kadın' bir toplumsal kolektifin adı olmazsa feminist siyasetin özgül bir yanı kalmamaktadır. Öte yandan, 'kadın' kategorisi de baskı ilişkilerinin normalleşmesi, kadınlığın özelleşmesi ve dışı insanların önemli bir kısmının bu tanımın dışında kalması tehlikesini beraberinde getirmektedir (Young, 1994:714-6). Sartre'ın grup ve dizi (*series*) arasında yaptığı ayrımı izleyen Young'a göre: "Etkin olarak paylaşılan amaçlar etrafında oluşan grubun tersine dizi, üyeleri eylemlerinin yöneldiği nesnelerce ya da başkalarının eylemlerinin maddi etkilerinin nesneleşmiş sonuçlarıncı edilgin olarak birleştirilmiş bir kolektiftir" (1994:724). Ayrıca bu kavram, "tüm kadınların ortak niteliklere ya da ortak bir konuma sahip olmasını gerektirmeden kadınları bir toplumsal kolektif olarak düşünmeyi" sağlar (Young, 1994:723).

Dizisellik kavramı Young'ın formüle ettiği ikilemi çözüyor gibi görünse de, bazı önemli yetersizlikleri vardır. Örneğin Young'ın yaklaşımı, dizi tanımında yer alan, "üyelerinin eylemlerinin yöneldiği nesneler" ya da "başkalarının eylemlerinin maddi etkilerinin nesneleşmiş sonuçları"nı verili olarak kabul ederken bunların nasıl oluştuğuna dair bir açıklama getirmez. 'İrk' kavramı dizisellik çerçevesinde düşünüldüğünde bu 'nesneler' ya da 'nesneleşmiş sonuçlar', ırksal olarak ayrılmış mekanlar, ırksal işbölümü, ırkçı bir dil, vesairedir (Young, 1994: 731-2). 'Kadın' dizisi içinse bunlar, dışı insan bedeni ve bununla ilişkili toplumsal kurallar (örneğin yalnızca biyolojik bir olgu olarak regl değil regle ilgili toplumsal kurallar), dayatılan heteroseksüellik, giysiler, mekanlar, cinsiyetçi dil, vesairedir (Young, 1994: 729-30). İşte dizisellik yaklaşımının temel sorunu tüm bunları verili kabul etmesi, dizi oluşumunu da bunlar oluşuktan sonraki bir ana taşımasıdır.

Young'ın yaklaşımını bizim bu yazıda ele aldığımız soruna uygulayansa Ileen A. DeVault (1999) olmuştur. Ona göre dizisellik kavramı, her bireyin 'dizi' olarak kategorileştirilen farklı özdeşleşme kategorilerine ait olduğu fikrine dayanır. İşçi sınıfının üyeleri ya da belirli bir işyerindeki üyeler toplumsal cinsiyet ya da etnisite gibi diğer dizilerin de üyeleridir. Bireyler değişik olaylar karşısında değişik dizilere dayanarak tepki verir-

ler. Her bir birey belirli bir anda bir grup kimlik seçeneğine sahiptir ve onların inşasında etkin bir fail olabilir. DeVault'un yaklaşımında, Young'ın yaklaşımının sorunlu noktaları daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Young'ın 'nesneleri' ve 'nesneleşmiş sonuçları' verili alması gibi DeVault da bir bireyin karşı karşıya olduğu özdeşleşme ya da kimlik seçeneklerini verili ve sorunsuz olarak kabul etmekte, sorunu hangi olay karşı-sında hangi kimliğin öne çıkarılacağı meselesine indirgemektedir. Kolektif eylemi bireysel tercihlerin sonuçlarına indirgeyen bu yöntemsel bireyci yaklaşımın yanıtını aradığımız temel soruna ilişkin bir açıklım sağlaması mümkün değildir. Yani, bu yaklaşımın da toplumsal cinsiyet ve sınıfın nasıl ilişkilendirileceğine dair söyleyebileceği pek bir şey yoktur.

4. Çözüm

Buraya kadar sorunu ortaya koymaya ve soruna yönelik muhtemel çözümlerin yetersizliğine dikkat çekmeye çalıştık. Bu bölümdeyse, önce ele aldığımız yaklaşımların neden çözüm olamayacağına dair kuramsal bir analiz yapmaya, daha sonra ise bu analize dayanarak emek tarihi çalışmalarında sınıf-toplumsal cinsiyet ilişkisinin nasıl kurulması gerektiğine dair bazı noktaları vurgulamaya çalışacağız.

4.1 Fiilcilik (*actualism*) sorunu

Sınıf ve toplumsal cinsiyeti, bunun yanı sıra diğer kategorileri ister "eşitsizlik sistemleri", ister "içiçe geçen hiyerarşiler", ister "diziler", ister "kimlikler" olarak ele alsınlar buraya kadar irdelediğimiz yaklaşımların ortak özelliği bunları eşitlemeleri ve aralarında kuramsal bir ilişki kuramamalarıdır. Bunun nedeniyse tüm bu yaklaşımların 'fiilcilik' ile malul olmasıdır. Aşağıda bunu ayrıntılarıyla tartışacağız.

Eleştirel gerçekçi felsefenin tabakalaşmış bir ontolojisi vardır. Buna göre gerçeklik üç alandan oluşur: gerçek olan, fiili olan (*actual*) ve görgül olan. Gerçek olan; nesnelerin, onların yapılarının ve güçlerinin alanıdır. Fiziksel ya da toplumsal olsunlar, nesnelerin "belirli yapılan ve nedensel güçleri" yani, belirli biçimlerde davranma kapasiteleri; nedensel maruz kalışları (*liabilities*) ya da edilgin güçleri, yani belirli değişme türlerine karşı özgül hassasiyetleri" vardır (Sayer, 2000:11). Gerçek olan, nesnelerin yapılarına ve güçlerine dairken; fiili olan, bu güçler etkin hale geldiğinde ne olduğuna, bunların sonucunda ortaya ne çıktığına gönderme yapar. Örneğin dilin gramer ve kelime hazinesi gerçek olana tekabül ederken, dil aynı zamanda, konuşma olarak fiili olana da mevcuttur (Sayer, 2000:12). Görgül olan ise deneyimin alanıdır ve gözle-

nebilirlik, bir nesnenin varoluşunun koşulu değildir. Gözlemlenebilirlik bizi var olduğunu düşündüğümüz şeyler hakkında daha emin kalabilir ama bir nesnenin gerek gerçek olan gerekse de fiili olan düzeyinde var olup olmaması buna bağlı değildir. Burada vurgulanması gereken şey, bu gerçek olan-fiili olan-gör-gül olan kavramsallaştırılmasının topografik bir metafor eşliğinde kavranmamasının gerektiğidir. Gerçek olan diğer ikisini, fiili olansa gör-gül olanı içerir. Yani bunlar üst üste dizilmiş katlar değil, iç içe geçmiş daireler olarak düşünülmelidirler.

Fiilcilik; olaylar düzeyinde bilfiil meydana gelen şeylerin, gerçekliğin tamamı olduğunu varsaymak olarak tanımlanabilir. Bunun bir sonucu, nesnelerin gerçek olan alanındaki özelliklerini, yani nesnelerin yapılarını ve nedensel güç ve maruz kalışlarını göz ardı etmektir. Böyle olunca da harekete geçirilmeyen, yani fiili olarak sonuç vermeyen yapı, güç ve maruz kalışlar yok sayılır. Fiilciliğin yani bilimsel analizde fiili olanla sınırlı kalınıp gerçek olanın hesaba katılmamasının bir diğer sonucu, belirli sonuçların hangi nedenlere bağlı olduğunun doğru biçimde teşhis edilmesinin çok zorlaşmasıdır. Şöyle ki; fiili düzey, nesnelerin güçleri etkin hale geldiğinde ortaya çıkan olay ve sonuçların düzeyi olduğu için sadece buraya odaklanması bu olay ve sonuçların nedenleri hakkında bir karmaşaya neden olur. Zira bu olay ve sonuçları yaratan nesne, yapı, güç ve maruz kalışların tespiti ancak gerçek düzeyinde, hangi nesnelerin belirli sonuçları yaratmaya daha müsait oldukları, belirli bir fiili durum ortaya çıkarken hangi yapı ve güçlerin etkinleşip hangilerinin edilgin kaldığının değerlendirilmesiyle olur. Bu yapılmayıp fiili olanla sınırlı kalınca da yanlış nedensel yakıştırmalar yapılması muhtemel olur.

Asıl konuya dönecek olursak, fiili düzeyde sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair görünümeler genellikle bir aradadır. Gerçekten de bir işçi her zaman ya erkektir ya da kadındır. Ama o işçinin belirli tutum ve davranışlarını yaratan nedensel mekanizmaların ne olduğunu (toplumsal cinsiyet ilişkileri mi sınıf ilişkileri mi), fiili düzeyde kalan bir analizin belirleyebilmesi çok zordur. Üstelik çoğu zaman ırk, etnisite, cemaat, din vs. faktörler de işin içine girer ve tablo daha da karmaşılaşır. Bunun sonucu da yanlış nedensellik yakıştırmalardır. Örneğin yukarıda ele aldığımız durumda, işçilerin geleneksel olarak daha az ücret alan işçilerin istihdamına (bunlar siyah, göçmen, kaçak ya da kadın işçiler olabilirler) karşı çıkmalarının toplumsal cinsiyete (ya da ırka, etnisiteye) bağlanması bir yanlış nedensellik ilişkisinin kurulmasıdır. İşverenlerin daha az ücret alacak farklı kategorilerden işçileri istihdam etmekteki

ısrarı ve görece yüksek ücret alan işçilerin hepsine benzer bir biçimde tepki vermesi aslında burada etkili olan nedensel mekanizmanın sınıf ilişkileri olduğunu göstermektedir. İşçilerin bu tepkisinin toplumda var olan eşitsiz ve baskıcı toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite vs. ilişkilerini güçlendirici etki yaptığı iddia edilebilir elbette. Bu durumda bu tepkinin kendisi bir üretici mekanizma (*generative mechanism*) haline gelmiş ve diğer ilişki ve yapıları etkiliyor demektir.

4.2 Gerçekçi-İlişkisel Bir Perspektiften Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf

Eleştirel gerçekçi felsefenin toplumsal ilişkilerin anlaşılmasına yönelik olarak yaptığı ayrımlardan biri toplumsal cinsiyet sınıf ilişkisini daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Eleştirel gerçekçiliğe göre nesneler (yapılar, kavramlar, ilişkiler) arasında temelde iki tür ilişki biçimi vardır. Bunlar dışsal/olumsal ve içsel/zorunlu ilişkilerdir. Eğer bir nesne, bir diğeri var olmadan var olamıyorsa (tanımlanamıyorsa), aralarında içsel/zorunlu bir ilişki vardır. Bu durumda, bu nesnenin diğeriyle kurduğu ilişki onun içsel/zorunlu bir parçasıdır (Bhaskar, 1979:54). Örneğin sermaye-emek, köle-efendi, ev sahibi-kiracı, karı-koca ilişkileri böyle ilişkilerdir. Eğer iki nesne birbirinden ayrı olarak tanımlanabiliyorsa, yani aralarındaki ilişki onları var etmiyorsa, bu kez aralarında dışsal/olumsal bir ilişki var demektir. Burada altı çizilmesi gereken şey, iki nesne arasında dışsal/olumsal bir ilişki olmasının bu ilişkinin önemli olup olmamasıyla ilgisinin olmadığıdır. Sayer'ın verdiği örneği aktaracak olursak Britanya hükümetleriyle Kuzey Denizi petroleri arasında olumsal bir ilişki vardır ama Kuzey Denizi petrolerinden gelen gelir düşünüldüğünde bunun Britanya hükümetleri üzerindeki etkisi hatırı sayılır bir düzeydedir. Oysa,, Britanya hükümetleriyle bir Britanya vatandaşının müzik zevki arasındaki ilişki hem olumsal hem de önemsizdir (Sayer, 1992:89-90).

Bunu emek tarihçiliğini meşgul eden sorunlara uygulayacak olursak, ilk elden kapitalizm ile patriyarka arasındaki ilişkinin dışsal/olumsal bir ilişki olduğu söylenebilir. Kapitalizm ve patriyarka arasında elbette bir ilişki vardır ama bu ilişki ayrı ayrı kapitalizm ve patriyarkanın tanımlayıcı, özsel niteliklerinden biri değildir.⁶ Yani kapitalizm ve patriyarka birbirleri ve aralarındaki ilişki olmadan var olabilirler. Fakat bu, söz konusu iki yapı arasındaki ilişki önemsizdir anlamına gelmez; patriyarka (kapitalizm) olmasaydı kapitalizmin (patriyarkanın) bugünkünden hatırı sayılır derecede farklı olmayacağını söylemiyoruz, sadece böyle bir durumda da kapitalizmin (patriyarkanın) var olacağını söylüyoruz. Bunun tersini, yani kapitalizm ile patriyarka arasında içsel/zorunlu bir ilişki olduğunu ileri sürmek, patriyarkal olmayan bir toplumda kapitalizmin var ola-

mayacağını ve patriyarkanın da ancak kapitalist toplumlarda kendini yeniden üretebileceğini, dahası, patriyarkal ilişkilerin kadının kapitalizm içindeki bir tür 'özgür olmayan emek' konumunun sürmesini sağladığı düşünülürse, kapitalizmin özgür olmayan emek olmadan sürdürülemeyeceğini ileri sürmek anlamına gelir ki bunun da kolaylıkla yapılamayacağı açıktır.

Bu tezi bir adım ileri götürürsek, sınıf ve toplumsal cinsiyet kategorileri arasındaki ilişki de dışsal/olumsal bir ilişkidir. Gerçek tarihsel durumlar çoğu zaman hem sınıftan hem de toplumsal cinsiyetten etkilenirler ama bu, bu ikisinin ayrılamayacağı anlamına gelmez. Sınıf ve toplumsal cinsiyetin etkilerinin bir arada görüldüğü fiili alanda bu ayrım yapılamaya bilir ama bu gerçek tarihsel durumları hakkıyla analiz etmek için, araştırmayı gerçek alanına taşımak ve birbirleriyle içsel ilişkisi olan nesne, yapı, mekanizma ve kavramlarla (örneğin kapitalizm-işçi sınıfı) birbirleriyle dışsal olarak ilişkilenen nesne, yapı, mekanizma ve kavramları (örneğin toplumsal cinsiyet-ırk) ayırt etmek şarttır.

Ancak kabul edilmelidir ki, pek çok tarihsel durumda kapitalist üretim ilişkileri kendilerini yeniden üretmek için başka toplumsal ilişkilere ihtiyaç duyarlar; yani somut bir tarihsel durumda kapitalist üretim ilişkileriyle diğer ilişkiler birbirleri olmadan devam edemiyor olabilirler. Kapitalizmin ilkel birikim dönemindeki ırk ilişkileri böyle bir duruma örnek olarak verilebilir. Ne var ki, yukarıda savunulan içsel/zorunlu ve dışsal/olumsal ilişki ayrımının faydası, hem bu tür tarihsel durumlara hem de kapitalizmin ve diğer toplumsal ilişkilerin, örneğin ırk, ayrı yaratıcı/üretici mekanizmalar olarak işledikleri tarihsel durumların analizine imkan vermesidir.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kapitalizmle ilişkisi biraz daha farklı olmakla birlikte benzer bir metodolojik yaklaşım buraya da uygulanabilir. Kapitalizm asla sadece bir 'ekonomi' olmadığı için her zaman somut tarihsel kapitalizmlerden bahsediyoruz demektir. Kapitalist biçimler havadan inmezler; daha önceden var olan toplumsal biçimlerin üzerine ve onların dönüşümü yoluyla kurulurlar. Bu tarihsel miras kapitalist biçimlerin inşasını hem sınırlar hem de onlara bir temel hazırlar ve onları şekillendirir (Corrigan ve Sayer, 1991:189-90). Dolayısıyla tüm gerçek kapitalizmler patriyarkal toplumsal ilişkiler üzerinden kurulmuştur ve patriyarkal biçimler kapitalizm altında da sürmüştür. Öyle ki, "Kapitalist düzende kadınlarla erkeklerin eşit olmaları, hatta kadınların eşit sömürülmeleri için iş ve ev ortamında yapılması gerekli değişiklikler öyle köklüdür ki, kapitalizm var olduğu sürece bunların nasıl gerçek -

leştirilebileceğini düşünmek bile çok güçtür" (Rowbotham, 1987:188). Fakat tüm bunlara rağmen, patriyarka kapitalizmi öncelediği ve patri-yarkal ilişkilerin dar anlamıyla üretim ilişkilerinden çıkarılınması mümkün olmadığı için, metodolojik soyutlama anlamında kapitalizm ve patriyarkayı birbirinden ayrı olarak düşünmek mümkündür; daha önce söylediğimiz gibi, somut tarihsel durumların analizi için aslında zorun-ludur.

4.3 Emek Tarihinde Sınıf mı, Toplumsal Cinsiyet mi?

Emek tarihi çalışmalarıyla ilgili olarak feminist tarihçilerin Marksist ta-rihçilere belki de en sık yönelttikleri eleştiri, sınıfı toplumsal cinsiyet üze-rinde ayrıcalıklı bir yere yerleştirmektir. Yani Marksist tarihçiler işçilerle ilgili olarak onları etkileyen sınıf ilişkilerine yoğunlaşmakta, toplumsal cinsiyet ilişkileriniyse es geçmektedirler. Gerçekçi-ilişkisel bir açıdan bakınca bu eleştirinin anlamsızlığı görülebilir.

Söyle ki, gerçek bir durumda genellikle farklı ilişki tiplerinin karmaşık bir kombinasyonu vardır. Emek tarihinin asıl çalışma nesnesi işçilerdir. Örneğin bir işçi ya kadın bir işçidir ya erkek bir işçidir, belirli bir yerde doğmuştur, oturduğu belirli bir mahalle vardır, evli ya da bekdir, yaşadığı toplumsal formasyona göre beyaz ya da siyah olması önemli olabilir vs. Ama bilim, bu somut durumlar üzerinde çalışabilmek ve onları analiz edebilmek için soyutlama yapmak zorundadır. Soyutlama, "bir nesnenin tek-yönlü ya da kısmi bir yanını düşüncede yalıtır" (Sayer, 1992:87). Fakat soyutlama, keyfi bir biçimde yapılamaz; soyutlama bir nesnenin kurucu ilişkilerini ya da bir başka deyişle zorunlu öğelerini yalıtır. Bir işçiye işçi yapan onun kadın ya da erkek olması değil, belirli bir hukuki çerçeve dahilinde emeğini satarak para kazandığı bir ilişkiye girmesidir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyeti dışarıda bırakarak bir soyut-lama yapılabilirken ('işçi' tanımlanabilirken), sınıf ilişkilerini dışarıda bırakan bir soyutlama anlamsız olacaktır. Dolayısıyla işçilerle kapital-izm, emeğini satma, işveren, bağımlı çalışma gibi yapı, nesne ve kavramlar arasında içsel/zorunlu bir ilişki olduğundan, emek tarihi için tüm bunları içeren sınıf kategorisi elbette toplumsal cinsiyetten daha önemli, daha elzem, ille de söylemek gerekiyorsa daha 'ayrıcalıklı' ola-caktır.

5. Sonuç

Başlangıçta, toplumsal cinsiyetin işçi sınıfı tarihçiliği için muteber bir kavramsal kategori haline geldiğini söylemiştik. Bunun bu alan için hem

olumlu hem de olumsuz bazı sonuçları olabilir. Olumsuz sonuçların nedenlerine yazı boyunca değinmeye çalıştık. Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek için bu eğilimin gerçekleşmiş veya gerçekleşmesi muhtemel olumlu sonuçlarına da değinmek gerekiyor. Ama öncelikle bir tehlikeye dikkat çekmekte yarar var. Yukarıda da belirtildiği üzere, toplumsal cinsiyet tartışması bugün büyük ölçüde kültürcü ve post-yapısalcı akımların hegemonyasında yürütülmektedir. En azından emek tarihi alanı için bu böyledir. Dahası, iddia edilebilir ki "Feminist söylemi motive eden şey büyük ölçüde Marksizme bir karşı-kuram oluşturma, cinsiyeti ya da toplumsal cinsiyeti sınıf kadar kuramsal ağırlığı olan bir kategori olarak düşünecek bir feminist kuram geliştirme arzusudur" (Young, 1994:714). Gerçekten de feminizmin post-yapısalcı olsun olmasın pek çok var yan-tında patriyarkayı kapitalizmin, toplumsal cinsiyeti de sınıfın yerine koyma eğilimi mevcuttur. Bu durum, tarihsel materyalist tarihçiler arasında, toplumsal cinsiyeti tamamen göz ardı etmek şeklinde zuhur edebilecek bir tepkiye neden olabilir. Bu ise, toplumsal cinsiyet kategorisinin aşağıda kısaca değineceğimiz katkıları düşünüldüğünde arzu edilmeyen bir gelişme olacaktır. Zira toplumsal cinsiyet, post-yapısalcılara bırakılmayacak kadar ciddi bir konudur.

Toplumsal cinsiyetin emek tarihi çalışmalarına girişinin önemi en başta, işyeri odaklı bir yaklaşımdan aile, ev ve cemaati de kapsayan geniş bir sınıf nosyonuna geçilmesini kolaylaştırmasında yatmaktadır. Ayrıca toplumsal cinsiyete yapılan vurgu sürekli ve düzenli olarak ücretli işte çalışmayan insanların (bunların çoğu kadındır) sınıf ilişkileri içindeki yeri, ücretli emek ve hanehalkı arasındaki ilişkiler, sınıf oluşumunda akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin rolü gibi pek çok soruna dikkatimizi çekmektedir (Kocka, 1997:71-2). İşçi sınıfı tarihinde bu tür sorulara da cevap arayan bir perspektif, E.P. Thompson'ın yaklaşımında bulunabilir. Thompson'ın sınıf kavrayışı yalnızca dar anlamıyla 'üretim ilişkileri'yle sınırlı değildir. Ona göre doğrudan üreticiler ve onların emeğine el koyanlar arasındaki ilişkinin varlığı sınıf oluşumu için yeterli değildir. Sınıf, insanlar bu sömürüyü sınıfsal biçimlerde deneyimledikçe bir süreç içerisinde oluşur (Wood, 2001). Deneyim kavramına yapılan vurguysa, sınıf oluşumunda yalnızca dar anlamıyla üretim ilişkilerini değil, bu deneyimin gerçekleştiği tüm koşul ve faktörleri (gelenek, siyasal ortam, cemaat aidiyetleri, din, pre-kapitalist ilişkiler vs.) dikkate almayı gerektirir. Toplumsal cinsiyet de bu çerçevede düşünülebilir. Sınıf oluşumu sürecinde, toplumsal cinsiyet çoğu zaman bu deneyimin önemli bir parçasıdır. Toplumsal cinsiyetin sınıf oluşumu sürecini hızlandıran mı yoksa sekteye mi uğratan bir faktör olduğu sorusuna gelince, bu soruya

verilecek peşin bir yanıt yoktur. Aşağıdaki paragrafta bu son noktaya kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Emek tarihi çalışmalarının pek çoğunda görülen örtük bir varsayım, işçiler arasındaki toplumsal cinsiyet, ırk, din, etnisite vs. konularında bulunan farklılıkların doğaları gereği sınıf bilincini azalttığı ve sınıf dayanışmasını zayıflattığı yolundadır (örneğin Frager, 1994). Örneğin Osmanlı-Türk emek tarihi çalışmalarında bu varsayım neredeyse hiç sorgulanmaksızın kabul edilir. 'Saf' bir sınıf bilinci anlayışından hareket ederek bu bilinci daha sonra yukarıdaki farklılıklarla karşı karşıya getirmek hatalı bir metodolojik eğilimdir. Zaten bu farklılıklar dışından birileri gelip onları işçi sınıfını bölmek için kullanan kadar 'orada' olan, siyasal olarak sorunsuz yapılar değildir (Chakrabarty, 1994:326). Ne var ki bu, bu farklılıkların belirli tarihsel konjonktürlerde işçi sınıfının oluşumunda engelleyici bir rol oynamadığı anlamına gelmez. Çoğu zaman unutulmuş şeyse şudur, bu durumun tersi de söz konusu olabilir.⁷ Zira, homojenlik ve heterojenlik de sınıf mücadelesine tabidir (Özuğurlu, 1996:56). Diğer bir deyişle söz konusu farklılıkların işçi sınıfı oluşumunu olumlu mu olumsuz mu etkileyeceği sorunu da sınıf mücadelesinin bir parçasıdır. Son olarak, iki noktaya değinmek yerinde olacaktır: "Kapitalizm, ücretli işçiyi yalnızca çalışma ortamında sömürmekle kalmaz; kadınların ve erkeklerin ellerinden, gizilgüçlerini yaşamın her alanında sonuna kadar geliştirme olanağını da alır. Kapitalizm, yalnızca üretime doğrudan doğruya katılanların yaşamını değil, şu ya da bu nedenle meta üretimi dışında bırakılanların (...) yaşamını da çarpıtır". (Rowbotham, 1987:20).

Öte yandan, işçi sınıfı tarihçiliğinin siyasal niteliği tarihyazımının diğer alanlarına kıyasla yüksektir. Siyasal gelişmeler işçi sınıfı tarihçiliğinin gelişme çizgisini önemli ölçüde etkilerken, bu tarihçilik pratiğinin de kayda değer siyasal sonuçları olmaktadır. Bu iki nokta bize şunu hatırlatmaktadır: Eğer tarihsel materyalistler sosyalist bir dünyanın kuruluşunun yalnızca (erkek) işçilerin değil, tüm insanlığın kurtuluşu olacağını ileri süreceklerse, diğer kategorilerin yanı sıra, toplumsal cinsiyeti de işçi sınıfı tarihçiliğine dahil etmenin sağlıklı bir yolunu bulmak zorundadırlar.

Notlar

1) Bu elbette işyerlerini ve sendikaları merkeze alan tüm çalışmaların 'indirgemeci' olduğu anlamına gelmez.

2) Örneğin Jürgen Kocka'ya göre alanla ilgili olarak yayınlanan akademik makalelere bakıldığında belirgin bir sayısal azalma yoktur (1997:70-71). Roediger'e göre ise ABD'deki emek tarihi çalışmaların sosyalist rejimlerin yıkılışından çok fazla olumsuz yönde etkilenmemiştir (1994:63).

3) Gayet geniş olan bu literatürün özeti ve değerlendirmesi için bkz. Frader ve Rose, 1996 ve Baron, 1991.

4) Aslında sosyalist feminizm, Marksist feminizm ve materyalist feminizm arasında ayırım yapılabilir. Sosyalist feminizm kapitalizme eleştirel yaklaşmakla birlikte ekonomik indirgemeci olduğu gerekçesiyle Marksizme de mesafelidir. Marksist feministler, kadınların ezilmesinin kapitalist kaynaklarını anlamak üzere Marksist kuramın potansiyelini geliştirmeye çalışır (Sosyalist feminist bir çalışma için bkz. Eisenstein, 1979; Marksist feminist bir örnek için bkz. Sayers et al., 1987). Zaman zaman Marksist feminizmle karıştırılan materyalist feminizm terimiye kültürcü/idealist yaklaşımlardan gerçekten materyalist perspektiflere kadar geniş bir alanı kapsayan ve bu anlamda da kayda değer bir analitik değeri olmayan bir terimdir (Gimenez, 2000).

5) Sosyalist siyaset çoğunlukla bu tür durumları daha doğru değerlendirmektedir. Örneğin eşit işe eşit ücrete yönelik gayet yaygın kabul gören talep, kadın işgücünün düşük ücretle istihdam edilmesini işçi sınıfının birliğini bozan bir durum olmaktan çıkarmayı hedefleyen bir anlayışın ürünüdür. Eşit ücret talebinin değerlendirmesi için bkz. Rowbotham, 1987:157-63.

6) Aksi bir görüş için Eisenstein, 1979:27-8'e bakılabilir.

7) Örneğin Philip Foner ABD'de siyah işçilerin ayrı örgütlenmesinin işçi hareketini bölmek şöyle dursun, birleşik mücadelenin önkoşulu olduğunu ileri sürer (aktaran Roediger, 1994:23)

Kaynakça

Baron, A. (1991) "Gender and Labor History: Learning from the Past, Looking to the Future", idem (der.) *Work Engendered. Toward a New History of American Labor*, Ithaca: Cornell University, 1-46.

Bhaskar, R. (1979) *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences*, Sussex: Harvester.

Boris, E. ve Janssens, A. (1999) "Complicating Categories: An Introduction", *International Review of Social History*, 44(supplement), 1-13.

Chakrabarty I D. (1994): "Labour History and the Politics of Theory: An Indian Angle on the Middle East", Lockman, Z. (ed.) *Workers and Working Classes in the Middle East* içinde, Suny Press, New York.

Corrigan, P. ve Sayer, D (1991) *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, 2.basım, Oxford: Basil Blackwell.

DeVault, I.A. (1999) "Narratives Serially Constructed and Lived: Ethnicity in Cross-Gender Strikes 1887-1903", *International Review of Social History*, 44(supplement), 33-52.

Eisenstein, Z. (ed.) (1979) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review.

Frader, L.L. ve Rose, S.O. (1996) "Introduction: Gender and the Reconstruction of European Working-Class History", idem (der.) *Gender and Class in Modern Europe*, Ithaca: Cornell University, 1-33.

Fragar, R.A. (1999) "Labour History and the Interlocking Hierarchies of Class, Ethnicity and Gender: A Canadian Perspective", *International Review of Social History*, 44, 217-47.

Gimenez, M. (2000) "What's Material about Materialist Feminism? A Marxist Feminist Critique", *Radical Philosophy*, 101, 18-28.

Jones, G.S. (1983) *Languages of Class. Studies in English Working Class History 1832-1982*, Cambridge: Cambridge University.

Kessler-Harris, A. (1990) "A New Agenda for American Labor History. A Gendered Analysis and the Question of Class", Moody, J.C ve Kessler-Harris, A. (der.) *Perspectives on American Labor History. The Problems of Synthesis* içinde, Dekalb: Northern Illinois University.

Kocka, J. (1997) "New Trends in Labour Movement Historiography: A German Perspective", *International Review of Social History*, 42, 67-78.

Özüğürü, M. (1996) "Toplumsal Tarih ve İşçi Sınıfı ya da 'Vardı da Biz mi Yazmadık'", *Mürekkap*, 6, 53-7.

Roediger, D. (1994) *Towards the Abolition of Whiteness*, Londra: Verso.

Rowbotham, S. (1987) *Kadın Bilinci Erkek Dünyası*, İstanbul: Payel.

Sayer, A. (1992) *Method in Social Science. A Realist Approach*, 2. basım, Londra: Routledge.

Sayer, A. (2000) *Realism and Social Science*, Londra: Verso.

Sayers, J., Evans, M. ve Redclift, N. (eds.) (1987) *Engels Revisited. New Feminist Essays*, Londra: Tavistock.

Scott, J.W. (1988) *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University.

Thompson, E.P. (1966): *The Making of the English Working Class*, Vintage.

Wood, E.M. (2001) "İlişki ve Süreç Olarak Sınıf", çev. E.A. Aytekin, *Praksis*, 1, 92-119.

Young, I.M. (1994) "Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19(3), 713-738.

Üretim İlişkisi Olarak Devlet¹

Philip Corrigan, Harvie Ramsay, Derek Sayer

Burada geliştirilen tezin iki yönü var. İlkin; Marx'ın, Devleti üretimle içsel olarak ilişkilendiren yazıları önemli bir kaynak teşkil eder. İkincisi, yakın tarihli tarihsel çalışmalar (hem idari tarih biçimi dahil yukarıdan, hem de aşağıdan tarih) Marx'ın analizini desteklemek için kapsamlı dayanaklar sağlarlar. Öte yandan bu tarihsel çalışmaların çoğu, görünür kıldıkları şeyi yeterince anmazlar: Devletin kapsayıcılığı ama aynı zamanda kırıl-ganlığı. Son olarak dikkatinizi çekeriz, bu yazı devlet oluşumunun tarihsel olarak incelenmesine adanmış bir çalışmanın başında yer almaktadır; şunu vurguluyoruz: Burada analiz ettiğimiz şey basit bir yapı değil, öncelikle sınıflar arasındaki ilişkilere dair, üretim ilişkilerinin örgütlenmesi ya da idare edilmesi olarak anlayabileceğimiz, değişen bir ilişki örüntüsüdür.

Bu yazıda (başka bir yerde yaptığımız gibi²) özellikle Marx ve Engels'in yazılarından, uzun alıntılar yapacağız. Bunu yapmak kısmen kendi tezimizi temellendirmek için,

kısmen de bir bütün olarak Marx'ın Devlet üzerindeki görüşleri hakkındaki mevcut anlayışların kısmi niteliğini gösteren metinleri sunmak için gerekli. Artık Marx'ın üretim üzerine yaptığı çalışmaları başlangıç noktası olarak alan (ve dolayısıyla Devlet oluşumu ve sınıf mücadelesi dahil, siyasal ve kültürel tarihe ilişkin farklı bir anlayış geliştiren) pek çok çalışma mevcut olsa da³ hâlâ görece daha basit öncüllerle başlamak şarttır. Bu öncüller, görgül olarak açık uçlular ama soyut değiller ve basitler. Onlar ve alıntılarımız yardımıyla üretim ve Devlet biçimleri arasında genel bir tarihsel ve maddi bağlantı kurmayı umuyoruz.

Üretim nesne yapmak (meydana getirmek) demektir. Nesneler, soyut olarak yapılmazlar; belirli, somut biçimlerde tasarlanır ve üretilirler. Bu biçimler de bu üretime dahil olan ya da diğerlerinin doğrudan dahil olmasını sağlayarak dahil olan insanlar arasında belirli ilişkiler gerektirir. Bu ilişkiler ve onların bir yönü olan, ilişkiler

hakkındaki düşünceler ürünlerin yanı sıra üretilir ve yeniden üretilir. Marx'a göre tüm insanlar "diğerleriyle belirli bağlantı ve ilişkilere girerler ve ancak bu toplumsal bağlantı ve ilişkiler içerisinde doğa üzerindeki eylemleri, üretim, vuku bulur." (1849:80). Yani üretim, (insanlar arasındaki) düşünceleri ve ilişkileri içerir; diğer bir deyişle, "hayatın üretimi (...) iki yönlü bir ilişki olarak görünür: bir yandan doğal diğer yandan toplumsal bir ilişki olarak (...)" (Marx ve Engels, 1845:43). Kapitalist üretimin çelişkili özelliklerinden bahsederken Marx şöyle iddia eder: "Üretim güçleri ve toplumsal ilişkiler-toplumsal bireyin gelişiminin iki farklı yüzü- sermayeye yalnızca araç gibi görünürler ve sermaye için kendi sınırlı temelinde üretim yapmak için yalnızca araçlardır. Oysa ki aslında bunlar bu temeli göğe kadar yükseltmenin maddi koşullarıdır" (1845:43).

