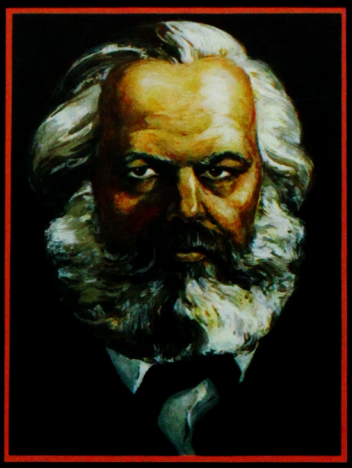
felsefelogos



günümüzde marxizm

Chris Harman • Engels ve insan toplumunun kökenleri
Wolfgang Fritz Haug • Fordist Marxizm'den sonra ne gelir?
Afşar Timuçin • Marxçı düşünceye genel bakış
John Molyneux • Marxizm determinist mi?
Sinan Özbek • Engels'in tarihsiz halklar kavramı üzerine
Frieder Otto Wolf • Kapitalizme alternatifler
Uluğ Nutku • Engels'in kant'a bir eleştirisine değini
John Rees • Marx'ın dönüşü
Onur Bilge Kula • Marx ve engels'in mektuplarında doğu sorunu ve türkiye
Alex Demirovic • Özgürlük ve insanlık
Chris Bambery • Marxizm ve spor

25/26

2005/1-2

Bulut

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 7 • Sayı 25-26 • Mart 2005

Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
Faks: 0216 330 30 59
E-mail: bulutyayin@kablonet.com.tr
bulutyayinlari@bulutyayin.com
www.bulutyayin.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: ss.ozbek@ttnet.net.tr
Yayın Kurulu: Alex Demirovic, Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Afşar Timuçin

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Porf. Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi)
Doç Dr. Samet Bağçe (ODTÜ)
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug (Hamburg-Hochschule für Wirtschaft und Politik)
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Berlin Freien Universität)
Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi (Hacettepe Üniverisitesi)
Prof. Dr. Uluğ Nutku (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Afşar Timuçin (Kocaeli Üniversitesi)

Baskı Öncesi Hazırlık & Düzelti: Fatih Ramazanoğlu
Kapak Resmi: Leonid Kozlov
Baskı: Mart Matbaacılık
Mart Plaza Merkez Mah. Ceylan Sok. No: 24 Nurtepe-Kağıthane/İstanbul
Tel: 0212 321 23 00
felsefelogos hakemli yayındır.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı hakemlerin kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

İçindekiler

sunu

Betül Çotuksöken • Nermi Uygur'un ardından... 9

John Rees • Marx'ın dönüşü *13*

Afşar Timuçin • Marx'çı düşünceye genel bakış 21

Judy Cox • Marx'ın yabancılaşma kuramına giriş 49

Onur Bilge Kula • Marks ve engels'in mektuplarında doğu sorunu 67

Allen W. Wood • Hegel ve marksizm 103

Uluğ Nutku • Engels'in kant'a bir eleştirisine değini 127

Chris Harman • Engels ve insan toplumunun kökenleri 129

Wolfgang Fritz Haug • Fordist marksizm'den sonra ne gelir? 189

Sinan Özbek • Engels'in tarihsiz halklar kavramı üzerine 205

John Molyneux • Marksizm determinist mi? 213

Frieder Otto Wolf • Kapitalizme alternatifler yenilenmiş bir sorunsalın arayışında 243

Tanzer Yakar • Bir vicdan sorunu olarak kuram 253

Thomas Seibert • Özerklik ve işbirlikçilik 259

Bora Erdağı • Marx ve din 277

Jeffrey Reiman • Ahlak felsefesi: kapitalizm eleştirisi ve ideoloji sorunu 289

Çetin Veysal • Marx, engels ve lenin'in felsefelerinin mantığı: 309

Alex Demirovic • Özgürlük ve insanlık 323

Kazım Kütük • Eleştirel teori: 20. yüzyıl alman marxizmi

11. tez ve praxis felsefesi 335

Chris Bambery • Marksizm ve spor 341

Fatih Yaşlı • Praksis felsefesi olarak marksizm 357

Yıldız Karagöz Yeke • Althusser'in marx ve marxizm değerlendirmelerine toplubakış 367

Yavuz Adugit • Modernizm, postmodernizm ve marxizm 383

Kitap/eleştiri • 401

Yazarlar hakkında • 423

Sunu

Marxizim kendinden önceki felsefenin bütünüyle bir tartışma olmakla kalmaz insanlığın neredeyse her alandaki düşünce mirasıyla bir tartışmadır. Marxizim, sanattan hukuka, politikadan ekonomiye her alanda bir yeni akım oluşturmuştur. Böylesine geniş bir alanda yeni düşüncenin ileri sürülmesi, en azından iki şeyi ortaya çıkarır: Öncelikle bu düşünce akımının kurucularının entelektüel birikimlerinin şaşırtıcı yoğunluğu. Öte yandan son derece kapsamlı bir tartışmanın başlaması. Bu anlamda Marxizim insanlık tarihinin tanık olduğu, en fazla etki yaratan felsefedir. Üstelik bu düşünce dünyasının sınırlarında kalan bir etki değil, dünyayı yeniden şekillendireme, bir başka dünya yaratma iddia ve isteğinde olan bir etkidir.

Ortaya çıktığı günden beri Marxizmin yarattığı tartışma yer yer hızından bir şeyler kaybetse de süregeldi. Günümüzde bu tartışma yeniden bir hız kazanıyor. Politik olarak bir geri çekilme, bir güç kaybetme yaşayan Marxizmin, düşünce dünyasındaki gücünden hiçbir şey kaybetmediğini görüyoruz. Marxizim tutkulu taraftarlar yarattığı gibi acımasız nefret dolu düşmanlar da yaratmıştır. Çoğu zaman bu tutkulu taraftarlar acılara sürüklenirken, acımasız düşman olmak geleceği garanti altına almanın anahtarı olmuştur. Bugün ister Marx'a sempatiyle baksın isterse antimarxist olsun felsefe yapan herkes onunla bir tartışma sürdürmek zorundadır. Bu tartışmayı sürdürmeden felsefe yapma iddiasında olanlar aslında vehim içindedir. Bugün felsefe yapmak Marx'la tartışmayı zorunlu kılar çünkü bugün felsefenin tartıştığı hemen hemen bütün sorunlar Marx'ta vardır.

Bu arka plandan hareket ederek *felsefelogos*'un bu sayısını Marxizme ayırdık. *felsefelogos*'un bu sayısında ülkenin çeşitli yerlerinde yaşayan felsefecilerin aynı konu üzerine düşünüp makale üretme heyecanı daha fazla hissettirdi kendini. Bu heyecanlı çabaya yurtdışından felsefecilerin de katılmış olması sevinç katıyor emeğimize. Çevirmek için seçtiğimiz yazılar Marxizmin açtığı başlıklarda düşünmeye devam eden ve dünya düzeyinde bir tanınmışlığa sahip düşünürlerin yazıları. Çeviri yazılar kadar telif yazı yayımlamaya çaba harcadık. Umuyoruz hem çeviri yazılar ham da telif yazılar verimli tartışmalara aracı olur...

***

Özellikle derginin çeviri yazılarının hazırlanmasını üstlene arkadaşlarımız son derece özverili bir çalışma sürdürdü. Neredeyse bir görev bilinciyle hiçbir karşılık talep etmeden çevirileri yaptılar. Onlara en içten duygularımızla teşekkür ediyoruz...

Bu sayıda,

Betül Çotuksöken, yakın zamanda kaybettiğimiz Nermi Uygur hocamızın anısı için yine onun görüşleriyle yazıyor.

John Rees, uzun süre bittiği ilan edilen Marx'ın görüşlerine önemli oranda bir ilginin oluştuğuna dikkat çekiyor ve bunun nedenlerini tartışıyor.

Afşar Timuçin, Marks'ın kısa yaşamöyküsüyle birlikte felsefesinin ana çizgilerini tarihsel çerçevede özetliyor ve böylece Marksçı düşüncenin temel özelliklerini filozofun kitaplarından yaptığı alıntılarla sergiliyor.

Onur Bilge Kula, Marx ve Engels'in 1856-1894 yılları arasındaki yazışmalarında Doğu (Türkiye) sorununu nasıl değerlendirdiklerin sergiliyor. Bunu yaparken eleştirel bir tutum alıyor ve güncel tartışmalarla o gün söylenenlerin bağlarını oluşturuyor.

Allen W. Wood, yapılagelenin tersine Hegel ve Marxizim arasındaki bağları çekip koparmanın olumsuzluğunu aşmayı deniyor. Bunun için Hegel'in ve Marx'ın eserlerindeki ortak bazı kavramların içeriğini açıklıyor.

Judy Cox, Marx'ın yabancılaşma düşüncesini ilgili kaynakların özenli bir izleyerek kaleme alıyor. Bir yandan Hegel'in konuya ilişkin düşüncelerini Marx'la bağlantılı bir şekilde tartışırken bir yandan da Marx sonrasına uzanıyor.

Uluğ Nutku, Engels'in Feuerbach üzerinden Kant'a yönelttiği bir eleştiriyi çözümleyerek değerlendiriyor.

Chris Harman, insanlığın kökeninin, bu alanla ilgili bilim dallarındaki son gelişmeleri göz önünde tutarak, Marxist bir yorumunu yapıyor. Engels'in konuya ilişkin yanılgılarını gösterirken, doğru kavradığı noktalara da işaret ediyor.

Wolfgan Fritz Haug; Marxizmin günümüzde gelinen nokta açısından toptan bir değerlendirmesini yapıyor. Bir yandan Marxist teorinin derinlerinde bir tartışma sürdürürken bir yandan da diğer Marxist kuramcılarla tartışıyor.

Sinan Özbek, Engels'in ulusal soruna ilişkin görüşlerinde merkezi bir yer tutan "tarihsiz haklar" kavramından hareket ediyor. Engels'in ulusal sorun konusunda görüşlerinin Hegelci olduğunu savunuyor.

Jonh Molyneux, determinizm sorunsalının tarihsel ve güncel anlamını sorguluyor. Bu sorgulamayı epistemolojik bir temelde derinleştirerek Marxçı kaynaklarına geri götürüyor.

Frieder Otto Wolf, insanlığı "ya sosyalizm ya barbarlık" seçeneğine sıkıştıran kapitalizme karşı oluşturulan alternatifleri tartışıyor.

Tanzer Yakar, Marx ve Epikuros arasındaki ilişkinin ihmal edilmiş bir ilişki olduğunu savunuyor. Bu ilişkinin çok daha derin olduğunu göstermek için kuramdaki benzer düşünme tarzlarını gösteriyor.

Thomas Seibert, öznenin kurgu bozumundan yola çıkıp, bu bağlamın yeniden belirlenebileceğine işaret ediyor. Son yılların felsefedeki kurucu niteliğe sahip bu düşünce figürünü aynı zamanda evrensel bir tarih ve toplum süreci olarak sunuyor.

Bora Erdağı, Hegel'in ve Feuerbach'ın din anlayışlarına karşıt olarak Marx'ın din eleştirisini, yine Marx'ın yapıtlarına dayanarak özetliyor. Bununla birlikte yaygın kanıların aksine Marx'ın Hegel'le ilişkisinin sadece felsefi bir tersine çevirmeden ibaret olmadığını savunuyor.

Jeffrey Reiman, Marxizim ve ahlak felsefesi arasındaki ilişki noktalarını belirlemeyi deniyor ve kapitalizmin Marxist eleştirisinin ahlaki bağlamda içeriğinin nasıl bir ideal referansla temellendirildiğini tartışıyor.

Çetin Veysal, diyalektiğin Marx, Engels ve Lenin tarafından hangi anlamlarda belirlendiğini inceliyor ve diyalektik kavramının temel savları ve ilkelerinin bu üç düşünürde de ortak olup olmadığını ortaya çıkarmaya çalışıyor.

Alex Demirovic, Marx'a önemli bir yer tanıyarak Adorno'nun kuramında özgür ve tek tek bireylerin çoğul bir birliği olarak insanlık kavramının merkezi bir anlam taşıdığını gösteriyor.

Kazım Kütük, Marx'ın Feuerbach üzerine 11. Tezini Adorno'nun nasıl kavradığını tartışıyor

Chris Bambery, sporun bugün nasıl bir anlam kazandığını gösteriyor ve sosyalist bir yapıda sporun nasıl şekillenebileceğini tartışıyor.

Fatih Yaşlı, Marx'ın görüşlerini bir praksis anlayışı doğrultusunda kurduğunu savunuyor ve aynı yaklaşımı sürdüren Lenin, Gramsci ve Lukacs üzerinde duruyor.

Yıldız Karagöz Yeke, "Althusser'in eserlerine dayanarak Althusser felsefesini betimliyor.

Yavuz Adugit, Marxizmin postmodernizm karşısındaki konumunu tartışıyor.

S.Ö

Yerelle Evrenselin Bütünleşmesi

Sevgili Hocam
Nermi Uygur'un anısına

Her felsefi duruşun, her felsefi söylemin kendine özgü niteliklerini, özgül ayrımlarını bulgulamanın yanı sıra, söylemlerarası olanı bulgulamak da olanaklıdır. Gerçekten de felsefi duruşlar arasında ortak paydalar olduğu ileri sürülebilir. Ortak paydalar, *philosophia perennis*i oluştururlar. Bu sonuncusu çoğun sorularda, daha az olmak üzere de yanıtlarda kendini gösterir. Felsefi söylemler topluluğunda sürüp giden, "mantıkça" ya da bir çerçeve, bir oluk, bir çatı olarak ortaya çıkarılabilendir; bu, bir bakıma mantıksal olandır. Örnek vermek gerekirse, söz konusu mantıksal çerçeve, "ne o ne o", "bu ya da o", "o ya da bu", "hem o hem bu"dur. Bunlardan birincisi tam bir aporia'yı imler. İkinci ve üçüncü olanı ise zaman içinde, olanı katılaştırmayla birlikte gider. Her türlü katılaştırıcı, indirgemeci tutum burada egemen olandır. Sonuncu seçenek ise farklı düzlemlerde varolanları bir araya getirebildiği gibi, darlaştırmaların da önüne geçer. Buraya kadar ileri sürülenleri yerel-evrensel geriliminde somutlamak olanaklıdır. Salt yerelin içinde ya da başka bir örnekle salt tekil olanın içinde oyalanmak; düşünememek, konuşamamak; kavramsal ve terimsel olanı ya da başka bir deyişle düşünmeyle dili göz ardı etmek demektir. Salt evrensel olanın içinde kalmak ise, bu kez varlık boyutunu, buna bağlı olarak nesnesini yitirmek demektir.

Nermi Uygur'un söylemine bu dört seçenek açısından yaklaştığımızda, onun söyleminin dördüncü seçenekte en yakın anlatımını bulduğunu ileri sürebiliriz: hem o hem o. Tüm felsefe sorunlarını böyle bir görüngeden (: perspektif) çözümleyen Nermi Uygur, yapıca varolan farklılıkların birbirini bütünlemesinden söz eder sürekli olarak. Son yapıtında şöyle diyor: <<Yerel-ile-evrenselin *özde* birbirlerini bütünlediği inancının, biri yoksa öbürünün olamayacağı kanısının sağlıklı biçimde yaygınlaşmasını isterim.>>[1] Bu anlatımın,, kavramsal olanla algısal olanın bütün-

lüğü anlamına geldiğini ileri sürebiliriz. Dışdünya, düşünme, dil ilişkisinde tekil-somut olan, algısal olana karşılık gelirken; evrensel olan kavramsal ya da tümel olana karşılık gelmektedir. Her ikisinin bir aradalığı, düşünme serüveninde yol aldırıcı olandır.

"Birey-kişi-toplum-devlet ilişkisinde, başka bir deyişle, somut olanın giderek soyutlaşana, soyut olana bağlanması durumunda, evrensel olanı imleyen nedir?" sorusunu sorabiliriz. Burada evrensel olanı imleyen, etik boyut, evrensel insanlık değerleridir. Nelerdir bunlar? Keyfiliğe engel olan sorumluluk ve benzeri türden yapılardır, tümellerdir. "Şimdi ve burada" olanı, duyusal-algısal olanı tüm somutluğunda yakalamak isteyen Nermi Uygur söylemi, bir çerçeve olarak kavramın, tümelin, evrensel yapının vazgeçilmezliğinin de farkındadır.

Öyleyse soralım: toplum-devlet ilişkisinde birey-kişi olarak "devlet görevlisi"nin konumu, işlevi nedir? Devlet görevlisi, temelde hak koruyucusudur: <<Devleti, vargücümle, yurttaşlarımı koruyup kollamaya, onların çeşit çeşit haklarından en iyi biçimde yararlanmalarına titizlikle bakım göstermeye çağırırım. Kuşkusuz, devlet her yurttaşın özel-kişisel durumunu ayrıntılarıyla bilemez. Benimse, kesinlikle güttüğüm şu: Devlet, ayrıcalıksız hiçbir yurttaşını yasal haklarından yararlanmada çaresiz bırakmamalıdır. Devlet, insan değil ama, yasa koyucu, yasa uygulayıcısı olarak halkın hakkını yiyen uygulamalara kalkışmamalı, hakkı yok buna.>>[2]

Devlet görevliliğiyle bağdaşmayan, devlet görevlisi için tuzak oluşturabilecek şeyler nelerdir? <<Alkışlar, baskılar, sinmeler, ayrıcalık güdümleri, gizli çıkarlar, kurnazlıklar, bunların hiçbiri devlet görevliliği ile bağdaşmaz. Devlet görevlisinin aşırılıklara düşmesi, ya da eksik kalması iyilik yerine kötülük getirebileceğinden, herkes için zararlıdır.>>[3] Nermi Uygur'un yaptığı bu belirlemeler *philosophia perennis*'in içerdiği erdem kavrayışıyla, etiğin gündemine aldığı evrensel nitelikli belirlemelerle yakından ilgilidir; aynı zamanda karşı kutuplarda yer alan aşırılıkları da imlemektedir. Örneğin; "alkış" baskı uyandırmak için olabileceği gibi sindirmek için de olabilir; birileri için ayrıcalık sağlayıcı olabilir. Cicero'dan beri biliyoruz ki, usun yanlış kullanımı olan kurnazlık, devletle (: dar anlamında kamusal alanla) bağdaşmayan bir şeydir. Öteden beri erdemden, doğru olandan uzaklaştırıcı bir işlevi olan aşırılık, devlet örgütlenmesi ve devlet örgütlenmesini taşıyan görevliler için en tehlikeli olandır. Kişilerin temsil güçlerinin dışında devleti imleyen herhangi bir dışdünya durumu var mıdır? Devlet bir "şey" midir? Devletin bir "şey" olduğuna, kavramların mutlaka dışdünyada somut bir karşılığı olduğunu savlayan düşünce biçiminde rastlanabilir ve bu durumda devlet, aşırılaşabilir; birilerinin gizli çıkarlarını sürdürmesinin aracı haline gelebilir. Devlet öyleyse insanların, bireylerin üzerinde midir? Bu noktada devlet görevlisi, kendi sorumlulukları çerçevesinde yerel (: bireysel alışkanlıklar, yerel, bireysel yapılar)-evrensel (: evrensel nitelikli etik değerler, her türlü çıkar ilişkisinden, aşırılıktan, kurnazlıktan uzak olma) arasındaki ilişki üzerinde düşünmesi gereken biridir ya da böyle biri olmalıdır.

Dönüp dolaşıp şu noktaya geliyoruz: yaşamın düşünülürlüğü, dile getirilirliği kendi doğallığı içinde kavramı-terimi gereksinir. Ancak bunun bir adım daha ötesine geçmek gerekmektedir. Bu da yaşarken kendi ekseni dışına çıkabilmek olarak algılanabilecek olan evrensele uzanmakla, somut örneğinde, ortak insansal/evrensel değerlere, kısaca etik değerlere uzanmakla olanaklıdır. Bu noktada son zamanlarda üzerinde çok durulan "yerel bilgi" kategorisi olsa olsa bir veri tabanı oluşturabilir. Bunun ötesine geçmek, söz konusu veri tabanını her somut-tekil örnekte

derinleşerek çözümleme edimine girişmek, somut-tekil olana belli bir uzaklıktan bakabilmek, felsefi düşünüş bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu yapılmadığı takdirde, devlet görevlisi ayırımcılık tuzağına düşmekten kurtulamayacak; herkese eşit uzaklıkta duramayacak, sorumluluklarını yerine getiremeyecek; özerk bir varlık olamayacaktır. Bu durumun öteki adı "keyfilik" değil midir? Bu bağlamdaki olup bitene daha yakından bakıldıkta, olsa olsa böyle bir yapılanma içinde herkesin köle olduğundan, tutsak olduğundan, hiç kimsenin özgür olmadığından söz edilebilir. Bu durumda ortada olan, yerele gömülmüş bir "siyasal-kamusal" düzen olacaktır. Her bir siyasal-kamusal düzen bu tarz bir örgütlenmenin içinde olabileceği için, değişmek de neredeyse mümkün olmayacaktır.

Yine Nermi Uygur'un sözleriyle bitirelim: <<Hep diyorum: benim anlayışım uyarınca, *devlet* görevlisi: *halk*, *ülke*, *yurt*, *vatan*, *insanlık görevlisidir*. Bu *kimliğini*, öbür kimlikleriyle birlikte götürür. İnsan-olma yolunda karşılaşacağı güçlükleri özyetişiminin ağırlıklı bir ögesi olarak doğal bir tatla benimsemelidir.>>[4] İnsan olma durumu yerel-evrensel gerilimi içinde bir saatin sarkacını andırmaktadır. Bu durum aynı zamanda bir arayışın içinde olmaktır. Yaşamın niteliğinin, devlet görevlisi sorumluluğuyla evrensele doğru uzanmakla daha üst düzeylere çıkacağı açıktır. Öyleyse, devlet görevlilerine, sürekli ve etkili bir biçimde etik eğitimi verilmesi gerekmez mi?

Betül Çotuksöken

KAYNAKLAR

1 Nermi Uygur, *Eşekler, İkindiler, Yetişimler. Üç Kitap*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 170.

2 *Agy*., s. 166.

3 *Agy*., s. 168.

4 Agy., s. 171.



TÜYAP İZMİR: Atatürk Cad. No: 230/7 İ. Kordon Alsancak - İzmir Tel: (0-232) 464 92 01 - 464 26 39 Faks: (0-232) 444 39 83
E-posta: tuyapizmir@tuyap.com.tr

Merkez Ofis: Tüyap Fuar ve Kongre Merkezi E5 Karayolu, Güzelpınar Kavşağı Beylikdüzü,Büyükçekmece 34522 İstanbul-Türkiye
Telefon: 90 (212) 866 66 43 (70 hat) Faks: 90 (212) 866 66 66 - 866 67 15 Fuar Alanı: fairarea@tuyap.com.tr İnternet: www.tuyap.com.tr
E-posta: Yurt İçi Satış: yurticisatis@tuyap.com.tr Yurt Dışı Satış: sales@tuyap.com.tr Tanıtım - Halkla İlişkiler: antink@tuyap.com.tr

Marx'ın dönüşü*

John Rees

Yıllar sonra, Marx'tan yalnızca onun zamanın olaylarına konu dışı olduğunu vurgulamak için söz sarf edilen en etkili medyada, birdenbire Marxizm'e yeniden canlanan bir ilgi var. Yakınlarda Independent on Sunday eleştiri bölümünü, 'geleceğin büyük düşünürü' diye Marx hakkında tiyo veren ve onun kapitalizm çözümlemesinin önemini vurgulayan o yanlışlarına rağmen, ekonomik sistemimizden hayrete düşmeyen bir adamdı. Kitapları kapitalizm devam ettiği sürece okumaya değer olacaktır.'[1] diye bitirmeden önce "Was He Right All Along?" başlıklı üç sayfalık bir baş makaleye ayırdı. Financial Times 'Marx'ın geçmiş yarım yüzyıla olağanüstü etkisine' övgüler düzdü ve 'Marx'ın yalnızca devrimci nefretin habercisi değil, kapitalist toplumun keskin ve usta bir çözümlemecisi de olduğunu'[2] okuyucularına hatırlattı. Bu, Financial Times'in Marx'a bir haftada ikinci övgüsüydü. Birkaç gün önce köşe yazarı Edward Mortimer 'Marx ve Engels'in 1848 yılından çok 1998 yılına benzeyen bir dünya ekonomisi betimlediğini'[3] kanıtlamak için "Komünist Manifesto"dan alıntı yaptı.

Marx'ı minnetle anmaların birçoğuna "Komünist Manifesto"nun 150. yıldönümü vesile olmuştu. The Guardian yarısı Eric Hobsbawm'ın Manifesto'nun yeni Verso basımına yazdığı girişinin bir özeti olan tam sayfalık uzun bir makale dizisi yayınladı. Diğer yarısı 1848 devrimlerinin bir açıklamasıydı.[4] BBC'nin Newsnight'ı Manifesto'nun[5] bir değerlendirmesi ve aynı zamanda The Independent'ta[6] onun ölüm yıl dönümünü anan bir makaleyle epey tanınan Marx'ın kızı Eleanor üzerine gece programlarından en uzun bölümlerinden birini yayınlamayı tercih etti. Geniş kapsamlı ve ayrıntılı olmayan bu liste kuşkusuz bir gazeteciye özgü kısa süreli bir ilgiyi gösterir.[7] Peki Marx'ın dirilişi için, sansasyonelci bir nüsha dışında, editörler arasında geçici bir hevesten daha sağlam bir kanıt yok mudur?

Aslında Marx'ın basında yeniden keşfi epey bir zamandır kimi sol akademisyenler arasında, Marx'a karşı tutumun yumuşamasıyla başlamıştır. 1980'ler ve 1990'ların başında postmodernizm sol eğilimli akademisyenler arasında neredey-

---

* John Rees, 'The Return of Marx?'; International Socialism, 79. Sayı, Temmuz, 1998.

se tam bir bağlılık emretti. Marksizm her hangi bir şeyde nadiren ama küçümseyici terimlerle anılırdı. Marx'tan indirgemeci, belirlenimci, yetkeci ve daha kötü biçimlerde bahsedildi. Jean François Lyotard'ın tarihsel 'büyük anlatılar' diye tanımladığı şeye dair herhangi bir girişimin yalnızca, belirli bir teorisyenin öznel arzularını zorunlu olarak parçalı ve atomlara ayrılmış gerçeklik üzerine yansıtma girişimi olduğu söylendi. Böylesi indirgemeci teorileri hayata geçirmek için herhangi bir girişimin sonucu yalnızca, başkalarını kendilerine ait olmayan 'söylemlere' katılması için yetkeci bir zorlama olabilirdi. Böylesi baskı sonunda çalışma kampına(gulag) götürecekti.

1994'te postmodern Jacques Derrida'nın "Marx'ın Hayaletleri"nin yayınlanmasıyla bu teorik anti-Marksist cephede önemli bir yarık açıldı. Erken çalışmalara dayanan kitabın kendisi bağımsız ilgilerinin çok azının güvence altına alınabileceği bilincin dolanan ve gidimli bir akışıdır. Onun önemi şu yalın gerçekte, laf kalabalığı altında, müsrif bir kimsenin dönmekte olduğu haberinin ilettiğinin görülmesinde yatar.

"...Marksist miras hâlâ artakalan ve hâlâ kalacak olan¾mutlak olarak ve boydan boya belirlidir. Bu açık gerçeği kabul etmek için bir Marksist ya da komünist olmak gerekmez. Hepimiz, hâlâ bu mirasın ölçülemez bir derinlikte izini taşıyan, kimilerinin bir kültür dediği bir dünyada yaşıyoruz..."[8]

Ama Derrida yalnız değildir. Yakınlarda yayınlanan Eva Corredor'ın yaptığı bir dizi röportajda, birtakım ünlü entelektüeller 20. yüzyılın sonunda Marksizmin, özellikle George Lukács'ın Marksizminin etkisini yeniden değerlendirir.[9] Kimileri, Marksist gelenekle kendisi arasına asla mesafe koymaya çalışmamış Terry Eagleton ve Lukács'ın biyografi yazarı Michael Lowy gibi figürlerdir. Ötekiler, Louis Althusser'le birlikte 'Kapital'i Okumak'ın ortak yazarı Etienne Balibar gibi, Marksisizm eleştirileri 1980'lerde postmodernizmin zaferinin yolunu açmış kişiler arasındaydı. Bu noktada, Balibar'a yalnızca Marksizme yeniden ilgi duyan değil, ona ait ilk dönem eserlerin kısmi bir eleştirisini geliştirmiş biri olarak da bakılır. Balibar 'esasen Althusser'in etkisi nedeniyle, altmışlı yıllarda Lukács'ı çok fazla okumadığını'[10] anımsar. Şöyle ekler:

"...Hegelci bir tarih yorumu diye adlandırdığımız şeyin herhangi bir biçimine tamamen karşıydık ve [Lukács'ın eserini] Hegelcilikten Marksizmin kendisine bir dönüş olarak görüyorduk. Doğru ya da yanlış, bizim fikrimiz bu doğrultuda değil neredeyse tamamen karşıt bir yönde, Marksizmin bir eleştirisinini ya da yeni bir temelini geliştirmenin gerekli olduğuydu. Bu yüzden bizim büyük isimlerimiz, Lukács ve Korsch değil, bir ölçüde Brecht, Levi-Strauss ama hepsinden önce Freud'du."[11]

Ama Balibar, 'kariyerinin öteki ucunda', şimdi, odak noktasında önemli bir kaymayı kaydeder:

"Şimdi, kimi kez yapmış olduğum gibi, 20. yüzyılın entelektüel tarihinde Lukács'ın önemini bir yeniden değerlendirme sürecindeyim. Kendi şaşkınlığım, muhtemelen çok cahil, çok naif ya da çok sekter olmamdan kaynaklanıyordu, hiç olmazsa şimdi onun çok merkezi bir figür olduğu gerçeğin farkına varmam oldu."[12]

Balibar'ın yeniden değer biçmesi, can alıcı olan tarihin öznesi olarak işçi sınıfı fikrini kabule varmaz, yine de geriye doğru, Marx ve Engels tarafından kurulmuş ve Lenin, Luxemburg, Gramsci, Lukács ve Trotsky tarafından geliştirilmiş klasik Marksist geleneğin merkezi ilgilerine vurgu bakımından bir değişimi

işaret eder. Bu gelenekten Balibar'dan daha uzak olan öteki yazarlar da 1990'ların Marx'ı geri çağırmak için uygun bir zaman olduğunu bulgular. Yazar Cornel West kendisini hem 'siyah bir Hıristiyan' hem de 'Marksist geleneğe derinden borçlu' biri olarak tanımlar. George Steiner, Lukács hakkında övgü dolu bir röportajını şu duygularla bitirir:

"Eğer biri [Hegel'in] Tinin Fenomonolojisi'ni okumamışsa, zamanımıza ait değildir. Ama gerçekten onu okumuşsa, sadece ona dair biraz post-dekonstriktivist ahmaklıkları değil...Aynı şey diğerleri içinde de geçerlidir. "Engels'in "Onsekizinci Brumaire", "İngiltire'de İşçi Sınıfının Durumu"nu çok, çok önemli "Grundrisse"in bir bölümünü, "Fransız Devrimi" hakkında bir şey okumamış olmak, tamamen hemfikir olunmasa da, kişiyi epik anlatı ve sövgülerin ustalarından yoksun bırakacak ve çağdaş tarihin dönüm noktasını kaçırmasına yol açacaktır."[13]

Tüm bunlar "Birinci Yıl Dönümünde Marx", "Sosyalizmin Geleceği", "Sosyalizmin Yeniden İcadı" gibi başlıklar taşıyan kitapların dinmeden akışından sonra gelir.[14] "Komünist Manifesto"nun yıldönümü bu akıntıya kapıldı. Daha ilginç ve daha önemli eserlerinden ikisi Eric Hobsbawm'ın Verso basımına girişi ve Leo Panitch'in Socialist Register'ın "Manifesto"ya ayrılan özel basımına katkısıdır.[15]

Bu katkıların ilginç olmasının asıl anlamı, Marksizme ilginin uyanışının ana nedenlerinden birini etkili bir biçimde ifade etmeleridir 20. yüzyıl sonlarında küresel kapitalist sistemde sürmekte olan ekonomik ve siyasi karmaşa. Gazeteciliğe özgü kısa ömürlü hevesler ardında yatan postmodern modanın solması ve 1848 ve 1968'in kullanılmaya hazır çifte yıldönümleri ilk kez "Manifesto"da tanımlanan kararsızlığın sarmallarında yakalanmış bir dünyanın vahşi ve kaçınılmaz gerçeğidir. Bu hem medyada hem akademik yorumda sürekli tekrarlanan nakarattır. Guardian'ın ekonomi muhabiri, Larry Elliott, "How the Next Depression Began" isimli bir makalede gelecekteki dünya ölçeğinde bunalımın olası etkilerini doğru tasarladı: "Kimse bu yıkımdan itibar elde etti mi? Pekâlâ...Karl Marx...yığılmış kitleler arasında yüz milyonlarca yeni izleyici kazandı..."[16] Ama yorumcular çoğunlukla övgülerini Marx'ın gelişmiş kapitalizmde küresel ekonomik bunalımın biçimini önceden görebilmesine saklar. Eric Hobsbawn ortak duruşu sergiler:

"[K]uşkusuz, çağdaş okuyucuyu için çarpıcı olan "Manifesto"nun 'burjuva toplumun' devrimci karakterini ve etkisini olağanüstü teşhisidir. Söz konusu olan, Marx'ın nefret ettiği bir toplumun dinamizmi ve olağanüstü başarılarını tanıması ve açığa vurması değildir yalnızca¾kızıl tehdide karşı kapitalizmin daha sonraki birden çok savunucusunun hayrete düşüren. 1848'de karanlık pasajlarda, veciz sözde, tanımlanan kapitalizm tarafından dönüştürülmüş dünyanın, tanınabilir bir biçimde 150 yıl sonra içinde yaşadığımız dünya olmasıdır."[17]

Leys ve Panitch aynı noktaya daha doğrudan erişir:

"Gazeteciler, 1980'lerde yaptıkları gibi, adeta çıkarları bir bütün olarak ulusun çıkarlarıyla az çok özdeş iyi kalpli bir üniversite gibi, 'toplumun görevi'nden bahsedemezler artık; güvenilir kalmak için şimdi yalnızca 'ortak ajanda'dan, kapitalizmin (artık tabu bir sözcük değil) çevreye yarattığı tehdit, onun yarattığı yoksulluk, evsizlik sorunları, sosyal güvenliğin erozyonu ve sağlık ve eğitim ölçütlerinin olumsuz etkisinden bahsetmelidirler."[18]

Bu nedenle şunu iddia ederler:

"İlerici duygu ve düşüncelerin karşı akışı kuvvet toplarken, ama henüz etkili siyasi ifade bulması gerekirken, reaksiyon azalan güvenle ve güçle de olsa hâlâ gelgit halindedir. Dizginlenmemiş neo-liberalizm çelişkileri gittikçe artarak açık ha-

le geldikçe, artık gittikçe daha az insan onun gerçek karakteri hakkında yanılır. 'İnatçı tarihsel olgular' neo-liberal retorik tarafından beslenen illüzyonlar aracılığıyla kırılır ve aynı şekilde yabancılaşma, sefilleşme ve bunalımlardan 'yeni çağın', 'ortanın köktenciliği'nin pseudo-sol illüzyonları ve kapitalist dünyanın tamamen benzer düşleri aracılığıyla mucizevi bir biçimde özgür kılınır."[19]

1990'lar boyunca güç toplamış olan gelgitin bu devresi, Yeni Dünya Düzeni'nin Körfez Savaşı'nda ve ardından Orta Doğudan Balkanlara, Somali'ye, Ruanda'ya kadar her yerde başarısızlığıyla yakılmıştır. Asya Kaplanı ekonomilerin ve Endenozya'daki devrimin başarısızlığı, kapitalizmin, Stalinci devletlerin yıkılmasının ardından, savunucularının tasvir ettiği parlak geleceği doğrulayacak bir hayat sürme başarısızlığının çözülmüş hikâyesindeki en büyük bölümlerinden biri olsa da, en son bölümleridir yalnızca. Bu ruh halinin en önemli popüler ifadesi bir dizi kitlenin birçok Avrupa ülkesinde, en önemlisi Fransa'da greve gitmesi olmuştur. Diğeri, sosyalist bir uyanış umutlarını daha da arttırmış olan yıllarca süren muhafazakâr hakimiyet ardından, özellikle İngiltere'de, sosyal demokrat hükümetlerin dönüşü olmuştur.

Bugünkü 'Marx'a dönüş' birbirine bağlı bu olayların bir ürünüdür. Ama bu canlanma, hoş geldi sefa getirdi, sürmeli ve toparlanmalıysa, üstesinden gelinmesi gereken birtakım can alıcı zayıflıklar içerir. İlk olarak, Marx'a dönüş, kısmi ve seçicidir. Marx'ın kapitalizm çözümlemesi övülse de onun işçi sınıfının devrimci potansiyeline olan inancı neredeyse her yerde karalanır. Hobsbawn yine ortak savın bir özetini veriyor:

"[E]ğer bin yılın sonunda Manifesto'nun, zamanına göre büyük ölçüde küreselleşmiş kapitalizmin uzak geleceğine dair görüşünün keskinliğiyle çarpılmamız gerektiği gibi, aynı şekilde onun öngörülerinden birinin başarısızlığından da çarpılmalıyız. Bugün, burjuvaların proletaryayla 'her şeyden önce...kendi mezar kazıcılarını' üretmemiş olduğu açıktır."[20]

Hobsbawn siyasi bir güç olarak işçi sınıfını tümüyle yadsımış değildir. Manifesto'nun 'işçi sınıfına dayanan siyasi hareketlerin merkezi rolüne dair öngörüsünde' ve 'İkinci Enternasyonalist sosyal-demokrat partilerin torunlarının, bazen özgün isimleri altında, her ikisi geçmişte yönetimi sağlamış ve aynı şekilde tekrar sağlayacak iki Avrupa ülkesi (İspanya ve Almaya) dışında bütünüyle yönetimin partileri olduğunu' belirtmesi bakımından haklı olduğunu kabul etmeye hazırdır.[21] Reformculuk olasılıklarına dair böylesi bir iyimserlik, Hobsbawn'ın çözümlemesinde kabul edilmemiş bir değişimdir. 1980'lerde, 'The Forward March of Labour Halted' isimli makalesinde, geleneksel işçi sınıfının erozyonunun Thatcher-Reagan döneminden önce Reformcu partilerin elde ettikleri seçim başarısını tekrarlama olanağının altını oyacağı yönünde çok iyi tahminde bulunmuştur. İzlenimciliğin bu özel biçiminin 1990'larda reformculuğun seçim başarısıyla dağıtıldığı görülür.

Bu noktada, Hobsbawm'ın Marx eleştirisi, özellikle, işçi sınıfının potansiyel olarak devrimci bir sınıf olduğu iddiasına yönelmiştir.[22] Hem Derrida'nın Marx'ı keşfi hem de Balibar'ın Lukács'ın keşfi aynı kayaya çarpar. Doğrusu, Corredor seçkisinde röportaj yapılanlar arasında işçi sınıfının sosyal değişimin faili olduğu önermesini savunacak tek kişi Terry Eagleton'dur. Bu fikrin röportajı yapan tarafından kuşkuyla karşılanması bu düşüncenin akademik olarak ne kadar modası geçmiş kaldığı hakkında çok şey ifade eder.[23]

Yine de, işçi sınıfının devrimci potansiyeli Marksizm'in vazgeçilmez bir ana ilkesidir. Doğrusu, o Marx'ın ayırt edici kapitalizm çözümlemesinin kurucu mo-

menti olmuş bu olgunun teorik olarak tanınmasıydı. Marx'tan önce birçokları kapitalist sistemin yıkıcı doğasına işaret etmişti, en azından Ütopyacı Sosyalistler. Ama sosyal eleştirmenlerin, radikal sosyalistlerin ve çeşitli reformculardan hiç biri ondan sonra böyle yapmamıştır. Marx'ın yaklaşımında eşsiz kalmış ve kalan şey işçi sınıfının kendi kurtuluşunun kapitalizmin barbarlığına bir alternatif sunabileceğinde diretilmesidir. Zamanımızın yorumcuları arasında işçi sınıfı hareketinin hâlâ, Manifesto'nun sözcükleriyle 'muazzam çoğunluğun çıkarları bakımından, muazzam çoğunluğun öz-bilinçli, bağımsız hareketi' olduğu neredeyse yalnızca Leys ve Panitch için bir anlam ifade eder.

1990'ların ortalarında Fransa, Amerika ve Kanada'daki grevler, Zimbabve-'den Meksika'ya kadar baştan başa Üçüncü Dünya'nın çoğundaki 'IMF isyanları' ve Kuzey Kore'deki grev haberleriyle birlikte bir kez daha baş sayfalarda yer aldı. Sınıf bilincinde de ani bir uyanış vardı. Economist'in bile işaret ettiği üzere, "Birçok yorumcu sınıfın ölmekte olduğunu düşünse de sıradan halk ikna olmadı. Gerçekte sınıf düşmanlıkları daha da kötüleşiyor olabilir Gallup'a göre, İngiltere'de bir 'sınıf savaşımı' olduğuna inananların oranı 1960'ların başında %60 sularından 1990'ların ortalarında %81'e yükseldi..."[24]

Sınıf savaşımının canlılığın delili, gerçekte, bu alıntıda ileri sürülenden çok daha somuttur. Her şeyden önce, 1990'ların ortalarında Yunanistan, İtalya, İspanya ve Danimarka'da genel grevler olmuştur. Dahası, 1994 ve 1997 yılları arasında, bir hesaba göre, 20 kadar ülkede kitlesel siyasi grevler olmuştur.[25] Yakın yıllarda süre giden tüm sorunlarına, zayıflıklarına ve sınırlamalarına karşın işçi sınıfının dövüşkenlik ve bilincinde bu temel uyanışı tanınmadan Marx'ın uyanışına duygudaşlık gösterenlerin, bırakın sınıf savaşımının gelişiminde oynadığı yararlı rolü, ne denli teorik bir ilerleme yapabildiğini görmek zordur.

İkinci olarak, Marx'ın dönüşü Marksizme yani, devrimci Marksist geleneğe bir dönüş değildir. Şimdi bir yanda Marx'ın kendisini, öte yandan Rusya Devrim tarihini etkileyen çok farklı modalardan daha açık bir biçimde hiçbir şey bunu örneklendirmez. Marx'a yeniden uyanan ilgi şimdi bile bir azınlık akımı olabilir. Önemli zayıflıkları olabilir. Ama o, görmüş olduğumuz üzere, yeterince gerçektir. Ne kadar sığ olsa da, Rusya Devrimi deneyimine ya da Lenin'in eserine aynı güveni göstermeye istekli böyle bir akım yoktur. Rusya Devrimi tarihçilerinin en popüler ve en çok övülenlerinden ikisi her ikisi aynı derecede ve şiddetle anti-Bolşevik Ronald Reagan'ın Ulusal Güvenlik Konseyi'nin eski bir üyesi olan Richard Pipes ve Rus ordusunun propaganda bölümünde eski bir albay olan Dimitri Volkogov'dur. Solda neredeyse karşı-akım yoktur.[26]

Ama Marksizmin bir gelenek olduğunu tanımadan onun uyanışını görmek isteyen köstek olacaktır. Marx ve Engels ne denli uzak-görüşlü olsa da kapitalizmin ileri gelişiminin işçi sınıfı hareketinin yoluna koyduğu ciddi sorunları öngörememiştir. Çağdaş Marksistler Lenin, Luxemburg, Trotsky ve Gramsci'nin eserini yaşamın bir parçası, temsilcilerinin arasındaki tüm ayrımlara karşın tek ve tutarlı bir gelenek olarak görmediği sürece, yalnızca en açık sorunları ima eden, Emperyalizmin, kitle reformculuğunun, Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin ve Stalinciliğin gelişimi önlerine çözümü neredeyse imkânsız olan sorunlar koyar.

Sonuç olarak, Marx'a uyanan ilgi onun savunucularının işçi kitlesi arasındaki köktencileşmiş ruh haliyle doğrudan bir temasa girme eksikliği tarafından engellenir. Marx'a yeniden uyanan ilgi hâlâ büyük ölçüde eski bir entelektüel bir kuşakla sınırlı bir fenomendir. Çoğunlukla bunlar ilk kez 1968 yılında ve ardından biten

yaban otlarıyla köktenci hale gelmiş. Marksist geleneği yeniden keşfetmeye hevesli daha genç bir kuşağın bazı sinyalleri var olmasına karşın, bir isim yapsalar da onlar çoğunlukla öncülerinden çok daha fazla ideolojik muhafazakârlıkla engellenen ve kısıtlamalar koyan tipik bir akademik çevrenin bulanık ifade tarzında çamura saplanmış kalır. Köktencileşmiş teorisyenlerin önceki kuşakları çoğunlukla çeşitli uluslararası komünist partilerde ya da sol reformculuğun bu ya da şu markasında yuvalanırlar. Bugün her iki güç 30, 20 hatta 10 sene öncekinden de zayıftır. Buna karşın, Marksizmin uyanışı hiçbir ciddi sosyal sonuca sahip olmayan yalnızca ebedi bir epizot gibi asmayı kurutmamalıysa, işçi sınıfı savaşımıyla bazı organize olmuş bağlantıların yeniden kurulmuş olması gerekecektir.

Yine de, şimdiki Marx yorumcuların en iyisi bile bu konuda çok az emindir. Socialist Register işçi sınıfı savaşımıyla organize edilmiş bir bağlantı türünün arzu edilebilir olduğunu daima vurgulamış olsa da bunun Leninist bir parti biçimini alamayacağını uzunca tartışmıştır. Leys ve Panitch, 1970'lerin 'Beyond the Fragments' isimli broşüründe 'eski partilerin kusurları ve sekterci yan kuruluşlarını'[27] eleştirmiş olan Sheila Rowbotham, Lynne Segal ve Hillary Wainwright'in meseleyi 'parlak bir biçimde tartışmasına' övgüler düzerek bu geleneği sürdürür. 'Beyond the Fragments' aslında açıkça bir başarısızlıktı: yeni bir sosyalist gruplaşmaya yol açmadı aksine önceki devrimcilerin bir tabakasının ya Labour Party'ye, ilk olarak Bennite kanadına daha sonra ise daha sağ akımlara katılması ya da tümüyle siyasetten ayrılması için entelektüel bir gerekçe sağladı. Ve Socialist Register'in şimdiki sayısı Rowbotham'ın aralarında Marx'ın yetersiz derecede feminist olduğu ilkesinin bulunduğu eski uydurmaların çoğunu yeniden dirilten bir makalesiyle başlar.

Leys ve Panitch, eski müttefiklerini övmelerine karşın, yine de işçilerin hareketinin uyanışıyla birlikte şimdi daha fazla bir şeye gerek duyulduğunu idrak etmiş görünür. Bolşevizm'in 'özgün yeni sol' eleştirisinin 'sağ doğrultuya yöneltilmiş' olduğunu ileri sürerlerken, 'yeni solun mevcut sosyal demokrat ve komünist partileri dönüştürme ya da yaşayabilecek yenilerini kurma başarısızlığını' açıkça delil gösterirler.

Dahası, bunun "daha dağınık, 'merkezsizleştirilmiş' 'köktenci demokrasi' kavramı uğruna sol kanat görüşünde hem sosyalizmi hem de işçi sınıfını terk etme yönünde güçlü bir akıma" yol açtığını ama bunun "demokrasinin özel mülkiyetle uzlaştırılamazlığını hasır altı ettiğini" kabul ederler.[28] Leys ve Panitch bu başarısızlığa karşılık olarak farklı bir sosyalist organizasyon biçimine başvurur:

"Daima gözden kaçmış olan şey ki bu şimdi sosyal hareket liderlerinin kendileri tarafında daha güçlü hissedilmiştir parçaların toplamında daha fazla olacak bir şey, sosyal demokrat ve komünist partilerin altın çağlarında kısmen sağlamış olduğu bir şeydir...Bu eylemcilere stratejik, ideolojik ve eğitimsel bir araç sağlamayı içerir; bireylerin girmesine (günümüzün sosyal hareket ağında olduğu gibi grupların temsilcileriyle sınırlandırılmamış) açık siyasi yuva; onların yarattıkları çekişmeleri desteklemekle ve geliştirmekle birlikte tikelci özdeşlikleri aşmaya çabalayan siyasi bir toplum."[29]

En azından Leninizmi yadsıyan insanlar için, bu sosyal organizasyon tanımlamasındaki sorun Lenin'in kendisi tarafından yazılmış olan bir sorun olabilir. Lenin' in parti modeli tamamen, ona katılmış militanlara eğitimsel ve stratejik bir yön vermek için tasarlanmış, özellikle, istismar edici ve bunaltıcı çekişmelere birlik sağlamak ve aynı zamanda onun tikelci karakterinin üstesinden gelmek niyetiyle

inşa edilmiştir. Sonuç olarak, Marx'ın uyanışı, ilk kez onun tarafından doğru bir biçimde kavranmış olan işçi sınıfı savaşımı üzerinde pratik bir etkiye sahip olmalıysa, böyle bir parti günün hareketini toplumu dönüştürme olasılığıyla zorunlu olarak kaynaştırmalıdır.

Çeviri: Tanzer Yakar

DİPNOTLAR

1. J. Cassidy, 'The Nest Big Thinker'; Independent on Sunday, 7 Aralık 1997. Bu ilk kez New Yorker'da yayımlanan bir makalenin tıpkı basımıydı.

2. P. Asden, 'The Place Where All Workers are United'; Financial Times, 28-29 Mart 1998.

3. E. Mortimer, 'Global Gloom'; Financial Times, 25 Mart 1998.

4. '23 Pages that Shook the World'; The Guardian, 28 Şubat1998. Verso kendisinin yalnızca Manifesto basımıyla ilgili A.B.D.'de 123 kadar gazete makalesi olduğunu ileri sürmektedir.

5. Newsnight, BBC2, 2 Nisan 1998.

6. F. Evans,'The Daughter of Modern Socialism'; The Independent, 1 Nisan1998 makalenin kendisi Marx ailesinin özel yaşamıyla ilgili büyük ölçüde yanlış bilgiler içeren söylentiden ibaret olsa da.

7. Örneğin, diğerleri, 8 Mart 1998'de Modern Review'de Charlotte Raven tarafından ve The Independent'ta Barrie Clement tarafından çıktı. Aynı gazete birkaç hafta sonra 'kızıl' olmanın asla daha revaçta olmadığını ve 'şimdi', hiç olmadığı kadar, devrimin tarihin ekstazi olduğuna vurgu yaparak aynı temaya geri döndü. Howard Byrom postmodern modanın geçtiğine işaret ederek, 'Barthes'e sarılmanızın tam zamanı, gevezelik eden sınıflar diyalektik materyalizm tartışmalarını açtı' diye yazdı. H. Byrom, 'Commie des Garcons'; Independent on Sunday, 29 Mart 1998.

8. J. Derrida, "Specters of Marx", Routledge, 1994, s.14.

9. E. L. Corredor, "Lukács After Communism", çağdaş entelektüellerle röportajlar;Duke University Press, 1997.

10. Balibar, ibid, s. 116.

11. Ibid, s.114.

12. Ibid, s. 117.

13. G. Steiner, ibid, s. 74.

14. C. Simith, "Marx at Millennium", Pluto Press, 1996, W. K. Tabb (ed), 'The Future of Socialism, Perspectives from the Left', Monthly Review Press, 1990, H. J. Sherman, "Reinventing Socialism", The Johns Hopkins University Press, 1995.

15. C. Leys and Panitch, 'The Political Legacy of the Manifesto'; L. Panitch and C. Leys (eds), Socialist Register, 1998, Merlin Press, 1998.

16. L. Elliott, 'How the Next Depression Began'; The Guardian, 30 Mart 1998.

17. E. Hobsbawn, "Introduction to The Communist Manifesto", Verso, 1998, ss. 15-6.

18. C. Leys and Panitch, op. cit, s. 19

19. Ibid, s. 18.

20. E. Hobsbawn, op. cit, s. 18.

21. Ibid, s. 21.

22. Ibid.

23. E. L. Corredor, op. cit.142.

24. C. Leys and L. Panitch, op. cit. S. 20.

25. K. Moody, "Workers in a Lean World", Verso, 1997, s. 10.

26. Rusya Devriminin tarih-yazımının sağ kanadına solun şartlı tesliminin bir izahatı ve çürütmesi için bkz: J. Rees et al, "In Defence of Octaber", Bookmarks, 1997. Ayrıca bkz.: M. Haynes, 'Social History and the Russian Revolution'; J. Rees (ed,) "Essays on Historical Materialism", Bookmarks, 1998.

27. C. Leys and L. Panitch, op. cit, s. 22.

28. Ibid, s. 40.

29. Ibid, ss. 22-3.

Marx'çı düşünceye genel bakış

Afşar Timuçin

Hiçbir felsefe Marx'ın felsefesi kadar yaygınlaşmamış, hiçbir felsefe kitleler üzerinde bu kadar geniş bir etki gücü oluşturmamıştır. XIX.yüzyılın ortalarından bu yana Marx'ın düşünceleri bütün toplumların bütün kesimlerini ilgilendiriyor, egemen ya da yönetici sınıfların yoğun eleştirilerine uğrarken işçi kesiminin duygularına ortak oluyor, sol eğilimli kişilerin gelecekle ilgili tasarılarına öngörüleriyle yol gösteriyor. Lenin Marx'ın işçi sınıfıyla ilgili görüşlerini şu sözlerle över: *"Yalnız Marx'ın felsefi maddeciliği proletaryaya o zamana kadar tüm ezilmiş sınıfların yaşamak adına süründüğü manevi kölelikten çıkmak için izlenmesi gereken yolu gösterdi. Yalnız Marx'ın iktisadi kuramı sermayeci düzenin bütünü içinde proletaryanın gerçek durumunu ortaya koydu."* Stalin de Marx'ın felsefesiyle ilgili olarak şunları söyler: *"Marx'çılık doğanın ve toplumun gelişiminin yasalarıyla ilgili bilimdir, ezilmiş ve sömürülmüş kitlelerin devriminin bilimidir, tüm ilkelerde sosyalizmin zaferinin bilimidir, komünist toplumun kuruluşunun bilimidir. Bilim olarak Marx'çılık olduğu yerde kalamaz, gelişir ve yetkinleşir. Gelişimi içinde Marx'çılık yeni deneylerle ve yeni bilgilerle zenginleşmekten geri durmaz; buna göre formüllerinden ve çıkardığı sonuçlardan bazıları zamanla değişmekten geri kalmaz, yerini tarihin yeni çabalarına karşılık olan yeni formüllere ve yeni sonuç çıkarmalara bırakmaktan geri kalmaz. Marx'çılık tüm çağlar ve tüm dönemler için değişmez olan sonuç çıkarmaları ve formülleri benimsemez. Marx'çılık her türlü dogmacılığın düşmanıdır."* Stalin'in bu sözlerinden çıkaracağımız sonuç ikili bir sonuç olacaktır, hem Marx'çı düşüncenin her türlü değişimi karşılayabilecek yetkinlikte oluşunu hem de her türlü çarpıtmaya açık duruşunu gösterecektir.

Marx'çılık Marx'ın da pek açık bir biçimde belirttiği gibi düşünce dünyasına *son açıklamaları* getiren bir felsefe değildir, bir dogma hiç değildir. Bununla birlikte Marx'çılığın Marx'dan sonraki yorumları her zaman bu çerçevede bir tutarlılık göstermedi ve Marx felsefesi bir tür dogmacılığa dönüştürülmek istendi, Marx'çılıktan çok Marx'çılıklar sözkonusu oldu. Özellikle onu olumsuz yönde eleştirme eğiliminde olanlar onun bir dine dönüşmüş olduğunu söylemekten geri kalmadılar. Eleştiriler Marx'dan çok genel olarak Marx'çı düşünceye, özellikle de Marx felsefesinin daha sonraki yorumlarına yöneliktir. Bu çerçevede Marx'a bilir bilmez epey-

ce haksızlık edildiği de ortadadır. Örneğin fransız yazarı C.-J. Gignoux *Karl Marx* adlı yapıtının en başında şöyle diyor: *"İçinde bulunduğumuz zamanda Marx'çılık, dünya çapında geçerli bir bakış açısına göre, bilimsel bir varsayım olmaktan çıktı ve bir din oldu. Bir din olmakla o 'diyalektik'inin tüm sorunların çözümü için ölümsüz anlamda getirdiği hoşgörüsüzlüğe ve dingin kesinliğe sahiptir ve her din gibi onun da karşılıklı olarak birbirlerini yoldan çıkmışlıkla suçlayan sapkınları 'yenilikçi'leri, yorumcuları vardır."* Yazısını *"Marx'çılık gerçekten çok kapalı bir dindir"* diye sürdüren yazara göre bu dinin inananları onun gizlerine giremeden inançlarını sürdürüyorlar, öte yandan onu derinden incelemeye yönelen bilgili kişiler de bu yönelişlerinden bir anlamda elleri boş dönüyorlar yani kolay kolay girilemez metinler ortaya koyuyorlar. *"Diyebiliriz ki bu karmaşıklıkların içine bilinçle girmeye çabaladık ama sonunda belli bir kesinliğe de varamadık. Denilebilir ki Marx'çıların kendi gizleri ve kendi aile gelenkleri vardır yani kendi dilleri vardır, bir yabancı onları öğrenmeye kalktı mı büyük ölçüde yanılgıya düşecektir."* Yazar bütün bu nedenlerden ötürü çalışmasında Marx'çılıktan çok Marx üzerinde duracağını söyler. O, *"Tarihsel belirlenimciliğin ilk ürünü ve belki de ilk kurbanı Marx'ın kendisidir"* derken karmaşıklığından yakındığı ve aydınlatmaya çalıştığı konuya duygusal diyebileceğimiz bir karmaşıklık ögesi daha eklemiş olur. Bize göre Marx'ı kavramak için en iyi yol onun yaşam serüvenini gözden geçirmek ve yazdığı metinlere başvurmaktır. Filozofların yaşamları genelde bize pek ilginç gelmez, hele bu yaşam Spinoza'nınki ya da Kant'ınki gibi dümdüzse.

Marx'ın yaşamı baştan sona güç bir yaşam oldu. Bu durum her şeyden önce onun siyasal seçimleriyle ilgilidir ya da düşüncesini yaşama geçirmek için ortaya koyduğu çabalarla ilgilidir. Marx'ın yaşamı işçi sınıfına adanmış bir yaşamdır. Marx her zaman mutlakyönetimlerin baskıcı gücüne karşı çıktı, düşüncede karanlıkçılığın dirençli bir eleştiricisi oldu, sermayeci düzenin olumsuz yanlarına çekinmeden parmak bastı, özellikle sömürü düzenekleriyle kavgaya girdi, egemenlerin savunucularıyla ve ideologlarıyla durmadan savaştı. Bunun için parlak bir başlangıç yaptığı üniversite yaşamının dışında kalmayı göze aldı. Bu yüzden ülkesinden ayrıldı, eşinin ve çocuklarının güç bir yaşam sürmesine üzülerek katlanmak zorunda kaldı. Yoğun çalışmalarla ve güç yaşam koşullarıyla sağlığını zora soktu. Bu yolda hem derin bir kuramcı hem etkili bir eylemci oldu.

Karl Marx 1818'de Trier'de doğdu, 1883'de Londra'da öldü. Babası para kazanma kaygılarıyla protestanlığa dönmüş yahudi bir avukattı. O dönemde aile Brückengasse sokağında küçük bir evin bir katında barınmaya çalışıyordu. Bir süre sonra Simeonstrasse'de daha geniş bir eve taşındılar. Karl Marx 1835'de Trier'der ayrılana kadar bu evde yaşadı. Trier 1815'de Viyana Kongresi'yle Prusya ya da almanca söylenilişiyle Preussen kralına bırakılmıştı. On beş bin kişinin yaşadığı Trier dingin ve durgun bir kentti. Fransa'yla sınır komşusu olan Renanya ya da Prusya-Reinland ya da almanca söylenilişiyle Rheinprovinz Prusya'nın bir eyaletiydi, Marx'ın yaşamı bu bölgede geçti. Prusya başlangıçta bir polonya dükllüğüydü (1525). 1618'de Brandenburg seçici prensliğinin eline geçti. (Brandenburg Kuzey Almanya'da merkezi Berlin olan eski bir eyalettir.) 1701'de Brandenburg prensleri "Prusya kralı" unvanını aldılar. Kutsal Roma Germen İmparatorluğu ortadan kalkınca (1806) Prusya adı daha geniş topraklar için kullanılır oldu. Prusya'da çok katı bir mutlakyönetim düzeni vardı. Özellikle Friedrich-Wilhelm IV zamanı (1840-1861) yoğun siyasal baskılarla belirgindir.

Karl Marx'ın çocukluğu ve gençliği Renanya'da geçti. Renanya o dönemde Almanya'nın iktisadi ve siyasi açıdan en ileri bölgesiydi. 1789 Fransız Devrimi Almanya'da en çok bu bölgede duyuldu ve yaşandı. Renanya'nın Fransa'yla sınır komşusu olması bu yöredeki alman aydınlarının fransız aydınlarınca geliştirilen düşüncelerden çabucak etkilenmeleri sonucunu doğuruyordu. Renanya o dönemde devrimci devinimlerin ve köylü ayaklanmalarının birbirini kovaladığı yerdi, orada alman aydınları özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi fransız kaynaklı düşüncelerle yaşıyorlardı. Fransa ve İngiltere'de çoktan kökü kazınmış olan feodallik alman topraklarında henüz düşüşe geçmemişti ama Renanya'da neredeyse tarihe karışmıştı. Bölgede sanayi atılımları ileri boyutlara ulaşmıştı. Renanya'nın dört bir yanında sanayi atılımları gerçekleştiriliyordu, özellikle dokuma sanayiinin büyük bir gelişim içinde olduğu görülüyordu. Prusya yönetimi yatırımları çekici kılmak için çaba gösteriyordu. Özellikle bölgenin iktisadi yaşam düzeni için büyük bir tehdit oluşturan ingiliz rekabetini önlemek ve böylece yerli üreticiyi korumak adına yeni yasalar çıkarıldı. Ancak genel olarak alındığında Prusya İngiltere'den ve Fransa'dan oldukça geriydi. Almanya'da sermayeci düzenin henüz tam anlamında kurulamamış olması doğrudan doğruya ülkenin siyasi ve iktisadi parçalanmışlığıyla ilgiliydi. Almanya o dönemde bir bütün olarak Ortaçağ'dan kalma yaşam biçimlerini sürdürmekte kararlı gibiydi.

Almanya'da o zaman birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış otuz sekiz ülke vardı. Bunlar kendi para ve ağırlık sistemlerini korumaktaydılar. Bir devletten bir devlete geçebilmek için gümrük engelini aşmak gerekiyordu. 1834'de on sekiz ülkenin Prusya öncülüğünde gümrük birliğini oluşturması Almanya birliğinin kurulmasıyla ilgili ilk önemli adım oldu. Ancak bu küçük devletlerin başında bulunan prensler ya da mutlakyöneticiler her türlü ilerlemeye karşıydılar. Bunlardan biri şöyle demişti: *"Ülkemde demiryolu istemiyorum, her kunduracının ya da her terzinin benim kadar hızlı yolculuk etmesini istemiyorum."* Bu yüzden alman işçi devinimleri Fransa ve İngiltere'deki işçi devinimlerinin çok gerisindeydi. Oralarda işçiler tarih sahnesine çoktan inmiş, sermayecilikle savaşımda yerlerini çoktan almışlardı. Sanayi devrimi bu ülkelerde zanaatı ve atölyeleri bitirmiş, işçiyi korkunç bir sefaletin içine atmıştı. Yeni gelişmiş makinalar hızla el emeğinin yerini almaktaydı. İşsizlik korkunç boyutlara ulaşmıştı. Bu sıkıntılar 1825'den sonra sermayeci iktisadı da büyük bir bunalıma soktu. İşçiler başlangıçta makinayı en büyük düşman olarak belirlediler. Ancak çok geçmeden düşmanlarının makine değil sermayeci düzen olduğunu anladılar. 1831'de ve 1834'de Fransa'da ünlü Lyon dokuma işçileri ayaklanmaları oldu. Barikatlara giren dokuma işçilerinin tek sloganları vardı: *"Çalışarak yaşamak ya da savaşarak ölmek."* Karl Marx'ın yaşadığı yerlerin ve zamanların toplumsal ve iktisadi koşulları ana çizgileriyle böyleydi.

Marx'ın yaşamında etkili olmuş kişilerin başında baba Heinrich Marx gelir. Okumayı ve araştırmayı seven baba Marx kentin sevilen ve sayılan kişilerindendi. Kendi çapında bir aydınlanmacıydı, Rousseau'ya ve Voltaire'e hayrandı. Locke'un ve Leibniz'in felsefelerini iyi biliyordu. İyi bir hukukçu ve iyi bir düşünür olması onu meslektaşları arasında öne çıkarıyordu. Ancak baba Marx'ın görüşleri özgürlükçülüğün çerçevesini pek aşmıyordu: özgürlükçü düşüncelerinden ötürü bir defa polisle başı derde girmişti. Aydınlanmacı yanıyla özellikle inanç özgürlüğünü savunuyordu. İnançlı bir kişi olmakla birlikte dinin dogmacı yanlarıyla hiç ilgilenmiyordu. Protestanlığı benimseyişi Karl'ın doğumundan az önce olmuştu. Heinrich Marx oğlunu çok seviyor, onun düşünen bir kişi olarak yetişmesi için

elinden geleni yapıyordu. Buna karşılık Karl da babasını olağanüstü bir sevgiyle seviyordu. Babasının fotoğrafını yanından ayırmıyor, ondan her zaman sevgi ve saygıyla sözediyordu. Anne Marx sıradan bir ev kadınıydı, Hollanda asıllıydı, sınırlı dünyası içinde oğlu için her zaman çok iyi bir anne olduysa da çok iyi bir dost olamadı. Dokuz çocuklu bir anne olmanın güçlüklerini yaşıyordu.

Karl Marx 1830'da Trier'de lise öğrenimine başladı. Çocukluğunun ve gençliğinin yalnızlık içinde geçtiği biliniyor. Bunda yahudi oluşunun büyük payı olduğu düşünülebilir. Devlet bu dönemde öğrencileri, özellikle üniversite öğrencilerini, bu arada profesörleri sıkı denetim altında tutuyordu. Çünkü Reinprovinz'de aydınlar Fransa'daki özgürlükçü gelişimlerden büyük ölçüde etkilenmişlerdi. Marx da bu kişilerden biriydi, özellikle Jean-Jacques Rousseau'ya hayrandı. Marx'ın daha mutlu bir insanlık, daha düzgün bir insanca yaşam tasarlaması bu etkiyle olmuştur. Marx 1835'de Bonn üniversitesine yazıldı. Hukuk okuyacaktı. Bonn üniversitesinde hukuk okumaya yönelişi çok sevdiği babasını kırmamakla ilgilidir. Ama o daha çok edebiyata ve felsefeye meraklıydı, izlediği dersler daha çok bu alanlarla ilgili oldu, özellikle alman duyguculuğunun en önemli adlarından biri olan Schlegel'in derslerini izledi. O yıl Trier'le Bonn arasında gitti geldi, bu arada şiirler yazdı. Üniversitede toplumcu düşüncelerinin etkisiyle öğrenci dernekleri ortamına girmişti. Ne var ki bu öğrenci dernekleri çok sıkı bir bir biçimde polis gözetimi altında tutuluyordu. Marx bu arada hem derslerine hem öğrenci meyhanelerine devam ediyordu. 1836 haziran ayında rektörlük ona iki gün hapis cezası verdi, nedeni sarhoşluk ve gece vakti patırtı çıkarmaktı. Az sonra Marx gerici öğrencilerden biriyle düello yaptı. Kaygılanan babası onun Bonn'dan ayrılmasını ve çalışmalarını Berlin'de sürdürmesini istedi.

22 ekim 1837'de Marx Berlin Hukuk Fakültesi'ne yazıldı. Ne var ki hukuk öğrenimi ona sevimli gelmiyordu. O daha çok insanbilim derslerine girdi. Bu arada roma hukuku ve ceza hukuku derslerini izledi. Ceza hukukunu Hegel'in izleyicisi Gans veriyordu. Gans derslerinde özellikle insanın kurtuluşu konusunu işliyor, özellikle Saint-Simon'un düşüncesinden sözediyordu. Pekçok profesör "fransız" sözcüğünü korkudan ağzına alamazken Gans Fransız Devrimi'ne övgüler yağdırıyordu. Bu arada Marx ilgisini yavaş yavaş felsefeye kaydırdı. 1833 yazında hasta olunca Hegel'in yapıtlarını okuma zamanına kavuşmuş oldu. Bundan sonra Hegel'ci aydınların Doktorklub adlı derneğine katıldı. Bu topluluğun üyeleri Hegel'in yapıtlarını okuma ve yorumlama çabası içindeydiler. Bunlar genç Hegel'ciler ya da solcu Hegel'ciler diye biliniyorlardı. Önderleri Bruno Bauer'di. Bu aydınların temel eğilimi şu formülde anlatımını buluyordu: *"Siyasal kurtuluş bilinçlerin kurtuluşuyla gerçekleşecektir."* Marx ve çevresi şu görüşteydi: bütün ilerlemeci aydınlar yöneticileri toplumsal reformlara zorlamalıdırlar. Bu aydın inlanlar daha çok din konusunda tartışmalara giriyorlardı. Kulüp üyelerinin çoğu tanrıtanımaz kimselerdi.

Polis baskısı gittikçe arttı ve Marx Berlin'deki öğrenimini bırakmak zorunda kaldı. 1841'de felsefe alanında doktora yapmak istedi. Amacı üniversitede öğretim üyesi olmaktı. Ancak özgürlükçü düşüncelerinden vazgeçmediği için böyle bir şeyin olası olmadığını biliyordu. 1842'de Bonn'a döndü ve özgürlükçülerin Köln'de kurmuş olduğu *Reinische Zeitung*'un yazı topluluğuna katıldı. Yazı topluluğu onu başyazarlığa getirdi. Marx başyazılarında durmadan Prusya mutlakyönetimini eleştiriyordu. O bu çalışmaları sırasında toplumsal sorunlara daha yakından bakma olanağı buldu, özellikle fransız sosyalistlerinin, Pierre-Joseph Proudhon'un

(1809-1865), Etienne Cabet'nin (1788-1856), Pierre Leroux'nun (1797- 1871) yapıtlarını okudu. Marx okumalarını derinleştirdikçe genç Hegel'ciler çevresinden kopmaya başladı. Onun gözü öncelikle toplumsal-siyasal sorunların somut çözümlerindeydi. Genç Hegel'ciler baştan beri soyut felsefe tartışmalarıyla vakit geçirmekteydiler. Bu arada *Reinische Zeitung* yayımını durdurdu. Gazete rus çarını eleştirmiş, Çar da Prusya kralından gazetenin kapatılmasını istemişti. Alman özgürlükçü aydınları böylece savaşım olanaklarını elden kaçırmış oldular: gazete onların tek silahıydı. Genç Hegel'ciler bundan böyle kendilerine kapandılar, çoğu toplum düşmanlığına kadar varan kargaşacı düşüncelere yöneldiler. Kargaşacı Max Stirner (1806-1856) bunlardandı.

Marx sinip kalan aydınlara öfkeleniyor, baskı rejimine meydan okuyordu. Siyasal savaşımı daha tutarlı bir biçimde sürdürebilmek için başka topraklara gitmeye karar verdi. Fransa'da hem fransız toplumuna hem alman toplumuna seslenen bir gazete çıkarmak için sözleşme imzaladı. O sırada evlendi ve devletten iyi bir iş önerisi aldı. Bu öneriyi reddederek 1843 ekiminde Paris'e gitti. 1844 şubatında *Deutsch-Französische Jahrbücher* 'in (Alman-fransız yıllıkları) ilk sayısı çıktı. *Yıllıklar* 'ı hazırlarken Marx Fransa'da yerleşmiş olan ünlü alman şairi Heinrich Heine'nin yardımını gördü. Bununla birlikte dostlukları derin ve kalıcı olmadı. Karl Marx'dan yirmi yaş kadar büyük olan Haine'nin apayrı bir dünyası vardı. Heine bir hahamlar ailesinin çocuğuydu. Bir kardeşi avusturya ordusunda görev alabilmek için katolik olmuş, bir başka kardeşi rus ordusunda askeri hekimlik yapabilmek için ortodoksluğu seçmişti. Heinrich Heine de bir takım toplumsal kaygılarla istemeye istemeye protestan olmuştu. Bununla birlikte yahudi inancını sürdürüyor ve hıristiyanlıktan nefret ediyordu. Heine devrime inanıyordu, devrimin Talmud-'da belirtilen insanlık cumhuriyetini kurabileceğine inanıyordu. Yahudilerin tüm dünya halklarına iyilikler getirebileceğine inanıyor, evrensel mutluluğun anahtarını yahudiler ellerinde tutuyor diye düşünüyordu. Marx iki önemli makalesini *Yıllıklar*'ın bu ilk sayısında yayımladı. *Zur Judenfrage* 'de Marx yahudi sorununu bütün toplumsal boyutlarıyla ele alıyordu. 1931'de *Zur Kritik der Hegelschen Rectsphilosophia* adıyla yeniden yayımlanacak olan öbür makalede Hegel'in hukuk felsefesine eleştiriler yöneltiliyordu. Dergi Almanya'da yasaklanınca ikinci sayısı çıkarılamadan battı. Marx bu arada Paris'de çıkan bir alman gazetesiyle *(Vorvaërts)* işbirliği yaptı, bu gazetede özellikle Silezya dokumacılarının ayaklanmalarıyla ilgili makalesi büyük ilgi uyandırdı. O zamanlar Marx devrim yaklaşıyor duygularını yaşamaya başlamıştı, onda bu duyguların gelişmesinde elbet sermayeciliğin o sırada içine düştüğü sarsıntıların büyük payı vardı. Silezya ayaklanması kanlı biçimde bastırıldı.

O sırada Marx Paris'de komünist işçi topluluklarının gizli toplantılarına katılıyordu. Ancak o çoğu düşçü eğilimler içinde olan ve dine bağlı görünen bu topluluklarla yakın ilişkiye girmedi. 1844 güzünde Engels'e raslayınca dünyasına büyük bir yenilik gelmiş oldu. Engels hem iyi bir dost hem iyi bir çalışma arkadaşı olabilecek yapıdaydı. Engels hali vakti yerinde bir gençti, babasının Manchester-'de bir pamuk ipliği fabrikası vardı. Engels 1842'de komünist olmuştu: alman ve ingiliz işçilerinin sefaleti onu derinden etkilemişti. Marx onun bilgi ve görgüsünden çok yararlandı, onunla her şeyden önce İngiltere'nin iktisadi ve toplumsal yapısını tanıdı. Marx o sırada bir dizi "defter" kaleme aldı. Bu defterler ancak 1927'de S.S.C.B.'nde yayımlanabilmiştir. Marx bu arada eski genç Hegel'ci dostlarını eleştiren bir çalışma yaptı, onun bu çalışması 1845'de *Die Heiligie Familie*

(Kutsal aile) adıyla yayımlandı. Marx, Prusya kralını reformlara ikna etmek fikriyle belirgin genç Hegel'ciler topluluğundan uzaklaştıkça Hegel felsefesine de eleştirili bir bakışla bakmaya başladı. Ona göre Hegel'in felsefesi çıkışı olmayan bir felsefeydi. O dönemde toplumcu düşünce dünyasında en etkili adlar Claude-Henri Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) ve Robert Owen (1771-1858) adlarıdır.

Saint-Simon'un görüşlerine temel olan ilke *"Her kişiye yeteneğine göre, her yeteneğe de çabasına göre"* ilkesiydi. Saint-Simon İsa'nın *"birbirinizi sevin"* ilkesine dikkat çekiyor, katoliklerin de protestanların da iyilik duygusunu unuttuklarını bildiriyordu. Buna göre o yeni bir hıristiyanlık düşlüyordu. Bu anlayışı içinde o devrim düşüncesine karşıydı ama yeni bir toplum düzeni tasarlamaktan da geri kalmıyordu. Ancak işçilerin örgütlenmesinden çok devleti yönetenlerin ve insansever kimselerin sağduyusuna güveniyordu. Saint-Simon devletin üretim araçlarını yeteneğe ve gereksinime göre paylaştırmasını öngörüyordu. Fourier varolan yaşam düzenini insanlıkdışı buluyor, zenginlerle yoksullar arasındaki uçurumun giderilmesi gerektiğini düşünüyordu. Bunun için çalışmayı çekici kılmak, onu yük olmaktan çıkarmak gerekiyordu. Onun için de insanın en büyük gücünü oluşturan tutkularını devindirmek zorunluydu. Düşünüre göre insanlar gelecekteki mutluluklarını falanster (fr.*phalanstère*) denilen ve ortak yaşam düzeninde varlığını sürdüren köylerde bulacaklardı. Robert Owen işçilerin hakları için çaba gösteren bir ingiliz aydınıydı. Bin iki yüz kişilik toplulukların oluşturduğu çalışma birimleri kurmayı tasarladı. Bu birimlerde insanlar ortak yaşam düzeni sürdürecekler, emekleriyle elde ettikleri ürünleri paylaşacaklardı.

O zamanın koşulları içinde Friedrich Hegel ve Ludwig Feuerbach adları felsefede öne çıkar. 1839'dan sonra Marx, Hegel'in ateşli bir eleştiricisi olan ve tanrıtanımaz bir insancılığı benimsemiş olan Feuerbach'a yönelmişti. Berlin'de Hegel'in öğrencisi olmuş olan Feuerbach Hegel'in doğa gerçeğini iyi kavrayamadığını öne sürüyordu. 1839'da *Kritik der Hegelschen Philosophy*'yi (Hegel felsefesinin eleştirisi) yayımlayan Feuerbach'a göre Hegel felsefesinin ayırıcı özelliği bütünden uzak kalması, ayrılıklarda ve ayrıntılarda oyalanmasıydı. Hegel'in ortaya koyduğu şey tarihteki ayrılıklardı, bu ayrılıklar yükselen bir ilerleyişle açıklanıyordu. Feuerbach'a göre Hegel felsefesi *"varolan çeşitli dizgelerin, yetersiz dizgelerin keyfi bir bileşimi"*dir. Feuerbach insancı çizgide bir toplumculuğu savunurken maddeci olduğunu bildiriyordu. Ona göre insan ne yapıp yapıp kendini tüm yanılsamalarından, bu arada dinden kurtarmalıydı: her insan, insan türünün bir üyesi olduğunu bilmeli ve benimsemeliydi. Feuerbach'ın dünya görüşü komünist toplum ülküsüne tam olarak uygun düşmese de ondan iyiden iyiye uzak değildi. Ancak filozof özel mülkiyete hiçbir zaman karşı çıkmamıştı.

Komünist öğretiyi geliştirebilmek için Feuerbach'ın görüşlerinden yararlanmak isteyenler oldu. Bunlardan biri Moses Hess'di (1812-1875). Marx'a yakınlığıyla tanınan Hess 1848'de Marx'dan ayrıldı. Daha sonra Lasalle'in sosyalist partisine katıldı. Giderek siyonizmin öncülerinden biri oldu. Hess'in devrim konusunda katı düşünceleri yoktu. Buna karşılık Marx 1844'den sonra toplumu dönüştürmek için güç kullanmak gerektiğini, bu gücün ezilmiş işçi kitlelerinde hazır bulunduğunu söylüyordu. Marx bu dönemde fransız kuramcısı ve devrimcisi Babeuf'ün (1760-1797) görüşlerine de son derece önem veriyordu. *Le manifeste des égaux* (Eşitlerin bildirisi) adlı kitapta Sylvain Maréchal, Babeuf'ün fikirlerini özetlemişti. Temel ilke şuydu: *"Her insan gereksinimlerini karşılamak ve doğa-*

nın tüm zenginliklerinden yararlanmak konusunda eşit haklara sahiptir." Buna göre toplumda *"Zenginliklere ortaklaşa sahip olunmalıdır, toprak kimsenin değildir, ürünler herkesindir"*. Babeuf'ün düşlediği komünizm özellikle paylaşıma dayalıdır. Babeuf'çülük komünizmin ilk siyasal programıdır. Fransız devrimcisi Louis Auguste Blanqui (1805-1881) de Marx'ı derinden etkilemiştir. Yaşamı gizli örgüt çalışmalarıyla ve hapisanelerde geçen bu ateşli devrimci burjuva sınıfını ortadan kaldıracak ve güç kullanmakla elde edilecek bir halk iktidarı tasarlıyordu. Kurduğu gazetenin adı onun bu çabasının anlamını pek güzel açıklıyor: *Ni Dieu ni maître* (Ne Tanrı ne efendi).

