DÜŞÜN ve TOPLUM



İLKAY SUNAR

kabalci.com.tr

doruk

DÜŞÜN VE TOPLUM

İlkay Sunar

DORUK YAYIMCILIK / Felsefe
Düşün ve Toplum

Yazarı
İlkay Sunar

Sayfa Tasarımı:
Cafer Çakmak

Kapak Tasarım:
Doruk Yayıncılık

İlkay Sunar © Doruk Yayıncılık 2008

Tüm hakları saklıdır. İzinsiz alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-307-0

İlk Basım: 1979
Dördüncü Basım: Temmuz 2008

Baskı Cilt
Ufuk Matbaası
1. Matbaacılar Sitesi No: 2/68 Topkapı / İstanbul
(0212) 544 92 30



Himaye-i Etfal Sokak No: 6/2 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 514 61 57 - (0212) 514 61 58
e-posta: info@dorukyayimcilik.com
www.dorukyayimcilik.com

DÜŞÜN VE TOPLUM

İlkay Sunar

doruk

İÇİNDEKİLER

Dördüncü Baskıya Önsöz 9
Üçüncü Baskıya Önsöz 11

Birinci Bölüm
DÜŞÜN VE TOPLUM 13
Giriş 13
İdeoloji ve Siyasal-Toplumsal Gerçek 18
Olgu/Değer Sorunu 22
Sosyolojizm ve Ekonomizm 35
Kültür ve Toplum 37
Sonuç 45

İkinci Bölüm
KLASİK SİYASAL TEORİ VE İKİ FARKLI TOPLUM PROGRAMI 49
Doğal ve Siyasal Toplum:
Sofistlere Karşı Platon ve Aristoteles 49
Doğal ve Yapay Toplum: Thomas Hobbes 59
Reformist Fayda Teorisinden Muhafazakâr Fayda
Teorisine Geçiş : David Hume 67
Ekonomi Olarak Toplum :
John Locke ve Klasik Liberalizm 73
Sonuç 84

Üçüncü Bölüm
İKİ DİL, İKİ BİLİM TEORİSİ VE TOPLUM 85
Pozitivist Dil Teorisi ve "Genç" Wittgenstein 86
Neo-Pozitivizm ve Karl Popper 93
Anti-Pozitivist Program :
Thomas Kuhn ve "Olgun" Wittgenstein 102
Anti-Pozitivizm ve Toplumsal Bilimler 109
Sonuç 123

Dördüncü Bölüm
PRAXIS VE TOPLUM.....127
Etkin Doğalcılık.....131
Doğal Etkinlik 148
Sonuç 159

Beşinci Bölüm
İDEOLOJİ VE TOPLUM.....165
Toplum, Ekonomi ve İdeoloji: György Lukacs.....166
Toplum, Ekonomi ve İdeoloji: Louis Althusser 175
Sonsöz 211

Kaynakça 215
Dizin 225

İlkay Sunar, 1961 yılında Robert Kolej Lisesi'nden mezun oldu. Amerika Birleşik Devletleri'nde Whittier College'dan 1965 yılında siyaset bilimi ve ekonomi lisans derecesini, Kaliforniya Üniversitesi Berkeley'den 1972 yılında siyaset bilimi doktora derecesini aldı. 1973-1979 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde, 1979-2002 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi öğretim üyesi olan İlkay Sunar, halen Bahçeşehir Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Çeşitli dillerde yayımlanan kitap ve makaleleri bulunuyor.

DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitabın ilk baskısı 1979, ikincisi 1985, üçüncüsü 1999 yılında yayınlandı. Şimdi 2008'de dördüncü baskısı elinizde bulunuyor. İlk basımından neredeyse otuz yıl sonra kitabın halen temel kaynak niteliğini koruması doğrusu beni hem sevindirmekte hem de şaşırtmaktadır. Bu durumu ben toplum ve bilim teorilerine artan ilgiyle beraber bu konulardaki yayın ve tartışmaların belirli bir derinlik kazanmış olduğuna bağlıyorum. Türkiye'de, hiç olmazsa aydın çevrelerde, yaygın olan mekanik ve determinist düşüncenin yerini gittikçe daha çok boyutlu bir düşünce ikliminin alması kuşkusuz düşün vizyonumuzun genişlemesinde, derinleşmesinde ve zenginleşmesinde büyük rol oynamıştır.

Bu vesileyle bir konuya da açıklık getirmek isterim. Bu çalışmada ben "natüralist" toplum anlayışlarının belirleyicisi olan "doğa"nın da sembolik bir tasarım olduğunu öne sürdüm. Yalnız buradaki amacım natüralist determinizmin karşısına sembolik determinizmi koymak değildi. Marx'ı anımsarsak, tarihi insan yapar, ama belirli şartlar altında. Kitapta anlatmaya çalıştığım gibi sözkonusu olan şartları ben insan yaşamını belirli dönemlerde temellendiren "sembolik ufuk" olarak anlıyorum. Fakat bu sembolik ufkun, tasarımın, kurgunun kurucusunun da insan olduğunu unutmadan... Belki bu çalışmada eksik kalan yön işte insanın bu "kurucu", "kurgucu" yönü: Platon'un, Aristoteles'in "siyasal"

olarak niteledikleri, insanın yeni "dünya"lar kurabilmek yeteneği. Ecce homo: O siyasal bir varlık! Aristoteles boşuna siyasal teoriyi, bilimlerin "kraliçesi" olarak görmemişti. Kurucu "siyaset" işte o sembolik dünyanın yaratılmasının mücadelesi... "Siyasal" olan ise siyaseti belirli bir biçimde çerçeveleyen, yaşanan ilişkileri temellendiren ortak düzen.

Sanırım sıra Türkiye'de "siyaset" ile "siyasal" olan arasındaki ilişkiyi enine boyuna irdelemeye çoktan geldi. Farklılıklara dayalı siyaseti yoketmeyen bir ortaklığı ve ortaklığı yoketmeyen bir siyaseti barındıran bir "dünya"nın sembolik/kültürel arkaplanını anlamayı ve tartışmayı içeren bir diyaloğun derinleşmesinin çok önemli olduğunu düşünüyorum.

Düşün ve Toplum'un dördüncü baskısının yayınlanmasına beni teşvik eden Feridun Andaç'a teşekkür ediyorum.

İlkay Sunar

Mayıs 2008

ÜÇÜNCÜ BASKI İÇİN ÖNSÖZ

Bu kitabın ilk basımı 1979 yılında, ikinci basımı ise 1986 yılında yapıldi. Aradan geçen zaman içinde Türkiye'de bilim ve toplum kuramlarına ilişkin yayınlar önemli ölçüde arttığı gibi bu konulardaki tartışmalar da belirli bir derinlik kazanmış görünmektedir. Birinci basılışından yirmi, ikinci basılışından da ondört yıl geçtikten sonra bu kitabın yeniden basılmasına beni teşvik edenler beni bu kitabın ışık tuttuğu sorunların halen güncelliğini koruduğuna inandırdılar. Ben de onlardan aldığım destekle kitabı tekrar okuyucusuyla buluşturmak için orijinal metinde hemen hiçbir değişiklik yapmadan basılmasına karar verdim. Beni bu konuda tekrar harekete geçiren Doruk Yayınları yöneticisi Serdar Kayaoğlu'na teşekkür ederim.

Bu çalışmayı yönlendiren merak ve ilgilerimin doğmasında birinci derecede rol oynayan örnek hoca ve düşünür Sheldon Wolin'i bir kez daha saygıyla anıyorum.

İlkay Sunar
İstanbul, Mart 1999

Birinci Bölüm
DÜŞÜN VE TOPLUM

GİRİŞ

Bu çalışmada farklı iki toplum modeli ve bu modellerin içerdiği teorik-epistemolojik görüşler incelenmektedir. Bu iki farklı toplum modeline farklı adlar verebiliriz: Siyasal düşünceler tarihinde ilkin Platon'un "**logos**" ile "**eros**", Aristoteles'in "**polis**" ile "**oikos**" arasında kurduğu karşıtlıklar, daha sonra Hegel'in "sivil toplum" ile "devlet" arasında yaptığı ayırım, günümüz toplumsal bilimlerinde uygulanan "kültür/toplum" veya "ideoloji/ekonomi" farklılaştırmaları-bütün bu "ikili karşıtlıklar" farklı adlar taşımalarına rağmen bazı temel nitelikleri paylaşırlar.[1] Çalışmamız ilerledikçe açıklığa kavuşacağını umduğumuz nedenlerden dolayı biz bu farklı iki toplum modeline "sembolik" ve "doğal" bu modülleri temellendiren teorik görüşlere ise "pozitivizm" ve "yorumsama" (hermeneutik) demeyi uygun bulduk.[2] Şimdi bu iki teorik ve toplumsal dünyanın temel özelliklerini kısaca açıklayalım:

Doğal toplum modeli, toplumsal yaşamın içerdiği etkinliklerin (activities) temelde pratik bir nitelik taşıdığı ve doğal zorunluluklardan kaynaklandığı görüşüne dayanmaktadır. Etkinliğin

---

(1) Klasik siyasal teorinin günümüzde "normatif" olarak nitelendirilmesi ve yerini "bilimsel" teoriye bıraktığı yaygın bir görüştür. Gerçekte bu ayırımın siyasal/toplumsal veya siyasal/ekonomik farklılaştırmasına koşut olduğunu açıklayan yetkin bir kaynak için bkz.: Sheldon Wolin. *Politics and Vision* (Boston: Little and Brown 1960).

(2) Yorumsama ve pozitivist bilgi teorileri, ile ilgili olarak sürdürülen tartışmalar için bkz.: Charles Taylor, *"Hermeneutics and Politics" Critical Sociology*, der. Paul Connerton, (Harmondsworth : Penguin Books, 1976); ve Theodore Adorno et al, *The Pozitivist Dispute in German Sociology*, (London: Heinemann Educational Books, 1975).

pratik nitelikte olmasını gerektiren doğal nedenler (zorunluluklar) ise şöyle sıralanmaktadır: (1) Doğal ihtiyaçların karşılanması, (2) insan doğasından kaynaklanan doğal istek ve tutkuların tatmin edilmesi, (3) doğal koşullara uymak gereği. Bu tür doğal zorunlukların gerektirdiği insan çaba ve uğraşı pratik etkinlik olarak ele alınmaktadır. Böylece, doğal toplum modeli açısından, toplumsal kurallar ve kategoriler, düşün ve değer sistemleri doğal nedenlerden kaynaklanan pratik etkinliğin bir aracı (işlevi) veya pratik ilişkilerin oluşturduğu bütünlüğün bir yansıması olarak değerlendirilmekte, düşün ve anlam dünyaları olarak, örneğin, kültür, din ve ideoloji gibi sembolik sistemlerin varoluş nedenleri, doğal zorunluklara ve bu doğal zorunlukların uzantısı olan pratik mantığa indirgenmektedir.

Doğal nedenlerin zorladığı kaçınılmaz eylem türü olarak ortaya çıkan pratik etkinlik teorik olarak iki şekilde temellendirilmektedir.[3] (1) Praxis teorisi kapsamı içinde doğal ihtiyaçların karşılanması için gerekli olan iş (Arbeit), emek veya üretim, pratik eylem ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. (2) Fayda teorisi kapsamı içinde ise pratik eylem ya doğal tutkuların (çıkarların) tatminine yönelik olarak bireysel (öznel) düzeyde ya da doğal koşullara uymak (veya aşmak) için gerekli etkinlik olarak toplumsal (nesnel) düzeyde ele alınmaktadır. Fayda teorisi yaygın olan biçimiyle daha çok öznel düzeyde bireylerin çıkarlarını araç-amaç ilişkilerinin maksimizasyonuna yönelik olarak en rasyonel biçimde gerçekleştirmelerini pratik etkinliğin özü saymaktadır. Fayda teorisi gibi, praxis teorisi de öznel ve nesnel boyutlar içinde değerlendirilebilir. İş (üretim, emek) nesnel olarak belirli bir dönemde belirli üretim biçimini, öznel olarak da doğanın emek yoluyla dönüştürülmesinden kaynaklanan yaşantı (experience) biçimini kapsamaktadır.[4]

---

(3) Bu konuda önemli bir kaynak için bkz.: Richard J. Bernstein, *Praxis and Action* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971).

(4) Söz konusu olan pratik kavramını biz bu çalışmada praktikos (kılgı) anla-mında değil, günümüz kullanılışına daha yatkın olan eski Yunancada tekhne sözcüğünün karşılığı olarak kullanıyoruz. Tekhne eski Yunancada "sanat", daha doğrusu "zenaat" anlamını taşır. Tekhne özde, insanın dış dünyayı kendisi için yararlı kılmak amacıyla dönüştürmesi demektir. Yine bizim burada pratik mantık veya araçsal mantık olarak kullandığımız sözcükler karşılıklarını tekhne-logic sözcüklerinde bulmaktadır. Pratik mantık belirli bir akıl yürütme süreci olarak faydalı olmayı amaçlar.

Bu kısa açıklamadan da anlaşıldığı gibi, doğal toplum modeli, toplumsal yaşamı oluşturan ilişkiler örüntüsünü doğal itki veya zorunluluklara tepki olarak gelişen pratik mantığın temellendirdiği bir düzenleme olarak ele almaktadır. Bu nedenle, toplumsal yaşamın içerdiği düşün, değer ve anlam sistemleri pratik neden ve etkinliklerin bir türevi olarak çözümlenmekte veya pratik ilişkilerin bir yansıması, tasarımı (representation) olarak algılanmaktadır. Sembolik toplum görüşü, düşünsel sistemlerin doğal zorunluluk ve itkilere, pratik etkinlik veya pratik mantığa indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Bu görüş açısından, toplumsal yaşamı oluşturan ilişkiler dokusu gerçekte sembolik bir nitelik taşır, temelde bu ilişkiler sembolik mantık ve nedene dayanır. İnsan etkinliği ancak sembolik bir bütünlük içinde yer aldığı zaman anlam kazanır -daha doğrusu, eylem sembolik bir biçimde temellendirildiği zaman eylem niteliğine kavuşur. Sembolik belirlemeden bağımsız bir eylem, refleks veya hayvansal güdü niteliğini taşımaktan öteye geçmez. İnsan türüne özgü her etkinlik türü sembolik bir temele dayanır: Eylemin anlamı (mantığı) öğesi olduğu sembolik bütünlükten kaynaklanır.[5] Bu nedenle, bir eylem türü olarak pratik etkinlik de belirli bir sembolik değer sistemiyle bağımlıdır. Özet olarak, toplumsal yaşamın kendisi sembolik olarak kurulmuştur; üretim kadar ihtiyaçlar, tutkular kadar çıkarlar da bu bağımlılığın etki alanına girerler.

Doğal ve sembolik toplum modellerinin içerdiği epis-temolojik görüşlere gelince; pozitivizm doğal toplum modelini, yorumsama sembolik toplum modelini temellendirmektedir. Pozitivizm "salt algılama" (empirisizm) varsayımına dayandığı için, bilginin dış dünya çıkışlı olduğunu (dış dünyadan türetildiğini), veya dış dünyayı olduğu gibi temsil ettiğini öne sürmektedir. Bu nedenle, bilgi (söz, kavram, sembol) kendi dışında "somut", "gerçek" dünya ile bağımlı bir biçimde ele alınmakta, bilgi ile dünya arasında bir denklik (correspondence) olduğu belirtilmektedir.

(5) Sembolik sistemden bağımsız olarak öğeler tek başlarına herhangi bir anlam taşımazlar; öğeler sistem içinde belli bir yer tuttukları için anlamlıdırlar. Sistemin mantığı, sistemin anlamı ile özdeş olarak sistemin bütünlüğünü oluşturan bağıntılar düzeninde yatar. Pratik mantıkta olduğu gibi "dışsal" bir belirlenme söz konusu değildir.

Yorumlayıcı yaklaşım açısından ise bilgi ile dünya çok farklı bir ilişki içindedir. Dil dünyadan, teori doğadan, söz olaydan türetilmez, dünya düşüncede yansımaz. Aradaki ilişki denklik ilişkisi değil, bir oluşum (formation), veya bir kuruluş (constitution) ilişkisidir. Dünya, bilginin dışında var olmasına rağmen, bilgi aracılığıyla dışardaki dünyanın düzeni kurulur.

İlerde pozitivist denklik teorisinin neden geçerli olamayacağını ayrıntılı bir biçimde ele alacağız, şimdilik şu kadarını belirtmekle yetinelim: Eğer pozitivizm kendisini kendi geliştirdiği gerçeklik ölçüsüne (empirisizme) dayanarak yorumlayamıyorsa (temellendiremiyorsa), o zaman pozitivizmin de yorumsama açısından değerlendirilmesi gerekir. Böylece, pozitivizmin de temelde bir kuruluş teorisi olduğu ortaya çıkar. Başka bir deyişle, pozitivist bilgi de dış dünyanın belirli bir açıdan biçimlendirilmesinden ve nesnelleştirilmesinden kaynaklanır. Bu durumda ise, önemli olan sorun pozitivist bilginin kuruluş temeli ve nedeni ile ilgilidir. Nitekim, pozitivist gelenek içinde gelişen pragmatik görüş, pozitivist bilginin fayda ilkesine, pratik mantığa dayandığını öne sürmektedir.[5a] Pozitivizmi bu açıdan, kendini tanımladığı gibi değil de, uygulandığı gibi ele alırsak, yorumsama ile pozitivizm arasındaki fark birinin denklik diğerinin kuruluş teorileri olmalarından değil, iki farklı kuruluş teorileri olmalarından ileri gelmektedir. Daha açık bir deyişle, yorumsama programında özne/nesne ilişkisi dolaylı olarak sembolik sistem yoluyla kurulmaktadır; pozitivist programda ise bu ilişki, yine dolaylı olmasına rağmen, pratik mantık ve etkinlik ile temellendirilmektedir. Sonuçta, denklik düzeyinde olduğu gibi bir kuruluş teorisi olarak da pozitivizm, bilgi kadar pratik etkinlik ve mantığın sembol-yüklü (symbol-laden) olduğunu unutmaktadır.

Şimdi, özet olarak bu çalışmayı temellendiren "dünya görüş"ünü şu şekilde toparlayabiliriz: Bilgi ile gerçek, dil ile dünya arasındaki ilişki edilgin değil, etkindir. Bu bağlam içinde, nesne "orada", sembolik sistemin dışında olmasına rağmen, belirsiz olduğu için, dil, (sembol) tarafından "yoğrulmadığı" sürece hiçbir anlam taşımaz. İnsan elbette doğadan kopuk olarak yaşamaz,

(5a) .Bkz.: Bernstein, a.g.e., Bölüm III.

fakat aradaki ilişki temel kopukluğun "sonradan" dolaylı bir şekilde sembolik düzenlemeyle giderilmesine dayanır.[6] Aynı tür ilişki, toplumsal düzeyde kurulan koşut karşıtlıklar için de geçerlidir. Kesinlikle, toplumsal yaşam doğal çevre içinde gelişir; ancak, bu çevrenin anlamı ve etkisi, sembolik bir düzenlemenin sonunda belirir. Diğer yandan, yine toplumsal yaşam doğal zorunluluklara uymayı ve karşı koymayı gerektirir; ama, yine burada da uyumun ve karşı koymanın biçimleri doğrudan zorlukların bir işlevi değil, sembolik düzenlemelerin özgül bir etkisidir. Kısaca, bilgi kadar toplum, toplum kadar doğa, teori kadar pratik sembolik bir kuruluşun izlerini taşır.

Bu açıdan bakıldığında, öznel/nesnel veya idealizm/ materyalizm gibi ikilikler üzerinde dayatmak bizi tekrar sembol-öncesi bir epistemolojiye dayanan pozitivizmin sınırları içine hapsetmek olur. Adı geçen ikilemleri doğuran çıkmaz, sorunun ortaya konduğu noktada başlamaktadır: Sorun sembolden bağımsız özne/nesne ilişkisine indirgenince "dilsiz" bir özne "anlamsız" bir nesne ile karşı karşıya getirilmektedir. Sorun bu şekilde dile getirilince, ikilemin her iki ucunda aranan çözüm tam bir çıkmazla sonuçlanmaktadır. İşte bu çıkmazı Israel Scheffler aşağıdaki alıntıda açık olarak ortaya koymaktadır:

> "Eğer düşünce kategorilerim gözlediğim şeyi belirtiyorsa, o zaman gözlediğim şeyin düşüncem üzerinde bağımsız denetimi söz konusu olamaz. Ama, eğer düşünce kategorilerim gözlediğim şeyi belirlemiyorsa, o zaman da gözlediğim şeyin biçimden yoksun olması gerekir ki, yine düşüncelerimin bağımsız denetimi olanaksızlaşır."[7]

Çıkmaz, sorunun ortaya konuş biçiminde yattığı için çözüm sorunsal değiştirmeyi gerektirmektedir. Susanne Langer'ın deyimiyle, eğer bilimde "yeni anahtar" sembol sistemiyse, o zaman

---

(6) Sembolizm ile ilgili klasik üç kaynak için bkz.: Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, ilk baskı, (New Haven: Yale University Press, 1944), ve Susanne Langer, *Philosophy in a New Key*, ilk baskı, (Cambridge: Harvard University Press, 1942). Alfred North Whitehecad, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (New York: Copricorn Books, 1959).

(7) Israel Scheffier, *Subjectivity and Science* (Indianapolis: University of Indiana Press, 1967), s. 73 anıldığı kaynak: Paul F. Kress, *"On Method in Science", Canadian Journal of Political Science*, VII/I, (March 1974), s.145.

bilgi kuramında olduğu gibi toplumsal bilimlerde de bu anahtarın kullanılması pozitivist programdan temelde farklı bir programa geçişi gerektirmektedir.[8] İşte, bu nedenle (bir anlam bütünlüğü olarak sembolik sistemin bağımsızlığı söz konusu olduğu için) sembolün "gerçek" yaşantıyı mı yoksa düşüncel (ideal) bir tasarımı mı temsil ettiği sorusu anlamsızlaşmaktadır: Gerçekte simge her ikisinin de önkoşuludur. Özne ile nesne arasındaki kopukluk simgesel sistem ile giderilince toplum ile doğa ve insan ile dünya ilişkileri sembolik bir nedenle temellenmekte kalmayıp, aynı zamanda bu ilişkilerin öznel ve nesnel boyutları da tanımlanmaktadır.

İdeoloji ve Siyasal-Toplumsal Gerçek

Giriş bölümünde yaptığımız kısa açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, bilgi ile toplum arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkinin niteliği ile ilgili ipuçlarını "siyasi fikirler tarihi" olarak anılan klasik siyasal teori geleneğinde buluyoruz. Klasik siyasal teorinin özelliği, çağdaş, toplumsal bilimlerden farklı olarak, toplumu betimlemeye değil, toplumu kurmaya yönelik olmasında yatar. Klasik bir deyişle, teorinin amacı toplumu yalnız anlamak değil, değiştirmektir.[9] Bu amaç ise toplumu betimlemeye yönelik teoriden farklı bir ontoloji ve epistemoloji anlayışını içerir. Örneğin, Platon'a göre, gerçek ve doğru olan yaşanan ilişkilerin bir yansıması değil, yaşanması gereken dünyayı temellendiren Form (**eidos**) niteliği taşır. Form dünyasına empirik (deneysel) gözlem ile değil teorik bir "görüş" (vision) ile ulaşılır, toplum bu teorik görüşün ürünüdür. Yine klasik gelenek içinde yer alan Thomas Hobbes'a göre, gerçek olan bir kargaşadır (doğa hali), toplumsal yaşam teorik yolla kurulan düzene dayanır. Platon'da teori "sezgi", (Anschauung), Hobbes'da geometri ile temellendirilir. Fakat aralarındaki yöntem farkına rağmen, her iki düşünürde bilgi ile toplum arasındaki ilişkinin niteliği üzerinde birleşirler: Teori toplumu yansıtmaz, toplumu oluşturur.

(8) Langer, a.g.e., on beşinci baskı, (New York : Mentor Books, n.d.), s.15).

(9) Klasik siyasal teori geleneği ile ilgili olarak bkz.: Wolin, a.g.e., ve Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (London: Heinemann Educational Books, 1971), Bölüm 1.

Toplumu kurmaya yönelik siyasal teori toplum ile güçlü bir ilişki kurmuştur: Teori toplumu temellendirmek amacını güder. Bu güçlü ilişki John Locke'un ortaya attığı deneyci (empirisist) bilgi teorisi ile zayıflamaya başlar. Özellikle David Hume'dan sonra empirik olmayan bilgi (örneğin, Platon'un Form dünyası ve Hobbes'un geometrik yöntemi) gerçek bilgi olma niteliğini kaybeder.[10] Bu bilgi anlayışına göre: (1) yaşantı veya gözleme dayanmayan bilginin gerçeklik içeriği yoktur; (2) gözleme dayanan olgusal gerçeklikten, yani olandan, olması gerekene geçiş mantıksal olarak olanaksızdır. Olması gereken, nesnel ve gerçek olgulara değil, öznel ve kişisel inançlara dayanır. Empirisizm açısından, Platon'un ve Hobbes'un teorileri gerçeklikten yoksun oldukları için gerçek bilgi değil, olsa olsa "normatif" birer program, daha da kötüsü, birer ideolojidir.

Fakat empirisizm "bilimsel" bir programın oluşturulması için tek başına yeterli değildir. Hume, nedensellik ve tümevarım gibi bilim için vazgeçilmez kavramların empirik bir temele dayanmadığını kanıtlayınca, bilim felsefesi olarak pozitivizm yalnız deneyci bilgi teorisine değil, doğa bilimlerinin başarısına da dayanmak zorunda kalmıştır.[11] Başka bir deyişle, Hume'un bilimin temel varsayımlarını sarsan görüşleri günümüzde bile aşılamamış olduğu için, pozitivizmin gücü bilgi teorisinin kesinliğinden değil, doğa bilimlerinin başarısından kaynaklanmaktadır. İşte, yine aynı nedenle, doğa bilimlerinin başarısını siyasal-toplumsal teoride tekrarlayabilmek için pozitivizm, uzun bir süre, adeta vazgeçilmez, tek yöntem durumuna getirilmiştir. Fakat tam pozitivizm toplumsal bilimlerde egemen bir duruma gelmişken, pozitivizmin geçerliği bu defa doğa bilimlerinde tartışılmaya başlamıştır.[12] (Bu tartışmaları biz üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz). Bu tartışmalar toplumsal bilimleri de etkilemiş,

---

(10) Bkz.: Leszek Kolakowski, *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought* (New York: Doubleday Anchor, 1969), Bölüm 2.

(11) Bkz.: Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1971), bölüm 4.

(12) Bu tartışmaları derleyen yararlı bir kaynak için bkz.: Eugene F. Miller, *"Positivism, Historicism, and Political Inquiry"*, *American Political Science Review*, LXVI/3, (September 1972).

bilgi teorisi tekrar gündeme girmiştir. Son yıllarda gittikçe yoğunlaşan yöntem sorunları birden "yöntem kavgasına" (methodenstreit) dönüşmüş ve bu "kavga" içinde ise gittikçe belirginleşen anti-pozitivist bir araştırma programı gelişmeye başlamıştır.

Bu gelişmelerin temel göstergelerinden bir tanesi ideoloji kavramının yeniden yorumlanması, önemli bir etkisi ise toplumsal bilimlerde Marksist ve "akademik" olarak kutuplaşan yaklaşımların kendi içlerinde bölünmeleridir.[13] Adeta yeni bir kamplaşmayı andıran bu gelişmeler içinde taraflar arasındaki farklılık ideolojinin toplumsal yaşam içindeki yeri ve niteliği ile ilgili sorunlar üzerinde odaklaşmaktadır.Yorumsama programı içinde birleşen toplumsal bilimciler, aralarındaki bazı farklılıklara rağmen, temel bir noktada birleşmektedirler: Toplumsal bilimlerde, Marksist veya akademik olsun, ideoloji kavramı siyasal ve toplumsal yaşamı açıklayacak, aydınlatacak bir biçimde değil, düşüncelerini beğenmediğimiz kişileri ve toplumları suçlamak ve küçük düşürmek için bir silah olarak kullanılmaktadır.[14] Fakat bu silah her defasında geri tepmekte, her ideoloji suçlaması karşı bir suçlamayı beraberinde getirmektedir.

---

(13) Bu konuda bkz.: John O'Neill, *Sociology as Skin* Trade (London: Heinemann Educational Books, 1972), Bölüm IV.

(14) Marksist yaklaşımı benimseyen toplumbilimciler arasında ideoloji kavramının yetersiz bir biçimde ele alınışını Marksist teorinin antropolojik ve epistemolojik temellendirilmesine dayandıranlar arasında bazıları bu yetersizliğin kökenlerini Marx'ın kendisinde ararken, diğerleri Marksizme geçişte bulmaktadırlar.
Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 66 ve devamı; George Lichtheim, *Marksizm* (New York: Praeger, 1961), Bölüm 5: 4; Alan Swingewood, *Marx and Modern Social Theory* (London: Macmillan Press, 1975, Bölüm 3 ve 4; Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism* (New York: Grove Press, 1969), s. 38-66; Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, (New York: Herder and Herder, 1971) Bölüm 2; Richard Lichtman, *"Symbolic Interactionism and Social Reality"*, *Berkeley Journal of Sociology*, XV, (1970); Clifford Geertz, *"Ideologys as a Cultural System"*, *Ideology and Discontent*, der. David Apter (New York: Free Press, 1964); Williard Mullins, *"On the Concetpt of Ideology in Political Science"*, *American Political Science Review*, LXIV/2, (June 1972); Ben Halpern, *"The Dynamic Elements of Culture"*, *Ethics*, LXV/4 (July 1955), ve yine aynı yazarın, *"'Myth' and 'Ideology' in Modern Usage"*, *History ve Theory*, I, (1961); Joseph LaPalombara, *"Decline of Ideology,: A Dissent and an Interpretation"*, *American Political Science Review*, LX/1, (March 1966). Norman Birnbaum, *"The Crisis in Marxist Sociology"*, *Social Research*, 35/2 (June 1968).

Gerçekten, toplumsal bilimlerde ideoloji kavramı toplumsal yaşamı temellendiren düşünsel veya teorik sistem olarak değil, ya içi-boş soyut değerler, ya da "bağlam-bağımlı" (context-dependent) düşünce anlamında kullanılmaktadır. Bilim ise somut olguları ve belirli bir bağlamdan bağımsız, evrensel-gerçek dünyayı temsil etmektedir. Bakınız, bir toplumsal düşünür bilim ve ideoloji ayrımını nasıl tanımlamaktadır: Werner Stark'a göre, ideoloji "kirli" bir ırmak, bilim ise "saydam" bir nehirdir; birinin suyu "zehirli" diğerininki "şifalıdır."[15] Clifford Geertz'in de belirttiği gibi, bu "ilkel" bir analiz olabilir, fakat temelde çağdaş bir programa dayanmaktadır.[16]

Bu program pozitivizmdir. Pozitivist açıdan olgusal içeriği olmayan her söz (düşünce) ideolojiktir. Başka bir deyişle, ideolojinin ölçüsü nesnellikten sapmaktır. Nesnellik ise (positivist) bilim ile özdeş olduğu için, örneğin Talcott Parsons, ideolojiyi şu şekilde tanımlamaktadır: "İdeoloji sorunu inanılan şeyle bilimsel (olarak saptanan) gerçek arasında **kopukluk** olduğu zaman ortaya çıkar.[17] Bu kopukluk ise iki nedene dayanır: (1) Eğer herhangi bir düşünce gözlem yoluyla doğrulanamazsa söz konusu olan düşünce veya inanç öznel bir değer yargısından ibarettir, (2) Eğer bir düşünce veya düşünce sistemi belirli bir bağlamı aşamıyorsa, evrensel olguları yansıtmıyorsa, yanlı (tek-taraflı) olduğu için, (tümel değil tikel olduğu için) yine öznel bir nitelik taşır. Bilimsel teori ise gözlem yoluyla algılanan evrensel olgulara tekabül eder. Eğer teori/dünya ilişkisi önsel değer yargılarından veya tikel bir bağlamdan arındırılamazsa, sonuç bilimsel değil ideolojiktir. Nitekim, pozitivist programın sözcülerinden Daniel Lerner'e göre, toplumsal bilimler gözleme dayanarak nesnel betimlemeye (description) yönelik oldukları için "bütün ideolojilerin doğal düşmanıdır". "İdeoloji tercih edilen bir geleceğin önerilmesi

(15) Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (London: Routledge Kegan and Paul, 1958), s. 90-91

(16) Clifford Geertz, *"Ideology as a Cultural System"*, *Ideology and Discontent*, der. David Apter, (New York: Free Press, 1964), s. 50.

(17) Talcott Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge", Transactions of the Fourth Wolrd Congress of Sociology (Milan and Stressa, 1959), s. 25-49, anıldığı kaynak : Geertz, agm., s.50.

demektir... (bilimsel) araştırma ise güncel gerçeklerin olduğu gibi betimlenmesine dayanır."[18]

Görüldüğü gibi, pozitivist programın temel varsayımı "gerçek dünya" ile teori arasında birebir (isometric) bir ilişki olduğuna dayanmaktadır. Gerçek dünya teoride temsil edilir, teoride yansır veya teori gerçek dünyaya tekabül eder. Gerçek dünya! Fakat nedir gerçek dünya, niteliği nedir? Özellikle, siyasal toplumsal bilimlerin konusu doğa değil de, toplum olduğuna göre, toplumsal bağlam içinde "gerçek" ne anlam taşır? Bu sorular pozitivist programın kritik bölgesini oluşturmaktadır. Aşağıda farklı ideoloji anlayışlarının bu sorunlara verilen farklı cevaplara dayandığını, cevapların ise farklı bilgi ve toplum teorilerinden kaynaklandığını göstermeye çalışacağız.

Olgu/Değer Sorunu

İdeolojinin farklı biçimlerde yorumlanması temelde farklı (toplumsal) "gerçek" anlayışlarına dayanmaktadır: Gerçek, özellikle toplumsal gerçek, değerlerden ve belirli bir bağlamdan bağımsız mıdır, değil midir? Olgu mu, yoksa değer-olgu bütünlüğü mü söz konusudur? Bağlam-dışı "doğal", nesnel olgu mümkün müdür, değil midir? Bu sorulara verilen farklı cevapları biz bu bölümde pozitivist ve yorumsama programlarını ayrı ayrı ele alarak değil, her iki programı tek bir yöntem içinde bağdaştırmaya özen göstermiş bir düşünürün, Max Weber'in görüşleri içinde ele alacağız. Max Weber'in yöntem sorunları ile ilgili çalışmaları gerçekten pozitivist ve yorumsama programlarına olduğu kadar sembolik ve doğal toplum modellerine de ışık tutmaktadır. Fakat Weber'in bu konulardaki katkısı önerdiği yöntemden daha çok yönteminin içerdiği temel çelişkiden kaynaklanmaktadır. Biz bu bölümde, pozitivist ideoloji anlayışının, Weber'in kendi yöntemine rağmen, bu temel çelişkiden beslendiğini göstermeye çalışacağız.

(18) Daniel Lerner, *The Human Meaning of the Social Sciences* (New York: Meridian Books, 1959), s. 24-25, anıldığı kaynak, Peter J. Euben, *"Political Science and Political Silence". Power and Community*, der. Philip Green ve Sanford Levinson, (New York: Vintage Books, 1970), s.24.

Önce pozitivist ve yorumsama programlarının hangi temel noktalarda birbirinden ayrıldıklarını genel hatlarıyla özetleyelim. Pozitivist yöntemi benimseyen çağdaş ("bilimsel") siyasal ve toplumsal teori, toplumsal dünyanın doğal dünyadan farklı olmadığını, bu nedenle de doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan pozitivist açıklama biçiminden farklı bir açıklama yönteminin toplumsal bilimlerde gerekli olmadığını öne sürmektedir. Bu görüşe göre, ister toplumsal ister doğal olsun, bütün bilimin amacı empirik gözlemle kanıtlanabilir nitelikte olan genellemeler veya yasalar üretmektir. Bilimselliğin temeli öne sürülen yasaların deneyle, gözlemle sınanmasına bağlıdır. Sınanamayan veya doğrulanamayan düşünce biçimleri hangi düzeyde olursa olsun, "normatif" görüşler olmaktan ileri gidemedikleri için birer "ideoloji" olarak kalmaya mahkûmdurlar.[19]

Yorumsama programı açısından, toplumsal dünya doğal bir gerçeklik gibi ele alınamaz. Doğadan farklı olarak, toplum belirli bir yaşam biçimine, bu yaşam biçimi de belirli bir sembolik anlam veya kültürel sisteme dayanır. Başka bir deyişle, doğanın "orada" kendiliğinden var olmasına karşın, insanların yaşam dünyası toplumsal-kültürel olarak kurulmuştur. Bu nedenle, toplumsal yasalar doğal yasalardan farklı olarak genel ve evrensel değil, belirli bir kültürel sisteme özgü kurallardır. Eğer toplum farklı bir şekilde kurulmuş olsaydı, yasalar ve kurallar da farklı olurdu. Onun için, toplumsal bilimler doğa bilimlerinden farklı olarak nomolojik (yasa-bağımlı) ve nedensel (causal) bir açıklamaya değil, anlamaya (verstehen) dayanan yorumsal bir açıklama biçimini benimsemek zorundadırlar.[20] Yorumsama (hermeneutic) toplumsal gerçekliğe uygun bir açıklama biçimidir, çünkü toplumsal yaşamı temellendiren sembolik sistemi anlamaya yöneliktir.

---

(19) Bu konu geniş bir yayın alanı oluşturmaktadır, fakat siyasal bilimler açısından, şimdi klasikleşen bir eser için bkz.: T.D. Weldon, *The Vocabulary of Politics* (London: Penguin Books, 1953)

(20) Bkz.: John G. Gunnell, *"Social Sciense and Political Reality"*, *Social Research*, 35, (Spring 1968), ve aynı yazarın, *"Deduction, Explantion, and Social Inquiry"*, *Amerikan Political Science Rewiew*, LXII/4 (December 1969); Charles Taylor, *"Hermeneutics and Politics" Ciritical Seciology*, der. Paul Connerton (Harmondwjorth: Penguin Books, 1976).

Pozitivist ve yorumsama programları arasında bu biçimde özetlediğimiz farklılıklar ne yenidir ne de doğa bilimleri ile ilgili yeni yöntemsel gelişmeleri kapsamaktadır. Doğa bilimleriyle ilgili yöntemsel gelişmeleri üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimizi daha önce de belirtmiştik. Bu tartışmaların yeni olmadıklarını ise şimdi açıklayabiliriz. Bu tür tartışmalar, özellikle Almanya'da 19. yüzyılın ikinci yarısında yoğun bir şekilde sürdürülmüştür. Toplumsal gerçeğin niteliği ve bu tartışmalarda uygun yöntem sorunları üzerinde odaklaşan tartışmalarda, bir tarafta pozitivistler doğa bilimlerinin başarısını toplumsal bilimlerde tekrarlamak için bilimin tekliğinde ısrar etmişler, diğer taraftan, toplumsal yaşamın kültürel bir temele dayandığını söyleyen "insanbilim" (geisteswissenschaft) sözcüleri yorumsama programının geçerliğinde direnmişlerdir. Yöntem sorunu, bir ara, Almanya'da ó kadar kızışmıştır ki, entelektüel hayat adeta ortadan ikiye bölünmüştür. Marburg'da toplanan düşünürler pozitivizmin tek geçerli yöntem olduğunu ileri sürerek, nomolojik-nedensel açıklama biçimini savunmuşlar, Heidelberg'de toplanan, Wilhelm Dilthey'dan etkilenen "tarihselci" (historicist) düşünürler ise yorumsama programını, yoruma dayanan açıklama biçimini kültürel bilimlerde tek geçerli yöntem ilan etmişlerdir.[21]

İşte, Almanya'da aydınların bu şekilde yöntem sorunları üzerinde bölündüğü bir zamanda, Max Weber de aynı soruların üzerine eğilmiş ve toplumsal bilimlere uygun, yeterli bir yöntemin geliştirilmesi için yoğun bir çaba göstermiştir. Weber, doğal

(21) Anti-pozitivist programın gelişmesi iki ana kaynaktan beslenmektedir: Alman felsefesi-özellikle Kant ve Hegel ve Anglo-Sakson dil felsefesi-özellikle Ludwig Wittgenstein. Alman felsefesinde birinci kuşağı oluşturan Kant ve Hegel'i bu iki düşünürden esinlenen Wilhelm Dilthey, Emund Husserl, Martin Heidegger, Ernst Cassirer ve Alfred Schutz izlemiştir. Marksist gelenek içinde ise Kant ve Hegel'in etkileri Karl Korsch, György Lukacs, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau Ponty, Lucien Goldmann, Max Horheimer, Theodore Adorno ve Herbert Marcuse üzerinde görülür. Diğer taraftan dil felsefesinde Ludwig Wittgenstein yeni bir çığır açmıştır. John Austin, John Searle ve Stanley Cavell bu felsefenin en önde gelen sözcülerini temsil eder.
Anti-pozitivist akımları besleyen üçüncü bir kaynak ise yapısalcılık olarak anılabilir. Yapısalcılığı dil felsefesinin sınırlarından çıkarıp yaygınlaştıran Claude-Levi Strauss olmuştur. Daha sonra Michel Foucault bilgi teorisini, Jacques Lacan psikoanalizi, Roland Barthes semiyolojiyi, Louis Althusser ise Marksizm'i yapısalcılık ile temellendirmeye çalışmışlardır.

toplum modelini benimsememiş olmasına rağmen, pozitivizmin yorumsama programı ile bağdaşabileceğini öne sürmüştür. Pozitivist bir nesnellik anlayışını benimsemeyen Weber, radikal bir öznelliğe düşmemek için "tarihsel bilimler" kapsamına aldığı toplumsal araştırmaların, öznel çıkış noktalarına rağmen, nesnelliklerini koruyabileceklerini savunmuştur.[22] Başka bir deyişle, tarihsel bilimlerde araştırma konusunun oluşturulabilmesi, "değer-ilgili" (value-relevant) bir seçime dayanmaktadır, fakat bu öznel seçime rağmen tarihsel bilimler nesnel olabilirler.

Biz bu tezin öznel/nesnel ikilemine gösterdiği duyarlılığı kabul etmekle birlikte, temelde uzlaşmaz bir çelişkiye dayandığı kanısındayız. Çelişki Weber'in olgu/değer sorununu **araştırmacı** düzeyinde ele almasından doğmaktadır. Weber'e göre, araştırmacının öznel, hatta, "rastgele" bir seçim yapmadan, araştıracağı konuyu saptaması olanak dışıdır. Neden? Çünkü, kültürel dünya sonsuz gerçekliklerden oluşmuştur; araştırmacı neyi, nasıl araştıracağını **önceden** değer-ilgili bir **seçimle** saptamak zorundadır.[23] Dikkat edilirse, Weber araştırmacı düzeyinde ortaya çıkan olgu/değer sorununu toplumsal-kültürel düzeydeki gerçeklik anlayışına bağlamaktadır. Başka bir deyişle, tarihsel bilimlerde olgu/değer sorunu tarihsel-kültürel gerçekliğin niteliği ile ilgilidir. Weber'e göre, toplumsal dünya, doğal dünyadan farklı olarak, insan eylemine, insan eylemi amaçlara, amaçlar ise "öznel anlam" dünyasına dayanır. Araştırmacı, "sonsuz" öznel anlam dünyalarından oluşan tarihin bir bölümünü konu edinebilmek için seçim yapmak zorundadır. Ama, öznel bir başlangıçtan sonra araştırmacı nesnel sonuçlara varabilir. Bu noktada tekrar toplumsal düzeyden araştırmacı düzeyine dönüyoruz. Weber'in sorunsalı bu düzeyde odaklaşmaktadır: Öznel başlangıca rağmen nesnel araştırma nasıl mümkün olur?

Biz Weber'in öznel/nesnel (veya olgu/değer) sorununa getirdiği çözümün yeterli olmadığı kanısındayız. Eğer araştırma öznel bir seçimle başlıyorsa, nesnel bir sonuca ulaşılamaz. Nitekim, bu

(22) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949), Bölüm II. 23

(23) a.k., s. 72 ve devamı.

çelişkiden yola çıkarak, Weber sonrası görüşler bir yandan öznel bir radikalizme, diğer yandan ise bilgi sosyolojisine ve bilgi sosyolojisinden kaynaklanan "ekonomist" ve "sosyolojistik" yaklaşımlara ulaşmıştır. Weber'in pozitivist programın yetersizliklerine gösterdiği duyarlılığa rağmen, Weber'in etkisiyle (veya Weber yönteminin içerdiği çelişkinin etkisi altında) pozitivist ideoloji anlayışı bir kez daha pekişmiştir. Radikal öznelcilik her görüşün, her araştırmanın öznel ve göreli olduğunu öne sürdüğü zaman, pozitivist nesnelciliği ortadan kaldırmasına rağmen temelde pozitivist olgu/değer ayırımına sadık kalmaktadır. Sosyolojizm-ekonomizm ideolojilerin düşünce-dışı etmenler tarafından belirlendiğini savunurken, yine pozitivist/empirisist bilgi teorisini geçerli saymaktadır. Biz bu sonuçların bir rastlantı olmadığını, Weber'in yöntemsel önerilerini temellendiren çelişkiden doğduğunu ileri süreceğiz; pozitivist ideoloji görüşü, Weber'e rağmen Weber'in toplumsal düzeyde yaptığı varsayımlardan beslenmektedir.

Pozitivist görüşü temellendiren varsayımı bir kez daha tekrarlarsak: Bilimi ideolojiden ayıran ölçüt gözlemdir. Fakat gözlemin kendisi herhangi bir önkoşullanmadan bağımsız mıdır? Başka bir deyişle, doğrudan gözlem mümkün müdür? Bakınız, Karl Popper, özel yaşamından aktardığı basit bir anekdotla, gözlemin hiçbir önseçime dayanılmadan yapılamayacağını nasıl dile getirmektedir. Popper, Viyana'da bir grup fizik öğrencisine, "şimdi elinize kâğıt kalem alıp, dikkatli bir gözlemde bulunduktan sonra gözlediklerinizi yazınız", dediği zaman öğrenciler hemen ne gözlenmesi gerektiğini sormuşlardır.[24] Bu anekdot gözlemden önce bir seçim yapmanın gerekli olduğunu belirtmek için Popper tarafından basit bir örnek olarak veriliyor. Aynı sorunu Weber şu şekilde dile getirmektedir:

> "(Gerçek) sonsuz olarak birbiri ardına ve aynı zamanda meydana gelen kaybolan olaylardan (oluşmaktadır)... İnsan zihninin geliştirebileceği bütün çözümlemeler bu gerçeğin ancak belirli bir bölümünün bilimsel araştırma alanı olabileceği, ancak bu alanın 'bilin-

(24) Alındığı kaynak: Bryan Magee, *Popper*, (London: Fontana, 1973), s. 33.

mesi değerli' anlamında 'önemli' olduğu varsayımına dayanmaktadır. Fakat bu alanın seçilmesi için ölçüt nedir?"[25]

Weber'in kendi sorusuna verdiği cevabı şöyle özetleyebiliriz: Her bilim adamı araştırma alanını saptayabilmek için araştırmaya başlamadan önce "değer-ilgili" bir seçim yapmak zorundadır; böyle bir seçimi temellendiren değer yargısı ise en son aşamada öznel ve "rastgeledir".[26] Başka bir deyişle, her araştırma kanıtlanması olanak dışı olan bir önvarsayıma dayanır. Ancak değer-ilgili seçim yapıldıktan sonra ikinci aşamaya, kavramlaştırmaya geçilebilir. Weber'e göre kavramlaştırma salt algılama yoluyla değil, ünlü deyimiyle, "ideal-tipik" (ideal-typical) olarak yapılır, yani olayları oluşturan niteliklerin bütünlüğü bilinemeyeceği için kavramlaştırma olayların niteliklerine "tek-yönlü" bir ağırlık (onesided accentuaiton) vermek zorundadır.[27] Başka bir deyişle, araştırma konusunu oluşturan olay ancak tek taraflı bir şekilde tanımlandığı zaman neyin, nasıl araştırılacağı belirlenmiş olur.

Weber'e göre, tarihsel bilimlerin konusu, doğal olaylardan farklı olarak, kültürel bir temele dayandığı için toplumsal araştırmaların, doğa bilimlerinde olduğu gibi, evrensel yasalar üretmeleri beklenemez: Tarihsel olaylar tekil ve "biricik" (unique) olaylardır.[28] Fakat biricik nitelikte olmaları nedensel bir açıklamaya engel değildir. Tarihsel olaylar hem yorumlayıcı hem de nedensel bir biçimde açıklanabilir. Bir olayın kültürel boyutu kadar nedensel boyutu da önemlidir. Tarihsel bir olayın açıklanması, hem o olayı doğuran nesnel nedenlerin hem de olayı oluşturan öznel anlamın araştırılmasına bağlıdır. Tarihsel-nedensel açıklamalar aynı zamanda "anlam düzeyin" de de yeterli olmalıdırlar. Özetle, tarihsel bir olay hem "dışardan" nedensellik ilişkileri içinde hem de "içerden" kültürel bağlam içinde açıklanabilir.[29]

---

(25) a.k.g., s. 72

(26) Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: W.G. Runciman. *Social Science and Politikal Theory* (Cambridge: Cambridge Unıversty Press 1972), Bölüm VII; ve aynı yazarın, *A. Critiqe of Max Weber's Philosophy or Social Science* (Cambridge University Press, 1972), Bölüm III.

(27) Weber, a.g.e., s. 90. 28

(28) a.k., Bölüm III.

(29) a.k.

Weber'in önerdiği yöntem için birçok somut örnekler verilebilir, ama kuşkusuz, en önemlisi kapitalizm ile ilgili çalışmalarıdır. Weber'in bilimsel hayatının en önemli projesi Batı uygarlığının özelliğini (biricikliğini) belirleyen kapitalist ahlak (ethos) sisteminin ve bu sistemin temellendirdiği toplumsal yaşamın, niteliklerini ve doğuş nedenlerini farklı uygarlıklarla karşılaştırarak ortaya çıkarmak olmuştur. Weber'in İbrani, Çin ve Hint uygarlıklarını ayrıntılı ve derin bir şekilde araştırması temelde kapitalizmi açıklamaya yöneliktir.[30] Kapitalist toplumun neden başka bir yerde değil de, Batı'da ortaya çıktığını anlayabilmek, kapitalizmin doğuş nedenlerini saptayabilmek için, Weber karşılaştırmalı bir yönteme başvurmuştur. Tarihsel olaylar arasındaki nedensellik ilişkisi ancak karşılaştırmalı bir yöntemle saptanabilir; fakat kapitalizmi oluşturan ahlak sistemini anlayabilmek için öznelerin anlam dünyasını da kavramamız gerekir.

Kısaca özetlediğimiz Weber yöntemine karşı üç önemli eleştiri yöneltilmiştir: (1) Değer-ilgili seçim ve bu seçimi temellendiren yargı, yalnız araştırmanın başlangıç noktasını belirlemekle kalmaz, araştırmanın bütünlüğüne sirayet eder;[31] (2) Araştırma sonunda, Weber'in öne sürdüğü gibi, değer seçimi ile ilgili özgürlüğümüz sonsuz değildir, sınırlanmıştır;[32] (3) Weber'in toplumsal bilim programı belirli bir normatif felsefeden bağımsız değildir, belli bir dünya görüşüne dayanır,[33] Bu eleştiriler ayrı ayrı tartışılabilir, fakat üçü de temelde, ortak bir noktada birleşmektedir. Ancak değer-ilgili bir seçim yapıldıktan sonra kavramlaştırmaya geçildiğine, ancak tek-yönlü bir vurgulamadan sonra kavramsal çerçeve geliştirilebildiğine göre, araştırma konusu olan olgular ve olgular arasındaki nedensellik ilişkileri kavramsal çerçeveden bağımsız değil, tam aksine teori-yüklüdürler (theory-laden). Bu nedenle, kavramsal çerçevenin veya teorinin dayandığı

(30) Bu konuda bkz.: Reinhardt Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York: Doubleday Anchor, 1960), Bölüm I ve II; ve Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, ikinci cilt, (New York: Free Press, 1968), Bölüm II.

(31) Runciman, *Social Science and Politikal Theory*, Bölüm VIII.

(32) Charles Taylor, *"Neutrality in Political Science"*, *Philosophy, Politics and Society*, der. Peter Lasiett ve W. G. Runciman, (Oxford: Basil blackwell, 1969), S. 25-57.

(33) Runciman, a.g.e.

değer yargıları araştırmanın normatif "altyapı"sını oluştururlar.[34] Bu normatif altyapıdan bağımsız, dolaysız gözlem söz konusu olamayacağı için her araştırma programı temelde önsel, metafizik varsayımlara dayanır.

İşte, öznel radikalizm (her araştırmacı olayları kendi açısından görür şeklinde dile getirilen görüş) kadar sosyolojizm de bu eleştirilerden kaynaklanmaktadır.[35] Fakat asıl kaynak Weber'in kendisi, daha doğrusu yönteminin barındırdığı temel çelişkidir: Öznel başlangıç noktasından nesnel sonuca ulaşmak isteyen Weber'in etkisi pozitivist ideoloji kavramını beslemek olmuştur.[36] Şimdi, Weber yönteminin nasıl hem radikal bir öznelliği hem de sosyolojik ve ekonomistik indirgemeleri meşrulaştırdığını göstermeye çalışalım.

Weber'e göre tarihsel bilimlerin konusunu doğa bilimlerinden ayıran olgu insandır. Fakat insanı soyut olarak, onu cansız varlıklardan ve hayvanlardan ayıran özelliğinden, eylemden (action) bağımsız olarak ele alamayız. Başka bir deyişle, insanı insan yapan eylem yetisidir. Eylem ne doğal zorunluluklardan ne de insan doğasından kaynaklanır, eylemi temellendiren "amaç" tır (purpose), yani insan ve insanı belirleyen eylem, "öznel anlam" (subjective meaning) dünyasından yalıtılamaz.[37] Eylemin açıklanması ise Weber'in genel yöntem kuralları içinde yer alır: Bireyin amacı saptanır, fakat bununla yetinilmez, aynı zamanda amacı belirleyen neden de saptanır. Bütün bu açıklamalar önce kavramsal düzeyde oluşturulur, sonra uygulanır. Başka bir deyişle, Weber sosyolojisi "tipik" analitik kavramlara dayanır: Eylem tipik bireylerin eylemidir. Toplumsal eylem tipik amaçlara yönelik tipik bireylerin birbirlerine tipik davranmalarında oluşan

---

(34) Doğa bilimlerini temellendiren metafizik altyapıyı açıklamaya yönelik önemli bir eser için bkz: A.E. Burtt *The metaphysical Foundations of Modern Science* (New York: Doubleday Anchor, 1954).

(35) Açıkça radikal öznelliği ve relativizmi benimseyen bir görüş için bkz.: Marvin Surkin, *"Sense Nonsense in Politics"*, *An End to Political Science* der. Marvin Surkin ve Alan Wolfe, (New York: Basic Books, 1970).

(36) Hem bilgi sosyolojisinin varsayımlarını benimseyen hem de siyasal bilimi "nomolojik" bir açıklama tarzıyla temellendirmeyi amaçlayan, ilginç fakat başarısız bir deneme için bkz.: William E. Connolly, *Political Science and Ideology* (New York: Atherton Press, 1967).

(37) Weber, a.g.e., s.76-86.

tipik bir yaşam biçimidir. Weber'in bütün sosyolojik kategorileri eylemi temellendiren kavramların tipik olarak sınıflandırılmasına dayanır.[38]

Weber'in yöntemi, dikkat edilirse, tipik olduğu kadar bireyseldir: Weber soyut insanı eylem ile temellendirmek için tipik bireye ulaşmaktadır. Toplumsal eylem toplumsal bir anlam sisteminden değil, **bireylerin** toplam amaçlarından oluşmaktadır. Bu nedenle, Weber'in yaklaşımı "yöntemsel bireycilik" (methodological individualism) olarak nitelendirilmiştir. Weber'de toplumsal bilimlerin nesnesi bireydir, daha doğrusu, bireyin "öznel anlam" dünyasıdır; tarihsel-toplumsal dünya bireylerin sonsuza dek uzanan "çokluğundan" (manifold) oluşan öznel anlamlar dünyasıdır.

Şimdi, Weber'in temel sorununu yeniden formüle edebiliriz. Sonsuz ve öznel gerçekliklerden oluşan tarihsel-toplumsal dünyadan nesnel bilgiye nasıl ulaşılır? Her şeyden önce, tarihsel dünya sonsuz öznel gerçekliklerden oluştuğuna göre, araştırmaya değer-ilgili bir seçimle başlamak gerekmektedir. Weber bu zorunluğu temellendiren nedeni şöyle açıklıyor:

> "Kültürün ve toplumsal olayların özel ve 'tek-yanlı' bir bakış açısından bağımsız olarak çözümlenmeleri olanaksızdır (toplumsal olaylar) ancak bu bakış açısına dayanılarak seçilir, çözümlenir ve açıklama amacıyla düzenlenir".[39]

> "Empirik gerçek ancak değer yargısıyla temellendirilince, kültüre dönüşür. (Kültür) gerçeğin değer-ilgili olan, (yani) bizim için önemli olan bölümlerini kapsar... Fakat bizim için anlamlı olanı 'önvarsayımsız' empirik bir araştırmayla bulamayız. (Gerçeğin) anlamlı olarak algılanması, onun araştırma nesnesi olabilmesinin önkoşuludur."[40]

---

(38) Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz: Julien Freund, *The Sociology of Max Weber* (Harmondsworth: Penguin Books, 1972) Bölüm 2.
(39) Weber, a.g.e, s. 72.
(40) a.k., s.76.

Weber daha sonra kültürel olguların neden değer yargılarına dayandığını şu şekilde dile getiriyor:

> "Kültür anlamsız bir sonsuzluk olan dünya-sürecinin belirli bir bölümüdür, insanların önem ve anlam atfettikleri bir bölüm. Bu, belirli bir kültürü öz düşmanı sayıp, "doğaya dönmek" isteyen kişi için bile geçerlidir. Böyle bir görüşü kişi ancak içinde yaşadığı kültürü, kendi değerleri açısından değerlendirdiği zaman, 'yumuşak' bulabilir. Bu durum bütün tarihsel varlıkların, mantıksal bir zorunlulukla, 'değer yargılarına' dayandığını gösteren mantıksal-formel bir olgudur".[41]

Weber'in söylediklerini daha açık bir dille özetlersek: Kültürel bağlam dışında insan bir hiçtir, Marx'ın deyimiyle, bir yokluktur. Doğa bile kültürel bir doğadır. İçinde yaşadığı kültürel sisteme başkaldıran, doğaya, döndüğünü sanan kişi bile temelde bir anlam sisteminden diğerine geçmektedir. Kültürün belirlediği dünya dışında bir doğallık ve bu anlamda mutlak bir nesnellik söz konusu olamaz.

Bu çok ilginç ve önemli alıntı Weber'in doğal toplum modelinden ne kadar uzak sembolik toplum modeline ne kadar yakın olduğunu göstermektedir. Fakat model sembolik olmasına rağmen **toplumsal** değildir. Bu nedenle de, öznellik sorunu yalnız kültürel düzeyde kalmayıp, araştırma düzeyine sıçramaktadır. Tarihsel-kültürel dünya sonsuz öznel, kişisel amaçlardan, anlam dünyacıklarından oluştuğu için bu sonsuz gerçekliğin içinden araştırmacı gerçeğin ancak belirli bir bölümünü ve boyutunu inceleyebilir. Bunu yapabilmesi için de kültürel dünyanın öznelliğinden farklı, ikinci bir düzeyde (araştırma düzeyinde) öznel bir seçim yapması gerekmektedir. Her seçim gibi bu seçimde değer-ilgili bir yargıya dayandığı için geliştirilen kavramsal çerçeve göreli bir nitelik taşır. Örneğin, Fransız Devrimi'nin farklı kavramlaştırmalara dayanarak farklı şekillerde açıklanması mümkündür.

Fakat bu durumda toplumsal bilimlerin nesnel olması, teorinin kendi içinde tutarlı olmasından başka, ne anlam taşıyabilir?

(41) a.k., s. 81

Eğer araştırmanın kavramsal çerçevesini belirleyen, bundan dolayı da gerçeğin algılanmasını temellendiren değerler öznel ve göreli ise, o zaman nesnel bilginin olanak dışı olması gerekmez mi? Weber, yönteminin içerdiği bu çelişkilere rağmen nesnelliği savunmuş, fakat savunmasının güçsüzlüğü radikal öznelciliği beslemiştir. Bakınız, Weber, bu soruların yol açtığı radikal öznelcilikten nasıl kaçınıyor: "Bilimsel bilginin ölçütü varılan sonuçların nesnel geçerliliğine bağlıdır", diyor Weber.[42] Kavramsal çerçevenin bütün göreliliğine rağmen nesnelliğin kökeninde empirik bilgi yatmaktadır:

> "Empirik bilginin nesnel geçerliliği gerçeğin, özgül anlamda, öznel kategoriler yoluyla düzenlenmesine bağlıdır; bu kategoriler bilgimizin önvarsayımlarını oluşturur ve yalnızca empirik bilginin verebileceği doğruluk değeri ön varsayımına dayanır. "[43]

Fakat, David Goddard'ın da belirttiği gibi burada değer sözcüğü artık anlam değiştirmiştir. Değer-olgu karşıtlığı şeklinde değil, bilimsel doğrunun evrensel değeri anlamında kullanılmaktadır.[44] Bu sonuç Weber yönteminin mantıksal bir uzantısı olamaz; Weber radikal bir öznelliğe düşmemek için "bir eliyle aldığı nesnelliği diğer eliyle geri vermeye çalışmaktadır". Fakat, bütün çabalara rağmen, değer ilgili bir seçimden başlayıp nesnel bir sonuca varılamaz. Aydınlık ile karanlık arasındaki diyalektik ne kadar geçerliyse, öznel ile nesnelin de bağdaştırılması da o kadar geçerlidir. Başlangıç noktasında değer-ilgili seçim yapıldıktan sonra araştırma süreci kendi içinde tutarlı olsa bile, araştırmanın bütünlüğü öznel bir seçime dayandığı için, en son aşamada, radikal öznelcilik kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim, radikal öznelcilik, Weber'e rağmen, fakat Weber'in barındırdığı çelişkinin etkisiyle pekişmiş ve güncellik kazanmıştır.

Şimdi, acaba böyle bir sonuçtan kaçınabilir miyiz? Bu soruyu cevaplandırabilmek için Weber'in tarihsel toplumsal dünya

(42) a.k., s. 51.
(43) a.k., s. 110.
(44) David Goddard. "*Max Weber and the Objectivity of Social Science*", History and Theory, XII. (1973), s. 16.

ile ilgili temel varsayımını yeniden değerlendirmemiz gerekmektedir. Weber, eylemi sembolik bir şekilde temellendirmesine rağmen, sembol sistemini toplumsal olarak değil, bireysel olarak çözümlemektedir. Başka bir deyişle, Weber, toplumu kültürel bir bütünlük, dizgesel (sistemik) bir birlik olarak değil, kişisel (öznel) amaçlardan oluşan bir toplam-dünya olarak ele almaktadır. Kuşkusuz, kültürün oluşmasında öznel amacın, tarihsel açıdan önemli bir yeri vardır. Fakat, toplumsal bir varlık olan bireyin amaçlarını kültürel bütünlükten bağımsız olarak değerlendirebilir miyiz? Tarihin belirli dönüm noktalarında karizmatik bir önderin toplumsal yaşamı yönlendirdiğini kabullensek bile, karizmatik önderin (örneğin, peygamberlerin) öznel anlam dünyası ortak inanç haline geldiği zaman, öznel ve bireysel amaçlar bu ortak inanç dünyasından kaynaklanmaz mı? Ortak bir inanç dünyası içinde toplum birbirlerinden kopuk bireylerden değil, belirli bir kültürel sistem içinde bütünleşmiş kişilerden oluşur.

Sorun bu şekilde değerlendirildiği zaman, araştırmacının karşısında bulduğu toplumsal gerçek sonsuz ve tekil öznel amaçların bir toplamı değil, önceden-düzenlenmiş bir anlam bütünlüğüdür. Başka bir deyişle eylemin araştırmacı tarafından kavramsal olarak çözümlenmesine gerek yoktur; eylem veya yaşantı zaten daha önce, toplumsal düzeyde, sembolik bir anlam sistemiyle temellendirilmiş ve özümlenmiştir. Sonsuz gerçeklik ile karşılaşan toplumsal bilimci değil, doğa bilimcisidir. Doğal dünya daha-önceden kavramsal olarak düzenlenmemiş olduğu için bu görev araştırmacıya düşer. Toplumsal dünya ise araştırmacıdan önce belirlenmiş ve belli bir bütünlüğe kavuşturulmuştur. Daha özgül bir deyişle, toplum, doğal dünya gibi, "birincil düzey" gerçeklik değil, "ikincil düzey" bir gerçekliktir.[45] Araştırmacının toplumu kavramsal olarak yaratmasına gerek yoktur; toplum daha önce belirli bir sembolik bağlam içinde yaratılmıştır.

Weber konuyu öznel amaç düzeyinde ele almaktadır, halbuki amaçlar ve eylem bireysel olarak değil, sembolik bir bütün-

(45) Bu konuda bkz.: Alfred Schutz, *"Concept and Theory Formation in the Social Science"*, *Philosophy of the Social Sciences*, der. Maurice Natanson (New York: Random House, 1973).

lük içinde "nesnel" olarak araştırmacının karşısına çıkarlar. Bu kültürel bütünlük içinde olaylar nedensel bir şekilde değil, mantıksal-anlamsal (logicomeaningful) bir biçimde ilişkilendirilmiştir. Kısaca, sembolik-kültürel sistem toplumun normatif altyapısını oluşturur; belirli bir kültürel bağlamdan bağımsız eylem söz konusu olamaz. Toplumsal düzeyde olgular hem bağlam bağımlı hem değer bağımlı oldukları için, Weber'in de belirttiği gibi, salt ve mutlak (doğal) gerçek pozitivist bir yanılmadan ibarettir.

Toplumsal yaşamı temellendiren sembolik-normatif altyapının öznel olduğu yadsınamaz, ama burada öznel sözcüğü öznenin sembolden önce geldiği anlamında değil, her toplumun belirli bir "tarihsel proje" ye dayandığı anlamına gelir. Her proje, bir toplumsal yaşam biçimi olarak, Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın belirttiği gibi, "öznelliğin nesnelleştirilmesini" içerir.[46] Başka bir deyişle toplum bir anlam **yığını** değil, özneler arası ilişkileri temellendiren bir **bütündür**: Toplumsal dünyanın nesnelliği, paylaşılan, ortak bir bütünlük olmasından kaynaklanır. Böylece, Weber'in araştırmacı düzeyinde ortaya attığı sorun aslında toplumsal düzeyde araştırmacıdan önce çözülmüştür. Bu nedenle, araştırmacı öznel bir dünyayı değil, önceden-kurulmuş bireylere ortak, "nesnel" bir dünyayı anlamakla yükümlüdür.

W.G. Runciman, haklı olarak, Weber yönteminin temelde normatif bir dünya görüşüne dayandığını öne sürmektedir. Eğer her araştırma öznel bir seçime dayanıyorsa, bu seçimi belirleyen değerler normatif bir programı oluşturur. Runciman, Weber sosyolojisinin normatif bir alt yapıya dayandığını ilginç örneklerle kanıtlamaktadır. Belirttiğimiz gibi, bu sonuç Weber'in toplumsal gerçek anlayışının kaçınılmaz bir sonucuydu. Weber'in gerçek anlayışı, sembolik olmasına rağmen, toplumsal (sistemik) olmadığı için, normatif alt yapı Weber'in karşısına araştırmacı düzeyinde bir sorunmuş gibi çıkmaktadır. Sonuçta, Runciman'ın da belirttiği gibi, her araştırma araştırmacının normatif varsayımlarına bağlı kalmaktan öteye gidememektedir.

---

(46) Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Social Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1967), Bölüm II.

Sosyolojizm ve Ekonomizm

Bilgi Sosyolojisi Weber'in normatif felsefe ile toplumsal gerçek arasında bıraktığı boşluktan faydalanmakta, fakat radikal öznelciliğin aksine, düşün sistemlerini belirli, tikel bir gerçekliğe indirgemektedir. Başka bir deyişle, bilgi sosyolojisine göre, her düşünce sistemi içinde üretildiği özgül toplumsal koşullar ile bağımlıdır.[47] Bu görüş, ilk bakışta, anti-pozitivist bir yaklaşım gibi görünüyorsa da, temelde empirisist bilgi teorisini kabullenmektedir. Düşünsel sistem (ideoloji) kendi dışındaki bu gerçekliğe indirgenmekte ve bu gerçekliğin bir yansıması veya işlevi olarak ele alınmaktadır. İndirgenen gerçeklik sembol-dışı bir toplum veya ekonomi görüşüne dayandığı için biz bu tür yaklaşıma sosyolojizm veya ekonomizm diyeceğiz.

Sosyolojizm sembolik toplum modelini tepetaklak etmektedir. Sembolik sistem veya ideoloji bir üst-yapı olarak görüldüğü için, toplumun düşünsel temelleri değil, düşünsel sistemlerin toplumsal temelleri araştırma konusu olmaktadır. Bu açıdan, belirleyici öğe "toplum" veya "ekonomi", belirlenen öğe ise düşün sistemidir. Toplum sembolik düzeyde değerlendirilmediği için düşünsel ve toplumsal yapılar sanki farklı düzey dünyalarmış gibi çözümlenmekte ve sembolik yapı daha "somut" görünen topluma veya ekonomiye indirgenmektedir.

