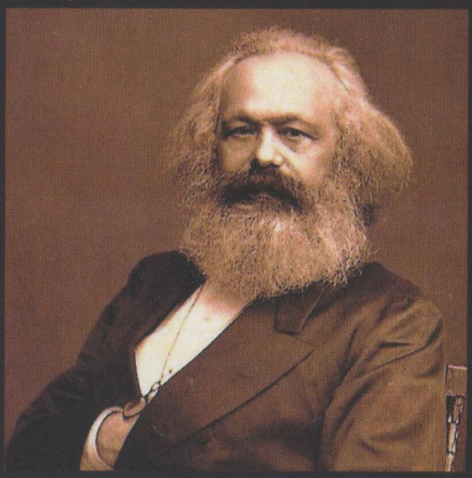
MARKSİST FELSEFE DİZİSİ

Marx'ı Savunmak

Cilt I: Marksist Felsefenin Yeni Yorumu

Marksist Felsefenin Pratik Ontolojisi
Marksist Felsefenin Postmodern Çağrışımı
Lukács ve Stalin Karşılaştırması



Yang Geng

Canut

Marx'ı Savunmak.
Marksist Felsefenin Yeni Yorumu

Marx'ı Savunmak. Marksist Felsefenin Yeni Yorumu
Cilt I
Yang Geng

Marksist Felsefe Dizisi
Canut Yayın Evi
ISBN: 978-605-65195-5-0
Copyright © Canut Yayın Evi - Kasım, 2015

Canut Yayın Evi:
Balipaşa Caddesi, No.: 155A, Fatih-İstanbul
Meclis Mah. Teraziler Cad. DAP Yapı Sitesi, Sancaktepe-İstanbul
Telefon ve Fax: 0216 499 75 09 - Sertifika No: 30491
Web/Mail: www.canutbooks.com / info@canutbooks.com

Kitabın Orijinali: A Defense for Marx. A New Interpretation of Marxist Philosophy
2011 China Renmin University Press, Pekin
Tüm hakkı saklıdır.

Yayına Hazırlayan: Cem Kızılçeç

Kapak Tasarım: Deniz Kızılçeç

Çeviri: Deniz Kızılçeç

Bu kitap Ceylan Matbaası'nda (Ahmet Uçar) basılmıştır
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi, No: 83/ 317-318-319
Zeytinburnu - İstanbul - Sertifika No: 23352
Tel: 0212 613 10 79 Fax: 0212 613 10 79

Yazar Hakkında

Prof. Dr. Yang Geng, 1956 yılında Anhui Eyaleti'nde doğmuştur. Halen Pekin Normal Üniversitesinde, doktora eğitmeni ve rektör yardımcısı olarak görev yapmaktadır.

Yang 1982 yılında Anhui Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Felsefe doktorasını Pekin Renmin Üniversitesi'nde yaptıktan sonra, aynı üniversitede Felsefe profesörü ve doktora danışmanlığı ve Marksist Felsefe Enstitütüsü direktörlüğü görevlerini üstlendi. Daha sonra Çin Renmin Üniversitesi Yayınevi baş editörü olarak görev yaparak felsefe dalında 22 eserin yayınlanmasına katkıda bulundu. Yang Geng halen, Çin Diyalektik Materyalizm Derneği ve Çin Marksist Felsefe Tarihi Derneği'nin Başkan Yardımcılıkları görevini yürütmektedir.

Çeşitli akademik dergilerde yayınlanan iki yüzü aşkın makalesi bulunmaktadır. 2012 yılında Chen Xianda ile birlikte Marksist Felsefenin Ufku adlı eseri yayınlandı.Elinizdeki kitabın dışında başlıca eserleri: Kriz Döneminde Yeniden İnşa, Materyalist Tarihi Görüşü Üzerine Çağdaş Bir Yorum, Doğu'nun Yükselişi: Çin-Tarzı Modernleşme Üzerine Felsefi Düşünceler, Marksist Felsefeye Giriş ve Yang Geng Toplu Eserleri (3 cilt).

İçindekiler

Yazar Hakkında 6

Yayıncının Önsözü 11

Başlık I

Marx'ın Tarihsel Zorunluluk Teorisi: Yeni Bir Yorum 17

I. Marx'ın Tarihsel Zorunluluk Düşüncesini İnşa Edişi 17

Hegel'in Tarih Görüşleri 21

II. Tarihsel Zorunluluğun Temel Nitelikleri 24

III. Tarihsel Zorunluluğa Karşı Çıkan Düşünceler: Nedenleri Ve Görünümleri 34

IV. Batılı Modern Tarih Felsefesinin Tarihsel Zorunluluğu Yadsımasının Hatalarını Nasıl Ele Alabiliriz? 38

Başlık II

Marx'ın Pratik Ontolojisi ve Marksist Ontolojinin Yeni Yorumu 51

I. Pratiğin Kendisinin Çelişmeli Niteliği 51

II. Pratik Ontolojinin Bağlamı ve Anlamı 62

III. Stalin ve Lukács'ın Marksist Felsefenin Ontolojisi Hakkındaki Görüşleri 71

Başlık III

Stalin ve Lukács'ın Ontolojileri Üzerine Yeni Bir Değerlendirme 81

I. Lenin'den Stalin'e 82

II. Tarih ve Sınıf Bilinci'nden Toplumsal Varlığın Ontolojisi'ne, Lukács'ın Geçirdiği Değişim 90

III. Kısa Sonuç 100

Başlık IV **105**
Kapitalizmin Kaçınılmaz Olarak Yerini Sosyalizme Bırakması Teorisinin Yeni Yorumu 105
I. Kapitalizmin Kaçınılmaz Olarak Yerini Sosyalizme Bırakmasının Nesnel Temeli 106
II. Kapitalizmin Kaçınılmaz Olarak Yerini Sosyalizme Bırakmasının Gerçekleşme Süreci 113
III. Kapitalizmin Kaçınılmaz Olarak Yerini Sosyalizme Bırakmasının Tam Gerçekleşmesi 122

Başlık V
Marksist Felsefenin Postmodern Çağrışımı 133
I. Postmodern Bağlam İçinde Marksist Felsefe 134
II. Marksist Felsefenin Ufku İçindeki Postmodernite 146
III. İçinde Bulunduğumuz Çağda Marksist Felsefe ve Postmodernizmin Buluşması 158

Başlık VI
Batı Marksizminin Bugünkü Gerçekliği ve Çin'de Batı Marksizmi Akımı Üzerine Araştırmaların Durumu 171
I. Marksizmin Üç Yorumunun Karşılaştırması ve Bunlar Arasında "Batı Marksizminin" Özgün Niteliği 174
II. Batı Marksizminin Son Dönem Teorik Araştırma Sonuçları ve Başarıları 180
III. Çin'de "Batı Marksizmini" İnceleyen En Önemli Akademik Kurumlar 186

Başlık VII
Lukács ve Bütünlük Tutkusu:
George Lukács'ın Bütünlük Teorisinin Pratik Anlamını Yeniden Bilince Çıkarmak 189

Başlık VIII
Homojen Konumlandırma Teorisi ve Marksizmin Parçalara Ayrılması: Batı Dünyasında Marksizm Üzerine Araştırmalardaki Yeni bir Eğilim 215
I. Marx ve Engels'in Karşıtlığı Tezleri Üzerine 216
II. Marksizm'in Yapısı ve Homojenci Akademisyenlerin Yapıbozum Çabasının Eleştirisi 226
III. Anti-Marksist Önyargıların Göz Perdesi 229

Başlık IX
Bilimsel Sosyalizm ve Sosyalizmin İnşa Sürecinde Uyumlu Toplum Teorisi Sosyalizmde Sınıf Mücadelesi Sönmüş Müdür? 235
I. Giriş 236
II. "Uyumlu Toplum"un Anlamı ve Karakteristikleri 237
III. Uyumlu Toplumda Endüstri-içi İlişkiler 240
IV. "Uyumlu Toplum" ile "Sınıf Savaşımı" Arasındaki İlişkiler 242

Başlık X
Marksist Tekçi-Çokçizgisel Tarihsel Gelişme Teorisi 245
I. Tekçi Tek-Çizgisel Mi? Tekçi Çok-Çizgisel mi? 245
II. Tek Etken Teorisi mi, yoksa Çok-Etken Teorisi mi? 261
III. Tekçi ve Çok-çizgisel Teori Işığında Bir Makro-yapı Tasarısı 271

Başlık XI
Mao Zedung'un Marksist Diyalektik Üzerine Görüşlerinin Çin ve Batı Felsefesinin Düşünüş Tarzındaki Farklılıklar Üzerinden Değerlendirilmesi 289
I. Mao Zedung'un Diyalektiğinin Ayırt Edici Özellikleri 291
II. Mao Zedung'un Diyalektiğini Çin'in ve Batının Düşünce (Felsefe) Tarzları Arasındaki Farklılıklar Işığında Ele Almak 299

Başlık XII
İdeolojinin Marksist Eleştirisi Nedir? 319

Başlık XIII
İnsan Haklarında İlişki Ontolojisini Temel Almak:
Batılı Olmayan Bir Evrensel İnsan Hakları Teorisi 325

I. Evrensel İnsan Haklarına İlişkin Bir Meta-Teori Çabası 328

II. Yeni Bir Evrensel İnsan Hakları Teorisi:
Bedeli Olan (Koşullu) İnsan Hakları 337

Yayıncının Önsözü

Marx'ı ve Marksist Felsefeyi Savunmak

Yayınevimiz bu kez, Çin akademisinin önde gelen Marksist felsefe araştırmacılarından Yang Geng'in ülkesinde üçüncü baskısı yapılan eserini okuyuculara sunmaktadır. Yang Geng, günümüzün Marksist felsefesinin ancak Marx'ın felsefede yaptığı devrimin bütün yönlerinin ve tüm teorilerinin bilince çıkarılması ve yeniden üretilmesi yoluyla bugün işçi sınıfının ve insanlığın karşı karşıya kaldığı sorunlara çözümler ve yanıtlar üretebileceğini savunmaktadır. Bu anlamda Yang Geng, zorlu bir çaba ile Marx'ın felsefesinin en çetrefilli ve tartışmalı sorunlarını ele almakta ve bunlara klasik Marksist felsefi yorum çerçevesini aşan yeni yorumlar getirmektedir.

Şüphesiz, eserin en değerli katkısı Marksist felsefenin ontolojisi üzerine getirdiği yeni yorum ve iki klasik yorum çerçevesinin eleştirisidir. Marksist felsefeye yöneltilen en ölümcül darbe, Marx'ın geleneksel ontolojiyi aşan devriminin inkar edilmesi ve Marksist felsefenin epistomojik nitelikli sıradan bir felsefeye veya bir yöntem bilime indirgenmesidir. Şüphesiz bu çerçeve kabul edildiğinde, Marx'ın epistemolojisinin de doğru bir kavranışı olanaksızlaşmaktadır. Sonuçta, basitçe Kantçı ve Hegelci bir Marksist felsefi

yorum çerçevesine geçilmektedir. Yang Geng, Marx'ın ontolojik devriminin kavranılmayışının sonucunda, 19. yüzyılın doğal materyalizmine geri savrulma ile sonuçlanan Stalin yorumunun serüvenini ve Lukács'ın son anda ani bir dönüşle kendi keşfettiği devrimci çözümü inkar eden trajedisini empatik bir yaklaşımla sergilemektedir.

Tarihsel zorunluluk düşüncesinin oluşumu ve inşası, Batı felsefesinin gelişiminde en önemli kazanımlardan biri olarak göze çarpmaktadır. Marx'ın bu düşünceye en önemli katkısı, kendi pratik görüşüne dayalı büyük sıçrama, yani tarih ve doğanın devinimini birleştiren insanın pratik etkinliğinin ve özellikle emek faaliyetinin merkeze alındığı bir tarih görüşü sunmasıdır. Marksist felsefenin tarih kavramına getirdiği bu büyük aşama ve sağladığı üstünlük Batılı tarih felsefesinin sırasıyla 3 karşı reaksiyonuna yol açmıştır: Ranke, Dilthey, Croce. Peki, 20.yüzyıl Marksist Felsefesinin, bu reaksiyonları çürütmedeki başarısızlığının sırrı nedir? Yang Geng, bu sorunun yanıtlarını araştırarak, Marksist felsefenin bu alandaki devrimci çözümünü yeniden üretmekte, ona hücum etmede kullanılan "mekanik determinizm" yaftalamasının tüm iddialarını parlak bir biçimde çürütebilmektedir.

Marksist felsefenin kaderi ile sosyalist akımın kaderi arasındaki içsel bağın göz ardı edilmesi, günümüzün en ciddi aymazlıklarından biri olarak göze çarpmaktadır. Sosyalist akımın bocaladığı koşullar, Marksist felsefenin gelişiminin de ciddi sorunlarla karşı karşıya kaldığı verimsiz yıllar olmuştur. Yang Geng bu kitabında, tarihsel materyalizmin yeni bir savunusuyla, kapitalizmin kaçınılmaz ölümünün ve sosyalizmin kaçınılmaz zaferinin—bu tarihsel trendin—felsefi temelini tartışmakta ve 20.yüzyıl ile günümüz pratiğinin Marx'ın bu teorisini doğruladığını sergilemektedir: İki farklı toplumsal yapı olarak sosyalizm ve kapitalizm özleri itibariyle birbirinden farklıdır, bu yüzden ikisi benzeşip, uyumlulaşamaz (converge). Çünkü kapitalizm, kendisine ait "kutsal ve ihlal edilemez"

ilke olan üretim araçlarının özel mülkiyetinden hiçbir zaman vazgeçmeyecektir. Öte yandan sosyalizm de kendisine ait olan üretim araçlarının kamusal mülkiyetine dayalı olan ekonomik yapıdan hiçbir zaman vazgeçmeyecektir, çünkü sosyalizmin nihai amacı özel mülkiyeti ortadan kaldırmaktır. Kapitalizm, toplumdaki sömürüyü ve kutuplaşmayı ortadan kaldırıp halkın genelinin ortaklaşa refahını sağlayamaz, öte yandan sosyalizm temel olarak üretici güçleri özgürleştirmeyi ve geliştirmeyi, toplumdaki sömürü ve kutuplaşmaya son vermeyi ve nihai olarak ortaklaşa genel refahı sağlamayı amaçlamaktadır.

Yayınevimiz, bu 900 sayfalık kapsamlı eseri 3 cilt halinde okuyuculara sunmaktadır. Birinci cilde dahil ettiğimiz önemli başlıklardan biri, Marksist felsefe ile postmodern bağlamın ilişkisinin ele alındığı bölümdür. Yazara göre, bu iki çağdaş düşüncenin temel farklılıkları bir yana güçlü ortak yönleri de bulunmaktadır: çağdaş kapitalist toplumun eleştirisi... Yazar, bu başlıkta şu çarpıcı görüşleri dile getirir: Hem Marksist felsefe hem de postmodernizm, modernite ve modernleşmenin olumsuz etkileri üzerine eleştiri ile ilgilenirler. Eğer, postmodernizmin "kapitalizmin sürekli devriminin mantığını" temsil ettiğini ve bu sürekli devrimde ortaya çıkan "krizlerin" altını çizdiğini—anlatı krizini, temsil krizini ve meşruiyet krizini—öne çıkardığını söylersek, Marksist felsefenin "kapitalist sürekli devrimin mantığını" açığa çıkardığını söyleyebiliriz. Bu anlamda, Marksist felsefe daha kapitalizmin ilk aşamalarından itibaren bu yola koyulmuş ve yüksek bir öngörü ve sezgi ile burjuva çağının karşı karşıya kalacağı ekonomik, kültürel ve toplumsal krizleri analiz etmeye başlamıştı.

Yang Geng, akademik kariyerinin yanı sıra Renmin Üniversitesi Yayınevi'nin baş editörlüğünü yapmış ve birçok değerli araştırmacının 30'a yakın eserini yayına hazırlamıştır. Bu kitap dizisini hazırlarken onun tavsiyelerini alarak, bu yazarların felsefe topluluğu içinde heyecan yaratan makalelerinden bir seçki yaparak kitabımıza ekledik. Bunlar arasında;

Batı Marksizminin bugünkü tarihsel konumunun ele alan metin, Batı felsefesinin diyalektik görüşü ile Mao'nun diyalektiği arasındaki farklılığı inceleyen makale, Marx'ın tarihsel determinizmini tartışan makale, Marx ve Engels arasındaki farklılıklar üzerine yapılan araştırmaların değerlendirilmesi üzerine makale ve diğerleri, Marksist felsefe ile ilgilenen okuyucuları yeni bir deneye davet eden nitelikler taşımaktadır. Okuyucu bu kitapta ilginç bir eleştiri deneyine katılmış olacaktır.

Cem Kızılçeç

Ekim, 2015

Başlık I

Marx'ın Tarihsel Zorunluluk Teorisi: Yeni Bir Yorum

Yang Geng

Vico'nun tarih felsefesini inşa etmesinden bu yana tarihsel zorunluluk sorunu, Batılı tarih felsefesinin odaklandığı can alıcı bir problem olmuştur ve Vico'nun görüşleri bugün hala çağdaş batı felsefesinde çok önemli tartışmaların omurgasını oluşturmaktadır. Tarihsel zorunluluk problemini tüm boyutlarıyla ve bilimsel olarak çözümü, Marksist tarih felsefesinin—tarihsel materyalizmin—insanlığın düşünce tarihine büyük katkılarından biridir. Bununla birlikte Marx'ın tarihsel zorunluluk görüşü, günümüzde çeşitli çarpıtma, eleştiri ve meydan okumalarla karşı karşıya bulunmaktadır. Bu nedenle, Batılı tarih felsefesindeki tarihsel zorunluluk düşüncesi üzerine yeni bir soruşturma ve inceleme yapmamız ve söz konusu kavramı derinleştiren bir araştırma için tarihsel zorunluluk kavramının evrimini görmemiz gerekmektedir.

I. Marx'ın Tarihsel Zorunluluk Düşüncesini İnşa Edişi

İtalyan düşünür Vico, beşeri düşünceler tarihinde tarihsel zorunluluğu araştıran ilk kişiydi. Tarih felsefesiyle ilgili çığır açan çalışmalarında—*Milletlerin Genel Doğasına İlişkin Yeni*

Bilimin İlkeleri (Principles of the New Science Concerning the Common Nature of Nations)—adlı eserine Vico, ulusların "ortak doğası" nın incelenmesine odaklanır, diğer deyişle tarihsel zorunluluğu tartışır ve iki önemli bakış açısı öne sürer:

1) İnsanlık tarihi, bizzat insanların kendileri tarafından yaratılmaktadır. 2) Tarihsel gelişimin zorunluluğunu vardır ve tüm ulusların tarihi teokrasi, kahramanlıklar çağı ve insan hakları (hümanizm) gibi üç aşamadan geçmek zorundadır.

Vico'dan önce teolojik tarih görüşü (kavramı) hakim konumda bulunmuştu ve insanlar, "insanların tarihinin Tanrı tarafından belirlenen bir düzen" olduğu görüşüne ikna edilmişlerdi. Böylece Vico, toplumsal tarihin yapıcılarının merkezini Tanrıdan insanlığın kendisine kaydırmıştır. Böylece Vico, tarihsel zorunluluğun varoluşunu insan merkezli hümanist bir bakış açısından, değerlendirmiştir, bu onun tarih felsefesinin özgün boyutunu ve onun insanlığın düşünce tarihine katkısını ifade etmektedir..

Bununla birlikte, Vico bir yandan "tarihin insanlar tarafından yaratıldığını" ilan ederken aynı zamanda "doğanın da tanrı tarafından yaratıldığını" iddia etmiştir. Böylece, bu yeni görüşle birlikte doğal süreç ile tarih arasındaki karşıtlık miti yeni bir biçime bürünmüştür. Bu görüş daha sonra Batı felsefesindeki hümanizm ve bilimcilik arasındaki karşıtlık düşüncesinin öncülü olmuş ve 20. yüzyıl Batı Marksizmine de yansımıştır.[1]

Fransız aydınlanma felsefesi, tarihsel zorunluluk düşüncesini daha derinlemesine incelemiştir. Rousseau'ya göre üretim ve teknolojinin gelişimi, tarihsel gelişimin asıl itici gücüdür. Tarihsel süreç, geri döndürülemez, tarih, yalnızca çatışkı ve çelişkiler üzerinden kendi karşıtına geçmektedir.

Böylece Rousseau, tarihsel zorunluluğu (karşılıklı) etkileşim bakış açısından ele almaktaydı, bu anlamda o tarihselciliğe

1 Bkz. "Batı Marksizminde bilimci ve hümanist okulun farklılıkları üzerine" adlı makalem. Dünya Marksizmi Dergisi, 2008, s. 1.

zamanının ötesinde bir duyarlılık göstermişti. Marx, Rousseau için şöyle yazmıştı: "Rousseau'nun tarih doktrini, kendi (tarih görüşünün) diyalektik kökeninin izini neredeyse gösterişli bir biçimde taşır"[2]. Rousseau'nun diyalektiği, Fransız ütopik sosyalistleri tarafından kabul gördü, Saint-Simon ile Fourier, tarihsel zorunluluk düşüncesini büyük ölçüde ileriye götürmüşlerdi.

Fransız Ütopik Sosyalistlerinin Tarihsel Zorunluluk Düşüncesi

Birincisi, tarihsel gelişim içsel bir zorunluluğa sahipti.

Fourier "toplumun hareketinin ... belirli yasalar doğrultusunda sürdüğünü" ileri sürmüş ve "toplumsal hareketin bu yasaları benim üzerimden görülebilmektedir" demişti.[3]

Saint-Simon insanlık tarihini, uygarlığa geçiş dönemi, teoloji-feodalizm, "yeni feodalizm" (yani kapitalizm dönemi) ve geleceğin "sanayi sistemi" olarak adlandırdığı beş döneme ayırmış ve bu beş dönemin oluşumunun zorunluluğunu savunmuştu. Fourier de insanlık tarihini, beş döneme: aydınlanmamış dönem, patriarkal dönem, barbarlık, uygarlık ve geleceğin meslek grupları (Fr. serie) toplumu dönemi olmak üzere ayırmıştı. Fourier ayrıca bu beş çağın ortaya çıkışının zorunlu ve "iktisadi bakımdan belirlenmiş" olduğunu savunmuştu.

Geleceğin Meslek grupları toplumu: Fourier'in modeline göre, toplumun üyeleri mesleki bir 'diziler' sistemi olarak düzenlenecektir—tarım üreticileri, sanayi üreticileri ve zanaatkarlar gibi başlıca mesleki gruplar olacaktır—bu diziler işlerin belirli yönlerini iş birliği yaparak yürütmek için ileride daha küçük 'gruplar'a ayrılacaklardır.

İkinci olarak, topluma içkin olan çelişkili devinim de bir tarihsel zorunluluktu.

2 Marx ve Engels Toplu Eserler, Cilt 20, s.152.

3 Charles Fourier Seçme Eserler Cilt 1, s.35 (Selected Works of Charles Fourier. Beijing: The Commercial Press, 1982.

Fourier'e göre insanın içsel arzusu ile dışsal maddi zenginlik arasındaki çelişkili devinim, bir tarihsel zorunluluktu. Ve "toplumdaki değişimler, yaşam ve ekonomi ile ilgili davranışlara bağımlıdır."[4] Saint-Simon tarihi, fenomen ve öz olmak üzere iki sürece ayırmıştı. Fenomen, öz tarafından belirlenmekteydi. Dünyadaki toplumsal rejim değişiklikleri yalnızca yüzeydeki bir fenomendi, bunlar tarihin yüzeydeki biçimi idi, buna karşın tarihin özünde yatan, özel mülkiyetin bölüşümü ve iktisadi alanın düzenleniş biçimiydi.

Fransız ütopik sosyalizminin tarih felsefesinin, tarihsel zorunluluğun materyalist açıdan kavranmasına doğru son derece önemli bir adım attığını ve onların tarih felsefesinin zengin bir diyalektik düşünüş içerdiğini ve düşünce tarihinde gerçek bir ilerleme sağladığını görebiliyoruz. Kuşkusuz Fransız ütopik sosyalizminin tarih felsefesi, bir tür bilimci tarih görüşünü benimser ve bu nedenle tarihsel zorunluluğa, doğal süreçlerdeki (doğadaki) zorunluluğun özellikler ve nitelikleri çerçevesinde yaklaşmıştır, dolayısıyla Fransız ütopik sosyalizminin tarihsel zorunluluk ile ilgili görüşleri tam ve tamamlanmış bir kavrayış olmaktan uzaktı. Saint-Simon kendi tarih kavramını "toplumsal fizik" olarak adlandırmıştı. Fourier ise, tarihin yasalarının "tüm yönleri itibariyle Newton ve Leibniz tarafından keşfedilen maddenin yerçekimi yasasıyla uyumlu olduğunu"[5] savunmuştu.

Bu görüşün dayanağı pek çok Fransız düşünürünün kabul ettiği, klasik Newton mekaniği ile ilgili buluşun başarısıydı. Newton mekaniği 18.yy'dan 19.yy'ın başına kadar tarih felsefesindeki değişimlerin genel teorik arka planını oluşturmuştu. Newtoncu Mekanik teori, güçlü bilimci duyguları teşvik etmiş, Saint-Simon ve Fourier'nin tarih teorilerini—doğa bilimleri kadar kesin—bir bilime dönüştürme çabalarına esin kaynağı olmuş ve onların tarihsel zorunluluğa, doğal (doğadaki)

4 a.g.e., s. 29.
5 a.g.e., s. 60.

zorunluluğun nitelikleri çerçevesinde yaklaşmalarına ilham vermişti. Eğer Vico'nun hümanist tarih felsefesinin kurucusu olduğunu söyleyebilirsek, bu durumda Saint-Simon ve Fourier'in de bilimci tarih felsefesinin öncüleri olduğunu söyleyebiliriz. A. Comte'un pozitivist tarih felsefesi de Fransız ütopik sosyalizminin tarih felsefesinin izinde yürümüştü. Comte, tarihi "kutsal bilim" olarak nitelemiş ve insanlığın tarih yasaları çerçevesinde ilerlediğini öne sürmüştü. Comte, insan kültürünün ve toplumunun 3 aşamada gelişeceğini (ve daima gelişmek zorunda olduğunu) iddia eder. Bu aşamalar şöyledir: teolojik, metafizik ve pozitif aşamalar.

Hegel'In Tarih Görüşleri

Hegel dünya tarihinin 'özgür bilincin' gelişiminden başka bir şey olmadığını' düşünmüştü. Hegel'in bu önermesi onun dünya tarihini amacına ve özüne dair anlayışını tamamen açığa çıkarmaktadır: dünya tarihinin özü özgür bilincin ilerlemesidir ve dünya tarihinin amacı ise özgürlüğü gerçekleştirmektir. Marx, Hegel'in özgürlüğün gerçekleşmesinin tarihsel bir süreç olduğu ve bu sürecin farklı aşamalarında özgürlüğe ilişkin farklı hedeflerin gerçekleşeceğine dair görüşlerini kabul etmiştir. Ancak Marx, bu sürecin aşamaları bakımından Hegel'den açıkça farklı düşünmüştür.

Marx, şöyle yazar: "Bu sistemde (Hegelci sistem)—onun büyük meziyeti bu noktadır—ilk kez tüm dünya —doğal, tarihsel, düşünsel (boyutları ile) bir süreç olarak, diğer deyişle sürekli bir devinim içinde, değişim, dönüşüm, gelişim içinde sunulur."[6] Doğa ve tarih arasındaki belirli ayrımların farkında olan Hegel, tarihsel zorunluluk üzerine özgün bir yorum ortaya atmıştı.

Hegel'e göre dünya tarihi nihai bir tasarım tarafından yönetilmektedir, bu ilahi ve mutlak aklın rasyonel bir sürecidir, aynı zamanda başlangıçtaki aklın göstergesidir ve ulusların

6 Karl Marx ve Friedrich Engels Seçme Eserler, Cilt 3, s.736-737.

hayatındaki belirli bir unsurdaki arketipin bir yansımasıdır. Mutlak akıl, kendi kendine-yeten niteliktedir ve kendi içerisinde kendi sonucunu içerir, kendini var eder ve kendisini gerçekleştirir.

Birincisi, tarihsel zorunluluk, "özgür bilincin gelişimi" olarak biçimlenen "mutlak aklın (tinin)" zaman[7] içindeki gelişimidir. (zaman faktörü)

Hegel'e göre tarihsel zorunluluk engellenemez bir yasaydı. Hegel dünyayı 4 dünya-tarihsel alana ayırmıştı. Bu dört alana, diğer deyişle Doğu dünyası alanı, Eski Yunan dünyası, Roma dünyası ve Hıristiyan-Germanik dünyası alanlarındaki toplumların tarihlerine bakıldığında, tarihsel zorunluluğun tekil (spesifik) yasaları açıkça görülebilirdi. Hegel bu dört dünya içinde bir ardışıklık sıralaması yapmış ve Hıristiyan-Germanik dünyasını, Roma dünyasını izleyen en gelişkin aşama olarak tanımlamıştı.

İkinci olarak, tarihsel zorunluluk yalnızca insan etkinliği yoluyla gerçekleşebilirdi. Mutlak akıl ve insan etkinliği, bunlardan "birincisi (bir kumaş gibi -çev.) uçsuz bucaksız ağ dokusuna sahip olan Evrensel Tarihin çözgüsüdür[8], ikincisi ise Evrensel Tarihin atkısıdır"[9].

Hegel'e göre insanın faaliyeti olmaksızın dünya üzerinde hiçbir büyük davayı başarmak olası değildi. Fakat, Hegel aynı zamanda tarihsel zorunluluğun, tarihe öncel olan, önceden biçimlendirilmiş bir "mutlak plan" olduğuna inanmaktaydı. Hegel'e göre insan böylesi tüm tarihleri kapsayan (transhistorical) "planın" gerçekleşmesi açısından, yalnızca "canlı bir araç" konumundaydı.

7 Marx'ın zaman üzerine düşüncelerinin pek az dikkat çekmiş olduğunu biliyoruz. Marx, zamanı toplumsal ve doğal zaman olmak üzere ikiye ayırmıştı.

8 Dokuma kumaş atkı ve çözgülerden oluşur, biri yatay diğeri dikeydir.

9 Hegel, Tarih Felsefesi, Philosophy of History. Beijing, Joint Publishing Company, 1956, s.62.

Üçüncüsü, Hegel'deki tarihsel zorunluluk kesin bir determinizm ile "mutlak bir nihai ereğe" doğru ilerlemektedir. Hegel'e göre, bu nihai ereğe (Alm. *Endzweck*) ulaşmaya çabalayan engellenemez irade, tarihin içsel bağıntısını oluşturur. Dolayısıyla, bu determinizimin sonucu olarak Hegel'deki tarihsel zorunluluk diyakronik ve tek-yönlü bir süreç olarak işler. Böylece, Hegel'in tarihsel zorunluluğu, rasyoneldir, aynı zamanda ereksellik, diyakronizm, doğrusallık niteliklerine sahiptir. Öte yandan tarihsel zorunluluk düzenliliği/tekrarlanabilirliği ve **alışılgelmişliği**[10] içermez. Bundan ötürü tarihsel zorunluluk işleyişini—kesinlik taşımayan belirsiz koşullarda sürdürdüğü için—çünkü tarihte sayısız birey tekil amaçlar peşinde koşmaktadır, tarihsel süreç doğa bilimlerinin kesinliği ve tamlığı düzeyinde kavranamaz. Böylece Hegel'e göre tarihin özü, sadece felsefi spekülasyon yoluyla anlaşılabilir, tarihin kaotik/curcunalı dış yüzeyinin ardındaki tarihsel zorunluluk ancak bu yolla açığa çıkarılabilir.

Vico ile birlikte doğan ve gelişmeye başlayan tarihsel zorunluluk nosyonu Hegel ile birlikte, sistematik hale gelmiş, fakat öte yandan da yukarıda görüldüğü mistik bir niteliğe büründürülmüştür. Hegel'in tarihsel zorunluluk düşüncesi deyim yerinde ise bir yandan olağanüstü parlaktı, diğer yandan çeşitli kötücül sonuçlara yol açmıştı. Hegel, bir yandan oluşturduğu tarih görüşünde tarihi evrenselliği ve bütünselliği içinde düşünmeye cesaret etmiş ve tarihsel zorunluluğu çok yönlü bir biçimde incelemişti. Marx'ın aktardığımız ifadelerinde de dikkat çektiği gibi: "kullanıldığı form, ne denli soyut ve idealist olsa da, onun düşüncelerinin evrimi daima evrensel tarihin evrimi ile paralel gitmektedir, ve gerçekten de Hegel "ikincisini (evrensel tarihi), düşüncelerinin (birincisinin) yegane kanıtı olarak düşünmek istemiştir."[11] Böylece Hegel'in "geniş kapsamlı tarih kavramı" "çığır açan tarih kavramı" ve tarihsel

10 Hegel alışılgelmişlik ile biricikliği diyalektik karşıtlık olarak düşünür.

11 Karl Marx ve Friedrich Engels Seçme Eserler, Cilt 2, s. 42.

zorunluluk düşüncesi, olağanüstü bir etki yarattı ve özellikle 18.yüzyılın son evresi 19. yüzyılın başları arasındaki dönemde egemen konumda bulundu. Hatta karşıtlarını bile "çeşitli derecelerde, az ya da çok" etkilemeyi başardı. Hegel, felsefe tarihinde "mutlak akıl" (mutlak tin) dönemini başlatmış bu anlamda tarihsel zorunluluk düşüncesinin otoritesini nesnel idealizm temelinde yaymıştı.

Fakat, diğer taraftan da Hegel ile birlikte tarihsel zorunluluk, tarih-üstü "mutlak plana", "mutlak akıla" indirgenmiş, böylece hatalı bir biçimde zorunluluk tarihe, tarih dışından ithal edilmişti. Tarih ve insan, Hegel'in tarihsel zorunluluk düşüncesinin hem başlangıç, hem de bitiş noktasına gözümüzü odakladığımızda, tarih ve insanın bir diğerinden koparıldığını görürüz, bu anlamda Hegel, insanın inisiyatifini yalnızca şeklen kabul etmiş, aslında gerçekte ise tarihi insani doğasından tümüyle mahrum eden bir tarih teorisi oluşturmuştu. Bundan dolayı, Hegel'in tarihsel zorunluluk düşüncesinin mistik örtüsünün kaldırılıp, tarihsel zorunluluğu insan etkinliği içinde açıklayan bir düşünsel sıçrama kaçınılmaz hale gelmeye başlamıştı, diğer deyişle tarih felsefesinin daha ileriye taşınması için "tarihin gerçek öznesinin" rolünün "kesin bir biçimde vurgulanması" vazgeçilmez hale gelecekti.

II. Tarihsel Zorunluluğun Temel Nitelikleri

Tarihsel zorunluluk düşüncesindeki devrimci değişim, Marx'ın tarih felsefesiyle birlikte geçekleşmiştir. Tarihsel materyalizm, tarihin doğadan farklı olduğunu savunur: Doğada olup biten şey, kör etkinin sonucudur. Fakat aksine "toplumun tarihinde aktörlerin hepsi bilinçle donanmıştır. Tarihte belirli amaçlara yönelik çaba gösteren, tutku ve planlarla eyleyen insanlar vardır; tarihte hiçbir şey bilinçli bir kararlılık, tasarlanmış bir amaç olmaksızın ortaya çıkmaz.[12] Marx'a göre tarih kendi tasarladığı hedefler için çaba gösteren insan eylemin-

12 a.g.e., s. 247.

den başka bir şey değildir. Bununla birlikte tarih, doğadan ayrılamaz ve gerçekte toplum, insan ile doğa ve insan ile insan arasındaki ikili ilişkinin birliğidir. "Dünya tarihi denilen şeyin tümü insanın insan emeği ile yaratılmasından ve doğanın insan için ortaya çıkmasından başka bir şey değildir."[13] İnsan ile doğa arasındaki ilişkisinin hesaba katılmadığı bir yaklaşım içinde, toplum ancak bir hiçlik üzerine kurulabilir. İnsan ile doğa arasındaki ilişkinin, tarihten dışlanması kaçınılmaz olarak tarihsel idealizme yol açacaktır.

Marx'a göre tarih ile doğayı farklılaştıran fakat, aynı zamanda tarih ile doğayı birleştiren, pratik insan etkinliğidir. Birincil ve temel bir pratik biçimi olarak emek faaliyeti, insanın kendi eylemi yoluyla—kendisi ile doğa arasındaki—maddesel alışverişi (metabolizmayı) harekete geçirdiği ve bu maddesel alışverişi düzenlediği ve kontrol ettiği bir süreçtir. Aynı zamanda bu süreçte (emek süreci) bireylerin kendi etkinliklerini birbirleri ile mübadele etmek için birbirleriyle belirli ilişkiler kurmaları zorunlu hale gelir. Aynı zamanda, pratiğin tamamlanması sonucunda elde edilecek sonuç, eyleyenin (insanın) zihninde, düşünce biçiminde, amaç olarak, daha sürecin başında hali hazırda mevcuttur. Yani bu anlamda insan pratiği içkin olarak—insan ile doğa, insan ile insan ve insan ile bilinç arasındaki üçlü ilişkileri kapsar ve bu ilişkilerin bütünsel toplamı insanın temel toplumsal ilişkilerini oluşturur. Bir tarzda söylersek, pratik, tüm toplumsal ilişkileri kendi içinde yoğunlaştırır, ve bu anlamda pratik, tüm toplumsal ilişkilerin beşiği ve insanlık tarihinin gerçek temelidir ve böylece tarihin özünü ifade eder.

Dolayısıyla, tarih, temel olarak insanın pratik etkinliğinin zaman içinde (zaman faktörü) gelişiminden ibarettir. Bu nedenle Marx, idealizmin ve ampirizimin açmazını şöyle tanımlar: "Bu etkin yaşam-sürecinin kavranmasının hemen ardından, tarih, ampiristlerin gördüğü (onlar hala soyuttur) gibi ölü

13 Karl Marx ve Friedrich Engels Seçme Eserler, Cilt 42, s.131.

olayların (*facts*) bir dizini olmaktan, veya idealistler tarafından kavrandığı biçimiyle hayali öznelerin hayali faaliyeti olmaktan çıkar." ... Spekülasyonun sona erdiği yerde, yani gerçek yaşamda—burada gerçek pozitif bilim başlar: insanın pratik faaliyetini .. temsil eden pozitif bilim."[14] Tarihsel materyalist görüş, böylece tarihsel zorunluluğa ilişkin bilimsel düşünceyi bu temeller üzerinde inşa etmiştir.

Tarihsel materyalizm, tarihsel zorunluluğu her şeyden önce insanın maddi pratik sürecine bağlamaktadır ve tarihsel zorunluluğun—insan faaliyeti içinde—sadece gerçekleştiğini değil, fakat aynı zamanda biçimlendiğini savunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, pratik, içkin olarak, üç dönüşüm içerir: **birinci** dönüşüm insan ile doğa arasındaki maddesel dönüşüm, **ikincisi**, insan ile insan arasındaki faaliyetlerin dönüşümü; **üçüncüsü**, madde ile düşünce arasındaki dönüşüm. Bunlardan birincisi, (yani maddesel dönüşüm) insan faaliyeti ve doğanın devinimin ortak sahip olduğu birşeyken, son ikisi ise sadece insanın pratik faaliyetine aittir.

Birinci dönüşüm, hem insan faaliyetine (evrensel) hem de doğanın devinimine aittir. Öte yandan ikinci ve üçüncü dönüşümler sadece ve sadece insanın pratik faaliyetine (spesifik) aittir. Spesifik olanın evrenseli içermesi gerçeği burada da işler: insanın pratik faaliyeti maddesel alışverişi (metabolizma sürecini) kapsar, bu da insan faaliyetinin maddi devinim yasasına—bu ortak yasaya uymak—zorunda olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, bir yandan—insan ile insan— arasında faaliyetlerin alışverişi (değişimi), diğer yandan madde ile düşünce arasındaki dönüşüm, ona özgündür ve onun yeni ve özel devinim yasasını sergilerler. Bu özel devinim yasası diğer doğal nesnelerde bulunmaz ve bu yasa tam da öznel faaliyeti ifade eden devinim yasasıdır ve maddi devinimi içeren yasadır: **insanın pratik faaliyeti yasası**. Toplumsal yaşam, özünde pratiktir, dolayısıyla insanın

14 Selected Works of Karl Marx ve Friedrich Engels, Cilt 1, s. 73.

pratik faaliyeti yasası, aslında tam da tarihsel devinim(in) yasasıdır, diğer deyişle tarihsel zorunluluk yasası.

Tarih, insanın pratik faaliyetinin zaman boyutu içinde gelişimidir ve tarihsel zorunluluk, insanın faaliyeti içinde gerçekleşir ve biçim kazanır. Bu noktada (Hegel'in) "özgürlük, zorunluluğun bilinmesidir" önermesini değerlendirmemiz yerinde olacaktır. Marx'ın materyalist tarih görüşüne göre, bu önerme, —asla ve asla—insanın herhangi bir tarihsel etkinliğini peşinen önceleyen bir tarihsel yasanın ve insanın bilişine müsait ve elde hazır bir tarihsel zorunluluğun/ bir tarihsel yasanın var olduğu anlamına gelmez. Tam aksine Marksizme göre "insanın toplumsal yaşam biçimleri üzerine refleksiyonu, ve bundan dolayı, aynı zamanda insanın toplumsal yaşam biçimleri üzerine gerçekleştirdiği bilimsel analizlerin (süreci), bu formların gerçek tarihsel hareketinin tam tersi yönünde bir seyir izler. İnsan analizine—post-festum[15] olarak—yani elde hazır olan, önüne gelmiş sonuçlarla, tarihsel gelişim sürecinin getirmiş olduğu sonuçlarla başlar "[16]

Çünkü, **birincisi**, önceden biçimlendirilmiş, katıksız, sabit bir tarihsel zorunluluk veya sabit bir tarihsel yasa yoktur. Öte yandan herhangi bir spesifik tarihsel zorunluluk—ancak ve ancak—belirli bir tarihsel faaliyet içinde ve belirli bir toplumsal formasyon[17] (yapı) içinde biçimlenir. Dolayısıyla bu belirli tarihsel faaliyet ve bu belirli toplumsal formasyon son bulduğunda, söz konusu o spesifik tarihsel zorunluluk da artık var olmayacaktır.

İkincisi, geçmişin tarihsel gelenekleri ve devralınan kurulu yerleşik tarihsel koşullar, önkoşullar veya öncüller biçiminde işlev görür ve bir sonraki yeni insan kuşaklarının tarihsel faaliyetlerinin genel yönünü belirlerler. Fakat öte yandan bu

15 post festum: tarih yaşandıktan, her şey olup bittikten sonra anlamında.

16 Karl Marx ve Friedrich Engels Seçme Eserler, Cilt 23, s. 92.

17 Feodalizm, kapitalizm, sosyalizm vb. toplumsal formasyonlar kastediliyor.

tarihsel koşullar, bu yeni kuşağın tarihsel faaliyetleri ile durmaksızın dönüştürülür. İşte, önceki tarihsel koşulları dönüştüren bu tarihsel faaliyetler içinde ve bu tarihsel faaliyetler zamanı boyunca- yeni kuşağın yazgısını belirleyen yeni tarihsel zorunluluk oluşturulmuş olur.

Üçüncüsü, —ancak ve ancak—belirli bir tarihsel faaliyet ve belirli bir toplumsal ilişki yeterince gelişmiş ve açığa çıkmış olduğu takdirde, belirli bir tarihsel zorunluluk gerçek anlamda tüm yönleriyle biçimlenebilir. Ve, yalnızca bu uğrakta—insan bu tür bir yeni tarihsel zorunluluğu anlayıp, kavrayabilir. Bu anlamda, Marx, **"post festum analiz yolu ile"** soyutlanarak elde edilmiş olan genel tarihsel yasaların, asla diğer tarihsel çağlar için geçerli olmayacağını düşünmüştür. Bu nedenle, genel tarihsel yasalar, diğer çağlar için bir reçete veya formül olarak kullanılamaz. Böylesi soyutlanmış tarih, —bir kez gerçeği geride bıraktığında—hiç bir değere sahip olmayacaktır. Bu noktada,tekrar altını çizmem gerekiyor: İnsanın özgürlüğü ile tarihsel zorunluluk arasındaki ilişki, yalnızca biliş (bilme) ile ilgili değil, özünde pratikle ilgili bir meseledir.

Tarihsel Zorunluluk ve Bütünlük

Tarihsel materyalizme göre tarihsel zorunluluk, bütünlük (*totality*) niteliğine sahiptir. Esas itibariyle işaret etmem gerekirse, tarihsel zorunluluk ekonomik devinimin insanın tarihsel gelişim sürecini belirlemesinden başka bir şey değildir. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin devinimi, tarihin genel gelişme trendini belirlemekte ve tarihsel devinimin "merkezi eksenini" oluşturmaktadır. Fakat gerçeklerden yola çıkarak tarihsel zorunluluğu, ekonomik zorunluluk ile eşitleyemeyiz. Geride bıraktığımız tarihin tümüne baktığımızda, kökeni ekonomik zorunlulukla açıklanamayacak hiçbir önemli tarihsel olay yoktur. Aynı zamanda belirli bir politik etkenin ve belirli bir politik bilincin yönlendirmediği, eşlik etmediği ve kendisini izlemediği, hiçbir önemli tarihsel olay yoktur. Tarihin evrimi, hiçbir durumda ekonomi boyutunda meydana

gelmez. Ekonomik zorunluluk, asla ne insanın maddi pratiğinden yalıtık ve bağımsız bir varlık olarak işleyebilir, ne de etkisini katıksız bir biçimde, politika ve kültür gibi toplumsal öğelerden yalıtık/ayrı olarak ortaya koyabilir. Bizzat ekonomik zorunluluğun kendisi toplumsallık ve tarihsellik niteliklerini içinde barındırır. Bu anlamda ekonomik zorunluluk üzerinde yükselen tarihsel zorunluluk, bütünselliğe sahiptir. Yani, tarihsel zorunluluk, ekonomi, politika, kültür ve diğer toplumsal öğeler arasındaki etkileşimin bir ürünüdür. Aynı zamanda, tarihsel materyalizme göre tarihsel zorunluluk, tekrarlanabilirlik ve alışılagelmişlik (konvansiyonel) niteliklerine sahiptir. Bunun anlamı, belirli bir tarihsel zorunluluğun, belirli bir koşul altında, tekrar tekrar etkisini göstermesi ve alışılageldik (konvansiyonel) bir fenomen olmasıdır. Marx, oldukça benzer ekonomik, politik ve toplumsal formasyonların—kendi gününde veya ilerde—farklı tarihsel dönemlerde yaşayan, farklı ülkelerde ortaya çıkabileceği—tarihsel zorunluluğun tekrarlanabilirliği—düşüncesinden hareket ederek "beş toplumsal formasyon" ve "üç başlıca büyük toplumsal formasyon" (Bkz. *Grundrisse* -ed.) teorisini ileri sürmüştü. Bununla birlikte bir tür tarih yasası olarak niteleyebileceğimiz "tarihsel zorunluluğun tekrarlanabilirliği" "yasası" kendisini doğanın yasalarından daha farklı bir biçimde ortaya koymaktadır. Bunların kendilerini ifade etme biçimlerine yakından baktığımızda, doğanın yasaları çoklukla kendilerini daha çok dinamiğin[18] yasaları olarak, tarihsel yasalar ise çoğunlukla istatistiğin yasaları olarak ifade ederler.

Dinamik, —nesnelerin hareketini onların nedenlerini hesaba katmadan inceleyen kinematiğin aksine—fiziğin (özellikle klasik mekaniğin) kuvvetler ve torklarla ve onların hareket üzerindeki etkisiyle ilgili olan bir fizik dalıdır. Isaac Newton fizikte dinamiği yöneten temel fizik yasalarını tanımlamıştır.

18 Klasik mekaniğin yasaları denildiğinde Newton'un, Lagrange'nın ve Hamilton'un ilk çalışmalarında oluşturdukları yasalar kastediliyor.

Özellikle Newton'un keşfettiği hareketin ikinci yasası bununla ilgilidir.

Dinamiğin yasaları üzerine teori ve kavramlar, daha önceki klasik mekanik üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkmış olan mekanik devinimin yasalarına dayanılarak oluşturulmuştu. Dinamiğin yasalarının niteliği, insanın bu yasalara dayanarak, belirli başlangıç madde türlerinden yola çıkarak, bir yandan bütün bir sistemin devinimi üzerine bilgi sahibi olabilmesi, diğer yandan—her hangi bir zaman noktasında—bu sistemin konumunu ve sahip olduğu hızı hesaplayabilmesidir.

Örneğin, Newton'un İkinci Devinim Yasası'na göre, bir nesnenin başlangıç konumundaki ivmesini ve nesne üzerinde uyguladığı kuvveti bildiğimiz takdirde, bu nesnenin devinim seyrini doğru bir şekilde hesaplayabiliriz. Ayrıca bu nesnenin geçmişten geleceğe herhangi bir zaman dilimindeki statüsünü çıkarsayabiliriz. Genel olarak konuşmam gerekirse, dinamiğin yasalarıyla ifade edilen nesneler arasındaki düzenlilik ilişkisi, bire-bir uygunluk/çakışma ortaya koyan, kesin bir bağlantıdır. Buna göre bir şeyin varoluşu veya bir olayın ortaya çıkışı, zorunlu olarak bir başka bir şeyin varolması veya olayın ortaya çıkışına neden olacakatır. Dolayısıyla, dinamiğin yasalarına göre olumsallık (rastlantı), ihmal edilebilir bir niteliktir.

Tarihsel yasalarda da ifadesini gördüğümüz istatistiksel yasalar ise şeyler arasındaki zorunlu bağlantıları, kendi istatistiksel yöntemleriyle ortaya koyarlar. Bu anlamda istatistiksel yasaların yansıttığı şey, bir tür zorunluluk ile pek çok sayıda rastlantısal fenomen arasındaki düzenlilik ilişkisidir. Dolayısıyla, istatistiğin yasaları açısından baktığımızda düzensiz (*random*) ve rastlantısal fenomenleri ihmal etmemiz olanaksızdır. Tam aksine istatistiğin yasaları çok sayıda düzensiz ve rastlantısal (olumsallık) fenomenlerde temsil edilirler. Diğer bir deyişle, şeyler ya da fenomenler **"çok fazla kez"** meydana gelmiyor ise, fenomenler arasında belirsiz bir karşılıklı bağıntıyı gösterecektir. Fakat eğer fenomenler "çok fazla

kez" meydana geliyor ise, bu onlar arasındaki belirli (düzenli) bir bağlantıya işaret edecektir. Örneğin, aynı kütleye sahip olan bir madeni para bir kaç kez havaya atıldığında yazı veya tura gelme olasılığı düzensizdir, fakat "çok fazla sayıda" havaya atıldığında yazı veya tura gelme olasılığı yüzde elliye ulaşır. İşte bu düzenliliktir. Toplumsal yaşamda yönlendirici bir rol oynayan istatistik yasalarıdır ya da biz, tarihsel zorunluluğun kendisini büyük ölçüde istatistik yasalar olarak ifade ettiğini söyleyebiliriz.[19]

Marx, Kapital'de Belçikalı istatistikçi ve astronom Quetelet'yi ortalamalar istatistiğini toplumsal fenomenleri incelemede kullandığı için övmekle kalmamış, bizzat kendisi de istatistiğin yöntemlerini kapitalist ekonomik devinimin bir dizi yasasını açığa çıkarmak için kullanmıştır. Marx, şöyle yazar: "üretim biçiminin ... yasaları, kendilerini—yalnız ve yalnız—açıkça görüldüğü gibi—her birinin bir diğerini dengelediği—yasasız düzensizliklerin— ortalaması olarak dayatırlar."[20] Marx'ın burada sözünü ettiği bu "ortalama", açıktır ki, istatistiğin yasalarıdır. Doğanın yasaları kendilerini daha çok dinamiğin yasaları olarak, tarihin yasaları ise kendilerini çoğunlukla istatistiksel yasalar ifade ettikleri için, önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. Bu fark nedeniyle toplum bilimleri, sadece toplumsal gelişmenin trendini öngörebilmekte, belirli bir tarihsel olayın ortaya çıkışını öngörememektedir. Oysa, doğa bilimleri, doğal bir olayın ortaya çıkışını tam olarak öngörebilmektedir.

Marx'ın bakış açısına göre, ekonomik, politik ve toplumsal yapıları analiz etmede ve tarihsel zorunluluğu kavramada, tarihsel zorunluluğun tekrarlanabilirliğini ve alışılagelmişliğini

19 İstatistiğin yasalarının kökeni olarak büyük sayılar yasası, ilk kez 1713'de matematikçi Jakob Bernoulli tarafından kanıtlanmıştı. Bernoulli ve çağdaşları, şans oyunlarını analiz etmeye yönelik bir amaçla formel bir olasılık teorisi geliştiriyorlardı. Adolphe Quetelet (1796-1874), Brüksel Gözlemevi'ni kurmuş ve yönetmişti ve istatistiksel yöntemlerin sosyal bilimlere uygulanmasına katkıda bulunmuştu.

20 Karl Marx ve Friedrich Engels Seçme Eserler, Cilt 23, s.120.

(konvansiyelliğini) kavramada, **"ne mikroskop ne de kimyasal analiz belirteci"** (*1867 Elyazmaları*) uygun olacaktır. Ona göre "bu iki aracın yerini bizim soyutlama yeteneğimiz" almalıdır. (*1867 Elyazmaları*) Ayrıca yukarıda söylediklerimize ilaveten şunu söylemeliyiz. toplumsal ilişkilerin özü üretim ilişkileri tarafından, üretim ilişkileri de üretici güçler tarafından (insan ile doğa arasındaki ilişkiler) tarafından belirlendiği için, tarihsel materyalizm yalnızca tarihsel zorunluluğun tekrarlanabilirliğini, alışılagelmişliğini ve tarihsel zorunluluğun sırlarını ortaya çıkarmaz, ilişkilere tabi olduğu tarihsel materyalizmin diğer bir üstünlüğü, onun "doğa bilimlerinin kesinliğinden" yararlanarak toplumdaki maddi değişimlere de belirli bir ışık tutabilmesidir. Bu gerçek, materyalist tarih görüşünün belli bir dereceye kadar doğa bilimlerinin kesinliğini—pozitif niteliğini—de kapsadığına da işaret etmektedir. Bu nedenle, Marx ve Engels, tarihsel materyalizmi, "gerçek pozitif bilim" olarak değerlendirmişlerdir.[21] Doğa bilimcilerinin ürettiği, "tekrarlanabilirlik", "alışılagelmişlik" ve "kesinlik" nosyonlarının ortaya çıkışı ile birlikte tarihsel materyalizm bir bilim, olgun bir bilim haline gelmiştir.

Tarihsel zorunluluk, tarihsel determinizm midir?

Böylece Marx'ın tarihsel materyalizmi, maddi doğa ve tinsel/entelektüel tarih arasında karşıtlık mitini yok eder ve doğa bilimi ve tarih bilimi arasındaki çatışmanın hakiki çözümünü gerçekleştirir ve başarır. Tarihsel zorunluluk, tarihsel determinizm olarak bilinir, fakat Marx'ın materyalist tarih görüşünün determinizm nosyonu diyalektiktir. Onun materyalist tarih görüşü, ekonomik zorunluluğun, (bizzat etkide bulunduğu) politika, kültür, toplumsal ve diğer çeşitli öğelerden aldığı tepkilerle (*reaction*)—belirli bir derecede "değişebileceğini" ileri sürer ve tarihsel zorunluluğun—ancak ve ancak—olumsallıklar (rastlantılar) üzerinden—rastlantılar-aracılığı ile—gerçekleşebileceğini savunur: **"Öte yandan "raslantılar" hiçbir**

21 Alman İdeolojisi, Marx-Engels, Seçme Eserler, Cilt 1, s. 73.

rol oynamasaydı, o (dünya tarihi), çok gizemli bir niteliğe sahip olurdu. Bizzat bu rastlantılar (olumsallıklar -çev.) doğal olarak gelişimin genel seyrinin bir parçasını oluştururlar ve diğer rastlantılarla dengelenirler."... "Fakat fenomenlerin "hızlanması ve gecikmesi bu 'rastlantılara' bağlıdır, harekete önderlik eden insanların karakterine ilişkin 'rastlantılar' da dahil."[22]

Toplumsal gelişimde söz konusu olan tarihsel zorunluluk, yalnız ve yalnız belirli koşulların etkisi altında gerçekleşebilecek kaçınılmaz bir eğilimden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, tarihsel zorunluluğun kendisi, bu koşulları özgürce seçemez, aksine ona etkide bulunan koşulların, yalnızca, bir tür "olumsallık" veya bir tür "rastlantı" olduğunu söyleyebilirim. Dolayısıyla **belirli** bir tarihsel zorunluluk, **belirsiz** bir olumsallık üzerinden gerçekleşmek zorundadır ve böylece bu belirsiz olumsallık, tarihsel zorunluluğun gerçekleşme biçimi olur ve aynı zorunluluğun kendisini sergileme biçimine farklı nitelikler iliştirir.

Tarihsel Zorunluluk ve Özne

Aynı zamanda, materyalist tarih görüşünün diyalektik determinizmi, insanı tarihin öznesi olarak kabul eder ve tarihsel zorunluluğun insanın faaliyeti aracılığıyla gerçekleşmek zorunda olduğunu savunur. Aksine, doğal zorunluluğun gerçekleşme tarzına baktığımızda ise, doğal zorunluluğun, doğadaki çeşitli etkenler arasındaki kör etkileşimler sırasında, etkisini kendiliğinden bir biçimde ortaya koyduğunu biliyoruz. Zaten doğal zorunluluk da bu tür kör etkileşimler olarak gerçekleşir. Oysa tarihteki zorunluluğun varoluş ve işleyişinin temel koşulu, insan faaliyetidir ve tarihsel zorunluluk—yalnız ve yalnız—erekli ve bilinçli insan faaliyeti aracılığıyla gerçekleşebilir. İnsanın pratik faaliyetini ve insanlar arasındaki etkileşimi ihmal ettiğimizde! tarihsel zorunluluğun gerçekleşebilmesi

22 Marx ve Engels, Seçme Eserler, Cilt. 33, s. 210.

şöyle dursun, tarihsel zorunluluğu var eden taşıyıcıyı ve onun içinde çalıştığı uzamı yitiririz.

Günümüzün Marksizm karşıtları genellikle materyalist tarih görüşünün determinizmini, mekanik determinizm ile eş tutup, karıştırmakta, ardından da ona şiddetle saldırmaktadırlar. Bu, bir yandan onların Marx'ın tarihsel determinizmi ile mekanik determinizm arasındaki temel ayrımı kavramadıklarını göstermekte, diğer yandan onların saldırısının yel değirmenini iblis zanneden Don Quixote'nin savaşı olmadığını söyleyebilirim. Belirli bir temeli olan bu saldırı, iki gerçek tarih kavrayışı, yani idealist tarih görüşü ile materyalist tarih görüşü arasındaki karşıtlığı yansıtmaktadır.

III. Tarihsel Zorunluluğa Karşı Çıkan Düşünceler: Nedenleri Ve Görünümleri

Vico'dan Hegel'e ve ardından Marx'a uzanan süreçte tarihsel zorunluluk düşüncesinin hızlı bir gelişim dönemi yaşadığını ve giderek daha fazla düşünürün tarihsel zorunluluk düşüncesini kabul ettiklerini görmekteyiz. Bununla birlikte, 19.yüzyılın geç yıllarından itibaren pek çok düşünürün, tarihsel zorunluluk düşüncesinden kuşku duymaya, onu yadsımaya ve hatta terk etmeye başladığını görüyoruz.

Batıda erken modern çağın tarih felsefesinde tarihsel zorunluluk düşüncesinin hakim olduğunu söylersek, modern çağdaki tarih felsefesinde ise tarihsel zorunluluğu yadsıyan düşüncenin başat eğilim haline geldiğini söyleyebiliriz. Aşağıda bu bilişsel dönüşümün üç nedenini inceleyeceğiz:

Birincisi, Hegel'in tarih felsefesini hedefleyen başkaldırı etkeni:

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Hegel'in tarihsel zorunluluk düşüncesi, oldukça dikkate değerdi ve muazzam bir etki yapmıştı. Fakat Hegel, yeni bir boş kanıya yol açacak bir şekilde her şeyi rasyonelleştirmişti. Kendi rasyonalist tarih

görüşünü açıklamak amacıyla, yazdığı yazılarında, bir çok kez kaba biçimlerde tarihte bazı sansürlere ve çarpıtmalara başvurmuş ve tarih yazımını felsefenin hizmetkârı olan bir statüye indirgemişti. Birçok, tarihçi ve tarih yazımı araştırmacısı Hegel'in ortaya atmış olduğu bu türden bir tarihsel zorunluluk düşüncesine keyfi bir rol yüklendiğini düşünmeye başlamıştı. Onun bu cüretkar ve çoğu kez aşırılığa vardırdığı yaklaşım tarihçiler arasında yoğun bir tatminsizliği ve içgüdüsel direnişini harekete geçirmişti. Böylece Hegel'in tarih felsefesine karşı gelişen bu başkaldırı, 19.yy'ın ikinci yarısında Batılı tarih yazıcılığının ayırt edici bir niteliği olmuştu.

İkinci olarak Comte'un pozitivizminin etkisi: Comte'un pozitivist bakış açısına göre tarih bilimi, olguları yorumlamak yerine yalnızca onları anlatmalıydı. Comte, zorunluluğa ve yasalara şöyle yaklaşmıştı: Bizim gerçek tarih araştırmamız—onların yasalarını keşfetmek amacıyla—fenomenlerin analizi ile sınırlı olmalıdır, Diğer deyişle araştırmamız fenomenler arasındaki sabit değişmez ardışıklık ilişkilerini veya benzerlik ilişkilerinin araştırılması ile sınırlı olmalıdır. Bizler, fenomenlerin doğası ve nedenleri ile ilgilenmemeliyiz."[23]

Comte'un pozitivizmi, 19.yy'ın ikinci yarısında belirli bir başarı elde etmiş, ve dönemin tarihçileri ve filozofları tarafından Hegel'in tarih felsefesine karşı bir "panzehir" olarak görülmüştü. Böylece, Batı tarih yazıcılığı, 19.yy'ın ikinci yarısında Comte'un pozitivizminin etkisi ile pozitivizme doğru yönelmişti. Bu dönem boyunca tarihçilerin büyük çoğunluğu, yeni tarhisel olguları ortaya çıkarmaya odaklanmış, tarihin yasalarının keşfedilmesinden genellikle uzak durmuşlardı.

23 Modern Batılı Burjuva Felsefi Çalışmaları Derlemesi, s. 30. (Collection of Modern Western Bourgeois Philosophical Works. Beijing: The Commercial Press, 1982).

Üçüncüsü, tarihsel materyalizm korkusunun ortaya çıkmasıdır:

Tarihsel materyalizmin mevcut topluma ilişkin tarihsel zorunluluğa dayalı değerlendirmesinde olumlu ve olumsuz değerlendirme yaklaşımı her ikisi de eş zamanlı olarak ortaya çıkmış, bir yandan kapitalizmin katkılarına diğer yandan mevcut kapitalist toplumun kaçınılmaz çöküşüne işaret edilmiştir. Diğer yandan Marx ve Marksist felsefe **"gerçek olanın aynı zamanda rasyonel olduğu"** fikrini, hiçbir zaman savunmamıştır. Materyalist tarih görüşüne göre kapitalizmin doğuşu tarihsel bir zorunluluktu, onun sönüşü, çöküşü ve sosyalizmin zaferi, (doğuşu gibi) her ikisi de kaçınılmaz bir tarihsel eğilimdi, başka bir ifadeyle tarihsel zorunluluktu. Tarihsel zorunluluk ile ilgili bu tür bilimsel bir düşüncenin oluşturulması, kapitalist toplum için bir ölüm ilanı yayımlanması olarak görülmüş ve burjuva ideologlarını büyük bir korkuya sevk etmişti. Böylece onlar tarihsel zorunluluğu kabul etme konumundan yadsımaya konumuna geçmeye başlamışlardı.

Batılı Tarih Felsefesinde Dönüşümün Önemli Üç Halkası

Modern çağda, Batılı tarih felsefesinde, tarihsel zorunluluk düşüncesinin yerleştirilmesi ve derinleştirilmesi pratiğinden bu düşünceye karşı çıkan düşüncenin egemen oluş pratiği içinde ana hatlarıyla üç hat veya halka görebiliyoruz:

Birincisi, L. von Ranke'nin tarihsel nesnelciliğidir:

Ranke'nin tarihsel nesnelcilik öğretisi, "tarihi gerçekte yaşanmış olduğu biçimde" yazmaktı, başka bir ifadeyle tarih, bir tarihsel olayın neden öyle olduğunu araştırmak değil, o şeyi olduğu gibi kaydetmekti. Ranke, bu anlamda bir dönüm noktasıydı. Ranke'den önceki Batılı tarih teorisi tarihsel zorunluluğu araştırmaya odaklanmış iken, Ranke ile birlikte yeni bir dönem açılmış, Batılı tarih teorileri kendilerini tarihsel fenomenleri betimlemeye adamaya başlamıştı.

İkincisi, Dilthey'in tarihin anlamını kavrama teorisidir:

Dilthey'e göre tarih, geride kalmış olandır ve nesnelciliğin yöntemiyle ve doğa bilimlerinin kesinliği ile incelenmesi ve anlaşılması olanaksız olan bir şeydir.Tarih biliminde işleyebilecek tek yöntem, "deneyimleme" ve "anlama" çabasıdır. Tarihin anlamının anlaşılması hem bizzat kendi deneyimlerimizin zamansal yapılarının içsel eklemlenmesini diğer yandan da diğerlerinin dışsal nesnelleşmelerinin yorumlanmasını gerektirir.

Bu anlamda, Dilthey'e göre, nesnel tarih ve tarihsel zorunluluk, her ikisi de yoktur, en azından deneyimle anlaşılır bir nesnel tarih ve tarihsel zorunluluk yoktur. Böylece, Dilthey'in tarih teorisi, tıpkı tarihteki "Truva Atı" gibi, sağ kanat tarih teorilerinin içine yerleşmeye başlamış ve bir önceki Rankeci tarihsel nesnelciliği içeriden ve temelden tahrip etmeye koyulmuş, böylece yeni bir tarih felsefesi olarak, eleştirel tarih felsefesi gelişmeye başlamıştır.

Üçüncüsü, Croce'nin öznelci tarih görüşü:

Croce, 20. yüzyılın başlarında "tarihle ilgili belge ve kayıtların tarihsel olduğunu, buna karşın tarihsel yorumların tamamen öznel olduğunu", "tarihle ilgili belgelerin (tarihsel) anlatıdan daha üstün bir konumda görülmesinin yöntemsel bir önyargı" olduğunu ileri sürerek tarihsel zorunluluk düşüncesine karşı çıkmıştı. Ona göre tarihsel bilgi ve veriler öznel değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Her bir kuşak geçmiş tarihi daima kendi içinde bulunduğu çağın ihtiyaç ve değerleri temelinde düşünmektedir. Nitekim tarihçiler de, tarihsel olayların yorumuna kaçınılmaz bir biçimde kendi zamanlarının bilinç ve ihtiyaçlarını katmaktadırlar. Böylece, Croce'ye göre tüm tarih, çağdaş (güncel) tarih haline gelir. Öznelci olmayan (nesnel) tarih olmadığı için, tarihte zorunluluk arayışı anlamsız bir saçmalık olacaktır. Croce'nin bu görüşü Batılı tarih felsefesi ve hatta tüm diğer akademik branşlar üzerinde büyük bir etki

yapmıştır. Böylece Croce ile birlikte tarihsel zorunluluğa karşı çıkan düşünceler, başat düşünceler haline gelerek neredeyse bir "salgın" haline geldi.

IV. Batılı Modern Tarih Felsefesinin Tarihsel Zorunluluğu Yadsımasının Hatalarını Nasıl Ele Alabiliriz?

Batılı modern tarih felsefesi, tarihsel zorunluluğu, tarihsel olayların yegane ve benzersiz oluşları temelinde yadsımaktadır. Batılı çağdaş tarih felsefesinin genel eğilimine göre yalnızca tekrarlanan şeyler zorunluluğa veya düzenliliğe (yasallığa) dayanak olabilir. "Doğadaki süreçlere baktığımızda aynı doğal olayların tekrar tekrar ortaya çıktığını görürüz, dolayısıyla doğada zorunluluk vardır." Oysa tarihte her şey "yalnızca bir defaya özgüdür" ve her bir tarihsel olay, "istisnai" ve tekrarlanamaz olduğundan tarihte zorunluluk yoktur. Windelband'a göre doğa bilimleri topladığı verileri ve analiz ettiği olayları, yalnızca genel yasallık ilkesi duruş noktasından inceler, bu olayların tabi olduğu genel yasallığı anlamayı hedefler." Oysa, tarih kararlı bir biçimde, tikel gerçeklik ve az çok kronik bir biçimde ortaya çıkan ve geçicilik koşullarıyla kısıtlanmış gerçekliğin tam olarak resmedilmesini hedefler." Bazı bilim branşları, doğal yasalar biçiminde evrenselin (genelin) veya tarihsel olarak tanımlanmış yapılar (*gestalt*) biçiminde tikelin arayışı içindedirler," "Diğer branşlar ise süreçlerin veya olayların bilimleridir." Windelband'ın burada sözünü ettiği dikotomi doğa bilimleri ile tarih branşları arasındaki ayrıma işaret etmektedir.[24]

Aynı eğilimi paylaşan Rickert de, tarih bilimleri kavramını tam da tikel olanı kavramaya dönük olarak inşa etmiştir. "Tarih yasaları veya kültür yasaları kavramsal olarak olanaksızdır... veya mantıksal olarak saçmadır." Dolayısıyla, nedenlerin

24 Modern Batılı Burjuva Felsefesinden Seçme Çalışmalar (Collection of Modern Western Bourgeois Philosophical Works) s. 59.

araştırılmasına dönük açıklamalar getiren ampirik bir tarih bilimi mümkün olmasına karşın, bu tür açıklamaların herhangi bir tarih yasasının keşfine yol açması olanaksızdır." Rickert, aynı zamanda "tarihsel materyalizmin tüm tarihi, ekonominin tarihine ve ardından doğa bilimine dönüştürme girişimi olduğu" suçlamasını yapmıştı.[25]

Tarih ve Doğa Farkı

Tarihin süreci, doğanın sürecinden farklıdır, gerçekten de her tarihsel olay, örneğin Fransız Devrimi, Japonya'daki Meiji Restorasyonu, Çin tarihindeki Yüz Gün Reformu, Ekim Devrimi, 1936 Xi'an Olayı, bunların hepsi tekrarlanamaz varoluşlar ve fenomenlerdir, fakat bu tekrarlanamazlık gerçeği tarihsel zorunluluğun yadsınmasına temel olamaz. Yüz Gün Reformu "biriciktir" fakat tüm bir tarihe baktığımızda, Yüz Gün Reformu, gibi ilerleme ve reform çabaları olarak bu tür tarihsel fenomenlerin, tüm zamanlarda ve ülkelerde az rastlanır fenomenler olmadığını kabul edebiliriz. Aksine bu türden "pek çok" fenomen biliyoruz. Fransız Devrimi, "biriciktir" fakat bir tarihsel fenomen olarak burjuva devrimleri erken dönem modern ve modern tarih süreçlerinde birer tarihsel fenomen olarak tekrar tekrar karşımıza çıkmştır ve onlar pek "çoktur".

İşte bu, gerçekler bizi üç farklı kavram arasında ayrım yapmaya götürmektedir: **tarihsel olay, tarihsel fenomen ve tarihsel zorunluluk kavramları...** Tarihsel olaylar "biriciktir" fakat tarihsel fenomenler pek "çoktur" ve **tarihsel fenomenlerin ardında** belirli verili koşullar olduğu sürece, daha önce tekrarlanmış etkilerin oluşmasını belirleyen ve yol açan tarihsel zorunluluğun olduğu açıktır. Tarihsel zorunluluk, tarihin derin yapısına aittir ve tarihsel olayların **benzersizliğinin** (biricikliğinin) ardında gizlidir. Öte yandan doğa olayları da biriciktir, fakat doğa olaylarının farklılığı, doğa olaylarının

25 Rickert, Kültürel ve Doğal Bilimler, s. 9 (Rickert, Cultural and Natural Sciences.) Beijing: The Commercial Press, 1986.

benzerliklerinin ardında derinlemesine bir biçimde gizlidir, Marksizme göre, diyalektik bir yaklaşımla, doğadaki süreçleri inceler ve gözlemlerken farklılığı, benzerlikler içinden keşfetmeliyiz, öte yandan tarihsel süreci incelerken aynılığı farklılıklar içinden keşfetmemiz ve zorunluluğu tarihsel olayların biricikliği üzerinden kavramamız gerekir. Hal böyleyken, çağdaş batılı tarih felsefesi yalnızca tarihin yüzeyinde kalmakta ve tarihsel olayı, tarihsel fenomenler ve tarihsel yasalarla karıştırmaya devam etmektedir.

Tarihsel zorunluluğun tekrarlanabilirliği ile tarihsel olayların tekrarlanabilirliği bir ve aynı şey değildir. Herhangi bir tarihsel olay, zorunluluk ve olumsallık (rastlantısallık) arasındaki sinerjinin ve diyalektik birliğin ürünüdür; olumsallık tarihsel olayları ayırır, onları özgün ve tekrarlanamaz hale getirir, oysa zorunluluk yalnız ve yalnız aynı türdeki tarihsel olayların ortak özünü tekrarlar. Öte yandan zorunluluk rastlantısal faktörleri tekrarlamaz ve bunu asla yapamaz. Aslında, gerçekte tarihsel zorunluluğun tekrarlanabilirliği, tam da tekrarlanamaz olan tarihsel olaylar içinde kapsanır. 1640 İngiliz Devrimi, 1789 Fransız Devrimi, Çin'deki 1911 Devrimi... gibi bu tür tekrarlanamaz tarihsel olayların birbiri ardı sıra meydana gelişi, tam da burjuva devrimlerinin tarihsel zorunluluğunu yansıtmıyor mu?

Daha kesin ifade edersem, doğadaki olay da dahil olmak üzere, herhangi bir olay zorunluluk ve olumsallık arasındaki sinerjinin sonucudur. Doğal olaylar da tekrarlanmaz, ve doğal zorunluluk da bir dizi tekrarlanmaz doğa olayları içinde kapsanmıştır. Çağdaş Batılı tarih felsefesi, doğal olaylar ve tarihsel olaylar arasındaki farkı abartmakta ve tarihsel zorunluluğun tekrarlanabilirliği ile tarihsel olayların tekrarlanabilirliğini eşitlemektedir. Bu anlamda çağdaş Batılı tarih felsefesi, tarihsel zorunluluğu, tarihsel olayın tekrarlanamaz oluşuna dayanarak yadsırken, aslında tam da tarihsel zorunluluk ile tekrarlanamaz tarihsel olaylar arasındaki bağlantıyı anlamadığını ortaya koymaktadır.

İnsanın Rolü ve Tercihleri

Çağdaş Batılı tarih felsefesinin tarihsel zorunluluğa karşı çıkarken sarıldığı bir diğer tez, insanın tarihsel faaliyetinin seçici (seçmeci) olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre insanların ve farklı ulusların kendi gereksinimlerine bağlı olarak farklı toplumsal sistemleri seçebilmeleri olanaklıdır.Böylece tarihsel gelişim süreci içinde çoğul ve farklı gelişme çizgileri söz konusudur ve tarihsel zorunluluk olamaz. Sartre'a göre "her şey olanaklıdır" ve burada belirleyici olan insanın özgür tercihidir. Pragmatik okuldan Sidney Hook, tüm insanlık tarihinin insanların sürekli devam ede gelen tercihlerinin sonucu olduğunu ve bu tercihlerin "nesnel zorunluluğu değil insanın özgürlük tutkusunu yansıttığını" ifade etmiştir. Bu tercihler "insanın (özgürlükçü -çev.) özünün özgün ve indirgenemez" ifadesidir.[26]

Tercih (seçme) ve izlenecek yol sorunu, insanların tarihi yaratma etkinliği çerçevesinde önemli bir bağlantıdır, özellikle bir ulusun tarihi bir kavşak veya dönüm noktasında bulunduğu koşullarda, tarihin ileriye doğru gelişmesinde birçok olanaklı yolun varlığı açıkça gözümüze çarpar. Bu pek "çok" olanaklı yol arasından hangisinin gerçekleşebileceğini belirleyen o ulusun bilinçli tercihi, ve bu ulusun içerdiği sınıf güçleri arasındaki orantıdır. Gücünü ortaya koyabilen sınıf sürece ağırlığını koyacaktır. Bununla birlikte tarihsel tercih (seçme) ilkesinin gerçekliğine (varlığına) dayanarak tarihsel zorunluluğa karşı çıkmak ve bu temelde tarihsel zorunluluğu inkar etmek hatalı olacaktır. Çünkü, tarihsel tercihlerin öncül koşulu olan "olanaklar uzamının" oluşumunda ve kuruluş yapısında, tarihsel zorunluluk niteliğinin içerildiği açıktır. Tarihsel tercihin nesnesi (hedefi), yalnız ve yalnız verili kurulu bir "olanaklar uzamının" içinde var olabilir. Bu nedenle belirli bir "olanaklar

26 Hook, Karl Marx'ı Anlamaya Doğru, s. 153 (Hook, Towards the Understanding of Karl Marx. Chongqing: Chongqing Publishing House, 1989). kitabın Orjinali 1933 yılında yayınlanmıştır.

uzamının" yapısı ve kuruluşu, insanın tarihsel tercihlerinin öncül koşuludur. Fakat bu "olanaklar uzamının" yapısı ve kuruluşu, temel olarak üretici güçlerin koşullarına (belirli tarihsel üretici güçlere), yani insanın özgürce seçemeyeceği üretici güçlere bağımlıdır. Bu anlamda "olanaklar uzamının" koşulları temel olarak toplumdaki üretici güçlerin koşulları tarafından belirlenmektedir. İlkel toplumdaki insanlar, kapitalist bir toplumu seçemezlerdi. Eğer insanlar tarihsel yollarını özgürce seçebiliyorlar ise, Batılı insanlar neden "Karanlık Ortaçağı" seçmiştir? Tarihte, hem Batı hem de Doğu toplumlarının monarşik mutlakiyet rejimlerine giden yolları izlemiş olmaları, insanların tarihsel tercihlerinin bir yandan verili, kurulu öncüller üzerinde yükseldiğini, diğer yandan tarihsel zorunluluk tarafından belirlendiğini göstermektedir.

Dahası, insanların tarihsel tercihlerinin, insanlık tarihinin genel ilerleme sürecini değiştirmesi olanaksızdır. Tarihsel tercihler bir toplumun veya ulusun, "sıçramalı" gelişim yasasına dayanarak, belirli bir toplumsal formasyonun (feodalizm veya kapitalizm gibi) ötesine geçmesine (farklı bir biçimde bir toplumsal formasyonun üzerinden atlamasına) ve insanlık tarihinde ileri/gelişkin toplumlar arasında yer almasına yardımcı olabilir. Böylelikle insanlar tarihsel gelişime çeşitlilik (çoğulluk) katmaktadırlar. Ne var ki, bu tür tarihsel tercih ve tarihsel gelişmenin çoğul yolları insanlık tarihinin genel ilerleme sürecini ve onun içerdiği tekçiliği[27] (monizmi) değiştiremez, yani **ekonomik zorunluluğu** aşamaz.

Gerçekten de, insanlığın tüm ilerleme tarihine baktığımızda "beş toplumsal formasyonun" ardışık olarak birbirinin yerini aldığını görebiliyoruz. Kapitalizmin ortaya çıkışı, feodalizmi öncelemedi ve onu öncelemesi de olanaksızdı, sosyalizmin ortaya çıkışı kapitalizmi öncelemedi ve onu öncelemesi de olanaklı değildi. Bunun yerine ve tersine, izleyen toplumsal

27 Burada yazar monizm sözcüğü ile Marx'ın genel tarihsel materyalizmindeki, "tek belirleyici etken" düşüncesini kastediyor.

formasyonun ortaya çıkışı, bir öncekinin içerdiği çelişkilerin deviniminin kaçınılmaz bir sonucuydu. Rusya dahil, bazı az gelişkin Doğu ülkelerinde sosyalist sistemin daha önce ve ilk kez kuruluşunun nedeni tam da kapitalizmin yarattığı "dünya tarihi" olmuştu. Dünya çapındaki kapitalist toplumun iç çelişmelerinin devinimi, "dünya tarihi" dolayımı üzerinden bu Doğulu toplumlara sızmış ve bu toplumlardaki iç çelişmeler üzerinde önemli etkilere yol açmıştı. Böylece Doğudaki bu devrimler bu iç ve dış çelişmelerin karşılıklı etkileşimin kaçınılmaz birer sonucu olmuştu. Marx, kapitalizmin yarattığı bu "dünya tarihine" ilk kez Alman İdeolojisi adlı eserinde dikkat çekmişti.

Tarihsel biliş ve bilincin göreceliliğine (relativist yaklaşım) yaslanarak tarihsel zorunluluğu yadsımak, çağdaş Batılı tarih felsefesinin hakim özelliklerinden biridir ve bu eğilim açık ifadesini Croce'nin tarih felsefesinde ve onu izleyenlerde göstermektedir. Croce'ye göre—insanları geçmişi ve tarihi araştırmaya—yalnız ve yalnız—güncel gerçek yaşam içindeki çıkarlar sevk etmektedir. Ve insanlar kaçınılmaz olarak tarihi kendi bugünkü güncel bilinçleri temeli üzerinde bilirler ve değerlendirirler. Croce'ye göre " geçmiş bizim için tamamen, geçmişte olmuş olan şeyin öznel düşüncesi olarak var olur. Tüm tarih, çağdaş (güncel) tarihtir, şu anlamda ki: geçmişi sadece ve sadece günümüzün aklıyla (zihni ile) düşünebiliriz." Bu nedenle Croce'ye göre "güncellik" (çağdaşlık) tüm tarih araştırmaları ve tarih yazımlarının içsel ve yegane önemli niteliğidir ve "evrensel tarih" düşüncesi reddedilmelidir. Bu düşüncesini şöyle temellendirir: "yegane önemli olan şey" bir yandan "yeni durumun güncelliğidir" diğer yandan tek önemli olan "daha önce üretilmiş olan ruhun" yeni olarak açığa çıkarılmasıdır. Böylece biz "içinde bulunduğumuz her bir güncellikte ancak bilme gereksinimi duyduğumuz—tüm—tarihi biliriz, [...] Diğer 'geriye kalan" tarih ise "kendinde-şeyin" ebedi bir illüzyonudur... 'geriye kalan tarih" "insanın eyleminin ve bilgisinin

sonsuzluğunun hayali bir projeksiyonudur." Collingwood'a göre "tarihin bilimden bağımsızlığını gören ilk kişi Croce'tur: Tarihin hiç bir biçimde bir bilim olmadığını savunan Croce, kendisini bir vuruşta doğal-cılıktan koparır ve doğadan kökten biçimde farklı olan bir tarih düşüncesine yüzünü döner."

Böylece Croce bu "güncelliğin" insanların bilişini belirlediğini ve sınırlandırdığını, dolayısıyla insanların yalnızca tikel (partiküler/spesifik) reel yaşamı bilebileceğini savunmuştur.[28] Croce'nin bu görüşlerinin anlamı bir "evrensel tarih" (bütünsel) arayışının "asla başarılı olamayacağının" savlanmasıdır, "güncellikle" sınırlandırılmış ve gölgelenmiş olan "partiküler" tarih bizlerin "evrensel tarihe" (bütünsele) ulaşmamızı engelleyecektir. Böylece Croce'ye göre tarihin izlemek zorunda olduğu yasalar yoktur ve tarihsel zorunluluk düşüncesi reddedilmelidir.

Croce'nin, önemli bir yeni sorunu, yani insanın tarih üzerine biliş çabasının tikelliğini öne çıkararak, tarihin evrenselliğine karşı çıktığı doğrudur. Kanımca burada ileri ve olumlu bir yan da bulunmaktadır. Onun "tüm tarihlerin çağdaş tarih olduğu" görüşünün rasyonel yanı insanın tarih üzerine araştırmasının ve bilgisinin daima bugünden geçmişe doğru giderek, geçmişte izler (kökler) arayan bir süreç olduğunu kabul etmesidir. Daha önce de söz ettiğimiz gibi Marx, insanın toplumsal yaşam biçimleri üzerine düşüncelerinin, dolayısıyla araştırmacıların bu yaşam biçimleri ile ilgili bilimsel analiz çabasının, post festum'dan[29] yola çıkması gerektiğini, diğer deyişle araştırmanın bugünden geriye doğru gitmesi gerektiğini savunmuştur.

28 Croce, Tarih: Teorisi ve Pratiği, s. 38 (Croce, History: Its Theory and Practice. Beijing: The Commercial Press, 1982.

29 Post-festum: tarih yaşandıktan, her şey olup bittikten sonra anlamında, Marx'a göre ape'nin (kuyruksuz maymun) anatomisini araştırmanın anahtarı, insanın anotomisini incelemektir.

Araştırmacı, önünde hazır bulduğu kendisinden önceki gelişim sürecinin sonuçlarıyla işe başlar. Fakat Croce, her şeyi göreceli hale getirmede ve tarih yazımında öznelci boyutu vurgulamada oldukça aşırı bir konuma gitmiş, tarihin nesnel boyutunu ve zorunluluğu yadsımıştır ve şöyle yazar: "Hayatın pratik amaçları için vazgeçilmez olan ardışıklık (sequence) kavramı, bize nesnel gerçeklik sağlama konusunda başarısız olur. Meydana gelen yegane gerçeklik özneldir—meydana gelmiş (olmuş) olandır." Kanımca epistemolojik açıdan incelendiğinde Croce en azından iki hata yapmıştır:

Croce'nin İki Kilit Hatası

Birincisi, Croce, bir yandan gerçeklik ile tarih, diğer yandan güncellik ile geçmiş arasındaki bağı koparmıştır. Oysa, toplumsal tarih ve toplumsal sistem, birçok sürecin bileşik toplamıdır, diğer yandan tarih daima içinde yaşadığımız toplumun bir kesiminde sinmiş ve yayılmış halde varlığını sürdürmektedir. Başka bir ifadeyle, tarih geçmişe ait olmasına karşın yok olmamıştır, aksine tarih yoğunlaşmış veya az gelişkin bir biçimde bugünkü gerçek toplumda varlığını ortaya koyar. Bugünkü gerçek toplum, tarihin devamı ve özlü özetidir (*epitome*), böylece bugünkü gerçek toplum tarihi öğrenme ve araştırmanın anahtarıdır. İşte tam da bu nedenle, Marx (bugüne ait olan) kapitalist toplumsal formasyon üzerine sahip olduğumuz bilgilerin bizlere "aynı zamanda ortadan yok olmuş tüm toplumsal formasyonların üretim ilişkilerine ve yapılarına ilişkin önemli ipuçları verdiğinin" altını çizer. Marx'a göre, aynı zamanda bugünkü toplumsal formasyon "bizzat kendisini onların yıkıntılarından ve unsurlarından kurmuştur ve beraberinde (bugüne) onların henüz keşfetmemiş olduğumuz kalıntılarını getirmiştir" ayrıca bu eski toplumsal formasyonlarda (geçmişe ait) sadece "küçük bir ayrıntı olarak görünen, olgunlaşmamış unsurlar gelişerek bugünkü toplumda belirgin bir önem taşır hale" gelmişlerdir.[30]

30 Marx ve Engels Seçme Eserler, Cilt 2, s.23.

Aynı zamanda, içinde bugünkü gerçekliğin yaşandığı toplumsal formasyon bir önceki toplumsal formasyondan tarihsel faklılık taşımaktadır ve bu ikisi eş görülemez. Marx, bunu şöyle açıklar: Dahası **"burjuva toplumunun kendisi.. çelişkiler içeren.. bir toplumsal yapı olduğu için, daha önceki toplumsal yapılardan devreden ilişkiler, genellikle tümüyle gelişmemiş ve hatta sahte/taklit bir formda görülür, örneğin komünal mülkiyet gibi."**[31] Marx'a göre yalnızca bugünkü gerçekliğin toplumsal formasyonunun özneleri kendilerinin içinde yaşadıkları toplumsal formasyonu eleştirmeyi (özeleştiriyi) başarabildikleri takdirde, tarihteki geçmiş toplumsal formasyonları "nesnel" bir biçimde anlayabilmiştir, bu eleştiri başarılamadığı taktirde sadece "tek taraflı" bir kavrayış ortaya çıkmıştır.

Tarihe baktığımızda, Marx'ın ortaya atmış olduğu **post-festum** düşünme yönteminin, Croce'nin tarihi ve geçmişi güncellikten, çağımızın zihninden yola çıkarak düşünme yaklaşımından daha önce yapılmış bir keşif olduğunu biliyoruz. Kanımca, mantıksal gücü ve tutarlılığı bakımından ele aldığımızda Marx'ın post festum araştırma yöntemi, Croce'nin yaklaşımından daha üstündür, çünkü Marx'ın yöntemi, bir yandan diyalektik düşünüş tarzına başvurarak, gerçeklik (güncellik) ile tarih arasındaki içsel bağlantıları doğru bir biçimde ortaya koymakta, diğer yandan tarihi sadece bugünkü tarihi/toplumsal gerçeklikten yola çıkarak araştırma yoluna işaret etmekle yetinmeyip, aynı zamanda tarih üzerine "nesnel" bir kavrayışın ön koşuluna işaret etmektedir: Marx'a göre bugünkü güncel toplumsal formasyon ancak ve ancak kendi özeleştirisini başarabildiği takdirde, tarihi "nesnel" bir biçimde anlayabilecektir.

31 Karl Marx ve Friedrich Engels Seçme Eserler, Cilt 2, s. 23.

İkincisi, Croce, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki diyalektik bağı kopartmıştır

Verili belirli koşullar olduğu sürece, zorunluluk sonsuz şeyleri etkileyebilmekte ve onlar üzerine tekrar tekrar rol oynayabilmektedir. Bu anlamda, zorunluluk gerçekten sonsuzdur, fakat zorunluluğun bu sonsuzluğu—gerçeklik içindeki—sonsuz olaylar içinde—sınanmaya ihtiyaç duymaz. Aksine zorunluluğun sonsuzluğu belirli özel sonlu olaylar içinde bir kez kanıtlandığında, zorunluluğun ve aynı türden sonsuz olaylar içinde ve üzerinde tekrar eden etkileri de kanıtlanmış olur.

Tarih araştırmacılarına, sonsuz tarihsel olaylar içindeki tarihsel zorunluluğu kanıtlama ve doğrulama tavsiyesi vermek aslında metafizik bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu göstermektedir ki, Croce sonluluk ve sonsuzluk arasındaki içsel bağı kopartmış ve Hegel tarafından uzun bir zaman önce eleştirilmiş olan kötü ya da sahte 'sonsuzluk' düşüncesine geri dönmüştür. Hegel sonsuz olanı, sonlu olandan ayrı bir şey olarak değerlendirenleri eleştirmiştir. Böylece, Croce bu hatalı görüşüyle Mantığın sonuna ulaşmıştır.

Tarihi Olayların Önceden Tahmin Edilemezliği Teorisi

Modern çağ batılı tarih felsefesinin bir diğer ayırt edici özelliği de, tarihsel zorunluluğu tarihsel olayların tahmin edilemezliğine dayanarak olumsuzlamaktır. Popper'a göre "tarihsel determinizmin" özü, insanlık tarihinin gelecekteki gelişimini/evrimini o "sözde tarihsel zorunluluğa" dayanarak tahmin etmektir. Ona göre sorun, tarihte bir zorunluluğun olmaması ve tarihin hareketlerinin bağlı olduğu nesnel yasaların olmayışıdır

Popper'a göre insan toplumunun gelişimi ayrı bir tarihsel süreçtir, insan toplumunun bu tarihsel sürecinin tanımı genel bir tarihsel yasa değil, yalnızca tekil bir tarihsel önermedir. Ona göre, birbirini izleyen tarihsel olaylardan çıkarılabilecek şey, sadece ve sadece toplumsal değişimin içerdiği eğilim veya trend olabilir, fakat trend yasa ile eş değildir, çünkü insanlar

yasaların bilgisine dayanarak bilimsel prognozlar (öngörüler) yapabilirler, fakat insanlar trende dayanarak öngörüler yapamazlar. Başka bir deyişle tarih öngörülemez ve tahmin edilemez. Prognoz (öngörü) insanın bilişsel bir faaliyetidir ve insan tarihin öznesidir, buradan hareketle Popper şu tezi ortaya atar: "eğer tarih tahmin edilebilir ise, prognozun (öngörü) bizzat kendisi de tarihin yapımına katılacak ve etkisini tarihsel sürece dayatacaktır."

Böylece, Popper'e göre prognoz, tahmin edilen tarihsel olayın oluşuna/meydana gelmesine yol açabilir ya da neden olabilir. O halde, yaklaşan bir tarihsel olayın prognozu o olayın meydana gelişini önleyebilir. Bunun sonucu olarak, Popper için tarihsel zorunluluk mevcut değildir, bilimsel bir tarihsel prognoz imkansızdır ve tarihsel determinizm savunulamaz.

Marx, doğa biliminin yöntemlerini toplumsal bilime uyguladığı ve insan toplumunun 'doğal' yasalarını keşfettiği için Popper Marksizmi büyük harfle yazarak, **Tarihselcilik** olarak niteler.

Burada Popper en azından önemli bir epistemolojik hataya düşmüştür, yani tahmin etme (*forecasting*) ile öngörmeyi (*foreseeing*) birbirine karıştırmıştır. Tahmin etme, bir şeyin belirli bir zaman ve mekan aralığındaki kaçınılmaz ya da olası meydana gelişi üzerine bir yargıdır, bunun aksine öngörü ise işleyen yasalar doğrultusunda gelişen bir trend üzerine bir yargıdır veya öngörü sadece bir gelişim trendini gören yasa-temelli bir yargıdır. Kanımca, doğa bilimleri hem önceden tahmin edebilir (*forecasting*) hem de öngörüde (*foreseeing*) bulunabilir, oysa toplumsal bilimler sadece öngörüde bulunabilir, toplumsal bilimler önceden tahminde bulunamaz. Sonuç olarak, nesnel olgular karşısında çaresiz kalan Popper 'Marx'ın prognozunun (öngörüsünün) gerçekleşebilir olduğunu" yazar ve modern kapitalizmin gelişiminin 'Marx'ın prognozunu doğruladığını, yani (ekonomik) döngülerin hareketlerinin kaçınılmaz olarak kontrolsüz ve kısıtsız kapitalizmin çöküşüne neden

olacak etmenlerden biri" olacağını savunur. Ancak Popper, yine de kendini avutacak bir bahane bulmaya çalışır ve şöyle yazar: Marx'ın 'kehanetinin' başarısına katkıda bulunan şey 'onun bu tarihselci yöntemi değil, onun kurumsal teorileriyle oluşturduğu analizlerdir."[32] Bana kalırsa, aslında, Marx'ın kullandığı yöntem ne olursa olsun—'tarihselcilik' yöntemi ya da kurumsal teorinin analitik yöntemi—, onun öngörüsünün öncülü tarihsel zorunluluğu keşfetmesi ve kavramasıdır. Bu gerçeği daima aklımızda tutmalı, toplumsal tarihin tarihsel yasalara ve belirlenmiş bir nihai amaca uymak zorunda olduğu—Hıristiyan teolojisine benzer şekilde—biçimindeki klasik Marksist yorum çerçevesine karşı çıkmalıyız.

Popper'ın vardığı sonucun hatalı olduğunu söyleyebilirim, fakat onun düşüncesi bize üzerinde araştırma yapılacak bazı değerli araştırma sorunları sunması açısından oldukça derinliklidir, şu soruları sormalı ve şu önermeleri tartışmalıyız: (1) Tarihsel yasa ile tarihsel trend arasındaki ilişki nedir? Daha kesin bir ifadeyle söylersen, giderek şiddetlenen bir trend neticede en sonunda bir zorunluluğa (yasaya) dönüşecektir ve dolayısıyla bir yasa olacaktır, öte yandan bazı trendler köken itibariyle, başından itibaren, içlerinde belirli bir zorunluluk taşımaktadırlar. Öte yandan koşulların değişmesiyle birlikte bir tarihsel yasa, giderek zayıflayan etkisi nedeniyle bir trende dönüşebilir. (2) İnsan (özne) tarafından yapılan tarihsel tahmin ile tarihsel süreç arasındaki ilişki nedir? Yani bir tarihsel tahmin, tarihsel süreci, tarihsel olayları ve tarihsel yasaları etkileyebilir mi, etkileyemez mi? Eğer etkiyebilir ise nasıl etkileyebilir? İkinci olarak, tarihsel süreç ile tarihin bilişsel öznesi (insan) arasındaki ilişkiyi nasıl ele almalıyız? Çinli, Marksist felsefe araştırmacısı W. Nanshi bu meseleye dair farklı bir yorumda bulunmuştur: **"Modern bilimin bilinci, tarihin yasaları meselesi üzerinde üstesinden gelemeyeceği bir ikilem içine**

32 Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, Pekin: Çin Toplumsal Bilimler Yayınevi 1999, Cilt. 2, s. 303.

düşer, dolayısıyla tarihin yasası ile insanların faaliyetleri arasındaki ilişki oldukça zorlu bir sorun haline gelir.