Rus devrimcisi Mihail Aleksandroviç Bakunin (1814-1876) de Marx'ı etkileyen düşünürlerdendir. Soylu ailede yetişmiş bir topçu subayı olan Bakunin devrimci eylemlerinden ötürü yurdundan kaçıp Paris'e gitti. İdama mahkum olup Sibirya'dan kaçmayı başaran bu ateşli devrimci Birinci Enternasyonal'e katıldı. Marx'la ters düşüp 1872 La Haye kongresinden sonra onunla ilişkisini kesti. Kargaşacı bir anlayışı benimseyen Bakunin her türlü iktidarın önünde sonunda halka ihanet edeceğini düşünüyordu. Ona göre tüm devletler kalkmalı, kadın erkekle eşit olmalı, sınıflar kaldırılmalı, tüm topraklar ve mallar ortak olmalıydı. Bakunin 1840'da Berlin'e gitti, daha sonra Dresden'e geçti, oradan Belçika ve Fransa'ya yöneldi. 1842-1847 arasında Paris'de Herzen, Proudhon ve Marx'la tanıştı. Bakunin'le Marx'ın ilişkisi pek sıcak bir ilişki olmadı ve hiçbir zaman gerçek bir dostluğa dönüşmedi.

Daha sonra Bakunin bu sınırlı yakınlığı şu sözlerle dile getirecektir: *"Epeyce dost olduk... Ben o zamanlar toplumsal iktisat üzerine hiçbir şey bilmiyordum ve metafizik soyutlamalardan henüz kopamamıştım. Benim sosyalizmim olsa olsa sezgiseldi. O benden daha genç olmakla birlikte bir tanrıtanımazdı ve bilgili bir maddeciydi, düşünen bir sosyalistti. (..) Bununla birlikte aramızda sağlam bir dostluk kurulamadı. Kişilik yapılarımız benzeşmiyordu. O benim duygusal bir ülkücü olduğumu söylüyordu ve haklıydı. Ben de onun sinsi ve kendini beğenmiş bir kurnaz olduğunu söylüyordum, ben de haklıydım."* Bakunin tam bir serüvenciydi, bir çantayla dünyayı dolaşıyor, yorulduğu yerde yatıp uyuyor, hiçbir şeyi umursamıyor, bazen kargaşacılık adına olmadık düşler kuruyordu. Bakunin Proudhon'u kendine daha yakın bulur. Der ki: *"Proudhon özgürlüğü Marx'dan daha iyi anladı ve sezdi. Proudhon öğretiyle ve metafizikle uğraşmadığı zaman gerçek anlamda devrimci bir sezgiye ulaşıyor. Marx özgürlük konusunda Proudhon'dan daha ussal bir dizgeye kuramsal olarak yükselmiş olabilir, ne var ki Proudhon'un sezgisi onda yok. Alman ve yahudi olarak Marx tepeden tırnağa bir yetkeci."*

Marx'ı en çok etkileyen kişilerden biri de alman sosyalisti Wilhelm Weitling'di (1808-1871). Magdeburg'lu bir terzi olan Weitling sürgündeki alman işçilerinin önderiydi, Fourier çizgisinde devrimci bir kişiydi. Belki biraz duygucuydu ama cahil değildi. İşsizlerden ve baldırıçıplaklardan bir ordu kurup sömürenlerle savaşa girmeyi düşünüyordu. Özellikle Paris'de pekçok yandaşı vardı. Fransa'da, İngiltere'de ve İsviçre'de "Doğrular Birliği" adıyla bir gizli örgüt kurdu. 1842'de İsviçre'de *Garantie der Harmonie und Freibeit* (Uyumun ve özgürlüğün güvencesi) adlı bir kitap yayımladı. Marx'ın bu yapıttan büyük ölçüde etkilenmiş olduğu düşünülür. Weitling bu kitabında işçileri burjuva toplumunu yıkıp komünist toplumu kurmaya çağırıyordu. Marx'ın bu kitabı her yerde çok çok överken onun zayıf yanları üzerinde hiç durmadığı bilinir. Weitling izinden yürüyen kişilere geleceğin

komünist toplumunu tanımlıyordu. Bu toplumda her kişi tüm arzularını karşılama olanağı bulacaktı, çünkü onda başta kadınlar olmak üzere her şey ortaktı.

Gerçekte bu dönemde Marx'ın bu basit görüşlerden çok doğrudan doğruya Hegel'den etkilenmesi beklenirdi. Elbet Hegel'in Marx üzerinde belli bir etkisi vardı ama Hegel felsefesi ağır kuramsal yanıyla Marx'a pek çekici görünmüyordu. Marx o zamanlar Hegel'in tarih kavrayışıyla hiç mi hiç ilgilenmiyor, daha çok Hegel düşüncesiyle kendi düşüncesi arasındaki ayrılıkları saptamaya bakıyordu. Marx'çı felsefenin ülkücü bir felsefe olan Hegel felsefesinden çok şey alması elbette olası değildi. Hegel felsefesi bütünsellik fikrinden yola çıkar, sözkonusu bütün kendinde karşıtları barındıran bir bütündür, ayrıca sürekli gelişen bir bütündür. Gerçeklik çelişkilidir, çünkü etkindir, canlıdır, değişkendir. Gerçek olanla ussal olan Hegel'de aynı anlama gelir: her ussal gerçektir ve her gerçek ussaldır. Varlık ve düşünce bir gerçekliğin iki ayrı görünümü gibidir. Her ikisi Fikir'de bütünleşirler. Fikir'in devinimi ya da düşüncenin ilerlemesi üç evrede olur: *sav*, onun karşıtı olan *karşısav* ve onların bütünleştiği *bileşim*. Bu gelişim diyalektiğin kendisidir. Fikir'in diyalektik gelişimi Doğa'yı oluşturur yani Fikir'in dışındaki gerçek dünyayı oluşturur, daha sonra da Ruh'u oluşturur. Ruh alanı Hegel felsefesinin en önemli yanıdır. Ruh üç parçaya bölünür: *öznel ruh* (insanbilim, olgubilim, ruhbilim), *nesnel ruh* (hukuk, ahlak, görenekler), *mutlak ruh* (sanat, din, felsefe). Ruh, Doğa'nın içselleşmesidir. Buna göre diyalektik şu üçlü gelişimde, Fikir, Doğa, Ruh üçlüsünde anlatımını bulur. Fikir mutlaktır, maddedışıdır, onun çözülmesiyle Doğa oluşur, bu çerçevede uzam ve zaman ortaya çıkar. Ruh, Fikir'in kendine dönüşüdür.

Bu bilgi kuramından elbette zorunlu olarak devrim fikri çıkmaz. Marx'a göre Hegel felsefesi toplum sorunlarına alabildiğine ilgisizdi. Gerçekten Kant gibi Hegel de devrimlere iyi gözle bakmıyordu. Hegel'in başyapıtı *Phanomenologie des Geistes*'da (Ruhun olgubilimi) bu bakış açısı belirgin bir biçimde ortaya konulur: *"Gerçekten* Ruhun olgubilimi *açık açık bildirir ki toplumsal devinimler zorunlu olsalar da bir 'yetkin toplum' oluşturmaya yönelemezler. Böyle olsaydı tarihe gerek kalmazdı, çünkü o zaman çözülmesi gereken sorun bulunmazdı. Filozof, Fransız Devrimi'ni izleyen dönemi örnek göstererek şu görüşü öne sürer: insanların eksiksiz bir özgürlük ortamına girdiklerine inandıkları bir devrim dönemini güçlü bir insanın topluma yeni bir yapı benimsetmek üzere iktidarı ele geçirdiği bir dönem izlemiştir"* (Henri Denis, *Histoire de la pensée économique*).

Marx 1844 *Elyazmaları*'nda Hegel için şunları söylüyordu: *"Hegel töz'ün yabancılaşmasından, mutlak ve devinimsiz soyutlamadan yola çıkar. Mantıkta sonsuzdan, soyut evrenselden yola çıkar. İkinci evrede sonsuzu ortadan kaldırır ve etkin, duyulur, gerçek, sonlu, özel olanı ortaya koyar.(..) Üçüncü olarak olumluyu ortadan kaldırır ve soyutlamayı, sonsuzu yeniden getirir. Bu, dinin ve dinbilimin yeniden kurulmasıdır."* Aynı yapıtın bir başka yerinde şöyle der: *"Öbür filozoflar doğanın ve insan yaşamının özel anlarını bilincin anları olarak, daha doğrusu mutlak bilincin anları olarak sezerler. Hegel bütün bunları felsefenin etkinliği olarak görür. O kendi dizgesinin mutlak bir dizge olduğunu düşünür."* Gene *1844 Elyazmaları*'nda Marx Feuerbach'ın düşünce dünyasından Hegel felsefesini şu sözlerle eleştirir: *"'Felsefe fikirlere indirgenmiş ve düşüncenin terimleriyle ortaya konulmuş bir dinden başka bir şey değildir, o insan özünün bir başka yabancılaşma tarzından ve biçiminden başka bir şey değildir, böyle olduğu için onun bırakılması gerekir."*

Hegel'e göre eski toplumsal yapıların dağılıp yerine yeni toplumsal yapıların geçmesi ilerleme fikriyle karşıtlaşmaz. Her zaman yeni oluşumlarla gelen yeni biçimler eski biçimlerden üstündür. Böylece insanlık özgürlüğe giderek yaklaşmaktadır. Marx ve Hegel ilerleme düşüncesi konusunda çok ayrı düştükleri gibi mülkiyet konusunda da apayrı hatta taban tabana kaşıt şeyler söylerler. *Hukuk felsefesi*'nde Hegel mülkiyeti çok değişik bir anlayışla ele alır, onu bireye özgürlüğünü gerçekleştirebileceği bir "dış alan" sağlayarak, bireyin varoluşunu gerçekleştirmesine olanak veren bir kurum olarak değerlendirir. Hegel'e göre birey kendinin olan dış şeyleri yönettiği ölçüde herhangi bir kişi olma özelliğini kazanır. Özel mülkiyet elbette insanlar arasında çelişkiler yaratacaktır, ancak bu çelişkiler devletin belirleyici gücüyle ayakta duran sivil toplum koşullarında rahatça aşılabilecektir. Oysa Marx'a göre şeylerin değeri üretimleri için gereken emekle belirgindir ve emekçiler yalnızca varoluşlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan kadarını tüketebilmektedirler. Buna göre özel mülkiyetin varlığı insanlığın zararınadır: özel mülkiyet insanın kendi varlığını gerçekleştirmesine katkıda bulunmak yerine onun varlığını tehlikeye atmakta, onu yabancılaştırmakta, nesneye indirgemektedir.

Marx yabancılaşma sorununa çokça önem verir, yabancılaşma bireyin çeşitli iç ve dış koşullar altında kendini eşya gibi duymasıdır. Buna göre yabancılaşma her şeyden önce üretim ilişkileriyle ilgilidir, bireyin ürettiği şeye ters düşüp giderek kendini şeylerin kölesi gibi duymasıdır. Yabancılaşmanın kaynağı özel mülkiyettir. Böylece Marx *yabancılaşmış emek* fikrini ortaya atar. Gerçekte bir nesneyi üretmek işçiye güç kazandıracaktır. Ama ürettiği nesneyi sürekli olarak yabancıya kaptırmak onu yabancılaştıracaktır. O durumda ürettiği nesne işçiye yabancı bir varlık olarak, üreticisinden bağımsız bir güç olarak görünecektir. Özel mülkiyetin varolduğu koşullarda üretenin emeği üretmeyene güç katar. İşçi ürettikçe sermaye büyür, sermaye büyüdükçe işçi sermayenin egemenliği altına girer, giderek yoksullaşır. Emeğin yabancılaşması emekle sermaye arasında uçurumun açılması demektir. İşçi o koşullarda kendini mutsuz duyacak, kendini köle saymaya başlayacak, giderek insan olma niteliklerini yitirecek, hayvani isteklerini giderdikçe ve tembellik etme olanağı buldukça mutlu olacaktır.

Marx *Toplumsal iktisat ve felsefe* adlı kitabında yabancılaşma konusunda şöyle der: *"Bu yabancılaşma bir yandan gereksinimlerin ve onları karşılama araçlarının incelmesinde kendini gösterir, öte yandan gereksinimlerde hayvanlara özgü aptallığı, bütünsel ve kabasaba soyut bir basitliği kışkırtır... Açık hava gereksinimi bile işçi için gereksinim olmaktan çıkar, insan yeniden mağaralarda barınmaya başlar, ama bu mağaralar bugün uygarlığın o pis o iğrenç soluğuyla zehirlenmiştir, işçi oralarda sözde geçici olarak oturmaktadır. İrlandalı yalnızca yeme gereksinimini, patates yeme, varolan en kötü patatesten yeme gereksinimini tanımaktadır. Ama İngiltere'de ve Fransa'da her sanayide bir küçük İrlanda vardır."* Marx'a göre yabancılaşma yalnız işçi için değil sermayeci için de sözkonusudur. Marx aynı yapıtında şunları söyler: *"Özel mülkiyet bizi öylesine aptal ve edilgin kılıyor ki bir nesne ancak bizim için sermaye olduğu zaman* bizim *oluyor ya da onu yediğimiz, içtiğimiz, üstümüzde taşıdığımız, onda yaşadığımız zaman, kısacası onu* tükettiğimiz *zaman doğrudan kendimizin sayıyoruz. Tüm fiziksel ve düşünsel duyuların yerini tümünün basit yabancılaşmış biçimi olan sahip olma duyusu alıyor."* Marx böylece Hegel'e karşı özel mülkiyetin hiçbir zaman ve hiçbir biçimde özgürlüğü gerçekleştirmenin temel değişmez koşulu olmadığını bildirir. Tersine, sermaye insanı insan olmaktan çıkaran şeydir, insanlığın insanlıkdışı özel-

likler edinmesine yol açar, böyle olmakla da onu tam tamına yabancılaşmanın temel etkeni olarak görebiliriz.

Marx ayrıca sermaye düzeninde ortaya çıkan çatışkıların devlet eliyle çözülebileceğine de inanmaz. Çünkü ona göre devlet de bu yabancılaşmanın ürününden başka bir şey değildir. Marx'ın gözünde devlet sermayecinin sahip olduğu ayrıcalıkları korumak adına kurduğu bir güçtür, bir örgüttür. Hegel devleti yurttaşların kendilerini belli bir insan topluluğunun üyeleri olarak görmelerini sağlayan manevi bir gerçeklik olarak tanımlarken okurlarını kandırmaktadır. Demek ki yapılması gereken şey özel mülkiyeti ve devleti kaldırmaktır. Komünistlerin ve hatta sosyalistlerin temel amacı budur. Bu da işçilerin güçlü bir biçimde dayanışmalarıyla, kardeşçe bir araya gelmeleriyle olasıdır. Marx *1844 Elyazmaları*'nda şöyle diyordu: *"Komünizm insani kurtuluşun ve yenidendoğuşun gerçek bir evresidir, yakın tarihsel evrim için zorunlu bir evredir. Komünizm yakın geleceğin zorunlu biçimi ve etkin ilkesidir. Ama komünizm böyle olmakla insani evrimin sonu değildir."* Gene aynı yapıtında Marx komünizmle ilgili olarak şunları söyler: *"Özel mülkiyet fikrini ortadan kaldırmak için komünizm fikri tümüyle yeterlidir. Özel mülkiyeti etkin olarak ortadan kaldırmak için etkin bir komünist eylem gereklidir. Tarih bu eylemi getirecektir. Kendini aşan bir devinim olduğunu kuramsal olarak bildiğimiz bu devinim uygulama düzeyinde çok güç ve çok uzun bir süreç olacaktır."*

Marx aynı yapıtın bir başka yerinde şunları söyler: *"Komünist zanaatçılar birleştiklerinde amaçları her şeyden önce eğitimdir, propagandadır, benzer şeylerdir. Ama onlarda aynı zamanda yeni bir gereksinim kendini gösterir. Bu da benzerleriyle alışverişe girme gereksinimidir. Burada bir araç gibi görünen şey bir amaç olur. Bu uygulamalı devinimin sağladığı parlak sonuçları fransız sosyalist işçi birliklerinde görebiliriz. Tütün içmek, içki içmek, yemek yemek ve benzeri şeyler artık birlikte olma araçları değiller, insanı birbirine bağlayan bağlar değiller. Onların kendi çevrelerinde bir araya gelmeleri ve amacı bir araya gelmekten başka bir şey olmayan görüşmeler onlara yetecektir. Onların dudaklarında insani kardeşlik bir cümle olmaktan öte bir doğrudur ve tüm insan güzelliği onların çalışmayla sertleşmiş yüzlerinde parlar."* Ancak Marx'ın işçi sınıfına bakışı sosyalist yazarların bakışından ayrıdır. Marx'a göre proletaryanın zaferi onu toplumun mutlak efendisi ya da mutlak egemeni kılmayacaktır. Onun zaferi kendi karşısavı olan özel mülkiyetle birlikte kendini de ortadan kaldırdığı zaman gerçekleşecektir. Marx bu görüşlerini *Kutsal aile* adlı yapıtında işler ve sosyalist yazarların bir yanlış ya da eksik bakışına parmak basar: sosyalist yazarlar proletaryanın dünya çapındaki rolünü görmezden gelirler. Çünkü onlar *"proleterleri tanrılar gibi görmektedirler"*. Oysa proletaryanın bugünkü durumu zaten onun yaşam koşullarında kendini ortaya koymaktadır. Bu yüzden proletarya kendini aşmalıdır ve aşacaktır, buna zorunludur. Ancak o kendi yaşam koşullarını ortadan kaldırmadan kendini aşamaz. Proletarya toplumun tüm insanlıkdışı yaşam koşullarını geride bırakmadan kendi yaşam koşullarını ortadan kaldırmayı başaramayacaktır. *"Proletaryanın ne olduğunu ve tarihsel olarak doğasına uygun biçimde ne yapmak zorunda olduğunu bilmek sözkonusudur. Onun amacı ve tarihsel eylemi, onun öz varlığında, çağdaş burjuva toplumunun tüm kuruluşlarında olduğu gibi apaçık ve dönüşsüz bir biçimde belirlenmiştir."*

Hegel felsefesinin tersine Marx'ın bakış açısı düşünceyi her türlü yalandan ve doğaüstü katışıklarından ayırmayı, düşünceyi gerçek gerçekliğin üzerine oturtmayı öngörür. Bu, düşüncenin somutta sınırlanmasıdır. Marx *Hegel'in hukuk fel-*

sefesine eleştiri (1844) adlı yapıtında şöyle der: *"İnsan dünyanın dışında soyut bir öz değildir. İnsan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur."* Din tarih boyunca varolmuş, bir anlamda halkın ya da yoksul insanların acılarını dindirmiştir, bir bakıma halk kendini dinle uyutmuştur: *"Dinsel sefillik bir yandan gerçek sefilliğin anlatımıdır, öte yandan gerçek sefilliğe karşı bir başkaldırmadır. Din beli bükülmüş yaratığın iççekişidir, duygusuz bir dünyanın duygusudur, düşünceden yoksun zamanların düşüncesidir. Din halkın afyonudur."* Marx böylece dine eleştirici bir tutumla yönelir. Aynı yapıtında şunları söyler: *"İnsan bir üstinsan aramaya çıktığı göklerin düşsel gerçekliğinde bula bula kendi yansısını buldu, ancak o kendi gerçek gerçekliğini aradığı ve bulmak zorunda olduğu yerde bundan boyle yalnızca kendi görüntüsünü, olmayan insanı bulmak eğiliminde olmayacak. Dindışı eleştirinin temeli şudur: dini insan yapar, insanı din yapmaz."* Marx *Yahudi sorunu* (1844) adlı yapıtında da dinle ilgili olarak şunları söyler: *"Din sivil toplumun, bencillik alanının, herkesin herkesle savaşının ruhsallığı olur. Özünde din artık toplumsal ortaklığı değil toplumsal ayrılığı belirler, insanın toplumsal doğayla, kendiyle ve benzerleriyle ayrılığını belirler. Din başta neyse o olmuştur. O bundan böyle özel saçmalığın, şımarıklığın, başıboşluğun soyut düzeyde benimsenişidir."*

Marx Fransız Devrimi'nin getirdiği, daha doğrusu yeniçağ koşullarının getirdiği laiklik olgusunu olumsuz karşılamaz ama onu yetersiz bulur. Ona göre siyasetin ya da devletin dinden kurtulması insanın bütünüyle dinden kurtulması anlamına gelmez. *Yahudi sorunu*'nda Marx şunları söyler: *"Siyaset alanının dinden kurtulması insanın tümüyle dinden kurtulması değildir, çünkü siyasal kurtuluş insani kurtuluşun son noktası değildir. Siyasal kurtuluşun sınırı şurada kendini gösterir: insan gerçek olarak kurtulmadan devlet bir engelden kurtulabilir, insan özgür insan olmadan devlet özgür devlet olabilir. Yurttaşların büyük çoğunluğu gündelik yaşamlarında dine bağlı olsalar bile devlet dinden kurtulabilir."* Buna göre felsefenin temel çabası din eleştirisine yönelmek olmalıdır. *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi*'nde Marx şunları söyler: *"Dinin eleştirisi insanı düş kırıklığına uğratır, bu eleştiri insanın düş kırıklığına uğramış insan olmakla usa yönelerek düşünmesi, eylemde bulunması, kendi gerçekliğini oluşturması içindir, kendi çevresinde dönmesi içindir, kendi gerçek güneşinin çevresinde dönmesi içindir. Din düşsel güneştir, insan kendi çevresinde dönmedikçe din insanın çevresinde döner. Doğrunun ötesi yitip gittikten sonra tarihin çabası buranın doğrusunu kurmak oldu. Tarihin hizmetinde olan felsefenin çabası insani yabancılaşmanın kutsallık görünümünü açığa çıkardıktan sonra yabancılaşmayı kutsal olmayan görünümlerinde açığa çıkarmak oldu. Göklerin eleştirisi böylece yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, dinbilimin eleştirisi siyasetin eleştirisine dönüştü."*

Dinin kıskaçlarından bilinci kurtarmak için yeni yaşam koşullarında bir bilinç reformunu gerçekleştirmek zorunlu olmaktadır. Eylül 1843 tarihli *Ruge'ye mektup*'da Marx şöyle diyordu: *"Bilinç reformu dünyayı bilinçli kılmak, onu kendiyle ilgili düşlerinden uyandırmak, ona kendi eylemlerini açıklamak dışında bir anlam taşımıyor."* Marx aynı mektupta şu ilkeyi bildirir: *"İlkemiz şu olmalı: dogmalarla değil de kendi kendini kavramayan gizemli bilincin, dinsel ya da siyasal biçimde kendini gösteren gizemli bilincin ayrıştırılmasıyla gerçekleşecek bir bilinç reformu."* Ancak Marx'a göre böylesi bir reformu gerçekleştirme konusunda pekçok engel vardır. Bu engellerden biri ya da başlıcası bürokrasi engelidir. Marx'a

göre bürokrasi sermayeci düzenin kaçınılamaz bir hastalığıdır. *Hegel'in siyaset felsefesine eleştiri*'de Marx şunları söyler: *"Bürokrasi uygar toplumun siyasal biçimciliğidir. Bürokrasi sonunda bir uygulama yanılsamaları durumuna gelir. Bürokrasi tam tamına cizvit kafasıdır. Bürokatlar siyasetin cizvitleri, dinbilimcileridirler. Bürokrasi papazlar cumhuriyetidir. Bürokrasi 'biçimsel' amaçlarını içerik durumuna getirdiği gibi 'gerçek' amaçlarla da tartışmaya girer. Bürokrasi biçimi içerik ve içeriği biçim gibi göstermeye zorlanmıştır. Bürokrasi kimsenin kaçamayacağı bir çemberdir. Bürokrat gerçek devletin yanında kurgusal bir devlettir. İki çeşit bilgi vardır: gerçek bilgi ve bürokratik bilgi."* Marx bürokratın dünya karşısındaki durumunu aynı yapıtta şöyle özetler: *"Bürokrasi için dünya, etkinliklerinin edilgin bir nesnesinden başka bir şey değildir."*

Marx'a göre önemli olan devrimdir, insanın kurtuluşudur, insanın kendinden kurtuluşudur. Marx işçi sınıfını dünyayı dönüştürmenin temel etkeni olarak gördü. "Felsefe" ve "proletarya" kavramları Marx'çı dünya görüşünde birbirinden ayrılmaz kavramlardır. Marx 1844 tarihini taşıyan *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi* adlı yapıtında şunları söyler: *"Proletarya varolan toplumsal düzenin çözülüşünü bildirdiği anda kendi varoluşunun gizini açıklamaktan başka bir şey yapmaz, çünkü o bu düzenin etkin olarak çözülüşünü kendi sağlamıştır. (..) Felsefe proletaryada maddi gücünü bulurken proletarya felsefede düşünsel gücünü bulur. Her şeyin temeline inmekle övünen Almanya her şeyi tepeden tırnağa sarsmadan devrim yapamaz. Almanya'nın kurtuluşu insanın kurtuluşuyla olasıdır. Felsefe bu kurtuluşun kafası proletarya da yüreği olacaktır. Proletarya ortadan kalkmadan felsefe kendini gerçekleştiremez. Proletarya felsefeyi gerçekleştirmeden kendini ortadan kaldıramaz."* Marx bu bakış açısı içinde yeni insanın, yeni toplumsal insanın gelişini müjdeliyordu. O bu görüşünü *1844 Elyazmaları*'nda müzik örneğine dayanarak açıklar: *"İnsanda müzik duygusunu uyandıran müziktir; müziğe yatkın olmayan kulak için en iyi müziğin hiçbir anlamı yoktur, o bir nesne değildir, çünkü benim nesnem benim temel yetilerimin doğrulanmasından başka bir şey olamaz; bu durumda o ancak benim temel yetim kendi için öznel bir yatkınlık olduğu zaman benim için varolabilir, çünkü benim için bir nesnenin anlamı benim duyuşum kadar yol alabilir (çünkü nesne kendisini karşılayan bir duyum için anlamlıdır). Bunun gibi, toplumsal insanın duyuşları toplumsal olmayan insanın duyuşlarından ayrıdır."* Aynı yapıtın bir başka yerinde Marx şunları söyleyecektir: *"Maden satıcısı madenin ancak ticari niteliklerini görebilir, onun güzelliğini ya da kendine gözgü niteliklerini göremez: maden satıcısında maden duygusu yoktur."*

Marx'ın düşünsel kişiliğinde ütopyacı toplumculuk bilimsel toplumculuğa dönüşmüştür. Marx genç yaşlarından başlayarak insanı, özellikle bu yeni insanı yunan mitolojisinin önemli kişiliklerinden titan Prometheus'a benzetmiştir. Marx, atomcu yunan filozofları Demokritos'la Epikuros'un ayrılığını ortaya koyduğu doktora çalışmasının (1842) önsözünde *"Prometheus felsefe takviminin ilk azizi ilk şehididir"* der. İnsanın yazgısı Prometheus'un yazgısıdır, düşünceyi tanrılardan çalıp insana armağan eden o tanrısal kişiliğin yazgısıdır: *"Filozoflar dünyayı felsefesizlikten kurtarırken kendilerini zincire vurmuş olan dizgeden de kurtuldular."* Bütün bu olan bitenin anlamı şudur: *"Sonuç: dünya felsefeye dönüşürken felsefe de dünyaya dönüşür."* Gene de Marx bu yeni insanın gelişini bildiren felsefesini oluştururken dogmacı bir tutum içinde olmadığını özenle belirler ve eylül 1843 tarihli *Ruge'ye mektup*'unda *"Us her zaman varoldu ama her zaman ussal*

bir biçimde varolmadı" savını ortaya koyarken şöyle der: *"Yeni bir ilke getirmek adına dünyaya öğretisel bir biçimde yöneliyor değiliz. 'İşte doğru, karşısında diz çökün!' demiyoruz. Dünyanın kendine özgü ilkelerinden giderek dünyaya yeni ilkeler getiriyoruz."* Marx felsefeyi tümüyle dünyaya indirirken, onun ayaklarını yere bastırırken felsefeyi yaşam koşullarının bir ürünü olarak görür. 1842'de *Kölnische Zeitung*'un 79.sayısına yazdığı bir yazıda *"Felsefe dünyanın dışında değildir"* diyor ve ekliyordu: *"Filozoflar topraktan mantarlar gibi bitmezler, onlar çağlarının meyvalarıdırlar, halklarının meyvalarıdırlar; bu çağların, bu halkların en ince, en değerli ve enaz görülür güçleri felsefi güçlerinde anlatımını bulur."*

Marx böylece gerçekçi felsefenin çağımızdaki en önemli adlarından biri oldu. Ancak o bu görüş yetkinliğine elbette bir çırpıda ulaşmış değildir. Daha önce ülkücü bir felsefe geliştirmeye kalkmış ancak bu çabasından bir sonuç alamamıştır. Babasına yazmış olduğu 10 kasım 1837 tarihli mektupta bu serüvenini şöyle anlatır: *"Bütün bu uğraşlar birinci yarıyılda beni uykusuz geceler geçirmek durumunda bıraktı, bende pekçok çekişmeye ve gerilime yolaçtı ve beni bedensel açıdan yordu. Bu arada doğayla, sanatla, toplumla, eğlenceyle ilgilenmez oldum. Bir hekim kıra çıkmamı önerdi, böylece kenti ilk olarak bir uçtan öbür uca geçtim ve Stralau kapısından çıktım.(..) Yavaş yavaş ülkücülüğü bıraktım, fikri gerçekliğin kendinde arar duruma geldim."* Böylece Marx 1842'de felsefesinin temellerini belirlemiş olur. O yıl yayımladığı *Sansürle ilgili belirlemeler*'de şöyle diyordu: *"Doğru evrenseldir, o benimle ilgili değildir, o herkesindir, o beni içerir, ben onu içermem."* Marx böylece bilimsel düşünceyi eylemin temeli olarak görürken tutkulu bir devrimci olur. Bilim onun gözünde devrimin itici gücüdür, hatta zorunlu koşuludur. Bu çerçevede Marx işçi devinimlerinin örgütlenmesine katkıda bulundu ve sermayeci düzenin yıkılması yoluna bütün yaşamını adadı. Lenin, Marx'ın bilime dayalı devrimci anlayışıyla ilgili olarak şunları söyler: *"Tüm ülkelerin sosyalistlerini bu kurama doğru yönelten karşı konulmaz çekici güç her şeyden önce bu kuramın devrimci düşünceyi yüksek düzeyde ve kesin olarak bilimsel bir niteliğe bağlamasıdır; o bunun raslantısal bir biçimde gerçekleştiriyor değildir, bu öğretinin kurucusunun kendinde bilim adamı ve devrimci niteliklerini bir araya getiriyor olmasından da gelmiyor bu; o bunları kuramda da sıkı sıkıya ve çözülmez bir biçimde birleştirmektedir."*

Kısacası her şey burjuva toplum düzeninin yıkılmasına, insanın gerçek anlamda özgürleşebilmesine yani bütün doğal olmayan bağlarından kurtulmasına bağlıdır. Marx"n gözünde özgürlük bireylerin birbirlerinden belli sınırlarla ayrılmalarıyla, aralarına hukuk çizgisi çizmeleriyle ilgili değildir, özgürlük onda toplumsallaşmanın bir koşuludur. Oysa burjuva toplumu dünyayı bir anlamda parseller, onu birbirinden kopuk bireylerin alanı durumuna getirir. Herkes kendi alanında güvenlikte olmalıdır. Marx *Yahudi sorunu* adlı yapıtında bu konuda şunları söylüyor: *"Güvenlik burjuva toplumunun en yüce toplumsal kavramıdır, buna göre toplum tümüyle üyelerinden herbirinin kişiliğinin, haklarının, mülkiyetinin korunmasını güvence altına almak için vardır. Hegel sivil toplumu işte böyle anlar, onu 'gereklilik ve ussallık durumu' olarak belirler. Güvenlik kavramıyla sivil toplum bencilliğini aşmış olmaz. Güvenlik daha çok onun bencilliğinin güvencesidir."* Buna göre özgür olmanın sıkı sıkıya toplumsallaşmak olduğu kesindir. Atomlaşmış insan gerçek anlamda toplumsal insan olmamakla gerçek özgürlüğü gerçekleştirebilecek durumda değildir. Aynı yapıtta Marx burjuva toplumunun özgürlük

anlayışını şöyle eleştirir: *"Özgürlük kimseye zararı olmayan her şeyi yapma hakkıdır. Herkesin başkasına zarar vermeden davranabileceği alanın sınırları yasayla belirlenmiştir, iki tarla arasındaki sınırın bir kazıkla belirlenmesi gibi. Burada kendine kapalı ve yalıtık bir monad gibi alınmış bir özgürlük sözkonusudur. İnsan olma hakkı özgürlüğü insanın insanla birliğine dayandırmaz, daha çok insanın insandan ayrılığına dayandırır."*

Böylece Marx bu birinci döneminde burjuva toplumunu sıkı bir eleştiriden geçirir ve bazı filozofların yaptığı gibi onun onarılması yolunda çaba göstermeyi düşünmeden onu kökten yıkma fikrini geliştirir. Burjuva toplumu insanı insan yapma koşullarını dışlayan bir yaşam düzeni getirmektedir. Bunun için de devrimci eylemlere gereksinim vardır. Devrimci eylemlerle burjuva düzenini altettikten sonra komünist yaşam düzenini gerçekleştirmek gerekecektir ve tam adaletli bir toplumsal yaşam düzenine komünist yaşam düzeniyle geçilebilecektir. Bu çerçevede onun en çok hesaplaştığı filozof Hegel olur, belki de açık ya da örtülü biçimde en çok etkilendiği filozof da Rousseau'dur. Genç Marx'ı etkileyen kaynaklar elbet sayılmayacak kadar çoktur ve o elbette en büyük etkiyi o dönemde kendi içinde iyiden iyiye sarsıntıya uğramış olan sermayeci düzenin yaşam koşullarından alır. Ona devrim umudunu ya da inancını veren de bu bunalım olmalıdır. Sanayi devriminin getirdiği kötü yaşam koşulları sermayeci düzenin sonunu getirecek gibidir.

Marx 1845'den sonra Engels'le *Alman ideolojisi* adlı bir yapıt üzerinde çalışmaya başladı. Marx'ın dünya görüşünü açıklamak açısından çok önemli olan bu yapıt ancak 1932'de yayımlanabilmiştir. Kitabın büyük önemi Marx'ın "tarihsel maddecilik" kavrayışını ayrıntılarıyla açıklıyor olmasından gelir. Sözkonusu yapıtında Marx şöyle diyor: *"Tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarihin iki yüzü vardır, o doğanın tarihi ve insanın tarihi olarak ikiye ayrılabilir. Bununla birlikte bu iki yüzü birbirinden koparamayız. İnsanlar varoldukça doğanın tarihi ve insanın tarihi birbirlerine bağımlıdırlar. Doğanın tarihi –doğanın bilimi- şimdi bizi burada ilgilendirmiyor, ama bizim insanların tarihiyle ilgilenmemiz gerekiyor, çünkü ideoloji bu tarihin bir bütün olarak soyutlanmasından başka bir şey değildir. İdeolojinin kendisi bu tarihin görünümünden başka bir şey değildir."*

Marx'a göre tarihsel maddecilik her zaman geçerli gerçek ilkelerden yola çıkar. Onun ilkeleri insanlardır, yalıtık insanlar değil gerçek gelişimleri içinde insanlar. Gerçek tarihten ayrı düşünülmüş hiçbir şeyin bilimsel bir karşılığı yoktur. İnsanoğlu tarihi yapmakla, bunun için yaşamını ortaya koymakla yükümlüdür. Marx *Alman ideolojisi*'nde tarihsel maddeciliğin bütün koşullarını ele alıyor, onu insanın insan olma serüveni olarak değerlendiriyor. Marx'ın tarihsel maddecilik anlayışına göre tarihin herhangi bir döneminde ortaya çıkan bir düşünce kendinde bir güç oluşturmaz. O ancak döneminin maddi koşullarının bir ürünüdür. Bireysel yaşamın da toplumsal yaşamın da tüm gelişimleri maddi koşulların belirleyiciliğinde gerçekleşmiştir. Buna göre toplumsal sınıfların tarihi de üretimin gelişim evrelerine, bu evrelerin koşullarına bağlıdır. 1848 tarihli *Komünist parti bildirisi*'nde ayrıca ele alınacak olan tarihsel maddecilik kavramı en ayrıntılı açıklamasını *Sermaye*'de bulacaktır. Tarihsel maddecilik insanlığın tarihini sınıf savaşımları tarihi olarak görür. Bir başka deyişle insanlığın tarihi sömürülenlerin sömürenlerden kurtulmak için ortaya koymuş olduğu direnişin tarihidir. Tarihin tanıdığı en devrimci sınıf olan proletarya bu sömürüye son vermeyi bilecektir.

Marx bu çok önemli yapıtta, *Alman ideolojisi*'nde tarihsel açıdan insan etkinliğini ele aldı, insanı bir gereksinimler varlığı olarak tanımladı, üretim araçlarının

üretilmesini tarihin temel koşulu olarak belirledi. *"İlk tarihsel olgu bu gereksinimleri karşılama araçlarının üretilmesidir. Bu gerçekten bir tarihsel olgudur, tüm tarihin temel bir koşuludur. Binlerce yıldan beri olduğu gibi bugün de insanlar yaşamlarını sürdürebilsinler diye yerine getirilmelidir. (..) İkinci olgu ilk karşılanmış gereksinimin (..) yeni gereksinimleri getirmesidir. Üçüncü olgu şudur: kendi yaşamlarını her gün yenileyen insanlar başka insanlar yapmaya başlarlar, kendilerini üretmeye başlarlar, bu da erkekle kadının, anababayla çocukların ilişkisidir, aile ilişkisidir."* Yaşamın üretilmesi doğal olanla insani olanın bütünleştiği yerde kendini gösterir. *"Yaşamın üretilmesi, emekte kişisel yaşamın ve dünyaya getirmekte başkasının yaşamının üretilmesi doğrudan doğruya ikili bir ilişki olarak görünüyor, bir yandan doğal bir yandan toplumsal ilişki olarak görünüyor."*

Marx insanı bir bilinç varlığı olarak tanımlar. Bilinç başlangıçta elbette hazır değildir, verili bir güç değildir, bir yeti değildir. O yaşamın akışı içinde çeşitli deneylerin bir sonucu olarak gelişecektir, somut ilişkiler içinde gelişecektir. Dil de bilinç etkinliği üzerine kurulur, onun bir sonucu gibidir. Marx dili bilincin uygulamayla ilgili yönü gibi düşünür ve *"uygulamalı bilinç"* olarak tanımlar. Dil bir anlamda dışlaşan bilinçtir. Buna göre bilinç her şeyden önce toplumun bir ürünüdür, toplumsal bir üründür, insanlar varoldukça da öyle kalacaktır. Bilinç her şeyden önce *"duyulur çevrenin duyulur basit bilinci"*dir, başka insanlarla ilgili bilinçtir. O aynı zamanda doğanın bilincidir. Doğa başlangıçta tümüyle yabancı bir güç olarak insanın karşısına çıkar. İnsanın doğayla ilişkisi her şeyden önce hayvani bir ilişkidir. İnsanın hayvandan ayrılması içgüdünün yerine usu koymasıyla olmuştur ya da *"onun içgüdüsü bilinçli bir içgüdüdür"*. İşte bu noktada toplumsallık başlar. Bu toplumsallık ilkel toplumsallıktır, ancak üretim ilişkileri içinde gelişmeye eğilimlidir: *"Bu sürü ya da boy bilinci üretimin ve gereksinimlerin artmasıyla, nüfusun durmadan artmasıyla gelişir ve dönüşür."*

Bu da işbölümünü geliştirecek, işbölümünün sürekli gelişimini sağlayacaktır. O zaman bilinç basit bir uygulamalı bilinç olmaktan daha çok bir şey olur ve öyle olduğunun sezgisine varır. Bilincin kurama yönelişi, dinbilime, felsefeye, ahlaka yönelişi bu koşullarda olur. Kuram ve uygulama insan yaşamında bir bütün oluşturur ya da oluşturmalıdır, bununla birlikte komünistin bilinci her zaman özellikle uygulamaya dönük olacaktır. Çünkü bu bilinç ortaklığın, ortaklaşmanın, birlikteliğin bilincidir. Bir başka deyişle *"komünist toplumda her kişinin apayrı etkinlik alanı yoktur"*. Düşünsellik sınıfsallığa sıkı kıya bağlıdır, bir başka deyişle düşünce üretim ilişkilerinin bir ürünüdür, maddi yaşamın koşullarıyla belirlenmiştir: *"Egemen sınıfların düşünceleri tüm çağlarda egemen düşüncelerdir yani toplumun egemen maddi gücü olan sınıf aynı zamanda onun ruhsal egemen gücüdür."* Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf manevi üretim araçlarını da elinde bulunduracaktır. Öte yandan egemen sınıfın varlığı devrimci sınıfın varlığını kendiliğinden getirecektir. *"Belli bir dönemde devrimci düşüncelerin varlığı her zaman devrimci bir sınıfın varlığını gerektirir."* Devrimci sınıf belli bir sınıfın değil bütün bir toplumun temsilcisidir: *"Bir sınıfa karşı çıkıyor diye devrimci sınıf kendini bir sınıf olarak ortaya koymaz, tüm toplumun temsilcisi olarak ortaya koyar. Devrimci sınıf tek egemen sınıf karşısında tüm toplumsal kitle olarak görünür."*

Tarih boyu egemen sınıflar hep oldu. Tarih insani düzeyde sömürünün tarihidir. Çağımızın egemen sınıfı da büyük sanayiin kurucusu olan burjuva sınıfıdır. Sanayi gelişimleri insanın öbür gelişimleri gibi dağınık oldu, hiçbir zaman biryapılı bir bütün ortaya koymadı. Dünyaya baktığımızda sanayileşme açısından biryapılı

bir bütünle karşı karşıya olmadığımızı anlıyoruz. Ancak bu durum devrimle ilgili oluşumlar açısından bütünselliği zora sokacak gibi görünmüyor. Çünkü devrimi gerektirecek koşullar bütün dünyada yeterince vardır: *"Gerçekte büyük sanayi tüm ülkelerde ve bir ülkenin tüm bölgelerinde aynı gelişim düzeyine ulaşmış değildir. Bununla birlikte bu durum proletarya sınıfının devinimini engellemiyor, çünkü büyük sanayinin yarattığı proleterler bu devinimin önünde yürüyorlar ve kendileriyle tüm kitleyi sürüklüyorlar, çünkü büyük sanayinin dışında kalan işçiler büyük sanayi yüzünden büyük sanayi emekçilerinin düştüğü durumlardan daha kötü durumlara düşmüşlerdir."*

Buna göre Marx *Alman ideolojisi* adlı bu çok önemli yapıtında devrim sorununu ele alırken konunun felsefi yönünü ya da kuramsal yönünü de büyük ölçüde önemser, sorunu özne-nesne ilişkisi açısından bilincin gelişimi sorununa götürür. Bu soruna hep maddenin etkin gücü açısından ya da bir başka deyişle nesneye ağırlık vererek yönelir. Bilinç önemlidir ama bilinci yaşam önceler: *"Yaşamı belirleyen bilinç değildir, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda yaşayan bireyden (kendinden) yola çıkarcasına bilinçten yola çıkılır, ikincisinde gerçek bireylerden yola çıkılır ve bilinç onların bilinçleri olarak ele alınır."* Böylece Marx eski dural maddeci kavrayışların yerine yeni bir maddeci kavrayış geliştirir. Ona göre eski maddeci kavrayışların bu arada Feuerbach'ın yanlışı maddeyi öznel bir bakışla ele almak, nesneyi özneden ayrı düşünmek, bunu yaparken insan etkinliğini de nesnel bir etkinlik olarak düşünmemek olmuştur. *"İnsan düşüncesi nesnel bir doğruya ulaşabilir mi sorusu kuramsal bir soru değil uygulamayla ilgili bir sorudur. İnsan doğruyu 'praxis'in içinde göstermelidir."* Çünkü Marx'a göre *"Tüm toplumsal yaşam uygulamayla ilgilidir"*. Bu yüzden eski maddecilikle yeni maddeciliği birbirinden ayıran çok önemli koşullar vardır. Her iki maddeciliğin toplum kavrayışı da taban tabana karşıttır: *"Eski maddeciliğin bakış açısı burjuva toplumudur, yeni maddeciliğin bakış açısı insan toplumudur ya da toplumsallaşmış insanlıktır."* Buna göre artık felsefenin işlevi de değişmiş olmalıdır: *"Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamaktan başka bir şey yapmadılar: şimdi önemli olan dünyayı dönüştürmektir."*

Bunun için komünist toplumu kuracak olan yeni bakış açısını yaşamda etkin kılmak gerekir. Varolan düşünce koşulları bunun için yeterli değildir. Marx temmuz 1847 tarihini taşıyan, kısa adı *Felsefenin sefaleti* olan *Felsefenin sefaleti, M. Proudhon'un "Sefaletin felsefesi"ne yanıt*'da bu çerçevede ingiliz ve alman toplumlarını eleştirir: *"İngiliz insanları şapkaya dönüştürdüyse Alman da şapkaları fikirlere dönüştürdü. İngiliz zengin bankacı ve seçkin iktisatçı Ricardo'dur, Alman da Berlin üniversitesinde basit bir felsefe profesörü olan Hegel'dir." "Hegel'in ortaya konulacak sorunu yoktur, onun yalnız diyalektiği vardır."* Eski düşünce ilkeden gerçekliğe giden düşüncedir. Buna göre her düşünce biçimi bir çağı karşılamaktadır. Örneğin yetke XI. yüzyılda, bireycilik XVIII. yüzyılda geçerli olmuştur. Buna göre yüzyılın ilkeye bağlı olduğu düşünülmüştür, ilke yüzyıla göredir diye düşünülmemiştir. *"Bir başka deyişle tarihi yapan ilkeydi, ilkeyi yapan tarih değildi."*

Evet, *Felsefenin sefaleti* de *Alman ideolojisi* kadar önemli bir yapıttır. Bu yeni kitabında Marx burjuva toplumunda felsefi düşüncenin özelliklerini eleştirili bir bakışla ele alırken eleştirinin sınırlarını oldukça geniş tutar, bu arada Adam Smith gibi Ricardo gibi iktisatçıların bakış açılarını eleştirir. Marx'a göre bu kişiler tam anlamında burjuva sınıfının temsilcileridirler ve onların amaçları bu sınıfın

çıkarları çerçevesinde feodal toplumun kalıntılarıyla savaşmak, üretimi artırmak, sanayie ve ticarete yeni atılımlar kazandırmaktı. Bu yapıtında şöyle der Marx: *"O dönemin tarihçileri olan Adam Smith ve Ricardo gibi iktisatçıların tek bir görevi vardır, o da zenginliğin burjuva üretim ilişkilerinde nasıl elde edildiğini göstermek; bu ilişkileri temel kavramlara, yasalara götürmek; bu temel kavramların, bu yasaların feodal toplumdaki yasalara ve temel kavramlara üstün gelen zenginliklerin üretimi için nasıl gerekli olduğunu göstermektir."* Marx'a göre bu kişilerin gözlerinde sefalet her türlü yeniliğe zorunlu olarak eşlik eden, doğada olsun sanayide olsun her türlü dönüşümün yan ürünü olarak ortaya çıkan açılardan başka bir şey değildir. Buna göre zenginlik ne ölçüde büyük olacaksa sefalet de o ölçüde büyük olacaktır. Bu iktisatçılar üretimi yapan emekçi insanlara yukarıdan bakan kimselerdir.

İnsancı çizgide düşünceler geliştirenler de vardır, onların tutumu biraz daha değişiktir. Onlar yürürlükteki üretim ilişkileri karşısında oldukça duyarlı görünürler, bilinç yapıları gereği toplumsal çelişkileri enaza indirmek gerektiğini düşünürler. Onlar işçilerin acıklı durumundan üzüntü duyarlar, bu yüzden bu emek insanlarına bir yandan azla yetinmenin erdemlerini anlatmaya çalışırlar öte yandan onlara daha az çocuk yapmanın sağlayacağı yaşamsal kolaylıkları göstermeye çalışırlar, bir yandan da burjuvalara üretirken iyi düşünmek gerektiğini benimsetmeye yönelirler. *"Bu okulun tüm kuramı, kuramla uygulama, ilkelerle sonuçlar, fikirle gerçekleştirme, içerikle biçim, özle gerçeklik, hakla iş, iyiyle kötü arasındaki bitmez tükenmez ayrıma dayanır."* Bir de insancılıkta daha da incelmiş insanseverler vardır. Onlar toplumsal çelişkilerin zorunluluğuna inanmazlar ve herkesi burjuva yapmaya çalışırlar. Kuramla uygulamayı birbirinden ayrı tutunca bu tutumu almak kolaydır. Gerçekte ikide bir karşımıza çıkan çelişkileri kuramda bir çırpıda silip atmak işten bile değildir. Bu kişiler burjuva ilişkilerini tümüyle benimsememekle birlikte bu ilişkilerin zorunlu sonucu olan çelişkileri görmezden gelirler. Ancak onlar *"öbürlerinden daha burjuvadırlar"*.

Marx bu aydınların karşısına sosyalistleri ve komünistleri koyarak şöyle der: *"İktisatçılar nasıl burjuva sınıfının temsilcileriyseler sosyalistler ve komünistler de işçi sınıfının temsilcileridirler. Proletarya kendini bir sınıf olarak kurmak için yeterince gelişmiş olamadığı sürece, buna göre proletaryanın burjuvaziyle savaşımı siyasal bir nitelik kazanmadığı sürece, burjuva kesiminde de üretici güçler yeterince gelişmediği sürece, bu çerçevede proletaryanın tutsaklıktan kurtulması ve yeni bir toplumun kurulması için zorunlu olan koşullar kendini göstermediği sürece bu kuramcılar birer ütopyacıdan başka bir şey olamazlar. Bunlar o durumda ezilmiş sınıfların gereksinimlerini karşılamak adına dizgeler geliştirirler ve onarıcı bir bilimin peşinden giderler. Ama tarih ilerledikçe ve onunla birlikte proletaryanın savaşımı daha belirgin bir biçimde kendini gösterdikçe artık onlar kafalarında bilim arama gereksinimi duymazlar ve gözlerinin önünde olup bitenleri dikkate alıp onu etkin kılmaya bakarlar."* Ancak tarihin gelişimi dönüşüm olgusunu öğretisel düzeyden uygulama düzeyine ya da devrimci düzeye taşıyacaktır.

Marx'ın yaşamı 1845'den sonra iyiden iyiye zorlaşır. Marx Paris'de iki yıla yakın bir süre kalır ve 1845'de Fransa'dan çıkarılır, Belçika'nın Brüksel kentine sığınır. Bir ara İngiltere'ye gider. O sırada *Komünist parti bildirisi*'ni kaleme alır. 1848'e Belçika'dan da çıkarılır. Marx'ın Belçika'dan çıkarılması Prusya hükümetinin baskıları sonucu olmuştur. Marx'ı adım adım izleten Prusya yöneticileri onun

Belçika'dan hemen atılmasını isterler. Belçika'lı yetkeler onun siyaset konularında yazı yazmamak koşuluyla Brüksel'de oturmasını öngörürler. Ancak sonunda Marx Belçika'dan çıkarılır, yeniden Fransa'ya geçer, sonra Köln'de yerleşir, Renanya-'da yeniden gazete yayımlamaya girişir, ancak Renanya makamlarının baskısı üzerine oradan ayrılmak zorunda kalır, Paris'e gider. Fransa'da yönetim ondan iyiden iyiye rahatsızdır, bir süre sonra onu sınır dışı ederler. Bundan böyle Londra'da oturmak zorunda kalır. Ancak onun Londra'daki yaşamı tam bir sefalet örneği olacaktır. Kurulu düzenler onun kendileri için tam bir düşman olduğunu bundan böyle çok iyi kavramışlardır ve ona eylem hakkı tanımamaya kararlıdırlar. Marx 1883'de bir akciğer hastalığından ölene kadar yaşamını Londra'da sürdürecektir.

Marx bu dönemde yani 1845-1848 arasında işçi birlikleriyle ilgilerini sürdürür ve onların bilinçlenmesine katkıda bulunmaya çalışır. Marx özellikle Weitling'in önderliğinde içi hakları konusunda çalışmalar yapan Doğrular Birliği'yle ilişkiye girmiştir. Doğrular Birliği o dönmede Avrupa'daki işçi birliklerinin en önemlisidir. Birliğin Londra'daki üyeleri bir Alman İşçileri Derneği kurmuşlardır. Bu dernek yasal bir dernektir ve dört bin beş yüz üyeli büyük bir örgüttür. Ancak üyelerin büyük bir çoğunluğu Weitling'in ateşli devrimci düşüncelerinden uzaklaşmış gibidirler, öncelikle kültür çalışmaları yaparlar. Dernekte her akşam ingilizce, coğrafya, tarih, resim, fizik, şan, dans dersleri verilir. Üyeler bu arada kendi aralarında komünizmin varoluş koşullarını tartışmaktadırlar. Marx bu dernekle sıkı işbirliği içindedir ve örgüt içinde bir "İletişim Komiteleri" örgütü kurmak ister. Komitenin merkezi Brüksel olacaktır. Marx'ın en çok önem verdiği şey komünist toplulukları arasında yoğun ve etkin bir iletişim düzeni sağlayabilmektir. Aydınlardan pek de hoşlanmayan Weitling bu girişimin dışında kalır. Brüksel'deki bir görüşme sırasında Marx Weitling'le ters düşer ve ona *"Cahillik bugüne kadar kimsenin işine yaramadı"* diyerek sertçe karşı çıkar. Bu onları birbirlerinden kesin olarak koparır. 1846'de Doğrular Birliği'nin merkez komitesi değişir, yönetime Londra-'lılar geçer. O zamana kadar örgüte dıştan katkı sağlayan Marx ondan sonra derneğe üye olur. "Doğrular Birliği" az sonra "Komünistler Birliği" adını alır. O zaman *"Bütün insanlar kardeştir"* ilkesinin yerine *"Tüm ülkelerin proleterleri birleşin"* ilkesi geçecektir.

Marx'ın en önemli yapıtlarından biri de 1848'de kaleme aldığı *Komünist parti bildirisi*'dir. Bu bildiri Komünistler Birliği'nin Londra'da yapılan 1847 kongresinden sonra birlik üyelerinin isteği üzerine yazılmıştır. 1848 Devrimi öncesinde yayımlanan *Komünist parti bildirisi*'nin yazımında Engels'in de katkısı vardır. Bildiri dört bölümden oluşmaktadır. Burjuvalarla proleterleri karşılaştıran birinci bölümde sınıf savaşımı bütün yönleriyle ele alınır. İkinci bölümde üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırılıp yerine ortak mülkiyetin getirilmesi fikri savunulur. Bu arada işçi sınıfının devrimci oluşumlarda oynayacağı öncülük rolünün ne olup ne olmadığı tartışılır. Üçüncü bölümde Marx'çı düşünceyle bağdaşmayan sosyalist anlayışların eleştirisine yönelinir. Dördüncü ve sonuncu bölümde tüm ülkelerde komünist partilerinin nasıl bir çalışma yöntemi ve program izlemesi gerektiği üzerinde durulur. Önce almanca yaymlanmış olan bu yapıt daha sonra fransızcaya (1848), ingilizceye (1850), Bakunin tarafından rusçaya (1860) çevrilmiştir ve kitabın rusça çevirisi Cenevre'de yayımlanmıştır.

Marx *Komünist parti bildirisi*'ni Engels'le birlikte yazdı. Komünisztler Birliği'nin kongresini izleyen günlerde Marx ve Engels bildiriyi kaleme almaya başladılar. Daha sonra Marx yapıt üzerinde tek başına çalıştı. Az sözle çok şey anlatan ve

tüm öğretiyi apaçık biçimde ortaya koyan bir metin oluşturma istemiyle Marx her cümle üzerinde titizlikle durdu, yazdığı her satırı özenle gözden geçirdi, böylece bu çalışmaya aylarını verdi. *"Dünyanın bütün proleterleri birleşin!"* ünlemesiyle biten bu kitap dünyanın her yerinde sermayeciliğin yarattığı kölelik düzeninden kurtulmanın ve proletarya devrimini gerçekleştirmenin el kitabı olacaktı, en azından Marx böyle olsun istiyordu. Engels 1888'de bu yapıtı *"tüm sosyalist edebiyatın en yaygın, en evrensel yapıtı, Sibirya'dan Kaliforniya'ya kadar tüm ülkelerdeki milyonlarca işçinin ortak programı"* olarak tanımladı. Kitabın en önemli ya da en belirleyici özelliklerinden biri sermayeciliğin doğuş ve gelişim koşullarını hem felsefi bir derinlikte hem de tarihsel olayların belirleyiciliğinde tartışmak ve sergilemek konusundaki yetkinliğidir. Bir başka önemli özelliği de hemen herkesin, sıradan bir insanın bile anlayabileceği basit bir dille yazılmış olmasıdır.

Marx Komünistler Birliği'nin 1847'de Londra'da yapılan kongresinde almış olduğu bildiri yazma görevini büyük bir titizlikle yerine getirmeye çalışmıştı. Onun kılı kırk yaran çalışma biçimi gündelik yaşamın hızlı akışına uymayabiliyordu. Nitekim 1848 başlarında Brüksel'de olan Marx bildirinin yazımını geciktirince Komünistler Birliği'nin Londra Merkez Komitesi'nden Brüksel Şubesi'ne gönderilen bir mektupla uyarıldı: *"Merkez Komitesi Brüksel Şube Komitesi'ni yoldaş Marx'ın son kongrede yazımını üstlendiği Komünist Parti Bildirisi bu yılın 1 şubatına kadar elimize ulaşmazsa kendisine bundan böyle yaptırımlar uygulanacağını bildirmekle görevlendirir. Yoldaş Marx bildiriyi yazmayacaksa Merkez Komitesi kendisine Kongre'ce verilmiş olan tüm belgeleri göndermesini ister."* Marx metni aceleyle tamamlar ve Bildiri şubatın son haftasında Londra'da ilgililerin eline ulaşır.

Marx'a göre *"Bugüne kadar her toplumun tarihi sınıf savaşımlarının tarihi oldu"*. Tüm ezenler ve ezilenler bitmez tükenmez savaşlar yaptılar. Bu savaşlar bazen açık bazen örtülüydü, her savaş her zaman *"tüm toplumdaki devrimci bir dönüşümle ya da kavga eden iki sınıfın yıkımıyla son buluyordu."*. Tarihin ilk dönemlerinde her toplumda sıradüzenli bir yapılaşma vardı. Toplumlar sınıflara ayrılmışlardı, sınıflar da kendi içlerinde basamaklara ayrılmışlardı. Eski Roma'da örneğin patrisyenler, yurttaşlar, plebler ve köleler vardı. Ortaçağ toplumları da tam anlamında sınıflaşmış toplumlardı. *"Feodal toplumun yıkıntıları üzerine kurulmuş olan yeni burjuva toplumu da sınıf çatışkılarını ortadan kaldırmadı. Eski sınıfların yerine yeni sınıflar koymaktan, yeni baskı koşulları oluşturmaktan, yeni savaş biçimleri getirmekten başka bir şey yapmadı."* Ancak yeni toplumun sınıfsal yapılanma açısından eski topluma göre biraz daha değişik olduğunu görüyoruz. Diyor ki Marx: *"Bununla birlikte çağımızın, burjuva çağının ayırıcı özelliği sınıf çatışkılarını basitleştirmesidir. Toplum giderek iki karşıt kesime bölündü, birbirine doğrudan doğruya düşman iki büyük sınıf bölündü: burjuvazi ve proletarya."*

Ortaçağ'ın serfleri daha sonra ilk büyük kentlerin insanları oldular, bu yeni kent insanları giderek burjuva sınıfının kurucu üyeleri durumuna geldiler. Amerika'nın keşfi, gemilerin Ümit burnundan dolaşması gibi olgular yükselen burjuvaziye yeni bir eylem alanı sağladı. Hindistan'ın ve Çin'in pazarları, Amerika'nın sömürgeleştirilmesi, sömürgelerle alışveriş, bu arada değiştokuş olanaklarının artması ticaret, gemicilik ve sanayi alanlarında o güne kadar benzeri görülmemiş bir atılımın itici gücünü oluşturdular. Eski üretim biçimi yeni pazarlara açılmayla artan gereksinimleri karşılayacak gibi değildi. Korporasyonlar arasında gelişmiş olan

işbölümü eskide kaldı, onun yerini yapımevlerinde gelişen işbölümü aldı. Bu arada pazarlar büyüyor, istem sürekli artıyordu. Yapımevleri gün geldi üretime yetmez oldu. Buhar makinalarının kullanılmasıyla sanayi büyük atılımlar içine girdi. Yapımevleri yerlerini büyük fabrikalara bıraktılar.

Büyük sanayi dünya pazarını doğurdu, dünya pazarı ticareti, gemiciliği, iletişim olanaklarını genişletti, bu da burjuva sınıfının büyümesini sağladı. *"Burjuvazi de, görüldüğü gibi, üretim ve iletişim biçimlerinde uzun sürmüş bir gelişimin, bir dizi devrimin ürünüdür."* Burjuva sınıfının geçirdiği her evrim kendi yapısına uygun bir siyasal gelişimi getirdi. Buna göre yeni devlet burjuva sınıfının çıkarlarını kollayan bir düzenek oldu. *"Burjuvazi tarihte tam anlamında devrimci bir rol oynadı."* Yeni devlet feodal yaşam koşullarını parçaladı: dinsel coşkuyu, askeri heyecanı, küçük kent insanının duygusallıklarını *"bencil hesabın soğuk sularında boğdu"*, bu arada *"ticaretin acımasız özgürlüğünü"* geçerli kıldı. *"Kısacası dini ve siyasi yanılsamalarla örülmüş sömürünün yerine açık, yüzsüz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu."* Burjuvazi o zamana kadar kutsal bilinen mesleklerin de gücünü kırdı, *"hekimi, yargıcı, şairi, bilgini ücretli işçilerin arasına gönderdi"*. Burjuvazi ayrıca aile ilişkilerini belirleyen duygusallığı basit para ilişkilerine indirgedi. *"Burjuvazi ancak çalışma araçlarını yani üretim biçimini yani tüm toplumsal ilişkileri aralıksız geliştirmek için vardır."* Üretim araçlarının sürekli gelişimi tüm toplumsal düzeni kökten değiştirmiştir, bunu yaparken tam anlamında sürekli bir güvensizlik duygusu aşılamıştır. Bu özelliğiyle burjuva sınıfı tüm önceki egemen sınıflardan ayrılır. *"Direngenlik ve süreğenlik adına ne varsa duman gibi dağılıp gitmiştir, her türlü kutsal kutsallığını yitirmiştir, insanlar varoluş koşullarını ve karşılıklı ilişkilerini şaşkın gözlerle karşılamak zorunda kalmışlardır."*

Burjuvazinin yükselişi sürmektedir. Bu hiç durmadan gelişen yeni egemen sınıf tüm dünyayı sarmıştır, girmedik yer bırakmamıştır, her yere yerleşmiş, her yere el atmıştır. Marx burada çok önemli bir noktaya parmak basar ve der ki: *"Burjuvazi dünya pazarını sömürerek her ülkede üretime ve tüketime kozmopolit bir özyapı kazandırmıştır"* Böylece sanayinin ulusal temelleri dağılmıştır ve eski üretim koşulları yokolup gitmiştir. Artık sanayide uzak topraklardan getirilen hammaddeler kullanılmaktadır ve uzak topraklara üretilmiş maddeler gönderilmektedir, buna göre herhangi bir üretilmiş nesne yalnızca ülkede değil bütün dünyada tüketilebilmektedir. Eskiden gereksinimler ulusal sınırları aşmazken şimdi dünyanın her yerinde geçerli olmaktadır. Artık evrensel bir gidiş geliş vardır, iletişim evrensel boyutlardadır ve uluslar karşılıklı olarak bağımlılık içine girmişlerdir. Yalnız maddi alanda değil her alanda bir etkileşim göze çarpmaktadır. Bundan böyle bir ulusun yapıtları tüm ulusların yapıtlarıdır. Kendi dünyasında yaşamak bir ulus için artık bir düş bile değildir: tüm ulusal ya da yerel edebiyatlar dünya edebiyatına dönüşmüştür.

Buna göre tüm toplumlar bu gelişimden paylarını almak durumundadırlar. Üretim araçlarının ve iletişim olanaklarının hızlı gelişimiyle burjuvazi en barbar toplumlara kadar el uzatmıştır. Her yolu kullanarak hatta ölüm tehdidiyle burjuvazi kendi üretim biçimini herkese benimsetmektedir. Bunu yaparken tek gerekçesi vardır: insanları uygar kılmak. İnsanları uygar kılmak denilen şey onları burjuvalaştırmaktan başka bir şey değildir. Böylece burjuvazi gönlüne göre bir dünya kurmaktadır. Bu yolda o kırsal alanların kentlere başeğmesini sağlamıştır. Kocaman kentler kurmuş, köyleri bitirip kentlerde nüfusu alabildiğine artırmıştır. *"Kırı kente bağımlı kıldığı gibi barbar ulusları ya da yarı barbar ulusları uygar ulus-*

lara bağımlı kılmıştır, köylü ülkelerini burjuva ülkelerine, Doğu'yu Batı'ya bağımlı kılmıştır." Burjuvazi insanları bir araya getirmiş, üretim araçlarını merkezileştirmiş, mülkiyeti az sayıda insanda toplamıştır. Böylece siyaset de merkezlerde yoğunlaşmıştır. Apayrı toplumlar tek bir bayrak altında bir araya getirilmiş, tek bir yönetime, tek bir yasaya bağlanmıştır.

Böylece burjuvazi geçmiş zamanlarda eşine raslanılamayan bir üretim gücü oluşturmuştur. Kimyanın tarıma ve sanayiye uygulanması, deniz ulaşımının geliştirilmesi, demiryolları ağının büyütülmesi, iletişim olanaklarının genişletilmesi üretim koşullarını kökten değiştirmiştir. Serbest rekabet toplumsal ve siyasal yaşamda dönüşümleri yaratırken burjuva sınıfının iktisadi ve siyasi egemenliğini getirmiştir, ayrıca bir tür aşırı üretim salgınına yolaçmıştır. Bunun getirdiği şey yeni bir barbarlık düzenidir. Barbarlığın temel nedeni uygarlıktır, sanayi ve ticaret etkinliklerinin artmasıdır. Bu adaletsiz düzen içinde burjuvazi kendine yönelecek silahı kendi eliyle yaratmaktadır. Bu silah elbette işçi sınıfının kendisidir. *"Burjuvazinin feodalliği altetmek için kullandığı silahlar bugün burjuvazinin kendisine çevrilmektedir. Burjuvazi kendisini yokedecek silahları üretmekle kalmadı, aynı zamanda o silahları kullanacak insanları, modern işçileri, proleterleri yarattı. Burjuvazinin gelişimiyle yani sermayenin gelişimiyle proletarya gelişti, modern işçi sınıfı gelişti; bu işçiler iş bulmak koşuluyla yaşamlarını sürdürebiliyorlar ve eğer emekleri sermayeyi artırabiliyorsa iş bulabiliyorlar. Her gün kendini satmaya zorlanan bu işçiler birer metadır. Sonuç olarak onlar rekabetin tüm değişimlerinden, pazarın tüm çalkantılarından etkileniyorlar. Makinaların etkinliği ve işbölümü işçilerin işlerini tüm kişiliğinden yoksun bırakırken onun tüm çekiciliğini de yokediyor. Üreten kişi böylece makinanın basit bir parçası durumuna geliyor, bu kişiye en basit, en tekdüze, en kolay öğrenilen iş bırakılıyor."* Emeğin fiyatı tüm malların fiyatı gibi üretim değerine eşittir, buna göre iş ne ölçüde itici olursa ücret o ölçüde düşük oluyor.

Böylece modern sanayi üretimin koşullarını kökten değiştirdi, eskinin babadan kalma küçük yapımevleri bitti, onların yerini sermayeci burjuvanın büyük fabrikaları aldı. *"Fabrikada bir araya gelen işçi toplulukları askeri düzende örgütlenmiştir. Onlar sanayinin basit askerleri gibidirler, subayların ve assubayların sarsılmaz sıradüzeniyle belirgin gözetimleri altında tutulurlar. Onlar yalnızca burjuva sınıfının değil her gün her saat makinanın kölesidirler, ustabaşının ve özellikle fabrikadaki burjuva yöneticinin kölesidirler."* Öte yandan, giderek güçlenen sanayi işçilerin sayısını artırırken onları güçlü kılıyor. İşçiler güçlendikçe güçlü olduklarının bilincine varıyorlar. Bu arada makine işçiler arasındaki nitelik ayrımını ortadan kaldırıyor ve onları deyim yerindeyse eşitliyor, böylece hemen her yerde ücretler birbirine eşit olacak biçimde aşağı çekiliyor. İşçiler bu durumda örgütlenme yoluna gidiyorlar, işçi birlikleri kuruyorlar hatta onların ara sıra başkaldırdığı da oluyor. Şurada burada karşı çıkışlar görülüyor. *"İşçiler bazen zafer kazanıyorlar ama bu geçici bir zafer oluyor."* Daha büyük zaferler daha büyük dayanışmalarla elde edilecektir, bugünkü durumu bir başlangıç durumu olarak değerlendirmek gerekir. Daha büyük dayanışmalar işçilerin aralarında kuracakları ilişkilere bağlıdır. Çok şey değişmektedir, işçi örgütlenmesi giderek daha güçlü daha sağlam olmaktadır: *"Sonunda, sınıflar savaşı kesin sonuca yaklaştıkça, egemen sınıfın, tüm eski toplumun çözülme süreci şiddetli ve katı bir nitelik kazanıyor, egemen sınıfın küçük bir dilimi egemen sınıftan ayrılıyor ve devrimci sınıfa, kendinde geleceği taşıyan sınıfa bağlanıyor. Eskiden de böyle bir şey olmuş,*

soyluların bir bölümü burjuvalara katılmıştı, bugün de burjuvaların bir bölümü proletaryaya katılıyor, bu katılan kesim tarihsel devinimin bütününün kuramsal kavrayışına ulaşmış burjuva ideologlarının bir bölümüdür."

Ancak bugün proletaryanın dışında devrimci bir sınıf ya da kesim aramak doğru değildir. *"Bugün burjuvanın karşısında bulunan tüm sınıflardan gerçek anlamda devrimci olanı yalnız proletaryadır. Öbür sınıflar büyük sanayiyle yıkıma doğru gidiyorlar ve yokoluyorlar; proletarya, tersine, sanayinin en özel ürünüdür. Orta sınıflar, küçük üreticiler, zanaatçılar, köylüler burjuvayla çekişiyorlar, çünkü burjuva sınıfı orta sınıfların varlığı için bir tehlikedir. Bu yüzden orta sınıflar devrimci değil tutucudur."* Pekiyi bu sınıflar neden burjuva sınıfıyla kavgaya giriyorlar? *"Onların devrimci gibi eylemde bulunmalarının nedeni proletarya durumuna düşme korkusu yüzündendir: böylece onlar şimdiki çıkarlarını değil gelecekteki çıkarlarını savunuyorlar; proletaryanın bakış açısına bağlanmak üzere kendi bakış açılarını bırakıyorlar."* Bu durumda eski yaşam koşulları proletaryanın yaşam koşullarında eriyip gitmiştir: *"Proleterin malı mülkü yoktur; onun aile ilişkileri burjuva aile ilişkileriyle bir ortaklık göstermiyor, modern sanayide emek işçinin sermaye karşısında köleliğini getirerek, İngiltere'de olduğu gibi Fransa'da da, Amerika'da olduğu gibi Almanya'da da proleteri tüm ulusal niteliklerinden uzaklaştırıyor. Yasalar, ahlak, din onun için burjuva önyargılarından başka bir şey değildir, bu önyargıların arkasında birçok burjuva çıkarı gizlenmektedir."* Ne olursa olsun proletarya devinimi altedilebilecek bir devinim değildir. Marx'a göre tüm tarihsel devinimler azınlıkların azınlık yararına tutum almasıyla belirgindi. Proletarya devinimi büyük çoğunluğun büyük çoğunluk yararına devinimi olacaktır. Burjuva sınıfının düşüşü ve proletaryanın zaferi kaçınılmaz bir sondan başka bir şey değildir.

Bu şunun ya da bunun fikrinden türemiş herhangi bir öngörü değildir, bu doğrudan doğruya tarihin öngörüsüdür. Der ki Marx: *"Komünistlerin kuramsal önermeleri hiçbir biçimde dünyadaki şu ya da bu düzenleyicinin fikirleri, bulunmuş ya da konmuş ilkeleri üzerine temellenmez. Onlar varolan bir sınıf kavgasının gerçek koşullarının, gözlerimizin önünde kendiliğinden evrimlenen tarihsel bir devinimin bütünsel anlatımıdır. Şimdiye kadar varolmuş olan mülkiyet ilişkilerinin ortadan kaldırılması komünizmin ayırıcı özelliği değildir. Mülkiyet düzeni sürekli tarihsel değişimler, sürekli tarihsel dönüşümler geçirdi. Örneğin fransız devrimi burjuva mülkiyeti yararına feodal mülkiyeti ortadan kaldırdı. Komünizmin ayırıcı özelliği genel olarak mülkiyetin ortadan kaldırılması değil burjuva mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıdır."* Her şey sermayenin belirleyici gücünde düğümlenmektedir. *"Sermaye kişisel bir güç değil toplumsal bir güçtür."* Proletaryanın gücüyle gelecek olan yeni toplum düzeninde değerler dizgesi değişmektedir. *"Burjuva toplumunda geçmiş şimdiye egemendir, komünist toplumda şimdi geçmişe egemendir. Burjuva toplumunda sermaye bağımsız ve kişiseldir, oysa çalışan birey bağımlıdır ve kişilikten yoksundur. Böyle bir durumun ortadan kaldırılmasını burjuvazi bireyselliğin ve özgürlüğün ortadan kaldırılması olarak tanılar."* Pekiyi, özgürlük nedir? Özgürlükten proletaryanın anladığıyla burjuvazinin anladığı elbette aynı olmayacaktır: *"Burjuva üretiminin bugünkü koşullarında özgürlükten ticaret özgürlüğü, almak ve satmak özgürlüğü anlaşılmaktadır."* Bugünkü burjuva toplumu özgürlüklerden sözedilemeyecek kadar adaletsiz bir toplumdur, bu toplumda *"çalışanlar kazanmıyor, kazananlar çalışmıyor"*. Bugünkü burjuva toplumunda her şey kısır döngüye indirgenmiştir: sermayenin olmadığı

yerde ücretli emek yoktur.

Marx'ın *Komünist parti bildirisi*'nde *1844 Elyazmaları*'na göre büyük bir gelişim gösterdiğini, artık özel mülkiyetin ortadan kaldırılması fikriyle yetinmediğini, bu fikrin toplumsal sorunları çözmede yeterli olamayacağı görüşüne ulaşıp üretimi düzenleme fikrine doğru yöneldiğini görüyoruz. Buna göre üretim güçlerini geliştirmenin verimi artırarak toplumsal sıkıntıları gidermekte belirleyici olabileceğini düşünen Marx giderek tarihin koşullayıcı gücüne daha çok ağırlık vermektedir. Marx ve Engels toplumu dönüştürecek gücün sanayide ilerlemiş Avrupa ülkelerinin dinamik yapısında bulunduğunu düşünürler, buna göre yalnızca ezilen kesimlerin başkaldırısına bel bağlamakla sınırlanmazlar, gelecekle ilgili amaçlar belirlerler. Bundan böyle onların dikkatleri özel sermayenin giderilmesinden çok üretim araçlarının düzenlenmesine çevrilecektir. Ne olursa olsun, temel bakış açısı değişmez: işçilerin siyasal iktidarı ele geçirmeleri gerekmektedir. Onlar siyasal iktidarı ele geçirerek üretim biçimini kökten ve yeni baştan düzenleyeceklerdir.

Böylece Marx'çı düşünce daha gerçekçi bir temele oturtulur. Buna göre Marx-'çı düşüncenin 1848'e doğru büyük bir aşama geçirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Temel düşünce aynıdır: amaç tam anlamında yetkin bir toplum düzeninin kurulmasıdır. Ancak bunun gerçekleştirilmesi bir çırpıda olmayacak, zamanı gerektirecektir. Tarih bize toplumsal dönüşümlerin hemen bir çırpıda gerçekleşmediğinin sayısız örnekleriyle doludur. *Bildiri*'de belirgin bir biçimde ortaya konulan *siyasal iktidarın ortadan kaldırılması* düşüncesi bununla ilgilidir. Bu öngörülerin ne ölçüde gerçekçi olduğu konusu elbette her zaman tartışılabilir. Avrupa'nın sanayide gelişmiş ülkelerinde iş gören emekçilerin Marx'ın öngördüğü değişimleri ne ölçüde gerçekleştirebildiği konusu da tartışmaya açıktır. Avrupa'nın işçileri bir zaman sonra sendikalarda bir araya gelerek üretim araçlarının tabandaki insanların yararına kullanılabilmesi konusunda epeyce etkili oldularsa da Marx'ın öngördüğü değişimleri gerçekleştiremediler ve karşı çıkmaları gereken düzenle uzlaşma yolunu tuttular, bu uzlaşmadan bir bakıma kazançlı bir bakıma genel toplum düzeni düşünülünce zararlı çıktılar. Öte yandan sosyalist rejimler Avrupa'nın sanayide gelişmiş ülkelerinde değil yeryüzünün azgelişmiş ortamlarında ortaya çıktı. Bu değişimde köylülerin önemli bir rol oynamaları da elbet ilginç bir durumdur.•

Marx'ın 1859'da yayımladığı *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Toplumsal iktisadın eleştirisine katkı) onun büyük ve ünlü *Sermaye*'sinin bir ön çalışması olarak düşünülebilir. Marx bu yapıtında öğretisinin genel ilkelerini tartıştı ve geliştirdi, değer ve para konularını ele aldı. Buna göre *" Uygar toplumun anatomisini toplumsal iktisatta aramak"* gerekiyordu. Marx kitabın önsözünde toplumsal iktisatla ilgili araştırmalarına Paris'de başladığını ve bu araştırmalarını Brüksel'de sürdürdüğünü yazar. Marx'ın bu kitabında orkaya koyduğu görüşler gerçekte daha önceki çalışmalarıyla ilgili derinlemesine bir genel bakış özelliği taşır. Genel fikir son derece belirgindir: *"Maddi yaşamın üretim biçimi toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşamın gelişimini en genel çerçevede belirler. İnsanların yaşamını belirleyen onların bilinci değildir, tersine onların toplumsal yaşamları bilinçlerini belirler."* Marx bir geçiş yapıtı diyebileceğimiz bu yapıtından sekiz yıl kadar sonra *Sermaye*'nin yazımına başlayacaktır.

1848 olayları Marx'ın yaşamında her anlamda belirleyici bir rol oynadı ve onu *Sermaye*'yi yazmaya götüren düşünce zeminini hazırladı. Olanları şöyle bir anımsayalım. 1848 devriminden on yıl kadar önce başlayan iktisadi sıkıntılar Marx'ın görüşlerini doğrulamış gibiydi. 1847 sonlarında İsviçre ve İtalya'da da ayak-

lanmalar oldu. 1848 şubatında Paris'de devrim patladı. Belçika'da da son derece gerilimli bir hava vardı. Viyana'da ve birçok alman kentinde de benzer şeyler oluyordu. Marx bu oluşumlardan devrim adına çok şey beklemiyordu. Nitekim 1849 mayısında her şey terse döndü. Devrimci güçler tüm Avrupa'da yenilgiye uğradı. Bundan sonra Marx iyiden iyiye yalnız kaldı. Paris'e giden, oradan çıkarılınca İngiltere'ye yerleşmek zorunda kalan Marx'ı bundan böyle güç günler bekliyordu. *"Dostuna yardım etmek için Engels Manchester'da babasının kuruluşunda bir memurluk aldı, kendi görüşlerini geliştirmekten böylece vazgeçiyordu, çünkü Marx'ın çalışmalarını kendi çalışmalarından daha önemli görüyordu. Engels yirmi yıl boyunca düzenli olarak Marx'a para aktardı"* (Henri Denis, *İktisadi düşüncenin tarihi*). 1857'de yeni bir iktisadi bunalım patlak verdi, ancak bu defaki bunalım devrime dönüşmedi. Ancak onun verdiği esinle Marx *Toplumsal iktisadın eleştirisine katkı*'yı yazdı. Bu kitabın tüm içeriği *Sermaye*'nin birinci cildinde yer alacaktır. Birinci cilt 1867'de yayımlandı. Öbür ciltleri Engels Marx'ın ölümünden sonra 1885'de ve 1894'de yayımlayacaktır. *Sermaye* Marx'ın her anlamda en sıkıntılı günlerinde yazılmıştır demek yanlış olmaz.