Sosyolojizm toplumsal yaşamın belirli bir bağlam içinde somutlaşmış olmasını kültürel nedenlere değil, pratik nedenlere bağlamaktadır. Örneğin, kültürel-sembolik sistemlerin değişkenliği belirli bir üretim tarzının, belirli bir ekolojik yapının, veya belirli bir teknolojik düzeyin yansıması veya işlevi olarak görülmektedir. Üretim tarzı, ekolojik yapı, sosyal morfoloji ve teknolojiye bağımlı olarak düşün sistemleri de değişmektedir. Sosyolojist bağlam içinde kültürel ve sembolik sistemler bağımlı, toplum

(47) Düşünce sistemlerinin ekonomik ve toplumsal "gerçekliğe" indirgenmesi Karl Marx ile başlar, Karl Mannheim ile mantıksal sonuçlarına ulaştırılır, ileride her iki düşünürden de söz edeceğiz. Şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim. Marx, *Alman Ideolojisi*'nde, sosyolojizmin ve ekonomizmin özünü ve programını şöyle dile getirmiştir: "Bu filozofların hiçbirinin aklına Alman felsefesi ile Alman gerçekliğinin arasındaki bağlantıyı araştırmak ve kendi eleştirilerinin maddi çevre ile olan ilişkisini soruşturmak gelmemiştir". Bkz.: Karl Marx, *The German Ideology* (New York, 1939).

ve ekonomi bağımsız değişkenleri oluşturmaktadır. Böylece, Weber'in "havada" bıraktığı normatif, sembolik düşünce sistemleri toplumsal ve ekonomik koşullara bağlanarak, normatif düşüncenin "nereden" gelmiş olduğu açıklanmaktadır.

Sosyolojist ve ekonomist programı ve içerdiği sorunları biz Marx ve Marksizm ile ilgili bölümlerde etraflı bir şekilde ele alacağımız için şimdilik şu kadarını belirtmekle yetinelim: Sosyolojizm ve ekonomizm günümüz toplumsal bilimlerinde, ister Marksist ister akademik olsun, en yaygın açıklama biçimidir. Biz bu yaklaşımın bu çalışma boyunca bir eleştirisini yapacağız; fakat önce, sosyolojizmin düşün sistemlerini açıklama stratejisini saptayalım.

Sosyolojizm sembolik kültürel yapıyı üç biçimde toplum veya ekonomiye indirgemektedir.[48] En yaygın olanına, farklı terminolojilere rağmen, tasarımsal (representational) indirgeme diyebiliriz. Bu tür indirgeme düşünsel sistemleri toplumun (veya ekonominin) "dışavurumu", "görüntüsü", "izdüşümü", "yansıması" veya "temsil" edilmesi olarak değerlendirmektedir. Üretim tarzı, teknoloji veya sosyal morfoloji ile düşünsel izdüşümü arasında birebir bir denklik olduğu da kabul edilmektedir. İkinci indirgeme biçiminde kültürel sistem ekonominin veya toplumun bir aracıdır. Örneğin, Marksizm'de düşünyapı üretim tarzını oluşturmaz; üretim biçimini hem yansıtır hem de ekonominin yeniden üretilmesine yardım eder. Başka bir deyişle, sembolik sistem ekonominin bir işlevidir. Günümüzde işlevselci (functionalist) yöntemin egemen olduğu sosyoloji ve antropoloji dallarında, ideolojik düzey (hısımlık, din, mitoloji gibi) sembol-dışı ihtiyaçlara, teknolojiye, ekolojiye, hatta biyolojiye indirgenmektedir. Üçüncü, genetik indirgeme biçimine daha az rastlanır; genellikle diğer indirgeme türüyle beraber kullanılır. Burada ilk neden logos değil **erostur**. Örneğin, "Başlangıçta kelâm vardı" yerine "Başlangıçta üretim vardı" veya "Başlangıçta güç vardı" gibi "somut" ilk nedenlerin arkasından "soyut" düşün sistemleri gelir.

(48) Bu konuda farklı, fakat benzer, bir sınıflandırma için bkz.: Stark, a.g.e.

Sosyolojistik ve ekonomistik yaklaşımların temelde doğal toplum modeline dayandığını daha sonraki bölümlerde etraflı bir şekilde inceleyeceğiz. Şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim: Değişen üretim tarzları, teknoloji ve sosyal morfoloji-hepsi, ekonomistik açıdan, doğal ve pratik nedenlerin bir işlevidir. Bu nedenler ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, doğal ihtiyaçlardan, insan doğasının gereklerinden, veya ekolojik zorunluluklardan kaynaklanmaktadır.

Böylece, eğer Max Weber yönteminin içerdiği çelişkinin bir etkisi, gerçeği yok etme pahasına, radikal öznelciliğe kadar uzanıyorsa, diğer etkisi, bir zamanlar Tanrı katında aranan "aşınmaz" gerçeği şimdi ekonomi ve toplum düzeyinde arayan yaklaşımlara kadar uzanmaktadır. Bu yaklaşıma göre, her şeyi (insanı, toplumu ve Tanrı'yı) toplum veya ekonomi yaratır. Günümüzde sosyolojizmin radikal öznelcilikten çok daha yaygın olduğunu hatırlarsak, herhalde çağdaş totemin toplum/ekonomi, modern mitolojinin toplumsal bilimler ve "elçiler" in de Marx ve Durkheim olduğunu kabul etmek gerekir.[49] Bileşim gerçekten güçlüdür, o kadar ki, çağdaş totemden uzak durmaya özen gösterenler bile onun büyüsüne kapılmaktadırlar. Örneğin, Clifford Geertz, toplumsal bilimciler arasında sosyolojizmin etkisinden titizlikle kaçınan önemli bir araştırmacı olarak anılır. O halde, biz Cliford Geertz'in düşüncelerine bile sosyolojizmin nasıl sızdığını görebilirsek, günümüzde iki farklı toplum modelini oluşturan sembolik ve doğal yaklaşımların önem ve etkisi biraz daha açık olarak ortaya konulmuş olur.

Kültür ve Toplum

Konumuz açısından Clifford Geertz, gerçekten önemli ve etkili bir toplumsal bilimci: Kendisinden düşün yaşamına egemen olan amacın, kültür sisteminin toplumsal yaşam ve değişim içindeki yerini ve önemini açıklamak olduğunu öğreniyoruz. Bu amaca yönelik olarak Geertz, şimdi neredeyse klasikleşen bir makalesinde, ideoloji kavramının toplumsal yaşamı yönlendiren

(49) Bu konuda bkz.: Wolin, a.g.e., Bölüm X.

kültürel sistem olarak kullanılmasını önermiştir.[50] Çağdaş toplumsal bilimlerde ideoloji sözcüğünün bile ideolojik bir nitelik kazanmasına karşı bir tepki olarak yapılan bu incelemede, ilkin bu aşamada nasıl gelindiğini anlatılmaktadır. İdeoloji kavramından bilgi sosyolojisine uzanan süreç nihayet "Mannheim pradoksu" ile sonuçlanmaktadır:[51] Eğer bütün düşünsel sistemler belirli toplumsal koşulların ürünüyse bilgi sosyolojisi için de aynı biçimde bir koşullanma söz konusu olmaz mı? Mannheim ideoloji kavramından kalkarak vardığı bu sonuçtan kendisi de rahatsız olmuş, çıkış yolunu "bağımsız" aydınlarda aramıştır; fakat, Geertz'in de belirttiği gibi Zeno'nun paradoksu gibi artık Mannheim'in paradoksu da klasikleşmiştir. Bir düşüncenin arkasındaki gizli amacın maskesi indirilince, her düşüncenin arkasında gizli maksat bulunmuş ve bütün düşün sistemleri, bilim dahil, göreli duruma düşmüştür.

Geertz daha sonra bu paradoksun birbirlerini ideolojik olmakla suçlayan toplumsal bilimcileri ne kadar rahatsız ve gülünç bir duruma düşürebileceğini ilginç örneklerle göstermektedir.[52] Sosyolojizme arkasını veren her ideoloji suçlaması, suçlayanın kendisim de aynı duruma düşürmektedir. Bu rahatsız (veya çelişkili) durumun nasıl açıklanabileceğini göstermek için Geertz ilk önce toplumsal bilimlerde yaygın kabul gören "çıkar" ve "gerilim" teorilerini eleştirmektedir:

> "Günümüzde ideolojinin toplumsal belirlenmesini araştıran iki tür yaklaşım vardır: Çıkar teorisi ve gerilim teorisi. Birincisinde, ideoloji bir maske ve silahtır. Çıkar teorisinde, ideoloji evrensel iktidar çatışmasından kökenlenir, gerilim teorisi ise sosyo-psikolojik dengesizlikleri kronik olarak düzeltme çabalarına dayanır. Birisinde insan iktidar peşinde koşar, diğerinde endişeden kaçar."[53]

(50) Bu makaleyle birlikte, kültür üzerine yazdığı, diğer makalelerim Geertz bir kitapta derlemiştir bkz: *Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973)

(51) Mannheim'in bilgi sosyolojisiyle ilgili görüşleri için bkz.: *Karl Mannheim, Ideology and Utopia*, ilk baskı, 1936, (New York: Harvest Books, n.d.)

(52) Geertz, a. g. e., s. 196-200,

(53) a.k., s. 201.

Geertz'e göre, basit ve ilkel bir güdülenme (mativasyon) teorisine dayanan çıkar teorisi içinde "cılız" bir psikoloji "gürbüz" bir sosyolojinin baskısı altında ezilmektedir. Çıkar teorisi, düşünceleri faydacı açıdan ya çıkar hesaplarının aracı ya da yansıması olarak ele almaktadır. Çıkar teorisinin ikinci bir türü ise yaşamın iktidar yarışı olduğu görüşüne yaslanmaktadır. Bu görüş toplumu bir savaş alanına çevirmekte ve normların toplumsal düzeni oluşturmakta oynadığı temel rolü gözden kaçırmaktadır. Geertz'e göre çıkar teorisinin yaygın olması "dar görüşlüğünün bir ödülüdür."[54]

Gerilim teorisi, derde deva kabilinden, ideolojik sistemleri psikolojik bunalımlar ve toplumsal krizler için terapik bulmaktadır. Çıkar teorisinde çıkarların aracı, gerilim teorisinde bunalımların devası olarak ele alınan ideoloji işlevsel bir biçimde daha somut, daha gerçek görünen bir düzeye indirgenmektedir. Geertz her işlevsel indirgeme gibi, çıkar ve gerilim teorilerinin de neden ile etki arasındaki ilişkiyi yetersiz bir şekilde kurduğunu belirtmektedir: Neden ile etki doğrudan, otomatik olarak değil, dolaylı bir şekilde sembolik düzenlemeyle birbirlerine bağlıdır.[55] Eyleme özgüllüğünü veren, etkinliğini belirleyen, çıkar veya gerilim değil, sembolik anlam dünyasıdır; yani, ideoloji ne bir refleks ne de araçtır, ideoloji kültürel bir sistemdir.

Geertz bu eleştirilerinden sonra, ideoloji kavramının kültürel düzeyde, nasıl bağımsız sembolik bir sistem olarak çözümlenebileceğini göstermektedir. İdeolojiyi kültür ile birlikte bilişsel (cognitive) ve duygusal programlar olarak değerlendiren Geertz, insan biyolojisini belirleyen "genetik kod" gibi, kültürün de insan davranışlarını belirlediğini vurgulamaktadır. Sembolik koddan bağımsız yaşam söz konusu olamayacağı için geleneksel kültür çözüldüğü zaman yerini ideoloji alır. Kültürel kalıpların çözülmesi sonunda ideolojik kalıpların toplumu nasıl, tekrar programladıklarını Geertz ilginç örneklerle kanıtlamaya çalışmaktadır.[56]

(54) a.k., s. 202.
(55) a.k., s. 206.
(56) a.k., s. 213-229.

İdeoloji kavramının, kültürel düzeyde, anlam sistemi olarak tanımlanması, ideolojinin toplumsal yaşamı yönlendirmesi, davranışları programlaması, bütün bu görüşler Geertz'in sembolik toplum modelini benimsemiş bir toplumsal bilimci olduğunu göstermektedir. Nitekim, Geertz kültür gibi ideoloji kavramını da semiotik anlamda kullandığını, toplumsal yaşamın ekonomiye, biyolojiye veya psikolojiye indirgenemeyeceğini birçok kez vurgulamaktadır.[57] Geertz, kültürel ve ideolojik sistemleri, insan yaşamını yönlendiren "harita" lar olarak nitelendirmekte, bu sistemlerin toplumsal "gerçeğin modeli" değil, toplumsal "gerçek için" model olduklarını Bali'den verdiği yetkin bir örnekle, kanıtlamaya çalışmaktadır:[58]

> "Model merkez doktrini özünde egemenliğin niteliği ve kökeni ile ilgili bir teoridir. Bu teoriye göre taht-ve-merkez aynı zamanda hem doğa-üstü düzenin bir mikrokozmu hem de siyasal düzenin somut içeriğidir... Taht-merkez yalnızca devletin özü, enerjisi veya odak noktası değil, devletin ta kendisidir... Merkez bir model olarak etrafındaki dünyayı kendi yetkinliğinin bir uzantısı haline getirir."[59]

Bali toplumu, siyasal merkez aracılığıyla "aşkın" bir düzenin yapısını yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, kültürel sistem toplumsal sistemi temsil eden bir üstyapı değil, toplumsal yaşamı biçimlendiren ideolojik bir altyapıdır.

Toplumsal düzeyde vurguladığı sembolik sistemin önemini, Geertz birey düzeyinde de tekrarlamaktadır: insan biyolojiye indirgenemez, toplumsal-kültürel konumundan bağımsız insan, insan değil nörolojik bir yığındır. Geertz'e göre insan (sembolik olarak) kendini yaratan bir varlıktır:

> "Araç-yapan, gülen, yalan söyleyen hayvan-insan aynı zamanda... kendisini tamamlayan hayvandır. Kendini gerçekleştiren insan,

(57) a.k., s. 5, 10-11, 24-37, 92-93, 144-145, 243-244, 249-251, 360-361.
(58) a.k., s. 293.
(59) a.k., s. 332

> genel sembolik model oluşturabilme yetisinden faydalanarak, kendi özgüllüğünü tanımlamaktadır. Kurduğu ideolojiler ve şematik toplum imgeleri aracılığıyla, insan kendisini... Siyasal bir hayvan düzeyine getirebilmektedir."[60]

Eğer bu siyasal hayvanı sembolik sistemden soyutlarsanız, altında toplumsal örgütlenmeyi bulursunuz; toplumsal örgütlenmeden soyutlarsanız, psikolojik yapısını ulaşırsınız; psikolojik yapısını soyutlarsanız, temelde, fizyolojik ve nörolojik yapısına varırsınız; ama bu noktada ortaya çıkan evrensel insan değil, evrensel fizyolojidir. Geertz hem sembolik sistemlerin indirgenmesine hem de "şeyleştirilmesine" (reification) karşıdır:[61] Sembolik sistemlerin genel ve dışsal nitelikte bütünlük olduklarını vurgulayan Geertz'e göre, kültür ve ideoloji ne doğal ne de aşkın anlamda bir "şeydir"; her ikisi de temelde tarihsel bir "projedir".

Bu görüşlerine dayanarak, Geertz'i toplumsal bilimlerde sembolik yaklaşımın güçlü bir temsilcisi olarak kabul edebilir miyiz? Bu görüşlerine dayanarak, evet. Fakat Geertz'in düşüncelerinde ikinci bir boyut daha bulunmaktadır. Geertz bir yandan anlam sistemi olarak kültürün bağımsızlığını vurgularken, diğer yandan toplumun "somut" gerçekliğini ilan etmektedir. Bakınız Geertz bu iki görüşü, hem de bir arada, nasıl dile getiriyor:

> " Genlerden farklı olarak kültürel kalıplar iki boyutludur: Bu kalıplar toplumsal ve psikolojik gerçekliğe anlam, yani nesnel kavramsal biçim verirken, hem bu gerçekliği kendilerine uydururlar hem de bu gerçekliğe uyarlar."[62]

Bu güç denge gerçekte basit bir çelişkiyi içermektedir: Eğer kültürel kalıplar toplumsal dünyayı biçimlendiriyorsa, bu dış dünyanın biçimden yoksun olduğunu gösterir; ama, eğer dış dünya kültürü belirliyorsa, o zaman kültürün bağımsız varlığından söz edilemez. Örnek olarak, dış dünyayı (somutlaştırmak

(60) a.k., s. 218.
(61) a.k., s. 11
(62) a.k., s. 93.

için) doğa olarak ele alırsak, doğa eğer içkin bir düzenden yoksunsa, teoriyi biçimlendirmesi söz konusu olamaz; fakat, eğer tersi doğruysa, o zaman da teori ancak doğaya uyar, doğayı kendisine uydurması söz konusu olamaz. Buradaki ikinci görüş doğanın **varlığını** ortadan kaldırmaz, zaten söz konusu olan varlık değil, biçim ve düzendir. Belirsiz bir varlığın özgül ve tikel etkisi olamaz: Belirli bir etki ancak belirli bir düzenlemenin işlevi olabilir. Şimdi bu çelişkinin, Geertz'in düşüncesinde nereden kaynaklandığını izlemeye çalışalım.

Çelişki, Geertz'in düşüncesini temellendiren "toplum" ve "kültür" ayırımından kaynaklanmaktadır. Geertz'e göre, kültür "toplumsal ilişkileri" besleyen "sembol ve anlam sistemi", toplum ise bu toplumsal ilişkilerin kendisidir. Başka bir deyişle, kültür "insanın yaşantısını yorumladığı ve davranışlarını yönlendiren" anlam düzeyi, toplum ise "gerçekten var olan toplumsal ilişkiler ağı"dır.[63] Kültür/toplum karşıtlığı birçok kez farklı terimlerle, fakat özde benzer bir şekilde tanımlanmaktadır. Geertz bu ayırımın sağlıklı olduğu kanısındadır. Weber'i esin kaynağı ve Parsons'u örnek göstererek, Geertz kültürün topluma indirgenemeyeceği gibi, toplumun da kültüre indirgenemeyeceğini ileri sürmektedir.[64] Toplumsal bilimlerde, toplumsal boyutun tekeline son vermek amacıyla kültürün önemini vurgulayan Geertz, sonuçta kültürel ve toplumsal düzeylerin birbirlerini tamamladıkları halde farklı düzeylerden oluştuklarını şu şekilde açıklamaktadır:

> "Son yıllarda toplumsal teori, önemli ve temel iki analitik kavram olan kültür ve toplum arasında yapılmaya çalışılan ayırım üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu ayırım, çabalarının nedeni toplumsal süreç içinde düşünsel öğelerin önemini, Hegelci ve Marksist, indirgemelere düşmeden vurgulamak amacına dayanmaktadır. Düşünceleri, kavramları ve değerleri toplumsal örgütlenmenin dışavurumu... veya tarihin ruhu... olarak görmek yerine (toplum ve kültürü) bağımsız, fakat kendine yeterli olmayan güçler olarak değerlendirmek gerekmiştir..."[65]

(63) a.k., s. 144-145.
(64) a.k., s. 244-250
(65) a.k., s. 361.

Kendi kendine hazırlamış olduğu bu güç program karşısında Geertz'in toplum ve kültürü, birbirlerinin üzerine yıkmadan, sürekli bir gerilim içinde, ayakta tutması gerekmektedir. Fakat gösterilen bütün özene rağmen, temelde kabul edilen ikilik, Geertz'i içinden çıkılmaz çelişkilere sürüklemektedir.

Geertz'in temel amacının kültürün anlam sistemi olarak önemini vurgulamak olduğunu daha önce belirtmiştik. Zaten, bu amaçla, Geertz kültürün (ve ideolojinin) toplumsal yaşamı yönlendiren "dışsal" (extrinsic) bir "harita" olduğunu ortaya atmıştır.[66] Böyle bir varsayım yapıldıktan sonra, herhalde doğal olan, Geertz'den sembolik bir "**oluşum**" teorisine ulaşmasını beklemekti. Fakat Geertz'in bu tarafa yönelmesi beklenirken, hatta gerekirken, o düşün/gerçek ikilemini kabullenerek başka bir tarafa yönelmiştir. Bu ikilemi kabullenmesi Geertz'i sembolik toplum modeline ters düşen ikinci bir kültür anlayışına doğru itmiştir. Kültür, artık dayandığı kurumsal temellerden bağımsız olarak çözümlenemez duruma gelmiştir. Geertz "olay" ile "anlam" arasında ayırım yaptığı için, kültür bazen toplumsal "gerçekleri" yansıtan "gölge"-"olay", bazen de bu gerçeklerin işlevi durumuna düşmektedir. Daha öz bir deyişle, "gerçek" toplumsal ilişkiler ile "anlamsal" sistem arasında kurulan karşıtlık Geertz'i kendisinin de yadsıdığı sosyolojistik indirgemeye doğru zorlamaktadır.

Geertz kültür ile toplum arasında yaptığı ayırımı geçerli olduğu kadar yararlı bulmaktadır. Çoğu kez toplumsal değişimin toplum/toplum veya kültür/kültür çatışması şeklinde açıklandığını belirten Geertz, Cavalı bir çocuğun cenazesinde çıkan olayların kültür/toplum çatışması biçiminde nasıl, çok daha verimli bir şekilde açıklanabileceğini kanıtlamaya çalışmaktadır.[67] Fakat, eğer Geertz toplumsal ilişkileri kültürel bağlamı içinde ele alsaydı, toplum ile kültür çatışması ayrı dünyaların çarpışması olarak değil, kültürel dünyanın farklı düzeyleri arasındaki bir çatışma olarak çözümlenebilirdi. Bu konuda Geertz kendi görüşlerinden de destek alabilirdi: Eğer insanın düşünsel dünyası toplumsal

(66) a.k., s. 214-216.
(67) a.k., Bölüm 6

yaşamının da öğesi ise, bir çatışma söz konusu olduğu zaman, bu çatışma ancak bir insanın kültür-toplumsal yaşamı ile başka bir insanın kültür-toplumsal yaşamı arasında olabilir, aynı insanın kültür ve toplumsal yaşamı arasında değil. Nitekim, Bali toplumu ile ilgili bir çalışmasında Geertz'in kültür/toplum zıtlaşmasından doğduğunu iddia ettiği siyasal çatışmaların gerçekte farklı siyasal örgütlenmelerden kaynaklandığını görüyoruz.[68] Eğer Geertz bir sembolik toplum anlayışına varsaydı, toplumsal değişimin de sembolik sistem içinden nasıl başlayabileceğini gösterebilirdi. Bu konuda, şimdilik, yalnızca Marshall Sahlins'ın söylediklerine dikkati çekmekle yetiniyoruz:

> "... Olayların kendisi ancak sistem içindeki yerlerinin belirlediği önem ve etkiyi taşırlar. Fakat, bu görüşten insan eylemine ve olumsal olaya hiçbir teorik yer kalmadığı anlamını çıkarmak doğru değildir. Eylem (aynı yeni bir durumda söylenen söz gibi) özgül bağlamını oluşturan kültürel sistemin bir izdüşümü olarak anlam kazanır, etkisini ise olumsal olay ile kurulu düzen arasında kurduğu ilişkiden alır. Olay sembolik bir ilişkidir."[69]

Konuya bu şekilde yaklaştığımız zaman, önemli olan olay ile sistem arasındaki ilişkidir. Olay sistemin öğesi olduğu için ancak sistemin içinde anlam taşır. Yeni bir olayın oluşması sistemden bağımsız olarak değil, sistemin içinden gerçekleşir. Bir dil sisteminde olduğu gibi, istiare (metaphor) yoluyla yeni bir olay özümsenir ya da oluşturulur.[70] Sahlins'ın da belirttiği gibi, olay (veya olgu) kendi başına bir gerçeklik değil, sembolik bir ilişkidir. Geertz ise toplumsal yapıyı sembolik ilişkilerin dışında bir olaymış gibi değerlendirdiği için yapay bir toplum/kültür karşıtlığı yaratmakta, sonuçta, sembol olayı değil olay sembolü kendisine uydurmaktadır.

---

(68) Mary Douglas, *"The Self-Completing Animal"*, TLS, August 8,1987.
(69) Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago University of Chicago Press, 1976, s. 21).
(70) İstiarenin düşün hayatında önemini vurgulayan bir görüş için bkz: Albert Upton *Design For Thinkin* (Stanford: Stanford University Press, 1961), Bölüm 8.

Sonuç

Geertz'in görüşlerine Weber kadar uzunca bir yer verdik, çünkü Geertz'de Weber kadar konumuzu oluşturan iki farklı toplum modeline gerçekten önemli noktalarda ışık tutmaktadır. Geertz'in Weber'den esinlenerek kültür ile toplum arasında yaptığı ayırımın siyasal düşünceler tarihindeki modalitelerini ikinci bölümde inceleyeceğiz. Bu ayırımlar Platon'da **logos/eros**, Aristo'da **polis/oikos**, Hobbes, Locke ve Hume'da **devlet ve toplum** olarak tekrar karşımıza çıkacaklar. Daha sonra bu ikili karşıtlıkların Marx'da **düşün ve praxis**, Marksizm'de ideoloji ve ekonomi olarak belirginleşen biçimlerini inceleyeceğiz. Vurgulamak istediğimiz noktayı daha açık bir şekilde dile getirirsek: Siyasal ve sosyal düşünceler tarihinde olduğu kadar günümüzde de temel tartışmalar ve karşıtlıklar, doğal ve sembolik toplum modelleri ve bu modelleri temellendiren programlar üzerinde odaklaşmaktadır. Weber ve Geertz bu iki programı, farklı fakat güçlü bir şekilde aydınlatmaktadırlar. Weber'in teori/toplum düzeyinde yarattığı ikilemi, Geertz kültür/toplum düzeyinde tekrarlamaktadır; her iki ikilemin de temelinde başka bir ikili karşıtlık, düşün/gerçek zıtlaşması yatmaktadır. Biz bu karşıtlığı, ikinci bölümde, siyasal düşünceler tarihi açısından bir kez daha inceleyeceğiz. Fakat, şimdi bu bölümdeki görüşlerimizi özetlemek için Geertz'in ortaya attığı önemli bir soruna değinmekle yetinelim.

Belirttiğimiz gibi, doğal toplum modeli sembol öncesi bir epistemolojiye dayanmaktadır. Kavramsal sistemler ve sembol kodları sembol-dışı bir gerçeklik düzeyine indirgenmektedir. Geertz bu tür indirgemenin yetersizliklerini dile getirmekte ve aksi yönde bir indirgemeye de karşı olduğunu belirtmektedir. Biz ise, bu bölümün başında da değindiğimiz gibi, bu ikilemin kabul edilmemesi gerektiği görüşündeyiz. Bu görüşün nedenlerini, daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele almak koşuluyla, şimdilik kısaca açıklayalım.

Doğal toplum modelinde, sembol-dışı üç etmene dayanılarak kültür/toplum veya ideoloji/ekonomi ayırımları yapılmaktadır: (1) Fiziksel doğa, (2) İnsan doğası, (3) Doğal ihtiyaçlar. Bu etmenlerin her biri, veya karışımı, sembol-dışı gerçeklikler (yani

sembolik gerçekten bağımsız olarak) ideoloji, kültür gibi anlam sistemlerini belirlemektedirler. Bilgi teorisi düzeyinde ise karşıtlıklar genellikle özne/nesne, teori/olgu veya kavrama/algılama (conception/perception) şeklinde ortaya konmaktadır. Yine aynı düzeyde, teori olguya, özne nesneye, kavrama da algılamaya indirgenmektedir.

Sembolik toplum modeli ise "oluşum" veya "kuruluş" (formation, constitution) teorisine dayanır. Bu teori açısından, toplumsal varlık (being) olan değil, oluşturulandır. Önemli olan biçimdir (form). Örneğin, fiziksel doğa, insan doğası ve doğal ihtiyaçların toplumsal yaşamda etkileri oldukları gibi değil, oluşturuldukları gibi duyulur. Weber'in de belirttiği gibi, oluşturulduğu biçimin dışında salt doğa anlamsızdır. Elbette, fiziksel doğayı düşün kategorilerimiz yaratmaz, fakat insan/doğa ilişkisi dolaylı olduğu için, doğanın yaşam üzerinde genel değil, özgül bir etkisi vardır. Bu etki, Sahlins'ın da belirttiği gibi, doğanın sembolik sistem içindeki yerinin bir işlevidir. Doğa ancak sembolik bir sistem içinde "yoğrulduğu" zaman "gerçekleşir", yani anlam kazanır, etkili olur.

Bu açıdan, gerçek ve bilgi farklı ve ayrı dünyalar değil, aynı dünyadır. Epistemoloji ontolojiyi içerdiği için bir düzeyin diğerine indirgenmesi olanağı yoktur. Bu nedenle, toplum "bilindiği" gibi yaşanır, yaşandığı gibi bilinir. Bilgi üstyapı değil, "derin yapı" olarak toplum ile özdeş gerçekliğe sahiptir. Dikkat edilirse, toplum "bilindiği" gibi yaşanır dedik, dile getirildiği gibi değil. Bu yaklaşım, toplumsal yaşamın açıklanmasını, araştırma düzeyinde, kişilerin kategorilerine değil, teorik kategorilere bağlamaktadır. Başka bir deyişle burada söz konusu olan yaklaşım etnometodoloji değildir: Fenomenolojik ve yapısalcı yaklaşmaların yorumsamacı bir bileşimidir. Buna "derin yorumsama" da diyebiliriz.[71]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, yorumsamacı açıdan sembolik dünya, öznenin gerçek dünyasını mı temsil eder, yoksa dü-

(71) Bu konuda bkz.: Paul Ricoeur, *"Hermeneuties: Restoration of Meaning of Reduction of Illusion"*, Crisis of Sociology, der. Paul Connerton, (Harmondsworth: Penguin Books, 1976).

şünsel dünyasını mı sorusu anlamsızdır. Sembolik sistem, gerçekte, her iki dünyanın da önkoşuludur. Dilsiz bir özne için ideali tasarlamak ne kadar olanak dışı ise, sembolsüz bir dünyanın gerçekliği de o kadar gerçeküstüdür. Biz bu çalışma boyunca, doğa ile toplumun arasında kopukluk olduğunu bu kopukluğun sembolik bir sistemle giderildiğini ve toplumsal yaşamın sembolik mantıkla temellendirdiğini, doğal toplum ve pozitivist bilgi teorisine karşı savunacağız.

İkinci Bölüm
KLASİK SİYASAL TEORİ VE İKİ FARKLI TOPLUM PROGRAMI

Sembolik ve doğacı toplum modellerini temellendiren teorik gelişmelere ilk defa eski Yunan düşüncesinde rastlıyoruz, insan ve doğa bilimlerinin birbirlerinden ayrılmaları, insan bilimlerinin siyasal felsefe olarak ortaya çıkması, toplumun dinsel ve doğal güçlerden bağımsız bir düzen olarak çözümlenmesi-bütün bu gelişmeler eski Yunan düşüncesiyle başlamıştır.[1] Biz bu bölümde, eski Yunan düşüncesinden başlayarak, sembolik ve doğal toplum modellerini destekleyen kanıtların siyasal düşünceler tarihinde izlediği süreci, bazı düşünürleri dönüşüm noktaları olarak ele alıp inceleyeceğiz.

Doğal ve Siyasal Toplum: Sofistlere Karşı Platon ve Aristoteles

M.Ö. 6. yüzyıla kadar Yunanlılar doğa ve toplumun aynı güçler tarafından yönetildiğine inanırlarken, toplumsal ve doğal olayların açıklanmasını Tanrıların iradelerine bağlayarak, mitolojik bir şekilde yapıyorlardı. Fakat 6. ve 5. yüzyıllarda, sorun, evreni hangi güçlerin yönettiği biçiminde değil, olayların nasıl cereyan ettiği şeklinde ortaya konulunca, mitolojiden felsefeye

(1) Bu konuda bkz.: F.M. Cornford, *Before Socrates and After* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964); CM. Bowra, *The Greek Experience* (New York: Menton Books, 1957); H.1D. Kitto, *The Greeks* (London: Pelican Books, 1951); Rex Warner, *The Greek Philosophers* (New York: Mentor Books, 1958)

geçişin temelleri atılmıştır. Örneğin, Heraklit doğanın Tanrılardan önce varolduğunu söylerken, evreni Tanrıların yaratmış olamayacaklarını da belirtmiş oluyordu. Felsefenin doğuşuyla beraber, doğa Tanrıların iradesine bağlı olmaktan çıkmaktadır; fakat buna rağmen doğa ve toplum ayrı ve farklı dünyalar olarak değil, tek bir dünya olarak ele alınmakta devam etmiştir. Başka bir deyişle, bu aşamada, eski Yunan düşünürleri Tanrıların iradesine bağlı bir evren anlayışından insan aklına dayalı bir açıklama tarzına geçmekle birlikte, doğa ve toplumun ayrı ve farklı bilgi alanları oluşturabileceklerini düşünmemişlerdir; toplum ve doğanın aynı kural ve yasalara bağlı olduğu görüşü devam etmiştir. Sonuçta, henüz doğa/toplum ayırımı yapılmadığı için Yunan felsefesinin doğuşundan sonra bile, toplumun doğal, doğanın da toplumsal olarak algılanmasında herhangi bir değişiklik olmamıştır.

Konumuz açısından önemli olan insan/doğa farklılaştırması en güçlü bir biçimde, kişisel düzeyde Sokrat, siyasal düzeyde ise Platon tarafından yapılmıştır. Platon *Phaedo* adlı diyalogunda, Sokrat'ın etkisi altında, felsefenin insan yaşamı ile ilgili konular üzerinde odaklaşmasını şöyle anlatmaktadır.[2] Sokrat doğrunun ne olduğunu anlayabilmek, öğrenebilmek için ilk önce doğa felsefecilerine yönelir, fakat kısa bir süre sonra sorduğu soruların doğa felsefesi ile açıklanamayacağının bilincine varır. Sokrat'ı yeni bir bilinç aşamasına getiren temelde sorduğu sorudur: Sokrat doğal düzeni değil insan için en iyi olan düzeni bilmek, öğrenmek istemektedir. Doğa felsefesi Sokrat'ın sorusuna cevap veremediği için Sokrat kendi sorusunu kendi cevaplandırabilmek için ünlü arayışına başlar.

Susanne Langer'in de belirttiği gibi, eğer her çağı belirleyen ana konu temelde sorulan bir soruya dayanıyorsa, Sokrat'ın sorusu da felsefeyi yeni bir konuma doğru çekmiş, doğa felsefesinden farklı bir bilgi alanı oluşturmaya başlamıştır.[3] Yalnız, doğa ile insan veya toplum arasında ayırım yapan ilk düşünür ne Sokrat ne de Platon'dur. Her iki düşünürden de önce, 5. yüzyılın başından

(2) *"Phaedo" Dialogues of Plato*, der J.D. Kaplan, Jowett çevirisi, (New York: Washington Square Press, 1966).
(3) Susanne Langer, *Philosophy in a New Key* (New York: Mentor Books, 1951), s. 15.

sonra sofistlerin doğa ile siyaset arasındaki farkın bilincinde olduklarını ve öğrencilerine siyaseti bir sanat (techne) olarak öğrettiklerini unutmamak gerek. Fakat, özellikle Platon ile sofistler arasında halen güncelliğini koruyan temel bir fark vardır. Sofistler doğa ile siyaset arasındaki nitelik farkının bilincinde olmalarına rağmen, doğa felsefecileri ile önemli bir noktada bileşiyorlardı. Doğa felsefecilerine göre, insanın dışında varolan doğal dünya akıl yolu ile açıklanabilir fakat denetlenemezdi. Başka bir deyişle, doğa insana yabancı olan, insanoğlunun yaratmadığı bir dünya olduğu için, insan doğayı anlayabilir fakat değiştiremezdi. Sofistler, toplumun da doğa gibi anlaşılabileceğini fakat değiştirilemeyeceğini kabul etmişlerdir. İşte, Platon sofistlerin doğa felsefecileriyle paylaştığı bu görüşten ayrılmıştır. Platon ile sofistler arasındaki bu temel fark, ilk defa sembolik ve doğal toplum modelleri arasındaki farkı dile getirmektedir. Platon toplumun değiştirilebileceğini, yaratılabileceğini öne sürdüğü zaman, siyasal felsefeyi toplumsal yaşamın varlık nedeni olarak görmektedir. Sofistler ise toplumun değişmez nitelikte olduğunu iddia ettikleri zaman insan doğasını (ve değişmez, evrensel niteliklerini) toplumsal yaşamın temeli olarak ele almaktadırlar. Şimdi, sofistler ile Platon arasındaki bu farkın hangi nedenlere dayandığını kısaca açıklayalım.[4]

Toplumun laik bir şekilde doğadan farklı bir dünya olarak düşünülmesi beraberinde bazı temel sorunları da getirmiştir. Toplumsal yaşamın Tanrılar tarafından yönetilmediğini, doğa yasalarına bağımlı olmadığını Platon kadar sofistler de kabul etmişlerdi. Bu varsayım şu temel soruya yol açmıştır: Eğer toplum Tanrıların iradesinden ve doğa yasalarından bağımsızsa, toplumsal yaşam neye dayanır? Platon'un ve sofistlerin bu soruya verdiği farklı cevaplar günümüzde halen tartışılan iki farklı toplum modelinin temellerini atmıştır.

---

(4) Platon ve Sofistler ile ilgili ikincil kaynaklar oldukça geniştir, fakat temel iki kaynak için bkz.: George Sabine, *A History of Political Theory*, 3. baskı (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), Bölüm II-IV; Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, (Boston: Little and Brown, 1960), Bölüm II. Birincil kaynak olarak bkz.: *The Rebuplic of Plato*, der. F.M. Cornford, (New York: Oxford University Press, 1968); *The Laws*, der. A.E. Taylor, (London: Everyman's Library, 1966), *Dialogues of Plato*, der., Kaplan., a.g.e.

Platon'a göre, toplumsal yaşam Tanrıların iradesinden ve doğa yasalarından bağımsız olmasına rağmen, ontolojik bir temelden yoksun değildir: Çağdaş bir deyimle, toplumun altyapısını bilgi oluşturur. Bilginin kaynağı ise duyular ve yaşantı değil. **Form**'lar veya **Idea**'lar dünyasıdır. Bu dünya ise ancak "zihnin gözüyle" görülür, ampirik değil kavramsaldır, öznel değil nesnel, değişken değil mutlaktır. Daha öz bir şekilde dile getirirsek, Platon'a göre toplumu temellendiren **eros** değil **logos**tur; toplumsal yaşamı temellendiren neden ne ilâhi ne de doğaldır - toplumu oluşturan neden **teoriktir**.

Logos ve **teori** Yunan düşüncesinde özel anlam taşırlar.[5] Şimdi Platon ve sofistlerin farklı toplum anlayışlarını daha somut bir şekilde temellendirmek için bu iki kavramın hangi anlamda kullanıldığına kısaca değinelim. **Logos** sözcüğü eros'un karşıtıdır. Biz bugün bu sözcüğü mantık (logic) ve bilgi (logy) anlamlarına gelecek şekilde kullanıyoruz; örneğin, sosyoloji ve antropoloji veya ideoloji gibi. **Logos** dar anlamda yalnızca söz (kelam) anlamına geldiği halde, eski Yunan felsefesinde "bir araya getiren", oluşturan, biçimlendiren akıl (reason) veya neden (reason) anlamında kullanılmaktadır. Bu tür kullanılışın dinler tarafından da benimsendiğini görüyoruz: "Başlangıçta söz (logos) vardı..." cümlesindeki **logos** kavramı, doğal olarak lingüistik öğe anlamında söz olarak değil, evreni ve yaşamı meydana getiren, yaratan **neden** anlamında kullanılmaktadır. Dinsel bağlamda insanları bir araya getiren (religio) nedeninin kutsal olmasına karşı Platon'da bu neden teoriktir.

Teori sözcüğü ise eski Yunan'da **pratik** sözcüğünün karşıtıdır, "görmek" anlamına gelen **theoria** kelimesinden türetilmiştir. Teorisyen sözcüğü de yine aynı kökene dayanan **theoros** kelimesinden gelmektedir. Felsefenin doğuşundan önce, dinsel dönemde, bir şehirden diğerine oradaki dinsel törenleri gözlemek amacıyla gönderilen kamu görevlisine **theoros** adı verilmekteydi.

(5) Logos ve theoria sözcüklerinin etimolojik kökenleri ile ilgili bilgi için bkz: Sheldon Wolin, *"Political Theory: Trends and Goals"*, *International En-cyclopedia of the Social Sciences*, der. David Silis, (New York: Macmillian and the Free Press, 1968), Cilt XII; Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (London: Heinemann Educational Books, 1971), Bölüm I.

Theoria önceleri bu törenlere verilen ad iken, daha sonra, uzun bir yolculuğa çıkıp farklı ülkelerdeki farklı gelenekleri görmek (theorein) anlamını taşımaya başlamıştır. **Theoros** ise gördüklerini çarpıtmadan, olduğu gibi dile getiren kişi anlamını kazanmıştır. Teori ve teorisyen sözcükleri felsefi içerik kazandıktan sonra da eski anlamlarını korumuşlardır. Güncel hayatın dar bağlamından sıyrılıp gerçeğe ulaşmak, gerçeği "görmek" için gereken uğraş, teorik bir süreç, hatta bir yaşam tarzı (bios theoretikos) olarak nitelendirilmiştir. Eski Yunan düşünürleri yaşam tarzlarını teorik ve pratik olarak ikiye ayırmışlardı: Pratik yaşam **erosa**, teorik yaşam ise **logosa** (bilgiye) dayanır.

Şimdi tekrar Platon'a dönersek, Platon'a göre toplumsal yaşamı temellendiren neden pratik değil teoriktir, **eros** değil **logos**'tur. Teori ve **logos**, tutkuları temsil eden **eros** ve pratiğin karşıtları olarak, bilgi ve aklı temsil ederler.[6] Platon'un en büyük eseri *Devlet*, gerçekte **eros** ile **logos** üzerine bir diyalog, tutku ile aklın çatışmasını dile getiren bir epiktir. **Eros** kargaşayı ve hiçliği, logos ise düzeni ve varlığı temsil ederler. Bu nedenle, Platon logos'un bütün gücünü eros'a karşı seferber eder: **Eros**'u besleyen mülkiyet ve aileyi ortadan kaldırır (yönetici sınıf için), şiiri yasak eder; düzenin gerçekleşmesi logosun egemenliğine bağlıdır. **Logos**'dan bağımsız bir toplum, kaptansız gemiye benzer. Yönsüz bir gemi gibi toplum da sonsuzluğun içinde kaybolup gider.[7]

Platon toplum ile bilgi arasında gerçekten güçlü ve organik bir ilişki kurmuştur. **Logos**'un genel olarak bilgiyi, düşünceyi veya anlamı temsil ettiğini kabul edersek, Platon'a göre toplum, en son aşamada, düşünsel bir yapıya (idea-logy) dayalıdır. Düzenin varlık nedeni olan düşünce (idea) teoriktir. Kargaşanın, kaosun nedeni tutkulardır. Platon'un **logos** ile **eros** arasında kurduğu karşıtlıkta, uzaktan bile olsa, sembolik ve doğal toplum modellerini görebiliyoruz. Bakınız, Platon ile sofistler arasındaki temel fark ne kadar sembolik ve doğal toplum ayırımına benziyor.

---

(6) Bu konuda bkz.: Leo Strauss, *"Plato"*, *Perspectives in Political Philosophy*, der. James Downton ve David Hart, (New York: Holt, Rinehart and Wins-ton, 1971), s. 40-110.

(7) Platon'un yönteminde benzetmelerin önemini belirten bir kaynak için bkz.: Renford Bambrough, *"Plato's Political Analogies"*, *Philosophy, Politics and Society*, der., Peter Lastett, (Oxford: Basil Blackwell, 1956).

Sofistlerin, Platon gibi, toplumu doğadan ve doğaüstü güçlerden bağımsız olarak anlamaya çalıştıklarını daha önce belirtmiştik. Yine Platon gibi, sofistlerin de toplumsal yaşamı doğa yasalarına veya kutsal iradeye dayandırmaları olanak dışıydı. O halde, toplumsal yaşamı temellendiren nedeni sofistler nasıl açıklamışlardır? Sofistlerin bu temel sorunu doğa sözcüğüne farklı bir anlam vererek çözmeye çalıştıklarını görüyoruz.

Sofistler, "dışsal" doğanın yanında bir de "içsel" doğanın bulunduğunu belirtmişlerdir. Bu içsel doğa, fiziksel doğadan farklı olarak, insan doğasıdır. İnsan doğası toplumdan topluma değişmeyen evrensel ve mutlak güdülerin ve güdümlenmelerin bir toplamıdır. Başka bir deyişle, Platon'a göre bilgi yoluyla ulaşılan mutlak gerçeği sofistler insan doğasında bulmuşlardır. Yöntem oldukça basittir; Platon'da olduğu gibi gerçeği görmek için disiplinli bir teorik yaşam tarzına ve erdem sevgisine (philo-sophia) gerek yoktur. Gerçek yalnız ufak bir azınlığın ulaşabileceği **idea** dünyasında değil, herkesin içindedir, insanın toplumdan topluma değişen görüntüsünün altında özü yatar; eğer insanı farklı toplumsal görüntülerinden soyarsanız, temelde yatan gerçeğin iktidar ve çıkar hırsı olduğunu görürsünüz. Örneğin, sofistlerin Antiphon'a göre, bütün geleneksel yasalar insan doğasına aykırıdır. Bu nedenle, en doğal davranış insanın yasalara uyar gibi görünmesi, fakat gücünü ve çıkarlarını kollamasıdır.[8] Antiphon'a göre toplumda her ne kadar yasalar egemen gibi görünüyorsa da, özde toplumu belirleyen insan doğasının değişmez gerçekleridir: Hırs, tutku ve çıkarlar, yani eros toplumun ontolojik temelini oluşturur.[9]

Platon bu tür görüşlerin yaygın olduğu bir ortamda yazdığı eserlerinde sosyolojizmin ilk sözcüleri sofistlere, sofistlerin en güçlü kanıtlarını dile getirerek karşı çıkmıştır. *Devlet*'de Thrasymakhos adaletin "en güçlünün çıkarından" başka bir şey olmadığını, *Gorgias* adlı diyalogda Kallikles gerçek (doğal) adaletin güçten doğduğunu savunur. Platon, Sokrat'ın ağzından, sofistlere

(8) Antiphon ile ilgili olarak bkz.: Wolin, a.g.e., s. 30-21; Sabine, a.g.ev s. 30-31

(9) Platon ile karşılaştırmak için bkz.: Johnson J. Prescott, *"The Ortological argument in Plato"*, *The Personalist* 44 (Winter 1963).

bütün rasyonel dehasını ortaya koyarak karşı çıkar. Sofistler tarafından ortaya atılan önermeleri Sokrat zincirleme bir mantıkla çıkmaza soktuğu zaman, bazı sofistler Sokrat'a hayranlıklarını gizleyemezken, diğerleri hışımla ziyafeti terkederler. Tek bildiği şeyin hiçbir şey bilmediği olduğunu söyleyen Sokrat, bir tartışmayı daha kazanmıştır. Fakat, sofistlerden yirmi dört yüzyıl sonra ünlü sosyolog Ralf Dahrendorf Thransymakhos'u Sokrat'a karşı savunduğuna göre, konu halen güncelliğini korumaktadır.[10] Daha doğrusu, toplumsal bilimlerde fayda ve çıkar teorileri yalnız güncel değil, egemendir. Platon bu teorilere karşı koyar ve düşünce tarihine eros'a karşı logos'un en güçlü savunucusu olarak geçer. Öğrencisi Aristoteles, praxis teorisini eleştirir, siyasal toplum anlayışının tarihte en iyi örneğini verir.

Aristoteles hocası Platon'un görüşlerinden bazı önemli noktalarda ayrılmasına rağmen, sofistlere Platon kadar güçlü bir şekilde karşı çıkmıştır. Sofistler toplumsal yaşamın bütünlüğünü doğal güdülerden kaynaklanan araçsal eyleme indirgiyorlardı. Sofistlere göre, her türlü etkinlik, özellikle siyasal eylem çıkarların veya tutkuların aracı olmaktan başka bir şey değildir. Etkinlik özünde özel çıkarların ve doğal arzuların tatmin edilmesine yöneliktir. Her türlü etkinlik temelde çıkar ve arzulara dayanır; toplumsal ve siyasal yaşam bu arzu ve çıkarların tatmin edilmesi için girişilen pratik etkinlikten oluşur.

Aristoteles sofistlerin araçsal etkinlik görüşlerine karşı toplumsal yaşamı iki kategoriye, daha doğrusu, iki yaşam alanına ayırır: Aile veya hane anlamına gelen **oikos** insanın özel (idion) yaşamını, siyasal topluluk (community) anlamına gelen **polis** ise kamusal (koion) yaşamı temsil eder.[11] **Oikos**'un varlık nedeni (yemek, içmek, barınmak, üretmek ve üremek gibi) doğal ihtiyaç ve arzuların karşılanmasına dayanır. **Polis**'in varlık nedeni ise yetkinliktir (arete). **Oikos** yaşam için gerekli fakat iyi yaşam için yetersizdir. Gerçekte, **oikos**'un sınırları içinde yalnız özel yaşam

(10) Ralf Dahrendorf, *Essays in the Theory of Society* (Stanford: Stanford University Press, 1968), Bölüm 5.

(11) *The Politics of Aristotle*, der.,ve çev. Ernest Barker, (New York: Oxford University Press, 1962), I. Kitap.

biçimi sürdüren insan hayvanlardan pek farklı değildir. **Oikos** biyolojik ihtiyaçların ve güdülerin tatmin edilmesi dışında hiçbir fonksiyon görmez; insanları **oikos** içinde bir araya getiren neden zorunluktur. İnsan ancak polis düzeyinde örgütlendiği zaman hayvansal tarafını aşar ve manevi bir varlık durumuna gelir.[12] Aristo'nun ünlü deyimiyle, insan bir zoon politikon'dur: Siyasal yaşam ve eylem içinde insanlaşan ve benliğine ulaşan bir "hayvan"dır.

Sofistlerin toplumun bütünlüğünü **eros** ve araçsal eyleme indirgemelerine karşı Aristoteles **oikos** ile **polis** arasında kesin bir ayırım yapmakta, özel yaşamı doğal nedene ve pratik etkinliğe, insanın gelişmesini ve mükemmele erişmesini ise politik nedene ve siyasal eyleme bağlamaktadır. Politika ile ahlak arasında organik bir ilişkinin varlığına inanan Aristo için siyasal eylemi pratik etkinliğe, politik yaşamı özel yaşama indirgemek insanı hayvansal düzeye mahkûm etmek anlamına gelir. Halbuki, insan hayvanlardan farklı olarak dil ve (siyasal) eylem yetilerine dayanarak zorunlulukları aşar, özgürlüğe erişir. Ahlak ve siyaset, dil (lexis) ile temellendirilmiş eyleme, üretim ve tüketim (veya arzular ve ihtiyaçlar) doğal zorunluluklardan kaynaklanan pratik (tekhne) etkinliğine dayanır. **Oikos** içinde kullanılan dil pratik etkinliğin aracı, **polis** içinde kullanılan dil ise siyasal eylemin temelidir.

Aristoteles'in toplum anlayışında **oikos** ve **polis** iki bağımsız etkinlik biçimidir. Sofistlerin hatası dil ile temellendirilmiş bir anlam dünyasına dayanan siyasal eylemi, zorunluluk ile temellendirilmiş pratik etkinliğe indirgemelerinde yatmaktadır. Kısaca, sofistler **animal laborans** ve **homo faber** ile **zoon politikonu** birbirlerine karıştırmakta, siyasal insanı ekonomik (oikos) hayvan sanmaktadırlar.[13] **Oikos** ile **polis** arasında kesin ayırım yapan Aristoteles'in düşüncesinde toplumsal yaşamın bütünlüğünü ifade

---

(12) Aristoteles siyaset bilimini de şöyle tanımlamaktadır: "Hemen herkes iyi olanı arayan bilgiyi diğer bilgi dalları üzerinde en çok otoritesi ve denetimi olan bilgi olarak görür. Bu bilginin siyaset bilimi olduğunu söylememe gerek var mı?" *The Ethics of Aristotle*, der. J.A.RK. Thompson, (Baltimore: Penguin Books, 1965), s. 26.

(13) **Animal laborans** ve **homo faber** kavramlarının temsil ettiği yaşam ve et-kinlik biçimleri hakkında ayrıntılı ve özgün bir çalışma için bkz.: Hannah Arendt, *The Human Condition*, (New York : Doubleday Anchor, 1959), Bö-lüm III ve IV. 14

eden herhangi bir kavram veya kategoriye rastlamıyoruz. Daha önce Aristoteles'in hocası Platon'dan bazı noktalarda ayrıldığını belirtmiştik. Aristoteles iki önemli konuda Platon'u eleştirmiştir. Birincisi, Aristoteles'e göre, Platon siyasal birliğe bütünlüğe o kadar önem vermiştir ki, siyaseti, siyasal eylemi ortadan kaldırmıştır. İkincisi, Platon **eros**'a karşı o kadar sert bir tavır takınmıştır ki, mülkiyeti ve aileyi yok etmiştir.[14] Halbuki Aristoteles'e göre, **oikos** ile **polis** iki **bağımsız yaşam** ve eylem biçimini oluşturur. Siyasal eylem özel yaşama indirgenemeyeceği gibi **oikos**'un varlığı da yadsınamaz. İşte bu nedenle, Aristoteles bir yandan sofistlere diğer yandan Platon'a karşı toplumsal yaşamın ikili niteliğini vurgulamış, özel ile siyasal yaşamı beraberce kapsayan genel herhangi bir kategori kullanmamıştır. Aristoteles'in pratik etkinliği ve doğal zorunlukları dilin (sembolün) belirleyici etkisinden bağımsız olarak ele almasının ne kadar doğru olabileceğini ileride, özellikle Marx ile ilgili bölümde etraflı bir şekilde inceleyeceğiz. Şimdilik bu soruna değinmekle yetinip, bugün özel ve siyasal yaşamı kapsayacak şekilde kullandığımız "toplum" (society) kavramının eski Yunanlıların polis anlayışından ne kadar farklı bir yaşam biçimini içerdiğini kısaca açıklayalım.

Latince **societas** sözcüğünden türetilmiş olan "toplum" sözcüğünün ilk defa Roma Hukuku'nda kullanılmış olduğunu biliyoruz.[15] Roma Hukukunda societas sözcüğü iki anlamda kullanılmıştır: Ülkeler arası antlaşmalara **societas** denildiği gibi, **societas** sözcüğü daha çok "firma" anlamında kullanılmıştır. Firma anlamında **societas** ile Aristo'nun hane anlamında kullandığı **oikos** arasında büyük benzerlik bulunduğunu görüyoruz. **Oikos** kadar **societas** da fayda ilkesine ve pratik etkinliğe dayanmaktadır. Diğer taraftan, bugün kullandığımız ekonomi sözcüğünün Aristoteles'in hane anlamında kullandığı **oikos**'dan türemiş olduğunu hatırlarsak, bugün ekonomi ve toplum sözcüklerinin neden hemen hemen eşanlamda kullanıldığı biraz olsun açıklığa kavuş-

(14) Platon, gerçekte, aile ve mülkiyeti yalnız yönetici, sınıf için ortadan kal-dırmıştır. Fakat Plato'nun şiiri bile *Devlet*'de yasaklanması erosa karşı ne denli güçlü bir savaş açtığını gösterir.

(15) Bu konuyla ilgili açıklamalar için bkz.: Arendt, a.g.e. Bölüm I: Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (London: Heinemann Educatıonal Books, 1974), Bölüm I.

muş olur.[16] Aristoteles için **oikos** ile **polis** arasındaki fark karıştırılırsa, yaşam ile iyi yaşam arasındaki fark ortadan kalkmış olur. Toplum kavramı bu farkı ortadan kaldırmış ve politik yaşamı ekonomik yaşama indirgemiştir. Hannah Arendt'in de belirttiği gibi, günümüzde kullandığımız "politik ekonomi" Aristoteles için bir çelişkidir.[17] Doğal ihtiyaçların zoruyla oluşan **oikos** ile özgürlüğü temellendiren siyasal eylem arasındaki fark Aristoteles için aydınlık ve karanlık arasındaki fark kadar kesindir. Ekonomi (toplum) doğal, siyasal yaşam ise sembolik nedene dayanır. Bağımsız yaşam alanları oluşturmalarına rağmen, ekonomi ile siyasal yaşam eşdeğerde değildir; ekonomi siyasal düzenin göreli bağımsız bir alt-sistemini (sub-system) oluşturur.

Platon ve Aristoteles'in polis anlayışları, aralarındaki bazı farklara rağmen, temelde örtüşmektedir: Siyasal yaşam doğal dürtülere ve zorunluluklara değil, düşünsel bir temele dayanır. Platon ve Aristo bu görüşü sofistlerin pratik etkinlik ve "çıkar politikası" anlayışlarına karşı savunmuşlardır. Daha çağdaş bir deyişle, Platon ve Aristo doğal toplum modeline karşı ilk sembolik toplum modelinin en güçlü örneklerini vermişlerdir. O halde, bu anlayıştan nasıl uzaklaşılmıştır, nasıl Thrasymakhos ve Kallikles, Platon ve Aristo'ya rağmen başarılı olmuşlardır.

George Sabine'den sonra Jürgen Habermas'ta polis anlayışını yıkan ilk ve en güçlü düşünürün Thomas Hobbes olduğunu öne sürmektedir.[17a] Biz bu görüşü paylaşmakla birlikte, Hobbes'da yalnızca pratik nedene dayalı bir toplum görüşü bulunduğunu kabul etmenin tek yanlı olduğu kanısındayız. Hobbes, gerçekte, pratik etkinliğin ağır bastığı bir toplumsal yaşam biçiminden siyasal topluma ulaşmak ikilemiyle karşılaşmıştır. Bu ikilem Hobbes'un düşüncesinde yansır. Bir yandan Platon kadar güçlü, teorik bilgiye dayalı bir toplum modeli, diğer yandan sofistler kadar pratik bir siyasal toplum anlayışı Hobbes'ın düşüncesinde birlikte yer alır. Ama, Hobbes'ın teorik gücü sonuçta doğal mantığa

(16) Bu konuda bkz.: Karl Polanyi *"Aristotle Discovers the Economy"*, *Primiti ve Archaic and Modern Economies*, der. George Dalton, (New York: Doubleday Anchor, 1968), Bölüm 5.

(17) Arendt a.g.e., s.28

(17a) Habermas, a.g.e., Bölüm I; Sabine, a.g.e., Bölüm XXIII.

boyun eğmiştir. Neden ve nasıl? Bu soruların cevabı doğal ve sembolik toplum modellerinin neden ve nasıl çatıştıklarını bir kez daha ortaya koymaktadır.

Doğal ve Yapay Toplum: Thomas Hobbes

Thomas Hobbes'ın düşüncesi ve toplum anlayışı üç temel olayın etkisi altında gelişir. İngiliz iç savaşı, 17. yüzyılda (İngiltere'de) faydacı ve bireyci ahlakın yaygınlaşması, yine aynı yüzyılda, doğa bilimlerinde gerçekleştirilen önemli aşamalar. Hobbes böylesine karmaşık bir ortamda, siyasal teoriyi (aynı Platon gibi), kurucu bir güç olarak değerlendirmiştir. Teori, kargaşadan düzen, anlamsızlıktan anlam yaratacaktır. Fakat neye dayanarak? Platon felsefesinde teorik bilginin duyu ve doğa-üstü düşünsel bir kaynaktan beslendiğini belirtmiştik. Galileo'nun çağdaşı olan Hobbes ise doğa bilimlerinde devrimler çağı olan 17. yüzyılda yaşamaktadır. Bu nedenle, çağdaşları gibi Hobbes'da Yunan düşüncesinin, özellikle Aristo mantığının bilimin ilerlemesine engel olduğuna inanmaktadır. Aristo'nun etkisinden bir türlü kurtulamayan siyasal teori ise doğa bilimlerindeki ilerlemelere karşılık oldukça geri kalmıştır. Hobbes'ın, siyasal teorinin de bilimsel olması gerektiği konusunda hiçbir kuşkusu yoktur; ancak bilim yoluyla kurulan bir düzenin doğru ve sürekli bir düzen olabileceğine inanmaktadır. O halde, Platon için sorduğumuz soruları Hobbes için tekrarlayabiliriz: Bilgi (veya bilim) nedir? Hobbes bilgi ile toplum arasında nasıl bir ilişki kurmuştur?

Siyasal düşünceler tarihinin en büyük düşünürlerinden sayılan Hobbes her şeyden önce, büyük (epik) siyasal teorinin tarihte kriz dönemlerinde ortaya çıktığını bir kez daha kanıtlamıştı.[18] Platon M.Ö. 4. yüzyılda Atina'nın dağılmaya yüz tuttuğu bir sırada, Makyavel İtalya'da siyasal kargaşanın zirveye ulaştığı bir zamanda siyasal teorinin en görkemli örneklerini vermişlerdir. Hobbes da, Platon ve Makyavel gibi, siyasal felsefenin yeni bir düzen yaratabileceğine inanmaktadır; hem bu defa siyasal felsefenin kullanılabileceği güçlü bir araç vardır: Bilim.

---

(18) Bu konuda bkz.: Sheldon Wolin, *"Political Theory As a Vocation"*, *American Political Science Review*, LXIII/4, (December 1969).

Francis Bacon'ın dostu, Galileo'nun hayranı olan Hobbes, Aristo felsefesinden sonra bilimde gösterilen ilerlemelerin derin etkisi altında kalmıştır. Bilim her şeyden önce önyargıları yıkmıştı, gerçekliği belirleyen eski algılama kalıplarını aşmıştı. Hobbes siyasal teori alanında da aynı başarının tekrarlanabileceğine inanmaktadır. Şimdi, 17. yüzyılda bilimde gelişmelerin en çok fizikte kaydedildiğini hatırlarsak, yeni siyasal teori için Hobbes'ın fiziği örnek almasını beklemek doğal sayılabilir. Galileo'nun düşünürler üzerinde hayranlık yarattığı bir dönemde, Hobbes'ın empirik ve tümevarımsal bir yöntemi benimsemesi olağan görülebilirdi.[19] Fakat, Hobbes fizik veya biyolojiyi değil, geometri ve matematiği siyasal düşünceye örnek aldığını söylüyor. Hobbes'ın yaptığı bilimsel seçimin gerekçelerini kendi yazılarında buluyoruz.

Hobbes, geometri ve toplum ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

> "... Geometri kanıtlanabilir, çünkü üzerinde akıl yürüttüğümüz çizgiler ve rakamlar bizim tarafımızdan çizilmiştir, bizim tarafımızdan tanımlanmıştır; siyasal felsefe de kanıtlanabilir, çünkü toplumu biz kendimiz kurarız. Doğal olayları kuruluşta temellendiren yapıyı bilemeyiz, ancak olayların etkilerini bilebiliriz; bu nedenle, olayları belirleyen nedenlerin kanıtı yoktur, bu nedenleri ancak tahmin edebiliriz."[20]

Hobbes, fizikçinin karşılaştığı dünya (doğa) ile siyasal düşünürün karşılaştığı dünyanın (toplum) arasındaki temel farkı çok açık bir şekilde dile getirmektedir. Fizikçi incelediği dünyayı kendi yaratmamıştır, o dünya hakkında sadece bir dil, kavramsal bir sistem yaratmıştır. Doğa bilimcisinin kullandığı dil ve teori, doğal gerçeği "dışsal" bir biçimde betimlemeye yöneliktir, çünkü

---

(19) 17. yüzyılda gösterilen gelişmeler ile ilgili olarak bkz.: Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science*: 1300-1800, (New York: Free Press, 1965), Bölüm 5-7; E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York : Doubleday Anchor, 1954), Bölüm III-V; John Hermann Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind* (Cambridge: Houghton Mifflin Company, 1940), Bölüm XIII.

(20) *The English Works of Thomas Hobbes*, der. Sir William Molesworth, (London, 1839), Cilt VII. s. 184, anıldığı kaynak: Wolin, *Politics and Vision*, S. 247).

düzenini kurmadığımız doğal dünyayı "içerden" anlamak ve değiştirmek olanağımız yoktur. Toplum doğadan farklı bir nitelik taşır; toplumu insan yaratmıştır, düzenini insan kurmuştur. İnsanın yarattığı "yapay" gerçek yine insan tarafından değiştirilebilir.[21]

O halde, Hobbes'a göre toplum ile geometri doğal değil, yapay nitelik taşırlar. Her ikisi de dışsal bir gerçekle bağımlı değildir. Doğa ile geometri arasındaki ilişki ne kadar kopuksa, doğa ile toplum arasındaki ilişki de o kadar kopuktur. Geometri gibi toplum da doğaya değil, yapay bir sisteme dayanır. Başka bir deyişle geometrik önermeler gibi toplumsal kurallar da empirik değil, kavramsaldır.

Hobbes'a göre geometrik önermeler kadar toplumsal kurallarında yapay olduğunu belirttik. Başka bir deyişle, geometriyi ve toplumu oluşturan kavramsal sistemler kendi dışlarında varolan bir gerçeği temsil etmezler. Geometri yokluktan varolur, toplumsal yaşam ise kargaşadan düzene ulaşır. Hobbes'ın kargaşaya verdiği ad "doğa hali" dir. Doğa halinde insan aynı Galileo'nun devinim içinde olan evren öğeleri gibi, doğal tutkularının güdümüyle, ancak ölümle son bulan bir hareket halindedir. Doğa durumunda insanın ömrü oldukça kısadır. Arzu ve isteklerin hiçbir denetime bağlı olmadığı doğa halinde "**insan insanın kurdudur**" (**homo homini lupus**). Yine Hobbes'ın deyimiyle, doğa halinde yaşam gerçekten "zalim ve gaddar"dır.[22]

Bu noktada, Hobbes'ın düşüncesinde bulduğumuz ikili toplum anlayışının temel nedenini özlü bir şekilde dile getirebiliriz: Geometrik yöntemle temellendiren siyasal teori kargaşadan düzen yaratmasına rağmen, insan doğasını herhangi bir değişime uğratamamaktadır. Başka bir deyişle, teori insanı "içerden" bir düzenleme ile değil, "dışardan" bir programlama ile toplumsallaştırmaktadır. Şimdi, bu öneriyi açabilmek için Hobbes'ın doğa hali, egemen güç ve siyasal teori arasında kurduğu ilişkilerin niteliğini irdelememiz gerekmektedir.

---

(21) Thomas Hobbes, *Leviathan*, der. Michael Oakeshott (London: Collier Books, 1962), Giriş.

(22) Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 13.

Hobbes'ın düşüncesinde doğa halinin arzu ve isteklerin egemen olduğu bir durumu temsil ettiğini biliyoruz. Fakat bundan daha önemlisi, doğa hali anlamsızlığı anlam yokluğunu ifade etmektedir.[23] Daha güncel bir deyimle, doğa halinde egemen olan anarşi, temelde "kavram kargaşa"sından doğmaktadır. Hobbes, dediğimiz gibi, doğa halinde egemen olan kavram kargaşasından toplumsal yaşama geçişi, geometri-öncesinde var olan sistemsizlikten geometrik sisteme geçişe benzetmektedir. Bakınız nasıl: Geometrik sistem öncül önermeler düzeyinde varılan bir anlaşma üzerine kurulur. Örneğin, "düzlem" kavramı eğer her geometrici tarafından aynı şekilde tanımlanmazsa, geometriciler arasında ortak bir dilin geliştirilmesi olanaksızlaşır. Ortak bir dilin yokluğunda da geometri biliminin varolması söz konusu olamaz. Ancak öncül önermelerde bir anlaşma olduğu zaman geometrik "doğru" ya mantıksal çıkarsama yoluyla ulaşmak mümkün olur.[24] Aynı şekilde, eğer toplumsal düzenin temelini oluşturacak kurallarda genel bir anlaşma olmazsa doğa hali sürüp gider. Doğa halinde hüküm süren kargaşanın epistemolojik düzeyde karşılığı öznelliktir. Öznelliğin nesnelliğe çevrilmesi genel bir anlaşmayı gerektirir. Bu tür bir anlaşmadan doğan "doğru"lar, aynı geometri ve matematikte olduğu gibi yapay doğrulardır. Fakat öncül önermeler genel bir uzlaşıma (consensus) dayandığı için, sonuçlar yapay olmalarına rağmen "nesnel" bir nitelik taşırlar.[25] Hobbes, toplumun geometri gibi ortak bir dile dayandırılması halinde kurulacak düzenin "doğru" ve yıkılmaz olabileceğine inanmaktadır. Şimdi, doğa halinden ortak dile dayanan bir toplumsal düzene nasıl geçilir, bu sorunun karşılığını Hobbes'ın görüşlerinde arayalım.

Hobbes'a göre kargaşalıkla özdeş (kargaşalığı besleyen) öznellik sorunu "akıl" (reason) yoluyla aşılacaktır. Hobbes için kritik olan sorun öznelliğin nesnelliğe dönüştürülmesidir. Akıl, nesnellik için gerekli genel anlaşmayı sağlayacaktır. Fakat doğa

(23) Hobbes'ı bir "anlam bunalımı" teorisyeni olarak yorumlayan ilginç bir makale için bkz.: Fred Dallmayr, *"Hobbes and Existentialism"* Journal of Politics, 31/3, August 1969).
(24) a.k., Bölüm 5
(25) a.k.

halinde herkes aklını kendi çıkarları ve istekleri yönünde kullandığına göre, nesnelliğin temelini oluşturacak akıl kimin aklı olacaktır?[26] Dikkat edilirse bu sorunun cevaplandırılması Hobbes için zorunludur, çünkü Hobbes doğru kavramına Platonik epistemolojiden çok farklı bir anlam yüklemiştir. Doğru kavramı Platon'da olduğu gibi nesnellik ile özdeştir; fakat Platon'dan farklı olarak Hobbes nesnelliğin temelini mutlak ve dışsal bir dünyaya (eidos) değil, özneler-arası genel bir anlaşmaya dayandırmıştır. O halde, toplumsal düzenin kurulması, özneler arasında varılacak bir anlaşma sorunu üzerinde odaklaşmaktadır, işte, özneler-arasında anlaşma olanaklı olmadığı için, Hobbes toplumsal düzeni temellendirecek olan anlaşmayı ancak "egemen güç" ün sağlayabileceğini söylemektedir. Kavram kargaşasından kurtulmanın tek yolu vardır: "Büyük Tanımlayıcı" (The Great Definer), egemen güç *Leviathan*'a başvurmak.