20. yüzyılla birlikte karmaşıklık biliminin (karmaşık sistemler teorisinin) ortaya çıkışı, bu sorunu çözmek için bir tutam umut vaat ediyor gibi görünmektedir. İlk bakışta, karmaşıklık bilimi, tesadüf, rastlantısallık, doğrusal-olmama v.b kavramların ontolojik konumlarını açıklayarak modern bilimin yarattığı sorundan kurtulmamızı mümkün kılabilir görünmektedir. Ancak, bilimin doğasının anlamı açısından baktığımızda, karmaşıklık bilimi, kendinden önceki modern bilimi bu noktada kökten bir biçimde aşamamıştır. Tam da bu yüzden karmaşıklık biliminin (karmaşık sistemler teorisinin) modern bilimin belirlenimci (*deterministic*) niteliğini aşamadığını söyleyebilirim. Dolayısıyla, karmaşıklık biliminin önünde hala nedenselliği ve dünyanın yasasını açıklama gibi gerçek bir görev bulunmaktadır. Bu sebeple, tarihin yasası ile insan faaliyetleri arasındaki ilişkiyi karmaşık bilime dayanarak çözmek de birçok zorlukla karşı karşıyadır."

Tarihsel zorunluluğun inkarı batılı modern tarih felsefesini bir çıkmaza sürükler ve onun kaçınılmaz bir biçimde savrulmasına neden olur. Batılı modern tarih felsefesini düşmüş olduğu çıkmazdan çıkartacak olan gerçek yol, Marx'a geri dönmek ve çağdaş toplumsal pratiklere ve bilimlerdeki gelişmelere dayanarak tarihsel materyalizmin tarihsel zorunluluk düşüncesini derinleştirmek, yeniden kurmak ve geliştirmektir bu düşüncenin zamanımızın hakikati olduğu açıktır.

Başlık II

Marx'ın Pratik Ontolojisi ve Marksist Ontolojinin Yeni Yorumu

Yang Geng

Temel anlamda konuşacak olursak Marx tarafından geleneksel felsefenin eleştirisi ve tamamlanması ontoloji düzeyinde başlatılmış ve geliştirilmiştir ve buradaki kilit nokta, Marx'ın pratik ontolojiyi inşa etmiş olmasıdır. Fakat Marksist pratik ontoloji yanlış anlama, çarpıtma ve eleştirinin her çeşidiyle yüz yüze kalmıştır. Bu yüzden Marksist pratik ontolojinin kapsamlı ve doğru bir biçimde anlaşılması halen çözülmesi gereken büyük bir teorik konudur.

I. Pratiğin Kendisinin Çelişmeli Niteliği

Pratik, toplumsal bir fenomen olarak, çoktan filozofların dikkatini çekmiştir, fakat "pratik" kavramını felsefeye resmen dahil eden ilk filozof Kant olmuştu. Sorun, Kant'ın "pratik" kavramının hala etik pratik alanı içinde kullanmış olmasıydı. Feuerbach da pratiği yaşam ile bağlantılandırdı ve bazı aydınlatıcı görüşler ileri sürmüş; fakat pratik ile yaşam arasındaki gerçek ilişkiyi ya da devrimci, pratik-eleştirel etkinliğin gerçek anlamını kavrayamamıştı. Hegel ise soyut kurguya

dayanarak, sadece teorik etkinlik ve pratik etkinlik arasındaki farka işaret etmekle kalmamış, aynı zamanda dünyanın dönüştürülmesinde ve insanlık tarihinin yaratılmasında pratiğin önemli anlamı üzerinde düşünerek, insanın pratik etkinliğinin yaratıcı özelliğini ortaya çıkardı. Ancak Hegel'in pratiği esasen idea'nın soyut etkinliğidir ve gerçek insan etkinliği ise böylesi soyut etkinliğin sadece bir "tarzı/kipi" (alm. Modus) olarak görülmüştür. Temel olarak Hegel, "emeği, —soyutlama içerisinde—insanın kendini-yaratım eylemi olarak kavrar" ve insanın yaşamını "insanın bir süreci—onun kendinden ayrılan soyut, saf, mutlak özünün kendisinin geçtiği bir süreç" olarak görür.[1]

Eski felsefenin pratiğin özü sorununu doğru bir biçimde çözümleyemeyişinin nedenleri, bir yandan idealizm ve eski materyalizmin"öznel aklı" diğer yandan "nesnel akıldır", diğer deyişle insanın spesifik nitelikli etkinliği olarak pratiğin çelişmeli yapısıdır.Bu çelişmeli yapıyı açarsam pratik, bir taraftan insanın öznel faktörleri, yani akılcılığı ve iradesinin hakimiyeti altında olan, insanın erekli etkinliğidir ve insanın ideal bir dünya arayışının/çabasının yansımasıdır; öte yandan pratik, insanın kendisi bir maddi töz olarak, fiziksel araçlar olan aletler yoluyla maddi dünya ile maddesel alışveriş gerçekleştirdiği nesnel bir süreçtir.

Marx, insanın her gününün her anında yürütülmesi gereken en temel etkinliği olarak maddi üretim etkinliğinin ilk tarihsel etkinlik olduğunu buldu. Marx, maddi üretimi pratiğin en temel ve belirleyici biçimi ve en temel içeriği olarak düşündüğü için ona göre pratik hem kendinde, hem de kendisi için bir etkinlikti, yani pratik hem doğal süreçten farklı ve hem de onunla bağlantılı toplumsal bir süreçti.

1 Marx ve Engels S.E.. Cilt. 42, s. 175-176.

Marx'ın düşüncesinde, her şeyden önce maddi üretim, insan doğa arasındaki maddesel alışverişi düzenlediği ve kontrol ettiği bir süreçtir. Bu süreçte, bireyler birbirleriyle belirli ilişkiler kurmak zorundadırlar, çünkü bunlar kendi aralarında kendi etkinliklerini alışveriş konusu etmektedirler. Bir yandan bu bireyler arasındaki ilişkiler insan ile doğa arasındaki ilişkiler tarafından belirlenmektedir, diğer yandan insan ile doğa arasındaki ilişki bireyler arasındaki ilişkileri belirlemektedir. Aynı zamanda da, maddi üretimin tamamlanması sonucu elde edilen maddi sonuç,maddi üretim sürecinin başlangıcında—halihazırda—bir kavram biçiminde eyleyenin zihninde bir erek olarak vardır. Diğer deyişle, Marx'ın dediği gibi insan kendisine ait olan bu ereği gerçekleştirir. Bu erek"bu yasayı eylemcinin (insanın) çalışma alışkanlığına (modus operandi) katar" ve bu erek onun pratik etkinliği aracılığı ile gerçek varoluşa dönüşür. Yani bu süreç "maddi olanın ruhsal (ide) olana" ve "(ide) ruhsal olanın maddi olana" dönüştüğü bir süreçtir. Başka bir deyişle, üretim süreci—üç öğeyi—insan ile doğa arasındaki maddesel alışverişi, bireyler arasında eylemlerinin alışverişini, insan ile doğa arasında madde ve düşüncenin karşılıklı alışverişini içerir.

Bu yolla Marx, bir yandan gerçeklik, nesnellik ve maddilik üçlüsü ile diğer yandan insiyatif, özgürlük ve yaratıcılık üçlüsünün birliği düşüncesinin temelini inşa etmiş oldu.

Daha da önemlisi pratik, —amaç, hedef, ideal, bilgi ve yetenek gibi—insanın özsel güçlerini nesnel gerçekliğin içine doğru nesnelleştirir, böylece pratik, üretmenin imkansız olduğu veya yaratma imkanının çok çok zayıf olduğu şeyleri—doğanın kendi yasaları aracalığıyla—yaratır, böylece pratik nesnel bir insan dünyası oluştururlar. Sonuç olarak pratik, insana özgü nesnel bir etkinliktir. Marx'ın da sözünü ettiği gibi, "emeğin ürünü olan şey, aslında bir nesnede içerilmiş olan emektir, böylece emek bir materyal haline gelmiştir;

bu emeğin nesnelleşmesidir. Emeğin gerçekleşmesi onun nesnelleşmesidir."[2]

İnsana özgü nesnel bir etkinlik olarak pratik, insanın temel özsel güçlerini nesneye dönüştürmesine olanaklı kılar, ve bu öznenin nesnelleşmesidir. Bu süreç boyunca nesne, öznenin ihtiyaçları ve amaçlarına göre yapısal veya biçimsel olarak dönüşür, ve başlangıçta doğada orijinal olarak var olamayan çeşitli nesneler biçimlendirilir. Bu çeşitli nesneler dışsal dünya ile etkileşimi içinde insan tarafından yaratılmaktadır ve bu nesneler insanın fiziki ve zihinsel gücünün maddileşmiş içlemidir; yani maddenin durağan varoluş biçimi etkinlik sayesinde öznenin özsel güçleri tarafından dönüştürülür; diğer deyişle öznenin özsel güçleri madde içinde birikmekte, yoğunlaşmakta ve maddileşmekte/gerçekleşmektedir. Bu anlamda öznenin nesnelleşmesi öznenin nesne içine sızması ve öznenin nesneye dönüşmesidir. Bütün pratik insan etkinliğinin sonuçları öznenin nesnelleşmesinin sonuçlarıdır.

Öznenin nesnelleşmesiyle eşzamanlı olarak, bir de nesnelleşmeyen nesnenin faaliyeti söz konusudur, bu nesnenin nesnel bir şey olma biçiminden öznenin yaşam yapısına veya insanın özsel güçlerinin içsel öğeleri haline dönüşür, böylece nesne bir nesne olarak biçimini yitirir ve öznenin bir parçasına dönüşür. Özne, pratik boyunca nesneyi bir taraftan elde hazır olan madde ve enerjinin çıktıları düzeyine bağlı olarak değiştirir, diğer taraftan, aynı zamanda bir bölüm nesneyi doğrudan geçim aracı olan nesneyi tüketmeye gereksinim duyar veya maddi araçları (aletleri) kendi yaşam etkinliği içinde kendi öz-organlarının[3] uzantısı haline getirir.

2 Karl Marx ve Friedrich Engels S.E.. Cilt . 42, s. 91.

3 İnsanın kendi öz organları kendi bedenine dahil olan dolayısıyla içsel organlardır. –çev.

Bunların tümü [ise] nesnenin özne içine sızması ve özne içindeki nesnenin dönüşmesi, yani nesnenin özneleşmesidir.

Öznenin nesnelleşmesinden kaynaklanan insan faaliyetlerinin kazanımının dışsal birikimi, insanların özsel güçlerini biriktirmelerinde, mübadele etmelerinde, diğer nesillere aktarmada, diğer nesillerden miras almada ve geliştirmede özel bir tarz—bir toplumsal miras alım tarzı—oluşturur. Böylece ve bu sayede insanlığın maddi ve entelektüel/manevi kültürünün meyveleri (ürünleri) bireyin ölümü ile yok olacaktır. Nesnenin nesnesizleşmesi ya da nesnenin öznelleşmesi sayesinde insan (kendinden önceki nesillerin faaliyetlerinin kazanımları dahil) nesneleri kendine mal eder ve özümser, durmaksızın kendi özsel güçlerini zenginleştirir. Dolayısıyla bunlar özneyi daha ileri bir performans ile nesneyi dönüştürebilir kılarak öznenin yeteneğini geliştirir. Öznenin nesnelleşmesi ve nesnenin nesnesizleşmesi, başka bir deyişle nesnenin öznelleşmesi, —çift yönlü bir hareket içinde olan—insanın pratik faaliyetinin bölünemez iki yönüdür ve bu yönler karşılıklı olarak birbirlerinin öncülü ve medyasıdırlar. İnsan böylesi bir devinim tarzı aracılığıyla dünyadaki çelişkileri sürekli çözüme ulaştırır. Çelişmeleri çözen bu devinim tarzı, bir yandan nesnenin özne üzerindeki kısıtlayıcı etkisi ve öznenin nesneyi aşması olarak, diğer yandan insanın pratik faaliyetinin temel içeriği olarak bu devinim tarzının canlı görünümlerdir.

İşleyiş mekanizması açısından baktığımızda, pratik faaliyet; amaç, araçlar ve sonuç sürecinin hem geri beslemeleri hem de düzenlemesi olarak gerçekleşmektedir. İnsanın maddi dünyayı pratik olarak kavraması aslında—tamamıyla—bu üç bağlantı üzerinde yükselir ve bu üçü insanın pratik faaliyetinin işleyiş mekanizmasını oluşturur.

Amaç, pratik sürecinden önce peşinen insan zihninde önceden belirlenmiş/tasarlanmış faaliyetin bir sonucudur. Amacı oluşumu bakımından ele aldığımızda, birincisi o insanın kendi ihtiyaçları üzerine bilincidir ve aynı zamanda insanların nesne

hakkındaki ve nesnenin özneyle ilişkisi hakkındaki bilişidir. Dışsal nesneler insan ihtiyaçlarını oldukları gibi karşılayamaz; bu yüzden insan, bu nesneleri kendi içsel taleplerine göre dönüştürmek zorundadır. Böylesi bir dönüşüm her şeyden önce zihinde yürütülmektedir. Yani zihindeki bu dönüşüm; dışsal nesnelerin "mevcut" kendinde nesnelliğine "düşünme işlemi yolu ile" son verilmesi işlemidir. Böylece insan düşünme yoluyla kendi içsel ihtiyaçlarına ve zihnindeki öznel ihtiyaçlarına yanıt verecek "ideal bir varlık" oluşturur, bu şekilde düşünce düzleminde—yeni bir ideal—özne ve nesne birliği ilişkisi inşa eder. Düşünme yoluyla gerçekleşen böylesi bir dönüşüm, fiili (gerçek) dönüşümün ilerisindedir ve dışsal nesnelerin pratikteki dönüşümünün zihindeki bir provasıdır. Bu gelişkin dönüşüm, pratiğin amacının oluşmasını sağlar ve insanın faaliyeti için hedefleri belirler ve inşa eder.

Pratik etkinliğin amaçlılığı, insanın pratik sürecini doğanın devinim sürecinden ayırt eder. Nesne, nesnel konum ve nesnenin gelişimi—doğanın devinim süreci içinde—neden-sonuç yasası tarafından doğrudan sınırlandırılmaktadırlar, böylece bir şeyin mevcut durumu, büyük ölçüde geçmişteki olayların hakimiyeti altındadır, bu anlamda bugünü belirleyen ve sınırlandıran geçmiştir. Ancak, insanın pratik süreci sıradan bir "neden-sonuç" dönüşümü değil, aksine "amaç-sonuç" dönüşümüdür. Amaç, birbirleriyle nesnel olarak bağlantılı olan neden-sonuç zincirinin içine aşılanır ve dahil edilir, amaç, bu şekilde özel bir rol üstlenir. Amaç bu özel nedensellik ilişkisinde, —neden olarak rol oynayarak—geçmiş bir olaya değil, henüz gerçekleşmemiş olan bir olaya işaret eder, böylece insan faaliyeti sadece geçmiş bir olay tarafından değil, aynı zamanda gelecekte meydana gelecek bir olay tarafından da belirlenir ve sınırlandırılır. Ancak gelecekteki bu olay henüz gerçeklikte var olmamıştır, o sadece özne tarafından seçilmiş bir sonuçtur. Bu nedenle pratik süreç kendinde ve kendisi için olan bir maddi devinim süreci olarak görünür. Bu tür bir süreç, nesneyi öznenin sınırlandırması altına sokarak nesnenin doğal sürecini

değiştirir. Bu [durum] öznenin faaliyetinin nesnelliği ile nesnenin deviniminin nesnelliği arasındaki en temel farklılıktır.

'Nedensellik ilişkisinin devinimi' = gerçekte: maddenin devinimi, yani tarihin devinimi, iç bağlantısı içinde çeşitli genişlik ve derinlik düzeylerinde kavranır, elde edilir."[4] Tüm doğa bilimlerinin, nedensellik kategorisinin temelleri üzerine inşa edilmiş olduğunu söyleyebiliriz, bu anlamda doğa bilimleri, bu kategoriyi—nedenselliği—terk etmeleri durumunda var olmayacaktır. Bununla birlikte, insanın pratik faaliyeti her zaman amaçlı faaliyeti içerir, bu nedenle, pratik faaliyet amaç olmadan açıklanamayacaktır. Böylesi amaçlı faaliyet ile nesnel nedensellik arasındaki ilişki, ateş ve su arasındaki ilişkide olduğu gibi uyumsuz değildir.

Engels'in belirttiği gibi: insan faaliyeti "doğada hiç bir zaman cereyan etmeyen (sanayi), en azından bu tarzda cereyan etmeyen devinimler doğurabilir ve bu devinimlere önceden belirlenmiş bir yön ve uzam verebilmemiz olanaklıdır. *Bu yolla, insanın faaliyeti* yoluyla, nedensellik tasarımı temellendirilir... sınamayı insan faaliyeti yapar... bu anlamda nedenselliğin sınaması *çifte* bir sınamadır."[5]

Amaç özneldir, oysa amacın dönüştürdüğü nesne, nesneldir. Bu yüzden amaç, nesnel nesnelere doğrudan doğruya etki edemez, dolayısıyla "maddi güç, maddi güç tarafından yıkılmalıdır"[6]. Nesnel nesneler yalnızca, bir tür gerçek nesnel güç tarafından değiştirilebilir, yani araçla değiştirilebilir. Dolayısıyla Amaç, kendisini dışsal nesneler içinde gerçekleştirmeye yönelik bir girişimde aracı hesaba katmak durumundadır, fakat öte yandan araç, öznel amacın (hedefin) gereksinimlerine göre seçilir ve sadece amacın bu gereksinimlerine yanıt verecek "şeyler" araç olarak kullanılabilir. Farklı amaçlar,

4 Lenin Toplu Eserler, Cilt 55, s. 135.
5 Marx ve Engels Seçme Eserler, Cilt 4, s. 328-329.
6 Marx ve Engels Seçme Eserler, Cilt 1, s. 9.

farklı işlevlere sahip olan araçlar tarafından gerçekleştirilmek durumundadır. Aynı zamanda, araçların işlevlerinin performansı da amaçlara uygun ve tabi olmalıdır, bu anlamda araçlar bir yandan işlevlerini amaçlara bağlı olarak yerine getirirler, diğer yandan daima amaçlar tarafından belirlenir ve sınırlandırılırlar. İşçiler "diğer maddeleri kendi amaçlarına hizmet eder hale getirmek için bazı maddelerin mekanik, fiziksel ve kimyasal niteliklerini kullanırlar."[7] Dolayısıyla, araç amaca hizmet eden ve amaç tarafından kontrol edilen bir maddi devinim sürecidir.

Marx'a göre alet (araç), öznenin faaliyetini nesneye uyguladığı bir şey ya da şeyler sistemidir, insan bunu başarmak için bunları kendisiyle nesne arasında karşılıklı olarak konumlandırır:, "Böylece Doğa, insanın kendi faaliyetinin organlarından (uzuvlarından) biri haline gelir. İnsan bu organı, kendi bedensel organlarına katıp İncil'e rağmen kendini mükemmelleştirir. (Kutsal Kitaplardaki öğretilere rağmen[8].)

Bundan dolayı araç, insanın kendi (içsel) organlarının işlevi ile dışsal doğal güç arasında çelişkili bir birlik oluşturur. (karşıtların birliği). İnsanın pratik faaliyetinde aracın işlevi, —bu işlev dışsal doğal nesneler tarafından oluşturulmuş olmasına karşın—insanın kendi öz-organlarının işlevlerinin dışsallaşmasıdır böylece araç, insan bedeninin dışındaki bir organdır. Aracın işlevi, bu dışsal organın sonuçlarına (etkilerine) dayanmaktadır. İnsan birincil olarak bu dışsal organın etkilerine dayanarak doğal güçlerin bir bölümünü kontrolü altına alır ve fetheder, ardından ise, bir yandan doğal güçlerden kontrolü altına aldığı kısmını kendi öz-güçlerine dahil eder ve diğer yandan da diğer doğal güçleri kendi amaçlarına hizmet eder hale getirir. İnsan bu yolla kendi öz-organlarının sınırlamalarını aşar ve bu öz-organlarının güç ve yeteneklerinin sonsuz bir biçimde gelişimini olanaklı kılar.

7 Marx ve Engels Toplu Eserler, Cilt 23, s. 203.

8 a.g.e., s. 203.

Sonuç olarak Marx, "insanın üretken organları (uzuvları)" ve "teknolojiye ilişkin eleştirel tarihsel araştırma" gibi sorunlara dikkat çekerek bu sorunlara gerekli dikkatin gösterilmesi gerektiğine işaret etmiştir: "Darwin dikkatimizi doğanın teknolojisinin tarihine—yani, dikkatimizi bitkilerin ve hayvanların yaşamlarını sürdürmesinde üretim aracı işlevi gören organların oluşumuna—çekmiştir. İnsanın üretken organları, tüm toplumsal örgütlenmelerin (yapıların) maddi temeli olan bu organlar eşit derecede dikkate değer değil midir?".[9] Kullandığımız aletleri, bu araçları dikkatli bir biçimde incelediğimiz ve "teknolojiye ilişkin eleştirel bir tarihsel" kavrayış oluşturduğumuz takdirde, teknolojinin "insanın Doğa ile baş etme tarzını açığa çıkardığını" rahatlıkla görebiliriz."[10]

"İnsanın üretken organlarının" oluşumu, insanın pratik faaliyetinin doğal aletlerle değil de insan tarafından üretilmiş aletlerin kullanımı yoluyla nitelendiğini ortaya koymaktadır. Bu durum da göstermektedir ki araç, birincil olarak insanın geçmişteki faaliyetlerinin bir sonucudur ve sonrasında insanın gelecekteki pratik faaliyetlerinin önkoşuludur; bu aynı zamanda aracın, ham bir doğal nesne olmadığını, tam aksine geçmişteki insan faaliyetini konsantre edip yoğunlaştıran ve maddileştiren bir doğal nesnedir. Eğer, insanın kendi öz-organlarının doğal organlara dahil olduğunu söyleyebilirsek, araç veya aletin—insanın dışsal bir organı olduğunu ve bir tür yapay organ olduğunu söyleyebiliriz, başka bir deyişle aletler "insanın üretken organları"dır.[11]

Dolayısıyla, araç ile insanın bedensel öz-organları arasındaki ilişki bir yandan içsel ile dışsal arasındaki, diğer yandan da yapay ile doğal arasındaki bir ilişkidir. Bir şey ancak geçmişteki faaliyetin sonucu olma ve gelecekteki faaliyetin önkoşulu olma niteliklerine eşzamanlı olarak sahip olduğu takdirde araç

9 Marx, Kapital, Pekin: Çin Toplumsal Bilimler Yayınevi, 1983: s. 374.
10 Marx ve Engels Toplu Eserler, Cilt. 23, s. 409, 410.
11 Marx-Engels Toplu Eserler, Cilt. 23, s. 409

olarak nitelenmeyi hakkeder. Diğer bir deyişle, araç, insanın geçmiş ve gelecekteki faaliyetleri arasındaki çelişkili birliktir (karşıtların birliği).

Araç, bir yandan insanın geçmişteki ve gelecekteki faaliyetlerini, diğer yandan da önceki nesiller ile gelecek nesillerin faaliyetlerini birleştirir, böylece insan faaliyetlerine hayvansal faaliyetten farklı nitelikler kazandırır. Bu şekilde, her bir kuşak aletleri kullanırken, aslında kendinden önceki kuşakların faaliyetlerini ve önceki kuşakların meyvelerini bizzat kendi aracı olarak kullanmaktadır, ancak böylelikle, her bir nesil kendi öz-güçlerinin sınırlılığını aşabilmekte, insanlık tarihi boyunca yaratılmış olan öz-güçlerin birikimini kendi güçlerine katabilmekte ve böylelikle "türsel" özdeşliği içinde yeni bir faaliyet yürütebilmektedir. Bu durum, insan yeteneklerinin gelişimini—yukarıya doğru—sürekli büyüyen bir kartopu süreci haline getirir ve toplumsal gelişimin yasasının biyolojik evrimin yasasından farklı olarak biçimlenmesine işaret eder.

Amaç, araç ile gerçekleştirilir. Pratiğin sonucu, nesnelerin dışsal dünyasında, nesnel biçimde başarılan öznel amaçtır, bundan dolayı, pratiğin sonucu öznellik ve nesnelliğin birliğidir. Özne, bu süreçte, bir yandan bilinçli bir biçimde, nesnenin yasasını bilişe tabi tutar, kavrar ve kullanır diğer yandan da nesneyi kendi ihtiyaçlarına uyan nitelik ve durumlara uyarlar. Bu şekilde, doğada potansiyel olarak var olan nedensellik ilişkisi, "amaç →araç → sonuç" devinimi üzerinden tercihler çerçevesi içinde gerçekleştirilebilir.

Doğal devinimin sonucu ile karşılaştırıldığında, pratik faaliyetin sonucunun çarpıcı bir farklı niteliği söz konusudur, bu pratik faaliyetin sonucunun başarı-başarısızlık niteliğine sahip olmasıdır. Doğanın veya doğa ile ilgili olanın sonucu sadece nedenden kaynaklanır ve doğal devinimin kendisi doğal yasalar tarafından yönetilir, dolayısıyla nesnel yasaların çiğnenme olasılığı olmadığı gibi, neden ile sonuç arasında

başarı-başarısızlık sorunu yoktur. Oysa, pratiğin sonucunun kökü amaç veya hedefte bulunur ve bu amaç pratik faaliyetin bütün bir süreci boyunca ortadan kalkmazsızın varlığını sürdürür ve insan pratiğinin tarzları ve yöntemleri üzerinde hakimiyet kurar. Bu pratik faaliyet sürecinde iki olasılık da söz konusu olabilir, ya insan nesnel yasaları çiğneyecek ya da bu yasalara uyacaktır. Dolayısıyla, pratiğin sonucu meydana gelir gelmez, sonuç ile amaç karşılaştırılacaktır. Böylesi bir karşılaştırma ilişkisi, bize pratiksel sonucun ayırt edici niteliğini, yani başarı-başarısızlık niteliğini verir. Dolayısıyla, pratiksel sonucun, pratiğin amacı üzerinde bir geri bildirim etkisi bulunur, dolayısıyla insanlar böylelikle bu geri bildirim doğrultusunda, pratik faaliyetin amacına daha sıkı sarılırlar veya onu düzeltmeye tabi tutarlar ve pratik faaliyetleri ile ilgili düşünüm (ing. reflection) faaliyetine girişirler. Böylece, insanın pratik etkinliğinin doğanın maddi deviniminden niçin farklı olduğu sorusu iyice aydınlanır, çünkü insanın etkinliği rasyonelliğin yönetimi altındadır. Özne olarak—insanın etkinliğinin temel niteliği— bu etkinlik boyunca—rasyonelliğin—özneye bir yandan nesnenin çeşitli olanak seçeneklerini göstermesi diğer yandan özneye çeşitli olanakların yaratacağı sonuçlar üzerine öngörüler yapmayı sağlaması söz konusudur, bununla birlikte—rasyonellik aynı zamanda öznenin içsel ihtiyaçlarının çok katlı düzeylerini yansıtır ve—bu ihtiyaçların gerçekleşmesinin olanaklarını yansıtır. Rasyonelliğin bu işlevleri ve yansıtma işlemi böylece bir yandan insan etkinliğinin hedeflerini belirler, diğer yandan özne ile nesnenin olanaklarının birleşmesini—ve bu olanağın faaliyet içinde—gerçekleşmesini sağlar. Böylece zorunluluk ile (etik olarak) doğruluk arasındaki birlik gerçekleşir ve nesnelerin insani dünyası, yani **insani dünya** yaratılır.

II. Pratik Ontolojinin Bağlamı ve Anlamı

Nesnelerin insani dünyası, yani insani dünyası, doğa ile toplumun birliğidir. İnsanın önünde oluşanlar bir yanda toplumsal doğa, diğer yandan doğal toplumdur. Toplumsal doğa özü itibariyle "insanileşmiş doğadır". Şüphesiz ki, insanoğlu—bizzat doğanın kendisinin ötesinde olan—bir insanileşmiş doğa yaratmaz, aksine özne insanileşmiş doğayı—kendi özsel güçlerini ortaya koyarak— bizzat doğanın sağladığı malzemeler temelinde yaratır.

İnsan pratiği bizzat doğanın kendisinin dışsal biçimini ve içsel yapısını değiştirebilecek yeteneğe sahiptir, hatta insan pratiği doğanın yasalarının işlev görme yollarını da değiştirebilecek yeteneğe sahip olmaktadır, fakat insan pratiği doğanın bizzat kendi nesnel gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Tam aksine, doğanın kendi nesnel gerçekliği pratik yolu ile—pratik üzerinden doğanın içine uzanır ve insanileşmiş doğanın nesnel gerçekliğinin doğal temelini oluşturur.

Kuşkusuz, insanileşmiş doğa doğanın kendisinden farklıdır. Doğanın kendisi insan etkinliklerinden tamamen bağımsızdır veya insan etkinliklerinin hedef ve kapsamına dahil olmayan doğanın devinimi tamamen kendiliğindendir, doğanın bu deviniminin içindeki her şey birbirlerini körce etkilemektedir. Bunun aksine insanileşmiş doğa, insan etkinliğinden ayrılamaz. İnsan etkinliğinin sonucu olarak, insanileşmiş doğa, insanın ihtiyaçlarını, amaçlarını, özlem ve iradesini ve insanın öz-güçlerini (yetilerini) içerir, bu anlamda insanileşmiş doğa nesnelleşmiş insan etkinliğidir. İnsanileşmiş doğanın ayırt edici niteliği onun öznelliği ve öznenin pratik etkinliğine bağımlı olmasıdır.Temel olarak söylersem, insanileşmiş doğa, insanın pratik etkinliğinin nesnelleşmesidir, insanileşmiş doğa insana ait olan nesnelerin dünyasıdır.

İlk başlangıçta onbinlerce yıl öncesinde birleşik maddi dünyada doğanın kendisi ile insanileşmiş doğa arasında bir bölünme bulunmuyordu. sınıflandırma yoktu. İnsanlığın ve insan etkinliğinin doğuş günleriyle beraber bu orijinal "doğa ağı" yarılmaya ve ikiye bölünmeye başlamış, doğanın kendisi üzerinde yükselen insanileşmiş doğa ve kendinden doğa karşıtlığı (farklılığı) ve bunların birliği oluşmuştu. Bu anlamda pratik kendinden doğa ile insanileşmiş doğa arasındaki farklılık ve birliğin temelini oluşturur.

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, pratik sadece doğanın kendisinin morfolojisini değiştirmemekte aynı zamanda doğadaki sebep ve sonuç zincirine amaçsal veya ereksel faktörleri aşılar ve katar böylece pratik bu zincirin—kendisi de nesnel olan—"insan doğasına" uygun olarak işlemesini sağlar. İnsanın üretim pratiğinin doğayı ve doğal nesnelerin yasalarını değiştirebilmesi olanaksız olmasına karşın, üretim pratiği insanın amacını maddi nesnelere uygulayabilir, insan ile doğa arasındaki maddesel alışverişin sürecini ve doğrultusunu—insani bir yordamla—tayin edebilir ve böylece maddenin "kendinde-varlık" oluş biçimini değiştirebilir. Engels'in belirttiği gibi "sadece belirli bir hareketin başka bir hareketi takip ettiğini görmüyoruz, aynı zamanda belirli bir hareketi onun doğada geliştiği şartları oluşturarak tetikleyebiliriz. Böylece, doğada (sanayide) hiç bir zaman gerçekleşmeyen—en azından doğada olduğu gibi gerçekleşmeyen—devinimleri dahi başarabiliyor olmamızın anlamı, bu devinimlere önceden belirlenmiş bir yön ve sınır verebilmemizin olanaklı olmasıdır."[12,13]

Pratikte, kendinde doğa ve " kendinde-şey", günbegün "benim için-şeye" dönüştürülür, böylece bu dönüşüm bir yandan insanın amaçlarını yansıtmakta diğer yandan insanoğlunun ihtiyaçlarını tatmin eder. Bu dönüşüm süreci insanileşmiş doğanın kendinde doğadan farklılaşması ile sonuçlanan, doğanın

12 Marx ve Engels S.E., cilt 4, s. 328.

13 Marx, sanayiyi veya endüstriyi insanileşmiş doğa olarak nitelemişti. -çev.

"insanileşmesi" sürecidir. "Doğanın insanileşmesi" doğanın "insan için gelişmesine" vurgu yapmaktadır. Diğer bir deyişle, "doğanın insanileşmesinin" vurguladığı şey doğanın değişimi değil, bunun yerine doğanın sürgit insani niteliklerle donanması ve doğanın—insan pratiği içinde—insan için varoluş ve gelişim koşullarına dönüştürülmesidir, böylece doğa insanın öz-güçlerinin—belirli bir biçimde—sergileyen ve teyit eder. Bu anlamda insanileşmiş doğa "insanın gerçek doğası", onun "hakiki antropolojik doğasıdır."[14]

Doğanın "insanileşmesi" süreci, insan toplumunun oluşum ve gelişim sürecidir. İnsan, maddi üretim ve doğal dönüşüm uğraşı içinde kendi toplumsal bağlarını ve ilişkilerini, biçimlendirmekte (oluşturmakta) dönüştürmekte ve yaratmaktadır: "insan kendi doğasını ifade etme yoluyla, insan toplumunu yaratır ve üretir."[15] Marx'a göre bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler olmaksızın insan ile doğa arasında gerçek bir ilişki olmaz; "üretim her zaman bireyin—belirli bir toplumsal örgütlenme içinde ve bu örgütlenmenin yardımıyla—doğayı temellük etmesidir."[16] Bunun anlamı, doğanın "insanileşmesi" toplumun ötesinde değil, bizzat toplum içinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, Marx'ın şöyle yazar: "Doğanın insani yönü sadece toplumsal insan için var olur, çünkü ancak bu koşulla doğa onun (insan) için insan ile bağ olarak var olur... ancak bu koşulla doğa, insan gerçekliğinin yaşam-öğesi olarak var olur. Ancak o zaman doğa onun kendi insani varoluşunun temeli olarak var olur."[17]

Pratik, doğayı dönüştürürken, sadece doğal nesnelerin morfolojilerini ve yapılarını değiştirmez, daha da önemlisi pratik insanoğlunun temel güçlerini (yetilerini) ve sosyal güçlerini doğanın içine katar. Böylece pratik doğal varlıklara yeni

14 Marx ve Engels S.E., Cilt 42, s. 128.
15 a.g.e, s. 24.
16 Marx ve Engels S.E., Cilt. 46 (I), s. 24.
17 Karl Marx ve Friedrich Engels, Cilt. 42, s. 122.

boyutlar, yani toplumsallık ve tarihsellik bahşeder. Gerçek dünyada, doğanın önemi, doğanın insan ile ilişkisi ve insanın doğa üzerindeki etkisinin içeriği, kapsamı ve biçimi tamamen toplumsal ilişkiler tarafından belirlenmektedir. Belirli toplumsal ilişkiler insanileşmiş doğada yansımasını bulmakta ve toplumsal ilişkiler doğal nesnelere belirtik bir toplumsal nitelik vermektedir. İnsanileşmiş doğayı, pratiksel toplumsal biçimden ayırmak imkansızdır. Gerçek dünyadaki doğa sadece doğal maddi karakter taşımaz aynı zamanda insanlığın damgası ile harmanlanır, böylece gerçek dünyadaki doğa hem nesnel gerçeklik hem de toplumsal tarihsellik niteliklerini taşır. Böylece insanileşmiş doğa, toplumsal (tarihsel) kategorinin altına girer, yani insanileşmiş doşa özünde, toplumsal doğa veya "tarihsel doğa"dır.

İnsanın dünyasında, insanın nesneler dünyasında, tıpkı doğanın toplumun aracı-medyası (intermediary) olması gibi, toplum da bunun karşılığında doğanın aracı-medyasıdır. İnsan toplumunun oluşumu ve gelişimi insan ile doğa arasındaki, üretken emeğin gerçekleştirdiği maddesel alışverişe (metabolizma) bağlıdır ve insanlık tarihi "doğanın insan için gelişiminden" başka bir şey değildir. Çünkü, insan dünyasında bulunan bir nesne olarak doğanın—kendi yasalarını—kendisini (doğayı) kullanan toplumsal süreç içerisinde tamamen eritmesi imkansızdır. Bu doğa pratik aracılığıyla toplumun içine girdikten sonra, toplumsal yaşamın bir parçası haline gelir ve toplumun gelişimini belirler. Doğa toplumdan ayrı değildir, aksine doğa toplumsal tarihte sürekli bir faktör olarak var olur; son çözümlemede toplumun ihtiyaçlarının gerçekleşmesi, yalnızca doğal süreç üzerinden—doğal süreç medyası üzerinden—gerçekleşebilir. "İnsanın evrenselliği pratik içinde, —tam da—tüm doğayı insanın inorganik bedeni yapan bu evrensellikte belirir ... doğa (1) hem insanın doğrudan yaşam aracıdır hem de (2) insanın yaşam faaliyetinin maddesi (malzemesi –çev.), nesnesi ve aletidir."[18]

18 Marx ve Engels S.E., Cilt 42, s. 95.

İnsan ile doğa arasındaki maddesel alışveriş toplumun varlığının ve gelişiminin "ebedi/sonsuz doğal zorunluluğu" oluşturur. Toplumsal gelişim ne katıksız, saf doğal bir süreçtir, ne de doğadan yalıtık doğa-üstü bir süreçtir; aksine toplumsal gelişim, doğanın devinimini kapsayan "doğal tarihe" benzeyen bir süreçtir. Nitekim, Marx şöyle yazar: "toplumun ekonomik formasyonun evrimini doğal tarihsel bir süreç olarak gören, bakış açım". Bu anlamda toplum doğal toplumdur ya da "doğal tarihseldir". Doğayı ve insanın doğa ile içine girdiği teorik ve pratik ilişkisini toplumdan (tarihten) dışlamak toplumu (tarihi) hiçlik üzerine inşa etmekle eşittir.

Toplumsal doğa ve doğal toplum, —her ikisi de—insanın nesnel etkinliğinin ürünüdür. Pratik hem toplum ile doğa arasındaki karşılıklı-sızma ve karşılıklı etkileşimin dolayımı, hem de her ikisinin—gerçeklik içinde—bir diğerini dolayımlamalarının ortak aracıdır. Kısacası pratik insan dünyasının varlığının temelidir ve böylece pratik insan dünyasının devinimin de yol gösterici bir rol oynamaktadır. Elbette ki, insan dünyası, ne insanlığın bilincine indirgenebilir, ne de insan dünyası kendinde doğaya geri gidebilir. İnsan bilinci, insan toplumu ve hatta tüm bir insani dünyası—bu üçü de—tamamen doğanın kendisine indirgenemez. Toplumsal doğa ve doğal toplum, sasdece pratik insan etkinliği tarafından gerçekleştirilmekte veya ifade edilmektedir, böylece insan dünyası, pratik içindeki varolmadan başka bir şey değildir. Savunduğumuz pratik ontolojinin anlamı, her şeyden önce, pratiğin dünyayı ikili kılmasını fenomenini, yani pratiğin insan dünyasını yaratmasını içerir, pratiğin yarattığı insan dünyası, aynı zamanda bir yandan kendinden dünyanın (world-in-itself) karşıtı, diğer yandan onunla birlik içindedir.

Bunun yanı sıra pratik ontolojinin anlamı ve önemi aynı zamanda insan dünyasının sürekli gelişimini yansıtmaktadır. Yukarıda tartıştığımız gibi, insan dünyasının kendisi daima değişim ve gelişim içinde olan pratik içindeki bir varoluştur.

Böylece insani nesne açık ve dinamik bir sistemdir, sürekli bir oluşum, gelişim, ilerleme halindedir ve daha büyük bir ölçek ve daha fazla gelişme rayları edinir.

Marx, Feuerbach'ın bu dünya hakkındaki içgörüsel materyalizmini uzun zaman önce eleştirmişti: "Feuerbach çevresindeki duyusal dünyanın doğrudan tüm ezelden gelen doğrudan verili bir şey olmadığını, her daim aynı kalmış olmadığını aksine bu duyusal dünyanın sanayinin ve toplumsal durumun ürünü olduğunu; aksine gerçekten de tarihsel bir ürün olması anlamında, onun her biri ayaklarını bir öncekinin omzuna dayamış olan tüm art arda gelen nesillerin, sanayiyi ve alışverişi geliştiren, toplumsal sistemini değişen ihtiyaçlara göre değişikliğe tabi tutan, bu insanların faaliyetinin tarihsel sonucu olduğunu göremez."[19] İnsanın doğa ile birliği, "sanayinin her çağda daha az ya da daha çok gelişimine göre farklılaşan biçimlerde var olagelmiştir."[20]

"Bu faaliyet, bu aralıksız duyusal emek ve yaratım, bugün var olduğu haliyle bütün duyusal dünyanın maddi temelini oluşturmaktadır."[21]

İnsan dünyası, insanın ayakta kalması varlığını sürdürmesi açısından dolaysız güncellik (gerçeklik) niteliğine sahiptir, bu yüzden Marx insan dünyasını "duyumsal dünya", "varolan dünya" ve "gerçek dünya" terimleri ile açıklamaya çalışmıştır. İnsan dünyasının gerçekliği nesnelliği içerir ve insan dünyasının pratiksel niteliği insan dünyasının nesnelliğini—daha da ileri düzeyde—teyid eder, yani insan dünyasının pratiksel niteliği, hem insan dünyasının hem de insan dünyası ile "kendisi için olan" dünya arasındaki ilişkinin tarihsellik niteliği kazanmasını sağlar. Gerçeklik, nesnellik, tarihsellik ve pratiksellik nitelikleri—bu dördü— insan dünyasının ve insan dünyasının

19 Marx ve Engels Seçme Eserler, Cilt 1, s. 76.
20 Karl Marx, Friedrich Engels T.E, Cilt 3, s. 49.
21 Marx ve Engels Seçme Eserler, Cilt 1, s. 77.

"kendisi için olan" dünya ile ilişkisinin genel niteliklerini oluşturur ve bu dördü içinde pratiksellik yani pratik en temel en öncelikli niteliktir. Bu nedenle Marx şöyle yazar: Biz **"duyumsal (sinnlich) dünyayı, pratiği oluşturan bireylerin duyumsal etkinliklerinin toplam yaşamı olarak"** görüyoruz.[22]

İnsan dünyası, insanın ayakta kalması—varlığını sürdürmesi —açısından gerçeklik niteliğini ifade ettiği için ve de pratik insan dünyasının numenini oluşturduğu için, pratik insanın yaşam koşuluyla yakından ilişkilidir. Kısacası, pratik insanın varlık tarzıdır; yani pratik insanın yaşayan numenidir. Marx bunu şöyle ifade etmişti: "bir türün bütün karakteri, onun kendi türsel karakteri, onun yaşamsal etkinliğinin niteliğinde içerilir."[23]

Marx'ın vardığı bu sonuç, çok değerli bir hakikate işaret etmektedir: bir türün varlık tarzı onun yaşam faaliyetinin biçimi ile/açısından değerlendirilmelidir. Daha özel olarak ifade etmem gerekirse, hayvanlar yaşamlarını doğayla negatif bir biçimde adapte olarak sürdürürler, bu nedenle hayvanların varlık tarzı, içgüdüsel faaliyettir, hayvanların faaliyetleri fizyolojik yapıları, tarafından özellikle onların etkin organları tarafından belirlenmektedir. Hayvanlardan farklı olarak insanlar yaşamda ayakta kalmayı, alet kullanma yöntemiyle doğayı pozitif dönüşüme uğratarak sürdürürler; bundan dolayı pratik insan yaşamının temelidir. İnsanın gizemi onun pratik etkinliğidir. Marx'ın da ifade ettiği gibi, "Birey yaşamını nasıl ifade ediyorsa, birey öyledir. Bu nedenle bireyin ne olduğu, onun üretimiyle, bir yandan ne ürettiği diğer yandan nasıl ürettiği ile örtüşür."[24] Dolayısıyla pratik, insanın spesifik varlık biçimini oluşturur, yani pratik insanın varlık tarzını ve canlı, yaşayan numenini oluşturur. İnsanoğluna ilişkin herşey yani kendi yaşam koşullarının yabancılaşması ve bu yabancılaşmanın

22 A.g.e., s. 78.

23 Karl Marx ve Friedrich Engels S.E.. Cilt. 42, s. 96.

24 Karl Marx ve Friedrich Engels S.E.. Cilt. 1, s. 67-68.

aşılması [Aufhebung] dahil her şey, pratik etkinlik süreci içinde gerçekleşir ve son bulur. "İnsanın üzerindeki ((insanı ezen yabancı güç –çev.) yabancı güç yine yalnız insanın kendisi olabilir" ve "yabancılaşmanın üzerinden gerçekleştiği mecranın bizzat kendisi de yine pratikseldir."[25]

Marx pratiğin insani dünyanın numeni olduğunu savunurken aynı zamanda pratiğin insanın yaşayan numeni olduğunu onaylamıştır. Bunların her ikisi de aynı sorunun iki yüzüdür. Marx, insanın yabancılaşmış yaşam koşullarını bertaraf etme ile yakından ilgilendiği için, Marksist felsefe, bu anlamda, pratik ontolojidir, varoluşsal ontolojidir.

Geleneksel ontolojinin peşinden koştuğu "evrenin numeni" "hareketsiz/sabit hareket ettiricidir", dolayısıyla geleneksel ontoloji duyumsal şeylerin ötesinde, ebedi hareketsiz olan bir töz, hiç değişmeyen bağımsız bir töz olduğu sonucuna varmak zorunda kalır.

Geleneksel ontolojinin soyut numeni budur, bu numen gerçek toplumdan ayrı, gerçek insanlıktan ve insan etkinliklerinden yalıtık, bütün gerçek şeyleri ardında "nihai varlık" denilen bir numendir, ve bu numen aslında bir "varolmayan varlıktır".

Böylesi bir soyut varlık veya soyut numen temelinde gerçekliği kavramak mümkün değildir. İdealist ontoloji budur, eski materyalizmin ontolojisi de farksızdır, ve bu ikisi bir aşırı uçtan diğerine gider. Tam da Marx'ın söylediği gibi "Doğa biliminin soyut materyalizmindeki, tarihi ve tarihin sürecini dışlayan bu materyalizmin zayıf noktaları, onun sözcülerinin uzmanlıklarının ötesine geçtikleri her bir durumda, savundukları soyut ve ideolojik kavramlarda kanıtını ortaya koymaktadır."[26]

25 Karl Marx ve Friedrich Engels S.E., Cilt 42, s. 99.

26 Marx, Kapital, Cilt 1, s. 375, Marx'ın gözden geçirdiği Fransızca Baskıdan.

Marx, felsefenin odak noktasını bütün dünyadan insani dünyaya, Marx, felsefenin odak noktasını numenal evrenden insanın yaşam koşullarına döndürür ve pratiğin insanın duyumsal varlığı için bir temel ve pratiğin insanın içinde yaşadığı duyumsal dünyanın kapsamlı temeli olduğu fikrini savunur. Ve Marx, pratiğin, insanın ontolojik etkinliği veya pratiğin insanın eyleminin kendisi olduğunu ve insanın varoluşunu pratik üzerinden gerçekleştirdiğini açıklar. Bu nedenle, Marx, "varlık" sorununu soyut, gerçek-üstü bir tutumla kavramak yerine, aksine insanın varoluşunu pratik temelinde açıklar ve kavrar, aynı şekilde varlığın anlamını insanın varlığı temelinde değerlendirir ve aynı zamanda varlığın temel niteliğinin tarihsellik olduğunun altını çizer.

Bu demektir ki, Marx'ın pratik ontolojisi, insanın bizzat kendisinin varlığını felsefe tarafından kucaklanan hedef olarak belirlemektedir. Bu özelliğe sahip olan Marksist ontoloji tarafından amaçlanan hedef, "nihai varlık" değildir, yani dünya üzerindeki, Nesnenin (Gegenstand[27]), gerçekliğin, duyumsallığın" varlığının ne olduğu değildir, bunun yerine bu varoluşu o yapan şeyin ne olduğu, yani bunların varlığının anlamıdır. Bu anlam insanlığın yaşam pratiğinin içindedir," insanlar içindir. Diğer bir deyişle, "Nesne (Gegenstand), gerçeklik, duyumsallık" insan ve onların yaşam pratiği ile bağlantılıdır ve bu ontoloji insanın yaşam pratiğine yakından bağlantılıdır. İşte bu nedenle Marx, "Nesne (Gegenstand), gerçeklik, duyumsallık sadece obje (Objekt) biçiminde değil, bunun yerine insani duyumsal faaliyet olarak, pratik [Praxis] olarak, ve öznel olarak kavranılması gerektiğini savunmuş ve açıkça şöyle yazmıştı "pratik materyalist, yani komünist için, sorun mevcut dünyanın devrimcileştirilmesi, pratikte mevcut şeylere hücum etmek ve onları değiştirmek" sorunudur.[28]

27 Çevirenin notu: Marx'ın bu paragrafta kullandığı iki nesne sözcüğünün biri der Gegenstand Marksist anlamda, yani özne ile diyalektik ilişki içinde olan nesneyi, diğeri ise Feurebach dahil eski materyalizmin kavramı olan özne ile yalıtık olan saf nesne anlamında kullanılmıştır, yani Objekt olarak...

28 Marx- Engels, Seçme Eserler 2. Cilt. 1, s. 75.

Bu şekilde, Marksist felsefenin pratik ontolojisi, gerçekliği ontoloji vasıtasıyla kavramanın yolunu açmaktadır.

III. Stalin ve Lukács'ın Marksist Felsefenin Ontolojisi Hakkındaki Görüşleri

Şimdi, Stalin ve Lukács'ın Marksist felsefenin ontolojisi hakkındaki görüş ve yorumlarından söz etmek durumundayım. Stalin'in Marksist felsefenin ontolojisi hakkındaki anlayışı ve görüşü, Marksizmin tarihi içinde uzun bir süre en etkili olan yorum ve bir tür mutlak referans kaynağı olmayı sürdürmüş ve Sovyet tarzı Marksist felsefeyi yaratan bir yol gösterici olmuştu. Lukács'ın anlayışı ve yorumu ise kurucusu olduğu Batı Marksizminin ontoloji kavrayışını yönlendirdi ve Lukács'ın anlayışı 1980'lerden itibaren Çin'de etkili olmaya başladı. Bu bağlamda Stalin ve Lukács'ın düşünceleri üzerine kısa bir değerlendirme yapmak isterim.Böylece Marksist felsefenin esas niteliği üzerine görüşlerimi ortaya koymaya çalışacak ve ders kitaplarında içerilmiş olan kavrayışın temel eksikliğini ele alacağım.[29]

Sovyet tarzı Marksist felsefe zamansal olarak 1930'larda, içerik olarak da Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm adlı broşürün dördüncü bölümünde ilk oluşumunu tamamlamıştır. (Bu broşürün içeriği, aynı zamanda Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP) Kısa Tarihi El Kitabı'nın önemli bir parçasıdır.)

SBKP Kısa Tarihi El Kitabı'nın diyalektik ve tarihsel materyalizm üzerine en yüksek referans kaynağı olarak kabul edilmesinin ardından Sovyet tarzı Marksist felsefe bu tarihsel koşul altında şekillenmiş ve buradaki düşünceler Marksist felsefenin yegâne ve meşru biçimi haline gelmiştir. Stalin'in Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm'inden, onun daha da

29 *Marksist partilerin iktidarda olduğu ülkelerdeki okul kitaplarında, parti okullarında ve muhalefetteki komünist partilerin eğitim okullarında okutulan yorum kastediliyor. Şüphesiz bunun olması için akademinin de bu yoruma inandığını söyleyebiliriz. –çev.

derinleştirilmesine bir açılımını veren Konstantinov'un Marksizm-Leninizm Felsefesinin Temelleri'ne kadar Marksist felsefenin genel çerçevesi ve temel nitelikleri Stalin'in eserinin ötesine geçmemiş ve bu eseri temel kaynak olarak kabul etmiştir.

Sovyet modelinin Marksist felsefe içindeki bazı noktaları düşünmek ve derinleştirmek konusunda yaptığı katkıyı reddetmemekle birlikte, bu sistem ya da model Marksist felsefenin gerçek ruhunu genel (veya temel) olarak yansıtmadığını hatta onu ve dayandığı ontolojiyi büyük ölçüde saptırdığını söyleyebilirim. Daha açık olmak gerekirse, Sovyet modelinde diyalektik materyalizm doğanın kendisini inceleyen ve yorumlayan bir tür yöntem ve teori iken tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin—bir tür doğa anlayışının—toplumsal tarih alanındaki uzantısı ve tarihe, topluma uygulaması olmaktan ibarettir. Stalin'e göre, "[t]arihsel materyalizm diyalektik materyalizmin ilkelerinin toplumsal yaşamın araştırılmasına uzatılması, toplumsal yaşamın fenomenlerine, toplumun ve tarihinin araştırılmasına uygulanmasıdır"[30]. Diyalektik materyalizm ise "doğa olgusuna yaklaşımı, onu araştırma yöntemi ve kavraması diyalektik; onu yorumlama, kavramsallaştırma ve teorize etme konusunda da materialist olan" bir düşünsel sistemdir.[31]

Doğrusu, Stalin'in diyalektik materyalizmi tarihsel süreçten kopuk bir doğa anlayışı ile açıkladığını ve bu sözde diyalektik materyalizmi tarihsel materyalizmin teorik zemini olarak ele aldığını fark etmek güç değil. Böyle bir diyalektik materyalizmde doğa, insan etkinliğinden ayrışmış; tarihten soyutlanmış ve Marx'ın Feuerbach eleştirisinde sözünü ettiği gibi "sonsuzluktan gelen verili ve hiçbir zaman değişmeyen bir şey" haline gelmiştir. Bu ayrıştırma (doğa/toplum) ve soyutlama sonrasında diyalektik materyalizmin temeli bir tür soyut töz olmuş ve doğa temelli bir ontoloji ortaya çıkmıştır.

30 Stalin S.E.. Beijing: People's Publishing House, 1979: Cilt II, s. 424.
31 A.g.e, s. 424.

Stalin buna dayanarak doğadan topluma doğru ilerleyen bir dizi çıkarım yapmıştır:

"Eğer doğa fenomenleri arasındaki bağlantıların ve bu fenomenlerin karşılıklı olarak birbirine bağımlı olmasının doğanın gelişim yasaları olduğunu kabul ediyorsak, o halde toplumsal yaşamda gördüğümüz fenomenler arasındaki bağlantıların ve karşılıklı bağımlılığın toplumsal gelişimin yasaları olduğu ve bu fenomenlerin raslantısal olmadığı" sonucunu çıkarabiliriz."...

"Eğer doğanın gelişim yasalarına ilişkin bilgimiz nesnel hakikatin geçerliliğine sahip sahici bilgi ise, bundan toplumsal yaşam gibi toplumun gelişiminin de bilinebilir olduğu ve toplumun gelişim yasalarına ilişkin bilimsel verilerin de nesnel hakikatin geçerliliğine sahip sahici veriler olduğu sonucu çıkar."

"Eğer doğa, varlık ve maddi dünya birincil, bilinç ve düşünce de ikincil ve bundan türetilmiş ise; eğer maddi dünya insan bilincinden bağımsız biçimde nesnel gerçekliği temsil ediyor ve bilinç, bu nesnel gerçekliğin bir yansıması ise buradan toplumun hayatının ve varlığının birincil, tinsel yaşamının da ikincil ve türeyimsel olduğu ve toplumun maddi hayatının insan iradesinden bağımsız nesnel bir gerçekliği olduğu, toplumun tinsel yaşamının bu nesnel gerçekliğin ve bir yansımasından ibaret kaldığı sonucu çıkar"[32] ve böyle devam eder.

Yani Stalin'e göre, diyalektik materyalizmden tarihsel materyalizme geçişte doğal varlıktan toplumsal varlığa doğru bir mantıksal işleyiş bulunur. Stalin' Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm'de "numen"[33] ya da "ontoloji"den terim olarak söz etmese de gerçekte Maxist felsefenin bir doğal ontolojiye (natural ontology) dayandığını varsaydığı açıktır.[34]

---

32 A.g.e., s. 435-436.

33 Numen, Kant'ın felsefesinde bilginin değişmeyen özüne, kendinde şeye (das Ding an sich) karşılık gelen ve değişen, insanın anlama yetisiyle doğrudan bağlantılı fenomen kavramının karşıtıdır. –çev.

34 Doğal ontoloji, madde ontolojisi olarak da anılmaktadır. –çev.

Böylece Marksist felsefenin toplumsal varlıktan doğal varlığa doğru ilerleyen mantığı tersine çevrilmiş, insanın varoluş tarzı ve insanın konumu göz ardı edilmiş ve pratik ile insan öznelliğinin önemi gölgelenmiş olur. Bu da "soyut tözü" bir numen olarak kabul eden doğal materyalizme bir dönüşü, çok ciddi bir teorik gerilemeyi ifade eder. Marx'ın felsefede çığır açan katkısı böylece büyük ölçüde alaşağı edilmiş olur. Stalin'in felsefi yorumu, onun Marx'ın materyalizmini onun çoktan aşmış olduğu doğal materyalizmin mantığı ile anladığını göstermektedir. Sovyet modelinin diyalektik materyalizmi bu bağlamda Marx'ın "soyut materyalizm" olarak nitelediği şeydir; bu mantıkta maddi olan doğa bilimine aittir ve tarihi ve onun ilerleyişini dışarıda bırakır. Böylece, bu tarz Marksist felsefe yorumu insanın pratik etkinliğinden ve toplumsal hayatından ayrışmış bir "dünyanın maddiliğinden" dem vururken, sessiz ve sinsice Marx tarafından eleştirilmiş olan "soyut materyalist yöne vaya daha doğru bir ifade ile idealizme" sapar.

Stalin'in felsefi yorum düşüncesinin hiçbir anlam ve dayanağı olmadığını söyleyemem, çünkü o—herşeye karşın—tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizm arasındaki bağlantıyı dikkate almıştır, ama onun görüşlerine katılmam mümkün değil. Stalin, tarih kavrayışının (kavramının) teorik zeminine doğa anlayışını (Alm. Naturanschauung) yerleştirerek teori ile yöntem arasındaki içsel bağlantıyı koparır ve Marx'ın materyalizminin doğal materyalizmle asıl temelde farklılaştığı noktayı belirsizleştirir. Stalin "Marx'ın felsefesinin meteryalizminin temel nitelikleri" üzerine tartışmasında asıl yaptığı şey bize Marx'ın materyalizmi ile doğal materyalizm arasındaki ortak zemini tanımlamak olmuş ve tartışmasında Marx'ın "madde tüm değişimlerin üzerinde yükseldiği temeldir" cümlesini alıntılayarak Marx'ın felsefesinin temel niteliğinin bu olduğunu savlamıştır. Fakat, bu açık hatalı olan bir alıntılamadır; Stalin burada Hobbes'indüşüncesinin Marx tarafından alıntılandığı bir cümleyi Marx'ın ifadesiymiş gibi

aktarmış, Marx tarafından eleştirilen bir görüş, olumlanan bir görüş olarak kaydedilmiştir. Kanımca bu, rastlantısal bir bilgi eksikliğinden ziyade Stalin'in Marx'ın materyalizmi ile doğal materyalizm, diğer yandan (Marx'ın) yeni materyalizm ile eski materyalizm arasındaki temel farklılıkları tam anlamıyla kavrayamamış olmasının bir sonucudur.

Sonuç olarak Stalin'in alımladığı biçimiyle diyalektik materyalizm, bir yandan teori ile yöntemi birbirinden ayıran bir doğa anlayışı, diğer yandan basitçe materyalizm ile diyalektik bir diğerine ekleyen, koyu bir doğal materyalizm olmaktan öteye geçmez. "Tarihi ve onun işleyişini dışarıda bırakan" böyle bir diyalektik materyalizm, tarihsel materyalizmin ya da Marksist felsefenin ontolojik temeli olarak anlaşıldığında ise, doğa ile insan arasındaki maddesel alışveiş ve Marx'ın odaklandığı "antropolojik doğa" (insanileşmiş doğa) kaçınılmaz olarak uçup gider diğer yandan insan eylemi ve onun ontolojik anlamı ufkumuzdan çıkar, ve insan ile insan arasındaki ilişkinin üzeri, nesneler arasındaki ilişki tarafından örtülmüş olur. Böylece,bir yandan üretim biçiminin devinimi gizemli bir süreç halini alırken, diğer yandan tarihin gelişim yasaları insanın pratik eylemlerinden bağımsız, önden-tasarlanmış "mutlak bir plan" olarak ele alınır. Stalin'in Marksist felsefeyi vülger bir tarzda açıklamaya çalıştığını söyleyebilirsek, onun Marksist felsefeyi ve onun ontolojisini bir o kadar basit bir tarzda kavramış olduğunu söyleyebiliriz ve bu yol onu mantığın sonuna götürmüştür.

Lukács'ın Konumu

Lukács, Stalin'in felsefi düşüncesine karşı son derece keskin bir eleştirel bir tavır takınmıştır.Onun Marksizmin düşün tarihinde yaptığı yaratıcı katkılar arasında önemli bir öğe bir yandan bilimsel pratik görüşünü tarihsel materyalizmin teorik temeli olarak onaylaması, diğer yandan tarihsel materyalizmi toplumsal varlığın ontolojisi, yani toplumsal pratiğin ontolojisi olarak görmesidir. Lukács'ın bakış açısına göre "birincilpratik"

olan emek pratiği başta olmak üzere pratik, toplumsal varlık için her zaman merkezi bir konumdadır ve tüm toplumsal varlık ontolojik niteliği bakımından insan pratiğin temeli üzerinde inşa olmuştur. Lukács şöyle yazar: "Toplumsal varlığını niteliğini ilk kez ortaya koyan teori,Marx'ın emek teorisi olmuş, bu teori ilk kez emeği erekli yaratıcı (insanın) varlığın ayırdedici bir varoluş tarzı olarak saptamış ve bu teori ilk kez toplumsal varlığın niteliğini açıklamıştır."[35] Lukács'ın toplumsal varlığın ontolojisini aynı zamanda "toplumsal pratiğin ontolojisi" olarak adlandırmasının nedeni budur.

Lukács'a göre "insanın emeğinin her zaman bir ereği vardır – emek bir erek koyar, bu erek seçilmiş bir sonuçtur, dolayısıyla da insanın emeği insanın özgürlüğünü temsil eder. Ancak bu özgürlük, ancak ve sadece, maddi dünyanın neden ve sonuç yasasındaki doğal güçleri işler hale getirmekten ibarettir.[36] Böylece Lukács'a göre, nesnel emek insanın ereğini içerir ve bu nesnel emek nesnel maddi öncüle sahiptir. Nesnel emek aktif bir doğayı dönüştürme etkinliğidir, ve bu faaliyet insanın erkesel bağlantısını, nesnel olan neden-sonuç zincirinin içine sokar, bu biçimde nesnel emek faaliyeti yalnızca doğanın yalnızca biçimini değiştirmez, fakat aynı zamanda doğal nesnelerde insanın amacını gerçekleştirir ve böylece nesnel emek faaliyeti doğayı durmadan "toplumsallaştırır." Bu arada, doğal nesnelerin toplumsal varlığa koyduğu "kısıtlılamalar" ortadan kalkmaz. "[b]urada doğanın kısıtlmalarının yok olmasından değil, tamamen ortadan kalkmasından kiç değil, gerilemesinden söz ediyorum". İnsanlar için "bu kısıtlmayı tam anlamıyla aşması" imkansızdır. Böylece Lukács, bir yandan madde ile idea (fikir) arasındaki dönüşüm sürecini diğer yandan kadar insan ile doğa arasındaki maddesel alışverişi (metabolizma) de

35 Lukács, Toplumsal Varlığın Ontolojisi, The Ontology of Social Being. İngilizce Baskı, s. 25.

36 Lukács'ın Otobiyografisi, Toplum Bilim Yayınevi, Autobiography of Lukács. Beijing: Social Science Academic Press, 1986: s. 294.

pratik kategorisinin içine koyar, böylece Lukács pratik kategorisine somut içerikler kazandırır. Lukács sonuç olarak pratiğin insan toplumunun ontolojik temelini oluşturduğuna inanır:

Lukács'ın düşüncesi Marx'ın görüşleriyle mükemmel bir tutarlılık sergiler. 1861-1863 Ekonomik Elyazmaları'nda Marx, emeğin doğal malzemenin elde edilmesi ve sahiplenilmesini hedefleyen ereksel etkinlik olduğuna işaret eder. Marx bu fikri tekrar tekrar vurgulamış ve Kapital'in son taslağına dahil etmiştir:

"Her emek sürecinin sonunda, sürecin başlangıcında emekçinin kafasında var olan tasarımı bir sonuç olarak görürüz. Emekçi, yalnızca üzerinde çalıştığı malzemenin biçimini değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda bu yasayı (sebeb-sonuç ilişkisi yasasını -çev.) kendi alışageldiği çalışma yöntemine uygulayan kendine ait olan bir amaç gerçekleştirir, aynı zamanda kendi iradesini bu yasaya tabi kılmak durumundadır"

Lukács'ın İnsan Toplumunun Ontolojik Temelini Açıklaması

Lukács şöyle yazar: "Varlıklara ereksellik ve nedensellik arasındaki ikiliğe dayalı birleşik bağıntıyı kazandıran emektir. Doğada emeğin ortaya çıkmasından önce var olan tek şey ise neden-sonuç süreci olmuştur. Dolayısıyla, böyle iki boyut (ereksellik ve nedensellik) içeren karmaşık yapı ancak emekte ve emeğin toplumsal sonuçlarında, toplumsal pratikte var olur. Sonuç olarak gerçekliği dönüştüren amaçlı olarak düzenlenmiş etkinlik, insan toplumunun var oluşunun ontolojik temeli haline gelir"[37].

Lukács, pratik ve onun toplumsal tarih içindeki konumu hakkında isabetli kavrayışı sonucunda "maddi pratiğin"—yani "emeğin"—Marksist felsefe için en temel kavram olduğunun altını ısrarla çizmiş ve toplumsal varlığın ontolojisi düşüncesini

37 Lukács, Toplumsal Varlığın Ontolojisi, Lukács, The Ontology of Social Being. İngilizce Baskı, s. 14-15.

inşa etmek için. pratik kategorisi üzerinden doğa ile toplumu birbirine bağlamıştır.

"Emek kavramı analizimin anahtarıdır"; "Ben, Marx'ın düşüncesinin ışığında ontolojiyi bizzat felsefenin kendisi olarak, tarih zemini üzerindeki felsefe olarak anlıyorum (...) İnsan toplumunun özü insanın amaçlı etkinliğidir, yani emektir. Emek en yeni kategoridir, çünkü o her şeyi kapsamaktadır."[38] Lukács'ın bu açıklaması bana Marx'ın ünlü sözünü çağrıştırıyor: "Bütün toplumsal yaşam özünde pratiktir".[39]

Lukács bu noktada Marx'a geri dönmüş, Marx'ın orijinal tarihsel materyalizmin bakışını yeniden canlandırmış ve yeni bir ideolojik ufka işaret etmişti.

Fakat, bu adımı attıktan sonra Lukács beklenmedik ve ani bir biçimde bu kez geriye doğru kaymıştır: O şimdi bu geri adımla birlikte, toplumsal varlığın ontolojisinin öncülünün ve temelinin genel veya doğal ontoloji (madde ontolojisi) olduğunu savunmaya başlamıştır. kavramaktadır/anlamaktadır

Bu bakış açısına göre "genel ontoloji toplumsal ontolojinin ön koşulu veya öncülü" haline gelmiş ve "toplumsal varlığın ontolojisi sadece doğal ontoloji üzerinde inşa edilebilecektir."[40] "Tarihsel materyalizmin bilimsel bir temel kazanabilmesinin ve tarihsel materyalizmin içkin zorunluluğu ve geçerliliğinin koşulu onun diyalektik materyalizmin ontolojisinin temeli üzerinde oturmasıdır."[41]

Oysa Lukács, Stalin'in felsefi düşüncesini şiddetli bir biçimde eleştirmişti, gerçekten de Lukács tarihsel materyalizmin temel ilkelerini derinlemesine incelerken, Stalin'den farklıydı. Ve hatta toplumsal varlığın ontolojisine ilişkin yeni ve ileri bir

38 Autobiography of Lukács, s. 203.

39 Karl Marx ve Friedrich Engels S.E., Cilt 1, p. 56.

40 Lukács, Toplumsal Varlığın Ontolojisi, The Ontology of Social Being. English Ed., s. 472.

41 A.g.e., s. 151.

aşamaya ulaşmıştı. Fakat şimdi o sırasıyla, tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizmin ve diyalektik materyalizm ile doğal materyalizm arasındaki ilişkileri tartışırken, Stalin ile aynı görüşü benimser olmuştu. İkisinin düşünceleri arasındaki çarpıcı bir benzerlik oluşmuştu. Böylece son geldiği aşamada Lukács diyalektik materyalizmi tarihsel materyalizmin teorik temeli olarak düşünmüş ve diyalektik materyalizmi doğal ontoloji temeline oturtmuştu. Böylece Marx tarafından eleştirilen doğal materyalizm ve doğal ontoloji, Marksist felsefenin öncülü ve temeli haline getiriilmişti.

Bu durum aslında olmaması gereken, fakat gerçekten de Lukács'ın başına gelmiş olan gerçek, teorik bir trajedidir. Epistemolojik açıdan baktığımızda bu trajedinin yaşanmasının temel nedeni, Lukács'ın zihninden çıkmamış olan bir gölgenin (izin) varlığıdır: diğer deyişle "zamansal öncelik" ile uyumlu bir araştırma yöntemi olan indirgemecilik (filogenetik yöntem) yönteminin etkisidir. Lukács, bu metodolojik temelde, varoluşun üç temel tarzı arasındaki "öncelik sıralamasını" inorganik madde,[42] organik madde ve insan toplumu olarak düşünmüştü. Bu temelde Lukács, "dünyanın geri dönülmez süreci içinde, ontoloji üstüne öz-düşüncesinin merkezine" inorganik maddeyi yerleştirmişti.[43]

Bu durumda, Lukács'ın neden en sonunda doğal ontolojiyi toplumsal varlığın ontolojisinin öncülü ve temeli olarak gördüğünü anlamamız zor değildir.

Lukács, bu noktada, Marx'ın önemli dikkate almamıştı: Marx'a göre–gerçek insandan ve insan etkinliğinden koparılmış doğa ya da herhangi bir töz "hiçlik" ya da "mevcut olmayan varlık" anlamına gelecekti ve böylesi "soyut töze" dayanan bir materyalizmin ise "soyut materyalizm" olacağını , bunun da "idealizme" doğru götüreceği biçimindeki Marksist görüşü

42 İnorganik madde: Cansız dünya.

43 A.g.e., s. 10.

görmezden gelmişti. Lukács, bu güçlü Marksist düşünür, bu hatasının sonucu olarak önüne gelen bir çelişme karşısında tüm gücünü yitirmiş gibiydi: doğanın insana göre "zamansal önceliği" ile insanın "benim için var olan" doğa ile ilişkisinin "mantıksal öncelik sırası" arasındaki çelişki...

Bu durumda, Lukács'ın neden en sonunda doğal ontolojiyi toplumsal varlığın ontolojisinin öncülü ve temeli olarak gördüğünü anlamamız zor değildir.

Tarihte tekrar tekrar ortaya çıkan tuhaf bir fenomen vardır: büyük bir filozofun bir teorisi ya da hatta onun bütün felsefî teorisi, her zaman, içkin değerini o filozofun ölümünden sonra, ve nispeten uzun bir süre geçtikten sonra ortaya koymakta ve insanların dikkatini çekmektedir. Marx'ın pratik ontolojisi de bu kaderi paylaşmıştır. Marx'ın pratik ontolojisi 19. yüzyıl ortalarında oluşmuş ve savunulmuş ve "toplumsal varlığın ontolojisini kimse Marx gibi kapsamlı ele almamıştır."[44] Fakat bu yeni ontoloji o zamanlar ve sonrasında uzun bir süre insanların ilgisini ve dikkatini çekmemiş, araştırmalara konu olmamış, bunun sonucunda Marksist felsefenin ders kitapları sisteminde gördüğümüz ciddi sorun oluşmuştur. Bu sistemdeki en temel zaaf budur. Tarihsel devinim ve 20. yüzyılda pratiğin, bilimin ve bizzat felsefenin kaydettiği gelişim Marx'ın pratik ontolojisinin içkin değerini öne çıkarmış, böylece insanlar Marksist felsefenin çağdaş ve güncel değerini yeniden keşfetmeye başlamışlardır. Lukács'ın söylediği gibi, **"[b]ugün insanlar dünya üzerine—varlık temelinde—sağlam bir düşünüş geliştirmek istiyorlarsa, bunu Marksist ontolojiyi canlandırmaksızın başaramayacaklardır."** Şüphesiz Marksist ontoloji, doğal ontoloji değil,. aksine pratik ontolojidir, varlığın ontolojisidir.

44 A.g.e., s. 17.

Başlık III

Stalin ve Lukács'ın Ontolojileri Üzerine Yeni Bir Değerlendirme

Yang Geng

Marksist felsefenin tarihinde Stalin ve Lukács'ın ayrı bir yeri vardır. Stalin, daima ortodoks Marksist felsefenin kararlı savunucusu ve örneği sayılmıştır. Stalin'in felsefi yorumu uzun yıllar Marksist felsefenin yegane üstün otoritesi olarak görülmüş, bu yorum Sovyetler'deki Marksist felsefenin temel çerçevesini oluşturmuştur. Lukács ise ortodoks Marksist felsefeye karşı isyanın lideri ve "teorik revizyonist" olarak görülmüş, getirdiği felsefi yorum belirli bir dönem "diyalektik materyalizmi iğdiş etmek için onun materyalizmini iptal etme çabası" olarak suçlanmıştır. Fakat, Lukács daha sonra "çağdaş Marksizmin model alınacak düşünürü" ve getirdiği görüşler "Marksist felsefenin yirminci yüzyıldaki en büyük başarısı" olarak görülmüş, Batı Marksizmi olarak anılan akımın öncüsü sayılmıştır. Bu başlıkta, Marksist felsefenin ontolojisini daha derinden incelemek ve tartışmak üzere, Stalin ve Lukács'ın Marksist felsefenin ontolojisi ile ilgili görüşleri üzerine yeni bir değerlendirme ortaya koyacağım.

I. Lenin'den Stalin'e

Marksist felsefenin ontolojisi üstüne Stalin'in sahip olduğu düşünceyi kavramak için, öncelikle Lenin'in bu konudaki düşüncesini incelememiz gerekecektir, çünkü Stalin aslında felsefi alanda doğrudan Lenin'in düşüncelerini izlemiş ve onun görüşlerini en uç noktalara taşımıştır.

Lenin, Marksist felsefenin diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm olduğuna açıkça işaret etmemiş olmasına karşın, felsefi yazılarında bunu ima eden ifadeler kullanmıştır. Lenin'e göre Marksist felsefe, materyalizmin ilk kez tamamen bütünlüklü olan morfolojisini ortaya koymuştur, yani Marksist felsefe hem doğa kavrayışı hem de tarih kavrayışı bakımından materyalisttir. Doğa kavrayışındaki materyalizm "Marx'ın diyalektik materyalizmi", tarih kavrayışındaki materyalizm ise "Marx'ın tarihsel materyalizmi"dir.[1] Fakat Lenin'e göre Marksizmin felsefi düşünce sisteminde diyalektik materyalizm ile tarihsel materyalizmin statüleri farklıdır. Daha özgül bir ifadeyle, diyalektik materyalizm teorik temeldir, tarihsel materyalizm ise onun devamı veya uzanımı niteliği taşımaktadır. Yani Marx'ın tarihsel materyalizmi, diyalektik materyalizmin ya da materyalizmin ilkelerinin uzanımı (genişletilmesi -ed.) ve onun devamıdır. Lenin, *Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Bileşeni* adlı ünlü eserinde bu "uzanım teorisini" açıkça ortaya koymuş ve şöyle yazmıştır: "Marx, felsefi materyalizmi derinleştirip, en gelişkin noktaya doğru geliştirmiştir, o doğa üzerine bilişi (*cognition*) insan toplumu üzerine bilişi içerecek biçimde genişletmiştir." (Lenin, felsefi materyalizm ifadesi ile materyalist felsefe akımını veya geleneğini kastediyor. -ed.) Lenin'in *Karl Marx* adlı eserinde de bu "uzanım teorisini" açıkça ortaya koyduğunu görüyoruz, şöyle yazıyor: "materyalist tarih kavrayışının keşfi, ya da daha doğrusu, materyalizmin

1 Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Bileşen Parçası, Lenin'in Seçme Eserleri. Pekin: People's Publishing House, 1995: 3. Baskı, Cilt II, s. 310-311.

tutarlı biçimde devamı ve toplumsal fenomenler alanına genişletilmesi...". Böylece Marx, "felsefi materyalizmin yapısını" taçlandırır: "Marx'ın felsefesi tamamlanmış felsefi materyalizmdir."[2] Burada, Lenin, tarihsel materyalizmin diyalektik materyalizmden çıkan "devamı ve uzanımı" olması mantığını şöyle açıklar: "Genel olarak materyalizm, varlığı bilinçten hareket ederek değil, bilinci varlıktan hareket ederek—tersi değil—açıkladığına göre, o halde materyalizm, insanlığın toplumsal yaşamına uygulanışında, toplumsal bilinci toplumsal varlıktan hareket ederek açıklamayı gerektirmişti."[3]

Buradaki soru şudur: yukarıda Lenin'in sözünü ettiği genel materyalizm ile tarihsel materyalizmin teorik temeli olarak, yani "doğa bilimlerindeki en son buluşlarla" doğrulanmış olan "doğa üzerine biliş" olarak "Marx'ın diyalektik materyalizmi" arasındaki fark nedir? İşte bu soru, Lenin'in ufkundaki Marksist felsefenin ontolojisini kavramanın anahtarıdır.

Lenin'e göre, doğa anlayışı bakımından, Marx'ın materyalizmi ile genel materyalizm arasındaki fark, Marx'ın on sekizinci yüzyıl materyalizmini ve Feuerbach'ın materyalizmini Hegel'in diyalektiği ile zenginleştirmiş olmasıdır. Lenin'e göre, "Marx ve Engels'in yapıtlarında *diyalektik* materyalizm yerine *diyalektik materyalizm* sözcüğünü vurgulamış olmalarının sebebi budur."[4] (burada Lenin'in kullandığı italiklere dikkat ediniz. -ed.) Bu demek oluyor ki, ontolojik bakımdan, Marx'ın materyalizmi ile genel materyalizm arasında esasen bir fark yoktur. Lenin'in ifadesiyle açarsam: "Maddenin varlığı, duyumdan bağımsızdır. Madde birincil olandır. Duyum, düşünce, bilinç, özgül bir biçimde örgütlü maddenin en üst ürünüdür. Genel olarak materyalizmin, özel olarak da Marx ve Engels'in kavrayışları böyledir."[5]

2 A.g.e., s. 311.
3 A.g.e., s. 423.
4 A.g.e., s. 225.
5 A.g.e., s. 51.

Açıkça görüldüğü gibi, Lenin, Marx'ın doğa üzerine materyalist kavrayışını, genel olarak materyalizmin kavrayışı ile aynı görmüş ve "tarihsel süreci dışlayan materyalizm"i (Marx, Kapital) tarihsel materyalizmin teorik temeli saymıştır, yani böylece Lenin aslında gerçek insandan ve gerçek insan etkinliğinden yalıtık "soyut töz"e ontolojik bir konum atfetmiştir. Lenin, Marx'ın "Bugüne kadar var olan bütün—Feuerbach'ınki dahil—materyalizmin başlıca kusuru, nesnenin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyusallığın insani duyusal etkinlik, pratik olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca obje [*Objekt*] ya da içgörü olarak kavranmasıdır" görüşünü gerçekten anlamamıştır. Fakat bizce Marx'ın diyalektik materyalizmi "duyusallığı pratik etkinlik olarak"[6] kavrayan materyalizmdir. Dolayısıyla Lenin, pratiğin epistemolojik önemini görmüş ve hatta "pratiğin görüş açısı, epistemolojinin ilk ve temel görüşü" olduğunu ileri sürmüş olmasına rağmen, pratiğin ontolojik önemini anlamamış ve böylece Marksist felsefenin ontolojisini temelli bir biçimde kavramayı başaramamıştır.

Lenin'in düşüncelerini çok iyi bilen Stalin, onun bakış açısını oldukça uç bir noktaya taşımıştır. Stalin, Marksist felsefeyi kesin bir biçimde diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm olarak sınıflandırmıştır. Stalin'e göre diyalektik materyalizm, "doğa fenomenlerine yaklaşımının, doğa fenomenlerini araştırma yönteminin, onları bilme yönteminin diyalektik, doğa fenomenlerini yorumlamasının, doğa fenomenlerini kavrayışının, onların teorisinin materyalist olması nedeniyle diyalektik materyalizm adını almıştı". Ve ona göre "tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin kılavuz ilkelerinin toplumsal yaşamın araştırılmasına doğru genişletilmesi, bu ilkelerin toplumun yaşamının fenomenlerinin araştırılmasına, toplumun araştırılmasına ve toplumun tarihinin araştırılmasına uygulanmasıdır."[7]

6 Karl Marx ve Friedrich Engels'in Seçme Eserleri. 2. Baskı, Cilt 1, s. 54 ve 56.

7 Stalin'in Seçme Eserleri. Cilt II, s. 424.

Doğrusu Stalin'in diyalektik materyalizmi tarihsel süreç ile ilgisi olmayan bir tür doğa kavrayışı olarak anladığını ve bu sözde diyalektik materyalizmi tarihsel materyalizmin teorik temeli saydığını görmek zor değildir. Stalin, tarihsel materyalizmin diyalektik materyalizmin toplumsal tarih alanına uzamı ve uygulaması olduğunu kanıtlamak için, doğadan topluma doğru bir dizi mantıksal çıkarım yapmıştır: "Doğa fenomenleri arasındaki bağlılık, karşılıklı ilişki, doğanın gelişme yasalarıysa, bundan, toplumsal yaşamdaki fenomenler arasındaki bağlılığın ve karşılıklı ilişkinin de toplumun gelişme yasaları olduğu ve rastgele bir şey olmadığı sonucu çıkar." "Eğer doğanın gelişme yasaları üzerine edindiğimiz bilgimiz nesnel hakikatin geçerliliğini taşıyan sağlam bilgiler ise, bundan toplumsal yaşamın da, toplumun gelişiminin de bilinebilir olduğu ve toplumsal gelişme yasaları üzerine edinilen bilimsel bilgilerin nesnel hakikatin geçerliliğini taşıyan sağlam bilgiler olduğu sonucu çıkar". "Eğer doğa, varlık, maddi dünya birincil, bilinç, düşünce ikincil, türevsel, ... bu nesnel gerçeğin yansıması ise, bundan, toplumun maddi yaşamının ve varlığının da birincil, esas olan, toplumun tinsel yaşamının ise ikincil, türevsel olduğu ... bu nesnel gerçeğin yansıması olduğu sonucu çıkar"[8], vb. Yani Stalin'e göre, diyalektik materyalizmden tarihsel materyalizme geçiş aslında doğal varlıktan toplumsal varlığa doğru bir mantık işlemi sürecidir.

Oysa mesele, doğa ile insan toplumunun sadece birbirine bağlı değil, aynı zamanda özsel farklılıklar taşımasıdır. Doğada her şey kör bir etkileşim içindedir, belli bir amaç sonucu meydana gelmez; oysa insan toplumunda, eylemde ve faaliyette bulunan insanların bilinçli niyetleri vardır, her olay önceden belli amaçlar doğrultusunda meydana gelir. Dolayısıyla, materyalist tarihin kavrayışı, (Marx'ın tarihsel materyalizmi -ed.) materyalist doğa kavrayışının "uzamı", "uygulaması" değildir.

8 A.g.e., s. 435 ve 436.

Marx ve Engels şöyle yazıyordu: Helvetius çoktan "onu [materyalizmi] doğrudan toplumsal yaşama ilişkin olarak kavramıştı"[9] ama, sonunda vardığı yer idealist tarih kavrayışı olmuştu. Feuerbach da onun gibiydi. "Feuerbach materyalist olduğu sürece gündemine tarih girmez, gündemine tarih girdiği zaman da materyalist değildir. Feuerbach'ta materyalizm ile tarih tamamen birbirinden ayrılır."[10]

Doğa kavrayışının tarih kavrayışının teorik temeli olarak alınıp alınamayacağı sorusu bir yana, Stalin'in görüşü ölümcül bir teorik hata içermektedir: onun anladığı biçimi ile doğal varlık, gerçek insandan, gerçek insan etkinliğinden ve tarihsel süreçten ayrı "soyut doğa", Marx'ın Feuerbach eleştirisinde belirttiği gibi "(bize) tüm ezelilikten doğrudan bir biçimde verilen bir şey, her zaman (değişmeksizin) aynı kalan bir şey"dir. Stalin, toplumsal gelişimin belirleyici nedeninin doğal çevre olmadığına işaret ederken, doğal çevrede en ufak önem taşıyan bir değişimin meydana gelmesi için milyonlarca yıl gerektiğini ve "on binlerce yıl boyunca neredeyse hiç değişmeden kalan bir şeyin birkaç yüz yıl içinde köklü değişimler gösteren bir (toplumsal) gelişimin başlıca nedeni olamayacağını" savunmuştu. Dolayısıyla bu noktada Stalin doğal çevreyi yalıtık bir şekilde ele almaktadır ve Marx'ın sözünü ettiği "tarihsel doğa ve doğal tarih" ifadesinin derin anlamsal içeriğini kavrayamamıştır. Aynı şekilde Marx'ın "bu doğal temellerden ve tarih boyunca insan eylemi tarafından bu doğal temellerde meydana getirilen değişikliklerden hareket etme" fikrinin büyük önem taşıyan anlamını görememiş, böylece Feuerbach'ın yaptığı türde bir hata yapmıştır. Yani Marx'ın eleştirdiği gibi, o da "kendisini çevreleyen duyusal dünyanın, doğrudan doğruya ezelden beri verili, daima (değişmeksizin) aynı kalan şey değil, sanayinin ve mevcut haliyle toplumun bir ürünü olduğunu, üstelik tarihsel bir ürün olması bakımından her biri bir

9 Karl Marx ve Friedrich Engels. Çince 1. Baskı, Cilt 2, s. 165.

10 Karl Marx ve Friedrich Engels, Seçme Eserler. 2. Baskı, Cilt 1, s. 78.

öncekinin omuzlarında yükselen bir nesiller silsilesinin etkinliğinin sonucu olduğunu görmez. En basit 'duyusal kesinliğin' nesneleri bile, ona (insana), ancak toplumsal gelişme, sanayi ve ticari alışveriş ile verilir."[11]

Yaptığı bu ayrım ve soyutlama sonucunda, bir tür "soyut töz" Stalin'in zihnindeki Marksist felsefenin köşe taşı haline gelmiştir. Stalin "numen" ya da "ontoloji" sözcüğünü kullanmamış olmasına karşın, aslında Marksist felsefeyi doğal ontoloji olduğu sonucuna varmıştır.

Tam da bu nedenle, Stalin'in özünde Marx'ın materyalizmini mekanik materyalizm ile karıştırdığını söyleyebiliyoruz. Stalin, "Marksist materyalizmin temel özellikleri" üzerine yaptığı incelemede, bize Marx'ın materyalizmi ile mekanik materyalizmin sadece ortak noktalarını göstermiş, Marx'ın materyalizminin temel özelliğinin pratik materyalizm olduğu ve Marx'ın yeni materyalizmini mekanik materyalizmden ve diğer tüm eski materyalizmden ayırt eden şeyin de bu teorik özgünlük olduğunu fark etmemiştir. Stalin, bu çerçevede *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* adlı broşüründe (Bu broşürün içeriği, aynı zamanda SBKP tarihi kitabının önemli bir parçasıdır. -ed.) "bütün değişikliklerin öznesi maddedir" cümlesini Marx'ın sözü olarak alıntılamış ve bunun Marx'ın materyalizminin temel özelliklerinden biri olduğunu düşünmüştür. Oysa bu açıkça hatalı bir alıntı olmuştur, yani Stalin Marx'ın alıntılamış olduğu ve Hobbes'e ait olan düşünceyi bizzat Marx'ın kendi düşüncesi sanmış ve Marx'ın eleştirdiği bu görüşü, onun değer verdiği görüş sanmıştır. Marx'a göre, Bacon'un materyalizmi "henüz naif bir şekilde çok yönlü bir gelişimin tohumlarını içinde barındırır. Duyumsal-şiirli bir parıltısıyla madde, tüm insana gülümser."

11 A.g.e., s. 76.

Aksine, Hobbes'in materyalizmi ise "insana düşman olur"[12]. Zira Hobbes'a göre, "bütün değişikliklerin öznesi maddedir", insan ise doğal tözün bir tür tezahüründen başka bir şey değildir; "insanın tüm tutkuları, bir başı ve bir de sonu olan mekanik bir harekettir"; "insan doğa ile aynı yasalara tabidir. Güç (iktidar) ile özgürlük özdeştir". Bu yüzden Marx, böylece Hobbes'ta "duyumsallığın" insanla hiç bir ilgisi olmadığını ve dolayısıyla "çiçeğini yitirip haritacının soyut duyumsallığı haline geldiğini"[13] yazar. Başka bir deyişle, mekanik materyalizmin sisteminde, "soyut töz" ya da "soyut duyumsallık", bütün değişimlerin öznesi ya da temeli, ya da sözde dünyanın numeni haline gelir.

Ne var ki Stalin bunu anlamamış, Hobbes'un görüşünü Marx'ın görüşü sanmıştır. Ben bunun raslantısal bir ihmalkârlık olmadığını, Stalin'in Marx'ın yeni materyalizmi ile mekanik materyalizm ve diğer tüm eski materyalizm arasındaki temel farkı açıkça algılamadığını düşünüyorum.

Stalin'in anladığı diyalektik materyalizmin özünde diyalektiğe basitçe materyalizm ekleyen bir doğa görüşü olduğunu ve koyu bir mekanik materyalist renk taşıdığını görebiliriz. Marx'ın materyalist doğa görüşünü mekanik materyalizmle karıştıran ilk kişi, Marx ve Engels'in "doğa bilimleri alanında mekanik materyalist, toplum alanında tarihsel materyalist" olduğunu düşünen Mehring olmuştu. "Tarihisel süreci dışlayan" böylesi bir diyalektik materyalizm bir kez tarihsel materyalizmin teorik temeli olarak görülünce, tarihsel materyalizm ister istemez "çarpıtılmış" olur: insanla doğa arasındaki "maddesel alışveriş " (metabolizma) ve Marx'ın odaklandığı "antropolojik doğa" ortadan kalkar; pratik, insanın varlık tarzı, toplumsal yaşamın özü ve gerçek dünyanın zemini gözlerden gizlenir ve insanın öznelliği yok olur. Daha da kötüsü, bu sözde diyalektik materyalizmde doğa insan etkinliğinden ve tarihsel gelişimden

12 Karl Marx ve Friedrich Engels. Çince 1. Baskı, Cilt 2, s. 164.
13 A.g.e., s. 164.

koparılır ve Marx'ın aslında eleştirdiği "soyut doğa" ya da "soyut töz" haline gelir.

Benim anlayışıma göre bu, Marksist felsefenin çağ açıcı katkılarını büyük ölçüde bir tarafa bırakan, "soyut töz"ü numen olarak gören, korkunç bir teorik gerileme ifade etmektedir. Bu, Stalin'in Marksist felsefeyi popüler—halkın kolayca anlayacağı—bir tarzda sergilemeye çalıştığını ama Marksist felsefeyi ve ontolojisini basit ve tek taraflı bir şekilde anladığını gösterir; bu anlamda aslında Stalin Marksist felsefeyi erken dönem modern materyalizmin mantığıyla yorumlamıştır.

İster tarihsel açısından, ister mantıksal perspektiften bakılsın, tarihsel materyalizm "diyalektik materyalizm"in toplumsal tarih alanına "uzanımı ve uygulaması" değildir. Marx'ın felsefe sisteminin, teorik temelinde tarihsel materyalizmden bağımsız bir diyalektik materyalizm, veya da ayrı/bağımsız bir şekilde uygulama karakteri taşıyan bir tarihsel materyalizm yoktur. Tam tersine, tarihsel materyalizm Marx'ın ilk büyük buluşudur ve tarihin materyalist bir şekilde yorumlanması ile yeni bir gelişim yolu açılmıştır. Marksist felsefenin tarihini derinlemesine incelediğimizde, Marx'ın tarihsel materyalist olmadan önce materyalist olmadığını ve tarihsel materyalist olduğu andan itibaren aynı zamanda diyalektik materyalist olduğunu görebiliriz.

Başka bir deyişle, tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizm ile aynı gün içinde oluşturulmuştur. Diyalektik materyalizm ile tarihsel materyalizm iki farklı öğreti değil, aynı öğretinin, yani Marx'ın materyalizminin farklı adlarıdır. "Tarihsel süreci dışlayan" ve tarihsel materyalizmden ayrı olan bu sözde diyalektik materyalizm, Marx'ın diyalektik materyalizmi değildir, aksine bu kavrayış özünde eski doğal materyalizmin modern çağda yeniden "restore" edilmesidir ve belirli koşullarda bizi tarihsel idealizme götürmesi kaçınılmazdır. Marx'ın da söylediği gibi, "Tarihsel süreci dışlayan soyut doğa bilimci

materyalizmin kusuru, sözcülerinin ne zaman kendi uzmanlık alanlarının dışına çıkmaya cüret etseler hemen kendilerini gösteren soyut ve ideolojik tasavvurlarında zaten görülebilir."[14]

Böylece, temelini Stalin'in oluşturduğu ve çerçevesini oturttuğu Marksist felsefenin Sovyet modelinin, temel olarak, Marx'ın sözünü ettiği "soyut materyalizm" ya da "tarihsel süreci dışlayan soyut doğa bilimci materyalizm" olduğunu söyleyebiliyoruz. Bu materyalizm insan etkinliğinden ve toplumsal tarihten yalıtık bir biçimde "dünyanın maddiliği"nden dem vurmaya kalktığı zaman Marx'ın eleştirdiği gibi çoktan sinsice "soyut materyalizme doğru veya daha doğrusu idealizme" adım atmıştır.

II. Tarih ve Sınıf Bilinci'nden Toplumsal Varlığın Ontolojisi'ne, Lukács'ın Geçirdiği Değişim

Stalin'in Marksist felsefe ve Marksist felsefenin ontolojisi konusundaki anlayışı, onlarca yıl boyunca Marksist felsefenin tarihine egemen olmuş ve tek üstün otorite olarak görülmüştür. Oysa Lukács'ın aynı konudaki görüşü, başından beri öfke nöbetlerine yol açmış, bu görüşe karşı yaklaşım iniş ve çıkışlar yaşamış, farklı insanların bu görüşe karşı farklı tutumlar aldığı görülmüştür. Lukács'ın bir Marksist mi yoksa "Batı Marksizmi" akımı içinde mi değerlendirileceği hâlâ tartışma konusudur. Aslında 1985'te, Lukács'ın 100. doğum yıldönümünde, Macaristan Sosyalist İşçi Partisi Lukács üzerine bir "nihaî bir değerlendirme" yaparak "Georg Lukács'ın, Marksist-Leninist düşüncenin önde gelen, büyük bir temsilcisi" olduğunu açıklamıştır. Ben bu değerlendirmeye katılıyor ve Lukács'ın yirminci yüzyılın en önemli, en etkili felsefecilerinden biri olduğunu düşünüyorum. Aslında onun düşüncesinin karşı karşıya kaldığı güçlük ve tartışmalı kader, Marksist felsefe tarihinin yirminci yüzyılda karşı karşıya kalmış olduğu iniş-çıkışları ve değişimleri yansıtmaktadır.

14 Karl Marx ve Friedrich Engels. Çince 1. Baskı, Cilt 23, s. 410.

Genel olarak bakıldığında, Lukács'ın Marksist felsefenin ontolojisi üstüne getirdiği açılımlar iki aşamaya ayrılabilir. Lukács ilk aşamadaki düşüncesini asıl olarak *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, ikinci aşamadaki düşüncesini de *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'nde ortaya koymuş, "Marksizmin gerçek felsefi temeli, ontolojidir" ifadesini kullanmıştır.[15] Lukács, Hem Tarih ve Sınıf Bilinci hem de Toplumsal Varlığın Ontolojisi Marksist felsefenin ontolojisi üzerine yoğunlaşmış olmasına karşın, onun bu iki kitapta savunduğu ontoloji görüşleri oldukça farklıdır.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nde, Marx'ın ontolojisi üstüne Lukács'ın tartışmasının göze çarpan bir yanı vardır: Lukács burada, doğanın diyalektiğini reddeder, diyalektiği "tarih ve toplumsal alanla" sınırlar ve bütünlük (*totality*) yaklaşımını vurgular.

Yani, Lukács'a göre, doğada Engels'in sözünü ettiği gibi bir diyalektik yoktur; özne ile nesne arasındaki, düşünce ile varlık arasındaki, özgürlük ile zorunluluk arasındaki çelişkiler ve "antinomilerin" aşılması düşüncesi dahil olmak üzere, Descartes, Kant ve Hegel'in ortaya koyduğu ve bize bıraktıkları bütün diyalektik sorunlar, "bizi tarihe götürür."[16] Doğa "toplumsal bir kategori" olduğu için "toplumsal gelişimin herhangi bir belirli aşamasında, doğal olduğu düşünülen ne varsa, bu doğallık insan ile ilişkilidir. İnsan ile ilişkili bu doğa hangi biçimi alırsa alsın, yani söz konusu bu doğanın biçimi, içeriği, kapsamı ve nesnelliği, toplum tarafından koşullanır" ve "doğa hakkındaki bilginin artması toplumsal bir fenomendir."[17] Böylece Lukács, doğanın diyalektiğini tarihin diyalektiğinin dışına atmış, Marksist diyalektiği tarih alanıyla sınırlamış ve Marksist diyalektiği tarihsel diyalektiğe indirgemiştir.