İktisadi düşüncenin tarihi'nde Henri Denis *Sermaye*'yle ilgili olarak şunları söyler: *"Sermaye'de Marx klasik ingiliz iktisatçılarının çalışmalarına dayanarak, özellikle Ricardo'ya dayanarak modern iktisadın üretimin tarihsel bir biçimi olarak sermayeci düzen olduğunu, onun özünün de emek gücünün sermayeyle sömürülmesi olduğunu göstermeye çalışır. Tarih bugün şöyle bir durum yaratmıştır: toplum iki büyük sınıfa bölünmüştür: üretim araçlarını ellerinde bulunduranlar ve emek gücünden başka bir şeyi olmayanlar. Bu durumda sermayeciler proleterlerin işgücünü satın alırlar ve malların üretimini yönlendirirler. Malların satışından elde edilen kazançlar onlara sermayelerini artırma olanağı sağlar, aynı zamanda tüketim olanağı sağlar."* Böylece onlar emeğin üretkenliğini artırmaya yönelirler, bu etkinliklerini hem sanayide hem tarımda ortaya koyarlar. Gerçekte bütün iktisadi yaşam düzeninin inceliklerini kavramak için klasik ingiliz iktisatçılarına yönelmek gerekir. O araştırmadan ortaya çıkacak olan gerçek de emek gücünün çok büyük boyutlarda sömürülmekte olduğudur.

Buna göre çağdaş iktisadi yaşam düzeni malların değiştokuşu üzerine kurulmuştur. Bir mal her şeyden önce bir kullanım değeri ortaya koyar, bu onun ona sahip olan kişiye sağladığı yararla ilgilidir. Sonra bir de bir malın değiştokuş değeri vardır. *"İki değer birbirine bağlıdır, çünkü bir nesne yararlıysa bir kimseye satılır. Bununla birlikte değiştokuş değerini yarara indirgemek olası değildir, çünkü bir malın yararlı olduğu kadar değerli olduğu doğru değildir"* (Henri Denis). Bu noktada Ricardo'nun bakış açısına başvurmak doğru olur. Değiştokuş değeri doğrudan doğruya üretimde harcanmış olan emek niceliğini ortaya koyar. Ricardı gibi Marx da şunu belirtir: pazarda satılmak üzere üretilmiş malların bir değiştokuş değeri vardır, ama örneğin bir sanat yapıtının değiştokuş değeri yoktur. Onun fiyatını belirleyen koşullar bir tencerenin ya da tavanın fiyatını belirleyen koşullardan ayrıdır. Toprağı da bir değiştokuş değeri yoktur ama toprak satılır. Öte yandan Ricardo gibi Marx da üretim araç ve gereçlerinin üretilmesine harcanmış emeğin de üretilmiş malın fiyatını etkilediğini söyler.

Bir başka önemli nokta da bir iş kolunda bir bireyin ürettiği emeğin bir başka bireyin ürettiği emekle özdeş olmadığıdır. *"Somut emekler birbirlerinden ayrılırlar. Ama değiştokuş değerinin oluşum süreci tüm somut emekleri 'soyut emek'e indirger"* (Henri Denis). Öte yandan Marx üretilmiş malların değiştokuş değerin-

de yansıyan emeğin "üretici emek" olduğunu söyler. Adam Smith gibi Marx da memurları ve hizmetlileri üretken olmayanlar diye ayrı bir kesime sokar. Ancak Smith'e karşıt olarak tam anlamında ticari etkinliği de üretken olmayan kesimle ilgili görür. Bir satıcının malını biraz daha pahalıya satmak için harcadığı vakit malın değerini yükseltmez. Buna karşılık Marx üretici kurumda çalışan bir kişinin, örneğin mal götürüp getiren taşıyıcının üretici bir emek insanı olduğunu benimser.

Pazar fiyatı istem ve sunuma bağlıdır. Her fiyat bir emek harcamanın sonucudur. Değiştokuş değerinin tek kaynağı emektir. Buraya kadar Marx klasik ingiliz iktisatçılarının çizmiş olduğu tabloyu hemen hemen hiç değiştirmemiştir. Değişiklik gelir bölüşümü sorunuyla ilgili olacaktır. Sermayeciler ve toprak sahipleri çalışmadan kazanç sağlarlar. Emeğin yarattığı değer üzerinden pay almaktır bu. Ricardo ve Smith bunu çok olağan karşılarlar. Sosyalistler emeği gerçek değerinin altında satın almanın ahlaki olmadığını düşünürler. Marx için sorun ahlakla ilgili değildir. Üreticinin ve toprak sahibinin sağladığı gelir raslantısal değildir, sermayeciliğin özüne özgü bir durumdur. Marx'a göre sermayecinin satın aldığı emek değil emek gücüdür yani işçinin emek yeteneğidir. Bu güç ya da yetenek de sermayeci düzenin kurallarına göre ödenmiştir. Burada artık değer sorunu ortaya çıkar. Sermayecinin sağladığı yarar ve toprak geliri bu artık değerin parasal anlatımıdır. Öyleyse onları ahlaki bir zemin üzerinde bir hırsızlık gibi görmek yerine sermayeci düzenin doğal sonucu olarak değerlendirmek gerekir. Ancak bu belirleme işçinin sömürülmediği anlamına gelmez. Sermayeci de toprak sahibi de gelirlerini artırmak adına işçiyi sömürmektedirler.

Klasik iktisatçılarla pekçok konuda anlaşan Marx bu noktada onlardan iyiden iyiye ayrılır. *"Bazen kazancın ve toprak gelirinin emeğin meyvasından pay almak olduğunu söylemiş olsalar da onlar bu pay almanın tümüyle doğal olduğunu benimsediler, çünkü onlara göre işçinin yalnızca yaşamını sürdürmek için gerekli olanı alması doğaldı, aynı zamanda toprağı daha verimli olan bir toprak sahibinin toprağı daha az verimli olan bir toprak sahibinden daha yüksek bir kazanç sağlaması doğaldı. Marx, tersine, şunu gösterdiğini düşünür: emek gücünün mala dönüşmesi belli bir tarihsel sürecin sonucudur, sermayeci gelirlerinin 'doğal' özyapısını doğrulamaktan uzaktır, onların tarihsel özyapısını ortaya koyar"* (Henri Denis). Marx'a göre klasik iktisatçıların yaptığı şey doğrudan doğruya öz'le görünüş'ü birbirine karıştırmaktır. Gerçeği anlamak için de öz'e başvurmak gerekir. *"Böylece Marx için sermayeci gerçekliğin özü, değerin oluşması ve artık değere sermayece el konulmasıdır. Sermayenin ve toprak akarının yararını anlayabilmek için bu gelirlerin artık değerin anlatımı olduğunu anlamak gerekir. Ancak her ürünün değerin karşılık olan bir fiyata satılması da zorunlu değildir"* (Henri Denis). Kimileri daha aşağı fiyata kimileri daha yüksek fiyata satarlar. Bir kesimde fiyat şuyken bir başka kesimde fiyat başka olacaktır. Ancak genel görünüm şunu ortaya koyar: mallar artık değer oluşturacak biçimde satılmaktadır.

Buna göre toplumsal iktisat sermayeci düzende ilişkilerin doğasını açıklamakla yükümlüdür. Ancak Marx'a göre sermayeci toplumun insanları toplumsal iktisat diye bir şeyden haberli değillerdir. Onlar emek-sermaye ilişkisini sıradan bir ilişki gibi görürler. Sermayeci düzenin insanlıkdışı yönelimleri buna dayanır: *"Bireylerin bilincinde iktisadi yaşam insanlar arasındaki ilişkilerden oluşmuş değildir, onlara göre iktisadi yaşam nesnelerle, şeylerle ilgili basit bir devinimdir, her kişinin yaşamına egemen olan bir devinimdir. Onların gözünde bu şeyler aydınlatmayı düşünmedikleri gizemli özelliklerle donanmıştır. Ürünlerin bir fiyatı var-*

dır. Üretim araçları yarar sağlar. Toprak akar getirir. Paranın bir satınalma gücü vardır, buna göre kazanç sağlar. Bütün bu şeyler 'doğal' diye düşünülmüştür ve 'doğal' diye düşünülmektedir, kimse onları açıklamaya yönelmez, paranın devinimini, gelirleri, paranın satınalma gücünü açıklamaya yönelmez. Bireyler iktisadi olguları kör bir yazgının sonucu diye değerlendirirler. (..) Mallar, özellikle de para onlar için gerçek tapıncaklardır" (Henri Denis).

Marx iktisadi yaşam düzenini tümüyle tarihsel bir olgu diye değerlendirir. Önemli olan bu düzenin çelişkilerini ortaya koymaktır. Oysa iktisatçılar bile böyle bir çabanın içinde değillerdir. Düşünülmeyen iktisadi yaşamın çelişkileri doğal olarak artarak sürecektir, bu da iktisadi yaşamı zora sokan bir durumdur. İşte bu noktada işçi sınıfının artan yoksullaşması sorunu ve ona bağlı olarak devrimci savaşım gereksinimi ortaya çıkar: ne yapıp yapıp üretim araçlarının ortak mülkiyetini olası kılacak yeni bir düzeni sağlamak gerekir. Zenginliği yaratan emekçiler tam anlamında sefalete itilmişlerdir. Marx özellikle sefaletin giderek artması sorunu üzerinde durur. Sermayeci kesimli işçi kesimi arasındaki uçurum her gün biraz daha büyümektedir. Bu da devrime giden yolun açılması anlamına gelir. Emekçilerin devrim yolunda örgütlenmesi kurtuluşun ilk gerçek adımını oluşturur: artık sermayecilerin mallarını ellerinden alma dönemi başlamak üzeredir, bundan böyle emeğin toplumsallaşması sürecine girilecektir. Buna göre sınıfsız bir toplum düzeni yakında ortaya çıkacaktır.

Sermayeci düzenin yıkılmasından sonra neler olacağı sorunu *Sermaye*'de pek karşılık bulmaz. Belki de çözümü şiyle düşünebiliriz: iktisadi yaşam koşulları ağırlaştıkça ve bireyler iktisadi oluşumları kavramaya başladıkça kurtuluşun yollarını arayıp bulacaklardır. Kurtuluş iktisadi anlamda her şeyden önce Marx'ın belirlediği gibi değerin ortadan kalkışı olacaktır. Marx geleceğin toplumuyla ilgili görüşlerini 1891'de yayımlanacak olan *Gotha programının eleştirisi*'nde ortaya koyar. 1875'de iki alman işçi partisi bir araya gelerek Gotha'da bir kongre topladılar. Bu kongrede bir program kabul edildi. Bu program alman sosyalisti Ferdinand Lassalle'in görüşleri doğrultusunda hazırlanmıştı. Lassalle'in oldukça özgün görüşleri vardı. O, hükümetle emekçiler arasında bir ortaklaşmadan emekçilerin büyük yarar sağlayacağını düşünüyordu. Hükümet işçilerden oy alacak, buna karşılık onların yaşam düzeylerini geliştirecekti.

Gotha programının eleştirisi'nde Marx ünlü *"komünist toplumun ilk evresi"* sözünü kullanarak şöyle dedi: *"Sermayeci toplumla komünist toplum arasında bu birinciden bu ikinciye devrimci dönüşüm evresi yer alır. Buna da siyasal bir geçiş dönemi karşılık olur, bu dönemde devlet proletarya diktatörlüğünden başka bir şey olmayacaktır."* Buna göre bu eleştiri kitabı sermayeci düzenden komünist düzene geçişin koşullarını belirler. Marx'çıların bugün "sosyalizm" diye adlandırdığı bu geçiş evresinde üretilmiş malların bölüştürülmesi harcanan emeğin niteliğine ve niceliğine göre olacaktır, bu da her kişide üretici güçlerin gelişimine etkin olarak katılmak için canla başla çalışma isteği uyandıracaktır. Marx bu eleştiride *Sermaye*'de bulunmayan bir görüşü ortaya koyar: geleceğin toplumunda sermayeciliğe özgü iktisadi yasalar tümüyle ortadan kalkacaktır, herkese emeğinin niteliğine ve niceliğine göre formülünü ortaya atan Marx bununla birlikte bir yerde şunları yazacaktır: *"Komünist toplumun üst bir evresinde, bireylerin işbölümüne bağlı köleleştirici bağımlılıkları ortadan kalktığında, buna göre düşünce emeğiyle elemeği arasındaki çatışkı ortadan kalktığında, emek yalnızca bir yaşamı sürdürme aracı olmayıp aynı zamanda varoluşun ilk gereksinimi durumuna gel-*

diğinde, bireylerin her yönde gelişimiyle üretici güçler büyümeye doğru gittiğinde ve ortak zenginliğin kaynakları verimli bir biçimde kendini ortaya koyduğunda burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılmış olacak ve toplum bayraklarının üzerine şunları yazabilecektir: Herkesten yeteneklerine göre, herkese gereksinimlerine göre."

Marx böylece iktisadi ve toplumsal açıdan, felsefi bir zemin üzerinde, geleceğin verimli ve adaletli toplumunun koşullarını öngören görüşler ortaya koydu. Bu görüşlerin gelecek zamanlarda ne kadarı gerçekleşebilir, bunu elbette hiçbirimiz bilemeyiz. Filozoflar öngörülerini ortaya atarken olacakları şimdiden bilmenin falcılıktan başka bir şey olmayacağını da bilen kişilerdir. Ancak onlar öngörüsüz felsefe olamayacağını da bilirler. Öte yandan bir düzeni tartışmak, bir gelecek tasarımını geliştirmeyi zorunlu kılar. Bu çerçevede her felsefe gibi Marx felsefesi de eleştirilere açıktır. Marx'a pekçok övgüler ve pekçok eleştiriler yöneltildi. Bu övgülerin de eleştirilerin de kaynağında özellikle isteklerin belirlediği duygusallıklar baskındı. Bu arada Marx'ın görüşleri sahibinin ellerinden kurtulup Marx'çılık adı altında emek insanlarının ve aydınların ülküsü durumuna geldi, bu yolda onun birbirine uymaz yorumlara uğradığı da oldu. Bugün Marx'çılıktan çok Marx'çılıklardan sözetmek daha doğru olacaktır. Bunlar olurken Marx'ın görüşlerinin deyim yerindeyse doğasını yitirmek gibi bir tehlikeyle yüzyüze geldiği yerler de çok oldu. Marx'ın görüşlerini basitleştirerek siyasete uygulama telaşı bu sonucu kendiliğinden getirmiştir. Bazı siyasetçiler Marx'da güçlü bir doğrulayıcı bulmak istediler. Bir siyasal atılımın Marx adına yapılması insanlara güven duygusu aşılar.

Marx felsefesi her şeyden önce bizi tarihe yerleştirir ve bizim tarihsel bir varlık olarak hem tarihin bir ürünü olduğumuzu hem de tarihi yaratanlar olduğumuzu bize duyurur. Marx'ın yüzyılı deyim yerindeyse tarih bilincinin değişik biçimlerde öne çıktığı bir yüzyıldır. Öte yandan Marx'ın bu tarihselci bakış açısının gelişiminde elbet Lamarck'ın ve özellikle Darwin'in biyoloji alanında ortaya koydukları çok önemli evrimci görüşlerin etkisi de olmuştur. Ne var ki Marx'ın düşünce zenginliğini birkaç kaynaktan edinilmiş bilgilerin bir bileşimine indirgemeye kalkmak akılsızlık olur. Marx'da pekçok düşünürün, bu arada yeni yaşam koşulları karşısında büyük bir tedirginlik yaşamış olan Jean-Jacques Rousseau'nun da önemli etkileri olmuştur. Marx yapıtlarında sık sık Rousseau'dan ve onun *Toplumsal sözleşme*'sinden sözeder. Zaten Lamarck'dan, Darwin'den, Rousseau'dan, Hegel'den... etkilenmemiş bir Marx pek garip bir Marx olurdu, belki de Marx'ın adını duymamış bir Marx olurdu.

Pierre ve Monique Favre *Marx'dan sonra Marx'çılıklar* adlı çok küçük ama çok önemli kitaplarında şöyle derler: *"Marx'çı öncüler hiç de donanımlı olmadıkları konuda bir açıklama çabası ortaya koymak zorundaydılar: genelde Marx'ın bir iki parçasını biliyorlardı, kuramsal temelleri özümlemek için gerekli kültürleri de pek yoktu, ayrıca çok zaman XIX.yüzyılı belirleyen katı usçulukların etkisinden –olumculuk, toplumsal Darwin'cilik– kurtulabilmiş değillerdi. Böyle olunca, bu öncülerin çoğu Marx'çılığın özündeki etkinliği kavrayamadılar, onu kapalı bir dizge olarak öne sürdüler, bu dizgede Marx'ın düşüncesi yavanlaşmış ya da çarpıtılmıştı."* Bu olumsuz görünümler bir yana, Marx'ın felsefesi bize yeni yaşam koşullarını kavramakta ve açıklamakta her zaman ışık tutuyor. İdeolojik nedenlerle Marx'a karşı olanlar bile onun görüşlerinden enine boyuna yararlandılar. Marx kadar eleştirilmiş ve Marx kadar önemsenmiş çok az düşünür vardır. Marx'çılık bu etki gücünü uzun zaman koruyacak gibi görünüyor.

AFŞAR TİMUÇİN



DÜŞÜNCE TARİHİ 1. CİLT: Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları

DÜŞÜNCE TARİHİ 2. CİLT: Gerçekçi Düşüncenin



DÜŞÜNCE TARİHİ 3. CİLT: Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü





Marx'ın yabancılaşma kuramına giriş

Judy Cox

Önceki toplumlarda tasavvur edilemeyen teknolojik başarıları kavradığımız bir dünyada yaşıyoruz: Bu çağ uzay yolculuğu, internet ve genetik mühendisliği çağıdır. Kendi yarattığımız güçler karşısında kendimizi daha önce hiç bu kadar çaresiz hissetmemiştik. Emeğimizin ürünleri daha önce asla tam da varoluşumuzu tehdit etmemişti: Bu çağ aynı zamanda nükleer felaketler, küresel ısınma ve silahlanma yarışı çağıdır. Tarihte ilk defa gezegendeki herkesin gereksinimlerini karşılamak için yeterince üretim yapabiliyoruz. Yine de milyonlarca canlı yoksulluk yüzünden gelişimini tamamlayamıyor ve felaketler yüzünden yıkıma uğruyor. Doğal dünyayı denetim altına alma gücümüze karşılık toplumumuz, ekonomik gerilemenin ve askeri çatışmanın, doğal felaketlerin açıkça direnilmez güçleri ile yaşamlarımızı harap etmesi gibi, güvensizliğin egemenliği altındadır. Kentlerimizin nüfusu arttıkça yaşamlarımız da yalıtılmışlık ve yalnızlık duygularıyla karakterize ediliyor. Marx'a göre sistem daha gençken bu çelişkiler ortadaydı. O bunu şöyle ifade etmişti:

Bir yandan daha önceki insan tarihinin hiçbir çağının şüphe etmediği endüstriyel ve bilimsel güçler yaşamımıza girerlerken öte yandan Roma İmparatorluğu'nun korku buhranlarını fazlasıyla geçen çürüme belirtileri ortaya çıkıyor. Günümüzde her şey kendi karşıtına gebe görünüyor. Makineler insani emek süresini kısaltma ve verimli hale getirme gücüyle bahşedilseler de yoksulluğu ve fazla çalıştırılmayı gözlemliyoruz. Yeni zenginlik kaynakları garip tekinsiz bir büyü ile arzu kaynaklarına dönüştürülüyor. Sanatın başarıları karakter kaybıyla ortaya çıkarılmış gibi görünüyor.[1]

Marx topluma egemen olan görünüşte impersonel güçlerin ardında yatan insan etkinliğini açığa çıkarmak için kendi yabancılaşma kuramını geliştirdi. Yaşadığımız toplumun çehreleri doğal ve bizden bağımsız gibi görünseler de onların nasıl olup da geçmişteki insan eylemlerinin sonuçları olduklarını gösterdi. Macar Marxist Georg Lukacs'a göre Marx'ın kuramı 'toplumsal kurumların katı, tarih dışı doğal görünüşünü çözer; onların tarihsel kökenlerini açığa çıkarır ve böylece de onların, tarihsel çöküş de dahil, her açıdan tarihe bağımlı olduklarını gösterir'.[2] Marx yalnızca geçmişteki insan eyleminin modern dünyayı yarattığını değil aynı zamanda da insan eyleminin kapitalizmin çelişkilerinden bağımsız bir gelecek dün-

yayı da biçimlendirebildiğini gösterdi. Marx insanların içinde yaşadıkları toplum tarafından nasıl biçimlendirildiklerine, aynı zamanda da o toplumu değiştirmek için nasıl eyleyebildiklerine, insanların nasıl hem 'belirlenmiş dünya' hem de 'dünya üreten' olduklarına ilişkin materyalist bir kuram geliştirdi. Marx'a göre yabancılaşma, ondan önce Hegel ve Feuerbach'da olduğu gibi zihinde ya da dinde kökleştirilmez. Bunun yerine Marx yabancılaşmayı maddi dünyada kökleşen bir şey olarak anladı. Yabancılaşma denetim kaybı, özellikle de emek üzerindeki denetim kaybı demektir. Emeğin Marx'ın yabancılaşma kuramında nasıl böyle merkezi bir rol oynadığını anlamak için ilk önce Marx'ın insan doğası konusundaki düşüncelerine bakmak gerekir.[3]

İNSAN DOĞASI NEDİR

Marx insanların içinde yaşadıkları toplumdan bağımsız olarak var olan sabit bir doğaya sahip oldukları genel görüşüne karşı çıktı. Değişmeyen insan doğasına atfedilen özelliklerin çoğunun aslında farklı toplumlarda büyük ölçüde değiştiğini gösterdi. Yine de Marx insan doğası düşüncesinin kendisine karşı çıkmadı. İnsan gereksinimlerini doyurmak için doğa üzerinde çalışma ihtiyacının bütün insan toplumlarının yegane tutarlı özelliği, 'insani varoluşun daima hüküm süren, doğanın yüklediği koşulu'[4] olduğunu öne sürdü. İnsanlar bütün diğer canlılar gibi hayatta kalmak için doğa üzerinde çalışmak zorundadırlar. Buna karşılık insanların emeği hayvanlarınkinden, insanların bilinç geliştirmeleri yoluyla ayrılır. Marx Kapital'in başında bunun ünlü bir örneğini vermiştir:

Bir örümcek bir dokumacınınkine benzeyen işlemler yürütür ve bir arı peteklerini inşa ederken bir mimarı fazlasıyla utandırır. Ancak en kötü mimarı arıların en iyisinden ayıran şey mimarın binasını gerçekten inşa etmeden önce imgeleminde canlandırmasıdır. Her emek sürecinin sonunda onun başlangıçta işçinin imgeleminde zaten var olduğu sonucuna varırız.[5]

Marx'ın düşüncelerine yararlı bir giriş olan *How to Read Karl Marx* adlı yapıtında Ernst Fischer de insan emeğine ilişkin benzersiz olanın ne olduğunu betimlemiştir. O, doğa üzerinde bilinçli olarak eylediğimizden dolayı başarılarımızı nasıl inşa ettiğimizi ve gereksinimimiz olan şeyleri üretmenin yeni biçimlerini nasıl geliştirdiğimizi açıkladı. Bu, bizim bir tarihe sahip olmamız hayvanlarınsa sahip olmamaları demektir: 'Hayvanın türsel doğası sonsuz bir tekrardır, insanınki dönüşüm, gelişme ve değişmedir'.[6]

Doğa üzerinde çalışma yalnız doğal dünyayı değil çalışanın kendisini de değiştirir. Marx Kapital'den aktarılan şu ifadede olduğu gibi bu düşünceyi sıklıkla yeniden vurgular: 'Dış dünya üzerende böyle eyleme ve onu değiştirme yoluyla o aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Uyuklayan güçlerini geliştirir ve onları kendi emrine tabi olarak edimde bulunmaya zorlar.' Böylece emek işçinin içinde yaşadığı dünyayı biçimlendirdiği ve kalıba döktüğü ve de kendisini yaratmak ve icat etmek için uyaran dinamik bir süreçtir. Marx bilinçli emek kapasitemize 'türsel varlığımız' demiştir.

Bizim türsel varlığımız da aynı zamanda, Marx'ın *Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları*'nda (1844) açıkladığı gibi toplumsal bir varlıktır: 'Birey toplumsal varlıktır'. İnsanların yaşamaları için gerekli olan şeylere ulaşmak için bir arada

çalışmaya gereksinim duymaları nedeniyle birbirleriyle, kendi kişisel tercihlerine bakmaksızın ilişkiler içine girmeleri gerekir. Grundrisse'de Marx şunu belirtmiştir: 'Toplum bireylerden oluşmaz; bireylerin kendilerini içinde buldukları bağlantılar ve ilişkiler toplamını ifade eder'. İnsanlık fizik dünyayla emek aracılığıyla ilişki kurar; insanlık kendisini emek aracılığıyla geliştirir ve emek insanların birbirleriyle ilişkilerinin kaynağıdır. Dolayısıyla emek sürecinde ortaya çıkan şeyin toplumun bütünü üzerinde can alıcı bir etkisi vardır.

Bizim çalışmak, nasıl çalışacağımızı ve başarılarımızı nasıl inşa edeceğimizi geliştirme yeteneğimiz üretici güçlerin kümülatif gelişimiyle sonuçlanmaya eğilimlidir. Böyle bir gelişme sınıf toplumunu ortaya çıkarır. Toplum bir artık üretebilir hale geldiğinde doğrudan doğruya üretme gereksiniminden bağımsız olan ve başkalarının emeği üzerindeki denetiminden dolayı yaşayabilen bir sınıfın ortaya çıkması da olanaklı hale gelir. Bu üretici güçleri geliştirmek ve yönetmek için bu süreç gerekliydi ancak bu aynı zamanda da toplumun çoğunluğunun, üreticilerin kendi emekleri üzerindeki denetimi kaybetmeleri anlamına geldi. Böylece emeğin yabancılaşması sınıf toplumuyla birlikte ortaya çıkar ve Ernst Fischer onun sınırsız emek potansiyelini nasıl tersine çevirdiğinin parlak bir betimlemesini sunmuştur:

İlk alet, içinde, gelecekte potansiyel olarak ortaya çıkacak olanların tümünü içine alır. Dünyanın bilinçli etkinlik yoluyla değiştirilebildiği gerçeğinin ilk kavranışı, henüz bilinmeyen ancak kaçınılmaz değişme olarak bütün geleceği içerir. Kendi elleri, kendi zihni ve kendi imgelemi ile çalışma yoluyla doğayı kendi doğası kılmaya başlamış olan bir canlı varlık asla durmayacaktır. Her başarı fethedilmeyen ülkeye kapı açar...Ancak iş yaratıcı değil yıkıcı olduğu, güçlerin özgür oyunu olarak değil de baskı altında yüklenildiği, insanın fiziksel ve zihinsel potansiyelinin açılıp gelişmesi değil de kuruması anlamına geldiği zaman emek kendi ilkesinin ve dolayısıyla da insanın ilkesinin reddi olur.[7]

Bir sınıfın toplumun gereksinim duyduğu şeyleri üretme araçları üzerinde denetime sahip olduğu sınıf ayrılıklarının ortaya çıkması bireyler ve ait oldukları toplum arasında başka bir ayrılığa yol açmıştır. Toplumsal yaşamın belirli biçimleri bireylerin çıkarları ile bir bütün olarak toplumun çıkarları arasında bir ayrım yaratarak 'ben'in bireysel ve toplumsal iki boyutu arasına bir takoz sürer'.[8] Yine de yabancılaşma her sınıf toplumunda değişmeden kalan sabit bir insani koşul değildir.

YABANCILAŞMA VE KAPİTALİZM: ALL IN A DAY'S WORK

Feodal toplumda insanlar henüz doğal dünyayı denetleme veya kıtlıktan kurtulmak için yeterince üretim yapma ya da hastalıkları iyileştirme araçları geliştirmemişlerdi. Bütün toplumsal ilişkiler 'emeğin üretici güçlerinin bir alt aşaması ve buna uygun olarak da kendi maddi yaşamlarını yaratma ve yeniden üretme sürecindeki insanlar arasındaki, dolayısıyla da insanla doğa arasındaki sınırlı ilişkiler ile koşullandırılmıştı'. [9] Toprak üretimin kaynağıydı ve böylece de insanların kendilerini bireyler olarak değil toprağa bağımlı olarak gördükleri feodal-malikaneci sistem egemendi. Marx bunu *Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları*'nda şöyle betimlemiştir:

Feodal toprak sahipliğinde zaten toprağın insan üzerinde yabancı bir güç

olarak egemenliğini bulgularız. Köle toprağın bir müştemilatıdır. Aynı şekilde ata'nın bu varisi olan toprak, ilk doğan çocuğa aittir. Onu miras alır. Özel mülkiyet yasası onun temeli olan toprak mülkiyeti ile başlar.[10]

Toprak sahipliği veraset ve soylara bağlıydı: Doğumunuz yazgınızı belirlemişti. Erken yapıtlarından birinde Marx 'aristokrasinin kendi kanı kendi soyuyla övünmesinin, kısaca bedenin bu soy kütüğünün kendi uygun bilimini hanedanlıkta nasıl bulduğunu, aristokrasinin sırrının zooloji olduğunu' betimledi.[11] Sizin yaşamınızı ve başkalarıyla ilişkinizi belirleyen bu zoolojiydi. Bir yandan üretici güçlerin bu alt düzeyi köylüler için daimi iş anlamına gelirken öte yandan feodal beyler ve kilise memurları güç kullanma yoluyla köylülerden istediklerini aldılar.

Böylece yabancılaşma, üretici güçlerin bu aşağı düzeyinden, insanın toprağa boyun eğişinden ve feodal yönetici sınıfın egemenliğinden doğdu. Ancak bu yabancılaşma biçimlerinin sınırları da vardı. Köylüler kendi topraklarını işlediler ve gereksinin duydukları şeylerin çoğunu kendi bağımsız aile birlikleri içinde ürettiler. 'Bir kişi eğer toprağa bağlıysa o zaman toprak da insanlara bağlıdır... Bu köylü ve hatta orta çağların kölesi kendi emeğinin randımanının en azından % 50'sine bazen de %60 veya %70'ine sahipti'.[12] Feodal toplumdaki toplumsal ilişkiler itaat ve egemenlik ilişkileriydi ancak onlar açıkça bireyler arasındaki ilişkilerdi. Marx Kapital'de 'kendi işlerini yaparlarken bireyler arasındaki toplumsal ilişkilerin nasıl onların karşılıklı kişisel ilişkileri olarak görüldüğünü ve emek ürünleri arasındaki toplumsal bağıntıların biçimi altında gizlenmediklerini' betimledi.[13]

Buna karşılık feodalizmin sınırlamaları kapitalizmin dinamiğinden çok farklıydı. Burjuvazi her şeyin parayla alınıp satılabildiği bir toplumu arzuladı: 'Satış yabancılaşmanın uygulanmasıdır'.[14] Böyle bir toplumun yaratılması ortak toprağın kaba bir şekilde çitle çevrilmesine bağlıdır. Bu ilk defa, toplumdaki çoğunluğun üretme ve geçinme araçlarına doğrudan geçişinin reddi, böylece de hayatta kalmak için yeni bir sömürü biçimine, ücretli işe boyun eğmek zorunda kalan topraksız bir işçi sınıfının yaratılması demekti. Kapitalizm 'insanlar, üretim araçları ve üretim materyalleri arasındaki ilişkilerde temel bir değişikliği' gerektirdi.[15] Bu temel değişiklikler yaşamın her görünümünün dönüştürülmesi demekti. Hatta zaman kavramı bile öylesine köklü bir değişikliğe uğradı ki 17. yüzyılda oyuncaklar olan saatler, 'endüstriyel disiplinin gerektirdiği iş ahlakı ve dakiklik alışkanlığı için dakikaların ve saatlerin soyut bir ölçümünün önemi' nedeniyle çalışma zamanının bir ölçüsü ya da tembelliği ölçmenin bir aracı oldu.[16]

İnsanlar artık ürettiklerini satma hakkına sahip değildiler: Kendi emeklerinin ürününden ayrı hale geldiler. Peter Linebaugh 18. yüzyıl İngiltere tarihini anlatan The London Hanged'de işçilerin kendilerini ürettiklerinin sahipleri olarak gördüklerini açıkladı. 18. yüzyılın sonlarına doğru onları, ürettiklerinin sadece, fabrikaları olan kapitalistlere ait olduğuna inandırmak büyük bir baskı, hukuki bir saldırı oldu. 18. yüzyıl boyunca birçok işçiye para ödenmedi. 'Bu Rus serf emeği ve Londra ticaretlerindeki kentli emeği için doğruydu'.[17] Buna karşılık 19. yüzyılla birlikte ücretli emek bütün diğer ödeme biçimlerinin yerini almıştı. Bu artık emeğin bir meta olması, pazarda satılması demekti. Kapitalistler ve işçiler birbirlerinden usulen bağımsız gerçekteyse birbirlerine sıkı sıkıya bağlıydılar. Üretim artık evde değil yeni disiplin sistemlerinin uygulandığı fabrikalarda gerçekleşiyordu. Emeğin fabrikalarda mekanikleşmesi insanların makinelerle ilişkisini değiştirdi. 'İnsan yaratıcılığının bu olağanüstü ürünleri işçiye karşı acımasızlığın bir kaynağı haline geldi'.[18] Marx Kapital'de zanaatçı ve sanatçıların işi ile fabrika işçisininkini karşılaştırdı:

El sanatları ve imalatta işçi bir araç kullanır, fabrikada makine onu. Orada emek aletinin hareketlerini kendisi oluştururken burada onun izlemesi gereken, makinelerin hareketleridir. İmalatta işçiler canlı bir mekanizmin parçalarıdırlar. Fabrikada salt canlı bir uzantı haline gelen işçiden bağımsız olan cansız bir mekanizme sahip oluruz.[19]

Fabrika üretiminin en önemli ve yıkıcı özelliklerinden biri iş bölümüydü. Kapitalizmden önce farklı üretim ya da zanaat alanlarındaki farklı insanlarla toplumsal bir iş bölümü oluşmuştu. Kapitalizmle birlikte üretimin her dalında ayrıntılı bir iş bölümü ortaya çıktı. Bu iş bölümü işçilerin, bütün diğerleri pahasına kendi insani güçlerinin yalnızca bir ya da iki yanını gerçekleştirdikleri belirli görevler, bir dizi atomize etkinlik içinde uzmanlaşmak zorunda olmaları demekti. Harry Braverman bu bölünmenin sonuçlarına şöyle işaret etmiştir: 'Toplumsal iş bölümü toplumu alt bölümlere ayırırken ayrıntılı iş bölümü insanları alt bölümlere ayırır ve toplumun alt bölümü bireyi ve türü arttırabilirken bireyin alt bölümü insani yeteneklere ve gereksinimlere bakmaksızın sürdürülürse kişiye ve insanlığa karşı bir suçtur'.[20] 19. yüzyıl sanayileşme eleştirmeni John Ruskin iş bölümünün yanlış bir terim olduğunu zira bölünenlerin insanlar olduğunu yazdığında benzer bir noktayı vurguluyordu.

Bu sistemde işçiler gitgide üretim araçlarına sahip olan kapitalistlere benzer hale geldiler. İşçi hem zihinsel hem de fiziksel olarak bir makine düzeyine düşürülürken ve bir insan olmaktan soyut bir etkinlik ve bir mide haline getirilirken böylece o aynı zamanda da piyasa değerindeki, sermaye yatırımındaki her düzensiz değişime ve servet sahibinin kaprislerine daha da bağımlı hale gelir'.[21] Kapitalizm-'den bağımsız yaşamak işçiler için olanaksız hale geldi: çalışmak bir makineye indirgenmek; işi kaybetmek ölümü yaşamak demekti. İş olmaksızın, sermaye olmadığında Marx, işçinin kendi yaşamını bırakabileceğini öne sürmüştür: 'sermayenin varoluşu onun varoluşu, onun yaşamıdır zira bu onun yaşamını aynı şekilde belirler'.[22] Bağlanılan başka bir seçenek yoktur- iş bir hayatta kalma meselesidir. Dolayısıyla emek, zorlanılan emek haline geldi; çalışmamayı, yaptığınız şeyi ve nasıl yaptığınızı seçemezdiniz. Marx bunu şöyle ifade etmiştir:

Emek işçi için dışsaldır, onun asıl varlığına ait değildir; dolayısıyla kendi işinde kendini onaylamaz reddeder, kendini zavallı ve mutsuz hisseder, özgür bir zihinsel ve fiziksel enerji geliştirmez bedeninin arzularını kırar ve zihnini harap eder. Bu yüzden işçi ancak çalışmadığı zaman kendini duyumsar çalıştığı zaman değil. Çalışmadığı zaman evindedir çalıştığı zaman değil. Onun işi o halde gönüllü değil zorlanmış, zorlanılmış iştir. Dolayısıyla da bir gereksinimin karşılanması değil kendi dışındaki gereksinimi doyurmanın salt bir aracıdır. Onun yabancı özelliği, hiçbir fiziksel ya da başka bir zorlama olmadıkça ondan bir bela gibi kaçınıldığı gerçeğiyle açıkça gösterilir.[23]

Fabrika sisteminde işin parçalara ayrılmasının başka bir yanı vardı. Atölyede kısmi iş gören ayrıntılı emekçinin yaratılması, hiçbir işçi bütün bir malı üretmediği için, değer üreten sınıfın ortaklaşa olması demekti.[24] Bu ortaklaşalık kendisini, kapitalist üretim biçimlerine karşı sürekli mücadelede ve işçilerin makineler tarafından denetlenmekten çok onları denetleme haklarını sık sık öne sürme girişimlerinde ifade etti, bunun en ünlüsü 19. yüzyıl başlarındaki Luddite Ayaklanmasıydı, bu öylesine yaygın bir ayaklanmaydı ki onu bastırmak için Wateloo'da Wellington'la savaşmaya giden askerlerden çok daha fazlası gönderilmişti.

Kapitalizmin gelişimi kaçınılmaz olduğunu gösterdi ve yabancılaşmayı daha önceleri düşünülmeyen bir dereceye taşıdı. *Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları*'nda (1844 ya da Paris El Yazmaları diye de bilinen) Marx yabancılaşmanın kapitalist topluma yayıldığı dört özel durum tespit etti.

Emek ürünü: İşçi ürettiği nesneden, ona bir başkasının yani kapitalistin sahip olması ve satması nedeniyle yabancılaşır. Bütün toplumlarda insanlar yaratıcı yetilerini kullandıkları, mübadele ettikleri ya da sattıkları nesneleri üretmek için kullanırlar. Fakat kapitalizm altında bu, yabancılaşmış bir etkinliğe dönüşür zira 'İşçi ürettiklerini hayatta kalmak ya da başka üretici bir etkinlikle uğraşmak için kullanamaz.. İşçinin gereksinimleri ne kadar acil olursa olsun ona bu aynı ellerin ürettiklerine sahip olma izlnini vermez zira onun ürettiklerinin tümü bir başkasının malıdır'. [25] Böylece işçiler, yetersiz beslenmlerken, içinde asla oturmayacakları evler inşa ederlerken, asla satın alamayacakları arabalar yaparlarken, giymeye bütçelerinin yetmeyeceği ayakkabılar imal ederlerken vb. pazar için nakit parayla satılan ürünler üretirler.

Marx işçinin ürettiği şeyden yabancılaşmasının, emek ürünlerinin aslında emekçiye hükmetmeye başlaması nedeniyle kuvvetlendirildiğini öne sürdü. I I Rubin, *Essays on Marx' Theory of Value* adlı parlak yapıtında metaların üretiminin bir niceliksel bir de niteliksel yanı olduğunu gösterdi. İlk önce işçiye yarattığı değerden daha azı ödenir. Ürettiği şeyin bir miktarına patronu sahip olur; dolayısıyla işçi sömürülür. Niteliksel olarak o aynı zamanda ürettiği nesnenin içine yaratıcı emeğini koyar fakat bunun yerine geçecek yaratıcı bir emek ona verilemez. Rubin'in açıkladığı gibi 'Kendi yaratıcı gücünün mübadelesinde işçi bir ücret veya bir maaş yani toplu bir para alır ve bu paranın mübadelesinde o emek ürünlerini satın alabilir ama yaratıcı gücü satın alamaz. Kendi yaratıcı gücünün mübadelesinde işçi şeyleri elde eder'. [26] Bu yaratıcılık işçi için sonsuza dek kaybolur ki işte kapitalizm altında, işin bizi teşvik etmeyip ya da canlandırmayıp ve 'fethedilmeyen ülkeye kapı açmayıp' daha çok enerjilerimizi harcamasının ve bizi tükenmişlik duygusuyla baş başa bırakmasının nedeni budur.

Marx'ın *Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları*'ndaki 'işçinin yabancılaşması yalnızca onun emeğinin bir nesne, dışsal bir varoluş haline gelmesi değil aynı zamanda onun dışında, ondan bağımsız ve ona yabancı olması ve özerk bir güç olarak ona karşı durması, onun nesneye bahşettiği yaşamın onun karşısında düşmanca ve yabancı olarak durması demektir' savının ardında ölü emeğin canlı emek üzerindeki bu egemenliği yatar.[27] Marx'a göre bu durum kapitalizm için eşsiz bir durumdur. Daha önceki toplumlarda çalışanlardan daha ziyade genellikle tüketecek daha fazla şeye sahip olmaları beklenebilirdi. Kapitalizm altında, çalışanlar daha ziyade üzerlerindeki düşmanca bir sistemin gücünü arttırırlar. Kendileri ve iç dünyaları daha yoksul hale gelir. 'İşçi ne kadar mal üretirse daima daha ucuz bir meta haline gelir. İnsani dünyanın değerden düşmesi şeyler dünyasının değerinin artışıyla doğrudan bağıntılı olarak artar'.[28]

Emek süreci: Yabancılaşmanın Marx'ın teşhis ettiği ikinci unsuru üretim süreci üzerindeki denetim kaybıdır. Çalışma koşullarımız ve çalışmamızın nasıl düzenleneceği ve de fiziksel ve zihinsel olarak bizi nasıl etkileyeceği üzerinde söz hakkımız yoktur. Çalışma süreci üzerindeki bu denetim kaybı yaratıcı çalışma ka-

pasitemizi karşıtına dönüştürür, böylece de işçi 'etkinliği edilgenlik olarak, gücü güçsüzlük, meydana getirmeyi kuvvetten kesilme, kendi fiziksel ve zihinsel enerjisini, kendi kişisel yaşamını- zira yaşam etkinlikten başka nedir?- kendisinden bağımsız ve ona ait olmayan, kendisine karşı çevrilmiş bir etkinlik' olarak deneyimler.[29] Bu çalışma süreci salt işçilerin denetiminin ötesinde değildir, kendilerine düşman olan güçlerin denetimi altındadır zira kapitalistler ve yöneticileri bize daha fazla, daha hızlı ve daha uzun görevler için iş yaptırmaya sevkedilirler. Ayrıca Harry Braverman'ın işaret ettiği gibi 'iş gücünü satın alma ve satma üzerine temellendirilen bir toplumda zanaatı kısımlara ayırmak onun tikel kısımlarını ucuzlatır'[30] böylece patronlar da emek sürecini gittikçe daha küçük parçalara ayırmakla ilgilenirler. Bu ortaya çıkan katı tekrarlamalı süreç Marx'ın betimlediği gibi işçinin bireysel yeteneklerini ya da becerilerini örter:

Fabrika işi sinir sistemini azami ölçüde tüketir, kasların çok yanlı oyununu yok eder ve hem bedensel hem de zihinsel etkinlik içindeki her özgürlük atomunu haczeder...Her bireysel önemsiz fabrika teknisyeninin özel yeteneği bilimin, devasa fizik güçlerin ve fabrika mekanizmi içinde cisimleştirilen ve de bu mekanizmle birlikte efendinin gücünü oluşturan emek kitlesi önünde kaybolur.[31]

Modern üretim yöntemleri Marx'ın zamanından bu yana emek sürecinin parçalanmasını arttırmıştır. Modern üretimin düzenlenişi hâlâ montaj fabrikası yöntemlerine dayanır. Bilimsel araştırma üretim sürecini parçalara ayırmak için kullanılır. Bu ilk olarak beyaz yakalıların işlerinin gereksizleşmesine ve yöneticilerin üretim süreci üzerinde bir denetim tekeline sahip olmalarına yol açtı: Baştan beri kapitalizmin tehdit ettiği düşünce ve eylem, kavrayış ve uygulama, el ve zihin birliğine artık bilimin bütün kaynaklarını ve ona dayalı çeşitli mühendislik disiplinlerini kullanarak sistemli bir eritme ile saldırılır'.[32] Çalışma koşulları, iş gününün uzunluğundan işgal ettiğimiz yere kadar, önceden belirlenir: 'Bütün çalışma süreci, en ufak devinimine dek, yönetim ve mühendislik personeli tarafından kavramlaştırılır, her şey tamamen peşin olarak, öğrenim ve iş performansı ölçütlerine göre planlanır ve ölçülür'.[33] İşçilere öznel emek unsurunu nesnel, ölçülebilir ve denetlenebilir süreçlere dönüştürme amacıyla, makineler olarak davranılır. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki kimi parlak pasajlarda Lukacs giderek rasyonelleştirilen çalışma sürecinin bilincimizi nasıl etkilediğini betimler. Aşağıdaki parçanın gösterdiği gibi onun çözümlemesi son derece isabetlidir ve günümüzün beyaz yakalı işinin çarpıcı bir şekilde apaçık bir resmini sunar:

Çalışma sürecinin rasyonelleştirilmesinin sonucu olarak işçinin insani nitelikleri ve özgül yanları, bu soyut özel yasaların önceden rasyonelce hesaplanmış tarzda işlemesi karşısında giderek salt hata kaynakları olarak görülürler. İnsan ne nesnel olarak ne de kendi çalışmasıyla bağıntısı açısından bu sürecin asıl efendisi olarak görünüyor; tam tersine o mekanik bir sisteme dahil edilmiş mekanik bir parçadır. O bu sistemi kendisinden bağımsız olarak işleyen ve istese de istemese de yasalarına uymak zorunda olduğu zaten önceden hazır ve kendine yeterli olarak önünde buluyor.[34]

❯ Türdeşlerimiz: Üçüncü olarak türdeşlerimize yabancılaşıyoruz. Bu yabancılaşma kısmen toplumun sınıf yapısından kaçınılmaz olarak ortaya çıkan karşıtlıklardan doğuyor. Biz emeğimizi sömürenlerden ve ürettiklerimizi denetim altına alanlardan yabancılaşıyoruz. Marx'ın ifade ettiği gibi:

Eğer kendi etkinliği kendisi için bir eziyet ise bunun bir başkası için haz ve hoşlanma sağlaması gerekir...Eğer bundan dolayı o kendi emeğinin, kendi nesnel-

leşmiş emeğinin ürününü kendisinden bağımsız olan yabancı, düşmanca ve güçlü bir nesne sayıyorsa o zaman onun bu nesne ile ilişkisi, bir başkasının -ona yabancı, düşmanca, güçlü ve ondan bağımsız- onun efendisi olduğu bir ilişkidir. Eğer o kendi etkinliğine özgür olmayan bir etkinlik derse o zaman onu bir başkasının yasası, baskısı, boyunduruğu altındaki hizmetteki etkinlik olarak anlatır.[35]

Ayrıca biz ürettiğimiz metaların alımı ve satımı sayesinde başkalarıyla bağlantı kurarız. Hayatlarımıza her gün işleri giyeceklerimizi, yiyeceğimizi, evimizi vs. yapmak olan binlerce insan dokunur. Fakat biz onları ancak satın aldığımız ve tükettiğimiz nesneler dolayısıyla tanırız. Ernst Fischer, işte bu nedenle birbirimizi 'eşit haklara sahip insanlar olarak değil üstler ya da astlar, bir rütbeye sahip olanlar, küçük ya da büyük bir iktidar birimi' olarak gördüğümüzü ifade etti.[36] Birbirimizle bireyler olarak değil farklı üretim ilişkilerinin temsilcileri, sermayenin, toprağın ya da emeğin kişileştirimi olarak ilişki kuruyoruz. Bertll Ollman'ın yazdığı gibi 'Birbirimizi bireyler olarak değil kapitalizmin uzantıları olarak tanıyoruz: " Burjuva toplumunda, sermaye bağımsız ve bireyselliğe sahip iken yaşayan kişi bağımlıdır ve hiçbir bireyselliği yoktur."[37] Her bireysel üreticinin metaları onları kimin ürettiğine, nerede ya da hangi koşullarda üretildiğine bakılmaksızın kişisizleştirilmiş bir biçim içinde görülür. Meta üretimi herkesin 'kendi emeklerinin ürününe yabancılaştırma yoluyla başkalarının ürettiğine sahip olması' demektir.[38]

Marx kitlesel meta üretiminin sürekli olarak nasıl yeni gereksinimler yaratmaya çalıştığını, insani güçlerimizi geliştirmeye değil onları kazanç uğruna nasıl sömürmeye çalıştığını betimlemiştir: Kendi bencil gereksinimlerinin doyurulmasını sağlama umuduyla başkası üzerinde yabancı bir güç kurma girişimi insanlık dışı, inceltilmiş, doğal olmayan ve hayali arzuların hünerli ve daima hesaplayıcı kölesi haline geliyor. O kendisini komşusunun en ayartılmış hayallerinin hizmetine veriyor, onun gereksinimlerinin muhabbet tellallığını yapıyor, onda sağlıksız arzular uyandırıyor ve kendi aşk işi için para talep edebilsin diye her zayıflığın üzerine çullanıyor.[39]

Diğer insanları kâr ve arar mercekleri içinden görüyoruz. Yeteneklerimiz ve gereksinimlerimiz para yapma araçlarına dönüştürülüyor böylece de diğer insanları rakipler, astlar ya da üstler olarak düşünüyoruz.[40]

4 İnsan doğamız: Dördüncü unsur, Marx'ın türsel varlığımız dediği şeyden yabancılaşmamızdır. Bizi insan yapan çevremizdeki dünyayı bilinçli olarak biçimlendirebilmemizdir. Ancak kapitalizm altında emeğimiz baskı altına alınmış zorlanmış emektir. İşin bizim kişisel eğilimlerimiz ya da ortak çıkarlarımızla hiçbir bağıntısı yoktur. Kapitalist iş bölümü bizim üretme yeteneğimizi büyük ölçüde arttırmıştır ancak bu zenginliği yaratanlar onun faydalarından mahrumdurlar. Marx'ın *Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları*'ndaki bu süreci betimlemeleri bu sisteme ilişkin son derece güçlü suçlamalardır:

Emeğin zengin için harikalar ancak işçi için yoksunluk yarattığı doğrudur. O saraylar ama işçiye mezbeleler yapar. Güzelliğe sahip olur ama işçi çirkinliğe. O emeğin yerine makineleri koyar ama bazı işçileri emeğin barbar biçimlerine geri savurur diğerlerini makinelere dönüştürür. Zeka üretir ama işçi için ahmaklık ve kretenizm.[41]

İnsanlar toplumsal varlıklardır. Bizler çıkarlarımıza yardımcı olmak için ortaklaşa edimde bulunma yeteneğine sahibiz. Ancak, kapitalizm altında bu yetenek özel mülkiyet ve onun ürettiği sınıf ayrılıkları altında örtülü kalır. Biz üretimimizi bilinçli olarak planlama, ürettiğimizi toplumun gelişen gere sinimlerine uydurma

yeteneğine sahibiz. Fakat kapitalizm altında bu yeteneğin yerini anarşik kâr dürtüsü alır. Böylece doğayı bilinçli olarak biçimlendirmekten çok kendi eylemlerimizin sonuçlarını denetleyemez hatta önceden göremeyiz. Sözgelimi yeni daha ucuz üretim teknikleri, sanayi içinden geçerek tekrarlandıklarında ozon tabakasını yok eden asit yağmurlarını ya da gazları ortaya çıkarırlar.

Aynı şekilde, bir kapitalist kendi fabrikasındaki üretimi arttırırken kar oranını düşürmek suretiyle bir bütün olarak kendi sınıfının kâr oranının yavaşlamasına istemeyerek de olsa katkıda bulunur.[42] Bir firma belirli bir keskin talebi karşılamak için üretim yapabilir ancak bu malların, önceden başka firmaların sahip oldukları bu pazara ne zaman ulaşacaklarını bulgulamak için. Yalnızca talebi karşılama yerine pazarda bir mal fazlalığı vardır. Bu da fazla ürettiğimiz ama ürettiğimizin istenmediği anlamına gelir. Daha önceki bütün toplumlar eksiklikler, kıtlıklar ve ürün kayıplarından zarar görmüşlerdir. Kapitalizm altında, ekonomik durgunluklar, işçilerin 'çok fazla üretmeleri nedeniyle daha az tüketmeleri, emeklerinin yeterince üretken olmaması nedeniyle değil emeklerinin fazlasıyla üretken olması daha az tüketmeleri' demektir.[43] Karşılaştığımız ekonomik krizlere ilişkin doğal hiçbir şey yoktur: Bizim üretme yeteneğimizin potansiyelinden hoşlanmamızı engelleyen bizim toplumsal örgütlenişimizdir.

META FETİŞİZMİ NEDİR

Metaların toplumumuzdaki egemenliği öylesine yaygındır ki bu sanki kaçınılmaz doğal bir durum gibi görünür. Bütün başarılarımız, ürettiğimiz her şey Marx'ın belirttiği gibi metalar olarak görünürler: 'Kapitalist üretim tarzının hüküm sürdüğü toplumların zenginliği geniş bir metalar topluluğu olarak görünür'.[44] Kapitalizm, içinde metanın 'bir bütün olarak toplumun evrensel bir kategorisi' haline geldiği ilk genelleştirilmiş meta üretimi sistemidir. Meta üretiminin egemenliği, yarattığımız dünyayı nasıl deneyimlediğimize ilişkin belirtiler taşır.

Gizemli meta: Her toplumda insanlar gereksinimlerini karşılamaya yardımcı olacak nesneler yaratmak için çalışmışlardır. Böylece Marx 'bir metanın, ister mideden ister imgelemden gelsin, nitelikleri ile her türden insani gereksinimi karşılayacak bir şey, dışsal bir nesne'[45] olduğunu öne sürerek kapitalizm altındaki metaları çözümlemeye başladı. Metalar bir kullanım değerine sahip olmalıdırlar ama aynı zamanda da bir mübadele değerine de sahiptirler. Kapitalist toplumda bizim çok farklı insani gereksinmelerimiz ancak metaların satın alınmasıyla karşılanabilmiştir: Karın doyurmak için bir dükkândan yiyecek almak, seyahat etmek için bir araba ya da otobüs bileti almak, bilgiye ulaşmak için kitaplar, televizyonlar ya da bilgisayarlar almak gerekir. Yine de bütün bu metaların kullanımlarını onların mübadele değeri etkiler ve insan gereksinimlerinin doyurulması pazarın işlerinden ayrılamaz hale gelir.[46]

Metaların pazardaki dolaşımı, hatta işçilerin ürettikleriyle doğrudan bir ilişkiye sahip oldukları üretilme sürecinden daha fazla gizeme bürünür. Metalar pazara gönderilip parayla ve ardından da başka metalarla mübadele edildiğinde bu ilişki kaybolur. Marx'ın yazdığı gibi 'gerçek üretim süreci doğrudan üretim süreciyle dolaşım sürecinin birliği olarak içinde içsel bağlantı damarının gittikçe kaybolduğu, üretim ilişkilerinin birbirlerinden bağımsız kılındığı ve parça değerlerin birbi-

rinden bağımsız biçimler içinde katılaştıkları yeni oluşumların ortaya çıkmasını sağlar'.[47] Marx metaların dolaşımının bireysel üreticiler arasındaki ilişkileri ürettikleri metalar arasındaki ilişkilere nasıl dönüştürdüğünü açıkladı. Onlar birbirlerinden ayrılsalar da tamamen birbirlerinin metalarına bağlıdırlar:

Metaların sahipleri kendilerini bağımsız özel üreticilere dönüştüren iş bölümünün aynı zamanda toplumsal üretim sürecini ve bireysel üreticilerin birbirleriyle ilişkilerini meydana getirdiğini de anlarlar; onlar yine bireylerin birbirlerinden bağımsızlığının çok yanlı maddi bağlılık sistemine bir karşılık ve ilaveye sahip olduğunu da anlarlar.[48]

Kapitalist sistemde bireylerin birbirleriyle üretici ilişkilere girmeleri için bazı şeylere –iş gücü veya üretim malzemeleri gibi – sahip olmaları gerekir. Sonuç olarak, bireylerin kendilerinden ziyade 'sanki şeyin kendisi üretim ilişkilerini kurmak için bir yeteneğe bir değere sahip görünür'.[49] Bireyler ancak metaların sahipleri olarak üretim sürecine girdiklerinden metalar toplumsal niteliklere sahip olurlar. Marx bu süreci şöyle betimlemiştir: 'O halde üreticiler için kendi özel emekleri arasındaki toplumsal bağıntılar kendi işlerindeki kişiler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak değil kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür'.[50] Ücretlerin artmasına ve düşmesine neden olan ve işçileri bir üretim dalından diğerine sürükleyen sanki insani failden bğımsız pazarın kendisiymiş gibi görünür. 'Toplumun birey üzerindeki etkisi şeylerin toplumsal biçimleri aracılığıyla sürdürülür'.[51] Bu, yabancılaşmış ilişkiye Marx'ın öne sürdüğü gibi şu nedenle başka bir boyut katar: 'ekonomik safhada görünen karakterler yalnızca ekonomik ilişkilerin kişileştirimleridir; birbirleriyle bu ekonomik ilişkilerin taşıyıcıları olarak bağlantı kurarlar'.[52]

Marx insan ilişkilerinin somutlaşma sürecini, cansız nesnelere insani güçlerin atfını ve toplumsal örgütlenmenin meta fetişizmi olarak insan istencinden bağımsız gibi görünme biçimini betimlemiştir. Meta fetişizmi, içinde 'kapitalist üretim tarzının birey, aile ve toplumsal gereksinimler bütününü teslim aldığı ve onları pazara tabi kılarak aynı zamanda sermayenin gereksinimlerine hizmet etmek için yeniden biçimlendirdiği' kapitalizmin gelişimiyle birlikte artmıştır.[53] Bugün televizyonlar ve arabalar için olduğu kadar her şey için, seks ve sanat için, emeğin kendisi için de bir pazar vardır. Ernst Fischer'in yazdığı gibi 'Doğanın belki de bir tatil beldesi için yalnızca bir poster ve insanın yeni bir için yalnızca bir reklam olduğu bir metalar dünyasında yaşamaya öylesine alıştık ki ucuza satışa sunulan öylesine bir yabancılaşmış nesneler karmaşası içinde varoluyoruz ki gereksinim nesnelerini büyüleyici bir tarzda metalara dönüştürenin ne olduğunu ve günden güne gerçekliğimiz haline gelen, neon ay ışıkları ve sentetik yıldızlarla ışıl ışıl Cadılar Gününün gerçek doğasının ne olduğunu kendimize artık hiç sormuyoruz'.[54]

Para: 'evrensel muhabbet tellalı': Mübadele değerinin yaratılması ve metaların dolaşımı, bütün diğer metaların karşılaştırılabileceği başka metaları temsil edebilen bir meta gerektirir. Marx, kapitalizmin gelişmesinin kendisiyle birlikte farklı metaların nasıl değerlendirileceği sorununu ortaya çıkardığını ve aynı zamanda da çözümü para biçiminde, bu evrensel metada nasıl bulduğunu betimlemiştir. Fizik nesneler, altın ya da gümüş bütün insan emeğinin 'doğrudan cisimleşmesi' haline gelmiştir. Paranın gelişimiyle birlikte insanların kendi üretimleriyle ilişkisi kendi denetimlerinden ve bilinçli eylemlerinden bağımsız olan maddi bir biçimi var sayar: 'Bu durum ilk olarak insanların emek ürünlerinin evrensel olarak metaların biçimine büründükleri olgusuyla gösterilir. Para fetişi bilmecesi dolayısıyla da meta fetişi

bilmecesi artık gözümüze görünür ve gözümüzü kamaştırır hale gelir'.[55]

Marx parayı insanlar ve arzuları arasında aracılık eden 'evrensel muhabbet tellalı' olarak adlandırdı. Paranın değeri, aslen cisimleştirildiği metaller uzun zamndan beri aslında değersiz alaşımdan metal bozuk paralar ya da kağıt para lehine ıskartaya çıkartılmıştır. Yine de para her şeyi satın alabilir –o var olan en güçlü metadır: 'Para kendi biçiminden soyulmuş bütün diğer metalardır, onların evrensel yabancılaşmasının ürünüdür'.[56] Metaların dolaşımında paranın rolü bu sürece gömülmüş insan bilincini biçimlendirir. Para temsil ettiği nesnelerin değerini yüklenir, değerin kendisini yaratabilen bir güç gibi görünür. Meszaros'un ifade ettiği gibi: Para bu muazzam güçlere doğal nitelikler olarak sahip olmak için kazanılır. İnsanların paraya karşı tavrı şüphesiz, en yüksek noktasına sermayeye dayalı çıkarda ulaşarak kapitalist fetişizmin göze çarpan örneğidir. Burada insanlar paranın daha fazla para, kendini-genişleten değer yarattığını gördüklerini düşünürler... işçiler, makineler, ham maddeler –bütün üretim unsurları – salt yardımlar düzeyine düşürülür ve paranın kendisi zenginliğin üreticisi yapılır.[57]

Böylece para büyük yeteneklere kavuşur ama bu paranın öteki yüzünde bütün insani arzularımız ve yeteneklerimiz Marx'ın sahip olma duygusu dediği şeye yakalanırlar: 'Özel mülkiyet bizi öylesine aptal ve dar kafalı yapmıştır ki bir nesne ancak ona sahip olduğumuzda, bizim için bir sermaye olarak var olduğunda ya da doğrudan doğruya elde ettiğimiz, yediğimiz, içtiğimiz, giydiğimiz, içinde oturduğumuz vs. zaman kısaca onu kullandığımız zaman bizim olur'.[58] Marx ayrıca bu sahip olma arzusunun nasıl hem uyarılıp hem de reddedildiğini de betemlemiştir: 'İşçinin yaşamasına yetecek kadarına sahip olmasına izin verilir ve onun ancak sahip olmak için yaşamasına izin vardır'.[59] Özellikle *Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları*'dan kavrayıcı bir pasajda Marx paranın kişiliklerimizi nasıl örttüğünü açıklar. Bu kapitalizmin bizim bireyselliğimizin gelişmesine izin verdiğini öne sürenlere parlak bir yanıttır: Benim için para aracılığıyla var olan, ödeyebildiğim yani paranın satın alabileceği şeyim ben, paranın sahibi. Param ne kadar güçlüyse o kadar güçlüyüm. Paranın özellikleri benim, sahip olanın özellikleri ve temel güçleridir. Dolayısıyla ne olduğum ve ne yapabildiğim artık bireyselliğimle belirlenmez. Çirkinim ama en güzel kadınları satın alabilirim. Bu da çirkinliğin etkisinin, onun uzaklaştırıcı gücünün parayla yok edilmesi demektir. Bir birey olarak ayağım sakattır ama para bana 24 bacak sağlar. O halda sakat değilim. Ben kötü, sahtekâr, vicdansız biriyim ama paraya böylece de ona sahip olana saygı duyulur... parayla insanın gönlünün arzuladığı her şeye sahip olabilirim. O halde bütün insani yeteneklere sahip olmuyor muyum? Dolayısıyla para benim bütün yeteneksizliklerimi karşıtlarına dönüştürmüyor mu?[60]

Meta fetişizmi ve sınıf: Yabancılaşma ve meta fetişizmi toplumdaki bütün ilişkileri biçimlendirir. Zenginliğe sahip olanlar aynı zamanda da içinde ilişkilerin somutlaştırıldığı kendi denetimleri ötesindeki bir dünyada ikamet ederler. Bireysellikleri kapitalizmin buyruklarıyla örtülür- Marx'ın yazdığı gibi, kendini zenginleştirme iç güdüsü cimri birinde salt bir mizaç iken kapitalistte çarklarından biri oldukları toplumsal mekanizmin bir sonucudur'.[61] Yönetici sınıfın sahip olduğu muazzam üretici güçler onlara tasarımlarımızın ötesindeki zenginlikleri getirebilirler ancak sistemin geniş ekonomik güçlerini denetleyemez ya da hatta onun herhangi bir kısmını kusursuzca planlayamazlar. Kapitalistler şöyle bir çelişkiye yakalanırlar 'sermaye toplumsal bir güçtür ancak ona ortaklaşa olmaktan çok özel olarak sahip olunur böylece de onun hareketleri, kendi etkinliklerinin bütün top-

lumsal belirtileri için ister istemez önemsiz olan tek tek mal sahipleri tarafından belirlenir'.[62] Kapitalist rakiplerinden geri kalmamak için sürekli rekabet etmek zorundadır ve onun eylemleri bireysel firma için tamamen makul olabilirken toplu-ma karşı genelleştirildiğinde birçok firmayı ortadan kaldırabilen ekonomik düşüş-lere neden olurlar. Ekonomik krizler bu sistemin herhangi bir bireysel kapitalistten daha güçlü olduklarının reddedilemez kanıtıdırlar. Bu, krizlerin yönetici sınıfın gü-venliğine ve ideolojisine neden böyle ağır bir darbe olduklarını açıklar. Kapitalist zenginliğini kendi cüretkâr, girişimci ruhunun yarattığına inanmak isteyebilir an-cak aslında o 'başkasının yarattığı bir dalgayla sürüklenir'.[63] Engelleyemediği bu sınıf mücadelesi, onun kendi çalışanlarının emeğine ne kadar bağlı olduğunu ve tıpkı ekonomik krizler gibi, yönetici sınıfın genel görünümüne ne kadar yaralayıcı bir darbe olduğunu mecburen kabul ettirir.

MARX THE HOLY FAMILY'DE YÖNETİCİ SINIFIN DURUMUNUN PARLAK BİR BETİMİNİ SUNAR

Sahip olan sınıf ve proletarya sınıfı aynı insani yabancılaşmayı sergilerler. Fakat bu ilk sözü edilen sınıf bu kendine yabancılaşma içinde kendini evinde hisseder, yabancılaşmada kendi olumlanmasını bulur ve kendi gücünü tanır; onda insani varoluşun bir suretini bulur oysa proletarya sınıfı kendi yabancılaşması içinde olum-suzlandığını hisseder; onun içinde kendi güçsüzlüğünü ve insanlık dışı bir varolu-şun gerçekliğini görür.[64]

Böylece yabancılaşmanın kendilerini ne kadar derinden etkilediğine bakmak-sızın yönetici sınıf onun içindeki maddi konumları gereği hizmetlerindeki bütün güç ve kabalıkla birlikte kendi yabancılaşmalarını yaratan bu sistemi savunmayı sürdüreceklerdir. Bundan başka, Lukacs bu yönetici sınıfın kapitalizmin meta fe-tişizmi üzerinde asla yükselemeyeceğini öne sürmüştür. Burjuvazi sistemi sürdüren-ler ve destekleyenler olarak kendi rolüyle karşı karşıya gelmeksizin kapitalizmin gerçek doğasını asla tanıyamaz. Dolayısıyla kapitalistler kapitalist toplumun ku-rumlarının altında yatan gerçek toplumsal ilişkileri tanımak istemezler. Onlar üre-tim ilişkilerinin doğal ve kaçınılmaz olduğuna inanmayı sürdürmeyi tercih ederler. Tam tersine, Lukacs, içilerin meta fetişizmiyle biçimlenmiş olsa da kapitalizm ger-çekliğine karşı her zaman kör kalmadıklarını öne sürmüştür. Daha ziyade o, işçi sınıfının kapitalizmin somutlaştırma/maddeleştirme maskesini yırtabilecek eşsiz bir konumda olduğunu zira onun kapitalizme karşı mücadelesinin toplumun zen-ginliğini üretmede oynadığı gerçek rolünü açığa çıkardığını öne sürmüştür. Sınıf mücadelesi işçilerin kendilerini artık izole bireyler olarak görmemeleri demektir. Bu onların emeğin toplumsal niteliğinin bilincinde olabilmeleri demektir. Lukacs, işçilerin meta fetişizmi ardındaki gerçekliği bir an için görmelerinin onların toplu-mun devrimci bir dönüşümüne duyulan gereksinimi anlamalarına yardımcı olabi-leceğini öne sürer: 'Bu bizim bir insanın başarısının onun bütünsel kişiliğinden koparıldığı ve bir metaya dönüştüğü bu sürecin neden ancak proletarya içinde, devrimci bir bilince götürdüğünü anlamamızı sağlar'.[65]

MARX'IN KURAMININ KULLANIMLARI VE KÖTÜYE KULLANIMLARI

Yabancılaşma kavramı Maksizmin merkezi ancak tartışmalı bir yanıdır. Marx'ın yabancılaşma üzerine ana yapıtı *Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları* nihayet 1932 yılında yayınlandığında, Herbert marcuse ve Vean Paul Sartre gibi yazarları içine alan 'Batı Marxizmi' olarak bilinen gelenek üzerinde dramatik bir etki yarattı.[66] Ancak, Batı Marxistlerinin elinde yabancılaşma kuramı, yabancılaşmayı toplumun örgütlenişiyle değil de psikolojiyle açıklayan idealist kuramlarla karıştırıldı. 1950'li yılların sonunda ortaya çıkan Yeni Sol Stalinciliğin kuram ve uygulamasına karşı çıktı ama Yeni Sol'a bağlı bazı yazarlar Marxist bebeği Stalinci ile birlikte hamam suyuna attılar. Onlar toplumun geri kalanını biçimlendirmede ekonomik yapının merkezi rolü ve kapitalizmin yüreğindeki nesnel sınıf karşıtlıkları türünden Marxizmin bazı merkezi yanlarını terk ettiler. Perry Anderson'ın yazdığı gibi 'ortak bir gelenek olarak Batı Marxizminin en çarpıcı özelliği böylece belki de Avrupa idealizminin ardışık türlerinin onun üzerindeki sürekli mevcudiyeti ve etkisidir'.[67]

Yabancılaşma, modern yaşamın sefaletlerini 'yalnız kalabalığı', içinde ne anlamlı bir amaca ne de karar verme gücünü sahip oldukları bir toplumsal sistemin ağırlığıyla ezilmiş ve uyuşturulmuş olan atomlaştırılmış kent sakinleri topluluklarını açıklamak için iyiye incelendi'.[68] Yabancılaşma, toplumsal örgütlenişin insanları nasıl etkilediğini anlamaktan ziyade büyük ölçüde bir zihin durumuna başvurdu. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde moda olan yabancılaşma ile ilgili tipik bir karışık düşünce örneği Eric ve Mary Josephson'ın yayınladığı ilk baskısı 1962'de yapılan ve 1968'den önce sekiz baskısı yapılan Man Alone: Alienation in Modern Society adlı bir kitaptır. Josephsonlara göre yabancılaşma 'çağımıza damgasını vuran sessiz çaresizliğin söylenmeyen yaşantılarını' betimler ve yabancılaşmadan zarar görenlerin uzun bir listesi, kadınlar, göçmenler, cinsel sapmaları olanlar, ilaç bağımlıları, gençler ve sanatçılar gibi farklı grupları içine alır.[69] Fakat editörler 'alan kaybını, kaygı durumlarını, anomiyi, ümitsizliği, kişiliksizleştirilmeyi, köksüzlüğü, duygulanımsızlığı, toplumsal karışıklığı, yalnızlığı, atomlaşmayı, güçsüzlüğü, anlamsızlığı, izolasyonu, kötümserliği ve inanç ve değerlerin yok oluşunu kapsayan sıra dışı bir psiko-sosyal düzensizlikler türüne başvurarak'[70] yabancılaşmayı yalnızca psikolojik bir durum olarak anlarlar. Eğer yabancılaşma sadece özel bir psikolojik sorun ise o zaman bundan yabancılaşmanın çözümünün yalnızca bireysel bilinçte aranması gerektiği sonucu çıkar. Eğer yabancılaşma büyük ölçüde bir zihin durumuysa bununla ona toplumun örgütlenişinde temel olarak bir değişiklik yapmaksızın çare bulunabileceği ima edilmiş olur. Eric Fromm'un öne sürdüğü gibi yabancılaşma biçimleri 'klişeleşmiş düşünce seçenekleri'nden doğdukları için kapitalist toplum bağlamında kırılabilen 'yanılsama zincirleri' idi.[71]

Buna karşılık, Marx'ın *Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları*'dan Grundrisse ve Kapital'e kadar yabancılaşma konusundaki yapıtları, ona göre yabancılaşmanın salt bir zihin durumu olmadığını gösterir. Bireysel psyche'nin kökleri toplumun bir bütün olarak nasıl örgütlendiği bağlamına yerleştirilmeliydi. Bir Marxist'in betimlediği gibi 'Yabancılaşmış bireyin yaşam etkinliği niteliksel olarak aynı türdendir. Onun din, aile işleri, siyaset vb. içindeki eylemleri kendi üretken etkinliği gibi çarpıtılır ve kabalaştırılır... Bu hapishane duvarları dışında yatan insani bir etkinlik alanı yoktur'.[72] Marx'ın kuramı bize üretim sürecinin toplumun bütününü nasıl biçimlendirdiğini anlamanın onsuz olunmaz bir yöntemini önerir. Yabancı-

laşmayla ilgili özellikle tartışmalı olan iki etkinlik alanı vardır. Birincisi, yabancılaşmış üretimde aydının ya da zihinsel emeğin ve yaratıcılığın yeridir.

Bu yazıda betimlenen iş bölümü iş ve yaratıcılık arasında keskin bir ayrıma götürür. İş tasnif edilir, ayrı görevlere bölünür. Her süreçte yaratıcı unsurlar bir milyon parçaya ayrılır. Emeğin kendisi bir metadır ve değeri onun yaratılmasına harcanan iş zamanıyla sözgelimi, bir işçinin eğitilmesine harcanan süreyle belirlenir. Bu yüzden çok yetenekli bir teknisyen ya da mühendise yeteneksiz bir işçiden daha fazla ödenecektir. Braverman'ın yazdığı gibi 'Bu şekilde bütün emek sürecine, en uç noktalarında zamanı son derece değerli olanlar ile nerdeyse hiçbir şeye değmeyenleri kutuplaştıran bir yapı verilir'.[73] Bu yine de zamanı değerli olan aydının genel yabancılaşma modelinden kurtulması anlamına gelmez. Tersine, modern kapitalizmin özelliklerinden biri bilginin ticarileştirilmesidir.[74] Bir mikroçip ya da bilgisayar programı taslağı tıpkı bir teneke fasulye ya da arabanın olduğu kadar kapitalistin malıdır. Kapitalistler maddi emeğe sahip oldukları gibi zihinsel emeğe de sahip olarak kendilerini zenginleştirirler.

Toplumsal iş bölümü aydınların topluma ilişkin yeni doğrular geliştirme potansiyelini zayıflatır. Franz Jakubowski'nin yazdığı gibi,

Toplumsal iş bölümü salt ekonomide değil aynı zamanda bütün toplumsal yaşam ve düşüncede bir dizi alt alanlar yaratır. Bunlar onların kendi özerk yasa dizilerini geliştirir. Özelleşmenin sonucu olarak her bireysel alan kendi özel nesnesinin mantığına göre geliştirir.[75]

Zihinsel etkinlik bu sınırlar içersinde, bir bütün olarak toplumdan ayrı ortaya çıkar. Sonunda tek tek bilimler 'hatta kendilerinin somut gerçeklik tabakalarının ilkesinin yöntemini bile anlayamazlar'.[76] Yeni teknik ve yöntemler geliştirmek için sahip olduğumuz bütün potansiyel rekabete bağlı kılınır. Kapitalist toplumun tam da bu yapısı, zihinsel gelişmelerimizi , olguları toplumun gerçek hareketlerinden kör bir ayrılık içinde kovalamakla suçlar. Bu yararlı hiçbir şeyin geliştirilememesi demek değil daha çok araştırmanın kendi gelişimini engellediği ve sınırladığı bir çerçeve içinde ortaya çıkması demektir.

Kapitalist toplumda sanatın üretimi ve tüketiminde de aynı süreçler işler. Eugene Lunn`un mükemmel kitabı Marxism and Modernism'de açıkladığı gibi burjuva toplumu bir eliyle sunduğu sanatsal özgürlüğü öbür eliyle almaya çalışır:' Burjuva toplumu – "feodal" dar boğazlar üzerinde tüm ilerici yükselişiyle birlikte- aynı zamanda sözgelimi iş bölümü, insan etkinliğinin çoğu biçiminin mekanikleşmesi ve niceliksel ilgilerin niteliksel olarlar üzerindeki üstünlüğü nedeniyle birçok sanat biçimine de muhaliftir'.[77]

Marx sanatçıların tıpkı bilim adamları ve aydınlar gibi bütün insani yaratıcılığın metalara döndürülmesinden kaçamadıklarını öne sürmüştür. İlk olarak, bunun nedeni sanatçıların tıpkı bütün diğer çalışanlar gibi kendi para yapma yeteneklerine bağlı olmalarıdır: 'Burjuvazi şimdiye dek saygı duyulan ve saygı dolu bir huşu ile hürmet edilen her uğraşı halesinden soymuştur. O fizikçiyi, hukukçuları, rahibi, şairi ve bilim adamını ödenekli işçilere çevirmiştir'.[78] İkinci olarak, Lunn meta üretiminin sanatı nasıl biçimlendirdiğine işaret eder. Sanat yapıtlarının pazarda satılmaları gerçeği onların kavranışı ve üretiminin her aşamasını biçimlendirir. Marx 'amaçlanan burjuva halkının etik ve politik varsayımlarının yazar üzerindeki etkisini vurguladığı'[79] Eugene Sue'nun romanlarını eleştirisinde bunun bir örneğini vermiştir. Sanat da meta fetişizminden kaçamaz: 'Bir tinselleştirici mistikleştirme biçimi – sanatların maddi gerçeklik üzerine yükseltilerek bu romantık kutsanışı –

ticaretin yayılmasıyla aşındırıldığında onun yerini yeni bir fetişizm alır:metaların fetişizmi'.[80] Bu aynı zamanda yeni, meydan okuyucu kültürel gelişmelerin sistemin içine nasıl hızla dahil edildiklerini de gösterir.