Hobbes'da güçlü bir sembolizm anlayışı olduğunu görüyoruz. Toplumsal düzen temelde egemen gücün yarattığı kurallara, kavramlara, sembollere dayanmaktadır. Toplumun tek yaratıcısı egemen güç tam anlamıyla bir "author", bir yazardır. Kuralların yazarı. Yazar olduğu için de otoritedir (aut-hor-ity).[27] Fakat bütün görkemine rağmen büyük tanımlayıcı Canavar'ın gücü temelde özneldir. Weber'in karizmatik önderi gibi *Leviathan*'ın da gücü oluşturduğu öznel kuralların ortak bir dünya olarak kabullenilmesine bağlıdır. Egemen gücün öznel dünyası ancak herkese eşit olarak uygulandığı zaman nesnelleşir. Başka bir deyişle, öznel kökenli olmalarına rağmen, kurallar herkese eşit şekilde uygulanırsa sonuç öznel değil, nesneldir. Yine ilginç bir dönüşümle, Hobbes nesnelliği ortak inançtan eşit uygulamaya çevirmiştir. Egemen gücün kuralları insanların iç dünyalarını değil, eşit uygulamayla dış dünyalarını değiştirir. Böylece tek aklın egemenliği kargaşaya son verir, düzen başlar.

Ama nasıl başlar? Doğa halindeki insan toplumsal düzene geçerken nelerden vazgeçer, neleri kendinde saklı tutar? Egemen güce neden itaat edilir? Hobbes bu sorulara verdiği cevaplar

(26) a.k., Bölüm 4
(27) a.k., Bölüm 16.

sonucu sembolik toplum modelinden doğal toplum modeline geçmiştir. Toplumsal düzen, ancak egemen gücün sağlayacağı kurallar yoluyla gerçekleşecektir; fakat böyle bir geçişin sağlanması için kurallara boyun eğilmesi gerekmektedir. İtaat sağlanmadan toplumsal düzenin sağlanamayacağı açıktır. İtaati temellendiren neden, gerçekte toplumsal düzeni temellendirmektedir. O halde, itaat nedeni nedir?

Doğa halinde sürekli olarak çıkar ve tutkularıyla güdülenen doğal insan, diğer doğal insanlarla bitmez tükenmez bir güç ve çıkar çatışması içindedir. Doğa halindeki güvensizliğin temelinde bu tür bir çatışmanın yattığını biliyoruz, bilmediğimiz bu arzuların amacı: Arzuların amacı, hedefi nedir? Hobbes, bu sorunun cevabını toplum içinde yaşayan insanların davranışlarından çıkarmamızı istiyor.[28] Toplum içinde insanların daha iyi, daha rahat yaşayabilmek için birbirleriyle çekişme halinde olduklarını görüyoruz. Fakat bu çekişmeler kurallara bağlı olduğu için çoğu zaman çatışmaya dönüşmüyor. Ama eğer bu kuralları ortadan kaldırırsanız, işte o zaman toplum doğa haline dönüşür.

Dikkat edilirse, Hobbes'un gözleminde, toplumdan doğa haline veya doğa halinden topluma geçişlerde, değişen öğe, yasalar ve kuralların varlığı veya yokluğu, değişmeyen öğe ise tutkuların (eros) sürekliliğidir. Bu değişmeyen tutkuların hedefi, ister doğa ister toplum halinde olsun, konforlu yaşamak, refah içinde yaşamaktır. Ama, toplumu düzenleyen yasaları ortadan kaldırırsanız, doğa haline dönüşle birlikte refah ve konfor da yok olur. Hobbes'ın deyimiyle, doğa halinde "ne endüstri ne tarım, ne denizcilik ne görkemli yapılar, ne edebiyat ne de sanat vardır."[29]

Hobbes'a göre, doğa halinde yaşayan insan ile toplumsal düzen içinde yaşayan insan arasında güdüleri ve amaçları açısından hiçbir fark yoktur. Yalnız, doğa halindeki çatışma yüzünden arzuların ve isteklerin gerçekleşme olanağı yoktur. Ancak egemen gücün sağladığı düzen sayesinde gönençli (müreffeh) yaşam mümkün olur. İşte bunun için doğa halinden toplumsal yaşama geçilir, yine işte bunun için egemen güce boyun eğilir.

(28) a.k., Bölüm 13
(29) a.k., s. 100

Şimdi başta sorduğumuz soruların cevabını almış bulunuyoruz, insan, doğa halinden uygar yaşama geçerken isteklerini kendinde saklı tutmakta, yalnızca yargılama gücünden vazgeçmektedir. Neden? Çünkü, yargı gücünü herkesin kendi elinde tuttuğu doğa halinde amaç ile araç arasında bir çelişki vardır; ortak kuralların olmadığı yerde refah da olamaz. İşte bu çelişkiyi ortadan kaldırdığı için egemen güce itaat edilir. Egemen güç ne insan doğasını ne de arzuların yöneldiği amaçları değiştirebilir, tam tersine, çıkar ve istekleri peşinde koşan insan, kargaşa ortamında ulaşamadığı amacına egemen gücün sağladığı kurallar sayesinde ulaşır.

Bu noktada, Hobbes'ın "Büyük Tanımlayıcısı"sı, Canavarın temelde bir anlam yaratıcısı değil, bir araç olduğunu görüyoruz. Canavarın gücü ve kurduğu bütün sistem aslında isteklerin doyumu için bir araçtır. Başka bir deyişle, kurallar ve yasalar, bütün kavramsal ve teorik sistem bir anlam dünyası oluşturmaktan daha çok bir araç görevini yüklenmiştir. Hobbes toplumu teori ile değil, sofistler gibi, insan doğasıyla temellendirmiştir. Siyasal teori, insan doğasından kaynaklanan arzu ve isteklerin gerçekleşebilmesi için sadece faydalı bir araçtır. Teori faydayı değil, fayda teoriyi yaratmıştır. Bacon'ın dostu Hobbes'ın bilim anlayışı, gerçekte pragmatik bir empirisizme dayanmaktadır.[30] Hobbes'a göre bilginin varlık nedeni faydadır, bilgi konforlu (commodious) bir yaşamın kapıkuludur.

Geometri ve matematiği örnek alıp yola çıkan Hobbes, sonunda pragmatik bir empirisizme teslim olmuştur. Bilgi ve toplum "dışardan", **eros** tarafından belirlenir. Başka bir deyişle, Hobbes bilgiyi arzu ve isteklerin bir işlevi, faydanın bir aracı olarak görmektedir. Toplumun altyapısı, Platon'da olduğu gibi bilgiye değil, sofistlerde olduğu gibi arzu ve çıkarlara dayanmaktadır. Siyasal düzen insan doğasını değil, insan doğası siyasal yaşamı belirlemektedir. Bilgi kadar siyaset de özel çıkarların aracı, tutkuların doyumu için bir gereçtir. Aristo'nun siyasal toplumda yetkinliğe ulaşan **zoon politikonu** (siyasal insanı) Hobbes'ın

(30) Bacon'ın empirisist ve faydalı bilgi görüşü için bkz.: Francis Bacon, *Selected Writings*, der. Hugh G. Dick, (New York: The Modern Library, 1955).

çıkarı için siyaset yapan toplumsal hayvanı durumuna gelmiş, böylece çıkar siyaseti (**interest politics**) Hobbes ile çağdaş anlamını kazanmıştır. Özetle, Hobbes'ın çıkış noktasından ele aldığı yaratıcı teorik güç, bitiş noktasında insan doğasına boyun eğmiştir. Hobbes'ın geometriyi örnek alarak siyasal teoriye tanıdığı sembolik güç, yine Hobbes'ın sembol öncesi toplum ve bilgi anlayışında yitirilmiştir; tam anlamıyla ve günlük bir deyimle, "dağ fare doğurmuştur."

Hobbes'ın siyasal teorisine güveni tamdır, çünkü teorisini insan doğasını temellendiren "hareket yasaları" (**laws of motion**) üzerine kurduğuna ilişkin inancı kesindir. Galileo'nun "ayrışımcı-birleştirici" (**resolutive-compositive**) yöntemine hayranlığını gizlemeyen Hobbes, ilkin insan doğasını oluşturan etmenleri saptamış (empirisizm), daha sonra ise mantıksal çıkarsama yoluyla (rasyonalizm) bu öğelerin gerektirdiği zorunlu siyasal yapıya ulaşmıştır.[31] Hobbes bu yöntemi "aklın" yasal yolu olarak nitelendirmekte, aklı şöyle tanımlamaktadır:

> "... Akıl duyular ve bellek gibi doğuştan değildir. Tedbirli olmak gibi, yalnız yaşantı yoluyla da elde edilemez; akıl gayretle kazanılır; ilk önce doğru adlandırma yaparız, sonra adlandırdığımız temel öğeler arasında kurduğumuz bağlantılar yoluyla sağlam bir yöntem elde ederiz..."[32]

Hobbes'a göre, bu yöntemle elde edilen siyasal teori egemen güce itaati bilimsel bir şekilde temellendirmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, Hobbes siyasal bilimin kurucusu olduğuna inanmaktadır. Hobbes bilimi ise şöyle tanımlamaktadır:

> "Bilim, şimdi yapabildiğimiz bir şeyin, istediğimiz zaman istediğimiz şeyi, veya ona benzer şeyi, başka bir zaman yapabilmemizi sağlayan etkilerin ve olgular arasındaki bağlantıların üzerine bir bilgidir."[33]

(31) Hobbes, a.g.e., Giriş.
(32) a.k., s. 45.
(33) a.k.

Şimdi Hobbes'ın bilim anlayışını özetleyebiliriz. Önce empirik olarak olgular saptanır, sonra bu olgulardan yola çıkarak mantıksal çıkarsama yoluyla önermeler arasında zorunlu ilişkiler kurulur, sonuçta temel olgulara ters düşmeyen ve kendi içinde tutarlı teorik bir sistem elde edilir. Hobbes, akıl kavramını temel olgulardan mantıksal çıkarsama yoluyla "doğru" sonuca ulaşmak anlamında kullanmaktadır. Özetle, Hobbes'ın toplum modeli doğal, yöntemi ise empirisist rasyonalizmdir

Bu noktada, şimdi biraz duraklayıp, bir ayraç açarsak, şu soruyu sorabiliriz: Acaba Hobbes'ın temel olgu olarak aldığı doğal insan gerçekten doğal mıdır? Yoksa, Hobbes belirli bir biçimde toplumsallaşmış insanı doğal mı sanmıştır? Eğer toplumsalı doğal sanmışsa, Hobbes kendi sembolik toplum ve teori anlayışını kendisine rağmen kanıtlamıştır. Amacımız bu soruna burada girmek değil, biz bu sorunu Marx ve Marksizm ile ilgili bölümlerde ele alacağız. Konu, her doğal insan ve toplum anlayışının temelinde yatan sembolik sistem ile ilgilidir. Nitekim, C.B. MacPherson, Hobbes üzerine yazdığı önemli denemesinde Hobbes'ın belirli bir insanı (burjuvayı) doğal insan zannettiğini ilginç kanıtlar öne sürerek açıklamaktadır.[34] MacPherson, İngiltere'de pazar toplumunun yarattığı insan tipini Hobbes'ın evrensel insan sandığını öne sürmektedir. Marx aynı görüşü Adam Smith ile ilgili olarak dile getirmiş, Smith'in "İngiliz bakkalını" evrensel insan sandığını öne sürmüştü. Biz ilerde Marx'ın da benzer yanılgıya düştüğünü göstermeye çalışacağız.

Reformist Fayda Teorisinden Muhafazakâr Fayda Teorisine Geçiş: David Hume

Hobbes'ın empirisist-rasyonalist bileşimi içinde fayda teorisi reformist bir felsefe yaratmıştır. Hobbes'ın teorisi siyasal sistemi anlamaya değil, değiştirmeye yönelikti; daha doğrusu, toplumsal temele uygun bir siyasal sistemi kurmaya yönelikti. Fakat siyasal düşünceler tarihinde fayda teorisinin rasyonalist yaklaşımla bağımlı olmadığını görüyoruz. Nitekim, David Hume fayda teorisini

(34) C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford University Press, 1962), Bölüm II.

ve doğal toplum modelini, rasyonalizmi yıktıktan sonra rasyonalizme karşı empirisist bir yöntemle ve muhafazakâr bir görüşle savunmuştur. Bakınız Hume aklı Hobbes'dan ne kadar farklı bir şekilde tanımlıyor:

> "Akıl doğruluğun veya yanlışlığın ortaya çıkarılması demektir. Doğruluk veya yanlışlık, düşünceler arasındaki ilişkilerin gerçekte birbirleriyle veya gerçek yaşantı ve olguyla uyuşup uyuşmadığından ibarettir."[35]

Hume bu görüşüyle, Hobbes gibi rasyonalistlerin, fakat özellikle Aydınlanma Devri düşünürlerinin akıl kavramı altında üç ayrı öğe veya süreci birbirlerine karıştırdıklarını öne sürmektedir. Hume'a göre, rasyonalist düşünürler, olgular ve olgu-değer arasındaki ilişkileri birbirine karıştırmaktadırlar. Bu karışıklığın temelinde yanlış bir bilgi teorisi yatmaktadır. John Locke tarafından ilk defa ortaya atılan empirisist bilgi teorisinden yola çıkan Hume bilginin tek kaynağının duyular yoluyla algılanan yaşantı (experience) veya izlenim (impression) olduğunu ileri sürmektedir.[36] (Geçen bölümde bu konuya kısaca değinmiştik). Rasyonalistler ise, geometri ve matematikte olduğu gibi, ya bazı öncüllerden, veya Hobbes'da olduğu gibi, belirli gözlemlerden yola çıkarak mantıksal çıkarsama yoluyla belirli bir "doğru" ya ulaşmaktadırlar. Hume her iki yöntemin de geçersiz olduğunu söylemektedir. Salt rasyonalizmi temellendiren öncüller kadar empirisist rasyonalizmin ürettiği zorunlu düşünsel ilişkiler de gerçeklikten yoksundur.[37] Gerçek bilginin tek kaynağı yaşantı olduğuna göre, düşünceler arasında salt mantıksal olarak kurulan zorunlu ilişkilerin olgular-arası ilişkilere karşılık olup olmadıklarını bilmemize olanak yoktur. Hume, empirisist gözleme dayanmayan bütün

(35) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Bölüm III/VI, anıldığı kaynak: *Sheldon Wolin, "Hume and Conservatism", American Political Science Review*, XLVIII/4, (December 1954), s. 1001.

(36) David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding/İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), s. 13 ve devamı. Bu kitap Türkçe çevirisiyle birlikte orijinal İngilizce metni içermektedir.

(37) a.k., s. 50 ve devamı.

düşünce ve düşünce sistemlerini metafiziksel, yani gerçek-dışı ilan etmektedir.[38] Fakat Hume'un bu noktada durmadığını, bilimsel yöntemin dayandığı tümevarım ve nedensellik gibi kavramları da gerçek dışı saydığını daha önce de belirtmiştik.[39] Locke'dan ve doğa bilimcilerinden farklı olarak, Hume empirisist yöntemi gerçekten önemsemiştir. Eğer bütün gerçek bilgi yaşantıya dayanıyorsa, o zaman düşünceler arasında salt mantıksal olarak kurulan ilişkiler kadar, olgular arasında kurulan zorunluk (nedensellik) ilişkileri de gerçek-dışıdır. Gözlemden yola çıktıktan sonra mantıksal şekilde tümevaran yöntem empirik içerikten yoksundur.

Düşün tarihinde ilk defa Hume, olgular arasında var olduğu sayılan zorunlu ilişkinin gözleme veya yaşantıya değil, alışkanlığa (habit) dayandığını kanıtlamıştır. Gözlem yoluyla biz ancak bir olgunun diğer olguyu izlediğine tanık oluyoruz, aralarındaki zorunlu ilişkiye değil. İki olgunun ters bir ilişki veya hiçbir ilişki göstermeyeceklerine dair elimizde hiçbir kanıt olmadığına göre, olgular arasındaki ilişki zorunlu değil, olumsaldır. O halde, Hume'a göre bütün rasyonalist düşünce sistemleri, ister salt rasyonalist ister empirisist, ister bilimsel olsun, olgular arasındaki olumsal ilişkiyi düşünceler arasındaki zorunlu ilişkiler ile karıştırmaktadırlar. Yine Hume'a göre, empirik içeriği olmayan bütün düşünceler değer yargılarından ibarettir. Olgu ile değer arasında hiçbir mantıksal zorunluluk yoktur: Olandan olması gerekene geçiş söz konusu olamaz. Halbuki Hobbes gibi rasyonalist siyasal düşünürler olandan yola çıkarak olması gerekeni kanıtlamaya kalkışmışlardı. Hume'a göre gerçeklik içeriğinden yoksun değer yargıları akla değil, duygulara dayanır; daha doğrusu, Hume için aklın kendisi "duyguların tutsağıdır."[40] Akıl yoluyla düşünceler veya olgular arasında kurulan zorunlu ilişkiler gerçeğe değil, değer yargılarına ve en son aşamada içi-boş inançlara dayanır.

---

(38) Bkz.: Hume, empirik olmayan düşünce üzerinde ne kadar sert bir yargıya varmaktadır: "Elimize bir kitabı alır almaz... Hemen kendimize soralım: içinde nicelik ve sayı ile ilgili soyut akıl yürütme var mı? Hayır. Yaşantı ve olaylar ile ilgili deneyimsel akıl yürütme var mı? Hayır. O zaman bu kitabı hemen ateşe atın, çünkü ukalâlıktan ve yanılsamadan başka bir şey yoktur bu kitapta." Anıldığı kaynak: Ernest Gellner, *"Legitimation of Belief"* (Camridge: Camridge University Press, 1974), s. 37.

(39) Hume, *An Enquiry*. v s. 26 ve devamı.

(40) Hume, *A Treatise of Human Nature*, Bölüm III/3/3.

Hume bu şekilde empirisizmi mantıksal sonuçlarına ulaştırdığı zaman bütün rasyonalist toplum teorilerini temelden yıkmış oluyordu. Aydınlanma devrinin "doğal yasa" teorisi kadar toplumsal sözleşme teorileri de geçerliklerini kaybediyorlar, gerçeklikten yoksun metafizik görüşler olmaktan ileri gidemiyorlardı.[41] Aydınlanma devri düşünürlerinin belirli bazı öncüllerden yola çıkarak kurdukları rasyonel ahlak da, olandan (insan doğası) olması gereken siyasal sistemleri çıkaran toplumsal sözleşme teorileri de tek bilgi kaynağı yaşantıya (deneye) dayanmadıkları için birer yanılsamadan ibarettir. Hume'a göre toplumsal yaşam ne bir "firma" gibi sözleşme veya kontrat ile ne de rasyonalistlerin ileri sürdüğü ince fakat hayali sistemlerle temellendirilebilirdi; toplumsal yaşam Hume'a göre, temelde alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere dayanmaktadır.[42]

Çağının rasyonalist-reformist düşünürlerine karşı koyan Hume, muhafazakâr bir düşünürdü. Hume rasyonalizmi yıkmakla reformist düşünürlerin en güçlü silahlarını ellerinden almıştır. Aydınlanma Devri düşünürleri rasyonalist düşüncenin "doğru" ve "doğal" olduğu kadar faydalı olduğuna inanıyorlardı; amaçları toplumsal yaşamı doğru, doğal ve faydalı bir şekilde yeniden düzenlemekti. Hume, rasyonalist bir yöntemle rasyonalizme karşı çıkmıştır.[43] Hume'un çağdaşları Louis de Bonald, Joseph de Maistre ve Edmund Burke gibi muhafazakâr düşünürler, rasyonalizme dinsel inançlar ve metafizik kanıtlarla karşı çıkmaya çalışıyorlardı.[44] Hume ise rayonalizme rasyonalist yöntemle, fayda teorilerine ise fayda teorisi ile karşı koymuştur. Fayda teorisinin rasyonalizm ile bileşiminden ortaya çıkan reformist görüşlere karşı, Hume fayda teorisini empirisizm ile birleştirerek muha-

(41) Hume'un rasyonalist ve sözleşme teorileri ile ilgili eleştirileri için bkz: *David Hume's Political Essays*, der. Charles Hendell (New York: The Liberal Arts Press, 1953), Bölüm III ve VI. Aydınlanma Devri üzerine klasik bir eser için bkz.: Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932).

(42) Hume, *Enquiry...*, s. 37 ve devamı.

(43) Hume empirisizmi, empirisist bir yöntemle değil, rasyonalist bir yön-temle savunmuştur. Başka bir deyişle, nedensellik bir olgu-değer ilişkileri ue ilgili kanıtlar, mantıksal temele dayanır.

(44) Muhafazakâr düşünce için bkz.: Robert Nisbet, *Community and Power* (New York: Oxford University Press, 1962).

fazakâr bir teori yaratmıştır. Hume'un eleştirel dehasında toplumsal yaşam, rasyonalist dayanaklardan olduğu kadar empirik temelden de yoksun bırakılmıştır.

Hume'un empirisist yaklaşımı toplumsal yaşamı temellendiren kuralların, yasaların ve inançların rasyonel ve empirik dayanakları olamayacağını kanıtlamıştır. Kurallar, yasalar, inançlar rasyonel olamazlar, çünkü rasyonalizmin düşünceler arasında veya olgular ile düşünceler arasında kurduğu zorunlu ilişkiler empirik değildir. Ayrıca, olandan olması gerekeni çıkarmak olanaklı değildir. Bu nedenlerle, Hume'a göre, kurallar, yasalar, inançlar rasyonel veya empirik temellere değil, alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere dayanır.

Bu noktada, Hume sembolik toplum görüşüne oldukça yaklaşmaktadır. Fakat Hume gelenek ve görenekleri (veya gelenek ve görenekleri oluşturan sembolik sistemi) sonul gerçeklik olarak değil, doğal ihtiyaçların ve faydanın fonksiyonu olarak ele almaktadır. Hume'a göre, gelenek ve görenekler fayda ve ihtiyaçlardan kökenlenen tarihsel bir birikimin sonucu olarak ortaya çıkmışlardır.[45] İşte Hume'un muhafazakâr fayda teorisinin özü: Kurulu düzen, faydalı olduğu için vardır. Faydalı olanla var olan arasında bir karşıtlık değil bütünlük söz konusudur: Faydalı olan var olan, var olan ise faydalı olandır. Şimdi çağdaş işlevsel (functionalist) sosyoloji ve antropolojinin nereden kaynaklandığım görebiliyoruz. Herhangi bir toplumda özlediğimiz ilişki ve kurumlar işlevsel oldukları için vardırlar, var oldukları için de işlevseldirler.[46] Böylece, Hume fayda ilkesini toplumsal düzeni yargılayacak ve yeniden düzenleyebilecek bir ölçüt olmaktan çıkarmış, toplumsal düzeni olduğu gibi koruyacak bir ilke durumuna getirmiştir.

Düşün tarihine titizliği ile ün salan Hume'un çelişkiye düşebileceğini öne sürmek belki yadırganabilir. Fakat bakınız, Hume nasıl empirisist ve rasyonalist görüşleri çıkmaza soktuktan sonra kendisi de temel bir çelişki içine düşüyor. Hume toplumsal yaşa-

(45) David Hume's Political Essays, Bölüm III.

(46) İşlevsel yöntem ile ilgili olarak bkz.: A.R. Radcliffe Brown, *"On the Concept of Function in Social Science"*, American Anthropologist, 37. (July-September 1935).

mın empirik ve rasyonel temellere dayanamayacağını gösterdikten sonra toplumsal kurumların gelenek ve göreneklerin ürünü olduğunu öne sürmüştü. Bu noktada, Hume sembolik bir yaklaşımla gelenek ve görenekleri anlam sistemi olarak temellendirebilirdi. Başka bir deyişle, toplumsal kurumlar kadar fayda ve ihtiyaçlar da sembolik bir bağlam içinde çözümlenebilirdi. Fakat Hume gelenek ve görenekleri fayda ve ihtiyaçlara indirgemiştir. En son aşamada toplumsal yaşamı temellendiren gelenek ve görenekler değil, fayda ve ihtiyaçlardır. Gelenek ve görenekler ancak ihtiyaçların ve faydalı eylemin bir aracıdır. Hume, böylece, gelenekleri işlevsel bir şekilde gelenek-dışı bir gerçekliğe (fayda ve ihtiyaçlara) geleneksel mantığı da gelenek-dışı evrensel bir mantığa, pratik mantığa indirgemektedir. Deneysel gerçek ile sistem, gözlem ile açıklama, olgu ile değer arasında zorunlu ilişkilerin söz konusu olmadığını ileri süren Hume, sembol-dışı bir olgu olarak ele aldığı fayda ve ihtiyaç ile kurulu toplumsal düzeni meşru göstermeye çalışmaktadır. Halbuki Hume'un kendi görüşlerini önemsersek, fayda ile düzen, ihtiyaçlar ile kurallar arasındaki ilişkilerin mantıksal olarak zorunlu değil, olumsal olması gerekir.

Hume'un Kant-öncesi bilgi ve toplum anlayışını Kant-sonrası bir bilgi ve toplum anlayışı içinde yargılamak haksızlık olabilir. Sheldon Wolin'in de belirttiği gibi, Hume "metafizik" bir muhafazakârlık anlayışından "analitik" muhafazakârlık görüşüne geçişi sağlamıştır.[47] Fakat Hume'u muhafazakâr çağdaşlarından ayıran toplum anlayışı, onu eleştirdiği rasyonalizmin faydacı görüşüne doğru itmiştir. Hobbes kadar Hume da pratik nedeni ve pratik mantığı toplumsal yaşamı temellendiren evrensel öğeler olarak ele almıştır. Eleştirdiği rasyonalistler kadar muhafazakâr Hume da faydacı teorinin sözcülerindendir. İşte bu nedenle, muhafazakâr Hume, radikal faydacı Jeremy Bentham'ın fikir babası, liberal iktisatçı Adam Smith'in de düşün arkadaşı sayılır.[48] Hume

(47) Wolin, a.g.m., s. 1015.

(48) Elie Halevy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Boston: Beacon Press, 1955), s. 9-13, 42-45; John Plamenatz, *The English Utilitarians* (Oxford: Basil Blackwell, 1949), Bölüm II.

rasyonalizmin temelleri kadar bilimin de dayanaklarını sarsmış, fakat çağına damgasını basan fayda teorisinden kopamamıştır.

Ekonomi Olarak Toplum: John Locke ve Klasik Liberalizm

Fayda teorisi gücünün zirvesine liberal düşünce içinde ulaşır, çünkü liberal düşüncede fayda ilkesi gücünü ekonomiden almaktadır. Ekonomi ise hemen her şeydir: Toplumun varlık nedeni, siyasetin temeli, yaşamın içeriğidir. Adam Smith'e göre, insan özünde "değiş tokuş, mübadele ve ticaret yapan", hesaplı davranan ve yararını kollayan bir varlıktır. İnsan bir **zoon politikon** değil, **homo economicus**'tur. Homo economicus, aynı Hobbes'ın daimi hareket halinde olan insanı gibi kendi kendini güdümler. Arzu, istek ve çıkarları peşinde koşan insan doğaldır, dışarıdan yapay hiçbir güdümlemeye gerek yoktur.

Görüldüğü gibi, sofistler, Hobbes ve liberaller insan doğası hakkında birleşmektedirler: İnsan temelde isteklerinin, çıkarlarının-kısaca, **eros**'un yıkıcı etkisine karşı, düzeni kurabilmek için, egemen gücü yaratmıştır, sofistler bile insanın çıkarlarını kollarken yasalara uyar gibi hareket etmesini öğütlemişlerdir. Liberalizmin özelliği, insanın faydacı bir varlık olduğu konusunda değil, **homo economicus**'un bağımsız olarak, kendiliğinden düzen kurabileceği görüşünde yatar.

Bu görüşün kökeni, düşüncelerindeki ikirciklere rağmen, empirisizmin ilk sözcüsü John Locke'a dayanmaktadır. Locke'a göre, doğa hali Hobbes'ın çizdiği kötümser portreden çok farklıdır. Evet, doğal insan siyasal yaşamın düzenine ve güvencesine sahip değildir, fakat doğa halinde bile insanlar az çok bir düzen ve az çok bir güven içinde yaşarlar. Amaçları birbirlerini yok etmek değil, istek ve ihtiyaçlarını tatmin etmektir. Bu amaca yönelik olarak hemen herkes bazı yasalara uyar. Bu yasalar temelde doğal yasalardır, çünkü aklını kullanan insan bu yasalardan bağımsız bir ortamın kargaşaya dönüşeceğini bilir. Kargaşa ortamında ise, Hobbes'ın da belirttiği gibi uygar yaşam mümkün değildir.

Locke doğa halindeki yaşam ortamını o kadar yumuşak çizgilerle düzenli bir yaşam hali olarak anlatmıştır ki, insanoğlunun

neden hep doğa halinde yaşamadığı ortaya bir sorun olarak çıkmaktadır. Başka bir deyişle, neden doğa halinden siyasal (sivil) topluma geçişe gerek duyulmuştur? Locke bu soruya şu karşılığı veriyor: Hemen hemen herkes doğal yasalara uyduğu halde, bazı akıl-dışı davranan kişiler diğerlerinin huzurunu bozmaya başlayınca, doğal barış bozulmuş ve sivil yaşama geçmek zorunluğu doğmuştur. Fakat Locke bundan sonra, Hobbes gibi egemen güce bütün yasa ve kuralları oluşturmak hakkını vermiyor, insan doğa halinden sivil topluma "doğal haklarını" kendinde saklı tutmak koşuluyla geçmektedir. Yönetici gücün (egemen değil) toplum içindeki görevleri oldukça sınırlıdır; sözleşmelerin uygulanması ve güvenlik hizmetlerinin görülmesinin ötesinde yönetici güce pek gerek yoktur.

Locke, empirisizmin olduğu gibi, emek teorisinin de ilk sözcülerinden; fakat, Locke'a göre, emek işçi sınıfını değil, mülkiyeti temellendiren neden. Mülkiyetin Locke'un düşüncesinde önemli bir yeri olduğu kuşkusuz bir gerçek, fakat mülkiyetin **hangi anlamda** önemli olduğunu ancak doğa halinden sivil topluma geçişin nedenlerini biraz daha derinden irdelediğimiz zaman anlayabiliyoruz. Bazı eleştirmenler, Locke'ı, mülkiyete verdiği önemden dolayı, belirli bir sınıfın sözcüsü ilan etmişlerdir;[49] fakat bundan çok daha önemlisi ve temel olanı, Locke'ın düşüncesinde mülkiyet yalnız bir sınıf değil, çok daha genel olarak, bir yaşam biçimini, bir mentalite'yi temsil etmektedir. Şimdi bu görüşümüzü açıklamaya çalışalım.

Locke'a göre, doğa halinde baş gösteren güvensizliğin temelinde mülkiyet güvensizliği yatmaktadır; insan sivil topluma mülkiyetini güven altına almak için geçer. Locke bu geçişin nedenlerini şöyle anlatmaktadır:

> "Belirttiğimiz gibi, eğer insan doğa halinde özgürse, en güçlü olanla eşit ve kimsenin boyunduruğu altında olmadan sahip olduğu şeylerin ve kişiliğinin mutlak efendisiyle, neden bu özgürlüğünden vazgeçer? Neden bu krallığı terk eder ve kendisini başka bir

(49) Örneğin, MacPerson, a.g.e., Bölüm V.

> gücün yönetimine sokar? Bu sorulara verilecek cevap açıktır: Doğa halinde insanın sahip olduğu haklar güven altında değildir, başkalarının saldırılarına açıktır... İşte bu güvensizlik insanda (doğa halini) terk etmek arzusunu yaratır... yaşamlarını, özgürlüklerini ve emlakını ki ben bunlara genel olarak mülkiyet diyorum, korumak isteyen insanların birleşerek toplumu oluşturmaları nedensiz değildir."[50]

Fakat bakınız, Locke burada mülkiyet sözcüğünü ne kadar geniş bir anlamda kullanmaktadır; o kadar ki, mülkiyetin, nasıl hem yaşam ve özgürlük hem de taşınmaz mal ve mülkü kapsadığı anlaşılmaz bir durum yaratmaktadır. Locke, daha sonra yaptığı bir açıklamayla bu anlaşılmaz durumun içinden çıkmamıza yardım ediyor:

> "Burada olduğu gibi, diğer kısımlarda da mülkiyet dediğim zaman insanların sahip oldukları mallar kadar kişiliklerinde saklı olan mülkü kastettiğim anlaşılmalıdır."[51]

Şimdi mülkiyet kavramı altında, gerçekte, iki tür mülk olduğunu görüyoruz: İnsanın kişiliğinde, varlığında saklı olan öznel mülk ve "dışarıda", "orada" olan nesnel maddi mal ve mülk. Locke'a göre, insanın içinde saklı olan mülk emektir:

> "... Her insanın kendinde saklı mülkü vardır. Bunun üzerinde kendinden başka kimsenin hakkı yoktur. Vücudunun emeği ve ellerinin gördüğü iş, doğal olarak kendisinindir diyebiliriz. O halde, doğadan doğrudan elde edilen şey ne olursa olsun, kişi ona emeğini kattığı için, yani kendisinin olan bir şeyi ona kattığı için, o şey böylece onun mülkü olur. Doğanın herkese ortak olarak sunduğu şeyi o doğadan elde ettiği için, emekle birleştirilen şeyin üzerinde başkalarının ortaklık hakkı kalmaz."[52]

---

(50) John Locke, "*An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*", *Social Contract*, der. Ernest Barker, (New York: Oxford University Press, 1960) s. 73.
(51) a.k., s. 102.
(52) a.k., 17..

İşte, şimdi Locke'un "emek-değer" teorisi açıklığa kavuşmuş oluyor: İnsan, varlığında saklı olan mülk, yani emek yoluyla Tanrı tarafından insanlara ortak olarak verilmiş doğaya el koyar; elde edilen ürün (veya mülk) insanın özvarlığının (emeğinin) bir uzantısıdır. Bu nedenle, emek nasıl insanın vazgeçemeyeceği (inalienable) özvarlığının temeli ise, emeğin ürünü olan mal ve mülk de aynı şekilde insanın vazgeçemeyeceği bir parçasıdır. Görüldüğü gibi Locke "emek-mülkiyet" teorisi ile üç şeyi bir anda başarmış olmaktadır: (1) Kişinin mal ve mülk üzerindeki sahiplik hakkının temeli, mal ve mülkün kişisel öznel mülkün (emeğin) "somutlaşmış" hali olmasına dayandırılmaktadır; (2) Geniş anlamda mülkiyet dar anlamın kapsamına alınmakta, daha doğrusu ikisi arasındaki fark ortadan kaldırılmaktadır. Dar anlamda mülk (maddi mülk) kadar geniş anlamda mülk de (yaşam ve özgürlük) özde emek ve emeğe dayanan sahiplik hakkından kaynaklandığına göre, temelde, iki mülkiyet arasında herhangi bir fark veya çelişki yoktur; (3) maddi mal ve mülk kişisel mülk (emek) ile temellendirilince,- mülkiyet, Hobbes'da olduğu gibi, artık siyasal veya toplumsal bir hak değil, özel (kişisel) ve doğal bir hak olmaktadır. İşte, bu nedenlere dayanarak, Locke insanın sivil topluma geçerken yaşamını temellendiren emeğinden vazgeçemeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. Louis Dumont'un da belirttiği gibi, formül gerçekten ilginçtir: insanın vazgeçebileceği mal ve mülk, vazgeçemeyeceği emek ile birleştirilince, mal ve mülk de vazgeçilmez bir nitelik almaktadır.[53]

Şimdi bütün bunlardan sonra, Locke'un bu ilginç buluşunun toplumsal düzenin varlık nedenini mülkiyetin korunması ile temellendirdiğini söyleyebilir miyiz? Eğer Locke bu noktada durmuş olsaydı, evet. İnsan doğa halinden sivil topluma geçer, çünkü emeği ile elde ettiği malını ve mülkünü güven altına almak ister. Bu nedenle de, Locke'un teorisinde toplumsal yasalar ve kurallar devlet ve yönetici güçhepsi, birikimin korunması için bir araçtır. Fakat, bu sonuca temel bir sorunun unutulması pahasına varılmıştır. Locke'a göre mülk emeğe dayandığı için vazgeçilmez

(53) Louis Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago: University of Chicago Press, 1977. s 52.).

doğal bir haktır, ama **ne kadar** mal ve mülk vazgeçilmez nitelik taşır? Eğer mülk edinme emek ile sınırlı olsaydı varılan sonuç doğru olurdu; fakat Locke birikimin sınırsız olduğunu söylemektedir.

Locke'a göre, "başlangıçta" doğa Tanrı tarafından insanlara ortak olarak verilmiştir. Tanrı, aynı zamanda insana doğal hakkı olan yaşamını sürdürebilmesi için akıl da vermiştir. Fakat insanın aklını kullanabilmesi, yaşamını sürdürebilmesi için doğaya el koyması gerekir; el koyabilmesi de emeği gerektirir. Emek ise insanın kendinde saklı olan öz mülküdür. Bu nedenle, insanın yaşamını sürdürebilmesi, rahat yaşayabilmesi için emeğini kattığı ürün de kendisinin olur; bu aşamada, insanın kendi emeğiyle elde ettiği ürünün üzerinde diğerlerinin ortaklık hakkı kalkmış olur.[54]

Şimdi, bu düşüncelerden şu sonuç çıkmaktadır: Mülkiyet hakkı insanın yaşam için gerekli ihtiyaçlarını karşılamak için sarfettiği emeğe dayanır. Bu görüş, aynı zamanda, mülk edinmeye de bazı sınırlar getirmektedir. Gerçekte, Locke'un emek-mülkiyet teorisi, mülkiyet üzerinde üç temel sınırlamanın olduğunu göstermektedir. Birincisi, yaşam herkesin doğal hakkı olduğu için bir başkasının aç kalması pahasına doğa üzerinde mülkiyet hakkı ileri sürülemez;[55] ikincisi, ihtiyaçların karşılanmasından artakalan fazla bozulabileceği için herkes ihtiyaçlarını karşılayacak kadar ürüne sahip olabilir;[56] üçüncüsü, herkes emeğiyle elde ettiği

(54) Locke bu süreci kendisi şöyle anlatmaktadır:
"God, who hath given the world to men in common, hath also given them reason to make use of it to the best advantage of and convenience. And thottgh all the fruits it naturally produces, and beasts it feeds, belong to mankind in common, as they are produced by the spontaneous hand of nature, and no body has originally a private dominion exclusive of the rest of mankind and any of them, as they are thus in their natural state, yet being given for the use of men, there must of necessity be a means to appropriate them some way or other before they can be of use, or at ali beneficial, to any particular man. The fruit or venison which nourishes the wild Indian, who knows no enclosure, and is still a tenant in common, must be his, and so his-i.e., a part of him, that another can no longer have any right to before it can do him any good for the support of his life." Locke, a.g.e., s. 17.

(55) "For this labour being the unquestionable property of the labourer, noman but he can have a right to what that is önce joined to, at least where there is enough, and as good left in common for other." a.k., s. 1-8.

(56) "As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils so much he may by his labour fix a Property in. Whatever is beyond this, is more than his share, and belongs to others. Nothing was made by God for Man to spoil or destroy". a.k., s. 19. 57

ürün üzerinde mülkiyet hakkı iddia edebilir.[57]

Biraz önce de belirttiğimiz gibi, eğer Locke bu noktada durmuş olsaydı, ortaya gerçekten küçük mülk sahiplerinden oluşan bir toplum çıkardı. Bundan da önemlisi, sivil topluma geçiş veya toplumun varlık nedeni mülkiyete değil, emeğe dayandırılmış olurdu. Fakat Locke, mülkiyet üzerine kendi koyduğu sınırları sonra yine kendisi ortadan kaldırmakta ve sınırsız birikimi geçerli saymaktadır. Bu sınırların nasıl aşıldığını irdelediğimiz zaman Locke'un gerçek toplum anlayışı ortaya çıkmaktadır. Locke'a göre toplumsal yaşamın temeli mülkiyet ve doğal ihtiyaçlar değil, insan doğasıdır. Şimdi, kısaca bu görüşü açıklamaya çalışalım.

Locke'un mülkiyet birikimine koyduğu bütün sınırlar paranın keşfedilmesiyle ortadan kalkmaktadır. Para, "altın ve gümüş" bozulmadığı için birinci sınır kendiliğinden geçerliliğini kaybetmektedir. Altın ve gümüş bozulmadan sınırsız olarak biriktirilebilir.[58] İkinci sınırlama, herkesin kendine yeterli olabilmesi, yine paranın bulunuşuyla ortadan kalkmaktadır, çünkü paranın yarattığı olanakla ticaret, endüstri, tarım gibi bütün ekonomik faaliyetler geliştiği için toplumun zenginleşmesi sonucunda herkes yalnız kendine yeterli bir şekilde değil, rahat bir biçimde yaşama olanağına kavuşmaktadır.[59] Emek sınırlaması da geçerliliğini kaybetmektedir. Çünkü Locke'a göre, emek insanın kendi mülkü olduğu için kendi onayıyla emeğini başkasına satabilir; böylece satılan emek satın alanın mülkü olur.[60]

Bütün bu açıklamalara karşın, Locke'un doğrudan cevaplandırmadığı bir soru, Locke'un insan ve toplum ile ilgili olarak yaptığı temel varsayımı ortaya koymaktadır: Niçin insan, ihtiyaçları, hatta rahatının ötesinde birikim yapmak ister? Locke sürekli olarak birikim için paranın gerekli olduğunu vurgulamaktadır, fakat para birikim için gerekliyse bile, yeterli değildir; her şeyden önce,

(57) Bu sınır şu önermenin mantıksal sonucudur: "The labour of his body and the work of his hands, we may say, are properly his." a.k., s. 17.
(58) a.k., s.50, 51.
(59) a.k., s.22
(60) a.k., s.49,18.

niçin para bulunmuştur? Locke'un bu sorulara doğrudan eğilmemesinin nedeni cevapların apaçık olduğu varsayımına dayanmaktadır. Locke'a göre, para her şeyden önce ticaretin gelişmesine yardım eder; fakat daha önemlisi, para bir değişim aracı olmaktan daha çok sermayedir. Sermaye ise "üretkendir", daha çok para yaratır; yaygın bir deyimle, "para parayı çeker".[61] Bu tür açıklamalardan sonra, Locke apaçık olanı dile getirmek gereğini bile duymaz: Birikimin ve daha çok birikimin arkasında **arzu** (eros) yatar. Herkes ticaret yapmak ister, herkes daha çok kazanmak ister; bunlar açıklamayı bile gerektirmez.

Şimdi tekrar başta sorduğumuz soruyu tekrarlayabiliriz. İnsan neden doğa halinden sivil topluma geçer? Locke, inanılmaz gibi görülse bile, paranın keşfini, ticaretin gelişmesini ve sermaye birikimini -hepsini, doğa halinde, sivil düzene geçmeden önce gerçekleşen olaylar olarak ele almaktadır. C.B. MacPherson bu durumu, Locke'da iki sözleşme düzeyi olduğu şeklinde açıklamaya çalışmaktadır. Birincisi, doğa halinde özgür, eşit ve rasyonel insanlar arasında paranın geçerliliğini kabul eden ekonomik sözleşme, ikincisi sivil topluma geçişte çoğunluğun iradesini kabul eden siyasal sözleşme.[62] Dikkat edilirse, ekonomik sözleşme siyasal sözleşmeden bağımsız olarak doğa halinde yapılmaktadır. Sivil topluma geçildiği zaman, insan mülkiyet hakkını olduğu kadar birikim hakkını da kendinde saklı tutmaktadır. Locke'a göre bunlar doğal haklardır. İnsan bu doğal haklarını güvence altına almak için sivil topluma geçer; daha doğrusu, insan isteklerini, çıkarlarını gerçekleştirebilmek için toplumsal düzeni tercih eder.

Hobbes'dan farklı bir doğa anlayışından yola çıkan Locke, sonunda Hobbes ile aynı sonuçlara ulaşmıştır. Siyasal düzen, temelde, doğal arzu ve isteklerin bir aracıdır. Ama Hobbes, eros'un yıkıcı niteliğine karşı düzeni kurabilmek için geometrinin teorik gücüne ve *Leviathan*'ın yaratacağı korkunun etkisine sığınmaya

(61) Bu yorum için bkz : MacPherson, a.g.e., s. 205-210.
(62) a.k., s. 210.

çalışmıştı. Locke ise yönetici gücü bir "trafik polisi", teoriyi ise "bilimsel kapıkulu" düzeyine indirmiştir.[63] Aradaki fark Hobbes ile Locke'un çıkış noktalarında, yani doğallık anlayışlarında yatmaktadır.

Hobbes için doğa hali tam bir kargaşa, doğal insanda kendi türünü parçalayan bir kurttur. Locke ise doğa halinde bile insanın kendi yarar ve çıkarlarını maksimize etmek için "rasyonel" davranan bir varlık olduğunu söylemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, paranın keşfi, ticaretin gelişmesi, mülkiyet ve sermayenin birikimi bütün bunlar doğa halinde gerçekleştirilmiş, fakat tam bir güvenliğe kavuşmak için sivil toplum kurulmuştur. Daha doğrusu, siyasal düzen bir **kuruluş** değil, doğal düzenin bazı düzeltmelerle oluşturulmasıdır. Wolin'in deyimiyle, Locke'un düşüncesinde, siyasal sistem toplumsal yaşamı temellendiren önkoşul değil, üstyapıdır.[64] Daha öz bir deyişle, toplum, temelde, birkaç düzeltmeyle kendi kendini yönlendirebilen bağımsız bir mekanizmadır.

Locke, siyasal otoriteden bağımsızlaştırdığı toplumsal yaşamı teorik temellerden de yoksun kılmıştır, İngiltere'nin büyük siyasi çalkantılara sahne olduğu bir dönemde yaşayan Locke, Platon'u andıran bir deyişle, tanık olduğu durumu şöyle anlatmaktadır: "Hayata gözlerimi açar açmaz kendimi içinde bulduğum fırtına halen devam etmektedir."[65] Daha önce de belirttiğimiz gibi, epik siyasal teoriler genellikle bunalım dönemlerinde ortaya çıkmışlardır. Platon ve Hobbes, Makyavelli -hepsi, teorinin gücüyle kargaşadan düzen, yokluktan varlığı yaratmaya çalışmışlardı. Halbuki Locke, doğa bilimlerinin büyük atılımlar gösterdiği

(63) "Trafik polisi" benzetmesi için bkz.: Wolin, a.g.e., s. 308, Locke, bilimle karşılaştırdığı felsefenin görevini şöyle betimlemektedir: "The commonwealth of learning is not at this time without master-builders, whose mighty desings, in advancing the sciences, will leave lasting monuments to the admiration of posterity; but everyone must not hope to be a Boyle or Sydenham; and in an age that produces such masters as the great Huygenius and the incomparable Mr. Newton... it is ambition enough to be employed as an under-labourer in clearing ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way to knowledge..." John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* der. A.D. Woozley, (London: The Fontana Libray, 1976), s. 58.

(64) Wolin, a.g.e., s. 306.

(65) a.k., s.295.

bir dönemde, felsefeyi yaratıcı bir güç olarak değil, yerleşik dünyanın temizlik işlerine bakan bir "günlükçü" (**under-labourer**) olarak görmektedir. Empirisizmin sözcüsü Locke, insanı etken değil, edilgen olarak tamamen çevresi tarafından belirlenen bir varlık olarak değerlendirmektedir. İnsan zihni dünyaya boş bir kağıt (tabula rasa) olarak gelir; bilgi zihnin izlenimler yoluyla biçimlendirilmesinden oluşur. İnsanın duyular dünyasını aşmasına olanak yoktur.[66]

Talcott Parsons'un da belirttiği gibi, insan hakkında Hobbes ile aynı varsayımları yapmasma rağmen, toplumsal yaşamı siyasal ve teorik oluşumundan bağımsız olarak ele alan Locke, düzen sorununu önemsememiştir.[67] Ama, Locke, her şeye rağmen, denetimden kurtulmuş eros'un toplumsal yaşam için bir tehlike olabileceğini bildiği için dinsel inançlardan yardım beklemişti. Locke'dan sonra bu teorik çekingenliğin yerini doğal cesaret almıştır. Örneğin, Adam Smith'e göre, insanın kendi çıkarlarını kollamasından kargaşa değil, kendiliğinden oluşan bir düzen çıkar.[68] "Çıkarların uyuşumu" (harmony of interests) ilkesinden hareket eden Smith'e göre, düzen hiçbir müdahaleye gerek kalmadan kendiliğinden oluşur. Toplumu teorik semboller veya siyasal denetim değil, "görünmeyen bir el" yönlendirir. Toplumsal düzen veya ekonomik sistem doğa gibi, zorunlu ve evrensel yasalar ile bağımlıdır. Yine Parsons'un belirttiği gibi liberaller, "normatif" düzenden yoksun bir toplumun "olgusal", kendiliğinden oluşan bir düzene sahip olabileceğini sanmışlardır.[69] Liberal düşünceye göre, toplumsal düzen insan iradesinin dışında varolan yasalara tabidir. **Laissez faire laissez passer** kargaşanın simgesi değil, kendiliğinden oluşabilen bir düzenin temel ilkesidir. Smith'e göre, uygar yaşamı belirleyen toplumsal düzen bireylerin ussal davranışlarının bir türevidir.

Liberal düşünce akıl (reason) kavramını ussallık (rationality) ile eşanlamda kullanmakta ve toplumsal düzeni ussal davranışla-

(66) Locke, *An Essay Concerninyg...*, I. Kitap.
(67) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press; 1949), s. 95 ve devamı. 68
(68) Adam Smith ile ilgili ilginç ve önemli bir yorum için bkz.: Dumont, a.g.e., Bölüm 6.
(69) Parsons, a.g.e.

rın bir türevi olarak değerlendirmektedir. Akıl kavramının ussallık anlamında kullanılması liberalizmin dayandığı faydacı dünya örüşünü açıklıkla ortaya koymaktadır. Şimdi, akıl ussallığa nasıl dönüşmüştür ve ussallık anlayışını temellendiren varsayımlar nelerdir, bu konuya kısaca değinelim.

Eski Yunan düşüncesinde **logos**'un toplumu temellendiren akıl veya neden (reason) anlamına geldiğini daha önce belirtmiştik. Örneğin, Platon'a göre toplum teorik akıla dayanır. "Akıl"a düşün yoluyla fakat en son aşamada sezgisel olarak bir "aydınlanma" anında ulaşılır. Eski Yunanlıların logos olarak nitelendirdikleri akıl kavramına daha sonra Cicero ve St. Thomas Aquinas gibi düşünürler farklı bir anlam vermişlerdir.[70] "Doğal Hukuk" geleneği olarak bilinen bu bağlam içinde logos ulaşılan bir anlam dünyası olmaktan çok yöntem anlamını taşımaya başlar. Akıl tarafsız yargıya varabilmek ve toplumu temellendiren etik kuralları ortaya koyabilmek için kullanılan nesnel mantıktır.

Thomas Hobbes ile akıl mutlak olmaktan çıkar, özneler arasında varılan genel bir anlaşmaya dayandırılır. Hobbes'a göre, mutlak anlamda akıl yoktur. Toplumsal düzeni temellendiren egemen gücün aklı nesnel değil, özneldir. Nesnellik, öznel aklın yarattığı kuralların herkese eşit olarak uygulanmasından doğar. Platon **logos** kavramını insanın içsel dünyasını değiştiren ve toplumu adeta yeniden yaratan güç olarak değerlendirmişti. **Logos**'un topluma verdiği düzen dışardan kurallar yoluyla sağlanan bir yönetime değil, kişileri içsel olarak dinsel bir biçimde birbirlerine bağlayan inançlara dayanır. Halbuki, Hobbes'ın öngördüğü egemen güç, insanları dışardan, iç dünyalarına dokunmadan denetler. İnsanoğlunun içsel (doğal) yapısı değişmez bir nitelik taşıdığı için Hobbes toplumu dışsal kurallar yoluyla düzenlemekle yetinmek zorunda kalmıştır. Hobbes'ın toplum anlayışı fayda ve çıkar ilkelerine dayanan felsefi antropolojinin kaçınılmaz bir sonucudur.

Liberal düşünce, Hobbes'ın siyasal görüşlerine karşı çıkmasına rağmen, Hobbes'cı antropolojiyi kabullenmiştir. Eğer Hobbes'ın siyasal sistemini yadsır, antropolojisini kabullenirsek,

(70) Bu konuda bkz.: Sabine, a.g.e., Bölüm IX. ve XIII.

ortaya çıkacak akıl anlayışı Hobbes'ın öngördüğü genel anlaşmadan bağımsız, kişisel-öznel bir nitelik kazanmış olur. Nitekim, liberal düşünce geleneği içinde ussallık salt arzu ve istekler tarafından belirlenen amaçları en etken (efficient) bir biçimde gerçekleştirmek anlamını taşımaktadır. Ussallığın nesnel olması ortak bir kurallar sisteminden değil, arzuların doğallığından kaynaklanmaktadır: Ussallık özde amaç-araç ilişkisinin maksimizasyonundan ibarettir. Amaç eros tarafından yönlendirildiği için akıl, Hume'un deyimiyle, duyguların tutsağı, tutkuların aracıdır. Bu noktada, platonik logos anlayışından ne kadar uzaklaşılmış olduğunu Max Weber yetkin bir şekilde dile getirmektedir. Weber'in özsel us (wertrationalitat) ile araçsal us (zweckrationalitat) arasında yaptığı ayırım, aklın öz olmaktan araç olmaya doğru geçirdiği evrimi temellendirmektedir. Weber'e göre, ussallığın aklın yerini alması fayda kültürünün çağımızda egemen olduğunu belgeleyen temel göstergesidir.

Şimdi, buraya kadar liberal düşünce ile ilgili olarak yaptığımız açıklamaları özetlersek, Hume'un empirisizmi mantıksal sonuçlara götürmesi gibi, liberal düşünce de fayda teorisini mantıksal sonuçlarına ulaştırmıştır. Fayda, çıkar gibi öğeler, insan yaşamının gerçek temelleri olarak ele alındığı için, inançlar, düşünce ve kavram sistemleri, toplumu temellendiren altyapı olarak değil, arzuların bir fonksiyonu, ekonomik faaliyetlerin korunması için gerekli bir üst yapı olarak ortaya çıkmıştır. Teorik veya sembolik temellendirmeden bağımsız bir toplum anlayışı, bir yandan insan doğasına, diğer yandan pratik ussallığa dayandırılmış, toplum sonuçta bireysel ve pratik etkinliklerin kendiliğinden oluşturduğu, denetimden bağımsız doğal (ekonomik) yasaların temellendirdiği, kendi kendini düzenleyen bir mekanizma modeline indirgenmiştir. John Locke ile başlayan bu süreç, klasik iktisatçıların teorilerinde zirvesine ulaşmış, Karl Polanyi ve Hannah Arendt'in de belirttikleri gibi, ekonomi çağımızda kendi başına var olabilen, bütün sembolik dayanaklardan bağımsız, toplumsal yaşamın ontolojik içeriği durumuna gelmiştir.[71]

(71) Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957), Bölüm 4-6; Arendt, a.g.e.

Sonuç

Bu bölümde, klasik siyasal teori bağlamı içinde, iki temel olayı ortaya koymaya çalıştık: (1) Ekonomik temele dayalı doğal toplum modeli, eski Yunan'a kadar uzanmasına rağmen, özellikle klasik liberal düşünce içinde gelişmiştir. Başka bir deyişle, sosyolojizm ve ekonomizm veya kısaca, fayda teorisi, temelleri sofistlere kadar uzanan bir geleneğe dayanmasına rağmen, çağdaş siyasal ve toplumsal bilimlerde belirginleştiği biçimiyle liberal düşünceye ve liberal düşüncenin temelini oluşturan klasik iktisata dayanmaktadır. Dördüncü bölümde Marx'ın da fayda kültürüne sadık kaldığını ve çağımızı belirleyen pratik ideolojinin sözcüsü olduğunu açıklamaya çalışacağız. Günümüzde ise radikal (köke inmek anlamında) düşünce ekonomik (klasik) liberalizm ve Marksizm'den farklı olarak anti-pozitivist bir program içinde ekonomik ideolojiye ve fayda kültürüne karşı gelişmektedir. (2) Platon ile bilgi ve toplum arasında kurulan organik ve güçlü ilişki, Hume'dan sonra zayıflamış ve liberal düşünce içinde toplum teorik temellendirmeden tamamen kopmuştur. Empirisist epistemolojinin gelişmesiyle bilgi kurucu, oluşturucu güç olmaktan çıkmış bilgi-dışı bir gerçekliğin izdüşümü veya işlevi durumuna gelmiştir. Bu görüş günümüzde halen geçerliğini korumasına rağmen, karşısında gittikçe yaygın bir kabul görmeye başlayan anti-pozitivist gelişmeleri bulmaktadır. Anti-pozitivist bilgi anlayışı, bir bakıma tekrar klasik geleneğe dönerek, teori/toplum ilişkisini sembolik bir oluşum süreci olarak ele almaktadır.

Şimdi, bu gelişmelere yönelebiliriz. Gelecek bölümde dil ve epistemoloji tartışmalarını, daha sonra bu tartışmaların ışığında, Marx'ın bilgi ve toplum anlayışını inceleyebiliriz.

Üçüncü Bölüm
İKİ DİL, İKİ BİLİM TEORİSİ VE TOPLUM

Günümüzde her ne kadar tek bir teorinin tekelinden söz etmek olanağı yoksa da, Thomas Kuhn'un ünlü **paradigm** kavramını, geniş anlamıyla, "araştırma programı" olarak kullanırsak, toplumsal bilimlerde pozitivist epistemolojiye dayalı bir araştırma programının egemen olduğunu görürüz.[1] Daha önce de belirttiğimiz gibi, pozitivizmin toplumsal bilimlerdeki yaygın etkisi, pozitivizmin doğa bilimlerinin yöntemsel temelini oluşturduğu inancından kaynaklanmaktadır. Fakat, pozitivizm toplumsal bilimlerde tam egemen bir duruma gelmişken, doğa bilimlerinde pozitivizmin geçerliği tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmaların etkisiyle, toplumsal bilimlerde de yöntem sorunları gündeme girmiş ve son yıllarda gittikçe belirginleşen anti-pozitivist bir program gelişmeye başlamıştır.[2]

Biz bu bölümde bilgi teorisiyle ilgili tartışmaları inceleyeceğiz. Amacımız, toplumsal bilimlerde uzun bir süreden beri tek geçerli yöntem olduğu varsayılan pozitivist görüşü genel hatlarıyla ortaya koymak ve gelişen anti-pozitivist bilgi anlayışının ışı-

(1) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, gözden geçirilmiş ikinci baskı, (Chicago : University of Chicago Press, 1970).

(2) Anti-pozitivist gelişmelerin doğa bilimlerinde önemli sözcüleri ve eserleri şunlardır: Norwood Hanson, *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965); Kuhn, a.g.e., Shepten Toulmin, *Human Understanding*, 2 cilt (Oxford: Oxford University Press, 1972); Paul Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975).

ışığında sembolik ve doğal toplum modellerini yeniden gözden geçirmek olacaktır.

Pozitivist Dil Teorisi ve "Genç" Ludwing Wittgenstein

David Hume, empirisist bilgi teorisini mantıksal sonuçlarına ulaştırdığı zaman, bilim ile gerçek dünya arasında herhangi bir denklik ilişkisinin söz konusu olamayacağını da kanıtlamış oluyordu.[3] Bu nedenle, Hume'a göre, toplum kadar bilim de gerçek dünyaya değil, alışkanlığa ve pratik nedenlere dayanır. Başka bir deyişle, Hume'da bilimin ontolojik temeli gerçek dünya değil, faydadır. Pozitivizm, Hume'a rağmen, bilimin empirisist temeller üzerine kurulu olduğunu ve gerçek dünyaya tekabül ettiğini kanıtlamaya çalışmaktadır.

Günümüzde bu tür pozitivizm mantıksal empirisizm (veya mantıksal pozitivizm) olarak bilinmektedir. Mantıksal pozitivizm, Hume ve Kant'ın ortaya attığı sorunlara çözüm bulmak amacıyla, ilk defa Viyana'da, "Viyana Grubu" olarak adlandırılan filozoflar tarafından geliştirilmiştir.[4] Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath gibi düşünürlerin oluşturduğu bu grup bütün teorik önermelerin, ilke olarak, gözlem diline indirgenebileceğine inanıyordu.[5] Bu inançları ise en büyük desteğini Ludwig Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı kitabından almıştır.[6]

---

(3) Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hume'a göre, izlenimler arasındaki ilişkiler zorunlu (nedensel) nitelik taşımadıkları için (tek tek izlenimlerden oluşan düşünce dışında) bütün bilişsel genellemeler pragmatik bir temele dayanır. Fakat Kant'ın önsel (zihinsel) kategoriler teorisinden sonra, temel sorun bilimin pratik temelleri ile değil, faydanın kategorik (sembolik) temelleriyle ilgilidir.

(4) Hume ve Kant çok farklı iki bilgi teorisinin sözcüleri olmalarına rağmen, her ikisi de pozitivist açıdan kabul edilemeyecek sonuçlara varmışlardır. Hume genellemelerin içi boş yanılsamalardan ibaret olduğunu öne sürmüş, Kant ise zihinsel kategorilerden bağımsız olarak dünyayı algılamanın olanaksız olduğunu açıklamıştır. Hume sistemik düşünceyi (nomolojik açıklamayı), Kant da salt olguyu ortadan kaldırdığı için pozitivizm Hume ve Kant'ı aşmak sorunuyla karşılaşmıştır.

(5) Viyana grubu hakkında bilgi için bkz.: Victor Papp, *The Vienna Circle* (New York: The Philosophical Library, 1953). Mantıksal pozitivizmin günümüzde en yetkin temsilcisi A. J. Ayer'in görüşleri için bkz.: A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Press, 1952).

(6) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Pears ve McGuinness, (London: Routledged Kegan Paul, 1961).

Wittgenstein, mantıksal pozitivistlerin görüşlerini kitabında, "dil gerçeğin resmidir" şeklinde dile getiriyordu. Viyana Grubu, bu dil teorisini hemen benimsemiş, *Tractatus*'u mantıksal pozitivizmi temellendiren önemli bir gelişme olarak değerlendirmiştir. *Tractatus*'tan aldıkları destekle Viyana Grubu, matematiksel eşsözler (tautology) dışında, bütün bilginin deney yoluyla doğrulanması gerektiğini bir kez daha vurgulamak olanağını bulmuştur.

Tractatus'da dile getirdiği görüşleri daha sonra terk eden Wittgenstein, kendisinin hiçbir zaman mantıksal pozitivist olmadığını ileri sürmüşse de, *Tractatus*'taki dil teorisinin gerçekten mantıksal empirisist görüşü desteklediği bugün yaygın olarak kabul edilmektedir. Zaten *Tractatus*, mantıksal pozitivistlere çok yakın olan, Bertrand Russell'in "bilimsel dil" projesinden esinlenerek yazılmıştır.[7] Russell, Alfred Whitehead ile birlikte sentaksı matematiksel mantık ile düzenlenmiş, duyusal-verilere (**sense-data**) dayanan bilimsel bir dilin geliştirilmesini öngörmüştü. Wittgenstein, 1912 yılında Russell'in yardımıyla Cambridge Üniversitesi'ne girdikten dokuz yıl sonra, Russell'in "bilimsel dil" projesine yakından benzeyen bir dil teorisini 1921 yılında *Tractatus* olarak yayınlamıştır.[8]

Fakat Wittgenstein, daha *Tractatus* yayınlanmadan önce, Birinci Dünya Savaşı sırasında akademik hayatı bırakmıştır. Bir süre Avusturya köylerinde öğretmenlik yaptıktan sonra 1929 yılında tekrar Cambridge'e dönen Wittgenstein, artık *Tractatus*'un yazarı Wittgenstein değildir. Tractatus'u doktora tezi olarak sunmasına rağmen, İngiliz filozofları derneğinin *Tractatus* ile ilgili olarak bir konferans çağrısını reddetmiş ve özür olarak düşüncelerini değiştirdiğini göstermiştir.

Birçok önemli düşünürlerde rastladığımız dönüşümler gibi, 1929 yılı Wittgenstein'in düşün yaşamında "gençlik" dönemini "olgunluk" çağından ayıran yıl olmuştur. 1930 yıllarında tekrar yoğun olarak dil felsefesine dönen Wittgenstein, bu kez *Tractatus*'da

(7) Bu konuda bkz.: John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (Harmondsworth: Pelican Books, 1968), Bölüm 15.

(8) Wittgenstein hakkında biyografik bilgi için bkz.: Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (Oxford: Oxford University Press, 1967); Alan Janik ve Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973).

dile getirdiği dil teorisinden tamamen farklı bir görüş geliştirmiş, fakat bu görüşleri ölümünden sonra ancak 1958 yılında kitap halinde *Felsefi Araştırmalar* (Philosophical Investigations) adı altında yayımlanmıştır.[9]

Karl Marx ve Emile Durkheim gibi, Wittgenstein'ın da düşün hayatını iki döneme ayırırsak, "genç" Wittgenstein pozitivist dünya görüşüne, "olgun" Wittgenstein ise anti-pozitivist gelişmelere esin kaynağı olmuştur. Biz de Wittengstein'ın dil teorisini bilim felsefesindeki gelişmelere koşut olarak pozitivist ve anti-pozitivist olarak iki ayrı başlık altında ele alacağız.

Tractatus'un temel sorunu kısaca şöyle özetlenebilir: "Dünyada önsel bir düzen var mıdır, eğer varsa bu nasıl bir düzendir?"[10] Wittgenstein'ın bu soruya verdiği cevap ise apaçık: Dünya dil aracılığıyla temsil edilir, dil gerçeğin bir resmidir; bu nedenle, dilin yapısı dünyanın yapısına tekabül eder. Eğer dilin yapısını anlarsak, dünyanın düzenini de öğrenmiş oluruz. Şimdi bu görüşü temellendiren nedenleri açıklamaya çalışalım.

Wittgenstein "dünya" nın nesnelerden ve nesneler arası ilişkilerden oluştuğunu öne sürmektedir. Bilgi, Hume'da olduğu gibi, tek tek gözlemlerden değil, nesneler arası ilişkilerden oluşan "durum" a (state of affairs) tekabül eder. Örneğin "çocuk kapının önünde duruyor" cümlesinde, "çocuk" ve "kapı" nesneler olarak birbirleriyle "önünde durmak" şeklinde ilişkilendirilmektedir. Buradaki dünyayı oluşturan, tek tek nesneler olarak çocuk ve kapı değil, çocuğun kapının önünde durmasıdır. Wittgenstein'a göre, genel olarak dünyayı oluşturan bu tür "dünyacık" lardır. Bu dünyacıklara Wittgenstein "olgu" adını veriyor. "Durum" ise nesnelerin ilişkisel konumunu ifade ettiği için Wittgenstein'a göre, "Olan, yani olgu, durumun olması demektir. (What is the case a fact, is the existence of states of affairs).[11] O halde, dünya nesne-

(9) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G.E.M. Anscombe, üçüncü baskı (New York : Macmillan, 1968).

(10) Ludwig Wittgenstein, *Notebooks* 1914-1916, çev. G.E.M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1961), s. 53.

(11) Wittgenstein, *Tractatus*, 2. Wittengstein Tractatus'da yedi temel önerme ileri sürmektedir. Her önerme 1, 2, 3, şeklinde, önermelerden sonra yer alan yorumlar 1.1, 2.2, 3.3., şeklinde ve yorumların altında yer alan yorumlar da 1.1.1., 2.2.2., 3.3.3., olarak numaralandırılmıştır. Biz de kaynakları bu şekilde belirteceğiz.

lerden değil, "durum" lardan oluşmaktadır. Nesneler dünyayı oluşturan yalın (elemantary) öğelerdir; durum nesnelerin değişmesiyle değil, nesneler arası ilişkilerin değişmesiyle değişir. Örneğin, çocuk ile kapı arasındaki ilişki "kapı çocuğun önünde duruyor" şeklinde değişince durum da değişmiş demektir.