15 A Dictionary of Western Marxist Figures, adlı kitaptan, bkz: İngilizce Baskı, s. 268.

16 Lukács, Tarih ve Sınıf Bilinci (History and Class Consciousness). Chongqing Publishing House,1989, s.161.

17 A.g.e., s. 252 ve 236.

Yukarıda kendisinin yazdığı gibi diyalektiğin sorunlarının çözümü tutkusu Lukács'ı "tarihe götürür", tarihin incelenmesi de onu insanın pratik etkinliğine götürmüştür.

Lukács'a göre tarih insan etkinliğinin ürünüdür, özne tarafından yaratılan nesnedir. Tarih, nesne olarak, insan pratiğinin nesnel sürecidir; özne olarak ise, tarih insanın kendini yaratma sürecidir. Tarih, özünde, insanın pratik etkinliğinin zaman içindeki ilerlemesidir, yani tarih "diakronik" (artzamanlı) toplumsal pratiktir; tarih bizim eylemimiz olarak kavranabilir. Lukács, tarihin pratiksel özünü tarihi inceleyerek, pratiğin tarihsel özünü de pratiği analiz ederek kavramaya çalışır. Pratiğin soyut bir etkinlik olmadığını, aksine tarihsel bir etkinlik olduğunu savunur; Lukács'a göre pratik, saf bir epistemolojik kategori değil, aksine insanın yabancılaşmasını parçalayan tarihsel bir etkinliktir.

Özne ile nesnenin tarihsel etkinlik içindeki etkileşimi, bir yandan diyalektiğin belirleyici etkeni diğer yandan tarihin hareketinin belirleyicisidir ve bu ikisi bir bütünlük (*totality*) oluşturur. Lukács'ın bakış açısına göre, bütün, evrensel olarak, içerdiği parçadan üstündür; herhangi bir parça da ancak bütünle bağlantılı olduğunda bir anlam taşır. "Ancak toplumsal yaşamın yalıtık olgularını tarihsel sürecin çeşitli vecheleri olarak gören ve bu olguları bir bütünlük içinde birleştiren bir bağlam içinde, (ancak bu yolla) olgular üzerine bilgi gerçekliğin bilgisi olmayı umabilir." "Eylem— nesnel anlamında—bütünün değiştirilmesine yöneliktir."[18]

Dolayısıyla Lukács, her şeyin tarih temeline dayanması ve tarih ile açıklanması gerektiğini hatta pratiğin öznesinin bile tarih boyutuna serilmiş halde olduğunu savunmaktadır. Böylece Lukács, Marksist felsefenin ontolojisinin temelini keşfettiğini, bu temelin tarih olduğunu düşünür ve Marx'ın "eleştiriciliğinin—birçok bakımdan—tarihsel bir eleştiri" olduğunu savunur.[19]

18 A.g.e., s. 10 ve 198.

19 A.g.e., s. 53.

Lukács'ın bu görüşleri, oldukça derin görüşlerdir. Marx *Alman İdeolojisi*'nde "tarihsel doğa" düşüncesini ortaya atmış, böylece Feuerbach'ın savunduğu "doğa kültü"nün (doğa tapınmasının -ed.) perdesini kaldırır ve doğayı tarihin ışığıyla aydınlatır. Lukács, doğanın toplumsal bir kategori olduğunu doğrulayınca Marx ile denk düşmüştür, ve bu da Marksist felsefenin genel materyalizm olarak, Marksist felsefenin ontolojisinin de doğa ontolojisi olarak hatalı bir biçimde anlaşılmasının "panzehiri" gibidir; Lukács'ın hem tarih ile pratik arasındaki iç bağlantıyı hem de tarihin bütünlüğünü onaylaması, İkinci Enternasyonal'in ekonomik materyalizmini, yani materyalist tarih kavrayışını vülgerleştirilmesini eleştirmek açısından çok anlamlıdır.

Fakat Lukács, son tahlilde "diğer bir uca kaçmıştır". "Tarihsel doğa"yı onaylamış ama "doğal tarih"i gözden kaçırmış ve Marx'ın "doğal tarih" düşüncesinin Hegel'in mutlak idea'sından tarihe giden yolunu kestiğini anlamamıştır; tarihin bütünlüğünü onaylamış fakat proleter bilincin rolünü abartmış, hatta Marksizm ile burjuva ideolojisi arasındaki belirleyici farkı oluşturan şeyin ekonomik zorunluluk değil, aksine tarihsel bütünlük görüşü olduğunu düşünmüştür; tarih ile pratik arasındaki iç bağlantıyı onaylamış ve pratiği ontolojiye dahil etmiş olmasına karşın insanın pratik etkinlik içinde doğayla kurduğu ilişkiyi iptal etmiş, insanın pratik etkinliğinin sahnesini insan ile insan arasındaki ilişkiler alanı ile sınırlamış, bunu da proletaryanın sınıf bilincine bağlamıştır. böylece *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne idealizmin gölgesini düşürmüştür.

Lukács'ın Tarih ve Sınıf Bilinci'ndeki hataları, temel olarak, pratiği tek yanlı anlaması ve pratik etkinliğin asıl içeriği olan insan ile doğa arasındaki maddi alışverişi (metobolizma) görmezden gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu da Marx'ın, insan ile doğa arasındaki ilişkinin tarihten dışlanmasının idealist tarih kavayışına yol açacağı şeklindeki görüşünün doğruluğunu ve öngörülebilir olduğunu kanıtlamakatdır.

Lukács, sonradan bu durumun gayet farkındaydı. 1930'lardan itibaren kendi kendisini birkaç kez eleştirmiş ve *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde "Marksist temel kategorisi, doğa ile toplum arasındaki alışverişin aracısı olarak emeği" ihmal ettiğini, insan ile pratik arasındaki pratiksel ilişkiyi tarihten dışlamanın "Marksist dünya görüşünün en önemli gerçek dayanaklarının yok olması anlamına geldiğini"[20] itiraf etmiştir. Bunun sonucunda *Tarih ve Sınıf Bilinci* "istemsiz olarak ağır basan bir öznelcilik vurgusu kazanmış", Marksizmin tarihinde daha önce de ortaya çıkmış olan bir eğilime yani "Marksizmi sadece toplum doktrini, toplum felsefesi olarak kavrama ve içerdiği doğaya dair önermelerin ihmal veya inkar edilmesi eğilimine" kapılmış ve sonunda tıpkı bu eğilimdeki gibi, "Marksizmin ontolojisinin temellerini hedef almıştır"[21].

Lukács'ın özeleştirisi çok derin ve etkileyicidir. Tam da bu nedenden ötürü, Marx'ın "tek bilim tarihdir" düşüncesine bir temel sağlamak ve "Marksgil ontolojinin ilkelerini ortaya koymak" umuduyla *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* adlı önemli yapıtını vermiştir.[22]

Lukács'a göre, Marx'ın teorik çalışmaları doğrudan doğruya Hegel'den arta kalan teorik ipucuna bağlıdır ve aynı zamanda Hegelci felsefeyi, hatta geleneksel felsefenin tamamını devrimci bir şekilde değiştirir. Bu devrimci değişimin sırrı, Marx'ın bilimsel pratik ya da emek kavrayışını kurmasında yatar.

"Hegel'in üstün önsezileri ile birlikte sık sık karşılaştığı aşılmaz güçlüklerin materyalist çözümü, yalnızca Marx'ın emek kavrayışı ile mümkündür. Bunun nedeni, Marx'ın emek kavrayışının toplum ile doğa arasındaki maddi alışverişe içerik kazandırması, böylece aynı zamanda emek kategorileri ile

20 Lukács, Tarih ve Sınıf Bilinci (History and Class Consciousness), s. 21.
21 A.g.e., s. 53.
22 Lukács'ın Otobiyografisi (Autobiography of Lukács), s. 48.

emek kategorilerinin doğal öncülleri arasındaki ilişkiye içerik kazandırması ve böylece emeğin toplumsal gelişiminin sonucu olarak bu öncüllerde meydana gelen değişimlere içerik kazandırmasıdır."[23]

Marksist felsefenin tarihinde, Lukács'ın yaratıcı katkılarından biri, "pratik etkenini Marksist felsefenin ilgi merkezine ve çekirdek konuma yeniden yerleştirmesi"[24], bilimsel pratik kavrayışının Marksist felsefenin teorik temeli olduğunu onaylaması ve Marksist felsefenin ontolojisinin toplumsal varlığın ontolojisi, yani pratik ontoloji olarak belirlemesidir. Lukács'a göre pratik, özellikle de "birincil pratik" olarak emek pratiği, her zaman toplumsal varlıkta temel, merkezî konuma sahiptir. "Toplumsal varlığın tamamı, ontolojik nitelikleri bakımından, insan pratiğinin ereksel eylem zemini üzerine kurulmuştur." "Toplumsal varlığın niteliğini ilk kez ortaya koyan, emeği ereksel-yaratıcı varlığın ayırdedici bir varlık tarzı olarak gören Marx'ın bu emek teorisidir."[25] Lukács'ın toplumsal varlığın ontolojisini aynı zamanda 'pratik ontoloji' olarak terimlendirmesinin nedeni budur.

Lukács'a göre "insan emeğinin her zaman bir ereği vardır—emek bir erek saptar, bu erek seçilmiş bir sonuçtur, dolayısıyla da insan emeği insanın özgürlüğünü temsil eder. Bununla birlikte, insanın özgürlüğü, ancak ve sadece, maddi dünyadaki neden ve sonuç yasasına tabi olan nesnel doğal güçleri işler hale getirme biçiminde var olan bir özgürlüktür."[26] Yani, emek bir yandan insanın ereğini içerir ve diğer yandan nesnel maddi öncüle sahiptir. Böylece emek, nesnelliğe sahip olan sebep ve sonuç zincirine 'insan ereğini' halkasını ekleyen aktif bir

23 Lukács'ın Edebi Makalelerinin Derlemesi (A Collection of Literary Essays of Lukács), s. 432.

24 Vranicki, Marksizmin Tarihi (History of Marxism) Pekin: People's Publishing House, 1988: Cilt 2, s. 101.

25 Lukács, Toplumsal Varlığın Ontolojisi (The Ontology of Social Being) İngilizce Baskı, s. 309 ve 25.

26 Lukács'ın Otobiyografisi (Autobiography of Lukács), s. 294.

doğa-dönüştürme etkinliğidir. Emek süreci bunu yaparken yalnızca doğanın biçimini değiştirmekle kalmayıp, aynı zamanda doğada insanın amacını gerçekleştirir ve doğadan toplumun ihtiyacını karşılar, böylece doğanın sürekli olarak "toplumsallaşmasına" yol açar. Bu arada doğal varlığın toplumsal varlık üstündeki "kısıtlamaları" ortadan kalkmaz. Lukács şöyle der: "doğanın koyduğu kısıtlamaların azalmasından söz ediyorum,yoksa bu kıstlamaların yok edilmesinden değı, tümüyle aşılmasından asla". Lukács böylece, insanla doğa arasındaki maddi alışverişi ve madde ile düşünce arasındaki dönüşüm sürecini pratik kategorisi altında toplayarak, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki kusurların üstesinden gelmiş ve pratik kavramına somut bir içerik kazandırmıştır.

Lukács'ın fikirleri Marx'ın fikirleriyle tamamen uyumludur. *1861-1863 Ekonomik Elyazmaları*'nda Marx emeğin "doğal malzemenin sahiplenilmesini ... hedefleyen ereksel etkinlik" olduğuna işaret eder. Marx bu fikri tekrar tekrar vurgulamış ve Kapital'in en son taslağında şöyle yazmıştır: "Her emek sürecinin sonunda, sürecin başlangıcında emekçinin kafasında var olan tasarımı bir sonuç olarak görürüz. Emekçi, yalnızca üzerinde çalıştığı malzemenin biçimini değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda bu yasayı (sebeb-sonuç ilişkisi yasasını -çev.) kendi alışageldiği çalışma yöntemine uygulayan kendine ait olan bir amaç gerçekleştirir, aynı zamanda kendi iradesini bu yasaya tabi kılmak durumundadır."

Toplumsal Varlığın Ontolojisi'nin *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin ötesine geçmesi, temel olarak, doğru bir 'pratik' kavramı ortaya koyması, insanı doğa ile, toplumsal varlığı da doğal varlıkla ilişkilendirmesi ve bu temelde insan ereği ile nesnel sebep-sonuç ilişkisini birleştirmesi ve derin bir çözümleme ile değer ile "olması gereken" arasındaki ilişkiyi açıklamasıdır.

Lukács'a göre, değer kategorisi toplumsal varlığın temelini, emeği gösterir, ve değer sorunu ise kaçınılmaz olarak "olması gereken" bağlantılıdır. "Her pratikte, böylesi bir değer (olumlama ya da olumsuzlama) söz konusudur; eğer hedeflenen nesneye ilişkin değersel bir ereksel tasarım bulunmuyorsa, değer toplumdaki herhangi bir ontoloji ile birleştirilemeyecektir."[27] Dolayısıyla, sonuç olarak insan pratik etkinlik içinde kendisini toplumun bulunduğu düzeye yükseltir ve aynı zamanda sürekli olarak "kendiliğinden varlık"tan "kendisi için varlığa" dönüşümler yaşar, böylece insan pratik etkinlik içinde—gitgide daha fazla olmak üzere—toplumun biçimini ve içeriğini içselleştirir.

Lukács şöyle ilave eder: "Toplumsal varlığın oluşumunun, onun kendi temellerini aşmasının ve bağımsızlık kazanmasının—tüm bunların—emeğe dayandığını, yani tüm bunların emeğe, yani benimsenen amacın sürekli bir biçimde gerçekleşmesine dayandığını kavramaksızın, toplumsal varlığı akla uygun bir şekilde tartışamayız."[28]

Görülüyor ki, Lukács, insanın varlığını, yani toplumsal varlığın ontolojik temelini, pratiğin oluşturduğuna inanıyordu. "Varlıklara ereksellik ve nedensellik arasındaki ikiliğe dayalı birleşik bağıntıyı kazandıran emektir. Doğada emeğin ortaya çıkmasından önce var olan tek şey ise neden ve sonuç süreci olmuştur. Dolayısıyla, bu iki boyut (ereksellik ve nedensellik) içeren kompleks (yapı) ancak emekte ve emeğin toplumsal sonuçlarında, toplumsal pratikte var olur. Sonuç olarak, gerçekliği dönüştüren erek-koyan etkinlik, insan toplumunun varlığının ontolojik temeli haline gelir."[29]

27 Lukács, Toplumsal Varlığın Ontolojisi (The Ontology of Social Being) İngilizce Baskı, s. 94.

28 A.g.e., s. 12.

29 Lukács, Toplumsal Varlığın Ontolojisi (The Ontology of Social Being) İngilizce Baskı, s. 14-15.

Pratiği ve pratiğin sonuçlarını doğru kavraması sayesinde Lukács, "pratik" ya da "emek" kategorisinin Marksist felsefenin temel kategorileri olduğunu sık sık vurgulamış, pratik ontolojiyi açıkça Marksist felsefenin teorik temeli olarak görmüş ve toplumsal varlığın ontolojisini kurarken, toplumu pratik kategorisi üzerinden doğa ile ilişkilendirmiştir. "Emek süreci insan ile doğa arasındaki süreçtir ve insan ile doğa arasındaki (alışverişin) metabolizmanın ontolojik bir temeli vardır"[30] görüşünü kesin bir biçimde ortaya koymuş ve emek kavramı onun analizinin anahtar kavramı olmuştur. "Marx'ın düşüncesi ışığında, ontolojiyi felsefenin kendisi olarak, tarih temelinde felsefe olarak kavrıyorum ... İnsan toplumunun özü, insanın ereksel etkinliğidir, yani emektir"[31]. Lukács'ın bu açıklaması bana Marx'ın ünlü sözünü hatırlatıyor: "Bütün toplumsal yaşam, özünde pratiktir".

Tarih ve Sınıf Bilinci'nin merkezî kategorisinin "tarih" olduğunu söyleyebilrsek, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'nin merkezî kategorisinin de "pratik" ya da "emek" olduğunu söyleyebiliriz. Lukács pratiği derinlemesine araştırarak, insan varlığının bütünüyle toplumsal varlık olduğunu, bu varlığın temel özelliğinin de tarihsellik olduğunu görmüştür; ayrıca, doğa ortadan kalkmamakta, aksine toplumsal varoluşa girmekte ve doğanın nesnelliği toplumsal varoluşa doğru genişlemektedir. Bu anlamda Lukács şunu savunur: "Pratiğin kendisi, toplumsal varlığın özünün en önemli kanıtını en dolaysız şekilde ortaya koyar ve gerçek eleştirel ontolojiye gelince, pratik zorunlu nesnel çekirdektir."[32]

Bu görüşlere ulaştığında Lukács Stalin'i ve kendi *Tarih ve Sınıf Bilinci*'i aşmış, Marx'a dönmüş, Marksist felsefenin ontolojisine orijinal görünümünü yeniden kazandırmış ve yeni bir düşünsel ufuk açmıştır.

30 A.g.e., s. 72.

31 Lukács'ın Otobiyografisi (Autobiography of Lukács), s. 203.

32 Lukács, Toplumsal Varlığın Ontolojisi (The Ontology of Social Being) İngilizce Baskı, s. 13.

Ancak Lukács bize yeni bir düşünsel ufuk açmışken, aniden geriye doğru bir adım atmıştır—birdenbire genel ontolojinin ya da doğal ontolojiyi toplumsal varlığın ontolojisinin öncülü ve temeli olduğunu savunmaya başlamıştır. Artık, Lukács "toplumsal ontolojinin öncülünün genel ontoloji" olduğunu ve "toplumsal varoluşun ontolojisinin ancak doğal ontoloji temeli üzerinde" inşa edilebileceğini savunmakta, "Tarihsel materyalizm, kendinde içkin olan zorunluluğun ve güvenilirliğin bilimsel temelini ancak diyalektik materyalizmin ontolojisinde"[33] edinebileceğini yazmaktadır.

Lukács, Stalin'in felsefi düşüncesini sert bir şekilde eleştirmişti, özellikle Marksist felsefeyi ve Marksist felsefenin ontoloji üzerine düşüncesini inceleyen çalışmalarında gerçekten de Stalin'den çok farklıydı, hatta toplumsal varlığın ontolojisi üzerine görüşleri ile yeni bir düzeye ulaşmıştı. Ne var ki tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizm ve diyalektik materyalizm ile doğal materyalizm arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda Stalin'le aynı görüştedir; ikisinin bu noktalardaki görüşleri çarpıcı bir benzerlik gösterir. Lukács en son vardığı noktada diyalektik materyalizmin ontolojisini tarihsel materyalizmin teorik temeli olarak görmüş ve diyalektik materyalizmin ontolojisini de doğal ontolojiye dayandırmıştır. Böylece, Marx'ın eleştirdiği doğa ontolojisini, Marksist felsefenin ontolojisinin öncülü ve temeli haline getirecek kadar ileri gitmiştir. Lukács, Stalin'i aşmış, ama en sonunda Stalin'e geri dönmüştür. Bu anlamda, her ikisi de aynı sona ulaşmıştır.

Bu durum gerçekten de bir trajedidir; Lukács'ın yaşadığı bu teorik trajedi, olguların gidişine baktığımızda yaşanmaması gerektiği halde, gerçekten de yaşanmıştır. Epistemolojik açıdan baktığımızda bu trajedinin yaşanmasının temel nedeni, Lukács'ın zihninden çıkmamış olan bir gölgenin (izin) varlığıdır: diğer deyişle "zamansal öncelik" ile uyumlu bir araştırma yöntemi olan indirgemecilik yönteminin etkisidir.

33 A.g.e., s. 326, 472 ve 151.

Lukács bu metodolojik temelde, varoluşun üç temel tarzı arasındaki "öncelik sıralamasını" inorganik madde, organik madde ve insan toplumu olarak düşünmüştü. Bu temelde "dünyanın geri dönülmez süreci içinde, ontoloji üstüne özdüşüncesinin merkezine" inorganik maddeyi* yerleştirmişti.[34] (* İnorganik madde: Cansız dünya. -ed)

Bu durumda, Lukács'ın neden en sonunda doğal ontolojiyi toplumsal varlığın ontolojisinin öncülü ve temeli olarak gördüğünü anlamamız zor değildir.

Lukács, bu noktada, Marx'ın uyarısını derin düşüncesini, gerçek insandan ve insan etkinliğinden koparılmış doğanın ya da herhangi bir tözün "hiçlik" ya da "mevcut olmayan varlık" anlamına geleceğini, ve böylesi "soyut töze" dayanan bir materyalizmin ise "soyut materyalizm" olduğunu, bunun da "idealizme" doğru götüreceği biçimindeki görüşünü görmezden gelmiştir. Bu güçlü Marksist düşünür, bu hatasının sonucu olarak önüne gelen bir çelişme karşısında tüm gücünü yitirmiş gibiydi: doğanın insana göre "zamansal önceliği" ile insanın "benim için var olan" doğa ile ilişkisinin "mantıksal önceliği" arasındaki çelişki.

III. Kısa Sonuç

Yukarıdaki bölümlerde Stalin ve Lukács'ın Marksist felsefenin ontolojisi konusundaki görüşleri üstüne bazı yorumlarda bulundum ve kısaca Marx'ın bu konudaki görüşü üzerinde durdum. Şimdi bu görüşleri özetleyerek vardığım sonucu ortaya koymak istiyorum.

Marx'ın ontoloji sorununa girmediği ve Marksist felsefenin ontoloji olmayıp yalnızca bir dünya görüşü olduğu kanısına katılmıyorum. Bu bir yanlış anlama ve önyargıdır, anlamsız bir gurur ve önyargıdır. Aslında Marx daha Doktora Tezi çalışması aşamasında ontoloji sorunuyla ilgilenmiş "ontolojinin kanıtı"

34 A.g.e., s. 10.

ve "ontolojinin belirlenmesi" sorunları üzerinde durmuş, *1844 Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları*'nda "ontolojinin onaylanması sorununu" tartışmıştır. Marx, Alman İdeolojisi'nde de aslında bir ontoloji sorunu olan insanın varoluşu sorununa odaklanmıştır, varoluşun özü ve anlamı araştırmasının ontoloji araştırması olduğu açıktır.

Bu bakımdan, Lukács'ın bakış açısı doğrudur – Marx, odak noktası ontoloji olan ayrı bir yapıt ortaya koymuş olmasa da, Marksist felsefenin uğraşı "varoluşun sergilenmesidir, yani Marksist felsefe nihai anlamda saf ontolojidir."[35] Bence, Marksist felsefenin felsefe tarihinde gerçekleştirdiği asıl devrimci değişiklik ontoloji düzeyinde başlayıp yayılmış, bunun sonucunda geleneksel ontoloji sona erdirilmiş ve yeni (modern) materyalizmin ontolojisi, yani pratik ontoloji kurulmuştur.

Marx'a göre pratik, hem bir nesnel maddi etkinlik, hem de bir amaçlı yaratıcı etkinliktir; kendi olarak ve kendisi için ilerleyen şey insanlığın pratik etkinliğinden başka bir şey değildir. Pratik, bir yandan insanların gerçek dünyayı dönüştürmesi, yaratması ve kavraması için bir temel ve dayanak sunmakta, diğer yandan insanlığın öz-gelişimi için nihai dürtüyü sağlamakta ve insanın varoluş tarzını oluşturmaktadır. İnsanlar pratik yoluyla bir yandan doğayı sürekli olarak dönüştürür ve doğa üzerinde bilişini derinleştirir, diğer yandan kendilerini dönüştürür, yaratır ve kavrarlar- bu dönüştürme kendi biyolojik yapılarını, toplumsal ilişkilerini, kendi düşünce tarzlarını, vb, kapsar. Pratik, gerçek dünyanın özünü ve insanın yaşayan numenini oluşturur. Marx, bu anlamda, "insanın duyuları, tutkuları, vb. (dar) anlamda antropolojik belirlemelerden ibaret değildir, bunlar, hakikaten ontolojik öz (doğa) olumlamalarıdır"[36] değerlendirmesini yapmıştır.

35 A.g.e., s. 559.

36 Karl Marx ve Friedrich Engels. 1. Çince Baskı, Cilt 42, s. 150.

Marx'ın pratik ontolojisi "kendi zamanının gerçek dünyasına" yöneliktir, bu ontoloji insanın yabancılaşmış yaşam koşullarının ortadan kaldırılmasını vurgulamış "pratik materyalist yani komünist için, sorunun mevcut dünyanın devrimcileştirilmesi, mevcut şeylere pratik bir şekilde hücum etmek ve onları değiştirmek sorunu" olduğunu ortaya koymuştur, insan ile dünya arasındaki, varlık ile öz arasındaki, özgürlük ile zorunluluk arasındaki ve birey ile tür arasındaki çelişkiler bu yolla radikal bir biçimde çözümlenebilir. Sonuç olarak, Marx ontolojiyi "Gök"ten "Yer"e indirmiş ve ontolojiyi bir yandan dünyadaki acı ve mutluluklarla, diğer yandan komünizm idealiyle birleştirmiştir; ya da şöyle söylemeliyiz: Marx proletaryanın ve bütün insanlığın özgürleşmesi için ontolojik bir kanıt ortaya koymuş, böylece "gerçekliği ontoloji yoluyla kavramanın bir yolunu" açmış ve felsefeyi doğrudan dünyanın değiştirilmesine bağlayan noktayı keşfetmiştir. Marksist felsefe temel olarak pratik ontolojidir, yani varoluşsallığın ontolojisidir.[37] Tüm felsefe tarihinde en fazla heyecan duyulan şeyle, insanın nihai varlığı ile gerçek varlığı ikilisi ile ilgilenmektedir.

Marx'ın açık ve kesin görüşleri, uzun bir tarihsel dönem boyunca insanların dikkatini çekmemiştir. Marksist felsefenin ontolojisine gelince, Lenin onu hatalı bir biçimde kavramış, Stalin, Lenin'in tarihsel materyalizmin, materyalizmin ilkelerinin toplumsal tarih alanına uzatılıp uygulanması olduğu biçimindeki görüşünü uç noktalara götürmüş Marksist felsefeyi daha önceki genel materyalizm ile, Marksist felsefenin ontolojisini ise tamamen doğa ontolojisiyle karıştırmıştır. Stalin, aslında Marksist felsefeyi erken dönem modern materyalizmin mantığı çerçevesinde yorumlamış ve Marksist felsefenin çağ açıcı katkısını büyük ölçüde inkar etmiştir. Şüphesiz bu, Marksist felsefenin tarihinde çok büyük bir teorik gerileme anlamına gelmiştir. Lukács keskin görüşlüdür, onun toplumsal

37 生存论的本体论, diyerek yazar, özellikle varoluşçuluk (存在主义) kavramını kullanmıyor. -çev.

varlığa ilişkin ontolojisi, sorunun çözümü yönünde yeni bir düşünce çizgisini öngörür ve bizlere Marksist felsefenin ontolojisini "yeniden canlandırma" yolunda, onun ontolojisini kapsamlı ve derin bir şekilde kavramamız için bize geniş bir düşünme alanı sağlar. Bununla birlikte, Lukács en sonunda yanlış bir yöntem kullanımı yüzünden genel materyalizme ve genel materyalizmin ontolojisine sapmıştır. Stalin'i aşmış ama sonunda yeniden Stalin'e, erken dönem modern materyalizme geri dönmüştür. Kanımca Lukács'ın erdem ve kusurları, başarı ve başarısızlıkları, bir gerçeği kanıtlamaktadır: Ayaklarımızı günümüzün çağdaş pratiğe, çağdaş bilim ve felsefesi yerleştirerek, Marksist felsefenin ontolojisi ve Marksist felsefenin çağdaş anlamı üzerine yeni bir kavrayış oluşturmamız gerekmektedir. Tarihte tekrar tekrar ortaya çıkan tuhaf bir fenomen vardır: büyük bir filozofun bir teorisi ya da hatta onun bütün felsefî teorisi, her zaman, içkin değerini o filozofun ölümünden sonra, ve nispeten uzun bir süre geçtikten sonra ortaya koymakta ve insanların dikkatini çekmektedir. Marksist felsefenin ontolojisinin, yani pratik ontolojinin ya da varoluşsallığın ontolojisinin[38] tarihsel kaderi de aynen böyle olmuştur. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında ileri sürülen ve inşa edilen bu ontoloji, kendi çağında ve ardından gelen nispeten uzun bir süre boyunca insanlarda kavrayış ve dikkat uyandırmamıştır.

Bu nedenle, Marx'ın ardından gelenler, Marksist felsefenin ders kitapları versiyonu[39] olarak andığımız yorum sistemini kurarken, tam da Marx'ın bu varoluşsal ontolojisini görmemişler, ve kesinlikle varlıkların anlamını insanın varoluşu temelinde yorumlama yöntemini bir tarafa bırakmışlardır. Böylece Marksist felsefenin geleneksel ders kitabı versiyonunun içkin

38 生存论的本体论, diyerek yazar, özellikle varoluşçuluk (存在主义) terimini kullanmıyor. -çev.

39 Marksist partilerin iktidarda olduğu ülkelerdeki okul kitaplarında ve muhalefetteki komünist partilerin eğitim okullarında okutulan yorum kastediliyor. Şüphesiz bunun olması için akademinin de bu yoruma inandığını söyleyebiliriz. -çev.

kusuru bütün tinsel fenomenlerin temelini tarih sürecinden koparılmış "soyut töz"de arama tutumuna yol açmış olmasıdır.

Toplumsal pratiğin, bilim ve felsefenin kendisinin yirminci yüzyıldaki tarihsel hareketi ve gelişimi, Marx'ın varoluşsallık ontolojisini ve varlıkların anlamını insanın varlığı temelinde yorumlama yönteminin içkin değerini ön plana çıkarmakta, Marksist felsefenin çağdaşlığını ve insanlar için taşıdığı anlamın güncelliğini yeniden gözler önüne sermektedir. Marksist felsefenin varlıkların anlamını insanın varlığı temelinde yorumlayan ve insan ile doğa arasındaki ilişkiyi pratik temelinde anlayıp, kavrayan, Marksist felsefenin kendi "metni" ile uyumlu, yeni bir ders kitabı sisteminin çok geçmeden "ezici bir popülerlik" kazanacağını ve Marksistler için yeniden önemli bir başlık haline geleceğini şimdiden söyleyebiliriz.

Başlık IV

Kapitalizmin Kaçınılmaz Olarak Yerini Sosyalizme Bırakması Teorisinin Yeni Yorumu

Yang Geng

Marksizm'in teorik sistemi içinde, kapitalizmin kaçınılmaz ölümü ve onun yerini kaçınılmaz olarak sosyalizme bırakması ve sosyalizmin kaçınılmaz zaferi teorisi önemli bir yer tutmaktadır (yazımızın devamında bu teori "iki kaçınılmazlık" olarak anılacaktır.)

Bu teori özellikle bir yandan özellikle Marksizm'in gerçekçi, eleştirel ve devrimci niteliklerini ve diğer yandan Marksist felsefe (tarihsel materyalizm teorisi), ekonomi-politik ve bilimsel sosyalizm teorisi üçlüsü arasındaki birliği yansıtmaktadır. Marksizm'in neredeyse tümüyle tam da bu merkezi noktaya odaklandığını söyleyebiliriz. Ancak, "iki kaçınılmazlık" teorisi, günümüzde, birçok, anlam çarpıtılması, yanlış anlama meydan okumalar ile karşı karşıya kalmıştır.

Tüm Marksist öğretilerin sahiciliği ve bugünkü Çin'in izlediği reformun doğrultusu ile doğrudan bağlantılı olan böylesi önemli bir mesele karşısında, bizler çağdaş toplumsal pratiğin ulaştığı en üst noktadan yaklaşarak, "iki kaçınılmazlığı" yeniden derinlemesine düşünmeli, dikkatlice tartışmalı

ve yeni bir kavrayışla ele almalıyız. Kanımca Marksizm'in ve Marksist felsefenin çağdaş değerini de bu temel üzerinde yeniden değerlendirebiliriz.

I. Kapitalizmin Kaçınılmaz Olarak Yerini Sosyalizme Bırakmasının Nesnel Temeli

Kapitalist sistem, kuruluşunun ilk günlerinden bu yana, değişik bakış açılarından ve yönlerden birçok eleştirilerle karşılaşmaktadır ve bu eleştiriler, kapitalizmin gelişmesine, bir gölge gibi eşlik etmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın başlarında, Saint-Simon, Fourier ve Owen'ın temsil ettiği "eleştirel-ütopik sosyalizm", kapitalizmi derinlemesine eleştirmiş ve "işçi sınıfının aydınlanması için gereken en önemli materyalleri sağlamıştır. Ancak bu eleştiriler, yanılsamaların ya da fütürizmin, bilimsel bakış açısından baskın çıktığı ve sebeplerden ziyade sonuçları hedeflediğinden ötürü, mantıksal diyalektiğe dayanan eleştirilerden çok duygusal eleştirilerdir. Ve ayrıca kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının kaçınılmazlığını ve bu kaçınılmazlığın nedensel temelini hesaba katmamışlardır.

Bilimsel sosyalizmin bilimsel bir niteliğe sahip olduğu değerlendirmesinin sebebi, kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının kaçınılmazlığını açığa çıkarması ve bilimsel sosyalizmin neden sonuç ilişkisi yasası içinde nesnel bir temel sahip olmasıdır. Bunun için toplumsal gelişimin yasalarını, alt yapı ve kapitalist üretim tarzının ekonomik analizini ve ayrıca onun içsel çelişkilerinin incelenmesini de bir temel olarak ele almaktadır. Toplumsal gelişimin ve onun yasalarının öznenin istenci/iradesine tabi olmayan içkin yasası vardır.

Çin tarihi boyunca, ayrı ayrı her dönemin feodal hükümdarına hükümdarlık dersi verilmesine ve "su bu kayığı taşıyabiliyorsa, batırabilir de" uyarısında bulunulmasına ve hatta nesiller boyu sürecek yıkılmaz bir imparatorluk umuduyla, imparatorlar dersler alsınlar diye Tarihin Aynası gibi kitaplar

derlenmesine rağmen, hâlâ köylü ayaklanmaları, hanedan değişimleri ve burjuva reformları ve devrimci çıkışlar olagelmiştir.

"Yeni üretici güçler edinmek için, insanoğlu üretim tarzını değiştirir. Onlar üretim tarzını ve yaşamlarını elde etme yöntemlerini değiştirirken de bütün toplumsal ilişkilerini değiştirirler. El değirmeni size feodal beyli bir toplum verir, buharlı değirmen ise sanayi kapitalistli bir toplum verir".[1]

Bu da gösteriyor ki, belirli toplumsal bir oluşumun yükselişi ve çöküşü olağan bir olgudur. . Feodal toplumun çökmesiyle ortaya çıkan kapitalist toplum, üretim tarzında oluşan bir dizi değişimin ürünüdür; yani tarihsel bir zorunluluk sonucu ortaya çıkmış, dolayısıyla, kapitalizm, Marx'ın yazdığı gibi "tarihsel olarak oldukça devrimci bir rol oynamıştır."

Ancak, herhangi bir toplumsal formasyon (yapı), sonsuza kadar sürmez ve tıpkı nesiller boyu sürecek yıkılmaz bir imparatorluk kurmayı özleyen, fakat sonuçta çöken feodal hanedanlık sistemi gibi, tarihin akışında ortaya çıkan kapitalist toplum da zaman içinde, kaçınılmaz olarak çökecek ve yerini yeni bir toplumsal oluşuma bırakacaktır.

Kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının kaçınılmazlığı, tarihsel sürecin kendisinden, kapitalist üretim tarzına içkin olan, onun iç çelişkilerinden kaynaklanmaktadır. Kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisi, üretimin giderek artan toplumsallaşması ile üretim araçları üzerindeki kapitalist özel mülkiyet arasındaki çelişkidir.

Kapitalist toplumda üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin tezahürü olan bu çelişki, kapitalist toplum içindeki tüm çelişkilerin arasında en temel olanıdır ve kapitalist toplumun temel ekonomik yasasını—artı değer üretimi yasası—oluşturur.

1 Karl Marx ve Friedrich Engels Seçme Eserler, 2. baskı, cilt 1, s. 142.

"Burjuva sınıfının ortaya çıkışı ve egemenliği için gereken koşullar, sermayenin oluşması ve çoğalmasıdır."[2] Sermayenin oluşumu ve çoğalması süreci, kesin olarak üretim ve artı değerin sürekli gerçekleşmesi sürecidir. Sermayenin doğal niteliği, bitmek bilmeyen artı değer kavgasıdır.

Bu yüzden, artı değer arayışı ve hırsı, üretimi durmaksızın genişletmek yaymak ve üretici güçlerin sürgit gelişimi için, kapitalistlerin itici gücü ("kişiselleşmiş" sermaye) haline gelmiştir. "Emeğin üretici güç gelişimi (artı emek varsayımı), sermayenin değer gelişimi ve varlığı için önemli bir koşuldur. Bitmeyen zenginlik arzusu olarak, emeğin üretici güçlerinin sürgit artışı için sürekli olarak çaba sarf eder ve bunların var olmasını gerekli kılar."[3]

Sermayenin değer artışı veya artı değerin gerçekleşmesi, sermayenin üretim sürecinden dolaşım sürecine geçişine dayanmaktadır. Sermaye üretim sürecinden çıkıp, yeniden dolaşım sürecine girmekle iki kısıtlamaya maruz kalır.

Sermayenin İki Kısıtı

Sermaye üzerindeki bu kısıtlamalardan birincisi, kitlelerin mevcut tüketim gücü veya tüketim düzeyinden gelir. Sermayenin üretim ve birikimi esas olarak kapitalist üretim ilişkilerinin üretimi ve yeniden üretimidir. Bu olgu kaçınılmaz biçimde iki kutup, yani bir yanda sürekli olarak servet biriktiren bir azınlık, öte yanda da sürekli yoksulluğa batan çoğunluk arasında karşıtlığa yol açacaktır. Ya da ikincisi (sermayenin üretim ve birikimi) bir yandan gelişmiş ülkelerin daha fazla gelişmesine, öte yandan gelişmekte olan ülkelerin yoksulluktan kurtulmalarının daha da zorlaşmasına neden olacaktır. Bu durum, tüketim gücünün son derece sınırlanmasıyla sonuçlanacak, üretici güçler ile geniş çoğunluğun tüketim gücü arasındaki büyük zıtlığa ve burjuvazi ile proletarya arasında ve

2 aynı yerde, s. 284.

3 *Karl Marx ve Friedrich Engels*. 1. Çin Baskısı, cilt 46 (I), s. 306.

gelişmiş ülkelerle gelişmekte olan ülkeler arasında keskin bir karşıtlığa neden olacaktır.

Diğer ikinci kısıtlama ise, mevcut olan eşdeğer miktarından gelen kısıtlamadır; yani birinci öncelikle para olgusunda olduğu gibi mevcut bir eşdeğerlik (para) miktarından gelen kısıtlamadır. Bu kısıtlama sermaye tarafından yeni değer olarak üretilmiş ürün üzerindeki bir kısıtlamadır. Çünkü, artı değer üretiminin gerçekleşmesi, bir "artı eşdeğer" gerektirir; bu "eşdeğer" aynen bir ürünün, kullanım değeri olarak başkalarının tüketiminden gelen kısıtlamaya tabi olması gibi, "eşdeğer" bir değer olarak başkalarının üretiminden gelen kısıtlamaya tabidir. Kapitalist üretimin bizzat amacı artı değer elde etme arayışı olduğu için ve bu da kendisini tek tek işletmelerde üretimin örgütlü (düzenli-planlı) yapısı ile tüm toplum ölçeğinde ve tüm dünya pazarı ölçeğinde yapılan üretimin zayıf (anarşik) örgütsel yapısı arasındaki çelişki olarak ifade ettiği için—evrensel ölçekte dolaşım (mübadele) sürecine baktığımızda, tüm artı değerler için bir eşdeğer bulunmadığı görülecektir. Bu da kaçınılmaz olarak değişim değerinin kullanım değeri üzerindeki kısıtlamasının ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu yüzden Marx, sermayenin, "öncelikle, para miktarının meydana getirdiği kısıtlama ile" karşı karşıya geldiğine dikkat çekmiş ve "bu (artı eşdeğerin), sermaye için artık ikinci bir kısıtlama oluşturduğunu" yazmıştır.[4]

Aslında, bu iki kısıtlama, üretici güçlerin sonsuz ve durmaksızın gelişim eğilimi için birer kısıt veya engeldir, fakat sermaye, üretici güçlerin sürekli ve durmaksızın gelişimi sürecinde ve üretim ilişkilerinin sürgit değişimindeki bu (iki) engelleri daima, aşmaya çalışır. "Burjuvazi, üretim (aletlerini) araçlarını ve dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte toplumsal ilişkilerin tümünde sürekli devrimler yapmadan var olamaz."[5] Fakat sorun onun giriştiği her " yaratıcı yıkımın" sermayeyi, her seferinde daha büyük krizlere maruz bırakmasıdır.

4 Karl Marx ve Friedrich Engels. 1. Çince Baskı, Cilt 46 (I), s. 388.

5 Karl Marx ve Friedrich Engel, Seçme Eserler, 2. baskı, cilt 1, s. 275.

Burjuvazi, ister tüketimden ister "artı eşdeğerden" kaynaklanıyor olsun, neticede, bu (iki) kısıtlamaların, son çözümlemede kapitalist özel mülkiyetten, yani üretici güçlerin sonsuz ve durmaksızın gelişim eğilimi üzerindeki kapitalist özel mülkiyetten kaynaklanan bir kısıtlama olduğunu anlayamaz ya da unutur. Bu aslında burjuvazinin yıkmaya gücünün olmadığı en "temel engeldir" ve ayrıca böyle bir isteği de yoktur.

İlk olarak 1825'teki ekonomik kriz ve sonrasında birbiri ardından ortaya çıkan ve periyodik olarak tekrarlanan ekonomik krizler ve ayrıca bunların yol açtığı toplumsal krizler, burjuvazinin üretim ilişkilerinde ve toplumsal ilişkilerde reform yapmaksızın, ekonomik işleyişin işleyiş mekanizmasında reformlar yapmaksızın ve ekonomik krizleri önleyecek kriz karşıtı toplumsal mekanizmalar oluşturmaksızın varlığını ve egemenliğini sürdüremeyeceği gerçeğini görmesini sağlamıştır.

Böylece kapitalizm, tekelci devlet kapitalizmi evresine girmiştir. Bu evrenin özellikleri, devletin ekonomik faaliyetlere müdahalesi ve kontrolü, devlet müdahalesinin ve özel girişimlerin (işletmeciliğin) bir arada var oluşu, tekel ve rekabetin bir arada var oluşu, üretim araçlarının mülkiyetinde belirli bir toplumsallaşma eğilimi ve kapitalist üretime ve toplam ekonomik yapıya belirli bir ölçüye kadar planlamanın dâhil edilmesini içermektedir. Bazı batılı bilim insanları bundan yola çıkarak bu tür bir yeni! bir ekonomik sistemin, sadece serbest piyasa kapitalizminin avantajlarını elde tutup, ondan yararlanarak değil, ayrıca kapitalizmin kusurlarını da giderdiğini, devlet otoritesi ile özel girişimin olumlu itici gücü arasındaki olumlu etkileşimi harekete geçirdiğini ve böylece de kapitalizmin kendisini onarabildiğini gösterdiğini savunmaktadır.

Çağdaş günümüz kapitalizmindeki yeni değişimlerin, kapitalizmin toplumsal uyum yeteneğini güçlendirdiğini ya da kapitalist üretim tarzının genişleme eğiliminin veya yaşam gücünün henüz zayıflamadığını gösterdiğini inkar etmiyorum,

fakat bunlara dayanarak kapitalizmin çöküşünün kaçınılmaz olduğuna karşı çıkan düşünceyle aynı fikirde değilim.

Engels, uzun zaman önce şunu iddia etmişti: "Anonim şirketler tarafından yapılan kapitalist üretim, artık özel üretim değil, birçok insan adına yapılan bir üretimdir. Ve anonim şirketlerden sanayinin tüm alanlarına hakim olan ve hepsini tekeli altına alan tröst ortaklık şirketleri sistemine geçtiğimizde, bu tröst sadece özel üretimi değil aynı zamanda plansızlığı da sona erdirmektedir."[6]

Kapitalist toplumda, hükümetler (devletler) ekonomiye ister serbest ekonomi sistemi, ister planlı müdahale, hangi biçimi benimserse benimsesin, bugünkü kapitalist ekonominin temeli özel işletmecilik sistemidir ve hükümetlerin ekonomik faaliyetleri, büyük ölçüde özel girişim işletmecilik faaliyetine göre düzenlenmektedir. Devletin ekonomiye müdahalesindeki amaç, özel girişimlerin iş faaliyetlerinin normal işleyişinin tüm toplumu kapsamasını sağlamak ve sermaye birikimini güvenilir bir şekilde garanti altına almaktır. Hükümetler, hangi tekel biçimi benimsenirse benimsensin, kapitalizm, sermayenin artı değer açlığından vazgeçmesini sağlayamaz ya da üretim araçları üzerindeki kapitalist özel mülkiyeti ortadan kaldıramaz ve hükümetler, kapitalist özel mülkiyetin üretici güçlerin sonsuz gelişim eğilimi üzerindeki kısıtlamasını ortadan kaldıramaz. Marx'ın dediği gibi, "kapitalist üretimin esas gerçek engeli, sermayenin kendisidir."[7]

Elbette çağdaş gelişkin kapitalist ülkeler, gelişmekte olan ülkelerden yüksek karlar elde ederek kendi toplumsal çelişkilerini hafifletebilir, çeşitli sosyal güvenlik politikalarıyla sınıf ilişkilerini düzenleyebilir/yumuşatabilir, "kurumsal krizlerini" "hafifletebilir" ve "reform ve gelişim sistemiyle" "yaşlanmayı önleme yöntemleri" geliştirebilir. Fakat bu tür "hafifletme",

6 Karl Marx ve Friedrich Engels, Seçme Eserler, 2. baskı, cilt 4, s. 408.
7 Karl Marx ve Friedrich Engels, Seçme Eserler, 1. baskı, cilt 25, s. 278.

"düzenleme" ve "geciktirmeler" hala kapitalist özel mülkiyet çerçevesinde gerçekleşmekte ve "sermayenin kendisi tarafından kısıtlanmaktadır". Bunun sonucu olarak, kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisinin ve bu çelişkiden dolayı ortaya çıkan ekonomik krizlerin ortadan kaldırılması mümkün değildir.

1970'lerdeki petrol krizinden 1980'lerdeki durgunluk ve yapısal krize, 1990'lardaki mali krizden, yirmi birinci yüzyılın başlangıcındaki (2007-2008) küresel mali krize kadar karşılaşılan bir dizi kriz, kapitalizmin ekonomik krizlerinin bir yandan yeni biçimlerde ortaya çıktıklarını, diğer yandan kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisinin durmaksızın arttığını ve yoğunlaştığını göstermektedir. Bu durum nasıl ki gündüz yerini geceye bırakıyorsa, kapitalizmin de kaçınılmaz olarak yerini sosyalizme bırakacağını göstermektedir. Bunun teorik ifadesi tamamen kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisine dayanmaktadır. Batılı, ünlü bir bilim insanı olan Heilbroner, bu duruma açıkça dikkat çekmiştir: "kapitalizm var oldukça, onun (Marx'ın) kapitalizmin doğası üzerine yaptığı analizlerde hiçbir zaman hata bulabileceğimize inanmıyorum."[8]

Şu ana kadar kapitalist ülkelerde "Marksist sosyalizm olarak değerlendirilebilecek herhangi bir toplumsal yapı olmadığı" bir gerçektir. Bu yüzden Wright Mills "iki kaçınılmazın" hayal ürünü olduğunu ve "Marx'ın teorisinin ve öngörüsünün tarihsel çerçevesinin" değiştirilmesi veya düzeltilmesi gerektiğini savunmaktadır.[9]

Sosyalizmin, kapitalizmin yerini alması oldukça uzun tarihsel bir süreç olacaktır, bu yüzden sadece kapitalizmin belirli bir zaman dilimindeki ve belirli bir bölgedeki durumuna dayanarak "iki kaçınılmazlık" düşüncesini yadsımak, bir çeşit "sığ görüşlülük" ya da "önyargı"dır. Bu tarz karşı düşünceler

8 · Heilbroner, Marksizm: Lehine ve Aleyhine. (Marxism: For and Against) Pekin, China Social Sciences Press, 1982, S. 62.

9 Wright Mills, Marksistler. Pekin: The Commercial Press, 1985, s.128.

"iki kaçınılmazlık" teorisinin tarihsel bir olayın keşfi değil, tarihsel bir eğilimin ortaya çıkarılması olduğunu kavrayamıyor. Tarihsel bir eğilim olarak, kapitalizmin yerini kaçınılmaz olarak sosyalizme bırakması eğilimi, sosyalizm ve komünizmin gerçekleşmesini engelleyecek olan "gerçek dirençler" ya da "karşı eğilimlerle" karşı karşıya kalacaktır. Marx'ın dediği gibi, "kapitalist üretim şartları altında, hâkim eğilim olan genel yasa, çok karmaşık ve gelişigüzel bir biçimde görünür veya asla ne zaman ortaya çıkabileceği kestirilemeyecek sürgit dalgalanmaların ortalaması olarak görünür."[10]

Toplumsal ilişkilerde, sınıf ilişki ve çelişkilerindeki tarihsel değişimlerle birlikte, kapitalizmin kaçınılmaz olarak yerini sosyalizme bırakmasının gerçekleşme biçimi de değişmektedir.

Batılı kapitalist üretim tarzının içsel çelişkileri, doğu ülkelerini etkileyip, bu çelişkiler onların içlerine sızıp onlara nüfuz ettiğinde ve doğu ülkelerindeki toplumsal çelişkiler keskinleştiğinde kapitalizmin yerini kaçınılmaz olarak sosyalizme bırakmasının tarihsel gerçekleşme süreci başlamıştır.

II. Kapitalizmin Yerini Kaçınılmaz Olarak Sosyalizme Bırakmasının Gerçekleşme Süreci

Kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının kaçınılmazlığı, başta gelişmiş batılı ülkelerde ortaya çıktı, ama bu yasa ilk olarak geri kalmış doğu ülkelerinde gerçekleşmiştir. Bu tarihsel "ters yüz oluşun" sebebi, bizzat batılı kapitalist üretim tarzının kendisidir. Yani kapitalist üretim tarzının temel içsel çelişkisinin doğu ülkeleri üzerindeki etkisi, kapitalist üretim tarzının doğu ülkeleri üzerindeki etkisi ve onların toplumsal yapılarına sızmasının bir sonucudur.

10 Karl Marx ve Friedrich Engels. Seçme Eserler, Çince Birinci Baskı, Cilt 25, S. 181.

Kapitalist üretim tarzının çelişkili süreci Batı'da başlamıştı, ancak bir dünya tarihinin (dünya ölçekli tarihin) oluşumunun başında, bütün dünya kapitalist üretim tarzının etki alanı haline gelmiştir; bu süreç boyunca kapitalizm doğu ülkelerini etkilemiş, onların içlerine sızarak onlara nüfuz etmiştir.

Burada bahsettiğimiz "dünya tarihinden" kasıt genel yazılı anlamda tarih (*historiography*) değildir, çeşitli milletlerin ve ülkelerin her açıdan, karşılıklı bağımlılıkları ve geçişimleriyle, kısıtlama ve etkileşimleriyle sonuçlanan dünyanın bütünleşmesi tarihidir.

Yaşanmış bir gerçeklik olarak dünya ölçekli tarih (dünya-tarihsel yapı) yirminci yüzyılda bir olgu olarak yaşadığımız dünya tarihi, aslında on dokuzuncu yüzyılda şekillenmiştir.

Marx, Alman ideolojisinde, olağanüstü öngörüsüne dayanarak bunu fark etmiş ve kapitalizmin genişleyen dünya pazarı vasıtasıyla "ilk defa dünya tarihini oluşturduğunu" ve böylece "eski yerel ve milli kısıtlar içindeki tarih yerine ve kendine yetme olgusunun olduğu tarihin yerine, bölgelerin ve ulusların her yönden etkileşim ve küresel olarak karşılıklı birbirlerine bağımlı olduğu" bir dünya tarihinin oluştuğuna işaret etmiştir.[11]

Üretim Tarzının Çelişkili Deviniminin İki Farklı Niteliği

Dünya tarihinin oluşumundan itibaren bu karşılıklı bağımlılık, karşılıklı etkileşim, iç içe girme ve bütün ulus ve ülkeler arasındaki ilişkiler olgusu kendilerini birçok farklı yönleriyle ortaya koymaktadır. Bunlar arasında en önemlisi olan üretim tarzının çelişkili hareketinin (iç çelişmesinin), bir devletin ya da ulusun içinde "ayrı olan" koşul olmaktan çıkması ve bunun ötesine geçmesidir. Üretim tarzının çelişkili devinimi artık bir yandan ülkesel nitelik ile diğer yanda kozmopolit (dünyasal-evrensel) niteliğin diyalektik bir birliği haline gelmiştir. Bu diyalektik birliği açalım: Üretim tarzının ülkesel çelişkili

11 Karl Marx ve Friedrich Engels, Seçme Eserler, 2. Baskı, Cilt 1, S. 276.

devinimi dediğimizde, bu devinimin farklı ülkelerde ülkelerde, farklı özelliklere, farklı yapılara ve farklı devinim mekanizmalarına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Öte yandan üretim tarzının çelişkili deviniminin evrensel (kozmopolit) niteliği dediğimizde ise, bir dünya tarihinin oluşumuna bağlı olarak, bu devinimin, bir ülkenin dar yerelliğinden çıkarak, — onu aşarak—kendisini—içinde karşılıklı belirleme, karşılıklı etkileşim ilişkilerinin bulunduğu evrensel bir devinim ile bütünleştirmesi anlamına gelir. Bu bütünsel evrensel deviminin muazzam arka planı tüm dünyadır.

Bu evrensel devinim sırasında, çelişkili devinimin ülkesel niteliği, belirli bir derecede "dönüşüm" geçirir, bir dizi geri ülkenin üretim tarzının iç çelişkisi, yani, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki hızla keskinleşir ve bu ülkelerde de (üretim tarzıyla ilgili) gelişmiş ülkelerde gördüğümüz "benzer bir çelişki" ortaya çıkar. (Gelişkin ülkelerdeki üretim tarzında gördüğümüz çelişki benzeri) Marx, bütün tarihsel çatışmaların kökeninin üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiden kaynaklandığını, fakat bu çelişmenin belirli "bir ülkede keskin bir çatışmaya yol açması için, söz konusu ülkede bu çelişkinin en uç noktasına ulaşmış olmasının şart olmadığını" ifade etmiştir. Marx, geri Almanya ileri İngiltere örneğini vererek, "uluslararası etkileşimin dünya ölçeğinde yayılması sonucunda, sanayi bakımından geri ülkelerin sanayi bakımından daha gelişmiş ülkelerle olan rekabetinin, gelişmemiş sanayisi olan ülkelerde de gelişkin ülkelere benzer bir çelişkinin doğmasına yeterli olmaktadır", diye yazmıştı.[12]

Bu "benzer çelişkinin" doğması sayesinde, geride kalmış ülkelerin, belirli bir tarihsel süreci kısaltabilmeleri (kapitalizm öncesi toplumu veya kapitalist toplumu aşarak) veya belirli bir toplumsal yapının 'üzerinden atlamaları' ve doğrudan daha ileri bir toplumsal yapıya geçebilmeleri mümkün olabilmektedir. Rusya ve Çin gibi geri doğu ülkelerinin, kapitalizmin yerini

12 Alman İdeolojisi, a.g.e., s. 115-116.

sosyalizme bırakmasının kaçınılmazlığı yasasını gerçekleştiren ilk ülkeler olmalarının sebebi budur.

Rusya, yirminci yüzyılın başlarında yeni bir dönemden geçiyordu. Dünya tarihinin genel sürecinde görüldüğü üzere kapitalizm, serbest rekabet aşamasından tekelcilik aşamasına doğru evrilmiş ve (evrensel düzlemde) kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisi, sık sık oluşan ekonomik krizlerle keskinleşmiş ve kendisini ifade etmişti.

Aynı zamanda kapitalizmin gelişimi birçok ülkede eşitsizlik göstermiş ve dünya pazarı çerçevesinde, meta üretiminin—dünya ölçeğinde—gelişiminin kaçınılmaz sonucu olarak kapitalist dünya düzeninin çelişkileri dünyanın her bölgesine yayılmıştı. Lenin bu dönem üzerine yaptığı derinlemesine analizler sonucunda, "ekonomik ve siyasi gelişimdeki eşitsizliğin, kapitalizmin mutlak ilkesi" olduğunu ve bu mutlak yasanın kapitalizmin toplam zincirinde kaçınılmaz bir şekilde zayıf bir halka oluşturacağını görmesi olanaklı olmuştu. Böylece, Lenin'e göre sosyalist devrim, önce az sayıda ülkede veya hatta tek bir ülkede zafer elde edebilecekti. Ülke içi durumu bakımından bakıldığında o zamanlar Rusya kapitalist yola girmişti ve Rusya'da "en gelişmiş sanayi kapitalizmi" ile "en geri toprak mülkiyeti" bu ülkede bir arada mevcuttu, fakat Batı Avrupa'ya kıyasla Rusya hala toplamda geri kalmış bir ülkeydi. Bu yüzden Rusya siyasi konum olarak doğu ülkeleri arasında yer almaktaydı. Bunun yanı sıra Rusya dünya emperyalizminin savaş sisteminde yer almış ve böylece savaş sürecinde Batı Avrupa'daki kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisinin güçlü etkisine, güçlü ve geniş sızmasına maruz kalmıştı.

Uluslararası ve yerel koşulların birleşimi, Rusya'da batılı gelişmiş ülkelerinkine "benzer çelişkinin "ortaya çıkması için şartları zorluyordu. Bu "benzer çelişki" neydi? Şüphesiz, proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişkiydi. Ve bu "benzer çelişki" Rusya'daki diğer üç çelişmeyi, burjuvazi ve toprak sahipleri sınıfı arasındaki çelişkiyi, burjuvazi ve köylü sınıfı

arasındaki çelişkiyi ve toprak sahipleri sınıfı ile köylü sınıfı arasındaki çelişkiyi de kapsayan, bir çelişme haline gelmiştir. Yoğun bir şekilde iç içe geçmiş olan ve keskinleşen bu çelişkilerin tümü Rusya'yı o zamanın toplam kapitalist dünyasının zayıf halkası ve kapitalist dünya düzeninin bütün içsel çelişkilerinin odak noktası haline getirmişti. Bu durum, proletaryaya, Rusya'ya kapitalizmin tarihsel sürecini kısaltıp sosyalizmin tarihsel sürecine doğru ilerleme olanağını vermiştir.

Rusya proletaryası bu tarihsel eğilimi sıkıca kavrayarak, tarihin kendisine verdiği "mükemmel fırsatı" değerlendirdi ve başarılı bir şekilde Ekim Devrimini gerçekleştirdi. Böylece proletarya Rusya'nın gelişimini "o bilinmeyen yola" (keşfedilmemiş yola)soktu ve ekonomik olarak gelişmemiş bir ülke dünya tarihinin en ön safında yer almış oldu. Aslında bu "bilinmeyen yol" olanağının doğmasının kaynağı neydi: Yukarıda açıkladığımız gibi, bir yandan üretim tarzının çelişkili deviniminin ülkesel niteliği ile evrensel niteliğinin etkileşimi, diğer yandan kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisinin Rusya'nın içine ve üstüne yönelik etkisi ve sızması idi.

Bu "bilinmeyen yolun" asıl kaynağı ise, tarihin bir yasası yani kapitalizmin kaçınılmaz olarak yerini sosyalizme bırakacağı eğilimi idi.

Rusya'daki Ekim Devrimi, kapitalizmin kaçınılmaz olarak yerini sosyalizme bırakması sürecinin gerçekleşmesinin başlangıcıydı ve yeni bir sosyalizm çağını açmıştı. Bununla birlikte, 1980'lerin ortasından itibaren Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da gerçekleşen köklü değişiklikler, sosyalist akımın gelişiminin yavaşlamasına sebep oldu. Bu yüzden Fukuyama ve diğerleri, kapitalizmin liberal demokrasi sisteminin "insanlığın ideolojisinin geldiği son nokta ve insanın bulduğu yönetim biçimlerinin zirvesi olduğunu ve dolayısıyla tarihin sonunu" oluşturduğunu savunarak Ekim Devrimini ve "iki kaçınılmaz" düşüncesini yadsımışlardı.[13]

13 Fukuyama, Tarihin Sonu. İç Moğolistan, Hohhot: Yuanfang Publishing House, 1998: s. 1.

Bu tarihsel nihilizmdi. Bir insanın doğumunu onun ölmesinden dolayı yadsıyamayacağımız gibi, geçmiş bir başarıyı da, daha sonraki bir başarısızlık nedeniyle yadsıyamayız. Geri durumdaki ülkelerde başlayan sosyalist pratik, elbette halan gücünü belirli ölçüde koruyan görece güçlü bir kapitalist dünyada büyük zorluklarla karşılaşacaktır. Bu koşullarda hiç bir girdap olmaması, geçici yenilgi, veya yinelenmenin (patinajların) olmaması imkansızdır, hatta tersine dönmeler ve gerilemeler bile olabilecektir.

İşin kilit noktası; geriye dönüşün veya gerilemenin olduğu bir ülkede, burjuvazinin oluşumuyla beraber şüphesiz, ücretle çalışan işçi sınıfı da ortaya çıkacaktır ve burjuvazi hakim konumunu kazandıkça, kesinlikle işçi sınıfı boyunduruk altına alınacaktır. Bunun ardından, o çözülmüş olan çelişki yeniden ortaya çıkacak ve "iki kaçınılmazlık" yasası değişik tarihsel şartlar altında yeniden işlemeye başlayacaktır. Dolayısıyla tarih hiç bitmemiştir ve bitmesi de imkansızdır.

Rusya tarihsel kapitalizm sürecini kısaltıp sosyalizme girmişti, Çin ise kapitalizmin tarihsel sürecini doğrudan atlayarak yarı-sömürge ve yarı-feodal bir toplumdan sosyalizme girmiştir. Çin'in içine girdiği bu daha da "bilinmeyen yola" girmesinin nedeni de, yukarıda incelediğimiz üretim tarzının çelişkili deviniminin ülkesel niteliği ile evrensel (kozmopolit) niteliği arasındaki etkileşimin diyalektiğidir. Bu, sosyalizmin, kapitalizmin yerini almasının kaçınılmazlığının özel bir ifadesidir.

Yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca Çin'in toplumsal üretici güçleri, özgün bir niteliğe sahipti; şöyle ki geri kalmışlık ve gelişkinlik iç içeydi. Bireysel tarımsal ekonomi ve bireysel zanaat üretimi %90 iken modern sanayi %10'unu kapsıyordu. Bunların ilki "eski çağlardakine benzer" geri üretici güçlerdi, ikincisi ise ülkenin ekonomisinin can damarını merkezi bir biçimde kontrol eden ve 3 milyon modern işçiyi eğiten gelişkin üretici güçlerdi. Bu iki tür üretici güçler, etkileşim ve karşılıklı belirleme ilişkisi içinde Çin'in genel üretici güçlerini

oluşturmuş ve bu üretici güçlere ikili (düalite) bir nitelik vermişti. Bir yandan "Çin'in iki olası kaderini" belirleyen, diğer yandan Çin'in gelecekteki gelişiminin kapitalist üretim ilişkilerini oluşturma ve geliştirme veya sosyalist ilişkileri oluşturma gibi iki olasılığa sahip olmasına yol açan şey bu ikili karakterdi. "Çin'in iki olası kaderinin" nedeni batılı kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisinin Çin üzerindeki/içindeki etkisinin ve sızmasının bir sonucuydu. Çin'in gelecekteki gelişiminde hangi olasılığın gerçekleşebileceği büyük ölçüde bir yandan Çin ile dünya arasındaki ilişkiye, diğer yandan dünya tarihinin eğilimine bağımlı olacaktı.

Ülke tarihinin incelemesinde görüldüğü gibi, Çin batılı kapitalist ülkeler tarafından zorla dünya tarihsel sürecin içine sürüklenmişti. Bu süreç boyunca, batı kapitalizmi Çin'de "yeni sanayiler" yaratmış, feodal ekonominin alt yapısını yok edip, bir bakıma Çin'in kapitalist gelişimini bilinçsizce belirli bir düzeyde hızlandırmıştı. Öte yandan, batı kapitalizmi Çin'in feodal güçleri ile ortaklaşa (işbirliği içinde) bir şekilde Çin'in kapitalist gelişimini baskı altına almış aynı zamanda Çin'deki kapitalizmi çarpık bir konuma sokmuştu. Mao'ya göre "Çin'i işgal eden emperyalist güçlerin amacı kesinlikle feodal Çin'i kapitalist Çin'e dönüştürmek değildir. Aksine, amaçları Çin'i kendilerinin yarı-sömürgesi ya da tam sömürgesi haline getirmektir".[14] Başka bir deyişle batılı kapitalist ülkeler Çin'in bağımsız kapitalist bir ülke olmasına izin vermemişlerdi. Çelişkili gibi görünüyor, ama gerçek buydu. Batılı kapitalizmin çıkarcı yapısı bu tarihsel olguya yol açmıştı.

Dünya tarihi boyutundan baktığımızda, yirminci yüzyılın ilk yarısında, kapitalist üretim tarzının içsel çelişkileri yoğunlaşmış, sık sık ekonomik krizler meydana gelmiş, savaşların boyutları büyüdükçe büyümüş ve kapitalizmin "geleceğinin" gelişmekte olan ülkelerle bağlantılı olması durumu ortaya

14 Mao Zedung, Seçme Eserler. Pekin: People's Publishing House, 1991, 2. Baskı, Sayı.2, s. 628.

çıkmıştır. Bu arada öte yandan, Ekim Devrimi, ekonomik açıdan geri kalmış ülkelere "Rusya'nın yolunu izlemeleri" için ilham vererek dünya tarihinin gelişme eğilimini değiştirmiştir. Bu tarihsel dönemde sosyalist ve gelişmiş kapitalist ülkelerdeki işçi hareketleri ve sömürgelerdeki ulusal kurtuluş hareketleri, tüm dünya ölçeğinde birbirlerini etkilemiş ve "dünya sosyalist devrimleri çağını" oluşturmuştur. Çin, o zamanlar bu "dünya sosyalist devrimleri çağının" içindeydi.

Uluslararası ve yerel koşulların birleşimi, yani bir yandan Çin'deki üretici güçlerin ikili yapısı, diğer yandan batılı kapitalist üretim tarzının içsel çelişkisinin Çin üzerindeki etkisi ve Çin'e sızması ve öte yandan "dünya sosyalist devrimleri çağı" gerçekliği—bu üçü—Çin açısından sosyalist devrimi tarihsel bakımdan zorunlu hale getirmiştir.

Tarihsel zorunluluk, sosyo-ekonomik hareketin tarihsel süreç üzerindeki temel belirleyiciliğidir. Çin'de sosyalist devrimin tarihsel zorunluluğu, Çin'in gelecekteki gelişiminin genel eğilimini belirlemektedir, sosyalist devrimin gerçekleşmesi bir yandan kendisini Çin halkının pratik süreci olarak ifade etmiştir, diğer yandan bu sosyalist devrimin gerçekleşme tarzı Çin'deki yerel sınıfsal güçler arasındaki karşıtlığa bağlı olmuştur.

Böylece yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca Çin'de, bir yandan batılı kapitalist ülkelerdeki "benzer çelişki" yani proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişki etkili olmuştu, diğer yandan Batılı ülkelerde olmayan türde "bir dizi çelişki" söz konusu olmuştu. Bunlar, Çin ulusu ile batılı "burjuva uluslar" arasındaki çelişki, geniş halk kitleleri ile feodalizm arasındaki çelişme, köylü sınıfı ile toprak ağaları arasındaki çelişme, ulusal burjuvazi ile yabancı burjuvazi ve ayrıca ulusal burjuvazi ile bürokratik burjuvazi arasındaki çelişki gibi.

Bütün bu Çin'e özgü çelişkiler, proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişki ile birleşerek—iç içe geçerek— büyük bir toplumsal düğümlenme oluşturdu. Bu karmaşık çelişmeler yumağı içerisinde—ikisi birleşerek—batılı "burjuva uluslar" ile Çin ulusu arasındaki çelişki ve ikincisi feodalizm ile geniş halk kitleleri arasındaki çelişki, toplumdaki temel (baş-en önemli) çelişkiyi oluşturdu. Bu baş çelişki, Çin'de kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının kaçınılmazlığına özel bir gerçekleşme biçimi vermişti. Ve hakikaten gerçek buydu.

Orijinal anlamıyla, sosyalist devrim, Çin'de, temel olarak yeni demokratik devrim aracılığıyla gerçekleştirilmiştir öte yandan yeni-demokratik devrim ve Çin özgü niteliklerde sosyalizmin inşası Çin'e "iki kaçınılmazlık" yasasını gerçekleştirmesi için somut bir yol bulmuştur.

Bazı araştırmacılar, Çin tarihini araştırırken, tarihsel zorunluluğu hiç dikkate almamakta ve "eğer şöyle ise... o zaman..." gibi kuramsal yargılarla tartışmaktadır. Onlara göre, 1898'deki Yüz Gün Reform hareketi başarılı olsaydı, bu takdirde Çin bu kadar geri kalmış olmazdı; eğer Çin, 1950'lerde kapitalist yolu tercih etmiş olsaydı, o zaman bugün... şöyle olurdu. Fakat kanımca tarihsel gelişimin "eğer... o zaman..." formülüne bağlı olmayan kendi iç ilkesi vardır. Zaten, tarih araştırmaları "eğer... o zaman..." gibi yargıları hiç bir zaman kanıtlanamayacaktır, dolayısıyla bilimsel hiçbir değeri yoktur. Bu tür bir araştırma tarzı, bizi tarihsel gerçeğe değil, tarihsel yanılsamaya götürecektir. Bu, yel değirmenini bir canavar olarak gören Don Kişot'un savaşı değil, iki tarih anlayışı yani idealist tarih görüşü ile materyalist tarih görüşü arasındaki karşıtlıktır.

III. Kapitalizmin Kaçınılmaz Olarak Yerini Sosyalizme Bırakmasının Tam Gerçekleşmesi

Sosyalizmin ilk olarak doğu ülkelerinde gerçekleşmesi, kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının kaçınılmaz olduğunu kanıtlamıştır, böylece " iki kaçınılmazlık" tarihsel bir eğilimden toplumsal bir gerçekliğe dönüşmüştür. Yine de bu bir son değil, başlangıçtı. Kapitalist üretim tarzı özü itibariyle "uluslararası bir niteliğe sahiptir" yani dünya çapında bir olgudur. Bunun anlamı şudur: kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının kaçınılmazlığı ayrı olarak tek bir ülkede gerçekleşebilir, fakat kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının tam olarak gerçekleşmesi, yani sosyalizmin kapitalizme karşı nihai zaferinin gerçekleşmesi, dünya tarihinin dünya çapında gerçekleşen, uzun süreli bir gelişim içinde gerçekleşecektir.

Marx, şuna dikkat çekmişti: "burjuva toplumunun asıl amacı, en azından bir taslak olarak dünya pazarını kurmak ve bu pazara dayanan üretimi yaratmaktır."[15]

Gerçekten, üretimin ticarileştirilmesi ve sınırsız artı-değer elde etme arzusu, burjuvaziyi yerküre çapında yayılmaya ve tek bir dünya pazarı oluşturmak için elinden gelen her türlü çabayı sarf etmeye sevk etmiştir. Büyük ölçekli sanayinin kuruluşu, iletişim medyasının gelişmesi, Hindistan ve Çin'in işgali, Amerika ve Afrika'nın sömürgeleştirilmesi vb., bir dünya pazarının ve "uluslararası üretim ilişkilerinin" oluşumu için gereken koşulları sağlamıştır. "Burjuvazi, dünya pazarını sömürüsü aracılığıyla tüm ülkelerde üretim ve tüketime kozmopolitan bir nitelik vermiştir." Burjuvazi, dünya pazarını genişletirken, bütün ulusların "burjuva üretim modelini benimsemeleri" için çaba sarf etmiştir. Ve bu arada da acımasızca "barbar ve yarı barbar ülkeleri uygar ülkelere, köylü ulusları

15 Karl Marx ve Friedrich Engels. Pekin: People's Publishing House, 1972: Çince 1. Baskı, Cilt 29, s. 348.

burjuva uluslara, Doğuyu da Batıya bağımlı hale getirmiş"[16] ve böylece bir dünya kapitalist sistemi yaratmıştır. Aslında, kapitalist dünya sisteminin oluşumu ve gelişim süreci dünya kapitalizminin sermaye birikimi sürecidir ve ilkel sermaye birikimi ise sadece sermaye birikiminin başlangıcıdır. Tıpkı ilkel sermaye birikimi gibi, küresel ölçekte dünya sermaye birikimi de "insanlık tarihine kan ve ateşle yazılmıştır."

Kapitalist dünya sistemi yapısal olarak "merkez-çevre" ya da "merkez-uydu" bölünmesine dayalı olan bir sistemidir. Bu sistemde gelişmiş ülkeler "merkez", gelişmekte olan ülkeler ise onların "uydularıdır". Engels, parlak bir biçimde İngiltere hakkında şöyle yazmıştı: "İngiltere, etrafında dönen (uydular) sürekli artan sayıda uydular, artan sayıda tahıl ve pamuk yetiştirilen İrlandalar, bir tarımsal dünyanın... o bu uyduların merkezindeki büyük üretici merkezdir, o sanayi güneşidir."[17]

Böylesi "merkez-uydu" şeklindeki bölünmeyi içeren kapitalist dünya sisteminde, gelişmiş ülkeler gelişmekte olan ülkeleri değişik yöntemlerle acımasızca sömürüp yağmalamaktadır. Gelişmekte olan ülkelerde var olan ucuz iş gücünden faydalanmaya dayalı doğrudan yatırımlar; bu ülkelerde borç krizine sebep olan pahalı borçlandırma politikaları, değer yasasının dışında, eşitsiz uzun vadeli bir takas oluşturmak için gelişkin bilim ve teknolojilerine ve güçlü ekonomilerine dayanarak uluslararası ticarette çift yönlü tekelcilik yani satıcı tekelciliği (yüksek fiyat tekelciliği) ve alıcı tekelciliği (düşük fiyat tekelciliği) uygulama bu yöntemlerden bazılarıdır.

Bu süreç boyunca sermaye tüm dünyaya yayılırken, karlar sadece "merkeze" doğru akmaktadır. Gelişmiş ülkelerin burjuvazisi, hem kendi ülkesindeki, hem de gelişmekte olan ülkelerdeki işçiler üzerinde ikili sömürü sayesinde çifte kar elde etmektedir. Sonuç olarak, bir yandan yurtdışından yüksek karlara ulaşmakta, diğer yandan kendi ülkesi içinde yüksek bir

16 Karl Marx ve Friedrich Engels, Seçme Eserler, 2. Baskı, Cilt 1, s. 276-277.
17 Karl Marx ve Friedrich Engels, Seçme Eserler, 2. baskı, cilt 4, s. 425.

artı değer oranı elde etmektedir. Gelişmiş ülkeler küreselleşmenin "ikramiyesinin" keyfini sürerken, gelişmekte olan ülkeler ise yoksulluk ve geri kalmışlık nedeniyle, olabilecek en kötü sıkıntılarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Tüm bunlar, zengin ülkelerin daha zengin, yoksul ülkelerin ise daha da yoksullaşmasına sebep olmaktadır. Öte yandan gelişmiş ülkelerin zenginlikleri sürekli olarak artmakta, gelişmekte olan ülkeler ise sürekli olarak yoksullaşmaktadırlar. Çağdaş bilim ve teknolojinin küreselleşmesi, diğer yandan ekonomik küreselleşme, dünyadaki tüm ülkelerin bu küreselleşmeden yararlanabileceği bir duruma yol açmamakta, aksine dünyadaki gelişimde var olan eşitsizliği daha da ileri boyutlara taşımaktadır.

Konuyla ilgili istatistiklere göre, dünya genelinde günde ortalama bir ABD dolarından daha az bir miktarla geçinen, mutlak yoksulluk sınırının altında yaşayan 1,3 milyar insan bulunmaktadır. Gelişmiş ülkeler küresel GSYİH'nin %86'sını ve ithalat pazar payının ise %82'sini oluşturmaktadır. Dünya nüfusunun büyük çoğunluğunun yaşadığı gelişmekte olan ülkeler ise bu alanda sadece %14 ve %18'lik paya sahiptir. Yirmi yıl önce Birleşmiş Milletler üyeleri arasında en az gelişkin yoksul ülkelerin sayısı 20 idi, fakat bugün bu sayı 48'e yükselmiştir. Kırk yıl önce dünyanın en fakir ve en zengin nüfusları arasındaki gelir oranı 30:1 iken, şimdi ise bu oran 74:1'e yükselmiştir. Gittikçe büyüyen "dijital (IT) uçurum", kapitalizmin zengin ve yoksul arasındaki karşıtlıklara, aynı zamanda sınıf karşıtlıklarına da son vermediğini ve bu aynı uçurumları tüm dünyaya yaydığını ve genişlettiğini göstermektedir. Aksine, tekelci kapitalist sınıf bir yandan gelişmiş ülkelerdeki işçi sınıfını sömürürken, diğer yandan dünyanın geri kalan ülkelerinin işçi sınıflarını da sömürmektedir, ikincisi, bir yandan gelişmiş ülkelerdeki zengin ve fakir arasındaki uçurumu sürekli olarak genişletirken, diğer yandan "köylü ulusları"[18] yağmalamaktadır.

18 Gelişmekte olan ülkeleri kastediyor.

Bunun yanı sıra, bu uçurumu dünya genelinde oluşturmakta ve bunu her geçen gün genişletmektedir. Üçüncü dünya ülkelerinin geri kalmışlıklarını ortadan kaldırmayıp ekonomik olarak geri durumdaki bu ülkeleri çarpık bir kalkınma sürecine veya "gelişmemişliğe" mahkum etmektedir. Bunun yanı sıra, bu ülkelerin ekonomik güvenliklerini ve ekonomik egemenliklerini benzeri görülmemiş ölçüde baskı altına almakta ve tehdit etmektedir. Gelişmiş ülkelerdeki ekonomik krizleri ortadan kaldırmak yerine, gelişmekte olan ülkeleri ciddi ekonomik ve toplumsal krizlere sokmak amacıyla krizleri bu ülkelere aktarmak için elinden geleni yapmaktadır.

Günümüzde, gelişmiş ülkelerin gelişmesi, gelişmemiş ülkelerin az gelişkinliği pahasına gerçekleşmektedir. Veya şöyle söyleyebiliriz, kapitalist dünya düzeninde, gelişmemiş ülkelerin "azgelişmişliği" gelişmiş ülkelerin sömürü, yağma ve kontrolünden kaynaklanan çarpık bir tür gelişim şeklidir. "Azgelişmişlik, dünya tarihinin ana eğiliminden izole olmuş olan bu bölgelerdeki sermaye kıtlığından veya bu bölgelerdeki eski sistemlerden kaynaklanmamaktadır. Aksine, hem geçmişte, hem de günümüzde, azgelişmişliğe neden olan şey, ekonomik gelişmeyi sağlayan aynı tarihi sürecin kendisidir (kapitalist gelişimin kendisi)."[19] Özcesi, gelişmişlik ve az gelişmişlik arasındaki karşıtlığa sebep olan şey kapitalist dünya düzenidir.

Gelişmiş ülkeler ile gelişmemiş ülkeler arasındaki bu çelişme de, sırasıyla birincisi proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişme ile ikincisi sosyalizm ile kapitalizm arasındaki çelişme ile iç içe geçmektedir. Yukarıda ele aldığımız gibi gelişmiş ülkeler burjuvazisi, hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerdeki işçi sınıfını sömürmektedir. Bu yüzden günümüz dünyasında gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasındaki çelişme, proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişme ile iç içe geçmiş bulunmaktadır. Buna ilaveten, doğuda sosyalist ülkelerin

19 Frank Gudrun, Gelişmişlik ve Azgelişmişlik Üzerine Makaleler. Pekin: China Social Sciences Press, 1996: s. 151.

ortaya çıkışı, yukarıda açıkladığımız gibi, kapitalist üretim tarzının iç çelişmesinin ülkelere etkisinin, sızmasının sonucudur. Ve bu sosyalist doğu ülkeleri bugün hala ekonomik gelişme seviyeleri açısından gelişmekte olan ülkeler kategorisindedirler. Bu yüzden günümüzde gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler arasındaki çelişme, aynı zamanda kapitalizm ile sosyalizm arasındaki çelişme ile iç içe geçmektedir.

Sonuç olarak toparlarsam, kapitalist dünya düzeninin içsel çelişmeleri kendilerini aşağıdaki iç içe geçmiş çelişmeler olarak ifade etmektedirler: Burjuvazi ile proletarya arasında, gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler veya "köylü uluslar" ile "burjuva uluslar" arasında ve kapitalizm ile sosyalizm arasındaki çelişmeler... Bu çelişmelerin ortaya çıkışı ve iç içe geçmesi, temel olarak kapitalist üretim tarzının küreselleşmesi ve kapitalist üretim tarzının içsel çelişmesinden kaynaklanmaktadır.

Aslında, kapitalist ekonomi genişlemek için, kendi dışında kapitalist-olmayan veya "güya- kapitalist" bir uzama ve pazara ihtiyacı vardır. Bununla birlikte gelişmemiş ülkelerin, gelişmiş ülkelere "tabi" veya "bağımlı" ekonomik ilişkileri, yani "merkez-uydu" ilişkileri, kapitalist üretim tarzının dünya çapında kuruluşu ve gelişimi için gerekli olan koşullardır. Bu nedenle gelişmemiş ülkelerin yoksul ve geri durumu hiç bir zaman gelişmiş ülkelerin kapitalist genişlemesi üzerinden iyileştirilemez. Dahası, günümüzün gelişmemiş ülkelerindeki kapitalist gelişme, gelişmiş ülkelerin tarihinde gördüğümüz kapitalist gelişimden farklı niteliklere sahiptir, çünkü kapitalist dünya düzeni, gelişmekte olan ülkelerin azgelişmişlik statülerinin sürmesine gereksinim duymuştur, bu anlamda gelişkin ülkeler, gelişmekte olan ülkelerin kendileriyle aynı gelişme yolunu izlemelerini kısıtlamaya çalışmıştır ve hala kısıtlamaya çalışmaktadırlar.

Bunun anlamı günümüzün gelişmekte olan ülkelerinin gelişkin ülkelerin izlediği yolu izleyerek herhangi bir ekonomik gelişme göstermelerinin imkansız oluşudur. Bu ülkeler yalnızca sosyalizmin desteği ile gelişmiş ülkelere olan ekonomik "tabiiyet" veya "bağımlılığın" üstesinden gelebilir ve gerçek anlamda bir ekonomik ve toplumsal gelişim sağlayabilirler. Günümüzdeki, gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler arasındaki çelişme hala kapitalist üretim tarzının içsel çelişmesinin bilinen bir belirimidir. Bu olgu da kapitalizmin kaçınılmaz olarak yerini sosyalizme bırakmasının hala nesnel bir temele sahip olduğunu ve hala geçerli olduğunu göstermektedir.

Bazı doğu ülkelerinin sosyalizme geçişi, bir yandan kapitalizmin yerini sosyalizme bırakmasının spesifik bir ifadesidir, diğer yandan geri kalmış konumdaki ülkelerin—kapitalist dünya düzeni içinde—kendilerini yeniden canlandırmak amacıyla yapmış oldukları bilinçli bir tercihtir. Sosyalizmin içerisinde özel bir yol bulduğu bir süreç olarak reform, da kapitalist dünya düzenindeki sosyalist ülkelerin yenilenmeleri için yaptıkları bilinçli bir seçimdir.

Öte yandan 1970'lerin sonu 1980'lerde ortaya çıkan sosyalist reform akımı[20] da, aslında sosyalist ülkelerin—kapitalist dünya düzeni içinde—kendilerini yenilemek için yaptıkları bilinçli bir tercihtir. Bu yolla sosyalizm—gelişmek için—spesifik bir gelişme yolu bulmuştur. Bu yolla gerçekten de sosyalizm kapitalizmin bazı gelişkin (ekonomik ve toplumsal) yönetim yöntemlerinden bazılarını öğrenmiş ve oradan kendisine yararlı olanları özümsemiştir. Sosyalizm bu alanda önemli başarılar kazanmıştır. Gelişimi içinde kapitalizm de, sosyal güvenlik ve sosyal yardım sistemleri, "işçilerin yönetimde yer alması" ve belirli bir ölçüye kadar, planlama gibi sosyalizmin bazı yöntemlerini öğrenmiş, almış ve özümsemiştir. Bununla birlikte, kanımca bu olgulara dayanarak "sosyalizm

20 Burada Çin, Vietnam, Küba ve Laos'ta ortaya çıkan sosyalist yenilenme akımı kastediliyor.

ve kapitalizmin birbirlerine yaklaştığı ve uyumlulaştığını" savlamak ve bu temelde "iki kaçınılmazlığı" reddetmek, geçerli kabul edilemez.

İki farklı toplumsal yapı olarak sosyalizm ve kapitalizm özleri itibariyle birbirinden farklıdır, bu yüzden ikisi benzeşip, uyumlulaşamaz (converge). Çünkü kapitalizm, kendisine ait "kutsal ve ihlal edilemez" ilke olan üretim araçlarının özel mülkiyetinden hiçbir zaman vazgeçmeyecektir. Öte yandan sosyalizm de kendisine ait olan üretim araçlarının kamusal mülkiyetine dayalı olan ekonomik yapıdan hiçbir zaman vazgeçmeyecektir, çünkü sosyalizmin nihai amacı özel mülkiyeti ortadan kaldırmaktır. Kapitalizm, toplumdaki sömürüyü ve kutuplaşmayı ortadan kaldırıp halkın genelinin ortaklaşa refahını sağlayamaz, öte yandan sosyalizm temel olarak üretici güçleri özgürleştirmeyi ve geliştirmeyi, toplumdaki sömürü ve kutuplaşmaya son vermeyi ve nihai olarak ortaklaşa genel refahı sağlamayı amaçlamaktadır.

Sosyalizmin, kapitalizmin bazı (ekonomik ve toplumsal) yönetim yöntemlerini öğrenip özümseyebilmesinin sebebi, belirli bir zaman dilimi içinde, her iki toplumsal sistemin de geniş çaplı toplumsallaşmış üretim gibi ortak bir maddi temele sahip olmalarıdır. Kapitalizmin, sosyalizmin bazı (ekonomik ve toplumsal) yöntemlerini öğrenip, alıp, özümsemesinin sebebi ise, büyük ölçüde kapitalist ülkelerdeki işçi sınıfının uzun süreli mücadeleleri ve dünya sosyalizminin güçlü etkisidir. Bu iki etken kapitalist ülkeleri, sosyalizme karşı direnmek ve ülke içerisinde sınıfsal çelişmeleri yumuşatmak amacıyla bazı reformlar yapmaya zorlamaktadır. Bir yanda "sıcak savaş" veya soğuk savaş, diğer yandan bir arada yaşama veya rekabet, hatta karşılıklı öğrenme ilişkisi, bunlar aslında "iki kaçınılmazlığın" (dünya sosyalizmi ile dünya kapitalizmi arasındaki ilişkinin) farklı tarihsel koşullar altında farklı belirim biçimleridir.

Marx ve Engels, toplumsal yapılardaki dönüşümleri tartışırken, şu önemli görüşü kaleme almışlardı: "Bu tür dönüşümleri incelerken daima, bir yandan üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü ile diğer yandan hukuki, siyasi, dini, sanatsal veya felsefi—kısacası insanların, içerisinde bu çelişkinin bilincine vardığı ideolojik formları (yapıları)—birbirinden ayırt etmek gerekmektedir... Hiç bir toplumsal düzen, içinde barındırdığı–tüm o üretici güçlerin gelişmesi için—var olan gelişme alanı tükenmeden—hiç bir biçimde—asla ortadan kaldırılamaz; yeni ve daha gelişkin üretim ilişkileri onların varoluşlarının maddi koşulları eski toplumun rahminde olgunlaşmaksızın—hiç bir biçimde—asla—ortaya çıkamaz."[21]

Buradaki "iki hiçbir biçimde asla" ve "iki kaçınılmaz" içsel bir bütünlük oluşturmaktadırlar. Bunu açmam gerekirse, kapitalist toplumdaki üretici güçler ne kadar gelişkin ise, sosyalist toplumun somut olarak var olması için gereken koşullar da o denli olgunlaşacaktır. Kapitalist ülkelerde içerilen en iyi üretici güçlerin tükendiği ve doğru yolu bulduğu gün, sosyalist toplum için gereken maddi varlık koşullarının tamamen olgunlaştığı an olacaktır. İşte, o çağda "iki kaçınılmaz" tam ve eksiksiz olarak gerçekleşecektir. (Dünya çapında sosyalizm)

Başka bir deyişle, kapitalizmin hala gelişim içinde olmasını, onun kaçınılmaz yıkılışı ile karşı karşıya getirmek, birbirini dışlayan şeyler olarak ele almak doğru olmayacaktır. Kapitalizm daha yüksek düzeye doğru geliştikçe, üretim araçlarının ve üretimin sonuçlarının bütün topluma ait olması gerektiği daha da belirginleşecek, bunun yalnızca bir zorunluk olmadığı aynı zamanda yapılması mümkün olan gerçekçi bir şey olduğu daha net ortaya çıkacaktır. Bu anlamda yukarıdaki paragraftaki "iki hiçbir zaman, asla" ile "iki kaçınılmazlık", materyalizm ve diyalektik arasındaki birliği yansıtan teorik bir bütünsellik oluşturmaktadır. Materyalist diyalektik bize,

21 Karl Marx ve Friedrich Engels, Alman İdeolojisi, Seçme Eserler, 2. baskı, cilt 2, s. 33.

"iki kaçınılmazlık" teorisini kararlı bir biçimde savunurken "iki hiçbir zaman, asla"yı göz ardı etmememiz gerektiğini, öte yandan "iki hiçbir zaman, asla" ile karşılaştığımızda da, "iki kaçınılmazlığı" unutmamamız gerektiğini öğretmektedir.

Günümüz dünyasında sosyalizm canlılık doludur, öte yandan kapitalizmin bünyesinde içerilen bütün üretici güçler henüz tam olarak gelişmemiştir, bu yüzden kapitalizm, hala kendi gelişim sınırlarına ulaşmamıştır. Bununla birlikte kapitalizmin kendi gelişim sınırına ulaşmamış olması, onun gelişme sınırının olmadığı anlamına gelmemektedir. Kapitalist gelişimin sınırlarını, temel olarak üretim araçlarının kapitalist mülkiyeti, belirlemektedir. Ayrıca, kapitalist dünya düzeninin içsel çelişmeleri, —burjuvazi ile proletarya, gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler ve kapitalist toplum ile sosyalist toplum arasındaki çelişmeler—, kapitalist gelişimin uzamını belirlemektedir. Çünkü, bizzat sermayenin gelişimi ve bizzat sermayenin varlığı, üretici güçlerin durmaksızın gelişimi ile sermayenin artı değere olan sınırsız gereksinimi arasındaki çelişmeye dayanmaktadır. Veya bizzat sermayenin kendisinin bu çelişmenin bir ifadesi ve uzanımı olduğunu söyleyebiliriz. Üretici güçlerin gelişimi belirli bir seviyeye geldiğinde ve dünyadaki sermayenin yayılımı "doymuş" bir hale geldiğinde, kapitalizmin gelişimi kendi sınırlarına ulaşmış olacaktır. Uzamda sermayenin yayılımının son bulacağı moment kapitalizmin "dünya çapında bir sistem" olarak çökeceği tarihsel zaman olacaktır. Bununla birlikte sosyalizmin gerçek anlamda bir "dünya sistemi" olabilmesi için sosyalizmin—ancak ve ancak—yeni bir dünya düzeninde kurulması gerekir. Marx'ın dediği gibi; "Proletarya tıpkı komünizm gibi sadece dünya-tarihsel bir varoluşa sahip olabilir. Komünizmin eylemi de yalnızca "dünya-tarihsel" bir varoluşa sahip olabilir."[22] Bu doğrultuda, sosyalizmin kapitalizmin yerini alması dünya-tarihsel bir süreçtir ve "iki kaçınılmazlığın" tam ve eksiksiz olarak gerçekleşmesi kozmopolittir.

22 Karl Marx ve Friedrich Engels, Seçme Eserler, 2. Baskı, Cilt 1, s. 87.

Bugün, kapitalizmin daha ne kadar ayakta kalabileceğini öngörmek çok güçtür. Marksistler kahin değildirler, öte yandan "iki kaçınılmazlık" teorisinin ortaya koyduğu şey, geleceğe ilişkin belirli bir takvim sunmak değil, tarihsel gelişimin trendini ve yönünü belirtmektir. Buradaki kilit nokta, kapitalizmin toplumsal gelişimin nihai (en gelişkin) toplumsal yapı olarak veya kapitalizmin geçici göreli bir istikrar içinde olması, onun ebedi mutlak toplumsal yapı olduğu sonucuna varılmamalıdır. Öte yandan sosyalizmin geçici gerilemesi veya yenilgisi, kalıcı bir başarısızlık olarak görülmemelidir, sosyalizmin gelişimindeki zigzaglar veya tökezlemeler bu akımın sonu olarak düşünülmemelidir.

İnsanoğlunun uzun genel tarihsel süreci açısından bakıldığında, sosyalizmin kapitalizmin yerini alması tarihsel süreci daha henüz yeni başlamıştır ve "iki kaçınılmazlığın" gerçekleşmesi—bu muhteşem ve güçlü dram henüz çok yenidir. Başlangıcı son olarak ve girişi, perdelerin indiği bitiş sahnesi olarak ele almak tarihsel bir yanılsama olacaktır. Deng Xiaoping'in dediği gibi, "Feodal toplum köleci toplumunun yerini aldı, kapitalizm feodalizmi alt etti ve uzun bir süre sonra sosyalizm kaçınılmaz olarak kapitalizmin yerini alacaktır. Bu, geri döndürülemez, tarihsel gelişimin genel trendidir, fakat bu yol birçok kavis ve dönemeç içermektedir. O birkaç yüz yıl içinde, yani kapitalizmin feodalizmin yerini alması sürecinde, monarşiler kaç defa yeniden kuruldu! Bu yüzden bir bakıma geçici yenilgiler olağandır ve kolay kolay önlenemez. Bazı ülkeler büyük geçici yenilgiler yaşamışlardır ve sosyalizm zayıflamış görünmektedir. Fakat halk bu geçici yenilgilerle bilenmiş ve bunlardan dersler çıkarmıştır ve bu sosyalizmin daha sağlıklı bir yönde gelişmesini sağlayacaktır."[23]

23 Deng Xiaoping, Seçme Eserler. Pekin: People's Publishing House, 1994, 1. Baskı, Sayı 3, s. 382-382.

Yol inişli çıkışlı ve aynı zamanda zikzaklı olsa da, gelecek parlaktır. Kapitalizmin çöküşü ve sosyalizmin zaferi her ikisi de kaçınılmazdır. Bu benim Marksist felsefenin izinde kalarak hala benimsemekte olduğum sonuçtur.

Başlık V

Marksist Felsefenin Postmodern Çağrışımı

Yang Geng

Felsefe tarihinde, belli zamanlarda oluşturulmuş fakat bu zamanlarla sınırlı kalmayan bazı düşünsel sistemler vardır. Bunlar bilakis, çağlar arası veya çağları aşan semptomlar (özellikler) gösterirler. Marksist felsefe, tamamen, özellikle bu sayıca az, fakat sürekli olarak cazibesi artan bu düşün sistemlerinden bir tanesidir. Yalnızca kendi çağına ayak uydurabilen bir felsefi akımın ileriye, geleceğe uzaklara bakması olanaksızdır. "Eğer Marx, içinde kendisinin yaşadığı 19. yüzyılın sonlarını aşan bir tutum içerisine girmeseydi, 20. yüzyılın sonlarına dek politik ve teorik açıdan bu derece merkezi bir konumda olamazdı."[1] Bu, oldukça doğru bir görüştür. Marx, sanayi toplumunda yaşamıştır, fakat "sanayi sonrası toplumun" belli önemli özellikleri üzerine de "kesin" tahminlerde bulunmuştur.[2] Marksist felsefe, modern materyalizme aittir, fakat keskin sezgisi sayesinde "modern çağ"da açığa çıkan "modern sonrası"nın ipucunu yakalamış ve ona bir eleştiri ve değerlendirme getirebilmiştir. Dolayısıyla, yirminci yüzyılın ikinci yarısında güçlenen ve zenginleşen

1 Perry Anderson, Batı Marksizm'i Üzerine Düşünceler, Pekin: People's Publishing House: 1981, S. 141

2 Daniel Bell, Sanayi Sonrası Toplumun Gelişi. Pekin: The Commercial Press, 1984, S. 66.

postmodernizm, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Marksist felsefeyi göz ardı edemez. Ppostmodernizm için Marksist felsefe, modernitеden postmoderniteye geçişte zorunlu bir düşünsel köprüdür, çünkü Marksist felsefe "aşılamaz bir semantik ufuktur."[3] Bu makalede, Marksist felsefe ile postmodernizm arasındaki ilişkiyi tüm ayrıntılarıyla tartışmamız mümkün olmamasına rağmen, çağımızda bu ikisinin buluşması su götürmez bir gerçektir. Marksist felsefe kesinlikle postmodernizme ait değildir ve ben "postmodern Marksizm" olarak anılan şeye kesinlikle katılmıyorum. Bununla birlikte aynı zamanda Marksist felsefenin postmodern bir çağrışım barındırdığına inanıyorum ve Marksist felsefenin çağdaş gelişimini tartışmak ve açığa çıkarmak için, bu postmodern çağrışımın derinlemesine incelenmesi, açığa kavuşturulması gerektiğini savunuyorum.