Fakat bizim burada vurguladığımız nokta şudur: Marx'a göre toplumsallaşma ve işbirliği biçimleri *üretici güçler*dir (1845:43). Artık genel olarak farkına varıldığı üzere bunun, tarihsel değişimi *nasıl* anladığımız üzerinde son derece doğrudan sonuçları vardır.⁴ *Kapital*'in dördüncü cildinin birinci bölümünde Marx gayet açık biçimde vurgulamıştır: "Aslında bu bakımdan tüm insan ilişkilerinin ve işlevlerinin, hangi biçimde ve nasıl görünürlerse görünsünler, maddi üretimi etkiledikleri ve onun üzerinde az çok belirleyici bir etkide bulundukları gösterilebilir" (1863a:288).

Yani, iddia ediyoruz ki (insan toplumlarının tarihsel deneyimine sadık kalıncaksa eğer) belirli ekonomik yasalar tarafından idare edilen belirli bir teknoloji üzerinden tanımlanabilecek bir 'nesne yapma biçimi' yaratmak imkansızdır.

Benzer bir hata, mülkiyet *sahipliğini* bir üretim tarzının tanımlayıcı niteliği olarak yaratmak suretiyle onun özünü bulma çabasında da sıklıkla görülür. Bu perspektife göre üretim tarzındaki bir değişiklik sahipliğin değişmesiyle ve muhtemelen, bunu izleyen kullanım değişiklikleriyle tanımlanacaktır. Ne (dar anlamda düşünülen) üretim güçlerini ne de hukuki mülkiyet kontrolü anlayışlarını o tür bir üretimi mümkün kılan siyasal, kültürel ve diğer ilişkilerden ayırmak mümkündür.⁵ Marx ve Engels toplumsal üretim ilişkilerini iş bölümü kavrayışları yoluyla ilişkilendirir:

İşbölümündeki farklı gelişme safhaları kadar farklı mülkiyet biçimi vardır; yani işbölümündeki mevcut safha bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini emeğin materyali, aracı ve ürünü bakımından belirler (1845:32).

İşbölümü ve özel mülkiyet, nihayetinde, özdeş ifadelerdir: aynı şey birinde faaliyete, diğerindeyse bu faaliyetin sonucuna referansla söylenir (1845:46).

Engels'in (27 Ekim 1890 tarihli ünlü mektubundaki), tarihsel mater yalızım "en kolay işbölümü bakış açısından kavranabilir" görüşüyle tümüyle mutabıkız. Aslında, eğer bu perspektifi ve sınıf çatışması ile sınıf mücadelesini pratik olarak çalışmayı (ve bunun akla getirdiği farklı üretim anlayışını) unutursak, Devlet oluşumuna ilişkin çok kısmi bir anlayışımız olabilir. Marx, tüm 'soyutlamalar'ında olduğu gibi, analitik şemasında örtük olarak bulunan araştırma yönelimini açıkça vurgular. Bu yüzden de 1847'de Proudhon'a karşı şöyle demiştir:

Her bir tarihsel dönemde, mülkiyet farklı biçimde ve tamamen farklı toplumsal ilişkiler altında gelişmiştir. Dolayısıyla burjuva mülkiyetini tanımlamak burjuva üretiminin tüm toplumsal ilişkilerini ortaya sermekten başka bir şey değildir.

Bağımsız bir ilişki, ayrı bir kategori, soyut ve ebedi bir düşünce olarak mülkiyeti tanımlamaya çalışmak ancak metafiziğin ya da hukuk biliminin bir yanılsaması olabilir (1847b:154).

Bu noktaya ileride döneceğiz. Farklı bir Devlet kavrayışıyla ilgili olarak, Marx ve Engels (aşağıda söylediğimiz ve başka bir yerde ⁶ Bolşevizm'le ilişkili olarak uzun uzadıya tartıştığımız üzere onların yazıları da bu konuda muğlaklıktan azade olmasa da) 'altyapı' ya da 'temel' ve 'üstyapı' gibi kavramları metaforik olarak kullanmalarından bir şema ya da model soyutlamanın (ve daha ileri giderek 'ekonomik', 'siyasal', 'ideolojik' ve benzerlerini, Althusseryan kuramın 'kerteleri'ni ve daha fazlasını yaratmanın⁷) ne kadar yanlış olduğunu yeterince gösterirler. Marx ve Engels için, özgül üretim tarzları (Devlet biçimleri dahil) kendi toplumsal biçimlerini içerirler:

Belirli üretici güçlerin uygulanabileceği koşullar, toplumun belirli bir sınıfının yönetiminin koşullarıdır; bu sınıfın mülkiyetinden kaynaklanan toplumsal iktidarı *pratik*-düşünsel ifadesini her durumda Devletin biçiminde bulur. Bu yüzden de her devrimci mücadele o zamana dek iktidarda olan bir sınıfa yöneltmiştir (1845:52).

(...) maddi üretimin özgül biçiminden ilk elde özgül bir toplum yapısı, ikinci olarak da insanın doğayla ilişkisinin özgül bir biçimi doğar. Bunların devletleri ve tinsel bakışları her ikisi tarafından belirlenir. (1863a:285).

Karşılığı ödenmeyen artık emeğin doğrudan üreticilerden çekilip alındığı özgül ekonomik biçim, yönetenler ve yönetilenler ilişkisini belirler. (...) Ne var ki, bizzat üretim ilişkilerinden doğan ekonomik topluluğun bütün oluşumu, dolayısıyla da eşzamanlı olarak onun özgül siyasal biçimi, bunun üzerine kuruludur. Bütün bir toplumsal yapının en derin sırrını, gizli temelini ve bununla birlikte egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin siyasal biçimini, kısacası, tekabül eden özgül Devlet biçimini ortaya seren şey daima üretimin koşullarına sahip olanlar ile doğrudan üreticiler arasındaki doğrudan ilişkidir; bu ilişki daima doğal olarak çalışma yöntemlerinin ve dolayısıyla emeğin toplumsal üretkenliğinin gelişimindeki belirli bir safhaya tekabül eder (1865:791).

Bu pasajları ve alıntı yapmadığımız pek çok pasajı özetlemek gerekirse, Devlet biçimleri, *tarihsel gelişimleri içerisinde* özgül üretim tarzlarının toplumsal ilişkileri ve koşullarıyla ilişkilidir. Devlet biçimleri ne olumsal ya da kazai olarak, ne de Devletin baskıcı bir ilişkiler dizisi olarak görüldüğündeki gibi (örneğin 'silahlı organlar, hapishaneler') dışsal olarak ilişkilidirler. Devlet biçimleri içsel olarak ilişkilidirler. Devletin biçimleri verili bir nesne üretme tarzının yüzleridir; yeniden üretim için belirli mülkiyet türleri ya da teknoloji kadar elzemdirler, öyle ki aslında *kültürel eidos* ve *ahlaki ethos*la aynı terimlerle düşünülebilirler⁸. Sınıflı toplumlarda Devlet biçimleri *hem* çoğunluğun baskı altına alınmasına dahil olacak *hem de* günlük üretimden ayrı görünecektir (görüngüsel olarak, yani dolaylımsız deneyimde). Ancak eğer bir faaliyetler dizisini ve dolaylımsız görünümelerini bütünsel açıklama olarak alırsak hem kısmi bir tarih hem de tahrif edilmiş bir sosyalizm meydana getirmiş oluruz.

Sırada son bir nokta daha var. Marx yukarıda verilen ikinci alıntıyı 'görgül olarak verili koşulların analizi'ne (1865:792) olan ihtiyacı vur gu-layarak bitirir. Tarihsel ve görgül olma ihtiyacına yapılan bu vurgu, çalışmalarında süregiden bir temadır⁹. *Alman İdeolojisi'*nde o ve Engels, zamanlarının spekülasyon filozoflarına karşı uyarılmışlardır:

Görgül gözlem her seferinde, görgül olarak ve herhangi bir mistifikasyon ve spekülasyon olmadan, toplumsal ve siyasal yapının üretimle bağlantısını ortaya koymalıdır (1845:35).

Gerçek tarihten koparılan soyutlamaların kendi başlarına hiç bir değeri yoktur. Tarihsel materyalin düzenlenmesini kolaylaştırmaya, onun ayrı katmanlarının ardışıklığına işaret etmeye yarayabilirler.

Fakat hiç bir şekilde felsefenin yaptığı gibi tarihin dönemlerini kolay - ca düzene sokmak için bir reçete ya da şema vermezler . Tersine, zorluklar materyalin incelemesi ve düzenlenmesi (...) ve fiilen sunumuna girişilince başlar (1845:37).

Ne yazık ki pek çok Marksistin, analiz işinin ve soyutlama işleminin tek başına toplumsal deneyimin karmaşıklıklarını açıklayabileceğini söylediği bir zamanda, bu ne kadar vurgulansa azdır¹⁰. Yaşamının sonuna doğru Marx, *Kapital*'deki analizinin soyutlamaların değil somut toplumsal biçimlerin analizi olduğunu vurgulayarak böyle bir yanlış anlamayı açıkça düzeltmiştir¹¹. Basit tanımlarla başlamamızın ve (özel/tinsel olduğu varsayılan bir üstyapıya karşı) nesnel olduğu ileri sürülen maddi bir altyapıya *a priori* bir nedensel öncelik vermenin içerdiği prematüre kapanımdan (ve diyebiliriz ki bunu izleyen fetişleştir - meden) kaçınmamızın bir nedeni de görgül -ve her şeyden öte tarihsel -araştırmaya duyulan sürekli ihtiyacı vurgulamaktı. Toplumsal görüngülerin deneyimlenme yollarına özel bir dikkat gösterilmelidir. Elbette, daha sonra deneyim biçimlerinin ötesine geçip bu deneyimleri mümkün kılan yapı ve ilişkilere doğru ilerlemek zorundayız. Deneyim biçimleri son durağımız olamasalar da başlangıç noktamızı oluşturmalıdırlar.

Devlet ve Sermaye

Şimdiye kadar üretim ve devlet biçimleri (ve diğer toplumsal biçimler) arasındaki genel ilişkileri tartıştık. Artık bu yazının ilgili olduğu üretim tarzına, kapitalizme dönelim.

Marx 'kapitalist üretim'i iki 'karakteristik özellik'le ayırt eder:

Birincisi. Ürünlerini meta olarak üretir. Meta üretmesi onu diğer üretim tarzlarından ayırmaz; bunu yapan ürünlerinin hakim ve belirleyici özelliğinin meta olmak olmasıdır (...) sermaye ve ücretli emek arasındaki ilişki üretim tarzının bütün karakterini belirler.

İkinci ayıncı özellik (...) üretimin doğrudan hedefi ve belirleyici itkisi olarak artı-değerin üretilmesidir (1865:879-880).

Bu iddia bir soruya yol açar: Üretimin bu özgül koşulları nasıl oluyor da ortaya çıkıyor? Cevap kısaca şöyledir: Yeni toplumsal biçimlerin (yeni Devlet biçimleri dahil) inşası kadar, mevcut toplumsal kurumları kullanma arzusu üzerinde de dönen bir sınıf mücadelesi yoluyla. Bu, Marx'ın farklı yazılarında (özellikle *Kapital*, I: Bölüm VIII ve *Kapital* için kullandığı defterlerde, *Grundrisse*'de; mükemmel derecede veciz bir ifade için

Grundrisse, 1858:278'e bakınız) tartışılır ve aynı model Max Weber tarafından da izlenir (1920:Bölüm IV). Kapitalizmle ilgili olarak, özellikle İngiltere'de buna, "yasadışı bir proleter sınıfının cebren yaratılmasını, onları ücretli emekçilere çeviren kanlı disiplini, emek sömürsünün derecesini artırarak sermaye birikimini hızlandırmak amacıyla polis istihdam eden Devletin utanç verici eylemi"ni (1867a:742) izleyerek siyasal iktisatçıların 'doğalcı' balonlarını ('ilkel birikim' nosyonu; ya da az sayıda tutumlu çok sayıda müsriften nasıl 'doğdu') patlatmak da dahil olur.

Bu nokta bizi Marx'ın sözleriyle "hükümetler, örneğin VII.Henry'nin, VIII. Henry'nin hükümetleri, tarihsel çözülme sürecinin koşulları ve sermayenin varoluşunun koşullarının hazırlayıcısı olarak görünürler" (1858:507) savına götürür.

Kapitalizmde devlet oluşumunun hem sınıf yapısıyla hem de ulusların gelişmesiyle ilişkili olduğunu vurgulamak gereklidir. İlk noktayı ele alacak olursak, devlet "burjuvaların hem iç hem de dış amaçlarla, mülkiyet ve çıkarlarının karşılıklı garantisi için benimsemek zorunda kaldıkları örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir (...) dolayısıyla tüm ortak kurumlar devletin yardımıyla kurulurlar ve siyasal bir biçim kazanırlar" (1845:90; bkz. 1847a:319).

Diğer bir deyişle *Bürgerliche Gesellschaft* -burjuva sivil toplumu- kendini "dış ilişkilerinde ulus olarak" kurmak ve "içsel olarak da devlet olarak örgütlemek zorundadır" (1845:89).

Fakat Marx bu burjuva sınıfının "ancak başka bir sınıfa karşı ortak bir savaş yürütmek zorunda olduğu sürece bir sınıf" oluşturduğu, "diğer bakımlardan rakip olarak birbirleriyle husumet içinde bulundukları" konusunda da açıktır (1845:77; bkz. 1847b:176; 1858:218). Devlet oluşumları *ulusal* devletlerdir çünkü (küresel bir sistem olarak) kapitalizm kendi üretim ilişkilerinin *uluslararasılaşmasını* güvence altına almak için beraberinde ulusal örgütlenmeyi getirir. Marx, Engels'e şöyle yazmıştı (8 Ekim 1858): "Burjuva toplumunun özgül görevi en azından ana hatlarıyla bir dünya piyasasının ve bu dünya piyasasına dayanan üretimin kurulmasıdır."

Dahası bu uluslararasılaşmanın içsel etkileri vardır. Marx sınai kapitalistlerin kökenlerini tartışırken İngiltere'de onyedinci yüzyılın sonunda "ilkel birikimin farklı uğrakları"nın nasıl,

kolonileri, ulusal borcu, modern vergilendirme usulünü ve korumacı sistemi kucaklayan sistematik bir bileşim olarak [ortaya çıktığına işaret eder]. Bu yöntemler kısmen kaba kuvvete dayanırlar, örneğin kolonyal sistem; ama hepsi, bir limonluk kullanır gibi, feodal üretim tarzının kapitalist tarza dönüşüm sürecini hızlandırmak ve geçişi kısaltmak için Devletin, toplumun yoğunlaşmış ve örgütlenmiş kuvvetinin iktidarını kullanırlar. Zor yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir. Zor kendi başına ekonomik bir güçtür (1867a: 751).

Engels 27 Ekim 1890 tarihli bir mektupta "Zor (yani Devlet gücü) aynı zamanda ekonomik bir güçtür" diye yazar.

İşte ancak bu analizden, tüm bir siyasal, ekonomik, ve kültürel değişimler dizisine ilişkin bu kavrayıştan sonra Marx'ın ve Engels'in Devlet ve Piyasa oluşumunun ilişkili olduğu vurgusunu anlamlandırabiliriz: "Burjuvazi, modern sanayi ve dünya pazarının kurulmasından bu yana, nihayet modern temsili devlette tüm politik egemenliği elde etti. Modern devletin hükümetleri, bir bütün olarak burjuva sınıfının ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir" (*Komünist Manifesto*, 1848:37).

Weber bu deneyimlerden "ulusal yurttaş sınıfı, sözcüğün modern anlamıyla burjuvazi doğdu" (1920:249; bkz. 1918:82) diye yazar. Marx ve Engels'e göre:

'Sivil toplum' terimi onsekizinci yüzyılda, mülkiyet ilişkileri kendilerini antik ve ortaçağ toplumundan kurtarmış durumdayken ortaya çıktı. Bu anlamda sivil toplum yalnızca burjuvaziyle birlikte gelişir: ne var ki doğrudan üretim ve iletişimden evrilen ve tüm çağlarda devletin ve düşünsel üstyapının geri kalanının temellerini oluşturan toplumsal örgütlenme de her zaman aynı isimle anılmıştır (1845:89).¹²

Ancak artık bu 'evrilmenin evrim -metafiziksel bir 'gelişme mantığı' nosyonu ile bağlantılı, doğal olarak gelişen bir süreç- olmadığını açıkça söylemenin zamanı gelmiştir. Bu, hem sürekli bir sınıf mücadelesi hem de ulusal burjuvazi ve ulusal burjuvazi arasında bir mücadeledir. Devlet bir yapı değil, bir örgütlenmedir; ya da daha iyi bir deyişle, tüm ilişkileri ve ilişkiler hakkındaki düşünceleri, kapitalist üretimin ve getirdiği her şeyin doğal olarak düşünülmesini ve yaşanmasını sağlayacak şekilde eğip bükme üzere örgütlenmiş bir toplumsal biçimler bileşkesidir.

Bu tür görünümünün nasıl doğal görünmeye başladığını ileride tartışacağız. Fakat ilk olarak şunu vurgulamak önemlidir: Devletin işleyişini (ki

biz bunu *düzenleme* (*regulation*) olarak görüyoruz) sırası ve sınırları, belirli bir toplumsal formasyonda nesnelerin nasıl yapıldığı, dağıtıldığı ve tüketildiğiyle belirlenen geniş bir 'zor alan'ına yerleştirmek zorundayız. Ahlaki (*moral*) kategorileri Devletten ayrı görmek olağandır, ancak Devletin düzenlediği şey insanların önceden kategorileştirilmesine (cinsiyet, yaş, sınıf, kademe, yer vs.) dayanır. Bu kültürel alan gözardı edilemez çünkü işbölümünün belirli biçimlerine denk düşer. Devlet oluşumu ve ahlaki düzenleme içsel olarak ilişkilidir.

İkinci olarak, Devletin toplumsal biçimlerinin nasıl süregiden sınıf içi ve sınıflararası çatışma ve mücadeleler yoluyla kurulduğunu (ve yalnızca bunların sonucu olmadığını) anlamamız gerekir. Bu mücadeleler kapitalizmin kaçınılmaz çelişkilerine odaklanırlar. Dolayısıyla eğitimin aldığı fiili toplumsal biçimler (özellikle okullaşma) ya da refah (özellikle 'güvence ilkesi') sınıfsal ve diğer farklılıkları içeren çekişmelerden kaynaklanır. İşbölümünün, sınıfın ve diğer yapılaşmış deneyim farklılıklarının, görgül farklılık karşısında evrensellik ve yansızlık iddiasında bulunan biçimler içerisinde 'yaşamaya' ve 'işlemeye' nasıl mecbur kılındığını görmeden, bu biçimlerin ne olduğunu keşfetmek kelimenin tam anlamıyla imkansızdır.

Kapitalist üretim ilişkileri pratikte (çoğu durumda bu kuramsal olarak da telaffuz edilir) hiç bir bireysel girişimcinin güvenemeyeceği, belirli, düzenli olarak tekrar edilen ve güvenilir kaynaklar içerir. Merkezi kapitalist üretim ilişkilerinin bu tür gereklilikler için doğrudan örgütlenmeyi teşvik etmeyen doğası gereği (işbölümü, sınıf, patriyarka¹³, sermayenin insan stoklaması, vs.) Devlet, farklı düzenleme işlerini gitgide artan bir biçimde üzerine alır ve bunun sonucunda kendisi için faaliyetleri üretir ve yeniden üretir. Bu, Devleti üretime göre ikincil *kılmaz* ya da onu üretimin üzerine *yerleştirmez* - Marksizmde bu tür topografik metaforların feci bir tarihi vardır. *Kapitalist* bir kültürel devrim olarak görülmesi gereken şey giderek artan bir surette *devlet* organları yoluyla örgütlenir ve idare edilir. Fakat tekrar etmek gerekirse, bu her zaman sınıfsal çekişmelerin ve diğer çekişmelerin alanıdır. Marx erken dönem sendikacılarının ve Fabrika Yasaları'nı oluşturan diğerlerinin tazyiklerini işçi sınıfı için büyük ve ilerici bir adım olarak görmüştür.

Bunların çoğunda merkezi bir yer tutan şeyse, tabii ki *meşruiyet* sorunudur; Weber'in ileri sürdüğü gibi: "Devlet insanlara tahakküm eden insanların oluşturduğu bir ilişkidir, meşru (yani meşru sayılan) şiddet araçlarıyla desteklenen bir ilişkidir" (1918:78).

Gramsci'ye göre: "Devlet, yönetici sınıfın sayesinde yalnızca tahakkümünü meşrulaştırmakla ve sürdürmekle kalmayıp, aynı zamanda yönettiklerinin etkin rızasını kazanmayı başardığı (...) bütün bir pratik ve kuramsal faaliyetler bileşkesidir" (1934:244).

'Meşruiyet' ve 'etkin rıza' durağan ya da soyut değil, tersine aşın derecede çalkantılı tanımlardır. Öncelikle şu sorun vardır: devletin ve/veya hukukun temeli olarak ne 'irade'den ne de 'zor'dan bahseden kuramcılar faillik ve biçim sorunlarıyla meşgul olabilirler (Marx, 1845:328f). Sorun bireysel irade ya da zorun, bireyin ötesinde (elbette sınıfın da ötesinde) şeyler olarak sunulmaları gereğidir ancak bunlar öncelikle burjuvazi içi ilişkiler için bir temel olarak kurulmalıdır. Burada kurulan biçimler had safhada farklı olacaktır, çünkü mücadele çoğunlukla farklı düşman türlerini içerecektir: aristokrasi, kilise, diğer ulusal sistemler, birleşmiş bir proleterya ve proleteryanın örneğin sendikalar ya da salonlar yoluyla örgütlenen kesimleri. Böylece, zaman içerisinde tutarlılık ve süreklilik arz eder biçimde analitik olarak anlaşılabilir bir devlet *sistemi* kurulur. Ne var ki, hatırlanmalıdır ki bu analitik şekiller ve kategoriler sürekli pazarlık, kırılma ve esneklik halinde yaşanır. Edward Thompson'ın hegemonyanın sınırlarına dair uyarıları bu noktada çarpıcıdır.

Yine de, eğer Devlet kısmi çıkarların 'üstünde' ve ekonominin 'dışında' olma görüntüsünü (tıpkı hukukun işlemek için o soyut herkes için adalet anlayışına ihtiyaç duyduğu gibi) sürdüremezse, verili bir ulusal formasyona ait belirli bir nesne yapma tarzını ve billurlaşmış çıkarları (yalnızca yöneten sınıfların değil) iletme üzere harekete geçemez. Fakat bunlar görünümlemlerdir, *görüngüsel biçimler*dir: gerçekliğin kendini ortak duyu kategorileri üzerinden sunması ve günlük hayatta ele alınması, pratik yapılması ve yeniden üretilmesidir. Dahası, ki Marx bunu vurgulamıştır¹⁴, kapitalizm *ayrı olmayı* ve *rekabeti* en 'enerjik' kategorileri olarak kurar; bunun sonucunda da 'bireyler' ve 'kurtuluş'la ilgili bir dizi sınıflandırma ve kademelendirme gelir. Bizi saran görüngüsel biçimlerin ötesine geçecek (ve yine de bu biçimlerin deneyimine sadık kalacak ve yanlış, zorlama, kısmi ya da yetersiz soyutlamalara¹⁵ yeltenmeyecek) bir analiz, ayrı ve bireysel olarak deneyimlenen şeyler arasında bağlantılar tesis etmek ve temelde birleşik olarak yaşadığımız ve düşündüğümüz şeyleri de ayırmak zorundadır.

Bizim karşı çıktığımız iki genel devlet görüşü vardır: araçsal görüş (Devlet, yöneten sınıf ya da hakim sınıfın yöneten fraksiyonu tarafından kullanılmak ve temellük edilmek üzere oradadır) ve üstyapısal görüş

(devlet, üretimin 'olgular'ını siyasal ve ideolojik ilişkiler alanında yansıtır). Birincisi bizi bir şey ya da *makine* olarak devlet nosyonuna götürür; ikincisiyse düşünsel, tümüyle yanlış, sadece 'gerçekliği' (demir yumruklar) saklayan bir örtü (kadife eldivenler) olarak Devlet düşüncesine yol açar. Marksist metinlerin bazılarındaki bu iki görüş için de destek vardır ama ikisi de Marx ve diğerlerinin ayrıntılı analizlerini yürüttükleri yolla uyumlu değildir ve en tehlikeli siyasal sonuçlara yol açarlar.

Bizim görüşümüzse işe devlet biçimlerinin ayrı görünüşleriyle (terimin *işlevsel* bir hata olarak anlaşılması koşuluyla 'zorunlu görünüm' diyecek kadar ileri gidebiliriz) başlar: i) üretim ilişkilerinden veya tastamam 'ekonomi'den (ve çoğu zaman da siyasetten, özellikle hukukun soyut ve evrensel ilke ve ritüellere başvurusu durumunda) ayrı görünüşleri; ii) birbirlerinden ayrı görünüşleri. Bu ikincisi genellikle unutulur ancak anlamaya çalıştığımız görünüşlerin kritik bir biçimidir, özellikle İngiltere'de. Demek istiyoruz ki kapitalizmde üretim ilişkileri (nesnelerin yapılma tarzı) ayrı ya da gevşek olarak bağlantılı (örneğin devlet müdahale eder veya 'ekonomi' sınırlar) kurumsal alanlar, düzeyler, kerteler, sahalar vs. biçimini alır. Üretim ilişkilerinin deneyimlenme yolu budur. Marx *hayatı boyunca* (örneğin 1843:167;1871a, b, c) Sartre'ın 'yanbütünsellikler' dediği bu ayrımların deneyimsel gerçekliğini teslim etmiş ve şunları ileri sürmüştür:

i) analizimiz; devlet, hukuk, kültürel ilişkiler ya da üretim görüngülerini kavramak için bu ayrımların ötesine geçmelidir;

ii) sosyalizm; (a) bu 'ötesine geçiş' olarak ve (b) *Komünist Manifesto*'nun sözleriyle "kamusal iktidar siyasal niteliğini kaybedince", bu tür ayrımların ve yanlış bileşimlerin aşılması olarak tanımlanabilir.

Bu temel ayrım biçimleri ve yanlış bağlantılar ortak duyuya *fetişleştirilerek*¹⁶ aşılanır. Bu kısaca, toplumsal ilişkilerin *doğallaştırılması* amacıyla insani ve tarihsel, yani koşullara bağlı ve değişebilir niteliklerinin inkar edilmesi anlamına gelir. Marx'ın sözleriyle fetişizm, "şeylere toplumsal üretim sürecinde verilen toplumsal ve ekonomik karakterin, bu şeylerin maddi doğasından kaynaklanan doğal bir karaktere dönüştürülmesi"dir (1878:229). Bu birincil olarak baskı veya kültürel 'bombardıman' yoluyla başarılmaz. Karşıma çıkan üretim biçimlerinin (*forms*), insan ırkını önemsizleştiren ve onsuz ölü maddeler olacakları insan tarihini reddeden bir dayanıklı doğallığı vardır. Bariz olanın bu yavan, tekrarlarla dolu olgusalığı bayağı iş görür ("Demek istiyorum ki, öyle olduğu çok açık, öyle değil mi?"-ne kadar çok diyalog bu şekilde, zihin

karşıklığı ve tatminsizlikle biter) ama bu deneyimlere eşlik etmek ve onları meşrulaştırmak üzere idealizasyonlar ve açıklamalar da mevcut -tur: "Hakim düşünceler, düşünceler olarak kavranan hakim maddi ilişk -ilerin, dolayısıyla da bir sınıfı yöneten sınıf yapan, düşüncelerini de hakim kılan ilişkilerin düşünsel dışavurumundan başka bir şey değildir" (1845:59).

Bu iki bilgi biçimi bir ahlaki topoğrafya diyebileceğimiz şeyde buluşur: Tatmin edici olmayan deneyimler (insan gibi hissetmeme fakat *böyle ol -mak* zorunda olduğunu anlama deneyimleri) kuramsal olarak 'açıkla -nır':

yöneten sınıfın varoluş koşulları, (...) hukuk, ahlak, vesairede düşünsel olarak yansıtılır. Bu sınıfın ideologları bu koşullara az çok bilinçli olarak bir tür kuramsal bağımsızlık kazandırır; bu koşullar o sınıfın bireylerince meslek vs. olarak düşünülebilir, ezilen sınıfın bireylerineyse *kısmen tahakkümün süslenmesi ya da fark edilmesi, kısmen de bu tahakkümün ahlaki aracı olmak üzere*, bir hayat stan -dardı olarak sunulurlar (1845:419-420, vurgu bizim).

Kapitalist üretimde devlet öyle bir biçimde düzenler ve idare eder -kısaca, örgütler- ki kapitalist üretim ilişkilerinin tanımlayıcı özellikleri (bireyselleştirme, biçimsel eşitlik ve bir dizi toplumsal norm) bu toplum -sal faaliyetlerin yürütülebileceği ve ayarlanabileceği tek yol gibi görünür. Bazı toplumsal ayarlamalar *medeniyete* eşit hale gelir. Devlet, şimdiye kadar tartıştığımız görüngüleri ortaya çıkan ilişkileri düzenler: tüm diğer ilişki ve alanlar 'siyaset', 'kültür' ve hatta 'gündelik yaşam'- karşısında 'orada' olan bir 'ekonomi'. Burada işaret ettiğimiz şudur: Belirli yasalar tarafından idare edilen ve 'iktisat'a (*economics*) ait bazı kuramsal önermeler yoluyla anlaşılan 'ekonomi' (*economy*), kapitalist üretim ilişkilerinin görüngüsel biçimlerinden biridir; kapitalist üretimin nasıl işlediğini anlamak için bir yüzey, bir 'giriş yolu'dur. Onun ayrılığı gerçektışı değildir; toplumsal hayatın bir alanı olarak bir yanılısma, hile ya da vehim değildir. Sorun böyle düşünülen bir 'ekonomi'yi kapital -ist üretim ilişkileriyle örtüştürmek ve karıştırmaktan kaynaklanır. Kapitalist üretim ilişkilerinin kapsamı 'ekonomi'den çok daha fazla geniştir. Bu ilişkiler yalnızca 'ekonomi' görüngüsünü mümkün kalmakla kalmaz; *belirli bir anda, belirli bir toplumsal formasyonda, belirli bir nesne yapma yolunun* mümkün kılınmasını sağlayan araçlardan siyasal (devlet) ve kültürel ilişkiler de kapitalist üretim ilişkilerine dahil olur.

Aynı şekilde, yukarıda işaret ettiğimiz üzere böyle bir perspektifin sosyalist inşanın neleri kapsadığına dair sonuçları vardır (Marx için öyle olduğu açıktır). Marx'a göre komünizm; insanların, üretimi kolektif ve bilinçli olarak (ve artan derecede eşitlikçi biçimlerde diye ekleyebiliriz) örgütlemesi ve toplumsal amaçlar için düzenlemesidir (işte Marx bu anlamda 'toplumsal kontrol'den bahseder, 1867b:412). Bu koşullar altında, çok medeni ve yine de çok doğal addedilen ayrımlar ve bileşimler sönecektir. Sosyalizmi gitgide daha büyük bir Devlet aygıtıyla, gitgide daha fazla üstten düzenlemeyle, kısacası Marx'ın ve diğerlerinin sosyalist inşayla kastettiklerinin tam tersiyle özdeşleştiren pek çok iddianın karşısında bu noktayı kuvvetle savunmak gereklidir. Sosyalist inşaa "sınıf mücadelesinin, farklı safhalarında sürmesini sağlayan rasyonel araç[tır] (...) *Emeğin özgürleşmesini başlatır*" (1871a:171).

Bunu söyleyince, *resmi gerçekliğin* inşa edilen ve kırılğan *doğasını* tekrar vurgulamak gerekir. Marx "bir sınıfı yöneten sınıf yapan" (1845:59) ilişkileri "toplumsal hayatın doğal biçimleri" (1867b:168) haline getiren mücadelelere işaret ederken aynı zamanda bu tür doğal biçimlerin her zaman keşfe açık *tarihini* de vurgular:

Burjuva iktisadının kategorileri tam da bu türden biçimlerden oluşur. Bunlar tarihsel olarak belirlenen bu toplumsal üretim tarzına, yani meta üretimine ait üretim ilişkileri için toplumsal olarak geçerli, dolayısıyla nesnel düşünce biçimleridir. Metaların tüm gizemi, emeğin ürünlerini meta üretimi temelinde saran tüm sihir ve büyücülük, diğer üretim biçimlerini [ele almaya] başlayınca yok olur (1867b:169; bkz. 1867a:76)

Marx bundan sonra (başka yerlerde yaptığı gibi) tarihsel olarak özgül bir üretim biçiminin ilişkilerini ve kavrayışlarını insan tarihinin kökenlerine götüren tüm Robinsoncuları -ne gariptir ki her zaman kapitalist nosyonlara göre davranan ilk asli insan birimi hakkındaki hikayeler-eleştirmeye yönelir. Marx'ın eleştirisi, içinde yaşadığımız ilişkilerin ve biçimlerin tarihsel olarak inşa edilmesini *araştırmak için* analitik kategoriler (ya da kendi deyişiyle 'birincil denklemler') oluşturur. (Bu tez, Sayer'ın *Marx's Method* adlı kitabının temelidir ve orada tüm yönleriyle sunulmuştur.) Çünkü, "burjuva üretim tarzının ve ona tekabül eden üretim ve dağıtım koşullarının tarihselliğinin fark edildiği andan itibaren, onları üretimin doğal kanunları olarak görme yanılsaması ortadan kalkar ve yeni bir toplum olanağı ortaya çıkar" (1863c:429; bkz. Sayer, 1979a)

Devletin inşa edildiğini ve devlet üzerinden mücadele verildiğini vurguluyoruz. Bunun merkezindeyse iki yanlı bir tarihsel pratikler dizisi vardır: i) her zaman 'tüm' medeniyetlerin ihtiyacı olan bir 'optimal kurumsal yapı' olduğunu ileri sürmek amacıyla, aslında had safhada değişken bir Devlet ilişkileri dizisini doğallaştırmak için tarihin sürekli biçimde 'yeniden yazımı' ve ii) tüm alternatif devlet biçimlerini, özellikle de ulusal toplumsal formasyon düzeyinde *farklılık* tesis eden bir örgütlenme biçimi öngören (ya da, sınıfsal çizgide herhangi bir uluslararası dayanışma biçimi oluşturan: suçların en büyüğü!) alternatif devlet biçimlerini marjinalleştirmek (karıştırmak, inkar etmek, yok etmek, sulandırmak, 'yardım etmek'). İngiltere'de 1790'larda Jakoben düşüncelere, 1910 ve 1920'lerde de Bolşevik düşüncelere karşı devletin uluslararası dayanışmayı bastırması yapısal olarak benzerdir. Bunların çoğu genel olarak baskı ve özel düzenleme organları yoluyla (özellikle de devletin Hizmetkarları: Edward Thompson'ın [1878b, c, d] tartıştığı üzere, tam anlamıyla yöneten sınıfın organik aydınları ve gerçek yöneticilerimiz) uygulanmışsa da, devlet egemenliğinin gerçek biçimleri görünürde sınıfsız ve ebedi 'yönetme ritüelleri' ve ahlaki mutlakiyet kategorileridir, ayrıca hem 'ulusal çıkar'a hem de 'rasyonalite'ye ya da 'makul olma'ya ilişkin bildirilerdir. Bu ritüel ve kategorilerin mümkün kıldığı şey, siyasal sorunlar olarak yaşananların çoğunu söylenemez kılan bir siyasal öncelikleri tartışma tarzıdır. Aynı ritüel ve kategoriler pek çok şeyi de *herhangi bir şekilde* tartışamaz kılarlar.