Dil bu şekilde dünyayı temsil eden bir resim olduğuna göre, dil ve dünya arasında bir denklik (correspondence) ilişkisi bulunmaktadır. İşte, durumun dünyayı oluşturması gibi, önermeler de dili oluşturmaktadır. Dil önermeler bütünüdür; dilin bütünlüğü dünyanın bütünlüğüne tekabül eder. Önermelerin en yalın öğeleri adlardır. Her ad bir nesneyi temsil eder.[12] Önerme içinde ilişkilendirilen adlar ise, dünyadaki nesneler-arasındaki ilişkilere tekabül eder. Dili dünyanın resmi yapan nitelik, dünya ile dil yapısı arasında var olan özdeşliktir. Dünya ile dil arasında benzerlik olmadığı hallerde önermenin hiçbir anlamı yoktur. Örneğin, "önünde durur kapı çocuk" önermesi dünyada varolan nesneler-arası ilişkiye tekabül etmediği için anlamsızdır. Ama, bir önermenin nesneler-arasındaki ilişkilere tekabül ettiğini nasıl anlayacağız? Wittgenstein'a göre, bir önermenin dünyaya tekabül etmesini sağlayan nitelik önermenin mantıksal bir yapıya sahip olmasıdır. Eğer önerme mantıksal bir yapıya sahip değilse, o zaman dünya ile arasında hiçbir ilişki yoktur. Durumun mantıksal şekli ile dilin mantıksal şekli özdeş oldukları için nesneler-arası ilişkiler adlar-arası ilişkiler olarak temsil edilir. Bundan öte, bir önermenin herhangi bir durumu temsil edebilmesi için o durumu oluşturan öğeler kadar öğelerden oluşması gerekir. Yalnız yalın adlar ile nesneler arasında bire bir karşılık ilişkisi vardır; ancak adlar mantıksal şekilde düzenlendiği zaman dünyayı resmederler. Başka bir deyişle, önermeler görsel (visual) değil, mantıksaldır. Dünyanın ve dilin özdeşliğini, her ikisini de temellendiren mantıksal yapı belirler. Bu nedenle, Wittgenstein'a göre, "dilin sınırları dünyanın sınırları" demektir.[13]

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta bu şekilde dile getirdiği dil ve dünya teorisinin felsefeyi pozitivist bir yönde etkilemesi kaçınıl-

(12) a.k., 3. 202, 3.21.
(13) a.k., 5.6.

mazdı. Leszek Kolakowski'nin de belirttiği gibi, Tractatus pozitivizme önemli bir katkıdır.[14] "Wittgenstein, aynı pozitivistler gibi, bütün önermeleri (eş sözler ve çelişkiler dışında) olguların betimlenmesine indirgemiştir, ikincisi, Wittgenstein dile nominalist (adcı) bir yorum getirmiştir: Her adın dünyada nesnel bir karşılığı vardır. Pozitivist görüşe üçüncü bir katkı olarak da, Wittgenstein, dünyada nesnel karşılığı olmayan bütün önerme ve düşüncelerin anlamsız olduğunu ileri sürmüştür.[15] Geleneksel felsefe, ahlak, estetik ve metafizik düşünceyi temellendiren bütün önermeler, Wittgenstein'ın dil teorisi açısından anlamsız, içiboş düşüncelerdir.

Wittgenstein'ın katkısıyla, felsefe, mantıksal pozitivistlerin ileri sürdüğü şekilde, yalnızca bilimsel dilin yaratılması için teknik bir araç durumuna gelmiştir. Wittgenstein'a göre, felsefenin tek görevi ve amacı bilimsel dilin yaratılmasına yardımcı olmaktır. Felsefe kendi öz düşüncelerini yaratamaz. John Locke'un ünlü deyimiyle, felsefe ancak dilin "ayıklanması" görevini yüklenebilir; bunun ötesine geçen felsefe, dünya ile ilişkisi olmayan metafizik düşünceden ibarettir.

Biraz önce belirttiğimiz gibi, Wittgenstein'a göre, nesnelere tekabül etmediği halde anlamsız olmayan iki kategorik önerme daha vardır: Eşsöz ve çelişki. Eşsözler önsel olarak doğru, çelişkiler ise önsel olarak yanlış oldukları için bu tür önermeleri sınamaya gerek yoktur.[16] Her iki kategori de nesnel içerikten yoksundur. Eşsöz niteliğini taşıyan önermeler arasında mantığın ve matematiğin kuralları da yer alır. Bu tür kural ve önermeler bize dünya hakkında hiçbir bilgi veremezler, anlamsız olmadıkları halde, anlamlı da değildirler: Matematik ve mantık yalnızca akıl yürütmek için güçlü birer araçtırlar. Özetlersek, eğer bir önerme eşsöz veya çelişki değilse, sınanabilecek öğelere indirgenemiyorsa, o önerme anlamsız bir saçmadır. Saçmanın başladığı yerde ise susmak gerekir.[17] Felsefenin görevi nerede, ne zaman susulacağım saptamak, dili bu tür anlamsız sapmalardan arındırmaktır.

(14) Kolakowski, a.g.e.
(15) Wittgenstein, *Tractatus*, 4.112.
(16) a.k., 4.461, 4.466.
(17) a.k., 3.

Bu görüşler, Viyana Grubu olarak bilinen mantıksal pozitivistleri derinden etkilemiştir. Pozitivistlere göre, doğrulama işlemi (verification) bütün gerçek bilginin temelini oluşturur. Ancak gözlem yoluyla doğrulanabilen teoriler bilimsel nitelik taşırlar; gözlem diline indirgenemeyen bir düşüncenin dış dünya ile olan ilişkisi doğrulanamayacağı için, o düşünce anlamsız bir önermeden ibarettir. Bir düşüncenin doğruluğu, düşüncenin dış dünyaya tekabül edip etmediği ile ölçülür.

Pozitivistlere göre, dış dünya tek tek var olan olgulardan oluşur, fakat olgular rastgele bir ilişki içinde değildir; düzenli bir dünya oluştururlar. Başka bir deyişle, dış dünyada kargaşa değil, düzen egemendir. Bilimin amacı bu düzeni bir "minyatür dünya" olan teori içinde yeniden yaratmaktır.

Görüldüğü gibi, Wittgenstein ile pozitivistler arasında önemli hiçbir fark bulunmamaktadır. Doğal olarak, Wittgenstein bilim felsefecisi olmadığı için bilimsel açıklamanın mantığı veya kuralları ile ilgilenmemiştir. Pozitivistler Tractatus'da geliştirilen dil teorisini bilimsel düşüncenin temeli olarak almışlar, ve bu temel üzerine belirli bir açıklama yöntemi kurmuşlardır.[18] Bu nedenle, Wittgenstein'in *Tractatus*'da geliştirdiği dil teorisine mantıksal empirisizm, Viyana Grubu'nun görüşlerini içeren bilimsel yönteme de mantıksal pozitivizm denmektedir.[19] Pozitivizm, empirik "bilgi" (Information) boyutundan başka bir de "açıklama" (explanation) boyutunu içermektedir.

Daha önce de değindiğimiz gibi, pozitivist görüşe göre, bir olayın açıklanması, o olayın genel bir yasanm kapsamına alınmasını gerektirir. Genel yasa, gözlenen olaylardan tümevarımsal şekilde elde edilmiş bir genellemedir; bu genellemeden tümdengelimsel yolla elde edilecek önermelerin sınanabilmesi, doğrulanabilmesi gerekir. Eğer doğrulanamazsa genel yasa ile ters bir olguyla (anomaly) karşı karşıyadır; bu tür ters-olguların çoğalması genel yasanın (teorinin) zayıflaması anlamına gelir.

Bilimsel nitelik taşıyan önermelerin (varsayımların) sınanması, belirli bir olayla, o olayı belirleyen öncel (antecedent) koşullar

(18) Passmore, a.g.e. Bölüm 16.
(19) a.k.

arasında nedensellik ilişkisinin saptanmasına bağlıdır. Pozitivistlere göre, açıklama ile öndeyim (prediction) arasında hiçbir yapısal-mantıksal fark yoktur. Özgül bir olay, teorik genellemenin kapsamına alındığı zaman, o olay açıklanmış olur. Genelleme kapsamına alınmış olayın, aynı koşullar altında, ilerde kendini aynı şekilde tekrarlaması beklenir. Bu tür açıklamaya genellikle nomolojik (yasa-bağımlı) açıklama adı verilmektedir.[20]

Pozitivist programın, empirisist bilgi teorisi ve nomolojik açıklama yöntemi yanında, bir üçüncü özelliği daha vardır: Bilimin mantığı tektir.[21] Her ne kadar bilimsel buluşlar (discovery) farklı şekiller ve koşullar altında ortaya çıkarlarsa da, bilimsel açıklamanın ve doğrulamanın mantığı, yöntemi birdir. Buluş bağlamı (context of discovery) ile doğrulama bağlamı (context of justification) ayrı süreçlerdir: Bilimsel bir buluş insana düşünde bile görünebilir, fakat belirli bir doğrulama ve açıklama mantığı ile temellendirilmedikçe bilim olamaz.[22] Bilim, teoriden bağımsız (theory-independent) gözleme ve nomolojik açıklamaya dayanır; bunun dışındaki düşünceler bilimsel değil, bir safsatadan ibarettir. Ayrıca, bilim günlük yaşamda kullandığımız düşüncelerden farklı olarak "rasyonel" (yöntem temeline oturmuş) bir süreç olduğu için, bilimde ilerleme ve birikim söz konusudur.

Buraya kadar pozitivizmi, pozitivistler arasındaki bazı görüş farklarını gözetmeden açıkladık, konumuz açısından bu farkların ayrıntıları değil, birleştikleri temel konular önem taşımaktadır, çünkü pozitivist görüşler arasında farklı görüşlerin yoğunlaştığı konular, aynı zamanda anti-pozitivist gelişmelerin de çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle, "olgun" Wittgenstein'ın dil teorisine ve anti-pozitivist bilim proramını temellendiren varsayımlara pozitivistler arasında tartışma konusu olan noktalardan başlayarak ulaşabiliriz.

---

(20) Bu konuda önemli iki kaynak: Cari Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: Free Press, 1963); Ernest Nagel, *The Structure of Science* (New York: Harcourt, Brace and World, 1961). 21

(21) Bkz.: Richard Rudner, *Philosophy of Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hail, 1966), s. 5.

(22) Bilimde buluş sorununu ayrıntılı bir şekilde ele alan klasik bir eser için bkz.: Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959).

Neo-Pozitivizm ve Karl Popper

Pozitivizmi en zayıf yönleriyle dile getirdiği halde, bu zayıf noktaları yine pozitivist program içinde aşmaya çalışan bir düşünür olarak Karl Popper'in bilim felsefesinde önemli, ilginç bir yeri ve serüveni vardır.[23] 1930 yıllarında mantıksal pozitivistlere yakınlığı ile tanınan Popper, gerçekte, Viyana Grubu'nun görüşlerini sempatiyle de olsa eleştirmekten geri kalmamıştır. Nitekim, Viyana Grubu sözcülerinden Otto Neurath, Popper'i grubun "resmi muhalefeti" olarak adlandırmıştır. Popper daha sonra, 1946 yılında, İngiltere'ye göç ettikten sonra, bu kez resmi bir muhaliften daha çok gerçek bir eleştirmen olarak Viyana Grubu'nun ve genel olarak mantıksal pozitivizmin karşısına çıkmıştır. Bir yandan Viyana Grubu'nu eleştiren Popper, diğer yandan "olgun" Wittgenstein'ın etkisiyle gelişmeye başlayan yeni dil teorisine de hemen karşı çıkmış, Wittgenstein'ın izleyicilerini keskin bir dille eleştirmekten geri kalmamıştır. Aradan yirmi yıl geçmeden 1962 yılında, Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* adlı kitabını yayınladığı zaman, Popper bir kez daha muhalefet ve eleştiri geleneğini yürütmüş, Kuhn'un görüşleri yoğun bir biçimde Popper ve izleyicileri tarafından eleştirilmiştir.[24]

Popper ile tartışmaları sırasında, Kuhn'un Popper'i ikna edebilmenin zorluğuna dikkati çeken ilginç bir görüşü, aynı zamanda Popper'in bilim felsefesi içindeki özel yerini de yetkin bir şekilde dile getirmektedir.

> "Bilimsel gelişmeler hakkında benim bildiğim her şeyi bilen ve bunları şu veya bu şekilde dile getirmiş olan Sir Karl'ı ben nasıl, onun ördek dediği şeyin tavşan olarak da görülebileceğine inandırırım? Benim ileri süreceğim her şeyi kendi gözlükleriyle görmeye alışmış olan (Sir Karl'a) ben nasıl benim gözlüklerimle bakmaşını gösterebilirim?"[25]

---

(23) Popper ile ilgili biyografik bilgi için bkz.: Bryan Magee, *Popper* (London: Fontana, 1973).

(24) Bu tartışmalar bir kitap halinde yayınlanmıştır, bkz.: *Criticism and the Growth of Knowledge*, der. Imre Lakatos ve Alan Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

(25) Thomas Kuhn, *"The Logic of Discovery or Psychology of Research."* Criticism and..., s.3.

Kuhn bu sözleriyle Popper'in kendisine hem uzak hem de yakın olduğunu anlatmaya çalışıyor. Bu açıdan, Popper'i gerçekten pozitivist ve anti-pozitivist bilim anlayışları arasındaki geçiş sorunlarını temellendiren bir düşünür olarak ele almak gerekir.

Popper'in bilim üzerine düşüncelerini, temel kitaplarından bir tanesine koyduğu başlık açık bir şekilde özetlemektedir: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*.[26] Popper'e göre "tahmin etmek" ve "reddetmek" bilimsel gelişmenin özünü oluşturur. Şimdi bu kavramların arkasında yatan anlam ve teoriyi açıklamaya çalışalım.

Popper'in bilim anlayışını yönlendiren kritik olay Newton sisteminin Einstein tarafından sarsılması olmuştur. Bryan Magee'den aktaracağımız uzunca bir alıntı, bu olayın Popper'in bilim anlayışında neden çok önemli bir rol oynadığını açıkça ortaya koymaktadır:

> "Newton fiziği gelmiş geçmiş en başarılı ve önemli bilimsel teoriydi Gözlenebilen dünyada her şey bu teoriyi doğruluyordu, iki yüzyıl boyunca onun ortaya koyduğu yasalar yalnız gözlem ile değil, faydalı sonuçlarıyla da kanıtlanmıştır - bu yasalar Batı bilim ve teknolojisinin temeli olmaktan başka birçok şey hakkında, yeni gezegenlerin varlığından tutunuz da, med ve cezir, makinelerin işlemeleri ile ilgili olarak kesin öndeyilerde bulunabiliyordu. Eğer dünyada bilgi diye bir şey varsa, Newton sistemi o bilgiydi: insanlığın elde ettiği en kesin ve güvenilir bilgi sistemi buydu. Eğer bilimsel yasalar içinde Doğa Yasaları olarak, tümevarımsal birşekilde, doğrulanan bir yasa varsa, o da milyarlarca gözlem ve deneye dayanarak doğrulanan Newton yasalarıydı... Fakat bütün bunlara rağmen, yirminci yüzyılın başında, Newton'un teorisinden farklı bir teori Einstein tarafından öne sürüldü... Herkes yanılmıştı, bilinmeyen olguların da Newton sistemini kanıtlayacağına dair inançları yanlış çıkmıştı. Ama nasıl olurdu, bir uygarlığın uzun bir dönemi bu sisteme dayandırılmış ve büyük pratik yarar sağlamıştı. Eğer bu kadar olgu ve tümevarımsal destek bir teoriyi doğrulayamıyorsa, o

(26) Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, gözden geçirilmiş ikinci baskı (London: Routledge and Kegan Paul, 1965).

zaman ne doğrulayabilirdi? işte, Popper hiçbir şeyin bir teoriyi mutlak olarak doğrulamayacağını görmüştür. Geçerli bir teori hakkında söylenebilecek en kesin şey, o teorinin o güne kadar yapılmış gözlemler tarafından desteklenmiş olduğundan ibarettir."[27]

Popper'i derinden etkileyen bu olay (eğer Popper'in önemle üzerinde durduğu siyasi görüşleri bir yana bırakılabilirse), pozitivizmin temel fakat en zayıf üç dayanak noktasını tekrar gündeme birer sorun olarak getiriyordu: Popper'e göre, Newton sisteminin sarsılması karşısında, tümevarımsal doğrulama, teori/gözlem ve teori/gerçek ilişkilerinin tekrar gözden geçirilmesi gerekiyordu.

Popper tümevarım sorununu "yanlışlama" mantığı ile çözmeye çalışmıştır. Nedensellik ve tümevarım sorunları Hume'dan bu yana, birçok doğa bilimcisini rahatsız eden, hatta bazılarını dinsel inançlara doğru iten sorunlardı. Popper, yanlışlama (falsification) mantığı ile Hume'un dile getirdiği tümevarım sorununu kesin bir çözüme ulaştırdığına inanmıştır. Popper'in öne sürdüğü çözüm görünürde oldukça basittir; bir teori (veya genelleme) ne kadar doğrulanırsa doğrulansm, yanlışlanamayacağı kanıtlanamaz. Örneğin, "Bütün kuğular beyazdır" genellemesi mutlak bir genelleme olarak kanıtlanamaz; fakat, tek siyah bir kuğunun varlığı bu genellemenin kesin olarak yanlışlanabilmesi için yeterlidir. Başka bir deyişle, doğrulama olasılığa dayandığı halde, yanlışlama kesin ve mutlaktır.[28]

Popper'in yanlışlama mantığı ile tümevarım sorunu aşılmakla birlikte, iki temel sorun daha yaratılmış oluyordu: Eğer bilimsel teori doğrulanmaya dayanmıyorsa, (1) neye dayanır; (2) teori ile gerçek arasındaki karşılık geçerliliğini yitirmez mi? Popper'in bilim felsefesi ve bilim anlayışı bu sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır; anti-pozitivist gelişmeler ise bu cevapların yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

İlkin, tümevarımın pozitivist bilim anlayışı için neden çok önemli bir sorun olduğunu vurgulamak amacıyla tekrar tümevarım

(27) Magee, a.g.e., s. 29.

(28) Görüldüğü gibi, Popper bilim ile bilim olmayanı yanlışlamaya dayandırmaya doğru yönelmektedir.

kavramına kısaca değinelim. Daha önce de açıkladığımız gibi, Hume empirisist temeller üzerine zorunlu (nedensel) ilişkilere dayanan bir görüşün gelişemeyeceğini kanıtlamıştı. Kanıt oldukça basit: iki olay arasında gözleyebildiğim tek şey A olayının B olayını izlemiş olmasıdır; bu gözlem A ile B arasında empirik veya mantıksal (zorunlu) bir ilişkinin olduğunu kanıtlamaz. Bir sonraki gözlemde aradaki ilişkinin değişmesi veya ortadan kalkması hem empirik hem de mantıksal olarak mümkündür. Bu nedenle, olaylar arasındaki ilişki zorunlu değil, rastgeledir. Halbuki bilim, dünyanın düzenli olduğu varsayımına dayanır. Başka bir deyişle, bilim kanıtlanması gerekeni varsayım olarak kabul etmektedir. Hume'a göre, bu varsayımın psikolojik alışkanlıktan başka bir dayanağı olmadığı için bilim en son aşamada bir inanç sorunudur.

Popper bilimin temellerini sarsan bu görüşü aşabilmek için yanlışlamayı bir çözüm olarak ileri sürmüştür: Empirik genellemeler doğrulanamaz ama yanlışlanabilir. O halde, bir teorinin bilimsel olabilmesi için yanlışlanabilir olması yeterlidir. Bir varsayım doğrulanamadığı halde, eğer yanıtlanabilecek bir biçimde önerilmişse, o varsayım sınanabilir. Sınama, önermenin yanlışlanabilir olmasına bağlıdır.

Bu yeni formülün geçerli olabilmesi ise iki temel koşula bağlıdır: (1) Bütün önermelerin yanlışlanabilir bir biçimde tanımlanması ve (2) bu genellemelerin **ad hoc** (özel) varsayımlar yapılmadan yanlışlanabilmesi gerekir. Fakat birçok eleştirmenin de belirttiği gibi, bu iki koşulun önemsenmesi halinde hemen hemen hiçbir teori geçerliliğini koruyamaz. Imre Lakatos ve Paul Feyerabend, Popper'in öne sürdüğü bu iki koşulun önemsenmesi halinde bilimde yeni bulgulamaların olanaksızlaşacağını öne sürmektedir. Her teori **ad hoc** varsayımlar yapar. Bu açıdan bakıldığında, Popper'in formülü salt mantıksal bir çözüm olmaktan ileri gidememekte, bilimin gerçekte nasıl uygulandığı ve geliştiğini açıklamakta yetersiz kalmaktadır.[29]

(29) Bu konuda özellikle Feyerabend ısrar etmektedir. Bkz.: Feyerabend, a.g.e., Bölüm 15; Imre Lakatos, *"Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes"*, *Criticism and the Frowth of Knowledge.*

Popper'in yöntemi Lakatos ve Feyerabend'in eleştirileri ötesinde temel bir soruna daha yol açmaktadır: Eğer teori kesin olarak gözlem ile doğrulanamıyorsa, o zaman teorinin kaynağı nedir, teori nereden gelir? Örneğin, Newton'un fizik teorisinin gözlem ile doğrulanmadığı açık olduğuna göre, Newton teorisi nereden gelmiştir, neye dayanılarak ortaya atılmıştır? Popper'in bu soruya verdiği cevap yine görünürde oldukça basit: Newton'un teorisi Newton'un zihninden çıkmıştır. Ama, bu cevap bilimin nesnelliğini ortadan kaldırmaz mı, bilimi öznelliğin kucağına teslim etmez mi? İşte, Popper'in bütün bilim anlayışı kaçınılmaz gibi görünen bu sonuçları önlemek çabasına yöneliktir.

Popper için teorinin nasıl oluşturulduğu, nereden geldiği önemli değildir, çünkü teori gözlemlerden yola çıkarak geliştirilmez, teori bir buluştur. Önemli olan, teorinin yanlışlanabilir bir biçimde. önerilmesidir. Fakat bu cevap değildir. Eğer teori gözlemden bağımsız bir buluş ise, teori ile gözlem arasındaki ilişki teoriden bağımsız olarak kurulabilir mi? Popper teoriden bağımsız gözlem yapılamayacağını ve teorinin gözlemden önce geldiğini kabul etmektedir.[30] Teoriden bağımsız, salt gözlem söz konusu olamaz; her gözlem belirli bir teorik açıdan, belirli sorundan yola çıkılarak yapılır. Bryan Magee, geleneksel pozitivizm ile Popper yöntemi arasındaki farklı teori/gözlem ilişkisini şu şematik sıralama ile göstermektedir.[31]

Geleneksel pozitivizm
1) Gözlem ve deney,
2) Tümevarımsal genelleme,
3) Hipotez
4) Hipotezinin doğrulanmaya çalışılması,
5) Kanıtlama, veya kanıtlayamama,
6) Bilgi.

(30) Popper, *Logic of Scientific Discovery*, Bölüm 30 ve 108.
(31) Magee, a.g.e., s. 56.

Popper'in görüşü

1) Problem (genellikle bir önceki teorinin çözemediği bir sorun),
2) Önerilen çözüm, yani yeni teori,
3) Yeni teoriden sınamaya yönelik olarak tümdengelimsel biçimde elde edilen önermeler,
4) Sınama, yani, deney ve gözlem yoluyla yanlışlayabilme,
5) Birbirlerine rakip teoriler arasında bir tanesinin tercih edilmesi.

Dikkat edilirse Popper'in sıralamasında bilimsel sürecin başlangıç noktasını oluşturan problem bir önceki teorinin karşılaştığı bir sorundan gelmektedir. Böylece, bir teorinin problemi bir öncekinden, ondan önce gelenin problemi daha öncekinden gelmekte ve geriye doğru bir gidiş başlamaktadır. Teori gözlem yoluyla geliştirilemediği için başlangıç noktası gözlem değil bir problemdir. Her teori bir önceki teoriden devraldığı problem ile işe başlar. İşte, bu geriye doğru gidiş ile Popper'in bilgi teorisi evrim teorisine dönüşmektedir. Popper'e göre, bilgi, hayvansal düzeyden başlamak üzere, bir "problem çözme" sürecine dayanmaktadır.[32] Problem-çözme ise biyolojik yaşamın ve ekolojik uyumun gerekli bir fonksiyonudur. İnsan yaşayabilmek ve gelişebilmek için sürekli olarak problem çözmek zorundadır. Zaten dil ve bilgi, doğal nedenlerden kaynaklanan problemleri çözme çabalarının bir fonksiyonu olarak gelişmiştir.

Burada Popper'in dil ve bilgi teorisinin geleneksel pozitivistlerden ne kadar farklı olduğunu açıkça görüyoruz: Popper'a göre, dil (veya bilgi) ile dünya arasındaki ilişki gözleme değil, pratik etkinliğe (problem-çözme) dayanır. Popper bu görüşüyle, hem Hume'un faydacı görüşüne hem de pragmatik (pozitivist) bilim anlayışına oldukça yaklaşmaktadır.

Fakat, eğer bütün bilgi (bilim dahil) ekolojik ve biyolojik zorunlulukların gerektirdiği pratik sorunların bir fonksiyonu ise, o zaman bilim ile bilimsel olmayan düşünce arasındaki fark nedir?

(32) Bu konuda etraflı bilgi için bkz.: Magee, a.g.e., Bölüm 4.

Daha doğrusu, Popper bilimin nesnel niteliğini nasıl açıklamaktadır? Popper, önce, bilginin evrim sürecini şöyle bir şema içinde oturtmaktadır: $P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$.[33] Burada P: başlangıç noktasında karşılaşılan problemi, TS (trial solution) problemin çözülebilmesi için önerilen çözümü, EE (error elimination) daha önce yapılan yanlışlığın giderilmesini, P2 ise yeni bir problemin ortaya çıkmasını temsil etmektedirler. Bilgi, insanoğlunun yeryüzünde varolduğu günden bu yana bu şekilde bir gelişme göstermektedir. Bu gelişme, belirttiğimiz gibi, evrimsel uyumun (evolutionary adaptation) bir fonksiyonudur.[34] Daha öz bir deyişle, doğal zorunlulukları aşabilmek için bilgiyi insanoğlu kendisi yaratır. Fakat, evrimin ilkel aşamasında, ilkel insan ilk bilgi niteliğini taşıyan gelenek ve göreneklerin, din ve mitolojinin yaratıcısının kendisi olduğunun bilincinde değildir, ilkel insan kendi yarattığı dünyaya yabancıdır, kendi yarattığı dünyayı kendi dışında var olan nesnel bir dünya sanmaktadır. Bu nedenle, ilkel insanın gelenek ve göreneklere karşı eleştirel bir tavır takınabilmesi söz konusu değildir; ilkel insan yaşamını temellendiren kültürel dünya dışında farklı dünyaların olabileceğini, farklı almaşıkların bulunabileceğini bilemez. Popper'e göre, ilkel dönem eski Yunan düşüncesiyle, özellikle Sokrat ile son bulmuştur. Sokrat ve eski Yunan düşüncesi bilimselliğin temeli olan eleştiri ve eleştiri özgürlüğünü getirmiştir.

Eleştiri ve eleştiri özgürlüğü Popper'in bilim anlayışında önemli bir yer tutmaktadır.[35] İlkel dönemde eleştiri olmadığı için bilim gelişememiştir çünkü eleştirinin olmadığı yerde düşüncelerin yanlışlanabilmesine olanak yoktur. Bilim yanlışlanabilmeye, yanlışlanabilme ise eleştiriye ve eleştiri özgürlüğüne dayanır. Farklı görüşlerin olabileceğinin bilincinde olmayan, veya farklı düşüncelere izin vermeyen bir toplumda bilimin gelişmesine olanak yoktur. Böyle bir ortamda doğru olarak kabul edilen düşüncelerin yanlışlanabilmesi söz konusu değildir. Bilim, iki veya

(33) Karl Popper, C bjective Knowledge (Oxford: Oxford University Press, 1972), s. 106-152,206-255.
(34) a.k.
(35) Popper, *Conjectures and Refutations.*

daha fazla düşünce arasında karşılaştırabilirle ve sınama olanağı doğduğu zaman gelişmeye başlar.

Buraya kadar anlatılanlar Popper'in geleneksel pozitivist görüşten bir hayli uzaklaştığını göstermektedir. Pozitivist teori/gözlem ilişkisini tersine çeviren Popper için teori ile dünya arasında bire bir bir denklik söz konusu olabilmesi olanak dışıdır. Hiçbir teori, hiçbir zaman mutlak bir biçimde doğrulanamaz; bu nedenle, teorinin gerçek dünyayı bir bütün olarak yansıtması olanaksızdır. Ama bu, teorinin gerçek dünyadan tamamen kopuk olduğu anlamına gelmez. Neden? Popper'in bu soruya verdiği cevap bilim felsefesine getirdiği temel yeniliği dile getirmektedir. Popper'e göre, bilimde önemli olan, Newton teorisinin sarsılmasının da gösterdiği gibi, bilimin gelişmesidir, birikimdir. Başka bir deyişle Popper'e göre, yanlışlama sürecinin ortaya çıkardığı her yeni teorik gelişme ile doğal gerçek, bilim tarafından biraz daha kapsamlı bir şekilde içerilir. Bilimin değeri ve üstünlüğü, gerçeği olduğu gibi yansıtmakta değil, gerçeğe gittikçe yaklaşmakta yatar. Bu nedenle, bir teorinin diğerine üstünlüğü kapsamına aldığı gerçeğin genişliğinde yatar.[36]

İşte, Popper ile muhalifleri arasındaki anlaşmazlık bu noktada başlamaktadır: Bir teorinin diğerinden daha geniş kapsamlı olduğunu nasıl anlarız? Popper'e göre, bir teori yanlışlanabilene kadar geçerli sayılır; yanlışlandığı zaman başka bir teori onun yerini alır. Böylece, bilimde birikim teorinin doğrulanması biçiminde değil, yanlışlıkların ayıklanması şeklinde gerçekleşir. Ama, yanlışlamadan sonra ne olur; bir teorinin diğerinden daha geniş kapsamlı olduğu nasıl anlaşılır? Popper bu soruları açık bırakmaktadır.

İşte, bu nedenle, Popper'in izleyicisi ve eleştiricisi, Imre Lakatos, Popper'in "Rasyonel Eleştiri" yöntemi adını verdiği yaklaşımı temelde doğru bulmakla birlikte, yetersiz görmektedir. Lakatos'a göre, her teori açıklayamadığı, teoriyi yanlışlayabilecek birçok ters-olgu (anomaly) ile karşı karşıyadır. Bu ters olguların varlığı bir teorinin geçersiz sayılabilmesi için yeterli değildir, çünkü her teori bu ters olguları **ad hoc** varsayımlarla açıklamaya

(36) Popper, a.k., s. 115 ve devamı.

çalışır. Bu nedenle, yanlışlama tek başına kaba ve geçersiz bir ölçüttür; herhangi bir teorinin ne zaman yanlışlandığını saptamak oldukça güçtür. Bundan öte, bilim tarihinde yanlışlamalar tek bir teori ile olgular arasındaki karşılaştırmadan kaynaklanmaz, her olgu teori-yüklü olduğu için karşılaşma iki veya daha fazla teori ile bu **teorilerin olguları** arasındadır. Tarihte bilimsel gelişme yanlışların ayıklanmasına değil bir teorinin diğerinin yerini almasına (replacement) bağlıdır. Lakatos bundan sonra, Popper'in görüşlerini biraz daha geliştirerek, bilimsel yer değiştirmelerin nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklıyor: Eğer (A) teorisi **kendi kavramsal çerçevesi içinde** (B) teorisinin kendi kavramsal çerçevesi içinde açıklayabildiği olguları açıkladıktan sonra daha fazla "bilgi" (olgu) içeriyorsa (A) teorisi (B) teorisine tercih edilir.[37] Burada söz konusu olan yer değiştirme öznel değil nesneldir, rastgele değil rasyoneldir: Temel ölçüt bir teorinin diğer teoriden daha fazla "bilgi" içermesine, veya Gellner'in deyimiyle, "daha az yara almış" olmasına dayanır.

Popper'in anti-Popper'ci muhalifleri ise Popper'in görüşlerine olduğu kadar Lakatos'un yeni-Popper'ci araştırma yöntemine de karşı çıkmaktadırlar. Lakatos ile Kuhn ve Feyerabend arasındaki anlaşmazlık teorilerin "karşılaştırılabilir" olup olmadıkları noktasında düğümlenmektedir.[38] Kuhn ve Feyerabend'e göre, Lakatos programının doğru olabilmesi teorilerin karşılaştırılabilir nitelik taşımalarına bağlıdır.[39] Başka bir deyişle, bir teorinin diğerinden daha fazla bilgi içerdiğini ancak teorileri birbiriyle karşılaştırabilirsek saptayabiliriz. Halbuki teoriler algılama biçimlerini belirleyen birer "Program" (paradigm) ile temellendirilmiş bir tür gözlüklerdir. Programların dışında salt olguların varlığı söz konusu olmadığı için programlar-arası karşılaştırmayı mümkün kılacak bağımsız bir ölçek yoktur. Konuyu bilim tarihi açısından ele alan Kuhn'a göre, bilim adamı belirli bir program içinde araş-

(37) Lakatos, a.g.m.

(38) Popper'i farklı bir açıdan (Gaston Bachelard'a dayanarak) eleştiren ilginç bir makale için bkz.: Karel Williams, *"Facing Reality: A Critique, of Karl Popper's Empiricism", Economy and Society*, 4/3, (August 1975).

(39) Feyerabend, a.g.ev Bölüm 15 ve 16 Kuhn *"Consolation for the Specialists", Criticism and the Growth of Knowledge.*

tırmalarını yürütür. Bu program, bilim adamının dünyayı algılama biçimini belirler. Programlar bir çeşit gözlüklerdir; "gerçek" bu gözlükler arkasından görülür. Bilimde program değişmeleri gözlük değiştirmeye benzer; dünya değişmediği halde, dünyayı görme, algılama biçimi değiştiği için bilim adamı farklı bir program içinde, gerçekten farklı bir dünya içinde yaşamaya başlar. Bir programdan diğerine geçiş geştalt sıçramasına benzer: Aynı çizgiler ile çizilmiş fakat bazen tavşan bazen ördek olarak gördüğümüz resimler birbirleriyle ne kadar karşılaştırılabilirse, programlararası karşılaştırma da o ölçüde mümkündür. Karşılaştırılamayan programlar arasında ise doğru/yanlış veya az bilgi/çok bilgi değerlendirilmesi yapılamaz.[40]

Kuhn'un çalışmaları bilim felsefesi ve bilim tarihinde olduğu gibi, toplumsal bilimlerde gerçekten geniş etki ve tepki yaratmıştır. Fakat şimdi biz bu konulara girmeden önce tekrar Wittgenstein'a dönüp bilim ve bilgi teorisinde gelişen anti-pozitivist görüşlerin, Wittgenstein'ın 1930 yıllarında geliştirdiği dil teorisine ne kadar yakından benzediğini belgelemeye çalışalım, ister doğal bilimlerde ister toplumsal bilimlerde olsun, anti-pozitivist gelişmeler Kuhn'dan olduğu kadar Wittgenstein'dan da esinlenmektedir. Bu nedenle aşağıda biz Wittgenstein ile Kuhn arasındaki temel benzerlikleri açıklamaya çalışacağız.

Anti-Pozitivist Program: Thomas Kuhn ve "Olgun" Wittgenstein

Wittgenstein'ın *Tractatus*'da açıkladığı dil teorisini değiştirmesine neden olan temel olaylardan bir tanesini öğrencisi ve yakın dostu Norman Malcolm şöyle anlatıyor:

---

(40) Kuhn'un bu görüşleri şimşekleri üzerine çekmiştir, bkz.: Derek Phillips, *"Paradigms and Incommensurability"*, *Theory and Society*, 2/1, (Spring 1975); Roger Trigg, Reason and Commitment (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); Dudley Shapere, *"Meaning and Scientific Chance"*, *Mind and Cosmos*, der. Robert G. Colodny, (Pittsburgh University of Pittsburgh Press, 1966).Karşılaştırılamazlık görüşünü Kuhn'dan daha Kuhn'cu bir biçimde Paul Feyerabend savunmaktadır. Feyerabend'in Against *Method* adlı kitabında, yan şaka, "epistemolojik dadaism"i savunan görüşlerini hiddetle eleştiren bir makale için bkz.: Ernest Gellner, "Beyond Truth and Falsehood" *British Journal of Philosophy*, 26, (1975). Gellner benzer sertlikte bir eleştiriyi pragmatik pozitivizmin savunucusu, W.V. Quin'a da yöneltmektedir: *"The Last Pragmatist: The Philosophy of V.W. Quine"*, TLS, July 25,1975.

"Birgün (sanıyorum trende giderlerken) Wittgenstein durmadan, bir önermenin ve o önermenin betimlediği şeyin aynı 'mantıksal yapıya' sahip olmaları gerektiği üzerinde ısrar edince, Sraffa bir elinin parmak uçlarıyla, Napoliler'ce bezginlik ve aşağılama anlamına gelecek bir şekilde, çenesinin altını kaşır ve sorar: 'Peki, benim şimdi önerdiğim şeyin mantıksal biçimi nedir?' Sraffa'nın bu soruyla verdiği örnek karşısında, Wittgenstein, bir önermenin betimlediği gerçeğin resmi olduğunda ısrar etmenin saçma olabileceği duygusuna kapılmaya başlar."[41]

Bu olayın Wittgenstein'ın düşün hayatında gerçekten ne kadar etkili olduğunu kesinlikle bilemiyoruz. Yalnız, Wittgenstein *Felsefi Araştırmalar* adlı kitabına Pierro Sraffa'nın kendisine yönelttiği eleştiriye benzer bir eleştiri ile başlamaktadır. Eleştirinin hedefi Wittgenstein'ın "gençlik" dönemindeki kendi görüşleri, konusu ise St. Augustine. Wittgenstein önce St. Augustine'nin *İtiraflar* adlı kitabından şu alıntıyı yapmaktadır:

"Büyüklerim bir şeyin adını verdikleri zaman ve o şeye doğru işaret ettiklerinde, işaret ettikleri eşyanın ağızlarından çıkan ses ile ilişkili olduğunu anlamaya başladım... Böylece sözcüklerin cümle içinde belirli bir yerde kullanıldıklarını işittikçe, yavaş yavaş bu sözlerin hangi nesnelerin işareti olduğunu anlamaya başladım ve dilimle ben de bu işaretlerin seslerini çıkarmaya başlayınca, kendi arzularımı ifade edebildim."[42]

Burada söz konusu olan dil anlayışı Wittgenstein'ın *Tractatus*'da dile getirdiği teorinin aynısı: Sözcükler dış dünyada var olan nesnelerin adlarıdır, önermeler bu adların birleştirilmelerine dayanır. Başka bir deyişle, dil dünyanın resmidir. Şimdi, Wittgenstein bu görüşü eleştirmektedir: "Eğer dili nasıl öğrendiğinizi bu şekilde (St. Augustine'de olduğu gibi) anlatırsanız, korkarım, 'masa', 'sandalye', 'ekmek' ve özel isimler gibi adlandırmalardan öteye gidemezsiniz..."[43] Wittgenstein'a göre bu tür yaklaşım,

(41) Norman Malcom, a.g.e., s. 69.
(42) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1.
(43) a.k.

"fakat", "bugün", "yahut" hatta "bekâr" ve "evli" gibi sözcüklerin nasıl geliştiğini açıklayamaz, çünkü bu sözcüklerin nesnel hiçbir karşılığı yoktur.[44] Bu sözcükleri ve bu sözcüklerin oluşturduğu dünyayı insan yaratır; kısaca, dili insan yaratır; dil dışarda var olan gerçek bir dünya ile bağımlı değildir. O halde, dil dünyanın resmi değil, bir etkinliktir.

Felsefi Araştırmalar'da öne sürdüğü tez ile Wittgenstein dilin dış dünyadan kaynaklanmadığını, dilin bağımsız olduğunu, dünyanın dile bağımlı olduğunu vurgulamaktadır: "Kabul edilmesi gereken, veri olan şey yaşam biçimleridir diyebiliriz."[45] Wittgenstein empirisisit dil teorisini tam anlamıyla tepetaklak etmiştir:

> "O halde, doğru ve yanlışın insanlar-arası bir anlaşmaya dayandığını söylüyorsunuz? Doğruluk ve yanlışlık insanların ne söylediklerinden kaynaklanır; kullandıkları dil yoluyla insanlar anlaşırlar. Yani, anlaşma sanılara değil, yaşam biçimlerine dayanır."[46]

Dilin dışında nesnellik söz konusu olamaz; nesnellik özneler-arası anlaşmanın ürünüdür. Dilin dışında yanlışlık ve doğruluk da söz konusu olamaz. Yaşamı temellendiren yanlışlık ve doğruluk değil, yanlışlık ve doğruluğu temellendiren yaşam biçimidir, dildir. Semiotik bir deyişle, gösterilen (signified) göstereni (signifier) değil, gösteren gösterileni belirler. Özetle, dil toplumsal yaşamın altyapısıdır. Sözcüklerin anlamı parçası oldukları dil oyununun içindeki ilişkisel yerlerine bağlıdır; sistemin bağıntıları yaşamın biçimini belirler.

Wittgenstein'ın olgunluk döneminde dile getirdiği dil teorisi ile Kuhn'un bilim anlayışı arasındaki benzerlik ve koşut kavramlaştırmalar birçok toplumsal bilimcinin dikkatini çekmiştir.[47]

---

(44) Evli ve bekâr sözcüklerinin her ne kadar, ilk bakışta, nesnel karşılıkları varmış gibi görünüyorsa da, evliliğin belirli bir ilişki, bu ilişkinin de, Claude Levi-Strauss'un belirttiği gibi, "yapay" bir kuruma dayandığı hatırlanırsa, evli ve bekâr sözcüklerinin doğal değil, bağlam-bağımlı olduğu görülür.

(45) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 226. 46

(46) Wittengestein, *Philosophical Notebooks*, s. 251.

(47) Bkz: Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972); Eugene Miller, *"Positivism, Historicism, and Politikal Inquiry"*, *American Political Science Review* LXVI/3, (September 1972); Derek Phillips, *Wittgenstein and Scientific Knowlegde: A Sociological Perspective* (London: Macmillan, 1977).

Özetlersek, Kuhn ve Wittgenstein'ın paylaştıkları ortak görüşün özü şudur: Sözler, kavramlar, önermeler veya teoriler kendi dışlarında olan bir dünyayı yansıtmazlar, temsil etmezler; böyle bir dünyanın resmi veya kopyası değildirler. Herhangi bir söz, kavram, önerme veya teori öğesi oldukları bir "programın" veya "dil oyununun" (language game) içinde anlam taşırlar. Başka bir deyişle, bir öğenin anlamı karşılık olduğu gerçeğe değil, öğesi olduğu dizgesel ilişkilere dayanır. Sistem dünyayı yansıtmaz, düzenler. Şimdi tekrar Kuhn'a dönüp, çok farklı bir alan içinde Wittgenstein ile benzer sonuçlara nasıl ulaştığını açıklamaya çalışalım.

Popper, geleneksel pozitivizme yönelttiği eleştiri sonunda, teori ile dünya arasında bire bir bir denklik söz konusu olamayacağını göstermişti. Popper'e göre bilimin temel özelliği ilerleme ve birikimdir. Bilim birikim yoluyla doğal gerçeği gittikçe daha kapsamlı bir biçimde içerme sürecidir. Bilimde birikim, teoriler-arası geçişler ile belirlenir: Bilgi içeriği yüksek olan teori bir başka teoriye tercih edilir. Teoriler-arası geçişler birikimsel olduğu kadar nesnel ve rasyoneldirler.

Thomas Kuhn, pozitivist teori kadar Popper'in neopozitivist teorisinin de bilim tarihi açısından yanıltıcı olduğunu ileri sürmüştür. Kuhn'a göre, Popper ve Poppercilerin yanılgısı bilim süreci içinde var olan iki farklı bağlamı birbirlerine karıştırmalarından doğmaktadır. Gerçekte, bilimsel süreç iki farklı bağlam, veya döneme dayanır: "Normal" dönem ve "devrimsel" dönem.[48] Devrimsel dönemler bilim tarihinde ender görülen olaylardır: Örneğin, Ptolemaik sistemden Kopernik sistemine, Newton fiziğinden Einstein fiziğine geçiş dönemleri gibi. Devrimsel dönemler dışında bilim adamları belirli bir bilimsel "program" içinde araştırmalarını yürütürler. Bu programlar neyin nasıl araştırılacağını belirlediği gibi, bilim topluluğunun doğal dünyayı algılamasını temellendiren (belirleyen) metafiziksel, kavramsal sistemlerdir. Normal bilimsel süreç böyle bir program içinde yürütülür, bu programların değişmesi bilim tarihinde devrimsel dönemleri yaratır.

(48) Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Bölüm III ve IX. a.k.,

Kuhn'a göre, normal bilim bir "bilmece-çözme" sürecinden ibarettir.[49] Bilmece çözme ise hipotez sınama anlamına gelmez, çünkü hipotezlerin olgular ile doğrulandığı veya yanlışlandığı pozitivist görüşe karşı, Kuhn bilimsel programdan bağımsız bir teori /olgu ilişkisinin söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir. Bu nedenle, bilmeceler ne salt olgulardan ne de Popper'de olduğu gibi evrimsel uyumdan kaynaklanır; bilmecelerin dayandığı temel, bilimsel programlardır. Bilimsel program değiştiği zaman normal araştırma sürecini oluşturan bilmeceler ve bu bilmecelerle aranan çözümlerin niteliği ve biçimide değişir; o kadar değişir ki, bir önceki programı oluşturan bilmecelerle karşılaştırma olanağı ortadan kalkar.[50]

Bilim tarihinde program değişmeleri ters-olgulara değil, bir programın yerini diğer bir programa bırakmasına dayanır. Başka bir deyişle, bilimsel bir programın kriz dönemine girmesinde ters-olguların rolü varsa bile, bu ters-olguların ağırlık kazanması ancak farklı bir programın ortaya çıkmasına bağlıdır. Her program her zaman ters-olgularla karşılaşır, fakat bunlar önemsenmez, araştırma çözüme elverişli bilmeceler üzerinde yoğunlaşır.

İşte, yayınlandığı tarihten bu yana bilim felsefesini olduğu kadar toplumsal bilimlerde yöntem sorunlarını derinden etkileyen, geniş ve yoğun tartışmalara yol açan Kuhn'un bu görüşleri olmuştur[51]: Programlar arasında geçişler gerçekten olgulara veya ters-olgulara dayanır mı, dayanmaz mı? Geçişler rastgele midir,

---

(49) Bölüm IV.

(50) a.k., Bölüm XII.

(51) Toplumsal bilimlerde Kuhn'un yaptığı etki o kadar yaygınlaşmıştır ki, hemen her teorik eser veya makale şu veya bu açıdan Kuhn'a atıfla baş-lamak zorunluluğunu hisseder duruma gelmiştir. Önde gelen örnekler için bkz.: Sheldon Wolin, *"Paradigms and Political Theories"*, *Politicis and Experience*, der. P. King ve B.C. Parekh (Cambridge: Cambridge University, Press, 1968); David Truman, *"Disillusion and Regeneration: The Quest for a Discipline"*, *American Political Science Review*, 59/4, (December 1965); Robert W. Friedrich, *A Sociology of Sociology*, (New York: Free Press, 19790); John Urry, *"Thomas S. Kuhn as a Sociologist of Knowledge"*, *British Journal of Sociology*, 24/4, (December 1973); Gabriel Almond, *'Political Theory and Political Science"*, *American Political Science Review*, 63/4, (December 1969); Aidan Foster-Carter, *"From Rostow'to Gunder Frank: Conflicting Paradigms in the Analysis of Underdevelopment"*, *World Development*, (march 1976); R.G.A. Dolby, *"The Sociology of Knowledge in Natural Science"*, *Sociology of Science*, der. Barry Barnes, (Harmondsworth: Penguin, 1972).

rasyonel midir; öznel midir, nesnel midir? Bilimde birikim var mıdır, yok mudur? Konumuz bilim tarihi ve sorunları olmadığı için bu sorunlara girmek amacında değiliz; biz yalnız konumuz açısından önemli olanı belirtmekle yetineceğiz.

Bizim açımızdan temel olan soru şudur: Programlar arası geçişlerin nesnel, olgusal dayanakları var mıdır? Kuhn'un bu soruya verdiği cevap, açıkça hayırdır.[52] Kuhn'a göre, bilimsel devrimler olgulara dayanan yargılardan doğmadığı gibi, matematiksel, mantıksal anlamda nesnel kanıtlardan da kaynaklanmaz. Kesin mantıksal kanıt ve olgusal dayanak yokluğu programlar arası geçişlerin geçerli (rasyonel) nedenlere dayanmadığını göstermemesine rağmen, program değişmesi, kişinin dünya görüşü değiştirmesine benzer. Bu tür dünya görüşleri değişimlerinin temelinde estetik, psikolojik, politik gibi çeşitli ve farklı nedenler yatabilir; fakat, önemli olan yeni bilimsel ve normatif standartlardan oluşan bir sistemin eskisinin yerini almasıdır.[53] Bilim tarihinde yeni bir program eski programın açıklayabildiği bazı olguları yeniden açıklar, –bazılarını açıklama dışı tutar, bazılarını hiç görmezlikten gelir, veya göremez– bütün bunlar olabilir. Ama, temel olan nokta şudur: Her program yeni bir dünya görüşü yarattığı için, eski ve yeni programların yargılanmasına olanak tanıyacak "tarafsız" bilgi veya olgu söz konusu olamaz. Bu nedenle, bilimin mutlak anlamda "doğru"ya veya "gerçeğe" doğru ilerlediği de söylenemez.[54]

Kuhn'un bilim tarihi açısından öne sürdüğü tez, geleneksel pozitivist denklik teorisi kadar Popperci birikim teorisinin de

(52) Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions, Postscript.*

(53) a.k., Bölüm XII.

(54) a.k., Bu durumda, Kuhn'u eleştirenler haklı olarak programlar arası geçişlerin hangi anlamda "geçerli" nedenlere dayanabileceğini sormuşlardır. Kuhn geçişlerin bir ikna etme/ikna edilme sorunu olduğunu öne sürmektedir. Böyle bir süreç ise "nesnel" temellerden yoksun değildir. Nesnellik burada akıl yoluyla varılan ortak değerler kapsamına alınmakta, Kuhn aklın programlar arasındaki seçimlerin dayandığı ortak değerleri oluşturduğunu, akıl yoluyla seçim kurallarının oluşturulmasının söz konusu olmadığım belirtmektedir. Burada Kuhn'un sözünü ettiği akıl, nesnel bir nitelik taşımakla birlikte, pozitivist görüşten farklı olarak, nesnellik empirik olmayan bir biçimde ele alınmak tadır. Bu bağlam içinde bir rasyonalite anlayışının geliştirilmesi çağdaş felsefenin gündeminde karşılaşığı ana sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

yetersiz olduğunu göstermektedir.[55] Kuhn'un kendi tezi ise bir "anlam teorisi" olarak nitelendirilebilir.[56] Bu teoriye göre: (1) bütün teorik ve olgusal öğelerin anlamı temellendirildikleri programa dayanır; doğal dünya ancak bir program içinde algılanır. Program olgusal bir belirlenmeye değil, olgular programatik bir belirlenmeye bağlıdır; (2) bilimsel açıklama tek bir mantığa bağlı değildir; farklı programlar farklı açıklama yöntemine dayanır; (3) bu nedenlerle, standart bir doğrulama veya yanlışlama ilkesi veya mantığı söz konusu olamaz.

Şimdi, bu teorinin bilgi ve varlık teorisi açısından önemini belirtmeye çalışalım. Kuhn'un anlam teorisi ile pozitivist teori arasındaki farklar iki temel nokta üzerinde odaklaşmaktadır: (a) teori/olgu ilişkisi ve (b) doğal/sembolik gerçek anlayışı. Teori/olgu ilişkisini empirisizm-pozitivizm dolaysız bir şekilde ele almaktadır; olgu doğrudan teoride yansımaktadır. Teoriden bağımsız salt deney, gözlem veya olgunun varlığı bir önvarsayım olarak kabul edildiği için düşünce ancak salt olgu ile sınandıktan sonra bilgi veya bilim niteliğine kavuşmaktadır. Anti-pozitivist görüşler ise Kant'dan kaynaklanmaktadır. Kant'a göre kavramsal kategorilerden bağımsız salt deney (yaşantı), gözlem veya izlenim söz konusu olamaz. İnsan dış dünyayı ancak önsel (zihinsel) kategoriler yoluyla algılar. Bu nedenle, Kant gerçek dünyayı "noumen" ve "phenomen" diye iki alana ayırmıştır: "Noumen", yani kendi-içinde gerçek görülemez, bilinemez; bilgi önsel kategoriler tarafından şekillendirilen fenemonel dünyaya dayanır.[57] insan zihni önsel kategoriler dışına çıkamaz ama kategoriler evrensel olduğu için herkes aynı şeyi algılar, özneler-arası algılamalar

(55) Daha önce Toulmin, Polanyi, Hanson ve Feyerabend gibi bilim felsefe ve tarihçilerinin Kuhn'u destekleyen görüşlere sahip olduklarını belirtmiştik. Özellikle Feyerabend, eğer bilimde ilerleme diye bir şey söz konusu ise bu-nun bilimin tek-yöntemli değil, çok-yöntemli bir yapıya sahip olmasında aramak gerektiğini öne sürmektedir. Feyerabend, Galileo'nun bilimsel yöntemini örnek vererek, Popper kurallarının (yanlışlama gibi) uygulanması halinde, Galileo'nun büyük buluşlarının bilim-dışı sayılması gerekeceğini ilginç bir şekilde kanıtlamaktadır. Bkz: Feyerabend, a.g.e., Bölüm 7-11.

(56) Bu deyim Kuhn'un kendisinin değildir; Dudley Shapere'in Kuhn'un teorisini açıklamak için kullandığı bu deyimi, biz de uygun bulduğumuz için benimsedik. Bkz.: Shapere, a.g.m.

(57) Immanuel Kant, *A Critique of Pure Reason* (New York: Doubleday Anchor, 1966).

arasında herhangi bir farklılık veya kopukluk yoktur. Anti-pozitivist görüşler Kant'ın dolaylı zihin/gerçek ilişkisini kabullenmekte, fakat kategorilerin evrensel olmadığını tarihsel ve kültürel değişkenlik gösterdiğini öne sürmektedir.[58] Kuhn bu kategorilerin programdan programa değiştiğini belirtmekte, Wittgenstein ise farklı dil oyunlarının farklı kategorileri oluşturduğuna inanmaktadır.

Pozitivist ve anti-pozitivist programlar arasında ikinci önemli fark gerçeğin anlamı ve niteliği ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Özet olarak, pozitivistler gerçeği doğal veri olarak algılamakta, anti-pozitivistler ise sembolik gerçek anlayışını benimsemektedirler. Pozitivistlere göre, gerçeklik sembol-dışı bir nitelik taşır; bu nedenle, gerçek teoride yansır, dil gerçeğin bir resmidir. Anti-pozitivist açıdan sembol-dışı veya teoriden bağımsız bir gerçeklik söz konusu olamayacağı için doğal dünya ancak teorik bir sistem içinde biçimlendirilir. Daha öz bir deyişle, epistemoloji ontolojiyi içerir.

Anti-Pozitivizm ve Toplumsal Bilimler

a) Denklik Teorisi Olarak Pozitivizme Eleştiri

Pozitivizmin toplumsal bilimlerde doğal toplum modelini temellendirdiğini birinci bölümde belirtmiştik. Pozitivist denklik teorisi doğa ile toplum arasında hiçbir gerçeklik farkı gözetmediği için nomolojik açıklama biçiminin toplumsal olaylara da uygulanabileceğini ısrarla vurgulamaktadır. Son yıllarda bu görüşe ilk karşı çıkan ve yazdığı ufak bir kitapçıkla adeta yeni bir çığır açan Peter Winch olmuştur.[59] Peter Winch, "olgun" Wittgenstein'in dil teorisine dayanarak pozitivist uygulamaların toplumsal

(58) Bu konuda daha fazla bilgi için bkz.: Miller, a.g.e., Belirttiğimiz gibi, kategorileri temellendiren, bilim topluluğunun paylaştığı, değerler kümesinin rasyonel bir tabana oturtulabileceğini Kuhn yadsımamaktadır. Böyle bir tutumun güçlükleri konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için, bu tartışmaya girmedik.

(59) Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (London Routledge and Kegan Paul, 1958). Winch'in kitabı büyük bir yankı uyandırmış, desteklendiği kadar da eleştirilmiştir. Genellikle destekleyen bir görüş için bkz.: A.R. Louch, *Explanation and Human Action*, (Berkeley: Universty of California Press, 1969) eleştiren bir görüş için ise bkz.: Ernest Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973).

gerçeklik ile bağdaşamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır. Winch ilkin pozitivist felsefe anlayışına karşı çıkmaktadır; Winch'e göre, felsefenin amacı dili bilimin hizmetine sunmak değil, gerçeğin niteliğini açıklığa kavuşturmaktır.[60] Pozitivistler gerçeği, özellikle toplumsal gerçeği, bir veri olarak aldıkları için gerçek ile ilgili yaptıkları önvarsayımlar tartışma konusu yapılmamakta, halbuki bu önvarsayımlar belirli bir toplumsal gerçeklik anlayışına dayanmaktadır. Winch'e göre, felsefenin amacı her şeyden önce bu önvarsayımları irdelemek ve toplumsal gerçekliğe uygun bir toplumsal bilim yöntemini geliştirmektir.

Winch, felsefenin önemini vurguladıktan sonra nomolojik açıklamanın toplumsal bilimlerde neden yanlış bir temele dayandığını göstermeye çalışmaktadır. Winch'e göre, toplumsal olaylar doğal olaylarmış gibi ele alınamazlar, çünkü toplum anlam sistemi ile temellendirilmiş bir "yaşam biçimi" dir. Başka bir deyişle, toplumsal ilişkiler nedensel değil, anlamsal nitelik taşırlar. Winch, ileri sürdüğü toplumsal gerçeklik anlayışını pekiştirmek için bir yandan Wittgenstein'ın dil teorisinden, diğer yandan da Weber'in **verstehen** yönteminden destek almaktadır.[61] Winch'e göre, davranış veya etkinlik temelde nedensel nedene (**causality**) değil, anlamsal nedene (reason) dayanır. Weber'dan farklı olarak Winch etkinliğin bireysel değil, toplumsal olduğunu belirtmektedir.[62] Yani, etkinliği temellendiren kavramsal bir bütün olarak ele alınmakta ve bireylerin davranışları bu sistem içinde çözümlenmektedir. Wittgenstein'ın deyimiyle, toplumsal bilimlerde veri olan, "kabullenilmesi gereken yaşam biçimidir."

Winch'e göre, insan davranışları anlamsal olduğu kadar kural-bağımlıdır. Toplumsal gerçeklik bu kurallar ile temellenmiş olduğu için toplumun yaşam biçimini bu kurallardan bağımsız olarak anlamak mümkün değildir. Toplumsal gerçeklik evrensel değil, bağlam-bağımlı, özgül bir gerçektir. Bu nedenle, pozitivist nomolojik yöntemin toplumsal gerçekliği açıklayabilmesi söz

(60) Winch burada John Locke'un "under-labourer" teorisi ile başlayan analitik felsefeyi eleştirmektedir. Winch, a.g.e. Bölüm 1.
(61) a.k., s. 111 ve devamı.
(62) a.k., Bölüm 5.

konusu olamaz: Ne toplumsal olaylar evrensel bir gerçeklik niteliği, ne de toplumsal ilişkiler nedensel bir karakter taşırlar. Her toplum kendi gerçeğini yaratır; ussallık (rasyonalite) her toplumun özgül gerçekliğinin bir türevidir. Örneğin, Azande topluluğunda bize irrasyonel gibi görünen davranış ve inançlar, Azande toplumunu belirleyen anlam sistemi içinde irrasyonel değil, rasyoneldir.[63] Winch'in toplum görüşü ile Kuhn'un program anlayışı arasında bazı benzerlikler olduğunu görüyoruz. Kuhn için doğal gerçek ne kadar belirli bir programa bağlıysa, Winch için toplumsal gerçek de o ölçüde belirli bir anlam sistemi içinde oluşturulur. Fakat Winch, Kuhn'dan daha da ileri giderek toplumsal gerçek kadar ussallık anlayışlarınında bağımsız ve tarafsız bir şekilde yargılanamayacağını belirtmektedir. Gerçeklik ve ussallık doğal ve mutlak değil, yapay ve toplumsaldır: Toplumdan topluma gerçek ve ussallık anlayışı değişir. Çok gerçekli bir dünyada neyin "gerçek" neyin "doğru akıl" olduğunu bilmeye olanak yoktur. Sonuç olarak, Winch toplumsal gerçeğe uygun olan açıklama yönteminin pozitivizm değil, kavramsal çözümlemeye dayanan bir yaklaşım olması gerektiğini öne sürmektedir.

Peter Winch'den sonra, benzer görüşlerin birçok toplumsal bilimci tarafından dile getirildiğini görüyoruz. Örneğin John Gunnell, özellikle Stepnen Toulmin'in bilim görüşünden esinlenerek, bağlam-dışı (context-free) tek bir bilimsel yöntemin olamayacağını ve açıklama yöntemlerinin bağlamdan bağlama (konudan konuya) değişebileceğini belirttikten sonra, toplumsal bilimlerin konusu gereği, kendine özgü, doğa bilimlerinden bağımsız, bir yöntem geliştirmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır.[64] Gunnell daha sonra yazdığı bir makalesinde ise, toplumsal gerçekliğin doğal gerçeklikten nitelik olarak farklı olduğunu şu şekilde anlatmaktadır:

---

(63) Peter Winch *"Understanding a Prirrritive Society"*, Rationality, der. Bryan Wilson (New York: Harper and Row, 1970). Winch'in bu görüşü de büyük tartışmalara neden olmuştur. Wilson'un derlediği adı geçen Rationality kitabındaki makaleler Winch'in ortaya attığı kültürler arası rasyonalite sorunu ile ilgilidir; ayrıca *Philosophy of the Social Sciences* dergisinin 1972-75 yılları arasında çıkan sayılarında yine bu konu ile ilgili birçok makale bulunmaktadır.

(64) John Gunnell, *"Deduction, Explanation and Social Scientific Inquiry"*, American Political Science Review, LXIII/4 (December 1969).

> "Fizik bilimcisi gibi, toplumsal bilimci de dünyayı anlaşılabilir bir hale getirebilmek ve 'toplumsal gerçeklik hakkında düzenli bilgi' edinebilmek amacını güder. Fakat, doğal dünyadan farklı olarak, toplumsal ilişkilerin yapısı ve toplumsal olayların anlamı bilimsel teorinin bir fonksiyonu değildir. Toplumsal bilimcinin karşılaştığı dünya birincil değil, ikincil düzey bir gerçekliktir. Bu dünya, özneler-arasında sembolik ve paylaşılan ve daha-önceden insan tarafından mantıksal olarak düzenlenmiş bir dünya olduğu için sembollerin aydınlığa kavuşturulması açıklamanın temel görevidir."[65]

Gunnell'a göre, toplum doğa gibi "birincil düzey" gerçeklik değil, "ikincil düzey" gerçekliktir. Başka bir deyişle, doğa bilimcisi daha önceden-kurulmuş bir gerçekle değil, belirsiz bir gerçekle karşı karşıyadır. Bu nedenle, fizikçi kendi kurduğu teori yoluyla doğaya yaklaşır. Halbuki toplumsal bilimci önceden biçimlendirilmiş bir gerçekle karşılaşmaktadır; bu gerçek, sembolik olarak araştırmacıdan önce "oradadır". Bu önceden-kurulmuş gerçekliğin "arkasında", ondan bağımsız bir gerçek yoktur. Bu nedenle, toplumu oluşturan sembolik gerçeklik "dışında" "altında", veya "ardında" başka bir "gerçek gerçek" söz konusu olamaz. Gunnell'ın toplum anlayışı ile Kuhn'un program anlayışı arasında büyük benzerliklerin olduğunun vurgulanmasına herhalde gerek kalmamaktadır.

Peter Winch ve John Gunnell'dan başka aralarındaki bazı önemli farklılıklara rağmen anti-pozitivist programı benimseyen, önde gelen isimler olarak John Schutz, Alasdair MacIntyre, Peter Berger, Thomas Luckmann, Clifford Geertz, Mary Douglas, Paul Ricoeur, Marshall Sahlins, Sheldon Wolin, Hannah Arendt ve Jürgen Habermas sayılabilir.[66] Örneğin, Wolin toplumun kendi-

(65) John Gunnell, *"Social Science and Political Reality" Social Research*, 35, (Spring 1968).

(66) Alfred Schutz, *"Common Sense and Scientific Interpretaion of Human Action", Philosophy of the Social Sciences*, der. Maurice Natanson (New York: Random House, 1963); Peter Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1967); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1972); Mary Douglas, *Purity and Danger*, (Harmondsworth: Penguin, 1966), aynı yazarın, *Natural Symbols* (New York: Pantheon Books, 1970); Paul Ricoeur, *"The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Texs", Social Research*, 38, (Autumn 1971); Sheldon Wolin, *"Political Theory as a Vocation"*,

sinin bir "program" (paradigm) olarak görülebileceğini belirtmekte ve şöyle devam etmektedir:

> "Bu açıdan, toplum, siyasal etkinlikleri, kurumlan, yasaları, otorite yapısı, üyeleri ve inançları tutarlı bir şekilde örgütlenmiş bir bütün olarak görülebilir."[67]

Wolin, daha sonraki çalışmalarında siyasal toplumu normatif bir programın ifadesi (expression) olarak değerlendirmekte ve doğa bilimlerinin gerçeği belirli bir teorik açıdan betimlemesine karşılık, siyasal düşünürün amacının normatif programı betimlemek değil, eleştirmek, değerlendirmek, hatta değiştirmek olduğuna işaret etmektedir. Wolin, bu görüşüyle, klasik siyasal teorinin bilgi ile toplum arasında kurduğu güçlü ilişkiyi tekrar kurmak amacı gütmektedir. Wolin'e göre, evrensel gerçekleri betimlediğini öne süren pozitivist toplum bilim teorisi gerçekte, belirli ve özgül bir normatif programı "gerçek gerçek" sanmakta, belirli bir bağlam ile bağımlı ikincil düzey gerçekliği evrensel ve değişmeyen gerçek olarak sunmaya çalışmaktadır, pozitivist toplum teorisi, yalnız toplumsal gerçeği nesnelleştirmekle kalmayıp, belirli bir toplumsal gerçekliği her toplumun zorunluluğu sanmaktadır.

Sheldon Wolin gibi Alan Ryan'da, Kuhn'dan esinlenerek toplumun normatif bir programa dayandığını, bu nedenle, pozitivist yöntemin geçersiz olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

> "Toplumsal bilimlerde dünyayı betimlemeye başladığımız zaman, kendimizi, bizden önce, dünya ile ilgili öykülerin söylenmiş olduğu bir dünyada buluruz. Toplumsal bilimler açısından, bu öyküler ve dünya birbirlerinden ayrı gerçekleşmiş gibi ele alınamazlar,

---

American Political Science Review, 63/4, (December 1969); Hannah Arendt, *The Human Condition*, (New York: Doubleday, 1959). Ayrıca bkz.: Michael Walzer, *"On The Role of Symbolism in Political Thought"*, *The Political Science Quarterly*, 82/2, (June 1967); *Phenomenology and the Social Sciences*, 2 cilt, der. Maurice Natanson (Evanston: Northwestern University Press, 1973); Jürgen Habermas, *Knovledge and Human Interest* (Boston: Bracon Press, 1971).

(67) Wolin, *"Paradigms and Political Thcories"*, s. 149.

çünkü araştırma konusu (toplum), insanların söyledikleri öykülerin neden ve etkilerinden oluşur."[68]

"Klasik iktisadın burjuva toplumu ile ilgili olarak yaptığı yanlışlığı Marx belirtmiştir. Kapitalist toplumda, eğer klasik iktisadın 'yasaları' geçerli gibi görünüyorsa, nedeni şudur: Bu tür yasaların doğal olduğuna inanılınca, inanç kendi kendini kanıtlamaktadır... Eğer, toplum başka bir biçimde düzenlenmiş olsaydı, o zaman klasik iktisadın yasaları uygulanamaz duruma gelirdi... Bu durum, iktisat yasalarının gerçekte fizik yasaları gibi doğal olmadıklarını göstermektedir."[69]

Aynı görüşleri, farklı bir biçimde de olsa, Clifford Geertz şöyle açıklamaktadır:

"Benimsediğim kültür kavramı... Aslında semiotik bir görüşe dayanmaktadır, insanı, kendi ördüğü anlam ağı içinde hareket eden bir hayvan ve bu ağı da kültür olarak ele aldığım için, yaptığım çözümleme yasaları arayan deneysel bir bilim değil, anlam sistemini açıklayan yorumsal bir çabadır."[70]

Verdiğimiz örnekleri kolaylıkla çoğaltabiliriz. Fakat bu noktada önemli bir konuya dikkati çekmemiz gerekmektedir. Yukarıda verilen anti-pozitivist örneklerde pozitivizm yalnızca denklik düzeyinde ele alınmaktadır. Halbuki biz birinci bölümde pozitivizmin kuruluş düzeyinde de değerlendirilebileceğini belirtmiştik. Pozitivizm bir kuruluş teorisi olarak topluma etkinlik bağlamı içinde yaklaşmasına rağmen, etkinliği sembolik olarak değil pratik bir şekilde temellendirmektedir. Yukarıda verilen örneklerde pozitivizm yalnızca denklik düzeyinde ele alındığı için, sembolik toplum modelini savunan düşünürler doğal ve toplumsal bilimler arasında ayırım yapmak gereğini duymaktadırlar. Bu

(68) Alan Ryan, *"'Normal Science' or Political Ideology"*, *Philosophy, Politics and Society*, der. Peter Laslett and W.G. Runciman (Oxford: Basil Black well, 1972), s. 92.
(69) a.k., s. 98.
(70) Geertz, a.g.e., s. 5.

ayırım pozitivizmin toplumsal gerçekliğe ters düştüğü halde doğal dünyayı açıklamakta yeterli olabileceği varsayımına dayanmaktadır. Halbuki, Kuhn'dan sonra gelişen anti-pozitivist doğa bilimleri anlayışı doğal dünyanın dahi sembolik bir temellendirmeye dayandığını göstermektedir. Kuhn'un anlam teorisi açısından bakıldığında, doğanın kendi-içinde bir düzene sahip olduğu ve bu düzenin nomolojik açıklamaya uygunluğu tümüyle önsel bir varsayım olarak görünmektedir. Pozitivizm kanıtlanması gerekeni önvarsayım olarak kabul etmektedir. Bu durumda, teorinin doğayı yansıtması değil oluşturması söz konusudur. Teori yoluyla doğal dünya belirli bir açıdan biçimlendirilmekte ve nesnelleştirilmektedir.[71] Kısaca, yorumsama programı kadar pozitivizm de bir kuruluş ve etkinlik teorisidir. Yorumsama programı ile pozitivizm arasındaki temel fark etkinliğin dayandığı neden ile ilgilidir: Yorumsama etkinliği sembolik olarak, pozitivizm pratik olarak temellendirmektedir.