Bu, sanat yapıtlarının bir teneke fasulye ile aynı statüye indirgenmeleri demek değildir. Sanat imgelemimizi ve duygularımızı harekete geçirir. O toplumu kavrayışımızı zenginleştirir ve somut görünüşlerin ardındaki bazı çelişkileri açığa çıkartabilir: 'O toplumsal gerçeklikleri gizleyen ideolojik bulutların içine nüfuz edebilir'. Başkaları sistemi olduğu gibi kutlamayı seçerlerken kimi sanatçılar enerjilerini kapitalizmin ötesine ulaşmaya çalışmaya adarlar ancak o zaman bile ürettikleri sanat kapitalizmin somutlaşmış görünüşüne nüfuz edebilir. Lunn'un yazdığı gibi :

Sanatı yaygın yabancılaşmayı yansıtan mübadele değerlerine indirgeyemeyiz. Onun halesi kaldırılsa da sanat yabancılaştırıcı toplumsal ve ekonomik koşulları teşhis edebilir ve ötesine işaret edebilir... Sanat kapitalizmin karşılayamadığı bir estetik beğeni ve eğitim gereksinimi yaratma kapasitesine sahiptir. Gittikçe artan bir şekilde pazarın etkisi altına girse de sanat göreli bir özerklik içinde üretilir ve tüketilir ve fabrika işi ya da salt bir meta ile özdeş değildir.[81]

Marx'ın yabancılaşma kuramının ikinci tartışmalı uygulaması, bizim zorunluluktan ziyade seçerek yüklendiğimiz, çalışma alanının dışındaki diğer etkinliklerin bir çözümlenmesinin formülasyonundadır. Çalışma dünyası karşımızda ne kadar düşmanca, tüketici ve sefil olarak dursa insanlar enerjilerini iş dışındaki yaşamlarına o kadar akıtırlar. Sistem yeni pazarlar geliştirirken gereksinimlerimiz ve isteklerimiz sürekli olarak parçalara ayrılır. Sözgelimi, bizi zayıf ya da genç göstereceği, oyun arzumuzu, doğayı deneyimleme ya da sanattan hoşlanmamızı sağlayacağı söylenen metalar etrafında geliştirilmiş olan milyonlarca pound'luk sanayileri bir düşünün. Bizim 'boş zaman sanayisi' ile 'eğlence sanayisi' ne sahip olmamız olgusu çalışmanın boş zamandan ayrılmasının özgür saatlerimizde bir boşluk bıraktığı olgusunu gösterir: 'Böylece işten uzaktaki zamanı doldurma dakentin sınırlı koşullarına uygun ve yaşamın kendisinin vekilleri olarak sunulan edilgin zevkleri, eğlenceleri ve manzaraları büyük ölçüde geliştiren pazara bağlı halc gelir'.[82]

Bireyin ve ailenin özelleştirilmiş dünyası içine çekilme 1990'ların yaşamının belirgin bir özelliğidir. Belirli yaşam tarzlarını benimsemek kişisel tamamlanmanın tek gerçek fırsatını sunuyor gibi görünüyor. Bu yüzden moda, yemek, tatil ve bahçe ile ilgili TV programları ve dergilerin çekiciliği ve Kendin-Yap pazarındaki yükselme gittikçe artıyor. Aile ve ev kendi içlerinde ve kendilerinden boş zaman etkinlikleri haline gelirlerken aynı zamanda da pazarın önceliklerinin konusu olmuşlardır. Bizim özgür zamanımızı çoğaltabilen bütün metalar yalnızca, aileyi bir duygusal sığınak olarak değil bir tüketim birimi olarak yeniden kuvvetlendirir : 'Modern ailenin ilerlemeleri ve hizmet sanayileri aile işini hafifletirken aile yaşamının yararsızlığını çoğaltırlar; kişisel ilişkilerin yükünü kaldırırlarken onun muhabbetlerinden yoksun bırakırlar; karışık/belirsiz bir toplumsal yaşam yaratırlarken onu her topluluk eserinden mahrum ederler ve onun yerine nakit ağı kurarlar'.[83]

Ayrıca Meszaros özel yaşama geri çekilmenin yalnızca kapitalizmin üzerimizdeki gücünü nasıl arttırdığını betimler: 'Kişisel dokunulmazlık ve bireysel özerklik kültü böylece nesnel olarak, kurulu düzeni kitlesel saldırıya karşı koruma ve öznel olarak da kendisini idare eden kapitalist toplumun mekanikçiliğiyle gizemli gibi gösterilen izole ve güçsüz bireye geri çekilme içinde sahte bir tamamlanma sağlama gibi ikili bir işlevi yerine getirir'.[84] Meszaros ayrıca yabancılaşmanın bizi haki-

ki insan ilişkilerine sahip olma yeteneğinden yoksun bıraktığını da belirtir. Biz insanlığımızın kaybının telafisini özelleştirilmiş kişisel yaşamlarımızda aramaya zorlanırız ancak yine de bu sadece bizim birbirimizden yabancılaşmamızı tekrar güçlendirir: 'Çareyi özerklikte aramak yanlış yolda olmaktır. Sıkıntılarımızın nedeni bir özerkliğin olmayışı değil tersine insanları birbirlerinden ayırarak onları kendi kültüne zorlayan bir toplumsal yapıdır- bir üretim tarzıdır'.[85]

Kapitalizmin bizi yoksun bıraktığı yaratıcılığı ifade etme girişimlerimiz yabancılaşmanın bütünselliğini reddedemez. Yabancılaşmanın ortadan kaldırılması bir bütün olarak toplumun dönüşmesine bağlıdır. Yine de biz kendi kişisel yaşamlarımızı ve boş zamanımızı düzenleriz, içinde yaşadığımız doğal dünyayı biçimlendirmek için kendi ortaklaşa yeteneğimizi bireysel olarak tamamlayamayız. Yaşam tarzları ve boş zaman etkinlikleri bizi yabancılaşmadan kurtaramaz ya da hatta bir yabancılaşma okyanusunda küçük adalar bile yaratamaz. Yabancılaşma kapitalist toplumda kökleştiğinden ancak bu topluma karşı ortaklaşa bir mücadele, yabancılaşmayı yok etme, çok geniş olan ve gelişen güçlerimizi kendi bilinçli denetimimize tabi kılma ve çalışmayı yaşamın merkezi yanı olarak yeniden inşa etme potansiyeli taşır. Marx'ın Kapital'de yazdığı gibi 'o özgürce bir arada olan insanların üretimi halini almadıkça ve onların bilinçli ve planlı denetimine dayanmadıkça toplumsal yaşam sürecinin yani maddi üretim sürecinin yüzündeki örtü kaldırılamaz'.[86]

Çeviri: Deniz Kanıt

DİPNOTLAR

1. K.Marx, 'Speech at the Anniversary of the Peoples' Paper',E.Lunn, Marxism and Modernism (University of California Press,1984) s.31'den aktarılmıştır.

2. G.Lukacs, History and Class Consciousness (Merlin,1971), s.47.

3. Marx, insani yabancılaşmanın bir çözümlemesini geliştiren ilk kişi değildi. Marx'ın felsefi önceli Hegel, yabancılaşmayı insan zihninin gelişiminin bir parçası olarak gördü. Ludwig Feuerbach insanların, dünyayı değiştirme gücünü hayali tanrılara nasıl devrettiklerine işaret ederek yabancılaşmanın materyalist bir çözümlemesini ortaya koydu fakat dinsel yabancılaşmanın sadece akılsal argümanla bertaraf edilebileceğine inandı. Marx hem Hegel'in idealist yabancılaşma kavramından hem de Feuerbach'ın tarih dışı materyalizminden koptu. Marx'ın kuramsal arka planına bir giriş için Bkz. A.Callinicos, The Revolutionary Ideas of Karl Marx (BookMarx,1996), böl.3.

4. E.Fischer, How to Read Karl Marx (Monthly Review Press,1996), s.53'ten aktarılmıştır.

5. a.g.y., s.52.

6. a.g.y., s.51.

7. a.g.y., s.54.

8. T.Eagleton, Marx (Phoenix,1997), s.27.

9. K.Marx, Kapital, cilt I (Penguin,1976), s.173.

10. K.Marx, Early Writings (Penguin,1975), s.318.

11. P.Walton ve A.Gamble, From Alienation to Surplus Value (Sheed and

Ward,1972), s.20'den aktarılmıştır.

12. E.Mandel ve G.Novak, The Marxist Theory of Alienation (Pathfinder,1970), s.20.

13. Kapital, op.cit, s.170.

14. K.Marx., I.Meszaros, Marx's Theory of alienation (Merlin Press,1986), s.35'den akt.

15. P.Linebaugh, The London Hanged (Penguin,1993), s.396.

16. a.g.y., s.225.

17. a.g.y., s.374.

18. a.g.y., s.24

19. Kapital, op.cit, s.460.

20. H.Braverman, Labour and Monopoly Kapitalism (Monthly Review Press,1974), s.73.

21. K.Marx, Early Writing, op.cit, s.285.

22. a.g.y., s.335.

23. a.g.y., s.326.

24. P.Linebaugh, op.cit, s.225.

25. B.Ollman, Alienation (Cambridge Un.Press,1996), s.143.

26. I I Rubin, Essays on Marx's Theory of Value (Black Rose Books,1975), s.xxv.

27. K.Marx, Early Writings, s.324.

28. E.Fischer, op.cit, s.67.

29. a.g.y., s.327.

30. H.Braverman, Labour and Monopoly Kapitalism (Monthly Review Press,1974), s.80.

31. E.Fischer, op.cit, ss.58-9.

32. H.Braverman, op.cit, s.171.

33. a.g.y., s.180.

34. G.Lukacs, op.cit, s.89.

35. K.Marx, Early Writings, op.cit, s.331.

36. E.Fischer, op.cit, s.63.

37. B.Ollman, op.cit, s.144.

38. Rubin, op.cit, s.15.

39. K.Marx, Early Writings, op.cit, s.359.

40. C.Caudwell, The Concept of Freedom (Lawrence and Wishart,1977), s.49'da bu deneyimin bir yüzünün harika bir tasviri vardır.

41. K.Marx, Early Writings, op.cit, s.325.

42. Bkz.C.Harman, Economics of the Madhouse (BookMarx,1995).

43. E.Mandel, op.cit, s.22.

44. K.Marx, Kapital, op.cit, s.125.

45. a.g.y., s.125.

46. a.g.y., s.1.

47. Bkz.a.g.y., s.165.

48. B.Ollmann, op.cit.,s.187'den akt.

49. K.Marx, Kapital, op.cit, ss.202-203.

50. a.g.y., s.21.

51. a.g.y., s.165.

52. a.g.y., s.24.

53. a.g.y., s179.

54. H.Braverman, op.cit, s.271.

55. E.Fischer, op.cit, s.68.

56. a.g.y., s.187.

57. a.g.y., s205.

58. I.Meszaros, op.cit, s.197.

59. K.Marx, Early Writings, op.cit, s.351.

60. a.g.y., s.361.

61. a.g.y., s.377.

62. K.Marx, G.Lukacs,op.cit, s.133'den akt.

63. a.g.y., s.63.

64. B.Ollman, op.cit, s.154.

65. K.Marx, The Holy Family, F.Jakubowski, Ideology and Superstructure in Historical Materialism (Pluto,1990), s.87'den akt.

66. G.Lukacs, op.cit, s.171.

67. P.Anderson, Considerations on Western Marxism (New Left Books,1976), ss.50-51.

68. a.g.y., s.56.

69. E. Mandel, op.cit, s.6.

70. E.and M.Josephson, Man Alone:Alienation in Modern Society (Dell Pub.Co,1968), s.12.

71. a.g.y., s.13.

72. a.g.y., böl.1

73. B.Ollman, op.cit, s.202.

74. H.Braverman, op.cit, s.83.

75. Bkz.örn.,G.Carchedi, Frontiers of Political Economy (Verso,1991), s.18.

76. F.Jakubowski, op.cit, s.96.

77. a.g.y., s.96.

78. E.Lunn, op.cit, s.15.

79. a.g.y., s.16.

80. a.g.y., s.12.

81. a.g.y., s.16.

82. a.g.y., ss. 15-16.

Marks ve engels'in mektuplarında (1856- 1894) doğu sorunu ve türkiye'ye ilişkin imgesel değerlendirmeler

Onur Bilge Kula

Kırım Savaşı'ndan (1853-1856) sonra, Marks ve Engels, "Doğu Sorunu" olarak kavramlaştırılan Osmanlı devleti/Türkiye ile ilgili konuları irdelemeye belli bir süre ara verirler.[1] Bu iki düşünür ve siyasal eylemcinin, Doğu ya da Türkiye'yle ilgili konulara yönelmeleri, Osmanlı-Rus savaşlarının Avrupa güçler dengesi ve Avrupa'da toplumsal devrim üzerine olası etkilerinden kaynaklanır.

Bu bağlamda 16 Ocak 1856 tarihli mektupta[2] da her iki düşünürün söz konusu yaklaşımı somutlaşır. Bu mektup, Marks ve Engels'in Osmanlı-Rus ilişkileri ve Avrupa'ya olası etkileri hakkındaki yayınları çok yakından izlediklerini ve Rusya'nın Avrupa'daki Osmanlı topraklarını parça parça ele geçirme girişimlerini yoğun bir eleştirel tutumla değerlendirdiklerini de ortaya koymaktadır.

DOĞUNUN TEK VE BÜTÜNLÜKLÜ GÜCÜ RUSYA'DIR

Marks'ın Engels'e yazdığı bu mektubu ilginçleştiren bir başka olay, Bruno Bauer'in[3] Doğu ve Doğuluya ilişkin değerlendirmeleridir. Marks'ın aktarımına göre, Bruno Bauer konu hakkında şu savları öne sürmektedir: Rusya konusunda *"Batıdaki durum tümüyle çöpe atılmalıdır."* Rusya'ya yönelik değerlendirmeler, *"Doğudan yola çıkıldığı takdirde"* bir anlam taşıyabilir; çünkü, *"sadece Doğulu gerçek kine sahiptir."* Doğulunun gerçek kini ise *"Batılıya karşıdır."* Rusya *"Doğunun tek ve bütünlüklü gücüdür."* Bruno Bauer'in yukarıdaki görüşleri, Marks katılmaksızın aktarsa da, Avrupa'nın önemsediği ve ürktüğü tek Doğulu devletin 19. yüzyılda artık tümüyle Rusya olduğunu göstermektedir.

Engels, Marks'a yönelik mektubunda (07 Şubat 1856) Avrupalı devletlerin Rusya'ya karşı yürütülen savaşta Osmanlı devletini gerçekte desteklemediklerini, bu nedenle de, örneğin, İngilizlerin Kars'ı gereği gibi savunmayarak, kentin Rusların eline geçmesine bir anlamda göz yumduklarını belirtir.Yine Engels aynı yerdeki bir başka mektubunda (07 Mart 1856) Marks'ın Osmanlı egemenliği altında-

ki, yazarın deyişliyle, *"Türk Sırpları"* konusunda öğütlediği kaynakları inceleyeceğini dile getirir.

Marks'ın Engels'e yazdığı mektup (25 Mart 1856) başta Kars olmak üzere, *"Asya Türkiye'sindeki"* Osmanlı- Rus savaşı ve İngilizlerin tutumu konusundaki İngiliz parlamentosu ve dış işleri bakanlığının konuya ilişkin "Mavi Kitaplar" diye adlandırılan belgelerini konulaştırmaktadır. Onu izleyen 10 Nisan 1856 tarihli mektup da aynı konuyu irdelemektedir. Her iki mektupta da genel hava olarak İngiltere'nin *"ikiyüzlü"* yaklaşımı ortaya konulmaktadır.

BALKANLAR'DAKİ BAŞLICA TEHLİKE RUS PANSLAVİZMİDİR

16 Nisan 1856, 01 Ağustos 1856, 30 Ekim 1856 ve 22 Eylül 1856 tarihli Mektuplar, Marks ve Engels'in Osmanlı devletinin durumu, Avrupa'da güçler dengesi ve belirleyici karşı güç olan Rusya'nın izlediği politikalar hakkındaki yayınları düzenli ve dizgeli olarak izlediklerini ve aynı zamanda bir birlerini kopuksuz bir biçimde bilgilendirdiklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda özellikle Engels'in hazırladığı ve Marks'ın katkı yaptığı "panslavizm" konulu çalışmanın önem kazandığı görülmektedir. Konuya ilişkin birçok mektuba örnek olarak 16 Şubat 1857 tarihli mektup anılabilir.

Düşünürlerin irdelediği bir başka başlıca konu, yine Avrupa kökenli sığınmacılar, diyesi, Macar devriminden sonra Osmanlıya sığınan ve Osmanlı yönetiminde ve ordusunda görev alan Macarlardır. Bunların önde gelenlerinden biri olan Janos Bangya[4] (1817-1868), Osmanlı ordu komutanı olarak bulunduğu sırada özellikle Çerkezlerin güvenini kazanarak, öne çıkmayı başarmıştır. Çok sayıda mektubun yanı sıra, 20 Mart 1857 tarihli mektuptan da anlaşıldığına göre, Bangya bu yönüyle Avrupa'nın dolayısıyla da Marks ve Engels'in irdelemelerine konu olmuştur.

17 Kasım 1859 tarihli mektup, Engels'in İspanya'nın Fas'a karşı başlattığı savaşı irdeleyen yaklaşımını göstermesi bakımından ilginçtir.[5] Bu mektup aynı zamanda anılan düşünürlerin Avrupa güçler dengesi bakımından önemli olabilecek her olayın olası sonuçları konusunda öneri ve tutum geliştirmeye özen gösterdiklerinin kanıtıdır.

Aynı duyarlı yaklaşım, Rusya'nın Avrupalı devletlerle ilişkileri ve Avrupa'daki gizli ya da açık etkinlikleri için de geçerlidir. Marks, Engels'e yazdığı 12 Nisan 1860 tarihli mektupta[6] konuya ilişkin duyarlılığını somut bir biçimde anlatır.

Bir başka mektupta (09 Temmuz 1860) yine Marks, Tuna prenslikleri bağlamında Ruslar, Avusturyalılar ve Türkler konusunda ileri sürülen görüşleri eleştirel değerlendirir. Engels'in 01 Ağustos 1862 tarihli mektubu da Rusya'ya ve Rusya'nın Avrupa'da kurduğu ya da kurmaya çalıştığı birlikteliklere karşı söz konusu eleştirel tutumun bir başka göstergesidir.

ALMAN İŞÇİ SINIFI ÖNDERLERİNDEN FERDINAND LASALLE NE ÖLÇÜDE ZENCİDİR?

Marks 30 Temmuz 1862 tarihli Engels'e yönelik mektubunda insan soyunun ırk-

ları ve renkleri açısından üzerinde durulması gereken değerlendirmeler yapar. Söz konusu değerlendirmeler, Marks'ın anlatımıyla, kendisini *"Alman devrimci işçi sınıfının temsilcisi"* olarak tanıtan Ferdinand Lassalle ile ilgilidir. Lassalle, sosyalizme geçişte evrim sürecini vurgulaması nedeniyle, Marks tarafından eleştirilmiştir. Ancak, yukarıda anılan mektupta Marks'ın ortaya koyduğu görüşler, Lassalle'in ideolojik yaklaşımıyla değil, onun fiziksel yapısıyla ilgilidir. Marks'ın betimlemesine göre, Lassalle'in *"kafa yapısı ve saçları, bu idealistin"* soyunun, *"eğer annesi ya da baba tarafından büyük annesinin yolları bir zenciyle kesişmediyse"* Mısır'dan göç eden Musa'ya katılan *"zencilerden geldiğini"* kanıtlamaktadır. Lassalle'in kişiliğinde ortaya çıkan *"Yahudilik ve Germenliğin zencilere özgü temel töz ile bağlantısı, özel bir ürün ortaya çıkarmaktadır. Bu adamın yapışkanlığı da zencilere özgüdür."* Marks anılan mektubunda Lassalle ilişkin aşağılayıcı değerlendirmelerini *"bizim zencimiz"* söylemiyle sürdürür. Belirgin bir biçimde Kant ile başlayan ve Hegel ile süren çağdaş anlamda ırkçılığı çağrıştıran bu tür görüşlerin göreli olarak Marks'ın değerlendirimlerine de yansımış olması, hem tolerans idesi, hem de insancılık öğretisi açısından düşündürücü niteliktedir.

Marks, Engels'e yönelik 07 Haziran 1864 tarihli mektubunda Rusya'nın erk alanlarını, Avrupa dengesini alt üst edecek ölçüde değiştirmeye yönelik girişimleri yeterli uyanıklıkla ve karşı tepkiyle karşılamayan Avrupalı egemenlere karşı eleştirilerini sertleştirir. Söz konusu sert eleştiri, ilkin Marks'ın Osmanlı yanlısı görüşleri nedeniyle alaycı bir tutumla "Daud Pasha" diye adlandırdığı Osmanlı/Türk dostu İngiliz siyasetçi David Urquhart'a[7] yöneliktir. Urquhart'ın yanı sıra, öz çıkarları için bir birini kandırmaya çalışan dönemin Avrupalı yöneticileri de eleştiriden paylarını alırlar.

Marks'ın savı uyarınca, Rus birlikleri 1864 Mayıs'ında Kbaat'ı işgal etmek suretiyle, Rusya Kafkasya'da *"olağanüstü bir adım atmıştır."* Avrupa, Rusların Kafkasya'daki bu girişimini *"aptalca bir aldırışsızlıkla"* izleyerek, Rusların işini kolaylaştırmıştır. 1815 yılından beri Rusya'nın emelleriyle bağlantılı eleştiriden özellikle iki olay, Avrupa bakımından özel öneme sahiptir. Bu iki olay, *"Polonya başkaldırısının bastırılması ve Kafkasya'nın ele geçirilmesidir."*

RUSLAR, MOĞOL KÖKENLİ MİDİR?

Marks, Engels'e gönderdiği 24 Haziran 1865 tarihli mektubunda da[8] da Polonya – Rusya ilişkileri bağlamında *"Asya'ya özgülük"* sorunsalını ele alır. Polonya kökenli profesör Labinski ve Ukrayna kökenli ve Paris'te meslek yaşamını sürdüren profesör Duschinski'nin görüşleri temelinde, Rusların Slav kökenli olup olmadıkları sorununa eğilen Marks, bir zamanların *"Moskova Büyük Prensliği"* sakinlerinin *"büyük ölçüde Fin ya da Moğol"* oldukları görüşüne yer verir. Bu savın Petersburg hükümet yetkililerini telaşlandırdığını dile getiren düşünür, Rus yetkililerin *"bütün Rus aydınlara bu savı yanıtlama ve çürütme"* çağrısı yaptığını vurgular. Marks ayrıca, bu irdeleme açısından ilginç olan şu saptamayı yapar: Batıda kalan bölgelerle karşılaştırıldığında Dinyeper'in doğusunda *"Asya'ya özgü büyük ayrım"* ortaya çıkar. Bu durum uyarınca, Marks'ın anılan bilimcilerden aktardığı değerlendirme böyle, *"'Russia' Moskoflarca gasp edilmiş bir addır. Onlar, Slav değildir; hiçbir biçimde İndo-germen ırkına ait değildirler; Moskoflar işgalci-*

dirler (des intrus); yine Dinyeper'den öte kovulmalıdırlar. Rusça anlamıyla panslavizm bir bakanlar kurulu uydurmasıdır." Marks, Duschinski'nin *"haklı çıkması ve bu görüşün Slavlar arsında egemen olması"* dileğinin altını çizer. Bunun dışında, Duşinski, Marks'ın aktardığına göre, *"Bulgarlar gibi, o güne değin Slav kökenli olarak görülen Türkiye halklarının Slav olmadıklarını"* da savlamaktadır.

10 Mayıs 1866 tarihli mektup,[9] Marks'ın Rusların egemenlik alanlarını genişleterek, Avrupa dengesini bozucu girişimleri hakkındaki eleştirilerini kopuksuz olarak sürdürdüğünü bir kez daha ortaya koyar. Bu mektupta düşünürün vurguladığına göre, *"Rusya her zaman olduğu gibi rolünü çok açık oynamakta;... kendisi Avrupa'nın iç işlerine karışmasına karşın, Avrupa'nın kendi iç işlerine karışmaması gerektiğini"* istemektedir.

KİM OSMANLI DEVLETİNİ BİR YIĞIN SLAV DEVLETİNE BÖLEREK, ORTADAN KALDIRMAK İSTİYOR?

Engels Marks'a yazdığı 21 Aralık 1866 tarihli mektupta[10] yine Osmanlı-Rus savaşı olasılığını konulaştırır. Düşünür, anılan mektubunda Rusya'nın Bismarck'ın yardımıyla Avusturya'yı etkisizleştirmek, Galiçya'yı ilhak etmek ve *"Türkiye'yi bir yığın Slav devlete bölerek, ortadan kaldırmak"* istemesi durumunda Avrupalıların ellerinden geleni yapacağını savlar. Yine Engels (04 Nisan 1867 tarihli mektup) Rusların Almanya'yla maliyeti yüksek bir bağlaşıklık kurduğunu, o nedenle, *"Doğuda kısa sürede ilerlemeleri gerektiğini, ancak aradan on bir yıl geçmesine karşın hâlâ Odesa ve Besarabya tren yolunu inşa etmediklerini"* yazar. Her iki kuramcı da Osmanlı egemenliği altında bulunan Slav kökenli küçük etnik toplulukların özgürleşmesi örtüsü altında özellikle Rusya'nın Osmanlı toprak bütünlüğünü kendi lehine parçalamak isteğini düşünür. Böyle bir gelişmenin Avrupa boyutunda bir savaşa yol açacağını var sayan düşünürler, bütün güçleriyle bunu engellemeyi görev bilirler.

Toplu yapıtların aynı cildinde yer alan mektupta (29 Ekim 1867) Marks, Cenevre'den kendisine gönderilen "Les-Unis d'Europe" (Avrupa Birleşik Devletleri) adlı bir gazeteden söz eder. Marks'ın Engels'e yazdığına göre, yazı işleri müdürü K. Grün olan anılan gazete *"başarısız"* bir girişimdir. Bu nedenle de anılan gazetenin Avrupa'nın birleşmesine katkısı sınırlı olacaktır.

Engels, Marks'a yazdığı 12 Ağustos 1869 tarihli mektubunda[11] St. Clair ve Ch. Brophy tarafından yazılmış olan *"A Residence in Bulgaria"* adlı bir kitaptan övgüyle söz eder. Engels'e göre, yazarlardan St. Clair, Kırım Savaşı'na katılan bir İngiliz subayıdır. Türkçe, Lehçe, Rusça ve Bulgarca bilen kitabın yazarları mektubun yazıldığı tarihte hâlâ Türkiye'dedirler. Yazarlar, Engels'in tanımlamasıyla, olayları doğru *"görebildikleri"* için, kitap, Osmanlı- Rus savaşları ve Osmanlı devletinin durumu konusunda içerdiği bilgiler bakımından önemlidir. *"Hıristiyan dostu"*, Türk karşıtı olarak Türkiye'ye giden yazarlar, burada *"Türkiye karşıtı görüşlerini tümüyle değiştirmişlerdir"* ve birer Türk dostuna dönüşmüşlerdir.

İSTANBUL'DAN İLGİNÇ HABER: 'SOFTA BAŞKALDIRISI'

Marks ve Engels düzenli ve kopuksuz olarak mektuplaşmalarına karşın, 1869-1876 tarihleri arasında "Doğu Sorunu" açısından önemli sayılabilecek mektupları yoktur. Bu yedi yıllık aradan sonra, 1876 yılında Osmanlı egemenliği altındaki Balkan ülkelerinin çoğunlukla Rusya'nın desteğiyle başkaldırmaları nedeniyle, Marks ve Engels arasında yoğun bir mektup değiş-tokuşu gerçekleşir. Bu kapsamda Engels 24 Mayıs 1876 günü Marks'a yönelik mektubunda[12] *"İstanbul'dan ilginç"* haberler geldiğini, *"softaların başkaldırdığını"* belirtir. Engels "softaların başkaldırısı" anlatımını "Softasrevolution- softa devrimi-" sözcükleriyle anlatır. Mektupta sözü edilen "softa devrimi" ile 10 Mayıs 1876'da İstanbul'da softaların yaptığı başkaldırıyı çağrıştıran gösteri kastedilmektedir. Softalar bu gösterileriyle baş vezirin ve şeyhülislamın görevden alınmalarını sağlamışlardır.

Engels *"Doğudaki tarih kızışmaktadır"* saptamasıyla, Temmuz 1875'de Hersek'te başlayan ve izleyen Ağustos ayı içerisinde Bosna'ya da yayılan Osmanlı egemenliğinden kurtulmak amacıyla başlatılan isyanı da dile getirir. Osmanlı yönetimine karşı yaklaşık altı ay başarılı bir biçimde sürdürülen bu başkaldırı sonunda yapılan görüşmelerden bir sonuç alınamaz; ama, bu başkaldırı, 1870'li yıllarda kapsamı giderek genişleyen, önce Sırpların ve Karadağlıların, daha sonra da 1877'de, Engels'in deyişiyle, *"ortalığı karıştıran"* Rusların Osmanlı devletine karşı savaş açmasıyla, Avrupa'nın gündemini ve devletler düzeninin yeniden biçimlenmesine yol açan "Doğu bunalımının" da başlangıcını oluşturur. Söz konusu "Doğu bunalımı" uluslar arası hukuk bakımından 1878 yılında yapılan Berlin Konferansı ile son bulacaktır; ancak, siyasal-kültürel anlamda Osmanlı imparatorluğu dağılana değin varlığını sürekli duyumsatacaktır.

Engels'in yukarıdaki mektubunu 25 Mayıs 1876 günü yanıtlayan Marks "Türkiye ya da Doğu sorunu" ile ne denli yoğun ve yakından ilgilendiklerini gösteren anlatımlara yer verir. Düşünür anılan mektubunda *"anımsayacaksın, kısa süre önce seninle Türkiye hakkında konuşurken, Türkler arasında püritanist (Kuran'a dayalı) parti olasılığını dile getirmiştik. Şimdi bu olasılık gerçekleşti. İstanbul'dan 'Frankfurter Zeitung'a gönderilen bir habere göre, eğer olaylar böyle sürerse, sultanı yok etmek ve onun yerine kardeşini geçirmek istiyorlarmış."* Bu tümceler, her iki düşünürün de Osmanlı yönetiminin başarısızlığının sürmesi durumunda köktenci akımların güçleneceğini ve yönetimi üstlenmeye yöneleceğini var saydıklarını göstermektedir. Marks mektubun izleyen bölümünde haberi veren muhabirin Türkçe bildiğini ve Türklerle yakın ilişki içerisinde bulunduğunu belirttikten sonra, Rusların oyununu yakından bilen bu muhabirin *"İstanbul'da yaşayan Hıristiyanlar arasında dolaşan endişe verici söylentilerin İgnatyev'den kaynaklandığını"* yazdığını aktarır. *"Kesin olan bir şey var"* diye görüşlerini sürdüren düşünür, *"Türklere çok sert davranılmadıkça, onlar ortadan kaldırılamaz"* diye yazar. Marks'ın görüşü uyarınca, Ruslar *"bunun için uygun anda hızlı davranarak, fırsatı kullanmaya cesaret edemedikleri için"* Rusların her türlü girişimleri, *"Türklerin Avrupa'daki rejiminden çok"*, ülkelerindeki durumu kötüleştirmektedir.

DOĞU DEVRİMLERİ HIZLI KARARLAR GEREKTİRMEKTEDİR

Olayların yoğunluğu ve ilginçliği nedeniyle olmalı, Engels, Marks'a yönelik 28 Mayıs 1876 tarihli mektubunda *"Türk öyküsü"*, diyesi, Osmanlı devletiyle ilgili olayların gidişi *"konusunda sen haklı çıktın"* saptamasından sonra, *"olayların iyi gitmesini umuyorum; son sekiz gün içerisinde olaylar biraz duraksadı; Doğu devrimleri, öbürlerinden çok daha fazla, hızlı kararlar gerektirmektedir"* değerlendirmesine yer verir. Burada yer alan "Doğu devrimleri" anlatımı, Doğuya ya da Asya'ya özgülük anlayışını belirginleştirmekte; böylece Avrupa'daki olayların Asya'daki olaylardan ayrı yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Düşünürün mektuptaki anlatımı uyarınca, sultan, softaları para konusunda hoşnut etmek için sarayda büyük hazine biriktirmiştir.

Engels 25 Temmuz 1876 tarihli mektubunun önemli bir bölümünü Türkiye konusuna ayırır ve sözü 02 Temmuz 1876 günü Bosna- Hersek'te Osmanlı yönetimine karşı başlatılan ayaklanmayı desteklemek için ayaklanan Sırplara getirerek, şu görüşleri öne sürer: *"Sırpların çökümü ünlüdür; kampanyanın amacı, Türkiye'nin tümüyle ateşe verilmesiydi; buna karşın her yerde yakıt yaş. Karadağ özel amaçları uğruna Sırplara ihanet ediyor; Sırplar kendisini kurtarmak istediğinden beri Bosna artık gerçek başkaldırı yapmak istemiyor; uslu Bulgarlar parmaklarını oynatmıyor. Sırp özgürlük ordusu kendi gücüyle yaşamak ve övünme amacıyla yaptığı saldırı sonucunda ciddi biçimde yenilmeden haydut inine geri dönmek zorunda. Bu da Rumenlere iyi bir ders olacaktır."* Bu değerlendirme, Osmanlı egemenliği altındaki Balkan toplulukların, özellikle de Rusya'nın panslavist koşullandırmasına kapılan Sırpların ayaklanmalarına ve Rusya'nın oyuncağı durumuna düşmelerine her iki düşünürün de ne denli eleştirel baktıklarını ortaya koymaktadır.

TÜRKLER RAHAT BIRAKILDIKLARI TAKDİRDE RUSLARLA BAŞ EDEBİLİRLER

Aradan bir ay geçtikten sonra Engels 25 Ağustos 1876 günlü mektubunda Avrupa basınında Nisan 1876'da başlayan Bulgar başkaldırısının bastırılması sırasında *"Turkish atrocities"*, Türk kıyımı ve zulmü savıyla *"koparılan çığlığın, Ruslara paha biçilemez bir hizmet gördüğünü ve mükemmel biçimde Rusların bir sonraki kampanyasına ortam hazırladığını"* belirtir. Aynı yazar, biraz aşağıda kaynak olarak verilen "Toplu Yapıtların" 34. cildinde yer alan kardeşi Hermann Engels'e yazdığı mektupta 1877/1878 Osmanlı Rus savaşlarının çıkacağı anlamında *"kısa süre sonra savaş olacağına kesinlikle inanıyorum"* dedikten sonra, bu inancını Rusların geri dönemeyecekleri ölçüde Osmanlı toprakları içerisine girmiş olmalarına ve Türklerin *"direneceği"* öngörüsüne dayandırır. Türkler, Engels'in kanısı uyarınca, *"rahat bırakıldıkları takdirde Ruslarla en iyi biçimde baş edeceklerdir."* Söz konusu savaş, olasılıkla *"Rusçuk, Silistre, Varna ve Şumla dörtgeni içerisinde"* olacaktır ve *"Bulgaristan'ın özerkliği, Türklerin bu güçlü mevziden kovulmaları ve İstanbul'un Rus işgaline açık duruma getirilmesinden başka bir anlam taşımayacaktır. Ancak, Türkler hiçbir konferansın böyle bir şeyi zorla dayatmasına izin vermezler."* Yazar, kardeşine okuması için Helmuth Moltke'nin "1828/1829

Türk-Rus Seferi" adlı kitabını da önerir ve Türkiye'nin o günden bu güne ordusunun savaş yeteneğini epey yükselttiğini belirtir.

Gelişen olaylar ve Osmanlı-Rus savaşının gerçekten çıkmış olması, Engels'in uzak görüsü ve çözümleyici kavrayışının somut kanıtıdır. Aynı yazar anılan kaynaktaki 09 Ocak 1877 tarihli yine kardeşi Hermann'a yazdığı mektupta da *"genel askerlik hizmeti yükümlülüğü konulmasının Rus ordusunu çürüteceğini düşündüğünü"*; ancak, Rus ordusunun kısa sürede toparlandığını belirtir. Yine aynı gün Wilhelm Liebknecht'e yazdığı mektupta da Engels *"genel askerlik hizmeti yükümlülüğünün Rus ordusunun örgütsel yapısını beklediğinden daha fazla bozduğunu, Türk ordusunun durumunun her zamankinden daha iyi olduğunu"* vurgular. Yukarıdaki aktarımlar, her iki düşünürün olayları ayrıntılı ve kapsamlı izlediklerini göstermektedir. Yazara göre, olaylar başlamaktadır; başlamadığı takdirde, *"İstanbul'da yeni bir başkaldırı"*, Engrels'in anlatımıyla, "devrim" olacaktır.

DOĞU SORUNU HAKKINDA NE DÜŞÜNÜYORSUNUZ?

Marks'ın Ferdinand Fleckles'e yazdığı (21 Ocak 1877) mektubundan Londra siyasal gündeminin başlıca konularından birinin "Doğu Sorunu- Oriental Question-" olduğu anlaşılmaktadır. Her kesin bir biçimde *"Peki, bu 'Doğu Sorunu' hakkında ne düşünüyorsunuz, beyim?"* diye sorduğunu belirten Marks bu tür soruları *"Ben, beyim, aslında senin kahrolası bir eşek olduğunu düşünüyorum"* diye yanıtlamaya *"nezaketinin izin vermediğini"* belirtir. Marks'ın tepkisinden de anlaşılmaktadır ki, o zamanlarda "Ne olacak, bu Doğunun hali?" gibi Türkiye'nin bu gününü de anımsatan bir soru, günlük yaşamın bir parçası durumuna gelmiştir.

Düşünür aynı mektupta *"olumlu ya da olumsuz, savaş nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın"*, sonucun çar II. Aleksander için fark etmeyeceği kanısını dile getirir. Marks, bu bağlamda çar I. Nikola'nın İngiliz elçisiyle yaptığı 09 Ocak 1853 tarihli konuşmasında Türkiye, diyesi, Osmanlı devleti için kullandığı ve giderek bütün Avrupa'da aygınlaşan *"hasta adam"* nitelemesini alaycı bir anlatımla, çar II. Aleksander için kullanır ve şu ilginç ve öngörülü saptamayı yapar: *"'Ne pahasına olursa olsun kazanç partisi' yandaşları olan İngiliz liberallerinin histerik insan severlik haykırışlarının yanıltığı ve uyuşturduğu bu hasta adam, kendi imparatorluğu içerisinde uzun süreden beri hazırlanmakta olan katılaşmanın sinyalini vermektedir. Söz konusu katılaşma, sonal olarak eski Avrupa'nın şimdiki statükosunu tümüyle ortadan kaldıracaktır."* Düşünürün bu sözleri, Avrupa'da o dönemde var olan denge ve durumun belirleyici ölçüde Osmanlı toprak bütünlüğünün korunmasına bağlı olduğunu, Rusya'nın bu bütünlüğü bozmaya yönelik her türlü girişiminin hem Rusya'da, hem de Avrupa'da büyük alt üst oluşlara yol açacağını, Avrupa dengesi söylemini ağzından düşürmeyen İngiltere'nin edilgen bir izleyici ve ilkel bir çıkarcı davranmasının bu gidişi olumsuz etkilediğini çok önceden sezinlediğini ortaya koymaktadır.

DOĞU SORUNU, RUSYA'DA BİR DEVRİMLE SONUÇLANACAKTIR

Marks, Wilhelm Aleksander Freund'a yazdığı mektupta (21 Ocak 1877) bu görüşünü pekiştiren *"Türkiye'ye karşı savaşın sonucu nasıl olursa olsun, Doğu Sorunu, Rusya'da bir devrimle sonlanacaktır"* biçiminde çoğu kez yinelediği ve tarihsel gidişin doğruladığı değerlendirmesini yapar. Engels'in de bu bağlamda Marks'a yakın düşündüğü, 26 Mart 1877 tarihli Philipp Pauli'ye yönelik mektubundan ortaya çıkmaktadır. Yazara göre, *"Bütün bu tepinme ve çırpınmalardan sonra Doğuda vuruşma"* kaçınılmaz olacaktır. Doğuda savaşın kaçınılmazlığını bu sözlerle vurgulayan Engels, Türklerin Avrupa dışı bir halk oldukları kanısından kaynaklanan ve Türk imgesi bakımından üzerinde durulması gereken şu yargıda, daha doğrusu önyargıda bulunur. *"Türkler Avrupa'ya özgü ölçülerle ölçülemeyecek denli tümüyle kendilerine özgü kişilerdir."*

ENGELS: TÜRKLER AVRUPA'YA ÖZGÜ ÖLÇÜLERLE ÖLÇÜLEMEZ

Engels, Türkleri "Avrupa'ya özgü ölçülerle ölçülemeyen değişik insanlar" olarak gördüğünü, Tuna boyundaki Ruslara karşı savaş etkinlikleri bağlamında alınması gereken askeri önlemler konusunda Wilhelm Bracke'ye yazdığı 24 Nisan 1877 tarihli mektubunda da açığa vurur. Yine Engels, Wilhelm Bracke'ye yazdığı bir başka mektupta (25 Haziran 1877) şu görüşlerin altını çizer: *"Türklerin içinde ne yeteneklerin gizli olduğu konusunda daha çok şaşıracaksınız.*[13] *Keşke bizim de İstanbul'daki gibi bir parlamentomuz olsa! Halk kitlesi –diyesi, Türk köylüsü ve hatta orta halli Türk toprak ağası- sağlıklı olduğu sürece, ki Türk köylüsü öyledir, böyle bir Doğu toplumu (kamu) düzeni çok daha inanılmaz darbelere dayanabilir. (Türklerin) dışında her halk dört yüz yıllık başkente özgü, Bizanslardan devralınan rüşvetçilikten çökerdi. Türklerin, Ruslarla baş edebilecek duruma gelebilmeleri için, sadece en üst sınıflarını bir yana atmaları gerekmektedir. İhanet, ordu ve berkitilmiş kale komutanlarının satın alınabilirliği, orduya ayrılan paraların çarçur edilmesi, her türlü yiyicilik gibi başka her devleti yok edecek bütün bu şeyler, Türkiye'yi de sarsmakta; ancak, (bu ülkeyi) bunlardan çökecek ölçüde sarsamamaktadır. Türkler için tek tehlike, Avrupa özellikle de İngiliz diplomasisinin iç işlerine müdahalesidir. İngilizler, Türkleri savaş olanaklarını serbestçe kullanmaktan alıkoymakta ve onlardan hiç duyulmamış provokasyonlara katlanmalarını beklemektedir. Bu bağlamda, örneğin, Rumenler Rusları ülkelerine soktukları zaman, İngilizlere göre, Türkler bunu bir tarafsızlık eylemi olarak görmeli ve Eflak bölgesindeki berkitilmiş kalelerinin köprü başlarını işgal ve tahkim etmemelidir."* Yazarın yukarıdaki olumsuz değerlendirmesini daha nesnel irdelemeye olanak veren bu saptamaları, Avrupa bakışıyla "ötekileştirilen" Türklere ilişkin olumlu imge oluşumunu özendirmesi bir yana, geniş tarihsel bakış ve birikim kapsamında tutarlı bir çözümleme denemesi olarak görülmelidir.

Engels yukarıda aktardığım saptamalarında eleştirdiği İngiliz beklentisinin Osmanlı devletinin işini iyice zorlaştırdığını, ama yine de Türklerin *"İngilizlerin ve Avusturyalıların bu tür sözlerine uyacak ve Tuna üzerindeki berkitilmiş kalelerinin direnç yeteneğini yarı yarıya azaltacak ölçüde iyi niyetli olduklarını"* dile getirir. Türkler, diyesi Anadolu halkı için yazarın uyarıcı bir olumlulukla kullandığı

kolay inanma, sağlam ve sağduyulu olma gibi özellikler, Osmanlı yönetici kesimin yiyiciliği, satılmışlığı ve ihanete varan tutumu ile bir arada değerlendirilmektedir. Bu görece nesnel yaklaşım da düşünürlerin genelleme yerine, çoğu kez olumluyla olumsuzu ayırmaya özen gösterdiklerini ortaya koymaktadır.

DOĞULU, BÜYÜK STRATEJİK OPERASYONLAR İÇİN İŞE YARAMAZ

Bu mektubun üzerinden bir hafta geçtikten sonra (02 Temmuz 1877) Engels Wilhelm Liebknechte Türklerin Doğulu özyapıları konusunda şu değerlendirmeyi yapar: *"Tuna'da her şey iyi gidiyor. Doğulu, büyük stratejik operasyonlar için işe yaramaz Türk ordusu gibi bir ordu, Rusların (Tuna'dan; OBK) geçişini olanaksızlaştırabildi. Ama buna rağmen, böyle Doğulu bir ordu kendi ahmaklıklarından çökmez."* Yukarıda görülen olumluyu olumsuzdan ayırma yaklaşımı yerini bu kez önyargılı genellemeye bırakır. Doğuyu tümüyle Batı bakış açısından ve değerler dizgesinden betimleyen bu yargıdan sonra yazar, Rusların Balkanlar'da ordularının gereksinmelerini gidermekte büyük zorluk çekeceklerini, bu gibi zorluklara uygun önlem alamayacaklarını öne sürer.

Marks, Engels'e yazdığı 31 Mayıs 1877 mektubunda[14] dava arkadaşının Türkiye'de durum konusundaki görüşlerine bütünüyle katıldığını ve bu bağlamda *"bunalımın yaklaştığını, dolaysız olarak Rusya'nın etkisi altında bulunan Damat Mahmut ve suç ortaklarının Rusya'yla barış yapmaya eğilimli olduklarını"* bildirir[15]. Marks, ayrıca, şu noktaların altını çizer: Rusların Küçük Asya'daki başarıları aslında abartıldığı ölçüde değildir. *"Kafkasya hastalığı"* henüz tekil bir görüngüdür. Rus çarı *"Batı bunalımıyla"* kendisini önemli kılmak istemektedir. Mithat Paşa *"İstanbul'daki hareketi ileriye götürmek için"* elinden geleni yapmaktadır ve *"gerçekte Türkiye'nin yazgısı bu harekete bağlıdır."*

Bu mektubu 15 Temmuz 1877 günü yanıtlayan Engels, Rus ordu birliklerinin sayısal durumunun dökümünü yaparak, *"Rusların Asya'daki çökümlerini tam açıklayamadığını"* bildirir. Engels'in kanısınca, Türklerin *"tümüyle edilgen savunma tutumu"* Rusların Bulgaristan'da işini kolaylaştırmaktadır. Görünüşe göre, Rusya, Balkanlar'da *"hızlı bir saldırıya"* hazırlanmaktadır. Eğer Ruslar bu hızlı saldırıyı gerçekleştirirler ve *"Türk hükümeti bundan korkmazsa, bu en çağdaş 'savaş yönetimi'korkunç olaylarla son bulabilir."* Avrupalıların Türkiye'nin işini zorlaştırdıklarını belirten yazar, Türk ordu yönetiminin 'Doğuluya özgü' yaklaşımı ve sorun çözme yöntemleri nedeniyle yaratıcı yöntemler geliştiremediği görüşüne yer verir.

RUSLARIN AVRUPA TÜRKİYE'SİNDEKİ YENİLGİLERİ, RUSYA'DA DEVRİME YOL AÇAR

Marks yukarıdaki mektuba yazdığı 18 Temmuz 1877 tarihli yanıt mektubunda soruna "devrim" yaklaşımından baktığını gösteren şu değerlendirmeyi yapar: *"Umuyorum, Rusların Balkanlar'ın ötesindeki küstahlıkları Türkleri eski rejimlerine karşı kışkırtır."* Türklerin katlanma katsayılarının yüksekliği nedeniyle, kendi yönetimleri ve egemenlerine karşı kolayca devrimci devinime yönelmediklerini tarihin

gidişi de kanıtlamıştır. Bu nedenle de Marks'ın bu konudaki umudu gerçekleşmemiştir. Marks, olayların salt Türkleri devrimci devinime yöneltmekle kalmayacağı umudunu taşıyan düşünür, *"Rusların Avrupa Türkiye'sindeki yenilgilerinin dolaysız olarak Rusya'daki devrime yol açacağını"* savlar. Marks yukarıdaki tümcede geçen "Avrupa Türkiye'si" anlatımıyla Osmanlı devletinin Balkanlar'daki topraklarını dile getirmektedir.

Engels yukarıdaki mektuba yazdığı 19 Temmuz 1877 tarihli yanıtında olayların gidişini etkileyebilmek için Türklerin *"çabuk davranmak zorunda olduklarını"*, Rusların, Bulgaristan ve Balkanlar'ın güney yakasına yerleşmelerine izin vermemeleri gerektiğini vurgular. Türkler bunu başaramazsa, Rusların İstanbul'a *"1828'de olduğu gibi 'moral' etkiye ya da ihanete yönelik bir saldırı"* düzenleyebileceklerini, *"ihanetin olası olduğunu"* belirtir. Engels'e göre, 6000 Türk *"1828'de Varna'nın dışında saldırıya geçmeksizin teslim olmamıştır."* Düşünür, aynı bağlamda gazetelerde yer alan *"Rus eylemliliği"* ve bunun karşıtı *"Türk eylemsizliği"* gibi durumların can sıkıntısına yol açtığını da dile getirir. Eylemsizlikten burada anlaşılması gereken, edilgenlik, olayları olduğu gibi kabullenmedir.

BÜTÜN BU TÜRK 'APTALLIKLARINA' KARŞIN...

Engels 24 Temmuz 1877 tarihli mektubunda da Osmanlı savaş yönetimin beceriksizliğini eleştirir. Türk yönetimi, yazarın sözleriyle, *"korkmuştur ve hata yapmaktadır."* Olgunlaşmış ürünü her yerde Ruslara bırakmış ve böylece Rusların yiyecek sıkıntısı kalmamıştır. Abdülkerim *"Türk ordusunu öyle çökertmiştir ki, ordunun yüzde yirmisi revirde yatmaktadır."* Prusyalı bir teğmen Şumla'da çok sayıda Türk subayını *"sarhoş durumda görmüştür."* Bütün bunlar Engels'e göre, *"hiçbir şey yapmamanın sonuçlarıdır. Böyle görkemli bir konumun ve ünlü asker malzemesinin yararlanmaksızın bir yanda durduğunu görmek insanın öfkelendirmektedir."* Ama yine de Ruslar, *"bütün bu Türk aptallıklarına karşın"* büyük başarı sağlayamamaktadır. Bu bağlamda Engels'in asıl vurguladığı şey, Osmanlı/Türk ordu yönetiminin "edilgenlik", "işi oluruna bırakma", "hep tepkisel davranma", "sahip olduğu olanak ve birikime uygun davranmama" gibi davranış biçimleri sergilemesidir.

Balkanlar'daki Osmanlı ordusunun can sıkıcı beceriksizliği konusundaki eleştirilerini Engels, 31 Temmuz 1877 tarihli mektubunda da belirginleştirir: Türklerin söz konusu edilgenliği ve beceriksizliği nedeniyle, yazarın değerlendirmesi böyle, *"Rusların Balkanlar ile Tuna nehri arasındaki bölgedeki varlığına sonbahara değin alışmak gerekmektedir. Türkler, Sırp ve Karadağ çarpışmalarında düzenli birliklerinin büyük bir bölümünü yetersiz beslenme nedeniyle berbat bir duruma sokmuştur; Abdülkerim de kalanların yok olması için elinden geleni yapmıştır."* Türkler, Rusların İstanbul'a gelmelerini önlemek için *"ivedi olarak barış"* yapmalıdır.

TÜRKİYE'DE YÖNETİM EĞİLMEKTE, ANCAK KIRILMAMAKTADIR

01 Ağustos 1877 tarihli mektubunda Marks diğer konuların yanı sıra Türkiye

konusuna da değinir ve şu değerlendirmeyi yapar: *"Türkiye'deki asıl kötülük, ki bu bütün mutlak monarşilerin eski öyküsüdür, şu: Saray partisi, -ki bu aynı zamanda Rus yanlısıdır ve yurtdışıyla çevirdikleri entrikalarla ayakta kalmaya uğraşan I. Karl'ın, II. Karl'ın, II. Jakob'un, XVI. Ludwig'in, IV. Friedrich Wilhelm'in partisi gibi- eğilmektedir; ancak, uzun zamandan beri kırılmamaktadır."* Bu sözler, Marks'ın mutlak monarşik yapının bir sonucu olan Osmanlı üst yönetimini öz halkının istenci ve katılımına olanak vermemesi nedeniyle, siyasal çoğulculuk ve meşruiyet ilkesinden yoksun olarak değerlendirdiğinin anlatımıdır. Burada meşruiyetin dışında açıkça söylenen şudur: Mutlak monarjik yönetim biçiminin olası türevlerinin başında keyfiliğin, bağımlılığın, dolayısıyla da özerk karar alma olanağının yokluğunun yanı sıra, satılmışlık, toplumun çıkarlarını hiçe sayma, küçük bir yönetici kesimin çıkarlarının öne çıkması gibi görüngüler gelir. Osmanlı üst yönetiminde bu görüngüler açık biçimde ortaya çıkmıştır. Marks bu değerlendirmeyi izleyen tümcelerinde Osmanlı başkentinde dönen dolapları örneklendirmek amacıyla, *"Abdülkerim ve Redif'in savaş mahkemesine çıkartıldıklarını, Damat Mahmut'un gözden düştüğünü, Mithat Paşanın geri çağrıldığını"*; bütün bunlara koşut olarak *"ilk panik atlatıldıktan sonra Damat Mahmut'un yeniden yönetimi ele geçirdiğini ve yandaşlarını koruduğunu"* belirtir. Bütün bu dolapları, Marks'ın değerlendirmesi böyle, *"Moskofların diplomasisi ilgiyle izlemektedir"*; çünkü, söz konusu yiyicilik, boyun eğiş, dolap çevirme, ülkenin öz savunma yeteneğini azaltmakta, böylece de dış siyasetini daha da bağımlı duruma getirmektedir. Bu ise her şeyden önce Rusya'nın işine gelmektedir.

BARBARLAR YA DA YARI BARBARLAR, ÖZGÜR DEVİNİME YETENEKLENDİREBİLİR Mİ?

Marks, "saray entrikaları" konusuna Engels'e yazdığı 08Ağustos 1877 tarihli mektubunda da değinir. Fransız "Republique Française" gazetesi muhabirinin İstanbul'dan verdiği haberlere dayanarak, düşünür *"Damat Mahmut Paşanın entrikası sonucu başkaldırıcı görüşleri nedeniyle şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi-'nin görevinden uzaklaştırıldığını ve yerine bir eşeğin (Kara Halil Efendi; OBK) getirildiğini, saray entrikaları bir an önce bitmez ise, İstanbul'da kargaşanın beklendiğini"* yazar. Marks, bundan bir hafta sonra kaleme aldığı mektupta Rus etkinlikleri karşısında eylemsiz bekleyen Osmanlı yönetiminin/Türklerin *"zaman yitirdiklerini üzülerek izlediğini"* (17 Ağustos 1877) dile getirir. Görüldüğü gibi, düşünürler sürekli olarak Osmanlı yönetiminin edilgenliği, eylemsizliği ve inisyatifsizliği üzerinde durmaktadırlar.

Engels yanıt mektubunda (25 Ağustos 1877) *"Türklerin devinimsizliğinin asıl nedeni ikmal eksikliğidir"* görüşünü belirttikten sonra, bütün olumlu yaklaşımını gölgeleyen bir yargıda bulunur: *"Bir orduyu salt saldırıya değil aynı zamanda özgür devinime yeteneklendirmek, barbarlar ve yarı barbarlar için olanaksız görünmektedir."* Engels'in bu değerlendirmesinin anlamı açıktır: Bir orduyu ya da topluluğu, özgür devinime yeteneklendirmek, barbar ya da yarı barbarların geliştirebileceği bir yetenek değildir; çünkü, Asyalı olan Türklerde bunu başarabilmek için gerekli akıl birikimi ve düzen anlayışı yoktur. Engels'e göre, "barbarlar ve yarı barbarlar" olan Türkler *"zorluk ve zahmetle ancak belli ölçülerde çağdaş biçimde örgütlenmiş"* Türk ordusunun *"eski barbar bir ordunun araçla-*

rını kullanmasını" düşünmektedir. Yazarın kanısınca, Türkler, modern silahları ithal ederler, mühimmatı düşünmezler; ordu birliklerini modern stratejinin kurallarına göre yapılandırırlar; ancak, *"aynı bir yeniçeri, sipahi ya da göçebe sürüsü gibi, kendi başlarına yiyecek içeceklerini bulamazlar."* Bu nedenle, *"Rusların, daha çok da Türklerin ordu birliklerine batı Avrupa devingenliği vehmeden her türlü hesap yanlıştır."* Bu sözlerden şu sonuç çıkarılabilir: Türkler, barbarlık ya da yarı barbarlık durumunda bulunmaları nedeniyle, özgür devinim, çağdaşlaşma ve Batı Avrupa devingenliği gibi üretken akıl gerektiren yetenek ve beceriden yoksundur. Bu nedenle Türk ordusunun örgütlenme ve işleyişi bu kapsamda görülmelidir.

DEVRİM BU KEZ DOĞUDA BAŞLAMAKTADIR

Marks, Friedrich Adolph Sorge'ye yazdığı mektupta (27 Eylül 1877) *"Doğu bunalımının Avrupa tarihinde 'yeni bir dönüm noktası' olduğunu...; resmi ve gayri resmi Rus öz kaynakları yardımıyla durumunu incelediği Rusya'nın çoktandır bir devrimin eşiğinde bulunduğunu ve böyle bir devrim için bütün öğelerin hazır olduğunu"* öne sürer. Düşünürün kanısınca, *"uslu Türkler, üst düzeyde ve bizzat sadece Rus ordusuna ve Rus maliyesine değil, Rus ordusuna 'kumanda eden hanedana' (çar II. Aleksander, hanedan Aleksander Aleksandroviç ve daha altı Romanov), attıkları dayakla patlamayı yıllarla ölçülen bir süre için hızlandırmışlardır... Rus toplumunun bütün katmanları ekonomik, moral ve düşünsel bakımdan tam bir dağılmışlık içerisindedir."* Marks bu tümceleri izleyen saptamalarıyla tam kırk yıl önce bir anlamda 1917 Ekim Devrimi'ni önceler gibidir: *"Devrim bu kez karşı devrimin yedek ordusu ve dokunulmamış kalesi olan Doğuda başlamaktadır."* Bu saptama, sanayileşme ve onun bir sonucu olarak işçi sınıfının oluşumu nedeniyle, toplumsal bir devrimin ilkin Avrupa'da olacağını var sayan bu iki sosyalist kuramcı ve eylemcinin zamanla devrimci dönüşümlerin kıta Avrupa'sının dışında da olabileceği olasılığını göz önünde tuttuklarını göstermektedir.

Engels, kardeşi Hermann Engels'e yazdığı mektupta (05 Ekim 1877) Rus saldırısının başında *"Türklerin direnç gücünü"* ve *"Rusların zayıflığını"* doğru saptadığını, *"Türkleri asıl engelleyen adamın, Ignatyev'in dostu ve satın aldığı sultanın damadı, Damat Mahmut Paşa olduğunu"* öne sürer ve Damat Mahmut Paşa görevinden uzaklaştırıldığı takdirde, *"savaş yönetimine tümüyle farklı bir enerjinin geleceğini"* belirtir.

Marks gibi Engels de savaşın Ruslar açısından başarısızlıkla bitmesi durumunda "devrim koşullarının" olgunlaşacağını düşündüğü için, Johann Philipp Becker'e yazdığı mektupta (11 Ocak 1878) *"umarım, Ruslar öyle barış koşulları öne sürerler ki, savaş devam eder...; çünkü, başarısız bir savaş ya da yeni başarısızlıklar, kesinlikle Petersburg'da devrimi patlama noktasına getirir."* Yazara göre, Petersburg'da *"ulusal meclisin bir kez toplanması durumunda, Avrupa bambaşka bir fizyonomi kazanacaktır."*

TÜRK KÖYLÜSÜ, AVRUPA'DAKİ KÖYLÜLÜĞÜN EN BECERİKLİ VE AHLAKLI TEMSİLCİSİDİR

Marks'ın 04 Şubat 1878 tarihinde Leibzig'de bulunan Alman sosyal demokrat partisinin en önde gelen önderlerinden olan Wilhelm Liebknecht'e yazdığı mektupta yaptığı değerlendirme, düşünürün Türk'e bakışının bazı yönleriyle zaman içinde olumlu yönde değiştiğini göstermektedir. Marks anılan yerde şunları yazar: *"İki nedenden dolayı en kararlı biçimde Türklerden yana tavır almaktayız: Birincisi, çünkü, biz 'Türk köylüsünü' (vurgu Marks'ın; OBK) –diyesi, Türk halk kitlesini- inceledik ve onun kesinlikle 'Avrupa'daki köylülüğün en becerikli ve ahlaklı temsilcisi' (vurgu Marks'ın; OBK) olduğunu gördük. İkincisi, 'Rusların yenilgisi, Rusya'da bir sosyal devrimi', ki böyle bir devrimin öğeleri yığınla mevcuttur, 'çok hızlandırmış olacaktır."* Marks bu bağlamda olası bir Rus yenilgisinin aynı zamanda *"bütün Avrupa'daki dönüşümü de hızlandıracağı"* kanısını dile getirir. Düşünür, bu mektubunda İngiliz yöneticilerin iki yüzlü tavırları nedeniyle Türklerin savaş yeteneğine önemli ölçüde zarar verdiklerini; bu bağlamda Avusturya'nın *"Türklerin Karadağ'da elde ettikleri yengiyi verimli kullanmalarını önlediklerini"* de belirtir.

Bunun yanı sıra, Marks Türklerin de *"İstanbul'da bir devrim yapmayı ihmal ettikleri için"* yenilgilerine ortam hazırladıklarını, bu konuda saray yönetimini temsil eden ve savaşın asıl yöneticisi olan Damat Mahmut Paşanın *"Türk ordusunu dizgesel olarak güçsüzleştirdiğini"* öne sürer. Düşünürün Rus ajanı olarak değerlendirdiği Damat Mahmut Paşa, Türk ordusunu güçsüz düşürmüş ve utanç verici bir duruma sokmuştur. Söz konusu olgu, Marks'ın savı uyarınca, *"İstanbul'da herkesçe bilinmektedir ve bu durum, 'Türklerin tarihsel sorumluluğunu yükseltmektedir' (vurgu Marks'ın; OBK)."*

BUNALIMIN EN YOĞUN ANINDA OLAYLARIN ÜSTÜNE DEVRİMCİ TARZLA GİTMEYEN BİR HALK YOK OLUR

Marks, Osmanlı/Türk tarihi bakımından önemli sayılması gereken irdelemesini şöyle sürdürür: *"En üst bunalımın böyle bir anında devrimci bir tarzla olayların üstüne gitmesini bilmeyen bir halk yitip gitmiş demektir. Rus yönetimi, kendisi için Damat Mahmut'un değerinin ne olduğunu bildi; Mithat Paşayı İstanbul'dan uzaklaştırarak, Damat Mahmut'u yönetimin başında tutmak amacıyla, Plevne'yi almak için gerekli olan 'strateji ve taktikten daha fazlasını uyguladı' (vurgu Marks'ın; OBK)."* Düşünürün sözleri bir anlamda tarihsel bir gerçeği yansıtmaktadır. Osmanlı yönetimi, toplumsal ve siyasal bunalım en üst aşamasında bulunmasına karşın, böyle bir durumun gerektirdiği köklü değişim önlemleri almayı ve uygulamayı başaramamıştır. Böylece, yönetim, bunalımı değil, bunalım yönetimi yönetmiştir. Durum böyle olunca da Osmanlı imparatorluğunun varlığını sürdürebilmesi, zamanla tümüyle olanaksızlaşmıştır. Marks aynı yerde *"Türkiye'nin Avusturya'nın Rusya'ya karşı dalgakıranı olduğunu, bu nedenle, Türkiye'nin Avrupa'da biçimsel olarak varlığını sürdürmesinin çok önemli olduğunu"* dile getirir. Şimdilerde bazı Avrupalı politikacılar, sanki Marks'ın bu düşüncesini gün-

cel duruma uyarlarcasına, Türkiye'ye Doğudan gelecek insan göçü dalgasını kırma işlevi yüklemek ve Avrupa Birliği içerisinde eşit haklı bir üyelik değil, bu işleve denk bir konum kazandırmak gerektiği görüşünü sürekli olarak canlı tutumaktadır.

AVRUPA DEVLET DÜZENİN SON KALELERİNDEN BİRİ OLAN TÜRKİYE ÇÖKERSE, AVRUPA DEVLET DÜZENİ TÜMÜYLE ÇÖKER

Marks aynı mektupta olayların bir başka boyutunu da *"Türkiye ve Avusturya'nın 1815'te yeniden yamalanarak oluşturulan eski Avrupa devlet düzeninin son kalesi olduğunu, bu köle çökerse, Avrupa devlet düzenin de tümüyle çökeceğini"* dizgesel bir yaklaşımla çözümler. Avrupa devlet düzeninin tarihsel-kültürel dayanakları bağlamında Türkiye'nin ne ölçüde Avrupalı olduğu ya da Avrupa'ya ne yarar sağlayacağı gibi soru ve sorunların yararcı bir anlayışla tartışıldığı şu günlerde, Marks'ın yaklaşık 130 yıl önce yaptığı bu değerlendirme tarihe ve geleceğe ışık tutacak derinliktedir. Bu saptama şöyle yorumlanabilir: Avrupa devletler düzeni, eğer tarihsel gelişmelerin bir türeviyse, ki böyledir, o zaman söz konusu tarihi birlikte biçimlendiren Türkiye, bu devletler dizgesinin oluşturucu ve özsel bir öğesidir.

Marks yine Wilhelm Liebknecht'e yukarıdaki mektuptan tam bir hafta sonra yazdığı mektupta "Doğu ya da Türkiye" sorununu irdelemeyi sürdürür. Düşünürün yaklaşımı içerisinde "Doğu Sorunu"nun temel öğelerinden biri Rusya'dır ve bu mektupta belirtildiği üzere, *"Rus diplomasisi, 'hilale' karşı ahmak 'Hıristiyan' (her iki vurgu da Marks'ındır; OBK) antipatilerini paylaşmaktan oldukça uzaktır. İstanbul ve Avrupa'daki Rumeli'nin küçük bir bölümüne indirgenmiş, ama buna karşın Küçük Asya'da, Arabistan'da vs. bütüncül bir arka alanı olan Türkiye'nin saldırı ve savunma birliktelikleriyle Rusya'ya zincirlenmesi düşünülmektedir."*

AVRUPA'NIN EN CESUR İKİ SOYU: TÜRKLER VE POLONYALILAR

Marks izleyen tümcelerinde Polonyalıların daha önce Rusların safında Türklere karşı savaştığını, şimdilerde de aynı şekilde Türklerin Polonyalılara karşı savaşmalarının sağlanmak istenildiğini belirterek, *"Avrupa'nın en cesur iki soyu olan Türkler ve Polonyalıların aşağılanmalarının öcünü Avrupa'dan alacaklarını"* vurgular. Düşünürün Türkleri de "Avrupa'nın en cesur soyu ya da topluluğu" olarak nitelendirerek, Avrupa'nın oluşturucu öğeleri arasına sokması, güncel Avrupa'nın kültürel kimliği konusunda uyarıcı ve aydınlatıcı yaklaşım olarak görülmelidir.

Marks yine aynı yerde Alman imparatoru III. Friedrich Wilhelm'in İstanbul'a gönderdiği Baron Müffling'in *"Rus ajanı olarak"* çalışmak üzere seçildiğini, bu durumun bizzat anılan kişinin "Yaşamımdan" adıyla yayımladığı anılarında dile getirdiğini yazar. Müfling, Marks'ın belgeleriyle ortaya koyduğu gibi, *"barış aracısı nitemiyle İstanbul'da entrikalar"* çevirmiştir. Anılan kişi ayrıca, *"Avrupa barışını güvencelemek görüntüsü altında Fransa ve İngiltere'yi uysallaştırmayı ba-*

şarmıştır." Rus ajanı Alman büyükelçi Müffling, İstanbul'daki İngiliz meslektaşı Gordon ve Fransız meslektaşı Guilleminot'nun da önemli katkılarıyla, Temmuz 1829'da Osmanlı yönetimini şu beş koşulu kabule zorlamıştır: 1. Osmanlı İmparatorluğunun bütünlüğü; 2. Babıali ile Rusya arasında yapılan anlaşmaların korunması; 3. Babıali'nin, Yunanistan'la ilgili işlerin düzenlenmesi hakkında Fransa, İngiltere ve Rusya arasında 06 Temmuz 1827 tarihinde yapılan anlaşmaya katılması; 4. Kara Deniz'de gemi dolaşımı serbestliğine sağlam güvence; 5. Türk ve Rus görüşmecilerin her iki tarafın hak iddiaları ve tazminat istemleri konusunda görüşmeleri sürdürmeleri.

Bu bağlamda 06 Temmuz 1827 tarihinde Rusya, İngiltere ve Fransa arasında Yunan bağımsızlık başkaldırısıyla ilgili olarak Londra Konvensiyonunun (uzlaşımının) imzalandığını belirmek yararlı olabilir. Bu uzlaşıma göre, Yunanistan'a özerklik hakkı tanınmış, Yunanistan'ın diplomatik düzeyde tanınması konusunda görüş birliğine varılmış ve Osmanlı devletiyle Yunanistan arasındaki uzlaşmazlıklarda Yunanistan'ın askeri olarak desteklenmesi kararlaştırılmıştır.

Marks'ın ayrıntılı olarak irdeleme gereksinmesi duyduğu bu beş konu arasında özellikle Yunanistan'la ilgili konuların düzenlenmesi, özel önem taşımaktadır. Bu saptama, 1821 Yunan başkaldırısından sonra başta Almanya olmak üzere, Avrupa ülkelerinde yaygın bir devinime dönüşen filhelenizm akımına karşı Marks'ın sergilediği mesafeli tutumu ortaya koyması bakımından önem kazanmaktadır. Bu bağlamda filhelenizmin Antik Yunan düşün ve kültür birikiminin aşırı Yunan severlik olarak yüceltilmesi ve araçsallaştırması anlamında kullanıldığını belirtmeliyim. Antik Yunan kültür birikimi, güncel Avrupa'nın kimliğini oluşturan köklerden biri olarak algılanmaktadır. Bu nedenle, her iki düşünürün filhelenizm ve benzeri eğilimlere açık mesafe koymaları önemlidir.

Marks, mektubun devamında özellikle Prusya'nın el altından Rusya'yla işbirliği yapması nedeniyle, öbür Avrupalı devletlerin barışı koruma gücünü zayıflattığını ve Rusya'yı şımarttığını örnekleriyle açıklar.

TÜRK – RUS SAVAŞLARI, AVRUPA'NIN NE DENLİ ÇÜRÜDÜĞÜNÜ GÖSTERMİŞTİR

Engels Marks'a yönelttiği 18 Eylül 1878 tarihli mektubunda Rusların Türkiye, İran ve Afganistan'da *"bulanık suda balık avlamak amacıyla zorla manevralar yaptığını"* savladıktan sonra, "Türk Savaşları" diye adlandırdığı 1877/1878 Osmanlı-Rus savaşlarının *"Avrupa'nın ne denli çürüdüğünü"* kanıtladığını belirtir. 21 Eylül 1878 günlü mektubunda *"İstanbul'da bir değişiklik olması için zaman geldi geçiyor; yoksa yerel başkaldırıların sonunda Avrupa Türkiye'sinin dağılmasını sağlayacak bir durum ortaya çıkacaktır"* diye yazan Engels, Bismarck ve Rusların "Berlin Antlaşmasının[16] gereklerini yerine getirmemek ve *"bulanık suda balık avlamak için böyle bir durumu arzuladıklarını"* vurgular. Yazar, ayrıca, *"Mithat'ın Girit'e dönüşünün ve onun tarafından yapılacak cesaretli bir darbenin olayların gidiş yönünü değiştirebileceği"* görüşünü öne sürer.

Marks ise 24 Eylül 1878 tarihli yanıt mektubunda *"Rusların Afganistan'daki hamlesi ve Türkiye'deki olaylar, bütün bunlar şu anda beni, Avrupa devlet bilgeliği açısından çarpıcı kanıt sundukları ölçüde ilgilendirmektedir"* değerlendirmesini yapar. Düşünür bu değerlendirmeyle Avrupa devlet bilgeliği kavramının

gereğinin çarpıcı bir biçimde ortaya konulmadığı takdirde, Rusların *"dünya tiyatrosunda"* istediklerini yapacağını, bunun da *"çöküşü durdurmaktan çok, korkunç bir sonla bitmesini hızlandıracağını"* dile getirir.

Engels, Berlin Kongresi'nin Avrupa ve Balkanlar'da yeni bir savaşın hazırlayıcısı olacağı doğrultusundaki görüşlerini 09 Eylül 1879 tarihli mektubunda açımlamaya çalışır. *"Nihilistlerin ve panslavistlerin"* Almanlarla birlikteliği bozarak, Rusları iç olaylarla uğraştırdığını düşünen yazar, Bismarck'ın Avusturya ve İngiltere ile birlik sağladığında, Rusya'yla savaşı göze alabileceğini, bu nedenle böyle bir savaş için gerekli koşulları *"bütün gücüyle oluşturmaya çalıştığından emin olduğunu"*; ancak, aynı anda Fransa ve Rusya'ya karşı savaşmaya kalkışamayacağını vurgular. Engels'in bu görüşlerini bir bakıma katılarak değerlendiren Marks (10 Eylül 1879), *"devrimci devinim ve Avrupa için Bismarck'ın bu planı uygulamasından daha zararlı bir şey olamaz"* saptamasını yapar.

Marks yaklaşık 1853 yılından beri düzenli ve giderek yoğunlaşan bir ilgiyle izlediği, irdelediği ve çözümlemeye çalıştığı "Doğu Sorununu", hastalığı nedeniyle ve doktorlarının salık vermesi üzerine, Doğunun bir ucunda, Cezayir'de 20 Şubat 1882-02 Mayıs 1882 tarihleri arasında bizzat deneyimleme olanağı bulur. Bu bağlamda 21 Şubat 1882 tarihli Engels'e yazdığı mektubunda[17] Marsilya Cezayir arasındaki yolculuğun iki gün sürdüğünü, geminin her türlü lüksüne karşın, motorların ve rüzgârın gürültüsü nedeniyle iki uykusuz gece geçirdiğini yazar.

MARKS, HASTALIĞIM, SOL YANIMI EBEDİ OLARAK ÇÖKERTMİŞTİR

Düşünürün yine Engels'e yazdığı bir sonraki mektupta (01 Mart 1882) yer alan *"uykusuz, iştahsız, şiddetli öksürük, biraz şaşkın ve büyük Don Kişot'a benzer yer yer ortaya çıkan melankoli"* gibi sözcükler hastalığın yol açtığı kötümser ruh durumunun belirtileri olarak görülebilir. Nitekim, düşünür de aynı mektupta *"öksürüğünün günden güne daha da kötüleştiğini, sol yanının hastalıktan ebedi olarak çöktüğünü"* dile getirir. *"Dışa dönük coşkuyu"* hoşlanmadığını belirten Marks, *"yaşamının en güzel günleri"* olarak nitelendirdiği eşiyle birlikte geçirdiği dönemin anılarını düşündüğünü yazar.

Cezayir'den 06 Nisan 1882 günü torunu Jenny Longuet'e yazdığı mektupta Marks'ı yalın bir insan olarak gözlemlemek olanaklıdır. Düşünür neşeyle oynayan bir "zenci" çocuktan söz ederken, *"bu Cezayirli zenciler daha önceleri genellikle Türklerin tutsaklarıydı; Araplar... Fransız yönetiminde özgürleştiler"* değerlendirmesini yapar. Her ikisi de, diyesi, Türk egemenliği de, Fransız egemenliği de Araplar için özünde yabancı egemenliktir. Bu nedenle, Türk egemenliği "tutsaklık", Fransız egemenliği "özgürlük" olarak görülebilir mi? Bu çelişki, daha açık anlatımla, Fransız boyunduruğunu özgürlük olarak adlandırmak, ancak düşünürün "Avrupa merkezci" yaklaşımının bir dışa vurumu olarak nitelendirilebilir.

ÇÖLDEN GELEN BERBERİLER, AVRUPALILARLA YAN YANA YAŞAMAKTADIR

Aynı mektupta zenci çocuğun yakınlarında bulunan bir başka kişinin 'Berberi/Mağribi' olduğunu yazan düşünür, Mağribilerin Cezayir'de "Arap" olarak adlandı-

rıldığını dile getiren Marks, şaşkınlıkla karışık bir anlatımla bu insanların *"çölden gelerek, Avrupalılarla yan yana yaşadıklarını"* belirtir. Marks'ta hafif şaşkınlık yaratan şey, çölden gelen henüz tam uygarlaşmamış Mağribilerin, sömürgeci uygar Avrupalılarla bir arada yaşayabilmesidir. Bu çöl insanlarının, fiziki yapı ve görünümleri, giyim-kuşamları, sarıkları, bacakları ve ayaklarını çıplak oluşu düşünürün dikkatini çeken özelliklerdir.

Yukarıdaki istenç dışı şaşkınlığın yanı sıra, Marks'ın gözlemlerine göre, *"en yoksul Mağribi bile yürürken ya da dururken doğal, hoş ve saygın tutumunu koruma ve giysilere sarınma sanatında en büyük Avrupalı komedyeni geride bırakır."* Bu mektup, Avrupa merkezci izlere karşın, büyük kuramcı ve eylemcinin Mağribilerin iki bacaklarını bir yana atarak ata binişlerini, insan-hayvan ilişkisindeki rahat yaklaşımlarını, kısacası Doğu yaşam tarzını insanı saran bir sıcaklıkla betimlemesi açısından öne çıkmaktadır.

MÜSLÜMANLAR, NE UYRUKTURLAR, NE DE EGEMEN/YÖNETİCİ

Marks, 13 Nisan 1882 günü Cezayir'in başkentinden Fransız işçi hareketi önderlerinden Paul Lafargue'ın eşi kızı Laura Laufargue'a yazdığı mektupta Cezayir'de kamuya açık yerlerde Mağribi öğelerin bir sonucu olarak olası görülen *"utanılacak"* şeylere pek rastlanmadığını yazar. Marks'ın olumlu gözlemlerinden biri de *"Müslüman insanlar, gerçekte boyun eğmecilik bilmezler; bunlar ne 'uyrukturlar', ne de yönetici. Politikanın dışında yetke tanımazlar; Avrupalılarca yapılan en büyük yanlış anlama budur"* söyleminde somutlaşır. Düşünür bu sözleriyle Avrupalıların çoğunluğunun Doğuyu, Asya'yı ve Müslümanları doğru anlayamadıklarını dile getirmektedir. Bu yönüyle, birçok önyargı ver yanlış anlamanın nedenlerinden birini dile getirmektedir. Ertesi gün yine Laura'ya yönelik mektupta Marks *"iskemlede oturarak, Mağribilerin çok güzel yaptığı kahveyi içerken"* diye başlayan ve düşünürün Doğu yaşam tarzının sıcaklığını belli ölçülerde duyumsadığını ve bundan hoşlandığını gösteren betimlemesinde, bir küme Mağribi'nin *"uygarlığın onlar üzerinde kazandığı bir yengi"* olarak kağıt oynadıklarını, giyim kuşamlarından aralarında zengin ve yoksul olduğunun anlaşıldığını dile getirir.

Hastalığı nedeniyle duygusallığının arttığı anlaşılan Marks, Mağribilerin yaşam tarzına bakıldığında, *"gerçek bir Müslüman'ın gözünde şans ya da şanssızlık gibi rastlantıların Muhammet'in çocuklarını birbirinden ayırmadığını, toplumsal ilişkilerinde mutlak eşitliklerinin"* bu tür şeylerden etkilenmediğini anlatır. Düşünürün değerlendirmesi uyarınca, Mağribiler/Müslümanlar olağan yaşam süreci içerisinde toplumsal ve hukuksal eşitsizliklerin ayrımına varamazlar; ancak, onlar *"moralleri bozulunca böyle şeylerin ayrımına varırlar."*

DOĞUYA ÖZGÜLÜK, GÜRÜLTÜ VE TOZDUR

Marks aynı yerde ayrıca Müslümanların toplumsal eşitlik bilinçlerinin gelişkin olmadığını, bunun yanı sıra, din farklılığından kaynaklanan eşitsizlik durumunu olağan saydıklarını şu değerlendirmesiyle dile getirir. *"Hıristiyanlara karşı kin, so-*

nal bir yengiye gelince, bu konuda politikacıları haklı olarak bu duyguyu ve mutlak eşitlik edimini (refah ya da toplumsal konum eşitliği değil, kişilik eşitliği), devrimci bir devinim olmaksızın, birini korumak, sonuncusundan vazgeçememek konusunda güvence olarak görmektedirler." Bu saptamayla düşünür, dinsel kökenden gelen eşitsizlik anlayışının yanı sıra, insanın insan oluşu nedeniyle Müslümanlar arasında eşit görülmesini olumlu bir gözlem olarak aktarır. Bütün bunların yanı sıra "Doğuya özgülük" bağlamında Marks'ın en çok yakındığı iki şey sağlık durumunun da etkisiyle katlanmakta zorlandığı *"gürültü ve tozdur."*

Marks'ın Engels'e yönelik 08 Nisan 1882 tarihli mektubu "Avrupa sömürgeciliğinin" davranış ve uygulamaları konusunda kısa gözlemler içermektedir. Bu bağlamda düşünür, yarı alaycı ve sömürgeciliğe karşı eleştirel bir anlatımla şu gözlemlerini aktarır: *"Yerleşik olarak ya da iş için 'aşağı soydan' (vurgu Marks'ın; OBK) bu insanlar arasında bulunan bir Avrupalı sömürgeci (kolonist) genellikle kendisini I. Wilhelm'den daha dokunulmaz görmektedir. Özellikle İngilizler ve Hollandalılar utanmaz kibir, böbürlenme ve 'aşağı soylulara' karşı acımasız bir kendisini tanrı yerine koyan cezalandırma çılgınlığı konusunda Fransızları geride bırakmaktadır."* Burada düşünür, sömürgeci Avrupalıların bakış açısını yansıtmak ve bu bakış açısına katılmadığını belirtmek amacıyla, Araplar için kullanılan "aşağı soy" söylemini özellikle vurgular.