Bu yüzden de bu devlet biçimlerine karşı mücadele, aksi taktirde özel tasalar ve kişisel kaygılar olarak anlaşılan şeylerin maddileştirilmesini ve tartışılmasını mümkün kılan bileşim ve örgütlenme biçimlerini içerir. İngiliz tarihinde böyle gruplar defalarca yeniden oluşturulmuş ve dönüştürülmüştür. Şu tarihsel olgu, sorunu daha da karmaşıktır: Modern devlet biçimlerinin üzerinden kurulduğu toparlayıcı seslerden biri de *İyileştirme* ve (daha az somut biçimde dile getirilen) *İlerleme* olmuştur. Kim daha iyi bir sağlık hizmetine, parklara, kütüphanelere ya da galerilere ve eğitimin daha yaygın biçimde sağlanmasına karşı çıkabilir ki? Ama bunlar asla 'toplumsal yarar' olarak *in vacuo* sunulmadılar; bunlar, *önceden var olan* sınıfsal ve diğer alternatifleri marjinalleştiren ve bastıran devlet hizmetinin özgül toplumsal biçimleri içerisinde sağlandılar. Aynı şekilde, bu toplumsal biçimleri kurmak için kullanılan araçlar, kategorileştirme ve sınıflandırmaydı - toplumsal deneyimin gitgide artan bir şekilde dillendirildiği toplumsal lügatçenin, 'kamusal diller'in inşası.

Burada 'kasıt'a ilişkin kısa bir uyarıda bulunmak iyi olacaktır. Şimdiye kadar tasvir edilenler genel olarak anlaşıldığının çok ötesinde kasıtlıydı. Corrigan'ın doktora tezinin 3. ve 4. bölümleri, farklı stratejiler ve taktiklerin alternatiflere müdahale olarak, üretimle ilintili olarak vs. nasıl sınıfsal terimlerle tartışılmış olduğunu gösterir. Yukarıda kısaca işaret ettiğimiz üzere, yöneten sınıfların istedikleri gibi davranmakta özgür olmadıkları durumlar da vardır. İlk, kapitalizmde, ancak iflas ya da minimum etkililik riskini göze alarak gözardı edilebilecek zorunlu yasalar vardır. İkinci olarak, yöneten sınıflar içerden ve dışardan -alternatif yönetme kavrayışlarından ve diğer ulusal burjuvazilerden- gelen rekabetle yüzyüzedirler. Üçüncüsü, normal olarak bahsi geçen birleşmiş grup olmaktan uzaktırlar. Marx'a göre, bu sınırlı ve özel anlamında Devlet, teşebbüse kıyasla kapitalist yönetimin çok daha kapsayıcı bir ifadesidir; ya da, 'ekonomi' ve siyaset'e dair yukarıdaki tartışmamıza dönersek eğer, (Mao Zedung'un bir örneğini kullanalım) *her ikisi de aynı bileşkenin önü ve arkası olacak kadar içsel ilişkili* yönetim biçimleridir.

Sonuç bölümümüzden önce toparlamak gerekirse, kapitalizmdeki tüm devlet biçimleri, görünüşte toplumun *üstündeki* doğal ve medeni statülerine rağmen, süregiden çatışmalar, mücadeleler ve çelişkiler vasıtasıyla kurulurlar. Devlet, tutarlı bir biçimde öncü üretim biçimlerinin ve 'ulusal' kapitalist çıkarların lehine hareket ederek kapitalist üretim ilişkilerini düzenlese de, yönetimi, iki önsel ritüel ve kategori sistemi üzerinde yükselir: Görüngüsel olarak ayrı olan bireyleri belirli, çoğunca hukuk tanımlanmış biçimler vasıtasıyla kademelendiren geniş bir ahlaki tasnif ve ikincisi, o üretim tarzında nesnelerin nasıl yapılabileceğinin yavan ve tekrar eden barizliği. İşlerin yürütülmesinin tek yolunun artık bu olması (ki bu doğal barik ahlaki tasnifi destekler), alternatiflerin geçerliliğini reddetmeye yönelik uzun ve kanlı bir mücadeleden kaynaklanır. Bu mücadeleler işlerin nasıl yürüdüğünün olduğu kadar dilimizin de bir parçasıdır; aslında ikisi, tabii ki birbirinden ayrılamaz -bir eylemi talih-siz, rezilane, korkunç ya da kazai olarak adlandırmak yerine 'yasadışı' olarak adlandırmak ortakduyusal beklentileri harekete geçirmektir. Çoğu zaman bu sözel tasvirlerin ne kadar maddi olduğunu ciddi biçimde göz ardı etsek de, bu basitçe 'insanlara ad koyma'nın bir sonucu değildir; bu 'adlar'(ın) hayatımızı sürdürme şeklimizi teyit ettiği ve meşrulaştırdığı (söylendiği) içindir. Devlete ilişkin sosyalist anlayış -herhangi bir dönüşümün mümkün olmasından önceki safha- bu çok geniş toplumsal deneyim örgüsünü kavramalıdır.

Sonuç

Marx'ta (Engels, Lenin ve diğerlerinde olduğu gibi)¹⁷, devleti nasıl anlamamız gerektiğine dair bazı 'muğlaklıklar' ve 'kaymalar' olduğunu söylemiştik. Tezati vurgulamanın bir yolu (ki bunun da bazı sıkıntıları vardır) devleti bir organizma ya da bir örgütlenme (organizasyon) olarak anlama; yani insan ilerlemesinin evrilen doğal bir biçimi ya da belirli bir safhaya özgü, özgül olarak inşa edilen toplumsal biçimler dizisi olarak anlama arasındadır. Dahası, ileri sürülebilir ki bu fark bir bütün olarak topluma ilişkin geniş bir kavrayış farkıyla ilintilidir: örneğin işbölümünün felsefi olarak (farklı toplumsal alanları kurar biçimde) anlaşıldığı kavrayışlar ve işbölümünün bütün toplumsal formasyona nüfuz eden üretim ilişkileri açısından anlaşıldığı kavrayışlar. Bu yorumu burada ayrıntılarıyla tartışmak niyetinde değiliz.¹⁸

Birbirine zıt görüşler ileri süren iki ayrı yazı grubuna ve devlet biçimleri ve olanak verdikleri sosyalizm arasındaki ilişkiye dair iki farklı görüşe dikkat çekmek istiyoruz. Marx ve Engels, çoğunlukla devleti her şeyden sorumlu yapma kaygısındaki merkezîyetçiler olarak sunulurlar. Buna kanıt olarak da iki metin gösterilir: Birincisi 1848 tarihli *Komünist Partisi Manifestosu*'nun merkezindeki 'program'dır, ikincisiyse '1793'te Fransa'da olduğu gibi, bugün Almanya'da gerçek devrimci partinin görevi en sıkı merkezileştirmeyi yürütmektir" (1850:285) diye biten Mart 1850 tarihli, *Merkezi Otorite'nin Lige Hitabı*'dır. Ancak iki yıl sonra Marx, 18 Brumaire'in sonunda Kapitalist devleti *ikmal etmekten değil parçalamaktan* bahsediyordu. İkincisi, ki Lenin'in bu düzeltmelere dikkat çekmesinden yetmiş yıl sonra hala onları vurgulamak zorunda olmamız bir rezalettir, Marx ve Engels *Manifesto*'nun 1872'deki Almanca baskısına içinde açıkça şöyle dedikleri bir Önsöz yazmışlardır: 1848 tarihli metnin 2. kısmının sonundaki program,

bugün pek çok bakımdan çok farklı şekilde formüle edilirdi. Modern Sanayi'nin dev adımlarının ışığında (...) [ve] ilk olarak Şubat Devrimi'nden, daha sonraysa proleteryanın ilk kez iki ay boyunca siyasal iktidara sahip olduğu Paris Komünü'nden kazanılan pratik deneyimin ışığında, bu programın bazı ayrıntıları modası geçmiş bir duruma geldi. Komün bir şeyi özel olarak ispatlamıştır: "işçi sınıfı veri - li devlet aygıtını basitçe ele geçirip kendi amaçları için kullanamaz." (1872:31-2)¹⁹

Son bir kaç kelime, tabii ki, Marx'ın Fransa'da İç Savaş'taki Paris Komünü övgüsünden alınmıştır. Bunlar kapitalist devleti anlama yolun-

da ihmal edilmiş metinlerdir -aynı zamanda, Marx'ın bir devletin gerçekten toplumun üstünde hüküm sürebileceğini (Bonapartist denilen görüşü) iddia eder görüldüğü 1850'lerin metinlerini 'düzelttikleri' için. Aksine Marx, kapitalizmdeki tüm devlet oluşumlarının sınıf iktidarını eklemlediğini vurgular. Komün hakkındaki taslak ve metinlerde (1871a, b, c), Marx ve Engels devleti masum biçimde kullanan her kapitalizmi dönüştürme çabasının büyük maliyetleri olduğunu duyururlar. Bu, Gramsci'nin uzun yıllar sonra dikkat çekeceği bir zihin karışıklığıdır: "Sınıf-devletinin ve düzenlenen toplumun karıştırılması, keskin mücadele ve çalkantıları önleyecek her düzenlemeden memnun olacak orta sınıflara ve küçük aydınlara özgüdür. Bu, tipik bir tepkisel ve gerici kavrayıştır" (1934:258).

Marx'ın ve Engels'in *Manifesto*'daki "Muhafazakar, ya da burjuva sosyalizm" hakkındaki uyarıları ve Marx'ın *18 Brumaire*'deki "Sosyal-Demokrasi'nin kendine özgü karakteri"ne dair tartışması bu tartışmayla had safhada ilintilidir.

Bu bağlamda Komün'deki "kahraman kardeşlerimiz"le ilgili olarak dikkat çekici olan şey,

buydu. [Komün] esasen bir işçi sınıfı hükümetiydi, üreten sınıfın el koyan sınıfa karşı mücadelesinin ürünü; çatısı altında emeğin ekonomik özgürleşmesini yürütmek üzere nihayetinde keşfedilen siyasal biçimdi (1871c:72).

Bu bizzat devlete karşı bir Devrimdi (...) bizzat Sınıf tahakkümünün bu iğrenç makinesini yıkmak için bir Devrimdi (...) Sadece, kendileri tarafından tüm toplum için gerçekleştirilmesi gereken yeni bir toplumsal görevin, tüm sınıflardan ve sınıf tahakkümünden kurtulma görevinin ateşlediği Proleterler bu sınıf tahakkümünün aracını -Devleti- (...) yıkabilirlerdi (1871a:167).

Komün sınıf mücadelelerini ortadan kaldırmaz (...) tersine o sınıf mücadelesinin farklı safhalarından geçmesini sağlayan rasyonel aracı sağlar (...) *Emeğin özgürleşmesini* başlatır (1871a:171).

Burada çok fazla Marksist klasiğin paylaştığı bir tarafgirliği vurulamamak zorunludur: özgürleşme yalnızca erkekler tarafında ve erkekler için gerçekleştirilecekmiş gibi yazma eğilimi. Buna başka yerlerde dikkat çekmişti²⁰; ancak buna her zaman işaret edilmeli ve yeniden üretilmemeli. Bir grubu (sükutla ya da damgalayarak) insandan az bir şey olarak işaretleyen tüm temsil sistemleri sosyalist inşa yolunda -ki uzun ve virajlı bir yoldur- dönüştürülmelidir.

İmdi, kapitalist Devletin dönüştürülmesi ve reforme edilmesi arasındaki bu tezat yeni bir mutlakçılık, yeni bir püritenizm olarak okunmamalıdır. Aksine, her zaman mümkün olan en büyük *taktik ciddiyeti* -işleyişlerini 'insanileştirmek' ve 'açmak' için tüm Devlet biçimleriyle ve bu biçimler içerisinde çalışmak, onlarla mücadele etmek ve savaşmak- savunduk. Ama aynı zamanda bunların daha geniş bir siyasal anlayışa tabi olan (yani kendi başlarına yeterli olmayan) bir dizi taktik olduğunu ve bir *horgörme stratejisi*yle karıştırılmaması gerektiğini de söylemiştik. Bu, tüm kapitalist ilişkilere kapitalizmde nesnelerin nasıl yapıldığına dair temel değerlerin -tüm nesneleri (ve pek çok ilişkiyi) meta biçimine indirgemek ve özelleştirilen ya da sistemin kendisini sürdürmek için kullandıkları artı değeri üretmek- nüfuz ettiğini fark etmenin bir sonucudur²¹. Burada tartıştığımız şey aynı zamanda sosyalist bir stratejinin nasıl kurulduğuna yönelik bir görüştür: hataları fark ederek. Lenin'in söylediği gibi, yalnızca hiçbir şey yapmayanlar asla hata yapmazlar. Yukarıda, *Manifesto*'nun yanı sıra, Marx ve Engels'in *merkeziyetçi* görüldüğü bir metne daha yer vermiştik. Bu metinden otuz beş yıl sonra Engels onun ve Marx'ın bir hata yaptığını kabul etti: "O dönemde, Bonapartist ve liberal tarih tahrifçilerinin yüzünden, Fransız merkezi idare aygıtının Büyük Devrim'ce ortaya çıkarıldığı açık görünüyordu"; daha sonra anlaşıldı ki bu tür Devlet biçimleri başlangıçtan beri *gericiliğin araçlarıydı* (Engels, 1885:285-286).

Bu tür bir analiz ve bu tür bir perspektif Marx'tan ve diğerlerinden çıkarılan geniş bir stratejiyle de bağlantılıdır: sosyalist inşa i) Devrim denen tek bir andan başlamaz ve bir dizi ani 'devirme' anları içerse de, azınlığın kar için yönetimini sürdüren tüm ilişkilerin doğrudan sorgulanmasını ve dönüştürülme çabasını da gerektirir; ii) koşulların ve kişilerin eşzamanlı olarak dönüştürülmesine, sürekli biçimde, "bariz olanın zorlanmasına"; toplumsal hayatın belirli olgularının verili kabul edilen nesnelliğini (tarihselliklerini keşfetmek amacıyla) ya da duygu, kaygı ve sorunların görünürdeki öznelliğini (kişisel anlamında) sorgulayan kategorilerine ve ritüellerine odaklanır. Yukarıda, işbölümünün kapitalizmdeki tüm siyasal kurumlarda görüldüğünü ve tecessüm ettiğini iddia etmiştik. 'İşbölümü' terimiyle yalnızca Üç Büyük Ayrımı (kent ve kırsal arasında, büyük ölçekli sınai ve küçük ölçekli tarımsal üretim arasında, zihinsel emek ve kol emeği arasında; her üç durumda da ilki diğerini domine eder ve üçüncü ayrım hepsine hükmeder: 1871a, b, c) kastetmiyoruz; insanların kademelendirildiği ve konumlandırıldığı tüm ritüel ve kategorileri kastediyoruz. İşte tam da bu alanlarda i) genellikle iktisada ait bir mesele olarak görülen işbölümünü siyasal ve kültürel ilişkilerle; ii)

toplumsal hayatın ayrı bir alanı olarak siyasetin ve kültürün ortadan kaldırılmasını, işbölümünün ortadan kaldırılmasıyla irtibatlandırmak anlamlı hale gelir. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde kastettikleri (Marx tarafından 1872'de *Fransa'da İç Savaş*'ta da tekrarlanan) budur: "Yukarıda Feuerbach'a karşı söylenenlerden, işbölümü çerçevesindeki önceki devrimlerin yeni siyasal kurumlara yol açmaya mahkum oldukları sonucu çıkar; aynı şekilde, işbölümünü ortadan kaldıran komünist devrimin en sonunda siyasal kurumları ortadan kaldıracağı sonucu çıkar (...)" (1845:380; yukarıda denilen 1845:52-3'tür).

Burada, Devlet biçimlerinin ayrılıkları ya da kurumsal etkiliği açısından analiz edilmektense nasıl *ilişkisel* olarak analiz edilebileceğini vurgulamaya çalıştık. İleri sürdüğümüz şeyin merkezindeyse belirli bir üretim ilişkileri anlayışı ve sınıfların, sınıf mücadelesinin ve sınıf çelişkisinin kapitalizmde merkezi olduğu düşüncesi vardır. Başlangıçtaki tanımlarımızı basitleştirdik çünkü çok uzun zamandır kapalı diye bilinen kapıların açılmasına olanak vermek ve bizi birbirimizden ayıran bilgi disiplinlerinin sınırlarını çizen tüm o çok sağlam duvarları yıkmak istiyorduk. Nihayet, tarihsel materyalizmin -tabii, Marx ve diğerlerinin sunduğu kaynakların kutsal metinler olarak değil, tarihsel deneyimin ışığında anlaşılan metinler olması koşuluyla- bugünümüzü anlamak için diğerlerine göre çok daha kapsamlı bir kuram sunduğunu (ki bu İngiltere'de ve başka yerlerde bir kaç kuşak tarihçinin çalışmalarında görülebilir) ileri sürdük. Çünkü projemiz geçmişe geri gitmek değil, günümüzün tarihsel niteliklerini ve mevcut 'toplumsal ayarlamaların', özellikle Devlet düzenlemesi biçimlerinin serpilmesine izin vermediği zengin insani kaynakları ortaya koymaktır. İnanıyoruz ki bu kaynaklar -özelleştirilen ya da rızaları ve kontrolleri olmadan dağıtılan kar için yapılan üretimi sürdürmek amacıyla istemeden çalışan kadın ve erkekler-, sosyalizmin gerçek kaynaklarıdır ve serbest bırakıldıklarında (tarihin gösterdiği gibi) olayların *farklı gelişebileceğini* göreceğiz. Biz de çalışmalarımızı işte bu geleceğe adıyoruz.

Çeviren: E. Attila Aytekin

Yazının alındığı kaynak: Philip Corrigan (der.), *Capitalism, State Formation and Marxist Theory: Historical Investigations* (Londra: Quartet Books, 1980)

Notlar

1) Bu yazı, *British Sociological Association*'ın 1977'de Devlet üzerine düzenlediği konferansa sunduğumuz bildiriden doğmuştur. Ayrıca ortak ve bireysel çalışmalarımıza dayanmaktadır, özellikle iki ortak kitabımız *Socialist Construction and Marxist Theory* (1978) [Sosyalist İnşa ve Marksist Kuram] ve *For Mao* (1979) [Mao İçin]; Sayer'in *Marx's Method* (1979) [Marx'ın Yöntemi]; Corrigan'ın doktora tezi (1977); Ramsay (1976; 1977).

2) Örneğin *Socialist Construction and Marxist Theory*'ye [SCMT] ek, *Marx's Method*; ya da Corrigan ve Sayer, 1979.

3) Hal Draper'in dört ciltlik kusursuz çalışmasına bakınız; diğer kaymalar Holloway ve Picciotto, Jessop ve diğerlerinin eserlerinde izlenebilir. Miliband ve Poulantzas arasında muazzam bir tartışma yaşanmıştır; tartışmanın özeti Laclau'da (1975), tartışmayı izleyen çeşitli yorumlar Poulantzas'da (1976; 1978) ve Miliband'da (1977) bulunabilir. Elias ve Foucault'nun çalışmaları dışında, büyük ölçüde hemfikir olduğumuz iki yazı grubunu vurgulamak isteriz: i) 1920'ler Bolşeviklerinin yeniden keşfedilen eserleri, örneğin Rubin, Volosinov ve Pashukanis; ii) Stuart Hall'un tarama ve analizleri (örneğin 1977a; 1977b).

4) Daha eksiksiz bir belgelendirme için *Marx's Method*, s.83-7; SCMT, s.3-4'e bakınız ve Anderson, 1974:203f.; Balibar, 1970:233f.; Bettelheim, 1972:86f; 1974:91f ile karşılaştırınız.

5) Bu, tüm çalışmalarımızın temel tezlerinden biridir. Erken tarihli bir tartışma için bkz. Corrigan ve Sayer, 1975. Ondokuzuncu yüzyıl İngilteresi için geniş bir çalışma Corrigan'ın doktora tezinde, özellikle 3.bölüm'de sunulmaktadır.

6) Corrigan'ın doktora tezinin 2. Bölümü Marx ve Engels'deki muğlaklıkların izini sürer; SCMT Bolşevizmi inceler.

7) Bazıları, Stuart Hall'un deyişiyle, bir zorunlu tekabüliyetsizlik kuramı inşa etmiş durumdadır (bkz. Corrigan ve Sayer, 1978). Bu özerkleştirme Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde eleştirdikleri "felsefi kahramanlarımızın" ("Almanya'daki gerçek koşulların perişanlığı"yla ilintili olarak) yazdıklarının çoğuna denk düşer. Marx'ın 1880 tarihli "Wagner Üzerine Notlar"daki ünlü analizler de dahil olmak üzere, bu tür 'kuramsal balon'lara hücum etmeyi sürdürdüğünü vurgulayalım.

8) Bu boyuta M. Barrett vd., *Ideology and Cultural Production*'da (1979) ve Philip Corrigan ve Paul Willis'in yakında çıkacak olan *Screen Education ve Media, Culture and Society*'deki makalelerinde değinilmektedir. Basil Bernstein'in eski çalışmalarına da ışık tutan yakın tarihli çalışmalar (örneğin 1977a) bu noktada çok önemlidir.

9) Bu vurgu *Marx's Method*'da vardır ve Sayer (1979a) ile Corrigan ve

Sayer'ın (1978) ileri sürdüğü gibi sosyalist analizin bir bileşenidir .

10) Edward Thompson'ın *Poverty of Theory* (1978) adlı kitabı Marksist bilimin materyalist/görgül/tarihsel yanının inkar edilmesine karşı çok şiddetli bir eleştiridir. Dikkate değer bir tartışma *History Workshop* dergisinin sayılarında, örneğin 6. Sayıda Richard Johnson'da, 7. Sayıda Keith McClelland ve Gavin Williams'da bulunabilir.

11) Bu onun Adolph Wagner eleştirisinde vardır. Bu metinler Corrigan ve Sayer'da (1975; 1978) ve *Marx's Method*'da bulunabilir.

12) 'Düşünsel üstyapı' terimi Marx tarafından pek çok yerde kullanılmıştır - örneğin aynı kitapta (1845:373). Bunun altyapı-üstyapı metaforunun Marx'ın tüm görüngüsel biçimlere yönelttiği stratejik eleştiriyle daha 'uyumlu' bir açıklamasına işaret ettiğini düşünüyoruz (Corrigan ve Sayer, 1978: 201f.) Daha önceki tartışmalar Sayer, 1975; Corrigan ve Sayer, 1975; SCMT, s.4f. ve *Marx's Method*, s.80f.'de bulunabilir.

13) Kapitalist üretimin patriyarkal ve ailevi biçimleri meselesi Corrigan ve Sayer, 1978'in son bölümünde (R. Coward'ın hemfikir olduğu (m/f, (2) 1978, s. 95) de Hindess ve Hirst projesinin eleştirisi) ortaya atılmaktadır. Patriyarka ve ailevi biçimlerin araştırılması için en iyi iki başlangıç noktası *Feminism and Materialism* (Kuhn ve Wolpe, 1978) ve *Women Take Issue* (CCCS, 1978) adlı derlemeler, artı *Feminist Review*, m/f ve *Women's Studies* dergilerinin sayılarıdır. Wainright (1978) ile Bland, Mc Cabe ve Mort'un (1978) çalışmaları da yeni boyutlar sunmaktadır. Burada Althusser'in yeniden üretimin üstyapısal bir görüngü olduğuna ve ailenin de tümüyle Erastianlaştığına dair kötü şöhretli önermesiyle hemfikir olmadığımızı vurgulamak yerinde olacaktır. İşin görgül boyutu için Humphries'in (1977) yanısıra işçi sınıfı kadınlarının tarihsel deneyimlerinin materyalist bir tarihinin artık mevcut olan (yeniden basılan ya da sözlü tarih yoluyla toplanan) kaynaklarına bakılabilir.

14) "Bu toplumda ayrılma olağan ilişki olarak görünür (...) bu toplumda birlik kazai, ayrılma olağan olarak görünür" (Marx, 1863a:409). "Rekabet, sermayenin kendi üretim tarzının zaferini genel olarak güvence altına aldığı biçimdir." (1858:730). Bu, Corrigan ve Sayer, 1979'da uzun uzadıya tartışılmaktadır.

15) Bu, *Marx's Method*'da tartışılmaktadır.

16) Fetişizm tartışmaları Geras'da (1971), Mephram'da (1972) ve *Marx's Method*, Birinci Bölüm'de bulunabilir.

17) Bu noktalar Marx ve Engels için Corrigan'ın doktora tezi, 2. Bölüm'de, Lenin ve Bolşevikler için SCMT'de ve *For Mao*'da daha ileriye taşınmaktadır. Zıt tarzlar ve dünya piyasasıyla ilişkileri en iyi (ve en trajik) biçimde 1970'lerin ortalarında itibaren Çin Halk Cumhuriyeti'nde gözlemlenebilir.

18) Bkz. S. Hall ve Draper'ın 3.notta zikredilen çalışmaları; Miliband'ın 1965 tarihli makalesi de yararlı olabilir.

19) Bu düzeltmeler için bkz. Lenin, 1917b (ve defterleri, 1917a) artı Balibar, 1972 -ikisinin de hedefledikleri Komünist Partilerin politikaları üzerinde azami bir etkisi olmamıştır.

20) SCMT, s.163, not 2; *For Mao*, s. xv; Corrigan ve Sayer, 1978:209.

21) Bu taktik ciddiyet ve stratejik horgörü formülasyonu Mao'nun Moskova'da 1957'de yaptığı uyarılardan çıkarılmaktadır. Bu uyarılar Corrigan ve Sayer, 1975 ve Ramsay'de (1976a; b; 1977) ele alınmış, haklılıkları İngiltere'de ve başka yerlerde işçi sınıfının mücadelesini ve diğer mücadelelerin tarihsel deneyimini konu alan bir çalışma yoluyla gösterilmiş ve SCMT ve *For Mao*'da ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Daha kısa bir versiyon için bkz. Corrigan ve Sayer, 1978:198-199.

Kaynakça

1. Marx'ın ve Marx ve Engels'in eserleri

(1843) *On the Jewish Question*, Collected Works (MECW) 3, Londra: Lawrence and Wishart.

(1845) *The German Ideology*, MECW 5, Londra: Lawrence and Wishart.

(1847a) *Moralizing Criticism and Critical Morality*, MECW 6, Londra: Lawrence and Wishart.

(1847b) *The Poverty of Philosophy*, MECW 6, Londra: Lawrence and Wishart.

(1848) *Manifesto of the Communist Party*, MECW 7, Londra: Lawrence and Wishart.

(1849) *Wage, Labour and Capital*, Selected Works in One Volume içinde, Moskova: Progress, 1968.

(1850) *Address of the Central Authority to the League* (March 1850), MECW 10, Londra: Lawrence and Wishart.

(1852) *Eighteenth Brumaire*, Selected Works in One Volume içinde, Moskova: Progress, 1968.

(1854) *Letter to the Labour Parliament*, Political Writings II, Londra: Penguin.

(1855) "The Association for Administrative Reform"- "People's Charter", *Articles on Britain* içinde, Moskova: Progress.

Üretim İlişkisi Olarak Devlet

- (1858) *Grundrisse*, Nicolaus, M. (der.), Londra: Penguin, 1973.
- (1863a, b, c.): *Capital, IV: Theories of Surplus Value*, I, II, III, Moskova: Progress.
- (1864) *Inaugural Address of the International Working Man's Association*, Political Writings III içinde, Londra: Penguin.
- (1865) *Capital, III*, Moskova: Progress.
- (1867a) *Capital, I*, Londra: Lawrence and Wishart, 1967.
- (1867b) *Capital, I*, Londra: Penguin, 1976.
- (1871a) 1871c'nin ilk taslağı.
- (1871b) 1871c'nin ikinci taslağı.
- (1871c) *The Civil War in France*, Pekin: FLP, 1970.
- (1872) Manifesto'nun Almanca baskısına "Önsöz", *Selected Works in One Volume* içinde, Moskova: Progress, 1968.
- (1878) *Capital, II*, Moskova: Progress, 1967.
- (1879) "Circular Letter to Bebel, Liebknecht, Bakke, et al.", *Political Writings III* içinde, Londra: Penguin.
- (1880) "Notes on Adolph Wagner", Carver (ed.), *Texts on Method* içinde, Oxford: Blackwell, 1975.
- (1962) *On Britain*, Moskova: FLPH.
- (1968) *Selected Works in One Volume*, Moskova: Progress.

2. Diğer Eserler

- Anderson, P. (1974) *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londra: New Left Books.
- Balibar, E. (1970) "The Basic Concepts of Historical Materialism", Althusser, L. ve Balibar, E., *Reading Capital* içinde, Londra: New Left Books.
- Balibar, E. (1972) "La Rectification du Manifeste Communiste", *La Pensée*, 164.
- Barrett, M. vd. (der.) (1979) *Ideology and Cultural Production*, Londra: Croom Helm.

Bernstein, B. (1977) "Aspects of the Relations between Education and Production".

Bettelheim, C. (1972) *Economic Calculation and Forms of Property*, Londra: Routledge.

Bettelheim, C. (1974) *Cultural Revolution and Industrial Organization in China*, Londra: Monthly Review Press.

Bland, T., McCabe, T. ve Mort, F. (1979) "Sexuality and Reproduction: Three Official Instances", Barrett, M. vd. (der.) *Ideology and Cultural Production* içinde, Londra: Croom Helm.

CCCS-Birmingham University Centre for Contemporary Cultural Studies (1975) *Women Take Issue*, Londra: Hutchinson.

Corrigan, P. (1977) *State Formation and Moral Regulation in Nineteenth Century Britain: Sociological Investigations*, yayınlanmamış doktora tezi, Durham University.

Corrigan, P. ve Sayer, D. (1975) "Class Struggle, Moral Relations and Political Economy", *Radical Philosophy*, 12.

Corrigan, P. ve Sayer, D. (1978) "Hindess and Hirst: A Critical Review", *Socialist Register*.

Corrigan, P. ve Sayer, D. (1979) "How the Law Rules", 1979 BSA konferansı-na sunulan bildiri; gözden geçirilmiş versiyonu *Law, State and Society* içinde, Londra: Croom Helm.

Corrigan, P., Ramsay, H. ve Sayer, D. (1978) *Socialist Construction and Marxist Theory: Bolshevism and Its Critique*, New York: Macmillan and Monthly Review.

Corrigan, P., Ramsay, H. ve Sayer, D. (1979) *For Mao*, Londra: Macmillan.

Draper, H. (1977) *Karl Marx's Theory of Revolution*, I. Kısım, Londra: Monthly Review Press.

Draper, H. (1978) *Karl Marx's Theory of Revolution*, II. Kısım, Londra: Monthly Review Press.

Engels, F. (1885) *Marx ve Engels*, 1850'nin gözden geçirilmiş versiyonuna not.

Geras, N. (1971) "Essence and Appearance", *New Left Review*, 65; ayrıca Blackburn, R. (der.), 1972, *Ideology in Social Science* içinde, Londra:

Fontana.

Gramsci, A. (1934) *The Prison Notebooks*, Londra: Lawrence and Wishart (1971).

Hall, S. (1977a) "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor", Bloomfield, J. (der.) *Class, Hegemony and Politics* içinde, Londra: Lawrence and Wishart.

Hall, S. (1977b) "The 'Political' and the 'Economic' in Marx's Theory of Classes", Hunt, A. (der.) *Class and Class Structure* içinde, Londra: Lawrence and Wishart.

Kuhn, A. ve Wolpe, A.M. (der.) (1978) *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, Londra: Routledge.

Laclau, E. (1975) "The Specificity of the Political: the Poulantzas-Miliband Debate", *Economy and Society*, 4.

Lenin, VI (1917b) *State and Revolution*, Londra: Lawrence and Wishart (1933).

Lenin, V.I. (1917a) *Marxism and the State*, Moskova: Progress (1972).

Mepham, J. (1972) "The Theory of Ideology in 'Capital'", *Radical Philosophy*, 2.

Miliband, R. (1965) "Marx and the State", *Socialist Register*.

Miliband, R. (1977) *Marxism and Politics*, Oxford: Oxford University.

Poulantzas, N. (1976) "The Capitalist State", *New Left Review*, 95.

Poulantzas, N. (1978) *State, Power, Socialism*, Londra: NLB.

Ramsay, H. (1976a) "Participation: the Shop Floor View", *British Journal of Industrial Relations*, 13.

Ramsay, H. (1976b) "Who Wants Participation", *New Society*, 30 Eylül.

Ramsay, H. (1977) "Cycles of Control: Worker Participation in Sociological and Historical Perspective", *Sociology*, 11.

Sayer, D. (1975) "Method and Dogma in Historical Materialism", *Sociological Review*, 23.

Sayer, D. (1979a) "Science as Critique", Mepham, J. vd. (der.), *Issues in Marxist Philosophy*, Londra: Harvester Press.

Sayer, D. (1979b) *Marx's Method*, Londra: Harvester Press.

Thompson, E.P. (1978a) *The Poverty of Theory*, Londra: Merlin.

Thompson, E.P. (1978b) "The State versus its Enemies", *New Society*, 19 October.