I. Postmodern Bağlam İçinde Marksist Felsefe

1950'lerden bu yana, batı toplumunda ve batı toplumunun kültür alanlarında bir takım yeni çarpıcı olgular ortaya çıkmıştır. Bu olgular, ne geleneksel teoriler, ne de modern görüşler tarafından yorumlanabilmiş veya açıklanabilmiştir. Bundan dolayı Ihab Hassan, "modernite"den farklı olan bu fenomenlerin "postmodernite" olarak adlandırılabileceğini düşünmüştür: "Postmodernite, modernitenin kahin anında doğrudan veya dolaylı olarak göz attığı hayal edilemez olana verilen bir yanıttır."[4] Başka bir deyişle, postmodernizm; modernite, modernlik ve modernizm üzerine bir araştırma ve düşünümdür. Postmodernist düşünürlerin gözünde "kapitalizm, modernitenin adlarından biridir."[5] Bu nedenle, modern, modernite ve modernizm üzerine araştırma ve düşünüm esnasında, Marx'ın kapitalist toplum

3 F. Jameson, Marksizm ve Tarihselcilik, Yeni Yazınsal Tarih, Cilt IX., No.1, Sonbahar, 1979, s. 42.

4 Ihab Hassan, Post modern dönüş, Ohio Eyalet Üniversitesi Yayınevi, 1987, s. 39.

5 Lyotard, Post-modernite ve Adil Oyun, s. 147

üzerine eleştirisi doğal olarak postmodern bağlam içinde görülür haldedir. Postmodernizmin teorik öncüsü Heidegger olduğu kadar, baş savunucuları olan Derrida, Foucault, Lyotard, Rorty ve Jameson gibi düşünürler de, Marksist felsefeye yeteri kadar önem vermişlerdir. Buradan hareket ederek postmodern bağlamdaki Marksist felsefeyi kavrayabiliriz.

Postmodernizm, ortaya çıkışından bu yana "tüm metafizikleri" reddetme sancağını taşımıştır. "Metafiziği" reddetme konusunda, postmodernist düşünürlerin bir görüş birliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Heidegger, Marx'ın "metafiziği" reddetme çabasını dikkate almış ve Marx'ın "metafiziğin sonlandırılmasını tamamladığına" inanarak şunu savunmuştur: "Metafizik Platonculuktur. Nietzsche, felsefesini tersine çevrilmiş Platonculuk olarak nitelendirmiştir. Zaten Karl Marx'ın tamamladığı metafiziğin tersine çevrilmesi ile birlikte felsefe azami olasılığına ulaşmıştır. Felsefe sonuna varmıştır."[6] Heidegger ayrıca, *'Hümanizm' Üzerine Mektup*'ta, Marx'ın yabancılaşmayı tespit ederek, tarihin özsel boyutlarının derinliklerine ulaştığını, dolayısıyla Marksist tarih kavrayışının diğer tarih kavrayışlarına göre daha üstün olduğunu düşünmektedir.

Derrida ise şöyle der: "Marksizmin vazgeçmeyi asla kabul etmeyeceğim bir ruhu varsa, bu yalnızca onun eleştirel fikri veya sorgulayan tutumu değildir... o, daha ziyade, belirli bir özgürlükçü ve mesihvari olumlama, her türlü dogmatizmden ve hatta her türlü metafiziksel-dinsel belirlenimden, her türlü Mesihçilikten kurtarmayı deneyebileceğimiz belli bir vaat deneyimidir."[7] Derrida'ya göre, Marx olmaksızın, Marx'ın "hafızası ve onun mirası" olmaksızın hiç bir geleceğimiz yoktur.

6 Heidegger, Düşüncenin Çağırdığı, Say yayınları, (The Matter Toward Thinking, s. 59-60.

7 Gelecek, Marx Olmaksızın Var olamaz, The Orient Dergisi, 1996 (6.sayı): s. 69-73.

Foucault'a göre ise, Fransa'daki ve hatta tüm çağdaş eleştirel düşüne hakim olan üç temel kaynak Nietzsche, Freud ve Marx'tır. Bu üç ustanın her biri temelliliğin "merkezsizleştirilmesi"nde8 bir rol üstlenmişler, çağdaş hermenötiğin (yorumbiliminin) yolunu açmışlardır. Foucault'un bakışına göre Marx'ın açıkladığı şey üretimin kendisi değil, burjuvazinin üretim üzerine açıklamasıdır. Marx'ın Kapital'i, burjuvazinin değer kavramının özünü açığa çıkararak, aslında, genel olarak sözde "derin anlamı" veya "hakikati" yadsımıştır. Foucault, "Marx'ın tarih analizine" inanmaktadır; ona göre Marx'ın tarihsel analizi "herhangi bir on sekizinci yüzyıl modeline dayalı değildir"[9], Aksine, "ekonomi-politik temelinde yepyeni bir söylem pratiği" ortaya koymuştur: "Günümüzde hiç kimse doğrudan veya dolaylı bir biçimde Marx'ın düşününe bağlı bir dizi kavrama başvurmadan ve Marx'ın tasvir ettiği ve tanımladığı düşünce ufkunun içinde hareket etmeden tarihçi olamaz".[10]

Lyotard'ın düşüncesine göre modernitenin isimlerinden biri olarak kapitalizm, "metafiziğin simgesi" haline gelmiştir; "Marx bunu özellikle *Komünist Manifesto*'da derin bir şekilde

8 **De-centering**: Merkezsizleştirmek (aynı zamanda desentrasyon olarak da bilinir) bir durumun birden çok yönünü dikkate alabilme ve değerlendirme yeteneğini ifade eder. Piaget'in bilişsel gelişme teorisinde, üçüncü aşama Somut İşlemsel Evre olarak adlandırılmıştır. İşte, bu aşamada 7-12 yaşları arasında bir çocuk artan bir ölçüde mantığını kullanmaktadır. Bu aşamadaki çocuğun kullandığı mantıksal işlemlerden biri de, desentrasyondur. Örneğin, iki lolipop şekeri arasında seçim yapması istenen bir çocuk, diğeri aynı boyut ve renkte olsa bile, birinin lezzetinin diğerinden daha iyi olması nedeniyle, birini seçebilir.

9 Foucault, on sekizinci yüzyılın Aydınlanmasının birçok araştırma çabasına eğilen özel bir araştırma yapmış ve bunlara radikal bir eleştiri getirmiştir.

10 M. Foucault, Bilginin Arkeolojisi, Ayrıntı Yayınları (*The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*) New York, Pantheon Kitapları, 1970, s. 21.

kavramıştır".[11] Marksist felsefe, diyalektik aracılığı ile sonsuz çelişki devinimini açıklamaya dönük bir söyleme dönüşmüştür, ve sorun tam olarak şudur ki "bugün diyalektik mantığın kendisi basit bir söylem haline gelmektedir."[12]

Rorty, Marksist felsefeye karşı ikili bir bakış açısına sahiptir. Rorty, bir yandan Marx'ı Nietzsche ve Heidegger ile yan yana koyar. Marx'ın aydınlanmacı bir filozof olduğunu ve Marksist felsefenin aydınlanma felsefesine, yani felsefe-sonrası kültüre dahil olduğunu, pratiğin önceliğini savunduğunu, daima tarihçilik bilincini (*historicism*) ısrarla savunduğunu ve Marksist felsefenin amacının sürekli bir biçimde insan ile doğa arasında, insan ile insan arasında ve insan ile metin arasında diyaloglar kurmak olduğunu düşünmektedir. Diğer yandan Rorty'ye göre, Marx, pratiğin önceliğini savunmuş olmasına rağmen hem fenomenlerin ardındaki gerçekliğe nüfuz etmeye çalışmak hem de politika için teorik temel aramak gibi iki köklü inanca sahip olmuştur. Açıkçası Rorty, bu görüşleri ile Marksist felsefenin yöntemi ve Marksist felsefenin teorik sistemi arasında bir yarık bulunduğuna vurgu yapmaktadır.

Kendisini Marksist felsefenin çağdaş açıklamasına adamış olan Jameson ise, Marx'ın halihazırda postmodernizmi ele almamız için "uygun konum"u yarattığını yazmıştır. Jameson'a göre Marksist felsefe hiçbir şekilde "üretkenliğin eşsiz öneminin altını çizen zamanı geçmiş bütüncül (holistic) söylem" değildir. Aksine, Marksist felsefe daha büyük ve daha derin bir araştırma yöntemidir, "bugün bizim için varlık ile ilişkimizi onaran bir biliş tarzıdır". Jameson'ın görüşüne göre Marksist felsefe, bize "toplumun tamamı üzerine bir görüş alanı" sağlamaktadır. Bu görüş alanı, "farklı ve uzlaşmaz varsayılan eleştiri işlemlerini, bunlara tartışmasız bir alansal geçerlilik bahşederek ve böylece aynı zamanda koruyarak-aşarak, kapsar"; dahası, "diğer yöntemlerin geçerliliği, parçalanmış bir

11 Lyotard, Post modernite ve Adil Oyun, sf. 148.

12 Jean-François Lyotard, Peregrinations, Columbia Press, 1988, S. 50.

toplumsal yaşamın şu veya bu yasası ile titiz uyumlarından, karmaşık ve zıvanadan çıkmış kültürel bir üst-yapının şu veya bu alt-sistemi ile titiz uyumlarından kaynaklanır."[13] Bu nedenle, herhangi bir çağdaş eleştirel teorinin Marksist felsefeden uzak durması ve ona göz yumması olanaksızdır. Marksist felsefe, böylece modern eleştirel teorilerin "aşılmaz ufkudur".

Görüldüğü gibi postmodernist düşünürlerin Marksist felsefe üzerine açıklamaları, bir yandan Marksist felsefe ile metafizik diğer yandan Marksist felsefe ile postmodernizm dahil, modern batı felsefesi arasındaki ilişkiler üzerinde durmaktadır. Postmodernist düşünürlerin Marksist felsefe üzerine anlayışları farklı olmasına karşın, Marksist felsefenin farklı kısımlarını kabul etmelerine veya reddetmelerine rağmen, postmodern bağlamda, genel olarak, Marksist felsefenin "metafiziği" reddi, pratiğin ontolojik önemi/anlamı ve Marksist felsefenin çağcıl anlamı gibi ihmal edilmiş, üstü örtülmüş, hatta unutulmuş veçheleri açığa çıkmaktadır.

Marksist felsefe ile "metafizik" arasındaki ilişki sorunu, bir yandan Marksist felsefenin konusu ile diğer yandan Marksist felsefenin Platon'dan bu güne uzanan batı felsefesi geleneği ile ilişkisi ile doğrudan bağlantılı bir sorundur. Batılı akademik düşünce çevrelerindeki yaygın görüş, bizzat Marksist felsefenin kendisinin bir tür "metafizik" olduğu, felsefenin Platon'dan bu yana süregelen konusunu—tüm dünyanın özünün veya tözünün izini sürmeyi hedeflemek, "nihai varlık" ve "ilk neden"den hareket ederek hem her şeyin doğasını hem de insanın özünü ve eylem temelini anlamayı ve kavramayı çabalamayı—izlediği yönündedir. Fakat, postmodernist düşünürler, Marksist felsefenin gerçekten de "Platonculuğu tersine çevirdiğini" ve "metafiziğe son verdiğini" vurgulamaktadırlar. Şüphesiz bu görüş, Marksist felsefenin barındırdığı "metafiziğin" reddini öne çıkarmakta ve Marksist felsefenin "metni" ile örtüşmektedir.

13 F. Jameson, Politik Bilinçsizlik, Comell Üniversitesi Yayınevi, 1981, s. 10.

Heidegger'e göre "felsefe tarihi boyunca Platon'un düşünü değişken biçimlerde belirleyici olmuştur. Metafizik, Platonculuktur"[14] ve, Marksist felsefe Platonculuğu eleştirir ve daha en başından itibaren "metafiziği" reddeder. Marx'a göre Platonculuğun özelliği temel olarak "daha yüksek bir öze dönük derin özlem"dir ve Platonculuk bu "özlem" içinde "iyi olanın, ereğin bu soyut belirlemesini geniş, dünyayı kapsayan bir felsefeye yayar"[15]. Soyut evrenselliğe böylesi bir tapınç kaçınılmaz olarak mistisizme yol açar, ve böylece gelecekteki Hıristiyanlık düşüncesi için teorik önkoşulları yaratmış olur. Bu bağlamda postmodernizmin teorik öncülerinden biri olan Nietzsche, Marx ile aynı fikri paylaşmış ve şöyle yazmıştır: "'İyi'yi yüce kavram" olarak kabul eden Platonculuk, "Hıristiyanlığı-önceler... ve 'Kilise' kavramında, kilisenin inşa, sistem ve pratiğinde daha ne kadar Platonculuk bulunur!"

"Metafizik Platonculuktur." Dolayısıyla Platonculuk üzerine eleştiri, Marx'ı doğal olarak tüm "metafiziği" eleştirmeye yöneltmiştir. Marx, Kutsal Aile'de "metafiziği" hem teorik hem de pratik yönden eleştirir ve şöyle yazar: "Metafiziğin tüm zenginliği, bilimin ve pratiğin gelişiminin şafağı koşullarında—gerçek varlıklar ve dünyevi varlıklar insanın tüm ilgisinin merkezi olmaya başladığında "yalnızca—düşüncedeki varlıkları ve insanüstü şeyleri" içermesidir.[16] Marx'ın bakış açısına göre, felsefi bir morfoloji olarak metafiziğin temel zaafı ve eksiği, insanlıktan ve insanın faaliyetlerinden koparak, numenler evrenine ve "ilk nedene" odaklanmasıdır. Platoncu felsefede, yalnızca "kendinden şey" değil "insanoğlu" da soyut bir varoluş olarak düşünülmekte, dolayısıyla hem insanoğlu hem de insan dünyası yok olmaktadır. Bundan dolayı, Marx'a göre "mevcut felsefeyi yadsımak" ve "felsefenin bizzat kendisini

14 Heidegger, Düşüncenin Çağırdığı, s. 59

15 Karl Marx ve Friedrich Engels, Pekin: People's Publishing House, 198, 1. Çince Baskı, Cilt. 40, s. 69.

16 Karl Marx ve Friedrich Engels, I. Çince Baskı, II. Cilt, s. 161-162

ortadan kaldırmak", yani "metafiziği sonlandırmak" gerekmektedir. Felsefe, tüm dikkatini içinde bulunduğu "zamanın gerçek dünyasına" ve "insan dünyasına" vermelidir.[17] Marx, metafiziğin materyalizm tarafından alt edileceğini savunur: "spekülatif düşüncenin kendi çabasının sonucu olarak (Hegel –çev.) ve hümanizm ile örtüşen materyalizm (Feuerbach -çev.) tarafından sonsuza dek yenileceğini" ileri sürmüştür.[18]

Bu görevi başaran Marx olmuştur. Marx'ın materyalizminin öncülü, doğanın "önceliğini" kabul etmesidir; fakat odaklandığı nokta, soyut kendinde şey veya herhangi bir soyut töz değildir, dünyanın maddesel birliğinin skolastik bir tarzda soyut olarak tartışılması hiç değildir. Bu materyalizmin odaklandığı hedef, kapitalist toplumdaki yabancılaşma durumunu ve her alanı kuşatmış olan "fetişizmi" eleştirme üzerinden, hem şeylerin doğal niteliği hem de şeyler arasındaki ilişkiler tarafından gizlenen hem insanın toplumsal niteliğini hem de insanlar arası ilişkileri açığa çıkarmak, böylece "insani dünyayı, ilişkileri insanın kendisine geri döndürmektir."

Böylece, Marksist felsefe "metafiziği" reddetmiş ve felsefenin konusunun değişimini, evrenin numeninden insani dünyaya geçişi gerçekleştirmiş ve "mevcut dünyayı devrimcileştirme"ye odaklanmıştır. Postmodern düşünürlerin deyişiyle, Marksist felsefe "tüm hakikate" sahip olmayı değil, sonsuz bir biçimde hakikatin izini sürmeyi hedefler. Jameson'a göre Marksist felsefe "nesilden nesle inşa edilmek için" değil, aksine "kendi çağını parçalarına ayırmak için"dir. Marx ile birlikte, "felsefe sona ermiştir."

17 Karl Marx ve Friedrich Engels. II. Baskı, I. Cilt, sf. 8.

18 Karl Marx ve Friedrich Engels. Çince I. Baskı, Cilt II, s. 159-160.

"Geleneksel" Marksist felsefenin soy ağacında,[19] pratik kategorisi yalnızca epistemolojik bir kategori olarak görülmüştür, hatta epistemolojinin ötesinde (dışında) bir pratik kategorisinden söz edildiğinde de pratik sadece bir tür şölenvari bir coşku olarak anlaşılmıştır. Buna karşın postmodernist düşünürler, pratiğin ontolojik önemine ve ontolojik boyutuna vurgu yapmışlar ve Marx'ın toplumsal yaşamın pratik özüne yaptığı vurgunun, aslında batı felsefesinin epistemolojik soya ağacını ve epistemolojik geleneğini aşmak için toplumsal varlığı, insan eylemi temelinde kavradığını düşünmektedirler. Kanımca onların bu yaklaşımı gerçekten yerinde ve oldukça aydınlatıcıdır, çünkü pratik, Marksist felsefede ontolojik bir öneme ve anlama sahiptir.

Marx'ın görüşüne göre pratik, varlık ile insanın varlığının karşılıklı oluşumuna ve karşılıklı dönüşümüne neden olan orijinal ve asli faaliyettir. İnsan dünyaya geldikten sonra, pratik sayesinde varlık ile birleşime girer ve varlığa yeni bir ölçüt verir: toplumsallık. Böylece varlığa, "benim için var olma" özelliğini verir, insanlar, pratik faaliyetlerini Yeri ve Göğü kapsayacak bir biçimde genişletir[20] ve maddi pratik faaliyetleri temelinde dünyayı yeniden inşa ederler. Böylelikle pratik, mevcut dünyanın varlığı için bir temel ve baz dayanak taban oluşturur, tüm bunların anlamı insanın varlığının insanın pratik faaliyetlerinin bir sonucu ve ürünü olmasıdır. Marx'ın belirttiği gibi, "insanların varlığı, onların gerçek yaşam-sürecidir."[21]

19 Yazar, burada dünya genelinde, 20.yüzyılın Marksist felsefe yorumunun, Marx'ın felsefesini tek yanlı bir biçimde kavradığını tartışıyor. -çev.

20 Bir Çin atasözü. Burada pratik çabayı, yer ve gök üçlüsünü görüyoruz.

21 Karl Marx ve Friedrich Engels'in Seçme Eserleri, II. Baskı, Cilt I, s. 72.

Marksist felsefede, pratiğin yetkisi kapsayıcıdır, yalnızca epistemoloji alanında değil, onun doğa görüşünde ve tarih kavrayışında (tarihsel materyalizm) da sürekli belirleyici bir konuma sahiptir. Doğa görüşüne baktığımızda, burada pratik faaliyet, doğanın kendisi ve insanileşmiş doğa arasındaki ayrışma ve birliğin zemini olarak, insan ile doğa arasındaki ikili karşıtlığı aşmaktadır. Marksist felsefenin tarih kavrayışına baktığımızda, burada pratik, bir yandan toplumun özünü, diğer yandan insanın varlık tarzını oluşturur ve pratik bu konumuyla "doğal tarih" ve "tarihsel doğa" arasındaki birliğin köşe taşıdır ve "maddi doğa" ve "manevi tarih" arasındaki karşıtlık mitini yıkar.

Marx, pratiğin ontolojik öneminden yola çıkmasından dolayı insan dünyasını araştırmaya ve kavramaya koyulmuş, daha önceki felsefeleri bu gözle incelemiş ve gözden geçirmiş, ve pratiğe dayanarak daha önceki felsefelerin kategorileri ve normları üzerinde değişikliklere girişmiştir. Bu anlamda pratik, Marksist felsefenin etrafında döndüğü gerçek bir güneş gibidir. Bundan dolayı, ancak ve ancak, bu kilit "pratik" kategorisini—bu melodiyi—doğru bir biçimde—Marksist felsefenin büyük senfonisinin içine yerleştirebildiğimiz takdirde, Marksist felsefe mükemmel bir uyum içinde çalınabilecektir.

Yukarıda ele aldığım gibi, Marksist felsefe ve "metafizik" arasındaki ilişki sorunun aynı zamanda Marksist felsefe ile postmodernizm dahil çağdaş batı felsefesi arasındaki ilişkiyi çağrıştırmaktadır. Postmodernist düşünürler Marksist felsefenin "metafiziği reddeden" doğasını doğruladıklarında, onun çağdaş önemini ve canlılığını gerçekten daha net görebileceklerdir. Bu gerçekten de böyledir.

"Postmodernite", başka bir deyişle günümüz toplumunun bazı önemli özellikleri, Marksist felsefenin eleştirisi içinde önceden görülmüştür, Marksist felsefe modernleşmenin olumsuz etkileri üzerine güçlü bir eleştiri getirmiştir ve Marksist

felsefe ile postmodernizm dahil çağdaş batı felsefesi arasındaki ilişki, buz ve sıcak kor kömür arasındaki ilişki kadar uyumsuz değildir. Bu arada, çağdaş batı felsefesinin diğer okulları, insan dünyasına belli bir görüşe, bağlantıya veya belli bir ilişkiye dayanarak bakmakta ve insan dünyasını böylesi bir görüşe, bağlantıya veya ilişkiye doğru indirgemekte, böylece insan dünyasını genel ve temelli olarak kavramada başarısız olmaktadırlar. Aksine, Marksist felsefe, insan dünyasının temelini, yani pratiği kavramakta ve bu temeli insan dünyasının tüm veçhelerine, insan dünyasının içindeki tüm bağlantılara ve ilişkilere doğru yaymakta, böylece, "aşılamayacak" bütünsel bir düşünce oluşturarak, post modernizm dâhil, çağdaş batı felsefesi için önemli bir itici kaynak olabilmektedir.

Bazı postmodernist düşünürlerin deyişiyle, çağdaş batı felsefesinin diğer okulları, yalnızca "toplumsal hayatın belirli parçalarının, şu veya bu özel yasalarına" odaklanmış durumdadır, oysa Marksist felsefe topluma ilişkin "bütünsel bir görüş alanı" sağlamakta; modern batı felsefesinin diğer okullarına kendi içlerinde "sektörel bir geçerlilik" atfetmekte ve böylece "onları koruyarak-aşmakta", böylece Marksist felsefe içinde bulunduğumuz çağda "aşılamaz bir semantik ufuk" sunmaktadır. Kanımca biz bugün bu noktada bizzat Jameson'un yukarıdaki parlak önermesine kıyasla daha derinlemesine bir yaklaşım ortaya koyabilme olanağına sahip bulunmaktayız, bunu—son 20 yıl içinde yaptığımız araştırmalara—Marksist felsefenin en temel özelliğini, pratik materyalizmi kavramış bulunmaya borçluyuz.

Postmodernist Düşünürlerin Marksist Felsefeye Getirdikleri Yarı-Örtük Eleştiriler

Elbette ki, postmodernist düşünürlerin Marksist felsefeye hala ağırlıklı olarak başlıca iki konuda üstü yarı kapalı eleştirileri olduğunun da farkındayım:

(1) Onlara göre, Marksist felsefe, güçlü sorgulayıcı ve eleştirel anlamlar ve nitelikler içermektedir, fakat aynı zamanda komünistler (ve onların partileri) tarafından inşa edilmiş "yapıların" içine de yerleştirilerek bazı siyasi görüş ve eylem planlarının ideolojik temeli olarak veya teorik temeli olarak entegre ve birleşik bir teorik sisteme dahil edilebilmektedir. Böylece, Marksist felsefe kaçınılmaz olarak bir "meta-anlatıya" dönüşmektedir. Buna bağlı olarak, Marksist felsefenin muhafazakârlaşma ve kapalılık kaderinden kaçınabilmesi çok güç olmaktadır.

(2) Marksist felsefe, pratiğin önceliğini savunmakta ve insanın gerçekçi niteliğini ve yaşamın zengin çeşitliliğini vurgulamaktadır. Ancak, Marksizmin sınıf mücadelesi ve insanlığın özgürleşmesi üzerine teorisi hala "büyük anlatıya" aittir. Bundan dolayı, reel sosyalist akımlar birleşmiş bütüne ve heterojen öğelere karşı bağnazca ve baskıcı yaklaşım ve davranışlar içine girmektedirler. Öte yandan Marx, kapitalist toplumun yapısını araştırmaya uygun bir biliş çerçevesi çizmesine rağmen, bir biliş (*cognitive*) paradigması olarak "yapıya" ve "yapılara" aşırı derecede tutku duymuş ve bağlanmış, dolayısıyla, suç, hastalık, sapkınlık, ayrıksılık, yalnızlık ve ölüm ve daha niceleri gibi insan varoluşunun diğer başlıca alanlarına pek az girmiştir.

Şüphesiz, postmodernist düşünürler, Marksist felsefenin belirlenimci-olmayan (*non-deterministic*), merkez-siz ve temelci-olmayan yönünü olumlamakta, fakat belirlenimci, merkezi ve temelci yönünü eleştirmek istemektedirler.

Kanımca bizler için postmodernist düşünürlerin Marksist felsefe üzerine övgü ve yergilerinin en büyük önemi, ister tarafsız, ister önyargılı olsun, Marksist felsefeye yeni bir bakış açısı sunmalarıdır. Onlar, bir yandan hem Sovyet modeli Marksist felsefeyi, hem de Marksist felsefenin batı tarzı yorumunu yapıbozumuna tabi tutmakta, diğer yandan Marksist felsefenin "metinleri" ile yeniden yüzleşmektedirler, bu çaba içerisinde Marksist felsefe araştırmalarında uzun bir dönem boyunca ihmal edilmiş, tartışılması tabu olmuş, hatta unutulmuş olan öğeleri "uyandırmışlardır". Postmodern söylem, heterojen ve marjinal boyuta vurgu yapmaktadır, bu nedenle postmodernist düşünürlerin kavradığı biçimdeki Marksist felsefe, yani postmodern bağlamda Marksist felsefe, Marksist felsefenin "geleneksel" yorumunun ötesindeki Marksist felsefeyi yeniden keşfetmemiz ve kavramamız için yararlı olmaktadır. Böylece onların çabası bizleri bu yolla Marksist felsefenin çağdaş değerini kavrayarak, özgürlük ile zorunluluk, insan ile doğa arasındaki ve Doğu ile Batı arasındaki ilişkilere ilişkin olarak Marx'ın yaptığı açılım ve açıklamalarını yeniden düşünmeye yönlendirmektedir.

Şunu belirtmemde yarar var, postmodern bağlamda kavranan Marksist felsefe, dağınık ve yabancılaşmış bir şekilde sunulmakta ve bu düşünürler, Marksist felsefenin sonuç ve ürünlerinden ziyade onun yöntemlerine, onun sisteminden ziyade, düşünce akış zincirine vurgu yapmakta, onun bütününden ziyade bazı parçalarına yüksek bir değer biçmektedirler. Daha da önemlisi, bazı postmodernist düşünürlerin Marksist felsefenin bazı öğelerine yapmakta oldukları vurgular, Marksist felsefenin bütününü ve toplamını yapıbozumuna tabi tutmayı amaçlamaktadır. Açık ve örtük bir biçimde şöyle bir yargının varlığını gözlemleyebiliyoruz: Eğer Marksist felsefe eleştirel bir politik düşünceye doğru içselleştirilirse, bu takdirde onun orijinal felsefi düşüncelerinin eleştirelliği aşağılara itilmiş ve bastırılmış olacak, böylece Marksist felsefe başından sonuna

kadar yansıtılamayacaktır. Sonuç olarak, —postmodern bağlamda—Marksist felsefenin metni parçalarına ayrılmakta, iç tutarlılığı ve bütünsel anlamı yitmektedir.

II. Marksist Felsefenin Ufku İçindeki Postmodernite

Yirminci yüzyıl boyunca var olan esas önerme, özcesi, postmoderniteydi, bir başka deyişle "moderniteyi yeniden nasıl yazabiliriz" düşüncesi idi. Aydınlanmadan beri etkili olan evrensel akıl ve neden ve tarihsel ilerleme hakkında felsefeler, iki dünya savaşı ve bu savaşların acı sonuçlarından dolayı paramparça olmuştu. Ve çağdaş teknolojik devrim ve sonuçları, modernite üzerine şüphe uyandırmaktaydı. O zamandan beri modernite, belli bir cevaptan ziyade bir soru olmuştur. Postmodernite ve post modernizm olarak anılan yaklaşım; bu anlamda modern, modernite ve modernizm üzerine "yeniden düşünme", yeniden yorumlama ve yeniden kavrama çabasıdır. Hassan'a göre, postmodernite ve modernite arasında aşılmaz bir "demir perde" veya "Çin seddi" yoktur. Çünkü "tarih, eskinin silinebileceği ve yeninin kaydedilebileceği yeniden yazılmış bir parşömen kağıdı gibidir. Kültür ise geçmiş, bugün ve gelecek için geçirgendir."[22]

Bir başka deyişle postmodernizm, modernizmin türevidir, modernizmin yeniden yorumudur; ikisi arasında özsel bir fark yoktur. Lyotard'a göre "postmodernite", "elle tutulmaz" olanı "elle tutulur" hale getirerek "modernitenin" ifade edemediğini ifade etmeye çalışır. Bundan dolayı "postmodernite zaten modernitede içerilir." Veya "postmodernite", "modernite"nin bir parçasıdır. Böylece Lyotard için, "postmodernizm modernizmin sonu değil, aksine modernizmin doğuşu, onun sürekli doğuşudur"[23]. Başka bir deyişle, post-modernizm yeni bir çağ

22 Ihab Hassan, Post modern Dönüşüm. Bkz: Post modern Kültür ve Estetik, derleme: Wang Yuechuan ve Shang Shui. Pekin: Pekin Üniversitesi Yayınları, 1992, S. 113.

23 Lyotard, Post-modernite ve Adil Oyun, s. 138.

anlamına gelmemekte, modernitenin "yeniden yazılması"dır. Daha da önemlisi, "modernitenin yeniden yazımı", bizzat modernitenin içinde uzun zamandan bu yana iş başındadır.

Bu gerçekten doğrudur. "moderniteyi yeniden yazmak", modernleşme hareketi boyunca bir tür, coşku seli, heyecan ve cazibe haline gelmiştir. Marx, Nietzsche ve Freud gibi çağdaş batılı düşünürlerin yaptığı, bilinçli veya bilinçsiz olarak, "moderniteyi yeniden yazmaktır." Tarihsel bir dönemselleştirme konsepti olarak "modern" (modernleşme) hareketi tarih açısından bakıldığında, on yedinci yüzyılda başlatılmıştır. Modernitenin teori, özgürlük ve ilerleme hakkında kurduğu "büyük anlatı", Batı'yı saran Sanayi Devrimi, teknolojik devrim ve toplumsal devrim ile eş zamanlı yürümüştür. Modernite ve modernleşmeyi şüphesiz, kapitalizm ile özdeşleştiremeyiz, fakat Sanayi Devrimi ile başlayan modernleşme hareketinin burjuvazi tarafından başlatıldığı kesindir, ve öte yandan "modern" kavramı bir tarihsel dönemselleştirmeye işaret ederken aynı zamanda kapitalizmin tarihsel yönelimi ile olumlu bir ilişki içinde olmuştur, her ikisi birbirini olumlu bir biçimde teşvik etmiştir. Bu nedenle "kapitalizm, modernleşmenin adlarından biridir". İşte bu sebepledir ki, Marx'ın kapitalizm üzerine eleştirisi eş zamanlı olarak modernite veya modernleşmenin olumsuz etkilerini de içeren bir eleştiri olmuştur. Veya başka bir deyişle, Marx da "moderniteyi yeniden yazmıştır" Bu anlamda Marksist felsefenin postmodern bir çağrışıma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Marksist felsefede "post-modernizm" kavramının veya teriminin olmadığını elbette ki fark etmekteyim. Ancak, Marksist felsefede "post-kapitalist teoriye" dair bir çağrışım vardır. Önceden belirttiğim gibi kapitalizm, modernitenin tanımlarından biridir. Bundan dolayı "post-kapitalizm" ve "postmodernizm" arasında hem ortak yanlar hem de farklılıklar bulunmaktadır. Özetlemek gerekirse, "post-kapitalizm" toplumsal politika ve ekonomi üzerine düşünüme vurgu yaparak, toplumsal devrimin olanağı ve olasılığına işaret etmiştir; "postmodernizm" ise kültürün, fikirlerin ve bilginin durumu hakkında düşünüme vurgu yaparak, dönüşüm amacını ve olanağını içermektedir. Batı Marksistlerinin Marksist felsefenin kültür teorisi veya anlam teorisi üzerine açıklamalarını incelediğimizde "post-kapitalizm" ile "postmodernizm" arasında ikisinin bir yandan birbirini iterken diğer yandan iç içe geçtiği, birbirleri ile paralel ancak aynı zamanda birbiriyle kesişen hassas bir durum ortaya çıkmaktadır.

En temel düzeyde postmodernizm, geleceğin "sanayi sonrası toplumu" hakkında kültürel bir düşünümdür. Daniel Bell, Marx'ı "post-modernite" ile bağdaştıran ilk kişidir. Bell, *Sanayi Sonrası Toplumun Gelişi* adlı ünlü kitabında, Marx'ın "sanayi sonrası toplumun" bazı önemli özelliklerini önceden "kesin olarak" gördüğünü düşünmektedir. Bu, oldukça derin bir görüştür. Bana göre Marksist felsefede "postmodernite" kavramı kullanılmamış olmasına rağmen, bu felsefede postmodern düşünceler yok değildir. İnsanın düşünce tarihine baktığımızda görülmektedir ki, kavram ve düşünce veya teori üçlüsü arasında hem bağlantılar, hem farklılıklar bulunmaktadır. Bunlar arasından eş zamanlı veya tutarlı ilişkiler olabilir, ancak genellikle çelişen veya çelişmeli bir ilişki görülür. Bir düşünce veya teori ileri sürüldüğünde, bu düşünce veya teoriyi (genelleyen) özetleyen kavram sıklıkla doğru olarak açıklanamamaktadır. Bu Marksizmin tarihi dâhil olmak üzere düşünce tarihinde yaygın görülen bir olgudur. Örneğin, Marx

tarihsel materyalizm teorisini 1846 yılında kurmuştur. Ancak Engels'in teoriyi özetlemesi ve "tarihsel materyalizm" kavramını ileri sürmesi 1890 yılına kadar beklemiştir.

Postmodernizme göre "postmodernite", "meta-anlatıya" karşı sorgulayıcı ve eleştirel bir tavırdır. "Meta-anlatı", Hegelci "saf kurgusal ve teorik anlatı"ya dayalı düşün geleneğine ve Fransız Aydınlanmasının "özgürlük ve özgürleşme anlatısı"na dayalı bulunan düşün geleneğini ima etmektedir. Fransız Aydınlanmasının düşünce geleneği, hümanist bağımsızlığın düşünce modeline odaklanırken, Hegelci düşünce geleneği, özdeş değerin düşünce modeline odaklanmaktadır. Her iki "meta anlatı" da bilimsel araştırmaların sistematikleşmesine hizmet etmek, "tüm hakikate" sahip olmak ve ebedi adalet özlemi peşinde koşmak için el ele vermişlerdir. Ancak, beklenmedik bir şekilde, bu savununun sonucu "meta anlatının" asıl niyetine karşı mükemmel bir ironi oluşturmaktadır: Akıl, aşırı bir biçimde abartılırken, bireysel insan ve birey dağıtılmıştır; bilim, büyük ilerlemeler kaydederken, insani dünya kemikleşmeye ve boğulmaya doğru eğilmiştir.

Teorik açıdan bakıldığında Marksist felsefe kuruluşundan itibaren, kendisini Hegelci düşünce geleneği ve Fransız Aydınlanmasının düşünce geleneği üzerine eleştiriye adamıştır. Engels'in *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm* kitabındaki bir bölüm, Marx ile kendisinin bu iki düşünce gelenekleri hakkındaki fikir birliği içinde olduklarını yansıtmaktadır. "Fransa'da, yaklaşan devrim için zihinleri donatmış olan büyük adamların kendileri de son derece devrimciydiler. Herhangi bir dış otorite tanımıyorlardı... her şey aklın mahkemesi önünde varlığını haklı çıkarmak ya da varolmaktan vazgeçmek zorundaydı. Düşünen anlak, her şeyin biricik ölçüsü oldu. Hegel'in, önce insan kafasının ve onun düşüncesiyle varılan ilkelerin, bütün insan eyleminin ve topluluğunun temeli olmayı ileri sürdüğü anlamda dünya baş üstü duruyordu, dediği tam o zamandı." "Bugün biliyoruz ki, bu akıl alemi, burjuvazinin idealleştirilmiş

aleminden başka bir şey değildi... Akıl devleti, Rousseau'nun toplum sözleşmesi, burjuva demokratik cumhuriyeti olarak hayata geçti ve yalnız böyle hayata geçebilirdi."[24]

"Hegelci Diyalektiğin Ve Bütünüyle Felsefenin Eleştirisi" ve "Fransız Materyalizmine Karşı Eleştirel Savaş" esnasında, Marx doğa bilimi ile beşeri bilimin (insan biliminin) nasıl "tek bir bilim" haline geldiğine ve "kişilikli bireye" doğru eğilimine odaklanmıştır. "Meta-anlatı" üzerine şüphe ve eleştiri açısından Marksist felsefe postmodernizme oldukça benzemektedir ve "post-modernitenin" yönelimine sahiptir.

Hem Marksist felsefe, hem postmodernizm, modernite ve modernleşmenin olumsuz etkileri üzerine eleştiri ile ilgilenirler. Eğer, postmodernizmin " kapitalizmin sürekli devriminin mantığını" temsil ettiğini, ve bu sürekli devrimde ortaya çıkan "krizlerin" altını çizdiğini—anlatı krizini, temsil krizini ve meşruiyet krizini—öne çıkardığını söylersek, öte yandan Marksist felsefenin "kapitalizmin sürekli devriminin mantığını" açığa çıkardığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Marksist felsefe daha kapitalizmin ilk aşamalarından itibaren bu yola koyulmuş ve yüksek bir öngörü ve sezgi ile burjuva çağının karşı karşıya kalacağı ekonomik, kültürel ve toplumsal krizleri analiz etmeye başlamıştı. "Üretimin sürekli bir biçimde devrimcileştirilmesi, tüm toplumsal koşulların aralıksız olarak sarsıntıya uğratılması, ebedi belirsizlik ve ajitasyon, burjuva çağını tarihteki tüm daha önceki dönemlerden ayırmaktadır. Eski ve saygıdeğer önyargı ve fikirler dizisiyle beraber tüm kalıplaşmış, çabuk sabitlenen ilişkiler savuşturulmakta, tüm yeni biçemli olanlar daha henüz oturuşup kemikleştirilmeden eskimekte ve çağdışı olmaktadır. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor."[25]

24 Karl Marx ve Friedrich Engels'in Seçme Eserleri, 2. Baskı, Cilt 3, s. 719-720.
25 Karl Marx ve Friedrich Engels'in Seçme Eserleri, 2. Baskı, Cilt 1, s. 275.

Bu anlamda Lyotard, Marx'ın "modernite" ve "post-modernite" üzerine "yoğun görüşleri" olduğunu yazmıştır. Bazı postmodernist düşünürler, Marx'tan aldıkları çeşitli ilhamlar ile yukarıda *Manifesto*'da sözü edilen devrimlerin etkileri üzerine incelemeler yapmaya başlamışlardır. Bell'in "kültürel tarafsızlık" dalgasına karşı direnişi, Bourdieu'nun "kültürel üretim alanının" gelişmiş mekanizması üzerine analizi, Giddens'ın çağdaş dünyadaki " bilgi belirsizliği" ve bunun sonuçları üzerine bakış açısı bunlar arasında çok etkili olan örneklerdir. Postmodernizm işte bu süreçte—doğrudan—çağdaş kapitalizmin önündeki krizlerle yüz yüze gelmeye başlamıştır. Ve şaşırtıcı bir biçimde "merkezin çözülmesi", "temelin çöküşü", "aklın düşüşü" ve "insanın sonu" üzerine sesli haykırışlara girişmiştir. " kapitalizmin sürekli devrim mantığı" ve kriz duyarlılığı bakımlarından Marksist felsefe postmodernizme benzemektedir ve "post-modernitenin" hassasiyetine ve yönelimine sahiptir.

Kriz bilinci, bilinci ve eleştirel bilinci sorgulama ve soruşturma ile yakından bağlantılıdır. Hem Marksist felsefe hem postmodernizm "sorgulama teorisi" niteliğine sahiptir. "Gerçek olanın rasyonel olduğu" görüşü hiçbir şekilde Marksist felsefenin düşünüş biçimi olamaz.

Marx, zamanın ruhu ile felsefe arasındaki ilişkiden bahsederken "sorunun slogan" (yol gösteren çağrı) olduğunu vurgulamış ve soru sormanın cevaptan daha önemli olduğunu yazmıştır. "Çağın sorusunun diğer tüm sorularla—içeriği bakımından geçerli ve dolayısıyla rasyonel olan tüm sorularla—paylaştığı ortak kader şudur. Zor olan yanıtlama değil sorudur".[26] Böylece Marx, ısrarla "dünyayı dogmalarla kavramaya çalışmak yerine, yeni dünyayı eskiyi eleştirerek keşfetme çabasına girişmek" gerektiğini savunmuştur. Bu da, sorgulama bilincine dayanmaktadır.[27] Bir başka biçimde söylersem

26 Karl Marx ve Friedrich Engels, 1. Çince Baskı, Cilt 40, s. 289.
27 Karl Marx ve Friedrich Engels, 1. Çince Baskı, Cilt 1, S. 416.

Marksist felsefenin, "eleştirisindeki" odak noktası "modern toplumda" var olan problemlerdir, onun "eleştiri" vurgusunun merkezi niteliği budur. Postmodernizm de güçlü bir sorgulama bilincine sahiptir. Aslında Batı'daki postmodernizm, ilk başlangıçta bir başlık veya soru olarak var olmuş ve modernitenin problemleri üzerine odaklanmıştır. Postmodernizm, insanlara "doğruyu", "hakikati" "söylemek ve açıklamak" yerine, doğruya ve hakikate giden yoldaki "engelleri" ortadan kaldırmayı hedefler, böylece modernizmi kuşatan "yanlış/sahte görünümlerden" ve "yoğun sisten" "kurtulmamıza" yardımcı olmaya çalışır. Bu, yapısökümde postmodernizmin yapısökümüne yaptığı vurgunun sırrıdır.

Marx'ın zamanlarından, Frankfurt Okulu, varoluşçuluk ve yapısalcılık üçlüsünün zamanlarına ve ardından postmodernizme giden tarihsel süreçte, modernite eleştirisi, toplumsal politika ve ekonomi eleştirisinden kültürel ve ideolojik eleştiriye ve ardından dil üzerine eleştiriye ilerlemiştir. Bilimsel ilke açısından böylesine bir evrilme, sürekli olarak rafine olan, derinleşen ve incelikli detaylı yorumlamalar getiren bir eleştiri sürecidir ve toplumsal eleştirinin zorluğunu ve karmaşıklığını yansıtır. Aynı zamanda, bu sürece baktığımızda, böylesi bir eleştirinin geçirdiği mantıksal değişimi ve onun gerçekçi anlamını görebiliriz. Modernite ile "uğraşısında" Marksist felsefenin postmodernizme benzer olduğu açıktır ve onun "eleştirisinin" de postmodernist "yapısökümünün" yönelimine sahip olduğunu görebiliriz.

Marx'ın, modernitenin olumlu etkilerini yeterince öngördüğü su götürmez bir gerçektir. Marx, on yedinci yüzyıldan itibaren burjuvazinin açtığı yeni çağı "modern toplum" olarak tanımlamış ve onu geleneksel toplumdan ayırmıştı, niteliksel farklılıklar oldukça netti, "manüfaktür çağı" yerini "modern makineleşmiş sanayi çağına", kişisel bağımlılıkların egemen olduğu çağ" yerini "nesnel bağımlılık üzerinde yükselen kişisel bağımsızlık çağına" bırakmıştı.

Komünist Manifesto, modern burjuva toplumunun tarihte oluşturduğu olumlu etkiler üzerine burjuva düşünürlerinden daha yetkin bir değerlendirme getirmişti. Ancak Marx, modernitenin başarılarından ziyade "sorunlarına" daha fazla önem vermişti. Marx'ın teorik faaliyetlerine baktığımızda, tarihin materyalist kavramını (tarihsel materyalizmi) kurma süreci boyunca üzerinde çalıştığı *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'ndan, *Kapital*'i yarattığı çalışmalar boyunca onun teorik faaliyetlerinin odak noktalarından biri modern toplumdaki yabancılaşma koşulları olmuştur. Onun bu yabancılaşmış koşul üzerine yaptığı analiz ve eleştiri, Marksist felsefenin eleştirisinin postmodern yönelimini tam ve tartışmasız bir biçimde yansıtmaktadır. Ve bu eleştirinin niteliğinde en dikkat çeken yön kapitalizm işleyiş yasasını kapitalizmin kendi içerisinde "kavramayı" düşlememesi, kapitalizmin hastalığını ve sorunlarını onun "dışında" (onu aşarak) kavramaya ve ortaya çıkarmasıdır. Lyotard'ın deyişiyle söylersem Marx, "kapitalizmin kendi simgelerinin bizzat kendisini (kapitalizmi) yıktığı alanları açığa çıkarma peşinde koşar."[28]

Kanımca, Marx'ın modernitenin "problemleri "üzerine eleştirisini ve postmodern yönelimini gerçekten kavramak açısından en iyi metinlerden biri Marx'ın "özgürlükler alemi ve zorunluluk alemini" tartıştığı klasik metindir, bu açıdan yeniden okunması elzemdir. Metnimi, elverişli hale getirmek onu ayrıntılı olarak alıntılamak istiyorum: "Aslında, özgürlükler âlemi— yalnızca—emeğin zorunluluk ve günlük dünyevi kaygılarla belirlendiği alanın bittiği yerde başlar; bu anlamda işlerin hakiki doğası itibariyle, özgürlükler âlemi, fiili maddi üretim alanının ötesinde yer alır. Tıpkı vahşi insanın gereksinimlerini karşılamak, yaşamı sürdürmek ve yeniden üretmek için Doğa ile boğuşmak zorunda olması gibi, uygar insan da aynı zorunluluk içindedir, bunu, —böyle—tüm toplumsal yapılar içinde, olası tüm üretim tarzları altında yapmak durumundadır.

28 Lyotard, Post-modernite ve Adil Oyun, s. 148.

"İnsanın gelişimi ile birlikte doğal zorunluluklar dünyası da genişlemektedir, çünkü onun ihtiyaçları artmaktadır. Fakat aynı zamanda bu gereksinimi karşılayabilecek üretici güçler de gelişecektir. Bu alandaki—doğal zorunluluklar dünyası—özgürlüğün içeriği, toplumsallaşmış insanın ve birleşmiş üreticilerin, doğa ile aralarındaki maddesel alışverişi akılcı bir şekilde düzenlemeleri, onun kendilerini kör bir güç gibi yönetmesi yerine, onu kendilerinin ortak kontrolü altına alabilmelerinden başka bir şey olamaz. Onlar görevlerini en asgari enerji sarf ederek ve kendi insani doğalarına en fazla layık olan ve en uygun koşullar altında başarmalarıdır. Ancak gene de bu her halükarda bir zorunluluklar dünyasıdır. Bu alanın ötesindeki alanda gelişmeye başlayan insan gücünün (beceri ve yetenekler -çev.) gelişimi, bizzat kendisi bu gelişimin amacıdır, ve bu noktada hakiki özgürlükler dünyası başlamaktadır. Bununla birlikte bu özgürlükler dünyası sadece ve sadece yukarıdaki zorunluluklar dünyası üzerinde ve onun temelinde yeşerebilir."[29]

Muhtemelen bu paragraf Marksist felsefenin ufkunun geleceğe doğru uzanışının en etkileyici örneğidir, akat gerçekte bu metin Marksist felsefenin postmodern çağrışımına tipik bir örnektir. Burada Marx, modernitenin olumlu etkilerini en uç sınırını zorlamakta, böylece, onun sınırlılıklarını daha görünür hale getirmektedir. Marx'a göre modernitenin insanlar getirrdiği, yalnızca özgürleşmedir, en büyük başarısı toplumsallaşmış insan, yani birleşmiş üreticilerdir. Bu üreticiler, doğa ile giriştikleri maddi alışverişlerini rasyonel bir biçimde düzenlemektedirler. Bu rasyonelliğin göstergesi bu çabayı " en asgari enerji sarf ederek ve kendi insani doğalarına en fazla layık olan ve en uygun koşullar altında" başarmalarıdır. Fakat işte buraya kadar, çünkü bu nokta insanın gücünün (beceri ve yeteneklerinin -çev.) gelişiminin kendi içinde bir erek olduğu

29 Karl Marx ve Friedrich Engels, Pekin: People's Publishing House, 1974: 1. Çince Baskı, Cilt. 25, s. 926-927.

bir gelişim değildir, İşte bundan dolayı Marx bu alanın "hala zorunluluklar âlemi" olduğunu vurgulamıştır. Bunun anlamı, modernitenin mantığının, —zorunluluklar alemi—içinde sınırlı özgürleşme alınan bir mantık olmasıdır. Zorunluluklar aleminin temeli üzerinde yükselmek zorunda olmasına karşın, insanın çok yönlü ve bütünsel gelişimi veya "kişiselleşmiş birey" bu alemin "ötesindedir" yani modernite içinde hali-hazır içerilmiş değildir.

Onun ötesindeki "ötesindeki" özgürlükler alemi kesinlikle geleceğin komünist toplumu olarak kavranabilir. Ancak komünizm, gerçekliğin uyum sağlaması gereken bir gelecek düşüncesi peşinde koşmamaktadır. Aksine komünizm, —**gerçek harekettir**—komünizm modernitenin olumsuz etkilerine karşı koymada kullanılacak, eleştirel bir öğedir. Bu hemen bana Lyotard'ın ünlü bir deyişini hatırlatıyor: "Postmodern" geleceğin (post) ve öncenin (modo) paradoksu çerçevesi doğrultusunda anlaşılmalıdır." Aslında, "özgürlükler alemi" Marksist felsefenin ufkunun yalnız sadece eleştirel boyutunu göstermektedir.

Marx'ın görüşündeki özgürlükler âlemi "günlük dünyevi kaygılarla kısıtlanan emeğin" "tüm toplumsal yapılar içinde, olası tüm üretim tarzları altında" var olacağı zorunluluklar âleminin bir ikamesi olarak düşünülmemiştir. Burada Marx'ın özgürlükler alemi vurgusunun niteliği—açıkçası—"eleştirme" ve "sorgulama teorisi" yönelimli düşündüğünü yansıtmaktadır.

Postmodernist bir ifadeyle söylersek, yapısökümünü "zorunluluklar âlemine" tatbik etmeyi amaçlayan "özgürlük âlemi" gelecekteki bir Ütopya değildir, aksine bu özgürlük âlemi, ebedi tarihsel sürece tutunan (ona eşlik eden) eleştirel öğedir, o eleştirel öğe olarak zorunluluklar âleminin akılcı mantığının her şeyi kontrol altına almasını önlemeye çalışır.

Marksist felsefe, postmodern çağrışımlara sahip olması bakımından postmodernizm ile benzerlik göstermektedir. Ancak, Marksist felsefenin ufkundaki "postmodernite", postmodernizmin bağlamındakinden büyük ölçüde farklılaşmaktadır. Somut olarak konuşmak gerekirse, postmodernizm tüm toplumsal hayatı, entelektüel hayat ile kapsamaya çabalamakta veya çağdaş toplum üzerine araştırmasını (düşünüşünü) entelektüel koşul temeli üzerinde geliştirmektedir. Onun "postmodernitesi" bu entelektüel koşulu yapısökümüne tabi tutmayı hedeflemektedir, hatta bu yapısökümünü dil üzerinde yoğunlaştırmaktadır.

Dahası, postmodernizm kendisini bir dizi aşkınsal ikili karşıtlığı tüketmeye adarken: *öz ile fenomen, zorunluluk ile rastlantısallık, merkez ile çevre arasında...* Aslında postmodernizm bu çaba içinde spesifik bir hedef ve saik ile hareket etmektedir. Özellikle belirleyici olmayana, merkezi olmayana ve temel olmayan boyuta bilhassa vurgu yapmakta, böylece özün, fenomen tarafından tüketildiği, zorunluluğun rastlantısallık ile ikame edildiği, merkezin çevre tarafından parçalara bölündüğü bir etkiye "öncülük" etmektedir, öte yandan da onayladığı şeyler—sadece ve sadece—dilimlenmiş olanın anlam ve değeri, yüzeyde olanın anlam ve değeri, ve belirsiz bir yaşayış tarzının anlam ve değeri ile kısıtlanmaktadır. Sonuç olarak, kendisini, "modernite" üzerinden kuran "postmodernitenin", bir başka uca doğru ilerlemiş olduğunu söyleyebilirim.

Marksist Felsefenin Kendi Postmodern Söylemi

Postmodernizmin hatası ve yetmezliği Marksist felsefenin postmodern söyleminin bütünüyle üstün olduğunu göstermektedir. Bana kalırsa, postmodernizm batı toplumunun "hastalığını" görmekte fakat yanlış bir "reçete/ilaç" sunmaktadır. Aksine, Marksist felsefe, yalnızca batı toplumunun çıkmazlarını ortaya çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda böyle çıkmazlar karşısında çıkış yolları da sunar. Benim düşünceme göre Marksist felsefenin çerçevesi içinde bulunan postmodern söylem , şu şekilde özetlenebilir:

(1) Bir yandan tüm modernleşme süreci boyunca içerilmiş bulunan modernite idesini inceleme nesnesi olarak ele alarak, diğer yandan pratik ilkesini araştırma yöntemi olarak, benimseyerek yabancılaşmanın açıklanması/eleştirisi çabasından, derinlemesine bir ekonomik eleştiriye girişir.

(2) Kendi ayaklarını önemli ikili karşıtlıklar—**Belirlenim ile belirlenim-siz**[30]**, merkez ile çevre, Doğu ile Batı, tarih ile söylem**—üzerine yapmış olduğu araştırma arka planı üzerine yerleştirerek, "bireysel mülkiyeti" yeniden inşa etmeyi ve "kişiselleşmiş bireyi" kurmayı hedefler.

(3) Bir yandan derinlemesine bir düşün araştırması ve çabası ile nesnelciliğin uç biçimlerinin ve bizzat nesnelciliğin kendisinin salvolarına karşı uyanıklığı canlı tutarken, aynı zamanda, insanların—"post-kapitalist" ve "post-metafizik" zamanlarımız—içinde nasıl ayakta kalabileceği—temel sorunu üzerinde düşünmek ve yanıtlar üretmek .

Marksist felsefe çerçevesindeki "postmodernite" bir yandan modernite mitini sorgulayan ve onu yapısökümüne tabi tutan bir tür entelektüel tutumdur, diğer yandan—zamanlarımızın varlık temeli olan—bir tür tarih alanıdır ve aynı zamanda "kişiselleştirilmiş bireyi" inşa eder.

30 İng. determinacy and nondeterminacy. -çev

III. İçinde Bulunduğumuz Çağda Marksist Felsefe ve Postmodernizmin Buluşması

Daha önce de belirtildiği gibi, içinde bulunduğumuz çağda Marksist felsefe ve postmodernizmin buluşması inkar edilemez bir gerçektir. Marksist felsefeyi postmodern bağlamda ve "post-modernıteyi" Marksist felsefe ufku içinde ele aldıktan sonra, böyle bir buluşmayı yeterli ölçüde gerçekleştirmek ve bu buluşmanın gerçekçi arka planını araştırmak, teorik kökenini kavramak ve böylece Marksist felsefe üzerine araştırmalarımızı derinleştirmek çok elzem olan bir çabadır.

Gerçek hayatın arka planından bakıldığı takdirde, içinde bulunduğumuz çağda Marksist felsefenin ve postmodernizmin buluşması, her ikisinin de amacının kapitalist toplumu eleştirmek gerçekliğinden türemektedir.

Eleştirellik, Marksist felsefenin, kuruluşunun en başında var olan her şeyi acımasızca eleştireceğini ilan eden en temel niteliğidir. Ve bu eleştiri, kapitalist topluma yöneltilmektedir. Marksist felsefenin eleştirisi hangi sorunu kapsarsa kapsasın: "Hegel'in diyalektiği ve tüm felsefesi üzerine eleştiri", "Hegel'den sonraki felsefi oluşumlar üzerine eleştiri", "Fransız materyalizmi üzerine eleştiri" veya "ekonomi politik üzerine eleştiri" gibi tüm eleştirilerde amaç, kapitalist toplum yapısını ve son tahlilde kapitalist toplumun yabancılaşma durumlarını açığa çıkarma, analiz etme ve eleştirme çabası olmuştur. Post-modernist bir ifadeyle, bu eleştiriler kapitalist toplumun "yapı sökümünü" amaçlamaktadır. Marx'tan sonra gelen diğer Marksist filozoflar da, başından beri böylesine eleştirilere bağlı kalmışlardır. Kendilerini oluşumu boyunca kapitalist toplumda durmaksızın genişleyen ve derinliği artan bu yabancılaşma durumunu eleştirmeye adamışlardır. Üzerinde birçok tartışmalar yürütülen—konsensus oluşturmada güçlük çektiğimiz—Batı Marksizmi eğilimi bile kendisini kapitalist toplumdaki yabancılaşma durumunu Marx'ın yabancılaşma

teorisini geliştirerek—belirli bir derecede—eleştirmeye adamıştır. İster bu eğilimin kurucularından Lukács'ın kapitalizmdeki "şeyleşme"nin eleştirisini devam ettirip geliştiren erken dönem Frankfurt Okulu'nun "toplumsal eleştirel teorisi" olsun, ister bunun ardından Fransa'da son on yıllarda gelişen "neo Marksizmin" eleştirileri olsun, ben bunların—çeşitli dönemlerde—kapitalist toplumu ve onun yabancılaşmış durumunu farklı yönleri ile oldukça titiz ve keskin gözler ile eleştirdiğini ve açığa çıkardığını düşünüyorum. Batı Marksizminin bütününe baktığımızda, toplamda onun esas olarak kapitalizmi eleştirdiğini, onu savunmadığını söyleyebilirim.

Postmodernizmin, modernitenin olumsuz sonuçları üzerine eleştirisi, aynı zamanda kapitalist toplumdaki yabancılaşmış durum üzerine eleştiri üzerinde yükselmektedir. Genel olarak, postmodernizmin varlık amacı moderniteyi "yapısökümüne" tabi tutmaktır. Ve postmodernist düşünürlerin gözündeki kapitalizm, belli bir dereceye kadar modernite ile üst üste örtüşmektedir. Bundan dolayı modernitenin postmodernizm tarafından "yapısökümüne tabi tutulması" kapitalizmin eleştirisi ile bağlantılıdır. Derrida şunu savunmuştur: "Yapısökümü, yalnızca söylem, felsefi açıklama veya kavram ve semantik (anlambilim) üzerine bir analiz değildir ve olmamalıdır. Aksine, en inatçı geleneklere olduğu kadar, sisteme, toplumsal ve politik yapıya da meydan okumalıdır."[31]

Foucault açıkça şöyle der: "Benim ilgilendiğim özgün ilişkiler, bilgi, akademi ve üçüncüsü teori ile birlikte olan reel tarihin ilişkisidir.[32]

Foucault'un bir yandan bilgi ve iktidar arasındaki, diğer yandan cezalandırma (hapishane) ve iktidar arasındaki ilişkiler üzerine tartışmalarının tümü, kapitalizmin zulüm mekanizmasını açığa çıkartmayı amaçlamaktadır.

31 Derrida, Thought is Guarded by a Craziness, Şangay, People's Publishing House, 1997, s. 21.

32 Foucault, İktidarın Gözü. Şangay, People's Publishing House, 1997, s. 12.

Baudrillard, kapitalist üretim biçiminin on dokuzuncu yüzyıldan, yirminci yüzyıla kadar olan tüm gelişiminin, aslında insanın "toplumsal yaratıcılığının ve toplumsal bilincinin muazzam bir operasyona" tabi tutulması ve iğdiş edilmesi süreci olduğunu düşünmektedir. Baudrillard, vardığı bu sonuçtan dolayı Marx'ın metaların dönüşümü teorisinden "simgelerin dönüşümü" sorununa geçmiş ve bir "simgesel ekonomisi" alanı tanımlayarak bu alana vuran bir kapitalizm eleştirisine girişmiştir. Onun bir yandan Marx'ın ekonomi politiğini acımasızca eleştirdiğini, diğer yandan ondan yararlandığını biliyoruz.

Jameson, açıkça postmodernizmi "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak tanımlamakta ve şunu savunmaktadır: "'Tarihin kâbusunun' nihai biçiminin aslında emeğin kendisidir. Yabancılaşmış işin ve geri dönülemez kayıpların ve insan enerjisinin çarçur edilmesinin utanılacak bir gerçeğidir. Bu skandal olgulara hiç bir metafiziksel kategori anlam veremez."[33] Bundan dolayı utanılacak yabancılaşmış emek olgusu "alaşağı edilmelidir".

Tüm bunlar göstermektedir ki; postmodernizm ne dayanağı olmayan bir kavramdır, ne de bazı düşünürlerin "karınlarından konuşmalarından" ibarettir. Aksine, postmodernizm spesifik bir gerçek arka plana dayanarak ve pratik kaynaklardan esinlenerek, kapitalist toplumun politikalarına ve ekonomisine, özellikle kültürel ve entelektüel koşullarına karşı ciddi biçimde eleştirel konumlanma içindedir. "Postmodernite, baştan aşağı tam bir anti-orijinalizmdir (anti-kökçü). Tüm numenleri, bilişi (cognition) ve etiği dışlayan bir mutlakçılıktır. Bununla birlikte postmodernizm, batının toplumsal düzenini değiştirmek için kesin bir radikal bir tutum içindedir."[34]

33 F. Jameson, Marksizm ve Tarihselcilik, Yeni Yazınsal Tarih, Cilt XI, No.I, Sonbahar, 1979, s. 42.

34 John Mc Gowan, Postmodernizm ve Eleştirisi, Ethaca, Cornell Üniversitesi Yayınevi, 1991, s. 9.

Marksist felsefe ve postmodernizm, kapitalizmin eleştirisi ve özellikle de kapitalizmin yabancılaşmış koşullarının eleştirisi ile uğraştıklarından dolayı, Marksist felsefe, "postmodernitenin" bazı önemli niteliklerini öngörebilmektedir. Diğer yandan postmodernist düşünürler de eleştirilerini yaparken aynı zamanda Marksist felsefeyi gözlemekte ve onu düşünmektedirler. İçinde bulunduğumuz çağda bu ikisi "buluşmaktadır", bu bir mit değil, nesnel bir gerçekliktir.

Postmodernizmin, genel anlamda modern kapitalizme karşı beslediği "düşmanlık" üzerine bilimsel analiz ve değerlendirmeler yapmaya dikkat etmemiz gerekmektedir. Marx maddi üretim ve manevi üretim arasındaki ilişkiye değinirken, bu ikisi arasındaki ilişkinin doğrudan uyumlu olmadığını, "aslında algılandığı kadar basit olduğunu—kapitalist üretimin, manevi üretimin belirli dallarına, örneğin resim ve şiire düşman olduğunu" belirtmiştir.[35]

Bu, edebiyat, sanat ve hatta kapitalizmin "maddi üretim" biçimi ile tüm manevi üretimin "düşmanca" ilişkisinin örtüsünü kaldıran fazlasıyla derin bir görüştür. Yirminci yüzyılda kapitalist sistemin yarattığı teknolojik yabancılaşma ve toplumsal yabancılaşma, on dokuzuncu yüzyıldaki duruma nazaran tüm entelektüel üretime daha "düşmanca" bir tutum almıştır. Yalnızca bu yüzden, kapitalizmin modern yabancılaşmasını eleştirmek ve açığa çıkarmak, Batı'daki başlıca modern ideolojik ve kültürel konulardan biri haline gelmiştir. T.S. Eliot'un *Çorak Ülke* ve Sartre'ın *Bulantı* kitaplarında yer alan yabancılaşma karşıtı tema, felsefenin "akılcı olmayan dönüşü", ve postmodernizmin "yapı sökümü", bunların tümü aşırı bir biçimde kapitalizmin modern yabancılaşması ile savaşmaktadır. Nietzsche'den itibaren, kapitalizmin modern yabancılaşması ve kapitalizmin yabancılaşmasındaki "tüm hayatın modern koşulları", postmodernizm dâhil olmak üzere çağdaş batı

35 Karl Marx ve Friedrich Engels, Pekin: People's Publishing House, 1972: 1. Çince Baskı, Cilt. 26, S. 296.

felsefesinin "hedef eleştiri noktası" haline gelmiştir. Böyle bir eleştiri, kapitalizmin içerisinden gelmektedir. Bu yüzden daha güçlüdür ve dışarıdan gelen bir eleştiriden daha tahrip edicidir.

Tabi ki, Marksist felsefe ve postmodernizm tarafından yapılan kapitalizm eleştirileri gözle görülür biçimde odak noktası ve strateji konusunda birbirinden farklılık göstermektedir. Marksist felsefe kapitalizmin makro durumu üzerine eleştiriye odaklanmaktadır. Bu yüzden genellikle bir tür "büyük anlatı" olarak görülmektedir. Postmodernizm ise, kapitalizmin mikro alanlarının analizi üzerine odaklanmaktadır. Bundan dolayı "küçük anlatı" türünü benimsemektedir. Marx, kapitalizmin ekonomik temeli ve toplumsal sistemi üzerine eleştiriye odaklanmakta ve kapitalist sistemi kökünden devirmeyi amaçlamaktadır. Postmodernizm ise temel olarak kapitalizmin ana akım ideolojileri üzerine eleştiriler yapmaktadır. Fakat ekonomik temele, özellikle sözde ana akım ideolojinin geliştiği mülkiyet ilişkisine neredeyse hiç değinmemektedir. Bu yüzden diyebiliriz ki, kapitalizmin temel sistemine dokunmama ön koşulu altında yapılan bir eleştiridir. Böyle bir fark, Marksistlerin, "küçük anlatı" eleştirisini postmodernizmin kapitalizm karşısında eylemsizliği ve eleştirilerinin kapitalist sistem için zararsızlığı ile suçlamalarına sebep olmaktadır. Ancak post-modernist düşünürler, Marksizmin kapitalizm üzerine olan "büyük anlatı" eleştirisini, hala son tahlilde kapitalizmin tüm mantığına bağlı olduğu konusunda eleştirmektedir. Marksist felsefe ve postmodernizm arasındaki belirgin farkı görmezden gelemeyiz. Fakat şu gerçeği de inkar edemeyiz—her ikisi de gerçekte kapitalizm eleştirisi ile uğraşmaktadır. Bundan dolayı Marksizm ve post modernizm, modern çağda buluşabilir ve bu bir fırsat ve şans olabilir.

Marksist felsefe ile postmodernizm buluşmasını teorik olarak kavramak için, sırasıyla insan ile doğa ve Doğu ile Batı arasındaki ilişki hakkındaki teoriyi dikkate almamız gerekmektedir.

Birincisi, İnsan ile Doğa Arasındaki İlişki Üzerine

İçinde bulunduğumuz çağda ortaya çıkan "küresel sorunlar", toplumsal yabancılaşmanın yalnızca insan ile insan veya insan ile toplum arasındaki ilişkilerin yabancılaşmasıyla ortaya çıkmadığını; aynı zamanda insan ile doğa arasındaki ilişkinin yabancılaşmasıyla da ortaya çıktığını insanların adım adım fark etmelerini sağlamıştır. Ve bu yabancılaşmalar, Batıdaki modern zamanlardan itibaren temel olarak "rasyonel insan" fikri ile ilişkilendirilmiştir. Marksist felsefe ve postmodernizmin "rasyonel insanı" ve insan ve doğa arasındaki ilişkiyi ele alış biçimlerinde birçok ortak noktası vardır.

Batı felsefesi, Descartes "Cogito, ergo sum (Düşünüyorum, öyleyse varım)" fikrini ileri sürdüğünden bu yana, kendisini akılcılığın önceliği üzerinde konumlamıştır. Marksist felsefe, insanoğlunun artık doğası gereği genel bir akılcılık (rasyonellik) doğasına sahip olduğunu kabul etmemekte ve birçok bireyi yalnızca doğal bir şekilde birleştiren sözüm ona "içsel 'sessiz' genelliğin "bulunmadığına inanmaktadır. Marx'ın bakış açısına göre pratik, insanın var oluş tarzı ve hayat faaliyetinin temel bir özelliğidir. İnsanın kendine has özellikleri, toplumsal pratik boyunca adım adım oluşturulmaktadır. Ve insanın özü gerçekte, onun toplumsal ilişkilerin toplamıdır. Çünkü bireyler, hayatlarını ifade ederler. Bu sebeple, insan ile dünya arasındaki ilişki epistemolojik değil, en öncelikle pratikseldir. Marx, böylesi bir düşünceyi Heidegger'den daha önce ortaya atmıştır. İnsanın temel özelliği, "dünyadaki varlığıdır". İnsan, dünyayı kendi yalnız penceresinden izlemez. Ve dünyayı tanımadan önce, dünyanın içindedir.

Bu yaklaşımla uyumlu olarak Marksist felsefe, insan ile doğa arasındaki ilişkiye büyük dikkat göstermektedir. Ve "kendinde-şey" kavramının, "benim-için-olan-şeye" dönüştürülerek; doğanın kendisinin, bizzat insan ırkının nesilleri tarafından pratik yoluyla insanileştirilmiş doğaya dönüştürüldüğünü

düşünmektedir. Bu süreçte, doğanın insan ırkından alabileceği "intikam" su yüzüne çıkmaktadır—eğer insan, bilgisi ve dikkatli dehası sayesinde doğanın güçlerini kontrol altına aldıysa; doğa intikamını, insanı bir dereceye kadar kullanarak, tüm toplumsal örgütlenmelerden bağımsız olan gerçek bir despotizme maruz bırakarak alır.[36]

Batıdaki düşünceler tarihinde "İnsan ve doğa arasındaki çatışmanın gerçek çözümü" ve "insanın doğayla alışverişinin rasyonel düzenlemesi" konularını ilk defa öne süren Marksist felsefe olmuştur. Marksist felsefe, "tarih yazmanın her zaman bu doğal temellerden ve insanın faaliyetleri yoluyla tarihteki düzenlemelerden yola çıkması gerektiğini" vurgulamıştır.[37] Ve doğanın, doğayı gerçek bir "antropolojik" haline getirip, insanın içsel ve dışsal ölçütleri arasındaki ikili ilişkiye bağlı olarak dönüşmesi gerektiğini düşünmektedir. Belirtilmelidir ki bu görevin öne sürülmesi, derinlemesine ve gelişmiş bir anlayışı gösterir. Bunun yanı sıra Marksist felsefe, Marksist felsefenin modern önemini şüphesiz gösteren bunu başarmanın tek yolunu da belirtmektedir.

"İnsanın sonu" biçimindeki postmodernist çıkarım, aynı zamanda Descartes'tan bu yana "rasyonel insan" fikrini amaçlayarak, insanların öznellik konularını ve insan ve doğa arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmesini gerektirmektedir. Postmodernizmin bakış açılarına göre, Aydınlanmadan bu yana, ego cogito'nun ruhu ve tini dış maddi dünyadan ayrılmış ve dış maddi dünyanın karşıtı olmuştur. Bu da yalnızca modern batı kültürü krizine yol açmakla kalmayan, aynı zamanda modern küresel ekolojik sorunlara da yol açan insan merkezciliğe önderlik etmiştir. Sonuç olarak postmodernizm, insanı yeniden konumlandırmak için çaba göstermektedir. Foucault'un ifadesiyle, post-modernist düşünürler "insan ve bilimleri, keşifler ve dünya—somut bir dünya—arasında bir

36 Karl Marx ve Friedrich Engels'in Seçme Eserleri, 2. Baskı, Cilt 3, s. 225.
37 Karl Marx ve Friedrich Engels'in Seçme Eserleri, 2. Baskı, Cilt 1, s. 67.

ilişki inşa etme görevini üstlenirler."[38] Postmodernizm insanın önceliğini, insanın merkezi konumunu ve insanın üstünlüğünün yapısökümüne tabi tutar, açık ve güçlü bir biçimde insanoğlunun "yaratıcı bir varlık" olduğunu ve insanın benlik saygısının "keşfedilecek değil, yaratılacak bir saygı" olduğunu söyler.

Griffin'e göre, "bir birey çeşitli özellikler ile doğmuş kendine yeterli bir varlık değildir. Birey yalnızca, bu erdemlerin katkısıyla, kendi özünü etkilemeyen diğer şeyler ile açıkça etkileşim içindedir. Aksine, birey ile ego arasındaki ve birey ile geniş doğası, ailesi, kültürü vs... arasındaki ilişkilerin hepsi bireysel kimliğin bileşenleridir."[39] Bu, özündeki insanın kendi faaliyeti süresince, kendi yarattığı ve kendi şekillendirdiği bir ürün olduğu anlamına gelmektedir. Ve insan için, birey ve diğer insanlarla ve nesnelerle arasındaki ilişkiler dış kaynaklı değil, fakat kendi doğasında var olan, gerekli ve yapısaldır.

Paralel olarak postmodernizm de, insan ve doğa arasındaki ilişkiye büyük önem vermektedir. Postmodernizm ufku içerisindeki "postmodern toplum" ya da "postmodern zamanlarda", "doğa" tamamen yok olmaktadır. Doğa, eskisinden daha fazla bir insan dünyasıdır. Fakat 'kültürün' hakiki bir 'ikinci doğa' haline geldiği bir dünyadır."[40] Bu yüzden, postmodernizm yalnızca "inkâr" ve "yıkım" için gayret etmez. Fakat aslında insan ve doğa arasındaki ilişkiyi yeniden inşa etmek ile de oldukça ilgilidir. Ve "modernite den" kaynaklanan insan ve doğa arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmayı savunmaktadır. Bundan başlayarak, postmodernizm "çevreciliği" ve "yeşil

38 Postmodernizmin Üç Morfolojisi Üstüne (On the Three Morphologies of Postmodernism), Social Sciences Abroad, 1995, S. 43.

39 Maneviyat ve Toplum, Postmodern Görüşler, (Spirituality and Society, Postmodern Visions) David Griffin, ed. State University of New York Press, 1988, Ss. 14.

40 F. Jameson, Postmodernizm, ya da Geç Gelen Kapitalizmin Kültürel Mantığı, (Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism) Duke Üniversitesi Yayınları, 1991, s. 9.

hareketi" fazlasıyla övmekte ve "ekolojik hareketin savunduğu sonsuz görüş için felsefi ve ideolojik temel sağlama" yolunu izlemektedir. Bu yüzden, Griffin'in o çok bilinen "postmodern düşünce baştan aşağı ekolojiktir." sözünü anlamak, bizler için zor değildir.

Postmodernizmin sözüm ona "insanın sonu" aslında, kapitalist sistemin yarattığı yabancılaşmış insan üzerine bir eleştiridir. İnsanların, insanın egosuna yeni bir bakış atmalarını ve insan ve doğa arasında uyumlu bir ilişkinin yeniden kurulmasını gerektirir. Bundan dolayıdır ki, postmodernizm, Heidegger'ın "İnsan, doğanın gardiyanıdır" çıkarımına katılmaktadır. Kanımca bu çıkarım, Marx'ın insan ile doğa arasındaki uyumu zorunlu gören düşüncesiyle tutarlıdır.

İkincisi, Doğu ve Batı Arasındaki İlişki Üzerine

Yirminci yüzyıl boyunca, az gelişkin ülkelerin ve bölgelerin karşı karşıya kaldığı temel problem, tarihin kaçınılmaz bir biçimde modernite yönelmesidir. Ancak, modernite, batılılaşmaya eşit midir? Bir diğer deyişle, "batı merkeziyetçiliğine" dayanan evrensel tarihsel söylem akla uygun mudur? Bu soru konusunda, Marksist felsefe ve postmodernizmin bazı ortak görüşleri bulunmaktadır.

Marksist felsefenin çıkış yeri Avrupa'dır. Ancak Marx asla "Avrupa merkezci" değildir. Tarihsel materyalist görüşün ortaya çıkmaya başladığı zamanlarda, Marx'ın araştırmalarına dayandıracağı ilk yer, kuşkusuz Batı toplumu idi. Ancak, araştırmanın derinleşmesi ve zamanın akıp gitmesiyle Marx, yüzünü Doğu toplumlarına çevirmiş ve özgün doğu toplumu teorisini kurmuştur. Batı toplumunu analiz etme, "dünya tarihini" inceleme ve doğu toplumunun yapısını ve tarihsel kaderini ele alma sürecinde "batı merkezciliğini" yapısökümüne tabi tutmuştur. Marx, Doğu toplumu üzerine araştırması boyunca, spesifik konuşmam gerekirse, batı toplumunun mekanik olarak doğu toplumuna evrilmesi modelinin uygulanmasına karşı

olmuştur. Çünkü Marx, feodal sistemin batı toplumunda çağrıştırdığı anlamın, doğu toplumunda geçerli olmadığına inanmıştır. Örneğin, "Kovalevsky, bunların arasında, Hindistan'da var olmayan ve temel bir uğrak olan serfliği unutmuştur."[41] Bu aslında Batı Avrupa'daki feodal sistemin evrenselliğini yapısökümüne tabi tutan bir görüştür. Birinci nokta budur.

İkincisi, Marx, kapitalist ilkel birikimin tarihsel zorunluluğunu, net bir şekilde Batı Avrupa'daki ülkelerle sınırlandırmış ve "Batı Avrupa'da kapitalizmin doğuşuna ilişkin yaptığı tarihsel taslağının, tarihi-felsefi bir "marche generale" (genel-evrensel yol) teorisine dönüştürülmesine" karşı çıkmıştır. "Bunun yapıldığını gördüğümde kendimden utanıyorum" ifadesini kullanmıştır.[42] Böylece, kapitalizmin Batı Avrupa'da doğumunun evrenselliğini yapısökümüne tabi tutmuştur.

Üçüncüsü, Marx Rusya toplumunun gelişim yolunu ele alırken, kapitalizmin "Caudine Çatağı"nın üzerinden atlayarak geçilmesi varsayımını ileri sürmüştür. Ve bu varsayım aslında Batı Avrupa kapitalizminin evrenselliğini yapısöküme tabi tutmuş ve Marksist felsefe tarafından "batı merkeziyetçiliğinin" yapısökümünü tamamıyla somutlaştırmıştır. Kopernik sayesinde biliyoruz ki dünya, evrenin merkezi değildir. Ve Marx sayesinde de, Batının dünyanın merkezi olmadığını biliyoruz. Marx, Batı toplumunun ekonomik ve politik üretime hâkim olduğunu savunmuş ve savaş, ekonomik ve politik temaslardan dolayı, "barbar ve yarı barbar ülkelerin, gelişmiş ülkelere, köylü ulusların burjuva uluslara, Doğunun Batıya bağımlı olmasına sebep olduğunu" ileri sürmüştür. Ve bu, burjuva "Oryantalizmini" eleştirme ve Marx'ın batı ekonomik ve politik hegemonyalarını ortaya çıkardığı "batı kapitalizminin" yapısökümü sürecinde olmuştur.[43] Marx'a göre, koloniler ve

41 Karl Marx ve Friedrich Engels, Pekin, 1. Çince Baskı, Cilt 45, s. 284.

42 Karl Marx ve Friedrich Engels. Pekin: People's Publishing House, 1963: 1. Çince Baskı, Cilt. 19, s. 130.

43 Karl Marx ve Friedrich Engels'in Seçme Eserleri, 2. Baskı, Cilt 1, s. 277.

tüm Doğu toplumu gerçek bir gelişme istiyorsa, "kapitalizmin tüm olumlu başarılarını özümsemek" ve bu sırada kapitalizmin ötesine geçmek zorundadır.

Marx tarafından "batı kapitalizminin" yapısökümü ve doğu üzerine toplumsal teorisi, içinde bulunduğumuz çağda uzun süre devam eden bir etki bırakmıştır. Postmodernizmin arka planında yaratılan postsömürgecilik, Doğu ve Batı arasındaki ilişkiye önem vermektedir. Edward Said'in Oryantalizm'inin başında, Doğu ve Batı arasındaki tarihsel ilişkiyi tarif etmek için Marx'ın ünlü bir sözü alıntılanmıştır – "Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir." Postsömürgecilik düşüncesine göre batı kapitalizmi, doğu toplumu içine doğru ekonomik hücum ve politik genişlemesi ile eşlik ederken, dünyadaki her bakış açısının bağlam içinde kullanıldığı ve kültür seviyesinde sembolize edildiği eş zamanlı bir süreç vardır. Bu aynı zamanda, batı "kültür hegemonyasının" oluşturulması veya "kültürel emperyalizm" sürecidir. Ve postsömürgecilik bunu "gizemli noktalarından arındırıp" "çözmeyi" amaçlamaktadır. Edward Said, Batı "Oryantalizmi" üzerine eleştiriden başlayarak, kendisini batı "kültür hegemonyasının" meşruiyetini devirmeye ve doğu kültürü ile batı kültürü arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya adamıştır.

Jameson, birinci dünya ülkelerinin kültürel üretimde ezici bir tekel oluşturmuş durumda olduğunu ve bu ülkelerin kültürel faaliyetler ve medya yoluyla bütün bir kültür makinesinin içine kodlanmış olan değerlerini ve ideolojisini mecburi bir şekilde üçüncü dünya ülkelerine aşıladığını düşünmektedir. Ve bu, geçerli olan bir tür kültürel akındır. Bundan dolayı Jameson, üçüncü dünya ülkelerinin kaderi ile fazlasıyla ilgilidir. Ve postmodern atmosferde, doğu kültürü ve batı kültürü arasındaki ikili karşıtlık içinde insanın kültürel gelişimi için yeni bir açı bulmaya çalışmaktadır.

Tüm bu bilgiler ışığında açıkça anlaşılıyor ki, Marksist felsefe ve postmodernizm, birbirine benzemektedir ve Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler sorunu üzerine gerçekten de ortak görüşler paylaşmaktadır. Tabii ki her ikisi de farklı açıları vurgulamaktadır: Postmodernizm batının kültürel hegemonyasının "şifrelerini çözmek" konusuna önem verirken, Marksist felsefe batının ekonomik ve politik hegemonyasını ortadan kaldırmak üzerinde yoğunlaşmıştır. Marksist felsefe, sömürgelerin pratik eylemler yolu ile sömürgelikten nasıl çıktıkları ile ilgilenmektedir. Postmodernizm ise "ideolojik sömürgeden çıkarılmada" dilin önemini vurgulamakta ve diğer etkili toplumsal, ekonomik ve politik sistemleri ve diğer toplumsal pratik formları hiçe sayarak kendisini söyleme teslim etmektedir."[44]

İçinde bulunduğumuz çağda Marksist felsefe ve postmodernizmin buluşması, Marksist felsefenin postmodern çağrışımını göstermekte ve aynı zamanda beni Marksist felsefenin nasıl geliştirileceği konusunda derin düşüncelere yöneltmektedir. "Başka tepelerden gelen taşlar, yeşim taşı gibi gelir."[45]

Marksist felsefe üzerine post modernist düşünürlerin açıklamaları, beni Marksist felsefenin rafa kaldırılmış, baskılanmış ve hatta unutulmuş, ve uzun zamandır Marksist felsefenin "geleneksel" soyağacından ayrılmış birçok unsurunu keşfetmem için teşvik ediyor. Foucault'un dediği gibi, "açık denizler kadar geniş olan artı değer teorisi üzerine yorumlar, Marx'ın çok önemli eser ve materyallerini insanlar tarafından neredeyse tamamen ihmal edilecek duruma getirmekteydi."[46]

44 Benita Parry, Sömürge Söyleminde Şu Anki Teorilerin Sorunları, (Problems in Current Theories of Colonial Discourse) Oxford Literary, Teview, No.9, 1997, s. 43.

45 Çin ve Asya'da çok yaygın ve mücevher olarak kullanılan bir taş. Genellikle yeşil olmak üzere çok çeşitli renkleri bulunmaktadır.

46 Foucault, İktidarın Gözü, s. 212.

Tüm bunların üzerine, bu baskılanmış ve hatta tamamen ihmal edilmiş araştırma düşünceleri veya "heterojen unsurlar" sıklıkla modern toplumsal konular ile denk gelmekte ve Marksist felsefenin ilerlemesini ve "boşluğun şok edici duygusunu" göstermektedir. Sonuç olarak, içinde bulunduğunuz çağda Marksist felsefeyi geliştirmek, onu derinlemesine ve sistematik olarak araştırma girişiminde bulunmak ve daha yeterli bir anlam kazanmalarını sağlamak için, "Marx'ı boşluğun perspektifinden tekrar okumalı", içerisindeki "heterojen unsurlara" odaklanmalı, içinde bulunduğumuz teorik gelişim noktasını ele geçirmeli ve o rafa kaldırılmış, baskılanmış ve hatta unutulmuş düşünceleri yeniden göze çarpar hale getirmeliyiz. Fukuyama'nın "tarihin sonu teorisinin" yapısökümünden sonra Derrida, "açık, sürekli değişen bir sorgulayan tarzda" kalıp, şu anda dünyadaki çeşitli çatışmaları anlamak için, "uzun bir süre boyunca Marksizmin geleneksel sorgulayan yönüne dayanmamız gerektiğinin" altını çizmiştir. Onun bu sözcükleri Marksist felsefenin postmodern çağrışımı veya modern önemini tam anlamıyla yansıtmakta ve bana Tang Hanedanına mensup bir şair olan Yu Shinan'ın ünlü dizesini anımsatmaktadır:

Yükseklerden sesin alabildiğine uzaklara ulaşabilir.

Güz rüzgarının buna katkısı olmaz.

Başlık VI

Batı Marksizminin Bugünkü Gerçekliği ve Çin'de Batı Marksizmi Akımı Üzerine Araştırmaların Durumu

Yang Geng

"Batı Marksizmi" Çin'e 1970'lerde, Çin halkının "Büyük Kültür Devrimi" ve onun "proletarya diktatörlüğü altında devrimi sürdürme teorisinin" oluşturduğu düşünsel sınırlamalardan adım adım kurtulmakta olduğu sıralarda girmiştir. Son 30 yılda "Batı Marksizmi"ne dayanılarak halkın düşüncesinin özgür kılınması çabası inişli çıkışlı olmuş ve Batı Marksizmi günümüzde Çin'de tanınan ünlü bir düşünce okulu haline gelmiştir. "Batı Marksizmi" sadece akademik alanda değil politik alanda ve iş çevrelerinde de bilinmektedir. Önceleri "Batı Marksizmi" üzerinde çalışma yapanlar daha çok felsefeci ve estetik araştırmacılarıydı, fakat bugün ekonomi, sosyoloji, politika ve hatta yönetim bilimi uzmanları "Batı Marksizmi" üzerine fikir yürütmekte ve tartışmaktadırlar. "Batı Marksizminin" ülkedeki gittikçe artan etkisi inkar edilemez.

Günümüzde "Batı Marksizmi" araştırmalarının önemi nasıl anlaşılmalıdır?

Şüphesiz, Marksizmin dogmatik ve hatalı kavranışını aşmak ve Marksizmin çağdaşlaşmasını ve Çinlileştirilmesini sağlamak bizim için sonsuz derecede önemlidir. Kanımca "Batı Marksizmi"nin asıl özü Marksist sistemi yeni toplumsal eğilimler ortamında ve yeni bir toplumsal çevre içinde yeniden yorumlamaktır.

Dünyadaki "Batı Marksizmi" teorisyenleri Marksizmin "asıl ruhunu" araştırıp Marksizmin konumlanışını, fikirlerini ve yöntemlerini doğru ve bütün boyutlarıyla kavramak amacıyla sürekli bir çaba içinde görünmektedir. Asıl özlemleri Marksizmin çağdaşlaşmasını başarıp Marksizmi ilerletmektir. Bu amaçla bir yandan "Marx'a dönüş" düşüncesi ile "Marx'ı ileri taşımak" düşüncesini organik olarak birleştirmeye çalışmakta, diğer yandan "sosyalizmin kurtarılması" olarak tanımladıkları sorunu Marksist teori ile gerçekleri birleştirerek tartışmaktadırlar. Bu teorisyenlerin Marksizm üzerine temel duruşları ve Marksizmi araştırmada kullandıkları temel yöntemler ile Marksizm araştırmaları ile ilgili başarıları Çin akademik çevresinde, özellikle Marksizm araştırmaları alanında geniş bir ilgi görmektedir. Araştırmacılarımız ve öğrencilerimiz çeşitli açılardan yaklaşarak "Batı Marksizminin" araştırma sonuçlarında içerilen tüm iyi şeyleri alıp özümsemeye çalışmaktadırlar. Kanımca, Çin'de son 20 yılda Marksizm araştırmalarında elde edilen başarıların "Batı Marksizmi"nin aydınlatıcı işlevi olmadan elde edilmesinin imkansız olduğu inkar edilemez.

Bizler bugün bulunduğumuz topraklarda kendi sosyalist modernleşmemizi, batıdaki modernleşme sürecinin olgularıyla karşılaştırarak doğru bir biçimde geliştirmeye ve derinleştirmeye çalışıyoruz. Sayısız olgular Çin'in sosyalist modernleşmeyi başarmak zorunda olduğuna ve Çin halkının çağdaş

uygarlığın nimetlerinden faydalanması gerektiğine işaret etmektedir. Fakat Çin batılı modernleşme (kapitalizm) örüntüsünü kopya etmesi olanaksızdır; kanımca Çin olumlu etkilerini en yüksek düzeye çıkarabildiği ve olumsuz etkilerini en aza indirebildiği yeni bir modernleşme yolu arayışını sürdürmelidir.

"Batı Marksizmi", bir yandan Marksizmi açmakta ve yorumlamakta bunun yanı sıra çağdaş kapitalizmi çeşitli açılardan eleştirmektedir. "Batı Marksizminin" eleştirel teori kavramı oldukça önemlidir. Kanımca biz (Çinli araştırmacılar) "Batı Marksizminin" eleştirel teorilerini incelerken, bu incelemenin amacını sadece "kapitalizmin günümüzdeki niteliğini daha iyi kavramamıza yardımcı olan" bir araç olarak görmekle sınırlamamalıyız. Bu incelemenin amacını ve anlamını böylece sınırlamak çok yetersiz olacaktır. Aksine aynı zamanda bu incelemelerin Çin'in sosyalist modernleşmesinin gelişmesi için yapacağı katkıların önemini çok dikkatli bir biçimde düşünmeliyiz.

Böylece, kanımca "Batı Marksizminin" bu eleştirel teorilerinin araştırılması bize sürekli olarak şunları yeniden ve yeniden hatırlatabilir: Batı tarzı modernleşme programı ve yolunun giderek daha fazla soru işaretleri ile eleştirildiği ve sorgulandığı söylenebilir, öte yandan Çin'in modernleşme programı ve yolunun yeni ve taze olduğu söylenebilir,fakat bizimkinin de bazı sorunları vardır ve bunlar için geçmişte ağır bir bedel ödedik.

Bizler de "Batı Marksizminin" yapmış olduğu gibi modernleşme sürecindeki sorunlarla yüzleşmeye ve sorunları tüm yönleriyle kavramaya cesaret etmeli ve "Batı Marksizminin" eleştirel araştırmalarındaki başarıları görmemezlikten gelmemeliyiz.

"Batı Marksizminin" teorisyenleri modernliteye ulaşma çabası sürecinde ortaya çıkan olumsuz etkileri keskin bir biçimde eleştirip açığa çıkartmaktadırlar. Böylece insanların

modernleşmenin avantajlarını almasını, dezavantajlardan kaçınmasını başarmalarını amaçlamaktadırlar. Böylece insanlar bir taraftan modernıteden tam anlamıyla faydalanmaya çalışmalı, diğer taraftan modernitenin bedellerini en aza indirmelidir. Onların bu keskin gözlü eleştirel çabaları bizlerde hayranlık uyandırmakta ve bizim Çin tarzı modernleşme arayışımız bakımından büyük değer taşımaktadır.

I. Marksizmin Üç Yorumunun Karşılaştırması ve Bunlar Arasında "Batı Marksizminin" Özgün Niteliği

"Batı Marksizmi" araştırmalarında anahtar sorun onun spesifik özünü (ruhunu) kavramaktır. Eğer"Batı Marksizminin" bu spesifik özünü kavrayabilirsek, doğru bir yargı yürütebilir ve böylece onun esas yönlerini özümseyip, cürufunu dışımızda tutabiliriz. Çin'in Marksizm araştırmacıları sonunda epey bir çabayla, "Batı Marksizmini" diğer Marksist akımlarla karşılaştırarak "Batı Marksizminin" niteliği üzerinde genel kabul gören bir tanım getirmiştir. Bunu açmaya çalışalım:

Marksizmin doğuşundan bu yana, Marx'ın düşüncesinin üç farklı yorumu olmuştur ve "Batı Marksizminin" yorumu bunlardan biridir.

Birinci yorumlama sistemi, İkinci Enternasyonal'e (1889-1916) bağlı bazı düşünürler tarafından temsil edilmektedir. Bu düşünürler Marx'ın felsefenin meşruluğunu ve geçerliliğini reddetmeyi savunduğuna inanmışlardır. Onlara göre Marx bazı kitaplarında felsefeyi "yıkma" ve "felsefeyi sona erdirme" sözcüklerini kullanarak felsefenin meşruluğunu ve geçerliliğini reddetmeyi savunmuştu. Dolayısıyla Marx'ın teorileri esasen sosyoloji ve ekonomi (iktisat) hakkındaki teorilerdi.

İkinci yorumlama sistemi,Üçüncü Enternasyonal'e (1919-43) yani Komünist Enternasyonal'e bağlı bazı düşünürler tarafından temsil edilmektedir. Bu düşünürler Marksist felsefeyi (Marksizmi bir felsefe olarak) sadece Marx'ın "felsefeyi

yıkma" ve "felsefeyi sona erdirme" sözlerini dayanak yaparak reddetmemişler, fakat aynı zamanda Marx'ın getirdiği felsefi eleştirilere gözlerini kapatmışlardır. Onlar Marksist felsefenin getirdiği eleştirilerin modern dönem felsefelerini devrimci bir biçimde aştığını görememişlerdir. Bu eğilim Marksizmi daha çok modern dönem felsefelerinin perspektifinden bakarak okumuş ve Marksist felsefenin hala diğerleri gibi "mana düzenini" ve "maddeler düzenini" araştırmış olduğunu öte yandan özne ile nesne bölünmesini aşamadığını düşünmüşlerdir.

Üçüncü yorumlama sistemi "Batı Marksizmi" teorisyenleri (başta Lukács, Korsch olmak üzere) tarafından 1920'lerin ortalarından itibaren oluşturulmaya başlanmıştır. Bunlar hem İkinci Enternasyonal hem de Üçüncü Enternasyonal'in çeşitli teorisyenlerinin Marksizm yorumlarına karşı çıkmışlar, felsefenin Marksizmin teoriler ve düşünceler sisteminden kovulup atılmasını kesinlikle reddetmişlerdir. Onlar, Marx'ın "yıkıp" "sona erdirmek" istediği şeyin modern dönem (burjuva) metafizik felsefe olduğunu ve böylece Marx'ın kendi yeni ve ileri felsefesini ve kendi felsefi ontolojisini kurduğunu savunmuşlardır.

Bu eğilime göre, Marksizmin teorik sisteminin felsefe bileşenini reddetmek kaçınılmaz olarak Marksizmi kendi temellerini yok eden bir pozitivizme götürürdü. Bunlar, aynı zamanda, Marksist felsefenin modern dönem burjuva metafizik felsefe ile özdeşleştirilmesine kesinlikle karşı çıkmışlar ve Marx'ın felsefede yaptığı devrimci dönüşümün batılı metafizik düşünce tarzını temel olarak alaşağı ettiğini vurgulamışlardır.

Birçok Çinli araştırmacı, uzun yıllar yaptıkları araştırmalardan sonra, üçüncü yorumlama sisteminin hatasız olmadığını, fakat "Batı Marksizminin"Marksist felsefenin reddi hatasına ve özellikle Marx'ın felsefesinin modern dönem burjuva metafizik felsefe ile özdeşleştirilmesinin yanlışlığını ve verdiği zararı ilk fark eden olduğunu saptamışlardır. Böylece "Batı Marksizmi"nin Marx'ın felsefesi ile modern dönem felsefeleri

arasındaki sınırları araştıran, keşfetmeye çalışan ilk sistem olduğu kabul edilmiştir.

Bazı Çinli araştırmacılar Marksizm üzerine yürütülen tartışmaların aslında yukarıda anlatılan üç yorumlama sistemi arasındaki rekabet ve tartışmalar olduğu kanısındadırlar. Onlara göre birinci ve ikinci yorumlama sistemleri tarihte uzun bir dönem boyunca egemen konumda oldukları için, üçüncü yorumlama sistemi her zaman bu ikisi ile mücadele içinde ve muhalif konumda olmuştur.