Karl Popper bile bilginin gelişmesini yansıma bağlamından çok oluşum bağlamı içinde ele almıştı. Gerçi, Popper, bilimsel aşamada gerçeğin daha kapsamlı bir şekilde teori tarafından içerildiğini öne sürmektedir ama bilimin "problem çözme" ile temellendirilmesi, Popper'in dahi pragmatik pozitivist oluşum görüşüne ne kadar yaklaştığını göstermektedir. Pragmatik poziti-

(71) Kuhn çalışmalarında önemli bir soruyu karşılıksız bırakmaktadır: Bilimsel programlar anlam sistemleri oldukları halde, pozitivist-olmayan anlam sistemleri ile aralarında hiçbir fark yok mudur? Başka bir deyişle, Kuhn bilimsel devrimlerden, bilimsel programlardan bahsetmektedir; demek ki, temelde bir bilimsel olan/bilimsel olmayan ayırımı, Kuhn'un düşüncesinde açık bir şekilde dile getirilmiş olmasa bile, bir varsayım olarak bulunmaktadır. Kuhn, bir ara, bilim-öncesi düşünce ortamım bilimsel düşünce ortamından ayırt etmek için toplumsal bilimleri örnek olarak vermiştir. Bu ayırıma göre,doğa bilimlerini toplumsal bilimlerden ayırt eden tek fark birinde araştırmacıların tek bir program etrafında birleşmiş olmaları, diğerinde ise her araştırmacının kendi programım kendisinin kurmasından ileri gelmektedir. Yani, bu görüşü önemsersek bilim olanla/bilim olmayan düşünce ortamı arasındaki fark, tek bir programın egemen olup olmadığına bağlıdır. Nitekim, Paul Feyerabend bu görüşü önemsediği için Kuhn'u sert bir şekilde eleştirmiştir: Doğa bilimlerinde bile tek bir programm tekelinden söz açmak olanaklı değildir. Fakat bu eleştiriden daha önemlisi, Kuhn anlam sistemleri arasında bir farklılaştırma yapmadığı için sözgelimi, din ile pozitivist bilim arasında hiçbir fark yokmuş gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim, bu izlenimi önemseyip Kuhn'u eleştirenler de çıkmıştır. Sonuç olarak, biz Kuhn'da anlam düzeyinde bir bilim olan-bilim olmayan farklılaştırması bulunduğu kanısında değiliz.

vizm bilimi tamamen fayda açısından değerlendirmektedir.[72] İşte, yorumsama programı ile temel fark burada yatmaktadır: Pragmatik pozitivizmin sembolü pratik ile temellendirmesine karşın, yorumsama programı pratiği sembol ile temellendirmektedir. Eğer Wolin'in toplumu bir program olarak ele alan önerisini önemsersek, pozitivizm bir bilgi teorisi olduğu kadar etkinlik ve toplum teorisidir. O halde, şimdi pozitivizmi yalnız bilgi düzeyinde, denklik teorisi olarak değil, aynı zamanda bir kuruluş teorisi olarak toplumsal gerçeklik düzeyinde ele almamız gerekmektedir.

b) Kuruluş Teorisi Olarak Pozitivizme Eleştiri

Jürgen Habermas'ın katkısı bu noktada önem kazanmaktadır. Toplumsal yaşamın, etkinlik alanı olarak bilgi teorisinden bağımsız bir biçimde ele alınamayacağını belirten Habermas'a göre, bilgiyi olanaklı kılan koşullar ile toplumsal yaşamı olanaklı kılan koşullar arasında ayrılmaz bir birlik söz konusudur. Toplumsal yaşamın olanaklılığı iki temel etkinliğe dayanır: İş (arbeit) ve etkileşim (interaktion). Bu iki etkinlik türünü evrensel kategoriler olarak insan-doğa ve insan-insan ilişkilerine dayandıran Habermas için, toplumsal yaşamın sürdürülebilmesi bir yandan doğanın emek (iş, üretim) yoluyla dönüştürülmesine, diğer yandan insanlararası ilişkilerin, yani etkileşimin, normatif-sembolik bir örüntü içinde kurulmasına bağlıdır. Özet olarak, toplumsal yaşam-dünyası (lebenswelt) hem pratik hem de sembolik bir biçimde kurulmuştur.[73]

Denklik teorilerini yadsıyan Habermas'a göre, insanoğlu yaşam dünyasını pratik ve sembolik eylem aracılığıyla oluşturmakta, bu dünyayı oluşturduğu gibi algılamakta ve bilmektedir. Yalnız, sembolik düzeyi empirik bir biçimde toplumsal yaşamı temellendiren etkinlik türlerine indirgememeye özen gösteren Habermas, bilginin dayanaklarını sembolik ve pratik etkinliklerden öte, insanlığın kendini oluşturma (self-formation) sürecinden

(72) Pragmatik pozitivizminin kurucuları Charles Sanders Pierce ve John Dewey ile ilgili olarak bkz.: Habermas, a.g.e., Bölüm 5 ve 6.
(73) Habermas, a.g.e.

düşünsel (reflective) bir şekilde elde edilmiş, "bilgi kurucu ilgiler" (knowledge-constitutive interests) ile temellendirmeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle, bilgi sosyolojisinden uzak durmaya çalışan Habermas, bilginin toplumsal (empirik) temellerini değil, toplumu ve bilgiyi olanaklı kılan önkoşulları ortaya çıkarmaya yönelmektedir. Toplumun ve bilginin öndayanakları olan bu ilgiler kurucu niteliklerini, dünyanın nesnelleştirilmesini, böylece de bilginin nesnesinin oluşturulmasını olanaklı kılan açıyı sağlamalarından almaktadırlar. Toplumsal yaşam için iş ve iletişim ne kadar gerekliyse, bilgi edinmek için de dünyanın belirli bir açıdan kurulması (veya kendi deyimiyle "özümsenmesi") o kadar gerekli olmaktadır. Bilgi-kurucu ilgiler toplumsal yaşam için gerekli pratik ve sembolik etkinliklerden düşünsel bir çıkarımla elde edildikleri halde, ilgilerin üretim ve etkileşime indirgenemeyeceklerini Habermas sürekli olarak vurgulamaktadır.

Üretimin içerdiği ilgi ve amaç insanoğlunun yaşamını sürdürebilmesi için doğayı denetim altına almak zorunluğundan kaynaklanmaktadır. Habermas'a göre, toplumsal düzeyde üretim olarak somutlaşan denetim amacı, bilgi düzeyinde pozitivizm olarak belirmektedir. Başka bir deyişle, doğanın denetim amacına yönelik olarak üretim yoluyla dönüştürülmesi kadar, pozitivist bilginin olanaklılığı da denetim amacına yönelik olarak dünyanın nesnelleştirilmesine bağlıdır. Nitekim, pozitivizmin hem yöntem hem de teknolojiyi temellendiren uygulama olarak toplumsal düzeyde devreye üretim güçleri olarak girmesi denetime uygun bir bilginin üretildiğini ortaya koyan bir göstergedir.

Etkileşimin içerdiği amaç yine toplumsal yaşam için gerekli **iletişim** gereğinden doğmaktadır. İletişim aracı olarak etkileşim sembolik normatif bir biçimde insanlararası ilişkilerin düzenlenmesini sağlamaktadır. Yorumsama bu düzenlemeyi yorumlayan bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yorumsama, pozitivizm gibi denetim amacına değil, sembolik olarak kurulmuş etkileşim ilişkilerini anlamaya yönelmektedir. Bu nedenle, yorum olarak elde edilen bilgi toplumsal ilişkileri temellendiren örüntüyü açıklığa kavuşturmak için toplumsal yaşamda devreye bir iletişim-etkileşim aracı olarak girmektedir. Bundan öte bu tür bilginin güttüğü başka herhangi bir amaç söz konusu değildir.

Habermas'a göre, denetim ve iletişim toplumsal yaşam için gerekli önkoşullar listesini tüketmez. Etkileşim yalnızca iletişimi değil, çarpık olmayan (undistorted) iletişimi amaçlar. Bu nedenle, pozitivizm ve yorumsama yanında, etkileşim sürecini temellendiren sembolik yapının gizlediği içsel ve dışsal baskı mekanizmalarını açığa vurmaya ve eleştirmeye yönelik "kritik bilgi" türüne de gerek vardır. Kritik bilgi normatif yapının gizlediği baskılar kadar pozitivizmin toplumsal ideoloji olarak maskelediği denetim amacını da açıklamaya ve eleştirmeye yönelir.

Pozitivizmin yanılgısı kendisini belirli bir amaca yönelik belirli bir bilgi türü olarak görmemesinden, bilgiyi tekeline almasından kaynaklanmaktadır. Halbuki pozitivizm ancak yöneldiği amacın bilincine vardığı zaman kendisini belirli bir bilgi olarak tanıyabilir. Pozitivizmin kendisini tanıması ise yadsıdığı empirik temele dayanmayan kavram ve kategorileri kullanmasını gerektirmektedir. Böylece, Habermas yalnız yorumlayıcı ve kritik bilgiyi değil, pozitivist bilgiyi ve etkileşim süreci olarak iletişimi kapsamına almaktadır.

Dikkat edilirse, Habermas'ın denetim ve iletişim ile temellendirdiği sembolik (etkileşim) ve pratik (iş) eylem alanları, Aristoteles'in **oikos/polis** ayırımına yakından benzemektedir. Nitekim, Habermas Aristoteles'in **praktikos/tekhne** ayırımından yola çıkarak sembolik ve pratik eylemi toplumsal yaşamı oluşturan iki farklı bölge olarak ele almaktadır. Bu iki bölge evrensel olarak her toplumda varolmalarına rağmen, tarih içinde olduğu kadar toplumdan topluma da ağırlıkları değişebilmektedir. Örneğin, geleneksel toplumlarda normatif-sembolik sistem egemen iken, çağdaş endüstriyel toplum biçimine geçişle birlikte bu ilişki tersine dönmüştür.[74] Çağdaş toplumlarda **oikos** (ekonomi) siyasal düzen (**polis**) üzerinde egemenliğini kurmuştur.

Biz ikinci bölümde pratik ve sembolik yaklaşımların siyasal düşünceler tarihinde izlediği süreci belirli düşünürleri ele alarak irdelemeye çalıştık. Yine ikinci bölümde Aristoteles'in ekonomik

(74) Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society* (Boston: Beacon Press, 1971) Bölüm 6.

ve siyasal düzeyleri kategorik olarak iki farklı bölge olarak incelemesinin, ekonomiyi sembolik belirlenmeden bağımsız olarak ele almasının ne kadar geçerli olabileceği sorununa değindik, fakat konuya girmedik. Şimdi, Habermas'ın görüşlerinin irdelenmesi, bu konuya tekrar dönmek olanağını da sağlamaktadır.

Habermas, bizim de belirttiğimiz gibi, pratik mantığın egemen etkisinin hem epistemolojik hem de sosyolojik olarak, Thomas Hobbes'dan başlayarak Marx'a kadar uzandığını, günümüzde ise bu egemenliğin zirve noktaya ulaştığını söylemektedir. Fakat, Habermas bizim bir bütünlük olarak sembolik düzeyde ele aldığımız toplumsal ilişkileri ve bilgi türlerini, sembolik bir bütünlük olarak değil, kategorik olarak birbirlerinden ayrı, farklı amaç, mantık ve etkinliklerden oluşan, farklı "bölgeler" olarak temellendirmeye çalışmaktadır. Yalnız, bu konuda Habermas'ın görüşlerinde bir açıklık, hatta tutarlık olduğu söylenemez. Nitekim, ilgiler teorisi, özellikle epistemolojik niteliği yoğun bir tartışma ve eleştiri konusu olmuştur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Habermas epistemolojik düzeyde denklik teorisini yadsıdığı kadar toplumsal düzeyde de pratik ve sembolik etkinlikler olarak üretim ve etkileşimin birbirlerine indirgenmelerine karşı çıkmaktadır. İşte, bu nedenle, ilgiler (amaçlar) toplumsal yaşam için gerekli faaliyetlerden türetildikleri halde, bilgi edinmenin önkoşulları olarak empirik bir nitelik taşımamaktadırlar. Habermas bu konuda daha genel olarak şu açıklamayı yapıyor:

> "Bilişsel ilgiler kendilerine özgü kategorilerdir. Deneysel (empirik) ve aşkın (transcendental) farklılaştırmasına olduğu kadar, olgusal ve sembolik, güdüm ve biliş ayırımlarına da uymazlar. Bilgi ne organizmanın değişen çevresine uyum sağlamasının bir aracı ne de yaşamdan düşünsel olarak kopuk salt rasyonel bir varlığın edimidir."[75]

Bu ilgilerin neden empirik, aşkın, güdümsel veya sembolik olmadıklarını ise Habermas şu şekilde açıklamaya çalışıyor:

(75) Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 196-97.

> "'İlgi' kavramı aşkın-mantıksal niteliklerin empirik niteliğe doğal olarak indirgenmesi anlamını taşımaz... Bilgi-kurucu ilgiler yaşamın sürekliliğini sağlayan nesnel sorunların kültürel yaşam biçimi tarafından çözüme kavuşturulmasının bir işlevi olarak tanımlanabilir... İnsani düzeyde yaşamın yeniden üretimi kültürel olarak iş ve etkileşime dayanır. Bu nedenle, iş ve etkileşimin var olma koşullarından kaynaklanan ilgiler, insanın varlığını biyolojik olarak sürdürmesi düzeyinde ele alınamaz."[76]

Habermas ilgilerin ne olmadıklarını belirttiği halde, ne olduklarını bir türlü açıklamamaktadır. İlgiler yaşamın kültürel düzeyde yeniden üretimine dayandıklarına, biyolojik düzeyde gerçekleştirilen bir yeniden üretim bağlamında ele alınamayacaklarına göre, ilgilerin kültürel bağlamdan bağımsız olarak söz konusu edilmeleri olanaksız görünmektedir. Nitekim, ilgilerin epistemolojik konumundaki belirsizliğe rağmen, Habermas'ın kendisinin sağladığı ipuçlarından yola çıkarak sorunun üzerine gittiğimiz zaman bu olanaksızlık daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Habermas'ın yorumlayıcı ve kritik bilgi kadar pozitivizmi de iletişim kapsamına aldığını daha önce belirtmiştik. İşte, bu nedenle, önceleri bilgi-kurucu ilgilerin önemini vurgulayan Habermas, daha sonraları ilgilerden değil, "yaşantı dünyasını oluşturan kurallar" dan söz etmeye başlamıştır. Bu kurallar, aynı zamanda bir iletişim süreci olan toplumsal etkileşimi belirleyen ilkeler olarak da işlev görmektedirler. Böylece, Habermas yaşantıyı oluşturan kuralları iletişimi temellendiren örüntü ile birlikte bir bütün olarak ele almaktadır. Sonuçta, bilgi edinme süreci kadar toplumsal yaşam da iletişim kapsamına alınmış olmaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Habermas'a göre etkileşim baskıdan bağımsız, gerçek, "ideal iletişim" amacını da içermektedir. Başka bir deyişle, etkileşim insanlar arası ilişkilerin kurulmasını olanaklı kılmaktan öte, ideal iletişimi de amaçlamaktadır. İdeal iletişim dışardan yüklenmiş bir norm değil, etkileşimin doğasından kaynaklanan bir yönelimdir. Habermas baskıdan

(76) a.k., s. 196.97.

bağımsız ideal iletişimin etkileşimden kaynaklandığını gösterebilmek için iletişim ile söylem (discourse) arasında bir ayırım yapmakla yola çıkıyor. İletişimin kesintisiz, çıkmaza girmeden sürebilmesi için iletişim sürecinde yer alanların bir uzlaşım (consensus) temeli üzerinde birleşmiş olmaları gerekmektedir. İletişim kesintiye uğradığı zaman, iletişimi temellendiren uzlaşım düzeyinde, uzlaşımı sağlayan kurallar üzerinde bir anlaşmazlığın olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda uzlaşım kural ve ilkelerinin tartışılması gerekmektedir. İşte, Habermas bu düzeyde yapılan tartışmayı "söylem" olarak adlandırmaktadır.

Söylemin amacı tekrar uzlaşımı sağlamak: Ama, nasıl? İlgilerin epistemolojik konumu ile ilgili temel sorun Habermas'ın karşısına bu noktada dikilmektedir. Habermas farklı ilgilere denk düşen söylem tiplerinin olduğunu öne sürdüğüne, söylem tiplerini temellendiren ilgiler de kategorik olarak birbirlerinden farklı olduklarına göre, iletişim kesintiye uğradığı zaman, ilgiler mi uzlaşım temelini oluşturacaktır, yoksa ilgiler, ilkeler ve kurallar uzlaşımın bir işlevi midir - uzlaşım mı ilgileri temellendirmektedir? Söylem düzeyinde tartışma temel kural ve ilgiler üzerinde olduğuna göre, tartışma konusu olan ilkelerin uzlaşmayı sağlaması beklenemez. Dikkat edilirse, Kuhn'un teorik programların değişmesi bağlamında karşısına çıkan sorun, Habermas'ın karşısına iletişimi oluşturan kuralların niteliği ile ilgili olarak çıkmaktadır. Söylem, temel kurallarda anlaşma olmadığı zaman ortaya çıktığına göre, aynı teorik programların değişmesinde olduğu gibi, uzlaşımın sağlanması değerlerde bir ortaklığa varılmasını gerektirmektedir. Bu durumda, artık ilgilerin kategorik farklılığı değil, sembolik-normatif nitelik taşıyan ilgilerin farklı değerlerden kaynaklanmaları söz konusudur. Örneğin, pozitivist bilginin olanaklılığı, söylem düzeyinde denetimin ortak bir değer olarak kabul edilmesine bağlıdır. Bu nedenle, iletişim kadar denetim de sembolik-normatif bir temele dayanmaktadır.

Eğer şimdi sorunu tarihsel-toplumsal düzeyde ele alırsak, toplumsal yaşam iki veya daha fazla bölge veya mantıktan oluşan bir sistem olmadığı gibi, geleneksel toplum ile çağdaş endüstriyel toplum arasındaki fark da bir tanesinin sembolik diğerinin

teknik/ekonomik temellere dayanmasında değil, iki farklı sembol sistemine, iki farklı değer sistemine dayanmasında yatar. Modern teknolojik dünya geleneksel toplumlar kadar sembolik bir biçimde temellendirilmiştir. Aradaki fark, sembolik ile pratik arasında değil, iki farklı sembolik sistem arasındaki farktır. Bu konuya ilerde, Marx ve Marksizm ile ilgili bölümlerde ayrıntılı bir biçimde gireceğiz.

Sonuç olarak, Habermas'ın dünya görüşündeki ikirciklik, pozitivizme yönelttiği eleştirilere rağmen, kendi varsayımlarının belirsizliğinden kaynaklanıyordu. Gerçi Habermas pratik eylem ve ilgiyi hiçbir zaman doğal zorunluklara indirgememiştir. Düşün yaşamının ilk ürünlerini verdiği, 1958 yılında bile Habermas toplumu değişmeyen insan doğasına veya ihtiyaçlara dayandıran görüşleri şu şekilde eleştiriyordu:

> "İnsanların yaşam-dünyası (life-world)... Hiçbir zaman tümüyle doğal değildir, aynı zamanda yapay ve biçimlendirilmiştir. Dünya-bağımlı veya açık-dünyalı olmak arasındaki diyalektik ilişki, bir başka deyişle, toplumsal bağlamın yaşam dünyasına bağımlı veya bağımsız olması, bir kez daha, insanın tarih içinde oluşan, tarihsel bir varlık olduğunu göstermektedir. Herhalde, bu insanlarda ortaklaşa var olan 'insan doğası' ile uğraşan bir antropoloji için rahatsız edici bir olgudur. Eğer insanlar, hayvanlar gibi, değişmez bir yasa (kod) tarafından belirlenmiş, sabit bir ortamda yaşasalardı, herhalde tarih diye bir şey olmazdı. Öte yandan, eğer melekler gibi tek ve aynı olan bir dünyada yaşasalardı yine tarih olmazdı. Her iki şıkta da değişmez yapıların varlığını kabullenmek ve değişmeyen antropolojik öğelerin katalogunu çıkarmak gerekirdi. Ancak, bu görüş yanlıştır. Eğer, her şeye rağmen, antropoloji, insan yaşamında kendini-tekrarlayan aynı ve temel olan nitelik ve etkinlikler üzerinde odaklasan ontolojik bir yaklaşımı benimsemekte ısrar ederse, o zaman bütün eleştirel işlevini yitirmiş olur. Böyle bir seçim sonucunda ise, siyasal etkileri olan bir bağnazlığa düşülebilir; bu da, değerlerden-bağımsız bir bilim olduğunu öne süren antropolojiyi sakıncalı bir bilgi durumuna sokar."[77]

(77) *Philosophie*, (Frankfurt, 1958), anıldığı kaynak: Christian K. Lenhardt, *"The Rise and Fail of Transcendental Anthropology"*, *Philosophy of the Social Sciences*, 2, (1972), s. 233-34.

Arnold Gehlen ve Helmuth Plessner'in "homo symbolicum" görüşüne yaklaşan[78], biyolojik determinizme olduğu kadar doğal toplum anlayışına da karşı çıkan Habermas, son yıllarda "kurucu ilgiler" teorisini vurgulamak yerine, "yaşantıyı oluşturan kuralları" temellendirmeye yönelmiştir.[79]

Sonuç

Bu bölümde sembolik ve doğal toplum modellerini temellendiren dil ve bilgi teorilerini incelemeye çalıştık. Pozitivist dünya görüşünü denklik ve kuruluş teorileri olarak iki düzeyde, anti-pozitivist görüşleri ise kuruluş teorisi olarak tek düzeyde ele aldık. Pozitivist denklik teorisi son yıllara kadar doğa bilimlerini tekelinde tutmaktaydı. Fakat, özellikle Thomas Kuhn'un, kısmen de Wittgenstein'ın etkisiyle, bu tekel doğa bilimlerinde de sarsılmaya başlamıştır. Doğa bilimlerindeki bu gelişmeler toplumsal bilimleri de etkilemiş ve pozitivist denklik teorisini temellendiren nomolojik açıklama biçiminin toplumsal gerçeklik ile bağdaşamayacağı görüşü yaygın bir kabul görmeye başlamıştır. Pozitivist denklik teorisine yöneltilen eleştiriler şu noktalarda odaklaşmaktadır: Pozitivizm doğal ve toplumsal gerçeklik arasında hiçbir fark gözetmediği için toplumu da doğa gibi edilgen "orada" olan bir nesne gibi kabul etmektedir. Başka bir deyişle, etkinlik ile temellendirilmiş bir kuruluş olan toplumsal yaşamı, pozitivizm kuruluş ve etkinlik bağlamından bağımsız olarak bir "şey" gibi ele almaktadır. György Lukacs'ın deyimiyle, pozitivist denklik teorisi toplumu "şeyleştirmektedir" (reification).

Pozitivist denklik teorisine yöneltilen bu tür eleştiriler geçerli olmalarına rağmen, yetersiz kalmaktadırlar. Çünkü anti-pozitivist akım, pozitivizmin denklik teorisi olduğu kadar bir oluşum teorisi oluğunu genellikle gözden kaçırmaktadır. Pozitivizm yalnız bilgi düzeyinde ele alındığı için bütün eleştiriler toplumsal gerçeklik ile nomolojik açıklama biçimi arasında uyum olamaya-

(78) Gehlen ve Plessner'in görüşleriyle ilgili olarak bkz.: Fred Dallmayr, *"Plessner's Philosophical Anthropology"*, Inquiry, 17, (Spring 1972).

(79) Bu konuda farklı görüşler için bkz.: Lenhardt, a.g.e., ve Thomas A. McCarthy, *"A Theory of Communicative Competence"*, *Philosophy of the Social Sciences*, 3, (1973).

cağını belirtmekle yetinmektedir. Bu nedenle, doğa bilimleri ve toplumsal bilimler arasında ayırım yapılmakta, açık olarak belirtilmese bile, pozitivizmin doğa bilimlerinde edilgen bir dünyaya tekabül edebileceği kabul edilmektedir. Halbuki, Kuhn'un çalışmaları pozitivizmin bir oluşum teorisi olduğunu göstermektedir. Teori doğayı olduğu gibi yansıtmak bir yana, doğaya belirli bir düzen vermekte, doğayı belirli bir şekilde algılamaktadır. Eğer Kuhn'un bize sağladığı ipucundan faydalanırsak, pozitivizmi yalnız bilgi teorisi olarak değil, bilgiyi ve toplumsal etkinliği kapsayan bir "dünya" görüşü olarak ele almamız gerekir.

Pozitivizme denklik düzeyinde yöneltilen eleştiriler, pozitivizmin özünde bir etkinlik, bir özümleme teorisi olduğunu gözden kaçırdıkları için yapılan bütün eleştiriler sınırlı kalmaktadır. Sonuçta, toplumsal bilimleri denklik teorisi olarak terk eden pozitivizm, "arka kapıdan" pratik etkinlik (praxis) teorisi olarak geri gelmektedir. Örneğin, bakınız pozitivizmi eleştiren bir düşünürün, Leszek Kolakowski'nin Marx'ı pozitivizmden kurtarmak için söyledikleri ilk bakışta ne kadar anti-pozitivist bir toplum teorisine benzemektedir:

> "İnsan kendisini kendinden önce kurulmuş ve farklılaştırılmış bir dünyada bulur; bu farklılaştırma doğal bir sınıflandırmaya göre değil, insanın kendini yönlendirebilmesi için gerekli pratik ihtiyaçlar açısından yapılmıştır. Dünyanın kategorilere ayrılması geleneklerin veya bilinçle yapılmış bir toplumsal sözleşmenin değil, dünyayı denetim altına almak için gerekli, kendiliğinden bir çabanın sonucudur, işte, gerçekliğin kaotik niteliğini aşabilmek için sarf edilen çaba yalnız insanlık tarihini değil, doğanın tarihini de insan ihtiyaçlarının konusu olarak belirler."[80]

Bu sözler, denklik düzeyinde pozitivizmden kaçan bir düşünürün oluşum ve etkinlik düzeyinde nasıl pozitivizme ve doğal toplum modeline yakalandığını açıkça göstermektedir. Kolakowski, edilgin bir toplum anlayışı yerine etkin bir yaşam görü-

(80) bkz.: s. 57.

şünü getirmekte, fakat etkinliği pratik "insan ihtiyaçlarına" ve bu ihtiyaçlardan kaynaklanan pratik etkinliğe dayanmaktadır. Praxis teorisinin sözcülüğünü yapan Kolakowski, pozitivizmin temelde bir kuruluş teorisi olduğunu ve pratik eylemi içerdiğini göremiyor. Böylece, denklik düzeyine kovulan pozitivizm, etkinlik düzeyindc geri geliyor.

Praxis teorisinin, gerçekte, pozitivizm olabileceğini bize gösteren ve pozitivizmi oluşum teorisinin bir türü olarak temellendiren ilk düşünür Jürgen Habermas'dır. Fakat, Habermas, daha başta, ilk nedeni iki bağımsız ilgiye bağlamakta, ikili bir mantık (dialogic) kurmaktadır. Dünyanın özümlenmesi bir yanıyla pratik, diğer yanıyla da sembolik olarak değerlendirilmektedir. Başka bir deyişle, Habermas, pratik neden (denetim, fayda) ile pratik etkinliği (emek, üretim) sembolik temellerinden bağımsızlaştırmaktadır. Bu nedenle, Habermas, praxis teorisinin en güçlü sözcüsü Marx'a yöneldiğinde, Marx'ı dünyanın özümlenmesini ve etkinliği tek boyuta indirgediği için eleştiriyor. Habermas'a göre, Marx'ın düşüncesindeki pozitivist eğilim, çift-boyutlu olan üretim sürecini tek boyuta indirgemesinden kaynaklanmaktadır. Fakat, yine Habermas'a göre bu pozitivist eğilim Marx'ın düşüncesinde yalnız "tarihi-felsefi" düzeyde, hem sembolik hem de pratik boyutları içeren bir görüşü ortaya koymuştur. Eğer, Marx toplumsal ve felsefi düzeyler arasındaki ilişkiyi dar bir "maddi" özümleme anlayışı içerisinde ele almasıydı, hem kendi görüşlerini eleştirel bir şekilde değerlendirebilir hem de "maddi" düzey ile "teorik" düzey arasındaki çelişkiye düşmezdi.

Marx'a yöneltilen bu eleştiri, Habermas'ın ilgiler düzeyinde yaptığı kategorik ayırıma dayanmaktadır. Ama, eğer bu kategorik ayırım geçerli değilse, belirttiğimiz gibi, ilgilerin gerçekte dünyanın sembolik olarak kurulmasından bağımsız olarak değerlendirilebilmeleri söz konusu değilse, o zaman temel sorun Marx'ın pratik ile sembolik arasında ayırımı yapıp yapmadığı değil, ister felsefi ister toplumsal düzeyde olsun, praxis süresini sembolik kapsam içine alıp almadığı noktasında odaklaşmaktadır. Nitekim, Marx sembolik ve pratik mantık arasında yapılacak

kategorik bir ayırımı geçerli saymadığı gibi, praxis sürecini sembolik belirlenmeden bağımsız olarak ele almıştır. Biz şimdi bu görüşü temellendirmek için, Habermas'ın Marx yorumunu çıkış noktası olarak ele alıp, pratik ve sembolik boyutları bir kez daha, gelecek bölümde Marx'ın kendi yaklaşımı içinde, beşinci bölümde ise Marksizm bağlamı içinde irdelemeye çalışacağız.

Dördüncü Bölüm
PRAXIS VE TOPLUM

İlk bakışta, Marx doğal toplum anlayışından uzak bir düşünür olarak görünmektedir. Bakınız, Marx insan ile doğa arasında olan ilişkiyi pozitivist denklik teorisinden ne kadar farklı bir biçimde değerlendiriyor:

> "Fakat insan yalnızca doğal bir varlık değildir. İnsansal doğal bir varlıktır. Bu nedenle, cinsine özgü bir varlık olarak, hem varoluşunda hem de bilişinde kendisini kanıtlamak ve dışavurmak zorundadır. Bu yüzden beşeri nesneler kendilerini dolaysız olarak belirten doğal nesneler gibi değildir, dolaysız nesnel olan insani duyu da, insani yaşam, insansal nesnellik değildir. Doğa, öznel veya nesnel olarak, insana yeterli olabilecek şekilde doğrudan verilmez."[1]

Marx burada açıkça insan/doğa ilişkisinin doğrudan bir ilişki olmadığını söyleyerek, denklik teorisini yadsımaktadır. İnsan "cinsine özgü" bir varlık olarak doğa ile olan ilişkisinde edilgen değil etkendir, çünkü "orada" olduğu gibi duran doğa insan yaşamı için yeterli değildir. İnsan varlığını sürdürebilmek için doğa ile etkin bir ilişki kurmuştur; bu nedenle, doğa insanın yaşamında ve bilgisinde doğrudan temsil edilmez, insan "kendini kanıtlayabilmek" için etkinliği ile varlığını temellendirir.

---

(1) *Early Writings: Marx*, çev. R. Livingstone ve G. Benton, (Harmondsworth: Penguin 1975) s. 392; Türkçesi için bkz.: Karl Marx *1844 Felsefe Yazıları*, İngilizceden çev. Murat Belge (İstanbul: Payel, 1975), s. 161. Metnin içinde Marx'dan yapılan alıntıları Türkçe kaynaklardan da faydalanarak biz kendimiz çevirdik.

Marx'ın kendi görüşlerini sınıflandırmak için "diyalektik materyalizm" veya "tarihi materyalizm" deyimlerini kullanmadığını biliyoruz.[2] Ama, buna rağmen Marx'ın görüşleri materyalist veya natüralist olarak nitelendiriliyorsa, burada söz konusu olan herhalde mekanik ve edilgin bir doğalcılık veya materyalizm olmasa gerek. Habermas'ın da belirttiği gibi Marx, idealizmin geliştirdiği etkin yönü "materyalistik" bir şekilde kavramaya çalışmıştır.[3] Başka bir deyişle, insan kendini etkinlik yoluyla oluşturur, etkinliği sayesinde dünyayı değiştirir ve değiştirdiği dünyanın etkisi altında da bu kez kendisi değişir.

Marx'a göre "insan üretmeye başladığı andan itibaren" hayvanlardan farklılaşmıştır; insanın insanlığını belirleyen öğe emektir. İnsan ile doğa arasındaki ilişki emek ile başlar; üretim zorunluğu karşısında doğayı kendi ihtiyaçları açısından biçimlendiren insan, yarattığı "insancıl-doğal" dünya ile hem kendi yaşamını hem de başkalarıyla olan ilişkilerini temellendirir.

> "İş (emek) her şeyden önce, insanla doğa arasında bir süreçtir; öyle bir süreç ki, burada insan doğa ile kendisi arasında madde alışverişini kendi çabasıyla başlatır, yürütülür, düzenler ve denetler. Doğadan salanan maddenin karşısında gene doğadan gelen bir güç olarak yer alır. insanoğlu, doğanın sağladığı maddeye kendi yaşamı için yararlanabilir bir şekil vermek üzere, kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini hareketе geçirir. Dış dünya üzerinde etki yaparken, dünyayı değiştirirken, insan aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir."[4]

Doğa olduğu gibi değil, oluşturulduğu biçimde yaşanır ve insan yaşamını etkiler. Marx'ın kendi deyimiyle, doğa "insancıl-

(2) Bu konuda bkz.: Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968. s. 65. Avineri, Marx'ın yalnızca *"Quid Pro Quo"* adlı makalesinde böyle bir deyimi andıran sözcükler kullandığını belirtmektedir. Ayrıca bkz.: George Lichtheim, Marksizm (New York: Praeger, 1965), Bölüm 4-5.

(3) Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1971), s. 26-27.

(4) Karl Marx, *Capital*, 1. Cilt (New York: International Publishers, 1967), s. 177; Türkçesi için bkz.: Karl Marx, *Kapital*, çev. Mehmet Selik, (Ankara: Odak Yayınlan, 1974), s. 270.

laştırılmış doğa"dır (**humanized nature**); "soyut doğa", "insandan yalınlanmış doğa... insan için bir hiçtir."[5] insan etkinliğiyle hem doğayı hem de kendi "öz doğasını" değiştirir. Toplumsal yaşam ne doğanın uzantısı veya yansıması ne de "soyut" insan doğasının işlevidir - toplum temelde etkinliğe, emek ve üretime dayanır.

Buraya kadar, Marx'ın görüşlerinde doğal toplum modelinden farklı, sembolik modele yatkın etkinlik ile temellendirilmiş bir doğa ve toplum yorumu varmış gibi görünmektedir. Ancak, yukarıda dile getirildiği şekliyle bile Marx'ın sembolik toplum modelini benimsemiş olduğu söylenemez. Marx, insan/doğa ilişkisini dolaylı bir biçimde kurmasına rağmen, etkinliği anlamsal olarak değil, zorunlu ihtiyaçlar ile temellendirmektedir: "İnsanoğlu, doğanın sağladığı maddeye **kendi yaşamı için**" gerekli bir şekil verebilmek amacıyla ellerini, kollarını ve bacaklarını harekete geçirmektedir. Bir başka deyişle, etkinlik (emek) sembolik bir düzenlemeye değil, nesnel, zorunlu ve doğal bir sürece bağlıdır. Nitekim, Marx etkinliğin nesnel temellere dayandığını açık bir şekilde dile getirmektedir:

> "İnsan doğrudan doğruya doğal bir varlıktır. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak, bir yandan **doğal yaşama güçleri** vardır - **etkin** doğal bir varlıktır. Bu güçler onda yönsemeler ve yetenekler olarak, **itkiler** olarak, vardır. Öte yandan, doğal, bedeni, duyusal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, *acı çeken*, koşullanmış ve kısıtlı bir yaratıktır. Yani, itkilerinin *nesneleri* onun dışında, ondan bağımsız **nesneler** olarak vardırlar; gene de bu nesneler onun gereksinmesinin **nesneleridir** - gerekli nesnelerdir, insanın oluşması için gereklidirler ve öz güçlerini pekiştirirler...
>
> Açlık, doğal bir ihtiyaçtır; bu yüzden, doymak ve dinmek için kendi dışında bir **doğa**, kendi dışında bir **nesne** gerektirir. Açlık benim bedenimin kendi dışında bir nesneye karşı, kabul edilmiş ihtiyacıdır, bedenimin bütünlüğü ve bedenimin doğasının açıklığa kavuşması için gereklidir...

(5) *Early Writings*, s. 398; *Felsefe Yazıları*, s. 172.

> Nesnel olmayan bir varlık **hiçtir - yokluktur**...
>
> Demek ki nesnel, duyusal bir varlık olarak insan **maruz kalan** bir varlıktır, maruz kaldığını duyduğu için tutkulu bir varlıktır. Tutku, nesneye enerjiyle yönelmiş insanın özsel gücüdür."[6]

Marx'a göre, insan bağımlı, "maruz kalan" ve "sınırlı" bir varlıktır; insan üretime, üretim doğaya bağlıdır. Doğa insanın karşısına bir yığın olarak çıkar ama, insan doğayı kavramsal bir şekilde değil, (zorunlu) ihtiyaçları açısından biçimlendirir: "Nesnel olmayan bir varlık hiçtir - yokluktur". Doğal ihtiyaçlardan kaynaklanan üretim, toplumsal yaşamın temelini oluşturur; Marx'ın kendi deyimiyle, insanın doğa ile olan ilişkisi "teorik" değil "pratik"tir.

Marx, pozitivist denklik teorisini ve edilgin bir doğalcılığı yadsımakla beraber, sembolik kapsamdan bağımsız, doğal ihtiyaçlara dayalı pratik etkinlik modelini kabullenmişe benzemektedir, insan etkin fakat doğal bir varlıktır, daha doğrusu "etkin doğal" bir varlıktır, çünkü yaşam için gerekli etkinlik "açlığımın" doyması ve "bedenimin" gelişmesi ile bağımlıdır. Böylece, önce doğayı insancıllaştıran Marx, daha sonra insanı doğallaştırmadadır; etkinliği fiziksel doğanın belirleyici etkisinden bağımsızlaştırdıktan sonra insansal doğa ile temellendirmektedir.

Sembolik temellendirmeden bağımsız bir etkinlik teorisi ile yola çıkan Marx, daha sonra "materyalistik" tarih ve toplum görüşlerini geliştirmeye başladığı zaman sembol-öncesi bir programın doğuracağı yetersizliklere düşmekten sakınamayacaktır. Bu defa, üretim süreci doğallaştırıldığı için bütün düşünsel sistemler üstyapı olarak ya pratik (sınıfsal) çıkarların işlevi ya da üretim biçiminin yansıması olarak ele alınacaktır. Doğa düzeyinde pozitivist denklik teorisinden uzaklaşan Marx, bu kez, üretim düzeyinde tasarımsal indirgemeyi savunacaktır. Düşünsel sistemler, doğanın izdüşümü olmamakla beraber, doğa kadar nesnel, sembol-dışı gerçeklik taşıyan üretim biçiminin temsili olarak değerlendirilecektir. Başka bir deyişle, düşünce doğanın değil, ekonominin fonksiyonu olarak açıklanacaktır.

---

(6) *Early Writings*, s. 384; *Felsefe Yazıları*, s. 160-161.

Marx'ın düşüncesindeki bu ikilik son yıllarda, özellikle Louis Althusser'in etkisiyle «genç» Marx ile «bilimsel» Marx farklılaştırmalarına dayanan tartışmalara yol açmıştır.[7] Bu tartışmalarda bir taraf Marx'ın «bilimsel» olduğunu kanıtlamak için «üretim» sorunsalını, diğer taraf ise Marx'ın «hümanist» olduğunu gösterebilmek için «etkinlik» teorisini vurgulamaktadır. Biz bu tartışmalara girmek amacında değiliz; yalnız tartışmaların pozitivist programın dışına çıkmadığını belirtmekle yetineceğiz. Bir taraf pozitivizmin denklik boyutuna diğer taraf ise oluşum boyutuna ağırlık verdiği için görünürdeki farklılığın temelde aynı teorik yapıya dayandığı gözden kaçmaktadır. Marx «olgunluk» yıllarında, «genç»liğinden farklı olarak gerçekten denklik teorisine geçmiş olsa bile bu durum iki teori arasında epistemolojik veya pragmatik bir kopuşun olduğunu değil, pozitivizm içinde barınan bir görüşten diğerine bir geçiş olduğunu gösterir. Kaldı ki, edilgin bir materyalizmi Marx değil, Engels, Kautsky, Plekhanov gibi Marxistler savunmuştu.[8] Fakat, her ne kadar Marx edilgin bir materyalizme karşı çıkmışsa da pozitivist programı aşmamıştır. Marx'da farklı gibi görünen iki yaklaşım, temelde belirli bir "dünya oluşumu" modeline dayanmaktadır. Şimdi, bu görüşü açıklayabilmek için Marx'ın hangi anlamda "materyalist" bir düşünür olduğunu daha ayrıntılı bir şekilde irdelememiz gerekmektedir.

Etkin Doğalcılık

Yukarıda, Marx'ın edilgin bir materyalizme karşı çıkmasının pozitivist bağlamı aşmış olduğu anlamına gelmediğini belirttik. Fakat, genç ve olgun Marx tartışmalarının son yıllarda gittikçe yoğunlaşması bu tartışmaların hayali olduğunu değil, Marx'ın düşüncelerindeki ikircilliklerden beslendiğini göstermektedir. Marx'da bulduğumuz ikilikler ise Marx'ın materyalizm anlayışından kaynaklanmaktadır. Marx, edilgin materyalizme karşı etkinliği, etkin idealizme karşı da materyalizmi savunmuştur. Bu ikili vurgulamanın etkinlik boyutuna ağırlık verilince Marx, "hüma-

(7) Louis Althusser, *For Marx* (New York: Vintage, 1970), s. 51-86.
(8) Bu konuda bkz.: Avineri, a.g.e. Lichteim, a.g.e., Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London: New Left Books, 1971), Bölüm I.

nist" bir düşünür, materyalist boyutuna ağırlık verilince "bilimsel" bir düşünür olarak öne sürülmektedir. Halbuki Marx'ın düşüncesinde her iki boyut da aynı teorik temellendirmeye dayanmaktadır. Biz bu görüşü destekleyebilmek için önce Marx'ın etkinliği vurgulayan, onu sembolik görüşe yaklaştıran yönünü, daha sonra ise materyalist boyutu incelemeye çalışacağız.[8a]

Marx'ın etkinliğin önemini Hegel idealizminden farklı bir biçimde, Feuerbach doğalcılığına karşı savunduğunu biliyoruz. Feuerbach'a göre, Hegel önce insan ve doğayı birbirlerinden kopuk varlıklar olarak ele almış sonra idealist bir özümleme içinde bu varlıkları birleştirmiştir. Hegel'in düşüncesinde insan ile doğayı birleştiren neden **Idea** olduğu için Hegel açısından insanlık tarihi **Idea**'nın dışavurumundan başka bir şey değildir. Feuerbach, Hegel'in düşünsel birlik içinde bütünleştirdiği insan ve doğayı doğal bir birlik içinde bütünleştirmeye çalışmış ve Hegel'e karşı geliştirdiği doğalcılık görüşünü şöyle savunmuştur:

> "Doğanın ve gerçeğin **Idea** tarafından belirlendiği şeklinde dile getirilen Hegelci görüş, doğanın Tanrı tarafından yaratıldığını (maddi varlığın soyut, maddi-olmayan bir varlık tarafından yaratıldığını) öne süren teolojik öğretilerin **rasyonel** bir anlatımından başka bir şey değildir... (Halbuki) yeni felsefe **insanı**, insanın temeli olarak da **doğayı** felsefenin **tek, evrensel** ve **en yüce** konusu durumuna getirmektedir. Böylece, yeni felsefe, fizyoloji de dahil, antropolojiyi evrensel bir bilim olarak kabul etmektedir."[9]

Feuerbach, bu görüşleriyle, insanı doğa ile, insanın özünü (essence) de yaşamı (existence) ile özdeş tutan bir doğalcılığa varmış oluyordu. Feuerbach'a göre, doğa insanı da içerdiği için bilim, doğal ve beşeri olarak ikiye ayrılamaz; bilim tektir. Bilginin temeli duyusal algılamaya (sense perception) dayanır; kendi

---

(8a)Bu bölümdeki Marx'ın düşüncesinde farklı gibi görünen iki boyutun te-melde bir tek mantığa bağlı olduğu görüşü Marshall Sahlins'ın yorumundan esinlenmiştir. Bkz.: Marshall Sahlins, *Practical Reason and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), Bölüm III. Marx'tan yapılan alıntıların bazıları da aynı kaynakta zikredilmiştir.

(9) Zikreden kaynak Schmidt, a.g.e., s. 25.

deyimiyle, "nesnel düşünce" "nesnel doğrunun düşüncesi" olmaktan başka bir şey değildir.[10]

Marx, Feuerbach'ın doğalcılığına ve empirisist bilgi teorisine karşı etkinliği vurgulayan görüşlerini Hegel'den esinlenerek fakat ondan farklı bir biçimde ortaya koymuştur. Hegel gibi, Marx da gerçekliğin bir veri olamayacağını, gerçekliğin ancak insan etkinliği ile biçimlendirildiği zaman insan yaşamı için anlam taşıyabileceğini belirtmiştir. Marx'a göre, Feuerbach materyalizminin yanılgısı insanın etkinlik yönünü idealist felsefeye teslim etmekte yatmaktadır:

> "Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere, şimdiye kadar varolan tüm materyalizmin başlıca kusuru şeyin, gerçekliğin duyumluluğun **duyumlu** insan eylemi, pratiği olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne ya da tefekkür biçiminde kavranmasıdır. Böylece, etkin taraf, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu-ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm bu biçimdeki gerçek duyumlu eylemi elbette bilmez. Feuerbach düşünce nesnelerinden gerçekten farklı duyumlu hesneler istiyor, ama insan eyleminin kendisini nesnel eylem olarak kavramıyor."[11]

Görüldüğü gibi, Marx, Feuerbach'dan farklı olarak materyalizmin etkinlik yönünü, Hegel'den farklı olarak düşüncenin duyumsal, pratik yönünü vurgulamaktadır. Felsefenin toplumu anlamak değil, değiştirmek amacına yönelmesi gerektiğini belirten Marx için, edilgen doğalcılığın yerini etkin bir materyalizmin alması gerekmektedir. Materyalizm ancak etkin bir bilgi ve toplum anlayışını içerdiği zaman bütünlüğe kavuşur.

> "Nesnel doğrunun insan düşüncesine atfedilip edilemeyeceği sorunu, teorik bir sorun değil, **pratik** bir sorundur. Pratikte insan, doğruyu, yani kendi düşüncesinin gerçeklik gücünü, bu-yanlılığını kanıtlamalıdır. Düşüncenin gerçekliği (veya gerçeksizliği)

(10) a.k..
(11) Early Writings, s. 421; Türkçe çevirisi için bkz.: Marx ve Engels; *Seçme Yapıtlar*, I, çev. M. Ardos, S. Belli, A. Kardam, K. Somer (Ankara: Sol Yayınları, t.y), s. 11.

konusunda, pratikten soyutlanmış anlaşmazlık, tamamen **skolastik** bir sorundur."

"Toplumsal yaşam özünde pratiktir..."

"Soyut düşünme ile yetinemeyen Feuerbach, duyumlu sezgiye başvuruyor; ama duyumluluğu pratik eylem, duyumlu insan eylemi olarak kavramıyor."[12]

İnsan etkinliğini, materyalizmin edilgenliğine ve idealizmin düşüncelliğine karşı pratik eylem olarak savunan Marx için, etkinliğin önemli ikinci bir boyutu daha vardır: Etkinlik bireysel değil, toplumsaldır. Marx'a göre, "birey **toplumsal varlık**" olduğu için insanın özvarlığını temellendiren etkinlik de toplumsal (ilişkisel) bir nitelik taşır. Toplumun dışında, toplumsal etkilerden soyutlanmış bir insan söz konusu olamaz; böylesi, bir varlık değil, bir "hiçlik", bir "yokluk"tur:

"Diğer insanlarla doğrudan bir ilişkiyi pek az gerektiren bilimsel faaliyette bulunduğum zaman bile, insalsal bir etkinlik söz konusu olduğu için, **toplumsal** bir faaliyette bulunurum. Toplumsal ürün olarak beni belirleyen düşünürün kullandığı dil gibi-yalnızca etkinliğimin araçları değildir. Kendi **yaşamım** bir toplumsal etkinliktir. Bu nedenle ben kendim ne üretirsem, toplumsal bir varlık olarak hareket ettiğimin bilinci içinde, toplum için üretirim."[13]

Klasik iktisatçıların insanı özünde ve önsel olarak **Homo Economicus** olarak değerlendiren görüşlerine karşı çıkan Marx, toplumsal bütünlükten yalıtılmış bireysel çıkarların söz konusu olamayacağını şu şekilde açıklamaktadır:

"Özel çıkarlar, ancak toplumun belirlediği koşullar ve toplumun sağladığı ortam içinde oluşabileceği için temelde toplumsal olarak

(12) *Early Writings*, s. 422; *Marx ve Engels: Seçmeler*, s. 12.
(13) *Early Writings*, s. 350; *Felsefe Yazıları*, s. 105-106. Marx daha sonra şöyle devam etmektedir: "it is above ali necassary to avoid önce more es-tablishing 'society' as an abstraction över against the individual. The individtıal is the social being."

> belirlenmiş çıkarlardır. Bu nedenle de, bu koşulların ve ortamın yeniden-üretilmesine bağlı çıkarlardır. Çıkarlar, özel kişinin çıkarlarıdır, ama, hem içeriği hem de gerçekleşme biçimi ve araçları, toplumsal koşullar tarafından belirlenir."[14]

İnsan toplumsal bir varlık olarak doğa ile bireysel düzeyde değil, toplumsal olarak ilişki kurabilir. Marx'a göre, toplumsal bütünlük içinde toplumsal kategoriler yoluyla doğa algılanır ve kavranır. Bir başka deyişle, doğa ne "orada" olduğu gibi ne de bireysel olarak algılanır; doğaya toplumsal olarak el koyulur. Toplumsal bağlamı dışında, doğayı "olduğu gibi", bir veri olarak ele alan Feuerbach'ı Marx şu şekilde eleştirmektedir:

> "Ve bu faaliyet, bu durmadan duyumsal çalışma ve yaratma, bu üretim şu anda kurulu duyumsal dünyanın temelini o derece oluşturur ki, eğer bu faaliyetler bir yıl için bile kesintiye uğratılsaydı, Feuerbach doğal dünyada sadece muazzam bir değişiklik bulmakta kalmayacak, hemen arkasından bütün insansal dünyadan, kendi algılama yetilerinden, ve gerçekten, kendi yaşamından mahrum kalacaktır."[15]

Burada, Marx kesin bir dille, toplumsal etkinlik (üretim) ile temellendirilmeyen bir doğa anlayışının anlamsızlığını, etkinlikten bağımsız bir yaşam dünyasının düşünülemeyeceğini belirtmektedir; o kadar ki, etkinlikten bağımsız bir algılama bile söz konusu olamaz. Etkinlik her şeyin, doğanın olduğu kadar toplumun, yaşamın olduğu kadar da bilginin temeli, insanın yaşam dünyasını belirleyen temel öğedir. Fakat bütün bu önermeler, Marx için doğanın yokluğu anlamını taşımaz: Doğa "orada" olmasına rağmen, pratik özümleme dışında anlamsız bir soyutlamadır. Habermas aynı görüşü yetkin bir biçimde şöyle dile getirmektedir:

---

(14) Karl Marx, *Grundrisse: Instroduction of Political Economy*, çev. Martin Nicolaus (Harmonworth: Penguin, 1973), s. 156.

(15) Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence and Wishart, 1965), s. 56; Marx ve Engels: Seçmeler, s. 31.

> "Her ne kadar epistemolojik olarak doğanın kendi-içinde var olduğunu varsaymak zorundaysak da, bizim, kendimizin, doğa ile olan ilişkimiz, ona varabilmemiz, ancak emek sürecinin belirginleştirdiği tarihsel boyut içinde gerçekleşebilmektedir. Burada, insansal doğa nesnel doğayı, belirlemektedir... Bu nedenle, 'kendi-içinde doğa', düşüncemizin önkoşulu olan bir soyutlamadan ibarettir: Biz, doğa ile daima insanlığın oluşturduğu insansal bir dünyanın sınırları içinde karşılaşırız."[16]

Görüldüğü gibi, Marx edilgen bir doğa anlayışından farklı bir pratik bilgi ve toplum görüşünü savunmaktadır. Doğa olduğu gibi değil, etkinlikle biçimlendirildiği sürece etkili olur. Bilgi "orada" olan nesnenin zihinde doğrudan yansıması değil, pratik eylem ile belirlenen bir oluşumdur. Bu nedenle, insan/doğa birliği ne Hegel'in söylediği gibi düşüncel ne de Feuerbach'ın öne sürdüğü gibi doğal nitelik taşır. İnsan/doğa birliği eylemin birliğinden doğar. Yine Feuerbach'a yönelttiği bir eleştiri içinde Marx kendi bilgi ve toplum anlayışını şu şekilde açıklamaktadır:

> "(Feuerbach) kendisini çevreleyen duyumsal dünyanın daima ve her zaman aynı kalan bir veri olmadığını, sanayinin ve toplumun durumunun ürünü olduğunu ve bu anlamda, tarihsel bir ürün olduğunu, her biri kendinden önceki kuşağın omuzları üzerinde yükselen, endüstrisini ve ticaretini geliştiren, toplumdaki ihtiyaçların değişmelerine uygun olarak toplumsal örgütlenmesini değiştiren bütün bir dizi kuşağın faaliyetinin sonucu olduğunu görmez. En basit 'duyumsal kesinliğin' nesneleri bile ancak toplumsal gelişme, sınai ve ticari ilişkiler yoluyla ona bir veri olarak sunulmuştur."[17]

Dikkat edilirse, Marx burada endüstriyel ve teknolojik faaliyetleri değişen ihtiyaçlara göre toplumsal "durum" ve örgütlenme "bağlamı" içinde ele almaktadır. Toplumsal bütünlükten ve ilişkilerden yalıtılmış doğa ve birey gibi teknoloji de kendi başına, toplumsal bağlam dışında anlam taşımaz. Teknoloji toplumu

(16) Habermas, a.g.e., s. 34.
(17) Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 57; *Marx ve Engels: Seçmeler*, s. 30.

değil, toplum teknolojiyi belirler.[18] Eğer bu öneri bir abartma gibi görünüyorsa, o zaman bakınız bu kez Marx "sermaye" ile ilgili olarak neler diyor:

> "Bir zenci bir zencidir. Yalnızca belirli koşullar altında zenci bir köle olur. Pamuk örme makinesi pamuk örmek için kullanılan bir makinedir. Yalnızca belirli koşullar altında bu makine sermaye olur. Bu koşullar dışında, altının kendi başına para, şekerin kendi başına şeker fiyatı olabildiği kadar makine de kendi başına sermaye olabilir."[19]

Marx'a göre, sermaye makine olmadığı gibi makine de öğesi olduğu toplumsal örgütlenme biçminden yalıtılamaz. Makine belirli bir toplumsal yapı içinde sermaye niteliğini taşır, bu yapının dışında makine, sermaye olmadığı gibi başka herhangi bir nesne de toplumsal bağlamından bağımsız olarak ele alınamaz:

> "Sabanı süren öküz ne kadar ekonomik bir kategori ise makine de o kadar ekonomik bir kategoridir. Makinenin kullanılması günümüz iktisadi sisteminin bir koşuludur. Fakat makinenin kullanımı makinenin kendisinden tamamen farklı bir olaydır."[20]

Marx, birey kadar doğayı, bilgi kadar teknolojiyi toplumsal bütünlük içinde yer alan pratik etkinlikle temellendirmektedir. Bundan öte, Marx üretimin amaçlarını bile toplumsal birliğin özgüllüğüne bağımlı olarak çözümlemektedir:

---

(18) Marx'ın düşüncesinde ağır basan nesnel bağlam içinde bu ilişkilerin değişebileceğini göreceğiz. Kapitalizmin tarihsel özgüllüğünü vurgularken Marx klasik iktisatçıların doğallaştırdığı kategorileri belirli toplumsal ilişkilere özgü kategoriler olarak çözümlemekte, fakat ileride, değineceğimiz gibi, eleştirisini dayandırdığı teorik düzeyde kendisi de tekrar doğal kategorilere dönmektedir. Klasik iktisatçıların doğal kategorileri arkasındaki gizli toplumsal ilişkileri keşfeden Marx, bu toplumsal ilişkilerin ardında ikincil bir düzeyde, tekrar doğal kategoriler görmektedir. Örneğin, değişim için üretimin arkasındaki toplumsal ilişkiyi ortaya çıkardıktan sonra, Marx bu ilişkilerin ardında ikinci bir doğal düzeye varmaktadır: Toplumsal ilişkiler kullanım değeri ile temellendirilmektedir..

(19) Karl Marx, *Wage-labor and Capital* (New York: International Publishers, 1967), s. 28.

(20) Karl Marx and Friedrich Engels, *Correspondence: 1846-1895* (New York: International Publishers, 1936), Marx'ın Annenkov'a 28 Aralık 1846 tarihli mektubundan; anıldığı kaynak, Marshall Sahlins, *Practical Reason and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), s. 132.

> "Arzu ve isteklerimizin kaynağı toplumdur; bu nedenle, arzu ve isteklerimizi onları tatmin eden nesneler açısından değil, toplumun açısından değerlendiririz. Arzu ve istekler toplumsal oldukları için göreli bir nitelik taşırlar."[21]

Marx açıkça herhangi bir toplumda neyin üretildiğini, mutlak veya doğal insan ihtiyaçlarını değil, **toplumsal** ihtiyaçların belirlediğini öne sürmektedir. Başka bir deyişle, ihtiyaçlar doğal olarak değil, toplumsal olarak tanımlanır. Toplumsal etkilerden soyutlanmış birey söz konusu olamayacağı gibi toplumsal belirlenmelerden bağımsız ihtiyaçlar da söz konusu olamaz. İhtiyaçlar mutlak değildir, toplumdan topluma değişen göreli olgulardır. Bu nedenle, pratik etkinlik (üretim) yalnız (biyolojik) yaşamın değil, "belirli bir yaşam tarzı" nın yeniden üretimine bağlıdır.[22]

Bütün bu açıklamalardan sonra, Marx'ın sembolik bir programa, bilgi ve toplum anlayışına yönelmesi beklenebilirdi. Marx, doğa kadar insanı, bilgi kadar teknolojiyi, istekler kadar ihtiyaçları toplumsal bağlam içinde yer alan etkinlik ile temellendirmiştir. Kısaca, Marx özneyi nesneye, toplumu doğaya indirgemekten sakınmıştır. Fakat, Marx'ın düşüncesinde ikinci bir boyut, ikinci bir "an" daha vardır: Etkinlik sembol veya anlam sistemi ile değil "materyalizm" ile temellendirildiği zaman, Marx, sembolik toplum anlayışından oldukça farklı bir projeye doğru yönelmiştir. Yalnız, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu proje içinde bile "materyalizm" denklik düzeyinde değil, oluşum bağlamı içinde geliştirilmiştir. Bilincin maddenin izdüşümünden başka bir şey olmadığını öne süren edilgin materyalizme karşı Marx etkinliğin önemini vurgulamıştır. Marx'ın materyalizmi etkinlik anlayışında yatmaktadır. Etkinlik sembolik temellerden bağımsızlaştırılınca,

---

(21) Marx, *Wage-labor and Capital*, s. 33.

(22) Marx, toplumsal açıklamalarda "nüfus" un bile bağımsız değişken olarak çözümlenemeyeceğini söylemektedir: "The population is an abstraction if I leave out, for example, the classes of wihch it is composed. The classes in turn are an empty phrase if I am not familiar with the elements on which they rest e.g. wage labour, capital ete. The latter in turn presuppose exchange, division of labor, prices, ete... Thus if I were to begin with the population this would be a chaotic conception of the whole." Marx, *Grundrisse*, s. 100.

toplum nesnel ihtiyaçlardan kaynaklanan üretim sürecine dayandırılmıştır. Shlomo Avineri bu görüşü şu şekilde dile getirmektedir:

> "(Marx), 'Feuerbach Üzerine Tezler'de insan bilincinin kurucu (construetice), niteliğini vurgulamasına rağmen, Hegel'in insancıl etkinliğin nesnelerini yalnızca insanın kendi bilincinin bir izdüşümü olarak değerlendiren görüşünü eleştirmekten geri kalmamıştır. Marx'a göre, insanın bu şekilde kendi içine kapanması özne/nesne ikilemine çözüm değildir. Marx'a göre, emek yalnızca insanın bilincinde değil dış dünyada olan gerçek bir süreçtir. Ancak insan bilincinin dışındaki dünyada iz bıraktığı zaman emek tarihsel bir süreç niteliğini kazanır."[23]

Yukarıda, Marx'ın üretim sürecini nesnel zorunluluklara dayandırdığını belirttik. Fakat aslında materyalizm (veya doğalcılık) Marx'ın düşüncesinde yeterli bir şekilde açıklanmayan bir sorunun yarattığı boşluğu doldurmaktadır. Soru şu: Üretimi temellendiren nesnel zorunluklar neye dayanır, nereden kaynaklanır? Bir başka deyişle, üretimin nedeni nedir, bu neden nasıl belirlenir? Marx'ın bu konuda hiçbir açıklama girişiminde bulunmadığı söylenemez; fakat bakınız, bu konuda Marx'ın düşünceleri nasıl birbirleriyle çelişkili iki farklı cevabı birden içermektedir.

Marx yine klasik iktisatçıları eleştirmektedir: Marx'a göre, klasik iktisatçıların doğal ve evrensel kategori olarak sundukları "değişim değeri" (exchange value) belirli bir toplumsal yapıya dayanır. Kapitalist toplum insan ilişkilerini metalaştırdığı için gerçekte insanlar arası nitelik taşıyan ilişkiler nesnelerarası ilişkiler gibi görünmektedir:

> "Metanın esrarlı bir şey oluşunun basit ve açık nedeni, insanların kendi emeklerinin toplumsal niteliğinin, insanlara emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak görünmesinde yatar; bu nedenle üreticilerle toplam emek arasındaki ilişki de şeylerin, insanların dışında varolan, bir toplumsal ilişkisi gibi emekçilere sunulur... Burada,

(23) Avineri, a.g.e., s. 79.

> insanların bizzat kendi aralarındaki toplumsal ilişkinin, onların gözünde nesneler arasında varolan hayal-ürünü bir ilişki şekline girmesinden başka bir şey olmamaktadır."[24]

Marx'a göre, bir nesnenin meta olabilmesi makinenin sermaye olması gibi, belirli toplumsal ilişkileri gerektirmektedir. Bir nesne ancak değişim için üretim yapan bir toplum içinde meta niteliğine bürünür. Değişim için üretim, belirli bir toplumsal yapıyla sınırlı olduğu için üretimin nedeni değişim değeri ile açıklanamaz.

Marx'a göre, bir nesnenin meta olabilmesi, yani üretim-değişim-tüketim devresine girebilmesi, değişim değerinden bağımsız olarak o nesnenin kullanım değeri (use value) taşımasını gerektirir. Değişim değerinin yalnızca belirli bir toplumsal sistemin (üretim biçiminin) işlevi olmasına karşılık, kullanım değeri toplumsal ve tarihsel özgüllüklerden bağımsız, evrensel bir nitelik taşır. Kullanım değeri açısından bakıldığında, bir nesnenin hiçbir karanlık, "hiçbir esrarlı tarafı yoktur." Marx'a göre, "doğanın sağladığı malzemeyi insanın kendine yararlı olabilmesi için biçimlendirdiği gün gibi apaçıktır."[25]

Görüldüğü gibi, Marx bir malın değerinin değişim ve kullanım olmak üzere iki ayrı nedene dayandığını belirtmektedir. Bunlardan değişim değeri, belirli bir toplumsal yapı içinde geçerli olduğu için görelidir, olumsaldır. Bu nedenle, üretim nesnel olarak değişim veya değişim değeri ile açıklanamaz. Ama, kullanım değeri! Kullanım değeri toplumsal belirlenmelerden bağımsız mıdır? Marx, kullanım değerini temellendiren nedeni "ihtiyaç sistemi" olarak açıklamaktadır; halbuki, daha önce arzu ve isteklerin toplumsal bağlam içinde belirlendiğini ve toplumdan topluma değiştiğini belirtmişti. O halde, ihtiyaç sistemleri de değişen arzulara göre değişmez mi? Daha doğrusu, bu noktada Marx'ın ihtiyaç sistemlerini değişim değeri açısından açıklamasını beklemek doğal değil midir? Fakat bakınız Marx bu konu ile ilgili olarak ne diyor:

---

(24) Marx, *Kapital*, I. Cilt, s. 130-131.
(25) Marx, *Kapital*, I. Cilt, s. 71.

"Meta iki yönlü bir bütünlük olarak gözükmektedir. Kullanım değeridir, yani herhangi bir insan ihtiyaç sistemini tatmin eden nesnedir. Bu onun çok farklı üretim dönemlerinin paylaşabileceği maddi yönüdür ve bu yönüyle araştırılması politik ekonominin dışında kalır."[26]

Marx şimdi ihtiyaç sistemini o kadar apaçık ve evrensel saymaktadır ki, politik ekonominin dışında bırakıp açıklamaya dahi gerek görmemektedir. Fakat, bu konuda Marx'ın kuşkuları olduğunu, ihtiyaçlar ve kullanım değeriyle ilgili olarak kesin bir açıklığa varamadığını gösteren ipuçları da buluyoruz. Örneğin, Marx *Grundrisse*'de kullanım değerine ilişkin olarak şu soruları sormaktadır:

"Kullanım değeri basit bir değişimin ve değiş-tokuşun bile önkoşuludur. Fakat burada, değişim yalnız malların kullanımı amacıyla yapıldığı için, kullanım değeri, yani malın içeriği ve doğal tikelliği hiçbir ekonomik nitelik (form) taşımamaktadır. Malın ekonomik formu değişim değerinde yatar. Bu formun dışında malın içerdiği hiçbir anlam taşımaz; ilişkilerin toplumsal ilişki olarak içeriği değildir. Fakat bu içerik ihtiyaç ve üretim sistemine dönüşmez mi? Kullanım değeri bu formun bir öğesi olarak formun kendisini belirlemez mi, yani... farklı iş şekilleri –tarım, sanayi– vb... Her şeyden önce, kullanım değerinin yalnızca hangi oranda ekonominin ve onun formlarının dışında, bir önvarsayım olarak var olduğunu değil, hangi oranda ekonominin formunun içinde olduğunu da açıklığa kavuşturmak gerek."[27]

Bu sorular Marx tarafından hiçbir açıklığa kavuşturulmadan bir kenara bırakılmışlardır. Marx'ın *Grundrisse*'yi yayımlamak amacıyla değil, *Kapital*'e ön hazırlık niteliğinde notlar olarak yazdığını hatırlarsak, bu soruların *Kapital*'de neden bir malın bir başkasıyla aynı değerde olduğunu gösterebilmek için emek-değer teorisine önemli bir yer verdiği halde, neden şu malın değilde bir

(26) Marx, *Grundrisse*, s. 881
(27) a.k. s. 267-268.

başkasının üretilmediğini, yani neyin, neden üretildiğini açıklamamaktadır. Buna rağmen *Grundrisse*'nin başka bir bölümünde, Marx'ın lüks tüketimi ile ilgili görüşlerinden bu konuya değin bazı ipuçları elde edebiliyoruz. Eğer bir nesnenin üretimi toplumsal etkilerden bağımsız olarak doğal ihtiyaçlara dayalı ise, o zaman lüks üretiminin değişim değeri dışında kullanım değerinin de açıklanması gerekmektedir. Marx böyle bir açıklama çabasına yönelik olarak şunları söylüyor:

> "Kendine-yeterli olan tarımcılık için, dokumacılık, eğirmecilik gibi, ikincil domestik faaliyet niteliğini taşıyan, zanaatler **gerekli** değildir. Fakat, eğer tanm bilimsel faaliyetlere dayanıyorsa, yani eğer tarıma ticaret yoluyla makine, kimyevi gübre, ve uzak ülkelerden alınabilecek tohumluluk gerekliyse, o zaman makine yapan fabrikalar, dış ticaret zanaatler tarım için gerekli **ihtiyaçlar** olmaktadır. Belki de tarım için gerekli guano yalnız ipek ihraç etmek yoluyla elde edilebilir. Bu durumda, ipekli üretimi artık bir lüks sanayi değil, tarım için gerekli bir sanayi olmaktadır, işte bu örnekte, kendi doğal koşullarının tarımsal üretime yeterli olmamasından dolayı, daha önce lüks gibi görünen şey şimdi gerekli olmaktadır ve lüks denilen ihtiyaçlar en doğal olarak gerekli ve dünyevi bir endüstri için zorunlu bir ihtiyaç durumuna gelmektedir."[28]

Marx, guano üreticilerinin neden ipekliye ihtiyaçları olduğunu açıklamamaktadır. Yine de, bu alıntıdaki görüşlere dayanarak, Marx'ın fayda ve ihtiyaç sistemini sembolik bir şekilde yorumlamaya yatkın bir toplumsal bilimci olduğunu öne sürebilir miyiz? Marx'ın sembolik toplum anlayışına yakın bir düşünür olduğunu destekleyecek nitelikte gerçekten ilginç örneklere rastlıyoruz. Bakınız Marx, hayvanlar ile insanlar arasındaki etkinlik farkını ve dayandıkları farklı nedenleri sembolik bir anlayışa ne kadar yakın bir şekilde dile getirmektedir:

> "Hayvanlar yalnız dolaysız fiziksel ihtiyaçların zoruyla üretir, oysa insan fiziksel ihtiyaçlardan bağımsız olarak üretim yapar ve ancak

(28) a.k., s. 527-528.