Thompson, E.P. (1978c) "The Secret State within the State", *New Statesman*, 10 November.

Thompson, E.P. (1978d) "Introduction", *Review of Security and the State*, Londra: Julian Friedmann.

Wainright, H. (1978) "Women and the Division of Labour", Abrams, P. (der.), *Work, Urbanism and Inequality* içinde, Londra: Weidenfeld.

Weber, M. (1918) "Politics as Vocation", *Essays* içinde, Londra: Routledge.

Weber, M. (1920) *General Economic History*, 1961, New York, Collier-Macmillan.

Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti

Emrah Göker

Bir sürü cevabı olan, ve son tahlilde çok az soru soran aydınlara benim yönelttiğim soruların kökeni, hiç kuşkusuz kendimi entelektüel alemde bir yabancı gibi hissetmemde bulunabilir. Bu alemleri sorguluyorum çünkü o beni sorguluyor, ve bunu da öyle usturuplu bir şekilde yapıyor ki, bende basit bir toplumsal dışlanma hissinin ötesinde bir etki oluşuyor: Kendimi asla aydın olmayı tamamen hak etmiş biri gibi görmüyorum, kendimi "yuvada" hissetmiyorum; bana meşrulaştırılması imkansız bir ayrıcalık gibi görünen bu konumum yüzünden birilerine - ama kime, bilmiyorum - hesap vermek zorundaymış gibi hissediyorum.

Pierre Bourdieu¹

Eğer, Bachelard'ın dediği gibi, "her kimyacı içindeki simyacıyla savaşmalı" ise, her sosyolog da kamuoyunun kendisinden diriltmesini beklediği içindeki toplumsal kahinle savaşmalıdır.

Pierre Bourdieu²

Giriş

Şu dönemde, Türkiye solu içinde yapılan Avrupa Birliği tartışmaları sayesinde fikir mazimizin bazı hayaletleri ("Batı hayranlığı", "bağımlılık", "muasır medeniyet seviyesi", "emperyalizm", "demokratikleşme" gibi) bir kez daha musallat oldular politik olanı düşünme şekillerimize. Aşlında kulağımıza itirazlar ve fikirler fısıldayan bu hayaletlerle uğraşan sadece aydınlar değil; gerek Genelkurmayın çıkışları, gerek iş çevrelerinin, hükümetin ve diğer neoliberal çevrelerin söylemleri ve dolayısıyla meselenin kamuoyu için kodlanan şekli her sınıf ve gruptan yurttaş tartışmaların içine çekti denebilir. Tabii ki bu tartışan kamuoyunun genişliği, "en doğru tahlil" üzerinde tekel kurma mücadelelerinin gayet eşitsiz süregittiği gerçeğinin üzerini örtmüyor, bazı sivil toplumcuların iyimser yaklaşımlarına rağmen.

Yine de AB konusunda birbirine taban tabana zıt yerlerde dursalar

da Türkiye devrimci solunun faydacı, işgalci ve sömürücü bireyseliğinin tarihe sırtını dönen liberal neferlerinden daha kuvvetli bir silahları var. Walter Benjamin'in betimlediği melek gibi (1969:257-8) yüzümüzü fırtınaya vermişiz; önümüzde korkunç bir felaket dünyayı kasıp kavuruyor, harabeler ve ölümler üstüste yağlıyorken elimizi uzatıp düzeltmek, yardım etmek istiyoruz, ama fırtına bizi sürekli ileriye fırlatıyor. Sırtımız geleceğe dönük, ama kanatlarımızı toparlayıp henüz tarumar olmamış uzay-zamanlara müdahale edebilmemiz de peşimizden gelen hayaletlerin fısıltılarını ve seyircisi olduğumuz yıkımı anlayabilme kabiliyetimize bağlı.

Benjamin gibi bu fırtınaya "ilerleme" diyebilir miyiz bilmiyorum. Ama Türkiye yeni solunun farklı kesimlerinin fırtınanın seyri konusunda paylaştığı en az iki tavır var³: Kültürden gündelik yaşama, üretimden emek pazarlarına hayatın her nüvesini sömürgeleştirmekte olan neoliberal hegemonya ile uzlaşmaz çatışma ve bu çatışmanın ifadesi olacak politikanın bir meslek olarak değil (*vocation*), bir isyankar diriliş (*invocation*) olarak anlaşılması. Hemen itiraz edilecektir, X "fraksiyonu" kapitalizme şu şu tavizleri veriyor, Y "sapması"nın isyanı böyle böyle sınırlı, vs vs. Ancak bu tür itirazlar (bazı bağlamlarda haklılıkları teslim edilmelidir elbette) bu yazının konusu olmayacak, tersine, "politikada ortak ilkeler" amacı için "tahlilde ortak ilkeler" gibi bir hedefin anlamlı olduğunu kabul ederek, bu yazıda Avrupa menşeli belirli bir eleştirel birikimin sosyalist politika açısından ne gibi açılımlar sağlayabileceğini araştıracağım.

Sadece AB üyeliği konusunda değil, kapitalizmin 21. asırda bürüneceği şekli anlayabilmek için de, Avrupa soluna ve eleştirel düşüncesine ilgi göstermek gerekiyor. Avrupa'ya ne şekilde dahil olunursa olunsun (ya da dışında kalınsın), Türkiye solunun doğru bir kafayla tahlil ederek, nerede müttefikler nerede kuzu postunda kurtlar bulacağı önemli bir soru. Fransa bu nedenle, kilit başlangıç noktalarından biri. Bu yazıda, çok okunan ama genelde az anlaşılan bir Fransız aydını üzerine, sosyolog Pierre Bourdieu üzerine yoğunlaşacağım. Bourdieu'nün kuramsal pratiğini sosyalist politikayla ilişkilendirmeyi iki nedenle önemli buldum: Birincisi, Bourdieu'nün sol eğilimli toplumsal eleştiri çizgisini postmodernizm karşıtı bir noktadan, ama farklı kaynaklardan beslenerek geliştirmiş olması; ikincisi, önerdiği çerçevenin çağdaş Marksist kurama/pratiğe sağlayabileceği yapıcı katkıyı incelemek.

Yazıda Bourdieu'nün karmaşık (ve yer yer çelişkili) bir yapısı olan sosyoloji kuramının akademik ayrıntılarına dalmamayı tercih ettim. David Swartz'un (1997:13) haklı olarak belirttiği gibi Bourdieu zor bir dille

yazan, metnine kolay kolay sızamadığınız bir yazar. Özellikle kurduğu alışılmadık uzunlukta cümleler, yancümlelerini paradoks ve polemiklerle yükleyişi, veya "sıradan" kavramlara karşı "bilimsel" bir terminolojiye verdiği değer, sık sık yanlış anlaşılmasının sebepleri arasında ⁴. Arada sırada bazı açıklamalar yapmak gerekecek elbette, ama bu Fransız düşünürü ile amaçladığım ilişkiyi, yazdıklarının politika ile olan bağını ön plana çıkararak, üç aşamalı bir muhasebe ile k urmaya çalışacağım. İlk olarak, Bourdieu'nün aydınların dayanışması üzerine yaptığı çağrılara yoğunlaşarak düşüncesinin Emile Durkheim ile olan bağlarının altını çizeceğim. Ardından neoliberalizme karşı yaptığı politik çıkışları ve bu tavrının kuramı ile olan bağlarını araştıracağım. Son olarak da Bourdieu'nün kapitalizm anlayışının Marksist kuramla kurduğu eleştirel ilişkiyi ele alacağım.

1. Aydınlar ve Korporatizm

Bourdieu'nün aydınlara yaptığı "safta toplan!" çağrısının nihai amacı, son derlemelerinden birinde de açıkça altını çizdiği gibi (1998a), "pazar güçlerinin zulmüne" karşı bilimin silahlarıyla direnebilecek bir cephe oluşturmak. Gramsci'nin aydının içinden çıktığı sınıfla veya diğer müttefik toplumsal gruplarla kurabileceği bağlara yaptığı vurguyla kıyasladığımızda Bourdieu farklı bir iddia ile "Müessesse'nin karşısına dikilmemizi öneriyor. Bu bölümde bu iddianın fikri kaynaklarını soruşturacağım.

Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, sanırım, Bourdieu'nün "taviz vermez bir bilim" olarak sosyolojiye yüklediği misyon ⁵. Bu misyonun epistemolojisi, bir taraftan felsefi spekülasyonun, bireyselci indirgemeciliğin, yorumsamanın, görüngübilimin, pragmatizmin "özneciliğine", diğer yandan da yapısal-işlevselciliğin, pozitivistizmin, ampirisizmin "nesneciliğine" savaş açıyor. Bourdieu'nün iddiası, bilimsel eylemin bu iki kutbun ötesine geçerek "sokaktaki insana ait" hakikat iddiaları ile "tepeden bakan tannısal bilim insanına ait" hakikat iddialarından daha doğru bilgi üretme pratiklerine erişebileceği. Bu iddia Bourdieu'yü, otonom aydınlar loncasının politik olarak iktidar kaynağını bu bilimsel pratiklerde bulacağı sonucuna götürmekte.

Kısacası Bourdieu'nün sağduyuya (*commonsense*) ait hakikat iddialarına karşı olan kuşkuculuğu açıkça Emile Durkheim ve onun kurduğu *Année Sociologique* dergisi/okulu geleneğini takip ediyor. Durkheim gibi Bourdieu de failerin toplumsal ile ilgili bilgilerinin sor gusuz sualsiz kabul edilmesini eleştirerek, failin kendi dünyası ile bağlantılı spontane

bilgi üretiminin yapısal bağlamına oturtularak sorgulanması gerektiğini savunuyor.

Böylece Bourdieu'ye göre sosyologun görevi toplumsal dünyayı büyü- zleştirmek ve kâdercilikten arındırmak, "iktidar kullanımını gizleyen ve adaletsiz hükümrânlığın sürekliliğini sağlayan mitleri yok etmek" (Wacquant, 1992:49-50). Bu görev benimsendiğinde ise sosyolog zorun- lu olarak politik bir fail haline gelecek:

[S]osyal bilim, kurulu düzenin sürekliliğini garantileyen, ve simgesel etkinlikleri [efficacy] kendi mantıklarının ve tesirlerinin anlaşılma- masına dayanan toplumsal mekanizmaları ifşâ ederek politik mücadelelerde taraf alır. (Bourdieu, 1975:101)

Her ne kadar Durkheim'in sosyolojisi politik olarak çok farklı, hatta yer yer devletçi-milliyetçi bir biçim almışsa da, kurucu babanın da sosyolo- ji ile ilgili benzer bir inancı vardı. Bourdieu gibi Durkheim da sosyal bili- min insanlara toplumsal yaşamda neyin neden ters gittiğini, hangi dü- zenin neye hizmet ettiğini, vs. anlatarak onlara etiko-politik bir rehber olabileceğine inanıyordu. "Sosyoloji, bilimin menzilini arttırarak toplum- sal etkinliklerimizin ufkunu da genişletecektir" (aktaran Wacquant, 1989: 23) diye yazıyordu Durkheim.

Durkheim'in yapısal argümanlara kör kalan öznelci yaklaşımlara olan tepkisi, sanayi devriminin getirdiği dönüşümlerin yabancılaştırıcı, insan- lıktan çıkarıcı etkilerine ve homo economicus'tan daha derine inemeyen bir birey anlayışı olan pragmatik bireyselciliğin zulmüne yönelttiği eleştirilerle örtüşür. Aydınlar üzerine yazdığı klasikleşmiş makalesinde Durkheim (1975), modern kapitalizmin yabancılaştırıcı etkilerine ve bi- reyselciliğe karşı aydınların kolektif eylemliliği çağrısı yapar. Aydınların dayanışması, dinsel yapıların ve bağların çözüldüğü modern dünyada yeni ahlaki ilkeler kurulmasına önayak olacaktır. *Toplumda Emek Bölüşümü'nün* ikinci baskısına yazdığı önsözde çağrısını yineler:

Eğer [ortaklaşıcı örgütlenmeyi] vazgeçilemez görüyorsak bunun nedeni bu örgütlenmenin ekonomiye sağlayacağı katkılar değildir, yaratacağı ahlaki tesirlerdir. Meslekî gruplaşmada özel olarak tespit ettiğimiz, bireysel bencilliğin önünü alabilmeye muktedir, işçi-ler arasında sağlam bir ortak dayanışma hissiyatı oluşturabilecek, ve "güçlü olan kazanır" yasasının sınıf ve ticarî ilişkilerde vahşice uygu- lanmasını engelleyecek ahlaki bir kuvvettir. (Durkheim, 1997:xxxix)

Kanımcı Keynesyen refah devleti politikalarının yürürlüğe sokulmasın- dan 30-35 yıl önce geliştirilen bu argüman, Bourdieu tarafından,

günümüzün neoliberal saldırısına tepki olarak devletçi/milliyetçi yan anlamlarından kopartılıp sosyal-demokrat/sosyalist bir çizgiye çekilmiş ve onun "aydınların korporatizmi" (Bourdieu, 1989) çağrısında en politik ifadesini bulmuştur. Bourdieu bugün sadece yazılanıyla değil, dünya çapında bir bilim insanı olarak pratikleriyle de, toplumsal sorunların tahlil ve eleştirisine yapılması gereken kolektif ve simgesel yatırımlara verdiği önceliği olumlamaktadır. *Année Sociologique* geleneğini devam ettirerek bir araştırma enstitüsü ve bir yayınevi yönetmekte, dergiler çıkarmakta, AB ülkelerinin her birinde örgütlenmiş olan *Acts of Research* (Araştırma Eylemleri) gruplarının koordinasyonu ile ilgilenmektedir.

Bilimsel eyleme yüklediği etiko-politik misyon nedeniyle Bourdieu, akademisyenin meslekî potansiyellerini ve ayrıcalıklarını müdafaa eder; ona göre neoliberal saldırıya karşı aydınların etkin kolektif direnişinin ilk şartı akademi alanının "dış etkilerden" (gazetecilik-televizyonculuk alanı, devlet, pazar güçleri gibi) görece olarak özerk kılınmasıdır.

Böylelikle aydın hareketinin ilk hedefi aydınların, kendi çıkarlarının müdafaaası ve özerkliklerinin korunması amacıyla ortak olarak çalışmalarıdır. ... [K]ültürel üreticiler, kültürel üretimin farklı alanlarının - bilim, sanat, felsefe, hukuk, vs denen maddî ve entellektüel araçların içinde üretildiği ayrıcalıklı toplumsal evrenler - özerkliği için gerekli olan ekonomik ve toplumsal koşulların sağlanmasını savunmalıdırlar. Bunu, vicdanî rahatsızlık duymadan veya tereddüt etmeden yapabilirler, zira, kendilerini bir bütün olarak savunduklarında, evrensel olanı da savunuyor olurlar. (Bourdieu, 1989:103)

Buna göre aydınlar, akademi oyununu kendi aralarında nesnelciler, öznelciler, modernistler, postmodernistler vs olarak oynamak yerine, ortaklaşa araştırma eylemleri aracılığıyla şeylerin düzenini "kuvvetle bilimsel" bir şekilde ifşa ederek ve eleştirerek, politika alanında güçlü bir odak haline gelebilirler. Durkheim'ın hayaleti Bourdieu'nün omzunda oturmaktadır, ortaklaşa anahtar kelimedir burada ve bireysellik-karşıtlığı bu politika yapma tarzının belirleyicisi olur.

Bir aydın özgürlüğü varsa eğer, bu Kartezyen bir cogito'nun özgürlüğü değil, tarihsel olarak konumlanmış bir tartışma ve eleştiri platformunun inşa edilmesi sayesinde, ortaklaşa olarak elde edilmiş bir özgürlüktür. (Wacquant, 1989:16)

Bourdieu'nün özellikle varoluşçu felsefenin ve diğer çağdaş öznel felsefelerinin sonucu olarak ortaya çıkan "tek başına direnen radikal

akademisyen' anlayışına verdiği tepki, daha önce de belirttiğim gibi kendi pratiklerine de doğrudan yansıyor. Bu mitik 'yalnız kahraman'ın (ki Bourdieu için Derrida ve Foucault gibi aydınlar bu kategorinin tipik örnekleridir) politika alanındaki olgunlaşmamış, maceraperest çıkışları Bourdieu'nün sık sık eleştirisine maruz kalmıştır. Popülist bir 'eklemlenme' veya 'sağduyuya teslimiyet' arayışı uğruna bilimsel tahlilin gerektirdiği özenin boşlanması, her yerde "direniş" icat edilmesi ona göre bu aydın figürünün tipik hastalıklarındandır.

[E]zilenlerin eziliyor olma hallerine sürekli vurgu yapıyorsam, bunun nedeni "çubuğu diğer tarafa bükme" istememdir, ezilenlerin her zaman alarında, her an mücadeleye, ayaklanmaya ve ezenleri devirmeye hazır olduklarına inanma ihtiyacı duyan aydınlar arasında dolaşımda olan o popülist mitolojiden kesin ve kalıcı bir şekilde kopmak içindir. Bu aydınlar bir seyircinin, dışarıdan bakan bir gözlemcinin gözleriyle entelektüel bakışlarını dünyaya çevirdikleri için ezilenlerin, içinde yaşadıkları koşullar sayesinde toplumsallaştıklarını ve bu yüzden ellerinden geldiğince konumları ile barışık olmaya çabaladıklarını, aksi takdirde dünyanın onlar için yaşanmaz bir yer haline geleceğini unutuyorlar. [Bourdieu ve Wacquant, 1993:35]

Popülizmin bu eleştirisi, Bourdieu'nün epistemolojisini kullanırken bilimsel eylem ile politik tavır arasında herhangi bir ayrım yapmamasının mantıksal bir sonucu. Bu bütünselci yaklaşımı iki maddede özetleyebiliriz: (1) samimi olmayan, aydının özerkliği ilkesini boşlayan, ve paradoksal olarak "antikonformist olmanın konformizmi"ne savrulacak zorlama "müdahale" çabalarının reddi; (2) müdahale potansiyelini, aklın gereçlerini aklın kötüye kullanımları ile savaşabilmek için seferber ederek, politik hedefler için harekete geçirebilecek bilimsel pratiklerde aramak.⁶

Burada ciddi sorunlar beliriyor tabii. İlk dikkatimi çeken, toplumsal eleştiri gibi politik müdahalenin de "kuvvetle bilimsel", aydınların ayrıcalıklı konumunu ön plana çıkartan ve nesnecilik-öznecilik ikiliğini aşma iddiasında bulunan bir bilme biçimi ile tercüme edilip "kapatılması". Marx, Hegel'i bir yerde "mantığın şeyleri"nde sürekli bir "şeylerin mantığı" icat ettiği için eleştirmekteydi, benzer şekilde Bourdieu'nün politika ile kurduğu ilişki de politik olanı, ancak kendi epistemolojisi içinde anlamlı bir yeri olduğu sürece kabul edebiliyor, bilme biçiminin mantığına uymayan politik yolların ağzına "girilmez" levhası dikeyor.

Öte yandan, Bourdieu'nün hayli karşı-Gramscigil olan, "güç kaynağını temelde mesleki ayrıcalıklardan alan aydın" anlayışının, dışarıdan bakan gözlemci sorunlarını tamamen çözüme kavuşturduğu da söylemez. Dick Pelsin (1995:94) işaret ettiği gibi: "Entelektüel emeğin profesyonelleşmesi kaçınılmaz olarak karanlık bir yön de barındırıyor içinde, kendi simgesel şiddetini getiren, kıyakçılık ve tekelci el koyma mekanizmalarının işlediği bir yön." Bourdieu'nün kolaylıkla görmezden geldiği bir nokta bu, zira kendi eleştiri araçlarıyla bu karanlık yönün zaten ifşa edildiğine inanıyor. Eğer Bourdieu'nün "satır aralarını" dikkatli bir şekilde okursak, önemli ve ilerici bir çağrı olan aydın dayanışmasının "işe yarama" koşullarından ilkinin saflara katılacak aydınların Bourdieu'nün epistemolojisini benimsemeleri gerektiği. Ki bu sayede "kıyakçılık", "burnu büyüklük", "tekelcilik" gibi şeyler sokamayacaklar içeri. O zaman yine aynı sorunlar karşı karşıyayız: Pelsin de gösterdiği gibi Bourdieu'nün aydınlarla ilgili hakikat iddialarını da (hatta yine kendi kuramsal alet kutusunu kullanarak) sorgulamak mümkün. Yani sorabiliriz: Acaba Bourdieu'nün kurduğu nesne (aydınlar kolektifi) içinde ne derecede bir "keşke" barındırıyor, ne derecede Durkheim'ın Kant'tan olumlayarak aldığı (ve aydınlarla içselleştirmelerini önerdiği) "ahlaki emirler"in ürünü? Eğer "aydın" denilen insanın kim olduğu ve onu hangi koşulların mümkün kıldığı ile ilgili "en doğru" fikirler entelektüel alanda sürekli peşinde olunan bir "koz" ise, Bourdieu'nün "toplanı" çağrısı (kendi iddiasıyla, bilimsel ve özdeşünümsel olduğu için) oyunun tamamen dışında kalabilir mi?

2. Neoliberalizm ve Avrupa'nın Geleceği

Bu bölümde Bourdieu'nün Avrupa'da neoliberal saldırıya karşı geliştirdiği argümanları ele alırken temel olarak onun 1990'lar boyunca yaptığı politik konuşmaların ve yazılarının derlendiği *Acts of Resistance* (1998a) kitabına odaklanacağım. Önceki bölümde nasıl bir aydın anlayışı olduğunu ele almıştım, bu anlayışı kendi politik pratiklerinde nasıl içselleştirdiğini gözlemlemek için bu derleme oldukça uygun bir sıçrama tahtası olacak. Zira Bourdieu'nün akademi alanına yönelik yazılarında politik tavrının çok daha az bariz olduğunu düşünüyorum.

Bourdieu, bizlere aydının "iki boyutlu bir varlık" olduğunu söylemişti (1989:99): Bir taraftan akademiye özgü bir "saf kültür" içine (ve içinde) toplumsallaşan aydın, diğer taraftan da akademi dışındaki hayata iştirak ve müdahale etme arzusunda, dış dünyaya karşı bir "kayıtsızlık" ile onu "önemseme" hissiyatı arasında gidip gelmekte. İlk bölümde

gördüğümüz gibi Bourdieu her iki boyutu da yitirmemek istiyor. Bu çizgide, müdahalesi, Durkheim'ın *conscience collective*'ini hatırlatıcısına neoliberalizmin bireyselleştirici, yabancılaştırıcı etkilerine karşı ortaklıkları; dayanışma hissiyatını, birliği harekete geçirici bir zihniyet oluşturmayı önererek oluyor.

Bourdieu sık sık, süregiden yeni-muhafazakar devrimin sonucunda ekonomik verimlilik, esneklik, deregülasyon, küresel pazarların pürüzsüz işleyişi gibi amaçlar uğruna Avrupa'daki tarihsel ortaklaşalık biçimlerinin (komşu ilişkilerinden sendikal harekete) teker teker yok edildiğini hatırlatıyor:

Bu felsefe, sürekli artarak zenginlik yaratılmasından ve bu zenginliğin ayrıcalıklı bir azınlığın elinde muhafaza edilmesinden başka bir şey bilmez ve tanımaz; ve böylece kârın ençoklaştırılmasının önündeki her türlü engelle karşı, çevrenin yok edilmesi ve insanların kurban edilmesi de dahil olmak üzere, her yolu kullanarak savaş açar. "Bırakınız geçsinler" anlayışının Thatcher, Reagan ve halefleri gibi destekçileri, aslında herkesin geçmesine izin vermemeye pratikte dikkat etmektedirler. Sendikalara, son birkaç yüzyılda edinilmiş toplumsal kazanımlara, kısacası, devletin toplumsal yönünü oluşturan bütün medeniyet biçimlerine topyekün bir savaş açarak ipleri malî piyasaların mantığının eline verirler. (Bourdieu, 1998b: 127)

Ve aynı çizgide yeni-muhafazakar ekonomi "bilimi" üzerine:

Aslında politik bir eylem programına dönüştürülmüş bu bilimsel bilgi programı altında muazzam bir politik operasyon yürütülmekte (bu reddediliyor tabii, çünkü tamamen saldırgan bir operasyon), tüm dayanışma biçimlerinin yöntemli bir şekilde ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir program (neo-klasik ekonomi; şirketlerle, sendikalarla veya ailelerle muhatap olurken sadece bireyleri tanır). (Bourdieu, 1998a:95-6)

Bourdieu'nün "bütün medeniyet biçimlerine" ya da "insanlığın ender kültürel kazanımlarının toplumsal ve ekonomik temellerine" karşı açılan neoliberal savaşa karşı verdiği tepki, açıktır ki Marksist politik ekonomi eleştirisi geleneğinden ziyade, toplumsal anomie'nin yayılmasının ahlaki eleştirisi geleneğinden beslenmekte. Kısaca hatırlarsak, Durkheim da 19. Yüzyılın modern toplumların çehresini değiştirmesine karşı bireysellik ve bencillik yüzünden tehlikeye girmiş ortaklaşa yaşam biçimlerinin yeniden (ve ahlaken) diriltilmesi çağrısını yapıyordu. Bourdieu'nün "devletin toplumsal yönü" şeklinde olumladığı kazanımlar

da, benzer şekilde, 20. yüzyılın ikinci yarısında en gelişkin şeklini alan sosyal-demokratik refah devletinin "ortak çıkarları" ve ortaklaşa yaşam biçimlerini muhafaza eden öğeleri. Bu öğelerin sermayenin "özel çıkarlarına" kurban edilmesine karşı, Bourdieu'nün önerdiği ise genel olarak şu: Bahsi geçen yıkımlardan sorumlu pazar güçlerinin, toplumsal ortaklıklara (sendikalar, aileler, toplumsal hareketler, vs.) demokratik olarak hesap verebilecek bir Avrupa refah devleti tarafından dizginlenmesi, kısıtlanması. Arkasında durduğu ve "akla yatkın bir ütopya" dediği proje hayli Durkheimgil bir proje yani: Bir ahlaki yaşama ilkeleri bütünlüğüne kolektif olarak bağlanma.

Bu çerçeveden bakıldığında, Bourdieu'nün "devletin sol eli" dediği, refah devletinin toplumsal-politik birikimine olumlu olarak yaklaşması anlamlı oluyor. Elbette ki Durkheim, politik örgütlenme için devlet içindeki farklı gruplar arasındaki bağları güçlendirecek korporatist bir model önerirken tamamen ulus-devletin hudutları içinde düşünüyordu ve sık sık, örneğin vatanseverliğin faydalarından bahsederken, milliyetçi bir çizgiye kaymıştı. Bourdieu için ise ulus-devletin toplumsal ve politik hakları koruyan, ortaklıkları destekleyen, pazar güçleri üzerinde denetim mekanizmaları sağlayan ve kamu hizmetlileri ile kurumları aracılığıyla bireysel kâr hesaplarının hakimiyetine direnen özelliklerini savunmak enternasyonalist bir tavır: "Bankacıların Avrupası"na ancak Avrupa bazında direnilebilir, bir Avrupa refah devleti bünyesinde ve Avrupa çaplı sendikal hareketlerin, aydın odaklarının, kurumsal ittifakların failiği ile.

Adil bir hayatın ve halkın toplumsal kuvvetinin geri kazanılması için verilecek bu mücadelede aydınların nihai görevi, Bourdieu'ye göre, Avrupa ütopyası için "akıl" (reason) tedarik etmek, neoliberal hegemonyaya karşı kullanılabilecek bilimsel evrenseller aramak ve kamuoyuna sunmak, üzeri örtülmüş eşitsizlik ve dışlama mekanizmalarını ifşa etmek. Dahası, "pazarların zulmü"ne karşı oluşturulacak "aydınlar enternasyonal"i" amacının dışına taşmamalı, "akla yatkın" olmalı, özellikle kendisinin dışında kalan grup ve sınıfların postlarına bürünmeye kalkmadan, onları da temsil ettiği iddiasında bulunmadan. Korporasyon, kısacası, kudretini proletaryadan değil, profesyonel ayrıcalıkların stratejik kullanımından alacak (Bourdieu, 1989:109).

Bu aşamada bütün sorunlarına rağmen Bourdieu'nün politik konumunun sosyolojik pratiği ile tutarlı olduğunu teslim etmek gerekiyor. Bugüne kadar sürdürdüğü çalışmalar ve akademi alanında izlediği stratejiler, kısacası, kendi jargonunu kullanırsak, aydın anlayışına yap-

tığı "simgesel sermaye yatırımı" Bourdieu'nün kuramla pratiği ayırmayı reddeden epistemolojisine sadık kaldığının işareti. Ancak, bilimsel eylemin politikliği ile ilgili ufuk açıcı araçlar sunsa da, Bourdieu'nün modelinin cephe aldığı neoliberal hegemonya ile kurduğu ilişki sosyalist politika tarzlarından çok, Fransız sosyal demokrat ve cumhuriyetçi ideallerinden besleniyor.

Ayrıca, Callinicos'un da (1999) dikkat çektiği gibi neoliberalizme karşı aydın müdahalesinin etkinliğinin tamamen aydınların bilimsel, akademik, meslekî başarıları tarafından belirlendiğini iddia etmesi oldukça kısıtlayıcı:

Bourdieu'ye göre, entelektüel yaşam ile kamusal yaşam sadece aydının kişiliğinde kesişebiliyor. Eleştiri silahı kültürel üretim alanının tekeli altında. Bu alan içerisindeki kazanımlar sayesinde kamusal alanda varolma zemini doğuyor - böylece, aydın politik otoritesini politika-dışı bir yerden alıyor ve hitap ettiği kesim ancak yeterli niteliklere sahip ise aydının peşinden gidebilme şerefine nail oluyor. (Callinicos, 1999:96-7)

Durum böyle olunca da Bourdieu entelektüel yaşamla kamusal yaşamın politik olanı kurmak amacıyla buluştukları, içerisinde politik söylemin kendine has, kendi rasyonelitesine sahip bir söyleminin (yani, "kuvette bilimsel" olandan farklı bir söylemin) geçerli olduğu alternatif bir platform kurgulayamıyor. Bourdieu'nün "sağduyu" ve "gündelik değer yargıları" tarafından işgal edilmiş bilme biçimlerine karşı aldığı görünürde uzlaşmaz tavır tam da bu noktada savunduğu "ortaklıkların diriltilmesi" projesini kısıtlamakta. Bu sebeple akademi alanına, gazete-ciliğe, televizyonculuğa, edebiyat alanına yönelttiği eleştiriler *aydının ilk boyutunun*, "saf kültür"ün taviz vermeyen bir savunusu olarak da okunabilir.⁷

3. Kuramla diyalog

Önceki iki bölümde, Bourdieu'nün Avrupa solu içindeki politik koordinatlarının kökenleri hakkında bir fikir vermeye çalıştım. İlk bakışta, aldığı mesafeye rağmen politika alanı içinde devrimci sola yakın bir yerde konumlandığı söylenebilirse de, Bourdieu'nün söyledikleri pek çok sosyaliste (en azından) "naif" gelebilir. Yine de, bu yazıda Bourdieu ile ilişkiyi, sol gruplar arasında yöntemsel ve politik ortaklıklar, kapitalizmle mücadele için seferber edilmesi gereken karşı-evrenseller arama sorunsalı üzerinden kurmaya çalıştığım için, Giddens veya Habermas

gibi "sosyal demokrat"ların sözde katkılarından farklı ele alınması gerekiyor bu Fransız aydınının.

Wallerstein'in (2000) endişeli ikazını hatırlatırsak, 21. yüzyılda dünya sorununun praksi, şimdiye kadar olduğu gibi salt şu ya da bu ulus-devletin kaderini değil, sonu gelmekte olan tüm bir dünya sisteminin kaderini göz önüne almak durumunda. Öyleyse, idealistlerin "büyük anlatılar" diye burun kıvrıldığı birikim, post-Marksistlerin "tektipleştirici" diye çürük domatesler fırlattığı politika biçimleri, daha geniş bir çerçevede yapıcı bir şekilde ama kararlılıkla ele alınmalı. Bunu yaparken de sanırım, Marksist ortho-doxa'nın "reformist mikroplar"a karşı geliştirdiği bağışıklık sisteminin tolerans düzeylerini yeniden düşünmemiz gerekiyor. Bourdieu'nün "doğurgan yapısalcılık" paradigması da bu yüzden tüm sorunlarına rağmen önemli katkılar sağlayabilir.

Bu bölümde, Bourdieu'nün yukarıda özetlemeye çalıştığım politik duruşlarına biçim veren kilit "kavram/nesne"lerine değineceğim. Daha sonra bu kuramsal inşaatın Marksizmle diyalogunda özellikle sınıf analizindeki olası katkılarına işaret edeceğim.

3.1. Sınıf, sermaye, habitus

Bourdieu'nün kuramsal olarak Marx'a karşı aldığı eleştirel mesafeye rağmen sınıf ve sermaye, 60'lardan bu yana yazılarının ve araştırmalarının temel yapıtaşları olmuştur. Özellikle *Reproduction* (Bourdieu ve Passeron, 1977) ve *The Inheritors* (Bourdieu ve Passeron, 1979) ile araştırma verileriyle desteklenerek ilk detaylı formülasyonuna ulaşan ve eğitim sistemindeki sınıf eşitsizliklerine odaklanan doğurgan yapısalcı analiz, çok ciddi revizyonlara uğramadan *Distinction* (Bourdieu, 1984), *The State Nobility* (Bourdieu, 1996a) ve *The Weight of the World* (Bourdieu vd., 1999) ile bürokrasiden tüketim kültürüne, komşuluk ilişkilerinden işsizliğe Fransız toplumunun farklı dinamiklerine yönelerek yeniden işleme konuldu.

Burada haliyle seçici bir okuma yapmak durumundayım ve hakkını vererek Bourdieu'nün sınıfın ve sermayenin içini nasıl doldurduğunu ele almam çok zor. O yüzden Marx ile olan ilişkiye dikkat çekerek ilerlemeye çalışacağım.⁸ Dikkati çeken ilk nokta, Bourdieu'nün toplumsal tahlilinin kendisine nesne olarak, hemen her araştırmada (Marx'la paralellik içinde) modern toplumda adaletsiz hiyerarşilere neden olan eşitsiz üretim, bölüşüm ve mübadele rejimlerinin işleyiş tarzlarını alması. Bir açıdan, Bourdieu tarafından yeniden anlamlandırılan "sınıf" ve "sermaye" kavramları, politik ekonomi eleştirisinin kapsamını genişleterek

genel bir simgesel ekonomi rejiminin yapılarını çözümlemekte kullanılıyor.