Bununla ilgili 1920'lerden ve 1930'lardan bu yana üç büyük olay söz konusudur:

Birincisi 1920'lerde ve 1930'larda oluşmuştur. "Batı Marksizmi"nin ilk temsilcileri olan Lukács, Korsch ve Gramsci bu günlerde Avrupa'daki işçi sınıfı devrimlerinin başarısızlıkları üzerinde araştırma yapmışlar, Batı Avrupa'da Almanya, İtalya, Avusturya ve Macaristan'da ard arda yaşanan proletarya devrimlerinin başarısızlıklarını, bu başarısızlıkların nedenlerini inceleyip sorgulayarak, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal'in Marx'ın felsefesini hatalı kavrayışlarını eleştirmeye başlamışlardır

İkinci olay 1960'larda ve 70'lerde oluşmuştur.

1960'larda ve 1970'lerde bir yanda Frankfurt Okulu diğer yanda Yugoslav *"Praxis Felsefesi"* grubu tarafından temsil edilen (sosyalist) Doğu Avrupa'lı (Neo) Yeni Marksizm akımı birbirlerinden etkilenen ve birbirlerini teşvik eden iki akım olarak göze çarpmaktadır.

Bu ikisi, Sovyetler Birliği'ndeki katı politik sistemin eleştirisi ile Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki sosyalist ülkelerde Marksizme getirilen yorumlama sisteminin eleştirisini sıkı sıkıya birleştirdiler. Marksizm "resmi ideoloji" haline gelmişti.

Üçüncü olay 1980'lerde ve 1990'larda oluşmuştur: 1980'lerde ve 1990'larda Çin'de bir bölüm genç Marksizm araştırmacısı "Kültür Devrimi"nin siyasi eleştirisini felsefi eleştiri düzeyine çıkarmıştır. Bunlar "Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki Marksist felsefe ders kitapları sistemini"1 eleştirdiler ve birinci ve ikinci yorumlama sistemlerini sorgulamaya tabi tuttular.

Batı Marksizmi ile Doğu Marksizmi arasındaki farklılıklar ile ilgili bazı düşünceler

Batı Marksizmini araştırırken öznelci araştırma metodunu aşıp Marksist Pratik Felsefenin metodolojisini kullanmak için çaba harcamalıyız.Öznelci araştırma metodu, Çin ile Batı Marksizmi arasındaki ilişkiyi basitçe onların teorik görüşlerindeki farklılıkların karşılaştırmalı araştırılması yöntemi biçiminde uygulamaktadır.

Fakat Marksist Pratik Felsefenin metodolojisi Batı Marksizmini tarihin somut bağlamı içinde araştırmayı amaçlamakta ve Batı Marksizminin teorilerindeki değişimlerin Batı toplumunun modern toplumdan post-modern topluma geçişiyle el ele yürüdüğünü göz önünde bulundurmaktadır.

Batıdaki bu dönüşüm döneminde, bir yandan batı toplumuna hakim olan akılcı değerler sistemi iyice yerleşik hale gelmiş, diğer yandan kapitalizmin üretici güçlerinde ve aynı zamanda maddi zenginliklerde büyük bir yükseliş gerçekleşmiştir.

Bu gelişmeler ile birlikte söz konusu sistem içsel maraz ve kusurlarını açığa çıkarmakta ve modernleşme sorunları olarak anılan bir dizi sorun ardarda yavaş yavaş açıkça belirmektedir. Bu arka plan çerçevesinde, akılcılığı eleştiren ve akılcılığı yeniden yapılandırmaya çalışan—yansımalar, düşünme ve eleştiriler—temelinde birçok felsefi ve toplumsal düşünce ortaya çıkmış ve çıkmaktadır.

1 Burada Çin dahil bu ülkelerde üniversitelerde ve Parti okullarda okutulan Marksist Felsefe kitaplarındaki yorumlama sistemi kastediliyor.

Doğu toplumları premodern toplumdan modern toplu-ma dönüşümü yaşıyor

Bu esnada, doğudaki gelişmekte olan toplumlar premodern toplumdan modern topluma **dönüşümü** yaşamaktadır. Bu yüzden, doğudaki toplumların karşı karşıya bulundukları sorun akılcılığın nasıl reddedileceği veya akılcılığın eleştirisi değil, akılcı kültür ve akılcı felsefenin nasıl kurulacağı sorunudur. Daha da önemli bir sorun ise, Marksizmin yerelleştirilmesinin nasıl olacağı, nasıl başarılacağı, yani doğudaki gelişmekte olan toplumların kendilerine özgü koşullarında Marksizmin nasıl gerçekleştirileceği ve uygulanacağı sorunudur.

Batı ve doğu toplumlarında, toplumsal gelişmenin farklı örüntülere sahip olması nedeniyle bu toplumlardaki, Marksizmin ilgilendiği ve araştırdığı sorunlar farklıdır.

Doğudaki Marksist felsefe, teorilerini modern dönem akılcı düşünürlerinin düşünce tarzına göre kurar. Doğanın ve toplumsal gelişmenin yasalarının nasıl kavranılacağı sorusuna yanıt vermeye çalışır ve özellikle politik üstyapılar üzerinde, daha da özel olarak rejim (devlet rejimi) üzerinde kafa yorar.

Göreceli bir değerlendirme yapacak olursam, Batı Marksizmi ise kendisini "insanın yaşam dünyasına" odaklaması bakımından modern (çağdaş) pratik felsefenin yaklaşımıyla aynı doğrultuda konumlandırmaktadır. Böylece Batı Marksizminin vurgu yaptığı ve araştırdığı şey, Marksizmin eleştirel işlevinin tümüyle ortaya konularak insanın özgürlük ve kurtuluşunun nasıl gerçekleştirilebileceği sorunudur. Doğu Marksizmi ile kıyaslandığında Batı Marksizminin üzerinde daha çok düşündüğü alan politik üst yapılar değil kültürel üst yapıdır.

Tarihsel olarak, baktığımızda modern ve çağdaş batı felsefesi ve batı kültüründeki değişimler ve evrilmeler her zaman toplumdaki dönüşümlerin ürünü olmuştur.

Batı felsefesindeki modern/çağdaş değişimlere baktığımızda, çağdaş batı felsefesinin modern dönemin akılcı felsefelerinin aşkın eleştirisine giriştiğini görüyoruz. Ve bu eleştiri bir yandan felsefenin gözlerini "insanın yaşam dünyasına" çevirmesini, diğer yandan modern dönem batı felsefelerinin içerdiği temelcilik, söz merkezcilik, akılcı ve tözcü fikirlere karşı mücadeleyi gerekli kılmıştır. Ve bu eleştiriler çağdaş batı toplumunda bugün gördüğümüz çeşitli felsefi akımları doğurmuştur.

Diğer dikkatimizi çeken bir olgu, yukarıda değindiğimiz çağdaş batı felsefesinin geçirdiği bu oluşumlara paralel olarak, Batı Marksizmi ile bu felsefeler arasında bir etkileşimin olduğunu veya Batı Marksizminin diğerinden etkilendiğini görmekteyiz. Böylece Batı Marksizminin Marksist felsefe üzerine yorumları da çağdaş batı felsefelerinin düşünce geleneklerinden—farklı ölçülerde—etkilenmiş ve etkilenmektedir.

Eş zamanlı olarak, bu tür evrilmelerin Batı Marksizmi tarafından Marksist felsefe içindeki açıklamaları Batı Marksizmi kuramcılarının ilgili kültürel geleneklerinden farklı ölçülerde etkilenmiştir.

Örneğin, Lukács'ın Marksist felsefe yorumu, Hegel'in fenomenolojik yöntemi artı batı hümanizminin etkilerini taşımıştır. Gramsci'nin yorumu, batılı tarihselci akımın kültür felsefesi artı İtalya'daki özgün Marksist felsefi düşünce geleneğinin etkilerini, Althusser'in yorumu batılı pozitivist felsefe artı özellikle yapısalcı akımın yönteminin etkisini, Frankfurt Okulu'nun Marksist felsefe yorumu, batılı humanist düşünce geleneği artı Freudçu psikoanalizin etkisini, Ekolojik Marksizm'in yorumu Kuzey Amerika'nın popülist düşünce geleneğinin, Analitik Marksizm'in yorumunun ise İngiliz-Amerikan analitik felsefesinin etkilerini taşıdığını söyleyebiliriz.

Göreceli bir değerlendirme yapacak olursam, doğunun Marksist felsefesinin teorik bağlamı bir yandan doğu toplumlarının premodern kültürünün eleştirisi diğer yandan akılcı (rasyonalist) bir kültürü inşa etme çabasını içermektedir.

Yukarda açıkladığımız nedenlerle, Batı Marksizminin felsefesinin niteliği—basitçe—karşılaştırma yöntemi ile kavranamayacaktır. Yani, Doğu Marksizminin teorik görüşleri ile Batı Marksizminin teorik görüşlerini basitçe karşılaştırmak veya vizyonumuzu katı bir biçimde modern dönem akılcı felsefelerinin ufku ile sınırlamak bizi Batı Marksizminin felsefesinin niteliği konusunda doğru sonuçlara götürmeyecektir.

II. Batı Marksizminin Son Dönem Teorik Araştırma Sonuçları ve Başarıları

1980'ler ve 1990'ların başında Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki büyük altüst oluş ve değişikliklerden sonraki günlerde Batı Marksizmi üzerinde çalışan birçok Çinli araştırmacı, ısrarlı bir çaba göstererek Batı Marksizminin ünlü teorisyenlerinin en son

ve en gelişkin araştırma ürünlerini kapsamlı bir biçimde incelediler ve tartıştılar. Bu 25 yıllık araştırma sürecinde Çin'de birçok etkili araştırma ve eser ortaya çıkarıldı. Çinli araştırmacılara göre Batı Marksizminin son birkaç on yıldaki **teorik araştırma sonuçları ve başarıları** başlıca üç kategoride ele alınabilir.

Birinci teorik araştırma sonuçları, "Batı Marksizminin", bizzat Marx'ın araştırmalarının önemi ve Marksizmin teorilerinin anlamı üzerine geliştirdiği düşüncelerdir:

Onların bu araştırma alanı Çinli araştırmacıların özellikle dikkatini çekmiş ve hayranlık yaratmıştır: Bu araştırmalarda ortaya çıkan aşağıdaki üç düşünce güçlü bir inandırıcılığa sahiptir ve bizleri esinlendirip aydınlatmıştır: Birincisi, Batı Marksizmi Marx'ın teorisinin insanlığın bilgi hazinesinin

değerli bir mirası olduğunu akla uygun bir biçimde açıklayan çalışmalar ortaya koymuştur. İkincisi, Batı Marksizmi son araştırmalarında Marx'ın teorilerini kullanarak günümüzün çağdaş kapitalist toplumundaki içkin çelişkilerin artarak keskinleştiğini keskin gözlerle saptayabilmiştir. Üçüncüsü, Batı Marksizminin son araştırmaları günümüz dünyasında sorunları aşmak ve ilerleyebilmek için Marksizmin yol gösterici ışığına gereksinim duyduğunu saptamalarıdır.

Batı Marksizmi teorisyenlerinin Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da yaşanan geçici yenilgiden sonra ortaya koydukları en büyük başarı, Marksist teorilerde (Marx'ın teorilerinde) hala canlılığını ve geçerliliğini koruyan alanları saptamaları ve buna karşın "geçerliliğini korumayan" ve "ölü düşünceleri" bunlardan net bir biçimde ayırt etmiş olmalarıdır.

ki büyük değişiklerden sonra Marksist teorilerdeki hala canlılığını ve geçerliliğini koruyan alanlar ile geçerliliğini yitirmiş alanları açık bir şekilde anlatırken elde edilmiştir.

Bizler Batı Marksizminin teorisyenlerinin Marx'ın teorik sisteminde nelerin geçerliliğini yitirmiş olduğunu ortaya koyarken aynı zamanda Marx'ın teorik düşüncelerindeki çok canlı yönleri aktif bir biçimde geliştirmeye ve ilerletmeye çabaladıklarını açıkça görebiliyoruz.

Örneğin, birincisi, Marx'ın kapitalizmin eleştirisi ile ilgili teorileri; ikincisi, Marx'ın insanın çok yönlü ve bütünsel gelişmesine ilişkin teorisi; üçüncüsü, Marx'ın insan ile doğa arasındaki ilişkiler üzerine teorisi. Herkes, Batı Marksizminin teorisyenlerinin Marx 'ın bu teorik düşüncelerini açıklar ve savunurken kendilerini Marx'ın geniş ve zengin teorik sistemlerine dayandırdıklarını, bu şekilde teorik düşüncelerin gerçek anlamını ve canlı içeriklerini açıklayabildiklerini, böylece Marksizme önemli katkılar sağladıklarını görebilmektedir.

Batılı Marksistlerin ikinci güncel araştırma başarıları sosyalizm araştırmaları ile ilgilidir:

Batı Marksizminin teorisyenlerinin sosyalizm üzerine temel teorik odaklanma alanları "Pazar sosyalizmi" ve "ekolojik sosyalizm" gibi iki görüşü geliştirmiş olmalarıdır. Bazı Çinli araştırmacılar, yazılarında onların "Pazar sosyalizmi" üzerine yaptıkları araştırmaların oldukça derinlikli olduğunu yazmışlardır: "onların pazar ile sosyalizmin birleştirilmesiyle ilgili getirdikleri olumlayıcı ve açıcı görüşler sosyalizm ile ilgili geleneksel teorileri önemli ölçüde yenilemekte, gözden geçirmekte ve zenginleştirmektedir."

Bir Çinli araştırmacı da şu ifadeleri kullanmıştır: "onlar sadece piyasa ile sosyalizmin birleştirilmesinin olanaklı olduğunu kabul etmiyorlar fakat aynı zamanda ayrıntılı açıklamalar getirerek pazar ile sosyalizmi nasıl birleştirmek gerektiği hakkında birçok parlak fikirler ileri sürüyorlar. Bu çok önemlidir".

Örneğin, Batı Marksizminin teorisyenleri halkın yaşam ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve toplumsal eşitliğin sosyalizmin esası olduğunu ve sosyalizm ile pazarın birleştirilmesi çabasında en önemli hedefin sosyalizmin bu özünün açığa çıkarılması olması gerektiğini savunuyorlar. Pazarların ortaya çıkardığı ve pazarlardan kaynaklanan olumsuz etkilerin ancak ve ancak kapitalist pazar ekonomisinin sosyalist pazar ekonomisine dönüştürülmesi halinde ortadan kaldırılabileceğini önemle belirtmektedirler.

"Ekolojik Sosyalizm"

Neredeyse tüm Çinli araştırmacılar Batı Marksizminin teorisyenlerinin "ekolojik sosyalizm" hakkındaki şu temel duruşuyla hemfikirdirler: Bugünkü ekolojik krizler esasen kapitalist üretim tarzının yani karın azamileştirilmesini hedefleyen üretim tarzının bir sonucudur. Kapitalist azami karı hedefleyen kapitalist güdüler kaçınılmaz olarak ekolojik çevreye zarar vermektedir. Böylece Batı Marksizminin teorisyenlerinin

sosyalizmin temel içeriğini yeni bir bakış açısıyla reforma tabi tutmakta oldukları ve Marksizmin sosyalizm teorisine önemli katkılarda bulundukları kesindir.

Kanımca onların Marksizmin sosyalizm teorisine yaptıkları başlıca katkılar şöyledir: Batı Marksizminin teorisyenlerine göre çağdaş sosyalizm ekonomik ölçüt veya ekonomik mantık yerine ekolojik ölçütleri veya ekolojik mantığı benimsemelidir. Ayrıca sosyalizm insanların sadece doğru bir tüketimi (doğru bir tüketim süreci) arttırmak yoluyla tatmin olma çabasına yol göstermemeli, aynı zamanda onlara üretim sürecinde (doğru bir üretim) de tatmin olabilecekleri koşulları yaratmada yol göstermelidir. Onlar çağdaş sosyalizmin "daha çok" ile "daha iyi" hedeflerini birleştirmek yerine "daha iyi" ile "daha az" hedeflerini birleştirmeye çalışmasını önermektedirler. Onlar sosyalizmin insanların hem emek zamanlarında yürüttükleri faaliyetlerini hem de boş özgür zamanlarında yürüttükleri faaliyetlerini daha zengin anlamlarla donatmalarına yol göstermelidir.

Onların son katkısı ise çağdaş kapitalizmin eleştirisi hakkındadır. Çinli araştırmacıların birçoğu, Batı Marksistlerinin son araştırmalarının çağdaş kapitalizmin son trendleri ve niteliklerinin özetlenmesini içerdiğini düşünerek şu eleştirilerde bulunmaktadırlar: İlk olarak, bugünkü kapitalizmin "küresel kapitalizm" olduğunu; ikinci olarak "kumarhane kapitalizmi" olduğunu; üçüncüsü "dijital kapitalizm"; dördüncüsü, "tüketimci kapitalizm"; beşinci olarak "turbo-hızlandırılmış kapitalizm"; altıncı olarak "yeni emperyalizm"dir.

"Batı Marksizmi" kavramını yeniden tanımlamaya ihtiyacımız var.

"Batı Marksizmi" bugün popüler ve yaygın kullanılan bir kavram olmasına rağmen anlamının oldukça belirsiz olduğunu da söyleyebilirim. Bu belirsizlik bizzat batı dünyasının ve kapitalizmin belirsizlikleri ile ilgilidir. Bu belirsizlik bizi ardı

arkası gelmeyen tartışmalara sürüklediği gibi bizim onun hakkındaki araştırma çalışmalarımızı istenen ölçüde yetkinleştirmekten alıkoymaktadır.

Özetlersek, Çin dışındaki dünyada, Batı Marksizmi kavramına ilişkin 4 değerlendirme bulunmaktadır:

Birincisi, onu bölgesel bir kavram olarak kullanmaktadır ki, bu değerlendirme Batı Marksizmi'ni batı dünyasının Marksizmi olarak tanımlamaktır. Eski Yugoslavyalı araştırmacılardan biri, uluslararası bir konferansta şöyle demişti: "Marksizm, "doğu" ve "batı" Marksizmleri ile "üçüncü dünya Marksizmi" şeklinde sınıflandırılabilir. Buna göre, Sovyetler Birliği, doğu Avrupa ve Çin'deki Marksizm "doğu Marksizmi" olarak, "üçüncü dünya Marksizmi" ise Asya, Afrika, Latin Amerika'daki gelişmekte olan ülkelerdeki Marksizm; "Batı Marksizmi" de Avrupa ve Amerika'daki gelişmiş ülkelerdeki Marksizmi ifade eder. Yugoslavyalı araştırmacıya göre "batı Marksizmi" sadece gelişmiş ülkelerdeki bağımsız Marksist kuramları değil bu ülkelerdeki komünist partilerin kuramlarını da içermektedir."

İkinci olarak, "Batı Marksizmi" bölgesel boyutundan farklı olarak "yeni Marksizm" olarak kullanılmaktadır. Bu, Kanadalı düşünür Ben Agger tarafından yapılan bir yorumdur. "Batı Marksizmi" kavramını Agger gibi, düşünen diğer bazı araştırmacılar, tüm bu yeni Neo Marksist teorilerin, İkinci Enternasyonal'in "bilimselci" sosyalizminin, Üçüncü Enternasyonal'in Leninizmi'nin ve Dördüncü Enternasyonal'in Troçkist sosyalizminin ötesine geçmiş ve onlardan farklılaşmış olduğunu vurgulayarak, doğuda ya da batıda olmalarına bakılmaksızın tüm bu yeni Neo Marksist teorilerin "Batı Marksizmi" olarak adlandırılabileceğini savunmaktadır.

Üçüncü görüş de "Batı Marksizmi"ni bölgesel bir kavram olarak ele almakta ve "Batı Marksizmi'nin" ana ilgisini felsefe ve estetik üzerine yoğunlaştırdığını savunmaktadır. Bu üçüncü

"Batı Marksizmi" değerlendirmesi, batı dünyasında oldukça popüler olan, Britanyalı sol kanat Marksist teorisyen Perry Anderson tarafından da benimsenmektedir. Perry Anderson "Batı Marksizmi"ni temel olarak onun ilgilendiği konu ve meselelerdeki farklılıklardan hareketle incelemiştir. Ona göre "geleneksel Marksizm" ekonomi, politika ile ilgilenmiş "Batı Marksizmi" ise felsefe ve kültür konularına odaklanmaya başlamıştır.

Terimin dördüncü kullanımı da "Batı Marksizmini" bölgesel bir kavram olarak ele almakta ve "Batı Marksizmi" ile Leninizm arasındaki karşıtlığı vurgulamaktadır. "Batı Marksizminin" kurucusu olan Korsch ile "Batı Marksizminin" gelişmesinde önemli rol oynamış olan Merleau-Ponty, bu dördüncü yorumu savunmuşlardır. Bu dördüncü yorum batı dünyasında pek çok kişi tarafından da kabul edilmektedir. Örneğin, Tom Bottomore tarafından kaleme alınmış olan Marksist Düşünce Sözlüğü isimli eser, "Batı Marksizmini" aşağıdaki gibi tanımlamıştır: "Batı Marksizminin felsefi ve teorik formülasyonları, Leninizm'e meydan okuyan politik formülasyonlarla kaynaşmıştır.

Pek çok Çinli düşünür ise şu görüşü benimsemektedir. Batı dünyasında Batı Marksizmi kavramının çeşitli kullanımlarına rağmen, en yetkin ve en bilimsel olanının hangisi olduğunu tartışmamıza ihtiyaç yoktur. Etiketleme mantığını **dışlayarak**, aramızda (Çin Akademisi içinde) göreceli olarak ortak bir kavrama ulaşmak daha doğru olacaktır."

Çinli düşünürler arasında bugün en azından şöyle bir ortak konsensüs bulunmaktadır: Eğer herhangi bir teori ve onun fikirleri, şu üç koşula uyduğu takdirde, onu "Batı Marksizmi" içinde görmek doğru olacaktır. Birincisi, "Batı Marksizmi" bölgesel bir anlama sahip olup her şeyden önce batılı teorisyenlerin çalışmalarını içermektedir. İkinci olarak, "Batı Marksizmi" Marksizmin önemli bir trendidir, onu yazan ve açıklayan bir yazarın bizzat kendisinin de Marksist düşünceye

bağlı olduğundan emin olmalıyız. Kendisinin Marksist olduğunu ifade etmelidir. Üçüncü olarak, Marksizm'in özgün bir türü olarak "Batı Marksizminin" eserleri geleneksel Marksizm'den belirgin bir farklılaşma içermelidir. Yani daha açık bir deyişle bu eserler İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Enternasyonal'in savunduğu teorilerden farklı teorileri savunan eserler olmalıdırlar.

III. Çin'de "Batı Marksizmini" İnceleyen En Önemli Akademik Kurumlar

Çin'de hemen hemen bütün büyük üniversiteler ile felsefe ve sosyal bilimler araştırma enstitülerinde, "Batı Marksizmini" inceleyen ve bu alanda uzmanlaşmış araştırmacılar bulunmaktadır. Bunlar içinde şu an en yoğun araştırma gücü ile en verimli araştırma sonuçları elde edenler ve en eski araştırma geleneğine sahip olanlar, Şangay Fudan Üniversitesi ile Nanjing ve Heilongjiang Üniversiteleridir. Çin'deki bu üç üniversite "Batı Marksizmini" inceleyen en önemli merkezlerdir. Ancak bu, diğer üniversitelerin bu konuda araştırma içinde olmadığı anlamına gelmemelidir.

Şangay Fudan Üniversitesi'nde bulunan Batı Marksizmi Enstitüsü'nün kökeni, 1980'lerin ilk yıllarında kurulmuş olan modern batı felsefesi ofisine dayanmaktadır. 20. yüzyılın sonlarına doğru kurulan Şangay Fudan Üniversitesindeki Yurtdışındaki Çağdaş Marksizmi Araştırma Merkezi'nin kökü, bu ofise dayanmaktadır. Çok kısa bir süre içinde de bu merkez, Eğitim Bakanlığı tarafından insan bilimleri ve sosyal bilimler araştırmalarının üs merkezlerinden biri olarak görevlendirilmiştir. Geçen yıl bu merkez, insani ve sosyal bilimler araştırmalarında yenilenme üssü olarak sınıflandırılmıştır. Yurtdışındaki Çağdaş Marksizmi Araştırma Merkezi "Batı Marksizmi" üzerine 30 yılı aşkın bir süredir araştırma yapmaktadır. Bu merkezdeki araştırmacılar bir yandan Batı Marksizmi'nin temel teorilerini araştırmakta diğer yandan onun son geliştirdiği teorileri izlemektedir. Aynı zamanda

"Batı Marksizmi" araştırmaları ile bir yandan Modern Batı Felsefesi araştırmalarını diğer yandan Marksizm araştırmalarını birleştirmeye özen göstermektedirler. Araştırmaların diğer bir hedefi "Batı Marksizminin" başarılı araştırma sonuçlarından yararlanarak bugünün toplumundaki bir dizi önemli meseleyi daha derinden keşfetmeye çalışmaktır. Bu anlamda "Batı Marksizmi" sorunlara eğilme odaklı bir yaklaşımla incelenmektedir. Bu araştırma merkezinde "Batı Marksizmi" üzerinde uzmanlaşmak isteyen doktora öğrencileri için "Batı Marksizmi" doktora programları bulunmaktadır.

İkincisi, Nanjing Üniversitesi'ndeki Batı Marksizmi araştırmaları da, göze çarpan birtakım özelliklere sahiptir: Nanjing Üniversitesi'nde bir yandan "Batı Marksizminin" en önemli metinlerinin araştırılmasına vurgu yapılırken, öte yandan Batı Marksizmi'nin çeşitli yeni trendleri ve yeni temsilcilerinin izlenmesine ve araştırılmasına önem verilmektedir. Lukács, Adorno, Althusser ve Sartre'nin Batı Marksizmi üzerine olan klasik metinlerini derinlemesine inceleyerek önemli sonuçlara ulaşmış durumdadırlar. Batı Marksizmi'nin temsilcilerini ve yeni trendlerini incelemek ve izlemek amacıyla ülkelerden uzmanlar çalıştırmakta ve özel burslar vermektedirler.

Nanjing Üniversitesi son zamanlarda, araştırmalarında "stratejik bir dönüşüm" yaparak Batı Marksizmi araştırmaları ile Çin'in ulusal gelişim stratejisi üzerine araştırmaları birleştirmeye karar vermişlerdir.

Heilongjiang Üniversitesi de bu konuda güçlü bir araştırma ekibi oluşturmuş durumdadır. Heilongjiang Üniversitesi Batı Marksizmi üzerine genel araştırmalar yanında, kültürün ve günlük yaşamın eleştirisine odaklanan teorileri araştırmaya da özen göstermektedir. Bu şekilde, bu üniversitedeki araştırmacılar bugünkü toplumun gündelik yaşamı ile kültürel yaşamı üzerine görüşler içeren bir dizi dikkat çekici araştırma sonuçlarına ulaşmış durumdadırlar.

Başlık VII

Lukács ve Bütünlük Tutkusu: George Lukács'ın Bütünlük Teorisinin Pratik Anlamını Yeniden Bilince Çıkarmak

Chen Xueming[1]

Geride bıraktığımız yüzyılın '20'lerinde, Batıdaki Komünist partileri "Ekim Devrimi" örneğini izleyerek, bazı Orta ve Batı Avrupa ülkelerinde de proleter devrimlere öncülük ettiler. Ama bu devrimler yenilgiye uğradı ve bu ülkelerdeki devrimci dalga en düşük seviyeye indi. Kendi kişisel deneyimlerinden yola çıkan Lukács, bu yenilgilerin nedenlerini araştırmaya çalışıyordu. Lukács, yenilginin nedenlerini proletarya ideolojisinin krizine bağlıyordu. Bu krizin esas anlamı, proletarya ve onun partisinin bütünlük bilincini yitirmesiydi.

Diğer deyişle proletarya ve onun partisi sorunları bütünlüklü ve kapsamlı olarak araştırıp çözümleyememişlerdi. Böylece, Lukács, bütünlük kavramını derinleştirerek devrimi yeniden canlandırmamız gerektiğini vurguluyordu. Lukács'ın bütünlük teorisi, her zaman "Batı Marksizminin" temel teorik dayanaklarından biri olarak görülmesine karşın hiç bir zaman

1 Yazar Chen Xueming, Şangay Fudan Üniversitesi Dünya Marksizmi Araştırmaları Enstitüsü.

üzerinde yeterince tam bir derinlikli çalışma ve açılım yapılamamıştır. Zaman ilerledikçe bu teorinin pratik önemi, bizler için giderek çok daha açık hale gelmiştir. Lukács'ın fikirleri, özellikle bugün Çin halkı için önemli bir esin kaynağıdır.

Lukács ve Korsch bütünlüğü Marksist yöntemin asıl özü olarak düşünmüşlerdi.

Lukács, açık bir ifade ile şöyle yazıyordu—tarihsel gelişmenin açıklanmasında—"Marksizm ve burjuva düşüncesi arasındaki belirleyici fark ekonomik öğelerin önceliği görüşü değildir. Asıl fark bütünlüğe ilişkin bakış açısıdır. Bütünlük kategorisi, yani bütünün, parçalar üzerinde parçanın her yönüne nüfuz eden üstünlüğü, bu kategori Marx'ın Hegel'den devraldığı ve parlak bir biçimde tamamıyla yeni bir bilimin kuruluşuna dönüştürdüğü yöntemin özüdür."[2]

Korsch da buna benzer şeyler söylüyordu: "Feuerbach'ın soyut-bilimsel materyalizmi ve tüm diğer soyut materyalizmler ile karşıt konumda olan bir tarihsel ve diyalektik materyalizm keşfedilmiştir... Bu materyalizm, teorik karakteri itibariyle toplumun ve tarihin bütünlüğünü kucaklamakta, diğer yandan pratiği ile de soyut materyalizmleri yıkmaktadır "[3]

Lukács ve Korsch, Marx'ın diyalektiğe ve düşünce tarihine yaptığı en büyük katkının somut bütünlük bakış açısı olduğunu düşünmüşlerdi. Ve eğer sadece Marx'ın ekonomi-politik eleştirisi dikkate alıp, onun bütün bu eleştirilerini besleyen bütünlüğe ilişkin bakış açısı göz ardı edilirse, Marksist düşüncenin en yaratıcı ve en devrimci özünü kaybedecektik. Sadece Marx'ın Kapitalindeki temel düşünce çizgisini analiz ettiğimizde dahi Lukács ve Korsch'un bütünlük kategorisini Marksist yöntemin özü olarak savunmalarının doğru olduğu görülecektir.

2 George Lukács, Tarih ve Sınıf Bilinci: Marksist Diyalektik Üzerine incelemeler, The MIT Press, Cambridge, 1971, s. 20.

3 Karl Korsch, Marksizm ve Felsefe (Marxism and Philosophy), trans., Fred Halliday, NLB, New York, 1970, s. 77.

Kapital'de Marx ekonomik ilişkileri, organik bir bütünlük olarak alır ve üretimin, tüketimin, bölüşümün ve değişimin tüm yönlerini bu organik bütünlük içinde inceler. "Bizim vardığımız sonuç, üretimin, bölüşümün, değişimin ve tüketimin özdeş oldukları değildir ama bunların tümü, bir bütünlüğün öğeleridir, birlik içinde farklılaşan öğeler. Belirli bir üretim (tarzı), böylece belirli bir tüketimi (tarzını), belirli bir bölüşümü, belirli bir mübadele biçimini (değişimi) belirler ve aynı zamanda bu farklı öğelerin birbirleri arasında oluşan ilişkilerin belirli bir biçimini belirler. Bu farklı öğeler arasında bir karşılıklı etkileşim vardır. Her organik yapıda bu tür bir durum söz konusudur." Tüm toplumlarda üretim ilişkileri bir bütünlük oluşturur." bu anlamda, toplumsal ilişkilerdeki değişimin tarihsel sürecini sadece ve sadece toplumun bu bütünlüğünü kavradığımızda, anlayabiliriz.

İşte, Marx kapitalist ekonomik sürecin çeşitli veçhelerini, daima birbirleri ile ilişkili bir bütünlük içinde, gördüğünden dolayı, sermayeyi "bütünlüğün sanatsal zirvesi" olarak tanımlar. Bütünlük perspektifi, sadece *Kapital* eserinde değil Marx'ın bütün diğer çalışmalarında da görülür. *1857-1858 Elyazmaları*'nda Marx şöyle der: "Tarihi süreçte eskilere ve gerilere doğru gittiğimizde, bireyin, dolayısıyla aynı zamanda da üreten bireyin, geriye gittikçe daha fazla bağımlı olduğu ve daha büyük bir bütünün parçası (ait) olduğu göze çarpar."

Üretimin öznesi, yani toplumsal özne daima "Üretimin çeşitli sektörleri içinde—daha geniş ya da dar bir bütünlük gösteren—faaliyet içindedir... Üretimin bütünlüğü."[4]

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın Önsöz'ünde Marx yöntemini çok daha açık bir ifadeyle tanımlıyordu: "En genel soyutlamalar böylece... Sadece en yaygın ve sıklıkta olan somut olgular ve süreçler bütünlüğü üzerinde üretilebilir, bir olgunun veya sürecin bütünlük içindeki birçok süreçle—veya

4 Marx-Engels Toplu Eserler, Cilt 28, s. 24, Progress Publishers, Moscow, 1986.

tüm süreçlerle—ortak karakterler taşıdığı durumda... Öyle ki bu durumda bu olgu ya da süreç artık tümüyle tekil özelliği ile algılanamaz olur"

"Somutun somut olmasının nedeni, somutun birçok belirlenmenin sentezi olmasındandır, böylece o çeşitliliğin bütünlüğüdür." Burada, bu bağlamda, özel formları aşmak ve somuta dayalı düşünme yöntemi, sadece ve sadece bütünlüğün parçalara üstünlüğü anlamını taşır. Marx, "bütünlük" sözcüğünü doğrudan çok yerde doğrudan doğruya kullanmamıştı, kanımca buna rağmen o pek çok önermesini aslında bu kategoriyi merkeze alarak geliştirmişti.

Bütünlük ilkesi genç Marx'tan yaşlı Marx'a uzanan süreçte onun değişmeyen çizgisiydi. Lukács, Marksizmin özünü onun yöntemi ve Marksist yöntemin özünün de bütünlük prensibi olduğuna inandığı için, bütünlük prensibini Marksizm'in tamamının özü olarak kabul etmişti. Lukács, şu ünlü ifadeyi kullanıyordu "Ortodoks hakiki Marksizm bu yüzden, Marx'ın araştırmalarının sonuçlarının sorgulanmaksızın kabulünü onaylamaz, Ortodoks Marksizm şu ya da bu teze "inanç" da 'kutsal' kitap yorumu da değildir. Tersine, onun ortodoksluğu, bilhassa yönteme ilişkin olmalıdır."

Lukács ve Korsch bütünlüğün proletaryanın sınıf bilincinin temel içeriği olduğunu vurgulamışlardı.

Lukács ve Korsch proletaryanın sınıf bilincinin—tarihin gelişmesinde—belirleyici olan rolünü vurgulamışlardı. Sınıf bilincinin temel içeriğini bütünlük tutkusunu koruyarak, bütünlüğü kucaklamak—ve bu tutku için mücadele—idi. Proletaryanın sınıf bilinci, sınıfın kendi tarihsel konumunu hissetmesi ve bunu bilince dönüştürmesiydi. Proletaryanın sınıf bilinci ile kendi tarihsel pozisyonunu hissetmesi arasında içsel bir ilişki bulunuyordu.

Sınıf bilinci, ne sınıfı oluşturan tek tek bireylerin hissettiklerinin ve düşündüklerinin toplamı ne de bunların ortalaması değildir. Sınıf bilinci, çalışanların günlük yaşamlarındaki psikolojik bilinçten tamamıyla farklıdır, sınıf bilinci sadece ve sadece bütünlük tutkusuyla gerçekleşebilir. Böylece, Lukács ve Korsch, proletaryanın tarihsel konumu tezini, proletaryanın sınıf bilincinin yaşamsal önemi tezi ile değiştirmişlerdi.

Onlar bu tezi—proletaryanın sınıf bilinci—daha da ileri bir düzleme yükselterek, proletaryanın bütünlüğü kavrama arzusundaki kararlılık olarak güçlendirmişlerdi. Onlara göre, proletarya ile burjuvazi ve diğer sınıfların sınıf bilinçleri arasındaki fark, proletaryanın bütünlüğü kavrama arzusuydu. Sadece ve sadece proletarya bütünlüğe ilişkin bir sınıf bilincine sahip olabilirdi. Sadece ve sadece proletarya bu temele dayanarak, kendi varoluşunun ve gelişiminin haklarını elde etmeye yönelik mücadele ettiği ve dünyayı değiştirmeye çabaladığında, tarihin gelişmesi de kendisi için olan şeyin (*thing-in itself*) gelişme sürecinden, kendi-bilinçliliği ile ilerleyen bir tarih sürecine dönüşecekti. Proletaryanın kendi-bilincinin uyanması ve bütünlüğün gerçekleştirilmesi, aynı tarihsel gelişim sürecinin farklı yönleridir. Peki, onlara göre neden bu bütünlük ilkesi sadece ve sonal olarak proletarya tarafından kavranabilirdi?

Lukács'ın yanıtı, sadece proletaryanın dünya görüşünün toplumsal bütünlüğü görebileceği fikridir. "Tarihsel materyalizmin ortaya çıkmasıyla beraber, 'proletaryanın kurtuluşu için koşulların' teorisi ortaya çıkmıştır ve aynı zamanda gerçekliğin, sosyal dönüşümün toplam bir süreç olarak kavranmasına ilişkin doktrin ortaya çıkmıştır. Proletarya için kendi sınıf durumunun toplam bilgisini elde etmek, yaşamsal bir gereksinim—bir ölümkalım sorunu—haline gelmişti ve proletaryanın sınıf konumu ancak ve ancak tüm toplumun durumu kavrandığında gelişkin bir kapsama ulaşabilirdi ve bu kavrayış tarzı onun eylemleri için vazgeçilmez hale gelmişti, işte tam da bu nedenlerden dolayı proletaryanın toplumun bütünlüğüni görebilme koşulları ortaya

çıkabilmişti."[5] Şüphesiz, Lukács'ın buradaki analizleri doğrudur. Tam da onun söylediği gibi, diyalektiği kavramak ve tarihi bütünlüklü anlamak, proletaryada içkin olan ve onun temel talebidir. Proletarya, dünyayı değiştirmenin tadını ve ruhunu ve kendisini kurtaracak olanın sadece kendisi olduğunu kavradığında, bütünlük tutkusu doğal olarak vücut bulur.

Lukács ve Korsch şeyleşmiş bilinç kavramını, bütünlük bilincinin karşıtı olan bir kavram olarak düşünmüş ve şeyleşmiş bilinci eleştirmişlerdi.

Onlar tarihin bütünlüğe ulaşmak için proletaryaya ihtiyaç duyduğunu, ancak gerçek yaşamda—sıklıkla—proletaryanın bu tarz bir bilince sahip olmadığını düşünmüşlerdi.

Peki, bunun nedeni neydi? Lukács, proletaryanın bütünlüğü kavramasını engelleyen şeyin kapitalist toplumdaki şeyleşme olgusu olduğuna işaret ediyordu.

Lukács, şeyleşme teorisini, Marx'ın *Kapital*'de incelediği meta fetişizmi kavramından geliştirmişti. Lukács, şeyleşmeyi "...bir insanın kendi eylemi ve kendi emeği, ona nesnel bir şey ve ondan bağımsız bir süreç haline gelir, bunlar onu kontrol eden—insana yabancı—özerk bir gerçeklik kazanır"[6] olarak açıklıyordu. Buradan da görüleceği gibi, Lukács'ın şeyleşme kavramının anlamı, yabancılaşma kavramına yakındır.

Lukács şeyleşme olgusunu açıklarken, şeyleşmeyi bütünlüğün zıttı olarak tarif etmişti. Şeyleşmenin bütünlüğün tahribi olduğunu düşünmüştü. Hegel'in *Tinin Fenomolojisinde*'de kullandığı evrensel varlığın toplumsal yabancılaşmanın erken evrelerinde ayrı atom zerreleri gibi bölündüğü fikrini ödünç alan, Lukács kapitalist sanayi üretiminin en ciddi sonucunun çalışanların atomizasyonu olduğunu düşünmüştü.

5 George Lukács, Tarih ve Sınıf Bilinci: Marksist Diyalektik Üzerine incelemeler, Çeviren. Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge, 1971, s. 20.

6 a.g.e., s 87.

Lukács'a göre yüksek düzeyde rasyonelleştirilmiş sanayi üretiminde, üretim nesnelerinin birçok bölünmüş parçalardan oluşması gibi üretimin özneleri de birçok parçaya bölünmektedir. Çalışanlar sanayinin mekanik sistemine yedeklenmiş parçalar—yalıtılmış, soyut atomlar—haline gelmişlerdir.

Bu etki, işçilerin ruhlarına kadar derinleşir. Ve bu da çalışanlarda bir çeşit şeyleşmiş (*reified*) bilinç doğurur. Proletaryanın bilinci bu tarz bir şeyleşmiş bilince teslim olduğunda, asla toplumsal gelişime dair bütünsel eğilimleri göremiyordu ve sonuç olarak proletarya ancak ve ancak sadece kısmi ve küçük yararlar için mücadeleye yönelebilirdi. Lukács doğa bilimlerindeki pozitif yöntemi de kapitalist toplumdaki şeyleşmiş bilincin temel bir belirimi olarak görüyordu. Ona göre doğa bilimlerinin pozitif metodu, "olgulara tapınma" şeklinde bir metottu. Bütünlüğün bilincine olgulardan yola çıkarak varamayız, çünkü bu yöntem sadece bize olguları tecrit edilmiş, yalıtık ve özel halleri ile sunar. Bu yönteme dayalı inceleme sonucunda özne sadece ve sadece—**uyku sersemliği halindeki gibi**—yalıtık nesnelerle yüz yüze gelir ve insanlar özne ve nesnenin birliğinin bütünlüğünü göremez. Lukács, kapitalist toplumun, kontrol ve egemenliğini tam da bu "bilimsel pozitivist yöntemle" sürdürdüğüne inanır. Bütün toplum, ebedi bir doğa kuralı doğrultusunda işleyen rasyonelleştirilmiş ve sistemli hale getirilmiş bir yapıya dönüştürülmüştür. İnsanlar bu yapıya sadece uyarlanırlar ama hiç bir zaman onu aşamazlar. Böylece bu parçalanmış sisteme batarlar ve ondan kendilerini kurtaramazlar. Burada Lukács sadece bütünlük bilincinin karşıtı olarak, şeyleşmiş bilincin temel görünümlerini doğru analiz etmekle kalmadı ama aynı zamanda şeyleşmenin oluşum sürecini ve onun verdiği zararlara da işaret etmişti.

Yukarıdaki üç yan, Lukács ve Korsch'un bütünlük teorisinin temel noktalarını oluşturmaktadır. Pek çok araştırmacının işaret ettiği gibi, bu teori Hegel'in felsefesinden derin biçimde etkilenmiştir ve Marksizmi Hegelci bir tarzda yorumlama

eğilimi vardır. Ancak bu teori Marksizm'in içeriğindeki önemli bir yanı—bütünlük bilincini—açığa çıkardığı için—her zaman üstü örtülen bütünlük prensibini ve proletaryanın sınıf bilincinin merkezi içeriğini açığa çıkardığı için—üzerinde dikkatle durulmalı ve yüksek övgüye değer bulunmalıdır. Lukács ve Korsch'un önermelerinde yansıyan, bütünlük bilincini canlandırma ve bunu devrimi yeniden canlandırmanın zorunlu bir yolu olarak ele alma çabalarının sağlıklı görüşler olduğunu görebiliyoruz.

Bütünlük ve Tarihsellik

Lukács ve Korsch hem teoriysen, hem de uygulayıcıdırlar. Bütünlük teorisi üzerine çalışmaları asla teori seviyesinde kalmayacaktı. Bütünlük teorisini, pratiğin gereksinimleri için incelediler ve bu teoriyi nasıl pratikleştirebiliriz sorusu üzerinde odaklandılar. Lukács bir yerde şöyle yazıyordu: **"Bütünlüğün bu tür diyalektik kavranışı, kendisiyle gerçeklik arasına epeyce mesafe koymuş gibi görünüyor, gerçekliği oldukça 'anti-bilimsel' kuruyor gibi geliyor. Ama gerçekliği anlama ve yeniden üretme kapasitesine sahip tek yöntem de budur."**[7] Lukács ve Korsch bütünlük prensibini, "anlamanın ve yeniden üretmenin" tek metodu olarak uyguladılar. Bize daha önemli bir esin kaynağı olan şey, onların gerçekliği bütünlük yöntemiyle kavrama ve açıklama çabaları ve bu temele dayandırdıkları devrimci pratikleridir.

Lukács ve Korch bugünün görevleri ile uzun vadeli amaçları birleştirmemiz gereğini ve günümüzün devrimci çalışmasını tarihsel bütünlük içinde kavrama çabasını savundular

Onlar bütünlüğün pek çok yönünü incelemişlerdir. Ama en fazla bütünlüğün tarihsel boyutu üzerinde durmuşlardır. Onlar bütünlük prensibinin esas özünün tarihsellik olduğunu vurguladılar. Söz konusu tarihsellik kavramı, bütün insan faaliyetlerinin belirli bir tarihsel bağlam içinde yer aldığını ve böylece

7 a.g.e., s 10.

bugünkü insan faaliyetlerini anlamak için, bunları tarihsel bütünlük içine koymamız gerektiği fikridir. Bu prensip kendisini içinde yaşadığımız—çağda—ortaya koyar. Bunun anlamı, her bir güncel zaman uğrağını, tarihsel bütünlük olarak kavramamız gerektiğidir. Günümüzün uğrağı hem tarihsel zincirde bir halka, hem de geçmişin bütün deneyimini kapsayan bir andır, hem de bugünden başlayarak geleceğe uzanan- gelecek çerçevesidir. Bütünlük prensibi, bugün ile tarih arasındaki diyalektik ilişkiyi kavramada anahtardır. Lukács, şuna işaret ediyordu: "Herhangi bir incelemede—bir çağ veya da özel bir konu—tarihsel sürece bütünsel bir yaklaşım sorunundan kaçınamayız. Bütünlüğün diyalektik bakışının kritik önemi burada ortaya çıkar."[8] "herhangi bir tartışmada da, diyalektik yöntem daima aynı sorunla karşı karşıya gelir: tarihsel sürecin toplam-bütünlük içindeki bilgisi."[9] Lukács ve Korsch'a göre, güncelliği ve tarihi birleştirme metodu, tam da proletaryanın tarihsel bütünlüğü kavrama metodudur ve bu aynı zamanda yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılması metodudur.

Onlar, sadece proletaryanın tarih sahnesindeki yerini almasından sonra tarihin gerçek anlamda bir gerçekliğe kavuşabileceğini savundular. Başka bir deyişle, proletaryanın temel misyonu toplumsal gelişmeyi kavramak ve toplumsal gelişmeye tarihsel perspektiften hareket ederek önderlik etmektir. Proletaryanın sınıf bilincinin en önemli göstergesi, sadece bugünden yola çıkan bir kavrayış değil, aynı zamanda gelecekten de yola çıkan bir kavrayış olmasıdır. İnsanın güncel faaliyetlerini nasıl anlamak gerektiği konusunda, Marx'ın ünlü bir önermesi şöyle diyordu: "İnsanoğlunun türsel-varlık olarak, kendisine ilişkin, gerçek, **aktif yönelimi**, ya da gerçek bir türsel-varlık olarak (yani insan olarak) kendini ortaya koyması, sadece ve sadece gerçekten kendi türsel yeteneklerini ve güçlerini ortaya koyabilirse—mümkündür; bu da ancak ve ancak

8 a.g.e., s 12.
9 a.g.e., s 34.

tüm insanlığın ortaklaşa eylemi ile—ancak ve ancak tarihin bir sonucu olarak (ürünü -çev.) mümkündür."[10] Günümüzü, tarihsel bütünlük içinde kavramayı öneren Lukács ve Korsch'un, Marks'ın bakış açısını miras aldıklarını görüyoruz. Lukács açıkça şöyle yazıyordu: "Marksist Ortodoks yaklaşım geleneğin gardiyanlığını yapmaz, şimdiki zamanın acil görevleri ile tarihsel sürecin bütünlüğünün görevleri arasındaki ilişkiyi kollayan—bu açıdan o sonsuza kadar uyanıklığı koruyan bir kahindir."[11]

Bugün özellikle, Çin halkı için, günün güncel çalışmasıyla uzun vadeli amaçlar arasında ilişki kurabilmek çok önemlidir. Biz şu an, sosyalizmin erken başlangıç aşamasını yaşıyoruz, bu nedenle sadece bu aşamayla uyumlu şeyleri yapabiliriz. Mesele şu ki, bugünün görevleriyle uğraşırken, asla bugünün görevlerini Marks'ın hem proletarya, hem de tüm insanlık için işaret ettiği nihai hedeflerden koparamayız. Devrimci gerçekçiliği, devrimci idealizm ile birleştirmeliyiz. Tam da Lukács'ın işaret ettiği gibi, proletaryanın nihai hedefi, ne proletarya için bir yerlerde olan ve bekleyerek ulaşılacak bir cennet, ne de günlük yaşamın yoğun mücadeleleri içinde unutulabilecek; sadece ve sadece Pazar günleri kilise vaazlarında hatırlanabilecek olan bir resimdir. Proletaryanın nihai hedefi, tarihsel bütünlükle bağlantılı ve daima bütünsel sosyal gelişmeye nüfuz eden karakter gösterir. **"Bu nihai hedef, gelişme sürecine karşıtlık içinde olan soyut bir ideal değil ama hakikatin ve gerçekliğin bir yönüdür. Bu, ulaşılmış bulunulan her bir aşamanın somut anlamı ve somut uğrağın entegre (bütünlüğü oluşturan, gerekli) bir parçasıdır."[12]**

10 Karl Marx Friedrich Engels Toplu Eserler, Cilt 3, Progress Publishers, Moscow 1959.

11 George Lukács, Tarih ve Sınıf Bilinci: Marksist Diyalektik Üzerine incelemeler, Çeviren. Rodney Livingstone, The MIT Üniversitesi Yayınevi, Cambridge, 1971, s 24.

12 a.g.e., s 23.

Eğer Marksist devrimciler bunu kavrarlarsa, bu bakıştan hareket ederek başarılı bir biçimde mevcut günün olağan çalışmaları tarihsel bütünlüğün sadece bir yönü olarak ele alabilirler ve başarılı bir biçimde günün olağan çalışmaları ile uzun vadeli hedefler arasındaki yakın ilişkiyi doğru tanımlayarak, böylece bugünkü çalışmayı anlamlı kılmada iyi durumda olacaklardır. Görünüm açısından bakılırsa, bugün bizim Çin'de yapmakta olduklarımızla, batılı Kapitalist ülkelerde yapılmakta olan arasında oldukça az sayıda farklar göze çarpar. Fakat bizim net bir yönelimimiz ve nihai hedefe doğru bir eğilimimiz olması anlamında çabamız olduğundan dolayı, şu an yapmakta olduğumuz şeyler, bizim için çok yüksek bir anlam ve değer taşımaktadır. Bizim üstünlüğümüz tam da bu uzun vadeli yönelimdir, Lukács ve Korsch'un söylediği gibi bu bizim bütünlük bilinci ile elde ettiğimiz bir şeydir; bu, proleter sınıf bilincinin özü olan bütünlük bilincidir.

Lukács ve Korsch toplumun tüm yönlerini organik bir bütünlük olarak ele almamız gerektiğini ve gerçekliği çok yönlü/kapsamlı olarak değiştirmemiz gerektiğini savundular.

Onlar, tarihin dikey boyutunda, geçmişi, bugünü ve geleceği bütünleştirmemiz gerektiğini ve her tarihsel uğrağı tarihsel bütünlük içine kavramamız gerektiğini savundular. Toplumun yatay boyutunda ise, toplumun bütün yönlerini bir bütünlük içinde bütünleştirmemiz ve gerçeklik içinde karşılaştığımız her "**nokta**"yı, bütün bir toplumsal "yüzey" içinde analiz etmemiz gerektiğini savundular.

Lukács, bütünlüğün daima parçaların bütünlüğü olduğunu vurguladı. Parçaların kavranması izole edilmiş atomlar olarak değil, sadece ve sadece her bir parçanın daima—yakın ilişki halinde olduğu—bir sistem içinde olduğunun düşünülmesi ile başarılabilir. Olguları—sadece ve sadece—sosyal yaşamın bütünlüğü içindeki kavradığımızda ve sosyal yaşamdaki yalıtık

görünen olguları, tarihsel sürecin yönleri olarak anladığımızda, nesnel gerçeklik, tabii bir biçimde ortaya çıkarılabilecektir. Lukács bunu şöyle ifade ediyordu: **"Sosyal yaşamın yalıtık olgularını -sadece ve sadece- tarihsel gelişimin yönleri olarak gören bir bağlam içinde ele alarak ve bu olguları bir bütünlük içinde entegre ederek, olgular hakkındaki bilgimizi, hakikatin bilgisine dönüştürebilme umudunu besleyebiliriz".**

Bütünlük ilkesi, insanlığın toplumsal yaşamını, bütünlüklü ve kapsamlı olarak ele almak ve toplumu açıklamak için saf doğasal öğeler kullanmamamız anlamına gelir. **"Dolayısıyla, gerçekliği yöneten kategori somut bütünlüktür."**

Somut bütünlük kavramının ileri sürülmesi Hegel diyalektiğinin Marksist felsefe tarafından dönüştürülmesinin açık bir göstergesidir. Marx, Hegel diyalektiğini yaratıcı biçimde **gerçek toplumu** analiz etmek için kullanmış ve Hegel'in soyut bütünlüğünü, cennetten yeryüzüne indirerek somut bütünlüğe dönüştürmüştür. Marx'a göre bütünlük, —sadece—kapitalist toplumun tarihsel sürecinin gerçekleşmesinde kendisini göstermez, aynı zamanda kapitalist toplumdaki üretim ilişkilerinin organik bütünlüğünün gerçekleşmesi olarak da kendisini gösterirdi.

Korsch, özellikle bu noktayı inceleyerek ve "gerçeklik" veya
 da "toplum"un üç yönden oluştuğunu savunmuştu. Korsch'a göre bunlardan birincisi "ekonomik" alandır, gerçek nesnel olan ve ideolojik olmayan gerçeklik bu ekonomik alandır. İkincisi "hukuk ve devlet alanıdır" Bu alan bütünüyle gerçek değildir, çünkü ideolojilerle kaplanmıştır. Üçüncüsü alan ise "saf ideoloji" alanıdır. Genelleme yaparsak, bu üçüncü alan ne nesnel, ne de gerçektir. Toplumsal hayatın bir tür çarpık yansımasıdır. Korsch'un vurgusuna göre: yani bütünlük teorisine göre bu üç yön, birbirleriyle pek çok yönden ilişkilidirler ve organik bir bütün-lük oluştururlar. Korsch'un amacı, tam da

bu organik bütünün içsel-içeriksel ilişkilerini tanımlamaktır. Bazı araştırmacılar Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* adlı eserini şöyle değerlendirmektedirler: "*Marksizm ve Felsefe*'nin temel varsayımı, toplumu bir bütünlük olarak ele almaktır ve bu bölünmez bütünlük içinde her bir öğe, diğerlerinin tümüne dayanır ve yansıtır."[13]

Toplumun bütünsel kavrayışına dayanarak, Lukács ve Korsch ünlü teorileri olan "bütünsel (total) devrim" teorisini ortaya attılar. Onlara göre, Marks'ın kapitalist toplum eleştirisi her zaman kapitalist toplumun bütünsel eleştirisi olmuştu ve kapitalist toplumun dönüştürülmesi de daima bütünsel ve kapsamlı bir dönüşüm olmalıydı. Onların görüşüne göre, tarihin gelişmesi **karmaşık** bir sistem olduğu için ve toplumun bütün yönleri organik bir bütünlük oluşturduğuna göre ve kapitalist toplumda proletaryanın varoluşu üzerindeki hakimiyet çokboyutlu olduğu için ve burjuva diktatörlüğü de bir tür "topyekün diktatörlük" olduğuna göre, proletaryanın burjuvaziye karşı savaşımı da çok boyutlu ve proletarya devrimi de topyekün devrim olmalıydı.

Bu, proletaryanın sadece bir ekonomik devrim ve politik devrim değil, aynı zamanda kültür ve düşünceler alanında da bir devrim yürütmesi gerektiği anlamına geliyordu. Daha da önemlisi, ekonomik devrimi sürdürürken, bunu devrimin bütününe bağlamalıydık; çünkü bu ekonomik mücadele sadece devrimin toplam-bütünsel geleceği/perspektifi içinde bir anlam kazanabilirdi. Bugünkü Çin ile benzeştirirsek halihazırda burada sadece gerici sınıfların egemenliği alaşağı edilmiştir ve sosyalist gelişme evresinde bulunuyoruz, bugün bizim için temel mesele, sosyalizmi geliştirmektir. Gerici sınıfları alaşağı etme anlamında devrim dönemi geride kalmıştır, fakat devrimimiz sosyalist inşa olarak barışçı bir biçimde devam etmektedir.

13 See Robert A. Gorman baskısı, Neo-Marksizm' in Biyografik Sözlüğü adlı eseri, Londra, 1985, s. 237.

Lukács ve Korsch'un bütünlük ilkesini toplumu incelemek için kullanmaları ve toplumu tümden/bütünsel bir biçimde dönüştürme fikrini savunmaları Çin'de bizlere, neyi geliştireceğimiz konusunda ve onu nasıl geliştireceğimiz sorununda bizlere büyük bir esin kaynağı sunmaktadır. Halihazırda Çin'deki liderler, **gelişimde bilimsel yol** olarak terimlendirilen bir doktrinin aktif savunusunu yapmaktadırlar. (Çin'de 2003'ten itibaren geliştirilen egemen bir siyasi doktrin kastediliyor). Aslında bu bakış açısı, yukarıdaki topyekün-birleşik çok yönlü gelişme bakış açısını ifade etmektedir. Bu bakış açısı bizim, bir yandan gelişmenin bütünlüğüne ve çok yönlülüğüne, diğer yandan gelişmenin iç uyumuna ve aynı zamanda gelişmenin sürdürülebilirliğine dikkat göstermemiz gerektiği fikirlerini içermektedir. Ayrıca bu kavram bugünkü gelişmeyi teşvik ederken gelecekteki gelişmeyi de göz önünde bulundurmamızı önermektedir.

Lukács ve Korsch'un bütünlük teorisini inceleyerek, bu teoriye—**gelişimde bilimsel yol**—ilişkin kavrayışımızı derinleştirmeli ve bu bakış açısına bağlı kalabilmek için öz bilincimizi güçlendirmek için Lukács ve Korsch'un bütünlük teorisini incelemeliyiz. Özellikle de onların bu teoriyi toplumsal gerçekliği analiz etmek için nasıl kullandıklarını derinlikli bir biçimde kavramalıyız.

Lukács ve Korsch toplum ile bireyler arasındaki bağlantıyı karşılıklı bağlantı içinde olan bir bütünlük olarak ele almayı, bireylerin özgürlükleri ile toplumsal kimlik arasında rasyonel düzeyde bir gerilimin bulunabileceğini savunmuşlardı.

Onlar, toplumun ve bireylerin ayrı ayrı anlamlandırılamayacağını; bunların sadece ve sadece karşılıklı-bağıntılı bir bütünlük olarak ele aldığımızda doğru bir biçimde anlaşılabileceğini savunmuşlardı.

Toplumu meydana getiren **tüm bileşenler** arasındaki bağıntıda en önemli olan ve aynı zamanda en temel olan bağlantı, toplum ve birey arasındaki bütünlüktür.

Lukács, bütünlük ilkesini bireyler ve toplum arasındaki ilişkiyi incelemek için kullanırken belirli bakış açılarına dikkat çeker. Bir yandan toplumsal topluluğu bireyler üzerinde soyut olarak duran bir şey olarak görerek, bireyleri hesaba katmaksızın toplumsal topluluktan söz etmenin doğru olmadığını, diğer yandan da, aslında sosyal ilişkilerin dışında soyut bireyler olmadığından dolayı da, toplumsal topluluğu hesaba katmaksızın bireysel özgürlüklerden söz edilemeyeceğine işaret ederler.

Lukács, bireylerin—sadece ve sadece—toplumsal ilişkiler içinde oldukları için—**gerçek bireyler**—olduklarını vurguladı. Lukács, Marx'ın insanları toplumsal ilişkilerin bütünsel toplamı olarak ele alan bakışını doğru olarak benimsemişti. Onun bakış açısına göre, —sadece ve sadece—bireyler ve toplumsal bütünlük arasındaki ilişki doğru kavranabilirse, proletarya partisi ile işçiler arasındaki ilişki doğru anlaşılabilir.

O, proletarya partisi ve işçiler arasındaki içsel ilişkinin yapay bir biçimde ayrılmasına karşı çıkıyordu. Partinin, proletaryanın sınıf bilincinin ve proletaryanın vicdani misyonunun temel dayanağı olduğunu vurguluyordu

Korsch daha da ileri giderek, bireyler ile toplum arasındaki ilişkiyi incelemek için bütünlük ilkesini kullandığımızda, kilit sorunun bireylerin özgürlükleri ile toplumsal kimlik arasındaki içsel gerilimi dikkate almak noktası olduğunu söylüyordu. Seçilecek doğru olan yolun, bireyin haklarından yola çıkan ve varis noktası topluluk olan yol olduğunu savunuyordu.

Fransız Sartre de Lukács ve Korsch'un toplum ve bireyler arasında, karşılıklı-bağlantılı bütünlük şeklinde inceleme yöntemlerini miras aldı. Sartre, bireyler ve toplum arasındaki gerçek bağıntıları görmek için **"birleştirici kavrayış"** metodunu ileri sürdü. Onun **birleşik kavrayış** olarak terimlendirdiği bu

yöntem, gerçek yaşantımızdan başka bir şey değildir diğer deyişle bu, bir tür kapsamlı birleştirmedir."[14]

Sartre'e göre bütünlük prensibinin ortaya koyduğu bakış açısı, toplum ile bireyler arasında bütünüyle yeni iletişim ilişkileri getiriyordu. Bu yeni iletişim ilişkileri, ne bireysel özgürlüklerin ve ne de hayatın çok yönlülüğünün feda edilmesine yol açıyordu. Tersine yeni iletişim ilişkileri toplumsal bütünlüğün kendini ortaya koyması, bireyler ve toplum arasında karşılıklı, birbirini teşvik eden karşılıklı ilişkilerin oluşmasına yardımcı olacaktı. Ona göre, bu yeni ilişki biçimi, bireylerin özgürlüklerinin gelişmesi ile toplumsal tarihin ileriye doğru gelişme sürecini organik olarak birleştirmiştir. Bu bütünlük ilkesinde, bireylerin özgürlüğü toplumsal ilerlemenin hem sonucu, hem de toplumsal ilerlemenin güvencesidir.

Bir başka Fransız felsefeci Merleau-Ponty de, Lukács ve Korsch'un bireyler ile toplumsal bütünlük arasındaki ilişkiye ilişkin bakış açılarını çok daha açık bir biçimde ifade etmiştir: "Gerçek yansıma beni, kendime, boşluk içinde değersiz ve erişilmez bir öznellik olarak sunmuyor, fakat—ben—gerçek yansımayı yaşar ve gerçekleştirirken—beni—yeryüzündeki varoluşum ile ve diğerleri ile özdeşleştiriyor: Ben bütün gördüklerimim. Ben inter-öznel bir alan haline geliyorum. Bütün bunlar bedenime ve tarihsel durumuma rağmen gerçekleşmiyor, tersine tamamen bu bedendeki ve bu durumdaki varoluşum ile birlikte ve bunlar üzerinden gerçekleşiyor" "Dünyamızı biz seçeriz ve dünya da bizi seçer." "Biz, Dünya ve diğerleri ile ayrılamayacak bir tarzda bağlanmış bulunuyoruz."[15]

Merleau-Ponty, insanın özgürlüğü için nasıl mücadele edilmesi gerektiğini gerçekten araştırmak için, insanlar ile dış dünya arasındaki karşılıklı ilişkiyi kavramamız gerektiğine inanıyordu. Sadece ve sadece, —özgürlük—dış dünya ile

14 Sartre, Diyalektik Aklın Eleştirisi, (Çince versiyonu), Beijing, Shang Wu Press, 1963, s. 114.

15 Merleau Ponty, Algının Fenemonolojisi, London, 1962, s. 452-454.

karşılıklı girdiği etkileşim içinde anlaşılabilir ise, böyle bir özgürlük gerçek özgürlüktür—ancak ve ancak böyle bir özgürlük gerçeklik alanında gerçekten faal olabilir. Görüldüğü gibi bütünlük ilkesi, yukarıdaki düşünürlerin, bireyler ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşime ilişkin tüm bu fikirlerine ve önermelerine nüfuz etmektedir. Bu önermeleri kavramak bize bireyler ile toplum arasındaki ilişkileri kavramamız açısından büyük bir dayanak sunmakta ve Çin'deki bugünkü sosyalist modernleşme sürecinde karşılaştığımız güçlükleri çözmede büyük esinler vermektedir. Derin bir bakış açısına dayalı araştırmalar yapan bazı Batılı araştırmacılar modernitenin "kronik hastalığını" ortaya koymuşlardır.

Bunlar arasında en önemli fikirlerden biri insanlığın totalitarizmin gayri-insanileştirme eğilimi ile karşı karşıya bulunması fikridir. Öte yandan da diğer sorun totalitarizmi reddetmek adına aşırı demokratikleşme deneyimine girişilmesidir. Bir derecede biz de bu ikilem arasında bocalıyoruz. (Çin'i kastediyor. –çev.) Pazardaki rekabet koşullarında bir yandan ahlaki normların nasıl şekillendirilmesi gerektiği sorunu ile diğer yandan diğerlerinin çıkarlarını gözetirken, aynı zamanda da bireylerin gereksinimlerini karşılayabilmek sorunları ile uğraşıyoruz. Sosyalist pazar ekonomisi sisteminin geliştirilmesi sürecinde bunlar önemli sorunlar olarak karşımızda durmaktadır.

Sadece ve sadece toplumsal bütünlük ile bireyler arasındaki ilişkiye vurgu yaptığımız takdirde, bireyler toplumsal tarihin başlangıç hareket noktası ve varış yeri olabilirler. Ve ancak bu yolla ülkemizdeki modernleşme sürecinin kapitalist Batıda olduğundan daha farklı bir yol izleyebilmesini güvence altına alabiliriz. Son dönemlerde Çin'de geliştirilen fikirlerde bir yandan toplumsal gelişmenin bütünlüğüne, diğer yandan gerçek bireylerin çok yönlü gelişimine odaklanmak gerektiği vurgulanmaktadır. Bugün bizler hem teorik alanda hem de pratikte en hayati sorunun bireylerin ve toplumun uyumlu gelişimi olduğunu kavramış bulunuyoruz.

Lukács ve Korsch insanın kendisini bir bütünlük olarak ele almasını savunmuş ve insanların bütünsel ve çok yönlü geniş gelişimi için çaba vermemizi önermişlerdi.

Lukács ve Korsch bütünlük ilkesinin insanın kendisini gerçekleştirmesi sürecine de taşınması düşüncesini vurgulamışlar ve onlar "bütün insan" kavramını öne sürmüşlerdi. İnsanın orjinal otantikliğini oluşturan öğelerin geniş kapsamlı ve çoklu olduğunu savunmuşlardı. Asla bu ögelerden birini—mesela maddi haz elde etme istemi gibi—bunu öne çıkararak, insanın kapsamlı—çok yönlülüğünün perdelenmesine ve onu tekboyutlu, tek yanlı bir öğe olarak gösterilmesine izin vermemek gerektiğini dile getirmişlerdi.

Bütünlük ilkesi kendisini, öznelerin dışındaki nesnel olgularda ortaya koymaz, aksine bütünlük tam da gerçekliği anlamaya ve yakalamaya çalışan insanın temel niteliğidir. Lukács, açıkça insanlığın bütünsel bir varoluşa doğru ilerleme eğilimi taşıdığına işaret eder. O, insanın bütünlüğünün—insanlık—olduğunu ifade etmiş ve bu yolla insanlık kavramını bütünlükle bağlantılandırmıştı.

Lukács'a göre, Marx insanın özüne dair pek çok önermede bulunmuştur ve Marx'ın bu önermelerinin kilit amacı insanlığın bütünlük karakterinin vurgulanmasıdır. Marx, insanların özünü özgür eylemlilik ve kendisi için öz-bilinçli çaba olarak niteler: —çalışma zevki/zevkle çalışma—bu emek faaliyeti aynı zamanda kendi içinde bir erek özelliği gösteren bir çabadır. Marx, —emek sürecinde—insanın bu özünün gerçekleşebilmesi için gerekli olan koşulu—yani, —onun insani yeteneklerinin kapsamlı gelişimi—fikrini farklı cümleciklerle tanımlamış, "insanın kendi yeteneklerini kapsamlı olarak çok yönlü geliştirmesi", "bütün olanaklarını ve gücünü açığa çıkarması", "bütün güçlerini kapsamlı geliştirmesi" gibi cümlecikler kullanmıştı.

Marx, insanın özünün insanın **doğal, toplumsal ve manevi/ entelektüel** niteliklerinin birliği olduğunu vurgular. İnsanların özü bu üç niteliğin birliği olduğu için, özün gerçekleşmesi için de bu üç niteliğin—bir arada—kapsamlı bir biçimde gelişmesini sağlamayı gerekli görmüştür.

Bunun anlamı sadece insanların doğal nitelikleri içindeki iki bileşeni, fiziksel güçlerini ya da entelektüel güçlerini özgürce ve tam olarak geliştirmek yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda onların toplumsal ve manevi nitelikleri de uyumlu biçimde ortaya konmalı, açığa çıkarılmalı ve güçlendirilmelidir. İnsanların toplumsal ve manevi niteliklerinin gelişimi, kişiliklerinin ve bireyselliklerinin de kapsamlı gelişimi ile yakından bağlantılıdır ve bunlar bir arada insanların kapsamlı ve çok yönlü gelişmesi açısından en yüksek hedefi oluştururlar. Ve bunlar bir arada insanların varoluşlarının sentetik ifadesini oluşturur.

Marx insanların özü ile insanların gereksinimlerini de ilişkilendirir. Şüphesiz insanların gereksinimleri kapsamlı, sentetik ve çok katmanlı özellikler gösterir. Bu anlamda insanların özünü gerçekleştirebilmelerine yardımcı olmak için onların gereksinimlerini sadece genişlik boyutunda değil aynı zamanda derinlik boyutunda karşılayabilmeyi düşünmeliyiz. Diğer deyişle bunun anlamı insanların ve halkın gereksinmelerini kapsamlı, sentetik ve çok katlı bir biçimde karşılamak gereğidir.

Korsch, insanlığın özünü ele alan her hangi bir perspektifin varacağı ilk ve öncelikli sonucun—sadece ve sadece—insani gelişmenin geniş kapsamlı ve çok yönlü olması gerektiği fikrini savunuyordu. Diğer deyişle bu gelişme bütün yönleri, bütün düzeyleri kapsamalı, her şeyi kucaklamalı ve uyumlu olmalıydı. Batı yarı-küredeki Marksist teorisyenler içinde Lukács ve Korsch'un yolunun izleyicisi olarak "bütünsel insan" kavramının net bir açılımını yapan Henry Lefebvre olmuştur. Lefebvre şöyle yazıyordu: "Bütünsel insan, toplam bir doğadır" ... "Bütünsel insan yaşamdır ve Özne-Nesnedir."

Bu önermeler, insanların sadece bütünlüğü arzulama erdemiyle doğayla kaynaşmayı gerçekleştirebileceklerine vurgu yapmaktadır. "Yalnızca bütünlüğü gerçekleştirdiğimizde yabancılaşma aşılabilir " Lefebvre bunu daha açık bir biçimde şöyle dile getirir "bütünsel insan yabancılaşmalardan özgürleşmiş insandır"[16]. O, bu fikirlerden yola çıkarak, insanın kendi bütünlüğünü gerçekleştirmesinin hayati önemde olduğunu düşünür. Şu önermesi ne kadar çarpıcıdır: "Problemi çözmek isteyen insanlar için tek yol, kendi-bütünlüklerini kavramalarıdır."[17]

Lefebvre, kendi "bütünsel insan" kavramını Marx'ın *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'ndaki "bütün yönleri ile insan" önermesine dayanarak açımlamaktaydı. Marx, bu eserinde şöyle yazıyordu: "insan—kendisi için—çok yönlü özünü—bütün yönleri ile—işte böyle, bir toplam insan olarak—ortaya koyar."[18] Marx'ın bu "bütün yönleri ile insanı " tam da Lefebvre'nin "bütünsel insanıdır."

Bir başka Batılı Marksist teorisyen Eric Fromm da, insanları sadece maddi hazlar peşinde koşanlar olarak yanlış değerlendirenleri eleştirmekle kalmayıp, üstelik Marksizme bu bakış açısını dayatanları hararetle eleştiriyordu. Fromm şöyle yazıyordu: "Büyük olasılıkla Marx'ın 'materyalizmi' onun en hatalı anlaşılan yönü olmuştur; onun hatalı anlaşılan birçok fikri arasından böylesine yaygın yanlış anlaşılmış başka bir fikir düşünemiyorum " diyordu.

Marks'a yakıştırılan bir düşünce: insanın içindeki en başlıca psikolojik dürtünün parasal kazanç ve konfor özlemi olduğu, insanın bu yönünün—azami fayda ve çıkar için kavga yürütmesinin—kişisel yaşamında ve genel türsel karakterinde temel

16 Bkz. Henri Lefebvre, Dialectical Materialism, Paris, 1962, s. 147.

17 "Lefebvre ve Marx'ın Düşüncesi", World Socialism Dergisi, (Yugoslavya Baskısı), 1982, 32. sayıdan alıntı.

18 Karl Marx Friedrich Engels Toplu Eserler Cilt 3, Progress Publishers, Moscow 1959.

dürtü olduğudur. Bu "görüşle" birbirini tamamlayan ve Marx'a yapılan aynı ölçüde yaygın bir diğer yakıştırma da, Marx'ın insanda bireyselliğin önemini görmezden geldiği; insanın manevi gereksinimlerini hem anlama, hem de değer verme konusunda duyarsız olduğudur. Ona yakıştırılan şey, Marx'ın **"idealize" ettiği iyi beslenen, iyi giyinen fakat 'ruhtan yoksun' insandır."**

Fromm: **"Marx'ın felsefesini anlamak için ilk temizlenmesi gereken engel, materyalizm ve tarihsel materyalizm kavramlarının yanlış anlaşılmalarıdır" demektedir. Tarihsel Materyalist felsefenin insanın temel dürtüsünün maddi çıkarlar, sürekli bir biçimde artan maddi edinimler ve konfor özlemi olduğunu savunanlar, çok basit bir olguyu göz ardı etmektedirler. Oysa Marx ve diğer bütün filozofların kullandığı "idealizm" ve "materyalizm" ifadeleri hiç de insanların yüksek düzeydeki— manevi—psişik dürtülerini alt düzeydeki—temelsel—dürtülerinin karşısına koyan anlamda değildir."**[19]

Lukács ve Korsch, insanları "bütünsel insan" biçiminde kavrayan düşünceden hareket ederek, bir yandan onları tek yanlı kadın ve erkeklere dönüştüren kapitalist toplumu eleştirirken; diğer yandan da insanların çok yönlü/kapsamlı geliştirilmesi gerektiği savını geliştirdiler. Batıda geniş bakış açısı ile düşünen bazı araştırmacılar, insanlara bütünlük ilkesi ışığında yaklaşarak kapitalist toplum koşullarında bunun gerçek anlamını açığa çıkardılar. Bu ilkeyi kapitalizmin değersel anlamını sergilemek ve insanları içinde bulundukları koşullar konusunda uyarmak için; bu ilkenin sosyal gelişmenin hedef-kriteri haline gelmesi ve böylece insanlarda bu yönde bir talep yaratarak onların desteğini kazanmaya çalıştılar. Aslında bu sosyalist modernleşme çabası içinde olan Çin halkı için de aynı önemi taşıyan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın yardımı ile insanların giderek artan bir biçimde tek yanlı hale gelmesi

19 Eric Fromm, Marx'ın İnsan Kavramı, Newyork, 1961, s. 8.

şeklindeki sağlıksız eğilimler düzeltilebilir ve insanların kendilerini kapsamlı ve çok yönlü olarak geliştirmeleri için özbilinçleri güçlendirilebilir. Çin Komünist Partisi üyeleri bugün daha kararlı bir biçimde insanların çok yönlü ve kapsamlı gelişiminin gerçekleştirilmesini bir hedef olarak benimsemektedirler. Bu, bir anlamda bütünlük ilkesinin parlak bir yaratıcılıkla ortaya konmasıdır. Sosyalizmin inşasında üstünlük temel olarak, gayri safi milli hasıladaki—maddi üretimdeki—artışın daha yüksek oluşu değildir; insanların çok yönlü ve geniş kapsamlı gelişmesinin teşvik edilmesi temel alınmalıdır. Sosyalist modernleşmenin bu karakteri, insanların bütünlüğü teorisinin ve insanların kapsamlı gelişmeleri fikrinin yol göstericiliğini kaçınılmaz kılmaktadır.

Lukács ve Korsch teori ve pratiği geniş kapsamlı ve gerçek bir bütünlük olarak ele almayı ve kendimizi halkın teorik ve pratik faaliyetlerinin birleştirmeye adamamızı önerirler.

Son tahlilde Lukács ve Korsch'un bütünlük için mücadelesi teori ve pratiğin birliği için verilen bir mücadele idi. Çünkü onlara göre teori ve pratik yaşayan/canlı bir bütünlük oluşturmaktaydı ve bu en önemli şeydi. Bu bütünlük kavranmadan, diğer bütünlükleri kavradığımızı söylemek anlamsız olacaktır. Teori ve pratiğin bütünlüğü, özne ve nesnenin, düşünce ve gerçekliğin bütünlüğü ile tutarlılık içindedir.

Lukács ve Korsch bütünlük bakış açısının bir kenara atılarak öznenin nesneden, gerçekliğin düşünceden ayrılmasına mutlak bir biçimde karşı çıkmaktaydılar. Lukács, düşünce ve varoluşu sadece keskin bir karşıtlık olarak gören yaklaşımda ısrar etmemiz halinde—tam da Heinrich Rickert'in ifadesinde olduğu gibi "bir çeşit tersinden Platonculuğu" savunma konumuna düşeceğimizi söylüyorlardı.

"Düşünce ve varoluş ikilisinin o eski, değişmez karşıtlıklarında ısrar ettikleri, kendi yapılarının ve aralarındaki karşılıklı bağıntıların değişmediği düşünülürse, bu takdirde düşüncenin beynin bir ürünü olduğu ve ampirik dünyanın nesnelerini yansıtması gerektiğine ilişkin—o mitoloji kadar eski—bakış açısı kaçınılmaz olur, —Platoncu ideaları—, idealar dünyasını çağrıştırır." (Heinrich Rickert)

Korsch, bu fikri çok daha belirgin bir tarzda şöyle ifade ediyordu: "Marx ve Engels'in—daha başından itibaren—sadece ilk felsefeye yoğunlaştıkları dönemlerinde değil—aynı zamanda ikinci—pozitif-bilimsel dönemlerinde de, bilinç ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dair bu denli ikilikçi ve metafizik kavrayışı savunmaktan ne denli uzak durduklarını göstereceğiz " diyordu. Marx ve Engels, asla böylesi tehlikeli bir biçimde yanlış anlaşılacaklarını akıllarına getirmemişlerdi... Çünkü—Marx'ın materyalist diyalektiğinde de olduğu gibi—bilinç ve gerçeklik arasındaki çakışma bütün bir diyalektik düşünce tarihinin karakterine sinmiştir"[20] diyor ve ilave ediyordu: "onlar yaşamları boyunca, verili bir geçekliğe ilişkin düşünceyi, gözlemi, algı ve kavrayışı—dolaysızca—bu gerçekliğe karşı konumlandıran anti-diyalektik yaklaşıma karşı çıktılar."

Korsch, Marx'ın felsefesinin özne ve nesne arasındaki karşıtlığı aştığı yönünde bir görüş geliştirdiği için, geleneksel yorum tarzını sürdürmeye çalışan Üçüncü Enternasyonal'deki teorisyenlerin ciddi saldırısına uğramış, onun bu görüşü "bir tür idealist ihanet" olarak nitelendirilmişti. Korsch onlara karşı şöyle yanıt veriyordu: "bilinç ve onun nesnesi arasına kalın bir ayrım çizgisi çekmek "metafizik yaklaşımın en düzeysizi olan, aklın sağlam yolu söylemiyle karşımıza çıkan, vülger bakıştır". Ona göre " yeni Rus 'Marksizm-Leninizmi'nin bu profesyonel sözcülerinin" bunu yapmaktaki nedenleri, sadece kalpleriyle öğrendikleri 'materyalist' alfabenin ABC'sini tekrarlıyor" oluşlarındandı.

20 Karl Korsch, Maksizm ve Felesefe, Çeviren. Fred Halliday, NLB, New York, 1970, s. 88.

Korsch ilave ediyordu: "O günlerde bu tip bir bakış açısının yanlışlığının her hangi bir materyalist diyalektikçi veya devrimci Marksist için çok açık görülebilir olduğunu düşündüğüm için, bilinç ve varoluş arasındaki ilişki üzerine böylesi basit, diyalektik öncesi ve hatta aşkınsal-öncesi bir kavrayışı eleştirmeyi tercih etmedim."

Lukács ve Korsch'un özne ve nesnenin, düşünce ve varoluşun birliği fikrine güçlü bir vurgu yapmalarının nedeni teori ile pratiğin birliğini savunmayı hedefliyordu. Lukács, proleter öznenin bilinç ve idrakini söyle tanımlıyordu: "Bize hakikatin bilgisini, bir olgunun nesnel karakterini, kendisinin tarihsel karakteri hakkındaki bilgisini ve toplumsal yapının bütünlüğü içinde kendi güncel işlevini kavrayan tek ve bölünmüş olmayan bir bilincin pratiği gereklidir **"Marksizmin bir proleter teori olarak temel karakteristiği, onun proletaryanın pratiğin ayrılamaz olmasıdır. "Bu nedenle, tarihsel materyalizmin yönteminin özü, proletaryanın 'pratik ve eleştirel' eylemliliğinden ayrılamaz: her ikisi de aynı ve tek bir toplumsal gelişim sürecinin farklı yönleridir."**[21]

Açıktır ki, Lukács ve Korsch'daki teori ile pratiğin birliği kavramı, sadece teorinin pratikten çıktığı ve pratiğe hizmet ettiği seklinde bir içeriğe sahip değildi.[22] Onların teori ile pratik arasındaki ilişkiye ilişkin kavramı, aynı zamanda teorinin sadece pratiği yansıtmadığı aynı zamanda onun pratiği oluşturan parçalardan biri olduğu düşüncesini içermekteydi. Onların teori ve pratiği bütünlük olarak ele alan bu bakış açısı düşünce ve varoluşun birliği temeline dayandığı için, bir yandan derin ve zengin bir kavrayış olarak değerlendirilmiş, aynı

21 George Lukács, Tarih ve Sınıf Bilinci: Marksist Diyalektik Üzerine incelemeler, Çeviren. Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge 1971, s 20.

22 Praksis, pratik kavramının Marx'ın Almanca yazdığı yazılarında kullandığı Almanca karşılığıdır. Marx'ın materyalizminin, praksis felsefesi olarak anılması oldukça yaygın bir olgudur.

zamanda bazıları tarafından da idealist bir eğilim taşımakla eleştirilmiştir.

Kanımca, bizler de onların bu bakış açısından önemli bir esinlenme sağlayabiliriz. Bizlerin teori ile pratiğin birliği kavramını gerçek anlamda kavrayamayışımızın bir önemli nedeni de bütünlük bakış açısından yoksun olmamızdır. Bütünlük ilkesinde ısrar etmek, teori ile pratiğin birliği bakış acısında ısrar etmeyi gerektirir. Bizler daima onların şu ifadesini hatırlamalıyız: "Teori ile pratiğin birliği—sadece—proletaryanın toplumsal ve tarihsel konumunun—madalyonun—iki yüzüdür."[23]

Bizler hakikati teori ile pratiğin birliği olarak kavramalı ve toplumsal pratiklere faal olarak katılmalıyız—toplumsal hareketlere sadece teorik olarak değil—pratik olarak—teorileri ve düşüncelerimizi dünyayı değiştirecek maddi güç haline dönüştürmek için katılmalıyız. Bu ilke ülkelerini sosyalist yolda ilerletme kararını vermiş olan Çin halkı için gerçekten yaşamsal bir önem taşımaktadır.

23 George Lukács, Tarih ve Sınıf Bilinci: Marksist Diyalektik Üzerine incelemeler, Çeviren. Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge 1971, s. 20.

Başlık VIII

Homojen Konumlandırma Teorisi ve Marksizmin Parçalara Ayrılması: Batı Dünyasında Marksizm Üzerine Araştırmalardaki Yeni bir Eğilim

Hu Daping[1]

Batıdaki akademisyenlerin Marksizm araştırmalarındaki önemli hedefi Marksist teoriyi inceleyerek yeniden yapılandırmaktır. Bu araştırmalarda uzun sure iki teori geçerli olmuştu; iki-leştirme (dikotomi) ve karşıt-konumlandırma teorileri: Birincisinde genç Marx, olgun Marx'tan ayrılmakta, ikincisinde ise Marx ve Engels karşı karşıya getirilmekteydi.

Ancak 1980'ler ve 90'lı yıllarda Marksizmi parçalara ayıran ele alışta yeni bir eğilim ortaya çıktı. Bu eğilim yazımızda "homojen konumlandırma" teorisi olarak adlandırılmaktadır. Alwin W. Gouldner, J. D. Hunley ve S. H. Rigby bu yeni eğilimin önde gelen temsilcileri olarak yaptıkları araştırma ve çalışmalarda "Marx ve Engels'i karşıt-konumlandırma teorisinin" eksikleri ve yetersizliklerine işaret ederek Marx ve Engels'in düşünce ve bakış açılarındaki "homojenliği"

1 Yazar Hu Daping, Nanjing Üniversitesi, Dünya Marksizmi Araştırmaları Enstitüsü.

savunmakta ve bu doğrultuda yeni önermeler getirmektedirler. Marksizm'in bakış açısının güçlendirilmesi ve geliştirilmesi açısından "bu yeni eğilimin" eleştirel bir biçimde ele alınıp açıklanması önemlidir.

I. Marx ve Engels'in Karşıtlığı Tezleri Üzerine

Günümüzde güncelliğini koruyan bu yeni "Marx ve Engels'i "homojen konumlandırma" teorisinin önde gelen isimleri olan Gouldner, Hunley ve Rigby çıkış noktası olarak, Marx ve Engels'in karşıt konumlandırılması teorilerinin eleştirmesini almışlar ve bu teorileri yeniden gözden geçirmişlerdir. Çünkü, daha önce uzun yıllar boyunca—Marx araştırmalarında—Batıdaki akademik çevrelerde ana akım olarak "karşıt konumlandırma teorisi" hakim konumdaydı. Bununla birlikte o dönemde dahi bu "karşıtçı" teoriyi benimsemeyen ve kuşkuyla yaklaşan akademisyenler de bulunmaktaydı.

2006 da yayınlanan "Ayrışan Yollar: Marksizm'in içindeki Hegel ve Engelsizm" eserinin yazarı olan Norman Levine "karşıtçıları" eleştirerek ve onların açık zaaflarını eleştirerek bunun yerine "tam uygunluk ve homojenlik tezini" ortaya attığında David W. Lovell onu keskin bir dille eleştirerek şöyle yazmıştı: "Marx ve Engels arasındaki ilişkiyi değerlendirirken basitçe bir uçtan diğer bir uca savrulmamalıyız."

Amerikalı düşünür A.W. Gouldner, 1980'de yayımlanan "İki Marksizm: Teorinin Gelişmesinde Çelişmeler ve Anomaliler" adlı eserinde ağırlıklı olarak Marx ve Engels'in "karşıtlığı" teorisini eleştirmişti. Gouldner şöyle yazıyordu: "Marx ve Engels'in düşüncelerinde büyük farklılıklar bulunmasına rağmen birçok yönden aynı bakış açısını paylaşmaktadırlar, teknolojiye bakışları, sosyal gelişmenin gelecekteki izleyeceği yol, pozitivizm ve bilimsellik ilkesi, pratiğe vurgu yapan bakış açılarında vb. diğerlerinde gerçek durum ortaklıktır."

İngiliz akademisyen John O'Neill ise hem Althusser'in "Hümanist genç Marx ve bilimsellik ilkesini savunan olgun Marks" ayrımına karşı çıkmış hem de döneminin akademisyenlerinin çoğunluğunun eğilimi olan "açık, parlak ve demokratik Marksizmin" temsilcisi olan Marx'ın karşısında "dışa kapalı doktriner, kaba, demokratik olmayan Marksizm'in" temsilcisi bir Engels yaratılmasına karşı durmuştu. O'Neill şöyle diyordu: "Bu bakışlardan her ikisi de Marksizmin gelişmesine ilişkin gerçeklerin kökenine inemiyor, öte yandan açık bir biçimde Marksizm'in güçlü ve zayıf yanlarını ortaya koyamıyorlar."

I. Rigby'nin Açtığı Yeni Yol

Marx ve Engels karşıtlık teorisini en kapsamlı ve sistemli eleştiren düşünür Rigby olmuştur. Rigby, "Engels'in Yaşamı ve Düşüncesi-Bir değerlendirme" adlı eserinde "karşıtlık teorisi" savunucularının düşüncelerini derinlemesine inceleyerek Marx ve Engels'in düşüncelerinin teoriler itibariyle homojen olduğunu kanıtlamaya çalışmıştı.

Rigby'e göre, her ikisinin teorileri ve bakışları özellikle "yansıma teorisi, hümanist bakış açısı, pozitivizm ve determinizm" konularında homojendir. Rigby, 1992'de yayımladığı daha sonraki eseri "Engels ve Marksizm'in Oluşumu: Tarih, Diyalektik ve Devrim" ve "Marx'tan sonra Engels: Tarih" adlı eserlerinde, empatik bir yaklaşımla Marx ve Engels'in uyumlu ve homojen bir bakışa sahip olduklarını savunmuştur. Rigby, birçok Marx'lar ve birçok Engels'ler bulunduğunu yazmıştır. "İçsel olarak uyumlu fakat karşılıklı olarak birbirleri ile çelişen birçok Marx'lar ve Engels'ler bulunmaktadır." Böylece, onların her ikisinin düşüncelerinde önemli "içsel çelişmeler" bulunduğunu açıklamaktaydı. Rigby amacının bu çok sayıda Marx'ın gerçekte ne söylediğini ortaya koymak değil, Marx'ın "belirsiz düşünsel mirasından" en yararlı olan şeyi alıp yeniden yapılandırmaktı.

Rigby'e göre "genel materyalist bakış, diyalektik teori, epistemolojik yaklaşım-bilgi teorisi, tarihsel materyalizm, komünizm teorisi ve Hegel ile bağlantıları" bakımından her ikisi de içsel çelişmeler taşıyan görüşlere sahip olmalarına karşın ortaktı.

Rigby, eserlerinde "karşıtçı" teorinin hatalarını güçlü bir şekilde ortaya koymaktaydı. Rigby'nin görüşleri ve tezleri çok güçlü olduğu için büyük bir etki yapmıştı.

Son dönemlerin tanınmış İngiliz akademisyenlerinden olan ve "karşıtçı" kamptan olan Carver dahi bu gerçeği kabul ederek, 1990'lı yılların Marksizm araştırmacılarının görüşleri genelde "homojenleştirmeci" düşünceye doğru kaydılar demiştir.

Gouldner, Rigby ve Hunley'in "karşıtçı teoriyi" eleştirilerindeki en önemli tez şudur: "Karşıtçılar, Engels üzerine sahip oldukları görüşleri bir apriori veri olarak kabul ettikten sonra, Marx'ı **yıpranmış Engels**'e benzeştirmek suretiyle Marx'ı aynı noktalardan eleştirmeye çalıyorlar."

"Karşıtçı" Düşüncenin Eleştirisi

Birincisi, "karşıtçı" akademisyenlerin önemli görüşlerinden biri, Marx ve Engels arasındaki karşıtlıktır. Ancak onlar, öte yandan Marx'ın düşüncelerinin uyumlu birleşik bir bütün olduğunu savunmakta ve Marx'ın fikirlerinde içsel çelişmeler ve uyumsuzluk olduğunu reddetmektedirler. Bundan dolayı bu teoriyi savunanlar Marksizmin "saflaştırılmasına ve arındırılmasına" yönelmektedirler. Bir yandan bunu ya Marx'ın kitap ve eserlerinden kendi fikirlerine uyanları "seçme(ci) alıntılar" yaparak öne çıkarmakta ve kendi eğilimlerine uymayanlara gözlerini kapayarak yapmaktalar. Öte yandan Marksizm'in içeriğinde kendi eğilimlerine uymayan görüşleri Engels'in getirdiği sapma veya kayma olarak değerlendirmektedirler.

Rigby'e göre Marx ve Engels "dikotomi" (karşıtlık) teorisini savunanların düşündüklerinden çok daha derinlikli ve karmaşık bir düşünce sistemine sahiptir. Rigby'e göre Marx ve Engels'in görüşleri—her ikisinin görüşleri—de iç uyumdan yoksundur, her ikisi de aynı tarihsel dönemde dahi aynı meseleler hakkında birbiri ile çelişen düşünceler ileri sürmüşlerdir. "Marx ve Engels'in eserlerindeki içsel olarak çelişkili bir yapı söz konusu olduğu için onları birbirinin karşısına koymak anlamsız olacaktır."

İkincisi, "İyi Marx kötü Engels" mutlak karşıtlığı değer içerikli bir yaklaşımdır.

"Karşıtçı teoriyi" savunanlar bir yandan Marx'ın düşüncelerinin tutarlı, süreklilik gösteren ve bütünlüklü bir yapıya sahip olduğunu savunurken, diğer yandan kendi çabaları ile Marksizmi "arındırıp-saflaştırmayı" hedefliyorlar. Fakat onlar, bir yandan da Marksizmi "çağdaşlaştırma ve modernleştirme" adına onun kaynaşamayacağı her türden çağdaş yeni felsefi ve sosyolojik teoriler ile kaynaştırma çabasına giriyorlar ve Marksizmin günümüzün düzenine uyumunu vazediyorlar. Öte yandan da Engels'i cüceleştirip, onu Stalinizmin kaynağı olarak değerlendirerek, onun düşünsel değerini aşağılara doğru iterken, Marx'ın statüsünü göklere çıkarıyorlar. Sonuçta bu yaklaşımla "diyalektiğe çok olumlu bir gözle bakan bir yazar, Marksist diyalektiğin dahiyane karakterini överken, öte yanda diyalektikten hoşnut olmayan diğer bir yazar ise Marksizmin bu yönünü Engels'in metafiziği olarak tanımlayabilmektedir."

Üçüncüsü, "Karşıtçı teoriyi" savunanlar "kendi aralarında anlaşamamaktadırlar.

Hatta bazen aynı yazar kendi içinde çelişkili görüşler savunmaktadır." Karşıtçı teoriyi savunan farklı yazarlar, Marksizm ve Marx hakkında çok farklı görüşler ileri sürmekteler: Marx varoluşçuydu, hümanist idi veya yapısalcıydı ve anti-hümanist idi veya Hegel'in getirdiği prensipleri savunuyordu, Hegel'in

prensiplerine karşıydı gibi. Veya olgun döneminde Marx pozitivist idi veya değildi gibi. Daha da kötü olan aynı yazar kendi içinde de çelişkiler taşıyabilmektedir. Örneğin, Jordan'ın "Diyalektik Materyalizmin Evrimi " adlı eserinde Marx'ın "Engels gibi metafizikçi bir düşünür" olmadığını belirtirken aynı eserde, "Marx'ın tarihsel neden-tarihsel sonuç teorisinin açık bir metafizik" karakter taşıdığını ileri sürmektedir.

Dördüncüsü, "gerçek Marx'ı" veya "asıl Marx'ı" arama kompleksi

Karşıtçı teorinin önemli bir görevi "asıl otantik Marx" arayışıdır. Karşıtlık teorisinin savunucularının gözünde Stalinci sosyalizm karakteri taşıyan Sovyetler Birliği Marksizmi'nin çizgileri Marx'ın savunduğu Marksizm değildir.

Bunun yerine, Sovyet Marksizmi kökleri Engels'te olan daha sonra Lenin ve Stalin tarafından saptırılmış olan Marksizm'dir. Dolayısıyla, Marksizmi düzeltmek ve onu arındırmak için Marx'ın düşüncelerinin Engels'inkilerinden arındırılıp ayrıştırılması ve "asıl Marx'a" geri dönülmesi gerekir. Böylesi bir "asıl Marks" arayışında bir yandan eleştiri üstü kahraman bir Marx idolü yaratılırken bir de "günah keçisi" yaratılması gerekli olmaktadır. Genç Marx veya yerine göre bazen olgun Marx, idealize edilirken Engels ise Sovyet Marksizmi ile özdeşleştirilen "günah keçisi" konumuna indirgenmektedir. Çünkü, karşıtçılar Sovyet Marksizmine karşı aşırı bir "nefret" beslemektedirler.