> bu ihtiyaçlardan kurtulduğu zaman üretir. Hayvan yalnız kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır; insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir. Hayvan yalnız kendi türünün ölçüleri ve ihtiyaçlarına göre yaratır, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir ve nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü nasıl uygulayacağını bilir. Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratır."[29]

Bu görüşlerin, eğer, "genç" Marx dönemine ait olduğu için yetersiz olduğu öne sürülürse, o zaman "olgun" Marx'a dönelim:

> "Biz emeği münhasıran insana ait olduğu şekil içinde düşünüyoruz. Örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur; arı, petek hücrelerini yaparken birçok mimarı utandırır. Ama en kötü bir mimarı arıların en iyisinden, daha işin başında ayırt eden bir şey vardır. Mimar yapıyı gerçekte kurmadan önce, imgesel olarak kurar. Emek sürecinin sonucunda, bu sürecin zaten işçinin tasavvurunda, yani önceden düşünce halinde olan sonuç ortaya çıkar."[30]

Güzellik kurallarına göre, önce düşüncede yaratan, sonra yarattığını gerçekte uygulayan bir varlık olarak insan, acaba arzu ve isteklerini olduğu kadar ihtiyaç sistemini de önce tasavvurunda sembolik olarak biçimlendirmez mi? Shlomo Avineri, isteklerin oluşumu konusunda Marx'ın "bilinçsel" bir yaklaşımı benimsediğini öne sürmektedir. Avineri'ye göre, Marx istekleri doğrudan doğal olarak değil, insan bilincinin oluşturduğu şekilde ele almaktadır.[31] Avineri'nin yorumu bize yetersiz görünmektedir; nitekim kendisi de Marx'ın düşüncel modelin insan zihninde nasıl oluştuğunu açıklamadığını belirtmektedir. Avineri'nin yorumu Marx'ta bu konuda hiçbir açıklama olmadığını değil, Avineri'nin beklediği yönde bir açıklama olmadığını göstermektedir.

(29) *Early Writings*, s. 329; *Felsefe Yazıları*, s. 74.
(30) Marx, *Capital*, I. Cilt. s. 178; Marx, *Kapital*, I. Cilt s. 270.
(31) Avineri, a.g.e., s. 82.

Başka bir deyişle, Marx'ın düşünsel modeli sembolik olarak temellendirmesi beklenemezdi, çünkü Marx etkinliğin "materyalist" boyutunu vurguladığı zaman üretimi sembolik bir şekilde değil, "duyumsal" pratik eylem olarak temellendirmektedir. Nitekim, Marx kendi dünya görüşünü Alman felsefesinden farklılaştırdığı zaman düşüncenin "maddi" temellerini vurgulamaktadır:

> "Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka bir deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak üzere, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavramlarından ve ne de anlatılan, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan hareket edilir; hayır, gerçek faaliyetleri içindeki insanlardan hareket edilir; bu hayat sürecinin ideolojik refleks ve yankılarının gelişmesi de, insanların gerçek yaşamlarından hareketle ortaya konulabilir. Ve hatta insan beyninin hayalleri de deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların maddi yaşamlarının sürecinden zorunlu olarak doğan yüceltmelerdir. Bu bakımdan ahlak, din metafizik ve ideolojinin tüm geri kalanı, aynı şekilde bunlara tekabül eden bilinç şekilleri derhal bütün özerk görünüşlerini yitirirler. Bunların tarihleri yoktur; gelişmeleri yoktur; tersine, maddi üretimlerini' ve ilişkilerini geliştirererek, kendilerine özgü olan hu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini hem de düşüncelerinin ürünlerini değişikliğe uğratan insanların kendileridir. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, ama bilinci belirleyen yaşamdır."[32]

Özellikle Hegel "idealizmine" yüklenen Marx, **Idea**'ya karşı, insandan yana çıkmaktadır. İnsansal (toplumsal) yaşam **Idea**'nın dışavurumu değil, Idea "gerçek" ve "somut" yaşamın görüntüsüdür. Başka bir deyişle, insan yaşamını temellendiren etkinlik (üretim), "güzellik kurallarına" veya kavramsal bir sisteme göre düzenlenmez; tam aksine, bu kurallar ve sistemler üretimsel etkinliğin görüntüsü, onun düşüncede temsil ediliş biçimidir. O halde, mimar doğayı belirli bir düşünsel örüntüye göre değiştir-

(32) Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 51; Marx ve Engels: *Seçmeler* s.26

mez. Marx, idealistlerden farklı olarak, kendi tarih ve toplum anlayışının "ayaklarının yerde" olduğunu, bu nedenle, pratiğin düşünce ile değil, düşüncenin pratik ile açıklanabileceğini öne sürmektedir.[33] Marx'a göre, "düşüncelerin, tasarımların ve bilincin" bağlı olduğu "maddi faaliyet" hayatın "gerçek dilidir."[34] Bir başka deyişle, düşünce soyut, üretim somut bir dildir; nesnel olan düşünce değil, pratik etkinliktir.

Görüldüğü gibi, Marx açıkça empirisist dil ve bilgi teorisini benimsemektedir. Dil ile yaşam (üretim) arasındaki ilişki dolaylı olarak değil, doğrudan kurulmaktadır. Yaşam ise, Marx'a göre "her şeyden önce yemeyi, içmeyi ve barınmayı kapsar. Böylece, ilk tarihsel edim (act) bu ihtiyaçların karşılanması için gerekli araçların, yani maddi hayatın üretilmesine yöneliktir."[35] Marx açıkça insan/doğa ilişkisini, "metebolizm" imgesini kullanarak, "yemeye, içmeye ve barınmaya", kısaca, apaçık saydığı "ihtiyaç sistemi"ne dayandırmaktadır, ihtiyaç sisteminden kaynaklanan üretim ise toplumsal yaşamın ekonomik temelini oluşturmaktadır. Marx'a göre, düşünce, doğanın insan zihninde doğrudan yansıması değil, doğa ile toplum ilişkisini belirleyen üretim sürecinin zihinde temsil edilmesi demektir. Edilgen materyalist görüşü yadsıyan Marx, etkinliği sembolik belirlenmeden bağımsız olarak ele aldığı için, bu kez, düşünceyi doğaya değil, fakat doğa kadar nesnel olan üretim sistemine, işlevsel ve tasarımsal bir şekilde indirgemektedir. Daha öz bir deyişle, düşüncede yansıyan doğa değil, üretim tarzıdır. Böylece, Marx anti-pozitivist sembolik bilgi teorisine karşı pozitivizme yönelmektedir. Nitekim, Marx'ın pozitivist bilgi teorisini benimsediği, Alfred Wagner adlı ünlü profesörün yazdığı bir kitaba yönelttiği eleştiride açıkça ortaya çıkmaktadır.

> "Doktriner profesör için baştan beri insanın doğayla olan ilişkisi pratik, yani eylem-bağlı değil, teoriktir... İnsan dış dünyadaki nesnelerle ilişkisini ihtiyaçlarını tatmin edecek araçlar bağlamı içinde

(33) Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 51; Marx ve Engels: *Seçmeler*, s. 40
(34) Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 37; Marx ve Engels: *Seçmeler*, s. 26
(35) Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 39; Marx ve Engels: *Seçmeler*, s. 28.

kurar. Fakat, insan dışsal dünyanın nesneleri ile 'teorik bir ilişki içinde' değildir. Bütün diğer hayvanlar gibi insanda, işe yemekle, içmekle, vb., ile başlar; hiçbir ilişki içinde durmak durumları yoktur, fakat faaliyette bulunurlar, dünyadaki bazı şeylere eylem yoluyla el koyarlar ve böylece ihtiyaçlarını tatmin ederler (yani, üretim ile başlarlar). Bu sürecin tekrar edilmesinin sonucunda nesnelerin insan 'ihtiyaçlarını' 'tatmin' edebileceği zihinlerinde yer eder. insanlar ve hayvanlar ihtiyaçlarını tatmin eden nesneleri diğerlerinden ayırt etmeyi öğrenirler. Daha sonraki gelişmelerinin belli bir düzeyinde, insan ihtiyaçlarının ve ihtiyaçları karşılayacak eylemin geliştiği ve çoğaldığı zaman, insanlar, deneylerinin sonucu diğer nesnelerden ayırt ettikleri, sınıflandırdıkları, nesnelere adlar verirler. Üretim süreci içinde, yani nesnelere el koyma süreci içinde, insanlar birbirleriyle ve tek tek nesnelerle iş ilişkisi içinde olduklarından ve bu nesnelerle ilgili olarak hemen birbirleriyle çatışmaya girdiklerinden, bu zorunlu bir süreçtir. Bu adlandırma tekrar edilen eylemin yaşantıya dönüştürdüğü bir olgunun dışavurumudur; açıkçası, bu olgu, belirli toplumsal bağlılık içinde yaşayan (bu varsayım dilin varoluşundan zorunlu olarak çıkmaktadır) insanlar için belirli dışsal nesnelerin ihtiyaçlarının tatminine hizmet etmeleridir."[36]

Burada dile getirilen bilgi teorisi, Marx'ın hem "gençlik" hem de "olgunluk" yıllarını, hem "hümanist" hem de "bilimsel" dönemlerini kapsamaktadır. Marx ilk yazılarından itibaren, etkinliği sembol dışı bırakmış, pragmatik bir bağlam içinde ele almıştır. Marx'a göre, insan doğa ile doğrudan karşılaşmadığı halde, "insancıllaştırılmış doğa" sembolik bir tasarımın değil, pratik etkinliğin (üretimin) işlevidir. Doğa sembolik bir sınıflandırma içinde değil, pratik etkinlik yoluyla gerçekleşir, biçim ve anlam kazanır. Başka bir deyişle, anlam sistemi etkinliği değil, etkinlik anlam sistemini temellendirir. Dil, emeğin yarattığı "maddi" dünyanın bir resmi (veya görüntüsü) olduğu kadar üretim için bir araçtır. Alfred Schmidt'in ilginç deyimiyle, "düşüncenin şeceresi"

(36) Zikreden kaynak : Sclımidt, a.g.e., s. 110-111.

"yemek, içmek barınmak" için gerekli pratik etkinliğin bir fonksiyonu olarak temellendirilmektedir.[37] Alfred Wagner ile ilgili eleştiriden habersiz olan Leszek Kolakowski ise Marx'ı pozitivizmden kurtarmak isterken Marx'ın pozitivist oluşum teorisini adeta tekrarladığının farkında değildir:

> "İnsan... Dünyayı entelektüel egemenliği altına almaya başladığı andan itibaren (dünyayı örgütleyecek ve sonra da bu örgütlenmeyi sözcükler olarak dile getirecek araçları icat ettiği andan itibaren) dünyanın daha önceden doğal olduğu sanılan bir sınıflandırmayla değil, insanın kendini yönlendirebilmesi için pratik ihtiyaçlarına göre kurulmuş ve farklılaştırılmış bir dünya olduğunu görecektir. Bu dünyanın kategorilere ayrılması geleneklerin veya bilinçli bir toplumsal sözleşmenin sonucu değil, fakat dünyayı kontrol altına almak için kendiliğinden bir çabanın sonucudur, işte gerçekliğin kaosunu dindirmeye yönelik bu çaba yalnız insanlık tarihini değil, aynı zamanda doğanın tarihini de insan ihtiyaçlarının nesnesi olarak tanımlamaktadır –biz doğayı ancak bu şekliyle bilebiliriz."[38]

Marshall Sahlins ise, Marx'ın Wagner eleştirisinde dile getirdiği epistemolojiyi, bakınız, sembolik açıdan, ne kadar farklı bir şekilde değerlendirmektedir:

> "Tarihte pratiğin (praxis) önemine ağırlık vermek böylece üretim süreci içinde karşılaşılan güçlere bu güçlerin biçimlendirilmesinden daha üstün bir imtiyaz tanımaktadır. İnsanların ihtiyaçlarını gidermek için maddi koşullarla doğrudan karşılaşmaları, maddi üretim koşullarının 'belirleyici olmasına olanak sağlamaktadır. Hem özne hem de nesne Marxcı (Marxian) bilgi teorisinde iki etkin öğe olabilir, fakat **nesnenin özneye ihtiyacı yoktur**. "Sınırlı" olan "maruz kalan", insandır. Böylece diyalektiğin varsaydığı karşılıklı etkileşim gerçekte çok daha güçlü olan nesnel insan ihtiyaçlarının karşılanmasıyla temellendirilmiş tek boyutlu bir mantığa tabidir. Bütün ilişkiler ve kurgular maddi zorunlulukları tanımlayan

(37) a.k. Bölüm III.
(38) Leszek Kolakowski, *Toward a Maorist Humanism* (New York: Grove Perss, 1968), s. 46.

pragmatik iş mantığına işlevsel olarak indirgenmektedir... İhtiyaçların sembolik olarak belirlenmesi –yani kültür-göreli nesne sistemleri– ihtiyaçların karşılanması için gereken nesnel, mutlak eylemin içinde teorik olarak eritilmektedir. Tarihsel amaç bu şekilde pratik-doğal bir öncül olarak –ihtiyaçların tatmini olarak– tamamen esrarlı bir havaya sokulmaktdadır. Böylece, kültür, kendi kendini üretme sürecinde saf dışı bırakılmaktadır."[39]

Doğal Etkinlik

Buraya kadar, toplum ve bilgi düzeylerinde pratik yaşantının önemini vurgulayan Marx'ın, materyalist görüşü temellendiren "ihtiyaç sistemi" ile ilgili soruları açıklığa kavuşturmadan bir yana bırakmış olduğunu göstermeye çalıştık. Bu bakımdan, Marx'ın materyalizmi, açıklanmadan varsayılan kaygan bir temele oturmaktadır; kullanım değerini irdelemeden veri olarak kabul eden Marx, üretimin doğal temellerini açıklamadan toplumun üretimsel temelini açıklamaya çalışmaktadır. Biz bu bölümde, ihtiyaç sisteminden bağımsız bir üretimin toplumsal yaşamı belirlemeyeceği kadar, sembolik sistemden bağımsız ihtiyaçların da üretim sürecini temellendiremeyeceğini kanıtlamaya çalışacağız. İlk önce, Marx'ın toplumsal bütünlüğü nasıl çözümlediğinden, toplumsal yapılar arasında nasıl bir ilişki kurduğundan söze girelim.

Marx, *Politik Ekonomiye Katkı*'da (1859) materyalist toplum ve tarih anlayışına nasıl vardığını şu şekilde açıklamaktadır:

"Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin köklerinin, Hegel'in on sekizinci yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak 'sivil toplum' adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı. Ben ekonomi politiği incelemeye Paris'te başlamıştım ve bu incelemeye, Bay Guizot'nun hakkımda vermiş olduğu sınır dışı edilme kararı

(39) Sahlins, a.g.e., s. 139-140.

sonucu, göçmek zorunda kaldığım Brüksel'de devam ettim. Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaştıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üst-yapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır, insanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir; tam tersine, bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklarıdır."[40]

O halde, Marx'a göre toplumun "anatomisi" üretim sisteminde biçimlenmektedir. Dikkat edilirse, Marx üretim ilişkilerini ekonomik yapı ile özdeş tutmaktadır. Toplumun özü (daha doğrusu ekonominin özü) üretimden oluşmaktadır. Marx'a göre, ekonominin diğer öğeleri, aynı üstyapıyı oluşturan öğeler gibi, bağımsız düzeyler değil, üretime bağlı öğelerdir. Bu nedenle, Marx değişim, bölüşüm ve tüketimi, ekonominin değil, üretimin öğeleri olarak ele almaktadır. Üretimin önceliğine dayanan ekonomik yapı bağımsız düzeylerden oluşan bir sistem değil, üretim öğelerinin "organik birliğine" dayanan bir bütünlüktür.

Marx, üretimin önceliğini vurgulamak için üretim öğelerinin organik birliğini oluşturan ilişkilerin niteliğini *Grundrisse*'nin giriş bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Marx burada yaptığı çözümlemede farklı öğeler arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu belirtmesine rağmen üretimin, diğer öğelerin "başlangıç nokta"sını oluşturduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Biz bu incelemenin doğalcı ve sembolik yaklaşımları doğrudan ilgilendiren, üretim ile tüketim arasındaki ilişkiyi açıklayan bölümü üzerinde duracağız. Şimdi bakınız, bu ilişkiyi kurabilmek için Marx ilk önce nasıl bir değerlendirme yapmaktadır:

(40) Marx ve Engels: *Seçmeler*, s. 690.

> "Tüketim üretimi iki şekilde üretir: (1) bir ürün ancak tüketildiği zaman gerçek ürün olur. Örneğin, elbise ancak giyildiği zaman gerçek elbise olur; hiç kimsenin içinde oturmadığı ev gerçek bir ev değildir; böylece, ürün, doğal nesneden farklı olarak, ancak tüketildiği zaman ürün olduğunu kanıtlar, veya ürün olur... (2) tüketim yeni bir üretim sürecini doğuran ihtiyacı yaratır, yani üretimin önvarsayımı olan, üretimin itici nedeni olanı amacı (ideal) yaratır. Tüketim üretimin güdümünü (motive) yaratır; aynı zamanda üretimin hedefini oluşturan nesneyi yaratır. Eğer üretimin, tüketimin dışsal nesnesini sağladığı açıksa, tüketimin, üretimin düşünsel (ideal) nesnesini, üretimin imgesini (image), arzusu, güdüsü (drive) ve amacı olarak sağladığı da o kadar açıktır."[41]

Marx'ın burada tüketim ile üretim arasında kurduğu ilişkinin niteliği çarpıcı bir şekilde farklı yerlerde dile getirdiği diğer bazı düşüncelerine benzemektedir. Örneğin mimarın "önce düşüncede yarattığını" sonra gerçekte uygulaması, veya insanın "güzellik kurallarına" göre yaratması ile tüketimin üretimin "imge" sini, "düşünsel nesne" sini yaratması arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Fakat, Marx bir kez daha, diğer örneklerde olduğu gibi, sembolik bir programa değil, daha "somut" gözüken "praxis" teorisine yönelmektedir. Marx'ın burada praxis teorisine yönelişini sağlayan nedeni, Sahlins şöyle açıklamaktadır: imge ve düşüncel nesnenin özgüllüğüne karşın "güdü" ve "istek" belirsiz bir nitelik taşımaktadır. Bu belirsizlik Marx'a "nesnenin gerçek tanımını ve sürecin gerçek başlangıç" noktasını üretime dayandırabilmek için olanak sağlamıştır. Başka bir deyişle, tüketimin kaynaklandığı istek ve güdüler belirli bir biçime sahip olmadıkları için biçim (form) üretim tarafından sağlanmaktadır. Biçimin "taşıyıcısı" (trager) üretim olduğuna göre, tüketim tarzı üretim tarzı tarafından belirlenmektedir. Nitekim, Marx yukarıdaki tüketim ile ilgili görüşlerinden hemen sonra şunları söylemektedir:

> "Nesnesiz tüketim tüketim değildir; bu nedenle, üretim tüketimi yaratır, onu üretir... Fakat nesne üretimin tüketimin için yarattığı

(41) Marx, *Grundrisse*, s. 91-92.

tek şey değildir. Üretim aynı zamanda tüketimin özgüllüğünü, karakterini, biçimini belirler... Nesne, genel bir nesne değildir, belirli bir şekilde üretimin belirlediği biçimde tüketilen özgül bir nesnedir. Açlık açlıktır, fakat çatal ve bıçakla kızarmış et yiyerek tatmin edilen açlık, el, tırnak ve dişle çiğ et yutarak tatmin edilen açlıktan farklıdır. Üretim böylece tüketimin yalnız nesnesini değil tarzını da üretir, hem de yalnız nesnel olarak değil öznel olarak da. işte, bölece üretim tüketiciyi yaratır... Üretim yalnız özne için nesne değil, aynı zamanda nesne için özne yaratır... Sonuçta, üretim tüketimin nesnesini, tarzını ve güdümünü yaratır."[42]

Marx'ın burada ne yapmak istediğini açıkça görebiliyoruz: Başta üretim ile tüketim arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu ileri süren Marx, şimdi bu karşılıklı ilişkiyi hiyerarşik bir sıralamaya dönüştürmektedir. Bu dönüşüm ise tüketime "istek" ve "güdü" olarak bir belirsizlik, üretime ise nesnel bir biçim atfetmeye bağlıdır. Marx istek ve güdüleri evrensel ve toplumlar-arası nitelikte nesnel olgu olarak ele almakta, fakat bu nesnel temelin tarihsel nitelikte olan üretim tarafından biçimlendirildiğini söylemektedir. Başka bir deyişle, ihtiyaçlar güdü ve istek olarak belirsiz oldukları için tüketim tarihsel özgüllüğü içinde üretim biçimi tarafından belirlenmektedir. Üretim (tarihin, toplumun, bilginin olduğu gibi) tüketim/üretim ilişkisinin de "başlangıç noktasıdır":

"Üretim ve tüketim, ister bir kişi ister birçok kişi tarafından yapılsın, vurgulanması gereken önemli nokta üretim ve tüketimin aynı sürecin iki yönü olduğu, çıkış noktası ve egemen etmenin üretimin olduğudur. Tüketim zorunluk ve ihtiyaç olarak üretim etkinliğinin bir anıdır; üretim bütün bu sürecin kendini yeniden tekrarlamasının nedenidir. Kişi bir nesneyi üretir, tüketim yoluyla tekrar kendine döner, ama üretici ve kendini yeniden-üreten olarak döner. Böylece tüketim üretimin bir anıdır."[43]

Marx'ın üretim, tüketim, değişim ve bölüşüm arasındaki ilişkileri, üretim öğelerinin organik birliği olarak göstermesi Marksist

(42) a.k., s. 93.
(43) a.k., s. 94.

düşünürler arasında bile farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Habermas, geçen bölümde değindiğimiz gibi, Marx'ın üretim ilişkilerini emek veya iş sürecine indirgediğini, böylece ekonomik ve toplumsal örgütlenmenin sembolik boyutunu gözden kaçırdığını belirtmektedir. Althusser ise, *Grundrisse*'ye giriş bölümündeki görüşlerin, Marx'ın hümanist bir antropolojiden uzaklaştığına ve "üretim biçimi" sorunsalına (bilimselliğe) geçtiğine işaret ettiğini öne sürmektedir.[44] Althusser, Habermas'tan farklı olarak, insan ihtiyaçlarının üretim ile biçimlendirilmesini Marx'ın bilimsel projesinin temeli olarak ele almaktadır.

Althusser'in görüşlerini gelecek bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz; fakat şimdilik şu kadarını belirtmekle yetinelim. Sahlins'ın da işaret ettiği gibi, Althusser üretime tanıdığı öncelik ile hangi ürünün neden üretildiğini değil, yeniden üretim ile tüketim arasında (ve sınıflar arasında) tüketimin nasıl bölüşüldüğünü açıklamaktadır. Bakınız, Althusser sorunu başta doğru koyduğu halde, sonra nasıl ters bir çözümlemeye yönelmektedir:

> "İnsan 'ihtiyaçları' ile ilgili olan ve antropolojiyi doğrudan ilgilendiren üretim konusuyla (analize) başlayabiliriz. Ekonomik rol oynayan ihtiyaçlar ancak ekonomik olarak tatmin edilebilir: Bu ihtiyaçlar insan doğası tarafından değil etkilendikleri gibi belirlenirler. Yani bireylerin kazançları ve alınabilecek malların niteliği ihtiyaçları belirler; bu da üretimin teknik gelişmesine bağlıdır."[45]

Althusser'e göre, üretimin yapısı tüketimin hangi oranda yapılabileceğini belirler. Tüketimin yapısı ise tarihsel olarak değişmektedir; bunun ötesinde, tüketim kişilerin veya ailelerin satın alma gücüne bağlıdır. Satın alma gücüyse, gelir dağılımına bağlıdır; gelir dağılımı mülkiyet ilişkilerine, mülkiyet ilişkileri de üretim ilişkilerine bağlı olduğuna göre, en son aşamada tüketim üretim ilişkilerine bağlıdır. Ama, bu mantıksal zincirleme neyin üretildiğini değil, üretilenin sınıflar arasında nasıl bölüşüldüğünü

(44) Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970), Bölüm 8.
(45) a.k., s. 166.

açıklamaktadır.[46] Bunun farkında olan Althusser, alıntıda görüldüğü gibi, ihtiyaçları bu defa satın alınabilecek mallara, bu malları da teknolojik gelişmeye bağlamaktadır. Eğer, tüketimi teknolojik gelişme veya daha Marksist bir deyimle, üretim güçleri belirliyorsa, o zaman Habermas'ın söyledikleri doğru çıkmaktadır: Marx, üretim ilişkilerini iş sürecine dayandırarak sembolik mantığı araçsal bir mantığa indirgemektedir.

Habermas'ın tezi burada dikkate değer: Habermas'a göre, Marx üretim ilişkilerini iş sürecinin araçsal mantığına (techne-logic) indirgemektedir; böylece üretimin "kurumsal" (sembolik) yönü ihmal edilmektedir. Habermas'a göre, böyle bir ihmal Marx'ın "terminolojik ikirciliğin'den ileri gelmektedir. Marx, üretim kavramını, o kadar geniş tanımlamaktadır ki, böyle bir tanım ona "üretimin içerdiği kurumsal çerçevenin bile üretim tarafından belirlendiğini kanıtlamasına olanak vermektedir."

Habermas'ın bu görüşüne Sahlins karşı çıkmaktadır. Sahlins'a göre, durum terminolojik ikircilikle açıklanamaz, çünkü aynı tüketimin üretime indirgenmesi gibi, üretim ilişkileri de üretim güçlerine indirgenmektedir; üretim ilişkileri üretim araçlarına bağımlı duruma getirilmektedir. Bu tür bir indirgemenin gerçekliği ise üretim ilişkilerini "doğal"; üretim güçlerini "tarihsel" varsaymaya bağlıdır. Aynı üretim/tüketim ilişkisinde olduğu gibi burada da üretim ilişkileri belirsiz (formless) olarak kabul edilmekte, üretim araçlarına düzenleyici işlev yüklenmektedir. Sahlins, Marx'ın belirleyen öğeyi biçim, belirlenen öğeyi de biçimsizlikle (belirsizlikle) özdeş tuttuğunu kanıtlamak için Marx'dan şu alıntıyı yapmaktadır:

> "Eğer üretim, üretim araçlarının bölüşümünden sonra geldiği için bölüşümün üretimi belirlediği söylenirse, o zaman şu cevap verilebilir: Üretimin etmenlerini oluşturan kendine özgü önkoşulları vardır. Bu etmenlerin ilk önce doğal ve kendiliğinden bir kökene sahip olduğu görülür. Ama üretim süreci içinde, bu etmenler doğal olmaktan tarihsel olmaya geçerler, eğer bir dönemde üretimin

(46) Sahlins, a.g.e. s. 157.

doğal önkoşulları gibi görülürlerse bile, başka dönemlerde üretimin tarihsel etkisini oluştururlar. Üretim alanı içinde daimi olarak değişirler. Örneğin, makinenin kullanılması, hem üretim araçlarının hem de ürünün bölüşümünde değişiklik meydana getirir ve çağdaş büyük ölçekli toprak mülkiyeti, çağdaş ticaret ve endüstrinin ürünü olduğu kadar endüstrinin ziraate uygulanmasının bir sonucudur."[47]

Burada Marx'ın kullandığı teorik yaklaşım açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Kurumsal, sembolik nitelik taşıyan üretim ilişkileri doğal varsayıldıkları için toplumsal bütünlük içinde de üretimin mantığı doğal görülmektedir. Gerçekte, bu tür yaklaşım bütün doğal toplum modellerini temellendiren bir strateji olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak böyle bir strateji sayesinde toplum pratik bir süreç olarak yorumlanabilmektedir. Sembolik kültürel sistemler kendi iç yapılarını oluşturan mantık ile değil, pratik ve maddi işlevlerine dayanılarak açıklanmaktadır. Bu açıdan, pratik eylem nesnel ve biçimli, kültürel anlam sistemleri soyut ve belirsizdirler. Praxis teorisini temellendiren temel varsayımı Avineri açık ve yetkin bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

"İnsan etkinliğinin somut dışavurumu iştir, yani dünya üzerinde etki yapan insan, etkinliğinin araçlarını yaratmaktadır. Marx işi, insanın özgül özelliği olarak ele aldığı için tarihi de kuşaklar boyunca süregelen iş yapma tarzı olarak görmektedir. Marx'ın iktisadi faaliyetlerin birincil öneminden bahsetmesi, maddi-iktisadi değerlerin birincil önemine değil, Marx'ın insanı **homo faber** olarak kavramasına dayanır."[48]

Özetlersek, "tarihi maddeciliğin" veya "praxis teorisinin", "rasyonel özü" iş veya **üretim mentalitesine** dayanmaktadır.

(47) Habermas'ın da dile getirdiği gibi, Marx'ın bazı "dönemlerde üretimin doğal önkoşulları olarak belirttiği etmenler herhalde cinsiyet, hısım ilişkileri ve yaş faktörleri olsa gerek. Marx'ın hısım ilişkilerini doğal olgu olarak ele alması, daha sonra Engels'in de hısım ilişkilerini barbarlık çağı için doğaya, uygarlık dönemi için ekonomiye bağlamasına neden olmuştur. Böylece, hısım ilişkilerinin tarihselliği üretimin doğallığı ile yer değiştirmiştir. Sahlins, a.g.e., s. 157.

(48) Avineri, a.g.e., s. 77.

Althusser'in "bilimsel" Marx olarak nitelendirdiği teorik programın temelinde emek süreci ve araçsal mantık yatmaktadır. Bu programa göre, emek sürecinin nesnel mantığı toplumsal yaşamın bütünlüğünü belirler, çünkü emek (üretim, iş) "dış dünyada olagelen" biçimli bir etkinlik, anlam sistemleri ise belirsiz ve öznel öğelerdir.

Marx'ın toplumsal yaşamın sembolik, kültürel ve ideolojik boyutlarını "nesnel" emek sürecine indirgemesine, Habermas kadar Sahlins'da karşı çıkmaktadır.[49] Daha önce de belirttiğimiz gibi, Habermas bu tür bir indirgemenin Marx'ın teorik görüşünü temellendiren felsefi düzeyden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Habermas'a göre, Marx insanlığın kendini oluşturma sürecini teknik ilgi ve denetime bağlamıştır. Halbuki Marx olayları somut, toplumsal düzeyde ele aldığı zaman toplumsal yapının, üretim araçları ve üretim ilişkileri olmak üzere iki boyutlu bir biçimde oluştuğunu kabul etmektedir. Bu nedenle, pozitivizm Marx'ın *sosyolojisinde değil, felsefesinde yatar.*[50]

Sahlins bu noktada Habermas'ın görüşlerinden ayrılmaktadır. Sahlins'a göre, Marx somut düzeyde de toplumsal ilişkileri teknolojiye (techne-logic) indirgemiştir: "İnsan ihtiyaçları birincil olduğu sürece üretimin içkin mantığı temel ve oluşturucu nitelik taşımaktadır; toplumsal yapı ise kişilerin hayatta 'gerçekten oldukları gibi, hareket etmelerinin bir evrimidir."[51] Sahlins daha sonra şu gözlemde bulunmaktadır: Marx'a göre tarihsel mantık teknolojiktir. Elle işletilen değirmen bir tür toplum biçimi, buharla işleyen değirmen farklı bir yaşam tarzı yaratır. Sahlins bu gözlemini kanıtlamak için Marx'dan şu alıntıları yapmaktadır:

> "Toplumsal ilişkiler sıkı bir şekilde üretim güçlerine bağlıdır. Yeni üretim güçlerinin gelişmesi insanları üretim tarzlarını değiştirmeye zorlar ve üretim tarzlarının değişmesiyle, insanlar toplumsal ilişkilerini de değiştirirler. El değirmeni süzerenin egemen olduğu

(49) Ayrıca bkz.: Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York: Herder and Herder, 1971).
(50) Habermas, a.g.e., Bölüm III.
(51) Sahlins, a.g.e., s. 157.

toplum biçimini, buharlı değirmen de sanayi kapitalistinin egemen olduğu toplum biçimini verir. Maddi üretimlerine göre toplumsal ilişkiler kuran insanlar, aynı zamanda toplumsal ilişkilerine bağımlı ilkeler, düşünceler ve kategoriler üretirler. Böylece düşünceler, kategoriler temsil ettikleri toplumsal ilişkiler kadar kalıcıdır. (Yani), tarihsel ve geçici ürünlerdir."[52]

"Doğanın teknolojisinin tarihine ilgimizi Darwin çekmiştir, yani yaşamı mümkün kılan üretim araçları olarak bitki ve hayvan organlarının tarihine ilgimizi o çekmiştir, insanın üretimsel organları, yeni toplumsal örgütlenmesinin maddi temeli olan organları tarihinin de, aynı şekilde ilgimizi çekmesi gerekmez mi? Ve böyle bir tarih, Vico'nun dediği gibi, doğa tarihini biz yaratmadığımız halde insan tarihini biz yarattığımıza göre, daha kolay bir şekilde ortaya çıkarılamaz mı? Teknoloji insanın doğaya karşı koyuş tarzını açıkladığı için yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan üretim sürecini de açıklığa kavuşturur ve böylece toplumsal ilişkilerin oluşumu ve bu ilişkilerden kaynaklanan zihinsel kavramalar da gün ışığına çıkar."[53]

"İnsanların kendi geçim araçlarını üretme tarzları her şeyden önce yeniden üretebilmek için önceden ele geçirebildikleri geçim araçlarının niteliğine bağlıdır. Üretim tarzı tek bir bakış açısından, yani bireylerin fiziksel varlıklarını yeniden üretmeleri olarak ele alınmamalıdır. Aksine üretim tarzı bireylerin belirli bir eylem biçimini... Belirli bir **yaşam tarzını** temsil eder... Demek ki, bireylerin ne oldukları, onların maddi koşullarına bağlıdır."[54]

Marx'dan yapılan bu alıntı Habermas'ı haklı çıkarır gibi görünmektedir. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde ileri sürdüğü bu görüşle, üretim tarzını fiziksel biyolojik hayatın yeniden üretimi olarak değil, "belirli" bir "yaşam tarzının" yeniden üretimi olarak görmektedir. Eğer üretim tarzı, insanların neyi nasıl ürettiklerini ifade ediyorsa, o zaman göstermeye çalıştığımız gibi, sembolik ve

(52) Karl Marx, *Misere de la Philosophie* (Paris: Edition Sociale, 1968), s. 119; zikreden kaynak: Sahlins, a.g.e., s. 158.
(53) Marx, *Capital*, I. Cilt, s. 372; zikreden kaynak: Sahlins, a.g.e., s. 159. 54
(54) Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 31-32; zikreden kaynak: Sahlins, a.g.e., s. 159.

kültürel boyut önem kazanmaktadır. Fakat hemen bu sözlerin arkasından Marx yine "materyalist" boyuta geçmekte, bu boyutu vurgulamaktadır: "Kişilerin doğası böylece üretimlerini belirleyen maddi koşullara bağlıdır." Bu ikinci vurgulama ise Althusser'i haklı çıkarır gibi görünmektedir. Söz konusu "materyalizm" insan doğasına değil, üretim tarzına dayanmaktadır.

Habermas, Marx'ın tarihsel bağlam içinde, sembolik ve araçsal eylem türleri arasında kurduğu ilişkiyi hiyerarşik bir sıralama olarak değil, diyalektik bir etkileşim olarak değerlendirmektedir. Habermas'a göre, bu yöntem insanlığın kendi kendini oluşturmasını belirleyen iki evrensel boyuta dayandırmasına rağmen, "dünyanın oluşumu"nu temellendiren "felsefi" (teorik) düzeydeki araştırmalarını tek boyuta (iş sürecine, araçsal eyleme) indirgemektedir. Başka bir deyişle, Marx'daki yetersizlik tarihsel-toplumsal araştırma düzeyinde değil, felsefi-teorik düzeyde yatmaktadır. Teorik düzeydeki tek boyutlu görüş Marx'ı pozitivist bilgi teorisine götürmekte, neticede "araçsal" neden "sembolik" neden üzerinde egemenlik kurmaktadır. Habermas, görüşlerini şu şekilde özetlemektedir:

> "Toplumun ekonomik kuruluşunun gelişmesini incelemek için Marx'ın benimsediği, sosyal emek yoluyla kendini yeniden üretmek görüşü Marx'ın kabullendiği öğelerden daha fazla öğe içermektedir. Kategorik düzeyde insanoğlunun kendini sosyal emek yoluyla oluşturması, bir üretim süreci ve araçsal eylem, yani maddi etkinlik olarak emek veya doğal tarihin iş düzeyinde gelişmesi anlamında kullanılmaktadır. Somut inceleme düzeyinde ise Marx, sosyal etkinliği hem iş hem de etkileşim boyutları içinde ele almaktadır. Doğal tarih süreci hem kişilerin üretken etkinlikleri hem de karşılıklı ilişkilerin örgütlenmesi yoluyla gelişmektedir. Bu ilişkilerin dayandığı değerlere bağlı olan kurumsal güçler sorumluluk ve ödüllerin görev ve maliyetlerin nasıl bölüşüleceğim saptar. Kişi ve grup ilişkilerinin normatif olarak düzenlendiği ortam kültürel gelenektir. Kültür, kişilerin doğayı ve kendilerini yorumladıkları linguistik iletişim yapısını oluşturur.[55]

(55) Habermas, a.g.e., s. 52-53.

Fakat geçen bölümde de belirttiğimiz gibi, Habermas'ın Marx'ı bu şekilde değerlendirmesi kategorik düzeyde bilişsel ilgiler (cognivite interests), toplumsal düzeyde pratik ve sembolik eylem arasında yaptığı ayırımların geçerliliğine bağlıdır. Yine belirttiğimiz gibi, bilişsel ilgiler birbirlerinden kategorik olarak farklı düzeyler biçiminde değil de, sembolik kapsam içinde ele alındıklarında, Marx'ın farklı olmalarına rağmen niteliği sembolik olan ilgi ve etkinlikleri sembolik belirlenmeden bağımsız tek bir ilgiye ve (pratik) etkinliğe indirgediği ortaya çıkmaktadır, ister kategorik (felsefi) ister toplumsal düzeyde olsun, Marx çift veya çok mantıklı bir süreçten değil, tek nedenli (pratik) bir oluşumdan sözetmektedir. Bu nedenle, birazdan değineceğimiz Sahlius'ın eleştirisi geçerliliğini korumaktadır.

Diğer taraftan, Althusser Marx'ın düşüncesinde 1845 yılında epistemolojik bir kopuşun (**coupure epistemoloquie**) olduğunu öne sürmekte, ve Marx'ın "olgunluk" yıllarında "hümanist" ve "tarihselci" görüşleri terkettiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Althusser'e göre, Marx olgunluk döneminde "ideolojik" bir tutumdan "bilimsel" bir yönteme yönelmiştir. Althusser, Marx'ın düşün hayatında geçirdiği bu "büyük" dönüşümü şu şekilde açıklamaktadır:

> "1845 yılında Marx tarihi ve siyaseti insanın özüne dayandıran bütün teorilerden köklü bir şekilde kopmuştur... Bu her türlü felsefi antropolojiden ve hümanizmden kopuş, yabana atılacak bir ayrıntı değildir; Marx'ın bilimsel buluşunu noktalar.
> Bunun ise anlamı şudur: Marx aynı anda hem eski felsefenin sorunsalını reddetmiş hem de yeni bir sorunsalı kabullenmiştir. Eski idealist 'burjuva' felsefesini her alanda ve kanıtlamalarında ('bilgi teori'sinde, tarih anlayışında, politik ekonomisinde, ahlak ve estetik görüşlerinde, vb.) insan doğası (veya insanın özü) sorunsalına dayanıyordu. Yüzyıllar boyu bu felsefe apaçıklığın ta kendisiydi, hiç kimse bunu sorguya çekmeyi ve değiştirmeyi düşünmemiştir."[56]

(56) Althusser, *For Marx*, s. 227.

Sahlins ise, Althusser'in Marx'ı felsefi antropolojiden arındıran "bilimsel" yaklaşımına olduğu kadar Habermas'ın Marx'a yakıştırdığı çift mantıklı toplum-tarih görüşüne de ortaya attığı şu soruyla karşı çıkmaktadır: Marx, acaba "insanın kendisini duyumsal dünyaya el koyarak kanıtlayan, kendi türüne özgü" bir varlık olduğu görüşünden hiç vazgeçti mi? Daha doğrusu, bu tür bir insan doğası varsayımı Marx'ın geliştirdiği "materyalizm teorisinin doğallığı" (veya nesnelliği) için gerekli değil miydi? Sahlins, Marx'ın etkin materyalizm anlayışının temelde ihtiyaçlar antropolojisine ve belirli bir insan doğası varsayımına dayandığını veya dayanmak zorunda olduğu kanısındadır; biz bu kanıyı paylaşıyoruz. Şimdi, bu görüşümüzü açıklamaya çalışalım.

Sonuç

Marx, Paris *El Yazmaları*'nda (1844) kendi görüşlerini idealizm ve materyalizme karşıt olarak, "natüralizm" veya "hümanizm" şeklinde tanımlamıştır. Başka bir deyişle, edilgin materyalizm görüşü yerine, Marx etkin materyalizm anlayışını getirmiştir. Fakat, acaba eski materyalizm ile yenisi arasında kopukluktan çok bağlılık ve süreklilik söz konusu olabilir mi? Şimdi, cevaplandırılması gereken kritik soru budur. Önce Marx'ın "eski" materyalizmi nasıl eleştirdiğine bakalım:

> "Materyalizm daha sonraki gelişmelerinde **tek-yönlü** bir duruma geldi. **Bacon'ın materyalizmini** sistematildeştiren Hobbes oldu. Duyumsallık hayatiyetini kaybetti ve **geometricinin** soyut duyumsallığına dönüştü. **Fiziksel** (bedeni) hareket **mekanikliğe** ve **matematikselliğe** kurban edildi, geometri temel bilim dalı oldu. Materyalizm **insanlığın düşmanı** oldu."[57]

Marx'ın burada Hobbes'a yakıştırdığı, "insanlığın düşmanı" olarak nitelendirdiği "materyalizm", temelde Hobbes'ın insan doğası görüşünden kaynaklanmaktadır. İkinci bölümde de belirttiğimiz gibi, Hobbes, insanı sürekli devinim halinde olan bir varlık

(57) *Essential Writings of Karl Marx*, der. David Caute (New York: Collier Books, 1967), s.28.

olarak ele almıştır. Marx'ın "mekanik" davranış olarak belirttiği etkinlik, Hobbes'ın "hareket yasaları" görüşünü kapsamaktadır. Hobbes, insanın, isteklerinin güdümlemesi altında ancak ölümle son bulan bir devinim içinde olduğunu önermişti.[58] Hobbes'a göre, toplumsal yaşamı temellendiren bu doğal dürtü ve itkilerdir; etkinlik her şeyden önce arzu, istek ve ihtiyaçların karşılanmasına yönelik pratik eylemdir. Hobbes için toplum kadar bilgi de faydaya ve pratik eyleme dayanır; büyük Canavar, *Leviathan*, gerçekten erosun hizmetinde, onun bir aracıdır. Marx ise, Hobbes'ı, Feurebach gibi, materyalizmi edilgin bir şekilde tek boyutlu olarak ele almakla suçluyor. Aslında, eğer Hobbes'ın görüşlerinde materyalist bir anlayış varsa, bu, insan doğası ile temellendirilmiş etkin bir materyalizmdir. Hobbes, belirttiğimiz gibi, pozitivist denklik teorisini değil, pratik etkinliği vurgulayan oluşum teorisini benimsemiştir. Eğer, Hobbes'da materyalist bir görüş, pozitivist bir epistemoloji aranacaksa, söz konusu olan materyalizm herhalde denklik düzeyinde değil, pratik eylem ile temellendirilmiş oluşum düzeyinde bulunabilir. Bu tür bir materyalizm ise, Marx'ın görüşlerinden farklı değildir. Aynı Hobbes gibi Marx da toplumsal yaşamı pratik eyleme, bunun ötesinde insan doğasına ve evrensel, doğal itkilere yaslamıştır:

> "Gerek insanlarda, gerekse hayvanlarda, türün hayatı fiziksel olarak, insanın (hayvan gibi) organik olmayan doğayı kullanarak yaşaması olgusundan meydana gelir; insan hayvana oranla ne kadar evrenselse, kullandığı organik olmayan doğa alanı da o ölçüde evrenseldir... Karşısına ne şekilde çıkarlarsa çıksınlar, besin, ısı, giyim, konut biçimine bürünsünler, insan fiziksel olarak yalnızca doğanın bu ürünleriyle yaşar, insanın evrenselliği pratikte, bütün doğayı kendi **organik olmayan** bedeni kılan bu evrensellikte kendini gösterir; çünkü doğal (1) dolaysız bir yaşama aracıdır. Doğa, insanın **organik olmayan bedenidir** –yani, insan bedeninin kendisi olmayan doğa. İnsan doğayı kullanarak **yaşar**– bu demektir ki, doğa onun bedenidir, ve ölmemek için insan doğayla sürekli

(58) Bu çalışmanın ikinci bölümüne bakınız.

bir ilişki içinde olmalıdır, insan fiziksel ve zihinsel hayatının doğaya bağlı olduğu, sadece doğanın kendine bağlı olduğu anlamına gelir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır."[59]

İşte, bu nedenlere dayanarak, Sahlins, Marx'ın "kendi türüne özgü" insan anlayışının, klasik iktisatçıların **homo economicus** görüşüne benzer bir insan doğası modeline dayandığını öne sürmektedir. Sahlins'e göre, "kendi türüne özgü" insan, **ekonomik insanın** bir türüdür:

"... Marx'ın 'varlık türü' **homo economicusun** bir türüdür. Fakat bu türün özel bir halidir. Paris *El Yazmaları*'nda Marx'ın insanlık durumunu değerlendirmesi inceltilmiş bir 'pazar mentalite'sini andırmaktadır: (Kendini gerçekleştirmek için gerekli) insan ihtiyaçları, (nesnel araçların) doğal kıtlığı, ve insanın amaçsal eylemle kendisini gittikçe bu kötü durumundan kurtarması-bütün bunlar bir araya getirilmiştir, yani insanın kurtulması ve zenginleşmesi el koyma gücünün etkin bir şekilde geliştirilmesine ve diğer insanlarla alışverişine bağlıdır. Bilim hayatının ilk döneminde bahsettiği 'yabancılaşma' bile, burjuva fonksiyonalizmine özgü, insan ile toplum arasında kurulan ikili karşıtlığı içermektedir. Marx, çoğu kez bireyin **toplumsal varlık** olduğunda ısrar etmiştir, fakat kendi yabancılaşma anlayışı 'insan ile toplumsal varlık arasındaki antiteze' dayanmaktadır."[60]

Eğer, bu konuda Sahlius da abartma olduğu sanılırsa, o zaman Leszek Kolakawski, Shomo Avineri, Hannah Arendt, Jean Bandrillard, Richard Bernstein, Bertell Ollman ve Istvan Mezsaros gibi birçok Marksist ve marksist olmayan düşünürler destek alınabilir.[61]

(59) *Early Writings*, s. 328 *Felsefe Yazıları*, s. 72-73.
(60) Sahlins, a.g.e., s. 161.
(61) Bu konuda ayrıca bkz.: Kolakowski, a.g.e., Hannah Arendt, *The Human Condition*, (New York: Doubleday Anchor, 1959); Jean Baudrülard, *The Mirror of Production* (St. Douis: Telos Press, 1975); Richard Bernstein, *Praxis And Action* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971); Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Concetpt of Man in Capitalist* Society 1971); Istvan Mezsaros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Merlin Press, 1970).

Althusser, "üretim tarzı" modelini bir veri olarak almaktadır. Fakat, neden dil veya düşünce tarzına değilde, üretim tarzına öncelik tanınmıştır? Bu soru, Althusser tarafından cevaplandırılmamaktadır. Halbuki, Marx, üretime verdiği önceliği, insanın özvarlığını ve özgüllüğünü belirleyen emek, yani pratik eylemle temellendirmiştir. Daha önce, Marx'ın insanı **homo faber** olarak değerlendirdiğini, Avineri'den yaptığımız bir alıntıda belirtmiştik. Şimdi bakınız, **homo faber** ile **homo economicus** ne kadar birbirlerine benzemektedirler:

> "**Homo faber**'in araç ve gereçlerinden kaynaklanan araçsal yaşantı, bütün iş ve yapım sürecini belirler. Burada gerçekten amaç aracı meşru kılar; bundan öte, **homo faber** amaç ve araçları üretir ve örgütler. Doğaya karşı yöneltilen şiddet, malzemeyi elde etmek için meşru kılınır, aynı odunun ağacın kesilmesini, masanın da odunun parçalanmasını meşru kıldığı gibi. iş süreci içinde her şey, arzulanan amaca uygunluk ve faydası ile ölçülür."[62]

> "**Homo faber** felsefesini temellendiren faydacılığın çıkmazı, fayda ile anlamlılık arasındaki farkın görülememesinde yatar... Bu çıkmazın özü şudur: Faydacılık, sonsuz bir amaç-araç zincirlemesinin dışına çıkamadığı için, amaç ve aracı meşru kılacak (temellendirecek) bir ilkeden yoksun kalmak zorundadır."[63]

Marx'ın pratik etkinliğe ve üretime verdiği önemi, faydacı modern çağın temel niteliği olarak gören Arendt, Marx'ı fayda kültürü ve ideoloji bağlamı içinde şöyle değerlendirmektedir:

> "Modern çağda emeğin yüceltilmesinin nedeni 'üretkenliğiydi'. Marx'ın, emeğin (Tanrı'nın değil) insanı yarattığını ve emeğin (aklın değil) insanı hayvanlardan ayırdığını öne süren, küfür gibi görünen önermesi modern çağın zaten kabul ettiği bir şeyin en köklü ve tutarlı bir şekilde önerilmesiydi."[64]

(62) Arendt, a.g.e., s. 134
(63) a.k., s. 135.
(64) a.k., s. 76.

"Emeğin en hor görülen, en aşağı bir pozisyondan birdenbire ve görkemli bir şekilde ortaya çıkması,. Locke'un emeği mülkiyetin kökeni olarak ilan etmesiyle başladı. Bu süreç Adam Smith'in, emeğin zenginliğin kaynağı olduğunu öne sürmesinle devam etti ve zirvesini Marx'ın emeği bütün üretkenliğin kaynağı yapan ve insanın insanlığını tanımlayan 'emek sistemi'nde buldu."[65]

Jean Baudrillard ise daha sert bir dille Marx'da üretimin yüceltilmesini şöyle eleştirmektedir:

"Ekonomi politiği radikal bir şekilde eleştirebilmek için tüketimin arkasında gizli olan ihtiyaçlar antropolojisini ve kullanım değerini açığa çıkartmak yetmez. Aynı zamanda, üretim tarzı, üretim güçleri, üretim ilişkileri vb. gibi kavramların arkasında saklanan her şeyin maskesini düşürmemiz gerekir. Marxist çözümlemenin bütün temel kavramları yeniden soruşturmaya açılmalıdır..."[66]

"Tarihi materyalizmi, diyalektik, üretim tarzları, emek gücü bu kavramlarla Marksist teori burjuva düşüncesinin evrensel kavramlarını yıkmaya çalıştı... Ama Marksizm'in kendini de onlarınki kadar yırtıcı olan 'kritik' bir emperyalizmle bu kavramları evrenselleştirdi"[67]

Marx'ın evrenselleştirdiği kategorilerin kökeni, fazla irdelemeden, apaçık olarak kabullendiği üretimin doğallığına dayanmaktadır. Doğal olan nesnel, nesnel olan ise evrenseldir. Sahlins'ın da belirttiği gibi, eğer üretimin içeriği Marx'ın düşüncesinde yanıtsız bir soru olarak kalmışsa, üretimin doğallığı sorgusuz bir varsayımdır. Bu varsayımın yol açtığı sonucu ise Sahlins yetkin bir şekilde dile getirmektedir:

"(Marx'ın düşüncesinde) her şey üretimin rasyonalitesine ve emek sürecinin araçsal etkinliğine bağlıdır. Ancak bu şekilde insanın zihinsel ve toplumsal yaşamı, iradesinin dışında olan, maddi koşullar

(65) a.k., s. 88.
(66) Baudrillard, a.g.e., s. 25.
(67) a.k., s. 37

ve pratik yaşantı üzerine kurulur. Belki soru açık olarak ortaya konulsaydı, yani üretimin insan ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli etkinlik olduğu önerisi irdelenseydi, (Marx'ın) teorik yapısı tümüyle başka türlü inşa edilebilirdi. Gerçekten, tek bir iş mantığı var mıdır? Bu soruya ancak ikisi de tarihsel veya teorik olarak tatmin edici olmayan şekillerde olumlu cevap verilebilir. (Bu tek mantık) ya da burjuva maksimizasyon stratejisidir ki, Marx bunun göreli olduğunu söylediği halde, kendisi de varsayım olarak kabullenmiştir. Ya da, ekolojik bir yaşam mücadele modelidir ki, bu da en asgariyi temel aldığı için, kaynakların kullanımının bu asgariden yukarısını 'uyum' olarak belirsiz bırakmıştır. O halde, eğer tek bir iş mantığı yoksa, işi oluşturan maddi bir mantık olabilir mi? Önemli olan nokta şudur: Maddi etkinlik, pratiklik, mutlak olarak değil, kültürel bir düzenin belirlediği şekilde söz konusu olabilir... Üretimin amacını ve yoğunluğunu toplumsal yapıya uygun olarak, toplum saptar. Geriye anlamsal kültürel sistemin mantığı kalmaktadır. Tarihsel maddecilik özgül bir mantığı herkesin maddi zorunluğu olarak tanımlamaktadır."[68]

Sonuçta, Sahlins'ın belirttiği gibi, Marx acaba belirli bir kültürel (dönemsel) mantığı herkesin maddi zorunluğu mu sanmıştır? Klasik iktisatçılara yüklediği yanılgıya acaba kendisi de mi düşmüştür. Bir başka deyişle, etkin materyalizm acaba çağdaş faydacı ideolojiyi evrensel ve doğal mı saymıştır? Daha da önemlisi, eğer tarihi materyalizm evrensel değil de çağdaş toplumun aynası ise, o zaman faydayı yücelten çağdaş yaşam da temelde geleneksel toplumlar kadar sembolik bir oluşumun ürünü değil midir? Bu soruları gelecek bölümde önemli iki Marksist düşünürün iki farklı yaklaşımından faydalanarak tekrar ele alacağız. Sorular, Marx'ın kendisinden sonra gelen Marksist düşünürlere bıraktığı mirasın en temel sorunlarını kapsamaktadır. Sorunların üzerine farklı açılardan giden György Lukacs ve Louis Althusser'in karşılaştıkları çıkmazlar ise bize bu konuda önemli dayanaklar sağlamaktadır.

(68) Sahlins, a.g.e., s. 164.

Beşinci Bölüm
İDEOLOJİ VE TOPLUM

Son bölümde Marx'ın dünya görüşü ile ilgili olarak şu soruyu ortaya atmıştık: Acaba Marx belirli bir insan tipini (homo faber), ve bu insan tipine özgü davranışı (praxis) tarihsel ve toplumsal bağlamından bağımsız olarak her çağı belirleyen nesnel olgular olarak mı ele almıştır? Marksizmi Marx'ın kendisinde ayrı bir konu olarak incelersek, bu soru Marksist gelenek içinde ekonomik determinizm tartışmalarına kaynak olmuştur. Bu tartışmalar içinde ise, Marksizm'in ekonomik determinizm ile temellendirilmesini savunanlar kadar bu görüşü yadsıyanlar da vardır. György Lukacs ve Louis Althusser bu iki farklı Marksist kampın önemli iki düşünürü oldukları gibi konumuza da farklı açılardan ışık tutmaktadırlar. Lukacs, ekonomik determinizmin evrenselleştirilmesine karşı göreli ve dönemsel geçerliliğini, Althusser ise ekonominin "en son aşamada" her dönem için belirleyici olduğunu savunmaktadır. Aralarındaki fark ekonominin sembolik oluşumunu veya sembolik sistemlerin ekonomik olarak temellendirilmesini ilgilendirmektedir. Eğer ekonomik determinizm belirli bir dönem için geçerliyse, o zaman ekonominin egemenliği belirli bir sistem ile bağımlıdır; bir başka deyişle, ekonominin dönemsel göreliliği sembolik mantığın zaferini belgeler. Ekonominin başat (dominant) etkisi mutlak egemenliğini değil, belirli bir kültürel sistemin etkisinde belirli bir dönem için başat olduğunu gösterir. Sembolik sistemin neyin başat olacağını belirlemesi ise en son aşamada kendisinin egemen olduğunu kanıtlar.

Toplum, Ekonomi ve İdeoloji:
György Lukacs

Lukacs, Marksist dünya görüşünün barındırdığı sorunu açık olarak şu şekilde dile getirmektedir:

> "Burjuva düşüncesi tarafından en son sözü söylediğine inanılan ve tarihsel materyalizme genel olarak yöneltilen bir eleştiri tarihi materyalist yönetimin kendisine de uygu-lanması gerektiği yolundadır. Tarihi materyalizmin geçerli olabilmesi için her ideolojik denilen kuruluşun (formation) ekonomik gerçeklerin işlevi olması gerekir. Bu nedenle tarihi materyalizmin de zorunlu olarak böyle bir ideoloji ve kapi-talist toplumun işlevi olması gerekir."[1]

Marksizme yöneltilen eleştiri gerçekten güçlüdür: Eğer her düşünsel sistem ekonomik yapı tarafından belirlenirse, o zaman belirli bir toplumsal sistem içinde ortaya çıkan tarihi materyalizmin de o sistem ile sınırlı olması gerekir. Lukacs eleştirinin gücünü kabullenmekte ve şu cevabı vermektedir: Klasik iktisat gibi tarihi materyalizm de tarihsel bir toplum biçimini temsil eden kapitalist sistem içinde geçerlidir. Marksizmin ekonomiye tanıdığı öncelik kapitalizm ile sınırlıdır; farklı toplumsal yapılar içinde farklı kategoriler ve doğruluk sistemlerinin varlığı söz konusudur; tarihi materyalizm kapitalizmin "kendisini tanımasından" ibarettir.[2] Kapitalist toplum kendini tarihi materyalizme bakarak tanır; tarihi materyalizmin sayesinde tarihselliğinin bilincine varır.

Lukacs, ekonomik determinizmin Marksist teoriye karşı çevrilmesini pozitivist denklik teorisini aşarak yanıtlamaya çalışmaktadır. Lukacs'a göre, Marksizmin **toplumsal düzeyde** ekonomiye verdiği öncelik belirli bir toplumsal sistem ile bağımlıdır. Yalnız, Marksizm ile klasik iktisat arasında teorik düzeyde temel bir fark vardır: Marksizm'in tarihi mater-yalizmin tarihsel özgüllüğünün bilincinde olmasına karşılık klasik iktisat kendisini evrensel bir bilim sanmaktadır. Daha doğrusu, klasik iktisat nomo-

(1) György Lukacs, *History and Class Consciousness*, çev. R. Livingstone, (Cambridge: The M.I.T. press, 1971), s. 228.
(2) a.k., s. 229.

lojik bir açıklamaya başvurduğu için belirli bir toplumsal sistemi evrenselleştirmektedir. Marksizm, klasik iktisat teorisinin evrensellik iddiasının arkasında gözlenen tarihselliği açığa vurmuştur.

Lukacs'a göre, Marksizm'i teorik düzeyde temellendiren özellik "ekonomik güdümlerin" önceliği değil, "bütünlük" (totality) kavramıdır.[3] Kapitalizmin görünürdeki farklılaşmasının temelinde yatan bütünlük, ekonominin egemenliğine dayandığı için ekonominin belirleyici rolü Marksist teoride yansır. Lukacs, Marksist teori ile kapitalist gerçek arasındaki uygunluk ilişkisini şöyle açıklamaktadır:

> "Bu teori ile gerçek arasındaki denklik bir yandan ekonomik yasaların bütün toplumu belirlemesine, diğer taraftan ise, bu yasaların salt ekonomik güçlerinden dolayı –yani ekonomi-dışı etmenlerin yardımı olmadan– doğa yasaları gibi işlemelerine dayanır."[4]

Lukacs'a göre, tarihi materyalizmin geçerliği kapitalist toplumun tarihsel gerçekliğinden kaynaklanmaktadır. Kapitalist toplumda ekonomi hem egemen, hem de âdeta kendi kendini yönlendirebilen bir mekanizma haline gelmiştir. Halbuki, kapitalizm-öncesi toplumlarda ekonomik yapı diğer yapılardan bağımsız değildir. Bu tür toplumlarda ekonomi ve ekonomi-dışı yapılar toplumsal bütünlük içinde kaynaşmıştır. Kapitalist toplumlarda ise ekonomi farklılaşmış ve bağımsızlık kazanmış olmasına rağmen, ekonominin egemenliği doğal bir temele değil, belirli normatif (ideolojik) bir sisteme dayanır.[5] Marksist teori, ekonomik **ideolojinin** kapitalist toplumdaki egemenliğini yansıtır.

> "Toplumun nesnelleştirilmesi ve şeyleştirilmesi (reification) sonucunda ekonomik ilişkiler tamamen özerk bir nitelik kazandılar; bağımsız, kapalı ve kendi kendini tamamlayan bir sistem oluşturdular. Bu nedenle, tarihi materyalizmin uygulanması için kapitalist toplumun elverişli olması bir rastlantı değildir."[6]

---

(3) a.k., s. 27.
(4) a.k., s. 229.
(5) a.k., s. 230.
(6) a.k., s. 232.

Tarihi materyalizm kapitalist toplumu mutlak olarak değil, tarihsel olarak ele aldığı için ekonomik egemenliğinin göreli niteliğini gözden kaçırmaz. Lukacs'a göre "burjuva düşüncesi" ile Marksizm arasındaki fark bu noktada odaklaşmaktadır: "Burjuva düşüncesi" toplumu ekonomiye indirgerken, Marksizm ekonomiyi toplumsallaştırmaktadır.[7] "Burjuva düşüncesi" ekonominin bağımsızlığını ve nesnelliğini vurgularken, Marksizm ekonomik determinizmin aşılmasını toplumu temellendiren ideolojik (sembolik) sistemin değiştirilmesine bağlamaktadır. Toplumun değiştirilmesi ise nesnel ve doğal gibi görünen ekonomik yasaların temelde tarihsel ve insancıl olduğunun bilincine varılmasını gerektirir. Burjuva düşüncesi belirli bir toplumsal yapıyı evrensel ve nesnel gibi gösterdiği için doğal gibi görünen ilişkilerin arkasında toplumsal ilişkilerin yattığını gizlemektedir.

Toplumun insan tarafından kurulduğunu unutan "burjuva düşüncesi", toplumsal ve doğal gerçeklikler arasında fark gözetmeden her ikisinin de nomolojik açıklama kapsamı içine alınabileceğini sanmaktadır. Halbuki, toplumsal gerçeklik doğal değil, tarihsel; evrensel ve mutlak değil, özgüldür. Lukacs'a göre, burjuva düşüncesi toplumu doğallaştırdığı için doğanın toplumsal olduğunu gözden kaçırmaktadır:

> "Doğa toplumsal bir kategoridir. Bunun anlamı şudur: Toplumsal *gelişmenin herhangi bir evresinde* doğal olarak kabul edilen şey, insan/doğa ilişkisi ne şekil alırsa alsın, doğanın biçimi, içeriği ve nesnelliği ne olursa olsun, toplumsal olarak koşullandırılmıştır."[8]

Marx'ın "insanın dışında doğa bir hiçtir -yokluktur" şeklinde dile getirdiği düşünceyi adeta tekrarlayan Lukacs için etkinlik "materyalist" bir temele değil, ideolojiye dayanır. Marx doğayı toplumsallaştırdıktan sonra toplumsal yaşamı temellendiren etkinliği doğallaştırmıştır. Lukacs ise iki tür etkinlikten bahsetmektedir: (1) insanın doğal ihtiyaçlarını karşılamak ve refahını arttırmak için giriştiği üretimsel (tekne-lojik) etkinlik, (2) top-

(7) a.k., s. 233 ve devamı
(8) a.k., s. 234

lumsal yaşam biçimini kurmak veya değiştirmek için girişilen ideolojik etkinlik.[9] Teknik mantığa dayanan etkinlik "bilimsel" yasalara dayanmak zorunda olduğu için bu tür eylem bağlamı içinde insan özne değil, bağımlı nesne durumundadır. Fakat yaşam dünyasını kurmaya yönelik eylem biçiminde insan toplumun yaratıcısı ve tarihin öznesi niteliğine ulaşır. Lukacs'a göre, ideolojik eylem teknik etkinliği kapsamına alır ve belirli bir şekilde yönlendirir.

Toplumsal düzeyde bütünlük kavramını vurgulayan Lukacs, bilgi düzeyinde de teorik bütünlükten yalıtılmış salt olgunun söz konusu olamayacağını öne sürmektedir. Lukacs'a göre, olguların salt ve tek tek olarak var olduğunu kabullenen empirisist-pozitivist epistemoloji gerçekte kapitalist sistemin yaşamı bütünlüğünden soyutlayıp farklılaşmış, birbirlerinden kopuk düzeylere indirgemesinden kaynaklanmaktadır.

> "Ekonominin fetişistik niteliği, insan ilişkilerinin şeyleştirilmesi, iş bölümünün durmadan yaygınlaşması ve büyümesi... Bütün bunlar toplumsal olayları ve bu olayların algılanma biçimini değiştirmektedir. Böylece, 'yalıtılmış' olgular, 'yalıtılmış' olgu kümeleri, uzmanlaşmış disiplinler (ekonomi, hukuk, vb., gibi) ortaya çıkmakta ve bu tür algılamaya dayanan bilimsel yöntemleri ortaya çıkarmaktadır."[10]

Lukacs'a göre, toplumu oluşturan öğeler toplumsal bütünlükten yalıtılamayacağı gibi olgular da teorik bütünlükten soyutlanamazlar.

Lukacs'ın bütünlük kavramına dayanarak geliştirdiği toplumsal değişme teorisi Kuhn'un bilimsel devrim görüşünü andırmaktadır.[11] Eğer toplumu Kuhn'un kullandığı anlamda bir program olarak değerlendirirsek, Lukacs'ın toplumsal değişim ile ilgili

---

(9) Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Fred R. Dallmayr, *"History and Class Cosciousness: György Lukacs Theory of Social Change"*, *Politics and Society*, 1/1, (November 1970).

(10) Lukacs, a.g.e., s. 6.

(11) Benzer bir yorum için bkz.: David Miller, *"Ideology and the Problem of False Consciousness"*, *Political Studies*, XX/4, December 1972).

görüşleri gerçekten anti-pozitivist toplum anlayışına yakından benzemektedir. Aynı bilimde olagelen programatik değişimler gibi, toplumsal devrimler de yeni bir bakış açısını, yeni bir yaşam biçimini yaratırlar.[12] Bir yaşam biçiminden diğerine geçiş yasabağımlı veya zorunlu değildir, çünkü temelde her devrim ideolojik bir bütünlüğe, özgül bir anlam sistemine dayanır. Devrimleri temellendiren beşeri eylem, ideolojinin dışında, değil ışığında şekillenir ve anlam kazanır; anlam sisteminden yalıtılmış bir etkinlik eylem değil, reflekstir.

Lukacs, Marksizm'i bilim ve ideoloji olarak iki farklı fakat birbirlerini tamamlayan alana ayırmaktadır. Bilim olarak Marksizm kapitalizmin kendisini tanıması için gerekli olan bilgidir, İdeoloji olarak Marksizm, sosyalist eylemi temellendiren anlam sistemidir. Lukacs'a göre, bilim/ideoloji ayırımı olgu/değer ayırımına dayanmaz; dayanamaz, çünkü ideolojik anlam sistemi dışında nesnel ve mutlak olguların varlığı söz konusu olamaz. "Burjuva düşüncesi" belirli bir toplum biçmini nesnelleştirdiği, doğallaştırdığı için olgu/değer ayırımını mutlak ve evrensel sanmaktadır. Halbuki Marksizm kapitalizmi temellendiren ve şeyleştiren klasik iktisat teorisinin tarihselliğini ortaya koyarak, hem "dondurulmuş" bir olgu/değer ayırımını ortadan kaldırmış hem de kapitalizmin değişebileceği bilincini yaratmıştır. Kapitalist toplum değiştiği zaman evrensel ve doğal sanılan olguların da tarihsel ve ideolojik olduğu kanıtlanmış olur. Toplumsal yaşamın değişebilirliği, toplumsal olayların doğal değil, insansal ve tarihsel olduklarını gösterir.