Tam bu noktada bu projenin sorunlu bir yanına dikkat çekmek gerekiyor. Marx'ın üzerine yoğunlaştığı ekonomik sermaye ilişkilerinden bahsettiği yerlerde Bourdieu, sınıfı yapan farklı niteliklerin hiç birisine nihai bir belirleme kudreti atfetmek istemediği için ekonomik sermayenin üretim koşullarıyla hemen hiç ilgilenmiyor. Mümkün olduğunca çokboyutlu ve ilişkisel bir yapısal çerçeve kurma arzusunun, farklı vurguları nedeniyle Bourdieu'yü kuvvetli ve tarihsel bir kapitalizm tahliline götürmediği iddia edilebilir. Callinicos'un da işaret ettiği gibi:

[Bourdieu'nün] neoliberalizmin sosyoekonomik itici güçleri hakkında yaptığı muhasebe oldukça özensiz ve gazetecilik üslubunda kalıyor... Bourdieu, son 10-15 yıl içinde Marksist ve marksizan analistler tarafından geliştirilen ve tartışılan post-Fordizm, esnek üretim, örgütsüz kapitalizm gibi kuramların önerdikleri şekilde serbest piyasa projesini kapitalist ekonomi içerisindeki herhangi bir yapısal dönüşüm ile ilişkilendirmeye gayret etmiyor. (1999:91)

Beslendiği kaynakların epistemolojisine verdiği şekil bunun temel nedeni olsa gerek. Durkheim, Mauss, Halbwachs, Fauconnet, Levi-Strauss gibi isimlerin simgesel yapıların antropolojisi yaklaşımları ile girdiği eleştirel ilişki, Marksist politik ekonominin ilgi alanıyla örtüşmeyebiliyor.⁹

Bu zayıf noktaya işaret ettikten sonra yine simgesel ekonomi kavramına dönelim. Bourdieu'nün toplum tahayyülü, bu karmaşık dünyayı işleyiş düzenekleri bilinebilir olan alt-dünyalara bölerek (*champ*, "alan"; politika alanı, kültürel üretim alanı, akademi alanı, vs.) başlar. Bu büyüklü küçüklü dünyaların, "yaşam düzenlerinin", yani alanların tarihsel bir yapısı ve failer arasındaki (ve failerle kurumlar arasındaki) iletişim ve ilişkilere hükümet eden bir *ekonomisi* vardır. Her alandaki ilişkiler ayrıca eşitsiz iktidar ilişkileri olduğundan, amacı bahsi geçen ekonomiyi, alanın işleyiş kurallarını, yani alanda "hayatta kalabilmek için" pratik olarak benimsenmesi gereken mantığı tekel altına almak olan mücadelelere dikkati çeker Bourdieu.

Böylelikle alanın içindeki failer (fiziksel ve simgesel olarak) farklı *toplumsal konumlara* yerleşmişlerdir; işgal ettikleri konum yüzünden de alan içerisindeki simgesel-ekonomik kaynaklara (sermaye türleri, ekonomik, eğitimsel, kültürel, politik, vs.) erişim (ve bu kaynakları kullanım) kapasiteleri farklılaşır. Bu noktada Bourdieu, bahsi geçen konum-

ların (*positions*) faillerin gündelik pratikleri ve yatkınlıkları (*dispositions*) ile olan ilişkisinin yapısını açıklayıcı bir kavram olarak *sınıf* devreye sokar. Yani Bourdieu'ye göre sınıfsal farklılıkların doğasının kaynağı, belirli bir alandaki eşitsiz ilişkilerde değildir; toplumu yapan, bazen bir-birinden görelî olarak özerk, bazen hükmedici ilişkiler içinde olan, ama işleyiş ekonomileri arasında *homolojik* (benzer-mantıksal)¹⁰ köprüler bulunan alanların *total ilişkiselliği* sınıfı yapar. Failin hayatı boyunca izlediği toplumsal yörünge, farklı alanlardaki değişen pratiklerinden oluştuğuna göre, sınıfı belirleyen şu ya da bu özellik değil, toplumsal konumuna ve bedenine eklemlenen nicelik ve niteliklerin *bütünüdür* - ve elbette, bu bütünün zaman içindeki değişimi/sabitliği.

Burada yine araya girelim ve klasik Marksizmin sınıf anlayışına yönelttiği eleştiriye dikkati çekelim. Marx gibi Bourdieu de kapitalist toplumun belirleyici karakteristiklerinden birinin ezenler ile ezilenler arasındaki sürekli antagonizma olduğunu teslim ediyor. Ne var ki,

Marx ya basitçe inşa edilmiş sınıfla gerçek sınıfı bir tutuyor (bir başka deyişle, Hegel'den şikayet ederken yazdığı gibi, mantığın şeylerini şeylerin mantığı olarak yanlış anlıyor); ya da, nesnel koşullar üzerinden tanımladığı "kendinde sınıf" ile öznel faktörleri göz önüne alarak tanımladığı "kendi için sınıf" arasındaki karşılığa işaret ederek bir ayırım yaptığında bile, birinden ötekine yapılan geçişi (ki bu dönüşümü ontolojik bir terfi olarak kutluyor), ya tamamen determinist, ya da tamamen volontarist olan bir mantık kullanarak açıklıyor. (Bourdieu, 1985: 726)

Kısacası Bourdieu'ye göre Marx, devrimci eylemin kaynağı olacak politik sınıfı, nesnel koşulların sonucu olarak ortaya çıkan 'yapısal konum olarak sınıf' içinden çekip alırken aradaki ilişkiselliğin muhasebesini yapmadan oldubittiye getiriyor. Bunun sonucu, "kağıt üzerindeki sınıf", faillerin kişisel tarihleri, konum ve pratikleri arasındaki ilişkisellik anlaşılmadan "gerçek sınıf" olarak anlaşılıyor. Bourdieu'nün ontolojik itirazı (1998c:12), varolanın "verili bir nesne olarak sınıf" olmadığı; varolanın, pratikte (yani, alanların içinde) sınıfın *yapılmasına* götüren nedensel güçler ve doğrudan gözlemlenemeyecek iktidar ilişkileri olduğu.

Böylelikle Bourdieu'nün kendi sınıf kavramsallaştırması bizi, bahsi geçen nedensel güçlerin (mekanizmaların) bilinmesine götürecek bilimsel bir nesne inşası, epistemolojik bir araç olarak anlam kazanıyor:

O zaman, nesnel sınıf inşa edilmelidir. Bu sınıf, faillerine homojen koşullandırmalar dikte eden ve birbirine benzeyen pratikler doğura-

bilen homojen yatkınlık sistemleri üreten homojen varoluş koşulları içine yerleştirilmiş faillerin oluşturduğu bir gruptur. Bu failler, bazen yasalarca korunan (mal ve iktidar mülkiyeti olarak), veya sınıf habitusu olarak (özellikle sınıflandırma ilkeleri şeklinde) bedenselleştirilmiş ortak bir nesnel özellikler setini paylaşırlar. (Bourdieu, 1984:101)

Bu -nitel veya nicel- "özellikler" (cinsiyet, meslek, gelir, sofrada adabıyla ilgili pratikler, gıda tercihleri, estetik görüşler, aile tarihi, eğitim, etnik aidiyet vs.) arasındaki ilişkiler yapısı, Bourdieu'nün (1984:106) sınıf dediği şey olur ve bu yapı ifşa edildikçe bu özelliklerin spesifik değerleri ve hangisinin pratikleri ne derecede etkilediği bilinebilir.¹¹

Neticede "sermaye" Bourdieu'de de Marx'ın işaret ettiği gibi bir toplumsal ilişki olsa da, bu özelliklerin kazanılması, kaybedilmesi, riske atılması, stratejik kullanımı, eşitsiz bölüşümü, vs. pratiklerinin muhasebesini yapmaya yardımcı olan, her alt-dünya (alan) için genelleştirilmiş, spesifik etkilerinin içinde üretildiği ve yeniden-üretildiği alanda gözlemlenebileceği bir "enerji" anlamını kazanır (Bourdieu, 1984:113; 1986). Kurumlar, gruplar, sınıflar, failer şu ya da bu alandaki yerlerini sahibi oldukları sermaye kaynaklarının bileşimine ve bir sermaye türünü bir diğerine dönüştürme (örneğin, ekonomik sermayenin eğitimsel sermayeye çevrilmesi) kabiliyetlerine göre alırlar.

■bette ki Bourdieu'nün araştırmalarında daha sık sözünü ettiği ve daha çok önem verdiği sermaye türleri var ve sınıfın yapılmasında ayrıcalıklı öneme sahipler: Aile içi toplumsallaşma ve dost/tanıdık çevresi vasıtasıyla biriktirilen "toplumsal sermaye", eğitime yapılan zaman ve enerji yatırımıyla biriktirilen "eğitimsel sermaye", eğitimin farklı bir entelektüel stratejiyle kültürel üretim alanında "saf kültür"e dönüştürülmesiyle biriktirilen "kültürel sermaye" ve elbette ki kapitalist pazar kurallarının içselleştirilmesiyle her daim peşinde olunan "ekonomik sermaye". Ayrıca Bourdieu'ye göre bütün alanların toplumu kucaklayan bir genel iktidar alanı içinde konumlanması yüzünden bazı sermaye türleri arasındaki çatışma sık sık farklı alanlarda aynı şekilde ortaya çıkıyor. Akademi alanında devlete ve kapitalist ekonominin kurumlara yakın işbirlikçi konumlarda bulunan akademisyenlerin sahip oldukları ekonomik ve politik sermaye birikimine karşı, onlara karşıt konumlarda yer alan akademisyenlerin sahip oldukları kültürel sermaye birikimi arasındaki iktidar çatışması, benzer şekilde edebiyat alanında veya televizyonculuk alanında da karşımıza çıkıyor.

Rağbet edilen bir sermaye türü üzerinde kurulacak tekel sayesinde, hakimiyet ilişkileri ve sınıf ayrımları da belirleniyor. Bourdieu'nün kur-

duğu çerçeve içinde, hakim ve ayrıcalıklı toplumsal konumlara yerleşenler, ellerindeki kaynaklarını hem ezilenlerin birikim stratejilerinin bir kısmına el koymak için, hem de kendi birikimlerinin sürekliliğini sağlamak için devam ettirmekteler.

Bourdieu'nün hemen her çalışmasında kullandığı bu genişletilmiş sermaye kavramsallaştırmasının kaynağı onun 1960'larda Cezayirli işçiler ve Berber köylüleriyle yaptığı etnografik çalışmalarda bulunabilir (1990; 2000a). Marx modern kapitalist toplumda insanların son derece eşitsiz iktidar konumlarına yerleşmelerinin arkasındaki nedenselliği ifşa ederken meta ve ekonomik sermaye üretiminin emek-sürecinden piyasa dolaşımına dek uzanan güzergahına yoğunlaşmıştı. Bourdieu ise saf ekonomik kaynaklar üzerindeki mücadelelerden görece özerk olarak işleyebilen simgesel ekonomilere yöneliyor ilgisini. Faillerin işgal ettikleri sınıfsal konum tarafından aynı zamanda hem kısıtlanan hem de mümkün kılınan "eylem repertuarları", içinde eyledikleri alanın yapısına göre faili ekonomik sermaye birikiminden uzaklaşıp simgesel sermaye mücadelelerine yöneltebiliyor. Elbette ki ekonomik sermayenin sağladığı/yoksun bıraktığı maddi iktidar ile simgesel sermayenin sağladığı/yoksun bıraktığı simgesel iktidar arasında karmaşık bir diyalektik var: Akademi alanı içinde, sosyalist bir sanat tarihi profesörünün şirketlerle, pazara yönelik araştırma kurumlarıyla, para piyasalarıyla vs. ilişkide olan (farklı fakültelerdeki) meslektaşlarına tepki duyarak ekonomik sermaye ile ilgili bazı kilit pratik stratejilere "kayıtsız" kalması ve direniş ve iktidar arayışını entelektüel pratiklerle, kültürel sermaye birikimiyle gerçekleştirmesi bir örnek olabilir. Bir başka örnek olarak, Fransa'ya göçen bir Arap proleterin, ekonomik imkansızlıklar nedeniyle yukarı doğru sınıfsal hareketlilik stratejilerini ilişkide olduğu göçmen topluluğunun sağladığı toplumsal sermayeye (iş bulma, değiştirme, yol-yordam öğrenme, göçmenler arasındaki büyüklü-küçüklü takas veya hediye ekonomilerine dahil olma gibi) erişim üzerinden gerçekleştirmesi gösterilebilir.

Bourdieu'nün, çeşitli alanlarda eşitsiz ve baskıcı bir biçimde süregiden bu genelleştirilmiş sermaye dağıtımının failleri nasıl hükmeden-hükmedilen, sömüren-sömürülen, yöneten-yönetilen gibi konumlara yerleştirdiğini araştırma verileriyle açıklamasında şüphesiz en sık başvurduğu kavram/nesne *habitus*. Pratik-yönelimli, kuramla yöntemi birbirinden ayırmaya karşı çıkan sosyolojik imgelemi Bourdieu'yü, ekonomik ve simgesel sermaye dolaşımının ilişkiselliğini açıklamada ne yapısal belirlenimleri ayrıcalıklı kılan ne de kişisel boyutu ön plana

farkında olamayacakları yapısal süreçlerden aynı zamanda hem kendi dünyalarını yonttukları, hem de bunu yaparken çeşitli eşitsizlik ve sömürü düzeneklerini yeniden-ürettikleridir.

3.2. Olası açılımlar

Bourdieu'nün kuramının Marksist sınıf yaklaşımı ile olan ilişkisinde ilk söylenmesi gereken, doğurgan yapısalcılığın sınıf çatışmasının global boyutunu, ulusötesi platformdaki politik ekonomik dinamikleri açıklayabilmek için yeterli teşhizatı olmadığıdır.¹² Ancak eleştiri silahları, ulus-devlet düzeyinde kapitalist sınıftan diğer sınıflara yöneltildiğinde ve "kutsal üçlü" (cinsiyet, ırk, çevre) analize dahil edilmeye çalışıldığında Marksizm içinden yükselen sesler uyuşmaz olabilmektedir. Gramsci, Williams, Thompson gibi Marksistlerin bıraktıkları kuramsal miras elbette kültür-ekonomi-politika ilişkiselliği içinde sınıfı yeniden anlamlandırmak için son derece önemli rehberler olmuştur, olmaktadır; ne var ki bazı kilit sorunsallar etrafında uzlaşma sağlamaksızın dönen ve kimi zaman sol politika içinde aşına olduğumuz türden sert suçlamalarla körüklenen tartışmalara bakıldığında sınıf analizinde henüz aşılamayan meseleler olduğu söylenebilir.

Bahsi geçen "kilit sorunsallar"ın bazılarını yeniden düşünmede Bourdieu'nün yararlı olabileceğini düşünüyorum. Örneğin, sınıfta nesnelcilik-öznellik, ve bununla yakından ilgili fail-yapı sorunsalı. Sınıfın yapılmamasında tek tek faillerin yaşam deneyimleriyle yapısal dinamikler arasındaki ilişkiselliği açıklamada Bourdieu'nün "alan", "habitus", "pratik bilgi", "simgesel sermaye/simgesel iktidar" gibi kavramları rehber olabilir.

Bourdieu'nün habitus kavramı ile sınıfın bedenselleştirilmesine yaptığı vurgu bize farklı insanların benzer mekanizmalarla sınıfsal konumlara yerleşmelerini anlamamıza yardımcı oluyor: Ekonomik ve simgesel kaynaklara erişememenin sonucunda hiç kuşkusuz pek çok insanın üzerine psikolojik ve fiziki sorunlar, sürekli bir tedirginlik ve güvensizlik hissiyatının gündelik pratiklere yansımaları, estetik yargıların, giyim, beslenme, seyahat veya eğlence alışkanlıklarının dönüşümü, emek pazarlarına dahil olamamanın yarattığı huzursuzluk gibi etkiler *kazınmaktadır*. Bourdieu'nün toplumsal konumların dağılımı analizi, nesnelci yapısalcılıkla "aktör-merkezli" öznelliliği eleştirerek bedeni aynı anda hem "sermaye birikim stratejilerinin taşıyıcısı" olarak hem de "politik direnişin muhtemel mekanı" olarak kuruyor. Bu proje ile David Harvey'in (2000) diyalektik materyalizmi mekansal olarak yeniden düşünmesi arasında güçlü bir paralellik var:

Beden ile ilgili yapılacak bir çalışma maddi pratikler, temsiliyetler, tahayyüller, kurumlar, toplumsal ilişkiler ve politik-ekonomik iktidarın hakim yapıları arasındaki gerçek mekan-zamansal ilişkiler üzerine kurulmalıdır. Beden ayrıca özgürleştirici politikaların olanaklarının gerçekleştirilebileceği bir bağlantı noktası olarak da anlaşılabilir. Bu konu ile ilgili elbette bir çok etkileyici ve ufuk açıcı çalışma bulunabilirse de, Marx'ın kapitalist toplumsal ilişkiler altında, sermaye dolaşımı içerisinde bedenlerin maddiyatı ile ilgili söylediklerini hatırlamakta fayda vardır... İşçiler konumları itibariyle insanlık onuru, gereksinim ve kamu çıkarına katkıda bulunmak gibi kavramlarla tutarlı olan bir takım haklar talep edeceklerdir. Eğer bu taleplerin değişken sermaye dolaşımı içerisinde gerçekleştirilmesi imkansızsa, o zaman bu kısıtlamaların devrimci bir şekilde aşılması beden politikasının temel bir ögesi olur. (Harvey, 2000:130)

Sınıfın faillerce bedenselleştirilmesini anlamak, zorunlu olarak sınıf politikasının bedenselleştirilmesine götürmeyecektir elbette, ancak bunun yolunu açabilecektir: Kapitalizmin yapısal işleyişiyle ilgili Para, Sömürü, Yabancılaşma, Meta Fetişizmi, Yoksulluk, Egoizm, vs. gibi Büyük Harfli Sözcükler'in *tikel* deneyimlerde nasıl benzer-mantıksal bir şekilde vücut bulduğu ifşa edilmeye başlandığında sosyalistler özgürleştirici evrensellerini politik ve kolektif olarak seferber etmenin yollarını bulabilirler. Elbette karşı-hegemonya kuruluşunda bazıların "ak" dediğine bazıları "kara" diyecek, uzlaşma sorunları olacaktır ama tarihsel ve ilişkisel bir yaklaşım kapitalizm içindeki farklı hiyerarşi kurucu düzenekler (sınıf, etnisite, vs.) arasında da politik-stratejik bir hiyerarşi olduğunun aydınlatılmalıdır.¹³

Bourdieu'nün "simgesel sermayenin politik ekonomisi" modelinin sınıf analizinde fail-yapı diyalektiğini açıklamakta sağlayabileceği açılım David Harvey'in (1996) sınıf tanımından yola çıkılarak gösterilebilir. Marx'ın genelinde sınıfı, ilişkisel olarak, üretim araçları üzerindeki hakimiyet (veya hakimiyet yokluğu) olarak tanımladığını hatırlatan Harvey, sınıfı "sermaye birikimi süreçlerine göre konumlanma" olarak anlamayı tercih ettiğini belirtiyor (1996:359). Bu süreçlerin ve konumlanma biçimlerinin karmaşıklığına rağmen, sermaye dolaşımı, yapılar ve failer arasındaki ilişkiler sonucu tarihsel olarak kristalleşen (mesela sendikalar, işyerleri) ve sınıf politikasının mekanı olabilecek "kalıcılıkların" (*permanences*) da varolduğuna işaret ediyor Harvey. Kanımca, Bourdieu'nün sermaye kavramsallaştırması Harvey'in "sermaye birikimi süreçleri" nosyonunu genişletmek için kullanılabilir. Hangi sermaye

türünün birikim sürecinin stratejik olarak daha fazla önemseneceği praxisin cevaplaması gereken bir soru iken, sınıfın bu ilişkisel tanımı sayesinde örneğin eğitim alanındaki kültürel sermaye birikim süreçlerinin çalışılması, sınıf politikasının kendisine platform olarak bulacağı mekanların (mesela, eğitim sorununda akademik kurullar, dershaneler, öğretmen örgütleri, vs.) çoğaltılması anlamına gelecektir. Benzer bir genişletme sanatsal üretim alanı veya gazetecilik-televizyonculuk alanı için de yapılabilir.

Sonsöz

Politik olanı kurma sürecinde "ne yapmalı?" sorusunu sormadan önce yapılacak olanın neyle ilgili olduğu sorusuna tutarlı bir cevabımız olması gerekiyor sanırım. Sömürüyü, adaletsizliği, eşitsizliği, zulmü ve şiddeti, yoksunluk ve yoksulluğu giderek daha fazla sayıda insan global bir şekilde, dayatılan bir takım evrenseller üzerinden deneyimliyor günümüzde. Farklılık ve çokkültürlülük tartışmalarıyla "demokratik" heyecanlara (ve hezeyanlara) kapılanlar ise son çareyi direnişi "kelime aralarında", "melezliklerde" veya "mikro-süreçlerde" icat etmekte bulurken, kapitalizmin evrensellerine karşı politik olarak, tikel olanın göklere çıkarılmasıyla çalının etrafından dolaşılabileceğini savunan bir tavır alabiliyorlar.

Eğer sosyalist praxis "gerçek", "şeylerin düzeni" veya "devrim" gibi kategorilerin politika alanında bir *diriliş* yaratmak için aktif bir biçimde dolaşıma sokulmasını savunuyorsa ve sefalet ve zulmün kaynağı olan evrensellere karşı özgürleştirici evrensellerin sözcülüğünü yapmalıysa, Bourdieu gibi "üçüncü gözünü" açık gösterilmek istenmeyeni gören muhaliflerle kurulacak diyalog önemlidir.

Krizden krize savrulan Türkiye'nin şu durumunda, politika ve ekonomi alanında açılmış dev gediklere ve içeriden yükselen kokulara bakıp "ne hakkında bir şeyler yapmalı?" sorusuna, benzer cevapları olan çok sayıda yurttaş olmalıdır. Tufan bizleri bir daha bir araya gelemeyeceğimiz yerlere fırlatmadan kanatlarımızı toparlamamız gerekiyor.

Notlar

- 1) Aktaran Wacquant, 1990:679.
- 2) Aktaran Wacquant, 1989:23.
- 3) "Tavır"ın *praxis*'e dönüşüp dönüşmediği tartışmasına girmiyorum.

4) Literatür Bourdieu'yü zaman zaman post-yapısalcılar kampına, yer yer Weberciler cephesine, bazen de Ortodoks Marksistler geleneğine dahil etti. Talcott Parsons'un Fransız versiyonu ya da postmodern antropolojinin kurucularından olduğu iddia edildi. Politik olarak kendini ele veren ve çoğunlukla Kuzey Amerikan akademi alanının Avrupa düşüncesine karşı olan agresifliğinden kaynaklanan bu tür keskin "yerleştirmeler"den kaçınacağım.

5) "Doğurgan yapısalcılık" veya "metodolojik ilişkiselselcilik" olarak etiketlenilebilecek bu sosyolojik paradigmanın genel hatları için Göker (1999) incelenebilir.

6) Bu çizgide, Bourdieu'nün Durkheim'ın öğrencilerinden, Anneé Sociologique okulunun önde gelen isimlerinden Maurice Halbwachs'ın "araştırma pratiğinin politik eylemci bir ödev olarak anlaşılması" kavramına övgüler düzmesi anlamlı oluyor (Wacquant, 1992:58).

7) Yine de burada bir şerh düşeyim. Bourdieu bahsettiğim "okumaya" haklı olarak şöyle cevap verecektir: Eğer realist-işiksel bir bilim felsefesinin, herkesin çoğunlukla farkında olmadığı ilişkiselliklerin ve nedensel güçlerin "daha doğru" (ama bilim alanı da tüm diğer alanlar gibi tarihsel olduğundan, asla "en doğru" değil) bilgisini ürettiğini kabul ediyorsak ve bu tür bir bilme biçiminin zorunlu olarak politik ve eleştirel olduğuna inanıyorsak, bilimsenleri olarak bilimsel eylemlerimizin yeniden-üretim koşullarını müdafaa etmek ve kamuoyuna eleştirel söylemlerimizin "arzını" devam ettirmek en birinci görevimizdir. Bence "bilimsel eylemlilik" konusunda biz sosyalistlerin postmodern ve/veya post-Marksist şaşkınlığa karşı Bourdieu'nün yakınında durmamız gerekiyor. "Araştırma eylemi" projesi ile "praksis" arasında önemli paralellikler bulunmakta. Öte yandan tüm enerjilerini önce akademi alanı içinde bir iktidar yatağı oluşturmaya yönelten bir bilimsel eylem, antikapitalist sınıf dayanışmasının inşaatına katılmakta zorlanacaktır.

8) İyi kotarılmış benzer bir analiz için Brubaker (1985) ve Calhoun (1995) incelenebilir.

9) *Elementary Forms of Religious Life*'tan (Durkheim, 1995) *Elementary Structures of Kinship*'e (Levi-Strauss, 1969), oradan da *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*'a (Bourdieu, 1996b) uzanan tutarlı bir çizgi tespit edilebilirken, *Kapital*'deki sınıf anlayışı ile *Distinction*'daki arasında bağlantı kurmak o kadar kolay değil. Ama göstermeye çalışacağım gibi, bu bağlantıya işaret etmek yöntemsel dağarcığımızı geliştirmek açısından önemli.

10) Buradaki "mantık", felsefenin sözünü ettiği rasyonel bir mantık değil, pragmatik yananamları olan, pratiğe yönelik, "buğulu" bir mantıktır. Örneğin ortaokul öğretmeninin öğrencileri hakkında sahip olduğu, her birini "çalışkan", "tembel", "azgın", "uysal", "saygılı", "iflah olmaz" ve benzeri gibi kategorilere tayin eden "harita" bu mantık ile tedarik edilen bir sınıftır.

manın ürünüdür. Öğretmenin kategorileştirme pratiği sabit bir rasyonel mantık sayesinde değil; eğitim alanının tarihinin, sınıfsal formasyonun tarihinin ("bankacı çocukları", "kapıcı çocukları") ve nihayet öğretmenin kendisinin öğrencilik dönemindeki pedagojik deneyimlerinin tarihinin bedenine kazıdığı "pratik bilgiler" sayesinde gerçekleşir. Öğretmen bu değer yargıları, yatkınlıklar, deneyimler, duygusal tepkiler birikimini pratiklerinde stratejik olarak kullanarak eğitim alanının simgesel şiddetini yeniden üretir.

11) Aslında nedensellik ile ilgili bu doğrusal-ereksel olmayan, ağ-ilişkisel yaklaşım, *Grundrisse*'deki sermaye dolaşımı-toplumsal ilişkiler tahlilinde de görülebilir.

12) Örneğin, son bir-iki yıldır şahit olduğumuz WTO, Dünya Bankası ve IMF karşıtı gösterilerin, ulusötesi şirketlerin işten çıkarma politikalarına farklı ülkelerdeki işçilerin verdiği benzer tepkilerin de işaret ettiği, eylemlerinin total olarak anlaşılması gitgide zorlaşan, ama ortak çıkarlar etrafında hareket edebilen küresel bir hakim sınıf kavramı, en keskin bir biçimde Marksizmin araçlarıyla (Harvey, 2001; Robinson, 2001; Robinson ve Harris, 2000; Wood, 1999) açıklanabilir sanırım.

13) "Sınıf eşitsizliğinin tasfiye edilmesi tanım gereği kapitalizmin sonu demek olacaktır. Ama aynı şey zorunlu olarak cinsel ve ırksal eşitsizlik için de söylenebilir mi?" (Wood, 1995:259)

Kaynaklar

Benjamin, W. (1969) "Theses on the Philosophy of History", Hannah Arendt (der), *Illuminations* içinde, New York: Schocken Books.

Bourdieu, P. (1975) "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason", *Social Science Information*, 14 (6), 19-47.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1985) "The Social Space and the Genesis of Groups," *Theory and Society*, 14 (6), 723-44.

Bourdieu, P. (1986) "The Forms of Capital", J.G. Richardson (der), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde, New York: Greenwood Press.

Bourdieu, P. (1989) "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos*, 81 (Güz), 99-110.

Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1996a) *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1996b) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1998a) *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, New York: The New Press.

Bourdieu, P. (1998b) "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism," *New Left Review*, 227, 125-130.

Bourdieu, P. (1998c) *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (2000a) "Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited", *Ethnography*, 1 (1), 17-41.

Bourdieu, P. (2000b) *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. vd. (1999) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P. ve J.C. Passeron (1977) *Reproduction in Education, Society and Culture*, Londra: Sage.

Bourdieu, P. ve J.C. Passeron (1979). *The Inheritors: French Students and Their Relations to Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, P. ve L. J. D. Wacquant (1993) "From Ruling Class to Field of Power: An Interview with Pierre Bourdieu on La noblesse d'État", *Theory, Culture and Society*, 10 (3), 19-44.

Brubaker, R. (1985) "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society*, 14 (6), 745-775.

Calhoun, C. (1995) *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Oxford ve Cambridge: Blackwell.

Callinicos, A. (1999) "Social Theory Put to the Test of Politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens", *New Left Review*, 236, 77-100.

Durkheim, E. (1975) "Individualism and Intellectuals", W. S. F. Pickering (der), *Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies* içinde, Londra ve Boston: Routledge and Kegan Paul.

Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York ve Londra: The Free Press.

Durkheim, E. (1997) *The Division of Labor in Society*, New York ve Londra: The Free Press.

Göker, E. (1999) "Girdabın Kıyısından Notlar", *Mürekkep*, 13.

Harvey, D. (1996) *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.

Harvey, D. (2000) *Spaces of Hope*, Los Angeles: University of California Press.

Harvey, D. (2001) "The Sociological and Geographical Imaginations", yayımlanmamış konuşma, *New School for Social Research*, 27 Mart 2001, New York.

Lévi-Strauss, C. (1969) *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon Press.

Pels, D. (1995) "Knowledge Politics and Anti-Politics: Toward a Critical Appraisal of Bourdieu's Concept of Intellectual Autonomy", *Theory and Society*, 24, 79-104.

Robinson, W.I. (2001) "Capitalist Globalization and the Transnationalization of the State", Mark Rupert ve Hazel Smith (der), *The Point is to Change the World: Socialism Through Globalization?* içinde, London: Routledge.

Robinson, W. I. ve J. Harris (2000) "Towards a Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class", *Science and Society*, 64 (1), 11-54.

Swartz, D. (1997) *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Wacquant, L.J.D. (1989) "An Interview With Bourdieu. For a Socioanalysis of Intellectuals: On Homo Academicus", *Berkeley Journal of Sociology*, 34, 1-29.

Wacquant, L.J.D. (1990) "Sociology as Socioanalysis: Tales of Homo Academicus", *Sociological Forum*, 5 (4), 677-89.

Wacquant, L.J.D. (1992) "The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology", in Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Londra ve Chicago: The University of Chicago Press.

Wallerstein, I. (2000) "A Left Politics for the 21st Century? Or, Theory and Praxis Once Again", *New Political Science*, 22 (2), 142-159.

Wood, E.M. (1995) *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, E.M. (1999) "Unhappy Families: Global Capitalism in a World of Nation-States", *Monthly Review*, 51 (3), 1-12.

Gramsci ve Devlet

Martin Carnoy

Marx, ekonomi politik çözümlemesiyle kıyaslanabilecek derecede kapsamlı bir siyaset kuramı geliştirmede; bunun nedeni büyük ölçüde, sivil toplumu anlamakta ekonomi politiğin merkezî konumda olduğuna ve devletin kökeninin maddi yaşam koşullarında bulunduğu inancıydı. Yine de politika Marx'ın praksişi açısından mutlak önemde olduğu için, yazılarında örtük olarak bir politika kuramı bulunmaktaydı.

Antonio Gramsci'nin Marksizme temel katkısı, Marx'ta örtük olarak bulunandan hareketle, Marksist bir siyasal eylem bilimini sistemleştirmesidir. Ancak, Gramsci politikanın tarihsel olarak gelişmekte olan maddi güçler bağlamında özerk bir etkinlik olduğunu basitçe fark etmekten fazlasını yapmıştır. Ona göre "politika, merkezî insan etkinliğidir; biricik bilincin toplumsal ve doğal dünyayla bütün görünüşleri içinde ilişkiye geçirildiği araçtır" (Hobsbawm, 1982:23).

Gramsci'nin politikaya ilişkin vurgulaması, Birinci Dünya Savaşı sırasında ve hemen ardından gelen yıllar boyunca, kitlesel bir proletarya hareketiyle (Torino'daki) ilişkili bir entelektüel önder olarak yer aldığı ve yaşadığı tarihsel durumdan kaynaklanmıştır. Savaşın sonunda İtalya, sol ve sağ siyasal partiler arasındaki önemli bir mücadelenin alanı olmuş; bu mücadele, hızla faşizmin 1922'deki zafarıyla ve siyasal hakların bastırılmasıyla sonuçlanmıştı. İtalyan Sosyalist Partisi'nin ve ardından Komünist Partisi'nin (PCI) önemli bir üyesi olarak, Gramsci devrimci bir kitlesel işçi hareketinin yenilgisine ve işçi sınıfının büyük kesimleri tarafından desteklenen gerici bir faşizmin yükselişine tanık olmuştu.¹ Bu deneyimin sonucunda, alternatif bir Marksist devlet yaklaşımı geliştirdi. Buna göre, devlet "kendisi aracılığıyla, yönetici sınıfın kendi egemenliğini yalnızca haklı gösterip koruduğu değil, ama yönetimi altında tuttuklarının

etkin rızasını da kazanabildiği pra-tik ve teorik etkinliklerin karmaşık bütünlüğü" idi (Gramsci, 1971:244).

Ayrıca Marksist bir politika kuramı -burjuva devletini devirmek ve sosyalizmi kurmak için alternatif bir strateji geliştirdi.

Sivil Toplum Kavramı

Gramsci'nin düşüncesinin kökleri kuşkusuz Marx ve Lenin'de bulunur. Sınıfın maddi kökenlerine, bilincin ve sınıf savaşımının toplumsal değişimdeki rolüne ilişkin bütün Marksist varsayımları benimsiyordu. Ayrıca, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde ([1845-46], Tucker 1978 içinde: 172-4) ifade ettikleri biçimiyle, Marx'ın sivil toplumdaki burjuva "hegemonyası" kavramını da almış ve kapitalist sistemin işleyişine ilişkin kendi yaklaşımının temel bir izleği haline getirmişti. Bu hegemonya, Gramscigil terimlerle, burjuva değer ve normlarının bağımlı sınıflar üzerindeki ideolojik hakimiyeti anlamına geliyordu: Bir analizcinin sözleriyle, hegemonya "belirli bir yaşam ve düşünce biçiminin egemen olduğu, gerçekliğe ilişkin bir yaklaşımın bütün kurumsal ve özel görünümleri içinde topluma yayıldığı, ruhuyla bütün beğeni, ahlak, gelenekler, dinsel ve siyasal ilkeleri ve bütün toplumsal ilişkileri, özellikle kendi entelektüel ve ahlaki çağrışımları içinde bilgilendirdiği bir düzen"dır (Williams, Miliband 1973 içinde:162).