II. Marx ve Engels'in "Homojenliği" Teorisi ve Bu Teorinin Başlıca Nitelikleri

Karşıtçı teorinin savunucuları Marx ve Engels'in düşüncelerinin karşıt niteliğine işaret etmektedirler. Fakat, Gouldner, Rigby ve diğer birçokları böyle düşünmüyorlar. Aksine bunlara göre her ikisinin görüşleri temelde uyumlu ve homojendir. Diğer bir deyişle Marx ve Engels'in her ikisinin görüşlerinde de "içsel gerilimler" veya "içsel çelişmeler" bulunmaktadır.

"Karşıtçıların hatası, Marx ve Engels arasındaki muazzam farkı görmeleri ve kabul etmeleri değildir." Onların hatası, Marx ve Engels'in "içsel çelişmelerini" ikisi arasında bir "dışsal karşıtlık" varmış gibi göstererek—genç ve olgun Marx dışsal karşıtlığı veya Marx ve Engels arasındaki "dışsal karşıtlık" gibi—arayışlarla asıl paradigma problemlerinin buharlaşmasına sebep olmaktadırlar.

Rigby bunu şöyle ifade etmektedir: "karşıtçılar kendi tezlerindeki teorik sorundan kurtulabilmek için Marx ve Engels'in eserleri üzerine yaptıkları açıklayıcı çabaları radikal bir şekilde değiştirmelidirler. Onların her birinden iç tutarlılığı olan bir Marx ve iç tutarlılığı olan bir Engels arayışı yerine her birinin "başından itibaren içsel çelişkili" görüşlerinin olduğunu açıklama çabasına girmelidirler.

İnsanların Marx ve Engels'in görüşleri hakkında bu denli farklı kavrayışlar geliştirmelerini sadece bu temelde anlamlandırabilir ve açıklayabiliriz. Ve sadece "bu temelde" farklı yorumlar getiren çeşitli yorumcuların yorumlarına haklılık payı verebiliriz. Onların görüşlerinde sözünü ettiğimiz bu "kuruluştan-içsel çelişkili" yapı olmasaydı bu kadar farklı yorum yapılması mümkün olamazdı. Ancak bu temelde "gerçekte" onların eserlerinde olmayan bu "asıl Marks" arayışından kurtulabilir ve Marks-Engels araştırmalarını ve onlar hakkındaki gerçeği doğru bir yönde geliştirebiliriz. Açıktır ki "homojenlik teorisini" savunanlara göre, Marx'ın düşünceleri de Engels'in düşünceleri de "içsel karakteristikleri" itibariyle çelişmelidir. Diğer bir deyişle aralarında gerçekte fark yoktur. Bu yönelimi ile Gouldner, Hunley ve Rigby'nin teorileri karşıtlık teorisine karşı "homojenliğin" kanıtlanması yerine esas olarak Marx'ın ve Engels'in—her ikisinin—görüşlerinde de iç çelişmelerin bulunduğunu kanıtlama yönünde bir "derinleşme" çabası olarak görülmelidir.

III. "Homojencilerin" Görüşleri ve Tezleri

Birincisi, Marksizmin Bilimselliği ile Eleştiriciliği Arasındaki "Çelişme" Üzerine Görüşleri

Gouldner, 20. yy Batı Marksizmi içindeki farklı teorik eğilimleri ve isimleri inceleyerek bunları iki kategoriye ayırmaktadır: "bilimselci Marksizm" (Althussser) ve "eleştirel Marksizm" okulları (Adorno'nun ismini bu eğilim içinde anıyor). Gouldner, Batı Marksizm'indeki bu iki tip eğilim arasında "Marksist bilimsellik" ile değerler arasında olan bir gerilime işaret etmektedir. Ve bu gerilimi tartışırken bu tip bir gerilimin Marks-Engels'in şu görüşünden kaynaklandığını ileri sürmektedir: "Marksizm sadece bir bilim değil, aynı zamanda bir ideolojidir. Marksizm sadece akılcı kavrayış değil, fakat aynı zamanda politik pratiktir. Marksizm sadece kapsamlı bir dünya görüşü değil, aynı zamanda bir dünyayı değiştirme aracıdır."

Gouldner bu görüşlerine uygun olarak Marx ve Engels'in materyalizmini "kendi içinde çelişkili idealist bir materyalizm" olarak nitelendirmektedir.

Hunley de "Marksizm'deki pozitivizm öğesi ile hümanizm öğesi" olarak adlandırdığı sorun alanını analiz etmektedir ve araştırmaktadır. Bu alanda Hunley ve Rigby'nin görüşlerini birlikte incelediğimizde, belirgin bir karmaşa göze çarpmaktadır. Bu onların yetiştirdiği bazı öğrencilerin de dikkatini çekmiş ve bu görüşlere karşı "kendi içinde çelişmeli" şeklinde itirazlar yükselmiştir.

Çünkü Rigby'e göre, Marksizm ya "ahlaka hümanist bir müracaat"tır, veya "Marksizm tamamen akademik bilimsel sosyal teorilerden biri haline gelmiştir." Rigby'e göre, "Eğer Marx ve Engels'in görüşleri bilimselliğin ve eleştirelliğin birleştirilmesi, çabası olarak düşünülür ve kavranırsa böylece, sadece Marksizmin bilimselliğinin geçerliliği sarsılmış olmayacak aynı zamanda Marksizmin kapitalizmi eleştiren eleştirel yönü de aşağılara itilmiş olacaktır."

İkincisi, ampirizm ve akılcılık faktörleri arasındaki "çelişme" üzerine görüşleri.

Rigby'e göre, Marx'ın Alman İdeolojisi adlı eserindeki materyalist yansıma teorisi ve bununla birlikte aynı eserdeki hakikatin ve doğruların deneyden çıkacağı üzerine ampirik görüşü, Marx'ın Kapital'de ve Doğanın Diyalektiği eserinde ve diğer birçok eserinde savunduğu doğru bilgiyi kavrama süreci hakkındaki görüşleri ile çelişmektedir. Bu eserlerde birbiri ile çelişen iki farklı görüş getirilmektedir. Hunley de Marx ve Engels'in Bilgi teorisinde—epistemoloji—görülen kaba ampirizm ile derinlemesine soyutlama yönteminin karşılıklı olarak birbiri ile çeliştiğini iddia etmektedir.

Üçüncüsü, tarih kavramındaki üç kutuplu "çelişme" tezi, insan-merkezli tarih kavramı, pragmatik tarih kavramı **ve kendi yasaları içinde gelişen tarih kavramı**

Rigby, Marx ve Engels'te—her ikisinde de—birbiri ile çelişen üç farklı tarih kavramı bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. İnsan merkezli hümanist tarih kavramında insanlar kendi doğal özlerine—türsel özlerine—dönme çabası içinde kendi yabancılaşmalarını aşmaya çalışmaktadırlar.

Pragmatik tarih kavramında ise, tarih insanların kendi belirledikleri erekli hedeflerini elde etmeye dönük eylemleri ile şekillenmektedir.

Üçüncüsü, Marx ve Engels'in en fazla öne çıkardıkları görüş ile kendi kurallarını okuyan—kendi yasaları doğrultusunda ilerleyen doğal-tarihsel, kör bir tarihsel bir süreç vardır. Kanımca, bu üçüncüsü, onların Marx okumalarının yüzeyselliğini en fazla ortaya koyan görüştür. (Bu konuda bkz. İnsanın Toplumsal Tarihinin Gelişimi, Hep Bir Doğal-Tarihsel Süreç Mi Olmuştur? adlı makale, Zhang Yibing.)

Dördüncü çelişme noktası: Ekonomik alt yapı ile üst yapı arasındaki ilişkilerin ele alınışı üzerinedir. Alt yapının belirleyiciliği teorisi ile alt ve üst yapı arasında geçirgenlik ve karşılıklı etkileşim teorisi.

Rigby, Marx ve Engels'in ısrarla altyapının üst yapıyı belirlediği görüşünü savunduklarını, bununla kalmayıp her iki yapının arasında geçirgenlik ve karşılıklı etkileşim olacağını ileri sürdüklerini anlatmaktadır.

Rigby'e göre buradan bir problem çıkmaktadır. "Marx ve Engels içinde yaşadıkları çağın—erken dönem kapitalizmini—inceleyerek burada kapitalist ekonomik temel ile üst yapı arasında karşılıklı etkileşim olduğunu ileri sürmüşlerdir. "Oysa gerçekte toplumsal pratikte "saf ekonomik faaliyet" diye bir şey olamaz. "Ekonomiyi" toplumsal pratiğin bütünlüğünden soyutlayarak sonra da onun "gerçek temel" olduğunu ilan etmek "İşte tipik Marksist idealizm—tam ve doğrudan kendini ele vermiş oluyor—". "Materyalist analizden—tamamen idealizme—karşıtına geçiyor, -gerçek bir diyalektik ironi-".

Beşincisi, devrim ve çelişmelerin olgunlaşmasını bekleyen bakış açısı arasındaki çelişme:

Gouldner, bu "iç çelişmeyi" daha önce ele aldığımız Marksizm'in bilimselliği ile eleştirelliğinin çelişmesi ile ilgili görüşünden türetmektedir. Rigby'e göre Marks-Engels'in devrimci stratejilerinde de "devrimci yol" ile "devrimi olgunlaştırma" (reformculuk) gerilimi bulunmaktadır. Marx'ın eserlerinde toplumsal değişim konusunda iki bakış açısı vardır: Birisi, bir yandan tedrici adım adım olan evrimci ve kesintili değişim bakış açısı, diğer yandan, kesintili olmayan, feci ve ani patlamalar şeklinde oluşan toplumsal değişim görüşü.

Birinci görüş, Darwin'in evrimciliği ile uyumludur; diğerinin dayandığı temel ise, Hegel'in tarih anlayışından alınmıştır. Birincisi, legalizme,"bürokratik seremoni politikasına" veya revizyonizme yol açar; diğeri ise "maceracılığa" veya

"devrimci kurtarıcılık" ilkesine yol açar. Bir yandan Rigby, Marks-Engels'in daima sosyalist devrim ilkesini savunduğunu ve reformizme karşı çıktığını onaylamaktadır. Öte yandan ise "Marksist ekonomi politiğin bizatihi kendisinin" bir tür "materyalist" açıklama getirerek işçi sınıfı içinde "sürekli" reformizmin mazeretinin "düşünsel temelini oluşturduğunu" ileri sürmektedir.

IV. "Karşıtçı Teori" ve "Homojenlik Teorisinin" Tezlerinin Karşılaştırılması

Bazı okuyucular "karşıtçı teori" yanlılarının da Marksizm'in kuruluştan-içsel çelişmeler taşıdığına inandığını ileri süreceklerdir. Fakat karşıtçılara göre bunun nedeni Engels'tir, onlara göre Engels genç Marx'ı, "bütüncü" veya "birleşik" hale getirmiş ve Marksizme yeni bir açıklama üretmiştir. Marx ve Engels'in karşıt konumlarda olduğunu ileri süren teori ile "homojen" olduğunu ileri süren teori karşılaştırılırsa şu farklılıklar göze çarpmaktadır.

Birincisi: karşıtçılar "Marx'a dönüş" önermesi ve Engels tarafından iğdiş edilmiş-bozulmuş Marksizm teziyle asıl oku onu yolundan çıkaran Engels'e yöneltirken; diğerleri "homojenlik" teziyle "tarafsızlık," bayrağı altında "Engels'i iğdiş ederken asıl vuruşu" Marx'a yöneltmektedirler.

İkincisi: "Karşıtçı teori" Marx'ın düşünceleri içinde beğenmediklerini Engels'in sapması olarak etiketleyerek, Marx ile Engels arasındaki karşıtlığı öne çıkarırken; "homojenci teori" Engels'in eksik ve hatalarının benzer şekilde Marx'ta da var olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Böylece homojenciler Marx ile Engels arasındaki çelişmeyi "dış çelişme" olarak adlandırmakta, her ikisinin de "içsel çelişmelerle" dolu olduğunu savlamaktadırlar.

Üçüncüsü: "Karşıtçı teori" Marx'ın düşüncelerinin iç tutarlılığı ve iç birliği konusunda ısrarlıdır ve onun bu iç tutarlılığı ve birliğini tabii üstünlüğü veya karakteristiği olarak

nitelendirirken; homojenci teori Marx'ın teorisindeki iç tutarlılık ve iç birlik olduğu şeklindeki önerme ve iddiayı kazıyıp silmeye çabalayıp sadece Marx'ın çeşitli farklı tarihsel dönemlerde ve ömrünün değişik kesitlerinde değil ve aynı dönem ve tarihsel koşullar içinde de birbiri ile çok farklı ve birbiri ile tutarsız görüşler ileri sürdüğünü öne sürmektedir.

Dördüncüsü: "Karşıtçı teori" Marksizm'i parçalara ayırır, fakat hala Marksizm'in "arındırılıp-saflaştırılması" ve "modernleşmesini" savunur. Böylece Sosyalizmin teorik konumu ile pratik bir araç olarak konumu arasındaki karşıtlığı açığa çıkarmaya yoğunlaşmıştır. Oysa "homojenci teori", Marx ve Engels'i, her ikisini de birlikte yere yıkma ve Marksizm'i tamamen silme ve bitirme çabasındadır.

Beşincisi, tarihsel bağlam ve tarihsel dönemsellik boyutu içinden bakıldığında "karşıtlık teorisi" esas olarak kapitalist kampın sosyalist kampa karşı soğuk savaş döneminin iklimini yansıtan bir teoridir. Homojenlik teorisi ise esas olarak Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'nın kapitalizme doğru değiştiği 1980'li ve 1990'lı yılların teorik yansımasıdır.

II. Marksizm'in Yapısı ve Homojenci Akademisyenlerin Yapıbozum Çabasının Eleştirisi

Batı Dünyasının akademik çevrelerinin temsilcileri olarak Hunley, Rigby ve diğerlerinin Marx ile Engels'in "karşıtlığı teorisini" eleştirerek, Marks-Engels'in "homojenliği teorisini" kanıtlamaları, uluslararası Marx ve Engels araştırmaları açısından yeni ve değerli bir aşama oluşturmaktadır.

Çünkü, Marx ve Engels'in düşünceleri arasındaki ilişkiler ve karşılıklı alışveriş uluslararası Marx Engels araştırmalarının önemli bir konusunu oluşturmaktadır.

Uluslararası Marksist akademik araştırmalarda bu konuda üç farklı bakış açısı bulunmaktadır.

Birincisi: "yol arkadaşı-ortaklık teorisi" veya "tutarlılık teorisidir".

Marx ve Engels'in eserleri ve düşünceleri üzerine 20. yüzyılın ilk onyıllarında araştırma ve yorumlar yapan düşünürler, genellikle bu görüşü savunmaktadırlar. Hatta "Batı Marksizmi" akımının erken döneminin savunucusu ve kurucuları arasında sayılan temsilcileri olan Lukács ve Korsch dahi, Marx ile Engels arasında doğanın diyalektiği konusunda farklı bakış açıları olduğunu ileri sürmelerine karşın onlar da Marx ve Engels'in düşünceleri arasında bütünsel bir iç birlik bulunduğunu kabul etmişlerdir.

İkincisi: Dikotomi teorisidir

1961'de George Lichtheim'in yazdığı ve yayımladığı eser, "Marksizm: Bir Tarihsel ve Eleştirel İnceleme" karşıtlık teorisinin ilk tipik örneğini oluşturmaktadır. Bu eser, Batı dünyasında bu teorinin geliştirilmesi çabasına önderlik yapmış olan bir eserdir.

Üçüncüsü, homojenlik teorisi.

1980'li ve 90'lı yıllarda temsilciliğini Gouldner, Hunley ve Rigby'nin yaptığı tezdir. Bu teoriyi geliştiren akademisyenlerin katkısı, "Marx ile Engels karşıtlığı" teorisinin çıkardığı gürültüye rağmen bu teoriyi üretmiş olmalarıdır. Onlar zamanın akış yönünün tersine doğru yürümeye "cesaret" etmişler ve açıkça "dikatomi teorisinin" tek yanlı bilimsel olmayan bakış açısını eleştirerek, Marx ve Engels'in ideolojik içerik, teorilerinin karakteri, çizgileri ve doğa teorisi olarak tutarlılığını kesin bir biçimde ortaya koydular ve Batıdaki Marx ve Engels araştırmalarına taze bir soluk getirdiler ve böylece bu konudaki araştırmaların genişlemesine ve derinleşmesine katkıda bulundular.

Bununla birlikte şuna işaret etmeliyiz ki, bu Batılı akademisyenlerin "karşıtlık teorisini" eleştirmelerindeki temel amaç erken dönem Marx ve Engels araştırmacılarının yaptığı gibi Marksizm'in meşru temelini savunmak değil, fakat temelde onun parçalanmasını ve yeniden yapılandırılmasını hedeflemektedir.

Bunların bakış açılarına göre, 1980'li ve 90'lı yıllarda Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupanın çöküşü ve buralarda yaşanan radikal değişimler, temel olarak Marksizm'in dağılması ve parçalanmasıdır. Fakat teorik planda ise yapının parçalanması görevi henüz tamamlanmamıştır. Gerçekte "Marx Araştırmaları" yürüten akademisyenlerin kendilerine biçtikleri misyon Marksizm'in teorisinin yapıbozumunu gerçekleştirmektir. Fakat farklı araştırmacılar farklı dönemlerde farklı yapıbozum yöntemleri kullanmışlardır. Önce genç Marx ile olgun Marx karşıtlığı, onu izleyen dönemde genç Marx'ın ağzından olgun Marx biçiminde bir yorum getirilmesi, arkasından da Marx ve Engels'in kopartılıp birbirine karşıt konuma sokulması ve onun da ardından Marx ve Engels ile Marksizmin ayrılması. Genellikle Marksist araştırmacıların yolculuğu bu aşamaları izlemiştir.

Ancak Rigby'e göre daha önceki dönemin "Marksizm" akademisyenlerinin izlediği yapı bozum yöntemleri sadece "dışsal eleştiri" düzeyinde kalmıştır. İleri sürülen çeşitli tipte Marx ile Engels'in "karşıtlığı teorileri" de tipik bir dışsal eleştiri yöntemidir. Bununla birlikte "Hıristiyanların buna tutunmasında fayda vardır ve Hıristiyanların Hindulardan gelen teorik eleştiriden etkilenmemeleri gerekir." Çünkü, Marksistlerin "diğerlerinden" gelecek eleştiriyi kabullenmeme olasılığı vardır.

Rigby'e göre Marksizm'in tam bir yapıbozumu sadece ve sadece Marksizm'in içinden sağlanabilir. Rigby, kendisine böyle bir misyon biçmiştir, diğer bir deyişle Marx ve Engels'in düşüncelerinin derinliğine, inerek onların içsel çelişmelerini

bulmak ve Marksizmin bilim dışı karakterini açığa çıkararak onu tamamen yıkma görevini üzerine almıştır.

III. Anti-Marksist Önyargıların Göz Perdesi

Rigby ve diğerleri "karşıtlık teorisinin" eleştirisi üzerinden "homojenlik teorisine" giderken belirli bir ilerleme sağlayarak, oradan da "içsel çelişmelere" sıçrarken "Marksizm'in yapıbozumunu" ve araştırmalarının içine öznelci hayal güçlerini ve burjuvazinin önyargılarını katmaktadırlar.

Birincisi, büründükleri "tarafsız" konum aslında tarafsız değildir

Rigby ve diğerleri kendilerini anti-Marksist olarak sunmamalarına karşın öte yandan kitaplarını yazarken kendilerini Marksist yazarlar olarak da sunmuyorlar. Kendilerini tarafsız ve nesnel tarih araştırmacıları olarak gösteriyorlar. Ancak anti-Marksist, anti-sosyalist duruşları aslında kendisini ele vermektedir. Onlar "karşıtçı teoriyi" bu teorinin anti-Marksist olması yönünden eleştirmemektedirler veya "karşıtçı teorinin" politik konumunun sosyalizm karşıtı olmasının "adil" bir tutum olmadığını da söylemiyorlar. Rigby ve diğerleri "karşıtçıları" eleştirirken söyledikleri şey bunların kullandığı yöntemin hatalı olduğu ve bu yöntemle yapılacak sosyalizm karşıtlığının yetersiz ve doğru olmadığıdır. Onlara göre, Marksizm'den tam ve tamamen kopmadan erken dönem Marx'ı olgun Marx'ın karşısına, olgun dönem Marx'ı da erken dönem Marx'ın karşısına koymayı da başaramazsınız. Aynı şekilde Marx'ı da Engels'e karşı çıkmak yönünde kullanamazsınız. Tek doğru yöntem, Engels'e karşı olduğunuz gibi Marx'ı da tamamen yere sermektir. Kanımızca bu tür bir liberal burjuva politik konumdan "adil" ve "nesnel" bir Marksizm araştırmasının yapılması olanaksızdır ve gerçek bir bilimsel eleştiri değeri taşıması da olanaksızdır.

İkincisi, "içsel çelişmeler teorisi" nesnellikten yoksundur

Gouldner, Hunley ve Rigby ve diğerlerinin Marx ve Engels'in görüşlerinin "kuruluştan itbaren içsel çelişmeler" taşıdığını iddia etmelerine karşın sözünü ettikleri bu "içsel çelişmeler" katıksız bir biçimde öznelcidir ve yeterli dayanaktan yoksundur. Marksizm insan toplumunun genel gelişme yasasını açığa çıkarmıştır ve Marksizm proletaryanın kurtuluş teorisidir. Proletaryanın temel çıkarları ile sosyal gelişmenin nesnel yasalarının karşılıklı uygunluğu, Marksist bilimsellik ile Marksist eleştirinin birliğini ve Praksis (pratik) sürecinde bilimsellik ile değerlerin diyalektik birliğini belirler. Marksizm, dinamik-etken olarak "dünyayı değiştirebilir" ve değiştirmelidir, çünkü Marx ve Engels "dünyayı yorumlamada" bilimsel olmak gerektiğini savunmuşlardı. Onların bu düşünüş tarzı, onların bilimselliklerine veya değersel eleştirilerine herhangi bir halel getirmiş olmamaktadır, fakat bu bilimsellik ve değersel eleştirelliğin birlikte sınanması ve kanıtlanması içindir. Kanımızca, Marksizm'de Gouldner ve diğerlerinin sözünü ettiği bu "içsel çelişmeler" bulunmamaktadır.

Tarihsel Materyalizm insan toplumunun tarihinin diyalektiğini açığa çıkarmaktadır.

Tarihsel materyalizm insan toplumunun gelişmesini insan iradesinin dönüşümüne bağlı olarak değil "doğal tarihsel süreç" olarak ele alır. Aynı zamanda tarihsel Materyalizm bu "doğal sürecin" bilinçli, amaçlı ve dinamik-etken faaliyetlerle var olup hedef haline geleceğini ileri sürer. Marksizmin bu bakış açısı, nesnel sosyal tarihsel diyalektik ile öznel sosyal tarihsel diyalektiğin birliğini yansıtır.

Rigby tarihin diyalektiğini görmekten kaçınmakta ve suni bir biçimde nesnelliğin tarihselliği ile öznenin tarihselliğinin karşıtlığına başvurmakta ve bu yoldan kendine dayanak yaratmaya girişerek Marx ve Engels'in toplumsal tarihin ilerlemesi ile ilgili görüşlerinde "tarihte pratiğin rolü ile tarihin yasaları arasında" bir çelişki yaratmaya çalışmaktadır.

Tarihsel Materyalizm, toplumsal gelişmenin itici gücünü ve momentini açığa çıkarır.

Tarihsel Materyalizm toplumun bütünsel organik sistemi içinde, ekonomik temelinin belirleyici olduğunu ve bu sistem içinde ekonomik temel ile üst yapının karşılıklı birbirini etkilediklerini ve koşullandırdıklarını savunur. Bu teoriye göre toplumsal ilerleme gerçeği, birçok karşılıklı etkileşiminin ve karşılıklı olarak birbirlerini belirleyen etkenlerin ve kuvvetlerin hareketinin bir bileşimi olarak ortaya çıkan karmaşık bir süreçtir. Fakat, Marx bu görüşle yetmemiş ve toplumsal gerçekliğin gelişme sürecinin bilimsel soyutlama yöntemiyle mantıki analizine girişmiştir.

Marx ve Engels, içinde bilinçle donatılmış öznelerin roller üstlendiği o muazzam karmaşıklık gösteren toplum gerçeğinin içinden ekonomiyi, politikayı ve ideolojiyi (kitlelerin zengin pratik deneyimine ve büyük emekle topladıkları zengin bilimsel verilerin incelemesine dayanarak) soyutladılar ve ekonomik alanın tarihsel süreçte son çözümlemede belirleyici olduğunu ve bunun yanında toplumsal tarih sürecinin birçok etkenin ürünü olduğunu ileri sürdüler.

Bu görüşler onların materyalizmden vazgeçerek "katıksız idealizmi" seçmediklerini ve aynı zamanda Rigby'nin öne sürdüğü gibi sözde "ampirizm ile akılcılık faktörünün çatışması" içine boğulmaksızın görüşlerini geliştirdiklerini göstermektedir. Aksine bu görüşleri ile onlar toplumsal tarihin incelenmesi için diyalektik materyalist felsefi teoriyi kurmuş oluyorlardı.

Marx ve Engels'te Rigby ve diğerlerinin yakıştırdıkları gibi "devrimcilik ve çelişmelerin olgunlaştırılması karşıtlığı" görülmemektedir. Marx ve Engels devrimciydiler ve yaşamları boyunca daima devrimci inançlarına bağlı kaldılar ve oportunizmin hiç bir türüne taviz vermediler. Bunun yanı sıra tarihsel-dönemsel koşullarda meydana gelen değişimlere bağlı olarak daima uygun, güç biriktirme ve reform stratejileri geliştirdiler.

Devrimin güçlerinin biriktirilmesi ve hazırlanması süreci olarak propagandanın geliştirilmesi, kitlelerin canlandırılmasını ve eğitilmesini tasarladılar. Bu onların kararlı bir biçimde ilerleme çizgisi ile esneklik prensibini stratejinin bütünlüğü içinde birleştirme yaklaşımını göstermektedir. Hem devrim hem reform—her ikisi de—proletaryanın kurtuluş hedefine ulaşabilmesi içindir. Ve buna ilişkin taktik çizgiler, toplumsal tarihin yasalarının incelenmesi ve devrimin gelişmesinin özgün koşullarının temeli üzerinde yükselmelidir.

Gouldner ve diğerleri, "devrimcilik ile çelişmelerin olgunlaştırılması karşıtlığını" "Marksizmin bilimselliği ile Marksizmin eleştirelliği" arasındaki karşıtlıktan" türetmektedirler. Bu yargılar onların ya Marksizm'in devrimci teorisine yabancı olduklarını veya anti-Marksist önyargılar içinde olduklarını göstermektedir.

Toparlarsak, "homojenlik teorisi" bir yandan anti-Marksist politik gereksinimlerden yola çıktığı, diğer yandan diyalektik materyalist teoriyi anlayamadığı için Marx ve Engels'te gördüğümüz "kilit nokta teorisi" ile "bütünlük teorisinin" birliğini karşılıklı çatışma halinde değerlendirmektedir. Bunun sonucu olarak bilimselliğe vurgu yapmanın değersel eleştiriyi dışta bırakacağını, yansıma teorisine vurgu yapmanın, öznenin bilinçli faaliyetini reddetmek olduğunu, ekonominin belirleyiciliğinde ısrarın, bir yandan ekonomi ile diğer yandan politika ve kültürel alanlarla karşılıklı etkileme ve belirlemeyi olanaksızlaştıracağı, devrim ilkesinde ısrar etmenin reformlarla ilerleme çizgisine engel olacağını ve buna benzer kabullere varmalarına yol açmaktadır.

Böyle olduğu için "kuruluştan-içsel karşıtlıklar" teorisine bağlanmışlardır. Onların bu öznelci eleştirileri Marksizmi parçalara ayırmayı başaramadığı gibi, kendi "homojenlik teorilerinin" yapı bozumuna yol açmaktadır.

Üçüncüsü, ayağı gerçeklerden kopuk Marksizmi "parçalara ayırma" çabasının asıl hedefi Marksizmin pratik materyalizm görüşüdür.

Oysa Marksist pratik materyalizm proletarya önderliğinde sosyalist devrim, sosyalist inşa ve reform süreçlerinde derin kökleri bulunmaktadır ve pratik materyalizm pratiğin gelişmesi ile olgunlaşmakta ve gelişmektedir.Daha temelli bir ifade ile söylersem sosyalizm pratiğinin dinamizimi ve canlılığı, Marksizmin canlılığını belirlemektedir. Pratik, sadece Marksizmin hakikatini kanıtlamakla kalmamakta, aynı zamanda Marksist teorilerin yeni görünümündeki değişimlerin oluşumunu teşvik etmektedir. 2007-2008 krizi Marksizmin hakikatinin açık kanıtıdır.

Gouldner, Hunley, Rigby ve diğerlerinin Marksizmi yapı bozumuna uğratma çabası içindeki getirdiği önermeler sadece bilimsellikten değil, gerçeklerden de kopuktur. Marksizmde, onların eleştirilerindeki kaderci yönelim bulunmamaktadır. Marksizm araştırması, sosyalizm pratiğinden kopuk katıksız akademik çalışma yöntemi olamaz. Gouldner, Hunley, Rigby ve diğerlerinin bu "yeni eğilimi" bir yandan Marx veya Engels'in şu veya bu görüşleri ile bilimsel bir teori olan Marksizmi eş ve aynı şey gibi göstermeye çalışırken, diğer yandan Marx'ı eleştirerek Marksizmi alt edeceğini hesaplamaktadır. Öte yandan Marksizmi katıksız bir biçimde dışa ve gelişmeye kapalı bir teorik sistem göstermeye çalışırken Pratiksel Marksizmi ve Marksizmin bugün son ulaşmış bulunduğu teorik aşamasını eleştirisinin ufku dışında tutmaktadır. Bu katıksız pratik-dışı teorik eleştiri Marksizm incelemelerine bir miktar katkıda bulunmuş olmasına karşın hedeflediği "Marksizm'in yapıbozumunu" gerçekleştirmesi olanaksızdır.

Kaynakça

Lovell, David W. "Marx'tan Lenin'e Sovyet otoriterizminde Marx'ın Sorumluluğu Üzerine bir Değerlendirme" (1984 Cambridge Üni. Press).

Christopher, Arthur. "Bugün Engels; Bir yüzüncü yıldönümü Değerlendirmesi" (Londra Mc Millan Press Yayınevi. 1996).

Manfred, B Steger ve Carver, Terrell. "Marx'tan Sonra Engels" (ABD Pensilvanya Üniv. Press, 1999).

Rigby, S. H. "Engels ve Marksizmin Oluşumu: Tarih, Diyalektik ve Devrim" (Manchester Üni. Press, 1992).

Hunley, J. D. "Engels'in Yaşamı ve Düşünceleri: Bir Yeniden Yorumlama" (Yale Üni. Press).

Gouldner, Alwin W. "İki Marksizm: Teorinin Gelişmesinde Çelişmeler ve Anomoliler" (NewYork, Seabury Press, 1980).

Başlık IX

Bilimsel Sosyalizm ve Sosyalizmin İnşa Sürecinde Uyumlu Toplum Teorisi Sosyalizmde Sınıf Mücadelesi Sönmüş Müdür?

Xinhua Jian[1]

Sosyalizmi inşa geçiş sürecindeki uyumlu toplum, eşitliği, sosyalist demokrasiyi, gönenci, yüksek etkinliği ve sürdürülebilir ekonomik gelişmeyi sürdürebilen toplumdur. Çin'de özel sektör mülkiyetindeki ve yabancı sermayeli işletmelerde çalışanlar ile işletme sahipleri arasında çıkar çelişmeleri hala var olmakla birlikte, bu çelişmeler genellikle olumlu bir şekilde eşgüdümlenebilmektedir.

Ve her iki tarafın da kabul edilebilir makul hak ve çıkarları gözetilerek taraflar arasındaki çelişkinin şiddetli karşıtlık, çatışma ve düşmanlık halini almasının önüne geçilebilmektedir. Buna karşın "uyumlu toplum" kavramı, sınıf ve sınıf savaşımı teorilerinin tümden yadsınması anlamına gelmemektedir. Bu kavram geçmişteki sınıf ve sınıf savaşımı yaklaşımlarının tek yanlılığını ve indirgemeciliğini düzeltmek ve önlemek üzere öne sürülmüştür. Böylece sınıf toplumda oluşan yeni çıkar gruplaşmaları arasındaki çelişmeler koordine edilmeye ve dengelenmeye çalışılmaktadır.

1 Yazar Xinhua Jian, Pekin Üniversitesi Marksist Felsefe Araştırmaları Enstitüsü.

I. Giriş

Karl Marx ve Friedrich Engels, birlikte kaleme aldıkları *Komünist Partisi Manifestosu*'nda "gelmiş geçmiş tüm toplumların tarihinin sınıf savaşımlarının tarihinden ibaret" olduğuna işaret etmişlerdir. Yeni bir yüzyıla girerken, uyumlu sosyalist toplumu inşa etmek, Çin'in seçtiği yeni bir hedeftir. Bu bağlamda, soracağımız soru sosyalizmi inşa sürecinde ve uyumlu toplumda endüstri ilişkileri[2] olabilir mi? olursa bunun yapısı nasıldır? Toplumda, sınıflar ve sınıf mücadelesi ne durumdadır? Sınıf savaşımlarının uyumlu toplumda alacağı temel biçimler nelerdir? Sınıfların ve sınıf savaşımının varlığını sürdürdüğü bir toplum "uyumlu" sayılabilir mi? "Uyumlu toplum" kavramıyla sınıf savaşımı teorisi birbiriyle çelişir mi? ve biri diğerini yadsır mı? Yazımızda, Çin'de uyumlu sosyalist toplumun kurulup kurulamayacağını belirleyecek olan tüm bu teorik ve pratik sorunları irdeleyeceğiz.

"Uyumlu Toplum" Kavramının Temelleri ve Arka Planı

Çağımızın temel Trendleri

Günümüz dünyasında barış ve kalkınma/gelişme talebi, çeşitli ülkelerin ve halkların başlıca ilgi alanlar haline gelmiş olan çağımızın iki ana temasıdır. İnsanlığı birkaç kez ortadan kaldırabilecek denli yıkıcı bir güce sahip, sayısız silahla gerçekleştirilecek nükleer savaşların tehdidi altında bulunduğumuz şu günlerde ister kapitalist isterse sosyalist olsun, hiçbir ülke başka bir Dünya Savaşı, özellikle de nükleer bir savaş beklentisi içinde değildir. Tam tersine, her türden dünya ülkeleri, barış, kalkınma ve işbirliği yönündeki genel eğilimin baskısı altında dünya ölçeğinde sağlıklı bir gelime ortamını arzulamaktadırlar. Uyumlu sosyalist toplumu inşa kavramını gündeme getiren uluslararası arka plan da bizzat bu eğilimleri hesaba katan bir bakış açısıdır.

2 Endüstriyel ilişkiler kavramı Batıda işletmelerdeki çalışanlar ve yönetenler veya işletme sahipleri arasındaki ilişkileri anlatmaktadır. -çev.

Büyük başarı gösteren ekonomik kalkınmasına ve hızlı ekonomik büyümesine karşın, Çin'in içerde boğuştuğu toplumsal sorun mevcuttur: Yoksulla, zengin arasındaki giderek büyüyen uçurum; gelişme ve kalkınmanın yarattığı faydaların eşitsiz bölüşümü; kamu mallarının yetersiz arzı; sağlık, barınma, eğitim ve iş bulma hizmetlerinden eşitçe yararlanamama; üretimde işçilerin-çalışanların iş güvenliği ve kamu güvenliği alanında yaşanan ağır sorunlar; doğal kaynak kıtlığı; vahim derecede kirlilik; demokratik hakların geliştirilmesinde ve hukukun üstünlüğü ilkesinin uygulanmasındaki eksiklikler, insanlar arasında birbirlerine güvenirliğin göze çarpan yitimi, ahlaki değerlerdeki çöküş ve yaygın yolsuzluklar vb. İşte Çin, uyumlu sosyalist toplumu kurmak gibi anlamlı bir göreve bu koşulları göz önünde bulundurarak soyunmuştur. Toplumdaki sosyal uyum ve dayanışma, sosyalizmin temel gereklerinden biridir. Sosyal uyum, reformun, kalkınmanın/gelişmenin ve toplumsal istikrarın olmazsa olmaz koşuludur. Bu amaç Modernleşen bir toplum ve görece refaha kavuşmuş ileri-düzeyde bir sosyalist toplumun önemli bir içeriğini oluşturmakta diğer yandan geniş halk kitlelerinin taleplerine de yanıt vermektedir.

II. "Uyumlu Toplum"un Anlamı ve Karakteristikleri

"Uyumlu Toplum" kavramındaki (He Xie She Hui), "He" sözcüğü istikrar ve barış-huzurluluk, "Xie" sözcüğü ise eşgüdüm anlamına gelir. Diğer bir yoruma göre, "He" herkesin yiyecek bir şeyleri olmasını, "Xie" de herkesin ifade özgürlüğü bulunduğunu anlatmaktadır. Benim görüşüme göre uyumlu toplum, eşitliği, demokrasiyi, gönenci, yüksek etkinliği ve sürdürülebilir ekonomik gelişmesini sağlayabilen toplumdur. Bir yandan bireyler arasındaki ilişkilerde, diğer yandan da insanla doğa arasındaki uyum ve koordinasyonu içerir. Bu ilk özellik, her yurttaşın diğer yurttaşlarla birliktelik içinde iyi geçinmesini ve kendi payına düşeni yapmasını içerir. Kişilerarası uyumlu ilişkilerin temel gerekleri, sosyalist demokrasinin gelişmesi,

hukukun üstünlüğünün güçlenmesi, adalet, içtenlik, dostluk ve canlılıktır. Bunlar olmadığında kişiler arasında kendini eşitsizlik, sahtecilik, kararsızlık, keskin çelişkiler, şiddetli karşıtlıklar, vahşi çarpışmalar ve olayların belirsiz akışı biçiminde kendisini gösteren uyumsuzluklar ortaya çıkacaktır.

İnsan ile doğa arasındaki uyumlu ilişki de ayrıca iki yönü içerir: insan ile kaynaklar arasında ve insanla doğal çevre arasındaki uyumlu ilişki. Bunlardan ilki, kaynakları tasarruflu ve ölçülü kullanan, diğeri ise çevre dostu bir toplumun karakteristik özelliğidir. İnsanla doğa arasındaki dengeli ilişki, kaynaklardan yüksek verimlilikle faydalanıldığı ve çevrenin, sürdürülebilir ekonomik kalkınmayı destekleyecek şekilde halk tarafından korunup geliştirildiği bir duruma denk düşer. Oysa, insanla doğa arasındaki uyumsuzluk, kaynakların verimsiz kullanımına, kıtlığa, israf ve tahribata, çevre kirliliğine, ekolojik dengenin bozulmasına yol açarak sosyoekonomik kalkınmanın sürdürülebilirliğine ket vuracak ve uyumlu bir toplumun kurulmasını olanaksız kılacaktır. Böyle bir toplum hem çevreye karşı yıkıcı hem de kaynakları müsrifçe kullanan bir toplumdur.

Bu kavramın bütünsel içeriği acaba insanla toplum arasındaki uyumu da içerir mi? Benim anlayışım, bu konunun biri insanlar (*human beings*) arasındaki uyum, diğeri de tek tek bireyler arasındaki uyum olmak üzere iki ayrı yönü olduğudur. Bunun nedeni ise yukarıdaki "insanlar" sözcüğünün yalnızca tek tek bireylere karşılık düşmeyip aynı zamanda genelde toplumdaki tüm insanları ifade etmesidir. Dolayısıyla insanlar arası ilişkilerde uyum kavramı belirli özelliklere sahip büyük insan gruplarının oluşturduğu bir toplumda kişilerarası tüm ilişkilerin toplamını ifade eder.

Uyumlu bir sosyalist toplumun kurulması düşüncesi; amaçları, güdüleyici-itici gücü ve önerdiği gelişme/kalkınma biçimiyle şimdiye kadar dünyada var olmuş olan toplumsal gelişme anlayışlarına yeni bir bakış getirmiştir. Böylece uyumlu topluum kavramı, sınıf savaşımı felsefesinden, insanlararası ilişkilerin uyumu yaklaşımına geçiş ve "insanın doğayı köleleştirme ve boyun eğdirme" yaklaşımından insan ile doğa arasındaki uyuma geçiştir. Bununla birlikte nüfus, kaynaklar, çevre, ekonomi ve toplumsal kalkınmanın eşgüdümlenmesi anlayışına geçiş düşünülmüştür.

İlkel komünal çağlarda, bilindiği gibi, sömürü de egemen sınıf da mevcut değildi. Özel mülkiyetin biçimlendiği sınıflı ve baskıcı toplumlara geçildiğinde ise küçük bir azınlık, büyük çoğunluğu baskılayıp hakimiyet kurdu. Demokrasi ve hukukun üstünlüğünün yerleştirilmesinin öneminin ihmal edildiği, henüz olgunlaşmamış, az gelişkin sosyalizmin bulunduğu sosyalizm yolunda ilerleyen toplumlarda ezici çoğunluk devletin hakimi konumda bulunmasına karşın çeşitli bölünmeler ve farklılıklar sürmektedir. Uyumlu toplum hedefi ise, sınıf baskısını ve egemen sınıfı ortadan kaldırarak insan toplumunu en baştaki konumuna, elbette çok daha gelişkin bir düzeyde yeniden ulaştırmaktır. Lenin, Rusya'da 1917Şubat demokratik devriminden bir süre sonra yazdığı bir makalede şu görüşlere yer vermiştir: çeşitli siyasi güçler "halkın yeni olanı kendi inisiyatifleri ile özgür ve cesur bir şekilde inşa etmelerini engellemektedir: yeni olan: İşçi ve Köylü Sovyetlerinin ve diğer bütün halk temsilcilerinin, "devlet" içinde yegane güç olarak kendilerini ifade etmelerini ve İşçi ve Köylü Sovyetlerinin ve diğer bütün halk temsilcilerinin devletin her şekliyle, "sönümünün" yolunu açmalarını engellemektedir." Sosyalizmin inşası süreci, Lenin'in de ifade ettiği gibi bir yandan işçi sınıfı ve halkın politik özgürleşme sürecinin derinleştiği, diğer yandan insani özgürleşmenin başladığı sınıfların ve devletin ortadan kaldırılmasının hedeflendiği bir süreçtir.

III. Uyumlu Toplumda Endüstri-içi İlişkiler

Sosyalizmin erken veya az gelişkin aşamasında, ekonomide kamuya ait olmayan sektörlerin ve yerli özel ve yabancı girişimcilerin halen varolmasından ötürü, ücretli emek olgusunun ve endüstriyel ilişkilerin bulunması, akla uygun bir şeydir. Çin Sanayi ve Ticaret İdaresi'nin (SAIC) istatistikleri uyarınca, Çin'deki özel sektör kuruluşlarının sayısı 2005 yılı itibariyle 11.1 milyon işverene ve bunların yanında çalışan 47.141 milyon işçiye ulaşmıştır. Toplam işletme sayısı ise 4.301 milyona ulaşmıştır.

Şüphesiz, bu rakamlara bakılarak Çin'de toplumun biri "burjuvazi" diğeri "proletarya" olmak üzere iki karşıt sınıfa bölündüğü eski günlere döndüğü saptamasını yapmak doğru olmaz. Çünkü ülkede hala anayasa ve yasalar düzeyinde tüm yurttaşların mülkiyetine ait, devlet yönetimindeki kamu işletmeleri hakim ve kilit konumdadırlar. Bu nedenle özel sektörde çalışan işçiler basit bir biçimde proletarya kategorisinde olmayıp aynı zamanda devletin elindeki ekonomik işletmelerin de ortakları ve imtiyaz sahibi ve lehdarlarıdır. Dahası bu özel sektör sosyalist hukuk sistemi çerçevesi içinde faaliyetlerine izin verilen, sosyalist iktidar tarafından yönlendirilen bir ekonomik sektördür ve sosyalist pazar ekonomisi içerisinde önemli bir yeri vardır. Yine de kamu sektörünün ve özel sektörün, yani ekonominin bu iki aktörünün, çıkarları bakımından birbirlerinden dikkate değer biçimde birbirlerinden farklı olup belirli bir dereceye kadar toplumda birbirleriyle çelişen toplumsal katmanlar yaratmış oldukları kabul edilmelidir. Örneğin, Çin Ulusal İstatistik Merkezi'nin (NBSC) verilerine göre, dışa açılma ve reform politikalarının başlangıcından bu yana, ülkedeki tüm ücretli çalışanlara ödenen toplam ücretlerin gayrısafi milli gelire (GSMH) oranı, 1980'lerde %17 civarındayken 2000'lerin ilk yıllarında %11'lere gerilediği belirlenmektedir. Son yıllarda ücretlerin milli gelire oranı sürekli bir düşüş eğilimde olmuştur, oysa bu süreçte işletmelerin karları giderek yükselmiştir.

Bu, olgu iki tarafın çıkarlarının nasıl çatıştığını göstermektedir. Aralarındaki ilişki ise, bir yandan bir tarafın diğerini çalıştırıp sömürmesi anlamında, çıkarlarının çatışmasını belirleyen endüstriyel ilişkileridir; diğer yandan da her iki taraf, belirli bir çıkar birliği temelinde, bir işbirliği ilişkisine eşgüdümlenebilir. Çünkü ekonomideki özel sektörün de sosyalist devlete vergi verip piyasanın taleplerine yanıt vermeye çalışan ürün ve hizmetler arz ettiği ve yeni istihdam olanakları yarattığı, bütün bunların da özel sektördeki çalışanlarının çıkarına olduğu bir gerçektir.

Halihazırda, özel işletme sahiplerinin körcesine karı azamileştirme peşinde koşmaları, kurumsal yapıların eksikliği ve hükümetin etkin olmayan politikaları yüzünden ücretlerin düşüşü, keyfi ücret belirlenimi, emeğin eşitçe korunamaması, çalışma saatlerinin uzaması, yoğun emek istismarı ve sürekli iş kazaları gibi bir sürü olumsuz durumla karşı karşıyayız. İşçilerin hukuken sahip oldukları haklar, çıkarlar, hatta giderek işçilerin yaşam hakları tehlikeye girmektedir. Görev başındaki hükümetin uyumlu toplum kavramını ortaya atmasının arkasındaki bir neden de budur. Toplumumuzda şimdiden uyumlu toplumun başlangıç nüveleri bulunmasına karşın, henüz pazar ekonomisi uygulamasının sürdüğü, sosyalizmin bu erken aşamasında endüstriyel ilişkiler alanında özel sektör işçileriyle patronları arasındaki çıkar çatışması varlığını sürdürmeye devam edecektir. Buna karşın bugün taraflar arasındaki çelişkilerin olumlu bir şekilde eşgüdümlenmesi mümkün olabilir ve her iki tarafın rasyonel hak ve çıkarları gözetilerek taraflar arasındaki çelişkinin şiddetli karşıtlık, çatışma ve düşmanlık halini almasının önüne geçilebilir.

IV. "Uyumlu Toplum" ile "Sınıf Savaşımı" Arasındaki İlişkiler

"Uyumlu toplum" ve "sınıf savaşımı" kavramları arasında herhangi bir çelişki var mıdır? Uyumlu toplum ile sınıf ve sınıf savaşımı birbirini dışlayan şeyler midir? "Uyumlu toplum" kavramı ile Sovyetlerdeki Kruşçev'in 1960'larda ortaya attığı barış içende bir arada varolma, barışçıl rekabet, sosyalizme barışçıl geçiş kuramları ve "tüm halkın partisi" ve "tüm halkın devleti" teori ve tezleri ile bağlantısı nedir?

"Uyumlu toplum" kavrayışının "sınıf uzlaşmacılığı" ve "sınıf savaşımlarının ortadan kalkması" gibi fikirlerden farkı nedir? Bu kavram, sınıf ve sınıf savaşımı teorilerini yadsımak için ortaya atılmış bir bakış açısının sonucu olarak mı ortaya atılmıştır? Tüm bu sorular Marksist teorinin ve Marx'ın komünist topluma ilerleme teorisinin pratikte gerçekleşmesi için ve "Uyumlu toplum" kavramını derinlemesine araştırmak için doğru bir biçimde yanıtlanması gereken, kuramsal açıdan büyük önem taşıyan sorulardır. Bana göre sözcüklerin verdiği çağrışımdan yola çıkarak sınıf savaşımını zora odaklanma olarak yorumlayıp öte yandan uyumlu toplumu barışçıl eşgüdümlemeye vurgu yapan bir kavram olarak gören anlayış doğru değildir. Aynı şekilde gerçek bir uyumlu toplumda keskin çıkar çatışmalarına veya sert sınıf savaşımlarına yer olmadığını savlayan düşünce, mantıklı görünmekle birlikte, yanıltıcıdır. Uyumlu toplum, çelişkiden, çatışmadan, sınıflardan, toplumsal katmanlardan, savaşımdan arınmış bir toplum değildir, hatta bunun tam tersi savunulabilir. Fakat uyumlu toplum gerçekte, insanla insan ve insanla doğa arasında uyumlu ve dengeli bir ilişki kurarak son çözümlemede kentsel ve kırsal alanlar, tarımla sanayi ve el emeği ile kafa emeği arasındaki uçurumları ve karşıtlıkları gidermek amacını taşır. İçinde bulunduğumuz dönemde "uyumlu toplumu" "uyumsuz toplumdan" ayıran belli başlı ölçüt, o toplumun çelişkiden, çatışmadan, sınıflardan, toplumsal katmanlardan, savaşımdan arınmış

olup olmaması değil, bunun yerine çelişmelere, sorunlara ve savaşım biçimlerine nasıl yaklaşıldığı ve bu yaklaşımın karşıtlıklar ve çatışmaları hafifletip ve nihai olarak tasfiye etmek konusunda bir sonuç getirip getirmeyeceğidir. Sınıf çelişkileri ve sınıf savaşımları ille de ölüm-kalım savaşları ve zor uygulamak anlamına gelmesi gerekmez. Sınıfsal çelişkilere ve diğer toplumsal çelişme biçimlerine temelde iki türlü yaklaşım söz konusudur: Bunlardan ilki şiddet ile zorlama, diğeri ise barışçıl yönetimdir. Aslında ikincisi şiddete başvuran yollardan daha kolay, daha az maliyetli olan ve belki de daha etkin olan yöntemlerdir. Marksizm, 19. yüzyılda devrimlerin egemen sınıf tarafından acımasızca bastırıldığı koşullarda bile, silahlı savaşıma ve zor kullanarak gerçekleştirilecek devrimlere yaptığı tüm vurguya karşın, bu barışçıl yöntemleri reddedip geçersiz saymış değildir. Lenin, Ekim devrimi öncesinde burjuvaziye ve Menşeviklere birçok samimi barışçı teklifler yapmış, iktidarı onlardan barışçı bir biçimde devralmanın uzun vadede daha olumlu koşullar yaratabileceğini savunmuş ve bu yolda çabalarının sonuç vermemesi üzerinde diğer yöntemi seçmiştir. Sosyalist toplumdaki temel çelişki uzlaşmaz karakterde bir çelişme değildir. Uzlaşmaz çelişkiler bile, ille de şiddetli savaşımlara, zor kullanımına, silahlı güçlere başvurup tümden düşmanı tasfiyeye kalkışmaksızın, çatışmacı olmayan yaklaşımlarla çözülebilir. Bu yüzden, halkın demokratik diktatörlüğü politik sisteminin ve sosyalist sistem kurumlarının desteğinin elimizde bulunduğu koşullarda koruyucu kanatları altında uyumlu bir sosyalist toplum inşası davası reform ve eşgüdümü, sosyalist kurumların, demokrasinin ve hukukun üstünlüğünün iyileştirilmesini vb. kapsayan barışçıl yolları benimsemelidir. Ve bu yaklaşım çağımızın genel eğilimlerini, sosyalist bir ülkedeki çelişkilerin temel doğasını, sosyalizmi sosyalizm yapan temel koşulları daha iyi yansıtacak bir şekilde, çelişki, çatışma ve sınıf savaşımı gibi sorunları uygun biçimlerle ele alıp onları hafifletmeli, çözmeli ve toplumsal uyumu sağlamalıdır.

Sınıf ve sınıf savaşımı teorileri, uyumlu toplumun hedefi çerçevesinde tümden yadsınmaz, sadece geçmişteki sınıf savaşımı problemlerine yaklaşımlarındaki tekyönlülüğünü ve aşırı indirgemeciliğini aşmayı hedefleyerek vurguyu, zora veya zorlamaya başvuran savaşımdan reforma ve eşgüdüme kaydırır.

Bütünden bakarsak, Çin'in kurmaya karar verdiği sosyalist uyumlu sosyalist toplum kavramı, gerek Kruşçev'in savunduğu gerekse de yukarda saydığımız hatalı ele alışlardan farklıdır. 1960'lardaki tezler sosyalist toplumdaki çelişmeleri, sınıfları, toplumsal katmanları ve sınıf savaşımını yadsırken buraya kadar tartışmış olduğumuz uyumlu toplum, sınıf çelişmelerini yadsımamaktadır.

Başlık X

Marksist Tekçi-Çokçizgisel Tarihsel Gelişme Teorisi

Luo Rongqu[1]

I. Tekçi Tek-Çizgisel Mi? Tekçi Çok-Çizgisel mi?

Geçmişte bir dönem boyunca, dünyadaki tarihsel gelişme süreci beş üretim tarzının adım adım ilerleyen ve düzenli bir biçimde evrimleştiği bir tarihsel gelişme şeması olarak betimleniyor, aynı zamanda sosyalist ülkelerdeki Marksist tarih ders kitaplarında yer alan tarihsel gelişmeyle ilgili Marksist görüşler, her zaman tek-çizgisel olarak açıklanıyordu. Beş üretim tarzına ya da toplumsal-ekonomik yapıya dayanan bu tek-çizgisel gelişme örüntüsü, muhtemelen ilk olarak Sovyet teorisyenler tarafından ortaya atılmıştı. Bugün, bu anlayış genelde Lenin'in *Devlet Üzerine* kitabına kadar geriye götürülüyor. Oysa Lenin'in Sovyet Rusya kolej öğrencilerine hitap eden konuşmasının ana hedefi, toplumsal gelişme konusunda Marksist görüşlerin tam kapsamlı bir açıklamasını yapmaya

1 Yazar Luo Rongqu, Çin'in önde gelen tarihçilerinden, Pekin Üniversitesi Tarih Bölümü profesörü ve Dünya Modernleşme Süreci Araştırmaları Merkezinin başkanlığını yapmaktadır.

çalışmak değil, gençliği Marksist devlet teorilerini incelemeye yöneltmek idi. Bu konuşmasında Lenin, sınıfsız toplumdan sınıflı bir topluma geçişin genel yasalarını açıklıyor, gelişmenin sırasını ilkel toplumdan köleci topluma, serfliğe ve ardından kapitalist topluma geçiş olarak veriyordu.

Lenin'in bu konuşması ilk olarak 1929'da yayınlandı. Bu konuşmanın daha önce Sovyet teorisyenler çevresi üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığı bilinmiyor. *Tarihsel Materyalist Teori* eserinde Buharin de, Marx'ın tarihsel gelişmeyle ilgili bu görüşüne değinmedi. Yalnızca 1938'de Stalin *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm* kitabında açıkça buna dikkat çekti: "Tarihte ilkel komünist, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist olmak üzere beş temel üretim ilişkisi vardır"[2] diyordu.

Burada Stalin, beş üretim ilişkisini, beş üretim tarzının karşılığı olarak kullanıyordu. O zamandan beri beş üretim tarzıyla ilgili tek-çizgisel gelişme örüntüsü, Marksist tarihçiler tarafından dünya tarihinin evriminde geçerli yasa olarak açıklanıyor gibi görünüyor. Örneğin, 1963'te Moskova'da yayınlanan Otto V. Kuuzinen ve diğer akademisyenlerin birlikte yazdıkları, *Marksizm ve Leninizm'in Temelleri* kitabında tarihsel gelişmenin yasaları açıklanırken şunlar yazılmıştı: "Bütün halklar temelde aynı yoldan geçerler... Toplumun gelişmesi, belirli yasalara göre, bir toplumsal-ekonomik yapıdan diğerine, bir öncekinin yerini alarak ilerler. Dahası, daha ileri bir yapının koşullarına sahip olan bir ulus, diğer ulusların geleceğine ışık tutar, ikinciler de o ulusun geçmişini gösterir."[3]

Belli bir tarihsel konu ya da belli bir tarihsel süreçle ilgili olarak Marksizm'in kurucularının eserlerinde yer alan çeşitli görüşlerinin gelişmenin genel bir yolu olarak felsefi bir örüntü

2 Stalin, [Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm Üzerine] Stalin'den Seçmeler, (Beijing, Renmin Yayınevi, 1962), sf. 199.

3 [Marx'ın Tarih Kavramı] 1979 baskısı, New York, sf. 129.

olarak tanımlanması, kanımca daha sonra Marksizm üzerine çalışan araştırmacıların bir eklemesidir. Kanımca Marksizm'in kurucuları toplum ve onun gelişme yasaları ilgili genel teorilerini, dünyadaki tarihsel gelişmeden çıkarttıkları özgül yasalar ile karıştırma düşüncesinde değillerdi. Ne de tarih üzerine Marksist teorilerinin tarihsel materyalizm teorilerinin yerine koyulmasını düşünmüşlerdi. Oysa yukarıda sözü edilen beş üretim tarzının tek-çizgisel evrimi üzerine tarihsel görüş, bu hatalı kavrama eğiliminden kaynaklanıyor.

Burada ilk olarak tarihsel gelişmeyle ilgili Marksist görüşün tekçi tek-çizgisel mi yoksa tekçi çok-çizgisel mi olduğunu tartışmamız gerekiyor.

Evrim Teorileri

Aydınlanma çağında 18. yüzyıl düşünürleri tarafından Batı'da ortaya atılan görüş, insan toplumunun düşük bir düzeyden daha yüksek bir düzeye doğru ilerleyen ve aynı zamanda tüm dünyadaki çeşitli ulusların ilerlemesini de tek bir gelişme yörüngesinde gelişme olarak gören yaklaşımı içeriyordu. 19. yüzyılda embriyoloji, jeoloji, arkeoloji, kültürel antropoloji, sosyoloji ve tarih felsefesi gibi alanlarda çalışma yapan araştırmacıların tümü evrim kavramından söz etmeye başlamışlardı. O dönemde 1859'da Charles Darwin (1809-1882), organik dünyadaki evrimin yasaları keşfettiğinden söz eden *Türlerin Kökeni* kitabını yayınladı. Bu kitap Marx ve Engels'in ilgisini çekti. Ancak, toplum ve tarih kavramları konusunda Marksizm'in iki kurucusunu asıl etkileyen 1877'de yayınlanan Lewis H. Morgan'ın Eski Toplum adlı kitabı oldu.

Günümüzün antropologları Lewis Morgan'a klasik evrim teorisinin önde gelen temsilcisi olarak bakıyorlar. Onun toplumun evrimiyle ilgili teorisinin temel başlangıç noktaları şunlardı: 1) insanlık aynı kökenden geliyor, aynı zihinsel ilkelere ve aynı maddi biçime sahip; 2) insan zekâsındaki tekbiçimlilik, farklı kültürlerin benzer kültürel özelliklere sahip

olmalarını ve benzer yollardan geçmelerini sağlıyor; 3) kültürel evrim süreci, düzenli bir biçimde daha eski olan gelişme aşamasından yeni olana doğru gelişiyor.

Morgan, üretim teknolojisindeki gelişmeyi kendisine temel alarak—vahşet çağından başlayıp barbarlık üzerinden uygarlığa kadar giden—insanlığın gelişme çizgisiyle ilgili ünlü teorisini geliştirdi. Bu teori, tarih-öncesi zamanlardaki insanlığın materyalist açıklamasına önemli bir katkıda bulundu. Ne var ki, bu anlayış tarihsel veya toplumsal gelişmeyle ilgili tipik bir tek-çizgisel anlayıştı. Ancak, Morgan'ın kendisi de "aşamaların eklemlenmesindeki art arda gelmelerin kısmen bir varsayımsal düşünce olduğunu; ancak bunların arasında kuşku duyulamayacak ve içsel bağlantılar olduğunu"[4] kabul ediyordu.

Daha 19. yüzyılın sonuna doğru Morgan, ailenin gelişmesi ve Eski Toplum kitabında yer alan teknoloji tarihi üzerine görüşleriyle ilgili olarak, Batılı bilim-adamları tarafından yapılan yeni çalışmalardan ortaya çıkan görüşlerin meydan okumasıyla karşı karşıya kaldı. Morgan'ın teknoloji tarihi üzerine görüşlerini uygulayan Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı kitabında Doğu ve Batı yarı kürelerindeki teknolojik gelişmeyi tek-çizgisel bir süreç olarak ortaya koydu. Ünlü bir antropolog ve İkinci Enternasyonal teorisyeni olan Heinrich Cunow *Marksist Tarih, Toplum ve Devlet Teorileri* adlı kitabında, Engels'in açıkça tek-çizgisel evrimi savunan bu görüşlerini eleştirmişti. Aynı zamanda Karl Kautsky de şuna dikkat çekmişti: "Bugün hâlâ yaşayan ilkel kabileler üzerine yapılan araştırmaların sonuçlarına dayanarak insanlığın yazılı tarihi öncesindeki gelişme aşamalarının dizilişini arayabiliriz. Kuşkusuz, bu konu üzerinde çalışan araştırmacılar, bütün temel konularda hiç de mutabık değiller. Daha birçok farklı görüş de sürekli olarak ortaya çıkmaktadır."[5]

4 Lewis H. Morgan, [Eski Antik Toplum] 1907. sf. 498.

5 Kautsky, [Materyalist bir Tarih Görüşü] Çince baskı (Shanghai Renmin Chubanshe, 1964), Cilt. 4, sf. 69.

Eski Toplum eserinin yayınlandığı yüzyıldan itibaren antropolojide ilkel toplumların gözlemlenmesi alanında; teorilerin ve tarihin incelenmesi bakımından önemli keşifler ile başarılar elde edildi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra modern etnoloji ve arkeoloji üzerine yapılan çalışmalar temelinde *yeni kültürel evrimciler okulu*, klasik evrimciliği yeniden değerlendirdi ve genel olarak insan kültürleri üzerine yapılan araştırmaların bütüncül olmasının önemini vurguladı. Her bir toplumun kültürel deneyim sürecinin kesinlikle aynı olmamasına rağmen, eğer konuya genel bir perspektiften bakılacak olursa, basitten karmaşığa, alçak olandan yüksek olana doğru bir gelişme eğilimi olduğu da inkar edilemez. Ve böylece V. Gordon Childe, Yeni Taş Devri'nde çeşitli halkların yaşadığı aşamalar dizininin aynı olmadığını ortaya atıyor ve savunuyordu. Çok-çizgisel evrimciler, dünya üzerindeki birçok kültürün kapsamlı karşılaştırılmasına dayanan araştırmalar sonucunda ortak işlevlere ya da ortak yapısal özelliklere sahip olan birçok farklı kültür tiplerinin olduğunu keşfettiler. Özetle, dünyadaki farklı kültürlerin somut ve derinlemesine incelenmesi yoluyla kültürel evrim olgusuyla ilgili bazı genel kurallar bulmak olanaklıdır. Aynı zamanda beş kıtadaki bütün kültürlerin—geçecekleri aşamaları ortak bir gelişme çizgisi gösteren—tek bir şema—içine konulmasından sakınmak da olanaklıdır.

Marx'ın Görüşleri

İlk çalışmalarında Karl Marx, klasik evrimcilikten açıkça etkilenmişti. Ancak geride bıraktığı çok sayıda eserine baktığımızda onun tarih kavramı ile ilgili görüşlerinde tek-çizgisel gelişme bakış açısını açıkça görünür bir biçimde yansıtan herhangi bir ifade bulamıyoruz. İlk olarak *Alman İdeolojisi* kitabında Marx, antik, feodal ve modern burjuva toplum biçimlerinden söz ediyordu. Ancak bu ifade, tarihsel gelişmeyle ilgili farklı örüntüleri sınıflama yönünde bir girişim ve dolayısıyla hiçbir biçimde tarihin incelenmesi açısından bir formül ya da şema olarak ele alınamaz. Marx, bu konudaki çok daha kapsamlı olan düşüncesini şöyle ifade ediyordu:

"Spekülasyonun sona erdiği, gerçek yaşamın başladığı yerde , dolayısıyla o noktada gerçek, pozitif bilim, pratik faaliyetin açıklanması, insanlığın pratik gelişme sürecinin açıklanması başlar... İş gerçekliğin betimlenmesine geldiğinde kendinden menkul, kendine yeten felsefe, kendi varlık ortamını yitirir. En fazlası onun yerini—gerçekliğin tarifini—en genel sonuçların bir özetlenmesi doldurabilir. Bu soyutlamalar—kendi başına—gerçek tarihi süreçten kopuk—hiç bir şekilde—hiçbir değer taşımazlar. Bunlar yalnızca ve yalnızca toplanan tarihsel malzemenin düzenlenmesini kolaylaştırmaya—onun ayrı aşama tabakalarının ardışık sırasını göstermeye hizmet edebilirler. Ancak hiçbir biçimde, felsefenin yaptığı gibi tarihin çağlarının düzgün bir sıralanması şeklinde bir reçete ya da şema sunmazlar."[6]

Daha sonra 1847'de yayınlanan *Felsefenin Sefaleti*'nde Marx, Proudhon'un ekonomi politiğindeki metafizik yöntemi sert bir biçimde eleştirdi. Bu eserindeki bir eleştirisi de, toplumsal aşamaların ekonomik ilişkilerin basit düz-çizgisel hareketi sonucu olduklarını savunan görüş idi. Marx şöyle yazıyordu:

"... Bay Proudhon, ekonomik ilişkilerin, birçok toplumsal aşama gibi, birinin diğerini izlediği, birinin diğeriyle sonuçlandığı—tezden antitezin çıkışı gibi ve—içinde insanın olmadığı bir rasyonellikle—mantıksal bir dizin şeklinde oluştuklarını düşünüyor.

Bu yöntemle, ekonomi politiğin kategorileri üzerinden bir ideolojik sistemin yapısı inşa edilirken toplumsal sistemin ana kolları yerlerinden çıkar. Toplumun farklı uzuvları, birçok ayrı topluma

6 Marx and Engels,," [Alman İdeolojisi], Seçme Eserler (New York: International Publishers, 1976), Cilt. V, sf. 37.

dönüşür, bu toplumlar birbirlerini izler. Gerçekten sormalı, tek bir hareket yasası, ardışık dizilim yasası, zaman yasası—bunlara ilişkin tek bir mantıksal formül—içinde bütün ilişkilerin simültane bir biçimde bir arada var oldukları ve birbirlerini destekledikleri o karmaşık toplum yapısını nasıl açıklayabilir?"[7]

Daha sonra, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'nin Önsöz*'ünde kendi tarihsel materyalizminin temel noktalarını genelleştirirken Marx, toplumsal gelişmenin tipleri bakımından çeşitli üretim tarzlarının bir dizinini yapıyordu: **Asya tipi, antik, feodal ve modern burjuva üretim tarzı.**[8]

Bu düzenlemenin mantıksal temelinde şu vardı: ilkel toplumun çözülmesinden sonra çeşitli farklı toplumsal yapılar ortaya çıkmıştı, bunlar arasında— toprak üzerinde kamu mülkiyetinin hâlâ devam ettiği, dolayısıyla ilkel komünist sisteme çok yakın bir durumun olduğu—Asya tipi üretim tarzı bulunuyordu. Öte yandan, feodal üretim tarzı ise, modern burjuva üretim tarzına doğrudan evriliyor ve üretici güçleri köleci sistemden daha iyi özgürleştirebiliyordu. Böylece Marx *Eleştiri'ye Önsöz*'de kaba hatları ile bir sıralama yaptı ve o günlerde bilgisi dahilinde olan bazı toplumsal yapıları veya üretim tarzlarını farklı gelişme düzeylerini gösteren ardışık bir dizin içinde toparladı. Ancak Marx, bu toparlamanın çeşitli üretim tarzlarının evrimi için "mantıksal bir formül" olduğunu ya da "birbirine yol açan" tarihsel zorunluluk olduğunu hiçbir zaman savunmadı. Her bir ulusun bu evrimsel örüntüyü izlemek zorunda olması gerektiğini ise, hiç mi hiç söylememişti.

7 Marx, [Felsefenin Sefaleti] Seçme Eserler (New York: International Publishers, 1978), Cilt. VI, sf. 166-167.

8 Marx, [Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı] (Moscow: Progress Publishers. 1978), sf. 21.

Dünya tarihiyle ilgili olarak Marx'ın kendi birçok özgün açıklamasından, özellikle onun ileri dönem çalışmalarındaki ifadelerinden yola çıkarak Marx'ın tarihsel gelişme ile ilgili anlayışının tekçi çok-çizgisel olduğu görüşündeyiz. En azından çalışmasının ileri yıllarında Marx'ın görüşlerinin, açıkça tarihsel gelişmenin tekçi çok-çizgisel yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Vardığımız sonuca dayanak oluşturacak Marx'ın kendi sözleridir. Örneğin, "ilkel topluluklar, hepsi de aynı örüntüden çıkmış değildir. Aksine, bunlar birlikte ele alındıklarında, hem tip hem de yaşam süresi bakımından birbirinden farklılaşan ve evrimin art arda gelen aşamalarını gösteren çok sayıda toplumsal gruplaşmaların bir araya gelmelerinden oluşur."

O, sınıflı topluma geçiş konusunda ise şöyle yazıyordu: "Değişik ilkel toplulukların çözülmelerinin tarihi—bütün ilkel toplulukları aynı kefede ele almak yanlıştır; jeolojik yapılar örneğinde olduğu gibi bunlar arasında da bir dizi orijinal, ikincil ve izleyen tipler vardır—yazılmayı bekliyor. Şimdilik bütün elimizde olanlar yalnızca bazı kaba betimlemelerdir.".

Daha da ileri giderek şunları yazmıştı: **"Tarımsal topluluklar ilkel toplumsal yapıların (formasyonların) son aşaması olduğuna göre, o zaman bunların da ikinci toplumsal formasyonun geçişsel aşamasına, yani, komünal sistem temelindeki bir toplumdan özel mülkiyet temelinde bir topluma doğru ilerlediğini söyleyebiliriz. Söylemeye gerek yok ki bu ikinci tipteki toplumsal formasyon , kölecilik ve serflik temeli üzerinde yükselen bir dizi toplumu içinde barındırıyor."**[9]

Marx'ın değerlendirmelerine göre ilkel toplumdan uygarlığa geçiş Avrupa'nın güneyinde değişik biçimler almış ve Yunanistan ile Roma'da köleci bir toplum ortaya çıkarmıştı. Avrupa'nın kuzeyinde Cermen halkları kabile tipi bir toplum geliştirmişti; Asya'da ise ilkel topluluk ne köleci sisteme ne de feodal sisteme evrilmişti ama bu geniş bölgede benzersiz/

9 Bkz Marx, "V.I. Zasulich'e Mektup" Seçme Eserler, Cilt. 19.

özgün Asyatik modeller oluştu. Hatta Asyatik topluluklar bile aynı değildi. Örneğin, Çin, Hindistan'dan oldukça çok farklıydı. O dönemde bilgiler eksik olduğu için Asyatik toplumun farklı modelleri kavramı tam olarak oluşmuş olmasa dahi, Marx, Doğulu ve Oksidental toplumların gelişme modellerini ve yollarını hiçbir zaman birbirine karıştırmadı.

Marx, feodal toplumdan kapitalizme geçişe yoğunlaşan özel bir inceleme yapmıştı. *Kapital*'de Batı Avrupa'da kapitalizmin kökenini ve gelişmesini tarihsel bir perspektifle analiz etti.[10] Daha sonra ciddiyetle şu vurguyu yaptı: "Bu gelişme hareketinin **'tarihsel zorunluluğu**'nu açık olarak Batı Avrupa ülkeleriyle sınırlandırıyorum."[11]

Marx, Batı Avrupa'daki kapitalizmin gelişme yolunu "Hangi tarihsel koşullara sahip olurlarsa olsunlar bütün ulusların izlemek zorunda olduklarını"[12] savunan düşünce tarzına karşı çıktı. Antik Roma'nın tarihsel gelişme seyri içinde özgür köylülerin küçük topraklarından sürülmelerinden sonra, bu mülklerin latifundalarda (çok geniş toprak işletmeleri) toplandığına ve büyük parasal birikimlerinin oluşmaya başladığı bir sürecin geliştiğine dikkat çeken anlamlı bir değerlendirme yaptı. Roma'daki bu gelişme, Batı Avrupa'da kapitalizmin yükselmeye başladığı duruma benziyordu. Ancak sonuç bütünüyle farklı oldu: **"Roma proletaryası, emeği kiralanan işçi olmadı, yalnızca yapacak hiçbir şeyi olmayan serserilere dönüştü. ABD'nin güneyindeki 'yoksul beyazlar'dan daha da fazla horlanıyorlardı. Onlarla birlikte gelişen Roma'daki üretim tarzı, kapitalist değil, yalnızca köleci bir üretim tarzı oldu."**[13]

10 Marx, Kapital (Moscow: Progress Publisher, 1983), Cilt. I, sf. 543-573.

11 A.g.e.

12 Ibid.

13 [Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzlarıyla ilgili Çeşitli Farklı Biçimlenmelere Giriş] Marx", Asya Üretim Tarzı üzerine Yabancı Araştırmacılar (Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 1981), sf. 9-10.

Bu açıklamalar, tarihsel gelişmenin tek-çizgisel formülasyonunun Marksist diyalektik gelişme anlayışına bütünüyle ters olduğunu kanıtlıyor.

Batılı modern Marksist araştırmacılar da Marx'ın görüşlerinin insan tarihinin tek-çizgisel gelişmesi kavrayışında olmadığını savunuyorlar. Önde gelen bir İngiliz tarihçi olan E. J. Hobsbawn şöyle yazıyordu:

"Geniş bağlamda söylersek, ilkel komünal sistemden çıkışta üç ya da dört alternatif yol var. Bunların her birisi, toplumsal işbölümünün hali hazırda var olan ya da örtülü biçimde içerdiği farklı bir biçimini temsil ediyor: Doğulu, antik, Cermen— kuşkusuz Marx bunu herhangi bir halkla sınırlandırmıyordu. Ve fazlaca tartışılmayan ama Doğulu biçime benzeyen biraz belirsiz olan Slav biçim... 1845-46 çalışmalarında bu soruna kabaca girilmişti, gördüğümüz gibi Marx'ın tarihsel gelişmeyle ilgili anlayışı, hiçbir zaman basit bir şekilde tek-çizgisel değildi. Ne de Marx, tarihsel gelişmeye yalnızca ilerleme olarak bakmıyordu. Nitekim 1857-58'de ileri sürdüğü görüşleri bu yönde oldukça daha gelişkindi."[14]

Farklı bölgelerin gelişmesiyle ilgili makro-tarih perspektifinden bakıldığında uluslar ve toplumlar, hiçbir zaman tekbiçimli ve eşzamanlı değildir. Kabaca söylendiğinde, dünyadaki farklı halklar farklı özellikler taşıyan ilkel toplumları geride bıraktıktan sonra, bunların gelişme eğilimleri de farklı olmuştur. Ancak bunlarda ortak olan özellikler: düşük bir üretkenlik düzeyindeki bir tarım ve hayvancılık , yalnızca çok sınırlı bir artı sağlayan ve yalnızca çok kaba bir toplumsal işbölümü ile sınıf farklılaşmasına yol açan insan teknolojisinin düşük düzeyi olmuştur. Dahası bunlarda, yalnızca bireysel küçük üreticiler sistemi ya da latifundaya bağlı küçük üretim oluşabilirdi, yalnızca kişisel bağımlılığın değişik tipleri gelişebilir ve

14 E. J. Hobsbawn, "Tarihsel Gelişmenin Tekçi-Çokçizgili Kavramı Üzerine" "Karl Marx'ın Pre-kapitalist Ekonomik Formasyonlarına Önsöz" (Londra: Lawrence & Wishart, 1964), sf. 6.

yalnızca ekonomik güç, politik güç ve askeri gücün birbirinin içine geçerek oluşan tek bir yönetim sistemi gelişebilirdi. Özel tarihsel koşullara sahip olan, gelişme sürecinde büyük çalkalanmalardan geçen ve ilkel toplumdan kölecilik ile feodalizm yoluyla kapitalizme doğru tipik bir çizgisel gelişmenin göze çarptığı Batı Avrupa'nın dışındaki bölgelerde–diğer kıtalardaki ülkelerin ve halkların gelişmesinde büyük yükselişler ve düşüşler yoktur. Onların gelişme çizgisi gerçekten çok yavaştı. Doğulu toplumların yavaş tarihsel gelişmesi, Marx'ı bazı belirli halkların neredeyse tarihi olmayan toplumlar olduğunu söylemeye yöneltti (bu Hegel'in görüşünün bir devamıydı).

Harvard Üniversitesi'nden Profesör Zhang Guangzhi'ye göre dünya tarihinde tarih-öncesi dönemdeki barbarlıktan, uygarlık dönemine geçişe işaret eden farklı yollar, iki modelde betimlenebilir: Birincisi, küresel model (Batılı olmayan) süreklilik içerir. İkincisi Batılı model, aşma (atlamalar) içerir.

Zhang Guangzhi, tarihin gelişmesindeki süreklilik ve aşmalar konusunda kültürle ilgili önemli bir açıklama getiriyor:

"Dünyanın tarih-öncesi dönemi ilgili bakışımdan hareket edecek olursam, gelişme ve dönüşüm biçimini iki tip olarak sınıflandırarak Avrupa, Yakın Doğu, Afrika, Orta Doğu, Uzak Doğu, Okyanusya ve Amerika'ya bakarsak dünyanın gelişme biçimleri bakımından iki büyük alana bölündüğünü görebiliriz. Birisi, benim küresel ya da Batılı olmayan biçim dediğim, esas olarak Çin tarafından temsil edilen türdür. Diğeri, Batılı türdür. Birincisinin önemli bir niteliği, onun sürekliliğidir. Yani kültür ve toplumdaki öğelerin birçoğu, barbarlıktan uygarlığa geçişte özellikle insan ile dünya ve insan ile doğa arasındaki ilişkiler devam ediyor. İkincisinde ise, yani Batılı model ise bir aşma özelliği gösterir. Yani, insan ile doğal çevre arasındaki ilişkilerde teknoloji ve ticaret gibi yeni faktörlerin ortaya çıkışıyla birlikte doğal ekolojinin kendi akışı zedelenmiş olur "[15]

15 Arkeoloji Üzerine Altı Konferans, (Beijing: Wenwu Chubanshe, 1986), sf. 17-18.

Batının Tarihi

Aşağıdaki sayfalarda Batı modelindeki "aşmacılığın" (atlamacılığın) gelişmesini tartışacağız. Burada ilk olarak Batı tarihinin gelişimindeki seküler gelişmeden söz etmek istiyorum.

Tarihsel merdivenin yukarı doğru hareketi en açık biçimde Avrupa'da görülüyor. Bununla birlikte bu halklar da merdivenin bir sonraki basamağına aynı biçimde ya da aynı sıralama içinde veya kabaca aynı zamanda adım atmadılar. Bazı halklar bir ara basamağı atlamış olabilirler ve bunlar—Rusya'nın köleci aşamayı atlamasında olduğu gibi—aniden ve hızla atlayarak ileriye doğru ilerlediler. (Örneğin Pirene çevresindeki halklar gibi) başka halklar ise çok uzun bir dönem boyunca değişmeden kaldılar.

Bu arada tarihsel merdivendeki yukarıya doğru hareket, yalnızca ilerleme yönünde düz bir çizgi izlemedi , gerilemeler de görüldü. Fakat aslında hem ilerlemeler, hem gerilemeler, dönüşler-zigzaglar ve kıvrılmalar olabiliyordu ancak toplamda belirli bir yön izleniyordu. Özel olarak konuşmak gerekirse, köleci Roma İmparatorluğu'nun çökmesinden sonra birçok bölgede üretimde büyük gerilemeler gündeme geldi. 14. ve 15. yüzyıllardaki aşırı ekonomik büyümenin ardından gelen 17. yüzyıldaki kriz yarım merdiven aşağıya inilmesine neden oldu. Batı Avrupa'da ilerleme sağlanırken aynı dönemde Doğu Avrupa'da serfliğin yeniden canlanması ve geri dönüş gündeme geldi. Batı Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıkması, Amerika'da köleciliğin yeniden canlanmasına neden oldu. İster üretici güçlerin düzeyi açısından değerlendirilsin, ister üretim ilişkilerinin gelişmesi açısından değerlendirilsin; Çin'in feodal üretim(bugün mevcut olan terminolojiye göre) tarzı, dünyanın en gelişmiş ve olgunluğa ulaşmış feodalizmleri arasındaydı. Ancak uzun bir süre boyunca bir sonraki adıma—kapitalizm—geçemedi. Ne var ki, toplumsal-ekonomik ve kültürel gelişmesi bir zamanlar Doğu ve Batı Asya'dan geri

olan Batı Avrupa, modern kapitalizmin doğum yeri ve gelişme merkezi oldu. Bütün bu örnekler, tek-çizgisel gelişmeye dayanan beş üretim tarzı teorisi açısından ciddi meydan okumalar ortaya koyuyor.

Tarihsel gelişmeyle ilgili tek-çizgisel teoriye karşı ortaya çıkan en önemli meydan okuma, günümüzde yaşadığımız gerçeklik tarafından konuluyor. Kapitalizm sosyalizme geçişin zorunlu maddi koşullarını oluşturan tarihteki en güçlü üretici güçleri yaratmasına karşın, o zaman neden ilk olarak bu maddi koşullara sahip olmaktan çok uzak olan ülkeler sosyalizme sıçradılar? Eğer tarihin tek-çizgisel gelişmesi teorisi doğru olsaydı, var olan sosyalizm ya yanlış ya da normal dışı olacaktı; dolayısıyla var olan sosyalizm bir gerçeklik ise, o zaman tarihin tek-çizgisel gelişmesi teorisi yanlıştır.

Üretim İlişkileri ile Üretici Güçler Arasındaki İlişki Üzerine

Tek-çizgisel gelişme teorisinin asıl öz noktası nerede yatıyor? Kanımca sorun, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki karşılıklı ilişkinin mekanik ve tek-çizgisel yorumlanmasında yatıyor. Yani bu teori, her toplumun ekonomik yapısının yalnızca tek bir üretim tarzını içerdiğini ve her bir üretici gücün yalnızca tarihsel süreçteki tek bir üretim ilişkisiyle bütünleşebileceğini varsayıyor. Böylece bu bakışa göre üretim ilişkilerinin üretici güçlere uygun hale getirilebilmesi tek bir hamlede tamamlanabilir, vb.

Muhtemelen böylesi bir tek-çizgisel yorumlama, Marx'ın şu görüşüyle ilgilidir: "El değirmeni size feodal beyin olduğu toplumu verir; buharla çalışan değirmen ise kapitalist sanayicinin olduğu toplumu."[16] Bugün bu basitleştirilmiş genelleme, doğruymuş gibi görünmüyor.

16 Marx, a.g.e., "Felsefenin Sefaleti" s f. 166.

Üretici güçlerin belirli bir düzeyi, belli üretim ilişkilerine denk düşer ve buna uygun bir toplumsal-ekonomik yapıyı oluşturur. Ne var ki, yeni olan her bir üretici gücün biçimi çok büyük bir dinamik role, gelişme esnekliğine ve uyarlanabilirliğe sahip olduğu için aynı karakterdeki ve düzeydeki bu üretici güçler bir dizi farklı üretim ilişkilerine uyarlanabilirler. Aynı türden üretici güçler ve aynı türden üretim tarzları, farklı tarihsel koşullar altında farklı toplumsal yapılara uyarlanabilir. Örneğin, küçük köylü ekonomisi ve bağımsız el zanaatları üretimi, ilkel komünal toplumun çözülmesinden itibaren bütün toplumsal-ekonomik yapılarda varlık göstermiştir. Ayrıca, modern sanayi üretim tarzı, hem kapitalist hem de sosyalist ilişkilere uymaktadır. Buradan toplumsal-ekonomik yapı kavramının çok daha geniş bir kavram olduğunu görebiliriz. Bu kavram, belirli bir toplumsal yapıdaki belirli bir üretim tarzına uygun düşen ekonomik sistemi kapsar. Bu ekonomik sistem, yalnızca belli bir üretim tarzı üzerine değil birçok üretim tarzı üzerine kurulabilir. Ne var ki, bunların içinde başat konumda bulunan yalnızca bir üretim tarzı vardır.

Örneğin kapitalist ekonomik sistem koşullarında aynı anda çeşitli kapitalizm öncesi pre-kapitalist sömürü biçimleri vardır. Tarihte, kölecilik, feodal ilişkiler ve diğer emek kiralamanın diğer ön biçimleri bir dizi farklı toplumsal yapı içinde aynı zamanda bulunmuştur. Yalnızca bir üretim tarzının sönmesinden sonra onun yerini yeni bir üretim tarzının alabileceği fikri hiçbir biçimde gerçek değildir. Ekonomik yapı, tek boyutlu ya da durağan değil çok boyutlu ve dinamiktir.

Her bir toplumsal yapının üç boyutu vardır: birincisi, özgün bir tarihsel çevre içinde bulunan özgün bir toplumsal strüktür oluşu. İkincisi, belirli bir aşama içinde olması (prototip, türetilmiş, ara ve varyant). Bu toplumsal yapı belirli özgün bir tarihsel süreç içinde bulunmaktadır. Üçüncüsü, bu toplumsal yapının aynı çağdaki genel dünya ortamında sahip olduğu konumunu—yani toplumun dış ortamını—onunla ortak bir

tarihsel çağda bir arada bulunan farklı toplumsal sistemlerin arasındaki yatay ilişkileri de ekleyebiliriz.

Bu anlamda, herhangi bir tarihsel dönemde oluşum halinde bulunan bir toplumsal yapının analizi, çok boyutlu, kapsayıcı, kesişen ve yapısal bakımdan ağ benzeri bir karakterde olmalıdır. Tarihsel evrime, mekanik, tek yanlı ve tek-çizgisel yaklaşım yerine bu türden diyalektik bir yaklaşım getirilmesi büyük önem taşır. Bu düşünce tarzı konusundaki değişikleri ve beraberinde toplumsal yapıların tarihsel gelişmesi üzerine tek-çizgisel gelişme şemasından kopuşu getirir. Ancak bu doğrultuda ilerleyebilirsek tarihsel yazgıcılık ve iradecilik temelindeki getirilen teorileri aşabiliriz.

Geçmişte akademik çevrelerde üretici güçler ve üretim ilişkileriyle ilgili olarak oldukça dar bir anlayış vardı. Ne var ki, son yıllardaki araştırmalar, üretici güçler ve üretim ilişkilerinin kavramsal içeriğini genişletti.

Marx, hiçbir zaman üretici güçleri oluşturan öğelerden ya da üretim ilişkilerini oluşturan öğelerden , söz etmedi. Tersine her zaman "üretici güçlerin bütünsel toplamına" ve "üretim ilişkilerinin bütünsel toplamına"—her ikisine birlikte işaret etti. Gerçekten de toplumsal yaşamda saf üretim ilişkileri diye bir şey yoktur. **"Her toplumun üretim ilişkileri bir bütünlük oluşturur"**[17] ve üretim ilişkileri de her zaman toplumsal ilişkilerin bütünlüğü içinde birbirine kaynaşmıştır.

Bu anlamda bir toplumun ekonomik yapısı, üretici güçlerin oluşturduğu sistemden çok daha karmaşık olan bir toplumsal sistemdir. Bunu genişletirsek,ve üstyapıda bir arada bulunan çeşitli üstyapı sistemlerini de ilave edersek , bütün bu karşılıklı ilişkiler, bir uygar toplumun sistemini oluşturur.

Marx bu konuda şöyle yazmıştı: **"Bu, aynı ekonomik temelin—kendi temel koşulları bakımından aynı olan**

17 Marx, a.g.e., sf. 166.

anlamda—sayısız farklı ampirik koşullar nedeniyle, doğal çevre, ırk ilişkileri, dışsal tarihsel etkiler, vb. nedeniyle, sonsuz değişiklikler ve derecelenmeler şeklinde görünümler vermesine engel değildir. Bunları yalnızca ampirik bakımdan verili koşulların analiziyle açıklayabiliriz."[18]

Dolayısıyla aynı ekonomik yapıya sahip toplumlar bile birçok bakımdan birbirlerinden farklılaşabilir ve birçok ara, geçişsel ve değişken biçimlere sahip olabilir.

Tarihsel gelişimin birçok faktör tarafından etkilenen ve kontrol edilen temel yasası, dengesizlik yasasıdır. Bu özellikle ilgili olarak Belçikalı Marksist Ernest Mandel, şunları yazmıştı: **"Çizgisel ilerlemenin yanı sıra bir de sıçramalarla olan gelişme vardır. Ekonomik evrim, özellikle belirli bir özgün ortama aşırı uyum sağlama çabası sonucunda çıkmaz yollara veya da uzun dönemli durgunluklara girebilir; Güneydoğu Asya'nın tarımcı halklarının başına bu gelmiş gibi görünüyor. Ayrıca Marksizm, (ortalama emek verimliliği bakımından alındığında) ilerleyen toplumların varlığının yanı sıra önemli oranda gerileyen toplumların da varlığını kabul etmiyor olsaydı, hiç de diyalektik olmayacaktı."**[19]

İlkel toplumlar döneminden en ileri kapitalist (ya da sosyalist) toplumlara kadar dünyanın hiçbir yerinde dümdüz bir gelişme çizgisi olmamıştır. Eskimolar ve Amerika'nın kuzeybatı sahilindeki kızılderiler gibi avcılık, toplayıcılık ve balıkçılık bakımından üretici güçlerde en yüksek düzeye ulaşmış olan bu halklar, tarımı icat etmediler. Tarım, ilk kez zengin su kaynaklarının bulunduğu Etiyopya, Anadolu, Afganistan, Kafkasların dış çevresi ve Hindistan'ın kuzeybatısındaki nehir vadilerinde görüldü. Ancak ne var ki, tarımsal uygarlık, bu sulak alanlarda doğmadı . Tarımsal uygarlığın en gelişkin aşamaya ulaştığı

18 Marx, Kapital, (Moscow: Progress Publishers, 1977), Cilt. III, sf. 791-792.
19 Ernest Mandel, Marksist Ekonomi Üzerine (New York ve Londra: Monthly Review Press, 1971), Cilt. I, sf. 91.

yerler Mısır, Mezopotamya, Hindistan ve Çin idi. Öte yandan tarımdaki emek üretkenliğindeki ilerleme ise, bu ülkelerde değil; Yunanistan, Roma, Bizans ve Orta Çağ Avrupası'nda (İtalya ve Flanders'de) oldu; ve bu gelişme de bu ülkelerde küçük ölçekli meta üretimi çerçevesinde yüksek düzeyde gelişmiş el zanaatları sanayisinin ve ticaretin oluşmasına yol açtı.

Küçük meta üretiminden kapitalist üretim tarzına geçişle ortaya çıkan sanayi devriminin gelişmesi, daha da kuzeyde, İngiltere'de oldu. Ancak el zanaatları sanayisi ve ticaretin gelişmesi açısından İngiltere, uzun bir süreç boyunca geri durumdaydı. İngiltere 17. yüzyılda dünyanın, hatta Avrupa'nın bile en zengin ülkesi olmaktan çok uzaktı. Ayrıca kapitalizm, ilk olarak ne İngiltere'de, ne de gelişmiş kapitalizm bulunan başka bir ülkede değil, tam tersine, 20. yüzyılın başında tipik olarak geri bir ülke olan Rusya'da alaşağı edildi. Bu durum, Mandel'in cesur bir öngörüde bulunmasına yol açmıştı: **"Rusya, toplumsallaşmış büyük ölçekli üretim araçları temelinde planlı bir ekonomiyi uygulayan ilk ülke olsa da gelecekte sosyalist bir toplumu tamamlayan veya da sınıfların, metanın, paranın ve devletin sönüşünü gören ilk ülke olmayacak..."**[20]

II. Tek Etken Teorisi mi, yoksa Çok-Etken Teorisi mi?

Kuşkusuz, tarihsel gelişmeyle ilgili Marksist teorinin, özellikle de çeşitli üretim tarzları üzerine Marx'ın teorisinin incelenmesinde ilk olarak onun orijinal görüşlerini tam olarak restore etmek ve "Marksizm" adına yapılan bütün eklemeleri ayıklamak için çaba harcamamız gerekiyor. Ancak Marksizm'i onun gerçek renkleriyle tam ve mükemmel bir biçimde restore etmek neredeyse imkansızdır. Bu yapılabilse dahi dünyadaki tarihsel gelişme sürecinde ortaya çıkan değişik ve çeşitli özgül sorunlara yanıt vermek olanaksız.

20 Ibid.

Genel dünya tarihiyle ilgili Çin'de—1980'lerin ortasındaki—okutulan ders kitapları, hala beş toplumsal-ekonomik yapı teorisindeki sıraya göre yazılmıştı. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki içkin olan içsel çelişki yasasına göre bu beş toplumsal yapı birbirlerine bağlanmış zincir halkaları gibi bir önceki toplumsal yapının çözülmesine ,ardından da bir sonrakinin zorunlu olarak gelmesine yol açacakmış gibi—insanlara yanlış bir izlenim veriyordu. Oysa iki toplumsal yapının yer değiştirmesi sırasında bir de geçiş dönemi vardır. Bu geçiş nasıl gerçekleşecekti? Çin'de o dönemdeki yaygın olan Marksist açıklamalara göre vurgu, içsel nedenler üzerine yapılmaktaydı, yani geçiş, içsel çelişkilerin bir patlaması yoluyla gerçekleşen bir devrim (mutasyon) tarafından tamamlanmaktadır. Geçişe ilişkin bu formül aşağı yukarı şöyleydi:

Yeni üretici güçler—devrim—üretim ilişkilerinin dönüştürülmesi— üstyapının dönüştürülmesi—bunların ardından üretici güçlerde büyük bir gelişmenin ortaya çıkması

Böylece, tek-çizgisel gelişme teorisinin mantığına göre, madem ki her toplumsal- ekonomik yapı için yalnızca tek bir tane üretim tarzı var, ve her bir üretim tarzı yalnızca bir üretim ilişkisiyle birleşebiliyor ve tek bir yasa tarafından kontrol ediliyor, bu takdirde dünyadaki bütün ülkeler doğal olarak er ya da geç tarihsel gelişmenin aynı adımlarını yaşayacaklardır.

Ancak bu teorilerin gerçek tarihin pratiğinin sınavları karşısında ayakta kalması oldukça zordu.Oysa yalnızca Batı Avrupa'da tarihteki toplumsal- ekonomik yapıların ardışık büyük geçişleri genel olarak sistemli bir teori hale getirilmiş bulunuyor. Burada üç büyük dönüşüm gerçekleşmişti: yani ilkel toplumdan köleci topluma, köleci toplumdan feodal topluma ve feodal toplumdan kapitalist topluma.

Batı Avrupa'nın Tarihsel Gelişmesinin Bazı Detayları

Birinci geçiş, —ilkel toplumdan, köleci topluma—çok uzun bir zaman aldı. Bunu doğrulayıcı yeterli veriler olmasa da geçişin yavaş bir biçimde gerçekleştiği varsayılmaktadır ve ilkel toplumda herhangi bir türden devrimin olmuş olması pek mümkün değil gibi gözüküyor.

İkinci geçiş, Batı Avrupa'da oldu. Ancak bu geçiş sürecinde kölecilikteki içsel çelişkilerin yoğunlaşmasının etkileri önemsiz olmasa da , köleciliğin yalnızca yeni ekonomik faktörlerin ortaya çıkmasına ve eski çelişkilerin keskinleşmesine bağlı olarak çözülmüş olabileceğini düşünmek muhtemelen oldukça zordur. Köleciliğin çözülmesinde belirleyici güç, dıştan, yani çok sayıda "barbar" istilası olmuştur. Yani bu geçiş, mevcut durumu sürdürme gücü olmayan eski sistemdeki üretici güçler nedeniyle değildi. Dış istilalar orijinal üretici güçlerde büyük tahribata yol açmış ve bunun sonucunda meta ekonomisi büyük bir gerileme yaşayarak daha geri olan doğal ekonomi sistemine geri dönüş gerçekleşmişti.

Bu büyük felaket, bütün bir dünya tarihinde çok ender görülen bir durumdur ancak bu büyük ani değişiklik Avrupa'nın feodal tabakalar (*feudal estates*) sistemine geçişini tamamlamasına neden oldu. Oldukça uzun bir dönem açısından bakıldığında feodal ilişkiler altındaki tarımın zorunlu olarak köleci üretim ilişkileri altındaki tarımdan daha yüksek bir düzeyde olup olmadığını söylemek oldukça zor. Dolayısıyla kölecilik altında hiçbir ekonomik kazanç olmadığını söyleyerek köleciliğin çökmesinin kaçınılmazlığını açıklamak da oldukça zor. Aynı biçimde ABD'nin güneyindeki köleciliğin ortadan kalkmasının kaçınılmazlığını da kazanç olgusuyla açıklayamayız. Bu yaklaşımların ikisi de üretim ilişkilerinin üretici güçlere uygunluğu yasasının aşırı basitleştirilmeleridir.

Batı Avrupa'daki üçüncü geçişe baktığımızda durum çok daha karmaşıktır.