Şimdi, bu noktada tekrar tarihi materyalizmin dönemsel göreliliği ile ilgili sorunlara dönebiliriz. Eğer tarihi materyalizm, klasik iktisat gibi, belirli bir toplumsal sistem ile bağımlıysa, o zaman tarihi materyalizmin kapitalizm-öncesi toplumlara uygulanabilmesi söz konusu olabilir mi? Lukacs bu soruya ikircikli cevaplar vermektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Lukacs tarihi materyalist görüşün kapitalist toplumun bilimi olduğunu kabullenmektedir:

---

(12) Lukacs'ın devrim anlayışını Kuhn ile karşılaştırmak için bkz.: Isaac Kramnick. "Reflections on Revolution", History and Theory, XI/L (1972).

"Marx'ın gözünde tarihi materyalizmin özsel doğruları, klasik iktisadın doğrularıyla aynı tiptir: Bu doğrular belirli bir toplumsal düzen ve üretim sistemi içinde geçerlidir. Bu anlamda ve yalnız bu anlamda, geçerlikleri mutlaktır. Fakat bu mutlaklık farklı toplumsal yapılara sahip olan farklı toplumlarda başka kategorilerin ve başka doğruluk sistemlerinin ortaya çıkmasını önlemez."[13]

Her şeyden önce, eğer bir teorinin geçerliği belirli bir toplumsal sistem ile bağımlı ise, o teorinin geçerliği hiçbir anlamda mutlak olamaz. Bir başka deyişle, eğer tarihi materyalizmin doğruları "belirli bir toplumsal düzen ve üretim sistemi" içinde geçerliyse, bu doğrular mutlak değil, görelidir. Toplumsal sistem değişince bu "doğruların" da değişmesi gerekir. Lukacs'ın "mutlak" sözcüğünü tarihi materyalizmi görelilikten kurtarmak için kullandığı açıktır:

"(Tarihi materyalizm) diğer ideolojiler kadar kapitalizmin doğması ve çökmesi ile bağımlıdır... Ama bunu kabul etmek tarihi materyalizmin bilimsel niteliğini zayıflatmaz. Tarihi materyalizm kendine uygulanabilir ve uygulanmalıdır. Ama, bu tüm bir göreliliğe ve tarihi materyalizmin tarihsel yöntem olarak doğru olmadığı sonucuna varmamalıdır."[14]

Eğer, Lukacs'ın belirttiği gibi, "tarihi materyalizm" burjuva toplumunun ve iktisadi yapısının teorisiyse, o zaman tarihi materyalizmin dönemsel ve göreli olduğu sonucu nasıl önlenebilir? Tarihi materyalizm, farklı toplum yapısına sahip olan kapitalizm-öncesi toplumlara nasıl uygulanabilir? Bakınız, Lukacs bu soruya nasıl karşılık vermektedir:

"Eğer şimdi tarihi materyalizmi bilimsel bir yöntem olarak ele alırsak, kapitalizmden önce gelen toplumlara da uygulanabileceği açıktır. Gerçekten bu yapılmıştır ve pek de başarısız olmamıştır... Hiç değilse bazı ilginç sonuçlar elde edilmiştir. Fakat, eğer tarihi

(13) Lukacs, a.g.e., s. 228.
(14) a.k.

materyalizmi kapitalizm öncesi toplumları anlamak için kullanacaksak, kapitalizmin eleştirilmesinde karşılaşılmayan bazı temel ve önemli yöntemsel zorluklar ortaya çıkmaktadır."[15]

Bu "temel ve önemli yöntemsel zorluklar" nelerdir? Lukacs hemen cevabını veriyor:

"Bu zorluk Marx tarafından temel eserlerinin birçok yerinde belirtilmiştir; Engels daha sonra bunu daha açık olarak Ailenin Kökeni'nde dile getirmiştir: Bu zorluk uygarlık çağı ile ondan önce gelen dönem arasındaki yapısal farklılıktan doğmaktadır."[16]

Bundan sonra Lukacs, kapitalizm ile kapitalizm-öncesi toplumlar arasındaki yapısal farklılığı şu şekilde açıklamaktadır. Tarihte ilk defa kapitalist sistem içinde toplumsal bütünlük farklılaşmış, bağımsız alt-sistemlere (sub-systems) ayrılmış ve bu sistemler arasında ekonomi belirleyici rol oynamaya başlamıştır. Kapitalizm-öncesi toplumlarda ekonomi diğer düzeylerle toplumsal bütünlük içinde ayrılmaz bir birlik (indissoluble unity) halindedir. Tarihi materyalizmin karşılaştığı yöntemsel zorluk kapitalist ve pre-kapitalist toplumlar arasındaki bu yapısal farktan doğmaktadır.

Lukacs'a göre, ekonomi, tarihte ilk defa kapitalist sistem içinde siyaset, hukuk, din gibi yapılardan bağımsız olarak kendi başına işleyebilen bir sistem haline gelmiştir. Tarihsel açıdan, bu olgu iki önem taşır: (1) ekonomi, dinin, hukukun veya siyasal düzeylerin denetiminden bağımsızlaşınca, klasik iktisatçılar ekonomiyi doğal dünya kadar nesnel ve olgusal bir düzen olarak ele almışlardır. Başka bir deyişle, ekonomi insan iradesinden bağımsız doğal yasalar kadar evrensel nitelikte yasalara bağlı bir sistem olarak gösterilmiştir. Lukacs'ın deyimiyle, toplum "şeyleştirilmiştir" (reification). (2) Marksizm ekonominin doğal olmadığını, tarihsel ve özgül bir toplum biçimi olduğunu ortaya koyunca, yalnız kapitalist toplumun değil, tarihin yeniden yorumlanması mümkün olmuştur.[17]

(15) a.k., s. 232.
(16) a.k.
(17) a.k., s. 83-222.

Lukacs bu iki temel önermeden şu sonucu çıkarmaktadır: insanlık tarihi doğallıktan toplumsallaşmaya doğru evrimleşen bir süreçtir, ilkel dönemde hısım ve akrabalık ilişkileri, geleneksel dönemde din ve hukuk, kapitalist dönemde ise ekonomik sistem toplumsallaşma sürecinin aşamalarını oluştururlar. En son olarak kapitalizm ekonomiyi doğallaştırmıştır, fakat Marksizm bu doğallığın arkasında gizlenen tarihselliği ortaya çıkarmıştır. Kapitalizmden sonraki aşamada, insanoğlu kendine yabancı olmaktan kurtulup, kendi öz bilincine dayanan yeni bir yaşam biçimi yaratacaktır.[18]

Lukacs bu tür açıklamalardan sonra tarihi materyalizmin pre-kapitalist toplumu anlamakta karşılaştığı yöntemsel zorluğu nasıl aştığını açık olarak belirtmemektedir. Fakat Lukacs'ın genel yaklaşımından bazı ipuçları elde edebiliyoruz. Marksizm toplumsal düzeyde kapitalist toplumun ideolojik gerçekliğini yansıtır. Marksizm bu düzeyde kapitalist sistem ile bağımlıdır. Fakat Marksizm tarihsel-felsefi düzeyde ekonomiye değil, bütünlüğe öncelik tanır. Bu nedenle, Marksizm doğal gibi gösterilen ekonomik yasaların arkasında yatan insan ilişkilerini ortaya çıkarmıştır.

Şimdi, bu ipuçlarından kapitalizm-öncesi toplumun Marksizm ile açıklanabileceği sonucunu çıkarabilir miyiz? Önümüzde iki alternatif var: Marksizmi toplumsal düzeyde tarihi materyalizm olarak, tarihi-felsefi düzeyde diyalektik materyalizm olarak ele alabiliriz. Toplumsal düzeyde belirli bir toplumsal sistem ile bağımlı olan Marksizmin ekonomik belirlenmeye dayanmayan kapitalizm öncesi toplumları açıklayamayacağı açıktır: Klasik iktisat ne kadar tarihsel ve belirli bir toplumsal gerçekliği yansıtan düşünce sistemi olarak o ölçüde kapitalist gerçeklik ile sınırlıdır. Ama eğer Marksizm'i tarihi-felsefi düzeyde ele alırsak bu defa çok farklı bir sorunla karşılaşıyoruz. Kapitalizm-öncesi toplumlar her ne kadar kapitalist toplum kadar ideolojik bir bütünlükse de, bu ideolojik bütünlük içinde başat olan düzey ekonomi değil, hısımlık, din, hukuk, siyaset gibi "ekonomi-dışı" öğelerdir. Nitekim, Lukacs kapitalizm-öncesi toplumlarda ekonomi-dışı öğelerin başatlığını kabullenmektedir. Bu durumda Marksizm

(18) Bu konuda bkz.: George Lichtheim, *The Concept of Ideology* (New York: Vintage Books, 1967), s. 36-46.

özgül bir yaklaşım olmak özelliğini kaybetmeden pre-kapitalist toplumları nasıl açıklayabilir? Zaten, Lukacs, tarihi materyalizmin kapitalizmin "bilimi" olduğunu öne sürdüğü andan itibaren Marksizm yorumsama programından farklı bir yaklaşım olabilmek niteliğini kaybetmiştir. Eğer ekonominin egemenliği dönemsel bir nitelik taşıyorsa, o zaman belirleyici öğe ekonomi değil, ideolojidir. Ekonominin egemen olması ideolojik belirlenmeye bağlıdır. Lukacs, tarihi materyalizmin geçerliliğini, ekonomiyi "ikincil düzey" gerçeklik olarak ele alarak korumuştur. Fakat kapitalizm öncesi toplumlarda ikincil düzey gerçeklik ekonomi olmadığına göre, bu tür toplumlar için tarihi materyalizmin ikincil bir düzeyde savunulması da olanaksızlaşmaktadır. Diğer taraftan, eğer ideoloji toplumu oluşturan birlik olarak ele alınırsa, Marksizm yorumsama programı kapsamına alınmaktadır. Bu durumda, Lukacs halen yorumsamadan bağımsız materyalist bir yaklaşımdan söz açabilir mi?

Nitekim, Lukacs *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabının yayımlanmasından bir süre sonra bu tür bir yaklaşımın yeterince "materyalist" olmadığına karar vermiştir:

> "Kitabımdaki... sapma ekonomi anlayışını önemli bir şekilde etkilemiş, ve temel bazı karışıklıklara yol açmıştır, ideolojinin ekonomik temele bağlı olarak anlatılmaya çalışıldığı bir gerçektir ama, toplum ve doğanın metabolizmik etkileşimini dolaylı olarak belirleyici anlamda temel Marksist kategori olan emek kavramını kullanmadığım için ekonomi dar bir alan içinde sınırlı kalmıştır. Bu benim yaklaşımımın doğal bir sonucuydu."[19]

Lukacs 1967 yılında yazdığı bu sözlerle açıkça pratik etkinlik kategorisine dönüş yapmakta, ideoloji ile temellendirdiği eylem anlayışını ise "idealistik" sapma olarak nitelendirmektedir.[20]

(19) Lukacs, a.g.e, s. XVII.

(20) a.k., s. XIX. Lukacs "gençlik" döneminde de temelde ekonomizmden tam olarak kurtulamamıştır. Örneğin, sınıfların gelişmesinde bilinç (fürsich) düzeyini vurgulamasına rağmen, sınıfların en son aşamada, nesnel (an sich) ekonomik düzeyde oluştuğu Lukacs'ın düşüncesinde sorgulanmayan bir varsayım olarak kalmıştır. Bu nedenle, sınıfların ideolojik düzeyde oluşması sorunu yerini Lukacs'da sınıfların **bilinçlenmesi** sorununa bırakmıştır.

Tarihi materyalizmin dönemsel geçerliğinden yola çıkan Lukacs, sonunda kendi geliştirdiği yorumsama programının evrenselliğini değil, ekonominin evrensel egemenliğini kabullenmek zorunda kalmıştır. "Genç" Lukacs'ın geliştirdiği yöntem yorumsama programına kadar uzanmış fakat, daha sonra Lukacs kendini yadsımak gereğini duymuştur. Bu nedenle, kapitalizm-öncesi toplumların açıklanmasını, Marksistler, Lukacs'ın sağladığı ipuçlarına dayandırmaktan sakınmışlardır. Gerçekte kapitalizm-öncesi toplumların incelenmesi Marx'dan bu yana ihmal edilmiş bir konuydu. Marx'ın pre-kapitalist toplumlarla ilgili **ad hoc** önerileri, Engels'in sınırlı bilgisi ve daha sonraki Marksist düşünürlerin kapitalist toplum üzerinde yoğunlaşan çalışmaları, Marksist antropolojinin gelişmesine ve Marksizmin evrensel geçerliğinin sınanmasına olanak vermemiştir.[21] Fakat Lukacs'dan hemen hemen yarım yüzyıl sonra yazan Marksist düşünür Louis Althusser'in etkisiyle her iki sorun da irdelenme olanağına kavuşmuştur.

Toplum, Ekonomi ve İdeoloji: Louis Althusser

Lukacs doğal ekonomik yasaların arkasında gizlenen toplumsal ilişkileri ve insanı ortaya çıkarmıştır. Lukacs'a göre, insan tarih boyunca kendi yarattığı toplumsal düzene yabancı olarak yaşamıştır; fakat insanın kendi kendini gerçekleştirmesi sürecinin bir öyküsü olan tarih içinde insan adım adım kendi öz bilincine yaklaşmaktadır. Kapitalizm içinde öznelliğinin farkına varan insan için artık "yanlış bilinç" dönemi kapanmakta, yabancılaşmanın ötesinde onu gerçek (authentic) bir yaşam biçimi beklemektedir.

Louis Althusser bu tür bir tarih ve toplum görüşünü tümüyle ve kesinlikle reddeden Marksist bir düşünür. Althusser, Lukacs'ı "tarihselci" ve "hümanist" olarak suçlamaktadır.[22] Lukacs

(21) Marx'ın pre-kapitalist toplumlar ile ilgili görüşleri için bkz.: Pre-Capitalist Formations, Karl Marx, der. Eric Hobsbawm (New York: International Publishers, 1966); *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, der. Shlomo Avineri (New York: Doubleday Anchor, 1969); Engels'in görüşleri için bkz: *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (New York: International Publishers, 1970).

(22) Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books. 1970), Bölüm 5.

tarihe içkin bir erek (amaç) yakıştırmış, bu ereği de insanın kendi öz varlığına dönüş olarak tanımlamıştır. Bundan da öte, Lukacs toplumsal çözümlemelerinde nesnel yapılara değil, özneye, öncelik tanıdığı için toplum ve tarihi öznel amaçların bir fonksiyonu olarak değerlendirmiştir. Althusser'e göre, bu tür tarihselci/hümanist yaklaşım "bilimsel" Marksizm değil, "ideolojik" Marksizm'dir. Bu tür bir yaklaşım, Marx'ın "gençlik" görüşlerinden henüz kopmadığı, bilimsel sorunsala (problematique) geçemediği bir döneme özgüdür. Halbuki Marx olgunluğunu belirleyen 1845 yılında hümanist/tarihselci ideolojiden epistemolojik bir kopuşla "büyük bir teorik devrimi" gerçekleştirmiştir.[23] Bu büyük devrim ile beraber Marx insan doğası, insan ihtiyaçları, insanın özü gibi "hümanist" sorunsalı temellendiren felsefi antropolojiyi kesinlikle reddetmiş, yerine "üretim tarzı" kavramına dayanan "bilimsel" sorunsalı getirmiştir.

Althusser'e göre, Marksist bilimin nesnesi ne insan ihtiyaçlarından ne de insanlar-arası ilişkilerden oluşur. Üretim ilişkileri özneler-arası ilişkilere indirgenemez, çünkü insan özne olarak bu ilişkilerin yaratıcısı değil, taşıyıcısıdır (Träger). Bir başka deyişle, insan üretim sistemlerini yaratmaz, tam aksine bu sistemlerin bir işlevidir. Diğer taraftan, üretim ihtiyaçlar tarafından belirlenmez, çünkü ihtiyacı temellendiren tüketim üretime bağlıdır.[24]

Althusser'e göre, Marksizm hümanizm olmadığı gibi tarihselcilik de değildir. Marksist tarih görüşü ereksel veya nedensel determinizmden bağımsız olarak üretim tarzları arasmdaki geçişleri konjonktürel bir şekilde açıklar. Üretim arasındaki geçişler zorunlu olmadığı gibi tarih belirli bir amaca yönelik bir süreç olarak da çözümlenemez.[25]

Althusser hümanist ve tarihselci yaklaşımları bu şekilde gerçek Marksizm ile ilgili olmayan görüşler olarak reddettikten sonra Marksist bütünlük anlayışının ekonomiye indirgenmesine de karşı çıkmaktadır. Tarihselci ve hümanist yaklaşımları birer sapma olarak değerlendirmesine rağmen, Althusser Lukacs'ın

(23) a.k., Bölüm 9.
(24) a.k., Bölüm 8.
(25) a.k., Bölüm 5.

bütünlük kavramına verdiği önemi kabul etmekte, fakat kavrama farklı bir anlam vermektedir. Topluma bütünlüğünü özne (insan) vermediği gibi, bütünlük Hegelci anlamda "dışavurumsal" (expressive) bir bütünlük olarak da kullanılamaz.[26] Hegel bütünlüğü özün (essence) dışavurumu olarak ele aldığı için bütünlüğü oluşturan öğeleri özün görüntüsü olarak kabul etmiştir. Gerçi Hegel'in düşüncesinde öz **Idea**'dır, fakat **Idea** yerine **Ekonomi**'yi öz olarak varsaymak Hegelci sorunsalın aşıldığını göstermez; tam tersine **Idea** tepetaklak edilmesine rağmen Hegel sorunsalı egemendir. Örneğin basit bir altyapı/üstyapı ayırımı Marksistlerin Hegel sorunsalını aşamadıklarının bir kanıtıdır. Üstyapı altyapıya indirgendiği zaman Ekonomi öz; ideoloji, hukuk, din, siyaset gibi öğeler de görüntü durumuna düşerler. Althusser bu tür yaklaşımı "ekonomizm" olarak nitelendirmekte ve tarihselci-hümanist yaklaşımlar kadar gerçek (bilimsel) Marksizmden bir sapma olduğunu belirtmektedir.[27] Hegel idealizmi ne kadar yanlışsa, Marx'ın dışavurumsal bir bütünlük içinde ekonomizm olarak yorumlanması o ölçüde yanlıştır.

Althusser toplumsal kuruluşu (formation sociale) karmaşık bir bütün olarak "merkezsiz yapı" (structure decentree) şeklinde ele almaktadır.[28] Bu tür bütünlüğü "en son aşamada" belirleyen göreli bağımsız bir düzeydir. Bir başka deyişle, toplumsal kuruluşu oluşturan siyaset, ideoloji, hukuk gibi öğeler ekonomiye indirgenemez. Karmaşık toplumsal bütünlük birbirlerine indirgenemeyen göreli bağımsız ve farklı yapılardan oluşur. Bu yapıların belli başlı olanları ekonomi, siyaset ve ideolojidir. Her toplumsal bütünlük içinde ekonomi en son aşamada belirleyici (determinant) olmasma rağmen, başat (dominant) öğe değişebilir; ekonomi belirleyici olmak koşuluyla diğer öğeler arasındaki ağırlıklar toplumdan topluma değişebilir. Örneğin, feodalizmde ekonomi belirleyici, din başat olduğu halde, kapitalizmde ekonomi hem belirleyici hem de başattır. Ekonomi hangi öğenin başat olacağını belirlediği için en son aşamada kendisi belirleyicidir.

(26) Louis Althusser, *For Marx* (New York: Vintage Books, 1970), Bölüm 6.
(27) a.k., Bölüm 3 ve 6
(28) a.k., Bölüm 6.

Althusser'in toplumsal bütünlüğü basit ve dışavurumsal bir bütünlük olarak ele alan ekonomizme karşı geliştirdiği merkezsiz karmaşık yapı modeli temel bir kaygıya dayanmaktadır. Marksist bütünlük basit bir belirlenme anlayışı içinde ele alındığı zaman kapitalizm-öncesi toplumlarda ekonomi-dışı yapıların oynadığı önemli (başat) rol gözden kaçırılmaktadır. Bu nedenle, Althusser, toplumsal bütünlük içinde basit bir belirlenme söz konusu olamayacağını ısrarla belirtmektedir. Karmaşık bütünlüğü oluşturan düzeyler arasında tek yönlü bir nedensellik ilişkisi yoktur; bütünlük, düzeyler arasındaki karmaşık eklemleşmelerin (articulation) meydana getirdiği bir üstbelirlenme (surdetermination) durumundan oluşur.[29] Düzeyler (veya yapılar) ve düzeylerin etkileri olan pratikler (etkinlikler) arasındaki ilişkiler linear bir nedenselliğe değil yapısal nedenselliğe dayanır. Daha açık bir deyişle, Althusser'e göre, her toplum, özgül, birbirlerinden farklılaşmış, göreli bağımsız ve her biri gerçeklik niteliğine sahip üç temel yapıdan oluşur. Bunlar, ekonomi, siyaset ve ideolojidir. Bu yapılar birbirlerine indirgenemezler, ekonomi en son aşamada belirleyicidir ama, bu aşama "hiçbir zaman gelmeyebilir." Toplumsal bütünlük veya tarihsel koşullar tek bir nedenin basit bir etkisi değil, bir çok nedenin biraraya gelmesinden doğan üst-belirlenmenin ürünüdür.

Althusser'e göre, "merkezsiz yapı" somut bir bütünlük değildir: Bütünlük "önceden-verilmiş karmaşık yapılı bir bütün"dür.[30] Başka bir deyişle, bütünlük olarak "toplumsal pratik" empirisist bir şekilde "gerçek" olgulardan yola çıkarak elde edilemez; üretim tarzı ilkin kavramsal bilgi düzeyinde üretilir; ve ancak bu kavramsal yapı vasıtasıyla belirli bir sorunsalın içinde somuta yaklaşılabilir. Daha basit bir şekilde ifade edersek, Althusser'e göre, teoriden bağımsız olarak somut olgulardan yola çıkıp teoriye varılamaz; teori çıkış noktasıdır. Teoriden başlayıp somut gerçekliğe doğru gidilir.[31] Dikkat edilirse, Althusser anti-empirisist

(29) a.k., Bölüm 3.
(30) a.k., Bölüm 6. (s. 193 ve devamı). Ben Brewster, Althusser'in karmaşık terminolojisini deşifre etmek için *For Marx* adlı kitabın sonuna bir sözlük eklemiştir, bkz.: s. 249-258.
(31) Althusser ve Balibar, a.g.e., s. 13-69.

bir yaklaşımla, bilimselliği somut düzeyden teorik düzeye çıkartmaktadır. Bu noktada, Althusser ile tartışma empirik gerçekler düzeyinde değil, kavramsal düzeyde ancak teorinin önvarsayımları ve tutarlılığı ile ilgili olarak sürdürülebilir. Teoriden bağımsız olgu söz konusu olamayacağına göre tartışma ister istemez teorik düzeyde başlamak zorundadır. Biz bu yaklaşımın içerdiği ikircilikleri Althusser'in düşünce ve toplum ile ilgili görüşlerini incelediğimiz zaman söz konusu yapacağız. Şimdilik, çıkış noktası olarak Althusser'in kavramsal dünyasını kabulleniyoruz.

Her şeyden önce, Althusser'in teorik yaklaşımı içinde üretim tarzının önsel olarak kavramsal düzeyde ele alındığını belirtmek gerekmektedir. Althusser bilimin objesi olan üretim dünyasını teorik olarak yaratmaktadır. Epistemolojik düzeyde her şey kavramsal olmasına rağmen, bu kavramsal düzeyin yarattığı dünya içinde her şey üretime dayanmaktadır.[32] Üretim Althusser sorunsalının çıkış noktası, önvarsayımdır. Ama neden üretim, üretim nerden geliyor? Biz bu sorulara girmeden önce, üretim tarzı kavramını ele alacağız. Althusser teorik olarak bizden bu önceliği tanımamızı istemektedir.

Althusser'in dünyası farklılaşmış ve özgül pratiklerden (etkinliklerden) oluşmaktadır. Althusser yalnız maddi üretimi değil her türlü etkinliği üretim olarak aynı yapıya sahip pratikler olarak görmektedir. Althusser, genel anlamda, etkinliği pratik olarak şu şekilde tanımlamaktadır:

> "Pratik kavramı ile belirli bir hammaddenin belirli bir ürüne belirli bir insan emeğiyle belirli üretim araçları kullanarak dönüştürülmesini kastediyorum."[33]

Bu tanımlama tamamen **homo faber**'e özgü olan etkinlik, yani iş yapmak anlamını taşımaktadır: Pratik eylem (üretim) temelde amaç-araç ilişkisine dayanmaktadır.

---

(32) Bu konuda eleştirel fakat önemli bir makale için bkz.: Andre Glucsksmann, *"A Ventriloquist Structuralism"*, New Left Review, No. 72, (March-April 1972).

(33) Althusser, a.g.e., s. 166.

Althusser'in pratik dünyası iki ana pratikten oluşmaktadır: Toplumsal pratik ve teorik pratik. Toplumsal pratik maddi üretim, politik üretim ve ideolojik üretim olmak üzere üç temel pratikten oluşmaktadır. Biraz önce değindiğimiz gibi, Althusser'e göre, bütün pratik süreçler aynı yapıya sahiptir; maddi üretim kadar politik pratik de (1) belirli bir hammaddeyi (toplumsal ilişkiler) (2) belirli bir emek ile (3) belirli bir ürüne (yeni toplumsal ilişkiler) dönüştürmek anlamını taşır; ideoloji ve teori de, aynı diğer pratikler gibi bu üç genellemeden oluşurlar.[34] Bütün bu pratiklerin belirleyicisi anı (veya öğesi) emektir:

> "Bu şekilde kavranan herhangi bir pratikte belirleyici olan an (veya öğe) ne hammadde ne de üründür, dar anlamda pratiktir: Dönüşüm için gerekli olan emeğin kendisidir."[35]

Genel olarak toplumsal pratiğin belirlenmesini ise Althusser şu şekilde dile getirmektedir:

> "Böylece, 'toplumsal pratik' (belirli bir toplumda varolan özgül pratiklerin karmaşık birliği) birçok özgül pratikleri içerir. 'Toplumsal pratiğin' karmaşık birliği... Öyle bir örgütlenmiştir ki, en son aşamada belirleyici olan pratik, metodik bir şekilde örgütlenmiş insan etkinliğinin belirli üretim araçları kullanarak belirli üretim ilişkileri içinde varolan doğayı (hammaddeyi) faydalı ürünlere dönüştüren pratiktir."[36]

Daha açık ve yalın bir şekilde söylemek gerekirse, toplumsal bütünlüğü *üretim tarzı* belirler. Toplumsal bütünlük bir veya iki üretim tarzından oluşabilir; önemli olan üretim tarzının toplumun "anatomisi" olarak görülmesidir. O halde şimdi kritik olan soruyu sorabiliriz: Toplumsal bütünlüğü temellendiren üretim tarzı nedir? Özellikle, kapitalizm-öncesi toplumlar üretim tarzı sorunsalına dayanılarak nasıl açıklanabilir?

---

(34) a.k., s. 183-193.
(35) a.k., s. 166.
(36) a.k., s. 167.

Althusser, üretim kavramına değin açıklama ve uygulamaları tilmizi Etienne Balibar'a bırakıp, kendisi daha çok epistemolojik düzeydeki sorunları ele almıştır. Biz de üretim tarzı kavramını hem Balibar'ın açıkladığı şekliyle, hem de üretim tarzının özellikle pre-kapitalist toplumlara uygulandığı zaman karşılaştıkları zorlukları daha açık bir şekilde gösterebilmek için, Althusserci veya Althusser'den etkilenmiş toplumsal bilimcilerin çalışmalarını ele alarak inceleyeceğiz.

a) Üretim Tarzı ve Geleneksel Toplumlar

Etienne Balibar'a göre, üretim tarzı, ekonomi, siyaset ve ideoloji olmak üzere üç temel öğeden (düzeyden) oluşur.[37] Ekonomi üretim tarzını en son aşamada belirler; ekonominin belirleyici düzey olması bütünlük içinde her zaman başat olduğu anlamına gelmez. Daha önce de belirttiğimiz gibi, siyaset veya ideoloji başat öğe olabilir; ama başat öğeyi ekonomi belirlediği için en son aşamada ekonomi belirleyici rolü oynamış olur. Balibar ve diğer Althusserci yazarlar tarafından sık sık tekrarlanan bu önermelerin arkasında iki temel amaç yatmaktadır: (1) Genel olarak üretim tarzı ve maddi hayatın önceliğini vurgulamak; (2) Kapitalist olmayan toplum biçimlerinde ekonomi-dışı yapı ve pratiklerin önemine işaret etmek. Balibar, bu iki ilginin Marx tarafından sistematik bir şekilde kuramsallaştırılmadığını öne sürerek, kendisinin, üretim tarzı sorunsalı içinde Marx'ın düşüncesinde yarı-formel yarı-betimsel nitelik taşıyan kavramlaştırmaları teorik bir bütünlüğe kavuşturmak amacına yöneleceğini söylemektedir. Balibar, bu amaçla Marx'ın şu önermesini kendi teorik çabası için çıkış noktası olarak almaktadır:

> "Üreticinin üretim araçlarına ve kendi geçimini üretmek için gerekli üretim koşullarına 'sahip' olduğu tarzlarda üreticinin özgür olmaması mülkiyet ilişkisinin hem efendilik hem de kölelik ilişkisi olarak görünmesine bağlıdır... Bu koşullar altında şekli ne olursa

(37) Althusser ve Balibar, a.g.e., s. 209-224.

olsun artık emek nominal toprak sahibi tarafından ekonomi dışı bir zorla elde edilir."[38]

Marx burada açıkça kapitalizm öncesi toplumlarda artık ürünün ekonomi-dışı bir baskıyla elde edildiğini belirtmektedir. Balibar'ın amacı ekonomi-dışı kavramını ekonominin belirleyici rolü ile birlikte teorik bir bütünlüğe kavuşturmak. Fakat bakınız, Balibar'ın çabası nasıl teorik bir bütünlük ile değil, teorik bir çıkmaz ile sonuçlanıyor.

Balibar ekonomiyle üretimi eşanlamlı olarak kullanmaktadır:

"Üretim koşulları ve üretim tarzı dar anlamda, herhangi bir toplumsal kuruluşta politik ekonominin kısmi objesini oluşturan üretimin ekonomik pratiği olarak ele alınacaktır."[39]

Marx'da *Kapital*'de ekonomi sözcüğünü genellikle üretim ile eşanlamda kullanıyor. Fakat yukarıda, Balibar'ın kendi teorik çabasına çıkış noktası olarak aldığı alıntıda, Marx ekonomi sözcüğünü ikinci bir anlamda kullanmaktadır. Ekonomi-dışı önermesinde kullanılan ekonomi sözcüğü, eğer herhangi bir anlam taşıyacaksa, üretim ile eşanlamlı olarak kullanılamaz. Ernesto Laclau'nun da belirttiği gibi, eğer ekonomi-dışı zor, artık-ürünün elde edilmesinde, yani üretim ilişkilerinin oluşmasında temel bir rol oynuyorsa, o zaman ekonomi ile üretimin eşanlamda kullanılmayacakları açıktır.[40] O halde, Marx'a göre neden kapitalizm-öncesi toplumlarda zor, ekonomi-dışı bir nitelik taşır? Marx'ın bu soruya verdiği cevap açık: Emek gücü metaya dönüşmemiş olduğu için üretim ilişkileri (artığa el konması) de meta değişimine bağlı değildir. Bu yanıt Marx'ın ekonomi sözcüğünü burada üretim anlamında değil, meta veya pazar anlamında kullandığını göstermektedir. Marx, pazar (değişim) ilişkilerinin üretim ilişkilerini

(38) Karl Marx, *Capital*, III. Cilt, s. 771-772; zikreden kaynak: Althusser ve Balibar, a.g.e., s. 221.
(39) a.k., s. 203.
(40) Ernesto Laclau, *"The Specificity of the Poulanzas-Miliband Debate"*, *Economy an Society*, 5/1, (February 1975); Türkçesi için bkz.: *Kapitalist Devlet Sorunu*, der. M. Belge ve A. Aksoy (İstanbul: Birikim Yayınları, 1977), s. 129-180.

etkilemediği kapitalizm-öncesi toplumlarda artık-ürüne ancak ekonomi-dışı bir baskıyla el konulabileceğini söylemektedir. Kapitalizm-öncesi toplumlarda üretici henüz üretim araçlarından kopmamıştır; bu nedenle, artık-emek üretim süreci içinde elde edilemez, dışardan baskı gereklidir.

Şimdi Balibar'ın teorik bütünlüğe varayım derken nasıl teorik bir çıkmaza düştüğünü açıklıkla görebiliyoruz: Marx'ın ekonomi sözcüğünü pazar ilişkileri ile eşanlamda kullanması, Balibar'ın evrensel olarak sunduğu üretim tarzı sorunsalını, pre-kapitalist toplumlar açısından tamamen anlamsızlaştırmaktadır. Eğer, ekonomi özgür emeğe dayanan meta değişim düzeyi demekse, kapitalizm-öncesi toplumlarda bu düzey gelişmemiş olduğuna göre ekonominin belirleyici rol oynaması da söz konusu olamaz. Diğer taraftan, ekonominin üretim ile eşanlamlı olarak kullanılması, üretim tarzını üretim belirler gibi içi boş bir eşsöz (tautology) olmaktan ileri gidemez.

Marx'ın kendi çalışmalarında da bu soruna herhangi bir açıklık getirilmiş değil: Kapitalizm-öncesi toplumlarda ekonomi-dışı zordan söz ederken Marx bu tip bir zoru kapitalist toplumda üretim ilişkilerini temellendiren pazar mekanizması ile karşılaştırıyor. Ama bu göreli tanımlama kapitalizm-öncesi toplumlarda ekonominin ne anlama gelebileceğini açıklayabilmek için yeterli değil. Bu gibi toplumlarda özgür emeğe dayalı pazar ilişkileri söz konusu olmadığına göre ekonominin belirleyici olmasına olanak yoktur. Diğer taraftan, eğer kapitalizm-öncesi toplumlarda farklılaşmış, özgül ve bağımsız bir ekonomik yapının varlığı söz konusu değilse, o zaman hangi anlamda olursa olsun ekonominin en son aşamada olsa bile egemenliğinden söz açmak mümkün değildir. Bu sonuç Lukacs'ın önermesini desteklemektedir: Pre-kapitalist toplumlarda ekonomi ve ekonomi-dışı yapılar kaynaşmış bir bütün olduğu için ekonominin belirleyici rol oynaması söz konusu olamaz.

Herhangi bir toplumsal düzey göreli bağımsız olabilir veya bir diğeri tarafından belirlenebilir, ama bir yapının diğerini belirleyebilmesi yapıların farklılaşmış olmalarına bağlıdır. Halbuki kapitalizm öncesi toplumlarda böyle bir farklılaşmanın söz konusu olmadığını Balibar'ın kendisi de kabul etmektedir:

> "Artık emek 'ekonomik baskıdan başka' baskı olmadan zorla alınamaz. Örneğin, Tlerrschafts- und Knechtschafts Verhaltnis' (Efendilik ve kölelik ilişkisi).'Değişim geçirmiş tarzların' analizini yapmadan önce bile, feodal üretim tarzında bunların salt ekonomik tabanın değişim geçirmiş tarzları olamayacakları sonucuna varabiliriz... Yalnız doğrudan ekonomik değil, doğrudan ve ayrılmaz şekilde siyasal ve ekonomik deyimi, sonunda farklı üretim tarzları öğelerini birleştirmezler ve 'ekonomik', 'hukuki' ve 'siyasal' gibi ayırıcı bölümlere ve tanımlara izin vermezler demektir. Bugün tarihçiler ve etnologlar, genellikle teorik açıdan yetersiz bir biçimde bile olsa, bu etkinin geçerliğini onaylamaktadırlar..."[41]

Eğer ekonomik, hukuki ve siyasal diye bir farklılaşma kapitalizm-öncesi toplumlar için söz konusu değilse, bu düzeyler "doğrudan ve ayrılmaz bir şekilde" birbirlerine bağlıysa, o zaman ekonominin belirleyici düzey olduğundan nasıl söz açabiliriz? Daha da önemlisi, üretim tarzları arasındaki farklılıklar düzeyler arasındaki farklı eklemleşmelerin bir etkisi olduğuna göre, eğer düzeyler arasında bir farklılaşma yoksa, o zaman üretim tarzı modelinin evrensel geçerliği de ortadan kalkmaz mı? Dikkat edilirse, kapitalizm-öncesi toplumlarda maddi hayatın önemini vurgulamak için yola çıkan Balibar, sonunda kapitalizmin ekonomik belirlenmeye bağlı olduğu görüşünü de tehlikeye düşürmektedir. Sorun bu noktadan sonra pre-kapitalist toplumların ekonomik temellendirilmesinden kapitalist toplumun sembolik temellendirilmesine dönüşmektedir.

Balibar'ın teorik çıkmazı, Althusser sorunsalının en güçlü olması gereken yerde ne kadar zayıf ve kaygan bir temele oturduğunu göstermektedir. Değindiğimiz gibi, eğer kapitalizm-öncesi toplumlarda ekonominin "en son aşamada" belirleyici olduğu gösterilemezse, kapitalizmin de ekonomik belirlenmesi tehlikeye düşmektedir. Bir başka deyişle, Althusser sorunsalı evrensel geçerlikten evrensel geçersizliğe kayabilmektedir. O halde tekrar ilk ve kritik soruya dönebiliriz: Ekonomi nedir, pre-kapitalist toplumlarda ekonominin belirleyici olması ne anlama gelebilir?

---

(41) Althusser ve Balibar, a.g.e., s. 223.

Althusserci ve Althusser'den etkilenen toplumsal bilimcilerin bu sorulara verdikleri cevaplar birbirlerinden farklı olduğu gibi, kendi aralarında tartışmalara da yol açmıştır. Örneğin, Perry Anderson ekonominin pazar veya meta ilişkileri ile eşanlamda kullanılması gerektiğini kabul etmekte, pre-kapitalist toplumsal bütünlüğü şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır:

> "Kapitalizmden önce gelen bütün sınıfsal toplumlardaki üretim tarzlarında artık-emek üreticilerden iktisat-dışı zorla ele geçirilmektedir. Tarihte ilk defa artığın üreticilerden "salt" ekonomik biçimde ellerinden alınması kapitalizm ile ortaya çıkmıştır. Bütün diğer sömürü tarzları iktisat dışı baskıya dayanır-hısımlık, din, hukuk ve siyasal yapılar gibi. Bu nedenle bu kurumları iktisadi ilişkilerden ayırmak imkansızdır."[42]

O halde:

> "Bu tür toplumlarda, hısımlık ilişkileri, din, hukuk ve devlet üretim tarzını oluştururlar. Bu kurumlar doğrudan doğruya artık elde etme sürecini içeren iç ilişkiyi belirlerler... Sonuçta, kapitalizm-öncesi üretim tarzları siyasal, hukuki ve ideolojik üst-yapılardan ayrı olarak ele alınamazlar; çünkü ekonomi-dışı sorun niteliğini bu yapılar tayin eder."[43]

Perry Anderson'un burada vardığı sonuç başta kabullendiği ekonomi tanımlamasının doğal bir uzantısıdır; yalnız, eğer siyasi, hukuki ve ideolojik yapıları üretim tarzını oluşturan yapılar olarak kabul edersek, artık altyapı/üstyapı ayırımından sözetmek anlamsızlaşmaz mı? Daha doğrusu, siyaset veya ideolojiyi üretim tarzını oluşturan yapılar olarak kabullendiğimiz zaman, üretim tarzının belirleyebileceği, üretim tarzı dışında herhangi bir öğe kalmış mıdır? Böyle bir öğe söz konusu olamayacağına göre, neden devlet biçimlerinden, ideolojik tarzlardan veya hısım ilişki-

(42) Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State (London : New Left Books, 1974), s. 403.
(43) a.k., s. 403-404.

leri şekillerinden değil de üretim tarzından söz açmakta ısrar ediyoruz? "Üstyapı" üretim tarzını oluşturduğuna göre, neden kapitalizm öncesi toplumlarda üstyapının gerçekte "derin yapı" olduğunu kabullenmiyoruz? Bundan da öte, Anderson üretim tarzı kavramı içinde üretim ilişkilerine öncelik tanımakta, üretim güçlerindeki gelişmeyi üretim ilişkilerinin değişmesine bağlamaktadır. Eğer bu önerme çağdaş toplumu da kapsıyorsa, o. zaman "ekonomi-dışı zor"/"ekonomik zor" ayırımı da anlamını yitirmektedir. Ekonomi özgür (metalaşmış) emeğe dayalı değişim düzeyinde ele alındığına göre, gerçekte ekonominin başat rolü, emeğin üretim araçlarından kopmasından kaynaklanmaktadır. Üretim araçlarından kopma ise ekonomi-dışı zora dayandığına göre, kapitalist toplumda da ekonomi belirleyici düzey olmaktan çıkmaktadır. Anderson bu sorunlara girmiyor.

Althusser'den etkilenmiş başka bir toplumsal bilimciyi, Emmanuel Terray'i ele alalım. Bakınız Terray ekonominin kapitalist ve kapitalist-olmayan toplumlar içindeki yerini nasıl tanımlamaktadır:

> "... (Kapitalist) üretim tarzında ekonomik temel diğer üretim tarzlarında olduğu gibi belirleyici olmaktan öte... Üretim de baş rolü oynayan başat öğedir... Halbuki kapitalizm-öncesi üretim tarzlarını temellendiren nitelik, üretici, üretim araçları ve hatta bazen üretici olmayanlar arasındaki bağların ekonomik olmamasıdır. Bu bağlar yalnız üretim ilişkilerinin politik ve ideolojik tasarımı değil, aynı zamanda bu bağların oluşturucu öğeleridir."[44]

Yine burada, eğer "ekonomik temel" üstyapısal bağlardan oluşuyorsa, pre-kapitalist toplumlarda ekonominin en son aşamada belirleyici olması ne anlam taşıyabilir; her şeyden önce ekonomi ne anlam taşıyabilir?

Ultra-Althusserci Paul Hirst, ekonomi ve üretim tarzı kavramlarının Anderson ve Terray tarafından hem yetersiz hem de yanlış bir şekilde kullanıldığına, bu nedenle de Marksist olmayan

(44) Emmanuel Terray, *Marxim and 'Pirimitive' Societies* (New York: Monthly Review Press, 1972), s. 147,149.

çözümlemelere varıldığına inanmaktadır.[45] Hirst'e göre, Anderson üretim tarzını "idealist" bir çözümlemeye vardırmakta, Terray ise ekonomiyi emeğin veya iş sürecinin doğaya el konmasının örgütlenmesi sanmaktadır. Hirst her iki yaklaşımın da gerçek Marksizmden sapma olduğunu belirtmektedir. O halde, şimdi gerekli soruyu sorabiliriz: Hirst'e göre ekonomi nedir ve pre-kapitalist toplumlarda ekonominin belirleyici rolü nasıl açıklanabilir?

Hirst, üretim tarzı kavramını, Barry Hindess ile beraber yazdığı bir kitapta, "artık-emeğe el koyma tarzı ile gerçek el koyma arasındaki eklemleşme" olarak tanımlamaktadır.[46] Burada söz konusu olan "artık emeğe el koyma" (üretim ilişkileri) insan-insan ilişkilerini, "gerçek el koyma" (emek süreci) ise insan/doğa ilişkisini temsil etmektedir. Hirst'e göre bu iki el koyma tarzı arasında ekonomiyi asıl temellendiren "artık-emeğe el koyma" şeklidir.[47]

Üretim tarzı bu şekilde tanımlanınca, Marksist düşüncede önemli bir yer tutan artık (surplus) kavramı ön plana çıkmaktadır. Nitekim, Hirst üretim tarzını artık-emeğe (ürüne) el koyma biçimi ile temellendirdiği için, artık var olmadan üretim tarzının da olamayacağını kabul etmektedir. O halde, ekonominin var olma koşulu artıktır. Ama, artık nedir?

Hirst, Marx'tan da destek alarak, artığın doğal insan ihtiyaçlarının bir fonksiyonu olmadığını, her toplumda her zaman artık bulunduğunu öne sürmektedir. Hirst'e göre, artık her toplumda "ekonomik yapının etkisi" olarak vardır. Evet, ama, ekonomik yapı o halde nedir? Hirst'in cevabı ilginç: "Ekonomik düzey, üretim ilişkileri yapısını tanımlayan artık emeğe el koyma biçimiyle, üretim güçlerini, ayni emek sürecinin örgütlenme biçimini tanımlayan gerçek el koyma biçimlerinin eklemleşmesi sonucunda yapısal bir gerçekliğe kavuşur."[47a] Daha anlaşılır bir dille söylemek gerekirse: Ekonomi, üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin bir etkileşimidir. Bu tanım, üretim tarzı kavramı tanımının aynıdır.

---

(45) Anderson'un eleştirisi için bkz.: Paul Hirst, *"The Uniqueness of the West", Economy and Society*, 6/1, (Febraary 1976). Terray'i eleştirisi için bkz.: Barry Hindess ve Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Plul, 1975), s. 59-61.
(46) Hindess ve Hirst, a.g.e., s. 10.
(47) a.k., s. 9
(47a) a.k., s. 21

Bu durumda, artığın ekonomik yapının etkisi olabilmesi, üretim tarzının etkisi olabilmesi ile eşanlamlıdır. Üretim tarzı içinde de üretim ilişkileri başat olduğuna göre, üretim tarzı ile eşanlamlı olan ekonomide de üretim ilişkilerinin başat olması gerekir. O halde, artık, üretim ilişkilerinin bir etkisidir. Anlaşılmaz görünen sözcüklerin arkasında yatan mantık gerçekte saçma bir sonuca varmaktadır. Üretim ilişkilerinin önkoşulu olan artık, sonuçta üretim ilişkilerinin etkisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şimdi, başladığımız noktaya tekrar dönelim, bu kez Hirst'ün ekonomi kavramını farklı bir yönden yorumlamaya çalışalım. Hirst'e göre, "gerekli ve artık-emek ekonomik kavramlardır; bu kavramlar fizyolojik veya zoolojik olmadıkları gibi, ekonomi-dışı bir kavram olan insan ihtiyaçlarından da çıkarsanamazlar."[48] Bu önermeden sonra Hirst iddialarını kanıtlayabilmek için Harry Pearson'un artık ile ilgili bir makalesine başvurmakta, artığın kesinlikle ekonomik bir kavram olduğunu gösterebilmek için şu alıntıyı yapmaktadır:

> "Herhangi nicelikteki ürün ve hizmetler toplum tarafından belirtilen belirli bir amaç için bir kenara koyulduklarında artık olurlar... Önemli olan nokta şudur: Göreli artık toplum tarafından ortaya çıkartılır."[49]

Bu alıntının hemen arkasından Hirst şu gözlemde bulunuyor: "Bu artık anlayışı gerçekten ekonomiktir; ... (artığın) biçimi ekonomik yapının bir etkisidir."[50] Dikkat edilirse, Pearson alıntıda göreli artığın ekonominin değil, toplumun etkisi olduğunu belirtmektedir; Hirst ise toplum sözcüğünü ekonomi sözcüğüne çeviriyor. Sözcüklerde yapılan bu değiştirme, aslında Pearson ile Hirst arasmda teorik bir farkın olduğuna işaret etmektedir. Hirst'ün bu farkın bilincinde olmadan Pearson'dan destek alması, Pearson'un artık kavramını ekonomik olarak değil, Hirs'ün artığı, toplumsal-kültürel anlamda kullandığını göstermektedir; bakınız nasıl.

(48) a.k., s. 24
(49) a.k., s. 25 (Altını biz çizdik)
(50) a.k.

Pearson yazısında önce gerçekten Hirst'ün belirttiği gibi, artığın doğal insan ihtiyaçlarından kaynaklandığı şeklinde öne sürülen görüşe karşı çıkmaktadır.[51] Pearson'a göre, artık iki şekilde tanımlanabilir: (1) Biyolojik ve mutlak olarak insan yaşamının sürdürülebilmesi için gerekli yiyecek ve içeceten sonra geriye kalan fazla; (2) Göreli olarak toplumsal kökenli ihtiyaçların karşılanmasından sonra arta kalan fazla. Mutlak anlamda artığın ölçüdü biyolojik ihtiyaçlar, göreli anlamda ise toplumsal ihtiyaçlardır.

Pearson bu ayırımı yaptıktan sonra bazı Marksistler tarafından öne sürülen bir tezi eleştirmektedir. Bu teze göre, devletin, sınıfların ve dinsel kurumların ortaya çıkabilmesi artığın varlığına bağlıdır. Artık ile toplumsal kurumlar arasında ya nedensellik ilişkisi olduğu ya da artığm gerekli fakat yetersiz olduğu iddia edilmektedir. Pearson her iki önermenin de yanlış olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Toplumsal kurumların artığa bağlı olarak ortaya çıktığını kanıtlayabilmek için artığı biyolojik ihtiyaçların karşılanmasından sonra arta kalan fazla olarak tanımlamak gerekmektedir. Artığın ölçütü mutlak biyolojik ihtiyaçlar olduğuna göre, ilkönce bu mutlak ihtiyaçların saptanması zorunludur. O halde, mutlak insan ihtiyaçlarının neler olduğu saptanabilir mi? Bir kez, tarihte herhangi bir toplumun biyolojk düzeyde yaşamış olduğuna ilişkin elimizde hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Hiçbir toplumun bütün zamanını üretim için harcamadığını ise biliyoruz. En ilkel avlayıcı-toplayıcı toplumlarda bile üretim-dışı faaliyetler önemli bir yer tutmaktadır; hatta, üretimden daha çok üretim-dışı faaliyetlere yer ayrılmaktadır,[51a] Bu nedenlerle, mutlak biyolojik ihtiyaçların tarihsel bir olgu olduğu söylenemez. Ama denebilir ki, biyolojik düzeyin üzerinde artık olduğu tarihsel değil, mantıksal bir önermedir. Pearson bu tezi de yanıltıcı bulmakta ve reddetmektedir. Öneri önsel bir varsayımdan başka bir şey eğildir. Yani, açıklanması gereken, önsel bir varsayım olarak kabul edil-

(51) Harry Pearson, *"The Economy Has No Surplus"*, *Trade and Market in the Early Empires*, der. K. Polanyi, CM. Arensberg, H. W. Parson (New York: Free Press, 1957).

(51a) Bu konuda bkz.: Marshall Sahlins, Stone Age Economics (Chicago: Aidine, 1972), Bölüm I.

mektedir; bir toplumun bütün zamanını kendine yeterli üretim için sarfetmediği artığın üretilmiş olduğuna dair kanıt olarak kullanılmaktadır. Mantıksal olarak sunulan bu öneriyi irdelediğimiz zaman temelde şu varsayımın yattığını görüyoruz: Beslenmek her şeyden önce gelir. Burada söz konusu olan oldukça kaba biyolojik bir determinizm; bir mide determinizmi denilebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ihtiyaçlar özgüllüklerini sembolik etkilerden alırlar. Önemli olan sembolik sistemin doğallığı değil, doğal ihtiyaçların sembolik oluşumudur. Bu noktada artık mutlak anlamda kullanılamaz; artık temelde toplumsal ihtiyaçlara göre değişen göreli bir kavramdır.

Pearson "mutlak artık" iddialarının geçerli olamayacağını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, her toplumda her zaman artık olduğunu ve bu artığın göreli nitelik taşıdığını öne sürmektedir. Hirst'ün bu görüşü benimsediğini belirtmiştik. Hirst'e göre de, artık mutlak değil, görelidir, her toplumda vardır. Hirst de, Pearson gibi artığın biyolojik açıdan tanımlanamayacağı görüşüne katılmaktadır. Fakat bu noktadan sonra Hirst artığın **ekonomik** yapının etkisi olduğunu söylemekte, Pearson'u kendisini destekleyen bir kaynak olarak göstermektedir. Fakat, bakınız Pearson bu konuda ne diyor:

> "Göreli artığın yaratılması ile ilgilendirilen doğal koşullardan daha önemlisi, kaynaklara karşı tutum (attitude), kurumsal olarak hesaplamak, tasarruf etmek ve sunmaktır."[52]

Pearson daha sonra şunları eklemektedir:

> "Yalnız şu kadarını söylemek yeter: Ekonomi maddi yaşamın bütün düzeylerinde insan ile çevresi arasında olan toplumsal bir etkileşimdir... Bu sürecin biçim, yani kurumsal biçimi ve bu kurumu harekete geçiren güdümler doğa veya insandan kaynaklanan tek bir etmene dayanmaz; bu süreç insan yaşamının birbirine bağlı ekolojik, teknolojik toplumsal ve kültürel düzeylerinin bir etkisidir."[53]

(52) Pearson, a.g.m., s. 323.
(53) a.k., s. 326.

Pearson'ın **ekonomik** antropolojiye karşı gelişen **antropolojik** ekonominin teorisyeni ve kurucusu Karl Polanyi'nin bir izleyicisi olduğunu eklersek, herhalde Hirst'ün kendisine ne kadar ters bir kaynak seçmiş olduğu biraz daha açıklık kazanmış olur.[54] Pearson'a göre, artık ekonomik değil, toplumsal-kültürel kökenlidir. Zaten incelemesine koyduğu başlık varılacak sonucu daha baştan haber vermektedir: "Ekonominin Artığı Yoktur"; toplumun artığı vardır. Eğer ekonominin önkoşulu artık ise, artığın önkoşulu toplumdur.

Hirst ekonomiye varmadan ekonomiyi kaybedeceğinin farkında olmadığı için artığa el konulma biçimini ekonomik yapının temeli olarak almıştı. Şimdi, bakınız bu tanımlama, Hirst'ü, eleştirdiği Perry Anderson'un görüşlerine ne kadar yaklaştırmaktadır. Kapitalizm-öncesi toplumlarda artığa ekonomi-dışı zor ile el koyulduğuna göre pre-kapitalist el koyma biçimleri ekonomiye değil, hukuka, siyasete, hısımlık ilişkilerine veya ideolojiye ayanır. Perry Anderson'u eleştirirken Hirst herhalde kendisini de eleştirmesi gerekiyordu:

> "Marx'ın *Kapital*'de pre-kapitalist üretim tarzları ile ilgili pozisyonu bazı zorluklar içermektedir; bu zorluklar baskının ekonomi-dışı nitelikte olması noktasında odaklaşmaktadır. Anderson'un bu zorluklara çözümü zorlukları görmemek, sömürü şekillerini baskıya ve üretim ilişkilerini de üstyapıya indirgemektir."[55]

Bu sert eleştiriden sonra Hirst'den "doğru" çözümlemenin nasıl yapılabileceğini göstermesini bekliyoruz:

> "... Ekonominin niteliği bir veri değildir-her üretim tarzı için kavramlaştırılması gerekir. Bütün ekonomi şekilleri kapitalist ekonomi gibi değildir..."[56]

---

(54) Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: George Dalton, *Economic Theory and Primitive Society", American Anthropologist*, 63, (1961); Scott Cook, *"The Obsolete 'Anti-Market' Mentality", Readings in Anthropology*, der. Morton, H. Fried (New York: Thomas Y. Crowell, 1968).

(55) Paul Hirst, *"The Uniqueness of the west" Economy and Society*, 61, (February 1976).

(56) a.k., s. 466.

O halde, ekonomi nasıl kavramsallaştırılacaktır, temel kavramlar neler olacaktır?

> "*Kapital*'de belirtilen klasik Marksist üretim tarzı kavramı üretim ilişkileri ve araçlarının bir bileşimidir; bu formlar ekonominin toplumsal ilişki yapısı olarak bir araya gelirler... Marksizm, üretim ilişkilerini ekonomik yapının başat düzeyi olarak çözümler..."[57]

Hirst, üretim tarzını oluşturan iki değişmez öğeden yola çıkarak, ekonominin bu iki öğenin farklı eklemleşmeleri sonucunda farklı ekonomik yapıların ortaya çıkacağını öne sürmektedir. İlk bakışta, Hirst ekonomik yapı ve üretim tarzı kavramlarını farklı bir şekilde kullandığı izlenimi uyandırmakta, fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, sonra üretim tarzının da ekonominin de üretim güç ve ilişkilerinin eklemleşmelerinin bir etkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Hirst, ekonominin farklı üretim tarzlarında farklı yapısal nitelikler göstereceğini söylemektedir; herhalde başka türlü bir sonuç da beklenemezdi: Üretim güç ve ilişkilerinin farklı eklemleşmelerinden farklı üretim tarzları oluşacağına göre, farklı ekonomik yapıların ortaya çıkması da doğal olsa gerek. Ama, bu sözcüklerle oynanan gölge oyunu içinde Hirst üretim tarzı (veya onunla eşanlamlı olarak kullandığı ekonomi) ile ekonomi-dışı yapılar arasındaki ilişki hakkında hiçbir açıklamada bulunmamaktadır. Özellikle, ekonomik yapının "başat" ve "temel" düzeyini oluşturan üretim ilişkileri ile "üstyapı" arasındaki ilişki nedir? Hirst, Anderson'u eleştiren yazısında bu konuya değinmeden geçmekte, fakat Hindess ile yazdığı kitapta şunları söylemektedir:

> "Her özgül üretim tarzı kavramı ekonomik toplumsal yapı ilişkilerinin yaşaması için gerekli bazı ekonomik, ideolojik, veya siyasal koşulları tanımlar."[58]

Anderson'u eleştirirken Hirst ekonomiyi üretim araç ve ilişkilerinin bir etkisi olarak ele almıştı; şimdi ise etkin olan öğe üretim

(57) a.k., s. 462.
(58) Hindess ve Hirst, a.g.e., s. 13-14.

tarzının sürekli olabilmesi için gerekli ön koşul durumuna getirilmekte ve üretim tarzının içine bir düzey olarak yerleştirilmektedir. Eğer, ekonomi etki ise, o zaman üretim tarzının içine yerleştirilememesi gerekir; ama eğer etki değil de bir önkoşul ise, o zaman ekonominin ne olduğu tanımlamadan açıkta bırakılmış demektir. Hirst, teorik olarak kavramsallaştıramadığı ekonomi ve ekonomi-dışı sözcüklerini kelime oyunları ile bir araya getirmeye çalışmaktadır.

Üretim ilişkilerinin garip bir şekilde "**ekonominin toplumsal ilişkileri**" olarak tanımlanmasını bir yana bırakacak olursak, Hirst'ün üretim ile üstyapı kurumları arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmadan söz oyunları ile geçiştirdiğini kabullenmek zorundayız. Fakat Hirst'ün son yazılarından birinde tekrar bu konuya dönüşü, bu durumda kendisinin de rahatsız olmuş olduğunu göstermektedir. Bu defa Hirst konuya gereken önemi vermekte ve sonuçta ilk yazılarından çok farklı bir çözüme ulaşmaktadır.

Bu çalışmasında Hirst üretim ilişkileri ile ideoloji arasındaki bağlantısının niteliğini irdelemekte ve ideolojinin ekonomik yapıya indirgenemeyeceğini öne sürmektedir.[59] Hirst'e göre, Althusser ideoloji konusunda gösterdiği duyarlığa rağmen, ideolojiyi üretim ilişkilerini temsil eden bir görüntü durumuna indirgemekten kurtulamamaktadır:

> "Althusser açıkça Marx'ın Katkı'sının (1859) yöntemini kullanmaktadır. Burada toplumsal güçler olarak sınıflar doğrudan ekonomik yapı tarafından belirlenmektedir; sınıf çıkarları ideolojik ve politik pratiklerden bağımsız olarak tanımlamakta ve sınıfların politik ve ideolojik temsilcileri doğrudan ekonomi tarafından belirlenmektedir. Toplumsal güçler, sınıflar tasarımlarından bağımsız var oldukları gibi temsil edeni (ideoloji) belirlemektedirler. Bu tür bir öncelik Katkıda 'vulgar' bir materyalizmin işlevidir..."[60]

(59) Paul Hirst, "Althusser and the Theory of Ideology", Economy and Soci-ety, 5/4, (November 1976).
(60) a.k., s.394.

Hirst, daha sonra şu gözlemde bulunmaktadır:

> "İdeolojinin sosyolojistik yorumunu (yani kökenden başlamayı) reddetmek ve sınıfsal ilişkilerin önceden-verilmiş bir ideolojik birlikleri olduğunu yadsımak, ideolojik şekillerin sınıfsal ve politik analizini terk etmek anlamına gelmez. 'Sınıf analizini sosyolojistik indirgeme yoluyla değil, siyasal hesaplama şeklinde yaparız... Bu analiz politikanın 'dışında' olamaz; etkinin hesaplanması kişinin politik pozisyonuna bağlıdır."[61]

Görüldüğü gibi, Hirst burada açıkça ideolojinin üretim ilişkilerine indirgenemeyeceğini, *ideolojinin* üretim ilişkilerini temsil etmediğini söylemektedir. Hirst daha sonra aynı görüşü şu şekilde vurgulamaktadır:

> "İdeolojinin politik niteliği toplumsal kökeni ile ilgili değildir (gerçekte, köken kavramı bir yanılsamadır).. Hiçbir ideoloji veya toplumsal ilişki şekli burjuva ve burjuva-olmayan diye sınıflandırılamaz."[62]

Bu önermelerden Hirst şu sonucu çıkarmaktadır: "işaret edilen (signified) işaret edilmeden (signification) önce var olamaz."[63] Şimdi sorunu semiotik bir dille ele alan Hirst'ün neden Anderson'a büyük bir hışımla yüklendiği ve neden Pearson'u farkında olmadan kaynak olarak gösterdiği açıkça ortaya çıkmaktadır: "İşaret edilen" üretim ilişkileri, "işaret edilmeden", yani ideolojik (sembolik) bir şekilde oluşturulmadan önce var olmazlar. Burada söz konusu olan ideolojinin ekonomik kökenleri değil, ekonominin ideolojk temelleridir. Hirst'e göre, ideoloji ne üretim ilişkilerini yansıtır ne de ekonominin kendini yeniden-üretmesi için gerekli fonksiyonel bir araçtır. Tasarımsal indirgemeyi yadsıdığı kadar işlevsel indirgeme biçimlerini de yadsıyan Hirst, ideolojinin bir yansıma değil, "işaretleme" sistemi olduğunu belirtmektedir:

(61) a.k., s. 396.
(62) a.k.
(63) a.k., s.411.

> "... İşaretleme pratiğinin nesneleri kendileri dışında hiçbir şeyi temsil etmezler; sınıf çıkarlarını yansıtan araçlar olmadıkları gibi toplumsal ilişkilerin yanlış algılanmasının işlevi de değildirler."[64]

İdeolojinin yansıma veya yanılma olarak yorumlanmasının empirisist bir epistemolojiye dayandığını belirten Hirst, anti-empirisist Althusser teorisi açısından bu tür yorumlamaların geçersiz olduğunu vurgulamaktadır. İdeoloji ne üretim ilişkilerini yansıtır ne de bu ilişkilerin çarpık veya yanlış bir şekilde temsil edilmesidir. Üretim ilişkileri ideolojinin dışında kendi başlarına var olamazlar. Neden, o halde, Hirst toplumu üretim tarzı olarak ele almakta ısrar etmektedir? Üretim tarzı veya üretim tarzlarının karmaşası olarak toplum (toplumsal formasyon) yerine toplumu ideolojik bir sistem olarak ele alan görüşler Hirst'ün kendi anlayışına daha yakın düşmez mi? Hirst'ün yazılarında bu konuda herhangi bir açıklama bulamıyoruz.

Maurice Godelier, Althusser'den en az etkilenmiş bir toplumsal bilimci olmasına rağmen, Althusserci yazarlar kadar altyapı/üstyapı sorunlarına önem veren Marksist bir düşünür. Godelier, Althusser'in toplumu "karmaşık bir bütünlük" olarak ele almasını ve üstyapısal kurumları ekonomiye indirgemekten sakınmasını övgü ile karşılıyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Althusser'e göre, ekonomi ile üstyapısal düzeyler arasındaki ilişki öz/görüntü sorunsalı içinde ele alınamaz.

Altyapı ile üstyapı arasındaki ilişki basit ve doğrudan (linear) bir nedenselliğe değil, "yapısal bir nedenselliğe" dayanır. Godelier, aynı görüşleri toplumsal değişimin açıklanması açısından şu şekilde dile getirmektedir:

> "... Ekonomik sistemlerin, bu sistemleri oluşturan yapıların birbirleriyle uygunluk veya uygunsuzluğuna bağlı olarak, değişmelerin sonul bir nedeni, sonul bir temeli var mıdır? Bu soruya verilebilecek cevaplardan bir tanesinin Marx tarafından verildiğini biliyoruz... Yaşamın maddi temellerindeki değişim, en son çözümlemede, toplumsal yaşamın diğer (siyasi, ideoloji, vb.) düzeylerinin biçim ve

(64) a.k., s. 409.

işlevlerindeki büyük değişimleri belirler. Fakat Marx tarafından verilen bu cevaba kaçınılmaz bir itiraz söz konusu olmuştur. Bu varsayım, birçok ilkel toplumlarda... hısım ilişkilerinin veya dinsel ilişkilerin... toplumda başat olduğu olgusuyla nasıl bağdaşır... Belirleyici ve haşat yapılar arasındaki ilişkiyi nasıl kavramamız gerekir, ekonomik ilişkilerde bulunan belirleyici güç nedir ki hısım veya siyasal-dinsel ilişkilerin başat olmasını sağlar. Vulgar Marksizm'de ekonomi teknoloji ve çevre ilişkisine indirgenir, böylece ekonomi belirli bir toplumu "gölge-olay" olarak 'üretir'. Bu toplumsal yaşamı gizli veya açık bir şekilde ekonomik etkinliğe indirgemek toplumsal yaşamı oluşturan düzeyler arasındaki göreli bağımsızlığın nedeni olan indirgenemez farklılıkları görmemezlikten gelmek demektir."[65]

Godelier bu gözleminden sonra düzeyler arasındaki ilişkinin yapısal nedenselliğe dayandığını belirtmekte, ancak bu şekilde ekonominin en son aşamada belirleyici, üstyapısal düzeylerin de başat olabileceği bağdaştırılabilir demektedir. Marx'ın da üstyapısal kurumlarını ekonomiye indirgemekten sakındığını söyleyen Godelier bu önermesini kanıtlamak için Marx'dan şu alıntıyı aktarmaktadır:

"*Ekonomi Politiğe Katkı* (1859) adlı eserimin Amerika'da yayınlanmasından sonra orada çıkan bir Alman-Amerikan gazetesinin bana karşı yapmış olduğu bir itirazı kısaca cevaplandırmak istiyorum. Orada benim... 'Maddi hayatın üretim biçiminin toplumsal, siyasal ve düşüncel yapıları genel olarak şartlandırıp belirlediği' yolundaki görüşümle ilgili olarak-bu söylenenlerin tümü maddi çıkarların ağır bastığı bugünkü dünyamız için doğrudur; ama Katolikliğin güçlü olduğu Ortaçağda ve politikanın hakim olduğu Atina'da ve Roma'da doğru olmadığı söylenmişti. Her şeyden önce, bir kimsenin kalkıp Ortaçağ ve eski dünya üzerine, bütün dünyanın bildiği bu tekerlemeleri bir başkasının bilmediğini, keyfinin istediği gibi varsayması insana garip geliyor. Bununla beraber şu

(65) Maurice Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics*, (London: New Left Books, 1972), s. IX.

kadarı apaçıktır: Ne Ortaçağ Katoliklik ile ne de eski dünya politika ile karnını doyurabilirdi. Tersine, birinde politikanın diğerinde Katoliklerin başrolleri oynamasını, o toplumların kendi geçimlerini sağlama yöntem ve biçimleri açıklar... Diğer yandan gezgin şövalyeciliğin toplumun bütün ekonomik şekilleri ile bağdaşabileceğini sanmakla yaptığı hatanın cezasını Don Kişot çoktan çekmiş bulunuyor."[66]

Özetlersek, Godelier'e göre, ekonomi hangi düzeyin başat olacağını belirlediği için en son aşamada ekonominin kendisi belirleyici nitelik taşımaktadır. Ama, nasıl; nasıl "ekonomide saklı güç" ekonominin "nihaî neden" olduğunu sağlar?

Godelier, teknolojik ve ekolojik indirgemeler kadar ekonomizmi de "vulgaire" (kaba) Marksizm olarak nitelendirdikten sonra bu soruyu kapitalizm ve kapitalizm-öncesi toplumlar arasında yaptığı bir ayırım içinde ele alıyor. Kapitalist üretim süreci içinde işçinin sermayedar için çalışması dinsel, hısımlık veya siyasal ilişkilerin doğurduğu bir zorunluk değildir. Kapitalist toplumda düzeyler birbirinden farklılaşmış olduğu için ekonomik yapı diğerlerinden yalıtılarak çözümlenebilir. Bir başka deyişle, kapitalist sistemde ekonomi ile siyasal ve ideolojik yapılar arasındaki ilişki "dışsal" bir ilişkidir.[67] Halbuki, kapitalizm-öncesi toplumlarda üretim ilişkilerini hısımlık, dinsel ve politik ilişkilerden soyutlamak mümkün değildir. Örneğin, ilkel toplumlarda çalışma biçimi, toprak üzerindeki kullanım hakkı, elde edilen ürünün paylaşılması ve değiş-tokuş edilmesi -hepsi hısımlık ilişkileri tarafından oluşturulur; hısımlık ilişkileri üretim ilişkileriyle içiçedir.[68] Bu tür toplumlarda hısımlık ilişkileri başat rol oynar; kapitalizmin aksine pre-kapitalist toplumlarda ekonomi toplumsal mantık ile temellendirilmiştir.