Gramsci, sivil toplum kavramıyla ve burjuva hegemonyasını siyaset biliminde hakim bir konuma yükseltişiyle Marx, Engels, Lenin ve Troçki'nin ötesine geçmiştir. Böylelikle, sınıfların varlığını sürdürmesinde ve sınıf bilincinin gelişmesinin önlenmesinde üstyapının oynadığı rolü önceki yazarlardan daha fazla vurgulamıştır (Texier, 1979). Tek bir (burjuva) gerçeklik kavramının geliştirilmesi işlevinin bir kısmını devlete bağlamış, bu nedenle de, sınıfın varlığının sürdürülmesinde devlete daha kapsamlı (genişletilmiş) bir rol vermiştir. Gramsci, kendi başlarına sınıf bilincini geliştirebilmelerinde işçi kitlesine Lenin'den çok daha fazla inanmıştır; ancak bilincin önündeki engellerin aşılmasının, Batı toplumunda, Lenin'in düşündüğünden daha zor olduğunu da görmüştür: İşçileri sınıfsal rollerini kavramaktan alıkoyan, yalnızca kendilerinin ekonomik süreç içindeki konumlarına ilişkin kavrayış eksiklikleri değildi; işçi sınıfını kendini gerçekleştirmekten alıkoymanın sorumlusu sadece, toplumun din gibi "özel" kurumları da değildi; üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesinde yer alan, *devletin kendisi* idi. Başka bir deyişle, devlet burjuvazinin baskı aygıtından ibaret değildi; devlet, burjuvazinin üstyapıdaki hegemonyasını içeriyordu.

Bu düşünceler, Locke ve Rousseau gibi "doğalcılar"ın, Hegel'in, Marx ve Engels'in kullandıkları sivil toplum ve devlet kavramları arasındaki farklılıkları anladığımızda daha açık bir biçimde ortaya çıkar. Doğalcı görüş, sivil toplumu insanların, kendilerini belli bir devlet-öncesi toplumda buldukları doğa durumu üzerinde düzenin hakimiyeti olarak görüyordu. Sivil toplum, bireylerin aile, üretim vb.'nin ötesine geçerek, yasalarca yönetilen bir kolektif bütünlük doğrultusunda örgütlenmesi anlamına geliyordu. İnsanlar bu kolektiviteye gönüllü olarak giriyor, kendi özgürlüklerini koruma özgürlüğünden vazgeçiyorlardı. Sivil toplum, öyleyse, kolektif irade tarafından -devlet tarafından- düzenlenip örgütlenen doğa durumuydu. Kimi yorumlarda ise, sivil toplum devletin kendisi olarak bile düşünülebiliyordu.

Hegel ise sivil toplumu, doğalcıların doğa durumu biçiminde adlandırdığı ön-siyasal toplum olarak nitelemiştir. Hegel'e göre, sivil toplum doğalcı yaklaşımın tam tersine "sefihlik, sefalet, fiziki ve etik yozlaşma"nın hakimiyetiydi (Hegel, Mouffe 1979 içinde:28). Hegel'in sivil toplumu, insanın etik ve törel düzeninin en yüksek biçimi olan devletin daha üstün entelektüel kapasitesi tarafından hakimiyet altına alınmak ve düzenlenmek zorundaydı. Mouffe'a göre *, Hegelci sivil toplum kavramı bu anlamda ve yalnızca bu anlamda pre-Marksisttir (Mouffe, 1979:28)**. Sınıf formasyonunu ve üretim ilişkilerini olduğu kadar, bu ilişkileri düzenleyen yönetsel ve korporatif kuralları da içerir.

Marx ve Engels, Hegelci yaklaşımı değiştirerek devam ettiler. Hegel sivil toplumu bütün devlet-öncesi yaşam olarak, siyasal yapılan ve örgütlenmeyi önceleyip belirleyen ekonomik ilişkilerin gelişmesi olarak tanımlamıştı. Sivil toplum ve devlet, Marx ve Engels için birbirinin antiteziydi. Engels'e göre, devlet -siyasal düzen- bağımlı öğedir; sivil toplum-ekonomik ilişkiler alanı- ise belirleyici öğe (Bobbio, 1979). Böylece, yapı ve üstyapı -sivil toplum ve devlet- Marksist sistemde temel bir diyalektik antitezi oluşturur. Sivil toplum devlete, yapı üstyapıya egemendir: "Bu üretim ilişkilerinin tümü toplumun ekonomik yapısını; üzerinde hukuki ve siyasal üstyapının yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin karşılık geldiği gerçek temeli oluşturur" (Marx, Tucker 1978 içinde: 4). Ayrıca, "sivil toplum üretici güçlerin gelişiminin belirli bir aşamasında bireyler arasındaki bütün maddi ilişkileri kapsar. Yine, belli bir gelişim aşamasındaki bütün ticari ve sınai yaşamı kapsar, böylelikle de, her ne kadar dış ilişkilerde kendini ulusçu olarak yeniden göstermek ve içeride ise kendini devlet olarak düzenlemek zorunda olsa bile, devleti ve ulusu aşar" (Marx, Tucker 1978 içinde:163). Böylelikle, Marx devleti açıkça sivil toplumun altına yerleştirir; işte, devleti tanımlayıp onun örgütlenişini ve

hedeflerini kapitalist gelişmenin belirli bir aşamasındaki maddi üretim ilişkileriyle uyum içerisinde oluşturan sivil toplumdur. Ulus devletin, gelişim sürecini yönetiyor gibi görünmesi yalnızca dış dünyaya karşıdır; zira, ulusal sınırların tanımlanması ve savaşlar dahil, öbür ülkelerle ilişkileri yürüten devlettir.

Sivil toplumu yapısal uğrak olarak alan Marksçı yaklaşımın, Gramsci'nin kalkış noktasını oluşturduğu düşünülebilir. Ancak Gramsci'nin kuramı, Bobbio'ya (1979) göre, Marksist gelenekte önemli bir yeniliği getirmiştir: Gramsci'de sivil toplum, yapısal değil, *üstyapısal* uğrakta yer alır.

Şu anda yapabileceğimiz, iki temel üstyapı "düzey"ini saptamaktır: Bunlardan birisi, "sivil toplum", yani genellikle "özel" diye anılan organizmalar bütünlüğü; öbürü de, "politik toplum" ya da "devlet" diye anılandır. Bu iki düzey, bir yanda egemen grubun toplum üzerinde uyguladığı "hegemonya" işlevine; diğer yanda da, devlet ve hukuksal iktidar yoluyla uygulanan "doğrudan egemenlik" ya da "komuta" işlevine karşılık gelir (Gramsci, 1971: 12).

Hem Marx hem Gramsci için, sivil toplum kapitalist gelişmeyi anlamak -ta temel bir etkidir, fakat Marx için sivil toplum yapıdır (üretimdeki ilişkiler). Buna karşılık, Gramsci için tarihsel gelişimdeki etkin ve pozitif etkeni *üstyapı* temsil eder; yapıdan çok, ideolojik ve kültürel ilişkiler bütünlüğü, tinsel ve entelektüel yaşam ve bu ilişkilerin siyasal dışavuru -mu çözümlemenin odağı durumuna gelir.

Hegemonya ve Devlet

Bu nedenle, *hegemonya* Gramscigil sistemde böylesine önemli bir kavram durumuna gelir. Ancak, önemi aynı zamanda İtalya'nın 1920'lerdeki tarihsel durumundan da kaynaklanır. Torino'da (Gramsci'nin öğrenim görüp yazı yazdığı bir kentti) anlamlı derecede bir sınıf bilinci ve devrimci etkinlik olmasına karşın, 1919-1920 Torino hareketi İtalya'nın geri kalanından görece olarak az destek almıştı. Buna karşılık, Mussolini'nin faşist hareketi biçimindeki burjuva reaksiyonu köylülük ve işçi sınıfından oldukça destek görmüştü. Birinci Dünya Savaşı sonrasında görece siyasal özgürlük koşulları altında, emekçi sınıfların partileri, kendilerini belirgin bir biçimde bağımlı sınıfların savunulması ve kurtuluşuna vermişler, kapitalizmin ilerleyişini koruyup geliştirmeyi amaçlayan muhafazakâr rakiplerine kıyasla genelde daha az başarılı olmuşlardı. Gramsci, bunun neden böyle olduğunu hegemonya kavramı aracılığıyla açıklamaya girişmiştir: Yukarıda tartıştığımız üzere, hege-

monya egemen sınıfların sivil toplumda bağımlı sınıflar üzerindeki ideolojik üstünlüğü anlamına gelir.

Gramsci'nin bir Marksist olarak özgünlüğü, kısmen, burjuva egemenliğinin (gerçekte, geçmişte kurulmuş herhangi bir toplumsal düzenin de) doğasına ilişkin yaklaşımında; sistemin gerçek gücünün yönetici sınıfın şiddetinde ya da onun devlet aygıtının baskı gücünde değil, yöneticilerin "dünya görüşü"nün yönetilenler tarafından kabul edilmesinde yattığına ilişkin düşüncesinde bulunur. Yönetici sınıfın felsefesi, bütün bir karmaşık basitleştirmeler dokusundan geçerek "ortak duyu", yani içinde yaşadıkları toplumun kurumsallaşmış davranışını, geleneklerini, ahlakını kabul eden kitlelerin felsefesi olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan, Gramsci için sorun bağımlı sınıfların rızasını yönetici sınıfın bu şekilde nasıl kazanabildiğini anlamaktır; böylelikle de, bağımlı sınıfların eski düzeni nasıl devirip yeni bir evrensel özgürlük düzenini getirebileceklerini görmektir (Fiori, 1970:238).

Bobbio (1979), Gramsci'nin geleneksel Marksist kuramı iki şekilde tersine çevirdiğini ileri sürer: Birinci olarak, Gramsci ideolojik üstyapıların ekonomik yapı üzerindeki önceliğini vurgular; ikinci olarak, sivil toplumun (rıza) politik toplum (zor) üzerindeki önceliğini vurgular. Hem Marx hem Gramsci için sivil toplum kapitalist ilişkilerin ve bunların yeniden üretiminin anlaşılması açısından temel önemde olmakla birlikte, Bobbio'ya göre, Gramsci için tarihsel gelişimde etkin ve pozitif etkeni üstyapı temsil eder; çözümlemenin odağına, ekonomik yapıdan ziyade, ideolojik ve kültürel ilişkiler bütünlüğü, tinsel ve entelektüel yaşam ve bu ilişkilerin siyasal dışavurumu yerleşir².

Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde her tarihsel dönemde egemen sınıfın düşüncelerinin egemen düşünceler olduğunu yazıyorlardı: "toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda onun egemen entelektüel gücüdür de. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da denetiminde bulundurur; öyle ki, genelde söylemek gerekirse, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri de böylece ona bağımlı olur" (Marx ve Engels, Tucker 1978 içinde:172).

Gramsci'nin bu düşünceye -aynı zamanda onu dönüştürerek- eklediği, hegemonya kavramıdır. Ona göre, ne zor ne de kapitalist üretimin mantığı, bu üretimin bağımlı sınıflar arasında elde ettiği rızayı açıklayabilir. Bilakis, bu rızanın açıklaması ideolojinin ve bilincin gücünde yatar. Ancak, aynı zamanda, kapitalist toplum ilişkilerine rıza gösteren işte bu

bilinçtedir ki, sivil toplumdan başlayarak -fabrikadan okula ve aileye-bütün hegemonik aygıtlarda, kendi öz-örgütlenmeleri yoluyla kitlelerin etkin rızasının kazanılmasına yönelik bir stratejinin temelleri de yatmak-tadır (Buci-Glucksmann, 1982:119).

Gramsci'nin hegemonya kavramının başlıca iki anlamı vardır: Birincisi, hegemonya egemen sınıfın bir fraksiyonunun, ahlaki ve entelektüel liderliği yoluyla egemen sınıfın öbür müttefik fraksiyonları üzerinde denetim uyguladığı sivil toplumdaki bir süreçtir. Önder fraksiyon, öbür fraksiyonların çıkarlarını eklemleme güç ve yeteneğine sahiptir. Egemen fraksiyon kendi ideolojisini müttefik gruba dayatmaz; bilakis, "egemen sınıfın [fraksiyonun], müttefik grupların çıkar ve dünya görüşlerinden alınmış ortak unsurları bir araya getiren hegemonik bir ilkeyi eklemlediği pedagojik ve siyasal açıdan dönüştürücü bir süreci temsil eder" (Giroux, 1981:418).

İkincisi, egemen ve bağımlı sınıflar arasındaki bir ilişkidir. Hegemonya, egemen sınıfın, kendi dünya görüşünü kapsayıcı ve evrensel olarak yerleştirmek için siyasal, ahlaki ve entelektüel liderliğini kullanmaya, ayrıca bağımlı grupların çıkar ve gereksinmelerini biçimlendirmeye yönelik başarılı girişimlerini içerir. Buci-Glucksmann (1974), Mouffe (1979) ve Giroux'un (1979) belirttikleri gibi, bu rıza ilişkisi hiç de durağan değildir. "Tarihsel koşulların değişen doğasına, insanların istek ve tepkilerine uyum sağlayabilmek" için (Giroux, 1981:419) sürekli kaymakta olan bir düzlem üzerinde hareket eder. Ne var ki, hegemonya tutunumlu bir güç de değildir. Çelişkilerle doludur ve mücadeleye tabidir.

Buci-Glucksmann (1974) ayrıca, Gramsci'nin hegemonyasının toplumda, egemen değerler kültürünü içeren kurumlar, ideolojiler, pratikler ve araçlar (dolayısıyla, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde uzun uzadıya tartıştığı aydınlar) bütünlüğü olarak dışavurulduğunu da ileri sürer. Buci-Glucksmann'ın görüşünce, bu hegemonya "aygıt" kendi birliğini ancak sınıfın genişlemesinde bulur. Hegemonya, oluşturulduğu ve çeşitli altsistemlerin dolayımının gerçekleştiği sınıfa göre, bir aygıt olarak birliğini kurar: "okul aygıtı (ilk ve yüksek öğrenim), kültür aygıtı (müzeler ve kütüphaneler), enformasyon örgütlenmesi, yaşam çerçevesi, kentleşme; önceki üretim tarzından miras kalan aygıtların (yani, kilise ve aydınlar) özgül ağırlığını unutmaksızın" (1974:64). Buci-Glucksmann'a göre, hegemonya aygıtı sınıf savaşıyla sınırlandırıldığı için Gramsci, Weber'in kurumsalcılığı ve kurumsal determinizminden sakınabilmiştir: Hegemonya aygıtını oluşturan kurumlar, Gramsci'nin çözümlemesinde, ancak sivil toplumdaki iktidar ve denetimini bu ku-

rumlarla genişleten egemen sınıf ve sınıf savaşımı bağlamına yerleştirildiği zaman anlam kazanır. Bunlar "sadece" yönetsel ve teknolojik kurumlar değildir; bilakis, tıpkı üretim sistemi gibi, siyasal bir içerikle var olurlar. Siyasal içerik, egemen sınıfların, toplumsal gelişme üzerindeki denetimlerini yeniden üretebilme kapasitelerini genişletmeye yönelik girişimidir. Gramsci'ye göre, bu kapasitenin sınırları ve doğasını üstyapı açığı çıkarır.

Başka bir açıdan bakıldığında, burjuva toplumu konusundaki Marksist-Leninist çözümleme ile Gramsci'ninki arasındaki temel bir ayrılık, ikinci sinin tarihsel gelişimdeki *etik-politik* öğeye yönelik ilgisidir. Gramsci, Benedetto Croce'den insanın tarihte benzersiz özne olduğu görüşünü almıştır: Onun düşüncesi eyleme -somut etik-politik eyleme- yöneltir, bu da yeni bir tarihin yaratılmasıdır. "Croce'nin felsefesi, [Croce ve Gramsci'nin zamanında] moda olan determinizme karşı, gerçekliğin gelişiminde insanın etkin rolünü yeniden tesis etmiştir. Marksist düşünce ekonomizm ve kaderci determinizmin karışıklıklarından arınma çabasında olduğuna göre, Croce'nin felsefesi sonuç itibarıyla Marksizmin yenilenmesine yönelik modellerden biri olarak görülmelidir" (Fiori, 1970:239). Yine de, Croce insanı yalnızca benzersiz bir tarihsel konuma yerleştirmekle kalmamıştır; Gramsci'ye göre, insanı tarihdışı kılmıştır. Croce'nin insanı, kişiliği ve düşünce biçimi kendisiyle, toplumdaki diğer insanlarla ve doğayla ilişkisi tarafından belirlenen toplumsal bir yaratık olmaktan çok, metafizik bir varlıktır (*ibid.*). Gramsci, Croce'nin tarihte yenilik yapıcı olarak insan görüşünü alıp Marksist diyalektik çerçeve içine; kadın ve erkeklerin, kendilerini belirli bir uğrakta buldukları tarihsel bağlam tarafından koşullandırılan seçenekler dizisi içerisine yerleştirdi. Croce, tıpkı Popper (1945) gibi, diyalektik sürecin kurallarını *a priori* dikte etmek istiyordu. Her iki düşünür de, geçmişte ne değerliyse, ondan yenilenme ve toplumsal değişim sürecinde ne alıkonacaksa peşinen belirlemek istiyordu. Özellikle, özgürlük ve demokrasi kavramlarını belirli bir biçimde (liberal devlet bağlamında) tanımlar, sonra da bunların evrenselliğini ve değişmezliğini savunurlar. Croce ve Popper'e göre, liberal hukuk devleti, üretimdeki belirli ilişkilerle bireylerin belirli haklarına dayanan (karşılıklı ekonomik ilişkiler ve mülkiyete ilişkin kurallar dahil) kendi özgürlük tanımıyla birlikte korunmalıdır. Siyasal eylem de, dolayısıyla, reformizm olmak zorundadır; gerçekten de, belirli bir hukuksal kurallar kümesinin sınırlamaları bir kez empoze edildi mi, siyasal eylem kesin bir biçimde reformizmle sınırlanır.

Başlıca biyograficisi Giuseppe Fiori'ye göre, Gramsci ılımlılar ve reformistlere yönelik bu türden tarihselciliğin (oldukça ilginçtir, Popper

kendi felsefesi ve yönteminin tarihsellik karşısı olduğunu ileri sürerken, Gramsci ise -Popper'in daha sonraki yorumlarına o denli yakın olan-Croce'nin çözümlemesinin bir tür tarihselcilik olduğunu, hiç de onun yadsınması olmadığını savunur) "bilimsel kuram olmadığını, 'gerçek' reformizmle özdeş olmadığını; sadece, bir siyasal pratik biçiminin entelektüel yansıması, en yıkıcı anlamıyla bir 'ideoloji' olduğunu" düşünüyor -du (Fiori, 1970:240). Fiori, Gramsci'nin görüşlerine ilişkin yorumunda, Gramsci'nin, değişim sürecinde liberal devletin ve kurallarının korunmasına yönelik hiçbir özel neden görmediğini ileri sürer; tam tersine, "gerçek" diyalektik değişimde, tez uzlaşmaz karşıtlık içindeki (çelişkili) bir antiteze yol açar, bunlar da çatışmalı etkileşimleri içinde birlikte sentezi üretir. "Geçmiş karmaşıktır, yaşayanlarla ölümlerin iç içe dokunmuş örgüsüdür; seçim, bir birey ya da siyasal hareket tarafından, keyfi olarak ya da *a priori* bir tarzda yapılamaz...Sentez, gerçekten de bu çatışmanın çözülmesi, üstesinden gelinmesidir; ama, özgün tezden neyin bu sentezde korunacağını kimse *a priori* olarak söyleyemez" (Fiori, 1970: 240).

Diyalektik değişimin yenileştirici sürecine tarihsel nitelikteki insanın katılımı ve hegemonya yaklaşımlarıyla birlikte, Gramsci'nin devlete ve aydınların (ve eğitimin) üstyapıdaki (dolayısıyla da, tarihsel değişim sürecindeki) rolüne ilişkin çözümlemesini ve Batı Avrupa'daki burjuva devletin (ve sivil toplumun) yerine proletarya hegemonyasının konulması için gerekli strateji konusundaki görüşünü anlamaya başlayabiliriz.

Gramsci, devlet konusunda tek ve bütünüyle tatmin edici bir kurama yaslanır gibi görünmüyordu; ama devleti Marx ya da Lenin'den açıkça farklı görüyordu. Gramsci'ye göre, üstyapı olarak devlet kapitalist toplumun anlaşılmasında ikincil olmaktan çok birincil düzeyde bir değişken durumuna gelir. Dahası, Gramsci hegemonya aygıtını sivil toplumun yanı sıra devlete de yerleştirmiş, böylelikle devleti burjuvazinin baskı aygıtı olarak gören Marksist-Leninist yaklaşımın ötesine doğru genişletmiştir. Böylece, devlet aynı zamanda hem egemen sınıf iktidarının genişlemesinin temel bir aracı, hem de bağımlı sınıflar güçsüz ve örgütsüz tutan bir baskı gücüdür (*politik toplum*).

Hala devlet ile hükümeti özdeşleştirmenin alanı üzerindeyiz -tam da ekonomik-korporatif biçimi, başka bir deyişle sivil toplum ile politik toplum arasındaki kanışıklığı temsil eden özdeşleştirmenin. Zira devlet konusundaki genel yaklaşımın, (Devlet = politik toplum + sivil toplum, başka bir deyişle zorlama zırhıyla korunan hegemonya biçiminde söylenebilecek anlamda) sivil toplum kavramına göndermede bulunulması gereken öğeleri içerdiği belirtilmelidir (Gramsci, 1971:263).

Bu, Gramsci'nin devlet ve onun egemen sınıf hegemonyasındaki rolü konusunda ne demek istediğine ilişkin görüşlerden sadece *biri*'dir. Gerçekten de, Anderson'ın (1977) gösterdiği gibi, *Hapishane Defterleri*'nde hegemonya ve devletin hegemonyadaki yeri konusunda birçok tanım bulunmaktadır. Birinci "salınım"da, karşıtlık devlet ile sivil toplum *arasındadır*; hegemonya (yönetim) sivil topluma, zorlama (egemenlik) devlete aittir. Sivil toplum ile devlet arasında bir zıtlık vardır; egemen sınıf, toplum yoluyla hegemonya, devlet ve hukuksal iktidan yoluyla ise doğrudan egemenlik uygular. Egemen sınıf, toplumsal egemenliğine olan rızayı bir bütün olarak toplumdaki hegemonyası yoluyla elde eder, ama egemenliğini devletin baskı aygıtları üzerindeki denetimiyle uygular. "Devlet, kendisi aracılığıyla yönetici sınıfın, egemenliği yalnızca haklı gösterip koruduğu değil, ama yönetimi altında tuttuklarının etkin rızasını da kazanabildiği pratik ve teorik etkinliklerin karmaşık bütünlüğüdür" (Gramsci, 1971:244).

İkinci tanımda, devlet sivil toplumu içerir; sivil toplumu *kuşatır*. "Devlet konusundaki genel yaklaşım, (Devlet = politik toplum + sivil toplum, başka bir deyişle zorlama zırhıyla korunan hegemonya biçiminde söylenebilecek anlamda) sivil toplum kavramına göndermede bulunulması gereken öğeleri içerir" (Anderson, 1977:12-13). Bu durumda, hegemonya zorlama kutbu karşısındaki bir rıza kutbu değil, fakat rıza ve zorlamanın *sentezi*'dir. Hegemonya artık sivil toplumla sınırlanmaz, fakat "sivil hegemonya" ile karşıtlanan "siyasal hegemonya" olarak devlet içinde de konumlandırılır. Böylece, hegemonya her yerdedir, ama değişik biçimler altında; devlet, sivil toplumu kuşatan, ondan sadece devlete ait baskı aygıtları açısından ayırt edilen bir hegemonya aygıtı olur.

Üçüncü tanımda, devlet ve sivil toplum *özdeş*tir; böylelikle, rıza ve zorlama devletle birlikte yer alır, hegemonya da devlet aygıtlarından ayrılmaz. Hegemonya sivil toplumla politik toplum arasında paylaşılmaz artık. Devlet ve sivil toplum daha büyük bir birlik oluşturmak üzere kaynaşır; hükümet aygıtları ve özel aygıtlar dahil, devlet toplumsal formasyonun kendisiyle aynıdır. Göreceğimiz üzere, Althusser "ideolojik devlet aygıtları"nda işte bu son tanımı kullanır: Bütün ideolojik ve politik üstyapılar -aile, sendikalar, reformist siyasal partiler ve özel medya dahil- tanım gereği devlet aygıtlarıdır, ya da -başka bir ifadeyle- hegemonya aygıtlarıdır.

Gelişkin kapitalist toplumları çözümlemede, en yararlı gibi görünen ikinci tanımdır. Hegemonya hem sivil toplumda hem de devlette ifade edilir, yine de özel hegemonik aygıtların devletten hatırı sayılır özerkliği

bulunur. (Bu ikisi arasında sık sık gerilim ortaya çıkar, özellikle egemen sınıfın siyasal iktidara sahip fraksiyonu hegemonik sınıf değilse.) Hatta, ideolojik aygıtların daha az belirgin olduğu, dolayısıyla sınıfsal yönetimin egemenliğini gizemlileştirmekte çok daha etkili olduğu sivil toplumdaki hegemonya işlevinin, özellikle zorlama zırhını (örneğin, yargı düzeni ve okul) taşıdıkları için yeniden-üretime ilişkin rolleri çok daha belirgin olan devletin hegemonik aygıtlarından ayrıldığını bile ileri sürebiliriz. Aşağıda, Gramsci'nin kendi hegemonya kavram(lar)ına dayalı değişim stratejilerini tartışırken, sivil toplumda karşıt-hegemonyanın gelişmesi ve devletin kuşatılmasına nasıl ağırlıklı olarak eğildiğini göreceğiz. Ne var ki, tam da karşıt-hegemonyanın yaratılması ve gelişmesinde, hegemonik devlet aygıtları karşıya alınır ya da krize sokulur. Benzer bir biçimde, Poulantzas'ın sonraki çalışmalarında ileri sürüldüğü gibi, solun seçim zaferleri devlet aygıtlarında bir karşıt-hegemonya oluşturur, böylece sivil toplumdaki egemen sınıf hegemonyası karşısında önemli dengeleri ortaya çıkarır.

Devlet konusundaki bu ikinci yaklaşımı kullanacak olursak, onun egemen sınıf hegemonyasının bir parçası olduğunu görürüz. Bu tanımda, Gramsci devleti hegemonya aygıtının bir uzantısı olarak -burjuvazinin sınıf savaşımı bağlamında toplumun denetimini sürdürüp genişletmek amacıyla geliştirdiği sistemin bir parçası olarak- görüyordu. Devletin egemen sınıf hegemonyasına dahil edilmesi, ona göre, burjuva sınıfının doğasından; bu sınıfın, kendisini bütün toplumu kültürel olarak dönüştürebilme ve soğurabilme yeteneğine sahip, sürekli hareket halindeki bir organizma olarak oluşturması gerçeğinden kaynaklanıyordu:

Burjuva sınıfının, hukuk anlayışına, böylelikle de devletin işlevine getirdiği devrim, özellikle uyum gösterme iradesinde bulunur (böylelikle, devletin ve hukukun etik niteliğinde). Önceki yönetici sınıflar, öbür sınıflardan kendilerine doğru organik bir geçişi oluşturmaya, yani, kendi sınıf alanlarını "teknik" ve ideolojik olarak genişletmeye eğilimli olmamaları anlamında, özsel olarak tutucuydular: Onlarınki, kapalı bir kast anlayışydı. Burjuva sınıf, onu kendi kültürel ve ekonomik düzeyine çekerek, bütün toplumu soğurabilme yeteneğine sahip, sürekli hareket halindeki bir organizma olarak sunar kendini. Devletin bütün işlevi dönüşüme uğramıştır: Bir "eğitici" vb. olmuştur devlet (Gramsci, 1971: 260; *italikler sonradan*).

Ne var ki, pratikte, burjuvazi bu anlayışını uygulayabilecek durumda değildir ya da buna hiçbir zaman niyet etmez; tersine, egemen sınıf dayanılgıya erişmiştir; genişlemediği gibi, dağılmaya da başlar. Yine de devlet, sanki burjuvazi sürekli genişleme hareketiyle ilgili işlevini yerine

getirebilir ve getirecekmiş gibi davranmaya devam eder; gerçekten de, sanki *bir tek sınıf ve bir tek toplum varmışçasına*, burjuva hukukunu dayatır.

Bütün bunlar, Gramsci'nin devlet yaklaşımının asıl olarak ideolojik nitelikte olduğunu; devletin, burjuva sınıfının potansiyel açıdan tümüyle kapsayıcı bir grup olarak oluşumundan kalkıp, bireylere sanki burjuvazinin içine alınacaklarmış gibi davranacak bir normlar ve yasalar dizgesine yükselen bir hegemonya aygıtı olduğunu düşündürür. Buci-Gluksmann'ın çözümlemesiyle:

Sonuçta, *başarılı hegemonya* durumunda, bir sınıf bütün toplumu ilerletmeye çalışır (ulusal işlev). Bağlaştık sınıflar karşısındaki (ve düşmanları için de) "çekiciliği" *edilgin* değil *etkindir*. Zorlamayla ilgili yönetsel baskı mekanizmalarını basitçe gevşetmekle kalmadığı gibi, sembolik şiddetle meşrulaştırma (Bourdieu) ya da "ideolojik dayatmayla ilgili kesinlikle ideolojik mekanizmalar" (Althusser) ile de tüketilmez (Buci-Gluksmann, 1974:81).

Burjuvazi bütün bu unsurlardan ve kendisinin hayali genişlemesinden; işçi sınıfını, kendi sınıf konumunun bilincinden yoksun *bir çalışan sınıf olarak*, topyekûn burjuva gelişimine katabilmek amacıyla yararlanır. Burjuva iktidarı ve denetimini kabul etmekle, işçiler esasen (yine azınlık olarak kalan) bir azınlığın, işçilerin pahasına zenginleşmesine katkıda bulunarak, sömürülen bir sınıf olarak kalırlar.

Bununla birlikte, devletin bir hegemonya aygıtı olarak taşıdığı önemin *kökünü*, Gramsci'ye göre, hâlâ *sınıf yapısında*; üretim ilişkileriyle tanımlanan ve üretim ilişkilerine bağlanan bir sınıf yapısında bulunur. Gramsci'yi anlamanın anahtarı buradadır: Gramsci, sivil toplum konusundaki daha dar Marksist yaklaşımı, eksik olduğu ve Batı'nın (İtalya'nın) durumuna uygun olmadığı için reddeden bir tarihsel gelişim çözümlemesi sağlar. Fakat, üstyapının (hegemonya ve hegemonyanın devlet aygıtı içindeki ve onun aracılığıyla genişlemesi) üretimdeki ilişkilere yakından bağlı olduğunu da reddetmez: "Çünkü, hegemonya etik-politik olsa bile, aynı zamanda ekonomik nitelikte olmak zorundadır, yönetici grubun ekonomik etkinliğin belirleyici çekirdeğinde yerine getirdiği belirleyici işleve mutlaka dayanmak zorundadır" (Gramsci, 1971:161). Gramsci üstyapının yapıdan *ayrılmasını* değil, bilakis bunlar arasındaki diyalektik ilişkiyi vurgulamaktadır.³ Devletin hegemonik işlevi ve hegemonya, hem burjuvazinin ideolojik açıdan herşeyi kuşatıcı bir sınıf olma özelliğinden *hem de* kapitalist toplumdaki ekonomik iktidara ilişkin özel konumundan kaynaklanır. İşte, Gramsci'nin hegemonya ve ideoloji konusundaki yaklaşımı her Marksist siyasal çözümlemede öyle-

sine önemli bir yer tutan işçi sınıfı bilincinin gelişmesini (ya da gelişmeyi) açıklar. "Bu noktada, Engels'in (praksis felsefesine ilişkin, İtalyan-cada da yayınlanan iki mektubunda bulunabilecek) ekonomi ancak 'son çözümlemede' tarihin itici gücüdür biçimindeki ifadesi de anımsanmalıdır; bu ifade, doğruca, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin önsözünde yer alan ve insanların ekonomi dünyasındaki çelişkilerin bilincine ideolojiler düzeyinde eriştiğini söyleyen pasajla ilişkilendirilmelidir" (Gramsci, 1971:162).

Gramsci insanın düşüncesini (bilincini) "praksis felsefesi"nde (Marksizm böyle adlandırır) yepyeni bir seçkin yere yükseltir. Bilincin denetlenmesi, üretici güçlerin denetlenmesi kadar, hattâ ondan daha fazla siyasal savaşımın alanıdır: "Dahası, praksis felsefesinin bir başka önermesi de unutulmaktadır: 'popüler inançlar' ve benzeri fikirlerin kendileri de maddi güçlerdir" (1971: 165). Devlet, burjuva egemenliğinin aracı olarak (sivil toplumun parçası olarak) bilinç savaşımında yakından yer almalıdır. Burjuva gelişimi, yalnızca üretici güçlerin gelişmesiyle değil, aynı zamanda bilinç alanındaki hegemonya ile de gerçekleşir. Devlet bu kapsamda yer alır, yalnızca burjuva iktisadi erkinin baskıya dayanarak uygulanmasında değil. Burjuvazi, Gramsci'ye göre, bilinç üzerindeki savaşım alanında erki (denetimi) olmadığında, kendisinin *birincil* egemenlik aracı olarak devletin zor gücüne yaslanmaya çalışacaktır. Başka durumda ise, zor güçleri arkaplanda kalır, açık bir baskı biçiminde değil ama bir zorlama ve tehdit sistemi olarak hareket ederler.