Geri Batı Avrupa'da ileri kapitalist toplumsal yapının kurulması, kapitalizmin büyümesi ya da doğuşu veya toprak sahibi soylular ile köylüler (serfler) arasındaki sınıf mücadeleleri türünden basitleştirilmiş etkenlere dayanılarak hiçbir biçimde açıklanamaz. Yalnızca, eski kurumlar içindeki yeni etkenlerin ortaya çıkması ve gelişmesi, dünyanın herhangi bir yerinde feodalizmden kapitalizme dönüşümün gerçekleşmesine yetmezdi. Batı Avrupa tarafından gerçekleştirilen bu uzun geçiş süreci, feodal toplumda ortaya çıkan: erken şehirleşme—toplumsal yapıdaki değişim—, erken ticarileşme—değişim biçimindeki değişim—, erken sanayileşme —aynı zamanda proto -sanayileşme ya da üretim tarzında değişim de deniyordu—ve laikleşme (teokraside değişim) olarak ortaya çıkıyordu.Ancak bu etkenlerin hepsinin bir araya gelmesinin sonucu, katı feodal bağımlılık yapısının gevşemesine yardımcı oldu.

Bununla birlikte burada , üretici güçlerle ilgili yeni etkenlerin faaliyetleri için bir alan sağlayan, Doğu'daki gibi merkezi bir devlet iktidarına sahip olmayan, tam da bu özgün Batılı feodal toplumsal yapıya dikkat çekmek gerekiyor. Çünkü bu toplumsal yapıda, barbar kabilelerin akınları sonucunda sürekli bir çok kez olarak tahrip edildikten sonra feodal bir hiyerarşik iktidar yapısı (politik çoğulculuk) ortaya çıkmıştı. Ve Batı Avrupa'da emperyal bir sistem olmadan pek çok sayıda küçük ülke bir arada yaşıyordu (uluslararası çoğulculuk söz konusu idi). Bu ülkelerde politik iktidarın kiliseler ve krallar arasında paylaşılması gelişmeye başladı (toplumsal çoğulculuk); ardından belediyelerin gelişmesi ve yükselişi söz konusu oldu (ekonomik çoğulculuk), vb.

Bütün bu olgular hep birlikte, —yeni üretici güçlerle ilgili etkenlerin—özgür kentleri temel alarak ve buralarda gelişerek görece kolay bir biçimde büyümesine yol açtı.

Bunlara rağmen özellikle güçlü şok dalgalarının ileriye doğru itici etkisi olmasaydı yeni etkenlerin güçlü bir gelişme ve büyümeyi sağlaması olanaksız olurdu. Bu anlamda, büyük

denizaşırı keşifler sonucunda sağlanan ticari devrim ve fetihler yeni üretim tarzını büyük ölçüde besledi. Böylece 18. yüzyıl sonlarındaki sanayi devrimi ve aynı dönemde oluşan politik devrimler ortaya çıktı. Batı Avrupa'daki bu garip çakışmalar, ekonomik, politik ve toplumsal devrimleri yakın bir biçimde birleştirdi.

Yalnızca bu yolla—birçok uygun/olumlu koşulların özgün bir biçimde bir araya gelmesiyle birlikte—yeni doğmakta olan modern üretim tarzları ortaya çıkar ve Batı Avrupa'da burjuva üretim ilişkileri içinde kendileri için en uygun gelişme biçimini bulurlar.

Ancak denizaşırı ticaretten büyük kârlar elde eden Avrupa'nın güneyindeki (Akdeniz bölgesi) şehir devletleri sanayi toplumuna geçişi ilk olarak tamamlayamadılar. Benzer biçimde coğrafi keşiflerde öne çıkan ve "üzerinde güneş batmayan" ilk sömürge imparatorluklarını kuran Portekiz ve İspanya da modern kapitalizme geçişi tamamlayan ilk ülkeler olmadılar. Dolayısıyla modern kapitalizmin yükselişinin uzun bir dönem içinde ve birçok etkenin birbiri üzerine etkide bulunmasını gerektiren spontane bir tarihsel süreç olduğu görülebilir. Madde ile ruh karşıtlığının , ekonomi ile politika ve kültür karşıtlığının—sabit bir yönde ve bir ardışık dizin içersinde olacak şekilde—insan tarafından tasarlanarak yönlendirilmesi mutlak olarak mümkün değildir.

Engels'in Bileşke Kuvvetler Teorisi

Kanımca, sadece ve sadece bileşke kuvvetler teorisi ile; tarihsel nesnelerin gelişmesindeki bütün çelişkilerin bileşik toplam olarak doğrultu ve yönelimini doğru biçimde açıklayabiliriz. Bu, düşünce Engels'in yaşamının son yıllarında tarihsel materyalizmin yöntemine ilişkin yaptığı büyük bir katkıydı. Dolayısıyla tek-çizgiselci ve tek etken düşüncesine bağlı olanlar onun değerini anlayamamaktadır.

Bir zamanlar Marx şöyle demişti: **"Çok farklı tarihsel koşullarda ortaya çıkan olağanüstü birbirine benzeyen gelişmeler, tümüyle farklı sonuçlara yol açabilirler."**[21] Yeni üretici güçlerle ilgili etkenler, eski toplumsal yapılar içinde filizlenirler; bu, toplumsal yaşamda her zaman karşılaşılan bir olgudur. Feodalizmin çözülmesinin bazı belirtileri ve kapitalizmin doğuşunun bazı öğelerinin varlığı nedeniyle Bazı Asya ve Afrika ülkelerinin er ya da geç kapitalizmin yeni bir biçimine geçeceklerine yönelik eski inanç, tipik bir tek-çizgisel gelişme teorisidir fakat tarihin geçmiş uzun süreci bu fikri hiçbir zaman doğrulayamaz . Örneğin, genelde kapitalist üretim tarzının bütünsel bir tarzda (toplamda) doğuş süreci sırasında görülen kiralık ücretli-emek çok eski bir olgu olup bireysel ya da dağınık bir biçimde köleci sistemle bir arada birkaç yüzyıl varlığını sürdürmüştü. Engels şöyle dikkat çekiyordu: **"Fakat bu embriyon yalnızca gerekli tarihsel önkoşullar oluştuğunda kapitalist üretim tarzına doğru evrilebilmiştir"**[22] Yine de böylesi tarihsel öncüllerin yalnızca belli özel yerlerde ve belli özel koşullar içinde ortaya çıkabileceği bir gerçektir. Fakat bu gerçek sık sık toplumsal yapıların gelişmesi ile ilgili kaba/vülger bakış açılarının oluşmasına neden olmaktadır.Belirli ülkelerde belirli bir üretim tarzının filizlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte bu üretim tarzının gelişme zorunluluğuna işaret etme yönünde fikirler ortaya atılmakta ve benzerlikler kurulmaktadır.

Özetlersek, insanlık tarihindeki hiçbir toplumsal yapı değişikliği, sıradan bir toplumsal değişiklik değildir. Her biri büyük bir toplumsal dönüşüm ya da toplumsal bir devrim olarak ortaya çıkmıştır. Bu türden bir tarihsel hareket, hanedanların değişmesinden farklıdır. Herhangi tek bir etken tarafından kontrol edilmez ve belirlenmez. Her zaman iç ve dış nedenlerin çoklu bir bileşkesi içinde bu etkenlerin karşılıklı etkileşimi ve özgün bir biçimde bir araya gelişleri ile ortaya çıkarlar.

---

21 Marx, "V. I. Zasulich'e Mektup," Seçme Eserler, Cilt. 19.

22 Engels, Anti-Dühring (Beijing: Foreign Languages Press, 1976), sf. 348.

İçsel nedenler, yani yeni üretici güçlerin gelişmesi ve onlara eşlik eden sınıf mücadeleleri, büyük toplumsal değişikliklerin gerekli koşullarıdır; dış nedenler: yani olağanüstü özel etkenlerin bir araya gelmesi ise büyük toplumsal değişiklik için uygun koşulları oluşturur. Bir toplumun içsel gelişme mekanizmasının gücü, bu toplumda bir arada varlığını sürdüren ve birbirlerine bağlı olan—toplumsal organizmadaki—bütün çoğul etkenlerin sahip oldukları hareket alanının genişliği ile belirlenir.

Bu alanın geniş olup olmaması , yapının içinden adım adım tedricen büyüyen değişim güçlerinin büyümesi ve güçlenmesi için önemli bir koşulu oluşturur. Değişikliklerin dışsal koşulları, genellikle toplumsal yapının dışındaki belirli özel güçler yoluyla işlev görür.

Son tahlilde, bu dış koşulların gerekli olmalarının nedeni, herhangi bir toplumsal-ekonomik yapının ve onun uygarlık biçiminin tarihsel bir istikrarlılığa sahip olması karakterinde gizlidir. Sadece ve sadece orijinal yapı içinde gelişen iç uzlaşmaz çelişmelere dayalı hareketlere dayanarak bir aşama yapmak çok zordur. Çünkü orijinal yapı belirsiz aralıklarda giriştiği "tahrip ve restorasyonlar" yoluyla kendini yenilemeye çalışır ve sadece iç çatışmalara dayanmak sık sık fasit dairelere yol açma riski taşır.

Avrupa ve Asya tarihindeki birçok büyük değişiklikler, hemen hemen istisnasız bir biçimde, bir "şiddetli alt-üst oluş" (tufan) ile bağlantılıdır. Örneğin, barbarların Avrupa'yı büyük fethi Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü hızlandırmıştır. Büyük coğrafi keşifler ve Batı'nın denizaşırı genişlemesi Avrupa'da modern kapitalizmin ortaya çıkmasını hızlandırmıştır; Birinci Dünya Savaşı, kapitalizmin bir dünya kapitalizmi haline gelmesi sürecinde önemli bir gedik almasına yol açmıştır. (Sovyetler Birliği Devletlerinin kurulması kastediliyor. -çev.) İkinci Dünya Savaşı, dünyadaki sömürge sisteminin parçalanmasına ve Asya-Afrika bölgesinde yapısal değişikliklerin

oluşmasına neden olmuştur; hatta Japon modernleşmesinin başarısı bile İkinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisine bağlanmıştır.

Modern Çin'deki dönüşüm de aynıdır. Büyük bir toplumsal değişim için gerekli koşul olarak "şiddetli alt-üst oluş" (tufan) fikrini ortaya atarak, değişimlerin temeli olan içsel nedenlerin rolünü yadsımayı, ya da azımsamayı hiç bir şekilde düşünmüyoruz. Söz konusu değişiklikler için içsel önkoşulların olmadığı bir durumda basitçe dışsal nedenler tek başlarına değişikliklere yol açmazlar. Örneğin, 19. yüzyılın başlarında, değişik koşulların bir araya gelmesi nedeniyle, Haiti'de kölelerin devrimi, köleciliği ortadan kaldırmıştı. Ancak bu durum, eski kölelerin kaderinde toplumsal bir dönüşüme yol açmadı. Burada kaderci tarihsel evrim teorisinden kurtulmak için uzun bir dönemdir gözden kaçan dışsal nedenlerin rolü üzerine güçlü bir vurgu yapmayı düşündük.

Öte yandan vurgulamam gerekir ki, üretici güçler ile üretim ilişkileri karşıtlığı ve toplumsal-ekonomik yapıların teorik analizinde—toplumun ve tarihsel gelişmenin incelenmesinde ekonomik düzeye (Marksizm'in görüş açısından en önemli düzey olan) yoğunlaşmak gerekir. Öte yandan ekonomik düzeyin gelişmesiyle ilgili—tek-yanlı olmayan—derinlemesine bazı sonuçlara varmak için ekonomik düzeyin yalıtlanmış bir analizinden kaçınmak gerekir. Bugüne kadar, Marksist teorik çevreler tarafından ekonomik olmayan etkenlerin incelenmesi her zaman çok yetersiz oldu. Karmaşık tarihsel olgular incelenirken; bu olgular üzerinde ekonomi-dışı faktörlerin etkisi, hiçbir zaman üstyapı ile ekonomik temel arasındaki karşı—etkileşim denilerek basitçe ele alınamaz. Dolayısıyla geride kalan yüzyılda Marksist olmayan akademik çevrelerde toplumsal değişimler ve tarihsel gelişme üzerine elde edilen başarılar da görmezden gelinmemelidir. Bazı antropologlar, ilkel toplumda toprak kullanımı,tarımcılık ve tarım ürünü bölüşümünün saf ekonomik bir faaliyetler olmadığı düşüncesini savunmaktadır. Bu faaliyetler, aynı zamanda dinsel ve toplumsal amaçlara da

hizmet ederler. İlkel toplumda ürün değişiminin sanatsal bir yanı bile vardı. Burada yüzyılımızın başlarında Max Weber tarafından yapılan Doğu ve Batı'nın dinsel sosyolojisi ve Protestan ahlâkıyla ilgili öncü araştırmalara dikkat çekmek istiyorum. Aynı zamanda Parsons'un insan kültürünün gelişmesiyle ilgili araştırmalarından söz etmek gerekiyor. Bu çalışmalarda seçilen yeni bakış açıları, hiç kuşkusuz tarihsel gelişme teorisinin daha bütünlüklü bir kavramının oluşturulması açısından ufuk açıcı olmuştur.

Tarihin gelişiminde, bir çağ günümüzden ne kadar daha uzak/geride ise toplumsal yapısının strüktürünün ve işlevlerinin giderek basitleştiğini gösteriyor. Toplumsal işlevlerin bölünme derecesinin de daha düşük düzeyde olduğunu gösteriyor.

İlkel toplumda üretim aile ile yakından bağlantılı idi, politika ve din organik bir bütün içinde iç içe geçmişti ve politik iktidar (özellikle dinsel otoritenin politikası)ekonomik gücün üzerinde bir konuma sahipti.

O dönemde akrabalık ilişkileri, dinsel görüşler ve topluluktaki liderlerin işlevleri, sonraki çağlara kıyasla çok daha önemli ve güçlüydü. Dolayısıyla maddi üretim tarzı gelişmenin sınırını belirleyen etken olmasına karşın ekonomi-dışı faktörlerin toplumsal gelişme üzerindeki etkisi gerçekten de ekonomik etkenlerin etkisinden çok daha fazlaydı. Örneğin, hem Orta Amerika'daki Maya uygarlığı hem de And dağlarındaki İnka uygarlığı, dünyanın Doğu yarı-küresinden yalıtılmıştı.

Bu uygarlıklar kabaca benzer biyolojik çevrelere, üretici güçlerdeki gelişme bakımından benzer bir düzeye ve kabaca aynı temel üretim ilişkileri tarzına sahiptiler. Ne var ki, bu iki uygarlığın gelişme yönleri birbirinden çok çok farklı olmuştu. Çok ilkel üretici güçler gelişmesi koşullarında Maya astronomisi, takvimi ve yazılı dil sistemleri antik Amerika'nın harika başarılarını sağlamıştı ancak politik yapısı çok geriydi.

Öte yandan İnka'lar, yazılı bir dil ve demir eşyalar gibi gelişme için önemli etkenlerde zayıf olmalarına rağmen muazzam geniş bir "imparatorluk" ve düzenli bir politik yapı, gelişkin bir dağıtım/bölüşüm sistemi ve taşımacılık ağı oluşturmuştu. Bu örnek, yalnızca üretici güçler, üretim ilişkileri ve üretim tarzı gibi basitleştirilmiş analitik kavramları kullanarak insanlığın toplumsal yaşamının farklı gelişme yollarını ve karmaşık modellerini açıklamanın çok zor olduğunu gösteriyor.

Yaşamının son yıllarında Engels, tarihsel materyalizmle ilgili mektuplaşmalarında, ekonomik faktörlerden ayrıca , üstyapının değişik faktörlerinin de tarihte bir rol oynadıklarını tekrar tekrar belirtmişti. Üstyapının ekonomik temel üzerindeki karşı etkisine dayanan bu görüş—belirli tarihsel dönemler—, bütün tarihsel dönemlere değil—uygulanabilir görünüyor.Ancak, bütün etkenlerin tarihsel sonucunu daha diyalektik ve bilimsel biçimde incelemek açısından "üstyapı ile altyapı arasında etki ve karşı-etki" şeklindeki formülasyon, açıktır ki fazla mekanik kalmaktadır.

Bütün bir toplumsal organizma harekete geçtiğinde, tek yönlü bir eylem sistemi değil, karşılıklılık gösteren bir hareket ve eylem sistemi oluşturur. Toplumsal gelişmedeki ekonomik etkenlerin belirleyici rolü, ekonomik gücün, toplumsal ve politik güçten giderek daha fazla ayrılmasıyla kendisini ortaya koyar ve ekonomik güç tedricen / adım adım diğerlerini aşar. Bir toplum ne derece ilerici ve gelişmiş ise bu toplumda, ekonomik etkenlerin rolü o denli güçlüdür. Kapitalizm çağında kapitalizm öncesi (pre-kapitalist) çağa kıyasla gelişme mekanizmaları açısından önemli değişiklikler oldu. Hatta bugün, ekonomik faktörler rollerini bağımsız biçimde oynayabiliyorlar. Eğer tarihin başlangıcından bu yana, belirli bir dönem ayrımı yapmaksızın, ekonomik etkenler ile ekonomi-dışı etkenlerin aynı formül ve reçetelere göre iş gördüklerine inanılırsa, o zaman, insanlığın tarihsel sürecinin, tamamen "doğal bir tarihsel süreç" olarak görülmesi gerekecektir. Hatta basitçe matematik bir formülle dahi

çözümleme yapabilirsiniz. Kanımızca Lenin'in aşağıdaki görüşü gerçekçidir ve **"... Muazzam çeşitlilik ve çelişkili yapısıyla birlikte, tekil bir süreç oluşturan ve belirli yasalar tarafından yönetilen—tarihin—bilimsel incelenme yöntemi..."**[23] savunulmalıdır ve bizler tarihin incelenmesi için bilimsel ve ölçü-bilimsel yöntemlerin kullanılmasını teşvik etmeliyiz. Tarih bilimini, doğal bilimlere bütünüyle eşitleyen mekanik benzeştirme yöntemini benimsemiyoruz.

III. Tekçi ve Çok-çizgisel Teori Işığında Bir Makro-yapı Tasarısı

Üretici güçlerin var olan halihazırdaki sistemi, bütün ekonomik faaliyetler için maddi bir temel oluşturur.Üretici güçler sistemi, toplumsal değişim için temel dinamiği oluşturur ve aynı zamanda gelişme açısından nesnel olanağa sahip olan değişimleri besler. Üretim ilişkileri sistemi ise, üretim sürecinde şekillenen bir toplumsal örgütlenme biçimidir ve bu sistemin bütünsel toplamı toplumun ekonomik temelini oluşturur.

Son tahlilde insan tarihinin gelişmesi, asıl çekirdeğini üretici güçlerin gelişmesinin oluşturduğu ekonomik gelişme ekseninde yürümektedir. Daha önceki bir makalemizde de belirttiğimiz gibi; buna ekonomik gelişmenin ve toplumsal ilerlemenin **eksen ilkesi** diyoruz.[24] Bu yaklaşım, Marksizm'in tekçi tarihsel teorisine bağlanır. Ne var ki, Engels'in de belirttiği gibi **"o bütün muazzam süreç etkileşimler biçiminde sürüp gidiyor—. bu etkileşim çok eşitsiz güçler arasında olsa da—ekonomik hareket açık ara en güçlü, en öncelikli, en belirleyici olsa da—ve bu çerçevede yine de her şey görelidir ve hiçbir şey mutlak değildir. "**[25]

23 Lenin, "Karl Marx," Seçme Eserler (Moskova: Progress Publishers, 1977), Cilt. 21, sf, 57.

24 Lütfen yazarın şu makalesine bakınız, "Marksist Modernleşme Teorisi için Başlangıç Kavramları" "Üç Aylık Social Sciences in China Dergisi, İngilizce baskı, 1988, No.2.

25 "Engels'ten C. Schmidt'e" (27 Ekim, 1890), Marx ve Engels'in Seçme Yazışmaları (Moskova: Progress Publishers, 1955), sf. 402.

Üretici güçler ile üretim ilişkilerinin bütünlüğü, genellikle üretim tarzı olarak kabul edilir; bu kavram Marx'ın üretim sürecini analiz etmek için kullandığı ve Marx'ın kavramları arasında en fazla kesinlik taşıyan ve sentetik özellikli bir kavramdır. Marx'ın tarihsel gelişme kavramı, üretim tarzının gelişmesi olarak özetlenebilir. Üretim tarzının gelişmesi, toplumsal üretim sürecindeki , emek, teknoloji ve yönetim dahil çeşitli yönlerin gelişmesini içerir. Bir dönemde belirli bir üretim tarzının gözlem ve incelenmesi, bu üretim tarzına uygunluk gösteren üretim ilişkileri ile birliği gözetilerek yapılmalıdır. Üretim ilişkileri, çeşitli tip ilişkileri içerir: mülkiyet hakkı ilişkileri, bölüşüm ilişkileri ve toplumsal üretim sürecindeki diğer ilişki tiplerini içerir. Üretim ilişkileri, verili bir sosyo-ekonomik yapının karakterinin belirlenmesinde tayin edici bir rol oynar. Ne var ki, toplumsal ilerleme ve ekonomik gelişmenin ölçülmesindeki nesnel ölçek çizgisi, son tahlilde toplumsal üretici güçlerin gelişme düzeyi tarafından belirlenmektedir . Ancak, yaygın olan beş üretim tarzı teorisi, toplumsal gelişmeyi—Stalin'in getirdiği yoruma dayanarak—bütünüyle üretim ilişkilerinin sıralanmasına/dizinine göre ele alıyor. Böylece, toplumsal gelişmenin düzeyini ölçmede dayanacağımız belirleyici kilit eksen, bütünüyle tersyüz edilmiş oluyor. (Bkz. Şekil 2).

Yukarıdaki şekiller arasındaki fark çok önemli. Şekil 2'ye göre toplumsal gelişmenin düzeyi, esas olarak üretim ilişkilerinin karakteri ile ölçülüyor. Kanımızca bu yaklaşım, büyük ölçüde ideolojiktir ve değerler tercihine dayanmaktadır. Çünkü sosyalizm koşullarındaki varlığını sürdüren üretim ilişkilerinin kapitalizminkilerden üstün olduğuna inanılıyor. Bu nedenle sosyalist ülkelerin kapitalist ülkelerden daha yüksek bir gelişme düzeyine ulaşmış oldukları veya ulaşılabilecekleri varsayılıyor. Böylesi bir devrimci öznelci yaklaşım, üretici güçlerin gelişmesi düşük bir düzeyde olan, belirli tarihsel

aşamaları sıçrayarak aşan ülkelerde gelişme için teorik bir temel sağlamaktadır. Rus Devrimi'nin karşılaştığı zorlu teorik sorun böyle çözülmüştür. Oysa gelişmiş üretici güçlerin bir ileri hamle, bir çırpıda ile elde edilmeleri çok zordur. Yine de sınıf mücadelesinin itici dinamik olduğu teorisine göre üretici güçlerin gelişkin ilişkilerine devrimci yollarla hızlı bir biçimde erişilebilir. Ancak bu hatalı yolda ilerlendiğinde, gelişmiş üretici güçler ile geri üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler hemen yeni bir görünüm kazanır ve gelişmiş üretim ilişkileri ile geri üretici güçler arasındaki çelişkiler görünümüne dönüşür. Yani, bu yol izlendiğinde önem verilen şey üretim ilişkilerini üretici güçlerin gelişmesine uyum gösterecek şekilde dönüştürme çabası değildir. Aksine bu yol izlendiğinde üretici güçlerdeki gelişmenin üretim ilişkilerinin düzeyini yakalaması için çaba harcanmaya başlanır. Ve bu çelişkiyi teorik olarak çözmek için devrimci devlet iktidarının etkisini görülmemiş bir düzeye yükseltilmesi gerekir. Dolayısıyla, bu da çok sık olarak tarihsel materyalizmin, iradecilik ile yer değiştirmesine yeşil ışık yakmıştır.

Buradan da Marksist tekçi çok-çizgisel tarihsel gelişme kavramının çerçevesini yeniden inşa etmek açısından tarihteki büyük değişiklikler dönemlerinde üretici güçlerin oynadığı rolün yeniden incelenmesi gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Ve üretici güçlerin, üretim, ekonomi, politika ile ve toplumun bütününün kültürel yapısı ile karşılıklı ilişkilerinin incelenmesi gerekecektir. Şimdi bu ilişkilerin tarihsel gelişmenin önemli farklı aşamalarında nasıl oluştuğuna bakmak istiyoruz.

Önemli Tarihsel Gelişme Aşamalarında Üretici Güçler

Bugüne kadar olan insanlık tarihinde temelden farklı karakteristikler ve temelden farklı formasyonlar gösteren birkaç başlıca tipte toplumsal üretici güç ortaya çıkmış bulunuyor. Bunların ortaya çıkma sırası şöyle: **birincisi**, ilkel üretici güçler, yani doğal biçimdeki üretici güçler; **ikincisi**, —hayvan

yetiştiriciliğinin de dahil olduğu—tarımsal üretici güçler, yani yarı- yapay üretici güçler; üçüncüsü, sınai üretici güçler, yani bütünüyle yapay biçimdeki üretici güçler.

Farklı karakterler gösteren bu üç üretici güç, insanlığın makro-tarihinin evriminde kendi içlerinde en fazla ortaklık gösteren büyük çağları farklılaştırıyorlar: Tarım-öncesi çağ, yani balıkçılık, avcılık ve toplayıcılık çağı; **Tarımsal uygarlık çağı** ve üçüncüsü **Sanayi uygarlığı çağı.** Bu başlıca üç önemli üretici güç gelişme sürecinde ardışık bir sıra izler ve adım adım gelişir ancak aynı zamanda üst üste çakışırlar, iç içe geçerler ve aralarında kolayca ve kesin bir çizgi çekebilmek zordur. Her bir üretici gücün gelişmesi, farklı doğal koşullarda, farklı toplumsal koşullarda ve farklı yerlerde eşitsiz bir gelişme gösterir ancak genelde bunların hepsi çok uzun bir gelişme sürecinden geçerler ve farklı gelişme aşamaları sergilerler.

Örneğin, tarımsal üretici gücün embriyonik bir biçimde ilkel tarım aşamasını yaşaması... Sınai üretici gücün embriyonik biçimde ev el sanatı ve ayrıca atölye el sanatı aşaması yaşaması söz konusu olmuştur. Tarihte yeni üretici güçlerin evrimi, eskilerden daha hızlı gerçekleşmiştir ve modern çağa yaklaştıkça üretici güçlerin gelişme evrimi daha da hızlanır.

Farklı ülkeler ve halklardaki üretim ilişkileri—ülkeleri toplumsal-ekonomik yapılar olarak ele alabiliriz—bu üretim ilişkileri—yukarda sıraladığımız üç makro üretici gücün birine uygun düşecek şekilde biçimlenirler. Şüphesiz her bir makro üretici gücün farklı doğal, tarihsel ve toplumsal koşullar içinde bulunduğunu ve geliştiğini biliyoruz. Her bir bağımsız toplumsal-ekonomik yapı, kendine içkin bir strüktüre, göreli bir uyarlanma yeteneğine, uzun erimli bir istikrara ve kendi hareket yasalarına sahiptir. Bu varsayımlarımıza göre, üretici güçlerin gelişme düzeyi ve koşullarının aynı düzeyde olması halinde dahi çeşitli toplumsal yapılar farklı örüntüler /çizgiler taşıyabilir. Ve bu toplumsal yapıların gelişme yolları da farklı

modeller gösterebilir. Bu, hiçbir şekilde tarihsel gelişmesinin yasaları olmadığı anlamına gelmez, çünkü toplumsal üretici güçler bütünsel çerçeve içinde gelişmenin sınırını belirler ve üretim ilişkilerinin temel veçheleri de her zaman şu ya da bu yönde bazı benzerlikler gösterir .

Birinci Büyük Dönüşüm

Üretici güçlerin bu üç başlıca biçimini insanlığın tarihsel sürecini incelemede kullandığımızda, benzer bir biçimde gezegenimizin yaşamı içinde insanın evriminin çok geç başladığını da görebiliyoruz. Geçmişteki binlerce yıl boyunca insan ile onun biyolojik çevresi arasında çok fazla bir fark yoktu. İnsanlar avcı ve toplayıcı idiler. Antropologlar, ilk büyük dönüşümün alet yapıldığı devrim, yani kaba taş aletler yapmak ve ateşin keşfi ve kullanılması olduğunu savunuyorlar. Bu aletleri eline alan insanlık diğer hayvanlarla rekabet bakımından üstün bir konum elde etti. Avlanıp toplanan yiyecek miktarı önemli oranda artmaya başladı, yaşam alanı genişledi ve göçler arttı. Bu yaşam biçimi, insanlığın doğuşundan itibaren bütün bir tarihinin %99'undan daha fazlasını kaplıyor.

İkinci Büyük Dönüşüm:

Yaklaşık 10.000 ile 8.000 yıl önce gerçekleşen, ve "Tarımsal Devrim" olarak da bilinen "Neolitik Devrim" idi. Yeni taş aletlerin kullanılması sayesinde insanlık, doğal kaynakları kendi inisiyatifiyle kullanarak, yani yerleşik yaşam biçimine geçerek ürünleri ıslah etmek, ekim yapmak ve hayvan yetiştirmek yoluyla yiyecek üretimi ekonomisine geçti. Sonuç olarak, nüfusun büyüme oranı da arttı. Ancak insanlığın başlangıçtaki ilkel tarımdan gerçek tarım yetiştiriciliğine geçmesi kabaca birkaç bin yıl sürdü. Yaklaşık 5.000 yıl önce Asya'nın batısında gerçekten uygarlığın ilk biçimine—tarımsal uygarlığa—geçildi.

İlk erken dönem kentlerinin görünmesiyle birlikte işbölümü ortaya çıktı. İnsanlık tarihinde ilk kez artı ürünlerin birikmesiyle birlikte zengin ve yoksul farklılaşması hızlandı, toplumda tümüyle farklı koşullarda yaşayan, farklı insan grupları ortaya çıktı. Yavaş yavaş yerleşik yaşama geçildi; bireysel ve aile mülkiyetinin çok önem kazandığı sınıflı bir toplum ortaya çıktı. Bu insan uygarlığının gelişmesinde önemli bir çağ idi .

İlkel komünal, Asyatik, köleci ve feodal tipte farklı üretim ilişkileri, başlıca zenginliğin (toprağın) ve emeğin ürünlerinin mülk edinilme biçimine göre farklılaşmakta idi ve her üçünde de ortak maddi temel **tarımsal üretici güçler** idi.

Farklı üretim ilişkilerinin oluşturduğu özel bileşimler ve diğer toplumsal koşullar, birbirinden farklılaşan strüktürlere yol açtı ve bunların içlerindeki toplumsal hiyerarşi de bir diğerine göre belirgin farklılıklar göstermekteydi. Yukarıda söz edilen üretim tarzlarından birisi olan ilkel komünal, ilk başlangıç olan tipti. Oysa köleciliğin ve feodalizmin, farklı bölgelerde erken ya da geç oluştuğunu görüyoruz,bunların diğerlerine paralel ya da karma olarak ortaya çıktığı durumlar da görülebiliyordu. Bazı ilkel komünal sistemler, doğrudan feodal sisteme geçiş yapabiliyordu. Tarımsal yaşamın—ilkel komünal tip içindeki—bu tarzının tutuculuğu ve istikrarlı yapısı ekonomik büyümeyi geciktiriyor ve insanlık tarihinin (%99 dan) geriye kalan yüzde birlik zaman diliminin büyük bir çoğunu alıyordu . Ne var ki, Avrasya'nın kuzeyindeki otlaklardaki hayvan yetiştiriciliği, —bu toplulukların tipik özelliği büyük bir hareket/göç özelliğine sahip olmaları idi—uygarlığa doğru daha da yavaş bir evrimleşme süreci göstermişti. Bu topluluk yapıları ilkel komünal toplumun bir alt-örüntüsü olarak ele alınabilir.

Üçüncü Büyük Dönüşüm

220 yıl önce Batı Avrupa'da başlayan sanayi devrimiydi. Dünyanın birçok yerinde bugün hâlâ bu geçiş süreci devam ediyor. Sanayideki modern üretici güçlerin en belirgin özelliği, doğal güçler ile insan gücünün makine gücüyle yer değiştirmesidir ... Yani teknik gücün ve fosil yakıtların yaygın kullanımı yoluyla üretim sürecinde niteliksel bir değişim sağlanmıştır. Güçlü pazar rekabeti mekanizması, bağımsız ekonomik gelişme yeteneği sağlamış ve aynı zamanda üretim tarzının ve değişim biçiminin uluslararasılaşmasını, sanayileşmiş ülkelerde süregen ekonomik büyümeyi getirmiştir. Böylece bu ülkeler ikinci tip—sanayi uygarlığının yeni çağına—uygarlığa geçmişlerdir.

Sanayi devrimi ile ilişkili olarak ortaya çıkan politik devrimler, üretim ilişkilerinde ve toplumsal yapıda büyük değişikliklere yol açmıştır. 19. Yüzyılın başlangıcında tüm dünyada yaklaşık 720 milyon insan vardı. Kısa bir sürede, İstatistiklere göre bu sayı 6 veya 7 milyara çıktı ve bu dönemde kişi başına üretim on kattan fazla arttı. Sanayileşmiş ve metropol kent yaşam biçimi, geleneksel tarımsal yaşam biçiminin yerini alıyor. Hiç kuşkusuz bu, insanlığın gelişmesinde yeni bir döneme işaret ediyor. Barbarlık ile uygarlık ayrımı, yerini sanayi toplumu ile sanayi öncesi toplum arasındaki ayrıma bırakmıştır. Modern endüstriyel üretici güçler temelinde kapitalist üretim ilişkileri, ilk olarak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da başat bir konuma geldi ve bunun sonucunda, kapitalist sanayi toplumlar oluştu ve kurulmuş oldu. Batı Avrupa'daki sanayileşme sürecinin hızlanması, buradaki gelişme ile Batı-dışı dünya arasındaki gelişme açığının artmasına yol açtı. Bu gelişme açığına yönelik olarak oluşan güçlü ulusal tepki, Batılı olmayan dünyadaki modernleşme hareketlerini hızlandırarak, bütün dünyadaki toplam tarihsel süreci de hızlandırdı. Sosyalist hareket—kapitalist olmayan yöntemlerle modern sanayi toplumuna geçmek için—geri ülkeler tarafından benimsenen özel bir biçimdi.

Aynı yapıdaki üretici güçleri barındıran ve öncü—fakat iki farklı—üretim biçimine sahip (sosyalist ve kapitalist) ve iki farklı tipte sanayi toplumu bugünkü dünyamızda bir arada bulunmaktadır. Bir dönem bunlar arasında çok sert mücadeleler de yaşanmıştı. Bu iki tip arasındaki mücadele, rekabet ve karşılıklı olumlu etkileşimin uzun bir tarih süreç boyunca sürmesi beklenmektedir. Bu, insanlık tarihinde daha önce öngörülmemiş bir durumdur ve modern toplumun gelişme biçimlerinde bir çeşitlilik olduğu anlamına geliyor. Aynı zamanda bu çeşitlilik modern sanayi toplumuna geçiş sürecini yaşayan başka ülkelerin gelişme süreçlerini ve biçimlerini etkilemektedir. modern toplumun gelişme biçimlerinde bir çeşitlilik olduğu anlamına geliyor.

Araştırmalardaki Yetmezlikler

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız makro-yapı tasarısı , bir antropolojik görüşün (Batılı modernleşmeciler de benzer bir görüşü savunuyor) kabaca genişletilmesi ve daha fazla detaylanmasıdır. Ancak tarihle ilgili bir çerçeve olarak, oldukça şematik ve çok genel bir taslak gibi gözüküyor. Bu betimlemedeki asıl kilit sorun, üretici güçlerin üç başlıca formu arasındaki zaman aralıklarının—yazılı tarihin süresi göz önünde bulundurulduğunda—çok büyük olmasıdır.

Aslında her bir yapının içindeki üretici güçler de birçok devrimci sıçramalar gösteren bir gelişme sürecinden geçmiştir. Şu anda elimizde yapılmış çok az çalışma ve veri olduğundan dolayı, geçmiş birkaç bin yıl boyunca etkinliğini gösteren tarımsal üretici güçlerin gelişmesinin dönemlere ayrılması konusunda kafamız pek net değil. Buna karşın, sınai üretici güçler söz konusu olduğunda sanayi üretiminde gerçekleşmiş olan devrimler ve sıçramalar konusunda kafamız oldukça net ve burada çeşitli alt dönemleri belirleyebiliyoruz. Dolayısıyla, tarımsal uygarlığın evrimini de çeşitli alt dönemlere bölmek için her türlü nedenimiz var.

Bir diğer önemli konu, toplumsal-ekonomik yapılar tartışmasıdır. Üretici güçlerin gelişimindeki dönemsellik ile ve yerleşik toplumsal koşullar arasındaki bileşim toplumsal yapıların gelişmesinde alt-dönemler kavramını getirmiştir. Bugüne kadar modern sanayideki üretici güçlerin farklı gelişme dönemleri, kapitalizmi serbest rekabetçi kapitalizm ve tekelci kapitalizm diye ikiye ayırmıştı. Bu, uluslararası akademik çevrelerde kabul gören en başlıca sonuçtur.

Avrupa tarihinin incelenmesinde oldukça ileri bir seviyede bulunmaktayız. Bu nedenle tarımsal üretici güçlerin gelişmesinin farklı aşamaları ve farklı toplumsal yapılar ve bunların ardışık sırası görece netleşmiştir. Oysa dünyanın diğer bölümlerinde tarımsal üretici güçlerin gelişmesi ilgili incelemeler çok yetersiz. Bu nedenle Avrupa tarihindeki evrim sırası, ya olduğu gibi kopye edilmekte ya da dünyanın diğer bölgelerinde yaşanan tarımsal uygarlığın uzun sürecinde ortaya çıkan önemli değişiklikler bütünüyle yadsınmaktadır. Dolayısıyla, dünyanın farklı bölgelerinde ne kadar farklı toplumsal-ekonomik yapı varsa bunlar üzerinde daha ileri ve daha derin araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Kesin olan şudur ki: sınai uygarlık çağındaki gelişme sürecinin farklı aşamaları ekonomi, politika ve kültürün çeşitli veçhelerinde çeşitli strüktür farklılıklarına tanık oldu ise; tarımsal uygarlık çağı için de benzer şeylerin yaşanmış olabileceğini düşünmek garip olmayacaktır. Geçen zamanla birlikte koşullarda yaşanan değişiklikler ve buralarda evrimin oldukça yavaş yürümüş olması Batı-dışı halkların yaşadığı tarımsal uygarlık çağının araştırılmasını zorlaştırıyor.Ancak buralarda da tarihin hızlandığı ve yavaşladığı dönemler ve ilerlemeler olduğu bir kesinliktir.

Batı'daki modern sanayi uygarlığın yükselmesi nedeniyle dünyadaki çeşitli farklı tarımsal uygarlıklar beklenmedik darbelere maruz kaldılar, bunun sonucunda bunların toplumsal

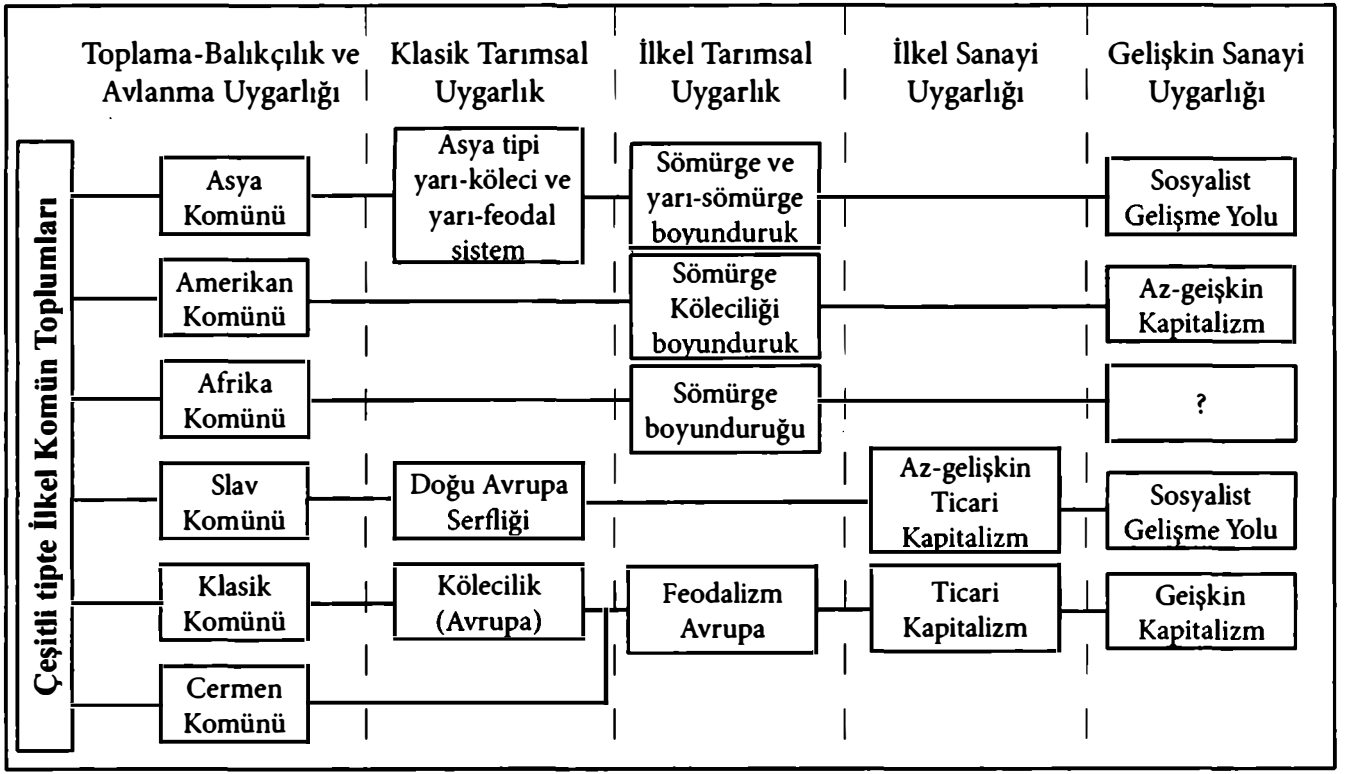
yapılarında ve uygarlık sistemlerinde bükülmeler, zigzaglar ve deformasyonlar meydana geldi. Bu da her halkın gelişmesindeki özel gelişme dizininin araştırılması işini çok karmaşık ve çetin bir hale getirdi. Öte yandan uzun bir dönem boyunca araştırmaların zayıf kaldığı belirli yönler söz konusudur: Aynı toplumsal yapının farklı bölgelerdeki çok çeşitli farklı tipleri ve modelleri incelenmemektedir, veya yeninin , eskiyi aştığı geçişsel toplumsal yapılar es geçilmektedir. Derinliği olmayan soyut formülleştirmelerden kaçınılmalıdır; örneğin toplumsal gelişmenin özelliklerini ve farklı aşamalarını nitelemek açısından "başlangıç halindeki", "gelişmekte olan", "gelişmiş", vb. türünden atıflar bilimsel kesinlik taşımamaktadır.

Tabloların İncelenmesi ve Yaptığımız 6 Çıkarım:

Dünyayı bir bütünlük olarak ele alarak, yukarıdaki bakış açımıza göre insan uygarlığının yazılı tarih dönemindeki çokçizgisel büyük gelişme eğilimini (makro-trendi) bir tablo ile vermeye çalıştık. Bkz. Tablo 1. (aşağıda)

Bu tablonun en büyük yetersizliği, tarihsel gelişmenin dinamik sürecini yansıtamamasıdır. Diğer deyişle tarihsel gelişmeyi etkileyen çeşitli etkenlerin, strüktürlerin ve sistemlerin dinamik sürecini tabloya koyamadık. Bunları da çizebilsek yukarıdaki eksikliği giderebiliriz. Bkz Tablo 2. (sağda)

ÜRETİCİ GÜÇLERİN GELİŞMESİNİN MEGA-TREND ŞEMASI – TABLO 2 –Y.P 1989



Uygarlıkların Evrim süresi	Üretici Güçlerin Maddi ve Teknik Temelleri	Üretim Tarzı
Gelişkin Sanayi Uygarlığı M.S. 1800 yıllarında Birinci Sanayi Devrimi ile birlikte	Büyük makinelere dayalı üretim sistemi enerjide buhardan elektriğe oradan petrole ve ardından atom enerjisine devrimci dönüşüm.	Uzmanlaşmış ve toplumsallaşmış modern sanayi ekonomisi.
İlkel Sanayi Uygarlığı M.S. 1500-1800 arası İngiltere'deki Tarım devrimi ve Avrupa'daki ticari devrim ile başlar.	Demir Eşya - Enerjide odundan kömüre geçiş olarak devrimci bir değişim yaşanır.	Atölye tipi el sanatları ekonomisi. Kırsal tarımsal el sanatları ekonomisi.
Klasik Tarımsal Uygarlık M.Ö. 500-M.S. 1500 Arası metal işleme devrimi ile başlar.	Demir Eşya	Çeşitli tipte tarımsal ekonomiler Çeşitli tipte hayvan yetiştiriciliği ekonomileri Çeşitli tipte tarımsal ekonomiler Çeşitli tipte hayvan yetiştiriciliği ekonomileri
İlkel Tarımsal Uygarlık M.Ö. 4000-M.Ö.500 arası	Bronz Eşya - Yeni Taş Eşya	Karma ekonomiler

*) Sosyalizmin ve yarı-sosyalizmin çeşitli geçişsel biçimlerini kapsamaktadır.

**) Kapitalizmin çeşitli geçişsel biçimlerini kapsar.

MEGA TREND ŞEMASI – TABLO 1 – 1989

Ekonomik Yapı	Politik Sistem	Temel Kültür Örüntüsü
Çeşitli tipte sosyalist yapılar (Modern kamu mülkiyeti)* Sosyalizmin ve yarı-sosyalizmin çeşitli geçişsel biçimlerini kapsamaktadır. Çeşitli tipte kapitalist yapılar (Modern özel mülkiyet) Karma Sistemler	Çeşitli Demokrasiler (Sosyalist yapılarda merkezileşmiş devlet iktidarı) - Çeşitli Demokrasiler (Ademi merkeziyetçi devlet iktidarı) - Otokratik siyasi yapılar	Sovyetik kültür - Modern Amerikan kültürü - Modern Avrupa kültürü
Sömürge ve Yarı-sömürge Köleleştirme (boyunduruk) Sistemleri Ticari kapitalizm (Yarı-kapitalizm)**	Hanedan Devletleri - Feodal monarşiler - Feodal Aristokrasiler - Bürokratik Emperyal sistemler - Kent/Aile devletleri	Klasik Çin kültürü İslami Kültür Hıristiyan kültürü Klasik Hint kültürü Roma-Akdeniz kültürü
Doğu tipi Feodal sistem Batı tipi Serflik Kölecilik		Klasik Çin kültürü İslami Kültür Hıristiyan kültürü Klasik Hint kültürü Roma-Akdeniz kültürü
Çeşitli tipte ileri komünler	Krallıklar - Kent devletleri - Kabilecilik - Emirlikler - Hiyerarşi	Antik Yunan kültürü - Antik Musevi kültürü - Antik Çin kültürü - Antik Batı kültürü - Antik Mısır kültürü

(1) Yazılı tarihteki uygarlığın evrimi, kabaca dört çağa ayrılır: ilkel tarım uygarlığı, klasik tarım uygarlığı, ilkel sanayi uygarlığı ve gelişkin sanayi uygarlığı. Aynı zamanda ilkel tarım uygarlığı ve ilkel sanayi uygarlığına iki başlıca üretici güçler sisteminin dönüşümü ve yer değiştirmesi veya aşılması ile ilgili geçiş çağları ya da geçiş biçimleri olarak bakmak da mümkündür. Bu geçiş çağının niteliği, birçok farklı üretim tarzının ve üretim ilişkisinin bir arada ve karışık biçimde olması, ekonomik temelin üstyapıdan ayrılması ve uzun süren sarsıntılı bir çağ olmasıdır.

(2) Üretici güçlerin gelişmesi, uygarlığın gelişmesinin değişik aşamalarında toplumsal zenginliğin artışını teşvik eden temel ve dinamik faktördür, öte yandan üretici güçlerin çeşitli öğelerindeki değişimler ise insanın insiyatifine bağlı olmuştur.

Üretici güçler sistemini oluşturan çeşitli öğeler arasında teknik üretici güçlerin gelişmesi, en aktif olan öğelerden birisidir. Yeni üretim güçlerinde önemli bir büyük sıçrama normalde devrimci bir değişiklikle olur: Örneğin, ilkel çağlardaki metalleri işleme devrimi, İngiltere'deki tarımsal devrim, Batı Avrupa'da Orta Çağ'ın son döneminde gerçekleşen ticari devrim ve modern dönemdeki birinci sanayi devrimi (buhar makineleri) gibi. Bunlar bugüne kadar gelen uygarlıkların yukarıya doğru büyümelerinin önemli göstergeleridir.

(3) Üretim tarzlarının ve değişim biçimlerinin gelişmesi, toplumsal-ekonomik yapıların gelişmesinin temelini oluşturur. Benzer üretim tarzları ve benzer değişim biçimleri, çeşitli farklı ekonomik yapıların öğeleri ile bir bileşim oluştururlar. Bu bileşimlerin bir tarafında dünyanın çeşitli parçalarındaki geçiş yapıları veya sömürge köleciliği gibi alt-strüktürler de bulunabilmektedir. Bu bileşimlerden biri—modern kapitalizm—modern dünyanın gelişimine en büyük etkiyi yapmış ve hem uluslar arası düzende (dünya sömürge sisteminin kurulması) hem de gelişme tarzında (bağımlı gelişme modeli şeklinde) değişikliklere yol açmıştır.

(4) Politik yapılar, dünyanın farklı bölgelerinde büyük bir çeşitlilik göstermektedir buna karşın politik yapıların gelişmesi, ekonomik yapıdaki değişimlerin gerisinde kalmaktadır. Politik yapılar tarımsal uygarlığın bütün bir gelişme döneminde oldukça yavaş bir gelişme gösterdiler. Politik yapılarda önemli değişiklikler ancak ve ancak sanayi uygarlığına geçişle birlikte ortaya çıktı.Bu değişikliğin temel görünümleri toplumun özerkliğini kazanması ve toplumun üyeleri olan bireylerin bağımsızlaşması olmuştur.

(5) Dünyanın farklı bölgelerindeki temel kültür örüntüleri, temel politik yapılara göre çok daha fazla çeşitlilik göstermiştir. Kültürel kalıntılar ve kültürel gelenekler- (bunların oluşumları uzun bir tarihsel gelişme sürecini kapsamıştır) politik yapılara göre daha büyük istikrara sahiptirler. Ve bunlar tarihi süreçteki trendleri etkileyen derindeki gizil yapı tabakasını oluşturmaktadırlar.

(6) İlkel uygarlıktan gelişmiş sanayi uygarlığına doğru ilerleyen insanlığın evriminin genel trendi şöyle nitelendirilebilir: a). Ekonomik ve toplumsal örgütlenmeler, basit olandan karmaşık olana doğru hareket ederler b) Çeşitli halkların doğal güçler üzerindeki kontrolü, pasif olmaktan çok aktif olmaya doğru gelişir. Dolayısıyla doğal çevreye bağımlılık azalır ve böylece insanlığın bağımsızlığı genişler. c) Bütün toplumsal sistemlerde toplum, tekçilikten çoğulculuğa doğru yönelme eğilimi göstermektedir d) Dünya çapında ise çoğulculuktan tekçiliğe doğru bir hareket vardır. Sınai uygarlık dünya ölçekli iken , tarımsal uygarlık, yereldir. Tarihin gelişimi, ilk kez küresel bir birlik gösteriyor; e) Son tahlilde; üretici güçler ne kadar daha gelişkin ise; toplumun maddi ve teknik temelleri daha zengin ve ekonomik faktörlerin dinamik rolü daha etkili olmakta, insanın dinamik rolü daha da büyümekte, toplumsal ilerleme ve ekonomik gelişme hızlanmaktadır.

Bu görüşlerden yola çıkılarak dünya tarihinin yeni bir çerçeve içinde yeniden ele alınması gerekebilir. Bu yeni çerçevenin en tipik özelliği, toplumsal gelişme sürecini toplumdaki üretici güçlerin gelişme düzeyini göz önünde tutmadan ölçmeye dayalı yaklaşımın kırılmasıdır. Ayrıca uzun süredir hakim olan: modern tarihin başlangıç sınır çizgisi olarak 16. yüzyılı gören bakış açısı değişmeli ve başlangıç sınır çizgisi 19. yüzyıla kaydırılmalıdır. (buradaki "modern" sözcüğü, Batıdaki tanımı temel almaktadır). Bu yeni çerçevede insanlığın evrimin makro-şeması daha bütünsel bir biçimde ortaya çıkarılabilecek, ve tarihsel evrimin karmaşıklık ve çeşitlilik gösteren yapısı daha net görülebilecektir.

Başlıca Üç Büyük Toplumsal Yapı Üzerine Tartışma

Son olarak beş üretim tarzı teorisinin yeniden incelenmesi ve tartışılması sürecinde ortaya çıkan bir görüşü ele almak istiyorum. Bazı araştırmacılar, beş üretim tarzı teorisinin yerini alabileceğini düşündükleri, Marx'ın başlıca **üç büyük toplumsal formasyon** teorisini ortaya atmaktalar. Bu teoriyi Marx'ın Ekonomik Elyazmaları'ndaki ifadelere dayanarak kurmaya çalışmaktadırlar.[26] Şu soruyu sormak gerekir; toplam kaç tane toplumsal formasyon vardır? Bu soru kesinlikle incelenmeyi hak ediyor, ancak bu soruyu *Elyazmaları*'ndan yapılacak aktarımlara veya çıkarımlara dayanarak yanıtlamak, kanımca belki de Marx'ın tarihsel gelişmeyle ilgili teorisine haksızlık olacaktır. Öncelikle belirtmem gerekirse, tarihsel ve toplumsal süreçlerin somut bir analizi yapılmaksızın alıntılardan teori üretilemez. Özellikle de bu aktarmalar, Marx'ın yayınlamamış olduğu az sayıda birbirinden çok kopuk sözcükler ve sözcük dizinlerinden ibaret ise dikkatli olunmalıdır. İkincisi, Marx'ın *Elyazmaları*'ndaki açımlamaları, toplumsal gelişme ya da tarihin genel yasaları ilgili sorunlar üzerine tartışmamaktadır. Buradaki açımlamalar yalnızca değişim faaliyetlerinin

26 K. Marx, Grundrisse (Middlesex: Penguin Books).

toplumsal karakterinin ele alınması (tartışılması) bağlamında insanlığın bağımlılık ilişkilerinin geçirdiği dönüşüme değinen belirlemelerdir.

Bu el notlarında şunlar söylenmektedir: Başlangıçta ilişki bütünüyle doğal bir biçimde ortaya çıkmıştır . Daha sonra bu maddelere—şeylere—bağımlılık şeklinde bir ilişki biçimine dönüşüyor. Ancak varılacak ideal aşama, bireyin "özgür kişiliğinin" tam olarak gelişmesidir.Marx'ın buradaki önermesi pek fazla açık değildir ve dolayısıyla üç önemli ilişki biçiminin gerçek tarihsel gelişmedeki ekonomik formasyonlar ile nasıl eşleştirilebileceği sorusunu daha da karmaşıklaştırmaktadır. Daha da ileri gidersek, "insanın üretici yeteneğini" soyut düzeyde tartışan Marx'ın buradaki açımlamaları ,bizzat Marx'ın üretici güçler ile üretim ilişkileri (özellikle de mülkiyet ilişkileri) üzerine temel teorilerinden bütünüyle ayrılmaktadır.

Toplumsal ve tarihsel gelişme üzerine teoriler inşa etmek için—üretim tarzı konusundaki Marksist teoriyi göz ardı ederek—herhangi bir başka standardı kullanmanın Marksist tarihsel materyalizm teorisi açısından bir ilerleme değil, gerileme olduğuna inanıyorum. Bu anlamda **üç büyük toplumsal yapı teorisi**, tarihsel gelişmenin yasalarının basitleştirilmesidir. Dünya tarihinin gelişmesinin çok karmaşıklık gösteren veçhelerinin çözümüne yardımcı olacağına inanmıyorum.

Bu tartışma, bana İtalyan Marksist Umberto Melotti'nin aşağıdaki düşünce kışkırtıcı sözlerini hatırlatıyor: **"[Bazı insanlar] bir iddiayı temellendirmek için Marx'tan ünlü bir ifade keşfettiklerinde yalnızca yanlış şemaları ortadan kaldırmış olmuyorlar, aynı zamanda bütün şemaları da ortadan kaldırıyorlar. Onlar, Marx'ın şemaların pratik değerine karşı çıkmadığını, yalnızca onların ayrım gözetilmeksizin kullanılmasına karşı çıktığını, ya da bir başka deyişle, bir şemanın düşünceyi kilitlemek için kullanılmasına ya da şemaların bir dogmatizm setinin önsel bir**

ilkesi olarak kullanılmasına karşı çıktığını anlayamıyorlar. Kuşkusuz, en iyisi, yanlış şemaları kullanmaktansa,veya doğru şemaları hatalı veya dogmatik bir biçimde kullanmaktansa, hiçbir şema kullanmamayı yeğlemektir."[27]

27 Umberto Melotti, Marx ve Üçüncü Dünya (MacMillan Press Ltd., 1977).

Başlık XI

Mao Zedung'un Marksist Diyalektik Üzerine Görüşlerinin Çin ve Batı Felsefesinin Düşünüş Tarzındaki Farklılıklar Üzerinden Değerlendirilmesi[1]

Wang Nanshi[2]

Mao'nun diyalektik materyalizm üzerine görüşleri Çin felsefesi veya Batılı felsefe anlamında yalnızca bu düşünce kaynaklardan birinden beslenmemiş, kaçınılmaz olarak her iki kaynağın bileşenlerini içermiştir. Onun bu alandaki görüşleri aynı zamanda dikkate değer bir ölçüde klasik Çin diyalektiğinden de esinlenmiştir. Bilindiği gibi Mao Zedung kendi diyalektik materyalizm yorumunda bir yandan temel (merkezi) ve ikincil çelişme ayrımını diğer yandan bir çelişmenin temel olan (merkezi) ve ikincil olan yönleri (yanları) ayrımını yapmıştı. Fakat daha önemlisi, Mao Zedung'un yorumuna göre bir çelişmenin—belirli koşullar oluştuğunda—temel yanı, ikincil yan haline dönüşebilmektedir. Bilindiği gibi bu

1 Bu makale Kalkedon Yayınevi tarafından 2011 yılında yayınlanan Marksist Pratik Materyalizm: Post-Öznelci Felsefenin Ufku adlı kitabın yazarına aittir. Makale 2010 yılında kaleme alınmıştır.

2 Yazar Wang Nanshi Çin Nankai Üniversitesi Felsefe Bölümü Profesörüdür.

yorum dünyada birçokları tarafından şaşırtıcı ve sapkın bir yorum olarak karşılanmıştır. Mao'nun yorumunda diğer bir önemli yan onun çelişmenin "asıl özü" kavramını ileri sürmesidir. Dolayısıyla bu noktalar Mao'nun diyalektik materyalizm üzerine görüşlerinin özgün yanını oluşturmaktadır. Kanımızca onun bu ele alışı Çin ve Batı düşünce (felsefe) tarzlarını birleştirme çabası olarak ele alınabilir, fakat bu birleştirmenin belirli gerilimler içerdiğini de söylemeliyiz. Onun bu ele alış modelinin daha derinlemesine incelenmesi günümüzün çağdaş Çin felsefesinin gelişmesi açısından önemli katkılarda bulunacaktır.

Hegel herhangi bir felsefenin metodolojisinin, onun ruhu olduğunu söylüyordu. Mao Zedung'un felsefesi, Marksist felsefenin Çin koşullarına uyarlanması ve Çin kültürünün—Batı kültürü ile taşıdığı çelişme ve farklılığı dikkate alarak—yeniden inşası çabası olmuştur. Bu nedenle, Mao'nun diyalektiğini, diğer deyişle onun felsefesinin ruhunun derinlikli bir biçimde incelenmesi, bugün Çin kültürünün yeniden inşası bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Ne var ki geçmişte yapılan araştırma çalışmalarında, geleneksel Çin felsefesine ait unsurların Mao'nun diyalektik düşüncesinin bileşiminde oynadığı rol, büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bu eksiklik bizlerin Çin'in koşullarına uyum sağlamış bir Marksist felsefenin inşası yönünde kavrayışımızdaki eksikliklerle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu eksiklik aynı zamanda ulusal kültürün nasıl zenginleştirileceği üzerine kavrayışımızı da olumsuz bir biçimde etkilemiştir. Bu makale bu anlamda Mao'nun diyalektiğini Çin ve Batılı düşünce (felsefe) tarzlarının etkileri ile birlikte karşılaştırmalı bir çerçevede ele alacaktır. Hedefimiz, bu sorun üzerinde daha derinlikli bir araştırmayı özendirmektir.

I. Mao Zedung'un Diyalektiğinin Ayırt Edici Özellikleri

Mao Zedung'un diyalektik düşüncesi, pek çok yapıtında ortaya konulmuştur. Fakat bunlar içerisinde en yoğunluklu olanı, tartışmasız "Çelişme Üzerine"dir. Bu nedenle biz de işe, "Çelişme Üzerine"yi incelemekle başlayacağız. Böylelikle Mao'nun Marksist felsefeyi düşünce tarzı/biçimi düzeyinde Çin koşullarına nasıl uyarladığını—bu yazı içinde—görmeye çalışacağız. Ya da bir başka deyişle-bu yazıyı inceleyerek-Mao'nun diyalektiğinin ne ölçüde geleneksel Çin felsefesine özgü unsurları içerdiğini görmeye çalışacağız.

"Çelişme Üzerine"nin dikkat çekici bir özelliği, bu yazıda, çelişmenin özgüllüğüne (tikelliğine) ve özellikle de temel (merkezi) çelişmeye, ikincisi de bunlarla bağlantılı olarak bir çelişmenin esas yönüne vurgu yapılmış olmasıdır. Bu nokta, yurtiçi ve yurtdışında pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir.[3]

Kuşkusuz Mao, "temel çelişme" kavramını ortaya atan ilk isim değildir; bu kavram, Sovyetler Birliği'ndeki felsefe ders kitaplarında Mao kullanmadan önce de yer almıştı. Ne var ki Sovyetler Birliği'ndeki araştırmalarda temel çelişme ve iç çelişme kavramları, genellikle aynı dizi içinde [seride] olan iki kavram olarak ele alınmaktaydı. Örneğin, Sovyetler Birliği'ndeki araştırmalarda iç ve dış çelişme arasındaki ilişki, temel çelişme ile ikincil çelişme arasındaki ilişki olarak eş değerlendiriliyordu. Tabii ki Sovyetler Birliği'ndeki araştırmalarda "temel çelişme" ve "ikincil çelişme" kavramları ve aralarındaki ilişki bu şekilde anlaşıldığında ortaya şöyle bir sonuç çıkması kaçınılmazdı: Bu ikisi arasındaki ilişki ancak ve ancak öz ile görüngü arasındaki ilişki olarak olabilirdi. Sovyetler Birliği'ndeki araştırmalara göre bu ikisinin belirli koşullar altında birbirine dönüşmeleri mümkün değildi. Açıktır ki, Mao Zedung'un yorumu bundan farklıdır. Mao Zedung

3 Tian Zhenshan, Çin Diyalektiği: Değişimler Kitabı'ndan Marksizme, ss. 140-141.

Shirkov, Ayzenberg ve diğerlerinin yazdığı **"Diyalektik ve Materyalizm Üzerine Bir Ders"** adlı (üçüncü Çince basım) kitaptaki çelişme yorumları hakkında şu notları almıştı:

"Karmaşık bir süreç pek çok çelişme barındırır; bunlardan biri temel çelişme, geri kalan diğerleri ise ikincil çelişmelerdir. Baş çelişmenin gelişimi, diğer tüm ikincil çelişmelerin gelişimlerini de belirlediğinden, temel olan ile ikincil çelişmeleri, belirleyen ve belirlenen çelişmeleri birbirlerinden ayırt edemezsek, en önemli/en özsel olan şeyi ortaya çıkartamayız (Mao burada bir örnek verir)."[4]

Bu bakış açısı, "Çelişme Üzerine"de daha bütünlüklü bir biçimde açıklanmıştır. Mao bu makalesinde, özellikle, temel ve ikincil çelişmelerin konumlarının belirli koşullar altında birbirine dönüşebileceği üzerinde durduğu gibi ikinci olarak da şeylerin gelişim aşamalarını belirlemeleri bakımından temel çelişmenin rolünü ele alır. Bu ikinci noktada Mao şu ifadeyi kullanır: "bir sürecin gelişmesindeki her bir aşamada belirleyici bir rol oynayan sadece ve sadece tek bir temel çelişme bulunur."[5]

Mao, **"Diyalektik ve Materyalizm Üzerine Bir Ders"** üzerine aldığı eleştirel notlarda daha önce "Çelişme Üzerine" adlı yazısında detaylandırmış olduğu, bir çelişmedeki "temel yan" sorununu tekrar ele alır.

Bazıları açısından Mao'nun temel çelişme kavramı ile Sovyetler Birliği'ndeki felsefe ders kitaplarındaki temel çelişme kavramı arasındaki farkın çok belirgin olmadığı söylenebilir ve bu yaklaşım makul görülebilir. Ancak bir çelişmedeki temel yön üzerine kavrayış farkı bence çok derindir. Nitekim

4 Mao Zedung, Mao Zedung'un Toplu Felsefe Notları–Mao Zedung, "Çelişme Üzerine", ss. 320-322. [Türkçesi için bkz. Mao Zedung, Seçme Eserler, c. 1, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000]

5 A. g. e., s. 322. [Kaynak Yayınları çevirisinde, "principal aspect of contradiction" ifadesi, bazen "çelişmenin esas yönü", bazen ise "çelişmenin birincil yönü" olarak çevrilmiş.]

Mao şöyle yazar: "Herhangi bir çelişmede çelişmeli yönlerin gelişmesi eşit olmayan (dengesiz) bir gelişme süreci izler. Bunlar bazen denge içinde gibi görünebilirler, ama bu sadece geçici ve göreli bir durumdur, oysa asıl olan eşitsizlik ve dengesizliktir. Çelişme/çatışma içinde olan iki yönden biri temel diğeri ise ikincildir. Temel yön bir çelişmenin deviniminde belirleyici (yönlendirici -çev.) rol oynayan yöndür. Bir şeyin doğası esas olarak bir çelişmenin temel yönü tarafından, yani çelişmede hâkim duruma geçmiş olan yön tarafından belirlenir."[6]

Sovyetler Birliği'ndeki felsefe ders kitaplarında bir çelişmenin iki yönünün farklı konumları da tartışılmıştır, fakat savunulan görüş şu olmuştur: **"birincisi bir süreç içerisindeki çelişmeleri, ikincisi, sürecin—karşıtlık içindeki ve karşılıklı bağlantı içinde olan—iki yönü tanımladıktan sonra, mutlaka bu çelişmenin belirleyici (yönlendirici) olan yönünü ortaya çıkartmamız gerekir. Marx, Kapitalde, ayrılmaz biçimde birbirine bağlantılı olan karşıt yönler olarak bir metanın değeri ve kullanım değerini tanımladıktan sonra bu ikisi arasında değerin belirleyici bir rol oynadığını ifade eder; Marx'a göre üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişmede ise, üretici güçler yönü belirleyici bir rol oynamaktadır."**

Sovyetler Birliği'ndeki felsefe ders kitaplarındaki bu analiz şöyle devam eder, **"Teori ve pratik arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, diyalektik materyalizm bu ikisi arasındaki çelişmeyi derinlemesine inceler ve bu ikisi arasında belirleyici yön olarak pratiği başlangıç noktası olarak ele alır."**[7] Mao Zedung ise, bu görüşün aksine şunu vurgular: "Ama bu durum durağan/sabit değildir. Bir çelişmenin temel ve temel olmayan yönleri (ikincil yön) birbirine dönüşür ve buna uygun olarak o şeyin niteliği de değişir."[8]

6 Mao Zedung, Mao Zedung'un Toplu Felsefe Notları, ss. 85-86.
7 Mao Zedung, "Çelişme Üzerine", ss. 322.
8 A.g.e., ss. 325-326.

Mao, aynı zamanda, belirli özgün bir eleştiri de getirir: **"Bazıları bu durumun bazı çelişmeler için geçerli olmadığını savunurlar. Örneğin, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişmede üretici güçlerin temel yön; teori ve pratik arasındaki çelişmede pratiğin temel yön; ekonomik temel ile üstyapı arasındaki çelişmede ekonomik altyapının temel yön olduğunu ve bunların karşılıklı konumlarında hiçbir değişme olmadığını düşünürler. Bu, diyalektik materyalist bir anlayış değil, mekanik materyalist bir anlayıştır. Evet, üretici güçler, pratik ve ekonomik temel genellikle birincil ve belirleyici rol oynarlar; bunu inkâr eden materyalist değildir. Ama aynı zamanda kabul edilmelidir ki, üretici güçler, teori ve üstyapı gibi yönler de belirli koşullarda esas ve belirleyici roller oynarlar."**[9] Bu eleştiri, yukarıdaki Sovyet ders kitaplarındaki ilgili tartışmaya yönelik gibi görünmektedir. Fakat Mao Zedung sonraları eleştirisinde, doğrudan doğruya Stalin'i hedef alır çelişmenin iki yönünün karşılıklı dönüşümü meselesinde onu eleştirir: **"Stalin'in dünyaya bakışında ve metodolojisinde diyalektik materyalizme karşıt pek çok şey var ve o bu konuda pek çok insanı etkilemiştir. (...) Sovyetler Birliği'nde derlenen *Kısa Felsefe Sözlüğünün* dördüncü basımında yer alan 'özdeşlik' maddesi, Stalin'in görüşlerini yansıtmaktadır. Sözlükte, 'Savaş ve barış, burjuvazi ve proletarya, yaşam ve ölüm gibi fenomenler özdeş olamaz, çünkü bunlar temelde birbirlerinin karşıtıdır ve karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar' denmektedir. Bu da demektir ki, Marksizme göre temelde karşıt feneomenler özdeş olamaz ve bunlar ancak ve ancak karşılıklı birbirlerini dışlamaktadırlar, birbirleri ile karşılıklı bağlantılı değildir ve belirli koşullar altında biri, diğerine dönüşemez. Bu sav, tamamıyla yanlıştır."**[10]

9 Aktaran Chen Jin, Mao Zedung'un Okuma Notlarının Tahlili, s. 865.

10 Zhang Fei, "Çelişmenin Esas ve İkincil Yönlerine İlişkin Birtakım Sorunların İnceleme Taslağı."

Açıktır ki, temel veya ikincil çelişmeler ya da çelişmenin belirleyici ve ikincil yönleri arasına bir ayrım koymak, Mao'nun görüşleri ile Sovyet ders kitabınınki görüşleri ayırt etmede yeterli olmuyor. Mao Zedung'daki önemli ayrım noktası, baş ve ikincil çelişmelerin ve çelişmenin belirleyici ve ikincil yönlerinin belirli koşullar altında karşılıklı olarak birbirine dönüşmesidir. Bu, Mao'yu özgül kılan püf noktasıdır. Mao, bu nokta üzerinde ısrarla durmuştur ve hatta bu noktadaki eleştirisini, doğrudan Stalin'e yöneltmeye dahi karar vermiştir.

Bu bağlamda Mao'nun görüşlerinin, Sovyet ders kitaplarındaki teorik sistemle uyuşmadığı meydandadır. Örneğin Mao'nun, "üretim ilişkileri, teori ve üstyapı gibi yönler de belirli koşullarda esas ve belirleyici roller oynarlar" görüşünü, üretici güçlerin üretim ilişkileri üzerinde belirleyici olduğu ya da aynı şekilde ekonomik temelin üstyapı üzerinde belirleyici olduğu şeklindeki yaygın kabul gören önermelerle mantıken uyumlu hâle getirmek çok zordur. Sonuçta, Mao'nun düşüncelerine dönük eleştiriler ve bunları "düzeltme" çabaları ortaya çıkmıştır. Örnek vermek gerekirse, bir araştırmacı, çelişmelerin aldığı özel/özgün (spesifik) biçimlerin, binlerce farklı biçimler alabileceğini ifade etmiştir. Buna göre, bazı çelişmelerde temel ve ikincil yönler olabilir, fakat diğerlerinde olmayabilir, bu ayrımın yapılamadığı durumda –basitçe- çelişmenin iki yönü aynı kaynaktan çıkar veya aynı devinimi yansıtır. Aynı araştırmacıya göre bazı çelişmelerin iki yönü aynı zamanda birbirlerini tamamlamaktadır. Bazı çelişmelerde ise karşıt yönler gelişme sınırlarına ulaştıklarında karşıtına dönüşürler. Bazı çelişmelerde, iki karşıt yönün konumlanışları değişmez. Mesela, madde ve ruh arasındaki karşıtlığın mutlak bir anlamı vardır: Maddenin belirleyici konumu ve rolü mutlaktır, ruhun ikincil olması da böyledir, bu iki yön birbirlerine dönüşmez. Aynı araştırmacıya göre, istisnasız bütün çelişmelerin temel ve ikincil yönlerinin olacağı, diyalektiğe karşıt olan metafizik bir bakış açısıdır. Söz konusu araştırmacı bir adım

daha ileri gider ve siyaset ile ekonomi arasındaki çelişme ve üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişme gibi çoklukla atıf yapılan bazı örneklerin detaylı tahlilini sunar ve tüm çelişmelerin temel ve ikincil yönleri olduğu ve bunların birbirlerine dönüşmek zorunda olduklarını kabul etmenin üstyapı determinizmine ve ruhun her şeye kadirliği (omnipotence) inancına teorik bir zemin hazırladığını söyler.[11]

Diğer bazı araştırmacılara göre ise, "çelişmenin temel ve ikincil yönlerinin ayrılması materyalist diyalektiğe bir katkıdır fakat bu evrensel bir ilke olamaz."[12] Bazı araştırmacılar ise Mao Zedung'un birtakım yorumlarına "yamalar" yapmaktadırlar. Örneğin Mao'nun görüşlerini Sovyet ders kitabındaki görüşlerle uyumlu hâle getirmek isteyen bir araştırmacı şöyle yazar: Şeylerde yalnız temel bir çelişme ve çelişmenin temel yönü bulunmakla kalmaz, şeylerde aynı zamanda bir baz çelişme bulunur ve bir çelişmenin de baz yönü söz konusudur.[13]

Bu eleştiriler ve düzeltiler, şüphesiz, Mao'nun temel ve ikincil çelişme görüşü ve çelişmenin temel ve ikincil yönlerinin belirli koşullar altında birbirlerine dönüşeceği şeklindeki yorumunun, Sovyet ders kitabındaki teorik sistemle bağdaşmadığını tersten de olsa kanıtlamaktadır. Dahası, Sovyet felsefe ders kitabındaki çerçeveden bakıldığında, bütün bu eleştiri ve düzeltiler tamamen yerindedir. Fakat Mao'nun kendi bakış açısını daha sonra uzun bir süre boyunca koruduğu ve sorunu incelediği dikkate alındığında, onun belirli koşullarda çelişmelerdeki karşıt yönlerin karşılıklı olarak bir diğerine

11 Lin Qingshan, "Her Çelişmede Esas ve İkincil Yönler Mutlaka Olmalı mı ve Bunlar Mutlaka Birbirlerine Dönüşmek Zorundalar mı?"

12 Shu Weiguang, "Ana Çelişmeler ve Çelişmenin Ana Yönleri Hakkında." ["Çelişme/Çelişki Üzerine"nin Türkçe çevirilerinde (Kaynak ve Sol Yayınları), hem "basic", hem "fundamental contradiction" ifadelerine karşılık "temel çelişme/çelişki" kullanılıyor. Biz de çeviride, kavram kargaşası yaratmamak için, bu yaygın kullanıma sadık kaldık.]

13 Liu Linyuan ve Shang Qingfei, "Mao Zedung'un Okuma Notlarındaki Önemli Felsefi Düşünce."

dönüşümünü savunması, şüphesiz teorik bir dikkatsizlik olarak anlaşılamaz. Aksine kanımca bunun daha derin bir anlamı vardır. Mao, Yenan karargahındaki okumaları üzerine aldığı notlara ve "Çelişme Üzerine"deki değerlendirmelerine ek olarak, Yeni Çin kurulduktan sonra da, bu konuya en az iki özel durumda daha değinmiştir.[14] Söz konusu eleştiri ve düzeltilerde savunulan görüşlerin aksine, Mao Zedung kendisi "baş çelişme" ve "temel çelişme" ayrımı yapmamış bu terimleri eş anlamlı kullanmıştır. Bu, Mao Zedung'un Ai Siqi'nin Seçme Felsefe Yazıları üzerine kaleme aldığı notlarda apaçık görülebilmektedir ve Mao şöyle yazmıştır: "İki sözcük, temel (jlben) ve belirleyici (zhudao) kelimelerinin anlamları esas olarak aynıdır. Bunları birbirinden ayırmak yanlıştır."[15] Bir araştırmacının da belirttiği gibi, "Bu dönemde Mao Zedung konuşma ve makalelerinde temel ve baş (belirleyici) çelişmeyi birbirlerinden ayırt etmemiştir. Örneğin, emperyalizm ve Çin ulusu arasındaki çelişmeyi ele aldığı 1937 Mayıs'ında yazdığı 'Japonya'ya Karşı Direnme Savaşı Döneminde, Çin Komünist Partisi'nin Görevleri'[16] adlı yazıda 'temel çelişme' olarak tanımlarken, Aralık 1939 tarihli 'Çin Devrimi ve Çin Komünist Partisi adlı çalışmasında aynı çelişmeyi[17] 'baş çelişme'(belirleyici) çelişme olarak tanımlamaktadır.'[18]

Mao Zedung'un Diğer Görüşleri

Mao'nun diyalektiği ve Batı diyalektiği arasındaki farklılık, Mao'nun diyalektiğin üç temel yasasına karşı çıkışında da görülebilir. Hegel'den itibaren Sovyetlerdeki felsefe ders kitaplarına dek korunan diyalektiğin üç temel yasası olduğu düşüncesi Mao Zedung tarafından eleştirilmiştir. Mao ömrünün ilerleyen yıllarında şöyle yazacaktır: "Diyalektiğin özü',

14 Mao Zedung, Mao Zedung'un Toplu Felsefe Notları, s. 376.
15 Chen Jin, Mao Zedung'un Okuma Notlarının Tahlili, s. 853.
16 Mao Zedung'un Seçme Eserleri, ikinci basım, s. 252
17 Mao Zedung'un Seçme Eserleri, ikinci basım, s. 631
18 Mao Zedung, Mao Zedung'un Toplu Felsefe Notları, ss. 505-507.

karşıtların birliği yasasıdır ve nitelik ve niceliğin birbirlerine dönüşmesi, olumsuzlamanın olumsuzlanması, çelişmenin iki yönünün karşılıklı bağlantı içinde olması, çelişmenin devinimi yasası vb. gibi diğer kategorilerin tamamı bu yasa ile açıklanabilir."[19]

Mao, 1964 tarihli bir söyleşisinde, Engels'in diyalektiğin üç yasasının bulunduğu şeklindeki teorisini de eleştirir. Şöyle der: "Engels üç kategoriden söz ediyor, ama ben, bunların ikisine inanmıyorum. En temel yasa karşıtların birliğidir; nitelik ve niceliğin birbirlerine dönüşmeleri nitelik ve nicelik yönleri arasındaki karşıtların birliğidir ve olumsuzlamanın olumsuzlanması da hiç olmayan bir şeydir.) Mao Zedung'a göre: "Nitelik ve niceliğin birbirlerine dönüşmesi, olumsuzlamanın olumsuzlanması ve karşıtların birliği yasasının–aynı düzeyde açıklanmaya girişilmesi tekçilik değil, fakat 'üçlemedir. (...) Kanımca doğrulama, olumsuzlama, doğrulama, olumsuzlama... bunlara baktığımızda şeylerin gelişiminde, olaylar zincirinin her bir halkası aynı zamanda hem doğrulama, hem de olumsuzlamadır." Aralık 1965'teki Hangzou toplantısında Mao Zedung şunu vurgular: "Daha önceleri diyalektiğin başlıca üç temel yasası var denirdi; sonra Stalin bunların sayısını dörde çıkardı. Bence sadece tek bir temel yasa vardır ve bu da çelişme yasasıdır. Nitelik ve nicelik, olumlu ve olumsuz, (...), içerik ve biçim, zorunluluk ve özgürlük, olasılık ve gerçeklik vb., bütün bunlar karşıtların birliği durumlarıdır."[20]

Mao Zedung'un diyalektiği ile Batı'daki diyalektik geleneği arasındaki böylesi derin farklılıkları görmezden gelemeyiz. Ayrıca bunları, Mao'nun teorik düşüncesindeki hatalar olarak da değerlendiremeyiz. Kanımca bunları dikkatli bir biçimde incelemeli ve akılcı bir açıklama getirebilmeliyiz.

19 Aktaran Stuart R. Schram, Mao Zedung'un Düşüncesi, ss. 140-141.

20 Zhang Dongsun, Bilgi ve Kültür, ss. 100-101, 161-164, 184, 185, 189 ve 190.

II. Mao Zedung'un Diyalektiğini Çin'in ve Batının Düşünce (felsefe) Tarzları Arasındaki Farklılıklar Işığında Ele Almak

Mao Zedung'un diyalektiği ile Batı'nınki arasında yukarıda değinilen farklılıklar, ancak ve ancak Çin ve Batı'nın farklı düşünce (felsefi) tarzları ışığında doğru bir biçimde kavranabilir. İkisi arasındaki farklılıklar birer olgudur; ama günümüzde araştırmacılar genellikle egemen Batı kültürünün baskısı altında bu meseleyi Batılı bir çerçevede değerlendirme eğilimi göstermişlerdir. Bu bakış açısı içinde olanlar kültürler arasındaki farklılıkları geçici farklılıklar olarak görmekte ve Çin ile Batı arasındaki karşılaştırmayı, antikite çağı ile çağdaş bugün arasındaki bir karşılaştırma olarak ele almaktadırlar. Ne var ki bazı araştırmacılar da, bu sorunu görmüş ve düşündürücü ve düşünmeyi uyaran yorumlar yapmışlardır. Kanımca bunlar arasında, Zhang Dongsun ile Hao Dawei ve An Lezhe'nin önermeleri en isabetli olanlarıdır.

Geleneksel Çin felsefesinde ontoloji kavramı bulunmuyor

Zhang Dongsun, tartışmasında, şu iki noktaya odaklanır; İlkin Çin ve Batı düşünce (felsefe) tarzları arasındaki farklılıklar, dildeki farklılıklara dayanmaktadır. " geleneksel Çin düşüncesi dilin etkisiyle yalnızca bir ontolojiye sahip olmamakla kalmadı, aynı zamanda Çin düşüncesi görüngücülüğe (fenomenolizm) doğru bir eğilim içinde olmuştur." "Daha kesin konuşursak, Çin'de yalnızca bir 'praksis felsefesi' vardır ve saf bir felsefe tarzı yoktur; başka deyişle, Çin'de metafizik yoktur." Zhang'a göre, İkincisi, yukarıdaki gerçeklerin bir sonucu olarak Çin ve Batı düşünce biçimleri arasındaki temel bir farklılık da şu olmuştur: "Batı felsefesi, daima doğrudan bir biçimde şeylerin ardında neyin yattığını sormuştur. Oysa Çinli düşünürler, ying ve yang ya da açık ve kapalı arasında olduğu gibi, yalnızca bir imge ile diğeri arasındaki karşılıklı bağlantılara bakmışlardır. Kısacası Batılılar doğrudan şeylerin içine nüfuz etmek isterken, Çinliler ise bunların tümünü yatay

olarak bir araya getirmeye çalışırlar. (...) Çin düşünce biçimi, imgelere ve farklı imgeler arasındaki birbiriyle ilintili değişiklikleri görmeyi yeterli görmüştür."[21]

Öte yandan Hao Dawei ve An Lezhe, bu konuda şu görüşleri de getirmişlerdir: "Çin ve Batı düşünce biçimleri arasındaki farklılığın diğer bir yönü de şudur: "birincil sorun çerçevesi" mi? yoksa "ikincil sorun çerçevesi" mi? öncelik sahibi olacaktır. Çin felsefesindeki "birincil sorun çerçevesi" yaklaşımı veya "analojiler kuran ve ilişkisel düşünce tarzı" durağanlık ve değişmezliğe değil, değişim ya da sürece daha fazla öncelik verir. Bu tarz dünyadaki bütün şeylerin genel düzenini inşa eden bir nihai sebebin bulunduğu yönünde alelacele bir çıkarım yapmaz; bunun yerine bu tarz şeylerin durumunu, her şeye kadir bir asıl sebep veya ilke üzerinden değil, birbiriyle bağlantılı süreçler üzerinden açıklamaya çalışır." Diğer alternatif yani "ikincil sorun çerçevesi yaklaşımı ya da nedenselci düşünce yaklaşımı, klasik Batı toplumlarında egemen olan düşünce biçimidir ve şu varsayımlarda bulunulur:

1- Dünyanın kökeni, kaos teorisine dayalı bir düzensizlik, hiçlik, ayrılma/bölünme ile açıklanmaya çalışılır;

2- 'Evren', tek bir düzeni olan bir dünya olarak anlaşılır;

3- Durağanlığın, devinim karşısında öncelikli olduğu savunulur (bir başka deyişle, 'varoluşa, 'değişim'den daha fazla değer verilir.);

4- Evrenin düzeninin, bir ruh, bir yaratıcı, ilk hareket ettirici veya Tanrının iradesi gibi bazı yorumlayıcı aktörler tarafından meydana getirildiğine inanılır;

5- Açık ya da örtük bir biçimde 'Dürıya'daki bütün değişimlerin, bu tür aracı (özneler) olarak değerlendirilen aracılar tarafından yönlendirildiği öne sürülür."[22]

---

21 Hao Dawei ve An Lezhe, Çin'in Beklentileri: Çin ve Batı Kültürleri Üzerine Felsefî Düşünceler, ss. 1, 6 ve 7.

22 Wang Shuren, "Çin ve Batı Karşılaştırması Çerçevesinde 'İmgesel Düşünce'."

Araştırmacıların görüşlerini özetleyecek olursam, şöyle bir başlangıç nitelikli olan bir görüşümü dile getirebilirim: Çin ve Batı düşünce biçimleri arasındaki temel farklılık, öncelikle farklı zihinsel birimlerden kaynaklanır. Batı düşüncesindeki temel birim "kavram" iken, geleneksel Çin düşüncesindeki temel birim "imge"dir. Bu bağlamda, Wang Shuren'in kullandığı terminolojiyi ben de benimsiyorum; Shuren, Batı tarzı düşünce biçimini "kavramsal düşünce" ve Çin'inkini de "imgesel düşünce" olarak tanımlıyor.[23] Düşünce tarzları dediğimiz şey, genel bir toparlayıcı çizgi gibidir, ve bu düşünce tarzı düşüncenin bütün yönlerinde kendisini gösterir, fakat kendisini en yoğun bir biçimde metodoloji alanında yansıtır. Diyalektik, en temel metot olarak, kendi felsefî düşünce tarzını yansıtır. Bu anlamda Çin ve Batı diyalektiği (metotları) arasındaki temel farklılıkları incelediğimiz takdirde, Mao Zedung'un diyalektiğinin özgünlüğünü ve onun diyalektiğinin kaynaklarını daha net bir biçimde kavrayabiliriz.

Çin ve Batı Diyalektiğinin (metotları) Arasındaki Temel Farklılıklar

İlk olarak, Batı düşünce biçimindeki diyalektiğe bakalım. "Kavramsal düşünüş biçimi", Batı düşüncesinde egemen biçimidir. "Kavramsal düşüncenin çekirdek birimi olan kavram ile "imgesel düşünce"nin çekirdek birimi olan imge arasındaki temel ayrım şudur: "Kavramda" soyut bir evrensellik söz konusudur ve "kavram algısal olanı aşmış bir şeydir. Kavramdaki bu soyut evrensellik her şeye uygulanabilir ve tüm somut şeylerin üzerindedir ve kavram bu özellikleri ile bizzat kendi içinde/ kendi başına aşkın bir alan oluşturmaktadır. Parmenides ve Platon'dan başlayarak bu aşkın kavram,(sürekli değişen algısal dünyadan farklı olan) değişmez sonsuz/ebedi bir dünyanın oluşturucusu olarak görülmüştür. Kavram bu değişmez ebedi dünyanın özü veya numeni olarak görülür. Bu iki (algısal dünya ve aşkın dünya) yani bu iki farklı dünyanın statüleri (ve

23 Chen Kang, "Platon'un Parmenides'i Üzerine", s. 410.

aralarındaki ilişkiler) sabittir ve değiştirilemez. Ana akım Batı düşünce biçiminde, algısal dünyadaki her şey "birçok"a, "görüngüye" vb. indirgenir, buna karşılık aşkın dünyada ise her şey olan "teke"" "öze", "numene"" indirgenir.

Bu düşünce (batı) biçiminin karşılaştığı sorun şudur: Numen'in sonsuz dünyası (aşkın dünya) sürekli değişen algısal dünya ile nasıl bir bağlantı içindedir ? Bu çetrefilli meseleye Platon'un yanıtı, Chen Kang'ın da işaret ettiği üzere, "şeylerin varlığı, 'idealar' kümesinde içerilmiştir.[24] Böylece benim kanımca "şeyleri", "idealar" kümesi olarak kavrayan anlayış, Batı diyalektiğinin en yalın özüdür. Eğer gerçek dünyadaki şeyleri soyut kavramlar üzerinden açıklamaya kalkarsak, bu takdirde somut şeyleri nasıl kavramak zorunda kalacağız? Bence bu takdirde somut şeyleri kavrama işi, soyut tanımları bir araya getirip birleştirmenin çeşitli farklı yollarını bulmaya indirgenecektir. Bu nedenle, söz konusu eğilimin Batı felsefesine etkisi göz ardı edilemez, ve bu Batı diyalektiğine bir dizi özgün vasıf kazandırmıştır.

Batı Diyalektiğinin Vasıfları

Birinci olarak, bu vasıfların en önemlisi şudur: "İdealar" ve şeyler, "kavramlar" ve görüngüler, "tek" ve "birçok", biçim ve madde, evrensel ve tikel, uslamlama ve algılama gibi ikililer arasına mutlak bir eşitsizlik bulunduğunu düşünmesidir. Bu ikililer içinde birinciler, ikinciler üzerinde mutlak bir egemenliğe sahiptir. Buna, "ayrıcalıklı ikilikler" de, denilebilir. Eğer bu anlayışın izinde giderek gerçek dünyayı kavramlarla kavramaya kalkışırsak varacağımız sonuç yalnızca şu olur: Algısal dünyadaki "birçok"u, (fenomenleri)"görüngü"leri sadece soyutlayıp, onları akli dünyadaki tek'in veya öz'ün çeşitli farklı bileşim yolları olarak kavrarız. Ve ilaveten bunu yaparken aynı zamanda algısal dünyanın doğrudan bir biçimde anlaşılabilirliğini dikkate almamış oluruz. Sonuç olarak algısal

24 Zhang Xianglong, "'İmgeleri' Gözlemlemek."

dünya, akli dünyadaki soyut bir ayna görüntüsüne indirgenmiş olur, algısal dünya kendi başına bir algısal dünya söz konusu olmaktan çıkar.

Algısal şeyler: Bir dizi kavramın bileşimine indirgenir

İkincisi, bu düşünce biçiminde, akli/akılcı dünya ve algısal dünya daima birbirinden ayrıdır ve bölünmüştür; çelişmelerdeki karşıtlık denilen şey de bu iki dünya arasındaki karşıtlıktır. Çelişmelerin çözümlenmesi/çözülmesi denilen şey de algısal şeylerin somurularak (absorbe edilerek) aklın dünyasına çekilmesi veya algısal şeylerin bir dizi kavramın bileşimleri hâline dönüştürülmesi veya indirgenmesidir. Bu yaklaşıma göre bu kavram bileşimleri arasında çelişme olmamalıdır, ya da eninde sonunda farklı kavramların birliğine veya özdeşliğine ulaşılmalıdır. Bu da demektir ki, böylesi bir diyalektikte daima "tek"in "birçok" üzerinde, evrenselin tikel üzerinde numen'in fenomen (görüngü) üzerinde hakimiyeti söz konusudur ve kontrol sahibi olduğu görülür.

Geleneksel Çin Felsefesinde Diyalektik

Geleneksel Çin düşünce tarzı ve bunun bir sonucu olan felsefî yöntemler ve Çin'deki diyalektik ise, bu anlayıştan oldukça farklıdır. Geleneksel Çin felsefesinin diyalektik modelini Mao'nun çok iyi incelediği ünlü bir Çin klasiği olan Değişimler Kitabında çok açık görebiliriz. Burada değişim yollarını belirleyen yin ve yang'ın aynı/eş düzeyde olduğunu, ve burada Batı felsefesindeki diyalektikte olduğu gibi "tek" ve "birçok" arasında, numen ve görüngü arasında bir hiyerarşi bulunmadığını görürüz. Sonuçta, Değişimler Kitabı'ndaki yazı satırları ve imgeler, aynı/eş düzeydedir ya da en azından yakından ilişkilendirilmiştir. Bu yol ve yöntemle değişimlere işaret eden bu satırlar ve imgeler, şeylerin "basit" imgeleri olarak kalmaktadır, bu satırlar ve imgeler dinamik (temporal) zamansal resimler olarak veya doğrudan (sezgisel olarak) algılanan imgeler olarak görülebilirler. Geleneksel Çin düşünce

biçiminin bu özellikleri, geleneksel Çin ve Batı diyalektikleri arasında temel farklılıklar oluşmasına yol açmıştır.

Temel Farklılıklar

Birincisi, ilkesel olarak geleneksel Çin diyalektiğindeki çeşitli çiftlerin (ikilerin) farklı unsurları aynı düzeydedir ve aralarında hiyerarşik bir farklılık yoktur.Yani, iki karşıt yönü oluşturan şeyler, ya da "imgeler", aynı dünyaya aittir, farklı dünyalar söz konusu değildir. Hatta, "'muazzam bir büyüklüğe sahip olduğundan dolayı formunu (biçimini) yitirmiş ve (biçimi yokmuş gibi) gibi görünen bir imge dahi farklı bir kategori olarak değil, hala imge olarak kabul edilir"[25] Dolayısıyla, bu mıazzam şey dahi ne yolla olursa olsun "imge"yi aşan bir başka ikinci dünya yaratamaz.

Farklı yönler aynı düzeyde olduklarından, algı dünyasındaki "birçok"'u, "görüngü"'yü aşkın dünyasındaki "tek"'e, veya "numen"'e karşıtlık içinde koyarak onları bu ikincilere indirgemek olanaksızdır. Buna göre, Çin diyalektiğindeki çelişme, "tek ve "birçok", numen ve görüngü, uslama ye algı vb. gibi iki farklı düzeyde olan karşıtlıklar olarak değil, aynı düzeydeki iki eğilim ve iki konum arasındaki çelişme olarak ele alınır. Dahası, Çin diyalektiğinde "dünyadaki hiçbir şey diğer şeylerden tamamıyla kopartılamayacağı" için aynı düzeyde olduğu varsayılan şeyler arasında çeşitli türden çoklu ilişkiler ortaya çıkmak durumundadır ve her şey (tüm şeyler) "kendi aralarında pek çok çelişmeli ilişki" barındırır. Bütün bu çelişmeli ilişkileri Batı diyalektiğinde olduğu gibi "tek" ve "birçok" gibi tek bir çerçeve ile sınırlamak olanaksız olduğundan, geleneksel Çin diyalektiği açısından bakıldığında: Çok yönlü ve çok yanlı olduğu kabul edilen her bir gerçek şey kaçınılmaz bir biçimde birden çok çelişme içerecektir ve bu çelişmeler bir çelişmeler grubu oluşturacaklardır.

25 Değişimler Kitabı, Üçüncü Kitap (II).

İkinci olarak, Batı'dakinin aksine, çelişmenin iki karşıt yönü de (tarafı) aynı düzeyde görüldüğü için ve aynı zamanda iki karşıt yönden hiçbiri de numen'in aşkın ve ebedi (sonsuz) dünyasına ait olmadıkları için geleneksel Çin diyalektiğine göre çelişmelerin devinimi ve çelişmelerin çözümlenmesi, zamansal ardışık an içinde gerçekleşir.Buna göre dünyanın gelişimine zamanın ilerleyiş süreci içinde baktığımızda, değişen imgelerin ortaya çıkardığı şey—Batı düşünüş tarzındaki gibi soyut kavramların bileşimi değil—şeylerin sürekli değişmesi, diğer deyişle şeylerin statülerinin sürekli bir biçimde değişmesidir.