18 Nisan 1882 tarihli mektupta da Marks, Fransız sömürgecilerin özellikle Arap suçlulara uyguladıkları keyfiliklerden söz eder. Bu keyfiliği katil bir Arap'a uygulanan kural dışı giyotinle öldürme eylemiyle örneklendiren düşünür, Fransız sömürgecilerin başı giyotinle kesilmek suretiyle bedeninden ayrılan Arap'ın akrabalarına sadece başsız bedeni verdiklerini, akrabaların da *"bu başsız gövde cennete gittiğinde Muhammet, 'kafan nerde ya da baş bedeni nasıl yok etti?' diye soracak; sen cennete gitmeye değmezsin; hadi, defol! Hıristiyan köpeklere git!"* diyecektir gibi sözler söyleyerek ağlaştıklarını anlatır.

MAHMUT NEDİM PAŞA, RUSLARIN İSTANBUL'DAKİ PARALI AJANIDIR

Engels 1881-1890 yılları arasında "Sosyal Demokrat" adlı gazetenin genel yayın yönetmenliğini yapan ve 1896'dan sonra "revizyonist" olarak nitelendirilen Eduard Bernstein'a yazdığı mektupta *"Mahmut Nedim Paşanın da aynı Mahmut Damat Paşa gibi Rusların İstanbul'daki paralı ajanı"* olduğunu belirtir. Engels'in anlatımına göre, Rus Poljakov, Türkiye'de demir yolu yapımında "ödün" koparamamıştır. Bu nedenle, Ruslar, demir yolu yapımında kendilerine tek rakip olan *"Avusturyalı Hirsch'den Türkiye'de nefret edilmesini sağlayarak, Türklerin bağlantılı bir demir yolu ağına sahip olmalarını önlemek için"* her yola baş vururlar. Engels'in Rusların sergiledikleri tutuma ilişkin değerlendirmesine göre, *"Türkiye'nin her bakımdan zayıflatılması Ruslar için bir avantajdır. ... Bu nedenle, Nedim kendi işini görmekte, Hirsch, Nedim'in kendisine Türkiye'yi satması için ona ödeme yapakta; Ruslar, Türkiye'yi kesin olarak satması için Nedim'e ayrıca ödeme yapmaktadır."* Görüldüğü gibi, Türk, Rus ve Avusturyalı yönetici ve işbirlikçiler arasında salt çıkar ilişkileri söz konusudur ve bu çıkar ilişkileri ağından en fazla yararlananlar da Ruslardır.

Engels'in yine Eduard Bernstein'a yazdığı mektup 09 Ağustos 1882 tarihlidir

ve Araplar bağlamında köylü toplumların toplumsal devinim konusundaki tavırlarını konulaştırmaktadır. Engels bu bağlamda Arabi Paşanın da önemli katkılarıyla İngiliz ve Fransız sömürgecilerin Mısır devlet aygıtından uzaklaştırılmaları ve Mısır'ın bağımsızlığını pekiştirme önlemlerine koşut olarak, İngilizlerin Mısır'ı işgal etmeleri ve İskenderiye'yi bombalamalarına gönderme yapar ve Bernstein'a Arabi Paşanın önderliğindeki *"Ulusal Partiyi desteklediğiniz izlenimini ediniyorum"* diye yazar.

KÖYLÜ ÜLKESİNİN KÖYLÜSÜ, SÖMÜRÜLMEK İÇİN VARDIR

Engels, Arabi Paşa ve Ulusal Parti konusunda Bernstein'dan farklı düşünmektedir; çünkü, düşünürün tanımlamasıyla, Arabi de *"tam da Doğuya özgü bir tarzla"* halkın vergilerini *kendisi cebe indirmek istemektedir."* Arabi Paşanın yiyiciliğini ve desteklenmemesi gerektiğini bu sözlerle dile getiren Engels değerlendirmesini şöyle sürdürür: *"Burada yine köylü ülkelerin ebedi (değişmez) tarihi söz konusudur. İrlanda'dan Rusya'ya, Küçük Asya'dan Mısır'a değin köylü ülkesinin köylüsü sömürülmek için vardır. Bu durum, Asur ve Pers imparatorluğundan beri böyledir. Satrap (vali) ya da paşa sömürücünün Doğuya özgü başlıca biçimidir; modern Batıda bu tüccar, ve hukukçudur."* Köylülük ve sömürülmeye yatkınlık arasındaki bağı böyle gerekçelendiren yazar, Avrupalı sosyalistlerin ve sosyal demokratların bu tür devinim ve girişimleri destekleme konusunda uyanık olmaları gerektiğini dile getirir ve tavrını öyle belirler: *"Biz batı Avrupalı sosyalistler bu durumlarda Mısır Fellahları... gibi hemen kanmamalıyız... Kanımca, boş hayallerini (çünkü, köylü bir halkın deneyimle akıllanana değin yüz yıllar boyunca dolandırılması gerekir) paylaşmaksızın, pek ala ezilen Fellahlardan yana ve şu andaki askeri karşıtlarıyla dayanışma içine girmeksizin, İngilizlerin canilikleri-ne karşı çıkabiliriz."* Yazar böylece hem Avrupalı sömürgecilere, hem de onlara karşı başkaldıran, ancak henüz toplumsal bilinci yeterince gelişmemiş yerli önderlere karşı eleştirel bir mesafe konulmasından yana olduğunu ortaya koyar.

KENDİSİNİ ÖZGÜRLEŞTİREN PROLETARYA, SÖMÜRGECİ SAVAŞLAR YÜRÜTMEZ

Engels, "yarı uygar" ülkeler diye nitelendirdiği Mısır ve Hindistan'daki gelişmeleri, 12 Eylül 1882 günü Karl Kautsky'e[18] yazdığı mektupta da irdelemeyi sürdürür. Yazar burada Avrupa ülkelerinde *"kendisini özgürleştiren proletaryanın sömürgeci savaşlar"* yürütmeyeceğini savlayarak, yarı uygar ülkelerde proletarya olmadığından durumun farklı olduğunu örneğin, Cezayir'de ve Mısır'da devrimci değişim olmasının kendileri için çok iyi olacağını, ancak böyle bir şeyin olası olmadığını öne sürer. Avrupa ve Kuzey Amerika'nın "yeniden yapılanmaları", Engels'e göre, öyle bir örnek olacaktır ki, *"yarı uygar ülkeler kendiliğinden bu doğrultuya gireceklerdir ve bunu sadece ekonomik gereksinmeler sağlayacaktır"* Engels, *"Mısır olayını Rus diplomasisi tezgâhlamıştır; Gladstone Mısır'ı alacaktır ki, Rusya Ermenistan'ı alabilsin"* sözleriyle Rusya'ya karşı takındığı eleştirel tavrı, İngiliz emperyalizmin temsilcilerine karşı da sergiler. Bu bağlamda İngiliz serma-

yesinin temsilcisi Gladstone'a göre, Rusların Ermenistan'ı almaları, zorla işgal değil, *"Hıristiyan bir ülkenin Müslüman boyunduruğundan kurtulması"* olacaktır.

Marks, Engels'e Cezayir'den yazdığı 28 Nisan 1882 tarihli son mektupta hava koşullarının sağlık durumuna iyi gelmediği içi geldiği gemiyle 02 Mayıs 1882 günü Cezayir'den ayrılacağını yazar. Marks'ın Cezayir mektupları genel olarak doğa, hava koşulları ve sağlık durumu hakkında bilgilerin dışında Doğu ya da İslam'a ilişkin dizgesel olmayan, günlük gözlemlere dayanan olumlu ya da olumsuz yargılar içermemektedir.

ULUSLARARASI ETKİLEŞİM, ANCAK EŞİTLER ARASINDA GERÇEKLEŞEBİLİR

Marks ve Engels'in kendileri dışında üçüncü kişilere yazdıkları ve "Toplu yapıtlar"ın 35. cildinde yer alan mektuplardan biri de Engels'in Karl Kautsky'e yönelik 07 Şubat 1882 tarihli Polonya hakkındaki mektubudur. Bu mektubun başlıca konusu, "Doğu Sorunu" bağlamında yazarın belli aralıklarla, ancak kopuksuz olarak irdelediği Rusların Avrupa'da egemenlik kurmak için körükledikleri panslavizm[19] ile ilgilidir. Engels'in söz konusu mektupta altını çizdiği noktalardan bazıları şöyledir: 1848 devriminin gerçek görevlerinden biri, *"Orta Avrupa'nın baskılanmış ve dağılmış ulusal toplulukların bütünleşimini"* sağlamaktır. Orta Avrupa'da sadece Polonya'nın bölünmüşlüğü sürmektedir ve bu durum *"karşı devrimci Avrupalı monarkların oluşturduğu 'Kutsal İttifakın' bir araya gelmesine ortam hazırlamaktadır. Ulusal bağımsızlıktan yoksun olma, halkların iç sorunlarını tartışmayı olanaksızlaştırmaktadır. Proletaryanın "uluslararası devinimi (hareketi), ancak özerk uluslar arasında söz konusu olabilir... Uluslar arası etkileşim ancak 'eşitler' arasında gerçekleşebilir"* Yazarın değerlendirmesi uyarınca, bölünmüşlüğü ve boyunduruk altında olma durumu sürdüğü sürece, Polonya böyle bir etkileşim içerisine giremeyecektir. Polonyalı her köylü ve her işçinin öz çıkarları için etkenleşmesinin önündeki başlıca etken, *"ulusal bağımlılık engelidir."* Rusya, *"panslavist entrikalar ve kışkırtmalarla Hersek'te savaş çıkarmaktadır;... bu savaş Rus panslavist partisinin ve çarın çıkarınadır."*

Engels'in kanısınca, Avrupa'da sadece *"iki ulus, uluslararası olmadan önce, salt ulusal olma hakkına değil, aynı zamanda böyle olma yükümlülüğüne de sahiptir: Bu iki ulus, İrlandalılar ve Polonyalılardır."* Anılan bu iki ulus *"tam ulusal oldukları ölçüde, en iyi uluslar arası"* olabilecektir. Polonya, *"bu gerçeği kavradığını bütün bunalımlarda ve devrimci savaş alanlarında kanıtlamıştır."* Polonyalılar, öz bağımsızlık olanağından yoksun bırakıldıkları sürece, *"Avrupa devrimine duydukları ilgiyi"* tümüyle yitirecektir. Bu nedenle, Avrupa devrimini isteyenler, hiçbir nedenden dolayı *"Polonyalıların geri döndürülemez bağımsızlık isteminin önünde engel oluşturmamalıdır."* Polonya'nın ulusal bağımsızlık isteminin önündeki başlıca engeller, *"Avrupa burjuvazisi, Rus panslavistleri ve onların etkilediği Proudhon gibi insanlardır."* Rusların *"en iyileri bile panslavist eğilimlerden ve anılardan arınmış değildir."* Panslavizm ise Ruslarca Avrupa üzerinde egemenlik kurmak üzere araçsallaştırılan ve kötüye kullanılan bir ideolojidir ve *"gerçekte varolmayan bir Slav ulusu örtüsü altında bir dünya egemenliği aldatmacasıdır."*

PANSLAVİZM, AVRUPA'DA TOPLUMSAL DEVRİMİN CAN DÜŞMANIDIR

Rus çarlığı ve gericiliği, *"son kurtuluş umudu olarak savaş hazırlamakla uğraşmaktadır; böyle bir savaşın olma olasılığı düşüktür; olması durumundaysa, kesin olan bir şey vardır; o da Almanya'da, Avusturya'da hatta Rusya'da bile devrim yönünde görkemli bir biçimde gerçekleşen gelişmenin bozulacağı, hatta başlarda öngörülemeyen doğrultulara sokulacağıdır."* Bu nedenle, devrim yanlıları açısından panslavizm, artık sona yaklaşmıştır; ancak, *"gömütün kıyısında durmasına karşın, hala can düşmanıdır."* Rus panslavistler ve sömürgen çar yanlıları ve *"hatta bütün Slavistler, Polonya'dan nefret etmektedir"*; çünkü, Polonyalılar, *"'anti'panslavist Slavlardır."* Bu nedenle de panslavistler için Polonyalılar *"Slavizmin kutsal davasına ihanet edenlerdir ve ilerideki başkenti çarkent, diyesi, İstanbul olan büyük Slav çar imparatorluğuna zorla sokulmaları gerekmektedir."*

Engels'in çıkarımı uyarınca, devrim yanlıları, sayılan gerekçelerden dolayı Sırp, Bulgar ve Sloven gibi Slav kökenli halkların, çarlığın panslavist ereklerine hizmet edecek olan bağımsızlık istemlerini desteklememelidir. Ayrıca, Sırbistan, Bulgaristan ve Doğu Rumeli'ndeki *"bu küçük halk kümelerine, sandıkları gibi, Avrupa demir yolu ağının İstanbul'a değin genişletilmesini engelleme hakkı hiçbir biçimde verilmeyecektir."* Engels'in bu saptaması, Balkanlar'ın bugünkü durumuna da ışık tutmaktadır. Bu bölgedeki devletler içerisinde yaşayan küçük etnik kümelerin insan hak ve özgürlüklerini istemeleri ne denli doğal haklarıysa, bu hak ve özgürlük isteminin ötesini amaçlayan, ancak açıkça dile getirilmeyen ve bir başka devletin yardımıyla ulaşmak istedikleri emelleri o denli sakıncalıdır. Bu nedenle, açık ya da gizli olarak sürdürülen bu tür girişimleri desteklemek, bölge ve Avrupa barışı bakımından büyük tehlikeleri içinde barındırmaktadır.

Balkanlar'daki küçük etnik kümeler genellikle Slav kökenlidir ve bu toplulukların durumu ve istemleri, Engels'in slavizm konusunda ortaya attığı savları doğrulamaktadır. Ancak, Balkanlar'da Osmanlı döneminden bugüne miras kalan Müslüman topluluklar, bizzat Slav çoğunluk tarafından hak ve özgürlüklerden büyük ölçüde yoksun bırakılmışlar ve kötü yaşam koşulları altında yaşamaya itilmişlerdir. Özellikle 18.yüzyıldan itibaren Osmanlı yönetimine karşı başkaldırarak, sürekli olarak özgürlük, özerklik ve bağımsız devlet isteyen Slav halkların kendi içlerinde yaşayan Müslüman topluluklara karşı gerçekleştirdikleri kıyımlar ve dışlayıcı tavırlar, Slav topluluğun belirleyici bir bölümünün hâlâ barışçıl bir anlayışa ulaşmadığını göstermektedir.

Engels'in Balkan Slav halkları konusundaki değerlendirmesi, Kıbrıs Rum kesiminin tavrını da ışık tutacak niteliktedir. Avrupa'nın aşırı hoşgörülü ve adil olmayan yaklaşımından da cesaret alan Kıbrıs Rum kesiminin uzlaşmaz tavrı, Balkanlar'ın küçük etnik kümelerin tavrını değerlendirmek için somut güncel bir örnektir. Kıbrıs Rum kesimi, Birleşmiş Milletler'in önderliğinde bile bir çözüme yanaşmayarak, artık AB üyeliğinden de güç alarak, salt kendi istemlerini ve istencini dayatmak isteyen tutumuyla, Avrupa barışı ve Avrupa'nın uygarlıklar uzlaşımı çabasını zorlaştırmaktadır. Böylece, bu küçük Rum topluluk, AB'nin Avrupa ve dünya barışına katkı yapması önünde engel oluşturmaktadır. Avrupa Birliği de buna göz yummaktadır.

EZİLEN ULUSLARA KARŞI SEMPATİYİ AŞMAK İÇİN ÇOK UĞRAŞTIM

Friedrich Engels, 22 Şubat 1882 tarihinde Zürih'te bulunan ve Güney Slavlarına duyduğu sempatiyle tanınan Eduard Bernstein'a yazdığı mektupta da slavizm konusunu irdelemeyi sürdürür. Yazar, anılan mektupta *"Liberalizm ve radikalizmden geçen hepimiz 'ezilen' (vurgu Engels'in; OBK) uluslara karşı duyulan söz konusu sempatiyi bu güne taşıdık; ben bu sempatiden kurtulmamın bana ne denli yoğun araştırmaya ve zamana mal olduğunu biliyorum"* saptamasını yapar. Bu saptamaya göre, bir ulusal topluluğun 'ezilmesi', baskılanması ya da özerkleşmesinin önlenmiş olması, o ulusal kümenin her türlü siyasal isteminin eleştirisiz ve ayrımsız olarak desteklenmesi gerektiği anlamına gelemez. Balkanlar'daki Slav toplulukların istemleri bağlamında panslavizmi "eğitilmiş ve kentli" kesimlerin yarattığı bir ideoloji olarak değerlendiren Engels'e göre, *"panslavizm 'eğitilmiş' kesimlerin, kentlerin ve üniversitelerin, ordu ve memurların yapay ürünüdür; kırsal kesimin bundan haberi bile yoktur."* Dolayısıyla da panslavist istemler, tüm Slavların istemleri olarak sunulamaz ve böyle anlaşılamaz. Panslavizmi kendi çıkarları ve öz amaçları doğrultusunda körükleyen Rusya'dır. Bu yüzden Slav halklar, Rusya'yı *"kendi kurtarıcıları olarak görmeye son verdikleri anda"* panslavizmin de sonu gelmiş olacaktır. Ayrıca, panslavizmin tehlikesi kıyıda değil merkezde; Balkanlar'da değil, *"çarın asker ve vergi aldığı 80 milyonluk tutsaklardadır."*

BALKAN HALKLARI, TÜRK EGEMENLİĞİ ALTINDA DURUMLARININ NE DENLİ İYİ OLDUĞUNU KISA SÜRE İÇERİSİNDE GÖRECEKLERDİR.

Yazarın mektubun devamında yaptığı değerlendirme uyarınca, *"çarın panslavist dalaveresinin amacı, İstanbul'u ele geçirmekten başka bir şey değildir"* ve bu nedenle, küçük Slav halkları bilmelidir ki, Ruslar, İstanbul'u ele geçirdikten sonra *"Bulgar ve Sırp bağımsızlığı ve özgürlüğü"* biter. Bu saptamaya göre, Bulgarların ve Sırpların bağımsızlığı, Rusya için sadece gerçek emellerini gizlediği bir örtüdür; bu nedenle bu halklar, *"kısa süre içerisinde Türk egemenliği altında durumlarının ne denli iyi olduğunu görecektir."* Engels, *"Büyük Sırbistan'ın 2-4 kuşak ve genel Avrupa devrimlerinden sonra olası olabileceğini,...Sırpların 1849 itibariyle üç dine ayrıldıklarını"* belirtir. Bu üç dinden insanların dağılımı şöyledir: Yunan Sırpları: 2.800.000; Katolik Sırplar -bunlara Sırpça konuşan Hırvatlar da dahil: 2.664.000; Hırvatların dışında: 1.884.000; Müslümanlar: 550.000. Engels'in saptamasına göre, bu topluluklarda din, ulusallıktan (ulusal kökenden) önce gelmekte ve her bir topluluk tek başına egemen olmak istemektedir. Bu nedenle, *"eğitim yoluyla bir ilerleme, en azından tolerans olanaklı olmadığı sürece, Büyük Sırbistan demek, sadece iç savaş demektir."*

Sırp sorunu ve bu sorunun çözümü için Ruslar ve Sırpların öne sürdüğü çözüm önerileri, her iki düşünürün kesin yargısı uyarınca, Balkanlar'da ve Avrupa'da türevleri her ülkeyi etkileyecek ölçüde kapsamlı olan büyük bir savaş demektir. Savaş ise, Avrupa'da toplumsal ilerlemeyi engelleyen en ağır olaydır. Bu gerekçeyle, Balkanlar'daki Osmanlı toprak varlığının korunması, salt Avrupa dengesi ve barışı için değil, bizzat Balkanlar'daki barış ve gelişme için de önemlidir.

Engels'in değerlendirmesine göre, Avrupa savaşı için büyük bir gizil güç oluşturan Sırbistan'ın *"üç politik merkezi vardır: Belgrat, Karadağ, Agram. Ne Hırvatlar, ne de Karadağlılar, Belgrat'ın hükümranlığına tabi olmak istemektedir. Tersine, Karadağlılar, ve onların Hersek'teki dostları ve Krivosje'deki küçük doğal halk, Belgrat'a ve ister Sırp olsun ister olmasın, her türlü merkezi hükümete karşı, aynı Türklere ve Avusturyalılara karşı savundukları gibi, 'bağımsızlıklarını' savunacaklardır."* Engels'in kanısınca, söz konusu Sırp seçkinler söz konusu bağımsızlığı kendi halkını soyup soğana çevirmenin örtüsü olarak kullanmaktadır. Bu nedenle, bu tür bağımsızlık istemlerine karşı sempati duyulmamalıdır. Yazar konuya ilişkin gerekçelerini şöyle açımlar: Büyük Sırbistan'ı kurmak isteyen seçkinler, Avusturya'da öğrenim görmüş Belgratlılar ve öbür kentlilerdir ve bunların *"Sırp köylülerin ortak mülkiyet ilişkisinden hiç haberleri yoktur."* Bu yüzden de panslavistlerin yaptıkları yasal düzenlemeler, *"köylülerin yoksullaşmalarına ve mülksüzleşmelerine"* yol açacaktır. Sırpları salt ideolojik amaçları için güdümledikleri ve onların yaşam koşullarıyla ilgilenmedikleri için panslavistleri, böyle ağır biçimde eleştiren Engels, Sırp köylüler, *"Türklerin zamanında tam bir öz yönetime sahiptiler; zenginleşmişlerdi ve daha az vergi ödemekteydiler"* belirlemesini yapar. Yazar böylece, Sırp halk kitlelerinin Osmanlı egemenliği dönemindeki durumlarıyla, panslavistlerin yönetimi dönemindeki durumlarını karşılaştırır. Sonuç olarak yazar, Osmanlı dönemindeki durumun daha iyi olduğu çıkarımını özellikle vurgular.

EĞER TÜRKLER, ŞİMDİ BULGARLARIN KENDİLERİNE YAPTIKLARINI DAHA ÖNCE BULGARLARA YAPSAYDILAR, ŞİMDİ BULGAR HALKI OLMAZDI

Söz konusu mektubun devamında Bulgarların bencil özyapılı bir halk olduğunu, karı kocanın bile birbirine yararı olmadığını örnekleriyle anlatan Engels, Türkleri övücü sözlerle *"Bulgaristan'da ayrıksı (istisnai) olarak soylu ve cesaretli bir eylem olduğunda, bu eylemi gerçekleştirenler de Türklerdir"* değerlendirmesini yapar. Balkanlar'ın karmaşık halk yapısı nedeniyle burada barışı oluşturmanın *"basit bir konu olmadığını"* vurgulayan yazar, *"Sırp bölgesi dışında bütün Balkanlar-'da yerleşmiş Türk kolonilerinin bulunduğunu,... Selanik'in İspanyol Yahudilerinin kenti"* olduğunu dile getirir. Engels'in tarihsel bir olgu olarak dile getirdiği Balkanlar'daki çok-uluslu ve çok dinli bu yapı, bugün bile bu bölgede etkin olan birçok politikacı tarafından yadsınmaktadır. Bu yok sayma anlayışı da çoğu kez küçük ve güçsüz topluluklar üzerinde kıyımlara yol açmaktadır.

Engels ayrıca o dönemde Balkanlar'da yerleşik Müslümanların ve Türklerin maruz bırakıldığı sürgün ve kıyım gibi uygulamaları açık bir anlatımla şöyle dile getirir: Bulgaristan'daki ve Doğu Rumeli'deki Bulgarlar, *"Türkleri, öldürmek, kovmak ve başlarını soktukları evlerini ateşe vermek suretiyle ortadan kaldırmaktadır. Eğer Türkler, Bulgarlara şimdi sahip olduklarından daha fazla öz yönetim ve daha az vergi ödeme olanağı vermemiş olsalar ve Bulgarlara şimdi kendilerine karşı davrandıkları gibi davranmış olsalardı, bütün Bulgar sorunu ortadan kalkmış olurdu."* Bu sözler, aradan yüz yıla yakın bir zaman geçmiş olmasına karşın, 1980'li yılların ikinci yarısında Jivkov yönetimi döneminde sosyalizm düşüncesi de kötüye kullanılarak Bulgaristan'da yaşayan Müslümanlara ve Türklere

yapılan kıyım ve sürgünlerin önceden anlatımı gibidir. Bu değerlendirmeden ayrıca çıkarılabilecek anlam sonuç şudur: Eğer Türkler daha önce Bulgarlara şimdi onların kendilerine davrandıkları gibi davranmış olsalardı, bugün dünyada Bulgar kalmazdı. Bulgar kalmadığı için de, Bulgar sorunu diye bir şey olmazdı.

RUS ÇARLIĞI, AVRUPA GERİCİLİĞİNİN SON SIĞINAĞIDIR

1883 yılında Karl Marks'ın ölümünden sonra Engels dünyanın çeşitli ülkelerindeki sosyalist ve sosyal demokrat önderlerle yazışmaları düzenli bir biçimde sürdürür. "Doğu Sorunu" kapsamında Engels'in yazdığı mektuplardan biri de Breslau'da sosyal demokrat bir tüccar olarak tanınan Salo Faerber'e yöneliktir. 22 Ekim 1885 tarihli bu mektupta[20] yazar, *"1848'den beri sıklıkla Rus çarlığının Avrupa gericiliğinin son sığınağı ve büyük ordu yedek gücü olduğu"* savını dile getirdiğini vurgular. Rusya'da son yirmi yılda *"köylü özerkleşmesinin köylüleri ne öldürecek ne de yaşatacak kadar devrimci bir durum yarattığını"* öne süren Engels, *"endüstrinin, ulaşım araçlarının ve bankacılığın gelişiminin bir türevi olarak Rusya'nın "kendi 1789'unun eşiğinde bulunduğunu"* vurgular. Burada 1789 ile yazarın dile getirmek istediği olay, Fransız Devrimidir ve yazara göre, Rusya böyle bir devrimin eşiğinde bulunmaktadır. Bu saptama, ayrıca düşünürün sosyopolitik olayların gidiş doğrultusunu doğru ve tutarlı çözümlemesinin ve uzak görüşünün de bir göstergesi sayılabilir. Aynı yerde Engels, Rus general Kuropatkin'in değerlendirmesine dayanarak, *"1878'de Rus ordusunun Türkiye'de sergilediği savaş yönetiminin, Prusya ordu yönetiminin 1806'daki durumundan daha geri olduğunu"* belirler.

Engels'in Rusya'ya ilişkin değerlendirmeleri ışığında tarihsel bir karşılaştırma yapılabilir: 18. yüzyıldan beri Osmanlı devletine karşı çeşitli dönemlerde savaşan Rusya, kendi iç dönüşümlerini en azından Fransız Devrimi benzer bir toplumsal değişimin eşiğine gelecek ölçüde olgunlaştırmayı ve bunun bir türevi olarak 1917 Ekim Devrimini gerçekleştirmeyi başarmıştır. Buna karşın, Osmanlı yönetimi, karşılaştığı sorunları çözmeksizin biriktirerek, sözkonusu sorunları toplumsal gelişimi önünde bir engele dönüştürmüştür. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Osmanlı devleti ve toplumu sürekli gerilemiş ve sonunda kendi iç evrimini gerçekleştiremediği ve günün koşullarına uygun olarak yenileşemediği için, Marks'ın da kendi iç evrimini ve dönüşümünü uygun zamanda başaramayan devletler batıp gider saptaması uyarınca, batmıştır.

SIRPLAR, BULGARLAR VE YUNANLAR GİBİ KÜÇÜK ULUSAL KÜMELER, AVRUPA BARIŞI VE SAVAŞI ÜZERİNDE ETKİLİ OLMAMALIDIRLAR

Avrupa savaşı ve küçük Balkan halklarının tutumu konusunda Engels'in August Bebel'e[21] yönelik mektubu 17 Kasım 1885 tarihlidir. Düşünürün burada dile getirdiğine göre, *"Avrupa savaşı"*, Avrupalı devrimci sosyal demokratları *"ciddi biçimde tehdit etmeye başlamaktadır"*; çünkü, *"eski ulusların sefil parçacıkları"*, diyesi, *"Sırplar, Bulgarlar, Yunanlar ve öteki eşkıya sürüleri, birbirinin soluk almalarına bile katlanamamakta; birbirinin doyumsuz boyunlarını koparmaya*

uğraşmaktadırlar." Coşkuyla ulusalcılığı destekleyen dar görüşlülerin böyle bir yıkıcı düşünceyi ve davranışı özendirdiklerini düşünen yazar, *"her küçük bir ulusal kümenin Avrupa barışı ve Avrupa savaşı"* üzerinde belirleyici olmaması gerektiğini üstüne basarak vurgular. Engels'e göre "birbirini yiyen bitli Balkan halklarının" kendi aralarındaki çatışmalarının da Avrupa barışı ya da savaşı üzerinde etkili olmaması için Avrupalı sosyal demokratların ve siyasetçilerin bu tür ulusalcılıktan uzak durmaları ve desteklememeleri gerekir.

Düşünür, Cenevre'de bulunan Johann Philipp Becker'e yazdığı 05 Aralık 1885 tarihli mektubunda da Doğu Rumeli'deki Bulgar başkaldırısını[22] kastederek, *"umuyorum, sefil Balkan öyküsü barışçıl gelişir"* sözleriyle Balkanlar'daki Slav halkların yıkıcı milliyetçilikleri konusundaki eleştirel yaklaşımını pekiştirir. Bulgarların Osmanlı devletine karşı başlattığı Doğu Rumeli'deki başkaldırıyı Avrupa'da toplumsal devrim devinimine olumsuz yansıdığı için onaylamayan Engels, 13 Eylül 1886 tarihinde August Bebel'e gönderdiği mektupta Bulgar ve Doğu olayları nedeniyle, *"Rusya'nın Avrupa'nın yargıçlığına soyunmasının kendisini şaşırttığını"* vurgular. Aynı mektupta yazar, *"Türklerin çok iyi askerler olduklarını, ancak üst yönetimin satılmamışsa bile, berbat olduğunu"* belirtir.

Rus panslavizmince desteklenen Balkanlar'daki milliyetçi akımların ve yapılanmaların, Avrupa barışına yönelik en büyük tehdit olduğu kanısını sürekli dillendiren Engels, 13 Eylül 1886 tarihinde Laura Lafargue'a gönderdiği mektupta Avrupa devrimini çok olumsuz etkileyeceğini düşündüğü *"Balkan dramasının ikinci perdesi başladığında, Rusya'yla Avusturya arasında savaş çıkacaktır... bütün Avrupa'yı ateş saracaktır"* belirlemesini yapar. Engels Rusya'nın ve Balkanlar'daki erk alanlarının yeniden belirlenmesini isteyen öbür Avrupalı devletlerin sürekli körüklemeleri ve küçük etnik ve dinsel kümlerin kendi aralarındaki çekişmeleri nedeniyle, Avrupa'da savaş tehlikesinin iyice belirginleştiği kanısındadır. Yazar, 1885 Bulgar başkaldırısıyla birlikte Balkanlar'da yoğunlaşan savaş tehlikesinin "Bitli Balkan halkları" diye nitelendirdiği bu küçük etnik ve dinsel kümelerin Avrupa savaşı tehlikesini artırdıklarını düşünür ve bu konuda insanları uyarır.

Düşünür bu bağlamda Zürih'te bulunan Eduard Bernstein'a gönderdiği 09 Ekim 1886 tarihli mektubunda yine aynı konuyu ele alır ve Rusların Bulgar başkaldırısını gerekçe göstererek, Bulgarlara karşı girişecekleri *"her hangi bir eylemin Avrupa savaşı tehlikesini"* büyüteceğini özellikle vurgular. Engels ayrıca, Bulgarların dayanma yeteneğini Türk egemenliği altında olmalarına *"borçlu olduklarını"*, Türk egemenliğinin Bulgarlara *"gelişmiş kurumlarının eski kalıntılarını koruma"* olanağı sağladığını belirtir. Yazarın değerlendirmesi uyarınca, söz konusu Bulgar kurumları zamanla *"paşaların vergi adı altında yürüttükleri yağmalama"* yüzünden gelişmekte olan burjuvazi için *"engel"* oluşturmaya başlamıştır. Bulgarlardan yaklaşık 80 yıl önce Türk egemenliğinden kurtulan Sırplar ise, *"eski özsel kurumlarını Avusturya'da eğitilmiş bürokrasi ve yasamasıyla yok etmiş ve bu nedenle de Bulgarlardan bir yığın dayak yemiştir."* Burjuvazisini geliştirmek için Bulgarlara *"60 yıl verilse bile"* onlar da Sırplar gibi gerekli atılımları yapamayacaktır.

Engels, bu bağlamda Avrupa devriminin başarısı açısından şu saptamayı yapar: *"Avrupa devrimine değin Bulgarların Türk kalmaları, kendileri için de bizim için de çok iyi olurdu."* Yukarıdaki değerlendirmedeki "Bulgarların Türk kalmaları" anlatımı, anılan bölgede yaşayan Bulgarların Osmanlı egemenliği altında kalmaları anlamındadır.

TÜRKLERE KARŞI HER SALDIRI, BALKANLAR'DAKİ KÜÇÜK ULUSÇUKLARIN BİRİBİRİNE DÜŞMESİNE NEDEN OLACAKTIR

Düşünür, bu bağlamda Balkanlar'da genel duruma ilişkin şu değerlendirimi yapar: 1. Ruslara karşı harekete geçer ve bunu sürdürürlerse, Avrupa devrimci devinimiyle birlikte davranacaklarından Güney Slavları desteklenmelidir. 2. Güney Slavları eğer Türklere karşı eyleme geçerler ve ne pahasına olursa olsun hâlâ Türk olan az sayıdaki Sırp ve Bulgar'ı kendilerine katmak isterlerse, bu durumda bilerek ya da bilmeyerek Rusya'ya hizmet ediyorlar demektir. Bu koşullarda devrimciler onlarla birlikte olamaz; çünkü, Engels'in kanısı böyle, Rusya'nın amacına ulaşması ancak Avrupa savaşı pahasına olabilir. Bu da olamayacağına göre, Avrupa'da Elsaslılar ve Lothringenliler vs. nasıl bekliyorsa, Bulgarlar ve Sırplar da öyle beklemek zorundadır. Ayrıca, güncel koşullarda *"Türklere karşı her saldırı, -ki bu sadece Ruslar sayesinde başarılı olabilir- utkulu küçük ulusçukların dolaylı ya da dolaysız olarak Rus boyunduruğuna girmelerine, ya da –yarım adanın dil haritasına bakınız- birbirine düşmelerine yol açacaktır."* 3. Balkanlar'daki "bitli ulusçuklar" Rusya'da *"devrim baş gösterdikten sonra istediklerini yapabilirler; ancak, o zaman da Türklerle başa çıkamayacaklarını göreceklerdir."* Bernstein'a yazılan bu mektupta yer alan Engels'in o zamanki durumu yansıtan sözleriyle, "Balkan ulusçukları" konusundaki çözümleme, bu gün bile barış ve eşitlik kapsamında üstesinden gelinemeyen Balkan sorunun köklerinin ne denli derinlerde ve bu sorunu yaratan nedenlerin de nerelerde yattığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

RUSYA, KARA DENİZİ VE İSTANBUL'U İSTEMEKTEDİR

Engels, 22 Ekim 1886 tarihinde yine Eduard Bernstein'a yazdığı mektupta da o günlerde güncelliğini koruyan "Bulgar Sorunu"nu irdelemeyi sürdürür. Engels'in anlatımına göre, Sofya'daki Dragan Zankoff yandaşları Rusya'yla Türkiye arasında gizli bir anlaşma olduğu, bu anlaşmaya göre çarın sultana topraklarının dokunulmazlığı konusunda güvence verdiği, buna karşılık Çanakkale Boğazını berkitme ödününü kopardığı söylentilerini yayarlar. Rus çarı III. Aleksander'ın, savaş komiseri olarak Bulgaristan'a gönderdiği Kaulbars başarısız olarak ülkesine dönmek zorunda kalmıştır. Rusya Bulgaristan'la ilişkilerini koparma noktasına gelmiştir. Yazar, çarın *"Hünkar İskelesi Anlaşmasının daha iyi bir biçimi"* olan bu duruma katlanacağını, çünkü, sürekli olarak güdülen *"Kara Deniz'e ve İstanbul'a sahip olma"* amacına *"istediği anda"* ulaşacağını düşündüğünü savlar. Ama böyle bir durumdan yarar çıkarmayı uman ülkelerden *"Avusturya Bosna'da; İngiltere Mısır'da Türkiye'nin bazı parçalarını ele geçirerek, aynı Rusya gibi, haydutlar olarak İstanbul'a yerleşeceklerdir."* Barışçı gibi görünen Gladston'un *"İskenderiye'yi bombalaması ve Sudan'da savaş çıkarması bu nedenledir."*

Friedrich Engels, 23-25 Ekim 1886 tarihinde August Bebel'e gönderdiği mektupta Bismarck'ın da *"Rus çarlığıyla birlikte Prusya ekonomisi çökeceği için"* Rusya'da *"bir devrimden her şeyden fazla korktuğunu"* dile getirir. Yazara göre, Türkiye, *"Bosna'yı elinden alan Avusturya'yı ve Mısır'ı elinden alan İngiltere-*

'yi –ki bunlar Türkiye'nin eski bağlaşıklarıdır- ihanetçiler olarak görecektir" ve Rusya'nın dümen suyundan çıkacaktır.

Bulgar başkaldırısı nedeniyle güncellik kazanan "Doğu, Balkan ya da Türkiye Sorunu" hakkında ve Avrupa gericiliği ve Avrupa devrimi bağlamında geliştirdiği görüşleri Engels, dava arkadaşları ve dönemin aydınlarıyla paylaşır. Yazarın, Avrupa devrimi bakımından başlıca tehlike olarak algıladığı Rus yayılmacılığını hiç gözden kaçırmamakla birlikte, 1886'dan 1889'a değin Türkiye hakkında önemli sayılabilecek her hangi bir irdeleme yapmadığı görülmektedir.

Düşünür, Berlin'de bulunan Conrad Schimdt'e yazdığı 12 Temmuz 1889 tarihli mektupta[23] "Standart" adlı gazetenin Doğu konusunda en iyi haberleri verdiğini belirtir ve adı geçen gazetenin son haberlerine dayanarak şu yorumu yapar: Karadağ prensi önderliğinde Büyük Sırp imparatorluğu kurulması planı, Rusya'nın *"gerektiğinde yeniden ele almak için"* şimdilik panslavist komiteye bıraktığı bir plandır. Çar III. Aleksander ve Şah Nasreddin arasında *"savaş durumunda İran'ın Rusya'nın onayı olmaksızın demir yolu ve deniz yolu ulaşımında ödün vermeyeceği ve (Rusya'ya Afganistan'ı kuşatma olanağı sağlayacak olan) Horasan'ı kullandırması"* yolundaki anlaşma da anılan gazete yoluyla duyurulmuştur. Standart'a bu tür haberler, İngiltere'deki *"Rus karşıtları, ordu ve Hint bürokrasisince sağlanmaktadır."* Ayrıca, Engels'in irdelemesi uyarınca, borçlarını dönüştürmesi durumunda Rusya *"savaş kışkırtıcılığını"* sürdürecektir.

RUSLAR, ÖNCE ERMENİ DEHŞETİ, DAHA SONRADA SIRP SINIRINDAKİ DEHŞETLE AVRUPA KAMUOYUNU ALDATMAYA ÇALIŞMAKTADIR

Engels, Adolph Sorge'ye gönderdiği 17 Ağustos 1889 tarihli mektupta ayrıca "Doğu Sorunu" hakkında şu değerlendirmeyi yapar: Ruslar sürekli olarak, *"önce Ermeni dehşeti, daha sonrada Sırp sınırındaki dehşet"* konusunda olduğu gibi Avrupa ve dünya kamuoyunu *"aldatmaya"* uğraşmaktadır. Rusya, Engels'in saptaması böyle, *"Girit Hıristiyanlarını Türkler üzerinde kıyım yapmak için bir araya"* getirene ve tek yönetim altına sokmayı başarana değin, *"bir birlerine öldürttü."* Rusların özel çabasıyla Türkler üzerinde kıyım yapan Girit'e *"aptal Türk hükümeti sekiz yıl Petersburg'ta Türk elçisi olarak görev yapan ve görevi sırasında Ruslarca satın alınan Şakir Paşayı göndermiştir."* Girit olayları, Rusya tarafından Girit'in özgürlüğü için değil, sadece İngiltere ile Prusya'nın bağlaşıklık kurmasını önlemek amacıyla tezgâhlanmıştır. Engels tümüyle Türklere karşı bir tezgâh olarak nitelendirdiği Girit olayları bağlamında 1821'den itibaren Avrupa'da yayılan filhellenizme ve yöresel milliyetçiliğe karşı da tutumunu bir kez daha belirginleştirir. Yunanistan, Engels'in eleştirel değerlendirmesi uyarınca, *"Girit'i Rusya'nın tezgâhı ve bağışlaması"* ile elde etmektedir. Bu sözler de gösteriyor ki, Rusya, hiçbir zaman Balkanlar'daki Slavların ve Rumların özgürlüğünü gerçek anlamda desteklememiştir; özgürlük istemlerini salt kendi hegemonya alanını genişletmek için araç olarak kullanmıştır. Yunanistan'da bu anlamda Rusya'ya yardım etmiştir.

Engels 03 Nisan 1890 tarihli Vera Ivanovna Sassuliç'e yönelik mektubunda çarı *"Kuzeyin tanrısal kişiliği"* olarak nitelendiren İngiliz siyasetçi Gladstone'u eleştirir. Yazarın saptamasıyla, çarın kölesi durumuna gelen Fransa ve aldırışsız İngiltere'nin tavrı nedeniyle, *"Giritliler ve Ermeniler sıradaydılar; Makedonya-*

'da yıkıcılık bunları izleyebilirdi"; hatta böyle bir İngiltere'yle Rusya "çarkenti", diyesi, *"Istanbul'u almaya bile kalkışabilir ve kenti bir kez kuşattıktan sonra da uzun bir dönemli şovenist bir utku coşkusu yaratmayı umabilirdi."* Rusya'da *"artık devrimci bir devinim olduğundan, bir zamanların yenilmez diplomasisi"* böyle şeyleri başaramamaktadır. Rus diplomasisinin bu tür şeyleri başaramaması iyidir; çünkü, *"tam da bu diplomasi"* devrimin başlıca *"düşmanıdır."*

Engels 21-22 Eylül 1890 tarihinde Joseph Bloch'a yadığı mektupta Ernst Wilhelm Gottlieb Wachsmuth'un Hellenizm konusundaki görüşlerini konulaştırır. Wachsmuth (1784-1866) Leibzig'te tarih profesörüdür; Helen uygarlığı ve Avrupa tarihi konusundaki yayınlarıyla tanınır. Engels'in anılan mektubunda bu bilimciye dayanarak belirttiğine göre, bilim ve felsefedeki kazanımları nedeniyle ululama düzeyinde yüceltilen Helenler Antik dönemde *"anne-baba ve çocuklar arasındaki ilişki dışında yakın akrabaların evlilikleri konusunda her hangi kaygı taşımazlar."* Cinsellik alanındaki bu aldırışsızlığın bir sonucu olarak *"öz kız kardeşle evlilik, Girit'te itici bulunmaz."* Engels'in Wachsmuth'a dayanarak yaptığı bu değerlendirme, Helenlerde olduğu gibi, felsefe ve sanatlardaki atılımları gerçekleştirerek, insanlığa önemli katkı yapan topluklarda da insanlığın paylaşmadığı davranışlar ve görenekler olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, Helen kültür birikiminin insanlığı geliştirici yönlerinin öne çıkarılması ne ölçüde gerekliyse, köleliliğin yanı sıra, insanlığın ahlak bakımından paylaşmadığı töre ve görenekler bakımından da o ölçüde ayrıştırılması gerektiği açıktır. Söz konusu gerekçeyle, filhelenizm biçiminde ortaya çıkan Antik Helen düşünce birikiminin ayrıştırılmaksızın, bütünüyle yüceltilmesi bilimsel ve ahlaksal olarak tutarsızdır ve savunulamaz.

FRANSIZ ŞOVENİSTLERİYLE RUS PANSLAVİSTLERİ KARDEŞLEŞMEKTEDİR

Friedrich Engels 1891-1892 yılları arasında Rusya da dahil olmak üzere, Avrupa-'nın çeşitli ülkelerinde toplumsal ilerleme ve devrim devinimlerinin önde gelenleriyle yazışır. Bu yazışmalar içerisinde yer alan 17 Ağustos 1891 tarihli Laura Lafargue'ya yönelik mektubunda[24] düşünür, *"Rus dostumuz"* diye nitelendirdiği Rus yazar ve iktisatçı, Kapital'i Rusça'ya çeviren Nikolai Franzeviç Danielson'un (1844-1918) kendisine *"bir kıtlığın arifesinde bulunuyoruz"* diye yazdığını aktarır. Rus halkı açlık, sömürü ve baskı altında inlerken, Engels'in değerlendirmesine göre, *"Fransız şovenistleriyle Rus panslavistleri kardeşleşmektedir."* Rus çarı, Fransızlara kuru sıkı atarak, *"Çanakkale Boğazının savaşta bütün ülkelerin filolarına kapatılmasını sağlamak istemektedir."* Bu kapsamda çar, ayrıca Fransız ve İngiliz hükümetlerinin elini kolunu bağlayarak, *"ani bir baskınla İstanbul'u ele geçirmeyi amaçlamaktadır; sultan sadece çarın Boğaz'daki valisi"* durumundadır. Çarlık yönetiminin bütün planı budur. Edilgen Avrupa da bu planının yürütülmesine göz yummaktadır.

Engels'in 29 Eylül 1891 günü Berlin'de bulunan August Bebel'e yazdığı mektubun konusu da "Rus Savaşı"dır. Düşünür, Bebel'in "Rusya" konulu yazısını *"çok beğendiğini"*, savaş tehlikesinin varlığını artırarak sürdürdüğünü ve bu tehlikenin *"özellikle de Rusya'dan kaynaklandığını"*, savaş çıkması durumunda sosyalistlerin ve devrimcilerin asıl görevlerinin *"Rusya'yı dize getirmek olduğu-*

nu" vurgular. Rus diplomasisinin *"geçmişteki ve şimdiki yöntemlerini ve alışkanlıklarını yıllardan beri incelediğini, istemedikleri savaşın onlar için yenilgi olduğunu"* dile getirir. Söz konusu incelemelerden çıkardığı bir sonuç olarak Rus diplomasisi *"sadece başkaları kendisi için savaştığı zaman savaşa girer"* diyen Engels, şunu ekler: *"Fransa etken bağlaşık, İngiltere'nin gönüllü yansız olduğu bir ortam"*, tam da Rus yayılmacılığının istediği bir ortamdır. Rus burjuvazisinin *"devlet talanı"* ve *"devlet destekli emek sömürüsüyle"* palazlandığını belirten düşünür, Bebel'in *"Rusya iç zorlukları nedeniyle vuracaktır"* savına katılmaz. Rus burjuvazisinin dayandığı panslavizmin başlıca amacının *"ilhaklar yoluyla iç pazarı büyütmek"* olduğunun altını çizen Engels, *"slavofil fanatizmin,...Alman nefretinin ve Yahudi kışkırtmasının nedeni budur"* saptamasını yapar. Avrupalı sosyalistlerin görevi, Engels'in düşüncesine göre, *"Rusya'ya yardım eden her saldırgana vurmaktır."* Rusya'nın bir biçimde parmağı olduğu bir savaşta *"Almanya'nın yengisi, devrimin yengisidir."*

Engels yine Bebel'e yazdığı 13 Ekim 1891 tarihli mektupta da Rusya, savaş ve sosyalistlerin takınması gereken tutumu irdeler. Bir savaş çıkması durumunda Rusya için üç şeyin önem taşıdığını belirten düşünür, bu üç şeyi şöyle sıralar: 1. Diplomasi. Ruslar, her yerde savaşı kışkırtmalarına karşın, *"savaş giderlerinden ve savaş rizikosundan sakınmaya"* çalışırlar. 2. Ordu. Rus ordusu birçok yenilgiye karşın, *"yengiden emin ve övüngendir."* 3. Genç burjuvazi. Rus burjuvazisi, aynı Amerikan burjuvazisinin 1840'lı yıllarda yaptığı gibi, pazarı genişletmek için *"Slavların ve Yunanların kurtuluşunu ve Doğu kıtası üzerinde egemenliği sağlamanın Rusya'nın tarihsel görevi olduğunu"* yaymak istemektedir.

SOSYALİSTLER RUSYA'YA VE BAĞLAŞIKLARINA VURMALIDIR

24 Ekim 1889'da Friedrich Adolph Sorge'ye yazdığı mektupta Engels ayrıca, *"Rusya'da kıtlık olmasına karşın, savaş tehlikesinin sürekli büyüdüğünü"* ve Rus diplomasisinin Fransız bağlaşıklığını sömürmeye çalıştığını belirtir. Yazara göre, Rusya Almanya'ya savaş açarsa, Alman sosyalistleri *"bütün güçleriyle Rusya'ya ve bağlaşıklarına vurmalıdır."* Engels'in bu değerlendirmesi, Alman kökenli olmasıyla ilgili değildir; toplumsal devrim yanlısı- devrim karşıtı güçler çözümlemesine dayanmaktadır.

Engels aynı görüşleri 24-26 Ekim 1891'de Bebel'e, 29-31 Ekim 1891'de Danielson'a yazdığı mektuplarda da yineler. 09- 10 Kasım 1891 tarihli Bebel'e gönderdiği mektupta Engels, Rusya'daki *"ağır kıtlık nedeniyle açların ölüm pahasına başkaldırdıklarını"*, Avrupalı devletlerin hoşnutsuzluklarını dışa vurmaları durumunda Rus çarının *"Doğudaki ve merkezi Asya'daki saldırılarına son vermeksizin"*, göstermelik olarak "barışçıl" bir görünüm sergileyeceğini öne sürer.

Bebel'e yönelik 25 Kasım 1891 tarihli mektupta düşünür, *"sermayenin vatansızlığını gösterdiğini"* ve bankacıların Ruslara istedikleri miktarda borç vermediklerini ve bunun olası sonuçlarını anlatır.

Engels 01 Aralık 1891 günü yine Bebel'e yazdığı mektupta kıtlık, tohum yokluğu, ağır hava koşulları ve tarlaların ekilememesi gibi olumsuzlukların *"Rusya gibi yarı barbar bir ülkenin ordusunun başarı şansını çok olumsuz etkileyeceği-*

ni", ancak, bütün bunların Rusları sanki her şeyi savaşa doğru yönlendiriyormuşçasına siyasal propaganda yapmaktan da alıkoymayacağını yazar. Engels, güçler dengesini korumak ve anlaşmalara uymak görüntüsü altında Rusya'yla Fransa'nın ve Avrupa'nın öbür devletlerinin bir biriyle bağlaşıklıklar kurmalarının hiçbir anlam taşımadığı kanısındadır. Söz konusu bağlaşıklar, sadece karşıdakini oyalama amacını gütmektedir.

Engels'sin 1891 ve 1892 yılları içerisinde "Doğu ya da Rusya Sorunu" konusunu tartıştığı ve bu konuda yazıştığı sosyalist önderlerin başında o dönemde Berlin'de bulunan August Bebel gelmektedir. Engels, 02 Şubat 1892 tarihli mektupta Bebel'in *"Bütün bunlara karşın, Ruslar niçin savaş eylemi içerisindedir ve niçin birliklerini Batıya yığmaktadır?"* sorusunu şöyle yanıtlar: Daha ilk mektupta Bebel'e *"kıtlığın Rusların savaş isteğini çökerteceğini, ancak bunun Rusları hançer sallayıp dolaşmaktan alıkoymayacağını"* söylediğini anımsatan Engels, *"Rusların geri çekilmesi, kamuoyu karşısında bir başkasının geri çekilmesi gibi görünmek zorundadır"* değerlendirmesini yapar. Ancak, bu kez durum, görünümü kurtarmaktan çok daha ciddidir; Rusya'nın *"Güney Doğu ve Doğusu açlıktan kıvranmaktadır ve asker besleyecek durumda değildir"*; bu nedenle, Rusya, savaş konusunda aklına eseni yapacak durumda değildir.

Düşünür, 08 Mart 1892 tarihli Bebel'e yönelik mektubunda da konuyu aynı doğrultuda tartışmayı sürdürür. Burada Engels *"Rus dostu, Türk karşıtı"* olarak adlandırdığı İngiliz siyasetçi Gladstone'un hükümete gelmesi durumunda Rusları cesaretlendirme olasılığı taşıdığını, ancak bu olasılığın gerçekleşmediğini belirtir.

AVRUPALI RESMİ SİYASETÇİLER, RUSYA'YA KARŞI APTALCA DAVRANMAKTADIR

Engels, Marks'ın kızı Laura'nın eşi Fransız sosyalist Paul Lafargue'a yazdığı 22 Temmuz 1892 tarihli mektupta *"Fransız burjuvazisinin aptal davranarak, Rusya kendisi için her şey yapılması gereken önemli bir güçtür diye düşünerek, Rusya'yla bağlaşıklık"* peşinde koşmasını eleştirir. Düşünür, Rusya'ya karşı sergilenen söz konusu "aptalca tutumu" salt Fransız egemenleriyle sınırlandırmaz; *"tüm Avrupalı resmi siyasetçilerin Rusya'ya karşı aptalca"* davrandıklarını öne sürer.

Bebel'e yönelik olarak Engels'in yazdığı 25 Ağustos 1892 tarihli mektup, yeni bir durum saptaması niteliğindedir. Engels burada *"Rusya'nın Avrupa'da savaş yeteneğini yitirdiği için, Yüksek Asya'da"*, diyesi, Pamir bölgesi ve Afganistan gibi, İngiltere'nin "stratejik önemde" gördüğü yörelerde askeri etkisini kurmaya yöneldiğini, ancak *"İstanbul'u gözden çıkaran Gladstone'nun Hindistan'ı tehlikeye sokacak"* etkinliklere katlanamayacağını öne sürer.

Konuya ilişkin görüş alışverişini toplumcu-devrimci devinim içerisindeki konumu nedeniyle özellikle Bebel'le sürdürmeye özen gösteren Engels, 24 Ocak 1893 tarihli mektubunda[25] Bismarck'ın "Üçlü Bağlaşıklığı"[26], giderek *"kaçınılmazlaşan Avusturya-Fransa savaşını, Rusya'ya aktarmak amacıyla kurduğunu"*, konuyla ilgili gelişmelerin bu gerçeği açık biçimde ortaya koyduğunu belirtir. Engels'in çıkarımı uyarınca, Bismarck bu birliktelikle *"Sizler Fransa'yı bana bırakın, ben de Avusturya ve Türkiye'yi size bırakıyım"* demek istemektedir ve ayrıca İtalya'yı Avusturya'nın üstüne salmaya uğraşmaktadır.

BALKANLAR'DA ÇIKACAK SAVAŞ YERELLEŞTİRİLEMEZ

Bu iki siyasal kişilik arasındaki konuya ilişkin görüş alışverişi, Engels'in 09 Şubat 1893 tarihli mektubunun da konularından biridir. Engels, Bebel'in "Rus savaş planı" hakkındaki görüşlerine büyük ölçüde katıldığını belirttikten sonra, *"Rusya'nın Fransa'nın köşeye sıkıştırılmasına razı olmayacağı gibi, İngiltere ve İtalya'nın da Almanya'nın ezilmesine razı olmayacaklarını"* dile getirir. Engels'in belirlemelerine göre, *"yerelleştirilmiş her savaş, az ya da çok yansızların denetimindedir"*; ancak, *"eğer çıkarsa, bundan sonraki savaş kesinlikle yerelleştirilemeyecektir."* Anılan bütün devletler, *"ilk aylarda savaşın içine çekilecektir."* Söz konusu savaş, *"Balkanlar'da başladığında, sadece İngiltere bir süre yansız kalabilecektir."* Oysa, Bebel'in görüşüne göre, *"Rus savaş planı, yerelleştirilmiş bir savaşı"* öngörmektedir. Buna karşın, Engels, *"olağanüstü büyük orduların ve yenilen açısından yerle bir edici sonuçların doğduğu bir zamanda böyle bir şeyi olanaklı"* görmemektedir. Ruslar yönünden Mısır'da söz konusu olan, *"İngilizlere zor bir durum yaratarak, İngiliz birliklerini ve filosunu devinimsiz bırakmaktır."* İngilizler bu durumdayken savaş çıktığında, Rusların amacı, İngilizleri yansızlığa zorlamaktır. Ayrıca, böyle bir anda Fransızlar *"büyük bir istekle Mısır'ı vererek, Alsas'ı almak"* isteyecektir. Ruslar *"aynı oyunu Doğuda Hindistan sınırında oynamaktadır."* Bütün bunların yanı sıra, *"Mısır'la birlikte Türkiye de Rusya'nın eline düşecektir."*

SOSYALİSTLER, DAR VE BELİRSİZ BİR ANLAMI OLAN 'YURTSEVER' SÖZCÜĞÜNE KARŞI MESAFELİ OLMALIDIR

Engels, 27 Haziran 1893 günü *"kendisini hakiki yurtsever"* olarak gören Paul Lafargue'a yazdığı mektupta "patriot" (yurtsever) sözcüğüne açıklama getirir. Söz konusu sözcüğün *"çok dar, hatta duruma göre değişen belirsiz bir anlamı vardır. Bu nedenle, kendime bu nitelemeyi yakıştırmaya hiçbir biçimde cesaret edemezdim"* saptamasını yapar ve konuya ilişkin değerlendirmesini şöyle sürdürür: *"Ben şimdiye değin Alman olmayanlara bir Alman olarak konuştum; aynı biçimde Almanlara da yalın bir uluslar arasıcı olarak seslendim. Öyle sanıyorum ki, Sizler de kendinizi yalın Fransızlar olarak tanımlasaydınız, daha büyük bir etkiye ulaşabilirdiniz."* Engels mektubun devamında İngiliz, Fransız ya da Almanların tek başlarına kapitalizmi devirme şansını elde edemeyeceklerini, belki Fransa *"işareti verirse, sosyalizmin en temelli olarak kapsadığı, bu kuramın en temelli olarak kitlelere nüfuz ettiği ülke olan Almanya'da savaş karara bağlanabilir; ancak, ne Fransa, ne de Almanya, İngiltere, burjuvazinin elinde kaldığı sürece, sonal yengiyi kazanabilir, güvenceleyebilir."* Bu saptama, Marks ve Engels'in tek tek ülkelerde değil, tüm Avrupa'da devrim olacağı yolundaki devrim anlayışının bir göstergesi ya da sonucudur.

RUSYA'DA DAHA YÜKSEK BİR TOPLUM BİÇİMİ, KAPİTALİZMİN BİR SONUCUDUR

Engels, Nikolai Franseviç Danielson'a yazdığı 17 Ekim 1893 tarihli mektubunda Kırım Savaşının Rusya'nın toplumsal ve ekonomik alandaki gelişmesi üzerine yaptığı etkileri irdeler ve *"Rusya'daki gelişmenin o an ki kapitalist aşamasının Kırım Savaşının yarattığı kaçınılmaz bir sonuç olduğunu"* belirler. Bu belirlemeden sonra düşünür, Danilson'a *"Siz de Kırım Savaşından sonra Rusya'daki toplumsal koşulların tarihsel olarak geçmişten günümüze aktarılan üretim biçiminin gelişimi için uygun olmadığını belirtiyorsunuz"* diye yazar. Engels, Danielson'un saptamasından daha da ileri giderek *"Rusya'da ya da bir başka yerde ilkel tarım komünizminden, ki bu toplum biçimi bir başka yerde daha önceden var olsa ve bundan örnek olarak yararlanılsa bile, daha yüksek bir toplum biçimi yaratılmasının olanaksız olduğunu"* öne sürer. Engels'e göre, *"tarihsel olarak olanaklı olan söz konusu daha yüksek bir toplum biçimi, kapitalist üretim biçiminin gerekli bir sonucudur";* bu nedenle de Rusya gibi sosyo-ekonomik bakımdan geri kalmış, yarı barbar ülkelerde daha yüksek bir toplumu biçimi olanaklı olamaz. Engels'sin tarihsel gelişimi belli doğrusallık mantığı içerisinde gören bu yaklaşımı, yaklaşık altmış yıl sonra gerçekleştirilen Çin devrimi ışığında değerlendirildiğinde, saltlaştırılamaz. Bu nedenle genel geçerlik savı belirgin olan bu yaklaşımın görecelileştirilmesi gerekir.

SAVAŞ GELENEKSEL DÜZENİ TÜMÜYLE ÇÖKERTİR

Nitekim, düşünür de 1894 Eylül'ünün ikici yarısında Laura Lafargue'ya yazdığı mektupta, Çin ile Japonya arasındaki savaşın Japonya'yı kukla olarak kullanan Rus hükümeti tarafından çıkarıldığını belirttikten sonra, *"bu savaşın dolaysız sonuçları ne olursa olsun, bir şey kaçınılmazdır; o da eski Çin'deki bütün geleneksel sistemin tümüyle çökmesidir"* değerlendirmesini yapar. Çin'de eski ev ekonomisinin her türlü yıkıcı etmen dışlanarak ayakta tutulduğunu dile getiren düşünürün kanısınca, Çin'de *"yabancı olan her şeyin dışlanması, kısmen İngilizlere ve Fransızlara karşı yürütülen savaşta aşılmıştır; Çinlilerin en yakın komşuları olan 'Asyalılara' (vurgu Engels'in; OBK), karşıtlara karşı yürütülen bu savaş, söz konusu dışlamayı artıksız olarak son verecektir. Karada ve denizde yenilen Çinliler Avrupalılaşmak zorunda kalacaktır; limanlarını genel ticarete açacaklar, demir yolları ve fabrikalar yapacaklar, böylece de milyonlarca insanı doyuran eski sistem çökecektir. Aniden sürekli olarak artan bir nüfus fazlası olacaktır. Bulundukları yerlerden sürülen köylüler, yabancı ülkelerde geçimlerini aramak için, limanlara akın edecektir. Eğer şimdiye değin binlercesi ülke dışına göç etmişse, bundan sonra da milyonlar uzaklara gidecektir. Bunlar her yerde Avrupa-'da, Amerika'da ve Avustralya'da Çinli kuliler (tutsak gibi çalıştırılan ve sömürülen niteliksiz işçi; OBK) olacaklar ve ücretleri düşürmeye ve bizim işçilerimizin yaşam standartlarını Çinlilerinkine uydurmaya uğraşacaklardır."* Bu durumda, Engels'in çıkarımı böyle, başta İngilizler olmak üzere, Avrupalı işçiler halklarını korumak için savaşım vermek zorunda kalacaklardır. Ayrıca, Çin-Japonya savaşı Avrupa'daki toplumsal devrim devinimini hızlandıracaktır. Söz konusu hız-

landırıcı etki zamanla kendisini açıkça göstermiştir.

Engels, Karl Kautsky'e yazdığı 23 Ekim 1894 tarihli mektupta da konuyu aynı düzlemde tartışmayı sürdürür. 10 Kası 1894 tarihli Adolph Sorge'ye yönelik mektupta da aynı görüşlerini yineleyen düşünür, bu *savaşın "eski Çin'e ölümcül bir darbe indirdiğini"* vurgular. Engels'in bu saptamaları, savaş gibi olayların daha önceki üretim ve yaşam biçimini derinden etkilediğini ve köklü toplumsal dönüşümleri tetiklediğini somut biçimde ortaya koymaktadır.

MEKTUPLAR VE ÇIKARIMLAR

Marks ve Engels'in "Doğu Sorunu" bağlamında Osmanlı devleti, düşünürlerin adlandırmasıyla, Türkiye'yi de konulaştırdıkları ve yukarıda belirtilen mektupların irdelenmesi, şu çıkarımları yapmaya olanak vermektedir: Her iki düşünür de 1850'li yılların başında Türklere ve İslam'a karşı Avrupa'nın Orta Çağdan devraldığı birçok önyargıyı ve yanlış değerlendirmeyi üstlenmiş görünmektedir. Uygarlık anlayışları, ağırlıklı olarak Avrupa merkezcidir ve bu anlayışı gereği, Batıdan Doğuya gidildikçe halklar barbarlaşmakta, akıl düzeyleri düşmektedir. Doğudan Batıya doğru da halkaların uygarlık ve üretken akıl birikim düzeyleri artmaktadır. Ana özellikleri bakımından Avrupa merkezci olan bu uygarlık anlayışının bir türevi olarak, Türklerin de içinde bulunduğu Doğulular ya da Asyalılar, deneyimden yararlanan ve uzun erimli, geleceğe yönelik kararlar geliştiremezler. Doğulular, düşünürlerin kanısınca, genellikle "yavaş", "tembel", "aldırışsız", "devinimsiz", "edilgen" ve "akıl bakımından yoksundurlar."

Özellikle 1870'lerden sonra Avrupa'da toplumsal devrim belirtilerinin yoğunlaşması ve Osmanlı devletinin Avrupa için tehlike olmaktan kesin olarak çıkması üzerine, Rusya gericiliğin kalesi ve Rus yayılmacılığı da Avrupa barışı ve devrimi için başlıca tehlike olarak görüldükten sonra, Marks ve Engels'in, söz konusu önyargılarından ve genellemelerden belli ölçülerde sıyrıldıkları görülmektedir. Bu sıyrılma, Marks'in Liebknecht'e "Türk köylüsü, Avrupa köylülüğünün en becerikli ve en ahlaklı temsilcisidir" (04 Şubat 1878 tarihli mektup) ve "Türkler ve Polonyalılar, Avrupa'nın en cesur iki soyudur" biçimindeki değerlendirmelerinde olumlu bir boyuta ulaşır. Bu süreç içerisinde düşünürler, Avrupa barışı ve dengesinin korunabilmesi için, Balkanlar'daki Osmanlı toprak varlığının sürmesi gerektiği kanısını sürekli ve ısrarlı bir tutumla dile getirirler. Bu bağlamda yiyici ve satılmış olarak gördükleri Osmanlı üst yönetimini kendi toprak bütünlüklerini sağlayacak askeri ve siyasal önlemleri alamamakla suçlarlar. Başta Avrupa dengesini belirleyen İngiltere, Fransa ve Almanya olmak üzere, Avrupalı devletlerin Rusya'ya ve buna bağlı olarak Osmanlı devletine karşı izledikleri edilgen ve ikiyüzlü politikaları, düşünürler tarafından sert biçimde eleştirilir.

Her iki kuramcı ve eylemci, eleştirilerini aynı sertlikle Balkanlar'daki Slav ve Rum halkların bağımsızlık isteklerine karşı da ortaya koyarlar. Toplumsal özden yoksun, salt milliyetçi girişimlere açık biçimde mesafe koyarlar.

Engels dava arkadaşının 1883 yılında ölümünden sonra, Balkanlar'daki küçük etnik kümelerin Avrupa barışı ya da savaşı bağlamında etkili olma girişimleri konusundaki eleştirel ve yadsıyıcı tavrını daha da belirginleştirir. Düşünür, söz konusu tavrını toplumsal devrim çözümlemesiyle açıklar ve ulusalcı istemlerin,

toplumsal ilerleme ilksine bağlanması gereğini bıkmadan vurgular.

1854-1894 yıllarını kapsayan mektuplar, Avrupa ve Balkanlar'daki güçler dengesi çözümlemelerinin her şeyden önce toplumsal ve kültürel ilerleme ilkesi doğrultusunda yapıldığının belgeleridir. Aynı biçimde mektuplar, siyasal, kültürel ve tarihsel bakımdan Osmanlı devletinin/Türkiye'nin Avrupa devletler dizgesinin ve hukuk düzeninin ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koyan olguların anlatımıdır. Avrupa devlet ve toplum düzenin büyük ölçüde biçimlendiği tarihsel sürece eşlik eden söz konusu mektuplar, Avrupa, Balkanlar ve Türkiye'nin yakın tarihine ışık tutacak sayısız bilgi ve belge içermektedir. Bu nedenle, bunlar her şeyden önce toplumsal tarih yazımı bakımından değer biçilemez belgelerdir.

DİPNOTLAR

1. İki düşünür ve eylemli siyaset bilimcinin 1853-1854 tarihleri arasındaki mektuplarını daha önce "Batı Düşününde Türk ve İslam İmgesi" (Büke Yayınları, İstanbul 2002) irdelemiştim. Andığım kitabımda yer alan son mektup 17 Ekim 1854 tarihlidir (ayrıntı için: Karl MARKS/Friedrich ENGELS: "Werke", Bd. 28, Dietz Verlag, Berlin 1963).

2. Karl MARKS/Friedrich ENGELS: "Werke"; Bd. 29, Diez Verlag, Berlin 1963.

3. Bruno BAUER (1809-1882), Protestan din bilimci ve politik yayıncıdır. İlk dönemlerde sadece Hegelci olan Bauer, zamanla sol Hegelci bir çizgiye gelir. Bruno Bauer, sert İncil eleştirisi ve İsa'nın tarihselliğini yadsıması nedeniyle, 1842'de üniversite öğretim üyeliğinden uzaklaştırılır. Bunun üzerine, Bauer köklü bir tanrı tanımaz olur. "İsa ve Sezarlar" adlı yapıtı , Marks ve Engels üzerinden Marksist sosyalizm bağlamında önem kazanır; ancak, bilimcinin kendisi, söz konusu sosyalist öğretiyi benimsemez.

4. Janos BANGJA (1817-1868) Macar devrimine katılmıştır; ancak, devrim etkinlikleri yanı sıra polis ajanlığı görevi üstlenmiş bir gazeteci ve subaydır. Mehmet Bey adıyla Osmanlı ordusunda Kafkasya'da hizmet görmüştür.

5. Kasım 1859'da İspanya Fas'a savaş açar ve İspanyol birlikleri Fas topraklarına girer. Engels, "Toplu Yapıtlar" (cilt 29) içerisinde yer alan bilgi notuna göre, Aralık 1859'da "Berberilere Karşı Savaşın Şimdiye Değin ki Gidişi" ve Şubat 1860'da "Berberilere Karşı Savaş" adlı iki yazı yazmıştır.

6. Karl MARKS/ Friedrich ENGELS: "Werke"; Bd. 30, Dietz Verlag, Berlin 1964.

7. David Urquhart'a ilişkin ayrıntı için: Onur Bilge KULA: "Batı Düşününde Türk ve İslam İmgesi"; Büke Yayınları, İstanbul 2002.

8. Karl MARKS/Friedrich ENGELS: "Werke" Bd. 31, Dietz Verlag, Berlin 1965.

9. Karl MARKS/Friedrich ENGELS: "Werke"; Bd. 31, Dietz Verlag ,Berlin, 1965.

10. Karl MARKS/ Friedrich ENGELS : "Werke"; Bd. 31, Dietz Verlag, Berlin 1965.

11. Karl MARKS/Friedrich ENGELS : "Werke"; Bd. 32, Dietz Verlag, Berlin 1965.

12. Karl MARKS/Friedrich ENGELS : "Werke"; Bd. 34, Dietz Verlag, Berlin 1966.

13. Söz konusu mektubun yer aldığı "Toplu Yapıtlar-Werke" cilt 34'de verilen bilgilere göre, Engels yukarıdaki bağlamda 24 Nisan 1877 günü başlayan Osmanlı-Rus savaşları konusunda W. Bracke'nin daha önce konuya ilişkin yazdığı

bir yazıya gönderme yapmaktadır. W. Bracke gönderme yapılan yazısında şu değerlendirmeyi yapar: "Savaş artık can sıkmaya başladı. Ruslar, başlangıçta şimdikinden daha fazla şansa sahip görünüyorlardı; belki de Türklerin kurnaz bir tuzağına düştüler. Her durumda Türkler kendilerini ortaya koydular. Öyle görünüyor ki, Türklerin bu kez bir başlarına Rusların hakkından gelmeleri gerçek olacak. Ben bunu hiç olanaklı görmemiştim."

14. Karl MARKS/Friedrich ENGELS : "Werke"; Bd. 34, Dietz Verlag, Berlin 1966.

15. Marks bu mektubu yazmadan önce, daha önce Osmanlı devletine karşı açtıkları savaşta Sırbistan'ı ve Karadağ'ı destekleyen Rusya, 24 Nisan 1877 günü Osmanlı İmparatorluğuna karşı savaş ilan etmiştir. Çarlık yönetimi bu savaşla Balkanlar'daki etki alanını genişletmeyi amaçlamıştır. Mektubun yer aldığı kaynakta bulunan ilgili dipnotta belirtildiğine göre, Sırbistan, Karadağ, Romanya ve Bulgar gönüllüler, Rusya'yı desteklemişler, savaş, Balkanlar'da Türk egemenliğinden kurtulma isteğini kamçılamış, Türklerin kesin yenilgisi ve Balkanların büyük bir bölümünün Türk egemenliğinden kurtulmasıyla sonuçlanmıştır. Savaş sonunda Rusya ile Türkiye arasında 03 Mart 1878 tarihinde San Stefano Anlaşması yapılmış ve bu anlaşma, daha sonra 13 Haziran 13 Temmuz 1878 tarihleri arasında yapılan Berlin Konferansı'nda yeniden düzenlenmiştir.

16. Burada sözü edilen Berlin Antlaşması ya da öbür adıyla Berlin Konferansı 13 Haziran –13 Temmuz 1878 tarihleri arasında yapılmıştır. Bu antlaşmayla bugünkü Avrupa devletler düzeni büyük ölçüde oluşturulmuştur. Şöyle ki: Türklerle Ruslar arsında 03 Mart 1878 günü San Stafano'da yapılan barışın Rusların Balkanlar'daki etkisini pekiştirdiğini düşünen İngiltere ve Avusturya- Macaristan'ın, ki Almanya'da bu ülkeleri destekler, şiddetli protestosu sonucu Ruslar, uluslar arası bir kongrenin bu anlaşmayı yeniden değerlendirmesini kabul eder. Bu amaçla Berlin'de gerçekleştiren Kongreye Rusya, Almanya, Avusturya-Macaristan, Fransa, İtalya ve Osmanlı devleti katılır. Burada Rusya ve Balkan Slav halkları aleyhine birtakım kararlar alınmasına karşın, Kars, Ardahan ve Batum Ruslara bırakılır. Sırbistan, Karadağ ve Romanya'nın bağımsızlıkları onaylanır. Bulgaristan 'özerk Bulgar prensliği' ve 'Doğu Rumeli özerk vilayeti" olmak üzere ikiye bölünür ve sonuncusu Osmanlı devletine vergi vermeye yükümlendirilir. Makedonya Osmanlı devletine bırakılır. Kongrenin onayıyla Avusturya- Macaristan Bosna – Hersek'i işgal eder. Kongreden kısa önce Kıbrıs'ı ele geçiren İngiltere, Kıbrıs'ın yönetimini üstlenir. Avrupa ve Balkanlar'da Avusturya- Macaristan ve İngiltere'nin konumunu güçlendiren Berlin Konferansı, bu nitelikleri nedeniyle Avrupa'da yeni bir savaşa da ortam hazırlar.

17. Kalr MARKS/ Friedrich ENGELS : "Werke"; Dietz Verlag, Berlin 1967.

18. Karl Kautsky 81854-1938) Marksist yazar ve yayıncıdır. 1883- 1917 yılları arasında "Die Neue Zeit" (Yeni Zaman) adlı parti gazetesinin genel yayın yönetmenliğini yapmıştır. Zamanla Alman Sosyal Demokrat Partinin ideoloğu ve II. Enternasyonal'in kuramcısı durumuna gelmiştir. İlk dönemlerde Marksizmin yaygınlaşmasına önemli katkılar yapmış; 1910'dan itibaren merkeziyetçiliği savunmuştur. Bir bölüm Marksist-Leninist tarafından anılan kişinin I. Dünya savaşında Marksizme ve işçi hareketine ihanet ettiği öne sürülür.

19. Friedrich Engels'in panslavizm hakkındaki yapıtı hakkında daha ayrıntılı bil için: Onur Bilge KULA: "Batı Düşününde Türk ve İslam İmgesi"; Büke Yayınları, İstanbul 2002.

20. Karl MARKS/Friedrich ENGELS : "Werke"; Bd. 36, Dietz Verlag, Berlin 1967.

21. August Bebel (1840-1913) Alman ve uluslar arası işçi deviniminin en önemli önderlerinden ve kuramcılarından biridir. Marks ve Engels'in öğrencileri ve dostları olmuştur. Alman İşçi Birlikleri üst örgütünün ve Alman Sosyal Demokrat İşçi

Partisinin kurucularındandır. Çeşitli dönemlerde Alman meclislerinde milletvekili olarak görev yapmıştır. Paris Komünü'nü etken olarak savunmuştur. Yaşamı boyunca başta emeğin kurtuluşu olmak üzere, insan hak ve özgürlükleri, sosyal adalet ve toplumsal ilerlemeye katkı yapmaya uğraşmıştır.

22. Mektubun yer aldığı kaynaktaki ilgili dipnotta Doğu Rumeli'deki başkaldırı konusunda şu açıklama yer almaktadır: 1878 Berlin Kongresi kararıyla Türkiye-'nin egemenliğine bırakılan Güney Bulgaristan'da Eylül 1885'te Bulgarlar başkaldırarak, Babıali'nin görevlendirdiği valiyi görevinden uzaklaştırmışlar ve Bulgaristan'ın birleştiğini ilan etmişlerdir. Aleksander Battenberg, birleşik Bulgaristan'ın yönetimini üstlenmiştir.

23. Kalr MARKS/Friedrich ENGELS: "Werke"; Bd. 37, Dietz Verlag 1967.

24. Karl MARKS/Friedrich ENGELS: "Werke"; Dietz Verlag, Berlin 1968.

25. Karl MARKS/Friedrich ENGELS: "Werke"; Dietz Verlag, Bd. 39, Berlin 1968.

26. "Üçlü Bağlaşıklık", Almanya, Avusturya-Macaristan ve İtalya'nın Fransa ve Rusya'ya karşı 1882'de oluşturduğu "saldırgan, askeri-siyasal" bir birlikteliktir. Bu bağlaşıklığın kurulmasıyla birlikte Avrupa iki düşman cepheye bölünmüştür. Nitekim, bu iki karşıt emperyalist devletler birlikteliği 2. Dünya Savaşına yol açmıştır.

Hegel ve marksizm

Allen W. Wood

ARKAPLAN

Hegel öldükten kısa bir süre sonra felsefesinin etkisi azalmaya başladı. Bu sürecin bir parçası da David Friedrich Strauss (1808-1874)'un "merkez," "sağ" ve "sol" Hegelciler diye adlandırdığı, Hegel'in ardıllarının bölünmesidir. Strauss *İsa'nın Hayatı* (1835) adlı kitabıyla "sol" Hegelcilerin kurucusu olarak kabul edilebilir. Başlangıçta savaş alanı teolojikti. H. F. W. Hinrichs (1794-1861) ve Johann Erdmann (1805-1892) gibi birçok "sağ" Hegelci, Hegel'in felsefesini geleneksel Hıristiyanlığın savunusunda kullandılar; Karl Rosenkranz (1805-1879) ve Karl Ludwig Michelet (1801-1893) gibi birçok "merkez" Hegelci, Hegeli yeniden yorumlarken dinsel dogmaları kendilerine konu edindiler; Strauss, Ludwig Feuerbach (1804-1872) ve Bruno Bauer (1809-1882) gibi birçok "sol" Hegelci ise, Hegelcilik'ten teolojik açıdan radikal (hatta ateistçe ve hümanistçe) sonuçlar çıkardılar. Gerçi Strauss "sağ" ile "sol" terminolojisini Fransız politikasından ödünç almıştı ve başlangıçtan bu yana bu ayrım örtük olarak teolojik konular kadar toplumsal ve politik konuları da kapsıyordu. Sol Hegelcilik epey açık bir şekilde politik radikalizmle ve Moses Hess'in (1812-1875) *European Triarchy* (1841) adlı eserindeki komünist işçilerin hareketiyle ilişkiliydi.