Gerçekte, devlet bir "eğitici" olarak düşünülmelidir; bu anlamda, devlet tam da yeni bir uygarlık tipi ya da düzeyi yaratmaya çalışır. Özel olarak ekonomik güçler üzerinde hareket ediliyor, ekonomik üretim aygıtı geliştirilip yeniden düzenleniyor ve yeni bir yapı ortaya çıkarılıyor diye, bundan üstyapısal etkenlerin düzensiz ve gelişigüzel bir filizlenme biçiminde kendiliğinden gelişmek üzere kendi başlarına bırakılmaları sonucu çıkartılmamalıdır. Devlet, bu alanda da, "ussallaştırma" aracı, Taylorizasyon ve hızlandırma aracıdır. Bir plana göre çalışır, zorlar, teşvik eder, üsteler ve "cezalandırır" -çünkü, belirli bir yaşam tarzının "mümkün" olduğu koşullar bir kez yaratıldı mı, "suç fiili ya da k usur'un, sadece genel bir biçimde "tehlikeli" diye hüküm vermekle yetinilmeyerek, ahlaki sonuçları da olan cezai bir yaptırım olmalıdır. Hukuk, devletin üstlendiği bütün olumlu, uygarlaştırmacı etkinliklerin baskıcı ve olumsuz yönüdür (Gramsci, 1971:247).

Bu nokta, bizi Gramsci'nin "pasif devrim" kavramına getirir. Bu kavram, siyaset, ideoloji ve toplumsal ilişkilerdeki değişiklikleri ekonomideki

değişikliklere bağlar (Buci-Glucksmann, 1979; Showstack Sassoon, 1980, 1982b). Gramsci, pasif devrim terimini, egemen sınıf hegemonyasını sürdürmek, kitlelerin siyasal ve iktisadi kurumlar üzerinde baskıda bulunmasını önlemek amacıyla *devlet iktidarının sürekli yenden düzenlenmesini* ve ast sınıflarla ilişkisini anlatmak için kullanır. Bu kavramda örtük olarak, önceden değindiğimiz üzere, genişletilmiş bir devlet bulunur; genişlemenin kendisi de, kitlelerin örgütlendikleri ve -tarikte ilk kez- kendi kendilerini yönetme potansiyeline sahip oldukları modern bir çağın ürünüdür. Kitlelerin siyasetteki varlığı özerkliklerinin önkoşuludur, ama kitle hareketinin doğurduğu tehdide karşılık verebilecek yetenekteki *genişletilmiş* bir devletin ortaya çıkmasına da yol açar (Showstack Sassoon, 1982a:102-103).

Potansiyel aktif kitlelerle karşı karşıya kalan devlet, bu nedenle, hegemonyası herhangi bir biçimde zayıflatıldığında burjuvazinin uygulamaya çalıştığı bir teknik olarak pasif devrimi geliştirir. Buradaki "pasif" yön, "devrimci bir hasmın gelişmesinin, sergilediği devrimci potansiyelin 'başının vurulmasıyla' önlenmesi"ndedir (Showstack Sassoon, 1982b: 133). Gramsci bu kavramı, burjuvazinin siyasal ve ekonomik krizlere rağmen nasıl olup da hayatta kalabildiğini açıklamak amacıyla geliştirdi. "Aşağıdan gelen belirli taleplerin kabul edilmesi, aynı zamanda işçi sınıfını, mücadelesini ekonomik-korporatif alanla sınırlandırmaya teşvik ederken, egemen sınıfın hegemonyasının tehlikeye düşmesini önlemeye yönelik girişimin bir parçasını oluşturur, bu arada da üretim dünyasındaki değişikliklere geçerli toplumsal formasyon dahilinde uyum sağlanır" (Showstack Sassoon, 1982b:133).

Böylece, burjuvazi ne zaman hegemonyası tehdit edilir, ne zaman siyasal üstyapısı (zor *artı hegemonya*) üretici güçlerin genişlemesi gereksinmesiyle başa çıkamaz ise, -devlet aracılığıyla- pasif devrim stratejisine baş vurur. Örneğin, 1930'larda devletin topluma müdahalesi Avrupa ve Amerika'da köklü bir biçimde artmış, egemen sınıfın görece zayıf hegemonyası da yeni halk unsurlarını içermek üzere genişletilmişti. Gramsci'ye göre, aşağıda göreceğimiz gibi, pasif devrimden alınması gereken ders reformist ve devrimci politika arasındaki ayrımı açığa çıkarmaktı; burada reformizm, pasif devrimin bir türüdür. Pasif devrime karşılık verme gereksinmesi, işçi sınıfının yaptığı devrimle burjuvazinin yaptığı devrim arasındaki ve (pasif devrime göre düzenlenmiş) modern burjuva devleti ile politika anlayışının kendisinin dönüşüme uğradığı işçi sınıfının devrimci devleti arasındaki temel asimetriye dayanır.

Köktenci değişiklik süreci

Eğer bilinç alanı Gramsci'ye göre egemen ve bağımlı sınıflar arasında -ki birincil savaşıım ise, bu durumda değişim nasıl gerçekleşecek? Bağımlı sınıflar, egemen sınıfların hegemonyasını nasıl alt edecekler? Gramsci'nin, kapitalizmin Batılı ülkelerdeki gelişimini çözümlemeye yönelik ilgisi, İtalyan "devrimci" eyleminin 1919-1920'deki yenilgisini anlamaya ve kapitalist hegemonya karşısında daha uygun bir strateji arastırmaya dönüktü. Gramsci'nin bu sorulara verdiği yanıtın üç yönü bulunur: (1) kısmen Marx'ın *Onsekiz Brumaire* çözümlemesinden türetilen hegemonya krizi kavramı; (2) "manevra savaşı"na karşılık "mevzi savaşı" kavramı; ve (3) aydınların rolü. Bunların üçü de, doğrudan Gramsci'nin, hakim burjuvazinin genişlemesinde ve egemenlik uygulamasında birincil rolü üst yapının oynadığı yolundaki yaklaşımından kaynaklanır.

Hegemonya Krizi

Hegemonya krizi konusunda, Buci-Glucksmann şöyle yazar:

Gramsci'nin devrimci diyalektiği, bir yapıyla (işlevle) bütünleşme tarzının, kurumsallaştırıcı denetimlerin tarzını takviye ettiğini ileri süren bütün yapısalci-işlevselci modellerden kurtulur... sonuçta öyle görünmektedir ki, [Gramsci -çev.] bir bütünleşme modeline ne zaman başvursa, bu durum bir *dağılma* modelini, Gramsci'nin kuramsal ve yöntemsel ikiliklerinin de çift kutuplu olmasını gerektirir. Özetle, hegemonya krizi (organik kriz) kuramı olmaksızın hegemonya kuramı olamaz; eskiden bağımlı bir sınıfın hegemonik olmasına izin veren, sınıfların oluşumu ve dağılması ile ilgili bir kuram olmaksızın, bağımlı sınıfların egemen sınıfla bütünleşmesine yönelik bir çözümleme de olamaz; yeni bir stratejik perspektif (işçi sınıfının yeni bir devlet uğruna savaşmasına olanak tanıyan "mevzi savaşı") tanımlanmaksızın, devletin genişlemesi de olamaz (Buci-Glucksmann, 1974:75).

Bu iki kutuplu kuramıyla, Gramsci (kendisinden önce Marx ve Engels'in yaptığı gibi) toplumsal sınıfların kendi siyasal partilerinden koptukları; sınıfın, partileri yöneten kimseleri artık kendi ifadesi olarak kabul etmediği tarih dönemleri bulunduğunu ileri sürer. Böyle bir durum ortaya çıktığında, şiddet içeren çözümler kendini gösterebileceği için ortam tehlikeli olur; egemen sınıf hegemonyasını korumak amacıyla devleti kullanmanın geleneksel yöntemleri işe yaramaz hale gelir. Bu koşullarda, toplumun kamuoyundan bağımsız unsurları -bürokrasi, Kilise, büyük finans kuruluşları ve öbür kurumlar- güçlerini ve özerkliklerini artırır. Bu krizler nasıl ortaya çıkar? Krizler, yönetici sınıfların (devlet aracılığıyla) gerçekleştirdiği ve halkın hoşuna gitmeyen eylem-

lerin ya da önceden edilgin olan kitlelerin artan siyasal eylemliliğinin sonucudur. Her iki durumda da, bir "otorite krizi"ne yol açarlar. İşte, bu durumu Gramsci "hegemonya krizi ya da devletin genel krizi" olarak adlandırır (1971:210). "Egemen sınıf oydaşmasını yitirmişse, yani artık 'yönetici' değil, sadece 'egemen' ise, salt zorlama gücünü kullanıyorsa, bunun anlamı kesinlikle şudur ki, büyük kitleler geleneksel ideolojilerinden kopmuşlardır ve eskiden inandıklarına artık inanmamaktadırlar, vb. Kriz, eskinin ölmekte, yeninin ise doğamamakta oluşundadır" (1971:25-26).

Gramsci, söz konusu hegemonya krizinin ekonomik krizin sonucu olduğuna inanmıyordu. Bilakis, ekonomik kriz burjuvaziye, (devlet aracılığıyla) ekonomik sorunlar karşısındaki tutumunu ele alır ve reformları (pasif devrim) yürürlüğe koyarken, ciddi yanlışlar yapma durumuna getirerek hegemonya krizinin koşullarını yaratabilirdi. Burjuvazi bu sorunlar karşısında değişik biçimlerde tutum alabilir; aynı anda, hegemonya aygıtı aracılığıyla denetimi elinde tutmaya çalışabilirdi. Bunda başarılı olunamaması halinde, yaygın devrimci eylemlere yol açılabilirdi. Bununla birlikte, hegemonya krizinin başka olası nedenleri de vardır:

Dolaysız ekonomik krizlerin kendi başlarına temel nitelikteki tarihsel olayları ortaya çıkardıkları ileri sürülemez; bu krizler, kimi düşünce tarzlarının yayılması, ulusal yaşamın ilerideki bütün gelişmesini kapsayan sorunların ortaya konulup çözülmesi için daha elverişli bir alan yaratabilir sadece.... Değişiklikler, ya bir refah durumu rakip sınıfın dar çıkınca tehdit edildiği, ya da zorluklar dayanılmaz bir duruma geldiği ve eski toplumda bunu hafifletip normal durumu yasal araçlarla yeniden kurabilecek hiçbir güç görülmediği için ortaya çıkabilir (Gramsci, 1971:184-185).

Son olarak, Gramsci'ye göre, kriz ancak kitle bilinci varsa ve harekete geçmeye hazırsa eyleme yol açabilirdi -yani, devrimci değişikliği getirecek olan, bu bilincin gelişmesiydi, yoksa kâr oranının düşmesi değil. "Kriz, saldıran güçlere zaman ve uzayda yıldırım hızıyla örgütlenme yeteneğini veremez; onlara savaşım ruhu da pek kazandırmaz. Benzer bir biçimde, savunmadakiler de morallerini bozmadıkları gibi, ne mevzilerini terk ederler, yıkıntılar arasında bile, ne de kendi güçlerine ve geleceklerine olan güvenlerini yitirirler" (Gramsci, 1971:235).

Üstyapı (*burjuva hegemonyası*) Gramsci'nin kapitalist gelişmeye ilişkin çözümlemesinde böylesine önemli bir rol oynadığı için, kapitalizmin dağılmasına ilişkin çözümlemesinin de hegemonyaya, bu kez onun krizine dayanıyor olması mantıksaldır. Köktenci değişikliğe ilişkin

çözümlemesinin ön sırasındaki hegemonya kriziyle birlikte, devlet de devrimci stratejinin ön sırasına yerleşir. Her ne kadar, Marx ve Lenin'e göre burjuva devleti burjuva iktidarının zorlayıcı kolu, burjuva projesinin temel bölümü olsa da, Gramsci için devlet burjuva *ideolojisinin*, burjuva toplumsal gereksinmelerin meşrulaştırılmasının da aracıdır. Marx'a göre, emeğin giderek artan sömürsünün yol açtığı ekonomik yoksullaşma, bir devrimci partinin, işçi sınıfı bilincini; o sınıfı devlet iktidarıyla çatışma noktasına getirecek düzeye yükseltebilmesinde temel bir etki-endi. Gramsci'ye göre, artan yoksullaşma bu bilinci geliştirebilecek olanaklar arasındaki unsurlardan sadece *birisi* idi. Onun açısından daha önemlisi, devletin burjuva hegemonyasını koruyup genişletme yeteneğinin çözülmesiydi -yani, burjuvazinin kendi çıkarları doğrultusunda geliştirdiği inanç sisteminde bir krizin ortaya çıkmasıydı. Bununla birlikte, Gramsci'nin açıklığa kavuşturduğu gibi, devletin krizi -burjuvazinin, ideolojik devlet aygıtı aracılığıyla dolaylı olarak yönetebilme yeteneğinin krizi- hegemonya aygıtının yalnızca bir *kısmıyla* ilgilidir:

Aynı indirgeme siyaset sanatı ve biliminde yapılmalıdır, hiç değilse, dolaysız ekonomik ögenin katastrofik "baskınlarına" (kriz, depresyon vb.) karşı "sivil toplum"un son derece dayanıklı ve karmaşık bir yapı olarak ortaya çıktığı en gelişmiş devletlerin durumunda. Sivil toplumun üstyapıları, modern savaşlardaki siper sistemlerine benzer. Savaş sırasında, şiddetli bir topçu ateşinin düşmanın bütün savunma düzenini yıkmış gibi görüldüğü, gerçekte ise yalnızca dış çeperi yıktığı anlar olur; ilerleme ve hücum anında, saldırıya geçenler kendi -lerini hâlâ etkili olan bir savunma hattının direnişiyle karşı karşıya bulurlar. Aynı şey, büyük ekonomik krizler sırasında, politikada da olur. Kriz, saldıran güçlere zaman ve uzayda yıldırım hızıyla ör gütlenme yeteneğini veremez; onlara savaşım ruhu da pek kazandırmaz (1971:235).

Başka bir deyişle, burjuva hegemonyası devletten ibaret değildir; ayrıca Gramsci'ye göre devletin denetim altına alınması iktidarın rakip bir gruba (proletarya gibi) geçmesini sağlamak için kesinlikle yeterli değildir.

Mevzi Savaşı

Bu şekildeki akıl yürütüşü, Gramsci'yi "manevra savaşı" ya da devlete "cepheden" saldırı olarak adlandırdığı stratejiye karşı alternatif bir strateji, "mevzi savaşı" stratejisini geliştirmeye yöneltti. Ona göre:

Rusya'da devlet herşeydi, sivil toplum ilkel ve peltensiydi; Batı'da ise, devlet ile sivil toplum arasında uygun bir ilişki vardı, devlet sarsıntı geçirdiğinde sağlam bir sivil toplum yapılanması hemen açığa çıkıyordu. Devlet, ardında güçlü bir istihkam ve siper sistemi bulunan bir dış hendekti sadece: [bu siperlerin -çev.] bir devletten öbürüne az ya da çok sayıda olabileceğini söylemeye gerek yok -ama, bu da her tekil ülkenin dikkatli bir keşfini gerektirirdi (1971:238).

Dolayısıyla, devletin ele geçirilmesi -devletin devrilip denetim altına alınması- kendi başına, toplumun denetlenmesi anlamına gelmiyordu; alternatif proletarya hegemonyasının kurulması anlamına da *gelmiyordu*. Bunun yanı sıra, Gramsci proletaryanın tıpkı Rusya'daki gibi, devletin denetimini doğrudan saldırıyla ele geçirebilmesini de mümkün görmüyordu. Devlet burjuvazinin yalnızca zor gücü olmadığından, burjuva egemenliğindeki sivil toplumun ideolojik (hegemonik) üstyapısının bir parçası olduğundan, devlete iktidar sisteminin bir *bölümü* olarak yaklaşılmalıydı; hattâ devletin, en önemli iktidar ögesi olması da gerekmiyordu. Gramsci, ne de olsa, 1918-1920 döneminde solun, kimi yerlerde (Avusturya, Macaristan, Bavyera) kısa süreli olarak devlet iktidarını elinde tuttuğu Orta ve Güney Avrupa'daki yenilgisine tanık olmuştu. Bu yenilgiyi, Rusya'dakinden çok daha gelişkin, yalnızca üretici güçlerde değil ama ideolojik üstyapısında da gelişkin bir kapitalizmin ve buna denk düşen daha az militan bir işçi sınıfının varlığına bağlıyordu.

Daha gelişkin kapitalist ülkelerdeki nicel olarak daha yaygın, ancak Rusya'dakinden *daha az militan* ve kapitalizmi devirmeye daha az istekli bir sanayi proletaryasının ortaya çıkardığı bu paradoks karşısında, Gramsci söz konusu paradoksu açıkladığı çözümlemesiyle uyum içerisinde olan bir strateji -burjuva hegemonyasını karşısına alan bir strateji- geliştirdi. Bu stratejiyi "mevzi savaşı" olarak adlandırdı. "Mevzi savaşı"nın dört önemli ögesi bulunur.

Birincisi, her tekil ülkenin "doğru bir keşfi" gerektirdiğini vurgular. Bu, ilkin Marx ve Engels'in geliştirdiği, daha sonra da Troçkinin, bütün dünya işçilerinin (sanayi dünyası) aynı stratejiye (devlete cepheden saldırı -burjuvazinin baskı gücüne karşı silahlı devrim) dayanarak eşzamanlı gerçekleştirdiği bir devrim olarak, "sürekli devrim" biçiminde ileriye ittiği "enternasyonalist" konuma karşı ileri sürülen bir argümandı. Gramsci, herhangi bir dünya sosyalist düzeni kurulmadan önce, her ülkenin Komünist Partisi'nin sosyalizmin belirli bir siyasal bağlamda nasıl yaratılacağı konusunda kendi stratejisini geliştirmesi gerektiğine inanıyordu; gerçekten de, ona göre, Bolşevik stratejisinin kendisi "enter-

nasyonalizmin bütün soyut ve (aşağılayıcı anlamda) tamamen ideolojik öğelerden arındırılması, ona gerçekçi bir siyasal içerik verilmesi" idi (1971:241). Dünya sosyalizminin ilk aşamalarında sosyalist hareketlerin ve stratejinin içsel olarak ulusal nitelikte olmasının kökeni, egemen sınıfın hegemonyasında bulunur: "Niteliksel açıdan ulusal olan bu zorunlulukların düğümlendiği yer hegemonya kavramıdır" (age). *Sürekli devrim* kavramı ise, 1879 ile Birinci Dünya Savaşı arasında kapitalist dünyada meydana gelen muazzam değişiklikleri dikkate almamaktadır:

Bu formül, büyük kitle siyasal partilerinin ve büyük ekonomik sendika - ların henüz varolmadıkları, toplumun da hâlâ birçok bakımdan, deyim yerindeyse, akış halinde olduğu [1848 öncesi] tarihsel bir dö - neme aittir: taşranın daha fazla gerikalmışlığı; birkaç ya da hattâ tek bir kentin (Fransa durumunda Paris'in) siyasal iktidarı ve devlet gücü - nü neredeyse eksiksiz tekelinde bulundurması; görece ilkel bir devlet aygıtı, buna karşılık sivil toplumun devlet etkinliğinden daha büyük oranda özerk oluşu.... 1870 sonrası dönemde, Avrupa'nın sömürgeci yayılmasıyla birlikte, bütün bu öğeler değişir: Devletin uluslararası ve iç örgütlenme ilişkileri daha karmaşık ve yoğun hale gelir; 1848'in "Sürekli Devrim" formülü de siyaset biliminde "sivil hegemonya" for - mülü tarafından genişletilir ve aşılır (Gramsci, 1971:242-243).

İkincisi, "mevzi savaşı" devlet aygıtının bir karşıt-hegemonya ile *kuşatıl - ması* düşüncesine dayanır; bu karşıt-hegemonya, işçi sınıfının kitlesel örgütlenmesi tarafından ve işçi sınıfı kurumları ve kültürünün gelişme - siyle yaratılır. "Bir toplumsal grup, hükümet erkini kazanmadan önce de önderlik yapabilir (yani, hegemonik olabilir), aslında yapmalıdır da (bu, gerçekten de, böylesi bir erkin kazanılmasının başlıca koşullarından biridir)" (Gramsci, 1971:207). Öyleyse, Gramsci'nin stratejisinin temeli, işçi ve köylüleri devlete cepheden saldırı amacıyla örgütlemek değil, yeni bir kültürün -yeni, proleter bir toplumun norm ve değerlerinin -dayanakları olarak işçi sınıfı örgütleri kurmaktır. Söz konusu proletarya hegemonyası, işçi sınıfı bilinci üzerinde yürütülen ideolojik savaşım boyunca siperlerin ileri geri hareket ettiği bir mevzi savaşı içerisinde - yeni üstyapı, devlet aygıtı dahil eski üstyapıyı k uşatıncaya kadar - burju - va hegemonyasıyla hesaplaşacaktı. İşte, ancak bu aşamada devlet ikti - darının devralınması anlam kazanacaktır; çünkü işçi sınıfı, devlet aygıtını kullanarak aslında ancak o zaman, toplumsal değer ve normları yeni bir toplumu kurabilecek ölçüde denetim altına alabilecektir (Showstack Sassoon, 1982b:141). "Yani, proletarya ordusu ideolojik olarak donatılmalı, burjuva varoluş yaklaşımına karşı yeni bir *Weltanschauung* [dünya görüşü -çev.] ile, yeni yaşam ve düşünce biçim - leriyle, yeni bir ahlakla, yeni düşüncelerle silahlanmalıdır. Ancak bu

yolla tabyalar düşer, liberal oydaşma zayıflatılır ve gelecekteki uyruklarının etkin rızasıyla güçlenmiş yeni proleter devlet doğar' (Fiori, 1970:243).

Proletarya iktidarı aldığı anda ise, Gramsci'nin mevzi savaşı yeni devletin doğal temeli durumuna geliyordu, ki bu da önce proleter ya hegemonyası kurulmadan söz konusu olamazdı. Yukarıda tartıştığımız üzere, Gramsci o zamana kadarki Marksist-Leninist öğretisi olan "baskıcı devlet" kuramının tamamlayıcısı olarak, devletin egemen sınıf hegemonyasındaki rolü ve hegemonya kuramını geliştirdi. Zorlama, ona göre, iktidar biçimlerinden *biriydi* ve verili bir uğrakta, burjuvazinin yeni toplumu zor kullanarak devirmeye kalktığı uğrakta yeni proleter devlet için tarihsel olarak gerekliydi. Ancak,

entelektüel ve ahlaki hegemonya yoluyla yönetim, istikrarı güvence altına alıp iktidarı en geniş rıza ve kabul üzerine inşa eden iktidar biçimidir. "Bağımlı toplumsal grubun gerçekten özerk ve hegemonik olduğu ve yeni bir devlet tipini ortaya çıkardığı andan itibaren, yeni bir entelektüel ve ahlaki düzene, yani yeni bir toplum tipine yönelik somut gereksinme, dolayısıyla da en evrensel kavramlara, en rafine ve etkili ideolojik silahlara gereksinme baş gösterir" (Fiori, 1970: 243; *italikler Fiori'nin*).

Böylece, Gramsci proletarya hegemonyasını yalnızca burjuva devletini kuşatmanın aracı olarak değil, yeni proleter devletin temeli olarak da ileri sürer: Mevzi savaşının yürütüldüğü süreçte proleter ya hegemonyasını oluşturan kurum ve örgütlenmeler, yeni ahlaki ve entelektüel düzenin temeli *durumuna gelirler*. Gramsci'ye göre, manevra savaşı (cepheden saldırı) strateji açısından yanlış olduğu gibi, devlet ele geçirildiği zaman (örneğin, Rusya örneğindeki gibi) yeni toplumun gelişmesinde bir boşluk da bırakmaktaydı. Her iki kuramcının da öngördüğü demokratik, kitle temelli proleter toplum (hegemonya) ve devlet tipine yol açacak olan alternatif sürece ilişkin ek anlayış dışında, bu büyük ölçüde Rosa Luxemburg'un değindiği noktadır. "Bu anlamda, anti-pasif devrim olarak hegemonya, çoğulculuğun karşısına konmuş totaliter bir anlayış olmak bir yana, tam da çoğulculuğun koşuludur. . . . Gramsci, siyasal düşünce için geri dönüşün olmadığı bir nokta belirler: Anti-pasif devrim olmaksızın sosyalizme demokratik geçiş mümkün değildir" (Buci-Glucksmann, 1982:125-126).

Bu nokta, bizi mevzi savaşındaki üçüncü öğeye; Gramsci'nin, değişim sürecindeki anahtar bileşen olarak bilince odaklanmasına getirir. Mevzi savaşı işçi sınıfı bilincine yönelik bir savaşımdır, toplumdaki siyasal güç ilişkileri de kolektif siyasal bilincin değişik "düzey" ya da "uğrak"larına

dayanır. İlk bilinç düzeyi, mesleki özdeşleşmedir: Meslek grubunun üyeleri grubun birlik ve türdeşliğinin, onu örgütleme gereksinmesinin bilincindedir. Sadece ekonomi alanında, üretimde olmak koşuluyla bir toplumsal sınıfın bütün üyeleri arasında çıkar dayanışmasına ilişkin bir bilinç ortaya çıktığında ikinci düzeye ulaşılır. Bu bilinç düzeyinde, işçi sınıfı egemen gruplar karşısında siyasal-hukuksal eşitlik talep eder; devlet aygıtına (yasama ve yürütmeye) katılabilmek, hattâ onu -mevcut temel yapılar içerisinde, egemen grupların değer ve normları çerçevesinde bile olsa- düzeltebilmek için oy hakkı talep eder. Üçüncü bilinç düzeyinde, birey kendi korporatif çıkarlarının iktisadi bir sınıfın dar korporatif sınırlarını aştığını, bağımlılık kültürünü paylaşan ve kendi -lerini bağımlı konumdan kurtaracak bir karşıt-hegemonya oluşturmak üzere bir araya gelebilecek bütün bağımlı gruplara kadar uzandığını fark eder.

Dördüncü öge, bu ideolojik gelişme topolojisini eyleme dönüştürür. Gramsci, tıpkı Lenin gibi, siyasal partiyi işçi sınıfı içerisinde bilinç yükseltmenin ve eğitimin, proleter hegemonyası kurumlarını geliştirmenin aracı olarak görüyordu. Ancak, Lenin'in tersine, devrimci partiyi dışarıdan sosyalist bilinç taşıyan bir "öncü" olarak görmüyordu. Lenin'in partisi, geçmişin işçileriyle geçmişin burjuva kökenli profesyonel aydınlarını, işçi sınıfı için siyasa ve strateji geliştiren örgütçü-aydınların oluşturduğu tek bir tümleşik birim içerisinde kaynaştırır. Gramsci ise, aksine, devrimci partiyi bir bütün olarak işçi sınıfıyla ilişkilendirir. İşçi sınıfının, tıpkı kendinden önceki burjuvazi gibi, "kendi safları arasından, kendi organik aydınlarını oluşturabilme yeteneğinde olduğunu; ister kitle ister öncü partisi olsun, siyasal partinin işlevinin de, bu organik aydınların etkinliğini yönlendirmek ve (emekçi) sınıfla geleneksel entelijensiyanın belirli kesimleri arasında bağlantı sağlamak olduğu" yazar (1971:4).

Gramsci, ayrıca devrimci siyasal partiyi kendi "hegemonik" kalıcılık koşullarına sahip olarak (olağan araçlarla yok edilemeyen bir parti olarak) görür. Her siyasal partinin üç temel ögesi bulunur: (1) "katılımları yaratıcılık ya da örgütsel yetenekten çok disiplin ve bağlılık biçimini alan sıradan, ortalama kişiler"in oluşturduğu kitle ögesi; (2) "kendi başlarına bırakıldıklarında hiçbir değeri olmayan ya da pek az olan güçler bütünlüğünü etkin ve güçlü kılıp ulusal düzeyde merkezileştiren" başlıca tutunum ögesi; ve (3) "ilk ögeyi ahlaki ve düşünsel olarak da ikincisine bağlayıp ikisi arasında ilişki kuran" bir aracı öge. İkinci gerekli öge mevcut olduğu ve öbür iki ögenin oluşması da engellenemediği zaman; yani ikinci ögenin birincinin içerisinde oluşturduğu, ikinci ögenin ortadan

kaldırılması durumunda ikinci ögeyi birinciyle üçüncünün içerisinde yeniden yaratmaya yardımcı olacak bir mayalanma bulunduğu zaman, ancak o zaman partinin olağan araçlarla yok edilemeyeceği uğrağa ulaşılır (Gramsci, 1971: 152-154).

Bu bakımdan, Gramsci Birinci Dünya Savaşı ile savaş sonrasında yok olma noktasına getirilen sol parti deneyimlerine karşılık olarak, her işçinin "aydın" olmasını, potansiyel bir parti lideri ve örgütçüsü olmasını sağlayacak olan taban etkinliğini ortaya çıkaracak bir liderliği savundu. Buradaki kitle tabanlı parti tanımı, Leninist yaklaşıma tümünden karşıydı; tıpkı kendisinin mevzi savaş kavramının, *Devlet ve Devrim*'de Lenin'in açıkladığı, devlete cepheden saldırıdan tümüyle farklı bir strateji olması gibi. Her iki farklılık da, Gramsci'nin hegemonya kavramından ve ideolojinin rolü konusundaki temel öncülünden kaynaklanıyordu. Nasıl Batı'daki proletarya egemen burjuva değer ve normlarıyla mücadele edip onların yerini alacak bir karşıt-hegemonya geliştirmeksizin etkin bir biçimde devlet iktidarını eline geçiremediyse, aynı şekilde devrimci parti de, "büyük birleştirici, merkezileştirici ve disiplinli güçlerle, ayrıca yenilenme gücüyle de" (Gramsci, 1971: 152) donatılmış işçilerin sürekli akışını sağlayacak ideolojik bir temeli partinin kendisi içinde yaratmaksızın hayatta kalamaz, karşıt-hegemonyanın kurucusu ve eğitici olarak davranamazdı.

Aydınların Rolü

Bu nokta, bizi Gramsci'nin köktenci değişim sürecine ilişkin kuramının üçüncü kısmına, aydınlar konusundaki çözümlemesine getirir. Gramsci, yaklaşımını Lenin'in Karl Kautsky'ye yönelik eleştirisi üzerine inşa etti. Kautsky, sosyalist harekette işçilerle aydınlar arasındaki ilişkiyi yönetilenlerle liderler ilişkisi olarak görme eğilimindeydi. Yönetilenler ve liderler ayrımı, aydınların kuramsal ve ideolojik liderlik alanındaki daha üstün yeteneklerine dayanan hiyerarşik bir ayrımdı. Bu yetenekleri, onları aydın-olmayan işçilerin oluşturduğu kitle tabanının üzerine yerleştiriyordu. Lenin, bu ayrımın ortadan kaldırılması gerektiğini savunuyordu; işçi kitlelerinin bilincini yükseltecek olan öncü parti, tümleşik bir birim halinde kaynaşmış, geçmişin işçileriyle geçmişin burjuva aydınlarından oluşacaktı. Ne var ki, Lenin'in partisi de bu yeni liderler, aydınlar ve işçiler grubunu, Lenin'in kendi başlarına teori ve bilinçli siyasal liderlik üretmeye yetenekli görmediği işçi kitlelerinin üzerine yerleştiriyordu.

Gramsci bu anlayışı reddetti. Onun yerine, sınıftan bağımsız ayrı bir toplumsal kategori biçimindeki "aydınlar" kavramının bir mitos olduğunu

ileri sürerek Kautsky'yi eleştirdi: "Ekonomik üretim dünyasındaki temel bir işlevin kökensel alanı üzerinde ortaya çıkan her toplumsal grup, kendisiyle birlikte, organik olarak, yalnızca ekonomik alanda değil ama aynı zamanda toplumsal ve siyasal alanlarda da kendisine türdeşlik ve kendi işlevine ilişkin bir bilinç veren bir ya da daha fazla aydın katmanını yaratır" (1971:5).

Normalde, aydınlar üzerine düşündüğümüz zaman, aydınların oluşturduğu profesyonel kategorinin yerine getirdiği belli bir toplumsal rolü saptarız. Gramsci, bu aydın tanımını yazınsal, bilimsel vb. nitelikli "geleneksel" profesyonel aydınlarla karakterize eder; bunların toplumun "çatlakları"ndaki konumlanması, kendisine ilişkin belirli bir sınıflararası atmosfer yaratır, ama nihai olarak geçmişin ve bugünün sınıf ilişkilerinden kaynaklanır ve değişik tarihsel sınıf formasyonlarına olan bağlılığı gizler. Örneğin, her sınıf böylesi aydınları -yani, kendi sınıflarının içerisinden çıkıp o sınıfın hegemonyasını oluşturma işlevini gören aydınları- "organik" olarak üretir. Öte yandan, egemen sınıflar, egemen gruba türdeşlik ve öz-bilinç kazandıracak başka aydınlar için bağımlı sınıflara da el atarlar. Bağımlı sınıflardan gelen bu geleneksel aydınlar, mesleki açıdan organik benzerlerinden ayırt edilemeseler de, bunlar -Gramsciye göre- farklıdır: Kendi sınıf kökenleriyle olan organik bağlantıları artık sona ermiştir.

Ancak, Gramsci, kendi amaçları için, daha önemli olan ikinci bir aydın tanımı (ya da kategorisi) olduğunu savunuyordu. Bunlar, her toplumsal sınıfın düşünen, örgütleyen unsuru olarak, belli bir teknik kapasitenin sahibi olan kimselerdir. Bu "organik" aydınlar, "mesleklerinden (kendi sınıflarına özgü herhangi bir iş olabilir) çok, organik olarak bağlı oldukları sınıfın düşünce ve özelemlerini yönlendirmedeki işlevleriyle" ayırt edilirler (1971:3).

Her insan, sonuçta, kendi mesleki etkinliğinin dışında, belli bir entelektüel etkinlikte bulunur; yani, bir "filozof", bir sanatçı, bir beğeni adamıdır; bir dünya görüşü içerisinde yer alır, bilinçli bir ahlaki davranış çizgisi vardır, böylelikle de bir dünya görüşünün desteklenmesi ya da değiştirilmesine, yani yeni düşünce biçimlerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunur.

Yeni bir aydınlar katmanının yaratılması sorunu, dolayısıyla, herkeste belli bir gelişme düzeyinde varolan entelektüel etkinliğin -kassal-sinirsel çabayla olan ilişkisini yeni bir dengeye doğru değişiklikten geçirerek ve kassal-zihinsel çabanın kendisinin de, fiziksel ve toplumsal dünyayı durmaksızın yenilemekte olan genel bir pratik etkinlik ögesi olduğu oranda, yeni ve bütünsel bir dünya görüşünün temeli

olmasını sağlayarak- eleştirel bir biçimde geliştirilmesine dayanır (1971:9).