Üçüncüsü, geleneksel Çin'in imgesel diyalektiğinde iki çelişmeli yön arasındaki karşılıklı etkileşim dolaysız bir etkileşimdir. Batı diyalektiğinde olduğu gibi soyut "numen" veya "öz" ile somut şeyler arasında olan bir etkileşim değildir. Bu dolaysız etkileşimin sonucunda, bu diyalektik "cennetteki ve yeryüzündeki her şeyin biçimini ve perspektifini barındırır, dolayısıyla cennetteki ve yeryüzündeki hiçbir şey bu diyalektiğin dışında kalamaz."[26]

"Sekiz trigramın (üç karakterden oluşan Çince Sözcükler) her biri—bir sıra içinde—bir diğerinin ardılı olur, "bu olayda karakterlerde kesiksiz çizgiler kesikli çizgileri izler" ve " kesiksiz çizgiler kesikli çizgileri izler iken değişim ve dönüşüm de gerçekleşmektedir."[27]

Trigram: Üç kesintisiz veya paralel çizgiden oluşan ve özellikle Çin felsefesinde kullanılan sembol. Sanatla meşgul olan Fu Si bir gün resim çizerken, ansızın karşısındaki kumluk alanda, kuşların kumlu kayalıklarda bıraktığı ayak izlerini görmüş ve bu üç çizgiden oluşan kuş ayak izleri, ona ilham vermiş ve yazının üç çizgi prensibine ait ilk temelleri atmasına sebep olmuştur. I Ching denilen ilk Çin

26 Değişimler Kitabı, Üçüncü Kitap (I).

27 Wang Shubai, "Mao Zedung'un Felsefî Düşüncesi ve Geleneksel Çin Felsefesinin Mirası Arasındaki İlişki Üzerine Ucu Açık Bir Tartışma."

metni böyle ortaya çıkmıştır. Sanatçı ve düşünür Fu Si, yukarıda anlatılan olaylardan ilham alarak, 8 adet trigram sembolü içeren ve adına Ba-gua denen bir grafiği ortaya koymuştur.

Bu karşılıklı etkileşim aynı/eş düzeyde gerçekleştiği için, herhangi bir çelişmenin iki yönü zaman içinde değişebilir, böylece görüldüğü gibi burada Batı diyalektiğinde numenler dünyası ile algısal dünya, töz ile görüngü "tek" ile "birçok" arasındaki ilişkilerde gördüğümüz değişmezlik/sabitlik yoktur. Veya bu ikilikler arasında belirleyen ile belirlenen ilişkisi yoktur.

Çin ve Batı diyalektiği arasında yukarıda açıkladığımız farklılıklar ışığında baktığımızda açıkça şunları söyleyebiliriz: Batı diyalektiğinin "kavramsal düşünce" tarzı içinde, Mao Zedung'un ortaya koyduğu baş ve ikincil çelişmeler yaklaşımı yoktur, aynı zamanda çelişmenin esas ve ikincil yönlerinin, belirli koşullarda birbirlerine dönüşmeleri de yoktur. Bunlar yalnızca Çin diyalektiğindeki "imgesel düşünce" tarzında söz konusudur. Tıpkı, Wang Shubai'nin söylediği gibi, "Mao'daki bu görüş bir ölçüde, antik Çin diyalektikçilerinin çelişmenin iki karşıt tarafının konumlarının birbirlerine dönüşebileceği düşüncesini genelleme eğiliminden miras kalmıştır."[28]

Batılı kavramsal diyalektikte, her şey "tek" ve "birçok", öz ve görüngü arasındaki çelişmeler olarak anlaşıldığı ve bunlardan ilkinin ikinci taraf üzerinde mutlak bir denetimi olduğu düşünüldüğü için, egemen taraf ancak numen, öz veya "tek" olabilir, fakat görüngü veya "birçok" egemen olamaz. Ve burada çelişmenin iki tarafı arasındaki ilişki sabittir. Sovyet ders kitaplarında ortaya konan da bu kavramsal diyalektiktir.

Oysa imgesel diyalektikte farklı bir durum vardır, şöyle ki: bir çelişkide 2 taraf ilke olarak aynı düzeydedir; hatta Batı diyalektiğinde farklı düzeylere ait olduğu ileri sürülenler bile,

28 Liu Changlin, "Döngüsel Yol Anlayışı ve Çin Düşüncesi."

imgesel diyalektikte aynı düzeyde görülür. Bu yüzden, yine ilkesel olarak, tarafların aralarında hiçbir hiyerarşik ilişki yoktur; çelişmelerin esas ve ikincil yönleri bir diğerine dönüşebilir.

İkincisi, taraflar arası etkileşim aynı düzeyde meydana geldiğinden, zaman içerisinde çelişmenin iki tarafının konumlanışları da yer değiştirebilir. Bu da, Batı diyalektiğindeki değişmez görülen denetleyen-denetlenen ilişkisinden farklıdır. Üçüncüsü, geleneksel Çin diyalektiğinde karşıt tarafların her ikisi de aynı düzeye ait, soyut ya da ebedi/sonsuz olmayan gerçek şeyler olduklarından, çelişmelerin hareketi ve çözümleri, kaçınılmaz olarak zamanla ortaya çıkar. Bunun sonucu olarak da baş/temel ve ikincil çelişmelerin ve bir çelişmenin esas ve ikincil yönlerinin konumlarının değişmesi, zorunlu olarak şeylerin doğasında değişikliklere neden olur.

Aynı şekilde, Mao Zedung'un olumsuzlamanın olumsuzlanmasının diyalektiğin temel yasası olarak ele alınmasına karşı çıkışı da, ancak geleneksel Çin ve Batılı düşünce biçimleri arasındaki farklılıklar temelinde anlaşılabilir. Engels, "olumsuzlamanın olumsuzlanması (inkarın inkarı) yasası"nın, "Hegel'in bütün bir sisteminin temeli" olduğunu ifade etmiştir. Denilebilir ki, olumsuzlamanın olumsuzlanması, Batı diyalektiğini sentezleyip bütünleştiren ve en üst seviyeye taşıyan Hegel diyalektiğinin özünü en esaslı bir biçimde yansıtmaktadır. Hegel'e göre, çifte olumsuzlamanın (olumsuzlamanın olumsuzlanması), can alıcı noktası, egemen konumdaki tarafın diğerini kendi içinde soğurmasıdır. Böylece çelişen (taraflarda) çiftlerde, "birbirine dışlayan bir ikilik" temelinde (iki eşitsiz taraf vardır) hakim taraf diğerini kendi içinde soğurur. Evrenselliğin, özgüllüğü soğurması gibi. Bu soğurma ile, ikinci, birincil olanın düzeyine yükseltilir, yani somut evrenselliğe, soyut evrenselliğin yine soyut olan özgüllükle karşıtlığı üzerinden ulaşılmış olunur. Bu yaklaşım da Hegelci tarih kavramında döngüsel olmaktan çok yükselen bir spiral olarak yansır. Geleneksel Çin düşüncesinde ise, iki eşitsiz düzeyin

ilişkisi temelinde yani yükselen spiral biçiminde ilerleyen bir tarih kavramı yoktur. Geleneksel Çin tarih anlayışı döngüseldir ya da Liu Changlin'in sözleriyle, "döngüsel tarzda bir kavram" söz konusudur.[29]

Bu çerçeveden bakıldığında, sürekli değişen evrende yalnızca yin ve yang karşıtlığı ve etkileşimi söz konusudur. Bu karşıtlık ve etkileşimden evirilen ve onlara karşılık gelen görüngüler (fenomenler) vardır. Yalnızca olumlama ve olumsuzlama ikiliği ve aynı zamanda "dairesel tarzda" ilerleyen bir döngüsel hareket söz konusudur. Bu nedenle açıktır ki, Mao'nun çifte olumsuzlama yasasını eleştirisi, Batılı kavramsal diyalektiğin, imgesel diyalektik temelinde yeniden inşası çabası olarak da anlaşılabilir.

Yer darlığından ötürü, buradaki tartışmamızı Mao'nun, Sovyet ders kitaplarında yansıtılan Batı düşünce biçimiyle farklılığı ile sınırlıyoruz. Baş çelişme, çelişmenin esas yönü ve çifte olumsuzlama yasası bağlamında vaolan farklılıkları ele aldık. Bu açıklamalarımız, Mao'nun diyalektiğinin, büyük ölçüde geleneksel Çin diyalektiğinin "imgesel düşünce"sine dayandığını ortaya koymaktadır. Diğer deyişle onun diyalektiği geleneksel Çin düşünce biçiminin zengin unsurlarını barındırıyor diyebiliyoruz. Mao'nun diyalektiği, Marksist felsefenin Çinlileştirilmesinin bir örneği olarak, geleneksel Çin düşünce biçimine başvurmuş, aynı zamanda Marksist felsefeyi devralmış ve zenginleştirmeye çalışmıştır.

Mao Zedung'un Diyalektiğinde Çin ve Batı Unsurları Arasındaki İlişki

Mao'nun diyalektiğinin geleneksel Çin düşünce biçiminin zengin unsurlarını içerdiğini, kabul edersek, kaçınılmaz olarak şu soruyu da sormamız gerekir: Mao'nunki ile Marksizm'in kurucularının diyalektikleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

29 Wang Nanshi, "Marksist Felsefenin Güncel Geçerliliğinin Üçlü Anlamı."

Bu sorunu açıklamak için, öncelikle mutlaka Batı diyalektiğinin evriminden söz etmemiz gerekir. Batı diyalektiği, doğa filozoflarının sezgisel diyalektiğinden başlayarak ardından Parmenides ve Zenon'un öncülük ettikleri reflektif diyalektiğe ve bunun ardından da tüm Batı diyalektiğini sentezleyerek yeni bir düzeye taşıyan Hegel'in tarihselci diyalektiğine uzanan süreçte bir dizi değişiklik geçirmiştir. Ancak Hegel ile birlikte diyalektik hareketin öznesi, hayali (illusory) mutlak ruh olmuştur ve bu nedenle, tarihsel süreç soyut aşkın numen'in hareket sürecinden başka bir şey olamaz hâle gelmiştir.

Hegel'deki bu soyutlamadan tatmin olmayan Marx, Batı felsefe tarihinde, Batı'nın metafizik veya teorik felsefe geleneğine (teori önünde eğilen, fakat pratik karşısında tutuk olan bu geleneğe) ilk yıkıcı eleştirel darbeyi vuran düşünürdür. Bu anlamda Marx, modern ve çağdaş pratik, materyalist diyalektik ve tarihsel felsefenin kurucusudur.[30]

Chang Dongsun'un da dediği gibi, geleneksel Çin felsefesi, teorik bir felsefe değil, tamı tamına pratik bir felsefedir. Dolayısıyla, her ikisi de pratik felsefeler olduklarından, Marksist felsefe ile geleneksel Çin felsefesi, doğal olarak bir ölçüde birbirlerine benzerler. Bir adım daha ileri giderek şöyle de diyebiliriz: Marx, pratik felsefe zeminine dayanarak Hegelci diyalektiğin materyalist dönüşümünü gerçekleştirmiş ve bu Hegelci soyut diyalektiğe pratik bir doğa katmıştır. Böylece onu, soyut kavramsal bir devinimden gerçek tarihsel sürecin kavramsal bir tarzda kavranışına yol açmıştır. Marx, Hegel'in ve kendisinin diyalektiği arasındaki farklılıklara atıfla şöyle yazar: **"Hegel'e göre, 'idea' adı altında onun bağımsız bir özneye dahi dönüştürdüğü düşünce süreci, dünyanın yaratıcısıdır ve gerçek dünya, bu ideanın sadece dışsal görünüşüdür. Bana göre ise, bunun tam tersi doğrudur: İdea, maddi dünyanın insan zihnine yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir."**[31]

30 Karl Marx, "Kapital'in İkinci Basımına Sonsöz," s. 24.

31 Marx, "İktisadi Elyazmaları 1857-1858," ss. 18-19.

Bu, ifade Marx'ın "1857-1858 İktisadi Elyazmaları"ndaki Hegel eleştirisiyle de tutarlıdır: **"Hegel gerçeği, düşüncenin kendisini yoğunlaştırmasının ürünü olarak, düşüncenin kendi derinliklerine yolculuğu olarak, kendisini, kendi içerisinden ve kendi tarafından ortaya çıkartan düşüncenin bir ürünü olarak ele alan bir yanılsamanın içine düşmüştür. Oysa düşünce ancak ve ancak soyuttan somuta yükselme ve gitme yöntemi ile somutu elde eder ve somutu zihindeki somut olarak yeniden üretir. Ancak bu asla, somutun bizzat kendisinin vücuda geldiği bir süreç değildir."**[32]

Bu da açıkça göstermektedir ki Marx'a göre, kavramın ifade ettiği şey numen gibi gerçeği aşan bir şey değildir, kavramın ifade ettiği şey ancak somutun kendisini zihinde yeniden üretmesinin yoludur. Dahası, soyuttan somuta yükselme şeklinde açıklanan diyalektik süreç, yalnızca düşünce içinde yer alan bir süreçtir; bu süreç düşüncenin gerçeği kavramlar aracılığıyla gerçeği kavrama ve araştırma sürecidir. Marx'ın bu yaklaşımı gerçeği, aşkın soyut düşüncenin tanımına indirgeyen önceki anlayıştan, metafizik veya idealist diyalektikten açıkça kopar ve Batı felsefesinde büyük devrimi başarır. Başka deyişle, geleneksel Batılı aşkın metafiziğinin aksine, Marksist felsefe, gerçeği aşan herhangi bir var oluşa inanmaz. Bu bağlamda, Marksist diyalektik, Batı felsefesi geleneği içerisinde geleneksel Çin felsefesine en yakın düşünce biçimidir. Nitekim Çinlilerin Marksist felsefeyi kabul etmelerini kolaylaştıran da bu yakınlıktır.

Ne var ki, büyük ölçüde Kapital'de içerilmiş bulunan Marksist diyalektiğe baktığımızda "kavramın" zihinsel bir birim olarak ele alındığı kavramsal düşünceyi yöntem olarak benimseyen kavramsal bir diyalektik görmekteyiz. Kavramsal düşünceye egemen olan soyut tahlildir. Bu ise, "imge"yi zihinsel birim olarak ele alan "imgesel düşüncenin" sezgisel ve analojik bütünselci yaklaşımından bütünüyle farklıdır. Dolayısıyla

32 Mao Zedung, "Çelişme Üzerine", ss. 320.

Mao, Marksist felsefeyi Çin koşullarına adapte etmeye çalışırken, kaçınılmaz olarak bu iki farklı düşünce biçimi arasındaki ilişkiyi nasıl ele alması gerektiği sorunuyla karşılaşmıştır. Bu durum aynı zamanda, Mao'nun diyalektiğini basitçe geleneksel Çin diyalektiğinin de, geleneksel Batı diyalektiğinin izleyicisi olarak ele alamayacağımız anlamına gelmektedir. Bu anlamda Marksist felsefenin Çinlileştirilmesinin bir örneği olarak Mao'nun diyalektiği, ne Çinli, ne de Batılıdır, sadece tek bir kaynağın bileşenlerini içermez. Kaçınılmaz olarak her iki kaynağın bileşenlerinin bir bileşimidir. Bu bileşim, açık bir biçimde, onun kendisinin "Çelişme Üzerine"de işaret ettiği çelişmelerin evrenselliği ve özgüllüğü arasındaki ilişkiyi ele alışında ortaya konmaktadır.

Mao, "Çelişme Üzerine" eserinde, çelişme yasasının "diyalektiğin özü" veya "diyalektiğin çekirdeği" olduğunu belirtir. Aynı zamanda, üzerine basarak şunu ifade eder: **"Genel ve özel niteliğe, mutlaklığa ve göreliliğe ilişkin bu hakikat, şeylerdeki çelişme sorununu can alıcı özüdür. Bunu kavramamak, diyalektiği reddetmek demektir."**

Buradaki "çekirdek" ve "asıl can alıcı öz" terimlerinin farklı anlamlarının ne olduğu, ve bunlar arasındaki ilişkinin nasıl ele alınması yönünde soruların da ortaya çıkmasını kaçınılmazdır. Konu, pek çok yoruma tabi tutulmuştur. Bazıları, "çekirdek" ve "can alıcı öz"ün aynı şey olduğunu belirtirken, diğer bazıları ise çelişmenin diyalektiğin "çekirdeği" olduğunu ve genel ve özel nitelik arasındaki ilişkinin, bu çekirdeğin "can alıcı özü" olduğunu belirtmişlerdir. Bu açıklamaların hiçbiri, kanımca Mao hakkında yeterli incelemeye dayanmamaktadır. Çünkü hiçbiri, bu ilişkinin hem Çin, hem Batı diyalektik geleneklerini içeren bir arka planı olduğunu ve Mao Zedung'un bu ikisini keşfetmeye ve birleştirmeye çabaladığını görememiştir.

Önceden belirttiğimiz üzere, kavramsal diyalektiğin özü, görüngüyü, kendisini kavramak üzere bir kavramlar bileşimine indirgeyecek olan bir dizi yöntem getirmesidir. Bu anlayışta, algısal dünya veya fenomen (görüngü) olduğu gibi özgürce bırakılmaz; bunun yerine kavramlar bileşimi olarak numen veya özün ifadesine/ dışavurumuna indirgenir. Yani Batılı kavramsal diyalektikte, soyut evrensellikten başlanarak erişilen somut, hâlâ "somut evrenselliktir. Yani hala teori düzleminde olan bir farklılıkların/ çeşitliliklerin birliği söz konusudur. Hala dolaysız ve gerçek tikel (particular) şeylerin pratik içinde ele alınması söz konusu değildir. Dolayısıyla bu Batılı kavramsal diyalektik, dünyayı açıklamayı hedef olarak belirleyen, tamamen teorik bir felsefe olmanın ötesine geçememektedir.

Ne var ki, Marksizm bir praksis (pratik) felsefesidir; dünyayı açıklama konumunda kalamaz ve dünyayı değiştirmeye göz diker. Yani devrimci özne bir adım daha ileri gitmeli ve teoriyi pratiğe uygulamalıdır. Bunun için ise teoriyi, belirli özel pratik koşullara uygun olacak şekilde somut pratik kavramlara ve düşüncelere dönüştürmemiz gerekmektedir. Burada hala evrensel ile özgül/tikel arasındaki ilişkiye dair bir mesele söz konusudur, fakat Marksizmde teorik diyalektikte gördüğümüz evrensel ile özgül arasındaki ilişki değil, aksine teorinin evrenselliği ile pratiğin özgüllüğü arasındaki ilişki ortaya çıkarılmaktadır. Bu nedenle Marx'ın diyalektiğinde, teorik düşünceleri pratik düşüncelere ya da pratik bilgeliğe (zeka) dönüştürme esnasında, evrensellik ve özgüllük arasında iki tür ilişki meydana gelir: Birinci olarak evrensel ve özgül arasında kavramsal teori çerçevesinde bir ilişki; ikinci olarak ise teorik evrensellik ile pratik tikellik arasında bir ilişki meydana gelir.

Geleneksel Çin diyalektiği, praksis felsefesine dahil edebileceğimiz "imgesel bir diyalektiktir. Pratik felsefenin nesnesi pratiğin özgül bir durumu olduğu için ve aynı zamanda "imge" canlı ve sezgisel olduğu için (soyut olmadığı için) "imgesel

diyalektikte" çelişmenin iki karşıt yönü aynı düzeyde kalır; yani "imgesel diyalektikte" soyut kavramsal düşünüşte olduğu gibi bir evrensel ile özgül ilişkisi ortaya çıkmaz.

Ancak Marksizm evrensel bir teori olduğundan, Marksizm Çin Devrimi'nin pratiğine rehberlik etmesi için kullanıldığında, kaçınılmaz olarak teorinin evrenselliği ile Çin koşullarının özgüllüğü arasındaki ilişki sorunu ortaya çıkmıştır. Geleneksel Çinin imgesel diyalektiğinde, böylesi bir evrensel/özgül ilişkisi bulunmadığından, Mao Zedung Marksist felsefenin Çinlileştirilmesi sürecinde, Çin ve Batı diyalektiklerini entegre edebilmek için, gerekli metodolojik araçları bulmak durumunda kalmıştır. Bu da evrensel ve özgülü ayıran Batılı analitik anlayışın, bütünselci geleneksel Çin diyalektiğine dahil edilmesi biçiminde yapılmıştır. Elbette bu evrensel ve özgül (analitik) diyalektiğin Çin diyalektiğine dahil edilmesi, kavramsal teorik yaklaşımdaki gibi bir evrensellik ve özgüllüğün dahil edilmesi olmamış, bunun yerine, evrenselin teori tarafından kavranması biçiminde olmuştur. Öte yandan tikel de pratikte karşılaşıldığı biçimde ele alınmıştır.

Çelişme yasası, Çin'de daha önceden de diyalektiğin özü veya da çekirdeği olarak tanımlanmış olduğundan, şimdi Marksizmin evrenselliğine yanıt vermek için ve Çin'deki eski geleneksel yaklaşımdan bir ayrım yapmak için, ilaveten evrensel ile tikel arasındaki ikilikli (dikatomik) ilişkiyi "asıl can alıcı öz" olarak nitelendirmek gerekmiştir. Çünkü, genel olarak, hem imgesel, hem de kavramsal diyalektik, her ikisi de karşıtların birliği ilişkisini diyalektiğin çekirdeği olarak ele almaktadırlar. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi bu iki diyalektik yaklaşımda çelişme terimi büyük ölçüde farklı anlam taşımaktadırlar. Bu nedenle, çelişmenin diyalektiğin çekirdeği olduğu önermesi, bu iki farklı diyalektikte bambaşka anlamlara gelmektedir.

Sonuç olarak, evrensel ile tikelin çelişmenin **"asıl can alıcı özü"** olması ifadesini tartıştığımızda şunu görüyoruz: Batı diyalektiği, daima evrensel ile tikel arasındaki karşıtlığın birliğini çekirdek sorun olarak ele aldığı için ve evrensel ile tikel arasında iki türlü bir ilişki olduğu için, Batı felsefesinde evrensel ile tikel arasındaki ilişkiyi dilsel açıdan yeniden tekrar "asıl can alıcı öz" biçiminde ifade etmek uygun değildir. Bu nedenle Batıda genellikle yukarıdaki önermeye "somut koşulların somut tahlili" veya benzeri ifadeler ilave edilir.

Şimdi gelelim Çin'deki terimlendirmeye: Geleneksel Çin diyalektiği, evrensel ile tikel arasında katı bir ayrım yapmadığı için, önermeye evrensel ile tikel arasındaki ilişkiye dair bir tanımın eklenmesi gerekli olmaktadır. Dahası, geleneksel Çin diyalektiğinde karşıtların birliği evrensel ile tikel arasındaki ilişkiye girmediğinden, sadece Çin diyalektiği için bu ilişkinin çelişmelerin "asıl can alıcı özü" olarak tanımlanması daha yerinde olacaktır. Ve bu dilsel açıdan da doğrudur. Böylece "asıl can alıcı öz teorisi", Çin diyalektiğinin öncelerden beri sahip olduğu "çekirdek teorisini" tamamlamış olmakta ve çelişme yasasının tanımını ilerletmiş olmaktadır.

Çin diyalektiğinde daha önce "çekirdek" tanımı bulunuyordu "asıl can alıcı öz" ise böylece sonradan Çin diyalektiğine dahil edilmiş olmaktadır. Böylece kanımızca Mao'nun Çin ve Batı diyalektiklerini birleştirme çabasında anahtar ifade "asıl can alıcı öz" düşüncesinin önerilmesidir.

Yer darlığından ötürü, Mao'nun Çin ve Batı diyalektiklerini birleştirme çabasını örneklendirmek açısından, burada yalnızca **"asıl can alıcı öz"** başlığını ele aldık. Daha kapsamlı bir tartışmaya girişmiyoruz. Bununla birlikte, "asıl can alıcı öz" teorisinin Mao'nun Çin ve Batı diyalektiklerini birleştirme çabasının bir ürünü olduğunu ifade etmemiz, Mao'nun Çin ve Batı diyalektik teorileri üzerine yaptığı araştırmasının onun kapsamlı tamamen yeni bir teorik sistem oluşturduğu

anlamına gelmemektedir. İkna edicilikten uzak bazı yorumlar bütün dikkati "asıl can alıcı öz teorisi" ile "çekirdek teorisi" arasındaki mantıksal gerilime çekmeye çalışmaktadırlar. Oysa bu, yalnızca teorik ve mantıksal bir mesele değildir. Sorun Çin ve Batı–ki iki farklı düşünce biçiminden, iki farklı diyalektik yaklaşımdan kaynaklı bir meseledir. Ve bu gerilim, Çin ve Batı kültürleri arasındaki zorlu karşıtlık bir kenara atılarak, yakın gelecekte çözülebilecek bir mesele değildir, aksine, bize daha uzun süre eşlik etmesi olasıdır.

Günümüzde, Çin'deki Marksist felsefe araştırma çalışmalarının temel görevi, Marksist felsefeyi Çin koşullarına daha fazla uyarlamak ve aynı zamanda Çin felsefesini de Marksist felsefe temelinde yeniden yapılandırmaktır. Marksist felsefenin Çin koşullarına derinlemesine uyarlanmasının anlamı kanımca, bir yönüyle Çin'in pratik düzeyde karşılaştığı güncel sorunların çözümü anlamına gelir. Diğer yönüyle ise bu, daha derin kültürel ve ideolojik bir düzeyde, Marksist felsefeyi geleneksel Çin düşünce tarzının içine kaynaştırmak, Marksist felsefeyi yeniden açımlamak ve Marksist felsefeyi Çin'in felsefe ruhunun organik bir bileşeni hâline getirmek anlamına gelir. Mao'nun diyalektiğinin modern Çin'in düşünce tarihindeki önemi de buradadır, Mao'nun diyalektiğinin önemi Batı düşüncesini Çin geleneği temelinde özümseyen bir model önermesinde yatmaktadır.

Kaynaklar

Chen, Jin. Mao Zedung'un Okuma Notlarının Tahlili cilt 2. Guangzhou: Guang- dong Halk Basımevi, 1996.

Chen, Kang. "Platon'un Parmenides'i Üzerine" Platon, Parmenides. Pekin: Ticarî Yayınevi, 1982.

Hao, Dawei ve An Lezhe. Çin'in Beklentileri: Çin ve Batı Kültürleri Üzerine Felsefî Düşünceler, Şanghay: Xue- lin Basımevi, 2005.

Lin, Qinshan. "Her Çelişmede Esas ve ikincil Yönler Mutlaka Olmalı mı ve Bunlar Mutlaka Birbirlerine Dönüşmek Zorundalar mı?"

Lin, Linyuan ve Shang, Qingfei, "Mao Zedung'un Okuma Notlarındaki Önemli Felsefi Düşünce" Jiangsu üniversitesi Dergisi (2007, no. 2)

Mao, Zedung. Mao Zedung'un Toplu Felsefe Notları (Pekin: Parti Merkez Yazın Yayınevi, 1988.

Mao, Zedung. "Çelişme Üzerine". içerisinde, Mao Zedung'un Seçme Eserleri, cilt 1, Pekin: Halkın Basımevi.

Marx, Karl. "İktisadi Elyazmaları 1857-1858" (Economic Manuscripts of 1857-58). İçerisinde, Karl Marx ve Friedrich Engels'in Seçme Eserleri (Selected Works of Karl Marx and Friedrick Engels), cilt 2. Pekin: Halkın Basımevi, 1995.

Marx, Karl. "Kapital'in İkinci Basımına Sonsöz" (Postface to the Second Edition of Capital), içerisinde, Karl Marx ve Friedrich Engels'in Toplu Eserleri (Collected Works of Karl Marx and Friedrick En- gels), cilt 23. Pekin: Halkın Basımevi, 1956.

Schram, Stuart R. Mao Zedung'un Düşüncesi (The Thought of Mao Zedong). Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını, 1989.

Shu, Weiguang. "Ana Çelişmeler ve Çelişmenin Ana Yönleri Hakkında" Felsefi

Araştırmalar Dergisi , 1957, no. 4.

Tian, Zhenshan. Çin Diyalektiği: Değişimler Kitabı'ndan Marksizme

Pekin: Çin Renmin Üniversitesi Yayını, 2008.

Wang, Nanshi. "Marksist Felsefenin Güncel Geçerliliğinin üçlü Anlam," Zhongguo Shehui Kexue Dergisi 2001 yılı sayı 5.

Wang, Shubai. "Mao Zedung'un Felsefi Düşüncesi ve Geleneksel Çin Felsefesinin Mirası Arasındaki İlişki Üzerine Ucu Açık Bir Tartışma"

Marxist Araştırmacılar Dergisi 1982, no. 6.

Wang, Shuren. "Çin ve Batı Karşılaştırması Çerçevesinde 'İmgesel Düşünce'" Yazın, Tarih ve Felsefe Dergisi, 2004, no. 6.

Zhang, Fei. "Çelişmenin Esas ve İkincil Yönlerine İlişkin Birtakım Sorunların İnceleme Taslağı"

Felsefi Akımlar Dergisi, 1982, no. 4.

Zhang, Xianglong. "'İmgeleri' Gözlemlemek" Felsefi Okuma Dergisi, 1998, no. 4.

Başlık XII

İdeolojinin Marksist Eleştirisi Nedir?

Hu Daping[1]

Kabaca, Marksizmin ideoloji teorisi üzerine tüm tartışmalar üç soru etrafında dönmektedir:

Birincisi, ideoloji hakim sınıfa mı özgüdür, yoksa hakim sınıf pozisyonuna yükselme ihtimali olan diğer bütün sınıflar da ideolojiye sahip olabilir mi?

Diğer bir deyişle, proletarya ideolojiye gereksinim duyar mı? Lenin'e göre buna hiç şüphe yoktur. Hatta o, iktidarı ele geçirmesini olanaklı kılacak olan sınıf bilincine sahip olmayan hiçbir toplumsal grubun 'sınıf' olarak adlandırılamayacağına inanıyordu .

İkinci soru, ideolojinin ana karakteri olarak, parti tavrı (taraflılık) bilimsel sorgulama ve toplumsal eleştiri ruhuyla bağdaştırılabilir veya uzlaştırılabilir mi?

Başka bir ifadeyle, toplumsal tarih alanıyla ilgili bilgi nasıl bilim statüsüne erişebilir? Marksist araştırmacılar bu ikinci sorun ile üç farklı yöntemle başa çıkmaya çalışmışlardır:

---

1 Hu Daping, Nanjing Üniversitesi, Dünya Marksizmi Araştırmaları Enstitüsü.

Birincisi, ideoloji ve bilim arasındaki kırılmayı vurgulamak ve 'ideoloji-sizleştirme'den[2] (*de-ideologization*) ideolojiyi reddetmeye yönelmek (bu Althusser'in yöntemidir);

İkincisi, bu kavramı parçalayarak, anlamlarını ayrıştırarak ve ideolojiden bilgi sosyolojisine yönelmek (Mannheim'in yöntemi);

Üçüncü çözüm olarak, ideolojinin toplumsal temelini işçi sınıfının sınıf bilincinden alıp çıkararak bu toplumsal temeli bilim ve nesnel gerçeklikte konumlandırmak. (Bu, Lukács ve Gramsci'nin yöntemidir).

Birinci çözüm, (Althusser) ideoloji ve bilim arasındaki farkı ortadan kaldırır ve sonuç olarak ya pozitivizm ya da Marksizmin 'ideoloji olmaktan çıkarılması' ile sonuçlanarak ideoloji ve bilim arasındaki farkı ortadan kaldırır.

İkinci çözüm, (Mannheim) ise sınıfın önemini iyice aşağı çeker ve partiler üstü olmaya kalkışarak, Batı liberalizmini yansıtır ve bu yüzden kolaylıkla soyut hümanizme ve ütopizme düşer.

Üçüncüsü ise, (Lukács ve Gramsci) Marksizme en yakın olan bu çözüm ise 'Hegelciliğin' Marksizme yamanmasının yarattığı bozumun ürünüdür. Başka bir deyişle, işçi sınıfının sınıf bilincini bir tür Hegelci 'bütünlük" (*totality*) düşüncesi gibi kavrayarak, bunun sonucunda bir kez daha "kavramın kendi kendine öz-gelişmesi" (öznesiz geçiş) yaklaşımına ve 'ideolojiyi ve ideolojinin rolünü yüceltmeye" (pan-ideolojizasyona[3]) düşer.[4]

2 De-ideologization'un orijinal anlamı kapitalizmin ötesine bakmayı reddetmekte yatar.

3 Pan-ideologization: her şeyi ideoloji olarak gören ve herşeyi ideolojilerle açıklamaya çalışan tutum.

4 Hegelci felsefe, dünyanın özünü ve tek özneyi, önce kendisini nesnelleştiren ve doğal nesnenin ve toplumsal tarihin maddi aşağılamasından sonra, kendisini gerçekleştirmek için, kendine geri dönen bir mutlak fikir (burada proleter sınıf bilinci) olarak alır. Dolayısıyla burada kavramın tarihsel evrimi söz konusudur. Hegel'in mutlak ide'si insanların kazanım ve ediminin ancak gizemli bir metaforu ya da gerçek tarihsel diyalektiğin karikatürize edilmiş bir baş aşağı çevrisidir.

Üçüncü soru, hakim sınıfın kolektif bilinci olarak ideolojinin tek-liği bireysel özgürlük ve hümanist ruh ile bağdaşmaz mı?

Yani, yönlendirici ideolojinin tek-liği mutlaka düşüncelerde katılığa mı yol açar? Egemen Batı ideolojisine göre, çoğulcu olmayan ideoloji zorunlu olarak bireyselliğe ve zihinsel özgürlüğe engel olur. Marksizmin bakış açısına göre, işçi sınıfının sınıf bilinci ve kapitalizmi aşan komünist idealler olmaksızın bireyselliğin uyanışı, zihnin özgürleşmesi mümkün olamazdı ve bu "bireysel özgürlük" denilen şey sermayenin hapsettiği bir yanılsamadan başka bir şey olamazdı.

Daha derin bir felsefi perspektiften baktığımızda, ideoloji sorunu dünyanın bütünsel kavranışı ve tarihin yasaları ile bağlantılıdır. Diğer deyişle, bir yandan tekçi bir dünya görüşü ve bir tarih görüşünün meşruiyeti ve aynı zamanda buradan türeyen iki metafizik ilişki sorunudur: birincisi mantık ile arzu arasında, ikincisi yanılsama ile varoluş arasında.

Dolayısıyla bilimsel ideolojiyi tamamıyla reddetmek yalnızca kapitalizmi eleştirme ve aşma ihtimalini değil, aynı zamanda bütünsel bir dünya ve tarih kavrayışı kazanma ihtimalini de yok eder. Böylece sadece nihilizme ve görecelik yoluyla çeşitli türden öznelciliklere ulaşılabilir. İdeolojinin tamamen ortadan kaldırılması yalnızca aklın tahrip olmasına değil, aynı zamanda arzunun sıfırlanmasına yol açacaktır; yalnızca hayal kırıklığına ve kafa karışıklığına değil aynı zamanda gerçekliğin tahribine yol açacaktır. Bu da gösteriyor ki, materyalizm ve idealizm arasındaki ayrım, bazılarının düşündüğü gibi anlamsız ve miadını doldurmuş bir felsefi sorun değildir. İdeoloji araştırmalarını çevreleyen kafa karışıklığı bizi bir kez daha Marx ve Engels'in müthiş felsefi devrimlerini **neden ve nasıl 'ideoloji eleştirisi'** yoluyla gerçekleştirdikleri sorusuyla karşı karşıya getiriyor. İşte bu anlamdadır ki, günümüzde Marksizmin ideoloji teorisinin incelenmesi, Marx'ın keşfetmiş

olduğu yeni materyalist felsefenin günümüzdeki çağdaş gelişimine yeni anlamlar kazandıracaktır.

İdeolojinin Marksist Eleştirisi

İşte tam da bu nedenle bu yazıda önemli bir teorik kaynak olarak Marx'ın ideoloji eleştirisini savunmak ve özetlemek istiyoruz. Marx'ın ideoloji eleştirisi birbiriyle içsel olarak ilintili ve üçlü-birlik oluşturan üç boyut içermektedir:

Birincisi, 'ideolojinin Marksist eleştirisi' yeni bir dünya görüşü inşa etmek için tek yoldur, çünkü kapitalizmin gelişmesi içinde insanoğlunu özgürleştirirken yaratmakta olduğu en büyük paradokslardan biri, bir yandan onları yabancılaştırması, diğer yandan onları bağımsızlaştırırken, yalıtık "bireyler" haline getirmesidir. **'Atomizasyon'** ve kompartmanlar arasında **'parçalanma'** toplumsal varoluşun temeli haline gelir. Bu yüzden de salt ampirik ve duyusal indirgeme yöntemi aracılığıyla, yani duyusal bireye (bireysel duyuma) geri dönerek kapitalist toplumun hakikatini kavramak imkansızdır. Kapitalist toplumun hakikati ancak Hegelci diyalektiğin materyalist yıkımından başlayarak, dünya görüşünü tamamen değiştirerek yapılabilir. İkinci olarak, bu eleştiri birbiriyle ilintili fakat farklılaşmış üç boyut içermiştir: Alman ideolojisini eleştirisi, Marx'ın modern ideolojiyi (kapitalist sınıfı, kapitalist devletleri ve çağının emperyalizmini) eleştirisi ve üçüncüsü fetişizm eleştirisi. Üçüncüsü, Marx'ın ideoloji eleştirisi bir yandan tarihsel materyalizmin ve tarihsel diyalektiğin ruhunu taşıyan yeni bir tür dünya görüşü ortaya çıkarır, diğer yandan iki üçlü birliği başarır: epistemoloji, mantık ve diyalektiğin birliği ve öz-bilinç, sınıf bilinci ve insan bilincinin birliği. Böylece, kanımca Marksist felsefe, başardığı bu devrim dolayısıyla yalnızca Batı felsefesindeki tüm geleneksel 'sistematik' felsefelerden değil, aynı zamanda çeşitli çağdaş 'bireyci' felsefelerden de farklıdır.

Örneğin, günümüzde Çin'de bazılarınca kabul gören—"ideoloji-sizleştirme"—yani Marksizmin ideolojik doğasını göz ardı edip yalnızca bilimsel doğasını vurgulayan yaklaşım yoluyla Marksizmin yeniden yapılandırılması fikrinin savunulması—aslında "bilimsel indirgemecilik" ya da "felsefi indirgemeciliğin" eleştirisi söylemi altında savunuluyor. Bu yaklaşım---olsa olsa—Marksizmi "saf bilgi" veya "saf eleştiri"ye dönüştürerek, onu pratiksel proletarya hareketinden koparıp "kilise tipi skolâstik bir düşünsel araştırmaya ve kitabi incelemeye" dönüştürür. "İdeoloji-sizleştirme" akımı, küreselleşme çağının tek taraflı bir yorumundan kaynaklanan 'ideolojinin sonu' ve 'ideolojisizlik' (*non-ideologization*) düşüncelerinin başlıca ifadesidir. Bu ayı zamanda post-modernizmin yapısöküm akımının bir yansımasıdır. Kapitalist sistemin sonsuzluğunun ve rasyonalliğinin savunusunun politik bir ifadesi olan ideolojinin sonu teorisi, açıkça liberalizm ve kapitalizmin önünü açmak amacıyla Marksizm ve sosyalizmi sonlandırmayı umud eden bir düşüncedir.

Başlık XIII

İnsan Haklarında İlişki Ontolojisini Temel Almak: Batılı Olmayan Bir Evrensel İnsan Hakları Teorisi

Zhao Tingyang[1]

Bu çalışmam doğal insan haklarını temel alan Batılı insan hakları teorisini aşan bedeli olan (koşullu) insan hakları teorisini savunmaktadır.[2]

---

1 Yazar Zhao Tingyang, Çin Sosyal Bilimler Akademisi araştırmacısı.

2 "Bedeli olan (koşullu) insan hakları" kavramının ilk örneğini Olası Yaşamlar Üzerine (1994) adlı kitabımda yer almaktadır. İlk zamanlarda "bedeli ödenecek insan hakları" olarak anılan bu kavram, genellikle "bedeli olan (koşullu) insan hakları" (Credit Human Rights) başlığı ile anılmaktadır, çünkü bu başlık Batılı "doğal insan hakları" kavramı ile çok daha çarpıcı bir karşıtlık oluşturmaktadır. Ancak böylesi bir kavramın İngilizce karşılığını bulmak oldukça zor olmuştu.

O zamandan beri "bedeli olan (koşullu) insan hakları" kavramı çeşitli düşünürlerin inceleme ve eleştirilerine konu oldu. Özellikle eleştiri konusunda, Shi Yong iki ciltten oluşan monografisiyle söz konusu kavramı derinlemesine incelemiştir. Bu konu üzerine çalışmış olan herkese değerli görüşleri için en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Zamanla bu konu üzerine edindiğim daha kesin ve derin kavrayışlar sayesinde bu makaleyi yazmış bulunmaktayım. Prof. Huang Ping ve Zhang Yuyan'ın stratejik analiz, kamu tercihi ve oyun analizi gibi konular üzerindeki değerli görüşlerinin yardımlarıyla makalenin yazım sürecini tamamladığımı söylemeliyim.

Günümüzde insan haklarının evrenselliğine gönderme yapmak öylesine popüler oldu ki... Kavram, bu şekilde sunulmamasına karşın, Batıda yeni bir tür *de facto* din haline geldi. Dünyada uzun bir süredir her şeyi kapsayan, geniş bir egemen ideolojinin eksikliği söz konusu olagelmiştir. Modern dünya olgunlaşmış olsa da, bir manevi-entellektüel liderlik yoksunluğu modernleşmenin tamamlanmamışlığına işaret etmektedir. Eğer, insan hakları kavramının Hıristiyanlığın ve liberalizmin kaynaklarını ustaca özümseyip yeni bir dine evrildiği doğruysa, bu yoksunluğun hala bir sorun olduğu açıktır. Kanımca, günümüzdeki insan hakları kavramı Hıristiyanlığın Orta Çağ'daki durumuna oldukça benzetilebilir. Kavram bir tür inanca dönüşmüştür. Fakat bu inanç sorgulama türünden bir şeye alan açmadığından entelektüel ve manevi olarak ölüdür. Tüm geriye kalan kavramsal bir ceset ya da inançtır. O kadar ki, insan haklarına yönelik herhangi bir sorgulama girişimi, doğal olarak, temellendirmeden yoksun bir politik eylem olarak görülürken, insan hakları adına yapılacak herhangi bir eleştiri veya eylem kendiliğinden haklı bir politik eylem olarak değerlendirilmektedir.

Batının ideolojik söyleminin hegemonyası nedeniyle, tek yanlı bir biçimde Batılı değerler tarafından biçimlendirilmiş olan insan hakları kavramı, günümüzde, insan haklarının ne olduğunun yorumlanması bakımından moda olan tek çerçeve olarak iş görmektedir. Bu nedenle, Batının insan hakları konusunda diğerlerine yönelttiği eleştirilere yapılan itirazlar bile, Batılı bir biçimde tanımlanan, ve temellendirme nasıl yapılmış olursa olsun her zaman savunmacı bir pozisyonda olan temellendirme çabaları biçiminde ortaya konulmak durumundadır. Karşı tarafın oluşturduğu bu haksız çerçeveyi sessiz bir biçimde kabul etmek ciddi bir politik hata olmalıdır. Bir kişinin aklının dışarıdan kontrol edilmesini onaylamak, o kişinin aklını satışa çıkarmak ve koşulsuz bir zihinsel teslimiyet anlaşmasını imzalamak anlamına gelir.

Batılı olmayan ülkeler insan haklarının ne olduğunu yorumlamak bakımından kendi çerçevelerine sahip olmadıklarından, Batılı yorum çerçevesini sessiz bir biçimde kabul etmek zorunda kaldılar ve bu çerçeve tarafından manipüle edildiler. Bu koşullarda onlar kendilerini Batılı insan hakları eleştirileri karşısında haklı çıkarmak için bir taktik gereksinimi söz konusu olduğunda aşağıdaki yaklaşımlarla sınırlı kaldılar: (1) İnsan hakları konusunda Batı tarafından betimlenen bir kaos ortamından çok farklı bir biçimde, sıklıkla, bu ülkelerin ilerleme kaydediyor olduklarını göstermek yönünde çaba sarfetmek. (2) Batıda bile halen çözülmemiş insan hakları sorunları olduğunu göstermek amacıyla karşı savlar ortaya koymak. (3) Bağlamı genişletmek ve böylece eleştirileri zayıflatmak amacıyla insan haklarıyla ilgili başka konuları gündeme getirmek.

Bütün bu savunmacı yaklaşımlar başarısızlıkla sonuçlandı. Bu yaklaşımlar yalnızca saf bir biçimde savunmacı değil, fakat aynı zamanda onları savunmasız bırakan yaklaşımlardır. Birinci yaklaşım ciddi bir biçimde hatalıdır, çünkü Batı ölçütlerinin geçerliliğini önceden varsayar ve kendi hataları nedeniyle ortaya çıkan suçu kabul eder. Hatalar, nesnel durumlara atfedilebildiklerinden o kadar da hata değildirler. Bu strateji büyük bir yanlışı küçük bir yanlışa dönüştürmekten öteye gitmez, diğer bir deyişle bir yanlışı bir doğruya dönüştüremez. İkinci yaklaşım savunmanın en çocukça biçimidir. Dahası, bu yaklaşım hiçbir şekilde bir temellendirme değildir, çünkü başkalarının hataları birisinin kendi hatalarını haklı çıkarmasına yardımcı olmaz, diğer bir deyişle, başkalarının yapmış olduğu bu hatalar, bir kimsenin hata yapması için neden oluşturmaz. Üçüncü yaklaşım, göreli olarak, bir ölçüde anlaşılır. Fakat bu yaklaşım da, Batılı bir insan hakları kavramının imgesini bir ölçüde zayıflatmanın ötesinde çok önemli değildir. Çünkü bu yaklaşımda söz konusu edilen yeni unsurlar Batılı çerçevenin geçerliliğinin tanınması halinde bir anlam ifade ederler. Dahası, söz konusu yeni unsurlar temel bir karakter taşımaktan

çok ancak ve ancak tamamlayıcı bir karakter taşırlar ve bu yüzden sonuç olarak zayıftırlar. Bu başarısız yaklaşımlarının kullanılması Batılı olmayan ülkelerin bilgi teorisi alanında başarısız olduklarını göstermektedir.

I. Evrensel İnsan Haklarına İlişkin Bir Meta-Teori Çabası

İnsan haklarının herhangi bir kavramı belirli zamanlara ve mekanlara bağlı bir politik taktik olabilir. Fakat insan hakları kavramı bir tür evrensel değer kriteri olmak için teorik geçerlilik sınavını vermek zorundadır. Bunun anlamı, herhangi bir insan hakları teorisinin meta-teori ile desteklenmesi gerektiğidir. Çin'de kendi insan hakları teorimizin biçimini yeniden sınamamız bakımından aşağıdaki temel sorular yeniden düşünülmelidir.

(A) İnsan Haklarının Ontolojik Koşulları

Ötekilerin olmadığı bir yerde insan haklarından söz etmenin olanağı yoktur. İnsan hakları tam da "ben ve ötekiler arasındaki" ilişki ele alınmak durumunda olduğu için gereklidir. Bu nedenle, insan haklarının ontolojik temeli "*birey*" merkezli olmaktan çok "*insanlar arası ilişkiler*" olmak durumundadır. İnsan haklarına ilişkin her sorun insanlar arası ilişkiler temelinde analiz edilmelidir. Söz konusu ilişkiler ontolojisi, ilişkilerin temel varoluş alanı olduğu bir ontolojidir. Böylece, insan hayatı ile ilgili sorunlar ontolojik temel olarak "bireyi" alan Batılı eşinden (muadilinden) bütünüyle farklı bir teorik çerçeve içine oturtulmalıdır.

Varoluşun bilinen formlarının ötesine geçmesinden dolayı, insan varoluşu ontolojide en kapsamlı bir sorun olarak ele alınmış ve alınmaktadır. İnsanlar, fiziksel bedenlerin ötesine uzanan varoluş alanları ile biyolojik olarak "hayatta ayakta kaldıkları" zaman değil, anlamlı bir biçimde "yaşadıkları" zaman vardırlar. Bu anlamda insanlar birbirleri ile karşılıklı ilişkileri içerisinde tanımlanırlar. Bu nedenle, ilişki bireyden

önce gelmelidir. İlişkiden bağışık ve ilişkiden yalıtık birey yoktur; *birey belirsizdir, gerçek olan ise ilişkidir.* İlişki içerisinde ise ötekiler her zaman önceliğe sahiptir. Çünkü ötekiler bir çokluk dizisidirler, "ben"den çok çok daha büyüktürler ve ötekiler "ben"in varoluşunun koşullarını ve zorunlu düzenini oluştururlar. "Ben"i göreli olarak düşündüğümüzde, ötekiler her zaman sonsuzluktur. Ötekilerin varoluşunun önceliği, onlardan gelen bir iyilik ya da armağan olarak "Ben"in haklarını belirler. Ötekiler izin vermeyebileceğinden "elde etmemin" güvencesinin olmadığı "arzuladığım şey"den daha fazla bir şey olmayan sözde özgür irade "ben"i asla bir özne yapamaz. Batılı ontoloji, "İnsan"ın yerine "bireyi" gizlice ikame ettikten sonra ontolojide ikinci bir ikameyi yerleştirdi. Bu kez, "birey"in yerine "özne"yi ikame etti ve bireysel hak ve özgürlüklerin yüce "üstünlüğü" yanıltıcı kavramını oluşturdu ve ortaya attı. Temelsiz bir mevcudiyet olarak özne/birey kavramı aldatıcı bir niteliğe sahiptir. Özne kavramını doğru bir biçimde kullanmak için *bir özne olmanın ötekiler için bir özne olmak*, diğer bir deyişle, "ötekilerin" mutlaklığını tanımak demek olduğunun anlaşılması gerekir. Bu ilke, Levinas'ın felsefesinin olduğu gibi, Konfüçyüs'ün savunucusu olduğu Çin felsefesinin de temel ilkesidir.[3]

*İlişki ontolojisi*nden ilerlenerek hakların karşılıklı ilişkiler temelinde anlaşılması gerektiği kolaylıkla görülebilir. Başka insanların ya da herhangi bir türden ilişkinin olmadığı bir yerde haklardan söz edilemeyeceği açıktır. Robinson Crusoe gibi hiç bir kimseyle herhangi bir ilişkisi olmayan birisinin "karışma ve müdahaleden bağışık olma" hakkından söz etmesi ve bu hakkı kabul etmesi anlamsız olurdu. Bu nedenle, insan hakları ile ilgili olarak özsel olan bireysel özgürlük değil, fakat insanlar arası ilişkiler tarafından bireysel özgürlüklere getirilen haklı sınırlandırmalardır. Diğer bir deyişle, karşılıklı ödev ve

3 Bakınız Levinas: Totalite et infini (Bütünlük ve Sonsuzluk), Martinus Nijhoff, 1979.

yükümlülükleri tanımlamadan bireysel özgürlükleri tanımlayarak işe başlayamazsınız, diğer yolu takip etmeniz gerekir. Hakların bütün türleri, "birey"de a priori olarak sunulmuş biçimde değil, belirli bir "ilişki" bağlamında anlamlı olabilir. Tanımlanmış ve temellendirilmiş yükümlülükler bütün hakların temellendirilmiş tanımlarının ontolojik ve mantıksal koşullarıdırlar. Ve bu durumun tersine çevrilmiş bütün biçimleri ciddi hatalara yol açacaktır.

Batılı insan hakları teorileri "birey/özne"yi temel ve mutlak birim olarak yanlış bir biçimde sınıflandırarak, hak sorununu bireyin varoluşunun **"doğal bir özelliği"** ya da birey kavramının kategorik anlamı olarak koyarlar. Fakat, burada, açık olarak görünen şey bireyde bu türden bir doğal özelliğin varolmadığıdır. Bu bağlamda, "birey" kavramından yola çıkılarak haklar analitik olarak bile ima edilemez. Diğer bir deyişle, "birey" kavramından hakları çıkarsamak olanaklı değildir. Bu yöndeki girişimler oldukça risklidir. "Birey" kavramına doğal olarak içkin olan şey, arzu, ihtiyaç ve kendini merkeze alan bir bilinçten başka bir şey değildir. Bireyin arzuladıklarının bir bölümü haklı bir talep olarak alınırsa, bu durumda, bireyin arzuladığı her şey üzerinde hakkı olduğu düşünülebilir. Çünkü "birey"de arzuyu hakka dönüştürmeye engel olabilecek hiçbir şey bulunmaz. Dolayısıyla, "bireyi" hakların temeli olarak almanın ciddi bir hata olması, bireyin varoluşunun arzulara sınırlama getirecek bir unsur içermemesinden ileri gelir. İnsanlar her şeyi isterler ve böylece herşey bir hak olarak ortaya konulabilir. Arzuların genişlemesi hakların genişlemesine götürür. Yaşam alanını çok fazla sıkıştırmak sonunda onun patlamasına neden olacaktır. İnsanlar çok sayıda haktan söz ettiklerinde bu hakların her biri ötekilerin haklarına tecavüz anlamına gelebilir. Günümüzde insanlar hakların sınırsız bir biçimde genişlemesinin neden olduğu toplumsal acıları göremeyecek kadar haklarla meşguller. Durmadan genişleyen bir özel alan başkalarının özel alanına ve hatta kamusal alana tecavüz etmek

zorunda kalacak ve bu da "haklara karşı haklar" (hakların haklarla çatışması) durumunu ortaya çıkartacaktır. Ve Batılı doğal haklar mantığı izlendiğinde, "benim" haklarımın öteki insanların yükümlülüklerini gerektireceği açıktır. Hakları talep etmek çok kolay, ödevleri/yükümleri yerine getirmek çok zordur. Böylece, asıl temel olan, temel olmayanın gerisinde kalacak ve yükümlülüklerin sınırlı kapasitesi hakların sınırsızca genişlemesi karşısında güçsüz ve iktidarsız kalacaktır.

Tam da bu nedenle, hakların varoluşunun biçimi olarak "ilişkileri" savunarak hakların ontolojik temelini düzeltiye tabi tutmak için her türlü nedene sahibiz. Böylece, hakların geçerliliği ve meşru temeli bireyde değil, ilişkiler üzerinde oturacaktır. Diğer insanlar tarafından tanınmayan hiçbir hakkın meşruiyeti olmayacaktır. Ve ötekilerin yükümlülükleri görmezden gelme ve kaçma yönündeki sürekli eğilimi—oyunun sonucu olarak—her türlü hakkı belirleyecektir. Geçerli, meşru bir hak adil bir oyunun sonucu olmalıdır. Yukarıdaki tezlerimizle "bireylerin" kendileri lehine iddia ettikleri hakları kendi başlarına hiçbir şekilde temellendiremeyeceklerini, bu türden bir temellendirmenin ancak "ilişkiler" ontolojisi içinde sağlanabileceğini göstermeye çalıştık.

(B) "İnsan" Kavramları

İnsan haklarını "insan" kavramı belirler. Bu nedenle, insanlığın (insanın) özünü en doğru biçimde açıklayabilecek doğru kavramı seçmek zorunludur.

Batı "doğal insan hakları"na vurgu yaparak "insan"dan kastının fizyolojik bir varlıktan başka bir şey olmadığını sessiz bir biçimde kabul etmiştir. Yani insan haklarına koşulsuz bir biçimde layık olabilmeniz için fizyolojik olarak insan olmak zorundasınız. Batılı insan hakları teorisi bir kişinin insan haklarına sahip olduğunu temellendirmek için o kişinin doğal özelliklerini tanımlarken kastettiği şey o insanın "ne yaptığı" değil, fakat "ne olduğu"dur. İnsanın fiziksel özelliklerini

toplumsal haklara dönüştürmek daha da tuhaf bir yaklaşımdır, çünkü doğada haklar türünden hiçbir şey bulunmaz, aksine haklar toplumsal oyunun öğeleridir. İnsanın fiziksel niteliklerinin alanı ile toplumsal hakların alanı arasında bu türden bir dönüştürme olanaklı olursa hakların uygulanma alanı genişleyerek tamamen kontrol dışına çıkacaktır.

"İnsan" kavramı, yalnızca insanların biricik (özgün) değerini ifade ettiğinde anlamlı olabilir. Yalnızca ahlak insan davranışının özel değerini açıklayabilir ve yalnızca ahlak neyin insan hayatına özgü olduğu ile uğraşabilir. Açıktır ki, bir kavram olarak "insan" bir "fiziksel kişiye" değil bir "ahlaki kişiye" gönderme yapabilir. Konunun fizyolojik yönüne dayanan insan hakları teorileri sadece ahlakın önemini görmezden gelmiş olmaz, ayrıca ahlaki açıdan da yıkıcıdır. Bu da sonunda kavramın kendisinin çöküşüne götürür. Fizyolojik varlıklar olarak insanlar toplumsal bakımdan değil, yalnızca fiziksel bakımdan eylemde bulunurlar ve açıktır ki bu türden bir fiziksel davranış temelinde toplumdan bir karşılık beklemek mantık dışı olacaktır. Böyle bir mantıkta ısrar etmek sonunda yalnızca karışıklığa ve zorluğa götürür ve işleri içinden çıkılmaz hale getirir. Çünkü dünyamızda her tür hayvanın var olduğunu, ayrıca bilimsel olarak kopyalanan insan biçimindeki yaratıkların bulunduğunu ve hatta insan biçimindeki robotların varlığını biliyoruz ve bunlar muhtemel hak adayları olacaklardır. Bütün bunların gösterdiği şey, insan hakları teorileri söz konusu olduğunda tek geçerli insan kavramının **ahlaki kişi** kavramı olması gerektiğidir.

İnsanların fiziksel niteliklerinden ahlaksal değerlerinin çıkarsanamayacağını kabul edip veri olarak aldığımızda, —insan hakları teorisi açısından—yalnızca "insan" olmak hiç bir şekilde doğru bir dayanak olmayacaktır, çünkü bu mantıkta "davranış" tek geçerli değişkendir.

Ben "Olası Yaşamlar" kitabımda, —insanlarla ilgili olarak—**olma**'ya (to be) yapılan inatçı vurgunun ontolojik açıdan hatalı olduğu tezini savundum ve buna karşı daha genişletilmiş bir kavram olarak bir başka kavramı temel aldım: Olma'ya kilitlenmiş olmak veya "öyle olmak durumunda olmak".[4]

Önerdiğim bu değişikliğin temel dayanağı şudur: Birisinin bir insan olduğunu (olma) söylediğimizde, "olma" durumu bu fiil ile tam olarak ifade edilememektedir. Diğer bir deyişle, "olmak," *kendi başına/otomatik olarak* bu fiile içkin olan bir **değer** değildir ve bu değer kendisini "yapmak" (to do) fiili aracılığıyla ortaya koymak durumunda kalmaktadır, yani "yapmak" fiili "olmak" fiilinin dayanağı olarak katkıda bulunmalıdır. Bu nedenle, olmak *yapmaktı diyebiliyoruz*. Ontolojimizin dayandığı bu yeni formülasyon, olmanın ancak ve ancak yapmaya dönüştüğünde bir anlamı olduğunu savunmaktadır. İnsani erdemlerin "insanı" tanımlamanın gerekli koşulunu oluşturmasının nedeni de budur.

Erdemler şu nesnel kriter bağlamında değerlendirilebilir: Örneğin başkalarının inançlarına saygılı olma erdemini düşünelim. Başkalarının inançlarına saygılı birisi olsanız da saygılı olmasanız da (a) bu erdeme sahip olan insanlar ile işbirliği yapmaya eğilimlisinizdir (b) ya da başkalarının inançlarına saygılı olan diğer insanları gördüğünüzde, siz de bu erdeme sahip olmaya değer verir onlarının yolunu izlersiniz. Bu durumda başkalarının inançlarına saygılı olma erdemi, elde edilmeye ve takdir edilmeye değer bir erdemdir. Kanımca önerdiğimiz bu insan kavramı çok caziptir, çünkü insanlar çeşitli erdemlere sahiptir.

4 Bakınız Zhao Tingyang, On Possible Lives (Olası Yaşamlar Üzerine), DXS Ortak Yayıncılık Ltd. Şti, 1994; ve değiştirilmiş baskısı, China People's University Press, 2005.

Doğal/Fiziksel İnsandan Ahlaki İnsana

"İnsan" kavramının merkezine "ahlaksal kişi" seçeneğini koymamız, "insan" kavramının hakettiği ağırlığın sadece erdemlerle olan bağıntı içinde gerçekleşebileceğini ve "insan" kavramının ağırlığının insan toplumu için gerek duyulan iyi niteliklerle bağlantılı olduğunu savunmak anlamına gelmektedir.

Ahlaksal olarak düşkün konumda olan bir kişi, fizyolojik olarak tüm diğer ahlaklı kişilerle aynı gruba dahil olmasına karşın ahlaklılık bakımından farklı bir gruba dahil olacaktır. Eğer bu radikal ayrım ortadan kaldırılır ve insan kavramı insanın fiziksel varoluşuna indirgenirse, bu türden tüm değerleri aşağıya çekme yoluyla elde edilen eşitlik, eşitliğin ancak alçalmış bir versiyonu olacaktır. Ve modern çağda bu türden—en alt düzeyde—bir (alçalmış) eşitlik, iyi bir toplumun idealize edeceği ve hedefleyeceği bir eşitlik biçimi olamaz. Ancak ve ancak ahlaki kişi kavramı temel alınarak toplumda mükemmele yönelen bir eşitlik elde edilebilir ve burada ölçüt en üst düzeyde eşitliğin hedeflenmesi olmaktadır.

(C) Adalet İlkesinin Önceliği

Amaçları bakımından işbirliği içermeyen bir oyun varsayalım, bu oyunda rasyonel ilkeler ne olabilir? bireysel kazancı azamileştirmek ve riskten kaçınmak. Fakat işbirliğini içeren bir oyunda ise adalet ve erdem ilkeleri ve ortak kazancın azamileştirilmesi benimsenecektir. (işbirliği içeren bu oyun diğerine göre çok daha karmaşık bir birleşimini gerektirir).

Oyunun amacı, oyunun "durumunu" ve niteliğini belirler. Eğer oyunun amacı işbirliğini içermiyorsa oyunda bireylere öncelik verilecektir ve insanlar önce bireysel özgürlüklerini azamileştirmeyi, ardından da buna kaçınılmayacak sınırlamalar getirmeyi düşüneceklerdir. Diğer bir deyişle, ilişkiler baskın hakim birey tarafından düzenlenecektir. Öte yandan, eğer oyunun amacı işbirliğini içeriyorsa, oyuncular "ilişkiyi" öncelik olarak görecekler ve ilişkileri açısından ilk öncelik olarak

en iyi ilişki seçeneğini arayacaklardır, ve yalnızca bu hedefe ulaştıktan sonra—geriye kalan—bireysel özgürlüğü göz önünde bulunduracaklardır.

Diğer deyişle, "birey" hakim öğe olan "ilişki" tarafından belirlenecektir. İnsanlar kendi yaşam oyunlarında her zaman adalet, özgürlük ve eşitlik gibi koşulları eş zamanlı olarak dilerler, fakat her bir birey bu koşulların önem sıralamasını kendi tercihlerine göre yapar. Bu nedenle, biz, teknik bir analiz yoluyla, tüm bu değerleri (adalet, özgürlük ve eşitlik) tatmin edecek öncelik sıralamasının nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışacağız.

Bir İnsan Hakları Oyunu Analizi

Bir insan hakları oyunu analiziyle görüşümüzü açmaya çalışalım. Batının benimsediği insan hakları anlayışı sistemi bireysel yaşamın, özel mülkiyetin ve bireysel özgürlüğün (özellikle de politik özgürlüklerin) altını çizmektedir. Batının bireyi temel alan haklar sisteminde değer olarak özgürlük en üstte gelir, eşitlik ikinci konumdadır. Eşitlik ve özgürlük adalete baskın olmakla kalmaz, hatta daha en baştan adaletin anlamını da değiştirir. Çağdaş Batılı insan hakları teorisi genellikle, adaleti de eşitlik ve özgürlük açısından ve bunu yaparken adaletin orijinal anlamını daraltacak bir biçimde onu eşitlik ve özgürlüğün basit bir birleşimine indirger. Böylece adalet çok sayıda yıkıcı kötülüğe yol açacak şekilde terk edilir. Haklar bireyin özgür iradesinin egemenlik alanını ifade eder.

Peki haklar bu egemenlik alanını ifade ediyorsa soru şudur: Bu alanın sınırları nerededir? Adalet en yüksek değerlendirme ölçütü olarak görülmediği için, bu alanın sınırları belirleyecek her hangi bir ölçüt bulunmamaktadır, böylece, uluslararası arenada her zaman gerçekleştiği gibi, farklı özneler arasında tartışmaya/çatışmaya açık bir alan ortaya çıkar.

Günümüz dünyasında bireyi başlangıç noktası olarak ele alan rasyonel **akılcı müzakerelerle**, bireyler arasındaki (yukarıda sözünü ettiğimiz) sınır anlaşmazlıkları sorunları çözülmeye çalışılmaktadır. Örneğin, Habermas, **müzakere**lerde kullanılacak rasyonel bir dil ve söylemin bireysel aklın yetmezliğini, yani bu açığı kapatabileceğine inanır. Akılcı bir söylem diyalogu yoluyla karşılıklı anlayış güvence altına alınabilir ve böylece anlaşmaya, uzlaşmaya varılabilir.

Habermas, akılcı etkileşimin aklın potansiyelinin (gücünün) oynayacağı role azami katkıyı yapabileceğini görmesine karşın burada zincirin vazgeçilmez bir halkası olan "karşılıklı onay/rızanın" önemini gözden kaçırır. Habermas bu şekilde **"diyalog – anlayış – onay/rıza – anlaşma"** zinciri gibi optimal bir çözüm yerine sorunu **"diyalog – anlayış – anlaşma"** biçiminde basitleştirir. Kanımca, buradaki temel sorun sadece ve yalnızca "anlayışa" bel bağlayarak bir anlaşmaya ulaşmanın olanaksız olmasıdır.[5]

"Onay/rıza" sorunu çözümsüz kaldığı sürece, **Habermas**'ın bu projesinin en ileri biçimi bile, rasyonel bir başarı bakımından güçlü bir adalet yerine, herhangi bir gerçek problemi çözmede işlevsel olmayan biçimsel bir projeden öteye gidemeyecektir. Böylece, Habermas açısından hedef değerlerin belirlenmesi veya bunların öncelik sıralamasını belirlemek çok zordur. Hangi insan haklarının daha önemli olduğu sorunu da çözülmeden kalacaktır.

Gerçek bir adaleti güvence altına alamayacak olan bu biçimsel adalet anlayışı ile, adalet problemi, hep çözümsüz kalmıştır, aynen hakların meşruiyeti probleminin bir soru olarak kalması gibi. Eşitlik ve özgürlüğün önceliğinde ısrar etmenin adaleti dışlayacağı ve işbirliğini güvence altına alamayacağı

5 Bakınız Zhao Tingyang, "Anlayış ve Kabul (Understanding and Acceptance)," in Les Assises de la Connaissance Reciproque, Le Robert, Paris, 2003.

açıktır. Böylece de adalet ve işbirliğinden yoksun bir oyun sonunda hem eşitliğe hem de özgürlüğe zarar verecektir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz, evrensel olarak kabul gören üç değeri bir araya getirdiğimizde, yegane olası sıralama adalet, özgürlük ve eşitlik olmak durumundadır. Teknik bakış bakış açısıyla söylemem gerekirse, söz konusu sıralama, bu üç değer arasındaki eşzamanlı uygunluğu güvence altına alabilecek tek sıralamadır. Eğer adalet dışta bırakılırsa, bazı oyuncular işbirliği yapmamayı tercih edeceklerdir ve bu oyunun çökmesine yol açacaktır ya da "onay/rıza" vermemeleri nedeniyle hep birlikte oyundan vazgeçeceklerdir. Öz-yıkıma yol açmayacak bir haklar oyununu ancak adalet ilkesinin tanımlayabileceği açıktır. Adalet ilkesi kusursuzluğunu ve gücünü simetrisine ya da eşdeğerliğine borçludur ve dolayısıyla tüm olası itirazları geçersiz kılabilir. Kanımca insan hakları olarak adlandırdığımız şey, birey tarafından talep edilen özgürlük alanı yerine, bir adalet ilişkisi üzerinden sağlanan özgürlük alanıdır. Bir daha vurgulamam gerekirse, bizim burada sözünü ettiğimiz adalet klasik anlamda adalettir ve davranış ile davranışın karşılığı arasında simetriyi içerir. Veya girdi ile getiri arasındaki simetri gibi. (Ne ekersen karşındaki da sana onu biçer.) Bunu mantıksal eşdeğerlik olarak (P ise Q) formülleştirebiliriz.

II. Yeni Bir Evrensel İnsan Hakları Teorisi: Bedeli Olan (Koşullu) İnsan Hakları

Yukarıdaki temel analiz öne sürdüğüm yeni **insan hakları teorisi**nin tam olarak ne olduğunu açıklamaya hazırlık olarak görülebilir. Fakat fikirlerime daha derinlikli bir açıklama getirebilmek adına, gerçek yaşamdan pek de uzak olmayan basit bir oyun örneği vermek istiyorum. Şüphesiz bu oyun Hobbes'un "ormanı", Rawls'ın "cehalet örtüsü" ya da sağ kanat iktisatçılar tarafından çok sevilen bir kavram olarak

"klasik bayağı trajedi"[6] gibi çok yapay bulduğum koşullara itibar etmemektedir.

Bu koşulların gerçek yaşama karşılık gelmeleri çok zordur. Öte yandan, bu durumda bir oyundan çıkarsanan yasalar gerçek yaşamdan çok farklı olduğu takdirde gerçek yaşamın yasaları ile uyumlu olmayabilirler. Dolayısıyla, zihnimizde imgelediğimiz yasaları gerçek yaşama uygulamak daima risklidir bunu kabul ediyorum. Bu nedenle, gerçek yaşamdan bir biçimde farklı olsalar da, yine de onunla bir biçimde uyuşabilecek, diğer bir deyişle, gerçek yaşama olanaklı olduğu ölçüde yakın olan ilkel koşullar ortaya koyma riskini göze alıyorum.

Bu koşullar kabaca şunlardır:

(1) Oyundaki her bir oyuncu, tercihen kendi çıkarlarını gözetecektir. Bu çıkarlara hem sadece kendisine ait olan çıkarlar, hem de diğerleri ile paylaştığı ve erişebildiği (ortaklaşa) çıkarlar dahildir. Fakat *a priori* (önsel) olarak bu iki çıkar tipi
338 arasında öncelik sıralaması yapmayacaklardır. Bununla birlikte oyuncular hangi çıkar türlerinin kendilerine azami çıkar sağladığını bilir ve dikkate alır.

(2) Her oyuncu akılcı bir biçimde düşünür. Fakat, taktiksel düzeydeki girdikleri farklı davranışları belirleyen düşünme yeteneği bakımından eşit değildirler.

(3) Her bir oyuncu kazancını ve kaybını kendi tercih ettiği değerler arasında kendi yaptığı sıralama ile uyumlu olacak biçimde hesaplayacaktır. Bütün oyuncular için geçerli olan ortak bir değerler sıralaması söz konusu değildir. Örneğin, tüm diğer oyuncuların bir X değerini bütünüyle önemsiz buldukları bir durumda, bir A oyuncusu bu X değerini kendi çıkarları bakımından önemseyebilir ve tercih edebilir. Dolayısıyla bu A oyuncusu X değeri için tüm diğer çıkarlarını feda edecektir ve bu bütünüyle akılcı bir taktik ve davranış olacaktır.

6 Klasik bayağı trajedi (*tragedy of the commons*) bireylerin kişisel çıkarlarını azamileştirmek için toplumun genelinin çıkarlarını göz ardı ettikleri gibi bir teoridir.

(4) Oyun, sürekli olarak tekrarlanır, tarihsel süreçle benzerlik oluşturacak bir biçimde zamana yayılır.

(5) Her oyuncu diğer oyuncular hakkında kısmi bir bilgiye sahiptir.

(6) Her bir oyuncu **farklı düzeylerde** bir başlangıç taktiksel bilgisine sahip olacaktır. Fakat kullanabilecekleri olanaklı taktiklerin sayısı sınırlıdır ve her bir oyuncu diğer oyuncuların taktikleri üzerinden bilgi edinebilecektir.

Sanal bir toplumsal topluluğa öykünen bu oyunun analizinden aşağıdaki sonuçları çıkartmış bulunuyorum:

Birincisi, sıkça yapılan bir hatayı düzeltelim. Genel olarak bu tür analitik modellerde—bireysel çıkarların azamileştirilmesi söz konusu olduğunda—oyuncuların ayrıksı özel çıkarları dikkate alınır. Diğer yandan oyuncunun ötekilerle paylaştığı çıkarlar, oyuncunun iyiliği bakımından eşit önemde ya da daha da önemli olsa bile dışta tutulur. Çünkü birey oyuncunun ötekilere karşı kayıtsız bir varlık olduğu varsayılır.

Aslında, kanımca insanların çoğunluğunun "azami" çıkarları yalnızca ortak çıkarlarda içerilmiş olarak bulunur. Bu durum şöyle açıklanabilir: Örneğin, sadece ve sadece ötekiler tarafından paylaşıldığında ortaya çıkan bir X azami çıkarını düşünelim. Bu, X çıkarının yalnızca karşılıklı ilişkiler bağlamında varolduğu ve herhangi bir bireyin elinde tekelleştirilemeyeceği anlamına gelir.

Örneğin aile, sevgi, arkadaşlık gibi güzel şeyler, işbirliğinin ürünleridir. Çıkarlar söz konusu olduğunda, insanlar, bireysel olarak ellerinde tekelleştirilebilecekleri çıkarlar yerine, "erişebildikleri çıkarlarla" ilgilenirler. Yine, çıkarlarının öncelik sıralaması konusunda akılcı bir karar vermek durumunda oldukları zaman, bazı teoriler tarafından mantıksızca tanımlandığı biçimiyle, önceliği politik özgürlüğe ve refaha vermezler. Çünkü insanların azami çıkarları genellikle güvenlik,

mutluluk, başarı ve güç gibi şeylerdir ve bunlar "ilişkiler" içinde yaratılır.

Akılcı hesap (değerlendirme) yapmaya vurgu yapmak kendi başına bir hata değildir. Yanlışlık, hesaplamada içerilecek olan unsurların seçiminde yapılmaktadır, çünkü başta azami çıkarlar ile ilgili olanlar olmak üzere, çok sayıda çıkar unsuru hesaplamanın dışında bırakılmaktadır.

İnsanların kurduğumuz oyunu nasıl oynadıklarını şöyle yorumlayabilirim:

Oyuncular—hiç bir biçimde—bireysel özgürlük alanı talebi (olumsuz hak) ile oynamadılar, en önemli insan hakkı olduğu savlanan bireysel özgürlük yerine yeni bir sistem tercihi yaptılar: İşbirlikçi ilişkileri sağlayabilecek ve kendilerine azami çıkarlar vadeden en iyi sistem...

Çünkü bu işbirliği ortamı onlara sonunda güvenlik, mutluluk ve diğer azami çıkarlar için zorunlu ve yeterli koşulları oluşturacaktı. Şimdiye kadar varolmamış bu tür bir sistem şu nitelikleriyle tanımlanabilir: (1) Herkes bu sistemi kabul eder ve onaylar. (2) Herkes işbirliği dışında bir başka davranış biçimini benimsemiyor. (3) Herkes bireysel mutluluğunu güvence altına almak için kendi lehine bir Pareto iyileştirmesi fırsatını seçmede özgür olmalıdır. Oyunun ilk turu, hatta oynanan sayısız tur kalıcı ve istikrarlı bir sistem ve kurallar bütünü oluşturmak bakımından halen yetersizdir.

Herkes diğer oyuncuların durumunu anlamaya başlar ve diğer oyuncular kartlarını oynadıkça onlardan da farklı taktikleri öğrenir. Bunun anlamı, daha zeki olanların daha iyi taktikleri öğrenmesi ve taktikleri daha etkili kullanmaları yoluyla daha fazla avantaj kazanmalarıdır.

Fakat bu avantaj uzun süreli olamaz. Çünkü şu an için avantajlı olan bir taktik, kısa bir sürede herkesin ortak bilgisi haline gelecektir. Başarılı bir sistemin oluşmasının yegane koşulu:

Her bir oyuncunun—herkesin—kullandığı taktiklerin artık tükenmesidir, yeni taktikler bulamıyorlar. Herkesin bilgisi ortaklaşmış, herkesin herkesi tanıdığı bir bilgi simetrisi ortaya çıkmıştır. Artık herkes birbirinin taktiklerini taklit etmeye başlamış, en iyi taktiklerin hangileri olduğunu öğrenmiştir. Bir denge ve uzlaşma hali ortaya çıkmıştır. Yeterli sayıda oyun turundan sonra, artık herkes simetrik (eşit) adalet ilkesini benimsemeye ve taklit etmeye başlar. Bu durumu şöyle kanıtlayabilirim: herkesin akılcı/rasyonel olduğunu düşünelim. Bu durumda oyun teorisi ile uyumlu bir biçimde, akılcı hesaplamadaki en alt çizgi herhangi bir zarardan kaçınmak ya da en azından diğer oyunculara oranla daha az zarar görmektir (riskten kaçınma davranışı).

İkincisi, "çatışmacı" bir taktiksel yaklaşımın herkes tarafından benimsenip taklit edildiğini düşünelim. Bu durumda sonuç herkesin zarar etmesi olacaktır (Hobbes'un ormanı).

Üçüncüsü, herkes, başkalarının çıkarları pahasına sadece özel çıkarları gözeten "işbirlikçi olmayan" bir taktik yaklaşıma öykündüğünde ise sonuç herkes için hayal kırıklığı olacaktır. (Nash dengesi).

Dördüncüsü, Rawls'ın önerdiği türden "bir işbirlikçi taktiksel yaklaşım" uygulandığında sonuç ilk bakışta iyi görünebilir. Fakat bu taktik istikrarlı bir dengeyi güvence altına alamayacaktır. Çünkü belirli bir nedene dayanılarak, tikel (partiküler) bir refah ayrıcalığı yaratılarak yola çıkıldığında, bu durumda insanlar refah ayrıcalığını elde etmek için biçiminde sayısız türde önyargılı nedenlere sarılacaktır. Bunun sonucunda bütün değerler egemenlik çatışmasına konu edilecektir ve dönüp dolaşıp "işbirlikçi" olmayan duruma geri dönülecektir.

Sonuç olarak, bütün önyargılı talepleri olanaksız kılacak olan "işbirlikçi" tek taktik, simetrik adalet ilkesidir. Bu taktiğe öykünme ne kadar artarsa sistem o kadar istikrarlı olur ve çatışmalar o ölçüde aza indirgenir. Kanımca bu yaklaşım,

"eşitlik-ve-özgürlük" yaklaşımı ile çarpıcı bir karşıtlık oluşturur. Oyunda "eşitlik-ve-özgürlük" yaklaşımı ne kadar fazla benimsenirse, çatışmalar da o ölçüde artacaktır. John von Neumann ve Oskar Morgenstern'in başlattığı oyun teorisinde şimdiye kadar çözülmeden bekleyen bir sorun vardır: Örneğin, işbirlikçi olmayan işbirlikçi olana nasıl dönüştürülebilir? Adalet yaklaşımına gereken önemin verilmemesi bu sorunun çözümsüz kalmasında muhtemelen en büyük etkendir. Eşitlik ve özgürlüğe öncelik vermek adaleti getirmeyecektir. Aksine, adalete verilecek öncelik herkes tarafından kabul edilecek düzeyde sınırlanmış bir eşitliği ve sınırlanmış bir özgürlüğü tanımlayabilecek yegane çözümdür. Diğer bir deyişle, sadece sınırsız adalet sınırlanmış eşitliği ve sınırlanmış özgürlüğü düzenleyebilir ve koruyabilir.

Yukarıdaki oyunun analizi temelinde, evrensel ve gerekli bir insan hakları sistemi tek üstün ilke olarak sadece adalet ilkesini temel alabilir. İnsan hakları, insanın kendisine adil bir biçimde davranılmasını talep etme ve savunma hakkıdır.

Öte yandan, "insan" kavramı üzerine yaptığımız yukarıdaki analizde gösterdiğimiz gibi, bu "insan" kavramı sadece insanın "olması" (to be) ile değil, —ancak ve ancak—"yapma"sı (to do) ile bütünselliğe ulaşır.

İnsanın iyi, güzel ve ahlaklı davranışı ona, —insan haklarına sahip olabilmesi için—ötekilerden konumsal puanı (kredi/takdir) kazandıran koşuldur. Bu insan kavramı insanın iki boyutunu dikkate alan (yani insanın fiziksel doğasından, insanın ahlaki doğasına geçen) ileri bir kavram olarak bizi çözüme götürebilir, böylece **adalet ilkesi**ne tam bir biçimde ve tüm yönleriyle yanıt verecek ve temsil edebilecek biricik insan hakları kavramı oluşabilir: doğal haklara dayalı insan hakları değil, **bedeli olan** (koşullu) insan hakları kavramı. (*credit human rights*). Bu insan hakları koşula bağlıdır ve elde edilmesi için bir bedel ödenmeli veya uğraş verilmelidir.

İnsana doğanın bahşettiği yaşamdan ve eylemde bulunma yeteneğinden (kapasitesinden) başka bir şey değildir. İnsan uygarlığı ona insan haklarını peşinen vererek, insandan ahlaki gereksinimlere yanıt veren bir kişi olmasını beklemektedir. Bir kişi, tam anlamıyla ahlaki bir kişi olarak "yaptıkları" (to do) ile bir kişi "olabilir" (to be). İnsani ödev ve yükümlülüklerinizi göz ardı ettiğinizde insan haklarından yararlanamazsınız.

Bedeli olan insan hakları kavramının temel ilkeleri:

1. "Bir kişi olarak yapma eylemi" (to do) süreli bir süreç olduğundan, insan haklarına sahip olmaya hak tanınmak ancak ve ancak önceden peşinen insana verilen ve daha sonraki bir zamanda da sınanan bir şey olabilir. Bu nedenle insan hakları insana peşinen önceden verilir. Kişi ne türden bir varlık olursa olsun, **tüm insan haklarını** hiçbir istisna ve kısıt olmadan peşinen alır. tir. Diğer bir deyişle, herkes insanlık tarafından kendisine sunulmuş diğerleri ile eşit haklara sahip olarak doğar.

2. İnsanlara çaba sarf etmeksizin sunulan insan hakları, çaba sarf etmeksizin keyfinin sürüleceği bir şey değildir, bu yapıldığında adalet işlemeyecektir.

Yaşam hakkı ve özgürlükle ilgili haklar dahil her türlü insan haklarının keyfini çıkarmak, bunlar uğruna belirli bir bedel ödenmesini gerektirmektedir. İnsan hakları kredisini doğuştan edinen bir kişi aslında kendini insani yükümlülükleri yerine getirme vaadi ile bağlamalıdır, dolayısıyla bu yükümlükleri yerine getirerek aldığı haklar kredisini geri ödemek zorundadır. İnsan bu yükümlükleri yerine getirmek veya getirmemekte özgürdür.

Fakat insani oyunun insana sağladığı bu haklar, insan bu kurala uyduğu sürece geçerli olacaktır. Bu yükümlükleri yerine getirmemek, **insani oyun**dan gönüllü olarak çekilmek anlamına gelecektir. Daha açık bir deyişle, bu yükümlülükleri kısmen

ya da bir bütün olarak reddetmek insan haklarının bazılarından ya da tümünden gönüllü olarak vazgeçmek anlamına gelir.

3. "Rasyonel [ussal] bilginin her zaman sınırlı olması ve kısıtlılıklar içermesi ilkesi"[7]

Rasyonel bilginin her zaman kısıtlara sahip ve sınırlı olmasından dolayı nasıl bir insan hakları sistemi oluşturulursa oluşturulsun bu geçici ve tarihsel bir sistem olacaktır. Bu sistem daima, gelişmeye, zenginleşmeye ve hatta radikal reformlara açık olacaktır. Belirli bir insan hakları sisteminin hangi insan hakları türlerini içereceği ve bunların ne ölçüde kullanıma sunulabileceği dünyanın verme (ödeme) gücüne bağlıdır ve bunun koşulu da içinde bulunulan tarihsel dönemdir (çağ). Dünya-tarihsel gerçekliği göz ardı edip, şu veya bu insan hakkının adını zikredip reklam yapmak, olumlu bir anlama sahip olmadığı gibi, toplumsal çatışmalara ve dünya ölçeğinde karmaşaya yol açabilir.

Her hangi bir insan hakları sistemi açısından en temel olan şey, vaat edilen hakların türleri ya da bunların sınırlar içinde vaat edildiği değil, vaat edilen bu hakların meşruiyeti ve haklılığıdır. Kanımca her hangi bir insan hakları sistemini, yönlendirecek evrensel olarak geçerli olabilecek tek yorumlama ilkesi (ya da meta-teorem) adalet ilkesi olabilir. Çünkü adalet ilkesinden başka hiçbir ilke meşruiyeti destekleyemez. Bütün insan hakları sistemleri ve bu sistemlerin kapsadığı her tür hakkın **asimetrik ilişkiler** koşullarında uygulanabilir olduğu sınanmalı ve bu haklar adalet ilkesinin somut bir örneği olmalıdır. Ancak bu koşulda haklar meşruiyet kazanabilecektir, öte yandan adalet ilişkisinden her tür sapma gayri meşru olmalıdır.

---

7 Bu, David Hume'un teoremi olarak düşünülebilir. Hume, şimdiye kadar insanların dünya hakkında edindikleri bilgilerin sadece parçalı [eksikli] bilgiler olduğunu savunur ve dünya ve gelecek ile ilgili bütünsel bilginin bu eksikli bilgi üzerinden asla çıkarsanamayacağını söyler.

4. Tek başına biçimsel adalet, gerçek adaleti güvence altına alamaz. Adalet açısından en zorlu problem burasıdır. Şu bir gerçek ki, —her bir spesifik durumda—simetrik bir ilişkinin bulunup bulunmadığının onaylanması teknik zorluklar içermektedir. Çünkü, iki farklı şey arasındaki "eşdeğerliği" kanıtlayacak bir nesnel kriter bulunmamaktadır. Oybirliğine dayalı bir kabul en iyi öznel ölçüttür fakat oybirliğine ulaşmak oldukça zordur. Öyleyse, çoğu durumda çözüm oybirliği yerine demokrasi olacaktır, fakat bu da çoğunluğun azınlığı, reddetmesi bakımından kendi içinde adil değildir ve daha kötü sonuçlara gebe olan bir çözümdür. Bu durumda, belki de daha az sayıda oyuncu içeren bir model tasarlamak çözüm olabilir:

Eğer her iki taraf **aHm**'nun adil bir ilişki olduğu konusunda anlaşırlarsa ve ek olarak iki taraf bu kez rolleri değiştirerek **mRa**'nin de adil bir ilişki olduğunda da anlaşırlarsa, o zaman (aHm) = (mHa) eşitliği geçerlidir diyebiliriz.

Farklı görüşte olan herkes, sanki bu "oyunda birer tarafmış gibi" düşünülerek bu denkleme koşulsuz değişken olarak yerleştirilebilir ve bu denklem sınanabilir, bu şekilde oyunun kenarındakilerde tipik olarak gördüğümüz önyargılı tutum aşılabilecektir. Buradan şu anlayışa ulaşabiliriz: Oyunda tarafmış gibi bu denkleme yerleştirilen kişi anlaşmadaki fikri paylaşıyorsa, bu durumda en az sayıda oyuncu ile kurulan bu insan hakları modeli sembolik olarak "oybirliği ile yapılan anlaşmayı" yansıtacaktır. Aksine, eğer bu kişi denkleme dahil olduktan sonra dahi anlaşmadakinden farklı bir fikre sahipse, haklar oyunundan gönüllü olarak vazgeçmiş olacaktır. Diğer deyişle adalet ilkesi ile tanımlanan oyundan gönüllü olarak çekilmiş ve kendinizi korunma hakkından mahrum etmiş olursunuz.

Bu örnekle Batının doğal insan hakları teorisinin adil olmayan bir teori olduğunu anlamak kolaylaşmaktadır. Çünkü açıktır ki, tüm oyuncuların diğerlerinin insan haklarını ihlal eden bir suçlunun uygun bir ceza almadan affedilmesi üzerine uzlaşmaları olanaksızdır. Koşulsuz insan hakları adına tüm oyunculardan bunu beklemek mantıksızdır.

5. Eğer haklar bir kişinin niteliklerini oluşturuyorsa, ödevler de bu hakların fiyatı ya da maliyetidir.

Haklar ve ödevler arasındaki ilişkideki adalet, bu adaletin simetrik olmasına bağlıdır, başka bir deyişle hak ve ödevin karşılıklı içeriklerine bağlıdır. Örneğin, bir (a) kişisinin, Abdullah'ın barınma hakkına (H) sahip olduğunu düşünelim. Bu barınma hakkının simetrik karşı-eşinin de (Ö) ödevi ile sabitlenmiş (koşullandırılmış) olduğunu düşünelim. Varsayımımız şu olacak: Abdullah bu hakka yalnızca yukarıdaki birbirine sabitlenmiş hak ve ödev durumunda sahip olsun. Bu durumda, eğer bu kişi Abdullah, yüklendiği ödevden daha fazla haktan yararlanırsa, ödevlerinden bir kısmını başkalarının üzerine atmış olur ya da çıkarlar bakımından ötekilerin payını gasp etmiş olur. Bu nedenle, burada iki tane hak ve ödev ilişkisi bulunur, biri Abdullah'ın kabul ettiği diğeri, (m) Muhammet'in kabul ettiği hak ve ödev ilişkisi. Bu iki ilişki arasında birbirine karşılıklı gönderme vardır. Yani Abdullah'ın kabul ettiği hak ve ödev ilişkisi ile Muhammet'in kabul ettiği hak ve ödev ilişkisi arasında karşılıklı olarak birbirine gönderme bulunur.

Bunu şu şekilde formülleştirebiliriz:

a (H←→Ö) ←→ m (H←→Ö)

Batılı doğal insan hakları teorisi, haklar ve ödevler arasındaki ilişkiyi hatalı bir mantığa oturtmuş olması nedeniyle ve insan haklarını koşulsuzluk ilkesine bağlayarak yukarıdaki iki ilişkiyi tek ilişkiye indirgeyerek basitleştirmektedir. Bu yaklaşıma göre Abdullah'ın (a) sahip olduğu hak, Muhammet'in bu hakka saygı göstermesi ödevine (gereğine) işaret etmektedir. Aynı şey Muhammet'in (m) hakkı için geçerlidir. Bunu ikinci bir formülle şu şekilde sunabiliriz:

(aH→mÖ)←→(mH→aÖ)

Bu ikinci formülde bir yandan eşitliği adalet olarak yutturmayı, diğer yandan hak ve ödevlerin meşruiyeti sorununun gizlendiğini açıkça görebiliyoruz. Her oyuncunun dilediği

zaman oyunu terk edeceği ve çirkin bir davranış sergilemesine karşın kurallara uyan bir oyuncu olarak kaldığı bir insan hakları oyununda eşitlik ve özgürlük olabilir fakat adaletin varlığından söz edilemez. Bu oyunun uzun sürmeyeceği muhtemeldir.

Bu önerimizde simetrik adalete vurgu yapmamızın nedeni başkaları adına karar vermeyi ya da onların akıllarını temsil etmeyi doğru görmeyişimizdir. Çünkü onların bizim şu ya da bu hakka sahip olmamıza onay verip vermediklerine emin olamayız. Veya bizim öne çıkardığımız, evrensel olduğunu iddia ettiğimiz ve talep ettiğimiz haklara dayanarak, onlara dayatmak istediğimiz ödevleri kabul edecekler mi? Buna da emin değiliz.

Öteki insanlar başka tür haklar üzerine düşünüyor ya da hakların öncelik sıralamasını farklı yapıyor olabilirler. Ancak ve ancak kendi ödevlerimizin gereğini yerine getirdiğimizde ve bu suretle haklarımızın meşruiyetini sağladığımızda, diğer insanlardan bizim haklarımıza saygı gösterme ödevine uymalarını isteyebiliriz. Haklar ve ödevler mantıksal olarak senkronik (eşsüremli) bir yapıdadır.

Fakat değerler, örneğin etik açısından baktığımızda ödevler, haklardan öncedir. Çünkü ancak ödevler hakların meşruiyetini güvence altına alabilir, tersi asla olamaz.

Böylece şu formüle ve ilişki tarzına varıyoruz:

kişisi, Abdullah tarafından kabul edilen ödev (aÖ) olsun, aynı kişi tarafından kabul edilen hak da (aH) olsun. (m) kişisinin Muhammet'in kabul ettiği ödev (mÖ) olsun.

Burada Abdullah tarafından kabul edilen ödev önce gelir, ve bu ödeve karşılık gelen hakka işaret eder, bu da Muhammet'in kabul etmiş olduğu ödeve yani Abdullah'ın hakkına saygı göstermeyi işaret eder. Formül şudur:

(aÖ → aH) → mÖ

Kanımca, bu türden bir çözüm çerçevesi insan hakları bakımından çeşitli adaletsizlikleri, örneğin, "insan haklarını ihlal eden kişi buna karşın insan haklarından faydalanabiliyor" gibi çeşitli sorunları aşmaya yardımcı olacaktır. Aslında, insan haklarını ihlal eden bu kişi ödevini (aÖ)'yi reddetmektedir. Ve (aÖ) ödevi (aH) hakkına işaret ettiğine göre, (aÖ) ödevini yerine getirmemek, bu kişi açısından (aH) kaybetmeyi göze almak demektir. Bunun sonucu da şudur Abdullah diğer insanlardan Muhammet'in ödevlerini (mÖ) yerine getirmesini talep edemez. Çünkü bunun için haklı bir nedeni kalmamıştır.

Gerçek dünyamızda birisi hala diğer bir kişinin (mÖ) ödevine bağlı kalmaya istek gösteriyor ise, bu bir görev davranışı değil, bu onun hoşgörü erdemini benimsemesinden dolayıdır. Bunu görememek erdeme haksızlık etmek anlamına gelir. Dworkin'in iyi bilinen "bireysel haklar bireyin elinde tuttuğu bir politik kozdur"[8] sözü yazımızın bu bölümüne çok iyi oturuyor.

Dworkin'in bu ifadesi, bireyin hükümete ya da kolektif bir toplumsal bütüne karşı direnmesi bağlamında bir direniş teorisi olarak bireysel hakların, veya doğal insan haklarının politik özünü bir bakıma iyi aydınlatmaktadır. Günümüzde, bu bireysel haklar teorisi, Batı-dışı ülkelerde resmi olamayan güçleri direnmeye yöneltmek için de kullanıldığı gibi, farklı amaçlardan esinlenen bir takım sivil toplum kuruluşları (NGO) tarafından da benimsenebilmektedir.

Zayıf ile güçlü arasındaki eşit olmayan güç ilişkisi ve zayıfı koruma güdüsü göz önünde bulundurulduğunda, bu türden bir direniş teorisine belirli bir olumluluk atfetmek gerektiği doğrudur. Fakat bu teori adalet ve işbirliğinin temel alındığı olgun bir toplum bakımından doğru bir haklar teorisi olmaktan çok uzaktır. Dahası, bu teorinin teknik özen ve incelikli bir

8 Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (Hakları Ciddiye Almak), Çince baskı, Çin Yayınevi Ansiklopedisi, 1998, "Introduction (Giriş)," s. 6.

yapıdan yoksun olması "hakların haklarla çatıştığı" kendi-kendini tahrip eden yıkıcı bir mantığa işaret etmektedir. Buna karşın, önerdiğimiz **bedeli olan** (koşullu) insan hakları teorisinin, Batılı doğal insan hakları teorisinden daha akılcı olduğu açık olduğu konusunda kuşku duymuyorum. Çünkü, birincisi, bir yandan ikincisinde iyi olan hemen hemen her şeyi korumakta, diğer yandan ikincisinde adaletin görmezden gelinmesi riskini ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle, önerdiğimiz bu teori sadece teorik olarak geçerli nitelikler taşımamakta, aynı zamanda pratik esnekliğe de sahip bulunmaktadır; böylece farklı yerel koşullara uygulanmaya olanak tanır.

MARKSİST FELSEFE DİZİSİ

Marx'ı Savunmak

Marksist Felsefenin Yeni Yorumu I

Yayınevimiz bu kez, Çin akademisinin önde gelen Marksist felsefe araştırmacılarından Yang Geng'in ülkesinde üçüncü baskısı yapılan bu üç ciltlik eserini okuyuculara sunmaktadır. Yang Geng, günümüzün Marksist felsefesinin ancak Marx'ın felsefede yaptığı devrimin bütün yönlerinin ve tüm teorilerinin bilince çıkarılması ve yeniden üretilmesi yoluyla bugün işçi sınıfının ve insanlığın karşı karşıya kaldığı sorunlara çözümler ve yanıtlar üretebileceğini savunmaktadır. Şüphesiz, eserin en değerli katkısı Marksist felsefenin ontolojisi üzerine getirdiği yeni yorum ve iki klasik yorum çerçevesinin eleştirisidir. Marksist felsefeye yöneltilen en ölümcül darbe, Marx'ın geleneksel ontolojiyi aşan devriminin inkar edilmesi ve Marksist felsefenin epistomojik nitelikli sıradan bir felsefeye veya bir yöntem bilime indirgenmesidir. Şüphesiz bu çerçeve kabul edildiğinde, Marx'ın epistemolojisinin de doğru bir kavranışı olanaksızlaşmaktadır. Sonuçta, basitçe kaba materyalist veya idealist bir Marksist felsefi yorum çerçevesine geçilmektedir. Yang Geng, Marx'ın ontolojik devriminin kavranılmayışının sonucunda, 19. yüzyılın doğal materyalizmine geri savrulma ile sonuçlanan Stalin yorumunun serüvenini ve Lukács'ın son anda ani bir dönüşle kendi keşfettiği devrimci çözümü inkar eden trajedisini empatik bir yaklaşımla sergilemektedir. Birinci cilde dahil ettiğimiz önemli başlıklardan biri, Marksist felsefe ile postmodern bağlamın ilişkisinin ele alındığı bölümdür. Yazara göre, bu iki çağdaş düşüncenin temel farklılıkları bir yana güçlü ortak yönleri de bulunmaktadır: çağdaş kapitalist toplumun eleştirisi...

9 786056 519550 >

Canut