Sol Hegelciler'in çoğu gibi Karl Marx da Hegel'in hem bir eleştirmeni hem de bir öğrencisiydi; Marx'ın erken dönem kuramsal düşüncelerinin bir kısmı, Hegel'in devlet felsefesinin, sınırları Feuerbach tarafından belirlenmiş bir eleştirisini kapsamaktadır. Fakat Marx, Hegel'in yaptığı şeylerin modasının iyiden iyiye geçtiği zamanlarda bile, kendisinin "bu güçlü düşünürün bir öğrencisi" olduğunu açıkça söylemeyi sürdürmüştür (C I:27/97).[1] Marx ve Engels her ne kadar Hegelci "sistemi" reddetmiş ve diyalektiği reddettikleri bu sistemden farklı, sadece bir "yöntem" (veya "bir sunum yöntemi") olarak almışlarsa da Hegelci diyalektiğe her zaman sadık kalmışlardır (MEW 21:269-270/SW 599-600). Genelde İkinci Enternasyonel Marksistleri (1889-1914) "diyalektik yöntem"e hizmet etmeyi sürdür-

müş, ancak Marksizm'in felsefi köklerinden de kendilerini ayırmayı amaçlamışlardır; bu düşünürlerin felsefi çizgileri genellikle Hegel'den çok yeni-Kantçı ve pozitivist bir eğilim göstermektedir.[2] Marksizm için Hegelci düşüncenin önemi, ikisi de 1923'de ortaya çıkan iki önemli kitap tarafından, Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* ile Georg Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitapları tarafından İkinci Enternasyonal'in eğilimlerine karşı tekrar vurgulanmıştır. Rusya Marksizm'i her zaman daha Hegelci bir tutum almıştır ve bu özellikle Bolşevikler için geçerlidir. Lenin aynı zeminde[3] İkinci Enternasyonal'in Marksistlerini her zaman eleştirmişti ve "*Felsefe Defterleri*" adlı yapıtı[4] Hegelci spekülatif mantık sistemine yönelik bir dizi övgü içerir, bununla birlikte bu defterler Hegelci diyalektiğin materyalist dönüşümüne etkisinin nasıl olduğu üzerine düşünceler de içermektedir. Yirminci yüzyılın çoğu Marksizmi, hatta Leninist ortodoksinin sınırlarının çok ötesindeki kişiler bile (Örneğin Jean Paul Sartre, *Diyalektik Aklın Bir Eleştirisi*, (1961) ve Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, (1966)) diyalektik düşüncenin ne denli önemli olduğu konusunda Hegel'e olan felsefi borçlarını vurgulamayı sürdürmektedirler.

DİYALEKTİK

Yukarıdaki örneklerin ortaya koyduğu gibi, Marksist düşünce geleneği, "Marksizm ve Hegel" konusuna, Hegelci diyalektik yöntemin Marksçı algılanışı bakımından yaklaşmıştır. Ancak, bu konunun Hegel'in geleneğe yaptığı gerçek katkının doğasına dair çok bir şey ortaya koyup koyamayacağı sorgulanabilir. Hegel için diyalektik ya da diyalektik akıl hem geleneksel Aristotelesçi mantıksal kuramın yerine konan bir şeyi oluşturuyor hem de genelde felsefi düşüncenin metafizik temelleri olarak kendi spekülatif mantık sistemini kutsamak için ihtiraslı bir programın parçasını yapılandırıyordu. Hegelci mantığın nesnesiz ve açıkça başarısız olmuş bir kuramsal devrim kalkışması olduğu hemen hemen herkes tarafından apaçık görüldükten sonra bile Marx'ın ve özellikle Engels'in Hegelci mantığı savunduklarına dair güçlü göstergeler vardır. Marx'ın toplum kuramının Hegel'in spekülatif mantığı içine yayılmış kalıpları takip ettiği doğruysa, bu, kurama dair hiçbir şey söylememektedir. Örneğin Engels, Hegel'in varlıktan öze dönüşünde olduğu gibi Marx'ın kuramının da metadan sermayeye dönüşünü resmettiği zaman ilginç hiçbir şey kanıtlamış olmaz (SC: 439).

Marksistlerin kendilerinin genel olarak "diyalektik"i formüle ettikleri zaman, genellikle altını çizdikleri nokta, ister kavramı Hegel'in "idealizm"inden ayırmak ister spekülatif mantığın enkazından kurtarmak için olsun, diyalektiğin dünyayı karmaşık bir süreçler dizisi olarak ele alıyor olmasıdır; Marksistlere göre diyalektik şeylere değil, gerilim ve çatışkılara dolayısıyla geçici olana ve kaçınılmaz olarak ilerlemeci bir gelişim sürecine vurgu yapmaktadır.[5] Bu nokta zaman zaman diyalektiğin zincirinin başka genel fikirlerini veya felsefi tezlerin büyük kısmını da kapsar. Örneğin, kavram sık sık toplumlar ve toplumsal değişme için kullanılan organik metaforlar ile, yöntemsel holizmi veya işlevsel ya da teleolojik açıklama formlarını kullanmak için duyulan bir arzuyu ima eder şekilde gündeme getirilmiştir. "Diyalektik," şeylerin zıt ya da çatışan tarafları arasındaki karşılıklılık ya da iki taraflı ilişkililiği çağrıştırmaktadır. Bu bizi zaman zaman hem Hegel'in hem de Marx'ın düşüncesinde özsel olarak varolan bir toplumsal süreçle toplumun ilişkisinde,

onların kendi teorik aktivitelerinin kapsamı anlamına gelen özsel "diyalektik" nosyonuna götürmektedir, bu Karl Korsch'un da özellikle vurguladığı bir noktadır: "Felsefe ve gerçeklik, teori ve pratik arasındaki ilişki diyalektik ilkenin özgün anlamı[dır]."[6] Düşüncenin bir türü olarak diyalektik, Adorno tarafından olumsuz anlamda çatışkılara bulaşan gerçeğin bir semptomu olarak yorumlanmaktadır, biz onu hâlâ kesinlikle özgür olmayan ve akıldışı olan toplumsal ilişkilere bulaştırıyoruz: diyalektik "şeylerin yanlış durumunun ontolojisidir."[7] Ancak bu, gerçekten özgür ve akılsal düşüncenin diyalektiği tamamen aşacağı şeklindeki kesinlikle Hegelci-olmayan fikri kapsıyor gibi görünmektedir.

Heraklitçiliğin belli belirsiz iyimser ruhunun haricinde diyalektik bir hiç ise, bu kavram ne Hegel'in ne de Marx'ın düşüncesi hakkında bize derin bir şey söyleyebilir. Kesinlikle çelişkili olmasına rağmen tarih ve toplum kuramlarında organikçilik ile kurulan herhangi bir bağlantı da Hegelci veya Marksçı düşünceye dair herhangi özgül bir şey söylemez. Pek çok Marksçı düşünür "diyalektik" ile ilişkili başka fikirleri kapsayan geniş bir yelpazede ürünler ortaya koymuştur, kabul etmek gerekir ki bunların bazıları özgün ve anlamlıdır, fakat bu düşünürlerin hiçbirisinin ne Hegel'in ne de Marx'ın ilgili olduğu kadar diyalektik düşüncenin özüyle makul bir şekilde ilgilenmiş olduklarını düşünebiliriz.

Bugün hem Hegel'in hem de Marx'ın düşüncesinde yaşayan ve hâlâ ayakta olan şey toplum ve tarih kuramları ile modern toplumdaki insanın tinsel durumu hakkındaki öngörüleridir, spekülatif mantık ve metafizik üzerine söyledikleri değildir. Hegel bu alanda Marx'a, bizim politik kuramlarımız ve ortodoks toplum bilimlerimiz tarafından bile hâlâ kavranılamamış olan birçok şey öğretmiştir; bunları henüz kavrayamadık çünkü bu düşünceler yabancılaşmış liberal topluma şüphesiz ki hâlâ yabancıdır. Böylece "Hegel ve Marksizm" konusuna en verimli yaklaşım, aşırı çalışılmış ve verimsiz olan "diyalektik yöntem" konusunu göz ardı etmek ve toplum kuramının ve tarih felsefenin somut noktaları üzerine düşünmek olacaktır.

Elbette Marx, kendi başına çok güçlü ve özgün bir toplum düşünürüydü ve onu Hegel'in saf bir takipçisi olarak görmek saçma olacaktır. Marx, Hegel'in toplum kuramının olduğu kadar Hegel'in bütün bir kuramının da yılmaz bir eleştirmeniydi, özellikle son yıllarda Marksizm'e karşı bu eleştiri sık sık kullanıldı. Fakat bana göre, ayrıştıkları noktalardan çok anlaştıkları noktalara odaklandığımızda, her iki düşünürün de hâlâ değerini koruyan yönlerini en iyi şekilde takdir etmiş oluruz.

SİVİL TOPLUM

Hegel'in kendi çağını nasıl kavradığı ile başlayalım. Hegel bu çağı, bireysel insan varlığı açısından yeni bir kendilik-kavramının karakterize edildiği bir çağ olarak düşünmektedir. İnsanlar kendilerini *kişi* olarak görmektedir; seçimlerini, kendi arzu ve niteliklerinden soyutlayarak özgürce yapabilme yetisine sahip ve ayrıca kendi keyfi seçimlerini hayata geçirebilecekleri dışsal alanı genişletmek isteyen kişiler olarak görmektedirler (PR§ 46). Bu alan kişinin bedeniyle başlamakta ve kişinin mülkiyeti diye adlandırdığımız tüm diğer şeylere kadar genişlemektedir (PR § 45-47). Hegel'e göre, mülkiyetin meşru görülebilecek yegane formu modern toplumdaki özel mülkiyettir (PR § 46).

Modern toplumdaki bireyler, keyfi seçimlerinin egemen olduğu dışsal alanda hak iddia etmekle kalmazlar aynı zamanda kendilerini, yaptıkları seçimler dolayımıyla yaşamlarına anlam veren *özneler* olarak görürler. Özneler kendi kendilerine bağlı oldukları bir yaşam tarzına ihtiyaç duyarlar, böylece kendi eylemlerini davranışlarının veya dışsal bir zorlamanın sonucu olarak değil, kendi düşünceleri sonucunda ortaya çıkmış seçimlerinin sonucu olarak görürler. Bu, Hegel'in "öznel özgürlük" diye adlandırdığı şeyin toplumsal düzenlemeler aracılığıyla sağlanmasını gerektirir (PR § 124).

Bütün bunlar bize modern liberal demokrasinin kişilerin hakları ve ahlaki öznelerin özgürlüğü ve değerleri üzerine temellenen toplumsal yaşamın amaçları ve doğası kavramını hatırlatmalıdır. Sanki, Hegel'in esas katkısı, insanın öz-kavrayışını, ki modern toplum bunun üzerine inşa edilmiştir, tarihsel özgüllüğünü vurgulamakmış gibi görülmektedir. Fakat Hegel için gerçek fark, "kişi" ve "özne" kavramlarının sadece soyutlama olmalarıdır; ve bu kavramlar kendi başlarına ne insan hakları ne de ahlaki görevlere dair yeterli bir içerik sağlayabilmektedirler. Hegel, bu soyutlamaların formunda, bireyleri birbirlerinden ve kendi ortak toplumsal yaşamlarından ayıran "atomcu bir ruhun" teşvik edildiğini düşünmektedir. Politik devlet sadece kişilerin haklarının korunması açısından kavrandığında (Fichte'nin erken dönem politik kuramında olduğu gibi), kaçınılmaz olarak bireylerin karşısında ve tek işlevi bireyleri denetlemek ve baskı altında tutmak olan soyut bir güce dönüşmektedir. Devlet, yalnızca bir polis gücü olarak görüldüğü için, basitçe bir polis devletine indirgenmiş olur (NR 519/124). Devlet kişinin haklarının korunması yerine, onların ölümcül düşmanı olur. "Kişi" ve "özne" soyutlamaları, sadece bireylerin tamamlanmış bir toplumsal kimliği elde ettikleri toplumsal kurumlar aracılığıyla belli bir içeriğe kavuştukları zaman bir anlam ifade ederler; bu toplumsal kimlikler ise karşılıklı toplumsal bağımlılık ve karşılıklı tanınmanın oluşturduğu organik sisteme eklemlenme yoluyla meydana gelmektedir. Hukuk ve ahlâk sadece belirlenmiş ve tanımlanmış toplumsal roller içinde bireylerin mutluluklarını ve özgürlüklerini garanti altına alan bir sistem içinde serpilebilir ve aynı zamanda paylaşılan veya genel bir amaç olarak insanlar için bilinçli bir biçimde kendisini kurgular. Hegel bu tür bir sisteme "etik yaşam" ismini vermektedir (*Sittlichkeit*).

Modern etik yaşamın temelinde olan şey, bireylerin yaşamları için yeni ve farklı bir kurumsal ortamdır. Modern-öncesi toplumlar, ailenin "doğal" ve "özel" toplumu ile politik devletin "yapay" ve "kamusal" toplumu arasındaki ayrımlarla farklılaşıyorlardı. Bu şekilde parçalara ayrılmış bir toplumsal düzen içinde ne kişi ne de özne olarak bireylere yer vardır, aynı şekilde kendi özel amaçlarının peşinde koşan ve toplumsal hayatın daha geniş kamusal alanında tekil bireyselliklerini geliştirmek isteyen insanların keyfi özgürlüklerine de yer yoktur. Ancak modern dünyada bireylerin hak ve zenginlikleri toplumsal bütünün iyiliğinden bağımsız olarak meşru bir statü elde etmiştir. Bu iyinin peşinden gidilmesi yeni bir toplumsal kurumsallaşma türüne gerek duymaktadır, bu kurumsallaşma içinde ise her bir bireyin daha geniş ölçekte toplumsal hayata katılması bireylerin keyfi iradeleri aracılığıyla sağlanmalı ve bu bireyin öznel kanılarını ifade etmelidir (PR § 206).

Hegel diğerlerinden apaçık bir biçimde farklı olan bu modern toplumsal kurumu "sivil toplum" (*bürgerliche Gesellschaft*) diye adlandırır çünkü bu kurum *Bürger*'lerden oluşmaktadır. Fakat bu Almanca kelime ikili bir anlama sahiptir: politik devletin yurttaşını ifade eden, Fransızca bir kelime olan *citoyen*'e benzer

bir anlama gelebilir veya Fransızca bir başka kelime olan *bourgeois* ile aynı anlama gelebilir. Hegel "sivil toplum" terimini vurgularken bu iki kullanımdan ikincisini kastetmektedir (PR § 190R).

TABAKALAR

Zaman zaman Hegel'in "sivil toplum" kavramını, yasal bir adalet sistemi tarafından korunan piyasa ekonomisine; birey kavramını ise kendi rasyonel öz-çıkarının peşindeki *homo oeconomicus* olan burjuvanın karşılığında kullandığı söylenir. Bu da çabucak, Marx'ın kapitalizmin burjuva mantalitesi hakkındaki hiç de övgü dolu olmayan ifadelerini hatırlatabilir. Fakat bu şekilde bir bağlantı kurmak acelecilik olacaktır. Bu tür bir kullanım, temel olarak ortodoks liberal kuramdan türetilmiş bir imgeyi Hegel ve Marx'a atfederek bizim hem Hegel hem de Marx anlayışımızı çarpıtacaktır.

Hegel'in modern bireyi burjuvanın karşılığı olarak kavrayışı, piyasayı kendi amaçları için bir araç olarak kullanan ve kendi öz-çıkarı peşinde koşan özel kişi kavramıyla *başlar* (PR § 187). Fakat Hegel'in altını çizdiği ana nokta, sivil toplum içindeki bireylerin öteki insanlarla ilişkiye geçmelerini zorunlu kılan apaçık bir dışsal gereklilik tarafından sınırlandıklarıdır, bu ilişki de bireylerin ve onların amaçlarını değiştirmektedir. Bundan dolayı, Hegel'in sivil toplumu, serbest piyasaya hiçbir şekilde sınırlanmadan eklemlenerek kendi özel arzularının peşinde koşan bireylerin sonucunda oluşmuş doğal bir alan gibi bir şey değildir. Sivil toplumun bu şekilde liberal veya safça ekonomi temelli kavramsallaştırılması, Hegel'in "tinsel hayvan krallığı" adı altında alaya aldığı bir kavramsallaştırmadır (PhG 1397).

Sivil toplumun bireyler için işlevi basitçe onların arızi isteklerini tatmin etmek değildir, aksine kişi ve özne olarak bireylerin soyut kendilik imgelerine gerçeklik kazandırmaktır. Bir başka deyişle, sivil toplumda yaşamanın asıl önemi yalnızca arzuların tatmini sağlaması değil aynı zamanda kendini gerçekleştirmektir. Hegel başlangıçtan bu yana "somut insanın" sivil toplumun ilk ilkesi olduğunun altını çizmektedir, bu ilkeyi tamamlayan ikinci ilke ise, "evrensellik formudur" (PR § 182). Böylece Hegel'in sivil toplum analizi, bu sistemlerin yok ettiği toplumsal dayanışmanın biçimleri ve bireylerin kendilerini sivil toplum aracılığıyla devletin evrensel amaçlarıyla ilişkilendirmeleri üzerinde ortaya atılan düşüncelerle sona erer (PR § 230-256). Sivil toplum bireylerin belirli toplumsal kimlikler edindikleri, başkalarının iyiliğine yönelik belirli ahlaki konumlar geliştirdikleri gerçek *toplum*dur; ve bu toplumda bireyler kendilerini başkalarıyla ortaklaştıkları noktalar veya kolektif amaçları doğrultusunda ilişkiye girmeye zorunlu oldukları bir toplumdur.

Çalışmanın sivil toplumdaki asıl işlevi, ihtiyaçların doyurulması değil eğitimdir. Çalışma insanların sadece iş yaparken ihtiyaç duydukları özgül pratik kapasitelerini geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda teorik kültürün temelini oluşturur ve bu insanların hayatına, disiplinin etik özelliklerini ve modern toplumsal yaşamın karmaşasına katılırken ihtiyaç duydukları düzenliliği verir (PR § 197). İş bölümünün asıl işlevi daha verimli olmak değil her bireye, ortak iyiye katkı yapacağı düşünüldüğü için sivil toplumca tanınan belirli bir hayat tarzı sağlamaktır. "Birey kendi gerçekliğini ancak *varoluş*a ve dolayısıyla kendi *belirli tikelliğine* adım attığı zaman edinebilir, bu da ancak bireyin kendisini *özellikle* tek bir tikel ihtiyaç alanı-

na sınırladığında olanaklıdır" (PR § 207). Bireyler belli bir *Stand* (mülk) edindiklerinde kendilerini gerçekleştirmiş olurlar. Birey belirli bir tabakaya ait olmakla sınırları çizilmiş bir yaşam tarzına, başkaları tarafından kabul edilen bir saygınlığa ve öznel olarak öz-değerini ölçecek belirli bir standarda erişmiş olur. Bu olmaksızın, sivil toplumdaki kimliğim yalnızca mal alıp satan (ki bu mallar kendimi de kapsamaktadır) bir düzenbaz kimliğidir. "Bundan dolayı birey, girdiği değiş tokuş ilişkilerindeki başarının dışsal bir şekilde ifade edilişi yoluyla [başkaları tarafından] kabul edilmeye çalışacaktır ve bunların belirli bir sınırı yoktur, çünkü kişi belli bir tabakaya ait değilse o tabakaya uygun yaşaması mümkün değildir. (PR § 253R)."

Bu nedenden dolayı, Hegel sivil toplumun örgütler veya profesyonel loncalar şeklinde örgütlenmesini tavsiye etmektedir, çünkü bu örgütler üyelerine bir "örgüt ruhu" sağlayacaktır; insanlara, kendileriyle aynı niteliğe ya da uzmanlığa (*Gewerbe*) sahip diğer insanlarla dayanışma hissi ve daha geniş ölçekte sivil topluma karşı kolektif bir sorumluluk hissi geliştirme olanağı tanıyacaktır. Bu, ortak bir tabakanın üyeleri olan bireyler arasında ahlaki bir bağlantı kurulmasını sağlamakla kalmaz aynı zamanda bu bireyleri ortak veya ahlaki hedeflere doğru yönlendirir. Ayrıca bu tip bir örgütlenme, bireyin kişi ve özne olarak tikel yaşamı ile evrensel bir toplumun üyesi olarak genel hayatı arasında bağlantı noktası olur (PR § 255A). Bu şekilde "sivil toplum" alanı *devletin* alanına doğru taşmaktadır (PR § 256R).

BURJUVA TOPLUMU

Hegel için sivil toplumdaki tabakalar sadece "biçimsel" veya "profesyonel" (*Gewerbe*) tabakalardan oluşmamakta, aynı zamanda "büyük tabakaları" da yani soylu toprak sahiplerini ve kırsaldaki köylüleri ve hatta devletteki sivil görevliler gibi "evrensel tabakaları" da kapsamaktadır. (PR § 202). Dolayısıyla Hegel'in burjuvası veya sivil toplum üyesi, kavramsal olarak kentsel orta sınıftan çok daha fazlasını içermektedir. Bununla birlikte Hegel şunu açıkça ortaya koymaktadır ki sadece "biçimsel" ya da "profesyonel" tabakaya ait olanlar el sanatları, manifaktür ve ticaret gibi niteliklere sahiplerdir; ve sadece bu nitelikler modern sivil toplumdaki insanın kendini gerçekleştirmesinde gerçek anlamda rol oynayabilirler. Örneğin bir topluluğun üyesi olmak sadece burada mümkündür (PR § 250). Hegel'in politik süreç içerisinde seçilmiş temsili olanaklı gördüğü tek yer burasıdır (PR § 308). Hegel için sivil toplum "burjuva toplumudur" çünkü bu toplumun hakim ahlaki ilkeleri kentli orta sınıftan türetilen ilkelerdir.

Bu anlamda, Hegel'in kuramı, modern kapitalizmin Marxçı analizinin birçok temel özelliğini zaten içermektedir. Hegel "sivil toplumu" bir başka deyişle ekonomik alanı aileden ve farklı bir toplumsal örgütlenme yapısı olan devletten ayıran ilk kişidir. Marx, genel olarak tarihsel değişim için sivil toplumdaki yapı ve değişimlerin kati surette gerekli olduğunu belirtmekte ve bu sivil toplum kavrayışının kendi materyalist tarih anlayışının oluşmasında anahtar önemi olduğunu söylemektedir (MEW13:9/ CW 29:263). Hegel ayrıca, farklı bir kurum olarak modern sivil toplumun modern aile ve modern devlet üzerindeki belirleyici rolünü de önceden görmüştür.[8] Dolayısıyla Hegel'in modern sivil toplum kuramı, kent burjuvasının modern toplumsal hayatı tahakküm altına aldığı şeklindeki Marxçı tezin bir versiyonunu zaten içermektedir. Hegel en az aynı derecede önemli bir başka şeyi daha

önceden sezinlemiştir o da Marx'ın, piyasanın daha derinlerdeki toplumsal yapıların ancak yüzeydeki görüntüsü olduğu görüşüdür; bu derin yapıların temel hedefleri ise Marx'a göre bireysel olmaktan çok kolektiftir. Elbette Hegel'e göre bu derin yapılar uyumlu bir ekonomik organizmaydı ve bu organizma tabakalardan oluşmaktaydı, Marx'a göre ise bu yapılar, düşman toplumsal sınıfların çatışan çıkarları arasındaki her an patlamaya hazır bir mücadeleydi. Fakat Hegel de modern sivil topluma içkin çatışmaların farkındaydı ve bu çatışmaları tarif ederken Hegel de sınıf kavramını kullanmaktaydı.

SİVİL TOPLUMDA YOKSULLUK

Hegel, öznel özgürlüğün ancak özel mülkiyetin kurumu üzerinde temellenen (PR § 46) ve bireylerin kendi toplumsal konumlarını veya statülerini doğuştan ya da siyasi liderlerin tercihleri sonucunda değil de kendi tercihleri, çabaları ve iyi şansları sayesinde elde ettikleri bir sivil toplumda kendini gerçekleştirebileceğini savunuyordu (PR § 185R, 206R). Aynı zamanda sivil toplumun her üyesinin mülkiyet edinme ve bir tabakaya ait olma hakkı vardı (PR § 49A). Sivil toplumun kendi üyelerinden kendisi için çalışmalarını isteyebileceği gibi (PR § 240,A) sivil toplumun her bir üyesi de pekala sivil topluma karşı bir hakka sahipti, bu hak belli bir tabaka içinde temiz bir geçim vasıtasıyla şerefli ve doyurucu bir hayat yaşama hakkıydı. Her hangi bir sebeple bu tür bir tabakanın dışına itilmiş kişi sivil toplumun ellerinde acı çekecektir (PR § 236,A).

Yine de Hegel, oldukça büyük bir çoğunluğun makul bir eksiklikleri olmadığı halde aslında bu faydalardan yoksun kaldığını düşünmektedir. Bunun sebebi herkesin ahlaki eğilimlerinin aktif ve düşünce temelli bir burjuva hayatını gerektiriyor olması değildir. Hegel'e göre bütün bir kadın cinsi aile kurumuna uygun bir ahlaki eğilime sahiptir ve kadın cinsinin tüm görevi kendisini aile hayatına adamaktır (PR § 166). Toprak sahipleriyle köylülerin de içinde bulunduğu kırsal kesimdeki insanlar ise, güven üzerine kurulmuş ve doğa ile aralarında değişmeyen bir ilişkinin geliştirildiği, düşünmenin çok da gerekli olmadığı bir yaşama uygundurlar (PR § 203A).

Hegel'in bir türlü meşru temelini kuramadığı, insanların sivil toplumun öznel özgürlüklerinin sistematik olarak dışında bırakıldığı başka bir örnek daha vardır. Bu da kentsel yoksulun durumudur. Hegel sivil toplumdaki yoksulluk sorununu, sivil toplumun kendi işleyişinin bir sonucu olan yaygın bir sorun olarak görmektedir. "Yoksulluğu sivil toplumun karmaşık yapısının kendisi üretir" (VPR 17 138); "yoksulluğun oluşumu genelde sivil toplumun bir sonucudur ve her şey göz önüne alındığında görülür ki yoksulluk sivil toplumun zorunlu bir sonucudur" (VPR 19 193). Hegel, sivil toplumda zenginlik birikiminin hem insan ihtiyaçlarının hem de tatmin olma araçlarının "evrenselleştirilmesi" tarafından kolaylaştırıldığını iddia etmektedir (bir başka deyişle, toplu üretim ve geniş kitlelere yönelik pazarlama ile). Bununla birlikte toplu üretim, emeğin "bireyselleşmesine ve sınırlanmasına" yol açmaktadır. Bu tür bir emek kesinlikle en büyük kârı sağlayacaktır çünkü bu emek vasıfsız emektir ve bu yüzden çok düşük bir ücret karşılığında çalışacaktır. Sivil toplumda zenginlik çok az kişinin elinde toplanmaya eğilimindedir (PR § 244) ve büyüyen kentsel nüfusun büyük kısmı "bağımlılık ve yokluk" koşulları altında

yaşamaktadır (PR § 243), çünkü bu insanların pek az satacak vasıfları vardır ve sürekli işsizlik ve açlık tehdidi altında hayatlarını idame ettirmektedirler. Hegel her ne kadar geniş aile yapısı ve akrabalık ilişkilerinin yerini çekirdek ailenin almasını onaylasa da bunun, bireyi piyasa sisteminin arızi liklerinden koruyacak olan koruma duvarlarından birini yok etmek anlamına geldiğinin de farkındadır (PR § 241). Üstelik zenginlerin yoksulluğu engellemeleri için özendirici pek bir şey de bulunmamaktadır, çünkü zenginler zaten yoksulluğun varlığından dolayı kazanmaktadırlar: "Eğer büyük yoksulluk varsa, kapitalist düşük ücret karşılığında çalışacak pek çok işçi bulabilir, bu da kapitalistin kazancını artıracaktır ve bunun sonucunda da daha küçük kapitalistler yoksullaşacaktır" (VPR 4:610).

Hegel yoksulları bir "tabaka" (*Stand*) olarak görmektense bir sınıf (*Klasse*) olarak görmektedir. Tabakalar, işlevsel olarak tamamlayıcı toplumsal konumlar ile ekonomik roller arasındaki "somut ayrımlar" üzerinde temellenmektedir ancak sınıf farklılıkları "zenginlik, eğitim, yetiştirilme şekli gibi *eşitsizlikler*" üzerinde temellenmektedir ve bu "özellikler, bazı bireylere diğerlerine oranla daha fazla devlete faydalı olma şansı tanımaktadır" (NP 63). Sivil toplumdaki yoksullar diğer insanlardan kesin çizgilerle ayrılmıştır çünkü sivil toplumda yoksullara açık olan etkinlikler değer olarak düşük değerde etkinliklerdir. Sonuçta yoksullar "az ya da çok sivil toplumun tüm avantajlarından yoksundurlar" (PR § 241). Vasıfsız işçi sadece kendisini açlıktan kurtaracak bir ücret talep edecektir ve bu ücret onların herhangi bir gruba üye olmalarına yeterli değildir. Çünkü bu ücret çok düşük bir satın alım gücü sağlamaktadır ve yoksullar herhangi yeni veya değişen ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin edememektedirler ki bu ihtiyaç ve arzular sivil toplum yaşamının sürekli yeniden ürettiği şeylerdir ve bunlar sivil toplum için insan doğasının gelişiminin ve öznellik ilkesinin özgürleşmesinin temel araçlarıdır (PR § 185). Çünkü bu insanlar eğitimsizdir, hukuk, tıbbi tedavi, sanat, bilim ve din gibi sivil toplumun üst düzey kültürel getirilerinden mahrum bırakılmışlardır (VPR 4: 606; PR § 241; VPR 4: 606, VPR19 195). Hegel'in sivil toplumdaki yoksulların kötü durumu hakkındaki görüşünü en uygun biçimde toparlayacak olan cümle belki de Marx'ın ilk dönemlerinde proletarya hakkında söylediği şu cümledir: "sivil toplumun içinde sivil topluma ait olmayan bir sınıf" (MEW 1: 191/CW 3: 186).

Hegel'e göre yoksulluk, toplumun güçsüzlere uyguladığı bir tür adaletsizlikti: "Doğaya karşı hiçbir insan bir hak talep edemez ancak toplum içinde belli şeylerden yoksun olmak şu veya bu sınıfın neden olduğu adaletsizlik anlamına gelir" (PR § 244A). Hegel polis fonksiyonu ile birlikte devleti, bu tür yanlışlıkları önlemek ve bu yanlışların çaresini bulmaktan sorumlu bir yer olarak görür. (Özel hayırseverlik doğası gereği güvenilmez bir şeydir ve hatta hayırseverlik işleri daha da kötü hale getirebilir çünkü bu edim yardım edilen kimseyi alçaltır ve küçük düşürür [PR §§ 242, 253R]).

Yine de Hegel devletin bu sorumluluğunu yerine getirmesi kapasitesi konusunda kötümserdir. Devletin kendisi yoksullara doğrudan yardım sağlasa ya da zenginleri bu yardımı sağlamaya teşvik etse de temel sorun çözülmüş olmamaktadır hatta böyle yapmakla sorunu tam anlamıyla ortaya bile koyamamış oluyoruz çünkü yoksullar hâlâ yeteri kadar itibar görmeyecek ve onlar açısından izzetinefisten yine bahsedemeyeceğiz çünkü bu kişiler temiz ve şerefli bir yaşam için gerekli olan kendi emek güçleri sayesinde varolma koşulunu sağlayamamış olacaklardır. Öte yandan devlet bu kişilere çalışma fırsatı sağlamaya çalışsa, bu da baştaki, etkin taleple ilişkili olarak üretim fazlası oluşturma sorununu daha da zora sokmak

anlamına gelecektir: "Bu da gösterir ki, *aşırı zenginlik* oluşmasına rağmen sivil toplum *yeterince zengin* değildir yani sivil toplumun kendi farklı kaynakları [yoksulluğu] önleme yetisine sahip değildir" (PR § 245). Hegel'in yoksulluk sorunu üzerine son sözleri, umutsuzluğun kalpsiz ve gösterişsiz bir şekilde ifade edilişi gibidir: İngiltere'de, der Hegel, yoksullukla başa çıkmak için bulunan en iyi yol "yoksulları kendi kaderleriyle baş başa bırakmak ve onları kamuya yalvarmaya yöneltmektir" (PR § 245R, krş. VPR 4: 612).

AYAKTAKIMI

Hegel ve Marx, modern sivil toplumun yoksullaşmış bir sınıf yaratmaya eğilimli olduğu konusunda aynı fikirdedirler, bu sınıf varoluşu ile sivil toplumun temelindeki ana ilkeleri çiğnemektedir ancak bu sınıfın koşulları, toplumun kendi ekonomik kurumlarının parametrelerinin sınırları içinde kalındığında başarılı bir şekilde çözülebilir değildir. Yoksulluğun sivil toplumun karşısına diktiği tehdidin ciddiyeti göz önüne alındığında bu sınıf diğer sınıflardan epey farklıdır. Bu sorunun çözümsüzlüğü Hegel'in epey başını ağrıtmıştır ancak yine de Hegel bu sorunun modern toplumun varlığını tehdit ettiğini düşünmemektedir. Marx ise çalışan yoksulları, kaderinde sivil toplumu devrimcileştirmek, sivil toplumun özel mülkiyet gibi temel kurumlarını alaşağı etmek ve buradaki sınırlı burjuva özgürlüğünü herkese açık hakiki bir özgürlükle değiştirmek olan güçlü bir devrimci sınıf olarak görmekteydi.

Marx gibi, Hegel de yoksulluk durumunun yoksullar açısından sivil toplumun ahlaki ilkelerine düşman farklı bir temayüle veya konuma yol açacağını düşünmektedir. Fakat Marx yoksullaştırılmış sınıfın misyonunu olumlu, bu sınıfın mantalitesini yaratıcı ve ilerleyici görürken Hegel bu mantaliteyi temel olarak rasyonel bir zemine oturtsa da, tamamen çürümüş ve yıkıcı bir mantalite olarak görmektedir. Hegel'e göre bu eylemlerin sebep oldukları kötülüğü yok etme ya da tedavi etme gibi bir potansiyelleri yoktur.

Hegel, yoksulluk yoksulları bir "ayaktakımına" (*Pöbel*) dönüştürür der. "Ayaktakımını belli eden şey yoksulluğun kendisi değil yoksullukla eşleşmiş bir eğilimdir, zenginliğe, topluma, hükümete v.s.'ye karşı içsel bir öfkedir" (PR § 244A). Yoksullar sadece yokluktan dolayı ayaktakımına dönüşmezler, bunun yanında belli çürümüş zihinsel tutumlar da gerekmektedir, bu tutumlar yokluğun kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği ve modern sivil toplumun ahlaki koşulları ile çatışmalı tutumlardır. Yoksul sınıfların sivil toplumun kültürel getirilerinden ayrı tutulması daha derin bir ayrışmaya neden olmaktadır, o da "zihin" ile "duygu" (*Gemüt*) arasındaki ayrımdır: "Yoksul insan herkes tarafından dışlandığını ve küçümsendiğini hissetmektedir ve bu zorunlu olarak içsel bir öfkeye dönüşmektedir. Kendisinin sınırsız ve özgür bir varlık olduğunun bilincindedir ve dolayısıyla dışsal varoluşunun kendi bilincine denk düşmesi gerekliliği talebi ortaya çıkmaktadır" (VPR 19 195).

Yoksulluk bir sorundur, bir adaletsizliktir; fakat yoksul sadece bir hakkın arızi bir şekilde inkar edilmesinden dolayı acı çekmez. Yoksulluğun esas neden olduğu sorun, Hegel'e göre modern toplumdaki ahlaki tutumlar için gerekli bir araç olan kendilik duygusunu yok etmesidir. (Marx'ın daha sonra ortaya koyduğu

gibi, yoksullar "hiçbir *tikel* hak talep edemezler çünkü onlar hakkındaki sorun *tikel* bir yanlışlık değil *nitelen*memiş bir yanlışlıktır" (MEW 1:191/CW 3:186). Ayaktakımı, belli haklara sahip sınırsız ve özgür varlıklar olduklarını düşünmektedirler ancak onlar için kendiliğin bu soyut kavranışından öz-tatmin ve yükümlülüklerin oluşturduğu bir etik yaşamın olumlanmasına varmak mümkün değildir. Ayaktakımı, kendisini şerefli emeğin ayakta tuttuğu bağımsız bir hayatın özneleri olarak değil yanlışın nesneleri olarak deneyim etmektedir. Dolayısıyla kendiliklerinin bilincinde olmaları yalnızca öfke ve nefretlerini ayakta tutmaktadır, onur, itibar ve kendilerine duydukları saygıyı arttırmamaktadır. Aslında masum yoksulluğu (*unbefangene Armut*) "ayaktakımı mantalitesine" (*Pöbelhaftigkeit*) dönüştüren kesinlikle modern ahlaki değerlere sahip olunmasıdır, bunların başında gelen ise kişisel haktır:

Bireyler kendi haklarının öz-bilincine varmadıkları masum yoksulluk alanında kalırlar. Ancak daha sonra masum yoksulluk, en azından sadece aylak aylak dolaşmaya alışmış olan atıl ve işsizin seviyesine kadar ulaşır. Bununla birlikte kendi hakkındaki hislerindeki değişiklikler tamamen kaybolur. Artık yoksulda tüm diğer, bir şeylere sahip olan insanlara karşı bir kıskançlık ve nefret ortaya çıkmaktadır (VPR 19 195-96).

Bu, bir adım sonra hak ve kişilik gibi temel fikirlerin yıkımını beraberinde getirir. Yoksulluk koşulları altında yaşamak, kendimi özgürlük, kişilik ve hak gibi kavramların tamamen sahte olduğunu, bu kavramların herhangi bir gerçek varoluşu olmayan boş kavramlar olduğunu düşünmem demektir. Kendimin başkaları tarafından kabul edilmediğimi gördüğüm için başkalarını da kabul etmeyi bırakırım: "Öz-bilinç artık hiçbir hukukun olmadığı, özgürlüğün varolmadığı bir noktaya varır gibidir. [Sonuçta] evrensel özgürlüğün tanınması ortadan kalkmaktadır. Buradan ortaya çıkan sonuç ise bizim ayaktakımında bulduğumuz arsızlık durumudur" (VPR 19 195). Komünist Manifesto'nun ortaya koyduğu gibi ayaktakımı "yasaları, ahlakı ve dini arkasında burjuva çıkarlarının yattığı birçok burjuva önyargısından biri olarak görmektedir" (MEW 4:472 /CW 6:494-495).

Hegel ayaktakımı mantalitesini onaylamaz, bu insanların yokluk duygusunun tamamıyla yerinde olduğunu düşünmektedir her ne kadar bu duygu sivil toplumun temel ahlaki değerlerini ters çeviriyor ve yok ediyor olsa da. Sivil toplumda "herkes geçinecek kadar mal elde etme hakkına sahiptir;" çünkü "yoksulların geçinmeye hakkı vardır, yoksulluk yanlış bir şeydir, hukuka karşı bir saldırıdır" (VPR 4:609). Ayrıca Hegel, başkalarının hakları bir bütün olarak benim refahımı tehdit eder nitelikteyse benim onların haklarını çiğnemem yanlış bir şeyi sona erdireceğini; benim "zorunluluk hakkıyla" hareket edeceğimi düşünmektedir (PR § 128). Normal olarak bu hak ancak olağandışı geçici tehlike ve acı durumlarında uygulanır. Fakat Hegel'e göre, eğer yoksulsanız zorunluluk hakkınızı hayata geçirebilirsiniz, çünkü tüm hayatınız modern sivil toplumun bir üyesinin tanınması için gerekli olan asgari düzeyin altına inmiştir (PR § 224). Dolayısıyla zorunluluk hakkı kişi için evrensel hale gelmektedir, kişiye karşı hiçbir kişinin bir hakkı yoktur artık: "Daha önce zorunluluk hakkının geçici durumlarda ortaya çıktığını söylemiştik. [Yoksulluk durumunda ise] zorunluluk artık geçici karakterinden sıyrılmıştır". Dolayısıyla yoksulluk, "hakkın tanınmamasına" yol açmaktadır (VPR 19:196). Böylece yoksul sivil toplumun etik yaşamının dışına düşmektedir; onların yaşam tarzları doğru ve yanlış standartlarının ötesine düşmektedir. "Ayaktakımı tehlikeli bir hastalıktır, çünkü ne hakları vardır ne de yükümlülükleri" (VPR I:322).

Belki de Marx'ın proletaryası ile Hegel'in ayaktakımı arasındaki en-büyük ve en çok göze çarpan fark, bu grupların kolektif eylem kapasiteleridir. Marx için proletarya, sınıf dayanışmasına doğru giden yolda temel bir öneme sahiptir, proletarya toplumu devrimcileştirmek ve insanın evrensel özgürleşimini başarmak şeklindeki dünya-tarihsel misyonu yerine getirecektir. Bununla birlikte Hegel tüm kolektif eylemliliği etik yaşamın bir işlevi olarak görmektedir. Ayaktakımı kendi toplumun etik ilkelerinden dışlandığı için, Hegel'e göre burada herhangi anlamlı bir kolektif eylem olanağı yoktur. Burada bile Hegel'le Marx'ın düşüncelerinin yakınlaşma eğiliminde olduğunu görüyoruz, bu yakınlaşma düşünürlerin tarih kuramlarına daha ayrıntılı baktığımızda iyice ortaya çıkmaktadır.

Hegel, genel anlamda dünyanın, kategorilerin veya spekülatif mantığın "düşünce-belirlenimlerinin" somutlaşması olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Marx, Hegel'i ve takipçilerini "düşüncenin egemenliğine, dünyanın düşünce tarafından yönetildiğine" inanmaları ve "düşünce ve kavramları belirleyici ilkeler" olarak kabul etmeleri sebebiyle eleştirmektedir (MEW 3:14/CW 5:24). Marx'ın Hegel'e atfettiği düşünce sadece metafizik değil tarihselliktir: insanlık tarihinin gidişatı insani fikirler ve kavramlarca, özellikle felsefi ve dini fikirlerce belirlenmektedir. Bu Hegel'in tarih kuramının ciddi bir şekilde saptırılmasıdır. Hegel insanlık tarihinin zihnin veya tinin (*Geist*) tarihi olduğuna inanmaktadır. Fakat Hegel tini, nesnel dünyadaki insan faaliyetinden bağımsız bir şey olarak düşünmemektedir. Buna karşın, Hegel için tin, kendisini kendisi dışındaki bir şeyi değiştirerek gerçekleştirmekte olan ve kendisini yaptığı şeyin yorumunun ışığında anlayan belirli bir bilinç faaliyetidir (§ 18). "Tinin tarihi onun kendi eylemidir; tin sadece ne yaparsa odur ve onun eylemi kendisini kendi bilincinin nesnesi yapmak -bu örnekte, tin olarak- ve kendisini kendisinin kendisine getirdiği yorumda anlamaktadır" (PR § 343). Bunun anlamı şudur: Hegel'e göre tinin tarihinin temeli, "nesnel" tinin yani tinin mütemadiyen kendini verdiği nesnel toplumsal formların tarihidir.

Bireysel kişiliğin kendi eylemi aracılığıyla kendisini nasıl geliştirebileceğini önümüzdeki örnekte ele alalım. İlk olarak yalızca kendi özelliklerimi içeren bir imge değil aynı zamanda ne olduğumun etraflı bir değerlendirmesini de kapsayan ve buna ek olarak –hatta bundan ayrı düşünülemeyecek olan- kendi hedeflerim ve arzularımdan oluşan bir kendilik kavrayışından başlayalım. Kendimi gerçekleştirmeyi hedeflediğim eylemi bu kendilik kavrayışı temelinde belirliyorum. Sadece amaçladığımda değil amaçlamadığım ya da öngöremediğim zaman eylediğimde de değişirim. Eğer benliğimde farkına vardığım kusurlar kendi öz-imgelemimdeki ayrıca hedef ve arzu kavrayışımdaki eksiklikleri gösteriyorsa bu değişim zaten kaçınılmaz olacaktır. Bu yüzden kendim hakkımdaki bilgimi ancak kendimi gerçekleştirdiğimde geliştirebilirim ve peşinde olduğum hedefleri kavrayışımı ancak bu şekilde değiştirebilirim. "Tin kendisini ancak öz-bilgisinin ışığında üretebilir ve gerçekleştirebilir; öyle bir şekilde eyler ki kendi hakkındaki bilgisi aynı zamanda gerçekleşmiş olur" (VG 56/48). Tinsel eylem öz-bilgi, kendini gerçekleştirme ve pratik çaba arasındaki diyalektik bir etkileşimdir, bu etkileşim içinde kişinin kendisinin bilgisi üzerine kurulmuş olan bir dizi hedef için verilen uğraşlar zaman içinde yeni bir öz-bilgiye, yeni hedeflere ve dolayısıyla başka türlü çabalara dönüşmektedir.

Tin toplumsal veya kolektif olarak düşünülmüş bu tür bir öz-dönüşümsel bir etkinliktir. Hegel'e göre insan bireylerinin bilgisi ve belli bir amaca yönelik eylemleri, kendini anlamaya ve kendini gerçekleştirmeye yönelmiş, insanların hep daha derinleşen kültürel kimlikleri ve ortak insan doğaları aracılığıyla sürekli kendilerini dönüştüren kolektif etkinliğe (toplumlar, uluslar, kültürler ve hatta bir bütün olarak insan ırkı tarafından) yapılmış bir katkı olarak görülebilir. Kolektif eylem, bireyler onu geliştirdikçe kendisinin bilincine varır, böylece bu eylem bir kültür ya da geleneğin paylaşılan bilinci haline gelir.

Hegel'in tarih felsefesi "bilinci" gerektirir, çünkü tinin etkinliği özsel olarak bilinçlidir, her bir düzeyde belirli bir öz-kavrayışı ve belirli hedefler ile bu kavramdan türetilmiş amaçlar üzerinde temellenmektedir. Fakat Hegel için tarih insanların felsefi veya dinsel kavramlarındaki bir dizi değişim tarafından dikte edilen bir şey değildir, insanların zihinsel yaşamı gibi yüce alanların otonom bir işleyişleri yoktur ve toplumsal ve ekonomik hayat basit bir şekilde saf düşünce düzeyindeki gelişmelerin yansıması değildir. Aksine Hegel, sanat, din ve felsefe gibi daha yüksekte bulunduğu düşünülen "mutlak" tin alanlarının hep birlikte tarihin dışına düştüğünü düşünmektedir çünkü bunların nesnesi yani mutlak gerçeklik ya da ilahi Tin zaman-dışı ve değişmezdir. Bunların tarihi vardır çünkü tinin her dönemde, kendini-gerçekleştirmesi sırasında aldığı nesnel konum tarafından erişilen kendinin farkındalığı derecesine denk düşmektedir. Hegel tinin gerçek tarihini "nesnel tin" yani insanlığın toplumsal yapılarının gelişimi olduğunu söylemektedir, paradigmatik olarak bu siyasi devletlerin oluşumuna denk düşmektedir (PR § 349, VG 138/116). Felsefe ve dinin tarih boyunca oynadıkları rol ancak insanların bu felsefi ve dini düşünceleri toplumsal varlık olarak kendileri hakkındaki kavrayışlarını geliştirmek istediklerinde, kendi toplumsal yaşamlarını kurmak için duydukları arzuya dönüştürdüklerinde öne çıkmıştır.

ULUSAL İLKELER VE DÜNYA TARİHİ

Hegel için dünya tarihi ulus devletlerin tarihidir. Her tarihsel dönem insan tininin belirli bir öz-kavrayışı tarafından şekillenmektedir ve her öz-kavrayış belli dünya tarihsel insanların ortaya koyduğu toplumsal yapı tarafından –ne ki bu en açık siyasi anayasada görülebilir- pratiğe dökülen ulusal bir ilke şeklini almaktadır (PR § 344). Her tarihsel döneme egemen belli insanlar vardır, bunun anlamıysa şudur: bu insanların ilkeleri tinin o ana kadar kendini gerçekleştirdiği en ileri aşamaya denk düşmektedir. "Zamana uygun yani egemen olan ulus en yüksek tin kavrayışına erişmiş olan ulustur" (VG 69/60). Hegel diğerleri üzerinde hegemonya kurmuş (ki burada kültürel hegemonyadan da bahsetmiyoruz) tek bir ulus-devlet tablosu çizmemektedir. Özellikle modern dünyada, egemen ilkeyi farklı farklı ulus-devlet tarafından aynı anda kabul edilen ilke olarak algılamakta ve bunların ortak bir kültürel mirası paylaştıklarını düşünmektedir (PR §§ 339A, 358).

Bir halk, "insanların gelişip serpildiği, büyüyüp güçlendikleri ve sonra da yavaş yavaş ortadan kayboldukları ve öldükleri" bir ortama sahip olduğunda bir devlet olur (VG 67-68/58; karşılaştırınız PR § 349). Bir ulus, kendi zamanı geçtiğinde "eceliyle" ölebilir ve sadece alışkanlıklarıyla yaşayacağı bir hayat sürebilir ya da intihar gibi daha farklı sebeplerden dolayı da ölebilir (VG 68-70/ 59-60).

Onun kaderinin ikincisi, kendi ilkelerini rasyonel bir politik devlet düzeyine kadar geliştirmiş ve böylece neredeyse tamamen ilkenin bilincine varmış düşünen ulusların çoğu tarafından paylaşılan bir kaderdir ve bütün bu uluslar bunun acısını çekmişlerdir. "Ulusun [vardığı] bu tinsel öz-bilinç, kendisinin en yüksek noktasıdır" (VG 177/146) fakat aynı zamanda çöküşüdür. Çünkü kendi etik yaşamı üzerine düşünen ulus aynı spontane bir şekilde kendi ilkesini takip etmeyi bırakacaktır ve böyle davranmak için akılcı gerekçeler bulmaya çalışacaktır ve bunun sonucu ancak ilke üzerine daha derin düşüncenin farkındalığıdır. Bu farkındalık, kaçınılmaz olarak artık evrensel değil yalnızca koşullu bir değere sahip olan ilkenin sınırlarını gösterecektir. "Bu kaçınılmaz olarak her zemin arayışının temelindedir" (VG 179/146). Dolayısıyla düşünme kaçınılmaz olarak demoralizasyona yol açmaktadır (VG 178/146) ve Hegel'e göre bunun kökeninde ahlaki motivasyondaki bir yanlışlık değil geleneksel ahlaki değerlerin rasyonel temeli hakkındaki daha geniş bir kavrayış yatmaktadır. Düşünmenin sonucu, insanların ahlaki görev ve erdemlerden dönüşlerinin *meşru* hale getirilmesidir.

Yaygın ahlaki bozulma yeni bir çağın habercisidir. Eski ahlaki ilkeleri aşındıran düşünme, aynı zamanda yeni bir tanesini doğurmaktadır, bu yeni ilkeler halihazırda soyut ve gerçekleşmemiş olsa da eski ilkeler bütününün kaybettiği evrensel geçerliliğe sahiptir. Yeni ilke tarihin çok ileri tarihlerinde gerçekleştirilene kadar kendi belirlenimi sınırları içersinde anlaşılamayacaktır. İlkeyi gerçekleştirmek gelecek dönemin misyonudur.

Kendi dünyası manevi bir şekilde gelişen tine küçük gelmektedir ve bu dünyanın ötesine geçecek gibidir; öz-bilinç artık bu dünyada tatmin olmamaktadır ancak bu tür bir tatminsizlik henüz ne istediğini de bulamamıştır, sebebi de bunun henüz yakında olmamasıdır ve bu sebeple tin olumsuz tarafta durmaktadır. İnsanlara ne istediklerini söyleyecek olan dünya tarihsel bireyleridir (VG 98-99/ 84).

Hegel'in tarih kuramındaki "büyük adam" teriminin anlamı şudur: Hegel'e göre tinin yeni ilkesi, kendisini ilk kez Büyük İskender, Julius Sezar ve Napolyon gibi bireysel politik veya askeri liderlerin eylemleriyle ortaya koyar. Dünya tarihsel bireyleri "yüksek evrensel" amaçlara hizmet ederler (VG 97/ 82) ancak bunu bilerek yapmazlar. Onların bir 'Tin kavramsallaştırmaları" yoktur ve bunun bilgisine sahip değillerdir ve yegane amaçları öz-çıkara dayanan hırsları, kişisel zafer arayışları ve hatta kendilerini koruma hisleridir.

Böylece Hegel'in Carlyle'ın anladığı tarzda bir "büyük adam" kuramına sahip olmadığını söyleyebiliriz. Hegel olağanüstü bireylerin tarihin gidişatını belirlediğini veya insanların dua edecek kahramanlar bulduklarında işlerin daha iyiye gideceğini söylememektedir. Hegel'e göre dünya tarihsel kişiler tinin ileri attığı adımlarda kullandığı araçlar gibidir. Ancak tin onları çağırdığında işbaşına gelebilmektedirler. Dünya tarihsel bireyler insanlığın kahramanları ve velinimetleridir ancak ahlaki açıdan bakıldığında bu insanlar tipik kötü adamlardır. "Ölümsüz bir üne" sahip oluyorlar ancak mutlu olamıyorlar ve ünleri saygı içerdiği kadar korku da içeriyor ve bu kendileri yaşarken de öldükten sonra aynıdır (PR § 348). Hegel bu düzende adaletsizlik olduğunu ileri sürmez. Buna karşın "aklın hilesini" över, "akıl, kendi hizmetinde çalışmaları için insanları ihtirasla donatır ve kendi varlığını taşıyan bu aracılar eylemlerinin hem bedelini ödemek hem de acısını çekmek zorundadırlar" (VG 105/89).

Hegel dünya tarihsel bireyleri ahlaki kategorilerle yargılamamamız konusunda bizi uyarmaktadır; bu düşüncesinin sebebi ise onlara adil olmayan bir şekilde

davranabileceğimiz olasılığı değil daha çok kendi ahlaki önyargılarımızın bizi bu eylemlerdeki tarihsel önemi takdir etmekten alıkoyacağı düşüncesidir, Hegel'e göre bu eylemler etik veya ahlak gibi şeylerin sınırlarının ötesindedir. Hegel "adalet ve erdem, haksızlık, şiddet ve kötülük, suç ve masumiyet" gibi şeylerin ilk olarak "bilinçli gerçeklik" alanında bir önceliğe sahip olduğunda ısrar etmektedir yani varolan ahlaki düzenin sınırları içinde bunların bir anlamı vardır. Fakat dünya tarihi "bu alanın dışında kalmaktadır" (PR § 345). Hem ahlaki ilkeler hem de dünya tarihsel amaçların temeli, tinin özgürlük için verdiği yılmak bilmez mücadeledir. Ahlaki ilkelerin temsil ettiği özgürlük, çağın düzenli hayatı için geçerlidir fakat dünya tarihsel bireyler dünya tarihinin "yüksek hedeflerini" bilmektedirler ve bunlar çağı ve ahlaki olanı, tinin özgürlük yolunda daha fazla mesafe alabilmesi için yıkmaktadır (VG 96-97/82). Olması gereken de budur çünkü bu eylemlerin hizmet ettiği amaçlar çiğnedikleri ahlaki ve etik yasalara göre daha değerlidir ve daha yüksek bir konumdadırlar (VG 171/ 141).

TARİHSEL MADDECİLİK

Marx'ın tarih kuramının esas orijinalliği insan eylemini Hegelci şemanın sınırları içerisinde değil ondan koparak ve odak noktasını *üretici* etkinliğin yerine veya insanların maddi ihtiyaçlarını tatmin eden emeğin yerine başka bir noktaya kaydırmasında yatar. Marx toplumların tarihini temel olarak ekonomik yapıların yani "üretim tarzlarının" tarihi olarak görmektedir Hegel gibi politik devletlerin tarihi olarak değil. Marx'a göre tüm toplumsal hayatın "gerçek temeli" insanların kendi kooperatif emekleriyle dahil oldukları "toplumsal üretim ilişkileridir." Bu ilişkiler belli bir zamanda bir bütün oluşturmaktadırlar, Marx bu bütüne "toplumun ekonomik yapısı" demektedir, ve bu Hegel'in sivil toplum adını verdiği şeydir. Diğer toplumsal hayat formları ve özelde politik devlet "üstyapıya" aittir ve bu üstyapı ekonomik ilişkiler üzerine inşa edilmektedir (MEW 13:9/ CW 29:263).

Bu "gerçek temel" bile insan üretiminin toplumsal ve tarihsel koşullarına bağlıdır. Tarihin belli bir aşamasında insanlar belirleyici "üretici güçler" idi. Belli bir kooperasyon tarzını belirleyen ise toplumsal ilişkilerdir, örneğin üretim sürecinin kontrolünü ve meyvelerini toplumdaki diğer kişileri geride bırakarak belli kişilerin elinde toplanmasını belirleyen mülkiyet ve otorite biçimleri. İnsanın üretici güçleri zaman içinde büyüme eğilimindedir. Periyodik olarak bu büyüme, kooperatif emeğin yeniden örgütlenmesini zorunlu kılacaktır ve bu da toplumun ekonomik yapısındaki toplumsal üretim ilişkilerin değişmesine neden olacaktır. Marx bu periyodik değişimi "toplumsal devrim" olarak adlandırmaktadır. Marx'a göre önemli toplumsal değişiklikler ve aynı zamanda felsefi ve dini fikirlerdeki değişiklikler toplumun ekonomik yapısındaki temel devrimlerin bir fonksiyonu olarak anlaşılabilir ve açıklanabilir.

Toplumsal devrimlerin mekanizması *sınıf mücadelesidir*. Toplumsal üretim ilişkileri, insanları ortak çıkarları ve ortak konumları ile ilgili olarak ikiye bölmektedir. Fakat bu bölünme sonucunda hemen sınıflar oluşmamaktadır, ancak kendi sınıf çıkarları doğrultusunda hareket ettiklerinde ve bu şekilde örgütlenip politik hareket ve sınıf mücadelesine yöneldiklerinde sınıf olurlar. Ayrıca sınıf çıkarları sınıfın üyesi bireyin çıkarları ile tamamen özdeş değildir sınıf çıkarları daha çok

sınıf hareketi ile özdeştir. Marx'ın tarihsel maddeciliği en başta kendi bireysel ekonomik çıkarlarının peşinde koşan birey fikrini reddetmektedir. Marx'ın iddiasına göre bu insanlar bir araya gelip ortak çıkarları ve arzuları peşinde, bireysel iyiye indirgenemeyecek ortak çıkarlar peşinde koşarlar ve bunun için bazen fedakârlık yapmak da gerekebilir. Bu açıdan bakıldığında Marxçı sınıf modeli Hegelci etik yaşam kavramına uyuyor gibi görünüyor. Bu da katılımcılarına iyiyi vaat eden kolektif bir eylemdir ve aynı zamanda eş zamanlı olarak bu insanlara daha yüksek iyiyi vaat etmektedir. bu bir ölçüde bireylerin bireysel iyiliğine de denk düşmekte ama yine aynı zamanda fedakârlık da gerektirmektedir.

Sınıflı toplumlar varolduğu sürece üretim tarzlarının niteliklerini ortaya koyan hakim bir sınıf da olacaktır, bu hakim sınıf mevcut üretim ilişkilerinin güçlendirdiği ve ondan fayda sağlayan sınıftır. Aksine devrimci sınıfın tarihsel misyonu en nihayetinde bu mevcut üretim ilişkilerini yıkmak ve yerine yenisini kurmak olduğu için bu sınıfın sınıfsal çıkarları da belirli bir üretim ilişkisi düzeneği tarafından belirlenmektedir ve bu da bu sınıfın üyelerini güçlendirmekte ve onların yararına işlemektedir. Dolayısıyla örneğin özel mülkiyet ve piyasa üzerine kurulu bir üretim ilişkisi burjuvazinin yararına işlemektedir. Burjuvazinin yükselişi ve hakimiyeti ele geçirişi modern dünyayla birlikte olmuştur çünkü bu aşamada toplumun üretici güçlerinin, özel mülkiyetin ve piyasanın gelişimine en uygun şey burjuvazinin varlığıydı. Marx kendi çağının gelip geçmekte olan bir çağ olduğunu düşündüğü için gözlerini yeni ve yükselişte olan sınıfa yani proletaryaya çevirmiştir. Marx proletaryanın gelecek çağın hakim sınıfı olacağını ve onun sosyalist veya komünist üretim tarzını var edeceğini düşünmektedir.

BENZERLİK ve PAYLAŞIMLAR

Hegelci ve Marxçı tarih kuramları arasında Marx'ın genel olarak kabul ettiğinden çok daha büyük bir benzerlik vardır. "Marx'ın tarih kavramlaştırması Hegel'in kavramsallaştırma yapısını korur fakat ona taze bir içerik verir."[9] diye ifade ettiğinde G.A.Cohen doğru söylemektedir. Tıpkı Hegel gibi Marx da insanlık tarihini insan eyleminin tarihi olarak görmektedir. Hem Hegel hem de Marx insanlık tarihini nesnel toplumsal pratiğin gelişimi ile özdeşleştirmektedirler. Her ikisi de ancak pratik yoluyla insanların yeni kapasitelere ve amaçlara ulaşabileceğini söylemektedir (MEW 3:28/CW 5:42). İnsanlığın tarih içindeki özgürleşmesi, toplumsal formların, kapasitelerin artması ve ihtiyaçların karşılanması için sürekli olarak ilerlemeci bir şekilde değişmesiyle mümkündür.

Hegel gibi Marx da tarihi toplumsal gelişim aşamalarına göre periyotlara ayırmaktadır. Her bir aşama ancak toplumsal form o yapının içinde insan eylemini mümkün kıldığı sürece varolacaktır. Hegel şöyle demektedir: tin her forma içeriği ne kadar taşıyabileceğini söylemektedir ve daha sonra eski form yeni bir form ortaya çıkarmak için çözülmektedir (§ II). Aynı şekilde Marx: "Hiçbir toplumsal formasyon bütün üretim güçleri gelişmeden ölmez; ve yeni, daha yüksek üretim ilişkileri, maddi varoluşları eski toplumun bağrında olgunlaşmadan asla ortaya çıkmaz" (MEW 13:10/ CW 29:264) der. Her iki filozof için de verili bir toplumsal aşamadaki insan kapasitelerinin gelişimi insan doğasındaki ve insanın amaçlarındaki değişime neden olmaktadır. İnsanlık o zaman eskiden kalan toplumsal form-

larla sınırlandığını düşünür ve onları yeni ve özgürleştirici bir toplum kurmak için koparır atar. Marx'ın kapitalizmin yükselişinden bahsederken dediği gibi: "Yeni güçler ve yeni arzular, kendilerini toplum tarafından sınırlandırılmış hisseden güçler ve arzular o toplumun bağrında yetişirler. Yok edilmesi gerekiyordu, yok edildi" (C 1:789/ 867).

Pek çok açıdan Hegel'in tarih kuramında ulusların oynadığı rolü Marx'ın kuramında toplumsal sınıflar oynamaktadır. Uluslar tinsel ilkenin politik devletler düzeyinde taşıyıcısı ve gerçekleştiricisidirler; sınıflar ise insanlığın yeni üretim güçlerini temsil eden yeni ilişkiler üzerine inşa edilmiş yeni üretim tarzının yaratıcısıdırlar. Tarihin meşalesi değişim anlarında bir dünya tarihsel ulustan diğerine geçmektedir; toplumsal devrim anlarında ise devrimci sınıf yönetici sınıfı alaşağı etmektedir. Her bir hakim sınıfın dini ve felsefesi zaman-üstü bir hakikati göstermekte çünkü ulusun tinsel ilkesini yansıtmaktadır; tüm çağların egemen düşünceleri o çağın egemen sınıfının düşünceleridir.

İki filozof da radikal değişim dönemlerinde hukuk, ahlak ve etik değerlerin rolüne karşı benzer tavır alırlar. Geçerli etik ilkeler o anki gerçek toplumsal yapılara bağlıdır. Bir ulusun ve çağın etik yaşamı ilkenin kapsanmasında bağlıdır ve bu ilkenin rasyonel geçerliliği ilkenin tarihsel geçerliliği tarafından sınırlandırılmıştır. İnsanın özgürleşmesine yönelik dünya tarihsel hareketleri çok tipik bir biçimde mevcut etik yaşamın ilkelerini çiğnemekte ve yok etmektedir. Ancak vakit eski sistemin zincirlerini koparmaya geldiğinde özgürlük arayışı hukukun, ahlakın ve etiğin değerlerinden çok daha önce gelmektedir.

Marx'ın devrimci pratik kavramlaştırması da benzer bir şekilde ahlakdışı hatta ahlak karşıtıdır. Marx, "ahlak" ve "ahlaki eleştiri" gibi terimleri düzenli bir biçimde, işçi sınıfının taleplerini hak ve adalet gibi standartlar üzerine temellendiren sosyalistlere karşı saldırı sıfatları olarak kullanmaktadır ve bunlara "modası geçmiş laf kalabalığı" ve "ideolojik çöplük" adını vermektedir (MEW 19:22/ SW325). Başkaları, Birinci Enternasyonel'in Kuralları içine ahlaki retorik öğelerini katmasında ısrar edince Marx bunun için Engels'ten özür dilemiş ve şöyle demiştir: "'Yükümlülük' ve 'hak' üzerine iki cümle eklemek durumunda kaldım ... aynı şekilde 'hakikat, ahlak ve adalet' üzerine şeyler de eklemek durumunda kaldım fakat öyle bir konuma yerleştirdim ki bu terimleri, hiçbir zararları dokunmaz" (CW 42:18). Tıpkı Hegel gibi Marx da tarih içinde "hep kötü tarafın iyi tarafa üstün geldiğini düşünüyordu. Çünkü kötü taraftı hayata hareket getiren ve mücadeleyi var etmek suretiyle tarihi gerçekleştiren" (MEW 4.140/ CW 6.174).[10]

Hegel modern toplumdaki "ayaktakımını" başlangıç halindeki radikal değişimin işareti olarak görmeye çok yakındır. *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde "Minerva'nın baykuşunun alacakaranlıkta uçmaya başlayacağında" ısrar etmektedir ve hatta burjuva ekonomik sistemi ile birlikte modern devletin felsefi bir kavrayışa açık olduğunu bunun da sebebinin bu yapının "erişkin halde doğması" olduğunu ima etmektedir (PR Preface 28). Hegel'in tarih felsefesi göz önüne alındığında, bu toplumun nihai hastalığının semptomlarını, hem hak hem de görevler açısından toplum yapısının dışında kalmış ve sivil toplumun ahlaki ilkelerinden tamamen yabancılaşmış olan sınıf [ayaktakımı] olacağını söylemek gayet kolaydır. Hegel ve Marx bu noktada birbirlerine çok yakındırlar ve aslında burada açıklanması gereken temel şey Hegel'in bu olayları neden bu şekilde gör*me*diğidir.

Belli bir düzeyde bakıldığında Hegel'in bu soruya, ayaktakımı sadece toplumsal düzenin bozuk bir öğesidir, cevabını verdiğini Marx'ın ise proletaryayı potansiyel bir devrimci sınıf, yeni bir toplum kurma yetisine sahip bir sınıf olarak gördüğünü kolayca söyleyebiliriz. Toplumu kavrayışları açısından bakıldığında bu farka dair çeşitli açıklamalar bulmak gayet kolaydır. Fakat iki filozofun kendilerine has toplum kavrayışlarının yine kendilerine has tarih kuramları üzerine temellendiğini gözden kaçırmak da aynı derecede kolaydır. Hegel'in tarih kuramı politiktir, kendilerini ulusal ilke ile gerçekleştiren halkların ve devletlerin tarihidir. Marx'ın kuramı ise ekonomiktir, sınıfların diğeri üzerinde toplumsal hakimiyet kurduğu bir sınıf tarihidir, üretim tarzları tarihidir. Fakat iki düşünür arasındaki temel fark bu mudur, insanlık ve tarih hakkındaki en temel görüş ayrılığı mıdır aralarındaki fark? Yoksa temelde bir farklılıktan ziyade sonuçlarda karşımıza çıkan bir fark mıdır?

Marx'ın gençken dile getirdiği Hegel'in devlet felsefesinin eleştirisinde, Hegel'in devlet-merkezli toplum kuramını kendisinin spekülatif mantığına dayandırma gibi bir çaba vardır. Feuerbach'ın izinden giden Marx, Hegel'in yönteminin "özne" ve "yüklem"i ters çevirdiğini, gerçek özneyi, hakiki ve aktif etkeni kendi hayali spekülatif Tin'inin basit bir yüklemine indirgediğini iddia etmektedir. Buna örnek olarak Marx, Hegel'de devletin aile ve sivil toplumla girdiği ilişkiyi göstermektedir. Hegel devlete yani tamamen hayali olan cemaate aktif etkenmiş gibi davranmakta ve toplumsal hayatın gerçek alanlarını da onun sonucu gibi görmektedir. "Ailenin ve sivil toplumun devletle arasındaki *gerçek* ilişki kendi *içsel hayali* etkinliği olarak ele alınmaktadır. Aile ve sivil toplum devletin önkoşullarıdır gerçek aktif formlar onlardır. Fakat spekülasyonda bunlar ters çevrilmiştir" (MEW I:206/ CW 3:8; PR § 262).

Bu yorum tartışmalıdır, çünkü dünyanın Tinin etkinliğinden dolayı meydana gelmediğini şeklindeki metafizik noktayı verili kabul etmektedir, aynı zamanda toplum kuramının vurgusunu yani aile ve sivil toplumun aktif etkenler olduğu ve devletin sadece bir sonuç olduğu vurgusunu da verili kabul etmektedir. Üstelik bu iddia, Hegel'in yönteminin ilkesinin kendisinin ters olduğu, nereye uygulanırsa uygulansın her şeyi tamamıyla ters çevirmemizi gerektireceği şeklindeki tamamen polemiğe dayalı iddiayı kabul etmediğimiz sürece birinci hatanın nasıl ikinci hataya yol açtığı hakkında bir açıklama sağlamamaktadır.

Hegel ve Marx'ın sahip olduğu ortak bir noktadan başlayan alternatif bir önermeyle bu denemeyi sonuçlandırmak istiyorum. Her ikisi için de ana insan iyiliği özgürlüktür ve toplumsal bir alan içinde özgürlük her şeyin ötesinde "öz-saydamlık" diye adlandırdığım şeyi içinde barındırmaktadır. Ne yaptığımızın bütünüyle bilincinde olduğumuz ve bilincimize göre eylediğimiz zaman toplumsal yaşamımızda özgürüz. *Hukuk Felsefesi*'nin amacı devletin rasyonel anlamını ortaya sermek suretiyle bizim devlete katılımımıza öz-saydamlık sağlamaktır. Marx tarihsel maddeciliği özgürleştirici bir doktrin olarak görmektedir çünkü o hemen hemen tüm toplumsal pratiklerin üzerini örten ideolojik peçeyi kaldırmaktadır; proletarya devrimi insanın evrensel özgürleşmesini sağlayacaktır çünkü devrim ideolojik yanılsamaları toplumsal hayatın vazgeçilmezi haline getiren sınıf farklarını ortadan kaldıracaktır. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde ortaya koydukları gibi komünizm özgürleştirici bir harekettir çünkü yalnızca komünizmde bireyler kendi

toplumsal yaşamlarını oluşturan "ilişki biçimini" bilinçli bir şekilde "üretebileceklerdir" (MEW 3:70; cf. CW 5:82). Ne Hegel ne de Marx öz-saydamlığın tüm tarihsel koşullar altında mümkün olduğunu düşünmektedirler. Her ikisi de insanlığın tarihin büyük kısmında saydam olmayan bir hayata mahkum olduğunu düşünmektedir. Bana göre bu iki düşünür arasındaki temel fark, öz-saydamlığın tarihsel olarak nasıl ve ne zaman mümkün olacağı hakkındaki farklı görüşlerinden kaynaklanıyor.

Hegel'in kuramı politik devleti toplumsal yaşamın merkezi olarak görmektedir çünkü insanların birlikte nasıl yaşayacağız sorusunu rasyonel ve kolektif bir şekilde muhakeme edebileceği temel yer burasıdır. Hegel'in anladığı şekliyle aile büyük ölçüde doğal bir meseledir, duygular ve alışkanlıklar üzerinde temellenir. Sivil topluma katılım ise bilinçli ve rasyonel bir etkinliktir ancak bir bütün olarak toplumun yaşamından çok kişinin bireysel yaşamıyla ilgilidir. Hegel'e göre bir ulusun hedefi kendi tarihsel ilkesini, o ilkeyi ulusun kolektif yaşamının öz-saydam hale geleceği bir politik devlete dönüştürmek suretiyle bilinçli bir şekilde gerçekleştirmektir. Tamamlanmış bir öz-saydamlık ancak halk olgunlaştığında mümkündür ki böylece devlet tamamıyla biçimlenmiş ve ulusal ilkenin anlamı hem felsefi hem de pratik açıdan tamamen ulaşılabilir hale gelir.

Bununla birlikte Hegel için öz-saydamlık çok kısa sürelidir. Bir ulus kendi ilkesinin bilgisine ulaşmayı başardığı anda onun sınırlarına da ulaşmış olur. Tinin öz-bilgisi süreci o zaman bir öz-yabancılaşma sürecine dönüşür, ve bu da ancak kendi ilkesini gerçekleştirdikten sonra öz-saydam hale gelecek bir ilkenin doğmasına neden olur. Dolayısıyla Hegel'in tarihsel etkinlik kavramlaştırması, dünya tarihsel bireylerin başardığı türden temel tarihsel gelişmelerin asla öz-saydam olamayacağı iddiasını zorunlu kılmaktadır çünkü öz-saydamlık ancak olgunluğa ulaşmış toplumsal formlar için mümkündür. Gerçek özgürlük tarihi yaratan fail için mümkün değildir, gerçek özgürlük yalnızca oluşum sürecinin sonuna gelmiş tarihin bitmiş ürünü üzerine düşünen filozof için mümkündür (PR Önsöz 28).

Marx ise bugüne kadar öz-saydamlığın büyük ölçüde bir yanılsama olduğunu düşünmektedir. İnsanlar bugüne kadar kendi etkinliklerinin içinde bulunduğu toplumsal formların üretimi ile bu formlar hakkındaki bilinçlerinin herhangi bir sınıfsal illüzyon ile sistematik olarak bozulmasına ve mistifiye etmesine neden olan sınıfsal ayrılıkları henüz birleştirememişlerdir. Politik bilinç bu illüzyonların arasında sadece en soyut ve kalıcı olanıdır, tıpkı politik devletin sadece, insanların sivil toplumdaki gerçek ortak yaşamı için verilmiş illüzyon bir form olmadığı gibi. Devlette "hakkın irade üzerinde temellendiği şeklinde bir illüzyon vardır, yani irade gerçek temelinden yani *özgür* irade'den soyutlanmıştır" (MEW 3:62/ CW 5: 91). İnsanlar hakiki özgürlüğe ancak sivil toplumdaki ortak yaşamları, hiçbir şekilde sınıfsal ayrılıklara tabi olmayan "birleşmiş bireylerin iradesinin" nesnesi olduğunda ulaşacaktır (MEW 3:70/ CW 5:81). İnsanın özgürlüğü bir kez kazanıldığında sonsuza kadar sürecektir kendini yok etmeyecektir. Komünist devrim tarihin sonu değil sadece insanlığın "tarih-öncesinin" sonu olacaktır (MEW 13:10/ CW 29:264). Buna rağmen komünizm "insan gelişiminin kendinde hedefi değildir" (MEW Erg.I:546/CW 3:306) komünizm tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendisinin çözüm olduğunu bilmektedir" (MEW Erg.I:536/ CW 3:297).

Bunun da ötesinde Marx insanlığı özgürleştirecek olan eylemin özgür eylem olacağını düşünüyordu, bir başka deyişle devrimci pratiğin öz-saydam olduğunu düşünüyordu. Proletarya hareketi ezilmişlerin önceki hareketlerin farklıydı ve bu

temel farkı ortaya koyan da proletaryanın bir sınıf olarak kendisini ve sınıf mücadelesini kavrayışının doğasıydı. Marx'a göre proletarya bunu geleneksel ideolojik formlardan, dinden, politikadan, hukuk ve ahlaktan kopuşuyla ortaya sermektedir. Komünist devrimciler proletaryanın devrimci öncüleridir çünkü "onlar gidişatı, koşulları ve proletarya hareketinin genel nihai sonuçlarını net olarak anlamaktadırlar" (MEW 4:475/ CW 6:497).

ÖZ-SAYDAMLIĞIN SINIRLARI

Hegel'in doğa ve öz-saydamlılığın sınırları hakkındaki görüşleri tamamen **"öz-onarılmış aynılık"** adını verdiği kendi zihin ve tin kavrayışından türemektedir. Bu öz-onarılmış aynılık kendini nesneleri kendi öz-kavramsallaştırılmasına uygun hale getirerek gerçekleştirmektedir ve kendisinin gerçekten ne olduğunu öğrenmek sadece onun çoktan meydana getirdiği şeyi yorumlayarak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında öz-saydamlık bir toplumsal düzen için ancak süreç tamamlandığında mümkündür çünkü tin kendine kendi amaçlarını yorumlayacak kapasiteyi ancak bu süreç aracılığıyla verebilmektedir. Buradaki temel fikir, şaşırtıcı bir şekilde Hegelci gelenekteki "tarihselci" kuramları reddeden Karl Popper tarafından geliştirilmiştir. Popper, insanların bilgi gelişimine bağlı olduğu için insanlık tarihinin gidişatını tahmin edemeyeceğimizi iddia etmektedir, çünkü bu büyüme ilkesel olarak bizim tahmin sınırımızın ötesindedir.[11] Tarihsel geleceği tahmin edemeyeceğimiz için Popper bizi tüm radikal toplumsal değişimlerden kaçınmamız uyarısını yapmaktadır ve parça parça ve dikkatli bir toplumsal deneyimi öne çıkarmamızı önermektedir.[12]

Hegel kendi dünya tarihsel amaçlarımızın anlamını kavrayamayacağımızı iddia etmektedir çünkü onlara anlamını veren hayata getirmeye yazgılı oldukları şeydir fakat bu anlamın içeriğini belirleyen de süreç içinde gelişecek olan tinin öz bilgisidir. Dolayısıyla tinin olası öz-saydamlığı tarihsel geçmişe ve felsefi aklın "kendi zamanını ve düşüncelerini" kapsama kapasitesinin bulunduğu şimdiye kadar uzanmaktadır. Öz-saydamlık ancak felsefenin alanına aittir dallarını yayan yaşamın altın ağacına değil (PR Preface 27-28).[13]

Hegel de Popper da bu iddianın kendilerini götürdükleri noktayı abartıyorlar. Popper'ın kendi iddiası, bilginin gelecekteki gelişimine bağlı tüm tahminleri yapmaktan bizi alıkoyacağını kabul etmektedir.[14] Bu itiraftan sonra Popper'ın iddiası, *zaten* bildiğimiz ve başarı şansı olan radikal toplumsal değişim olasılığını artık dışlayamaz. Popper bize bilgimizin mutlak bir biçimde toplumsal değişimin gidişatını belirlediğini düşünebileceğimiz bir zemin sunmadığı için her tür "tarihselciliği" kesinlikle ve alelacele reddedişi amaçladığı şeyin çok uzağına düşmektedir.

Hegel bu açıdan daha iyi bir konumdadır çünkü onun kuramına göre kendisi hakkındaki bilgiyi daha da derinleştirerek kendi doğasını sürekli dönüştüren şey tinin kendi doğasıdır ve tinin bu öz-dönüşümünün mekanı toplumsal yapılardır. Bu da Hegel'in kuramının radikal bir toplumsal değişimin olacağını ve bu değişimin doğasının kesinlikle insanlığın bilgisinin gelişimine bağlı olduğunu ima etmektedir. Daha spesifik ifade edersek toplumsal düzenin ahlaki ilkelerinin rasyonel bilgisinin ancak o düzen olgunluğa ulaştıktan sonra mümkün olduğu ifade edilmektedir. Bunun anlamı yeni bir toplumsal düzen yaratma konusunda ilk adımı atanların ne

yaratmaya kalkıştıkları konusunda rasyonel bir kavrayışa sahip olduklarını demek istemektedir. Gelecekteki toplumun nasıl olacağını önceden tahmin edemezler çünkü yeni toplumun tinin doğasını nasıl gerçekleştireceğini anlamalarını sağlayacak olan tinin bilgisine sahip değillerdir.