Egemen sınıf, kendi siyasal partileri içerisinde geleneksel aydınları egemen grubun organik aydınlarıyla kaynaştırmaya çalışır; burada geleneksel aydınlar, hem egemen hem bağımlı sınıflardan gelen profesyonel aydınları içermektedir. Bu arada, devrimci parti de aynı şeyi yapmalıdır; ancak kendi durumunda, etkilenmemiş profesyonel burjuva aydınlarını, proletarya kökenli profesyonel (geleneksel) aydınları ve kendi sınıf çıkarlarını aşan bilinçli bir dünya görüşüne sahip düşünür-örgütçüler durumundaki organik proleter aydınları birbirleriyle kaynaştıracaktır. Bu sonuncu aydınlar, yukarıda tartıştığımız şu ortadan kaldırılamaz partinin ilk ögesidir. Partinin, eğitsel işlevleri aracılığıyla işçileri sahip oldukları entelektüel olanaklar konusunda uyandırarak, oluşturmaları için harekete geçirmek ve teşvik etmek zorunda olduğu işte bu aydınlardır. Dolayısıyla, bu nokta Gramsci ile Lenin arasındaki en önemli siyasal farklılıktır: Gramsci, "bütün insanlar düşünürdür" görüşüne dayanan bir parti ve stratejiye inanıyordu.

Sonuç

Özetle, her ne kadar yazılarının hiçbirinde sistematik bir biçimde sunulmamış olsa da, Gramsci'nin devlet kuramı, sınıfa dayalı bir üstyapı ve toplumsal sınıf savaşımına dayalı bir hukuksal-siyasal sistem öngören Marksist yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Gramsci'nin kuramı, aynı zamanda, yukarıda tartıştığımız Marksist-Leninist devlet zorlama aygıtından açık bir kopuşu (ya da ilerlemeyi) oluşturur: "Gramsci, Bolşevik kuramcı Nikolay Buharin tarafından temsil edildiğini düşündüğü kaba diyalektik materyalizmi reddetti ve tarihsel materyalizm öğretisini gerek düşüncelerin tarih üzerindeki tesirine, gerek bireysel iradenin etkisine alan açacak bir biçimde yeniden formüle etmeye girişti" (Joll, 1978: 16). Üstyapının etkilerine -iktisadi etkilerden ziyade, entelektüel ve kültürel etkilere- ilişkin vurgulaması, Gramsci'nin, Batı'nın daha gelişkin sanayi toplumlarında, devrimci hareketlerin etkinliğine karşın, işçi sınıfının kayda değer bir bölümü arasında kapitalizmin neden o denli destek bulup tutunabildiğini açıklayabilmesini sağlamıştır. Kendi "hegemonya" öğretisinde, Gramsci egemen sınıfın yönetmek için sadece devletin baskı gücüne ya da hattâ doğrudan ekonomik gücüne dayanmak zorunda olmadığını görmüştü; bilakis, sivil toplum ve devlette dışavurulan hegemonyası aracılığıyla, yönetilenler egemen sınıfın inançlar sistemini kabul etmeye ve onun toplumsal, kültürel ve ahlaki değerlerini paylaşmaya ikna edilebiliyorlardı.

Ancak, Gramsci Birinci Dünya Savaşı sonrasında Batıda başarılı bir devrimin olmayışını ya da faşizmin yükselişini açıklayacak bir kavramı - hegemonya- tanıtmaktan daha fazlasını yaptı. Aynı kavram, Gramsci'nin bizzat devrime ilişkin görüşlerinin merkezi odağı durumuna geldi: Hegemonya, karşıt-hegemonya anlamına geliyordu; burjuvazinin üstyapı yoluyla kurduğu egemenlik, yeni üstyapısal kurumlar geliştirerek, burjuva değil proleter nitelikli yeni bir toplum kavramı yaratarak, temel yapısal değişiklik uğruna savaşımı gerektiriyordu. Siyasal liderlik, bir mevzi savaşıyla, yani ekonomik egemenliğin yanı sıra kültürel ve ahlaki üstünlükle elde edilebilirdi.

Gramsci, aydınların "egemen grubun toplumsal hegemonya ve siyasal hükümet ast işlevlerini yerine getiren 'görevlileri'" olarak (1971:12) önemli; ayrıca, devrimci süreçte de merkezi bir rol oynadıkları kanısındaydı. İşçi sınıfından gelen ve bu sınıfla bağlarını devrimci bir parti aracılığıyla siyasal değişim yaratarak koruyan bu "organik" aydınlar, Gramsci'nin siyasal stratejisinin (doğrudan siyasal iktidarından bağımsız olarak, proletaryanın kültürel ve ahlaki üstünlüğünün kurulması) temelini oluşturuyordu.

Gramsci, son çözümlemede, tıpkı Marx ve Lenin gibi, bir *eğitici* idi. Ancak Lenin'in tersine, kitlelerin entelektüel niteliklerine ve kendi sınıflarının hegemonyasını, devrimci teori ve taktiklerden sorumlu seçkin bir bürokrasi ya da seçkin bir öncü partiye kendileri adına kurdurmak yerine, bizzat kendilerinin kurabileceklerine inanıyordu. İşçi sınıfı bilincinin gelişimi, Marksist teorinin bu kadar önemli bir bileşeni olarak, Gramsci'ye göre hem kapitalist egemenliği hem de onun yıkılışını açıklamakta başlıca uğraktır. Bu bilinç, kitlelerin içinden bir kitle partisi biçiminde ortaya çıkmaktadır.⁴ Nasıl proleter bilincin eksikliği burjuvazinin egemen konumunda kalmasının başlıca nedeniyse, bu *bilincin kendisi* de proletarya için, üretim araçlarını ve devleti kuşatma altına alırken, güç kaynağı durumuna gelir.

Çeviren: Mehmet Yetiş

Yazının alındığı kaynak: Martin Carnoy'un *The State and Political Theory* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984) başlıklı kitabının üçüncü bölümü (s. 65-88)

Notlar

1) Gramsci biyografileri için bkz. Fiori (1970) ve Joll (1978).

* Yazarın hatası; doğrusu "Bobbio'ya göre" olacak -ç.n.

**Yazarın hatası; doğrusu "(Bobbio, 1979: 28)" olacak -ç.n.

2) Yine de, bir dizi başka yazarın da işaret ettiği gibi, Marx'ın sorunsalıyla Gramsci'ninki arasında bir aynılma yoktur, zira her ikisi için de son kerte de ekonomi belirleyicidir (Texier, 1979). Dahası, Bobbio'nun yorumu Gramsci'nin yazılarının onun siyasal praksisinden ayrır. Gramsci, bu praksis içinde İtalyan devrimci işçi sınıfı hareketinin, Leninizmin ve Üçüncü Enternasyonal'in yanında yer almıştı (Mouffe, 1979:3-4).

3) Bu noktaya ilişkin tartışmanın devamı için, Norberto Bobbio ile Jacques Texier arasındaki görüş alışverişine bkz. Mouffe (1979).

4) Bu parti kitlesel bir karakter taşımakla kalmayacak, liderliği de demokratik merkezîyetçilik yoluyla hareket ve tabanla bütünleşecekti (Buci-Glucksmann, 1979:232).

Kaynakça

Anderson, P. (1977) "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, 100, 5-78.

Bobbio, N. (1979) "Gramsci and the Conception of Civil Society", Mouffe, Chantal (der.) *Gramsci and Marxist Theory* içinde, Londra: Routledge and Kegan Paul, 21-47.

Buci-Glucksmann, C. (1974) *Gramsci et L'Etat*, Paris: Fayard.

Buci-Glucksmann, C. (1979) "State, Transition, and Passive Revolution", Mouffe, Chantal (der.) *Gramsci and Marxist Theory* içinde, Londra: Routledge and Kegan Paul, 207-35.

Buci-Glucksmann, C. (1982) "Hegemony and Consent", Showstack Sassoon, A. (der.) *Approaches to Gramsci* içinde, Londra: Writers and Readers Publishing Cooperative.

Fiori, G. (1970) *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*, Londra: New Left Books.

Giroux, H. A. (1981) "Hegemony, Resistance, and Educational Reform", Giroux, H. A., Penna, Anthony N. ve William F. Pinar (der.) *Curriculum and Instruction: Alternatives in Education* içinde, Berkeley: McCutchan Publishing.

- Gramsci, A. (1971) *Selections from Prison Notebooks*, New York: International Publishers.
- Hobsbawn, E. (1982) "Gramsci and Marxist Political Theory", Showstack Sassoon, Anne (der.) *Approaches to Gramsci* içinde, Londra: Writers and Readers Publishing Cooperative.
- Joll, J. (1978) *Antonio Gramsci*, Londra: Penguin.
- Miliband, R. (1973) "Poulantzas and the Capitalist State", *New Left Review*, 82, 83-92.
- Mouffe, C. (der.) (1979) *Gramsci and Marxist Theory*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K. (1945) *The Open Society and Its Enemies*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Showstack Sassoon, A. (1980) *Gramsci's Politics*, New York: St. Martin's Press.
- Showstack Sassoon, A. (der.) (1982) *Approaches to Gramsci*, Londra: Writers and Readers Publishing Cooperative.
- Showstack Sassoon, A. (1982a) "Hegemony, War of Position and Political Intervention", Showstack Sassoon, Anne (der.) *Approaches to Gramsci* içinde, Londra: Writers and Readers Publishing Cooperative.
- Showstack Sassoon, A. (1982b) "Passive Revolution and the Politics of Reform", Showstack Sassoon, Anne (der.) *Approaches to Gramsci* içinde, Londra: Writers and Readers Publishing Cooperative.
- Texier, J. (1979) "Gramsci, Theoretician of the Superstructures", Mouffe, Chantal (der.) *Gramsci and Marxist Theory* içinde, Londra: Routledge and Kegan Paul, 48-79.
- Tucker, R. C. (der.) (1978) *The Marx-Engels Reader*, 2. b., New York: Monthly Review Press.



kitap eleştirisi

Brian Fay (2001) Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çev: İsmail Türkmen, İstanbul:Ayrıntı

Fuat Özding

Yorumsama¹ ve çokkültürcülük, 1980'li yıllardan sonra dünyada ve Türkiye'de üzerinde tartışmalar yapılan ve postmodern siyaset ve felsefenin teorik gıda aldıkları alanlar oldu. Daha doğrusu bu iki alan birbirini etkileyen bir özellik arz etti. Postmodern teori, yorumsama ve çokkültürcülükten etkilendi ve bu iki alan postmodern teoriyi etkiledi. Yorumsama ve çokkültürcülüğün iki mottosu olan anlama ve farklılık, postmodern siyaset kuramının temellerini de belirledi. İnsan etkinliklerini anlama teması postmodern siyasetin etkilendiği yorumsamacı geleneğin baştan beri süregelen ereğini ifade eder. Bu tema esas olarak metafizik bir temele oturduğu için eleştiriye tabi tuttuğu diğer Batı metafiziklerini aşamaz².

"Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi" de böyle bir ereği gütmektedir. Bu erek, kitabın planına da etki etmiştir. Kitabın temel yapısı, sorulan belli sorular ve bu sorulara verilen soruşturma yanıtları üzerine oturur. Bu soruşturma, esas olarak çokkültürcü bir perspektiften hareket etmekle birlikte yorumsamacı bir temeldedir. Ancak Brian Fay bunu yaparken aynı zamanda materyalist kalmayı denemektedir.

Fay'ın yapmak istediği ancak yapamadığı şey budur. Fay, kullandığı kavramların ve soruşturma eksenlerinin açık bir tanımını verir bize. Ancak farklılık kavramının kullanılması konusunda ısrarlıdır. Gerçi bu kavramı klasik çokkültürcü yaklaşımın kullandığı şekilde statik bir biçimde kullanmaz. Gerçekten farklılığın sosyal bilimlerde klasik kullanımı bu kavramın kutlanması yönünde olmuştur. Radikal demokrasi tarafından özellikle kullanılan bu kavramın Brian Fay'ın yaptığı gibi statik değil de dinamik kullanımı, kitabın perspektifinin bu önemli ayrımı içkin olarak kabul etmesinden dolayı sorunlu olmakta, eşitsizliğin farkla ikame

edildiği diğer çokkültürcü yaklaşımların yetersizliğinden kendisini kurtarmamaktadır. Merkezi bir tema olarak fark, kitabın temel dokusunu oluşturmaktadır.

Birinci bölümün sorusu, çokkültürcülük tartışmasının önünü açar: "Birisini bilmek için o mu olmalısınız?" (22-49) Bu türden sorular sorma, kitap boyunca sürdürülen ve okuyucunun da etkin katılımını sağlayan bir yöntemdir. İnsan deneyiminin doğası üzerine olan birinci bölüm anlam sorunları üzerinde durmaktadır. Anlam bütün yapıt boyunca izi sürülen bir kavramdır. İkinci bölüm ise postmodern fark söylemlerine eleştirel yaklaşır: "Kendimiz olmak için başkalarına muhtaç mıyız?" (50-75) Gerçekten de farkı kutsayan söylemlerin temel argümanı olan kimliğin ötekine göre tanımlanması bu bölümde soruşturulur. Ancak bu soruşturmanın sonucunda varılan cevap pek tatmin edici değildir. Önce hücreciliğin yetersizliklerini ve açmazlarını gösteren bu bölümde Fay, benlik oluşumu hakkında bir sav geliştirir. Buna göre benlik hücrecilerin öne sürdüğünün aksine kapalı değil akıskandır. Hayek ve Popper'in atomizmini eleştiren Fay, ben ve başkası arasındaki akışkanlıkta hegemonik ilişkilerin ve eşitsizliklerin rolünü yeterince vur gulayamaz.

"Bizi biz yapan şey kültürümüz ya da toplumumuz mudur?" (76-104) üçüncü bölümün sorusudur. Bu bölüm yine hücrecilik gibi yöntemsel bir yanlış olarak görülen bütüncülük eleştirisiyle devam ettirilir. Bütüncülük Fay'e göre "bireylerin özelliklerinin, sadece bunların toplumdaki ya da geniş bir anlam sistemindeki yerlerinin fonksiyonu olduğu öğretisidir." (77) Bütüncülüğün hücreciliğin yaptığını ters yönden gerçekleştirdiğini gösteren Fay, her iki yöntemin de kusurları olduğunu belirttikten sonra sağlıklı olanın bütüncülükle hücreciliğin belirli ölçüde kanştırılarak elde edileceğini öne sürer. Buna örnek olarak da Anthony Giddens'in yapılaşma teorisini gösterir³. Fay burada bölümün başında sorduğu soruya "bireysel eylemler ve toplumumuz" diye cevap veriyor (103). Oysa bir toplumsal fenomenin ne olduğu üzerine geliştirilecek bir teorizasyon çabasının gözardı etmemesi gereken şey fenomenler arasındaki ilişkidir⁴. Bunların matematik toplamından daha farklı bir şeydir yöntem. Ve bu da kültür ve birey üzerinden değil daha sahici fenomenler üzerinden; toplumsallık, üretim ilişkileri, sermaye birikimi vs. tanımlanmalıdır.

Dördüncü bölüm de diğer bölümler gibi bir soru ile başlıyor. Bu soruda Fay'ın çokkültürcü bir perspektiften hareket etmekle beraber gerçekliğin kurulmadığını ve gerçekliği gerçeklik hakkındaki düşüncelerimizin

belirlemediğini göstermesi tüm kitabın en dikkate değer savını oluşturuyor. Bu sav materyalist bir ontolojiye dayanmakla beraber yine kitap boyunca süregelen idealist epistemoloji-materyalist ontoloji kopukluğu şeklinde kendisini gösteren epistemolojik tutarsızlığı yaşıyor. Gerçekten de "gerçekliğin gerçeklik hakkındaki düşüncelerle" (120) kurulmadığını öne sürerken materyalist bir ontolojiyi savunan Fay kültürü ve farkı imtiyazlandırarak idealist bir epistemolojiye düşüyor.

Beşinci bölüm "Başkalarının rasyonel olduğunu mu varsaymalıyız?" (131-156) sorusunu sorarak başlıyor. Rasyonelliğin genel bir kabul olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve rasyonelitenin tarihsel olduğunu belirtiyor. Bu belirleme, kitap boyunca sorulan sorularla beraber devamlı gündemde tutulan bir ana kavramlarla da ilişkilidir. Bu kavram "maksatlı eylem" kategorisidir. Bir sonraki bölüm olan "Başkalarını anlamak için onların bakış açısını mı benimsemeliyiz?" (157-188) sorusunu da kapsayan bir biçimde söylersek; maksatlı eylem kategorisinin doğası ile bu eylemin anlaşılması ve açıklanması üzerine yapılacak bir araştırmanın söz konusu maksatlı eylemi hangi tarihsel ilişkilerin doğurduğunu ve hangi belirleyicilikler ve ilişkilerle donanmış olduğunu belirtmesi gerekir. Fay'ın yapının önemli bir yönü yorumlamacı geleneğe karşı geliştirdiği bu tür eleştirilerdir. Gerçekten Fay haklı olarak, anlamanın sosyal bilimlerde yeterli olamayacağını açıklamanın, da gerekli olduğunu belirtir.

"Başkalarının davranışları onların kast ettiği anlama mı gelir?" adlı yedinci bölüm ve daha sonraki üç bölüm de temel olarak çokkültürcü bir yaklaşımla sorular soruyor ve cevaplar arıyor. Bu soruşturmanın ana amacı kitabın adından da anlaşılacağı gibi sosyal bilimlerde çokkültürcü bir yaklaşımı geliştirmek. Brain Fay, kitap boyunca farklı veçheleriyle yaptığı soruşturmalarla bunu gerçekleştiriyor.

Sonuç bölümünde Fay'ın bazı önerileri var. Bu öneriler içinde bizim vurgu yapmak istediğimiz ilk öneri. Fay bu önerisinde ikilikler konusunda dikkatli olmak gerektiğini ve diyalektik düşünmeyi tavsiye ediyor. Ancak diyalektik anlayışının muğlaklığı bir yana Fay, daha önce gösterdiğimiz gibi ilişkiyi yanlış kavradığı için bu anlamda diyalektik kavrayışı da oldukça sorunlu görünüyor.

Son olarak şunu söyleyeceğiz: Kitap epistemolojik açıdan sorunlu. Bu ise Fay'ın sosyal bilimler felsefesi için geliştirdiği savları da sorunlu kılıyor.

Notlar

- 1) Yorumsama, yorumbilgisi ya da hermenötik karşısında tercih edilmiştir .
- 2) Yorumsamacılığın Batı metafiziğini aşma konusundaki açmazlarını Sinan Kadir Çelik'in *Praksis*'in elinizdeki sayısındaki yazısına bakınız.
- 3) Giddens'ın Marksist bir eleştirisi için bkz. Doğan, 2001
- 4) İlişki üzerine iki iyi çalışma için: Füreği, 2001 ve Ebru Deniz Ozan'ın *Praksis*'in bu sayısında yer alan yazısı.

Kaynaklar

- Doğan, A. E. (2001) "Anthony Giddens'ın Çağdaş Eleştirisi" , *Praksis*:1, s.247-259.
- Füreği,F. (2001) "Tarihsel Materyalizmde İdeoloji ve Üstyapı'ya Önsöz" , *Praksis*:1,224-246.



abstracts

INTRODUCING THE REALIST-RELATIONAL APPROACH IN SOCIAL SCIENCE

Ebru Deniz Ozan

In this article, the main premises of critical realism and the philosophy of internal relation are examined in terms of their advantageous position against the positivist and relativist approaches. The main argument of the article is that realist-relational approach which can be developed by thinking critical realism and the philosophy of internal relation together provides us a relational, historical and total understanding of reality, whose grounds can be found in Marxism. It is argued that realist-relational approach has a political dimension: emphasising the historicity of the social relations and phenomena, it demonstrates the possibility of social change and also it puts emphasis on the necessity of change in all aspects of life.

ANTINOMIES OF BOURGEOIS THOUGHT: CAN WESTERN METAPHYSICS OVERCOME WITH HERMENEUTICS?

Sinan Kadir Çelik

Under the sky of contemporary- so called 'post-modern'- literature, where natural sciences do not have absolute authority anymore, social sciences are in a 'legitimization crisis' and philosophy dances with its 'end's, we are forced to walk through the endless rain of the fertile clouds. This fertility comes from the discourse of ends, which ranges from the history to Western metaphysics. In such a legitimated mood, there is one question: are the end-rain-droplets the shine of the philosophy or the shade of the sun? Do they prevent us from the dangerous radiant of Western metaphysics or invent a new type of cynicism?

Whether this or that, at a first look, the climate of Homo Metaphysicus's habitat has changed. It has changed because -at least- nowadays most philosophies like Heidegger's, Gadamer's, Derrida's and Rorty's are put

into hot burning agenda of the theoretical practice for achieving the task of overcoming or preserving a critical distance to Western metaphysics. However, the present paper is not satisfied with such a first look and invites us for a closer and deeper look to scenario above.

Under this heading, the present article consists of two major lines of arguments. At the end of the first line, we are confronting with the conclusion that overcoming Western metaphysics is an impossible task within the boundaries of bourgeois thought. According to Rorty, both Derrida and Heidegger are within the limits of Western metaphysics. If we look by the eyes of Heidegger, both Derrida and Rorty continue to play the same metaphysical game and so on.

The second line of argument is dedicated to support the following three interrelated thesis: 1) There is nothing new in overcoming or criticizing Cartesian rooted dichotomies or metaphysics in general. From Hegel to Marx, Engels, Lukacs, Gramsci and so on, Marxism has already radically criticized and showed the alternative to metaphysics. 2) Without building an internal relationship with historical materialism in theoretical and practical sense, all of these approaches- like hermeneutics, pragmatism and deconstruction- continue to share and carry the destiny of Western metaphysics or antinomies of bourgeois thought; 3) Overcoming metaphysics in real, practical, material life is only possible through overcoming its historical-social preconditions: capitalist social relations of production.

KNOWLEDGE, THE OBJECT OF KNOWLEDGE AND THE PROCESS OF KNOWLEDGE, OR IS THERE A MARXIST PHILOSOPHY?

Mustafa Bayram Mısıır

In this essay, it is claimed that a Marxist philosophy assumes the thesis on precedence of existence on thought in the relationship between these two. The essay is mainly based on the explanation of the nature of knowledge process and puts forward that the category of substance used by materialist approach is the category of philosophical substance. When philosophical materialism turns into an a priori one, the basic problem area of philosophy would be the epistemological one, i.e. the relations between knowledge, the object and the process of knowledge. From this point of view, the theses below are brought forward:

1. Knowledge is *about* the object of knowledge.
2. Knowledge is the

unique form that could be acquired by the human intellect on the object of knowledge. Human intellect decomposes the objects of knowledge by knowledge. 3. The object of knowledge is not only the objective and human nature or social relations but *knowledge itself* could also be the object of knowledge. Again, the only form that human intellect could acquire knowledge as an object of knowledge is also knowledge.

THE CONTRIBUTION OF BERTELL OLLMAN TO MARXISM: PUTTING DIALECTICS TO WORK

Emre Arslan-Beycan Mura

Dialectical thinking seems quite archaic and unworkable for mainstream academic circles which are manipulated by the hegemony of post-modern, hermeneutic, and positivist agenda. However, the contribution of scholars like Bertell Ollman to Marxist dialectic prove that this approach can not be obsolete since it always accumulates and advances itself by its nature. Therefore, dialectical method, and in particular its Marxist form, is the most capacious one for evaluating the changing and interacting phenomena in both social and natural world. Hence, this essay is on the contribution of Ollman in explaining Marx's method, that is dialectic. After stressing on various aspects and nature of dialectical thinking that differs from commonsensical views, we signify two special points, which qualify Ollman's interpretation of Marx. The first point is 'the philosophy of internal relations', which is considered as the core aspect of dialectical approach by Ollman. The second is the distinctive process of abstraction in Marx's method outlined by Ollman. Within this process of abstraction, Ollman pronounces three modes of abstraction, (extension, level of generalities and vantage point) which give its distinctive character to Marx's approach. In the final part of the article, we attempt to exemplify some implications of the 'the philosophy of internal relations' and the distinctive process of abstraction in Marx's method by focusing on three issue (the concept power, class and base/superstructure).

ECONOMICS IMPERIALISM AS KUHNIAN REVOLUTION?

Ben Fine

It is now increasingly being recognised that mainstream economics is aggressively colonising the other social sciences with mixed success. But relatively little attention is being devoted both to the broader impli -

cations of this development and to the reasons for it. Mainstream economists themselves tends to emphasise what they take to be the scientific status of economics relative to other social sciences in view of axiomatics and falsifiability. But, such notions of science are questionable and have long been rejected by other social scientists as well as those working on the methodology of economics itself. In addition, such an explanation is incapable of explaining the timing and uneven scale and scope of economics imperialism. An alternative view is posited, emphasising internal developments within economics (the new micro-foundations), and the dual and uneven retreat across the social sciences from the extremes of postmodernism and the influence of neo-liberalism. As an analytical sounding board, these developments are assessed in the light of the debate that has taken place over Kuhn's understanding of scientific revolutions.

CLASS AND GENDER: IMPLICATIONS FOR LABOUR HISTORY

E. Attila Aytekin

After the fall of Eastern European socialist regimes, it has been commonplace to argue that labour history is in a crisis. This article deals with one of the aspects of that 'crisis', the challenge that stems from attempts at integrating the conceptual category of gender into working-class histories. Taking critical realist methodology as its starting point, it tries to solve the problem of the relation between class and gender in labour historiography. After reviewing certain attempts at solving the problem, it is argued that most of the failures of such attempts originates from 'actualism', i.e. the methodological tendency of failing to analyse the causal powers and liabilities of things, structures and relations, and confining scientific investigation to what happens when these powers and liabilities are activated in the realm of the actual. Although in concrete situations the relations of class and gender co-exist, in order to go beyond the empirical and actual outcomes of these relations and identify and analyse them in the realm of the real, it is both useful and necessary to abstract the relations of class and gender from these concrete situations and establish a causal hierarchy between them. The study ends with discussing possible contributions of the category of gender conceived as such to a historical materialist labour historiography.

THE LEFT HAND OF DURKHEIM: PIERRE BOURDIEU'S OPPOSITION

Emrah Göker

The article aims to explore the political implications of Pierre Bourdieu's sociological paradigm for the particular purpose of searching for the theoretical and practical common grounds between his approach and Marxism. Bourdieu, as an influential contemporary intellectual, is politically located inside the antiestablishment Left, and his relationship with socialist politics is an important question. The article argues that tackling with this question is both relevant for understanding contemporary European politics and for analyzing today's Turkish society.

In investigating Bourdieu's politics via his sociology, firstly his neo-Durkheimian vision of intellectuals and of the tasks they are burdened with is investigated. Next, the second part of the article casts light on Bourdieu's explicit engagement with the threat of neoliberalism, tackles with the nature of his opposition, connecting the argument with his understanding of the role of intellectuals. In the third and final part of the article, the theoretical roots of his political positioning are investigated and possible implications for rethinking Marxist class analysis are addressed. By focusing on the key concepts of his "political economy of symbolic structures", like class, capital and habitus, it is argued that despite certain problems, his approach might be useful, politically and theoretically, in expanding the Marxist critique of political economy.



yazarlar hakkında...

Ebru Deniz Ozan: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde araştırma görevlisi ve doktora öğrencisi. "İlişkisel Bir Devlet-Sivil Toplum Anlayışına Doğru: Gerçekçi ve Gramscigil Perspektiflerden Çıkarımlar" başlıklı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Siyaset kuramı, sosyal bilimlerin felsefesi, devlet kuramı başlıca ilgi alanlarıdır.

Sinan Kadir Çelik: ODTÜ Metalurji ve Malzeme Mühendisliği mezunudur. Şu an ODTÜ Felsefe Bölümünde yüksek lisans öğrencisi olarak tez çalışmasını sürdürmektedir. Politik felsefe ve sosyal teoriyle ilgilenmektedir.

Mustafa Bayram Mısıır: A.Ü. SBE Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi anabilim dalında "Özne, Hakikat, Siyaset: Postmodern Tartışma Alanı ve Marksizm" başlıklı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Demokrasi kuramı, Marksizm ve Türk modernleşmesi de dahil olmak üzere çeşitli konularda kitap ve makaleleri, *İnsancıl* ve *Sanat Eylemi* dergilerinde denemeleri yayınlanmıştır. Serbest avukatlık yapmakta, sol siyasetle uğraşmaktadır.

Emre Arslan: Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde doktora öğrencisi. Yüksek lisans tezini Milliyetçi Hareket Partisi üzerine yazmıştır. Türkiye tarihi, milliyetçilik ve siyaset teorisi üzerine çalışmaktadır.

Beycan Mura: Lisans eğitimini ODTÜ Fizik Bölümünde tamamlamıştır. Aynı üniversitenin Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde "1960-1971 Döneminde Türkiye'de Sınıf Analizleri" konulu yüksek lisans tezini hazırlamaktadır. Eleştirel gerçekçilik ile Türkiye'nin siyasi ve iktisadi tarihi temel ilgi alanları arasındadır.

Ben Fine: University of London, SOAS'ta iktisat profesörü ve Güney Afrika Çalışmaları Merkezi'nin müdürüdür. Şu sıralar iktisat ve diğer sosyal bilimler arasındaki ilişki, Dünya Bankası'nın politikalarındaki değişimler ve Güney Afrika ekonomisi üzerine çalışmaktadır. Pek çok

makalenin yanı sıra, *Karl Marx's Capital* (Karl Marx'ın Kapital'i, 1975); *Theories of Capitalist Economy* (Kapitalist Ekonomi Kuramları, 1984); *Women's Employment and Capitalist Family* (Kadınların İstihdamı ve Kapitalist Aile, 1992) ve *Social Capital versus Social Theory: Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium* (Toplumsal Sermaye Toplumsal Kurama Karşı: Binyıl Dönümünde Siyasal İktisat ve Sosyal Bilim, 2001) kitaplarının yazarıdır.

E. Atilla AYTEKİN: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde Araştırma Görevlisi ve Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümünde yüksek lisans öğrencisi. Şu sıralarda Osmanlı döneminde Zonguldak-Ereğli kömür madenleri işçileri üzerine çalışıyor.

Philip CORRIGAN: Eğitimini L.S.E. ve Durham Üniversitesi'nde tamamladı. *Socialist Construction and Marxist Theory* (Sosyalist İnşa ve Marksist Kuram, 1978) ve *For Mao* (Mao İçin, 1979) adlı kitapların yazarlarından biri ve *State Formation and Moral Regulation* (Devlet Oluşumu ve Ahlakî Düzenleme, 1980) ile *Culture and Control* (Kültür ve Kontrol, 1981) adlı kitapların yazarıdır. Derek Sayer'la birlikte 1985'de yazdıkları *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Kültürel Devrim Olarak İngiliz Devlet Oluşumu) adlı kitap tarihsel sosyoloji alanının çığır açıcı eserlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.

Derek SAYER: Eğitimini Essex ve Durham üniversitelerinde tamamlamıştır. Şu anda Alberta Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. Philip Corrigan ve Harvie Ramsay'le birlikte *Socialist Construction and Marxist Theory* (Sosyalist İnşa ve Marksist Kuram, 1978) ve *For Mao* (Mao İçin, 1979) adlı kitapları yazmıştır. Aralarında *Marx's Method: Ideology, Science and Critique in Capital* (Marx'ın Yöntemi: Kapital'de ideoloji, bilim ve eleştiri, 1979), *The Violence of Abstraction* (Soyutlamanın Şiddeti, 1987) ve *Capitalism and Modernity*'nin (Kapitalizm ve Modernite, 1991) de bulunduğu pek çok kitabın yazarıdır. 1998'de yayınlanan *The Coasts of Bohemia: A Czech History* (Bohemya Sahilleri: Çek Tarihi) adlı eseri büyük ilgiyle karşılanmıştır.

Harvie RAMSAY: Eğitimini Cambridge ve Durham üniversitelerinde tamamladı. Asıl çalışma alanı endüstri ilişkileri olmakla birlikte siyaset kuramı alanında da çalışmalar yaptı. Uzun yıllar İskoç ve Avrupa sendikalarında çalıştı. 2000 yılında, Strathclyde Üniversitesi'nde profesörken öldü. Katılım, işyeri demokrasisi, toplumsal cinsiyet ve emek süreçleri, sendikacılık gibi konularda yazılmış pek çok yapıtın yanı sıra, Corrigan ve Sayer ile birlikte *Socialist Construction and Marxist Theory*

(Sosyalist İnş ve Marksist Kuram, 1978) ve *For Mao* (Mao İçin, 1979) adlı kitapların yazarıdır.

Emrah Göker: ODTÜ Sosyoloji Bölümü mezunu. Master derecesini Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünden aldı, tezinde Türkiye'de 1990 sonrası Alevi siyasetinin kamusal yüzlerini ve iktidar alanı ile olan ilişkilerini çalıştı. Şu an ABD'de Columbia Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde doktora öğrencisi. Genel ilgi alanları Marksist kuram, kültür ve din sosyolojisi, ve ilişkisel-realizm. Şu an İslami toplumsal hareketlerin sosyal adalet siyaseti ve Türkiye'de politik İslamın farklı kesimlerinin sınıfsal yapısı üzerine çalışıyor.

Martin Carnoy: Stanford Üniversitesi'nde eğitim ve ekonomi profesörüdür. Başlıca eserleri; *Education and Cultural Imperialism* (Derek Shearer'la birlikte), *Economic Democracy* ve *A New Social Contract*'tır (Derek Shearer ve Russel Rumberger'le birlikte).

Fuat Özding: Kırıkkale Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Araştırma Görevlisi. Başlıca ilgi alanları siyaset kuramı ve siyaset felsefesi.

Ebru Deniz Ozan / **Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel
Yaklaşımın Anahatları**

Sinan Kadir Çelik / **Burjuva Düşüncesinin Antinomileri:
Batı Metafiziziğini Yorumsamacılıkla
Aşmak Mümkün mü?**

Mustafa Bayram Mısırlı / **Bilgi, Bilgi Nesnesi ve Bilgi Süreci ya da
Marksist Felsefe Var mı?**

Emre Arslan- Beycan Mura / **Bertell Ollman'ın Marksizme Katkısı:
Diyalektiği Çalıştırmak**

Bertell Ollman / **Marksizm ve Siyaset Bilimi:
Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Tartışmaya Başlangıç**

Ben Fine / **Ekonominin Emperyalizmi Kuhn'cu Bir Devrim midir?**

E. Atilla Aytekin / **Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet:
Emek Tarihi Çalışmaları İçin Sonuçları**

Derek Sayer, Philip Corrigan
ve Harvie Ramsay / **Üretim İlişkisi Olarak Devlet**

Emrah Göker / **Durkheim'in Sol Eli:
Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti**

Martin Carnoy / **Gramsci ve Devlet**

Fuat Özdiñ / **"Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi" (Brian Fay)**