Bu durumda, yani hısımlığın başat olduğu toplumlarda, ekonominin belirleyici rolünü nasıl açıklarız? Godelier şu cevabı veriyor:

---

(66) Karl Marx, *Kapital*, I. Cilt, I. Kitap. (çev. Mehmet Selik (Ankara: Odak Yayınları, 1974), s. 143, dipnot 33, zikredilen kaynak: Godelier, a.g.e., s. XXIX, dipnot 33.
(67) a.k., Son bölüm. 68
(68) Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s. 122.

> "İlk yanılgı ilkel toplumda ekonomi ve hısımlığı altyapı/üstyapı şeklinde bağımsız yapılar olarak kabul etmekle başlar, ilkel toplumları inceleyen bir iktisatçı üretim güçlerini... kolayca görebilecektir. Fakat bağımsız üretim ilişkilerini yalıtlamakta zorluk çekecektir. Bu ilişkileri ancak hısımlık ilişkilerinin içinde görebilecektir... Bu nedenle, bu tür toplumlarda hısım ilişkileri, üretim ilişkileri, siyasal ilişkiler ve ideoloji olarak işlev görmektedirler. Burada hısımlık hem altyapı hem de üstyapıdır."[69]

Hısımlık hem altyapı hem de üstyapı olarak değerlendirilmektedir. Bu garip önerme ne anlam taşıyabilir? Godelier'e göre, hısımlığın çok-yönlü bir işleve sahip olması hısımlığın karmaşık ve başat olduğunu gösterir. Neden? Bu sorunun cevabını Godelier'den beklemeden önce biz bir noktaya dikkati çekelim: Hısımlığın ilkel toplumlarda ekonomik, politik ve ideolojik ilişkiler olarak işlev görmeleri, ilkel toplumun farklı düzeylerden oluşmuş karmaşık bir bütünlük olduğunu değil, kaynaşmış bir birlik (unity) olduğunu gösterir. Fakat, Godelier bu birliğin arkasında "gizlenen" yapıları birliği parçalara bölerek ortaya çıkarmak istemektedir. Bu nedenle, Godelier'e göre, farklı düzeylerin tek bir fonksiyonda birleşmeleri hısımlık ile diğer düzeylerin özdeş olduğunu göstermez çünkü hısımlığın karmaşıklığı ve başat rolü oynaması aslında ilkel toplumların üretim güçlerinin geriliğine bağlıdır.[70] Bu gerilikten dolayı toplumda cinsiyete dayalı bir işbölümü egemen duruma gelir; maddi yaşamın sürdürülebilmesi için erkek ve kadının işbirliği yapması zorunlu bir hal alır. Yeni üretim koşulları ortaya çıkınca yerleşme biçimlerinde, demografide, erkek kadın ilişkilerinde de değişiklikler olur; bu değişiklikler ise yeni bir üretim ilişkileri biçimini gerektirir. "Belli bir sınırdan sonra hısımlık ilişkileri yeni koşullara uyamaz duruma gelir."[71] Başka bir deyişle, hısımlık ilşkileri yeni gerekleri karşılayamaz bir duruma geldikleri için, bu noktadan sonra hısımlık ilişkileri önemlerini kaybeder; başat ilişkiler yeni gerekleri karşılayabilecek politik ve dinsel yapılar tarafından oluşturulur.

(69) a.k., s. 122-123.
(70) a.k., s. 123.
(71) a.k.

Şimdi, tekrar baştaki önermeyi ele alırsak: Hısımlık altyapıdır çünkü hısımlık ilişkileri üretim ilişkilerini düzenler; hısımlık üstyapıdır çünkü ekonomik yaşamın sürdürülebilmesi için hısımlık ilişkileri bir araçtır. Bu mantık sıralamasını şimdi ekonomi ve ekonomi-dışı ilişkilerden oluşan bir tasım (syllogism) haline getirirsek, Godelier'nin ne demek istediği, neden ekonomiyi belirleyici olarak değerlendirdiği daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır:

a. Ekonomik faaliyetlerin sürdürülebilmesi için ekonomi-dışı nedenlerin müdahalesi gereklidir;
b. Ekonomik faaliyetlerin sürdürülmesi gereklidir;
c. O halde ekonomi-dışı nedenlerin arkasında yatan neden ekonomiktir.[72]

Böyle bir tasım Godelier tarafından geliştirilmemiş olmasına rağmen, Godelier'in mantık sıralamasını olduğu gibi kapsamaktadır. Şimdi bu sıralamanın içerdiği zorluk ve tutarsızlıklara işare edelim. Birinci öncüldeki "zorunlu" sözcüğünün son önermedeki sonucu verebilmesi için, ara bir öncüle daha gerek vardır: Ekonomiye genetik öncelik tanınabilmesi için yaşamın, Marx'ın dediği gibi, her şeyden önce "yemeye, içmeye ve barınmaya" dayanması gerekir. Burada söz konusu olan "yaşam tarzı" değil, sadece biyolojik yaşamdır. Bu nedenle, birincil öncülden önce de bir başka öncüle gerek vardır. Ekonominin her toplumda aynı şekilde tanımlanmış biyolojik yaşam anlamına gelmesi gerekmektedir. Eğer böyle bir özdeşlik söz konusu değilse, o zaman ihtiyaçlar biyolojk olarak değil, toplumsal olarak tanımlandıkları için ekonomi altyapı olmaktan çıkar, üstyapı durumuna gelir. Sonuçta, altyapı üstyapıyı belirler gibi saçma bir önerme ortaya çıkar.

Godelier'in hısımlığı üstyapı olarak önermesinin arkasında ikinci bir açıklama biçimi daha bulunmaktadır. Dikkat edilirse, Godelier hısımlığın başat öğe olmasını "geri üretim güç" leriyle, politik ve dinsel ilişkilerin hısımlığın yerini almasını ise yeni üretim koşullarının ortaya çıkmasıyla açıklamaktadır. Burada

(72) Bu tasım Balibar'a dayanılarak Glucksmann tarafından geliştiriliyor, bkz.: Althusser ve Balibar, a.g.e., s. 220; Glucksmann, a.g.mv s. 80.

ekonomi biyolojik yaşam değil, üretim güçleri (teknoloji) anlamına gelmektedir. Teknolojik düzeyde olagelen bir değişiklik hangi üstyapısal kurumun başat olacağını belirlemektedir.

Godelier'in biyolojik yaşamı veya teknolojiyi ekonomi ile eşanlamda kullanmaktan sakındığım biliyoruz. Her iki ekonomi görüşünü de Godelier "vulgaire" Marksizm olarak nitelendirmektedir. O halde, yukarıda varılan sonuç Godelier'in kendi amaçlarına rağmen ortaya çıkmıştır, fakat bu sonuç bir rastlantı değildir. Paradoksal olarak Godelier üstyapının önemini vurgulamak isterken ekonomizme düşmektedir. Üstyapıyı ekonominin belirleyici rolünden vazgeçmeden vurgulamanın bedeli "vulgaire" Marksizm olmaktadır. Şimdi bu paradoksu temellendiren çelişkiyi kısaca açıklayalım.

Godelier, 1975 yılında *L'Homme* dergisinde yer alan, Levi-Strauss'un da bulunduğu bir söyleşide bakınız ideoloji ile ilgili olarak neler diyor:

> "Mythedogiques ve *La Penseé Sauvage*'ın beni nasıl ideoloji sorununu yeniden düşündürmeye ittiğini anlatmak isterim. Kanımca, iki tür ideolojiden söz edilebilir... Yaygın anlamda ideoloji... toplumsal ilişkilerin görüntüsü, bu ilişkilerin az çok doğru temsil edilmesi olarak tanımlanmaktadır. Fakat John Murra'nın *The Economy of the Inca State* adlı incelemesini ve Levi-Strauss'un *Mythologiques* ve *Pensee Sauvage* adlı kitaplarını okuduktan sonra başka bir şey daha aramaya başladım, ideolojinin başka bir düzeyde ele alınabileceğini farkettim-toplumsal ilişkilerin dışsal görüntüsü yerine bu ilişkilerin içsel örgütlendirümelerin bir parçası olduğunu anladım."[73]

Eğer ideoloji toplumsal örgütlenmenin bir öğesiyse, diğer öğeler nelerdir ve ideoloji ile olan ilişkilerinin niteliği nedir? Godelier'nin bu soruya verdiği cevap görüşlerini temellendiren ikircikliği ortadan kaldırmaya yeterli değildir:

---

(73) C. Levi-Strauss, A. Auge, M. Godelier, *"Antropology, History Historyand Ideology"*, *Critique of Anthropology*, 2/4. (Spring 1976), s. 46.

"... İdeoloji yalnızca egemenlik ilişkilerini 'meşrulaştırmak' işlevini taşımaz, aynı zamanda üretim ilişkilerinin içsel ve gerekli bir öğesi olarak işlev görür... (ideoloji) insanların ne yaptıklarının bilinçte basit ve çarpıtılmış bir yansıması değildir. Yalnızca gölgenin mağara duvarındaki izdüşümü değildir, aynı zamanda özün bir parçasını oluşturan gölgedir, yani toplumsal ilişkilerin özünün bir parçasıdır..."[74]

İdeoloji hem gölge hem öz, hem aydınlık hem karanlıktır. Godelier bu iki bağdaşmaz karşıtlıklar arasında gidip gelmektedir. Hısımlık hem altyapıdır hem de üstyapı; ama, eğer altyapı ise, o zaman neden hısımlık ilişkilerinden değil de, üretim ilişkilerinden söz edilir; eğer hısımlık üstyapı ise, ekonomizmden uzaklaşmaya gerek var mıdır? Godelier, Baudrillard'ın deyimiyle, "üretim kod" undan vazgeçemediği için "idealizmden" kaçarken "vulgaire" Marksizme, "vulgaire" Marksizm'den kaçarken de tutarsızlıklara düşmektedir.[75]

Kapitalizm öncesi toplumları açıklamakta tutarsızlıklara düşen Althusserci yaklaşım acaba kapitalist toplumu açıklamak için yeterli olabilir mi? İlk bakışta bu soruya olumlu cevap verilebilir gibi görünmektedir. Modern yaşam her şeyden önce ekonomiye dayanmaktadır. Günümüzde ekonomi hemen hemen toplumsal yaşamın bütünlüğünü temsil etmektedir. Bir toplumun yaşam tarzını değerlendirmek için her şeyden önce toplam gelirden adam başına düşen payın ve gayri-safi milli hasılanın hesaplandığı bir çağda herhalde ekonominin önemi küçümsenemez. Mutluluğun maddi ölçütlere vurulduğu, aklın ussallık olarak amaç-araç ilişkisine indirgendiği, yaşamın her şeyden önce pratik olması gerektiğine inandığımız çağdaş yaşam tarzında herhalde ekonomi temel bir yer tutar. Bu durumda Althusserci yaklaşımın da geçerlik kazanması, hiç olmazsa kapitalist toplumu açıklamakta yeterli olabilmesi gerekir. Nitekim, Althusser'in izleyicilerinden Nicos Poulantzas, Balibar'ın Althusserci "toplumsal kuruluş" modelini evrensel olarak uygulama çabalarının başarısızlığa

(74) a.k.
(75) Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis: Telos Press 1975), Bölüm III.

uğradığını kabul etmekte ve Althusserci yaklaşımın asıl kapitalist toplumu açıklamakta geçerli ve yararlı olduğunu öne sürmektedir.[76] Bu önerme karşısında, düşünce ile toplum arasındaki ilişkiyi bu defa kapitalist toplum bağlamı içinde bir kez daha incelemek olanağı ortaya çıkmaktadır. Biz şimdi bu olanağı değerlendirmeye çalışacağız. Sorun artık kapitalizm-öncesi toplumların ekonomik temeli ile değil, kapitalist ekonominin ideolojik oluşumu ile ilgilidir.

b. İdeoloji ve Çağdaş Toplum

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Althusser "merkezsiz karmaşık yapılı bütün" modelini tarihselci, hümanist ve ekonomist yaklaşımlara karşı bir alternatif olarak geliştirmiştir. Althusser'in bu yaklaşımlara yönelttiği eleştiri anti-empirist epistemolojik bir temele dayanmaktadır. Empirisizm düşünceyi yaşantıya (özneye) indirgemektedir. Örneğin, hümanizm insan doğasını toplumun özü olarak ele almakta, düşünceyi bu özün görüntüsü olarak değerlendirmektedir. Tarihselcilik, yine özneyi bu defa tarihin yaratıcısı olarak gördüğü için düşünce öznenin bir işlevi durumuna getirilmektedir. Diğer taraftan, ekonomizm ekonomiyi öz varsaydığı için düşünceyi ekonomik yapının bir yansıması olarak çözümlemektedir. Althusser, düşünceyi öznenin yaşantısına indirgeyen bütün epistemolojik yaklaşımları geniş bir kapsam içinde empirisist olarak nitelendirmekte ve bu yaklaşımı şöyle eleştirmektedir:

> "Eğer insanın özü evrensel bir nitelikse, o zaman somut öznelerin mutlak veriler olması gerekir; bu, özne empirisizmi demektir. Eğer bu empirik bireyler insanlar durumuna gelecekse, o zaman her bireyin kendi içinde insanlığın özünü barındırması gerekir; bu özün idealizmidir... Marx insan özünü teorik bir varsayım olarak kabullenmediği için bütün bu organik önerme sistemini reddetmiştir. Özne, empirisizm, ideal öz gibi felsefi kavramları Marx tahtlarından aşağı indirmiştir. Marx politik ekonomiden homo economicus

(76) Nicos Poulantzas, *"The Capitalist State: A Reply to Miliband and Laclau"*, New Left Review, No. 95, (January-February 1976), s. 77-81.

> mitini, tarihten toplumsal atomizmi ve etik-politik idealizmi, ahlaktan Kantçı ahlak fikrini çıkarıp atmıştır. Marx'ın materyalizmi özne empirisizmini ve kavram idealizmini felsefeden uzaklaştırmıştır."[77]

Althusser düşünce ile dünya arasındaki ilişkiyi toplumsal ve teorik iki düzey içinde ele almaktadır. Fakat, ister teorik ister toplumsal düzeyde olsun, düşünce yaşantıya indirgenemez. Teorik düzeyde bilgi kavamsal olarak üretilir; ancak teorik bir model meydana getirildikten sonra toplum nesnel niteliğe kavuşur. Teoriden bağımsız nesne anlamsız olmaktan öteye gidemeyeceği gibi, ideolojiden bağımsız bir toplumun varlığı da söz konusu olamaz. Empirisizm nesne ile "teorinin nesnesinin" farklı şeyler olduğunu unuttuğu için teorinin nesnesini nesnenin kendisi sanmaktadır. Althusser'e göre bütün empirisist düşüncenin temel hatası gerçek ile kavram arasındaki kopukluğu gidermeye çalışmasında yatar; halbuki, gerçekte nesne kavramı değil, kavram nesneyi üretir.

Althusser'in öne sürdüğü anti-empirisist tezin teorik düzeyde olduğu kadar toplumsal düzeyde önemli etkileri olmuştur. Düşünceyi toplumsal düzeyde "ideoloji" olarak ele alan Althusser için ideoloji ne insan doğasına ne tarihsel bir özneye ne de ekonomik yapıya indirgenebilir. Toplumsal bütünlük içinde ele alınması gereken ideoloji, ekonomi veya politika kadar gerçektir. Politikanın ekonomiye indirgenemeyeceği gibi, ideolojinin de üretimi veya üretim ilişkilerini yansıttığı veya temsil ettiği söylenemez. Althusser'e göre, toplumsal bütünlük birbirlerine indirgenemeyen özgül, farklılaşmış ve göreli bağımsız düzeylerden oluşur. Bu düzeylerden biri olan ideoloji ekonomi kadar gerçeklik niteliğini taşır.

Althusser'in ideoloji görüşünü şimdi daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışırsak, bu görüşü şu dört ana tez altında toplayabiliriz.[78]

---

(77) Althusser, a.g.e., s. 228.

(78) Bu dört tez Paul Hirst'ün yaptığı bir konuşmadan derlenerek geliş-tirilmiştir, bkz.: Paul Hirst, *Problems and Advances in the Theory of Ideology* (Cambridge, 1976).

1) İdeoloji gerçekliğin yanlış veya çarpık olarak temsil edilmesi anlamına gelemez çünkü böyle bir önerme temelde empirisist epistemolojiye dayanır. Başka bir deyişle, ideolojinin gerçekliğin yanlış temsil edilişi olarak değerlendirebilmek için empirisist epistemolojinin geçerliliğini kabullenmek gerekir. Düşüncenin bir şeyi yanlış veya doğru olarak temsil edebilmesi için yaşantıya dayanması zorunludur, ideolojinin gerçekliğin yanlış olarak temsil edilmesi görüşü temelde düşüncenin öznenin toplumsal pozisyonunun bir fonksiyonu olduğu varsayımına dayanır. Bu pozisyonlar tikel gerçeklik niteliği taşısalar bile, düşüncenin düşünce-öncesi bir yaşantıdan kaynaklandığı yine temel varsayım olarak kabul edilmektedir. Daha farklı bir açıdan aynı sorunu dile getirirsek, Althusser'in vurgulamak istediği nokta belki biraz daha açıklık kazanmış olur: ideolojiyi gerçekliğin yanlış tasarımı olarak görmek, gerçekliğin düşünceyi yarattığı anlamına gelir; düşünce-dışı bir gerçek ilkönce toplumsal pozisyonları yaratmakta ve bu pozisyonların içine yerleştirilen özne yaşantı yoluyla pozisyonel gerçekliği olduğu gibi algılayabilmektedir. Bu tür doğrudan algılama anlayışı temelde empirisist bilgi teorisine dayanır. Şimdi Althusser'in birinci tezinden çıkan sonucu özetleyebiliriz: ideoloji toplumsal veya ekonomik kökenli değildir; daha doğrusu, ideoloji üretim ilişkilerini (doğru veya yanlış olarak) temsil etmez.

2) İdeoloji ideal (düşünsel) veya tinsel bir nitelik taşımaz. Althusser burada geleneksel ruh/madde karşıtlığına karşı çıkmaktadır. Althusser'e göre, böyle bir yaklaşım ideolojinin toplumsal bütünlük içindeki önemini tümden gözen kaçırdığı gibi, düşünceyi bir görüntü durumuna indirgemektedir. Edilgin materyalizm temelde pozitivist epistemolojiye dayanmaktadır. Halbuki Althusser için ideoloji bir görüntü değil, gerçekliktir; ideal değil, "maddi" dir. Bir başka deyişle, Althusser'e göre, ideoloji toplumsal ilişkilerin yansıması değil, toplumsal ilişkileri oluşturan bir öğedir, ideolojiyi toplumsal bütünlük içindeki göreli bağımsızlığından yoksun bir duruma getirmek, tekrar "dışavurumsal" bir bütünlük modeline dönüş anlamına gelir; halbuki, ideoloji gölge-olay (epiphenomenon) değil, olayın bir parçasıdır.

3) İdeoloji yanlış bilinç anlamına gelmez. Bu tez birinci tezin mantıksal bir sonucu olduğu kadar Althusser'in ideoloji anlayışını da ortaya koymaktadır. Althusser'e göre, ideoloji gerçekliğin değil, insanların yaşam koşullarıyla olan ilişkilerinin temsil edilmesidir. Daha doğrusu, Althusser'in deyimiyle ideoloji "yaşanan ilişkileri" temsil eder. Gerçeklik veya yaşantı ile düşünce arasında denklik olanak dışı olduğu için doğru veya yanlış bilinçten söz etmek de olanaksızdır. Yaşanan ilişkiler gerçek değildir, imgeseldir (imaginaire). Althusser'in yaşanan ilişkileri neden imgesel olarak nitelendirdiğini anlayabilmek için tekrar "merkezsiz" bütünlük modelini kısaca gözden geçirelim.

Althusser'e göre, bütünlük "öznesiz bir süreçtir". Toplumsal bütünlük, tarihselci veya hümanist yaklaşımların kabullendiği gibi özne tarafından oluşturulmaz. Özne bütünlüğü değil, bütünlük özneyi oluşturur. Bu nedenle, toplumsal ilişkiler öznelerarası ilişkilere indirgenemez; toplumsal ilişkiler farklı yapıların eklemleşmelerinin bir etkisidir. Bütünlüğün özü olmadığı için yaşanan ilişkilerin özü temsil etmesine olanak yoktur. Bu nedenle, öznelerin yaşam koşullarıyla olan ilişkileri imgesel bir nitelik taşır. Özetlersek, ideoloji toplumsal koşulların yansıması veya özün uzantısı değil, öznelerin yaşam koşulları ile olan ilişiklerinin imgesel bir temsilidir. İdeolojik bilincin imgesel niteliği, ideolojik "çağırmanın" (interpellation) türevi olarak öznenin, bütünlüğün kurucusu olduğu yanılgısına (yanlış bilinç) düşmesinden ileri gelir. Gerçekte, bütünlüğün kurucu öznesi yoktur.

4) İdeolojinin tarihi yoktur. Bu tez Althusser'in bütünlük anlayışının zorunlu sonucudur. Althusser'e göre, her toplumsal kuruluş merkezsiz bir yapı olduğu için ideoloji her kuruluşun ayrılmaz bir öğesidir; ideolojinin sonu yoktur.

Buraya kadar Althusser'in düşünce ile toplum arasında kurduğu ilişkiyi ideoloji bağlamı içinde yalnızca açıklamaya çalıştık. Şimdi, böyle bir ideoloji anlayışından yola çıkılırsa kapitalist toplum içinde ideolojinin yeri ve rolü, özellikle ekonomi ile olan ilişkisi nasıl çözümlenebilir. Daha da önemlisi, Althusser'in ideoloji anlayışı pre-kapitalist toplumları olduğu kadar kapitalist

toplumu da ekonomi yerine ideoloji ile temellendirmez mi? Bu sorulara karşılık verebilmek için önce Althusser'in kapitalist toplum içinde ideolojinin yerini ve önemini inceleyen yazısını ele alabiliriz.

"İdeoloji ve Devletin ideolojik Aygıtları" adlı makalesinin önemli bir bölümünde Althusser kapitalist toplum içinde ideolojinin yerini, anlamını ve önemini incelemeye çalışmaktadır. Althusser'e göre, ideolojinin kapitalist toplum içindeki anlamı ve yeri ancak "yeniden-üretim" bağlamı içinde anlaşılabilir. Yeniden-üretim açısı şu temel soruya cevap aramaktadır: Üretim ilişkileri yeniden nasıl üretilir? Başka bir deyişle, kapitalist toplum kendi kendini nasıl sürekli kılar? Bu sorunun neden gerekli ve önemli olduğunu Althusser başka bir yazısında şu şekilde açıklamaktadır:

> "Kapitalist toplumsal kuruluş kapitalist üretim ilişkilerine, yani altyapıya indirgenemez. En son aşamada üretim ilişkileriyle belirlenen hukuki-siyasal ve ideolojik ilişkilerden bağımsız olarak kapitalizm devam edemez."[79]

Althusser, kapitalist toplumun yalnızca ekonomik düzeyde kendini yeniden üretebileceği görüşünü yetersiz bulmaktadır. Her ne kadar üretim ilişkileri ekonomik düzeyde üretim ve dolaşım süreci içinde yeniden üretiliyorsa da, bu süreç otomatik değildir. Başka bir deyişle, ekonomi-dışı etmenlerin rolü olmadan ekonomi kendi kendini devam ettiremez.

Althusser'e göre, ekonominin kendini yeniden üretebilmesi için egemen gücün hem üretim süreci içinde hem de üretimin dışında bazı denetim mekanizmalarına ihtiyacı vardır.[80] Eğer toplum kendini yalnızca üretim düzeyinde yenileyebilseydi, devlet ve ideolojiye gerek kalmazdı. Fakat böyle otomatik bir yeniden-üretim söz konusu olmadığı için devlet ve ideoloji birlikte sistemin yaşayabilmesi için gerekli ve hayati bir rol oynamaktadırlar.

---

(79) Louis Althusser, *Essays in Self Criticism* (London: New Left Books, 1976) s. 203
(80) a.k.

Althusser, Adam Smith'in kendi kendini yönlendiren ekonomi görüşünü yadsımakla kapitalist toplum içinde ideolojinin bir görüntü değil, sistemin bir parçası olduğunu göstermiş olduğu kanısındadır. Fakat, dikkat edilirse Althusser konuyu o şekilde ortaya atmıştır ki, daha başta ekonomi bir sorun olarak değil, bir veri olarak ele alınmıştır. İlk bakışta, her ne kadar ideoloji üretim ilişkilerinin dışında gibi görünüyorsa da aslında Althusser için kapitalist toplumda ideoloji ekonominin kendini sürekli kılabilmesi için bir araçtır, ideolojiyi tasarımsal olarak ekonomiye indirgememeye özen gösteren Althusser, bu defa işlevsel olarak ideolojinin varlık nedenini ekonomiye bağlamaktadır. Ekonomi kendi yaşam koşullarını yaratmakta, ideoloji bu koşullardan bir tanesi olarak ekonominin varlığını sürdürmesine yardım etmektedir. Bir başka deyişle, ideoloji ekonomiden bağımsız değil, tam aksine kendinden önce var olan ekonominin sadece bir fonksiyondur. Althusser böylece kendi merkezsiz karmaşık yapılı toplum modelini yadsımış olmaktadır.

Diğer taraftan, ideoloji toplumu yenileme işlemini tek başına değil, devletin bir parçası olarak sürdürmektedir. Devlet de işlevsel olarak tanımladığı için devletin ve ideolojinin birliği egemen sınıfın birliğine dayanmaktadır. Egemen sınıf da üretim ilişkilerinin bir fonksiyonu olduğuna göre, ideoloji gerçekten en son aşamada üretim ilişkisine indirgenmektedir. Böylece, üretim ilişkileri ve sınıflar, tasarımların dışında oluşmakta, bu ilişkileri sürekli kılabilmek için ideoloji egemen sınıf tarafından bir araç olarak kullanılmaktadır, ideoloji egemen sınıfı değil, egemen sınıf ideolojiyi yaratmaktadır, ideolojinin imgesel niteliğini vurgulayan, öznenin oluşturucu rolünü yadsıyan Althusser sonunda Descartes'in **cogito**'su gibi her geriye attığı adımda özneyi yanmda bulmaktadır.

Görüldüğü gibi tasarımsal indirgemeden sakınan Althusser işlevsel bir indirgemeyle tekrar ekonomizme dönmüş oluyor, ideolojinin göreli bağımsızlığından ve anti-empirisist bilgi teorisinden yola çıkan Althusser, ideolojiyi empirik (kavram-dışı) üretim ilişkilerine ve empirik (anlam-dışı) özneye indirgiyor. Fakat bu sonuca Althusser anti-empirisist anlayışa rağmen ulaş-

maktadır. Empirisist epistemoloji bir kez terkedildikten ve ideolojinin toplumsal kökenli olduğu yadsındıktan sonra yalnız tasarımsal değil, genetik ve işlevsel indirgemeler de söz konusu olamaz. Temelde iki almaşık vardır: (1) Temsil edilen temsil edenin dışındadır; (2) Temsil edilen temsil edenden bağımsız olarak var olamaz. Birinci almaşıkta temsil eden, temsil edilene tasarımsal, genetik veya işlevsel olarak indirgenebilir. Fakat ikinci almaşıkta temsil edilenin sembolik süreç dışında oluşumu olanak dışıdır. Anti-empirisist bilgi teorisi benimsenince ikinci almaşığın kabullenilmesi de zorunludur.

Biz bu çalışmada sosyolojizm ve ekonomizmin empirisist/pozitivist bir epistemolojiye dayandığını göstermeye çalıştık. Althusser ise anti-empirisist epistemolojiden ekonomist bir toplum görüşüne ulaşmaktadır. Fakat bu sonuç anti-empirisist bilgi teorisinden dolayı değil, o teoriye rağmen ortaya çıkmaktadır. Eğer Althusser anti-empirisist bilgi teorisini önemsemiş olsaydı, sonuçta herhalde ekonomizm değil, sembolik program kanıtlanmış olurdu.

O halde, şimdi şu soruyu sorabiliriz: Althusser gerçekten anti-empirisist bilgi teorisini benimsemiş midir? Daha önce de belirttiğimiz gibi Althusser empirisizmi geniş kapsamlı bir şekilde öz/görüntü ikiliğine dayanan teoriler olarak ele alıyor. Althusser empirisizmi görüntünün arkasındaki özü ortaya çıkarma şeklinde tanımlamaktadır. Empirisizm, nesne ile teorinin nesnesini birbirlerine karıştırdığı için "teorinin nesnesini" nesnenin kendisi sanmaktadır. Halbuki, Althusser'e göre, teori soyuttan somuta doğru gelişir, dünya ilk önce kavramsal olarak üretilir. Şimdi, bu noktada kritik bir sorun ortaya çıkmaktadır: Teori ile dünya arasında bağlanü olduğunu Althusser nasıl kanıtlayabilir, Andre Glucksmann bu soruyu yetkin bir şekilde dile getirmektedir:

> "Althusser'in analizinin temeli bilgi ve gerçeklik düzeylerini farklı düzeyler olarak ele almasında yatmaktadır. Bu nedenle, Althusser toplumsal üretim ile teorik üretimi titizlikle birbirlerinden ayırmaktadır... Bu durumda, teori ile nesne arasında gizli bir denklik varsaymadan teoriyle gerçekliğin yapısı arasında bağlantı olduğunu

nasıl bilebiliriz? Bu bağlantının niteliği Althusser tarafından hiçbir şekilde kuramsallaştırılmamıştır..."[81]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Althusser'e göre her şey bir üretim sürecidir. Maddi üretim kadar teori de bir üretimdir. Üretim evrensel olarak aynı yapıya sahiptir. Bu görüşü yukarıda açıklamaya çalıştık. Dikkat edilirse, Althusser'in teori ve dünya anlayışı Wittgenstein'ın *Tractatus*'da geliştirdiği dil teorisine yakından benzemektedir. Wittgenstein dil ile dünya arasındaki uyumu, dil ve dünyanın aynı mantıksal yapıya sahip olmalarıyla açıklamıştı. Althusser, Wittgenstein gibi teoriyle dünyanın aynı yapıya sahip olduğunu varsaymakta ve aradaki benzerliği üretimin yapısal evrenselliği ile temellendirmektedir. Daha öz bir deyişle, Althusser'in dünyasını oluşturan ontoloji üretimden oluşmaktadır; dünyanın özü üretimdir:

"Toplumsal ve teorik üretim dünyalarını üretimin özü birleştirmektedir. Eğer üretimin genel mantığı teorik üretim içinde saptanabilirse, o zaman üretimler arasında birlik olduğu varsayılabümektedir. Diğer taraftan, eğer üretimin gerçekliği en son aşamada maddi (ekonomik) üretim ile belirleniyorsa, yine üretimler arasında birlik olduğu varsayılabilir. Üretimin birliği ise teorik ve toplumsal dünyayı aşkın bir bağlantı ile birleştirebilmektedir, çünkü teorik üretimin kategorileri temelde gerçek üretimin öğelerinden başka bir şey değildir. Böylece üretim hem teorinin hem de gerçekliğin yapısını belirlemektedir."[82]

Böylece Althusser'de belirli tarihsel ve sembolik bir gerçekliği ontolojik düzeye yüceltmekte ve belirli değerlerin yarattığı dünyayı her toplumun temeli sanmaktadır. Faydacı felsefenin Marx'ın düşüncesindeki belirleyici gücüne Lukacs kadar Althusser'de yenik düşmüştür. İşte bu açıdan bakıldığında, Adam Smith ile Marx arasında bir kopuş değil, ontolojik ve epistemolojik devamlılık söz konusudur. Faydacı kültür ekonomik liberalizme olduğu kadar Marksizme de damgasını derin basmıştır.

(81) Glucksmann, a.g.m., s. 73-74.
(82) a.k.

SONSÖZ

Bu çalışmada doğal ve sembolik toplum modellerini ve bu modelleri temellendiren teorik görüşleri incelemeye çalıştık. Çalışmanın üç bölümünü kapsayan ilk yarısında doğal toplum modelini teorik düzeyde denklik, toplumsal düzeyde ise kuruluş teorileri olarak, sembolik modeli her iki düzeyde de kuruluş bağlamı içinde ele aldık. Oluşum süreci olarak doğal toplum modelini praxis ve fayda boyutları içinde, sembolik modeli anlam boyutu içinde çözümledik. Doğal toplum modelini temellendiren programa genel olarak pozitivizm, sembolik toplum modelinin dayandığı görüşe ise yorumsama dedik. Yorumsama ve pozitivist programlar arasındaki temel farkın eski Yunan düşüncesine kadar uzandığını ve çağdaş toplumsal bilimlerde bu farkın yoğun bir tartışma alanı oluşturduğunu görmeye çalıştık.

Çalışmanın ikinci yarısında praxis ve fayda teorilerinin benzerliğine işaret ettikten sonra pratik ve sembolik yaklaşımların bölgesel ve dönemsel geçerlikleri açısından değerlendirmeyi denedik. Fakat sonuçta düşün kadar ekonominin, geleneksel toplumlar kadar çağdaş yaşamın anlam sistemi ile temellendirilmiş olduğu görüşüne vardık. Böylece, çağdaş toplumun özelliğini belirleyen pratik ve ekonomik mantığın kültürel veya ideolojik bir temele dayandığını öne sürdüğümüz zaman doğal toplum modelinin dönemsel ve bölgesel geçerliği, yerini sembolik teorinin evrenselliğine bırakmış oldu. Sonsöz bize bu noktaya nasıl vardığımızı kısa ve öz bir şekilde tekrar vurgulamak olanağını vermektedir.

Doğal ve sembolik toplumsal modeller arasındaki temel fark toplumsal gerçekliğin niteliği ile ilgilidir. Toplumsal gerçekliğin kültürel bir kuruluş dışında var olamayacağını öne süren sembolik görüşe karşı doğalcı yaklaşım gerçekliği doğal bir olgu olarak yorumlamaktadır. Toplumsal gerçekliğin doğallaştırılması ise üç tür doğa anlayışına dayandırılmaktadır:

(1) Yasa bağımlı doğal düzen anlayışı toplumsal yaşamın doğal dünya kadar evrensel ve değişmez yasalar ile bağımlı olduğu varsayımına; (2) insanın doğal bir varlık olarak yorumlanması toplumsal etkilerden bağımsız insanın bazı temel, toplumlararası nitelikler taşıdığı varsayımına; (3) doğal ihtiyaçlar görüşü ise her toplumun nesnel ve zorunlu insan ihtiyaçlarının bir işlevi olduğu ilkesine bağlanmaktadır. Sembolik yaklaşım bu tür önermelere karşı doğal ihtiyaçlar kadar insandoğasınm, toplum kadar doğanın kavramsal bir kuruluştan bağımsız olarak ele alınamayacağını öne sürmektedir. Biz çalışmamızda bu görüşü savunduk ve doğal teorilerin yetersizliklerine dayanarak sembolik yaklaşımın geçerliliğini kanıtlamaya çalıştık.

Toplumun doğa kadar yasa bağımlı olduğu görüşü doğa bilimleri yöntemi ve tarihi ile ilgili olarak yapılan son araştırmalar karşısında gittikçe geçerliliğini kaybetmeye başlamıştır. Özellikle Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend'in çalışmaları doğanın kendi içinde bir düzene sahip olup olmadığının bilemeyeceğimizi, doğanın ancak teorik bir şekilde algılanabileceğini göstermişlerdir. Bilimselleşmenin bir bedeli olarak doğal toplum görüşünü kabullenen çağdaş siyasal ve toplumsal bilimciler bu yeni gelişmeler karşısında epistemolojik görüşlerini temellendiren kanıtlardan yoksun kalmışlardır. Anti-pozitivist gelişmeler toplumun doğal değil, doğanın toplumsal olduğunu ortaya koymaktadır. Toplum gibi doğa da ancak sembolik bir anlam sistemi içinde kurulmakta, şekillenmektedir.

Toplumsal yaşamı belirleyen düzeni veya yapıyı insan doğasının değişmez itki ve güdülerine indirgeyen görüş ise belirli bir şekilde toplumsallaşmış insanı evrensel sanmaktadır. Clifford Geertz'in de belirttiği gibi eğer insanı kültürel ve toplumsal etkilerden soyutlarsanız vardığınız noktada karşılaşacağınız varlık

insan değil, nörolojik bir yığındır, insanın genetik ve biyolojik yapısı kendini yönlendirebilmesi için yeterli değildir. İnsan ancak bir anlam sistemi içinde kendini tanımlar; Geertz'in dediği gibi, insan kendi kendini tamamlayan bir varlıktır. Amaçlarını ve yaşam dünyasını belirleyen kavramsal bütünlük dışında insan, "yokluktur", bir hiçtir. Bir başka deyişle, insan benliğini ve kendini kültürel veya düşünsel bir anlam sistemi içinde oluşturur.

Toplumu doğal ihtiyaçların işlevi olarak değerlendiren görüş, ihtiyaçların sembolik belirlenmeden bağımsız olabileceğini varsaymaktadır. Halbuki sembolik kapsamdan bağımsız insan doğası ne kadar belirsizse, toplumsal etkilerden bağımsız insan ihtiyaçları da o ölçüde belirsizdir. Sorun, temelde biyolojik yaşam ile değil, yaşam tarzı ile ilgili olduğu için söz konusu olan ihtiyaçların biçimidir. Biçim ise doğal değil, sembolik bir nitelik taşır.

Sonuç olarak, sembolik yaklaşım her tür doğal düzenlemeden bağımsız bir insan ve toplum anlayışına dayanmaktadır. Yalnız, bu, doğanın varlığının yadsınması veya toplumsal yaşam üzerinde doğal güç ve sınırların olmadığı anlamına gelmez. Doğanın "orada" insanın yaşam-dünyasının dışında olduğu yadsınamaz. Söz konusu olan doğanın varlığı değil, etkisidir. Doğanın toplumsal yaşam üzerindeki etkisi doğrudan duyulmaz, doğal güçler sembolik (kültürel) bir filtreden geçerek toplum üzerinde etki yaparlar. Bu nedenle, toplumsal dünyayı insan/doğa ve insan/insan ilişkileri şeklinde iki farklı bölgeye ayırmak yanıltıcıdır. Örneğin, Aristoteles'in toplumsal bütünlüğü siyaset ve ekonomi olarak ikiye ayırması, Habermas'ın araçsal ve sembolik eylem arasında yaptığı farklılaştırma temelsiz görünmektedir. İnsanlar arası ilişkiler gibi insan/doğa ilişkisi de kültürel nedene ve sembolik mantığa dayanır. Sahlins'ın da belirttiği gibi, mantık doğal değil, kavramsal ve düşünsel bir kategoridir. Doğa ile insan ilişkisini belirleyen pratik etkinlik sembolik bir düzenlemenin türevidir. Kısaca, kültür kadar ekonomi de sembolik-normatif bir temele dayanır. Çağdaş toplumun pratik niteliği ekonominin sembolik kapsamdan bağımsızlığını değil, ekonomik değerlerin (sembolizmin) egemen olduğunu kanıtlar.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodore, *et al, The Positivist Dispute in German Sociology* (London: Heinemann Educational Books, 1975).

Almond, Gabriel, "Political Theory and Political Science", *American Political Science Review*, LX/4 (December 1966).

Althusser, Louis, For Marx (New York: Vintage, 1970)

Esasys in Self-Criticism (London: New Left Books, 1976).

ve Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left 1970).

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolusit State* (London: New Left Books, 1974).

Arendt, Hannah, *The Human Condition* (New York: Doubleday Anchor Books, 1959).

Avineri, Shlomo (der.), *Karl Marx on Colonialism and Modernization* (New York: Doubleday Anchor, 1969).

The Social and Political Thought of Karl Marx (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

Ayer, A.J. *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Press, 1952).

* * *

Bacon, Francis, *Selected Writings*, der. Hugh G. Dick, (New York: The Modern Library, 1955).

Bambrough, Renford, "Plato's Political Analogies", *Philosohpy, Politics and Society*, der. Peter Laslett, (Oxford: Basil Blackwell, 1956).

Baudrillard, Jean, *The Mirror of Production* (St. Louis: Telos Press, 1975).

Becker, Carl *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven: Yale Universiy Press, 1932).

Belge, M. ve A. Aksoy (der.), *Kapitalist Devlet Sorunu* (İstanbul: Birikim Yayınları, 1977).

Bendix, Reinhardt, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York: Doubleday Anchor, 1960).

Berger, Peter ve Thomas Luckmann, *The Social Constuctlon of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday Anchor, 1967).

Bernstein, Richard J., *Praxis And Action* (Philadelphiea: University of Pennsylvania Press, 1971).

Birnbaum, Norman, "The Crisis in Marxist Sociology", *Social Research*, 35/2, June, 1968).

Bowra, C. M., *The Greek Experience* (New York: Mentor Books, 1957).

Burtt, A.E., *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York: Doubleday Anchor, 1954).

Butterfield, Herbest, *The Origins of Modern Science*: 1300-1800 (New York: Free Press, 1965).

* * *

Cassier, Ernst, *An Essay on Man*, ilk baskı, (New Haven: Yale University Press, 1944).

Caute, David (der.), *Essential Writings of Karl Marx* (New York: Collier Books, 1967).

Connoly, William E., *Political Science and Ideology* (New York: Atherton Press, 1967).

Cook, Scott, *"The Obsolete 'Anti-Market' Mentality"*, *Readings in Anthropology*, der. Morton H. Fried (New York: Thomas Y. Crowell, 1968).

Cornford, F.M., *Before Socrates and After* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).

Coser, Lewis ve Bernard Rosenberg, *Sociological Theory* (New York: Macmillan, 1968).

* * *

Dahrendorf, Ralf, *Essays in the Theory of Society* (Stanford: Stanford University Press, 1968).

Dallmayr, Fred, *"Hobbes and Existentialism"*, *Journal of Politics*, 31/3, (August 1969).

"History and Class Consciousness: György Lukacs' Theory of Social Change", Politics and society, 1/1, (November 1970).

"Plessner's Philosophical Anthropology", Inquiry, 17, (Spring 1972).

"Beyond Dogma and Despair: Toward a Critical Theory of Politics", *American Political Science Review*, LXX/1,(Marchl976).

Dalton, George, *"Economic Theory and Primtive Society"*, *American Anthropologist*, 63, (1961).

Dolby, R.G.A., *"The Sociology of Knowledge in Natural Science", Sociology of Science,* der. Barry Barnes (Harmondsworth: Penguin, 1972).

Douglas, Mary, *Purity and Danger* (Harmondsworth: Penguin, 1966).

Natural Symbols, (New York: Pantheon Books, 1970).

"The Self-Completing Animal", Times Literary Supplement, August 8, 1975.

Dumont, Louis, *From Mandeville' to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago-University of Chicago Press, 1977).

* * *

Easton, David, "The New Revolution in Political Science", *American Political Science Review*, L/Xni/4, (December 1969).

Engels, Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (New York: International Publishers, 1970).

Euben, Peter J., "Political Science and Political Silence", *Power and Community*, der. Philip Green ve Sanford Levinson (New York: Vintage Books, 1970).

* * *

Feyerabend, Paul *Against Method* (London: New Left Books, 1975).

Foster-Carter, Aidan, "From Rostow to Gunder Frank: Conflicting Paradigms in the Analysis of Under-development", *World Development*, (March 1976).

Freund, Julien, *The Sociology of Max Weber* (Harmond-sworth: Penguin, 1972).

Friedrich, Robert W., *A Sociology of Sociology* (New York: Free Press, 1970).

* * *

Geertz, Clifford, "Ideology as a Cultural System", *Ideology and Discontent*, der. David Apter, (New York: Free Press, 1964).

The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973).

Gellner, Ernest, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1973).

Legitimation of Belief (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

"Beyond Truth and Falsehood", *British Journal of Philosophy*, 26. (1975).

"The Last Pragmatist: The Philosophy of V. W. Quine", *Times Literaty Supplement*, Jully 25,1975.

Glucksmann, Andre, "A Ventriloquist Structuralism", *New Left Review*, No. 72, (March-April 1972).

Goddard, David, "Max Weber and the Objectivity of Social Science", *History and Theory*, XII, (1973).

Godelier, Maurice, *Rationality and Irrationality in Economics* (London: New Left Books, 1972).

Perspetives in Marxist Anthropology (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Claude Levi-Strauss ve Marc Auge, "Anthropology, History and Ideology", *Critique of Anthropology*, 2/4, (Spring 1976).

Gunnell, John G., "Social Science and Political Reality", Social Research, 35, (Spring 1968).

"Deduction, Explanation, and Social Inquiry", *American Political Science Review*, LXIII/4, (December 1969).

* * *

Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1971).

"Technology and Science as 'Ideology', kendi eseri, *Toward a Rational Practice* (London: Heinemann Educational Books, 1971).

Halevy, Elie, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Boston: Beacon Press, 1955).

Halpern, Ben, "The Dynamic Elements of Culture", Ethics, LXV/4,(Julyl955).

"'Myth' and 'Ideology' in Modern Usage", *History and Theory*, I, (1961)

Hanson, Norwood, *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965). Hempel, Cari, Aspects of Scientific Explanation (New York: Free Press, 1963). Hindess, Barry ve Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975). Hirst, Paul, "The Uniqueness of the West", *Economy and Society*, 6/1, (February 1976).

Problems and Advantes in the Theory of Ideology Cambridge, 1976).

"Althusser and the Theory of Ideology", *Economy and Society*, 5/4 (November 1976).

Hobbes, Thomas, *De Cive, or the Citizen*, der. Sterling P. Lamprecht, (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949).

Leviathan, der. Michael Oakeshott, (London: Collier Books, 1962). Hume, David, *A Treatise on Human Nature*, 2 cilt, (London: Fondana/Collins, 1972).

An Enquiry Concerning Human Understanding/ İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, çev. Oruç Aruoba, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976).

David Hume's Political Essays der. C. Hendell, (New York: The Liberal Arts Press, 1953).

* * *

Janik, Alan ve Stepnen Tolmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973).

* * *

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (New York: Doubleday Anchor, 1966).

Kitto, H.D., *The Greeks* (London: Pelican Books, 1951).

Kolakowski, Leszek, *The Alinetaion of Reason: a History of Positivist Thought* (New York: Doubleday Anchor, 1969).

Toword a Marxist Humanism (New York: Grove Press, 1969).

Kramnick, Isaac, "Reflections on Revolution", *History and Theory*, XI/1, (1972).

Kress, Paul F., "On Method in Science", *Canadian Journal of Political Science*, VII/I, (March 1974).

Kuhn, Thomas, "Comsolation for the Specialists", *Criticism and the Growth of Knowledge*, der. Imre Lakatos ve Alan Musgrave, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

"The Logic of Discovery of Psychology of Research?", *Criticism and the Growth of Knowledge*, der. Imre Lakatos ve Alan Musgrave (der.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

The Structure of Scientific Revolution, ikinci baskı, (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

* * *

Laclau, Ernesto, "The Specificity of the Poulantzas-Miliband Debate", Economy and Society, 5/1, (February 1975)

Lakatos, Imre ve Alan Musgrave (der.) *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

"Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", *Criticism and the Growth of Knowledge*, der. Imre Lakatos ve Alan Musgrave, (Cambridge: Cambirdge University press, 1942).

Lenger, Susanne, *Philosophyin a New Key*, ilk baskı, Cambridge: Harvard University Press, 1942.

LaPalombara, Joseph, "Decline of Ideology: A Dissent and an Interpretation", *American Political Science Review*, LX/1, (March 1966).

Lenhardt, Christian K., "Rise and Fail of Transchendental Anthropology", Review Symposium on Habermas, *Philosophy of the Social Sciences*, 2, (1972).

Lerner, Daniel, *The Human Meaning of the Social Sciences*, (New York: Meridian Books, 1959).

Lichteim, George, Marxism (New York: Preager, 1961).

The Concept of Ideology (New York: Vintage, 1967).

Lichtman, Richard, "Symbolic Interactionism and Social Reality", *Berkeley Journal of Sociology*, XVI, (1970).

Locke, John, "An Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Goverment", *Social Contract*, der. Ernest Barker, (New York: Oxford University Press, 1960).

An Essay Concerning Human Understanding, der. A. D. Woozley, (London: The Fondana Library, 1976).

Louch, A. R., *Explanation and Human Action* (Berkeley: University of California Press, 1969).

Lukacs, György. *History and Class Consiousness* (Cambridge: The MİT Press, 1971).

* * *

MacPherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

Magee, Bryan, *Popper*, (London: Fontana, 1973).

Malcolm, Norman, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, ilk baskı 1926, (New York: Harvest Books, ty.)

Marx, Karl, *Capital*, 3 cilt, (New York: International publishers, 1967).

Grundrisse: Introduction to Political Economy, çev. Martin Nicolaus, (Harmondsworth: Penguin, 1973).

Kapital, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik, (Ankara: Odak Yayınları, 1974).

Pre-Capitalist Formations, der. E. Hobsbavm, (New York: International Publishers, 1966).

Early Writings, çev. R. Livingstone ve G. Benton (Harmondsworth: Penguin, 1975).

Wage-Labor and Capital (New York: International Publishers, 1967).

Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence and wishart, 1965).

Seçme Yapıtlar, çev. M. Ardos, S.Belli, A. Kardam, K.Somer, (Ankara: Sel Yayınları, 1976).

McCarthy, T.A., "A Theory of Communicative Competence", *Critical Sociology*, der. Paul Connerton, (Harmond-sworth: Penguin, 1976).

Mezsaros, Istvan, *Marx's Theory of Alienation* (London: Merlin Press, 1970).

Miller, David, "Ideology and the Problem of False Consciousness", *Political Studies*, XX/4, (December 1972).

Miller, Eugene F., "Positivism, Historicism, and Political Inquiry", *American Political Science Review*, LXVI/3, (September 1972).

Mullins, Williard, "On the Concept of Ideology in Political Science", *American Political Science Review*, LXVI/2, (June 1972).

* * *

Nagel, Ernest, *The Structure of Science* (New York: Harcourt, Brace and World, 1961).

Natanson, Maurice (der.), *Phenomenology and the Social Sciences*, 2 cilt, (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

Nisbet, Robert, *Community and Power* (New York. Oxford University Press, 1962).

Ollman, Bertell, *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Socety* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

O'Neill, John, *Sociology as a Skin Trade* (London: Heinemann educational Books, 1972).

* * *

Papp, Victor, *The Vienna Circle* (New York: The Philosophical Library, 1953).

Parsons, Talcott, "An Approach to the Sociology of Knowledge", *Transactions of the Fourth Wolrd Congress of Sociology*, (Milan and Stressa, 1959).

The Structure of Social Action, II. cilt, (New York: Free Press, 1968).

Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy* (Harmondsworth: Pelican Books, 1968).

Pearson, Harry, "The Economy Has No Surplus", *Trade and Market in the Early Empire* der. K. Polanyi, CM.Arensberg, H. Pearson, (New York: Free Press, 1957).

Phillips, Derek, "Paradigms and Incommensurability", *Theory and Society*, 2/1, (Spring 1975).

Wittgenstein and Scientific Knowledge: A Sociological Perspective (London: Macmillan, 1977).

Pitkin, Hanna Fenichel, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972).

Plamenatz, John, *The English Utilitarians* (Oxford: Basil Blackwell, 1949).

Plato, *The Rebuplic of Plat*, der, F.M. Cornford (New York: Oxford Universty Press, 1968.

Dialogues of Plato, Jowett çevirisi, (New York: Washington Square Press, 1966.

The Laws, der. A.E. Taylor, (London: Everyman's Library, 1966.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

"Aristotle Discovers the Economy", *Primitive, Archaic, and Modern Economies* der. George Dalton, (New York: Doubleday Anchor, 1968).

Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959).

Conjectures and Refutations, gözden geçirilmiş ikinci baskı (London: Routledge and Kegan Paul, 1965).

Objective Knowledge (Oxford: Oxford University Press, 1972)

Poulantzas, Nicos, "The Capitalist State: A Reply to Miliband and Laclau", *New Left Review*, No. 95, (January-Febriary 1976).

Prescott, Johnson, J., "The Ontological Argument in Plato", *The Personalist*, 44, (Winter 1963).

Radcliffe-Brown, A.R., "On the Concept of Function in Social Science", *American Anthropologist*, 37, (July-September 1935).

Randall, John Herman Jr., *The Making of the Modern Mind* (Cambridge: Houghton Miflin Co., 1940).

Ricoeur, Paul, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text", *Social Research*, 38, (Autumn 1971).

"Hermenevties: Restoration of Meaning or Reduction of Illusion?", *Critical Sociology*, der. P. Connerton, (Harmondsworth: Penguin Books, 1976).

Rudner, Richard, *Philosophy of Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hail, 1966).

Runciman, W.G., *Social Science and Political Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Ryan, Alan, "Normal Science' or Political Ideology", *Philosophy, Politics and Society*, der. Peter Laslett ve W.G. Runciman, (Oxford: Basil Blackwell, 1972).

* * *

Sabine, George, *A History of Political Theory*, III. Baskı, (New York: Holdt, Rinehard and Winston, 1961).

Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics* (Chicago: Aidine, 1972).

Culture and Practical Reason (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Scheffiler, Israel, *Subjectivity and Science* (Indianapolis: University of Indiana Press, 1867).

Schmidt, Alfred, *The Concept of Nature in Marx* (London New Left Books, 1971).

Schutz, Alfred, "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, der. Maurice Natanson, (New York: Random House, 1963).

"Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action" *Philosophy of the Social Sciences*, der. Maurice Natanson, (New York: Random House, 1963).

Shapere, Dudley, "Meaning and Scientific Change", *Mind and Cosmos*, der. Robert G. Colodny, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966).

Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).

Steinberger, Peter. J., "Hegel as a Social Scientist", *American Political Science Reviewj*, LXXI/1, (March 1977).

Strauss, Leo, "Plato", *Perspectives in Political Philosophy* der. James Downton ve David Hart, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971).

Surkin, Marvin, "Sense and Nonsense in Politics", *An End to Political Science*, der. Marvin Surkin ve Alan Wolfe (New York: Basic Books, 1970).

Swingewood, Alan, *Marx and Modern Social Theory* (London: Macmillan, 1975).

* * *

Taylor, Charles, "Neutrality in Political Science", *Philosophy, Politics and Society*, der. Peter Laslett ve W.G. Runciman, (Oxford: Basil Blackwell, 1969).

"Hermenutics and Politics", *Critical Sociology*, der. Paul Connerton, (Harmondsworth: Penguin, 1976).

Terray, Emmanuel, *Marxism and Trimitive' Societies* (New York: Monthly Review Press, 1972).

Trigg, Roger, *Reason and Commitment*, (Cambridge: Cambirdge University Press, 1972).

Truman, David, "Disillusion and Regeneration: The Quest for a Discipline", *American Political Science Review*, LDC/4, (December 1965).

Toulmin, Stepnen, *Human Understanding*, 2 cilt, (Oxford: Oxford University Press, 1972).

* * *

Upton, Albert, *Design for Thinking*, (Stanford: Stanford University Press, 1961).

Urry, John, "Thomas S. Kuhn as a Sociologist of Knowledge", *British Journal of Sociology*, 24/4; (December 1973).

* * *

Walzer, Michael, "On the Role of Symbolism in Political Thought", *The Political Science 'Quarterly*, 82/2, (June 1967).

Warner, Rex, *The Greek Philosophers* (New York: Mentor Books, 1958).

Weber, Max, *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949).

Weldon, T.D., *The Vocabulary of Politics* (London: Penguin, 1953).

Wellmer, Albrecht, *Critical Theory o Society* (New York: Herder and Herder, 1971).

Williams, Karel, "Facing Reality: A Critique of Karl Popper's Empiricsm", *Economy and Society*, 4/3, (August 1975).

Winch, Peter, *The Idea of a Social Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).

"Understanding a Primitive Society" *Rationality*, der. Bryan Wilson (New York: Harper and Row, 1970).

Wittgenstein, Ludwig *Notebook 1914-1916*, çev. G.E.M. Anscombe, (Oxford: Basil Blackwell, 1961).

Philosophical Investigations, çev. G.E.M. Anscombe, III. baskı, (New York: Macmillan, 1968).

Ludwig, *Tractatus Logico-Fhilosophicus*, çev. Pears ve McGuinness, (New York: Routledge and Kegan Paul, 1961).

Wolin, Sheldon, "Hume and Conservatism", *American Political Science Review*, XLVIII/4, (December 1954).

"Political Theory: Trends and Goals", *International Encylopedia of the Social Sciences*, der. David Silis, (New York: Macmillan and the Free Press, 1968).

"Paradigms and Political Theories", *Politics and Experience*, der. P. King ve B.C. Parekh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

"Political Theory as a Vocation", *American Political Science Review*, LXIII/4, (December 1969).

Politics and Vision (Boston: Little, Brown, 1960).

DİZİN

Anderson, Perry 185, 186, 187, 191, 192, 194, 215
Aquinas, St. Thomas 82
Althusser, Louis 24, 131, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 162, 164, 165, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 193, 195, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 215, 218
Arendt, Hannah 56, 57, 58, 83, 112, 113, 161, 162, 215
Aristoteles 13, 45, 49, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 65, 118, 213
Avineri, Shlomo 20, 128, 131, 139, 143, 154, 161, 162, 175, 215
Azande 111

Bacon, Francis 60, 65, 159, 215
Balibar, Etinne 152, 175, 178, 181, 182, 183, 184, 199, 201, 215
Baudrillard, Jean 163, 201, 215
Bentham, Jeremy 72
Berger, Peter 34, 112, 216
Bonald, Louis de 70
Burke, Edmund 70

Carnap, Rudolf 86
Cicero 82

Dahrendorf, Ralf 55, 216
Darwin 156
Descartes 207
Dilthey, Wilhelm 24
Douglas, Mary 44, 112, 217
Dumont, Louis 76, 81, 217
Durkheim, Emile 37, 88

Einstein 94, 105
Engels, Friedrich 131, 133, 134, 135, 136, 137, 144, 145, 149, 154, 156, 172, 175, 217, 220

Feuerbach 132, 133, 134, 135, 136, 139
Feyerabend, Paul 85, 96, 97, 101, 102, 108, 115, 212, 217

Galileo 59, 60, 61, 66, 108
Geertz, Clifford 20, 21, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 112, 114, 212, 213, 217
Gehlen, Arnold 123
Glucksmann, Andre 199, 208, 209, 217
Goddard, David 32, 217
Godelier, Maurice 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 217
Guizot 148
Gunnell, John 23, 111, 112, 218

Habermas, Jürgen 18, 19, 52, 57, 58, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 135, 136, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 213, 218
Hegel 13, 24, 42, 132, 133, 136, 139, 144, 148, 177, 222
Heraklit 50
Hindess, Barry 187, 192, 218
Hirst, Paul 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 203, 218
Hobbes, Thomas 18, 19, 45, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 119, 159, 160, 216, 218
Hume, David 19, 45, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 83, 84, 86, 88, 95, 96, 98, 218, 224

Kallikles 54, 58
Kant, Immanuel 24, 72, 86, 108, 109, 203, 218
Kautsky 131
Kolakowski, Leszek 19, 20, 90, 124, 125, 147, 161, 218
Kopernik 105
Kuhn, Thomas 85, 93, 94, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 121, 123, 124, 169, 170, 212, 219, 223

Laclau, Ernesto 182, 219
Lakatos, Imre 93, 96, 97, 100, 101, 219
Langer, Susanne 17, 18, 50
Lerner, Daniel 21, 22, 219
Levi-Strauss, Claude 104, 200, 218
Locke, John 19, 45, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 90, 110, 163, 219
Luckmann, Thomas 34, 112, 216
Lukacs, György 24, 123, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 183, 209, 216, 220

MacPherson, C. P. 67, 79, 220
MacIntyne, Alasdair 112
Magee, Bryan 26, 93, 94, 95, 97, 98, 220
Maistre, Joseph de 70
Makyavel 59, 80
Malcolm, Norman 87, 102, 220
Mannheim, Karl 35, 38, 220
Marx, Karl 31, 36, 37, 45, 57, 67, 84, 88, 114, 119, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130,

131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 171, 172, 175, 176, 177, 181, 182
Murra, John 200

Neurath, Otto 86, 93
Newton 80, 94, 95, 97, 100, 105

Parsons, Talcott 21, 28, 42, 81, 221
Pearson, Harry 188, 189, 190, 191, 194, 221
Platon 13, 18, 19, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 63, 65, 80, 82, 84
Plekhanov 131
Plessner, Helmuth 123
Polanyi, Karl 58, 83, 108, 189, 191, 221
Popper, Karl 26, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 107, 108, 115, 220, 221, 223
Poulantzas, Nicos 201, 202, 221

Ricoeur, Paul 46, 112, 222
Runciman, W. G. 27, 28, 34, 114, 222, 223
Russell, Bertrand 87
Ryan, Alan 113, 114, 222

Şabine, George 51, 54, 58, 82, 222
Sahlins, Marshall 44, 46, 112, 132, 137, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 161, 163, 164, 189, 213, 222
Scheffler, Israel 17
Schlick, Moritz 86
Schmidt, Alfred 131, 132, 146, 222
Schutz, John 112
Smith, Adam 67, 72, 73, 81, 163, 206, 209
Sokrat 50, 54, 55, 99
Sraffa, Pierro 103
St. Augustine 103
Stark, Werner 21, 36, 222

Terray, Emmanuel 186, 187, 223
Thrasymakhos 54, 58
Toulmin, Stepnen 85, 87, 108, 111, 223

Wagner, Alfred 145, 147
Weber, Max 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 45, 46, 63, 83, 110, 216, 217, 222, 223
Whitehead, Alfred 87
Winch, Peter 109, 110, 111, 112, 223
Wittgenstein, Ludwing 24, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 102, 103, 104, 105, 109, 110, 123, 209, 218, 220, 221, 224
Wolin, Sheldon 13, 18, 37, 51, 52, 54, 59, 60, 68, 72, 80, 106, 112, 113, 116, 224

FELSEFE DİZİSİ



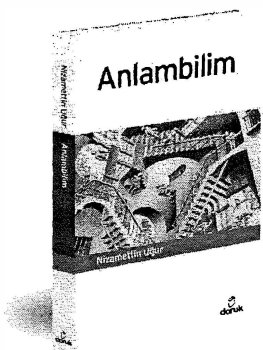
Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler

Armand Cuvillier

Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu

Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler, yaşamın "temel" olarak nitelendirilen meselelerinin, değişik dönem ve ekollerden düşünürlerce değerlendirildiği bir düşünce külliyatı niteliğinde.

Doruk Felsefe - 892 sayfa

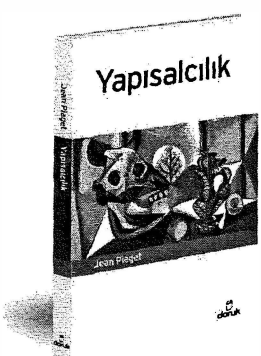


Anlambilim

Nizamettin Uğur

Anlambilim, Türkçe'nin imkanlarını anlambilimsel bir çözümlemeyle zenginleştirmenin yollarını arıyor. Yoğun bir Türkiye edebiyatı taraması yaparak, anlamın boyutlarını ülkemizde ilk kez kavramlar düzeyinde tartışıyor ve anlambilimle ilgili düşünce tarihindeki temel metinlerle hesaplaşmaya girişiyor. Sözcüğün anlam serüveni bu.

Doruk Felsefe - 256 sayfa



Yapısalcılık

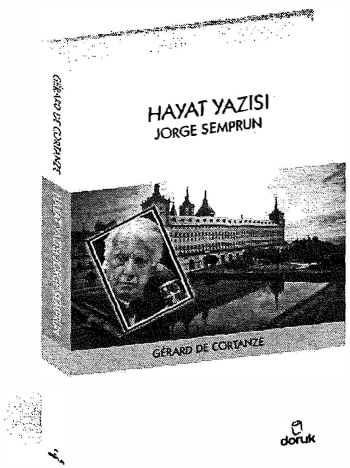
Jean Piaget

Çeviren: Ayşe Şirin Okyayüz Yener

Modernizmle ile postmodernizmin kavşağında, Barthes'tan Foucault'a, Lacan'dan Strauss'a Derrida'dan Chomsky'ye, tüm bir yirminci yüzyıl düşüncesini derinden etkilemiş yapısalcılığı yalnızca sosyal bilimlerde ve felsefede değil, özne ve tarihselcilik tartışmalarının uzağında "yapı" kavramının kendisiyle yeniden düşünmek isteyenler için eşsiz bir baş kaynak Yapısalcılık.

Doruk Felsefe - 118 sayfa

Zamanın Tanıkları | **HAYAT YAZISI**
JORGE SEMPRUN



GÉRARD DE CORTANZE

Fransızca'dan çeviren: Nükhet İzzet

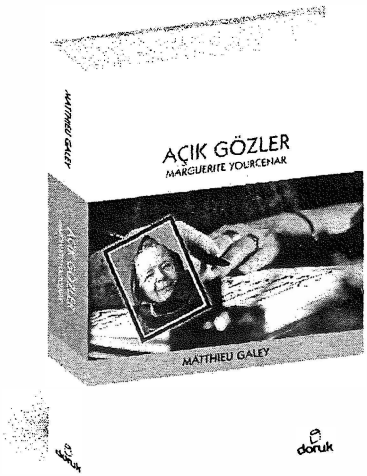
JORGE SEMPRUN, bir dünya yazarı. Avrupalı kimliğinin bağlandığı dil İspanyolca ve Fransızca onun yazı coğrafyasının renklerini taşır romanlarına, anlatılarına. 20. yüzyılın savaş çağı Avrupası'nda dönem insanının yaşamını altüst eden İkinci Paylaşım Savaşı'nın tanığı olması, yaşadığı Buchenwald cehenneminin ne anlama geldiğini de anlatır bizlere. Adeta romanlarının ana izleği, yazarlık dokusunun rengidir o süreç. Eylül 1943'ten Nisan 1945'e kadarki sürecin tutsaklığı ona yeni bir duyuş, yeni bir bakış kazandırır. Genç ömrünün sonraki duraklarını da belirleyen bir tür ivme olur. İspanyol Komünist Partisi'nin neferliğinden sosyalist Felipe Gonzalez'in kurduğu İspanyol Hükümeti'nde kültür bakanlığına uzanan serüven dolu bir yaşam... Gérard de Cortanze, Semprun'un yaşamında bir tür yazgıya dönüşecek siyasal serüveniyle edebi yolculuğunun izlerini taşıyan yeni bir serüvene döndürür bizi *Hayat Yazısı* kitabında.

Doruk
Zamanın Tanıkları
232 sayfa

Zamanın Tanıkları

AÇIK GÖZLER

MARGUERIT YOURCENAR



MATTHIEU GALLEY

Fransızca'dan çeviren: Ayten Er

YOURCENAR, yazarını arayan okurun yazarıdır. Kapı önlerinde gezinmez, vitrin süsü olmayı öteler, bilgi ve dilçağına çağrı yaparak, tarihin sessiz yolları, tutkunun gizemli labirentlerine çağırır okurunu.

Yazı "ün" değildir ona göre; anlamdır, anlatmadır, bağ kurmadır. Bir "iletici" görür yazarı, yazma eylemini ise önü alınamaz bir tutkunun ötesine geçirir; hayatı ve dünyayı algılama yolu olarak nitelendirir.

Der ki; "Gerçek yazarlar gereklidir: Başkalarının bir şekil vermeden duyumsadıkları şeyi ifade ederler ve bu yüzden tüm baskılar onları susturur."

Yazdıklarına bakınca, bilgece bir duruşu olduğunu gözlersiniz. Dünyayı kavrama, yazıda yeniden görme/gösterme bilincinin sabrında diyebiliriz onun bilgeliğine...

Doruk

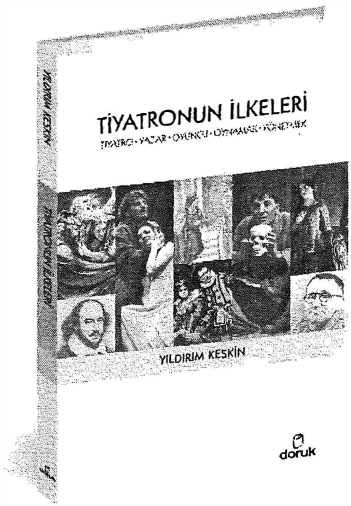
Zamanın Tanıkları

392 sayfa

TİYATRONUN İLKELERİ

Tiyatro • Yazar • Oyuncu • Oynamak • Yönetmek

Yıldırım Keskin



YILDIRIM KESKİN, bugüne dek çeşitli sahnelerde temsil edilmiş olan *Uzaktakiler*, *Insansızlar*, *Soruşturma*, *Tut ki Öleceksin*, *Aklı Başında Bir Adam* ve *Çiçek Sepetli Kız* adlı oyunların yazarıdır.

Bu oyunların hemen hepsi İsviçre, Belçika, Fransa, Yunanistan ve Romanya'da da sahnelenmiştir. Öykü ve romanlarıyla da tanıdığımız Keskin; edebiyatımızın "1950 Kuşağı" içinde yer almaktadır. Yapıtlarında insanın yaşamsal gerçekler karşısındaki durumunu/duruşunu ironik bir bakışla yansıtarak varoluş sorgusuna yöneltmektedir. Oyunlarında da yakın izlekleri konu edinen yazarımızın tiyatro birikimini yansıtan Tiyatronun İlkeleri bu alanda bir boşluğu dolduracak nitelikte. Keskin, Tiyatronun İlkeleri'nde, kişisel deneyim ve düşüncelerinden hareketle, tiyatronun çeşitli alanlarındaki görüşlerini dile getiriyor.

Büyük bir tiyatro sevgisi ile yazılmış olan bu kitap, tiyatro oyuncuları, yazar ve yönetmenleri için, yol gösterici bir nitelik taşımaktadır.

Doruk Tiyatro
168 sayfa