Yine de bu dünya tarihsel eylemin öz-saydam olamayacağı, veya insanların yaratmakta oldukları yeni ve daha yüksek toplumsal düzenin rasyonel bilgisiyle radikal bir toplumsal değişimi yapamayacakları anlamına gelmez. İnsanlar bunu yapabilir ve eğer eylemleri rasyonel biçimde kendi devrimci karakterinde kendilerine saydam olursa fakat yaratmakta oldukları toplumsal düzenin belirleyici kavramına dayanmazsa bu Hegel'in kuramı ile tutarlılık arz eder. Bilgimizin büyümesiyle ilgili süreçler ilkesel olarak bazı açılardan öngörülemezdirler ama tüm açılardan öngörülemez değillerdir. AIDS'in tedavi yollarını araştıran bir grup araştırmacı ilkesel olarak tedavinin tam olarak ne olacağını tahmin edemezler. Fakat bazı ön araştırmalardan sonra tedavinin bulunup bulunamayacağına, araştırmacıları tedaviye götürecek olan tedavi ile hastalığın etiyolojisi arasındaki genel ilişkiye, araştırmanın tipine ve araştırmanın yaklaşık olarak ne kadar süreceğine dair makul tahminlerde bulunabilirler. Benzer bir mantıkla şunu söyleyebiliriz; eğer Hegel'in kuramı doğruysa, tinin kendini gerçekleştireceği gelecekteki toplumsal düzenin doğasını tahmin edemez isek de yine de bizi o düzene götürecek şu anki toplumsal eylem için de bir şeyler söyleyebiliriz. Örneğin, mevcut düzenin temel toplumsal sorunlarını yani gelecek toplum düzeninin çözmek zorunda kalacağı sorunları ve o toplum düzenini gerçekleştirecek toplumsal hareketi belirleyebiliriz. Bu bağlamda en azından bu hareketin üyeleri kendi tarihsel öznellikleri açısından öz-saydamlığa ulaşabilirler.

Bu açıdan bakıldığında, Marx'ın proletaryanın devrimci pratiği kavramsallaştırması Hegel'in tarih kuramının ana hatları ile tamamen uyumludur. Marx kapitalizm sonrası toplumun nasıl olacağı hakkında hiçbir iddiaya sahip değildir. Ve bu açıdan bakıldığında Marx hiçbir şekilde Popper'ın dediği gibi "tarihselci" bile değildir. Marx "geleceğin mutfağı için reçeteler" yazmayı reddetmektedir (C I:25/ 99) çünkü gelecek toplumun doğası "koşulları ve insanları dönüştüren bir dizi tarihi süreçlere" dayanacaktır (CW 22:335). Marx kapitalizmin düşüşünün ve işçi sınıfının zaferinin kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir (C I:12/ 91; cf.MEW 4:474/ CW 6:496). Çünkü Marx bugünün kapitalist toplumunda, bu toplumsal yapının içinde çözülemeyecek sorunlar belirlemiştir. Ayrıca Marx, yine aynı toplum içinde bu sorunları çözme yetisine sahip ve bu çözümün de kendi çıkarına olduğu bir sınıf görmüştür. Marx için proletaryanın öznelliğinin öz-saydamlığı, proletaryanın üreteceği toplumun doğasını öngörmeyi değil proletarya hareketinin kendisinin ne olduğunu görmesini sağlamaktadır. Bu Marx ve Engels'in, "bizim için komünizm getirilmesi gereken bir grup şey değil, gerçekliğin kendisini düzeltmek zorunda kalacağı bir idealdir. Biz komünizmi mevcut ilişkileri yıkacak gerçek bir hareket olarak görmekteyiz" derken kastettikleri şeydir (MEW 3:35/ CW 5:49). Biz komünistler olarak, bu anlamda, Hegel'in "dünya tarihsel" olarak adlandıracağı bir eylem yapmalı ve bunu öz-saydamlığımızla uyumlu yapmalıyız.

Elbette Marx işçi sınıfının hareketi hatta kapitalizm hakkında hata yapmış olabilir. Belki de hiçbir dünya tarihsel özne öz-saydamlılığa sahip olmadı ve ileride de olamayacaktır. Hegel ve Marx arasındaki mesele, Hegel'in kendi tarih kuramının öz-saydam bir dünya tarihsel öznellik olanağını imkansız kıldığını düşünmekte haklı olup olmadığıdır. Öyle olmadığını göstermeye çalıştım ve ne ölçüde doğru ya

da yanlış olduğuna bakmaksızın Marx'ın proletaryanın devrimci pratiği kavramsallaştırılmasının öz-saydam bir dünya tarihsel öznellik olduğunu ve bunun da tamamen Hegelci tarih kuramının ana hatlarıyla uyumlu olduğunu göstermeye çalıştım. Öz-saydam bir dünya tarihsel pratik hiç varolmamışsa ya da hiç varolmayacak olsa bile Hegel'in kuramı bu olasılığı dışarıda bırakmamaktadır. Dolayısıyla Hegel'in yaptığı ve bizim de yapmak zorunda olduğumuza inandığı gibi öz-saydamlığa, politika merkezli öz-düşünüme oranla bir öncelik vermek için geçerli bir sebep yoktur. Eğer benim iddia ettiğim gibi bu sorun Marx ile Hegel arasındaki temel sorun ise son olarak Marx'ın bu konuda haklı olduğunu söyleyerek bitirebiliriz.

Çeviri: Evren Mehmet Dinçer ve Bora Erdağı

DİPNOTLAR

1. Hegel, Marx ve Engels'in çalışmalarından yapılan bütün çeviriler kendimindir. Standard İngilizce çeviriler özgün ve Almanca kitap sayfa numaralarını takip eden İngilizce sayfa numaraları ile birlikte, eğri çizgiyle(/) ayrılarak normal olarak alıntılanacaktır.

G.W.F.Hegel'in(1770-1831) yazıları

Werke *Hegel: Werke : Theorie Werkausgabe*. Frankfurt: Shurkamp Verlag, 1970. Cilt olarak alıntılandı.

NP *Nürnberger Propaedeutik* (1808-1811), *Werke* 4.

NR *Ueber die wissenschaftlichte Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), *Werke* 2. *Natural Law*, trans. T.M.Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

PhG *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke* 3. *Phenomology of Spirit*, Trans. A.V.Miller Oxford: Oxford University Pres, 1977. (¶) Paragraf numarasıyla alıntılandı.

PR *Philosophie des Rechts*(1821), *Werke* 7. *Hegel's Philosophy of Right*, trans. H.B.Nisbet, ed.Allen W.Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (§) Paragraf numarasıyla alıntılandı. Yorumlar "R" eklemeler ise "A" simgeleriyle gösterildi.

VG *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J.Hoffmeister. Hamburg. 1955. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H.B.Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

VPR *Vorlesungen über Rechtphilosophie*, ed. K –H. Itling. Stuttgart: Frommann Verlag, 1974. Cilt ve sayfa numarasıyla alıntılandı.

VPR17 *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannenmann* (Hieldelberg 1817-1818) und Homeyer (Berlin 1818/1819), ed. Von K.-H. Ilting. Stutgart: Klett-Cotta Verlag, 1983. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

VPR19 *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820*, anonim çeviri veya çeviriler, ed. Dieter Henrich. Frankfurt : Shurkamp Verlag, 1983. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

Yazılarda paragrafdan (§) alıntılandı "ve" anlamına gelen "R" veya "A"dan önce bir virgül kullanıldı. Böylece: " 'PR § 33, A': 'PR § 33 ve § 33'e eklenilen'i kast eder"; " 'PR § 270, R, A': 'PR § 270 ve §270 ile §270'e eklenilen'i kast eder".

Karl Marx'ın (1818-1881) ve Frederich Engels'in (1821-1895) yazıları

MEW *Marx Engels Werke*. Berlin:Dietz Verlag, 1961-1966. Cilt ve sayfa numarasıyla alıntılandı.

CW *Marx Engels Collected Works*. New York: International Publishers, 1975-. Cilt ve sayfa numarasıyla alıntılandı.

C *Das Capital*, MEW 23-25. (MEW'in dışında Das Capital'in) cilt ve sayfa numarası ile alıntılandı. *Capital, Volume I*. Trans. Ben Fowkes. New York: Random House, 1977. Sayfa numarasıyla alıntılandı.

SC *Selected Correspondence*, New York: İnternational Publishers, 1965. Sayfa numarası ile alıntılandı.

SW *Selected Works* bir cilt içinde. New York: International Publishers, 1968.

2. Bu dönemin önde gelen Marksist kuramcısı Karl Kautsky'nin (1854-1938) Hegel'den hemen hemen hiç haberi yoktu. "Diyalektik" terimini kullandığı birkaç yerde de Hegel'e ait olmayan bir tez-antitez-sentez gibi Hegel'in kaba yorumcularından kalan bir şeyleri kastediyordu. Bkz. Karl Kautsky, *The Materialist Conception of History*, ed. John Kautsky (New Haven: Yale University Press, 1988), 34-37, 217-19.

3. Lenin, *Selected Works* (New York: İnternational Publishers,1971), 579-580.

4. Bu yapıt Birinci Dünya Savaşı boyunca yazılmış, Lenin'in ölümünden sonra 1929'da yayınlanmıştır.

5. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (1923), çev. Fred Halliday (New York: Monthly Review, 1970), 35.

6. Engels, *SW*, 598; Lenin, *Selected Works*, pp.21-22.

7. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E.B. Ashton (New York: Continuum Pres, 1973), 11.

8. Hatta modern toplumun tamamı Hegel'e göre "burjuva" adıyla anılmalıdır çünkü daha geleneksel olan aile ve politik devlet gibi toplumsal kurumların modern formunu belirleyen ve kurumsal olarak diğerlerinden gayet farklı bir biçimde modern olan burjuva sivil toplumudur. Çünkü bireyler ekonomik alana burjuva olarak, somut kişiler ve özneler olarak katılmak zorundadırlar, bundan böyle feodalitenin ve eski tarımsal ekonomik kurumların temelini oluşturan "klan"ların (Stamm) geniş aile veya geniş akrabalık ilişkilerinin meşru bir zemini olmayacaktır (PR § 172). Yegane meşru aile kamusal alanda baba tarafından temsil edilen patriyarkal burjuva çekirdek ailesidir (PR § 177). Feodal toplumsal örgütlenmeden farklı olan modern sivil toplum aynı zamanda modern devletin de ayırt edici özelliği olmaktadır ve modern devletin egemenliği kaynağı politik fonksiyonların rasyonel birlik ve kamusal sorumluluk ile birleşmesinden kaynaklanmaktadır feodal toplumdaki gibi politik merciler babadan oğula geçen soylu ailelerin mülkü değildir (PR § 278). Öznel özgürlük ilkesi aynı zamanda modern devletin temsili kurumlardan oluşmasını gerektirmektedir, böylece kamusal işler kamunun genel ilgi ve etkisine açık olacaktır (PR § 301). Hatta Hegel modern devletin en uygun biçimi olduğunu düşündüğü anayasal monarşinin politik formunu bireysel öznelliğe dayandırmaktadır. Devletin egemenliği bu ilkeyle uyumlu olarak bireysel özne formunu almalıdır ve bu, temsili kurumların dikkatli rehberliği altında profesyonel sivil hizmetler tarafından belirlenmelidir. Bu yapının içinde devlet politikalarının nesnel rasyonel içeriği "nihai karar anında" verilmektedir (PR § 279).

9. G.A.Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton: Princeton University Pres, 1978), 26.

10. Bkz. Benim kitabım, *Karl Marx* (London: Routledge, 1981), Bölümler. IX-X; "Marx's Immoralism," in *Marx en perspective* ed. Chavance (Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985); "Marx Against Morality," in *A Companion to Ethics* ed. Singer (Oxford: Blackwell, 1990).

11. Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (Boston : Beacon Pres, 1957), IX-X

12. Ibid., pp.83-88.

13. Karşılaştırınız Goethe, *Faust* I: 2038-2039 satırları:

Grey, dear friend, is all theory,

And green alone life's golden tree.

Gri, sevgili arkadaş, bütün teoriler

Ve yalnız yeşil yaşamın altın ağacı.

14. Popper, The Poverty of Historicism, p.X.

Engels'in kant'a bir eleştirisine değini

Uluğ Nutku

Engels, son yazılarından *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda, 3. Bölümde Feuerbach'ın ahlak anlayışını eleştirirken Kant'a da eleştirel bir göndermede bulunur. Bu kısa yazımı ikinci eleştiriyle sınırlandırdım. Engels şöyle yazıyor:

"Feuerbach'ın ahlak teorisi bütün öncellerininki gibidir. Tüm zamanlara, tüm halklara, tüm durumlara uygun kılınmıştır ve tam da bu yüzden hiçbir zaman hiçbir yerde uygulanamaz ve gerçek dünya karşısında Kant'ın 'kategorik imperativ'i kadar aciz kalır. Gerçekte her sınıfın, hatta her mesleğin kendi ahlakı vardır ve bunu da, cezalandırılmadan yapabileceği her yerde çiğner; ve herkes için aynı olması gereken sevgi de savaşlarda, çatışmalarda, davalarda, aile kavgalarında, boşanmalarda ve bir kimsenin bir başkasınca, olabildiğince sömürülmesinde gündeme gelir."

Bu paragrafta en azından altı sav var. Şöyle sıralanabilir ve açımlanabilirler:

1.Feuerbach'ın ahlak felsefesi yakın öncellerinin –Alman İdealistleri- doğrultusundadır, ama özellikle Kant'ın temel görüşünün, kategorik imperativin. içine sevgi katılmış (Kant sevgiyi bir eğilim olduğu için katmaz) tekrarıdır.

2. Bu felsefi anlayış zaman, yer, koşullar ve durumların farklarını değil, hepsinde aynı, yani özsel olanı ortaya koymaya çalışır.

3. Böyle bir genelliğin pratiği yoktur; dolayısıyla teori boştadır.

4. Her somut tarihsel durumda başka bir ahlak biçimi/kurumları/öğretisi vardır. Ahlak sınıflara *göre*dir, değişkendir. Bunların birleştirici bir çerçevesi yoktur. Hatta meslek ahlakları da bu 'konulmuş' ahlaklar içinde ayrışırlar.

5. (Sınıfın ve/veya mesleğin bireyi düşünülerek söylenmiş olmalı) Bu ahlaklar, çiğnenebildikleri yerde çiğnenirler, yani bireyin verilmiş/konulmuş ahlaka yabancılaşmasının etkin duruma geldiği yerde.

6. Genelgeçer sevgi kendi başına ortaya çıkmaz; çatışma ve sömürü durumlarında bir karşıtlık olarak ortaya çıkar.

Bu savları inceleyip bir sonuca ulaşmaya çalışalım:

1. Feuerbach'ın ahlak felsefesinin öncellerininkinden önemli farkı, ahlaka bakışının insana bakışı içinde olmasıdır, tersi değil. Kant'ın insan anlayışı onun

bilgi, ahlak, antropoloji, siyaset, doğa ve sanat anlayışlarından bütünlüklü olarak edinilebilir (böyle bir çalışma, literatürde bildiğim kadarıyla yok),-fakat gene de doğrudan değil, dolayımlı olarak. Feuerbach'ın getirdiği yenilik şudur: inançlarda gerçek sanılanın (örn. Tanrı buyrukları ve vahiy olayı) aslında insan yapımı olduğudur: sonluyu sonsuza yansıtmak, projeksiyon. Alman İdealistleri bu buluşa yaklaşmazlar bile. Oysa Kant, aşkın idelerin gerçeklik dışı, dolayısıyla bilgi dışı olduklarını göstererek yolu açmıştı: sanki varolanın, varolan sanılması. Kant'ın kategorik imperativi neden aciz, iktidarsız (ohnmaechtig) olsun? Engels şöyle değerlendirebilirdi: "Öyle eyle ki, senin eyleminin kuralı kimseyi sömürmesin -sömürmeye olanak sağlamasın- ve genelgeçer olsun." Bu, insanlığın son amacıdır ve bu nedenle Kant'ın ethiği *aşılamaz*.

2. İnsanda özsel olan kavranılamazsa, çatışkılar da kavranılamaz. İnsanlığın geleceğinden sözeden bir kimse özsel olanı görmedikçe amaç belirleyemez.

3. Kant'ın ethiği, Engels'den sonra da zaman zaman içi boş, formalist olarak anlaşıldı (çağımızda özellikle Max Scheler). İmperativin (bir dilektir, buyruk değil) içi, haysiyeti (*dignitas*) çiğnemeyen her örnekle doldurulur.

4. Sınıflara vs. *göre* olan, konulmuş (vaz edilmiş, *positus*) ahlaklardır. Bu ahlaklar içinde insan, insan olarak değil, sınıf, cemaat vs. üyesi olarak görülür. Bu durumda insan kendini belirleyemez; çünkü sınıfı, cemaati onu zaten belirlemiştir. Böylece insan toplumsal ilişkilerle belirlenmiş birey olarak anlaşılır ve ethik kaybolur.

5. Tarihsel-geçici ahlak kurallarıyla özsel değerlerin ayrımı bir kez daha anlaşılmalı. Birincileri antropoloji ve sosyoloji inceler, felsefe değil. Felsefi ethiğin asıl işi, değerlerin nasıl bir varoluş tarzına sahip olduklarını araştırmaktır. Şunu da yapar: tarihsel-geçici dünya görüşleriyle biçimlenmiş ahlaklar içinde insana her çağda hitap eden ve edecek olan düşünceleri bütünlüklü kavramak. Çağımızda kültürlerarası iletişim ve dayanışma ortamları ancak bu dayanakta oluşabilir. İnsanlara artık hitap etmeyen ahlaklar elbette çiğnenirler ve geçmişte bırakılırlar, tanrılarıyla beraber. Ethik değerlerden bu şekilde sözedilemez. Onların yaptırım gücü yoktur, vaazı yoktur. Onlar peşlerinden koşulacak dinsel yahut ideolojik bir sistem değildirler. Yaşatma-öldürme karşıtlığında bir görünür geçerler. Tarih onların örnekleriyle pırıldar.

6. Bu saptama doğrudur ve Engels'in önceki savlarına bağlanmaz. Tam da bu sav insanın çatışkılı özünü ortaya koyar. Tarihe sınıf mücadelelerinden bakış ancak bu temelde anlam kazanır ve *Sisifos* trajedisini çözüme ulaştırır: Taşı daha yüksek tepelere çıkarmak, -ki her düştüğünde onu yeniden taşımak için daha çok çaba sarfedilsin ve insani değer sırf bu çabada görülsün.

Engels ve insan toplumunun kökenleri

Chris Harman

Sosyalizmle ilgili kanıtlamalar insanoğlunun ve toplumsal kurumların kökenleri konusundaki kanıtlamalarla hep karıştırılır. Sosyalistler insanın insanı sömürmesini, baskıcı devletin varlığını, çekirdek ailede kadınların erkeklerden aşağı görülmesini insanlık tarihinin ürünleri olarak görür. Karşıtlarımız onları insan doğasının sonucu olarak görür.

Bu nedenle Marx ve Engels ilkin fikirlerini ortaya koyduklarında, insanoğlunun nasıl kendi çevresindeki dünyayla ilişki kurduğuyla ilgili tamamen yeni bir anlayış geliştirdiler. Bu anlayış, izlenen bu ilişkinin iki baskın tarzının reddini gerektirdi: insanoğlunu yarı-tanrısal, Tanrı'nın istemine bağlı ve tamamen hayvani dünyadan ayrı gören *idealizm*; ya basitçe dış dünya kaynaklı uyarana tepki gösterme (bugün genelde 'davranışçılık' diye nitelendirilen) ya da belli tarzlarda davranmaya biyolojik olarak programlanılması gibi (bugün, sosyobiyoloji denilen) insanları makinalardan ya da hayvanlardan farksız kabul eden *kaba maddecilik*.[1]

Marx ve Engels ilk olarak kendi görüşlerini 1845-1846'da *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'de sundu. Onlar, insanoğlunu doğal, biyolojik dünyanın ürünleri ve tarihi doğa tarihinin parçası olarak görür. Ama onlar aynı zamanda insanların özgül karakterini, süreç içinde hem koşullar hem de insanlar değişirken onları yaratmış olan koşullara yeniden tepki verme becerisi olarak gördü. Marx ve Engels fikirlerini ortaya koyduklarında hem doğa tarihi hem insanlık tarihi bilgisi henüz çok sınırlıydı: eski insan kalıntılarının (Neandertallerin) ilk keşfi 1856'dan önceye değildir; Darwin'in *Türlerin Kökeni* 1859'dan önce ve *İnsan Soyu* 1871'den önce yayınlanmadı; Amerikalı Lewis Henry Morgan'ın ailenin ve devletin evrimi açıklamasına öncülük eden *Eski Toplum*'u 1877'den önce yayınlanmadı.

Engels kendisinin ve Marx'ın eski anlayışlarını genişletme yolunda bu bilimsel kazanımlara güvendi. Bunu iki önemli çalışmasında yaptı. *Ape'den İnsana Geçişte Emeğin Oynadığı Rol* (1876'da yazıldı)[2] ve *Ailenin, Özel Mülkiyetin, ve Devletin Kökeni (1844'de* yayınlandı).[3] Bu yapıtlar insanın çağdaş dönemleriyle ilgili olduğu kadar dünyaya geldiği dönemlerle ilgili olarak da yani insan doğasının ve kurumlarının nereden geldiğiyle ilgili olarak tarihsel maddeciliğin kurucularının yaptığı en geniş açıklamayı içerir. Bundan dolayı Marksizmin geçerliliği ve En-

gels'in saygınlığına yapılan saldırılar genelde bu kitaplara özellikle *Ailenin Kökeni üzerine* odaklandı. Geçen yüzyılı aşan bilimsel ilerleme doğal olarak Engels'in dayandığı kimi bilgileri eskitti: O, Mendel'in genetik kuramının keşfinden önce[4], ilk hominid kalıntılarının Afrika'da bulunmasından önce ve okuma yazma öncesi toplumlarla ilgili araştırma başlangıç dönemindeyken yazıyordu. Onun yazıları hâlâ büyük bir ilgiyle karşılanır. O mekanik olmayan maddeci bir yöntem uygular ve hem idealizmle hem de davranışçılık ve sosyobiyoloji denen korkunç ikiliyle hesaplaşmasını sürdürür.

Bu nedenle bu iki çalışmadaki Engels'in kanıtlamaları zaman harcamaya değer görünüyor ve onlarda modası geçeni ayıklarken geçerli olanı savunmaktır önemli olan. Bu makaleyi oluşturmaya *Emeğin Oynadığı Rol*'de ilkin onun insan evrimi açıklamasını ve sonrasında *Ailenin Kökeni*'nde sınıfların ve devletin oluşumu açıklamasını ve son olarak aynı çalışmada kadınlara yapılan baskı üzerine açıklamasını inceleyerek giriyorum. Herbir durumda bu sorunlar üzerinde en önemli olan daha çok son bilgileri tartışarak Engels'in kanıtlamalarındaki boşlukları ve farklılıkları ele almaya çalışacağım.

I. İNSANIN KÖKENİ ÜZERİNE KANITLAMA

Engels yalnızca birkaç düzeltmeyle burada yeniden alıntılamaya değer birkaç paragrafta insan kökenleri açıklamasının taslağını çizdi:

Yüz binlerce yıl önce, henüz tam olarak bilinemeyen bir çağda... bir antropoid (insana benzer) ırkı olan ape'ler tropikal bir bölgede yaşadılar...onlar ağaçlarda topluluklar halinde yaşadılar...

Bu ape'ler yürümeye ve giderek dik durmaya uyarlanmalarıyla ellerini kullanma alışkanlığını kaybetmeye başladılar. **Bu ape'den insana geçişte ilk kesin adımdı.** Öbür çeşitli işlevler elleriyle ilgili gelişmiş olmalıdır. Atalarımızın giderek ellerini kullanmayı öğrenmeleri yolunda ilk işlemle... yalnızca çok basit işlemler oldu... Ama kesin adım atılmıştı, el serbest kalmıştı ve böylece öncesine göre daha fazla el becerisi kazanılabilirdi...

Emek için elin kullanımının başka sonuçları oldu.

Bizim maymun benzeri atalarımız topluluklar halinde yaşardı... Emeğin gelişmesi karşılıklı destek ve etkinliğe katılım durumlarını arttırarak ve her bireye bu etkinliğe katılımdan açık yararlar sağlatarak zorunlu biçimde toplumun üyelerinin bir araya gelmesine yardım etti. Oluşum sürecinde insanlar birbirlerine **bir şeyler söylemenin gerektiği** bir noktaya doğru geldi. Zorunlu koşullar organı yarattı; gelişmemiş ape gırtlağı, yavaş ama kesin biçimde sürekli daha gelişmiş bir ses perdesi oluşturarak ses perdesi yoluyla dönüştü ve ağızla ilgili organlar giderek bir sesin ardından diğerini düzgün telaffuz etmeyi öğrendi.

Buna paralel olarak beynin zorunlu gelişimi gerçekleşti: 'Beynin gelişimi üzerine emek ve konuşmanın tepkisi ve ona hizmet eden duyular soyutlama ve sonuçlandırma gücü olarak bilincin artan açıklığıyla, hem emeğe hem de konuşmaya önceye göre daha ileri bir gelişime yönelik canlı itici güç oldu.' Sonuçta:

İnsan toplumunun ağaca tırmanan maymun topluluğundan oluşmasına kadar kesin olarak yüz binlerce yıl geçti. Sonunda o son görünümünü kazandı. Ve bir kez daha maymun topluluğu ve insan toplumu arasında hangi ayırıcı özelliği bulu-

yoruz? **Emek.**

Engels'in görüşü sonuçta birbiriyle bağlantılı pek çok aşamadan geçen insan evrimi olarak görünür: iki ayak üzerinde yürüme, alet yapma ve kullanma, elin gelişimi, toplumsallaşma, beynin ve konuşmanın gelişimi, doğa üzerinde daha fazla denetim, daha fazla toplumsallaşma, daha fazla beynin ve konuşmanın gelişimi. Onun bu açıklaması Darwin'in önceki çalışmasına bağlıydı ve bu ögelerden herbiri Darwin tarafından açıklandı. Ama Engels önemli bir biçimde aşamaların sırasını değiştirir.

Darwin beynin büyüklüğünde ve anlıktaki gelişmenin, iki ayak üzerinde yürümeye ve aletlerin yapımı için elleri kullanmaya geçişten önce olduğunu varsaydı. Engels olay akışının bunun tersi yönde olduğunu ileri sürdü. Apeler dünyasında öngörülemez bir derecede olası ortaklaşmacı emeği yaratan ellerin serbest kalmasıydı ve beynin gelişimi bundan dolayı oldu. Arkeolog Bruce Trigger'in söylediği gibi:

Darwin... kültürel değişimin oluşmasında itici güç olarak zamanın idealist dini ve felsefi düşüncesini ussal düşünceye uydurmuş olma önceliğine karşı çıkmak istemediğinden, kendini sınırladı. Bu yüzden insan evrimi tartışmasında... beynin gelişiminin ardından alet kullanımı sonucuna ulaşıldı.[5]

Buna karşı olarak:

Engels fazlasıyla yeryüzündeki yaşam tarzının... giderek aletlerin kullanımını yürüklendirmiş olduğunu iddia etti. Bu durum daha karmaşık bir iş bölümü kadar iki ayaklılık ve el becerisi adına doğal ayıklanmaya neden oldu: Alet yapımı ve üretici etkinliklerin eşgüdümlü olarak çalışmasında daha iyi bir biçimde dil becerisinin gelişimi maymun beyninden çağdaş insanoğlunun beynine doğru büyük bir dönüşüme yol açtı...

Darwin'in evrelerin sıralanışıyla ilgili görüşü, apeler ve insanlar arasındaki 'herhangi bir kayıp bağlantı'nın ape benzeri duruşun dışında büyük bir beyin olduğu inancına öncü olarak ve bizim bütün evrimle ilgili incelememizdeki çarpıklığı bir yana koyarak yüzyılın çoğunda insan kökenleri araştırmasında hakim oldu. Bu durum bizim en eski atalarımızdan birinin kalıntıları olarak bir insanın iskeleti ve bir ape'in çenesinin sunulduğu tüm zamanların en büyük bilimsel hilelerinden biri olan Piltdown olayının bir 50 yıl kadar benimsenmesine olanak sağladı. İki ayağı üzerinde yürümeye uyarlanmış olan maymun benzeri bir yaratığın kalıntılarının Raymond Dart tarafından Güney Afrika'da bulunmuştu. Bu buluşun ciddiye alınması için 30 yıl beklemek gerekti. 1974'te Donald Johanson tarafından büyük beyinli ve dik duruşlu ape'e ait tam üç buçuk milyon yaşında bir iskelet bulundu. Bundan sonra Darvin'in belirlediği evrelerden kesin olarak vazgeçildi.[6] Yalnızca o zaman arkeologlar öbüründen farklı bir grup iskeletin evrimini açıklamaya başlamıştır.[7]

ENGELS'İN KANITLAMASININ BUGÜNKÜ DEĞERLENDİRMESİ

Ama Engels şaşırtıcı biçimde Darwin'e karşı olan bu bakış açısında haklı olsaydı, onun açıklamasının geri kalanı nasıl tutarlı olurdu? Engels'in dönemine göre bugün daha çok bilgi sahibiyiz. Ama hâlâ bugünkü bilgiye onu uydurmada büyük çapta sorunlarımız var.

Bizim ape ve insan atalarımızla ilgili pek çok fiziksel bilgimiz bambaşka kemik parçalarının, çeşitli dişlerin ve bir zamanlar alet olarak kullanılabilmiş olsun ya da olmasın küçük kaya parçalarının bulunmasına dayanır. Bu tip kanıtları kullanarak, insan kökenleri araştırmacılarının, tüm iskeletlerin neye benzediğini, onları öncelikle saran sinirlerin ve kasların doğasını, bunların ait olduğu yaratıkların düşünsel yeteneklerini, nasıl beslendiklerini ve yaşadıkları toplumsal durumu tahmin etmeye çalışmaları gerekir. İngiltere'nin öncü arkeologlarından Chris Stringer'in ortaya koyduğu gibi:

İnsan evriminin alanı bırakılmış atalarla ve onlarla ortadan kalkan kuramlarla dağılır... Uzam ve zamanda saçılarak parçalanmış birkaç fosili yorumlamayı gerektiren karmaşıklığı fark etmedeki başarısızlık, naif yorumlarla sonuçlanan pek çok usta araştırmacının bile yaklaşım tarzını belirledi... Sonuçta, tüm evrimci büyük yapılar ilgili atalar ve ardılları ile beraber, kuramdaki herbir gelişmeyle bir temeli oluşturan varsayım ya da yeni bir buluşun araştırmasını yıkacaktı.[8]

Böylece örneğin 1970'lerin sonlarına kadar son 800.000 yılda dört buzul çağının olduğu varsayıldı. Şimdi en azından sekiz tane olduğuna inanılıyor.[9] Yine 20 yıl öncesine kadar iri ape'lerden atalarımızın ayrılmasının 15 milyon yıllık Ramapithecus olarak bilinen bir ape'le olduğu genelde kabul edilir. Şimdi genellikle ayrım, 3 veya 4 milyon yıl önce Doğu ya da Güney Afrika'da yaşamış olan Australopithecus adı verilen 'Güneyli ape'lerin evriminin gerçekleşmesine dayanır.[10]

Güvenilir bilginin yayılması, doğrulanacak ve karşı çıkılacak olgular olmadığında ne olmuş olabileceğiyle ilgili dayanaksız bağlantıları titiz bir biçimde ele almakta insanlara kolaylık sağlar; Rudyard Kipling'in çocuklar için yazdığı 'Just So' öykülerinin modern bir yorumu. İnsan evrimi üzerine pek çok yazar biçim açısından birçok varsayım ortaya koyar, 'Ve böylece belki, X'i yapma gereksinimiyle ağaçlarda yaşayan bazı ape'lerin soyunu açıklayabiliriz.' Bir çift paragraf sonra 'belki' ortadan kalkar ve X insanlığın kökeni olur.

Bu yöntem sosyobiyolojicilerin özel özelliğidir,[11] ama çeşitli durumlara uygun düşen bir takım kuramlar da vardır.[12] O Marksistlerin reddetmesi gereken bir yöntemdir. Anlatılan öykü adına anlatılan öyküyle ilgilenmeyiz. Bu yüzden kesin olarak bildiğimize yoğunlaşmaya çalışacağım.

GEÇERLİ KAYIT: AKRABALARIMIZ

Genelde en yakın akrabalarımızın şempanzeler, pigme şempanzeler (ya da bonobolar)[13] ve goriller[14] olduğu kabul edilir. Genetik gereç üzerindeki çalışmalar 4 ile 7 milyon yıl kadar önce ortak bir atayı paylaştığımızı hatta bugün bile farklı yönlerde evrimleşmeden sonra, hâlâ genlerin %97.5 kadarının şempanzelerle ortak olduğunu ileri sürüyor. Genetik olarak, 'insanın şempanzeye yakınlığı atın eşeğe, kedinin aslana ya da köpeğin tilkiye yakınlığından daha çoktur.[15]

Bu durum, her tür idealist için hâlâ rahatsız edici bir olgudur ve Marx'ın insanlık tarihi doğa tarihinin bir parçasıdır görüşünü doğrular. Ama bizim basitçe 'saf ape'ler' olduğumuzu ve toplumun tüm yanlışlarının bizim kalıtsal memeli genetik oluşumumuz üzerine atılabileceğini ileri süren çağdaş mekanik maddeciler genelde bu görüşten yanadırlar. İnsan kökenleriyle ilgili yaygın bir açıklamanın

ortaya koyduğu gibi:

Hiyerarşi tüm toplumsal hayvanların içindeki bir kurumdur ve üç ya da dört milyon yaşındaki bu türdekilerin içgüdüsünde baskın olan itkidir... Serveti elde etmek için insan itkisi insan ırkına göre yüzlerce yıl daha yaşlı bir hayvani içgüdünün basit bir açıklamasıdır... Ulusçuluğun kökleri bizim akrabamız olan primat ailemizin hemen hemen her türünün toplumsal olarak etkili olduğu bölgede sıkı biçimde yapılan kazılarda aranır. Konumları araştıranlar habeş maymunlarının, küçük kargaların, kaya morinalarının ve insanların belirleyici ortak hayvani içgüdülere sahip olduklarını gösteriler.[16]

Hatta savlı bir biçimde daha karmaşık bir sosyo-biyolojik metin genetik evrimin, genetik belirlenimden doğan 'bağnazlık' ve 'toplu saldırganlık' sonucuna ulaşması kadar kültürel etkilerin de hesaba katıldığını ileri sürer; 'yabancıların tepkisinden korkma, toplumsal oyunun ilk aşamalarındaki topluluklarla bir araya gelmek için eğilimli olma ve topluluk içi ve dışı sürekli farklılaşmaya düşünsel eğilim'.[17]

Bu dayanak noktalarından, Marksizm korkunç bir yanlıştan destek bulur; modern toplumun korkularıyla ilgili genetik temelleri görmede başarısız olan ve tersine bu korkularla ilgili toplumsal çevreyi suçlamanın getirdiği 'romantik yanlış bir sav'ın içine düşülmesidir,[18] Marksizmin 'belirleyici yanlışı' insan doğasını göreceli olarak temelsiz ve geniş biçimde ya da bütünüyle dışsal toplumsal-iktisadi güçlerin ürünü olarak, anlıyor olmasıdır.[19]

Ama aslında yanlış sav insan davranışının kimi oluşmamış genetik temelini ape davranışından ayrı görebildiğimiz 'saf ape'de yatar. Bu sav bizi her iki en yakın kuzenimizden ayıran insanın genetik oluşumunun en önemli özelliğini yok sayar. Biz yeryüzünün herhangi bir bölgesinde gelişmek üzere tek başına çeşitli şekilde hayvan dünyasında bize sağlanan davranışlarımızdaki geniş esneklik içinde tam olarak nitelenirken, onlar sınırlı çevredeki bir alana uygun davranışı kendilerine sağlayan dar açılarda genetik olarak programlanır. Bu bizimle ve varolan ape-'ler arasındaki temel ayrımdır. Bu yüzden goriller yağmur ormanlarının dışında, şempanzeler Afrika'da güney sahrada ormanlık alanlarının dışında, gibonlar güney doğu Asya'da ağaç tepelerinin dışında, orangutanlar Endonezya'daki birkaç adanın dışında yoktur; tersine insanlar en azından yarım milyon yıldır Afrika, Avrupa ve Asya'nın baştan başa geniş bir şeridinde yaşamlarını sürdürdü. Bizim özelleştiremediğimiz genetik 'özelliğimiz' tam olarak sınırlı bir içgüdüsel davranış grubuyla sınırlanmaz.

Ayrıca 'saf ape' üzerine daha pek çok görüş ape davranışıyla ilgili en basit modellere dayanır. Yaklaşık 1960'lara kadar ape'lerle ilgili tüm incelemeler Solly Zuckerman'ın 1930'ların Londra hayvanat bahçesinde kapalı bir şempanzenin yaşamı üzerine ünlü açıklaması gibi, hayvanat bahçelerinde gerçekleştirildi. Onlar habeş maymunları incelemeleri üzerine temellenen daha yabani bir davranış modelini ape'lere uygun gördü (Habeş maymunlarının maymun olmasına ve tüm iri ape'lerle tamamen sağlam genetik farklılıkları olmakla birlikte). Ape'ler neredeyse çok az öğrenim becerileri ve imgelem yanıyla kültür denilebilecek bir şeye sahip olmamalarıyla tamamen otçul olarak görüldü. Hepsinin ötesinde ape'ler dişiler için sürekli, şiddetli cinsel bir rekabet gereksinmesi duyan ve en başarılı biçimde saldırgan 'alfa erkek'e yüklenen tek başına 'hakimiyet' hiyerarşisini sürdüren erkeklerden giderek kalıtsal biçimde saldırgan olarak görüldü.

Son otuz yılda yabanıl yaşamda şempanzeler, pigme şempanzeler ve goriller

üzerindeki incelemeler böyle bir modele[20] karşı çıktı. Bu model hayvanat bahçesi kafeslerindeki yaşamdan ape davranışıyla ilgili sonuçlar çıkarılmasının Dartmoor-'da[21] uzun süre tecrit edilmişlerin durum incelemesinden giderek insan davranışıyla ilgili sonuçlar çıkarılmasının yaklaşık olarak benzer şekilde geçerli olduğunu ileri sürer. Çıkarılabilecek asıl sonuçlar şunlardır:

i. Şempanzeler ve pigme şempanzeler düşünülenden çok daha fazla toplumsallaşmıştır. Saldırgan çatışmalar dostane ilişkilere göre çok daha az sıklıkta gerçekleşir. En saldırgan çatışmalar şiddet gösterilmeden yatışır.[22]

ii. Erkekler dişilere hakim olmak için sürekli ve keskin bir rekabete gereksinim duymaz. Savana Baboon'dan farklı şempanze topluluklarında, baskın olan erkek göreceli olarak diğer erkeklerin dişilere olan yönelimine karşı hoşgörülüdür: gelişigüzel cinsellik ilişkilerin doğal düzenidir...[23] 'Genelde kıskançlık ve saldırganlıkla ilgili çok az belirti vardır.' Erkeklerin dişilerle özel ilişkileri varsa, dişiler pek çok cinsel ilişki kurar ve onların ortaklaşmaları esastır.[24]

iii. Şempanzeler ve goriller arasında 'hakimiyet'in rolü geçmişte abartıldı. Şempanzeler ve goriller arasında tüm etkinliklerle ilgili bir tek hiyerarşinin olması genelde hakimiyetten çok liderlik dediğimiz şeye yakın görünür.[25]

iv. Düşünülenden çok daha fazla öğrenilen ve toplumsal olarak aktarılan davranış ve çok daha fazla ilkel alet kullanımı vardır. Şempanzeler fındıkları kırmak için taşları, deliklerden termitleri toplamak için sopaları ve içecek sıvıları almak için sünger olarak yaprakları kullanırlar.

v. Şempanzeler tam olarak otçul değildir. Onlar olanaklı olduğunda küçük hayvanları avlarlar (örneğin, küçük maymunlar) ve bu yüzden besinlerinin yaklaşık %10'ununu otçul olmayan kaynaklardan sağlarlar. Avcılık toplumsal bir etkinliktir: kimi şempanzeler maymunları kovalayacak, diğerleri beklemede kalacak, pusuya düşürecek ve onları öldürecektir.

vi. Yemek tüketiminde, ape'ler bireysel rekabet içinde davranmaz. Bir şempanze örneğin yenebilir avlarla dolu bir çalı gibi iyi bir besin kaynağı bulursa, öbürlerine haber verir. Şempanzeler tek başlarına otçul besin maddelerini tüketmekle birlikte (yavrusuna besin sağlayan annenin dışında), birbirleriyle eti paylaşırlar,[26] oysa pigme şempanzeler bazı otçul besinleri de paylaşırlar.

vii. Temel iletişim biçimleri ape'ler arasında önemli bir rol oynar. Jestler yalnız dikkati çekmek için değil hem de belli eğilimleri göstermek için kullanılır, dişi pigme şempanze nasıl bir cinsel ilişki istediğini erkeğe söyler.[27] Sesler dizisi, farklı amaçlar için, tehlikeyi ya da zengin bir besin kaynağını bildirmek için kullanılır.

viii. Yalnızca ape'lerin toplumsal davranışının genetik olarak programlanmış, içgüdüsel etkenlere değil hem de geçimlerini sağladıkları doğal bölgeye ve yaşamla baş etmekte öğrendikleri tekniklere bağlı olması gösterir ki bu davranışlar her türde topluluktan topluluğa değişir.

Bu gelişmelerden pek çoğu genel şempanze ve gorillerden çok pigme şempanzelerde belirgindir. Dişiler grubu topluluğu bir arada tutmak için merkezi bir rol oynamayı amaçlarsa, daha fazla besin paylaşımı, daha fazla cinsel etkinliği dişinin başlatması, 'habeş maymunları'ndaki baskın toplumsal etkileşim modelinden daha fazla kopuş olur.[28]

Bu gelişmeler, pigme şempanzelerin ape'ler ve insanlar arasındaki 'kayıp bağlantı'nın doğasına pek çok bulgular sunduğu savlarına öncülük etti.[29] Yabanıl

yaşamdaki ape'lerden ve özellikle pigme şempanzelerden gelen olabileceği kadar olan kanıtlama, kalıtsal olarak saldırgan ve rekabetçi davranış içinde oldukları şeklindeki genel görüntünün tersidir. Aynı zamanda bu gelişmeler belli koşullar altında benzersiz biçimde insan davranış biçimlerinin insanlığın en yakın akrabaları arasında oluştuğunu çoğunlukla düşündüğümüz ögeleri gösterir ve 4 milyon yıl öncesinden çok daha fazla öge ortak atalarımız arasında oluşmaya başlamış olabilirdi.

ATALARIMIZ

Maymun ya da ilk insan (hominid) atalarımızla ilgili kesin bilgimiz çok azdır. Biz Australopithecines yaratıklarının ('güney maymunları' anlamında) iki ayak üzerinde yürümeye uyarlandığı noktayı öğrenmeye yatkınız.[30] Bunlar başka pek çok bakımdan da ortalama 385 ile 500 santimetreküp arası henüz şempanzelerden çok daha küçük beyinleriyle ve aralarında alet kullanımıyla ilgili kesin kanıt olmamasıyla insanoğlundan çok ape'lere yakındır.[31] Bu yüzden insanların değil ape'lerin sınıflamasına girerler.

İlk *insan*[32] kalıntıları 2-2.5 milyon yıl öncesine dayanır. Beyin Australopithecines ve şempanzelerinkine göre önemli ölçüde daha büyüktür (%50'sinden fazla).[33] Türler doğu Afrika'da taştan aletlerle birlikte ilk defa bulunduğundan *homo habilis* (ya da el işinde usta insan) denir. Dişlerinin yapısı büyük ölçüde modern iri ape'lerin otçul beslenme şeklinden farklı olarak etçil ve otçul olan karmaşık bir beslenme şekilleri olduğu izlenimini verir.

Yaklaşık 1.6 milyon yıl önce oldukça daha büyük beyinli insanlar, yani yeni bir tür olarak genelde tasarlanan, *homo erectus* ('dik insan'), Afrika'da bulundu ve kısa zamanda Afrika'dan Avrasya topraklarına yayıldı. Milyonlarca yıl sonra beynin büyüklüğü yaklaşık 1000 santimetreküpe ulaşana kadar sürekli büyüdü; ortalamamıza göre küçük olsa bile, kimi modern insanlarınkiyle aynı boydadır. Avcılığın otçul besin maddelerinin toplanmasıyla birlikte yürütülmesi gösterir ki daha o zaman dişler açıkça et yemeye uyarlıydı. Taştan aletlere farklı işler için standart modellerin (genelde *acheulean*'dan söz edilmekte) şekilleri verildi: el baltaları, satırlar, kazıyıcılar vs. Önemli derecede erkekler kadınlardan ortalama olarak %20 daha iriydi (tersine Australopithecines ve iri ape'lerde irilik iki kattır). Bu gösterir ki yırtıcı hayvanlara karşı savunma, herbir topluluk içinde daha fazla işbirliğine dayanmalıdır ve tek tek erkeğin fiziksel becerisinden çok silah olarak aletlerin kullanımına dayanmalıdır.

Yaklaşık 500.000 yıl önceden büyük beyinleri (kimi durumlarda bizimkisinden de büyük) ve ince iskeletleri olan modern insana benzeyen insan tiplerindeki değişme Afrika, Avrupa ve Asya'dan giderek bulunmuş olmaktadır. Bunlar kendi türümüzün ilk şekli olan 'arkaik *homo* sapiens' olarak tasarlandı. Onların en bilineni yaklaşık olarak 150.000 yıl önceden 35000 yıl öncesine kadar Avrupa'da ve Ortadoğu'nun bölgelerinde yaşamış olan Neanderthallerdir.

Sonuçta, anatomik olarak modern insanın (genelde *homo sapiens sapiens* olarak bilinen) 200.000 ile 100.000 yıl önce Afrika'da ve belki Ortadoğu'da evrim geçirdiği görünür.[34] 40.000 yıl önce onlar Afrika, Asya ve Avrupa'dan geçerek yayıldılar ve Avusturalya'ya ilk olarak yerleştiler. Sonunda 12.000 yıl önce Doğu

Asya'dan Amerika'ya geçtiler.[35]

Neanderthallerle modern insanın akrabalığı konusunda uzun tartışmalar oldu. İlk Neanderthal iskeleti 140 yıl önce bulunduğunda, pek çok 'hayvansı' ape benzeri özelliğiyle bizimkinden çok daha ilkel bir türün temsilcisi olarak göründü (bu nedenle Neanderthal konuşma diline özgü kullanımda hayvansı ya da barbar anlamına gelmekte). Kırk yıl önce hâlâ evrimsel kör bir vadi olarak varsayıldı - 'ortadan kalkmadan önce Avrupa buzul çağının daha soğuk iklimlerinde evrim gören bir insan tipi'.[36] Ardından düşünsel sarkaç karşı yönde sallandı: daha büyük beyinli Neanderthaller ve bizim beynimizle olan benzerliğine yapılan vurgular.

Bugün sarkaç en azından, normalde modern insanların Afrika'daki yaşamla belirlenen *homo eractus* topluluğundan kökünün geldiği 'arkaik'lerden tamamen ayrı bir çizgide evrim geçirmiş olduğu en yaygın görüşüyle yine yolun arka tarafında sallandı. Ama hâlâ en azından arkaikler ve bizden birilerinin arasında birtakım süreklilik görenlerden gelen bu 'Afrika'dan doğuş' görüşüne önemli bir direniş var.[37] İşte böyle apaçık kanıtların yetersizliği sonuçta hiç çözülemez.[38] Salt bilimsel bakış açısından önemli bir tartışma olmakla birlikte, modern insanın doğasının kavranmasında, kendi içinde özellikle önemli bir tartışma değildir.[39]

KANDAN DOĞAN BİR TÜR

'Saf ape'le ilgili pek çok kuram atalarımızın hem başka türlerle hem de birbiriyle sürekli kanlı bir savaş içinde olduğu varsayımına dayanır. Bu yüzden Ardrey şunu ileri sürer: 'insan tek bir nedenden dolayı anthropoid bir geçmişten çıkmıştır: katil olduğundan'.[40] Bundan dolayı cinayet işlemenin genlerimizde olduğu sonucunun çıkarılması uygarlık mekanizmasıyla zorlukla denetim altında tutuldu. Bu tip görüşler, ilk Australopithecine kalıntılarının bulunuşundan sonra Raymond Dart tarafından geliştirilen ilk insan evrimi üzerine fikirlerle desteklendi. Raymond Dart avcılığın, 'ape'den insana yırtıcı geçiş'in olmuş olduğu bizim ilk ape olmayan atalarımızın evriminde, temel etken olduğunu gösteren Australopithecine'nin kemik bulgularını ortaya koydu.[41] Bu tip görüşler mahalle aralarında hâlâ satılıyor. Ama bulguları haklı göstermek için ortaya konan kanıtın çoğu gözden düştü. Dart'ın kemik yığını belki insan avcılığının sonucu değildir. En yakın kuzenlerimiz bonobolar özellikle saldırgan değildir. Göreceğimiz gibi savaş yoktur ve yaklaşık 10.000 yıl öncesine kadar yaşamış olan bu atalarımıza benzeyen bu tip toplumların yaşamını sürdürmesinde sebze etten çok daha fazla beslenme gereksinimini karşılardı.

'Afrika'dan doğuş' görüşüyle ilgili bir yorum yine de 'kandan doğuş' savına arka çıktı. Bu genetikçilerin 100.000 ile 200.000 yıl öncesinde genlerimizin bir bölümünün kökenin Afrika'da bir kadında olduğu savına dayanır. İnsanlığın, Afrika'da doğan o kadın ve oradan yayılan onun soyundan gelenlerin 'ani ve şiddetli bir şekilde ... tüm dünyada eski ve yerli insanların yerini almasıyla' başladığı söylenir.[42] Savın içeriğinde modern insanların kendi benzerlerine karşı ilkel bir soykırıma yönelmiş olduğu ve bu durumun doğamızda olan yerleşik savaşçı kişiliğin özelliklerini gösterdiği düşüncesi yer alır.

Ama bütün kanıtlama genlere ne olduğu ve bu genlerin dayanaklarına ne olduğu arasındaki temel bulanıklığa dayanmaktadır. Her bireyin öz yapısını genetik olarak aktaran en azından biri anneden biri babadan gelen bir çift geni vardır.[43]

Ama her iki gen bireyin fiziksel oluşumu üzerinde zorunlu olarak aynı etkiye sahip değildir ve herbir genin bireyin dölüne geçme olasılığı eşit olsa da bazen biri öbürünün varlığını tamamen maskeleyerek baskın olacaktır. Bu yüzden, ebeveynlerinden biri mavi gözlü ve biri kahverengi gözlü olan çocuğun gözleri kahverengi olabilir, ama kendi çocuklarına mavi gözlerini geçirebilir.

Bireyin fiziksel niteliklerinin değişebildiği yeni bir gen biçiminin belirmesiyle, böylece bireyin beslenerek yaşamını sürdürme olasılığı artarken, evrim ortaya çıkar. Er geç, genin yeni biçimi tamamen eskisinin yerini alacaktır. Ama arada geçen zamanda (çok uzun zaman olabilir) peş peşe bireysel olarak kuşaklar, eski özellikteki genleri döllerinin kimisine hâlâ aktarmalarının dışında yeni özellikler gösteren kimi bireylerlerle birlikte her gen iki biçimini de taşıyabilir. Benzer şekilde bu yeni özyapıyı veren genler döllerinin kimisine eski özyapıdaki geni aktarabilir. Yeni bir gen üstün geldiğinde, başka pek çok atası olsa da ortak bir atayı (genin ilk sahibi) paylaşan insanlarda bu durum çoğunlukla olur.[44] Bu yüzden modern insanlar için Afrikalı kökeni, tek geni olan tüm ataları ve soyunun başka tüm soyları sildiği yalnızca farklı bir dişi atayı gerektirmez; daha çok bu durum birçok başka ata kadar en azından ortak bir atamız olduğu anlamını verir.

Ortak Afrikalı bir atamız olduğunu ileri süren ilk genetik araştırmayı yapan Allan Wilson kesin olarak bu atamızın geldiğimiz tek kaynak olduğuna inanmadı. Meslektaşlarından ikisi onun ölümünden kısa süre sonra bu tip yorumlarla ilgili olarak şunu yazdı: 'onlar bu topluluktaki genlerin göçünü ve bu genlerin ortadan kalkışını karıştırdı. Havva'nın ilk kadın olduğu ve aynı zamanda, tek kadın olduğu şeklinde bir sav yoktur.'[45]

'Tek köken' okulunun en önemli üyelerinden biri, Chris Stringer, 'Neanderthallerin ve modern *homo sapiensin* birkaç bin yıllık olası birlikteliğinde, aşırı gen akışının topluluklar arasında olmuş olabileceğini...'[46] kabul eder. 1987'de bir insanın kökenleriyle ilgili bir konferansta arkaik ve modern *homo sapiens* arasında önemli ölçüde morfolojik bir farklılık görülse de, iki topluluk arasındaki melezleşmenin ya da kısmi sürekliliğinin dışlanamayacağı konusunda bir uzlaşım sağlandı.[47] Bu olasılık belli bölgelerde, aynı yerleşim yerlerinde (zorunlu bir birliktelik olmasa da), aynı aletleri kullanarak binlerce yıldır iki topluluğun bir arada olduğu olgusuyla yeniden güç kazandı.

İnsanlar Neanderthaller ve türümüzün diğer arkaik üyeleriyle ortak bir tür yaratmadıysa bile, buradan şiddet göstererek biri birinin yerini aldı sonucu hiç çıkmaz. Birkaç bin yıl içinde bir hayvan nüfusunun öbürünün yerini alması için şiddet gerekmeyecektir. Yalnızca gereken çevreden geçimini sağlamada birinin öbürüne göre daha başarılı olmasıdır. Bu durum, doğum oranları ölüm oranlarını karşılamada artık yetersiz kalana kadar diğer türün kaynaklarını tüketerek bir türde nüfus artışına yol açar. Modeller, 1000 yıldır modern insan ve Neandertallerin içinde bulunduğu durumda birbirlerini kesip biçmeden, bunun nasıl olmuş olabileceğini ortaya koymuştur.[48]

BEYİN, KÜLTÜR, DİL VE BİLİNÇ

Modern insanların eksiksiz bir soy çizgisi üzerinde olduğu kanıtlamasından çok daha önemli genelde birbiriyle bağlantılı olan başka sorunlar vardır. Bunlar kültü-

rün ve dilin kökenleriyle ilgilidir.

İskelet ve taş yapımı aletler atalarımızın nasıl yaşadığını birbirleriyle ne derecede iletişim kurduklarını, otçul besinleri toplamada ve avcılıkta ne derecede başarılı olduklarını bize söylemediğinden, onların birbirlerine anlattıkları öyküler dini törenlerle mi ilgili yoksa içsel düşünceleriyle mi ilgili şeklinde alt düzeyde bir tartışma doğar. Kafatası iskeleti yapısı beynin ne olduğunu bir yana bırakın, onun nasıl oluştuğunun ayrıntısını bile vermiyor. Ve atalarımızdan kalan taştan aletler, ağaçtan ve kemikten yapılmış aletlerle ilgili (bu maddeler taşa göre daha kolay şekil aldığından belki çok daha yaygın olarak kullanılmıştı) basitçe yemek yemek ya da soğuktan korunmak için olduğu kadar süsleme için (imgeleme başvurarak) hayvan derilerini ya da bitkisel bir maddeyi kullanıp kullanmadıklarıyla ilgili bize bir şey söyleyemez.

İskeletlerden gelen fiziksel vücutların soyağacıyla ilgili karmaşık ters bağlantılar olduğundan bunların zihinlerinin ve kültürlerinin gelişimi üzerine tamamen çelişik yorumlar vardır.

İki ana kuram topluluğu vardır. İlkin geçimini sağlamak için alet kullanmak üzere ortaklaşan insanoğlu olarak eski hominid tarihinde, en azından *homo habilis* döneminde (2 milyon yıl önce) oluşan dil ve kültürü görenlerin kuramı. Kültür, dil, beyin ve insan zekasının gelişimi 2 milyon yıl önce başlayan ve 100.000 yıl kadar öncesine ya da daha önceki yıllarda ilk tam olarak modern insanın çıkışına kadar süren uzun ve birikimli bir süreç olarak görüldü. Çevreyle başa çıkma gereksinimi ve atalarla ilgili hominidlerce uyarlanılan dik duruş herbir kuşakta zekayı ve toplumsallaşmayı yüreklendiren bu genlerin doğal ayıklanmasına yol açtı. Nancy Makepice Tanner'in ortaya koyduğu gibi:

Ayıklanma etkin biçimde davranışını yönetebilen daha zeki bir genci ısrarla seçecekti... Yeniden düzenleme (beynin) tamamen hızlı biçimde olmuş olabilirdi: bunu yapmamış ve yeniden üretici döneminde genlerini geçirmeden önce ölmüş olan genç. Ayıklanma meraklı olan, oyuncu olan ve alet yapma becerisini, çevresel tekniği taklit edebilen ve geniş ve farklı bir sosyal ağı tanımayı ve onunla iletişim kurmayı öğrenerek başka topluluk üyelerinin davranışına karşı yanıt veren genci destekleyecekti.[49]

Pek çok bu şekildeki yorum, Olduvai'de aletlerin yanında oradaki toplanan hayvan kemiklerini aralarında paylaşmak üzere avladıkları hayvanların leşlerini taşıdıkları 'merkezler'de *homo hobilis*in varlığını gösteren kanıtlamayı yapan Glyn Isaacs'ın çalışması üzerine dayandı.[50] Onların aletlerinin, el becerisi ve ape'lerin üzerinde bir zeka kullanmadan yapılmış olamayacağı ileri sürülür. John Gowlett'in kanıtladığı gibi:

Alet yapımının kesin olarak en azından 2 milyon yıl önceye gittiğini biliyoruz... Yüzlerce parçanın bağlandığı bir süreçten geçerek... ardışık biçimde... her bireysel adım temel hedeflerin aşağısında kalır... Bireysel olarak göze çarpan parçalar el becerisine ve el-göz ortaklaşmasına taş kırıklarının özelliklerinin bir değerlendirmesi kadar gereklidir. Bundan daha çok taşın oluşacağı yeri görme becerisine gerek vardır.[51]

Alet yapımı ve düşünsel yeterliliğin gelişime yapılan bu vurguya eşlik eden bir sav da *homo habilis*'in kafatasının, beynin özgül olarak düzenlenişine uygun olduğu savıdır. Beynin bu düzenlenişinde, konuşmaya uyarlı bölgelerin (Broca ve Wernicke bölgeleri) gelişiminin ilk kez tamamlandığını görürüz. Bu durum 2-3 milyon yıl öncesinde bile, doğal ayıklanmanın, yaşamı olanaklı kılan çevreye uyar-

lanmaya bağlı olarak işlediğini ve düşünsel ve toplumsal davranışın kuşku götürmeyecek biçimde asıl odak noktası olduğunu sağlam bir şekilde destekler.[52]

Bu görüşe göre beynin 2 ya da 3 milyon yılı aşkın bir zamanda sürekli büyümesi, sırasıyla artan alet yapımıyla ilgili bilgi aktarımı için, toplayıcılık ve avcılıkta ortaklaşmak için ve her iki etkinliğin de arttırmış olduğu çok daha yoğun toplumsal etkileşim ağlarıyla başa çıkmak için zorunlu olan iletişimsel ve düşünsel beceriye olan artan bağımlılığa uyar.

Bu açıklamanın kimi savunucuları onu destekleyen arkeolojik bir kanıtlamanın olduğunu ileri sürer: *homo habilis* ortamında 'temel kamplar'ın bulunuşu, *homo erectus* ortamında ateş kullanımı kalıntıları, 'dini törenle gömme yerleri', arkaik insanoğulları arasında boyanan derideki ve yapılan kulübelerdeki renkli toprak (ochre) kalıntıları. Tüm bu söz edilenler toplumsal yaşamın artan karmaşasını, artan kültür aktarımını, artan simgesel iletişimi ve modern insana göre daha az gelişmiş olsa bile benzer biçimde zeka ve sanatsal imgelemle ilgili açıklamaları gösterir.

Bu insan evrimi modeli doğruysa, Engels'in açıklamalarını haklı çıkarır. Charles Woolfson'un dediği gibi bu model, Engels'in kuramının yaygın biçimdeki ana hatlarını genellikle çağdaş araştırmanın doğruladığını ve buna göre Engels'in denemesinin insan evriminin olası örneği olarak şimdi düşünülen parlak bir bilimsel katkı olduğunu gösterir.[53]

YENİ İDEALİST HESAPLAŞMA

Ama bu model son birkaç yılda birtakım keskin hesaplaşmalarla karşılaştı. Bunlar pek çok sava dayandı.

İlk olarak, arkeolojik kanıtın çoğunun güvenilmez oluşudur. Isaacs'in *homo habilis*'le ilgili 'merkezler'i, şempanze yuvalarının ve toplu biçimde düzenlenmiş avcılıktan değil öbür etobur hayvanlardan kalma hayvan artıklarından bireysel olarak yiyecek aramalarının sonucu kalan hayvan kemiklerinin ilk insani benzerlerininkine göre daha küçük olabilir.[54] Kafatası kalıntıları konuşma tarzlarını veren özelleşen bölgelern (Broca ve Wernicke bölgeleri) varlığını ortaya çıkarmak için bir zamanlar bizde kapalı halde bulunan beyinlerin şekliyle ilgili pek bir şey söylemez.[55] *Homo erectus*'da savlı biçimde kulübe inşaatını gösteren kalıntılar ve arkaik *homo sapiens*'de süslemenin kullanımını gösteren kalıntılar aslında yüksek kültür düzeyini gerektirmeyen farklı tarzlarda açıklanabilir. İleri sürülen dini cenaze törenleri yaşadıkları yerdeki mağara tavanlarının çökmesi gibi doğal olayların sonucu şeklinde olmuş olabilirdi.[56]

İkincisi, sahip olduğumuz en inandırıcı kanıt kalan taştan aletlerin *homo erectus* döneminde bir milyon yıl boyunca ve Neandertallerin yüz bin yıl süren uzun tarihinde çok az değişmesidir. Şaşırtıcı olanın değişimin olması değil çok daha fazla, çok daha hızlı, çok daha sistemli ilerlememesi olduğu ileri sürülür. Bu durum 35.000 yıl kadar önce modern insanların 'geç yontma taş devri' kültürlerinden önce gerçekleşmez. O zamana kadar alet üretiminin insan olmayan memeli türlerindekinden niceliksel olarak farklı olmadığı ileri sürülür.[57] Yalnızca o zaman sanatsal üretimi (mağara resimleri) ve dini törensel davranışı (cenaze töreni, vb.) karşı çıkılamaz bir kanıt olarak buluyoruz.

Üçüncüsü *homo erectus*'un da Neandertaller'in de modern insanın çıkarabileceği ses dizinin bir parçasından daha fazlasını çıkarmasına yeten bir girtlağının olmadığı ve böylece de bildiğimiz gibi dil yetersizlikleri olduğu ileri sürülür.[58]

Son olarak modelin bireyin genetik mutasyonunun oluştuğu ve ayıklandığı dönemde türün çok az değiştiği modası geçmiş evrimci kuramın yavaş yavaş değişen bir şekline dayandığı söylenir. Daha sonraki evrimci kuram genetik değişimin ani kırılmaların yerine geçebilmesine uygun Gould ve Eldridge'in 'noktalı evrim' dediği olasılığı benimser.[59]

Bu farklı kanıtlamaları aşan etki 'farklı insani yaşam tarzı'nı yakın zamanlarda tarihte gerçekleşen ve ilkin kültür ve dilin ürettiği 'insan devrimi'nin sonucu olarak gören son yıllardaki bir tarzı yüreklendirmek oldu. Kanıtlamanın son açıklaması şu şekilde ortaya konur:

***Homo erectus** hemen hemen modern beynin yeterliliğine sahipti, ama görünüşte insani kültür açısından bu yeterliliği göstermede çok eksikliydi. İnsan kökenleri bilinen şekliyle insan kültürünün başlangıcı anlamında anlaşılırsa, o zaman hominid tarihinin 4 milyonun ilk 3.5 milyon yılına tarih öncesi dönem olarak hâlâ karşı çıkılmalıdır...*[60]

*En önemli değişikliklerin yalnızca **homo sapiens**'in evriminden sonra olduğu olası görünüyor. Bu değişiklikler, anatomik olarak modern insanlar ilk **homo sapiens** türünün yerini aldıktan sonra bile başlamış olabilir.*[61]

Bu doğruysa o zaman Engels'in açıklaması temelde yanlış anlaşıldı. Ortaklaşmacı emeğin ötesinde başka birtakım şeyler insanlığın evriminin arkasında olmuş olmalıydı. Ama kanıtlamanın maddeci açıklamalarla doldurulamaz büyük boşlukları vardır.

Taştan aletlerle ilgili kanıt oluşan kültürde ilerleme olmadığını göstermez. Bir çoğu dönemin katılığını yaşatabilse bile, alet yapımı için taş hiçbir zaman bizim *homo habilis* ve öncülleri *homo erectus* tarafından kullanılan tek madde olmadı. Onlar kesin olarak çevreyle baş etmede ağaç, kemik, hayvan derileri ve ateş kullandı ve hayvanlara tuzak kurmak ve onları taşımak için çeşitli şekillerde sicimler yapmanın yollarını bulmuş olabilirlerdi.[62] Bunların hepsi taş kadar önemli olmasa da onlardan daha önemli olmuş olabilirdi ve sonrasında kanıt bırakmayacak şekilde sayısız biçimde ve değiştirerek bunları kullanmış olabilirlerdi. Daha ötesinde taştan aletlerdeki yavaş değişim hiç değişim olmamasıyla aynı değildir. Kesin olarak artan düşünsel ve kültürel gelişim olmadan yaratıkların bu değişimleri yaptığının kanıtı yoktur.

McGrew'in belirttiği gibi, *homo erectus'u* bir yana bırakalım, şempanzelerce kullanılan aletler ve *homo habilis* tarafından kullanılanlar arasında büyük boşluk vardır:

Şempanzeler becerikli alet yapıcısı ve kullanıcısıdırlar... Şempanzelerin bazı şeyleri yaptıkları görülmemiştir ... Onlar kökleri toplamak için kazıcı sopalar kullanmaz... Onlar meyvayı olduğu yerden almak için atacağı ya da tırmanacağı şeyler kullanmaz.[63]

S. T. Parker ve K. R. Gibson, insanlarda dil gelişimi için, Piaget'nin kavramsal şemasını kullanarak, ilk hominidlerin küçük çocuklardakiyle karşılaştırılabilir zeka ve dile sahip olmuş olabileceğini kanıtını ortaya koyarlar.[64] Thomas Wynn 300.000 yıl önce Acheulian döneminin sonunda ilk insanların 'dönüşlülük, koruma, yanlışların düzeltilmesi vb.' şeyler adına yeteneği işaret eden 'hemen hemen kusursuz el baltalarının simetrisi'yle 'somut işler'deki insanın düşünsel gelişimin-

de ikinci en üst aşamaya ulaşılmış olduğunun kanıtlamasını yapar.[65]

Basitçe bazı temel marangozluk aletlerinin Eski Mısır'dan 20. yüzyılın başlarına çok az değişim geçirmiş olması gibi taştan aletler çok yavaş biçimde değişmiş olabilirdi, çünkü bu aletler onları belirleyen görevlere tam uyardı. Ve taştan aletler yavaş biçimde değişmiş olsa bile, bu onların kolay yapıldığı ya da yaptıklarına herhangi bir düşünce yüklemeden basitçe başkalarını taklit eden halkın ürünü olabildiği anlamına gelmez.

Kesin olarak, taştan aletler ilk modern insanlar ve daha sonraki 'arkaik' insanlar arasında çok büyük boşluk olduğu savlarını haklı çıkarmakta kullanılamaz. Bu iki topluluk yalnızca on binlerce yıl bir arada olmadı hem de aynı kültürü paylaşmışdı. 40.000 yıl öncesine kadar, Avrupalı ve Ortadoğulu modern insanlar Neandertaller gibi aynı şekilde 'Mousterian' aletleri kullandı ('farklı insan kültürü'nün 25.000 ile 30.000 yıl öncesine kadar geri gittiği yaygın görüşünü benimseyen Adam Kuper tarafından ortaya konur.)[66] 35.000 yıl öncesinde henüz son kalan Neandertaller modern insan komşuları gibi aynı pek çok ileri teknolojiden bir kısmını kullanmayı öğrenmişlerdi.[67]

Modern insanlar bu yeni teknolojilere doğru yöneldikten sonra bile, değişim, uzun dönemde 'teknolojik gelişmeler olmadan ve insanın enerji yaratmadaki becerisinde önemli ölçüde artış' olmadan genelde yavaş oldu.[68] Örneğin şimdi Fransa'da La Marche'da Magdalenian mağarası resimleri ve 35.000 yıl önce 'geç yontma taş devri' kültürüne ulaşılması arasında bir boşluk vardır. Bölgedeki tarımsal teknikler avcılık ve toplayıcılığın yerini almadan önce 10.000 yıl daha geçti.

200.000 ile 150.000 yıl önceki birtakım ivmeyle Neandertaller ve ilk modern insanların ortaya çıktıklarındaki tablo 2 ya da 3 milyon yılı aşan zamanda tekniklerin yavaş gelişimiyle aynı tablodur. Ayrıca ivme hem artan modern insan nüfusunda hem de azalan Neandertal nüfusunda 30.000 ile 35.000 yıl önce oluştu; ayrıca 15.000 yıl kadar önce mağara resimleri döneminde hızlı değişim; 10.000 ile 5.000 yıl önce tarımın oluşmasıyla çok hızlı gelişim; ve son 1000 yılı aşan etkin bir ivme. Bu görüşün ileri sürdüğü arkaik ve modern insanların arasında önemli biyolojik farklılıklar var olmuşsa da, yeniliklerin hızı zorunlu olarak buna bağlı değildi. Başka bazı şeyleri gerektirmeliydi.

Homo erectus ve arkaik insanlar modern insanlara göre çok daha sınırlı ses dizisine sahip olmuşlarsa bile, -bazı yontma taş devri uzmanları bu sonuca karşı çıkar[69] -bu Neandertallerin ve diğer arkaik insanların tam olarak dilden yoksun olduğu anlamına gelmez. Basitçe birbirleriyle iletişim kurmada bizim kadar iyi olmadıkları anlamını gelir. Neandertellarin dilsel sınırlarını vurgulayan arkaik -yanlı bakışı Lieberman'ın yazdığı gibi şöyledir: 'Örneklerle programlanan bilgisayar Neandertal hominidlerin bütünüyle konuşma ya da dilden yoksun olduğunu göstermez. Onların, [i], [u], ve [a] ve sert sessizler dışında insan konuşmasındaki tüm seslerin gırtlaktan gelen biçimlerini üretmekte anatomik öncelikleri ve belki açıkça gelişmiş dili ve kültürü var olmuştu.'[70]

Son olarak, noktalı evrimin yer alabildiği kanıtlama kendi içinde birden bire kültür ve dil üretecek şekilde bir kanıtlama oluşturmaz. Ve bu görüşe karşı beynin büyüklüğüyle ilgili tek güçlü kanıtlama vardır. İnsanlığın evrimi milyonlarca yıllık bir dönemin sonuna doğru çok hızlı değişimlerden kaynaklansaydı, o zaman *homo sapiens*'in en belirleyici özelliğinden -beynimizdeki büyük çaplı büyüme vücudumuzdakine benzedi- olmasını beklediğiniz budur. Var olan *homo erectus*'un milyonlarca yıl içinde beyninin büyüklüğünün güçlükle arttığını ileri sürerek Gould ve

Eldridge tarafından noktalı evrim varsayımlarının özgün oluşumu aslında bu görüşe dayandı. Ama Stringer'in ortaya koyduğu gibi bu görüşü destekleyecek 'çok az kanıt' vardır.[7]

Anatomik olarak modern insanların evriminden sonra 35.000 yıl öncesini bir yana bırakırsak, birden bire yarım milyon yıl önce *homo sapiens*'in *homo erectus*'un yerini almasında olduğu gibi bir 'insan devrimi'ni gören herhangi bir kuram için bir sorun kalır: neden geç *homo erectus'ün* Australopithecines'den iki katı büyüklüğünde beyni ve Neandertallerin modern büyüklükte beyni vardır? Milyonlarca yıl önce atalarınca tamamlanabilen zihinsel işlevleri yüklenmek basit bir şekilde olamazdı.

Aynı zamanda milyonlarca yıl önce atalarımızın bizim ape kuzenlerimiz bulunana kadar niceliksel olarak daha büyük ölçekte çevreyle başa çıkmada ve birbirine bilgi aktarmada birlikte ortaklaşmanın yollarını geliştirmedikçe yaşamlarını sürdürmüş olabilmeleri anlaşılamaz. Çünkü, bu dönemde onlar, gereksinimlerine göre çevresel değişikliğe uyarlanmanın dışında -yenilebilir ve zehirli olan bitki türlerini ayırt etmeyi öğrenme, yeni hayvan türlerini avlamayı öğrenme, yeni vahşi hayvanlara karşı kendini korumayı öğrenme, yeni iklimle başa çıkmayı öğrenmebelli sınırlı ekolojik yerlerde yaşamını sürdürmede yetersizlik göstererek, kendi türünün doğduğu Afrika vadilerinden Avrasya'ya doğru hareket ediyorlardı.

EMEK VE ANLIĞIN DİYALEKTİĞİ

Toplumsal emekle ilgili doğrudan arkeolojik kanıt -ya da başka bir davranış biçimiyle ilgili- akrabalarımız arasında kesin olarak yetersizdir. Ama ikinci derecede kanıt güçlüdür.

Homo erectus'u ape'lerden ayırt eden özelliklere bakalım. İki ayağı üzerinde yürüdü ve ağaçlar arasında kullandığı kolayca vahşi hayvanlardan kaçış yolunu kaybetti; çocukluktan olgunluğa geçiş çok uzun zaman aldı (ve böylece yaşça büyük olanlarca korunmalar için daha uzun bir dönem gerekti); türün erkekleri yüzde 100 değil şimdi dişilerden ortalama yüzde 20 daha büyüktür ve aslında savunma adına böyle olmamıştır; köpek dişlerinin (maymunları ve ape'leri tehdit edebilen uzun sivri yan dişleriyle yırtıcı olacaklardı ve beslenmek için küçük hayvanları öldüreceklerdi) büyüklüğü önemli ölçüde azalmaya uğradı; arkadaki dişler (azı dişleri) çiğnerken çok daha fazla öğütülmesi gereken bitkisel madde bir yana bırakılırken, daha çok et gerektiren bir beslenme tarzına uyarlandı; el küçük nesneleri tutabilen ve yeni bir şekil verebilen bir baş parmağın gelişimiyle yeni bir biçim kazandı; dişinin cinsel ilgisi artık esas olarak yumurtlama döneminin etrafında yoğunlaşmadı; gördüğümüz gibi beynin büyüklüğünde büyük bir artış vardı.

Özelliklerin bu bileşimiyle bir yaratık, kaybetmiş olduğu fiziksel özelliklerinin kimisinin yerine kimi özellikler geliştirmişse, yalnızca yaşamını sürdürebilirdi. *Homo erectus* iri köpek dişlerini, ağaca tırmanma becerilerini ve geniş erkek yapısını kaybetmesine rağmen, ape kuzenlerinden farklı olarak daha uzun süren bir dönem içinde yavrusunu koruyabilmeliydi. Öğütmek için yeterli olmayan azı dişlerine sahip olmasına rağmen kuzenlerine göre bitkilerin pek çok çeşidiyle baş edebilmeliydi. Kendisi onları avlamış olsun ya da öbür vahşi hayvanlarca bırakılan leşleri bulmaya bel bağlamış olsun eti parçalamak için birtakım yollar bulmalıydı. Bu

şeylerin hepsi savunmak, parçalamak, kazmak, toplamak ve öğütmek için çeşitli biçimlerde ilk insanların büyük ölçüde el becerilerinin kullanımına dayanır. Onlar, aynı zamanda ape'lerin en toplumsal olanlarında bulunandan çok daha büyük düzeyde toplumsal örgütlenmeyi gösterir: genel şempanzelerde görülen ayda yaklaşık iki gün yoğunlaşılan acele bir çiftleşmeden farklı olarak sürekli bağları yüreklendiren dişi cinselliği modelindeki değişimi açıklayan bu olabilir. Ama gerekli tekniklerin bilgisini aktarmak ve önemli ölçüde toplumsal işbirliği düzeyiyle başa çıkmak, öncekine göre bu ölçekteki toplumsal yaşamda çok daha üst ölçülerde beyin gücü düzeyi gerektirir. Binlerce yılı aşkın zamanda yaşamı sürdürme ve yeniden üretme gerçekleştiği sürece onlara en iyi öğrenme olanağını sağlayacak şekilde genleri değişen yaratıklar birbirleriyle iletişim kurmakta ve ilgilenmekte avantajlı olacaklar. Doğal ayıklanma iletişim kurmak için elin ve jest ve sesteki ani değişikliklerin kullanımının harekete geçirici işlevlerinden gelen yönelim ve öğrenim becerisini daha geniş, daha yoğun ve daha karmaşık sinirsel ağların yönünde evrimleştircekti

Yalnızca olayları bu şekilde görürseniz, tüm yeni teknoloji dizisini geliştirmek için 35.000 yıl önce yetkinliklerin türümüze önceden verildiğini açıklayabilirsiniz. Bu açıklama herbir aşamada el becerisi, daha fazla toplumsallaşma ve daha büyük beyni teşvik eden emekle 2 milyon yıldaki birikerek gelişen evrimde yatar. Herbir aşamada el becerisi, daha fazla toplumsallaşma ve daha büyük beyin, emeğin daha ileri biçimlerini olası kıldı. Ama bütün bunlar Engels'in doğru bir biçimde vurguladığı gibi, insan evriminin hikâyesi içinde gerçek kayıp bir bağlantıyı *emeği* yaratır.

Böyle bir emek beyin için önemli anlamlar içerirdi. Alet üretiminde ve kullanımında öbürleriyle ortaklaşmada en iyi olanlar, beyinleri yapı ve büyüklük olarak değişime uğrayanlar olmuş olacaktı. Bu değişimler görme ve duymayla birlikte ellerinin denetimini sağlayan harekete geçirici işlevlerini hem eş güdümlü çalıştırmada hem de kendi türleri içindeki başkalarından gelen işaretlere karşı duyarlı olmada onları daha iyi duruma getirecekti.[72] Artan süreç kısa zamanda yaşamın sürmesinin, kültüre ve toplumsallaşma, iletişim, el becerisi ve uslamlama gücü bileşimini yüreklendiren genetiğin sağladığı kültürün parçası olma becerisine, dayanan bir ilerleme olmuş olacaktı.

Atalarımızın Avrasya'nın çok farklı iklim koşullarında Afrikalı ataların yerleşim yerlerinden bir milyon yıl önce ya da ona yakın bir zamanda ayrılabilmelerinin nedenini ve Neandertallerin 100.000 yıl ya da daha uzun sürede Avrupa buzul çağının sert koşullarında yaşamlarını sürdürebilmelerinin nedenini açıklayan budur. Bizden az çok farklılıkları olmakla birlikte, kültürün, dilin ve zekanın en azından sağlam esaslarına sahip olmadıkça, yaşamlarını sürdüremezlerdi. Yine de çok önemli bir konuda bize benzerlerdi: onları koruyacak hiçbir şeyleri olmadı -vücutlarında kürk, uçmak için fazla hızları, yaban domuzunun dişleri ya da pençeleri, ağaçlarda ortadan kaybolmak için tam olarak becerileri yoktur.

Alışılmışın dışında pek çok bu tip insani özniteliklerin, dilin ve bilincin gelişimini açıklayan da budur. İnsan diliyle ilgili ayırıcı özellik başka hayvanların kullandığı ses ve jestlere zıt biçimde gerçekte bugün karşımızda olmayan şeylere ve durumlara gönderme yapmak için kelimeleri kullanmamızdır. Karşımıza çıkan gerçeklikten soyutlama yapmak ve başka gerçeklikleri tanıtlamak için kelimeleri kullanırız. Başkalarıyla ilgili bunu yapabilince, yeni durumlar ve yeni hedeflerle yüzleşmek için kafamıza giren 'içsel konuşma'yı kullanarak kendimiz içinde bunu yapabiliriz. Bu şeyleri yapma becerisi bir çırpıda oluşamaz. Bu beceri bizim uzak

atalarımızın doğrudan gerçekliği soyutlamayı ve değiştirmeyi uygulamada emekle öğrenmesi gibi kuşaklar boyunca kazanılmış olmalıydı -onların sesleri ve jestleri kullanmaya başlaması yalnızca doğrudan önlerindekini ya da doğrudan arzuladıklarını (hayvanların yaptığı gibi) göstermek için değildir, aynı zamanda onların nasıl bazı şeyleri değiştirmek istediklerini ve onların başkalarından kendilerine nasıl yardım istediklerini göstermek içindir. Alet kullanımında ape'den ilk insanlara doğru önemli bir değişimin var olduğunu biliyoruz: ape alet olarak kullanmak için sopayı ya da taşı alır; 2 milyon yıl önceki ilk insanlar önceden yalnızca sopaya ya da taşa şekil vermiyordu aynı zamanda şekil vermek için diğer taşları kullanıyorlardı ve kuşkusuz bunun nasıl yapıldığını birbirlerinden öğreniyorlardı. Bu yalnızca doğrudan şeylerle ilgili (besin maddeleri) kavrayışları içermez, hem de tek aşamada doğrudan alınan şeylerle (besin maddesini sağlayabilen alet) ve iki aşamada doğrudan gerçeklikten alınan şeylerle ilgili (besin maddesini sağlayabilen alete şekil verebilen alet) kavrayışları içerir. Ve bu aynı zamanda doğrudan koşullardan çıkan iki aşamadaki şeylerle ilgili jestle ya da sesle olsun iletişimi içerir -gerçekte soyut isimlerin, sıfatların ve fiillerin ilk kullanımı. Emeğin gelişmesi ve iletişimin gelişmesi böylece zorunlu olarak birlikte yürür. Ve bu durum her ikisi geliştiğinde, her ikisinde insanların el becerisini yaratan bu yeni genlerin gelişimini teşvik eder: daha çevik bir el, daha büyük beyin, daha geniş bir ses dizisi yaratan girtlak.

Bu tip gelişmeler yalnız niceliksel değişimleri gerektirmez. Emeğin artması toplumsallaşmanın ve dilin gelişmesi beraberce tüm yeni genlerin ayıklanmasını teşvik ederek destekleyici olduğunda, yeni sinir hücrelerinin ağları insan ve insanların etrafındaki dünya arasında tüm yeni etkileşim alanlarını olası kılarak beyinde oluşacaktı. Bu durum birden birlikte yaşayan ve sonrasında sırasıyla arkaik insan türlerinden *homo habilis*'in, *homo erectus*'un oluşumundaki gibi önce yok olanların yerini alan yeni insan türlerinin geliştiğini yeterince açıklayabilir. Bu yüzden sonuç olarak modern insanların birbirleriyle daha hızlı ve daha açık ilişki kurabilmiş olabilmelerinden dolayı (bunun böyle olup olmadığını belki kesin olarak hiç bilemeyeceğiz) Neandertallerin yerine geçtiği durum bu olabilir.

Böylece nicelikselin nasıl niteliksele dönüştüğünün, art arda değişikliklerle nasıl hayvani yaşamın, genlerle değil kültür ve emekle şekillenen kendi dinamiği olan 'insan' dediğimiz bu yeni yaşam biçimini oluşturduğunun farkında olunması gerekir. Ama bu açıkça yakın geçmişte herhangi bir yerden doğan kültür ve dili gören yeni idealizmi yıkmaya yol açmamalıdır. Böyle bir yaklaşım kimi çevrelerde geçerli olursa, kökenimizle ilgili bilimsel maddeciliği verebilmesinden değil, tersine 1970'lerin sonlarından beri çok daha geniş bir düşünüş biçimine olan uygunluğundandır. Çeşitli şekillerde her öğretide maddi gerçekliğin gelişiminden dilin ve fikirlerin gelişimini ayırma çabası var oldu. Marx ve Engels'in zamanındaki gibi, bilim için mücadele, hem idealizme hem de mekanik maddeciliğe karşı mücadeledir - 'post modernist' modaların ve sosyobiyolojinin mekanik maddeciliğinin biçimini alan bugünkü idelizmle birlikte.[73]

Yarım kalan işler

İnsan evrimi öyküsünde bugün hâlâ çözülmeyen ve kanıt yetersizliğinden hiç çözülemeyen pek çok ayrıntı vardır. Bu, akademik konferanslarda ısıtılan ve bilimsel dergilere hoş lezzetler katan tüm süre giden tartışılan olayları açıklar.

Örneğin ilk planda neden bir grup ape'in iki ayağı üzerinde yürümeye uyarlandığıyla ilgili çok ilginç bir tartışma var. Pek çok otorite iklim değişikliklerinin atasal ape'lerin yaşadığı yerlerdeki ormanları bozuşundan bunun gerçekleştiğini

söylerler. Onların kalan ormanlara doğru çekilmek ve daha açıktaki çevreye uyarlanmak arasında bir seçim yapmaları gerekir. Doğal ayıklanma o zaman bu tarz yaşama uyarlanan ormanlara çekilen gruplardan özellikleri seçecekti, ki bu özellikleri bugünkü gorillerde görüyoruz. Aynı şekilde, 'ortaklaşma' çayıra yerleşenlerden seçilmiş olacaktı ve insanlarda gördüğümüz alet kullanma özellikleri kültürel olarak aktarılmış olacaktı: 'doğu Afrika savanaları olan yeni bir çevrede hominidler daha az taze ve sulu sebze sağladı ve belki bitkisel besinleri bulmaları çok daha zor oldu. Onlar giderek daha zeki ve iki ayak üstünde ve alet kullanarak özel konumlarını buldular.'[74] Buna karşı, öbürleri arkeolojik kanıtın çalılıklarda ve çayırlarda değil, ormanlarda yaşayan ilk iki ayaklı ape'leri gösterdiğini ileri sürerler.[75]

Hominid soyu sürerken ilk aşamalarda avcılığın rolüyle ilgili başka bir tartışma var. İnsan evrimiyle ilgili toplumsal bakış açıları üzerine tartışmanın yeniden canlanmasına, bugünkü avcı-toplayıcı toplumları inceleyen arkeologları ve antropologları bir araya getiren Richard Lee ve Irven DeVore tarafından toplanan 1966'daki Avcı İnsan konferansında önemli ölçüde destek verildi. Konferansın başlığının ortaya koyduğu gibi, vurgu toplumsal etkinliği şekillendirmesiyle avcılığın üzerindeydi.[76] Ama buna kısa sürede *homo habilis*'le ilgili arkeolojik bulgunun ortaklaşmacı bir avcılığı değil bireysel bir yiyecek aramayı (başka etoburlarca önceden öldürülmüş hayvanları yiyerek) belirttiğini söyleyenlerce[77] karşı çıkıldı. Bu devamında atalarımızın ortaklaşarak yiyecek aramak için her dürtüye sahip olmuş olacağı yanıtına yol açtı (bozulmadan önce biri tarafından yenmek için çok büyük olan leşin bireysel olarak hominid için engelleyici olduğuyla ilgili belirlemeler yetersizken, ilk planda kalabalık oluş avını öldüren etoburu korkutmuş olacaktı).[78]

Aynı zamanda bir başka açıdan ilk iki ayaklıların avcılıkta başarısız olmuş olabilecekleri vurgulandı, ama yavrularını büyütmek ve bitkisel besinleri toplamada başarılı olmak için, onların toplumsal alet kullanıcıları olmuş olmaları gerekirdi: '5 milyon yıl önceki atasal şempanze benzeri nüfusun tüm göstergelerinde savanadaki tüm bitkisel besin grubunun aletlerle tüketilebildiği uyarlanmayı kazandıran gelişmeye temel davranışsal ve anatomik ögeler vardı...'[79] Annelerinin döl yatağının önemli olduğunu anlayan yavrular bu tip işleri yapmayı öğrenmiş olsalardı, toplumsal topluluğun zorunlu merkezi olarak dişilerle birlikte, aşırı toplumsallaşmanın sıkıntısını çekeceklerdi: kazmak, düşürmek, parçalamak, açmak ya da yiyecekleri bölmek için, yükleri, yiyeceği ve bebekleri taşımak için ve vahşi hayvanlardan korunmak için ele geçen aletlerin yapımı ve kullanımına uygun temel örnekler öğrenilmeliydi.[80]

Son olarak bulunan hominid türleri arasındaki ilişkiler üzerine zaten rastlantıyla çıkmış olan bir tartışma vardır -Ausrtaopithecus'un çeşitli türleri *homo habilis, homo erectus* 'arkaik insanlar'ın çeşitli türleri Neandertaller ve modern insanlar.

Ama uzmanlar arasındaki bu anlaşmazlıkların hiçbiri son 30 yılda düşünce tarihindeki en önemli gelişmelerden birini karanlıkta bırakmaz -ayrıştırmaların çizgisinin kanıtlaması Fredrick Engels'in Darwin'i okuduktan sonra yazdığı bitmemiş, yayınlanmamış notlarında ortaya konmuştu. Trigger bunu şöyle anlatır:

Engels'in çalışması 1870'lerde zaten insan evriminin modern maddeci kuramının kavramlaştırılabileceğini gösterir. Henüz Darwin'in aslında insan evrimiyle ilgili idealist kavramları açıkça Batı Avrupa'daki orta sınıf bilim adamlarının inançlarıyla arkaik-devrimci Engels'inkilere göre daha fazla bağdaşır. Bu yüzden Engels'in çalışmasının görmezden gelinmesi şaşırtıcı değildi.

Sonuç, 1960'larda 'Kenneth Oakley, Sherwood Washburn ve F. Clark Howel yeni bir evrim kuramının kurulması için temel bir çalışmayı ortaya koyana kadar, bir yüzyılın dörtte üçünün kör vadilerde süre giden kökenler araştırmasına harcanması oldu. Oysa bu çalışma geniş biçimde tümevarımsal şekilde geldi ve Engels'in uzun süre unutulmuş çalışmasına çok benzedi.[81]

II. SINIFLARIN VE DEVLETİN KÖKENLERİ

Emeğin Oynadığı Rol birkaç paragrafta öncelikle nasıl insan türünün biyolojik olarak oluşturulduğunu, sonra nasıl dünyadaki emeğin toplumsal kurumlarda peş peşe değişimlere yol açtığını göstererek işin sonunu getirdi. Sekiz yıl sonra yazılan *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* sınıf toplumunun evriminin ayrıntılı açıklamasını geliştiren bu anlayışlar üzerine kuruldu.

Bu çalışma sınıf ayrımı ve kadınlara erkeklerin hakimiyeti olmadan bizim bugün kullandığımız terimin anlamına göre özel mülkiyetsiz toplumlarda (yani kişisel anlamda diş fırçasını da içerecek şekilde herhangi bir özel servete sahip olmaksızın) özgün biçimde insanların yaşamış olduğu fikrine dayandı. Ama geçimlerini sağlamak için insanların ortaklaşma tarzındaki değişiklikler, sınıflı toplum biçimlerinin birbirini izlemesiyle en son halinin modern kapitalizm olduğu bu 'ilkel komünist' toplumlarının yerinin alınmasına yol açtı. Ve sınıflı toplumla devlet ve kadınların baskı gördüğü farklı aile biçimleri oluştu.

Eğer kurulan toplumbilim *Emeğin Oynadığı Rol*'ü önemsemeseydi, *Ailenin Kökeni* sistemli biçimde eleştirilirdi. Tüm 'ilkel komünizm' fikri bir peri öyküsüyle gözden kaçırıldı. Amerikalı antropolog Eleanor Leacock'un deneyimi benzer bir örneği gösterir. O, ben öğrenciyken Lewis Henry Morgan ve Fredrick Engels tarafından gönderme yapılan "yaşamda komünizm"in aslında hiç varolmamış oluşunun genelde nasıl benimsendiğinden söz eder.[82]

Kısmen Engels'e karşı saldırı toplumcu fikirlere saldırıyla bağlantılı olarak siyasiydi. Ama bu saldırı aynı zamanda toplumbilimde ve toplumsal antropolojide genel tarih dışıcılığa, evrimci karşıtı eğilime denk düşüyordu. Oysa 19. yüzyıldaki bu öğretiler, nasıl insanlık tarihinin tümünün, 20. yüzyılda karşı yönde bir eğilim içinde, modern kapitalizmin mucizesinde özgün olarak geliştiğini kurgusal biçimde gösteren çabaları ortaya koymuştu -herhangi bir toplumsal evrim görüşünün reddedilmesi. Bireysel kültürlerde yaşamla ilgili pek çok açıklama vardı. Özel 'ilkel' toplumların farklı bakış açılarının nasıl toplumların sürerliliğini korumanın 'işlevi-'ne sahip olduğunu gösterme çabaları vardı. En tantanalı ve en verimsiz Talcott Parsons'un yazılarında görülen herbir ve her toplumun işlevselliği için bir kuram yaratma girişimleri bile vardı. Ama toplumsal evrimi açıklamak üzere herhangi bir girişim kabul görmezdi.

Hâlâ bu devrede, güncel toplumsal antropoloji araştırmacıları bildiğimiz gibi sınıfların devletin ya da kadınlara yapılan baskının olmadığı çok sayıda toplumun varlığını kanıtladı-Örneğin Margaret Mead'in *Samoa'da Çağın Gelişi,* Ruth Benedict'in *Kültür Modelleri,* hatta Bronislaw Malinowski'nin *Batı Pasifik'in Argonautları ve Vahşi Toplumlarda Cinsellik ve Baskı* ve Meyer Fortes'in ve Evans Pritchard'ın *Afrika Siyasal Sistemleri.*

Arkeolojiyle ilgili olan bir öğretide yalnızca evrim üzerine görüşler süregit-

mektedir. Bu durum kısmen arkeologların geçmişte farklı noktalarda duran jeolojik katmanlara gömülü insan kemiklerinin ve insan çalışmalarının bulunmasından ve onların kimi şeyleri başka şeylerin devamı olarak görme eğiliminden dolayı olmuş olabilir. Ama aynı zamanda İngiliz arkeolojisinde en saygın kişinin 1930'larda Marksizmin Stalinci şekline kapılmış olan sol kanat toplumcusu V. Gordan Childe olmasından ve kültürel değişimle ilgili kendisinin önceki açıklamalarıyla uyarsız olan (bir toplumdan diğerine kültürün 'yayılmış' olduğu karmaşık şemalara dayandı) terimlere ulaşırken Engels'in yaklaşımlarından bazılarını kullanmasından dolayıdır.[83]

Sonra 1960'ların sonunda düşünsel iklim değişti -on yıllık daha büyük karışıklıklardan ayrı tutulamayacak bir değişim. Akademik dünyanın köşelerinde kimi antropologlar (onların arasında Eleanor Leacok gibi Marksistler ve Richard Lee gibi emperyalizm karşıtları var) insan toplumunun evrimci yorumlarının ayrıntılarına girmek için arkeologlarla (genelde Gordon Childe'dan etkilenildi) çalışmaya başladı. Onlar, özellikle yüz binlerce yıldır insanlığın sınıfsız, özel mülkiyetsiz, devletsiz toplumlarda yaşadığı savını iki kuşak boyunca lanetlenmiş olan fikirlerin geçerliliğini sonuç olarak yeniden sağladı.

Bugün Ernst Gellner gibi etkili bir Marksist olmayan biri 'iş bölümünün alt düzeyde belirleyici olduğu' toplumlarda 'insanların serveti biriktiren ya da saklayan üretim aracına çok az ya da hiç sahip olmaması olgusuyla tanımlanan...avcı/toplayıcılar olarak' geniş bir dönemde insanların yaşadığını kabul edebilir.[84] Ve Richard Lee'nin dikkate değer biçimde kanıtlamada bulunduğu gibi: 'Devletin ve toplumsal eşitsizliklerin oluşmasından önce, bin yılık bir dönemde insanlar, iktisadi yaşamın temel kurumları, yiyecek dağıtımındaki karşılıklılığı ve göreceli olarak eşitlikçi siyasal ilişkileri genelleştiren ortaklaşmacı biçimde ya da ortak toprağın ve kaynakların sahipliğini gerektiren toplumsal kurumlarda temellenen dar çaplı akrabalık içinde yaşadı.'

Bu, Engels'in kanıtlamalarının tümünü basitçe alabileceğimizi ya da dokunulmaz olarak bu kanıtlamaları ele alabileceğimizi göstermez. Engels bilgide 'önemli ilerleme'yi dikkate alarak 1891'de, 1844'de yazmış olduğunun düzeltilmesinin gerektiğinden söz etti. Biz bu açıklamayı yedi yıl değil 100 yıl aşkın süredir yaşıyoruz. Gailey Engels tarafından ortaya konan geleneğin içindeki bir çalışmada, *Ailenin Kökeni*'nden daha ileri araştırmalarla ele geçirilmiş 'etnografik' (yani antropolojik) verinin birçoğunu açıkladı.[85] Uç noktada değerini koruyan *Köken*'de Engels'in kanıtlamasıyla ilgili bir öz bulunur. Kimilerinin Marksistliğinden kimilerinin Engels'in yaklaşımlarının tümüne kuşkuyla bakan rakiplerce kullanılmasından dolayı, İncil gibi ele alınmış olan olgusal olarak hatalı veriler dizininden ve kurgusal kanıtlamalardan Engels'in açıklamalarını kurtarmak zorunludur.[86]

İLKEL KOMÜNİZM

Engels'in çıkış noktası, onun ve Marx'ın insanoğlunun doğaya karşı yaşamını koruyacağı yolların, nasıl ortaklaştıklarını ve böylece yaşadıkları toplumlardaki temeli nasıl ortaya koyacaklarını belirleyen 1845-1846'da yeniden ortaya koymuş oldukları noktanın yeniden oluşturulmasıdır:

Tarihte belirleyici etken, son çare olarak doğrudan yaşamın üretilmesi ve

yeniden üretilmesidir... Bir yanda geçinme aracının, yiyeceğin, giyeceğin ve barınağın ve bu yüzden gereken araçların üretimi; diğer yanda insanoğlunun kendisinin, türün üremesinin sağlanması.[87]

Morgan, Marx ve Engels'den bağımsız olarak oldukça benzer bir sonuça ulaşmıştı:[88]

İnsanoğlu yiyecek üretiminin üzerinde mutlak bir denetim elde edeceğini söyleyebilen tek varlıktır... geçimin temelini ortaya koymadan insanoğlu başka yerlere... ve temelde dünyanın tüm yüzeyine yayılmış olamazdı. Bu durum insanın geliştiği büyük çağlarda geçim kaynaklarının az çok doğrudan genişlemesiyle uygun biçimde olasıdır.[89]

Engels insanlık tarihinin üç aşamaya ayrılışında Morgan'ı izledi -yabanilik, barbarlık ve uygarlık. Herbirinin 'az çok kendine özel ve tekil ayrı bir kültürü ve yaşam tarzı' oldu ve geçim yoluna ulaşmada herbiri özel bir tarza dayandı.[90]

Yabanilik -kullanıma hazır doğal ürünlerin kendine ayrılışının ağır bastığı dönem; insanın ürettiği şeyler aslında bu kendine ayırmayı kolaylaştıran araçlardır.

Barbarlık- sığır besleme ve toprak ekimi bilgisinin kazanıldığı, insan etkinliğiyle doğal verimliliği arttıran yöntemlerin öğrenildiği dönem.

Uygarlık- doğal ürünleri, uygun sanayiyi ve zanaatı daha iyi işleten daha ileri bilginin kazanıldığı dönem.[91]

Terimler, 'yabani' ve 'barbar' gibi 'ilkel toplumlar' adı verilen fikrin 19. yüzyılın sonlarındaki önyargılarını yansıttı. Ama genellikle bu önyargıları reddetmiş olan Morgan ve Engels, insanın toplumsal gelişimiyle ilgili herhangi bir bilimsel çalışmasının merkezindekini yakalamak üzere bu ayrımları kullanabilirlerdi: kabuksuz meyveler, kabuklu yemişler ve kökler toplayarak ve yabanıl yaratıkları avlayarak ('avcı-toplayıcı' ya da 'arayıcı' toplumlar adı verilen) insanoğlunun geçimini sağladığı topluluklar arasındaki ayrım; insanoğlunun toprağı ektiği memeli hayvanları güttüğü topluluklar ('tarım toplumları'); ve az çok ileri bir kentleşmenin (kasabalara dayalı kelime anlamıyla 'uygarlık') olduğu toplumlar.[92] Bu fikirler devamında Engels'in toplumla ilgili birçok ortodoks önyargıyla hesaplaşmasını sağladı.

Pek çok gerici düşünür, 'ilkel toplumların' belirgin biçimde kaba, saldırgan ve katil erkeklerin egemenliği altında hiyerarşik olduğunu ileri sürer.[93] Bu toplumlar 'uygarlık'tan çok uzun süre önce varolduğundan, insan doğasının aynen kaba, saldırgan ve katil olduğunun sonucunun çıktığı söylenir.

Engels'in görüşü çok farklıydı. O Morgan'ın Kuzey Amerika Iroquois yerlileriyle ilgili yaptığı açıklamasını kendi modeli gibi kullanarak ilk toplumların, sınıflı toplumlara göre tamamen farklı çizgilerde örgütlendiğinin kanıtlamasında bulunur. Onlarda özel mülkiyet ve sınıf farkı yoktu. İlk toplumlar 'tek tek olaylarla ilgili olan şeylerin özel bir kamu yetkesinin ayrılmış olması' anlamına gelen bir durumla bağdaşmazdı. Tersine onlar topluluk halinde 'kan birliği olan'la (yani birbiriyle ilişkili olan ya da en azından öyle olduğu düşünülen insanlar) bağlantılı olarak genişleyerek örgütlendi -yani Engels'in 'gentes', 'klanlar' ve 'phatries' dediği ve çağdaş antropologların genelde 'soylar' dediği topluluk oluşturma:

Bu Yahudilikle ilgili olmayan yapı tüm çocuksu basitliğiyle mükemmeldi. Her şey pürüzsüz biçimde askersiz, jandarmasız ya da polissiz yürür; soylular, krallar, yöneticiler, yerel merciler ya da yargıçlar olmadan; hapishaneler olmadan, mahkemeler olmadan. Tüm anlaşmazlıklar ve tartışmalar bu şeylerle ilgili

olarak bütün bir yapı tarafından oluşturulur... Bugüne göre genelde çok daha fazla olay var olmakla birlikte –Hane halkı aile nüfusunca ortak ve komün yaşantısıyla yürütülür, toprak kabilenin mülküdür, yalnızca küçük bahçeler hane halkına geçici olarak ayrılır- henüz bizim aşırı ve karmaşık yönetim mekanizmasının bir parçası değildir.

Ne yoksul ne de gereksinim sahibi vardır -komüncü hane halkı ve genler yaşlı hasta ve savaşta hastalananlara karşı sorumluluklarını bilirler. Herkes kadınlar dahil özgür ve eşittir. Kölelere henüz yer yoktur, yetkeyle yabancı kabilelere boyun eğdirmek de yoktur...

Sınıflı toplum oluşmadan önce insanoğlu ve insan toplumu bu şekildeydi...[94]

Yaşamını sürdüren avcı-toplayıcı ve ilk tarım toplumları üzerine modern incelemeler Engels'in açıklamalarının asıl özüne dayanır. Avcı-toplayıcı insanlar genelde 'zümre toplumları' -dönemsel olarak yüz çifte kadar çıkan daha büyüklükteki toplayıcı başka topluluklarla birlikte olabilen 30 ya da 40 insanın dağınık akraba topluluklarına dayanan.- dediğimiz toplulukta yaşar. Bu toplumlarda sınıf farklılığı bir yana biçimsel anlamda bir liderlik de yoktur:

Bireysel karar mekanizması hem kadınlar hem de erkeklerin günlük işleriyle ilgili olabilir... Kadınlar ve erkekler günlerini nasıl geçireceklerini belirlemede eşit biçimde özgürdür: avcılık ya da toplayıcılık yapmak ve kimle bunun yapılacağı...[95]

Özel mülk sahipliğiyle kaynaklara ayrı bir erişim ve cinsel olanın ötesinde emekte uzmanlaşma yoktu... Eşitlikçi zümre toplumlarının temel ilkesi, halkın sorumlu olduğu etkinliklerle ilgili karar almış olmalarıydı.[96]

Tek tek zümrenin üyeleri, sınıflı toplumdaki halk kitlesine göre, daha sınırsız büyüklükte bir özerklik düzeyini yakalarlar. Ama birbirleriyle ilişkilerine bencillik eşlik etmez. Tersine vurgu cömertlik, bireylerin birbiriyle yardımlaşması üzerine yapılır:

Yiyecek bir aile tarafından hiçbir zaman tek başına tüketilmez: hep canlı topluluk ya da zümre tarafından paylaştırılır...kabiledeki her üye eşit bir pay alır... Genelleşen bu karşılıklılık ilkesi her kıtada ve her tür çevrede avcı-toplayıcılarla ilgili olarak açıklandı.[97]

Toplumumuzda haklı görülen rekabetçi görüşler üzerine korkunç bir aşağılama vardır. Richard Lee'nin Kalaharili halkına ('Bushmen' denen) Kung![98] dediğinde:

Kung! önemli ölçüde eşitlikçi bir halktır. Onlar bu eşitlikçiliği sürdürmek için ilkin kibri ve övünmeyi ortadan kaldırarak ikinci olarak işte geri kalanların şansızlığını dindirerek önemli kültürel uygulamalar dizisini yavaş yavaş geliştirdi. İnsanlar yapabilecekleri kadar avlanmak için yüreklendirildi, ama başarılı bir avcı için doğru tavır alçakgönüllülük ve yaptığı işi değerinin altında göstermektir.[99]

Kung!'lardan biri şunu bildirir:

Avcılık yapan bir insana söyle. O yüksekten atarak evine gelmemeli ve bir açıklamada bulunmamalıdır. 'Çalıların arasında kocaman bir tane öldürdüm! Ben ya da başka birisi ateşin yakınına gelip 'Sen bugün ne yaptın?' diye sorana kadar öncelikle sessice yerine oturmalıdır. Bu soruya da 'Ah avcılıkta hiç iyi değilim, hiçbir şeyle karşılaşmadım...yalnız ufak bir şeyle karşılaşmış olabilirim' diye dinginlikle yanıt verir. O zaman onun kocaman bir tane öldürmüş olduğu-

nu bilirim.[100]

İlk Hıristiyanlardan biri başka bir avcı-toplayıcı halka, Kanada Dağ İnsanlarına dikkati çekti: 'Bizim Avrupalılardan çoğu için yaşamı cehenneme çeviren ve yaşamı işkence haline getiren iki zorba geniş ormanlarında hükümranlıklarını sürdürmez -ihtiras ve para hırsını kastediyorum... onlar yaşamdan hoşnut oldukça onlardan hiç biri servet edinmek için ruhunu şeytana satmaz.'[101] Bu tip zümrelerde şefler ya da başkanlar yoktur. Bu yüzden Kongo'daki, Mbuti Pigmeleri:

hiç şefe sahip değildir...Pigme yaşamının her türlü görünüşünde çoğunlukla doğru pratik nedenlerle de olsa daha çok göze çarpmış olan bir ya da iki erkek ya da kadın olabilirdi...Yasanın sürdürülmesi ortaklaşmacı bir işti...Ama yalnızca tüm kampın olayı tartışması gerekli olduktan sonra hırsızlık gibi suçlar arasında daha ciddi olanıyla, bu ortaklaşmacı yönetime katılma eğilimini hisseden herkesçe bu yönetimi sıkı biçimde tahrip ettiğinden uğraşıldı... Pigmeler kişisel yetke sahibinden hoşlanmaz ve ondan sakınır.[102]

Kung!'da 'liderlik modelleri vardır' ama bildiğimiz gibi onların gücü çok farklıdır. Tartışmalarda bazı bireylerin görüşleri öbürlerinden oldukça etkili olur. 'Bu bireyler çoğunlukla burada en uzun yaşayan...konuşmacı, tartışmacı, ayinleri yönetmede uzman ve avcı olarak dikkate değer bir niteliğe sahip olan yaşlı insanlardır.' Ama,

Ne tür niteliği olursa olsun Kung! liderler resmi anlamda yetke sahibi değildir. Onlar öbürlerinin üzerlerinde hiçbir şekilde istemlerini zorla kullanmadan da tek başlarına inandırıcı olabilirler ... Aynı zamanda bu liderler kibirli, ezici, övünen ya da kendini diğerlerinden uzak tutan bir yapıda değildir. Kung!'daki koşullar içinde kesin olarak bu özelliklerdeki lider kişi dışlanır... Duygu yakınlığıyla geleneksel kamp liderlerinde olmayan öbür özellik servet arzusu ya da açgözlülüktür.[103]

Ayrıca -ve bu konuda Engels yanıldı- avcı toplayıcılar arasında savaş çok seyrek görülen bir durumdu. Farklı zümreler arasında uç noktada bir önemde de olsa ara sıra çarpışmalar olabilirdi.[104] Örneğin Kung!'da su kuyusunun ve etrafındaki toprağın topluluğa 'ait olmasının' ve bu toprağın kuşaktan kuşağa aktarılmasının bir anlamı vardır. Ama öbür topluluklar izin alarak bu toprağı kullanabilirler. 'Kung!'da yiyecekle ilgili topluluklar arasında çok seyrek de olsa çekişmeler olduğu bilinmeyen bir şey değildir.'[105]

Bu tip bir kanıtlama, tüm insanlığın tarihöncesinin, Australopithecineler döneminden sonra tamamen okuryazarlığın oluşumunun, 'tümüne 'Kabil'in çocukları' dediğimiz su kuyuları nedeniyle savaşan avcı-toplayıcı grupların Afrika'nın kavurucu sıcağında tarih sahnesinden silinmeleriyle, genetik bir zorunluluk olarak insan tarihinin üstün silahların gelişimini ortaya koymuş olmasına... böylece 'ince bir 'uygarlık' örtüsünün 'toplu kıyımlardan, kölelikten, iğdiş etmekten ve yamyamlıktan alınan içgüdüsel zevki' gizlediğiyle ilgili olarak 'öldürme emri'ne dayanmış olan savlarını tamamen çürütür.[106]

'İlkel komünist' zümre toplumlarının öz nitelikleri yalnızca onların geçimlerini sağlayış tarzlarına bakılarak anlaşılabilir. Zümrelerin normal genişliği kamp alanlarındaki günlük yeterli yiyeceği bulma gereksinimiyle sınırlanır. Bu bölgede tek tek üyeler sürekli olarak bir bitkisel besin kaynağından öbürüne yönelecek ya da hayvanların peşinden gidecektir. Tüm istemli zümrenin alışkın oldukları yerdeki yiyecek kaynaklarına göre ara sıra hareket etmeleri gerekecektir. Sürekli hareket her şeyin kolaylıkla taşınır olmasını gerektirdiğinden tek tek zümre üyesinin servet

birikimini engeller. Çoğunlukla bireyin bir kargısı ya da oku ve yayı, bir yük çantası ya da birkaç değersiz süsü vardır. 'Temel değer hareket serbestliğidir... toplumun gezginci yapısıyla çatışan yük ve sorumluluklardan kurtulma arzusudur.'[107]

Cömertliğe yapılan vurgu avcıların ve toplayıcıların yoğun olarak birbirine bağımlılık şeklinden çıkar. Toplayıcılar genelde en güvenilir besin kaynağını onu daha iyi değerlendirecek olan avcılara sunar. Bu yüzden avcılıkta uzmanlaşanlar, gündelik yaşamlarını sürdürmek için toplayıcıların cömertliğine bağlıdır, oysa toplayıcılıkta uzmanlaşanlar -ve avcılıkta geçici olarak başarısız olanlar- hayvanları öldürebilenlerin beslenme düzenlerine olan değerli katkılarına bağlıdır. Avın kendisi genelde avlanmaktan kendini uzak tutan bireysel bir kahraman erkeği değil, daha çok avı birlikte izlemeye ve tuzağa düşürmeye çalışan bir erkek topluluğuna bağlıdır.

Bu topluluklarda erkekler ve kadınlar arasında erkeklerin avcılık kadınların toplayıcılık yaptığı hemen hemen hep bir işbölümü vardır. Hamile ya da çocuğunu emziren bir kadın yalnızca tehlikeleri göstererek -ve bu yüzden zümrenin yeniden üretilmesi tehdit altındadır- ava katılabildiği için bu işbölümü vardır. Ama bu işbölümü günümüz toplumunda gördüğümüz erkeğin hakimiyetiyle aynı değildir. Hem kadınlar hem de erkekler kampa gidileceğinde ya da bir zümreyi bırakıp diğer zümreye katılıp katılmayacağıyla ilgili önemli kararlara katılırlar. Karıkocalık birimi gevşek yapıdadır. Bu toplumların herhangi birinde eşler birden kendilerinin ya da çocuklarının geçimlerini tehlikeye atmadan ayrılabilirler.[108]

Bu yüzden Engels bu toplumlarda kadınların sistematik bir hakimiyetinin olmadığında diretmekte haklıdır. Yine de o belki önemi bir ayrıntıda yanıldı -o çoğu avcı toplayıcı toplumlarda soyların oynadığı rolü aşırı değerlendirdi. Yaşamını sürdüren avcı-toplayıcılar gevşek ve esnektir. Halk onlara katılmakta ve onlardan ayrılmakta serbesttir. Zümrenin üyeleri tek tek birbirleriyle ilişki kuracak olsa da soy topluluklarınca sıkı biçimde denetlenemez ve yakın akraba evliliğiyle birlikte başka zümrelerle gevşek bağları olur.[109]

Engels'in tüm varolan 'ilkel toplumlarda' genlerin ya da klanın gücüne inancı kendi döneminin antropolojik bilgisinin sonucuydu. Engels onun ve Morgan'ın ikisinin de çok fazla bilmediği konuda avcı-toplayıcılardan çok açıkça Morgan'ın ilk elden Iroquois yerlileri açıklamasına ve onun ikinci elden Polinezyalı toplumla ilgili -ikisi de ilk tarımsal (ya da bahçeci) toplumlar- açıklamasına dayanır.

Varolan avcı-toplayıcı toplumlarla zorunlu olarak insanlığın tümünün ilk yaşamış oldukları aynı değildir. Kung!, Mbuti, Eskimolar ve Avustralya Aborjinleri gibi ilk halkların bizimki kadar uzun bir tarihi vardır -onların tarihi ilkin komşu tarımsal toplumlar ve sonrasında sarsıcı şekilde Batı sömürgeciliği tarafından etkilenecekti.[110] Bu yüzden onların toplumsal yaşam modelleri atalarımızdakinden çok farklı olabildi. Bunları büyük ölçüde kanıtlayacak göstergemiz olmasa da Engels'in düşündüğü gibi güçlü soy yapılarına sahip olmuş olabilirler.

Eşitlikçilik sorunu üzerinde yine de çok daha sağlam bir temelimiz vardır. Paylaşım üzerine vurgu, güçlü ortaklaşmacı değerler ve esnek grupların şekillenmesi çağdaş avcı-toplayıcılarda belirleyici olduğu kadarıyla, on bin yıl içinde atalarımızın yaşamını da belirlemiş olmalıdır. Bu değerler kusursuz biçimde avcı-toplayıcıların yaşamını göçebenin gereksinimlerine uydurur. Onlarda sınıflı toplumlarda bulunan türde değerler bulunmaz ve bu yüzden yaşamını sürdüren avcı-toplayıcılar arasında varoluşları dışsal baskıların sonucu olamaz. Lee tamamen haklı olarak vurgular ki, 'tüm iktisadi gücün, askeri gücün ve ideolojik aygıtın yaklaşık

tekeli adına, kapitalist devlet sayısız komünalci topluluğun ('ilkel komünizm') kökünü kazımakta başarısız oldu.[111] Kendi içinde bu, tarihimizde aynı aşamada insanlığın tümünün koşulu olarak, ilkel ortaklaşmacılığı sınıflı toplumunun doğuşunun ilk aşaması olarak gösterir.

Bu 'insan doğası' kanıtlamalarından herhangi biri için geniş bir öneme sahiptir. Çünkü böyle bir doğa varsa, o *homo habilis* 'in ilk ortaya çıkışı ve M.Ö. 8000'de *homo sapiens* tarafından ürünlerin ilk ekimi arasında 2.5 milyon yıl süren avcılık ve toplayıcılık devri boyunca doğal ayıklanmayla şekillenmişti. Lee ısrarında tamamen haklıdır:

Geçmişimizi şekillemiş olan uzun süren eşitlikçi paylaşım deneyimidir. Hiyerarşik toplumlarda yaşama görünen biçimde uyarlanmamıza ve dünyanın her tarafındaki insan hakları konusundaki sönük çabamıza rağmen, insanoğlunun eşitlikçiliğin derinden kökleşmiş olan anlamını, karşılıklılığın normuna derinden kökleşmiş olan bağlığı, topluluk anlamında...derinden kökleşmiş olanı koruduğuna ilişkin belirtiler vardır.[112]

İLK TARIMCILAR

İnsanlığın yüzde 99.9'undan çoğu bugün 10.000 yıl kadar önce başlayan bir değişimle şekillenmiş olan toplumlarda yaşar. Bu değişim yerleşik köylerin kurulmasını, yeni, çok çeşitli ve karmaşık taştan, ağaçtan ve kemikten alet takımlarının kullanımını, ('yeni taş devri' anlamına gelen terim bu yüzden 'cilalı taş devri') saklamaya ve pişirmeye yarayan kilden çömleklerin kullanımını ve belki en önemlisi ilkin toprağın ekimini gerektirir.

Bugün bu değişime genelde Gordon Childe'ın 'cilalı taş devri devrim'i terimiyle gönderme yapılır. Engels'de bu değişim 'yabanilikten' 'barbarlığa' geçişle aynıydı. O çömlekçiliğin çıkışıyla başlamış sonra Doğu yarıkürede (Avrasya ve Afrika) 'hayvanların evcilleştirilmesiyle', Amerika'da 'toprağın sulanması sayesinde uygun sebzelerin ekimiyle, barınak için güneşte kurutulmuş kiremitler ve taşın kullanımıyla' devam etmiş olan değişimi tartıştı.[113] 'Demirin eritilmesiyle başlayan barbarlığın ileri aşaması'nın ortaya çıktığı yer Amerika'da bir yer olmasa da Doğu yarımküreydi. 'Burada ilk defa geniş ölçekte toprağın ekimini olanaklı hale getiren sığırlarla çekilen demir sabanla ve geçim araçlarında çeşitli biçimde sınırsız artışla karşılaşıyoruz. Ve 'bununla bağlantılı olarak, ormanların ortadan kaldırılışını ve ormanların işlenebilir toprağa ve meraya dönüşümünü görüyoruz -demir baltasız ve kargısız bu olanaksız olacaktı. Bu dönüşümle aynı zamanda nüfusta hızlı bir artış ve küçük yerlerde yoğun bir nüfus artışı oldu...'[114] 'Barbarlık' döneminde üretimdeki bu değişiklikler, Engels'i sınıflı toplumun ilk gelişimindeki ortaya konan temelleri tartışmaya götürdü.

Bu yeni servet kime aittir? Özgün biçimde, kuşkusuz genlere aittir. Ama sürülerin özel mülkiyeti ilk aşamada gelişmiş olmalıdır... Her yerinde sürüleri bulduğumuz kabul gören tarihin eşiğinde bütün barbarlığın zanaat ürünleri, metal kaplar, lüks eşyalar ve son olarak insan sığırlar -köleler- olarak tamamen aynı şekilde henüz aile şeflerinin ayrı mülkiyetidir.

Şu an için kölelik gereğinden fazla bir buluştu. Henüz sürdürülebilir maliyetin üzerinde olduğu şekliyle bu aşamada insan emek gücü fark edilir bir ürün

fazlası vermemiş [iken], kölenin değeri yoktu. Sığır yetiştiriciliğiyle, metalin işlenmesiyle, dokumacılıkla ve son olarak tarla ekimiyle tanışılmasıyla bu değişti...[115]

Engels'in açıklaması önemli pek çok noktada yanlıştı. Sınıflı toplum ve uygarlık Avrasya ve Afrika'da olduğu kadar merkez ve güney Amerika'da gelişir. Toprak ekimi (saban kullanılmasa da) hayvanlar evcilleştirildikten sonra değil, yaklaşık evcilleştirmeyle aynı zamanda başladı. Sınıflı toplumun ilk biçimi Yunan-Roma dönemlerine kadar baskı gören sınıfların uç noktada sömürülme şekli olarak görülen kölelik değildir. Ama onun sınıflı toplumun ayrıntılı oluşum tablosu temelde doğrudur.

Bütün toplumun örgütlenişi insan topluluklarının geçimini sağlamak üzere gelişmiş yeni yollar bulmasıyla kökten değişime uğradı. Farklı dönemlerde bu topluluklar avcılık-toplayıcılıktan birbirinden bağımsız biçimde yetiştiriciliğe yöneldi (Amerika'nın birkaç bölgesinde, Afrika'nın en azından üç ayrı bölgesinde, Irak'ın yukarı bölgelerinde, İndus vadisinde, Çinhindinde, merkez Papua Yeni Gine'nin vadilerinde ve Çin'de).[116] Giderek artan değişimin ilerlediği yerde bu durum ilk sınıf ayrılıklarına, ilk devletlere ve ilk kadınlara yapılan sistematik baskılara öncülük etti. Ama tam değişim uzun süren bir dönem içinde gerçekleşti -en çok incelenen durum olan Mezopotamya'daki (bugünkü Irak) 4000-5000 bin yıllık bir zaman dilimini içerir. 150 yıl önce bile milyonlarca insan hâlâ sınıfsız tarımsal toplumlarda yaşadığına göre, bundan daha öteye hiç gitmedi.

İlk tarım şekli (genelde 'bahçecilik' denir) arazinin açılmasını (baltayla orman alanını ve çalıları keserek ve sonra kalanı da yakarak), sonra dikim yapma ve tohumların ya da yumru köklerinin hasadını çapa ya da kazıcı sopa kullanarak kaldırmayı gerektirdi. Genelde iki yıl sonra toprağın verimliliği kalmayacaktı. Yabanıl ortama dönüşe izin verilecekti ve yetiştiricilik için yeni bir yer açılacaktı. Belli bir toprak parçasından sağlanan ürün, tarımı kaydıran bu 'kesme ve yakma' sulama ya da saban üzerine kurulan sonraki tarım biçiminden büyük ölçüde farklıydı. Ama avcılık ve toplayıcılığın pek çok şeklinden sağlanan ürüne göre de önemli ölçüde fazlaydı.

Kendi içinde bunun doğrudan toplumsal sonuçları olmuştu. İnsanların artık avcılık ve toplayıcılıkta olduğu gibi hareket halinde olması gerekli değildi; tohum ekmek ve ürün kaldırmak gidip gelmek felaket bir durumdu. İlk kez hacimli kilden çömlekler yapmak ve onların içinde bir şeyler saklamak anlamlı oldu. Ve yerel besin fazlası ilk kez için köy yaşamının sürdürülmesinde öncesine göre pek çok insanın beş on katını geçindirecek kadar yeterliydi.

Değişiklikler aynı zamanda zorunlu olarak her toplumsal topluluğun kendi iç yapısında oldu. Bir yanda tek tek ev halkı geçimini sağlamak adına topluluğun kalanıyla daha az ortaklaşmaya gitti: topluluk ortaklaşmasına-yabanıl ortaklaşmasına genelde toprağı açmakta gereksinim duyuldu, ama her ev halkı açmış olduğu kendi toprak parçasına tohum ekebilir ve ürününü kaldırabilirdi. Diğer yanda ev halklarının, birkaç kişi de olsa çok fazla emekle az emeği olup çok gereksinimi olanlara -özellikle pek çoğu küçük çocuklular- yardım etmeyi sağlayacak yolları vardı.[117] Çünkü çocuklar bütünüyle köyün ilerdeki emek miktarını ortaya koyuyordu ve onlara yeterince bakılmasaydı, topluluk sonuçta ortadan kalkacaktı.

Yeniden üretim olduğunda tarıma yönelinmesi topluluğun gereksinimlerinde aslında önemli bir değişim yarattı. Avcılık ve toplayıcılık altında çocukları taşıma gereksinimi hem günlük olarak toplayıcı çevresinde hem de tüm kampın dönemsel

hareketlerinde doğum oranında yoğun bir sınırlamaya yol açtı. Bir dönem için taşıması gereken bir çocuktan fazlasını yapacak durumu yoktu ve bu nedenle doğumlar üç dört yıllık aralıklarla düzenlendi (gerekirse cinsel sakınmayla, çocuk düşürmeyle ya da çocuk öldürerek). Tarıma dayalı değişmez köy yaşamıyla tersine birkaç aylık olduktan sonra yalnızca taşınacak çocuk değil hem de daha çok sayıda çocuk, açılabilen ve ileride ekilebilen daha fazla toprak olacaktı. Yeniden üretim hazırlığı toplumsal dinamikler için temel oldu.

Topluluk genişlemekteyse, başka birtakım şeyler -birtakım yeni toplumsal denetim mekanizması- gerekli olmalıydı. Avcı-toplayıcı zümresindeki büyük bir tartışma yalnızca kopan zümre ya da zümreyi bırakan bireyler tarafından çözülebilir. Bu görüşün onlar toprağı açıp ektikçe tarımcı topluluğa açılması zor görünür. Onların avcı-toplayıcılara göre daha ileri bir üstyapı denetimleri varsa yalnızca tartışmayı, çatışkıları ve toplumsal normların ihlallerini atlatabilirler.

Bu durum soyların çok fazla artan rolünü açıklayabilir. Bu soylar insanları ilk tarım toplumlarında avcı-toplayıcılara göre daha sıkı şekilde tutar. İnsanlar şimdi hem doğrudan akrabalıkla gelen hem de dolaylı olarak akraba evliliğiyle ve yaşlı topluluk birlikleriyle gelen ilişkili oldukları diğer ev halklarının üyelerine karşı haklar ve yükümlülüklerle ilgili görüşlerini ayrıntılarıyla açıkladı. Yeterince yiyeceği olmayan bireyler soylarındaki 'amcalar' ya da 'kuzenler' (doğrudan akrabaların dışında ikinci, üçüncü dördüncü derece kuzenlerden vb.) olarak bilinenlerden bu yiyeceği sağlamayı umarlar.

Aç kalmaktan bireysel ev halkını koruyan soylar bütün topluluğun yeniden üretimini sağlar. Ama hepsi bu değildir. Soyların üyeleri üzerinde toplumsal denetimin yerine getirilmesi için sorumluluk gerçekleştiğinde, çalışma tarzları içinde soylar daha iyi kurulmuş oldu. Verilen karar soyun bazı üyelerinin elinde -genelde en yaşlılar arasında- toplanmaya başlar. Ve pek çok toplumda olaylar bazı soylar diğer toplumlara göre saygın olduğundan daha ileri bir aşamaya ulaşır. Hatta Tonga'daki gibi bir duruma saygın soylardan olan öncü halk ('şefler') verimli işlerin yükünden kaçabilmeyi başarabilen ve sömüren sınıflar durumuna kendini dönüştürme çabasını başlatabilen Avrupalılarla ilişkiye geçmeden önce bile ulaşabilir.[118]

İLK HİYERARŞİLER

Bu ayrımlaşma neden gerçekleşir. En akla yakın açıklama şu noktalarda ilerler: İlkin insan toplulukları bir yere yerleştiğinde, önemli miktarda yiyeceği ve diğer değerli şeyleri saklamaya başlayabilir. Bu konuda en başarılı olan bu soylar -ortalamaya göre yeterince daha fazla ekime uygun toprağın şansa olması gibi salt rastlantısal nedenlerle bile olsa- diğer soylara göre daha fazla miktarda yardım sağlayabileceklerdir. Ve benzer şekilde herbir soyda, belli ev halkları diğerlerine göre daha varlıklı olabilecek ve yeniden daha fazla saygınlık sağlayabileceklerdir. Böyle bir toplumda oluşan en değerli cömertlikler konum farklılıklarını özendirebilir.

Bu durum servetleri kendi tasarruflarında olduğundan saygınlık kazanan, antropologların 'büyük insanlar' dediği bireylerin oluşumuna yol açar. Henüz çok önemli olan, bu bireylerin bu serveti kendi yararlarına kullanamamalarıdır. Onlar

başkalarına bu serveti verdikleri için tam olarak saygınlık kazanırlar.

En ileri şekliyle serveti toplayıcı ve dağıtıcı tam bir sistem ortaya çıkar. 'Büyük insanlar' saygınlıklarını diğer soyların üyelerinin ellerinde kalan üretim fazlasını kendi ellerinde toplamak için kullanırlar. Ama onlar o zaman doğrudan ya da dolaylı olarak soylarının öbür üyeleriyle ilişkili oldukları için büyük törensel ziyafetlerle bu üretim fazlasını geri vererek saygınlıklarını arttırırlardı. Ve belirli bir soy akraba evliliğiyle bağlantı kurduğu öbür soyların üzerinde bu soylar için ziyafetler vererek saygınlık oluşturabilir.

Sistem mirasa dayalı şeflerin ve başlıca soyların oluşumuyla sonuçlanan kimi durumlarda bazı bireylerin ve bazı soyların öbürlerine göre daha yüksek saygınlıklarının olmasıyla birdir. Ama toplumun bir kesiminin üretim fazlasını tükettiği diğer kesiminin ürettiği bu sistem sınıfa dayalı bir sistem değildir. Saygınlığa göre veraset ve yarı verasetin oluşmasına rağmen, üretim tarzı eşitlikçilikle ve paylaşımla belirgin tüketim tarzlarıyla komünal kalır.

Richard Lee üçüncü dünyadaki doğayla ve bahçecilikle iç içe pek çok toplumun avcı-toplayıcı toplumlardaki gibi 'komünal' mülkiyet kavramlarından gelen aynı özellikleri paylaştığına dikkati çeker. Afrika'da Okyanusya'da ve Güney Amerika düzlüklerinde antropologlarca tanıtlanan birçok şeflikte örneğin kabile şeflerinin kabul ettiğinin çoğu tebalara dağıtılır ve şeflerin gücü yaygın görüşün ve kurumların güçleri tarafından denetlemelere ve dengelere bağlıdır.[119] Bu nedenle Güney Amerikalı Nambikwaralarda:

Şef hemen başarılı olmamalıdır. O çaba göstermelidir ve onun topluluğu başkalarından daha başarılı olmaya çalışmasını ondan bekleyecektir... Şef maddi bakımdan ayrıcalıklı bir konumda görünmemekle birlikte, fazla miktarda olan yiyeceklerin, aletlerin, silahların ve süs eşyalarının etkin şekilde denetimine sahip olmalıdır... Tam olarak birey, aile ya da zümre bir şeyler istediğinde ya da bir şeylere gereksinim duyduğunda başvurulan şeftir. Cömertlik bu nedenle yeni bir şeften beklenecek olan ilk özniteliktir.[120]

Bu durum liderin altındakilere göre bile maddi açıdan daha güç dönemlerinin olacağını gösterir. Bu nedenle Yeni Gine Busamalılarında kampın lideri yiyecek stoğunu saklamak üzere herhangi başka birine göre daha sıkı çalışmalıdır... O er geç ıkına sıkına çalışmak zorundadır- "elleri toprağa bağlı ve alnı sürekli terlidir".[121] Bu tip toplumlarda pek çok öz değer sınıflı toplumlarda bize verilenlere göre avcı-toplayıcı toplumlardakine çok daha yakın görünür. Bu nedenle, 18.yüzyılın başında Iroquois bahçecileriyle ilgili olarak bir gözlemci şuna dikkati çeker, 'Kulübesinde aç bir Iraquoisli erzağını bütünüyle tüketmemiş başkasıyla karşılaşırsa, ikincisi yeni gelenlerle erzağını paylaşır... onlar yardım ettikleri kadarıyla böylelikle kendi kuşaklarını yok olma tehlikesine açık bıraktığı halde erzağın istenmesini beklemezler.'[122] Ve benzer bir olay Nuer doğacılarının klasik incelemesinde de ortaya çıkar.[123]

Ama bu komünal, eşitlikçi değerler genelde avcı-toplayıcılar arasında olmayan biçimde daha geniş yükümlülüklerden kurtulmaya çabalayan ev halkıyla bir çekişmenin çıkmasıyla karşılaşırlar. Eşitlikçi, komünal ideolojinin arkasında gizlenen genelde topluluğun gereksinimlerinin üzerinde ev halkının gereksinimlerini yerleştirmek için yeni baştan eğilimlerin ortaya çıkmasıdır. Doğu Afrika'da Bema örneğin yaşlıca akrabalarından birinin ziyaretinde ona şöyle söyleyerek birayı saklayacaktır, 'Yazık, biz yoksul garibanlarız, yiyecek hiçbir şeyimiz yok'.[124] Moarilerde şöyle bir söylem vardır, 'Kimse seni rahatsız etmesin diye fareyi (sevilen bir

yemek) kürküyle pişir.[125] 'Bir kasırga Tikopalılarda -cömertliğiyle dikkati çeken bir halk- ciddi kıtlıklara yol açtıktan sonra, onların halkla paylaşmaktan anladığı o an için varolan olduğundan, ev halkları yemek yemekten kaçınmaya başladı.'[126]

Bu çelişkili davranış üretim sisteminde oluşan bir çelişkinin dışında aslında bencil 'insan doğası'nın birtakım sonuçları değildir. Üretimin kendisi avcı-toplayıcı topluluklarda olduğu gibi bütün bir topluluktan gelen bir ortaklaşmaya dayanmaz. Tersine genellikle tek tek ev halkı tarafından ürünlerin ve hayvanların bakımına dayanır.[127] Soy ve topluluk üretimden çok yeniden dağıtım ve yeniden üretimle ilgilidir. Karen Sachs'ın ortaya koyduğu gibi soy temelli 'üretim ilişkileri' ve aslında ev halklarına bağlı olan 'üretim güçleri' arasında 'üretim tarzında' bir çelişki vardır.[128]

Topluluğun yaşamını sürdürmesi hem üretimle ayakta kalan ev halkının bireysel ilgilerine hem de yeniden üretimi sağlayan topluluktaki ortaklaşmacı, kendini adayıcı paylaşımına dayanır. Bu ev halkının kendi yaşamını sürdürmesi yanında koşullar oluşursa daha geniş bir toplumla ilgili yükümlülüklere direnç oluşturabildiği anlamına gelir. Bu üretim tarzı içinde bir ögenin gereksinimleri diğer ögelerle çatışmakla birlikte toplumsal refahın karşısına konan bireysel kazanç sorunu değildir.

Çoğunlukla ev halkı çelişkili baskıları yatıştırmayı başarır ve sistem çökmez. Ama içsel değişimlerin (yeni üretim teknikleri) ya da dışsal baskıların (doğal afetler, toprağın verimini kaybetmesi, diğer toplumsal etkiler) eski yükümlülükleri tamamen kırmak için kimi zengin ev halkına ve soylara öncülük ederek eski düzenin artık sürdürülemediği şiddetli bunalım koşullarını nasıl yaratabildiğini görmek zor değildir. Saygınlık karşılığında başkalarına verilmiş olan servet, başkaları sıkıntı çekerken sonradan tüketilen servet durumuna gelir. Kabile liderliğinin ileri biçimlerinde... baştakinin ürününü öbürlerinin yararına ortaya koyuşuyla olan başlangıç sona erdiğinde, bazı derecelerde öbürlerinin ürünlerini şefin yararına ortaya koyuşu başlar.[129]

Avcı-toplayıcılıktan tarıma geçişte çok önemli başka bir değişim vardır. İlk kez için sistemli bir biçimde savaş anlamlı olur. Oysa rakip zümreler arasında çarpışmalar avcı-toplayıcılardakinden çok daha seyrektir, 'Bölgeyi savunma ya da genişletme amacıyla düzenlenen savaş bahçecilere... özgüdür.'[130]

Ama savaş kimi bireylere ve soylara rakip toplumların ellerinden ganimet ya da haraç topladıkça büyük bir saygınlık kazanmalarına yol açar. Hiyerarşi diğerlerine bir şeyler verme becerisiyle bir arada olsa bile daha çok dile gelmiş olur. Bu boyutuyla savaş kimi büyük toplumsal bunalımlarla karşılaşıldığında ortaya çıkan sınıf ilişkileri olasılığına açılan bir etkendir.

Bu nedenle Christine Ward Gailey M.Ö. 1100-1400 yılları arasındaki Tonga'daki en saygın düzeydeki şeflerin toplulukların daha alt düzeydeki yükümlülüklerinden kendilerini ayırma girişimlerinin -kendilerini kural koyucu sınıf durumuna getirmek- başka adalardaki yerlilere savaşta zafer kazanmak sonucunda sağlandığını ileri sürer.

TARIMIN KÖKENLERİ

Bir sorun avcı-toplayıcılıktan tarıma geçiş konusunu inceleyenlerin zihnini uzun

süre karıştırdı. Neden insanlar değişikliğe gider? Düşünülmüş olan değişikliğin insanların doğru olarak benimseyebileceği şekilde yaşamlarında ilerlemelere yol açmış olması gerekirdi. Ama bugün herhangi bu tip bir görüşü çürüten pek çok kanıtlama vardır. Birçok avcı-toplayıcı ve bahçeci toplumlar gerçekte yoğun tarım üzerine kurulu toplumlardan daha az çalıştı ve en azından onlar kadar beslenmiş oldular. Bu nedenle Kalihari çölünden Kung! insan yaşamanın sürmesi için daha büyük kaynaklardan yoksun bir şekilde yaşamış olabilir. Ama onların bugünkü Hindistan'ın ortalamasına göre daha dengeli bir beslenme düzenleri ve daha kalorili ürünleri vardı -ve günde üç dört saatten fazla çalışmalarına gerek yoktu. Onlar Marshall Sahlins'in 'özgün gönençli toplum' diye adlandırdığı şekilde yaşamış görünüyor.[131]

Bu durum neden pek çok avcı-toplayıcı toplumun belli tarım tekniklerinin tam olarak farkında olsalar bile tarıma geçişe karşı çıkmış olduğunu açıklıyor. Onlar tarımı gereksiz ağır iş yüküyle özdeşleştiriyordu.

Daha sonraki avcı toplayıcılarda tarımsal toplumlara geçişle ilgili açıklamalar tersine tarıma geçişten önce belli değişikliklerin avcı-toplayıcı toplumlarda belli gerilimleri üretmiş olabileceği üzerine yoğunlaşır. Özellikle onlar tüm avcı-toplayıcı toplumların sürekli olarak hareket halinde olmadığını vurgular. Kimileri bazen birkaç yüz kişiden ibaret köylerde gelişmiş olan sabit kamplarda geçimlerini sürdürmek üzere az çok durağan besin kaynakları buldu. Bu örneğin zengin balık yataklarından geçimini sağlayan Amerika'nın kuzey batı pasifik sahilinin yerlileri için doğrudur. Önemli ölçüde bu tip toplumlarda hemen hemen yeni başlayan bir sosyal katmanlaşma vardır: bunun nedeni üretim fazlasının saklanabilmesi ve göreceli olarak geniş bir toplumsal topluluğun birada olmasının gerekmesi. bazı insanların görevlerini yerine getirerek saygınlık kazanmasıdır (güç ya da daha üst yaşam standartları olmamasına rağmen).[132] Aynı zamanda bununla beraber insanların çoğunluğu için yaşam göçer avcı-toplayıcıların üzerinde avantajları içerir. Ufak çocukların sık sık uzak mesafelere taşınması gerekmez ve bu yüzden çocuk düşürme ve öldürme ya da cinsellikten sakınmayla doğum kontrolüne artık gerek olmaz. Daha geniş toplumsal gruplaşma toplumsallaşma adına daha fazla olanaklar, birkaç farklı zümrenin birlikte kamp yaptığı yılda birkaç hafta süren göçer avcı-toplayıcılar arasında genelde sınırlı olan olanakları sağlar.

Yaşam tarımcıya göre göçer avcı-toplayıcı için kolaysa geniş, durağan yiyecek kaynağından yararlanan göçer olmayan avcı-toplayıcı için daha da kolaydır. Bazı göçer avcı-toplayıcıların yeni bir yaşam tarzı seçmesi ve belli koşullar altında hızlı nüfus artışının olması şaşırtıcı değildir.

Yine de yeni yaşam tarzı, yabani besin maddelerinin verimli yerel kaynaklarının hazır şekilde uygunluğuna bağlıdır. Bu kaynaklar bir nedenle yok olsaydı, insanlar büyük sorunlarla karşılaşırlardı. Toplulukları küçük gezgin zümrelere dayanan yaşam tarzına dönüş yapmak için çok genişti. Bu oluşmuş yaşam tarzını tam olarak kırmayı, etkin bir toplumsal çürümeyi, süren tekniklerin öğrenilmesini (yeniden öğrenilmesini) -ve belki başta geniş ölçüde açlığı- gerektirecekti. Ve bu nedenle bu durum yoğun çalışmayı gerektirseydi bile, yiyecek sağlayacak yeni yollar aramak onlar için itici güç olmuştu.

Orta Doğu'nun verimli ışığında olan budur. M.Ö. yaklaşık 11.000'de bölgedeki iklim koşulları yerel 'Nutufian' halklarının hem eti (antilop sürülerinden elde edilen) hem de yabani tahılı benzer kaynaklarla sağlayacak şekilde sağlayacağı şekilde değişti. Bu şekilde onlar avcı-toplayıcı geçim tarzını bırakmadan geniş,

yerleşik topluluklarda (köyler) yaşamaya başlayabildi. Ama üç bin yıl kadar sonra çevre koşulları yeniden değişti ve onlar artık beslenmeleri için vahşi sürülere ve yabani tahıllara bel bağlıyamazdı. 'Nüfus ve kaynaklar arasındaki dengesizlik beslenme sıkıntısına, dişinin ortadan kaldırılmasına ve et tüketiminin azalmasına yansıdı.'[133]

Bu noktada insanın toplumun yerlisi olarak yaşamını sürdürmesi yaşam tarzlarındaki değişikliklere bağlıydı. Değişimin gidebildiği iki yön vardı: onların önceden toplamış olduğu ürünleri yetiştirmesine ve avlamış olduğu hayvanları gütmesine yönelik olan ya da diğer bir seçenek olarak yakınında olmayan varolan doğal besin kaynaklarını araştırarak toprağını bırakan küçük zümreleri bölerek köy yaşamını terk etmeye yöneliktir. Aslında Natufianların her iki yolu kullanmış olduğu görülür. Bazıları dikimle ve hayvan yaşamıyla ilgili bilgilerini tohumları ekmeye ve sürüleri evcilleştirmeye girişmek üzere kullandı, bazıları göçer atalarının yaşam tarzına ters bir şekilde hareket etti. Bireysel toplulukların seçimlerini hangi temeller üzerine yaptığını bilmiyoruz. Ama çiftçiliği benimseyenlerin üretim fazlasının toplanması ve yeniden dağıtılması için önceden sorumlu saygın bireylerin gittiği yönde yerel iktisadın yeniden düzenlenmesini kabul ederek seçimlerini yaptığı olası görünüyor.[134]

Böyle bir açıklama dünyanın pek çok farklı kesiminde bağımsız olarak neden tarıma geçiş yapıldığını açıklar.[135] Bu durum yüzlerce ya da binlerce yıl sonrasında bu kaynaklar kuruduğunda, uyarlanmak için çok fazla gelişmiş olan yerel besin kaynaklarının sömürülmesinde başarılı olan avcı-toplayıcı toplumların ortaya çıkışının sonucuydu. Bu noktada ya değişmeleri gerekecekti ya da öleceklerdi.

Tarıma geçiş bir bölgedeki herhangi bir toplulukta ortaya çıkmış olduğunda, bazı şeyler değiştirilemez olmuştu. Tarımı uygulayan bu tip toplumlarda nüfus hâlâ avcı ve toplayıcılığa bağlı olan toplumlardaki nüfusa göre çok daha hızla artmaya başladı. Yerleşik yaşam tarzının saklamada onlara sağladığı üretim fazlaları, başlangıçta taştan, sonrasında bakır ve pirinçten zanaat ürünlerinin yapımında artan uzmanlaşma için temeller oluşturdu. Yeni zanaat ürünleri arasında kendi yaptıkları ve birbirleriyle savaşmak için biriktirdikleri silahlar -en verimli topraktan komşu avcı-toplayıcıları sürmek için kullanılabilen silahlar- vardı. Yeni çiftçi toplumlar gelişerek etraftaki avcı-toplayıcıları istila ederek ya da değiştirerek kendi köklerinden kopup gelişmekte olan yeni yerlere yayılmaya başladı. Böylece örneğin çiftçilik 8000 ile 9000 yıl kadar önce verimli dağlık bölgelerden bölgenin düzlüklerini geçerek ve 7000 ile 8000 yıl kadar önce Güney DoğuAvrupa'ya ve sonra 4500 ile 4000 yıl kadar önce Kuzey Avrupa'ya yayıldı.[136]

Avcılık ve toplayıcılık her yerde ortadan kalkmadı. Verimli yabani hayvan yaşamıyla çevreye uygun yerler, avcılık ve toplayıcılıkta kalmak için uygun olan toplulukların mutluluk çağlarını sürdürmesine izin veren tarımsal alanların ortasında kaldı. Tarımcı topluluklar yeni yerlere gittiklerinde bazen avcılık ve toplayıcılığa dönmeyi uygun bir çare olarak gördüler. Yine de avcı-toplayıcıların tarım için uygun olmayan alanlara sürülüp kalmasıyla -ormanlar, çöller, soğuk başıboş yerler- tarımın tüm bölgelere hakim olduğu şeklindeki aşırı yönelim yanlış olmayacaktır.

İLK SINIFLI TOPLUMLAR

Çok az tarım toplumu kendi içsel gelişiminin sonucu olarak tam olarak sınıflı topluma doğru gelişim gösterdi. Bu durum yaklaşık 6000 yıl önce Mezopotamya'da birkaç yüzyıl sonra Nil'in ortasında (bugünkü Sudan olan yer) Mısır'da İran'da, Endüs Vadisi'nde ve Çin'de ve bundan 1000 yıl sonra doğu Akdeniz'de ve 2500-1000 yıl önce Orta Amerika'da Andean bölgesinde, Etopya'nın yüksek kesimlerinde ve Afrika'nın batısı ve doğusunda ortaya çıkmaya başladı.[137] Bütün bu durumlarda yeni toplumsal düzeninin gelişimi için asıl baskılar içsel olarak yaratıldı. Ama dünyanın pek çok başka kesiminde dışsal baskılar zorunluydu. Salt eski bahçe ya da tarım toplumları dış ticaret, askeri savunma ve kolonileşme değişime yol açana kadar varlığını sürdürdü. Bu örneğin 2500-1000 yıl öncesine kadar Kuzey Avrupa için ve 1930'ların başlarına kadar tamamen Yeni Gine'nin yüksek kesimleri için doğruydu.

Engels sınıflı toplumun oluşumunu yoğun tarımla ve metallerin ilk kullanımıyla birleştirdi. Gordon Childe değişim sürecine 'kent devrimi' adını vererek benzer görüşü benimsedi (Engels'den farklı olarak 'cilalı taş devri devriminin' ilk yerleşik tarımdan bin yıl sonra ortaya çıktığını fark etmişti).

Bir yanda ilk tarımla birlikte artan nüfus, varolan tekniklerle ekilebilen toprak miktarının sınırları içinde her yere sonuç olarak gitti. 'Cilalı taş devri nüfusunun artışı yeni iktisattaki çelişki içinde sonuç olarak sınırlıydı.' Bu durum 'Avrupa'nın cilalı taş devri devriminin daha sonraki aşamalarında' fazlasıyla ortak olan 'taştan baltalarla ve çakmaktaşından hançerlerle' savaşı artan bir çare olarak özendirdi. Diğer yanda kendine yeten cilalı taş devrinin köyü doğal afetlerin tehdidinden hiç kaçamadı:

Tüm emekler ve planlar henüz denetimin dışındaki olaylarla engellenebilirdi: kuraklıklar ya da seller, sıcaklar ya da soğuklar, zararlı mantarlar ya da dolu fırtınaları ürünleri ve sürüleri yok edebilirdi... Yedekler devam eden bir sürü felaketi karşılamak için çok yetersizdi.

Kent devrimi sonuçta her iki sorunun birden getirdiği bir yol sundu.

Cilalı taş devri iktisadının en kötü çelişkileri çiftçilerin yolundan gidildiğinde ya da iç gereksinimlerinin üzerinde üretim fazlasını topraktan almaya zorlandıklarında ve bu üretim fazlası kendi yiyeceklerinin üretilmesiyle doğrudan uğraşmamış yeni iktisadi sınıfları desteklemeye uydurulduğunda aşıldı.

Ama bu durum devamında teknik ilerlemeyi gerektirdi -'bilimin biriktirdiklerine eklenenler'

Binlerce yılı aşarak M.Ö. 3000 yılları M.S. 16. Yüzyılın öncesindeki insan tarihideki bir döneme göre belki zengin icatlar ve buluşlar adına daha verimliydi. O dönemdeki buluşlar benim kent devrimi dediğim toplumun yeniden iktisadi olarak düzenlenmesi olanağını yarattı.[138]

Teknolojideki ilerlemeler bakırın eritilmesinin ve sonra bronzu üretmek için kalaylı alaşım yapılmasının, toprağı sürmek için çapa ve hayvan gücünün (ilk başta öküz) yerine sabanın kullanımının, ilk tekerlekli arabaların kullanımının (ve savaş arabalarının) sulama için düzenli kanalların ve setlerin inşaatının, teknelerin inşaatı ve denize açılması için yeni yolların bulunmasını gerektirdi.

Tüm bu değişimler Childe'ın 'toplumsal ve iktisadi ilişkilerdeki değişiklikler' dediğini -halkın doğayla olduğu kadar birbiriyle olan ilişkilerindeki değişiklikleri

de- gerektirdi. Metalin eritilmesi çömleğin yapılmasından daha nitelikli bir işti ve kuşaktan kuşağa ticaretin sırlarını aktaran epeyce nitelikli uzmanlar topluluğunu gerektirdi. Sabanın kullanılması çocuk emziren ya da doğuran kadınlarca yapılması kolay olmayan ağır bir emek tarzı olduğundan, cinsler arasında iş bölümü artışına neden oldu. Düzenli sulama kanallarının inşaatı ve bakımı onlarca ya da hatta ev halklarının yüzlercesinin işbirliğini amaçlamasına yol açtı ve işi denetleyenler ve üstlenenler arasında bir ayrımı özendirdi.

Tekerlekli arabaların ve yelkenli geminin kullanımı tarımla uğraşanlardan - insanların kendilerinin üretemeyecek olduğu yararlı şeyler dizisine erişilmesini halka sağlayan- geniş biçimde ayrılan topluluklar arasında artan ticareti özendirdi. Bu değişimlerin sonucu olarak emeğin artan verimliliği bazı bölgelerde cilalı taş devri döneminin köyleri şehirlere yol açana kadar, ortalama olarak büyük ölçüde artan geniş bir yerleşim sağladı. Ve verimliliğin artışından kaynaklanan artan üretim fazlası savaş hazırlıklarına eklenen bir itici güç oldu.

Gordon Childe Dicle (Tigris) ve Fırat'ın (Euphrates) nehir vadisinde halkın yerleşmiş oluşuyla Mezopotamya'da oluşan dönüşümü tanıtlar. Bu halk 'drenaj ve sulama çalışmalarıyla' 'ortaklaşma çabasını' gerektiren ekilebilir olmasının dışında olağanüstü verimli olan bir arazi bulmuştu.[139] Maisels tarafından çok daha sonraki bir inceleme ortaya koydu ki M.Ö. 4000'de bulunan doğal yollarla sulanmış toprağın üzerinde insanlar hemen hemen tarımı öğrenmişti. 'Yakındaki yerlerin verimliliğine erişmekte yalnızca bölgesel olarak delinmiş olması zorunlu olan bentler (çamur yığınları) arasında nehir kanalları akışı sağladı. Kaliteli ve dayanıklı ürün seviyeleri bu nedenle belli doğru tarım koşullarıyla sağlanabilirdi.' Ama tüm bu artan ürün bir anda tüketilemezdi. Bir kısmı saklanırdı:

Fazla ürünlerin kuraklığın olduğu yıllara, zararlı böceklere fırtınalar gibi artan mevsimlik tehlikelere karşı elde tutulması gerekliyken, üretim fazlalarına doğal ve diğer geçimlik ürünlerle değiştokuş yapmak için gereksinim duyuldu... Bu tip yedekler... hep güvenilir bir sınırı olduğundan üretimi ve tüketimi düzenleyen sürekli araçlar anlamına gelir.[140]

Binlerce yılı aşkın zamanda tarıma dayalı yerleşim yerleri, kasabalarda ve şehirlerdeki kasabalarda gelişen yeni sulama yöntemleri üzerine kuruldu. Hububat stoklamak toplumsal yaşamın sürekliliği ve korunması için çevredeki toprağın orda göze çarpan, halkın sembolü haline gelen geniş yapıları gerektirdi. Hububatı denetleyenler toplum içinde en saygın topluluklar oldu. Kısa sürede din adamlarınca gözetilen tapınaklar oluştu.[141]

Din adamı biçiminde idarecilerin sürekli bir araya gelişinin temelinde tarihsel öneme sahip bazı şeyler oldu: toplumun servet hesabını tutmak için işaretler sistemi, ilk alfabe. Gordon Childe'ın ortaya koymuş olduğu gibi:

Yaradanın faturalarının ve harcamalarının hesabını tutmak için tapınak mülkünü yöneten din adamı şeklindeki tüzel kişiler geleneksel işaretler sistemini -yazı gibi- tasarladı ve onayladı; yalnızca yazılı belgeler [M.Ö. 2800'e kadar] hesap çizelgeleridir. Bu nedenle doyurucu miktarda toplumsal fazlanın tapınak hazinelerinde birikmesi -ya da daha çok hububat- uygarlaşma ölçütü olarak almış olduğumuz gerçekte kültürel ilerlemenin bir şekliydi. Yaradana insani topluluğun temsilcisi ya da koruyucusu olarak bakılmış olabilir ve insana hizmet eden din adamları bu nedenle tanrının halkının genelinden kuşkusuz daha iyi kazanarak, topluluğun hizmetlileri olacaktı.[142]

Kuşakların üzerinde din adamı biçimindeki katman tamamen farklı çıkarları

olan bir sınıf oluşturana kadar giderek toplumun kalanından ayrıldı. Gordon Childe saygın din adamlarının çeşitli para sızdırma şekillerini (cenazelerden fazla fiyat istemek gibi) ve yaklaşık M.Ö. 2500'de Lagash şehir fermanından aktararak tanrının toprağını (topluluğunki gibi olan), sığırlarını ve hizmetlilerini kendi özel mülkiyeti ve kişisel köleleri olarak nasıl kullandığını tanıtladı:

En saygın din adamı yoksulun bahçesine geldi ve oradan keresteyi karşıladı. Önemli birinin evi sıradan birininkine bitişik olsaydı, ilki sahibine mülkün karşılığını ödemeden bu mütevazı yeri boşaltabilirdi.

Bu arkaik metinden, o 'gerçek bir sınıf çatışkısına hatasız yönelişin bize verdiği... yeni iktisat tarafından üretilen fazlanın aslında göreceli olarak küçük bir sınıfta toplandığı' sonuçlarını çıkar.[143]

Mezopotamya'da ilk sömürülen sınıf Engels tarafından ileri sürüldüğü gibi savaşta istilaya uğrayan köleler değildir (ve bazı boyutlarıyla Gordon Child tarafından kabul edilir), tersine daha güçlü topluluk oluşturmaya özellikle tapınağa bağımlı durumda tutmak için zor kullanılan ya da kanal açmada, yetiştiricilikte askeri hizmette hisse ya da ücret karşılığı çalışan eskiden bağımsız köylü ev halkları olan '*erin* halk'dır.[144]

Sömürünün ölçüsü etkinleşinceye kadar arttı. T.B. Jones yaklaşık M.Ö. 2500'de Lagash'daki bu sömürünün nasıl olduğunu anlatır:

Onlarca ya da daha çok tapınak kuruluşları işlenebilir toprağın ekilmesinden sorumluydu. Yaklaşık yarısı (ürünün) üretim maliyetine (işçi ücretleri, çekim hayvanlarının beslenmesi vb.) ve kraliyet vergisi olarak krallara giden bir çeyrekliğe tüketildi. Kalan %25 din adamlarına gitti.[145]

Sıradan emekçinin normal geçimi günlük hububatın üç sılası (yaklaşık 2.4lt.) hem de ek olarak bira ve yağdı. Bu beslenme düzeni belki protein, mineral ve vitamin olarak eksikti, ama günlük olarak 3000 kaloriye karşılık geliyordu. Bugün Hindistan'da ya da Afrika'da Aşağı Sahra'da birçok insanın aldığı kalori günlük 1000 kaloriden çoktur.[146] Kapitalizmin harikaları çok fazla öbür sınıflı toplumlarla karşılaştırıldı!

Mezopotamya belki ilk -ve kesin olarak en fazla incelenmiş olan- 'uygarlığa' geçiş örneğiydi. Ama gördüğümüz gibi tek bir örnek değildi. Gördüğümüz gibi kent yaşamının ve sınıf farkının ilk ögelerine yol açan koşullar dünyanın birkaç kesiminde ortaya çıktı. Engels 'doğal' Arap-İbrani ve Hint-Avrupa dilini konuşan Avrasya halklarınca demirin kullanımından kaynaklananı onlara göstermek için kendi dönemindeki uygun bir kanıtlamadan dolayı yanılmıştı. Ayrıca görkemli, taştan büyük yapılar kurmak üzere -M.Ö. 3000-4000 Malta'daki taş yapımı tapınaklar, M.Ö. 3000'de M.Ö. 3000'de en iyi bilinen örneği Stonhenge olan taş yapımı meydanlar, M.S. 18. yüzyılda Doğu İzlanda'daki heykeller ve Tahiti'deki basamaklı kürsüler gibi- yüzlerce ya da hatta binlerce insanın harekete geçirebildiği bir düzeyde kendi rızalarıyla gelişim gösteren pek çok tarımsal toplum örneği vardır.[147]

Bazen 'uygarlığa' yönelik gelişimi başka bir yerde ortaya çıkmış olan tek şey etkileyecekti.[148] Ama bu durum kasabaların ve şehirlerin oluşumuna ve genelde toplumun içsel dinamikleri ilkin tarımı geliştirdiğinden birkaç farklı bölgede bağımsız olarak başlamış olan yazının bulunmasına yola açan süreci değiştirmez. Bu durum dünyadaki bir grup insanın ilk olarak 'uygarlığa' ulaştığı için öbürlerine karşı oldukça 'üstün' olduğunu ileri süren çabayı anlamsız kılar.

Gordon Childe'ın 'şehirlerde yoğun nüfus artışı; ilk üreticilerde (balıkçılar,

çiftçiler vb.), tam gün çalışan zanaatçılar, tüccarlar, memurlar, din adamları, ve yöneticilerde ayrımlaşma, bilginin kaydedilmesi ve aktarılması için geleneksel semboller (yazım), denk biçimde bazı matematiksel ve takvimle ilgili bilime yol açan uzam ve zamanla ilgili geleneksel ağırlıklar ve ölçüler' şeklinde özetlemiş olduğu şekliyle önce bir yerde sonra başka bir yerde farklı insanlar benzer bir noktaya ulaştılar.[149]

Ama avcı-toplayıcılıktan bahçecilik ve tarımdan geçerek uygarlığa giden kusursuz yol önemli ölçüde bir toplumdan öbürüne değişir.[150]

Çağdaş 'komünal' tarımsal topluluklardaki katmanlaşmanın başlangıcıyla ilgili incelemeler uygarlığa gidişin farklı yollardan olabileceğini -bazen kabile şefleri olarak yaşlı soylarla, bazen köyün başlıca kişilerine yönelerek 'büyük insanlarca' bazen din adamı kastlarında gelişen tüm soylarca, bazen diğerlerini denetleyen ev halkınca - ileri sürer. Bazı tam olarak kurulu sınıflı toplumlarda Engels'in söz ettiği şekilde toprağın, ürünlerin ve hayvanların üzerinde özel mülkiyetin doğrudan artışıyla gelişme olduğu görülür. Ama öbürlerinde kanıtlama başlangıçta özel mülkiyetin olmadığı -Marx ve Engels'in Asya tipi üretim tarzı şeklinde gönderme yaptığı (oldukça yanıltıcı biçimde) çizgi boyunca- toplumun kalanını sömürmüş olan bir kural koyucu sınıfa işaret eder.[151] Bu tip sınıflı toplumlarda sömürü özel mülkiyeti açık biçimde ortaya koymaktan çok toplumsal örgütlenmenin eski komünal biçimleri içinde saklı kaldı. Yine de sömüren dinadamları ya da bürokratlara artan haraç ödemesiyle eski 'komünal' üretim düzenlemesinin gerçekte dönüşmüş olduğu tam olarak sınıf sömürüsüydü. Komünal düzenlemelerin başındakiler (köylerde olsun, soy topluluklarında olsun, ya da geniş ev halklarında olsun) yalnızca gereksinimleri karşılamazdı aynı zamanda büyük ölçüde kural koyucu sınıfın istemlerini kişilere yükleyerek bu gereksinimleri karşılarlardı.[152]

Sınıflı toplumun oluşumu altında farklı biçimler, toplumdan topluma büyük benzerlikleri bize unutturmamalıdır. Başlangıçta her yerde ilkel komünizm vardı. Her yerde yerleşik tarım toplumları şekillenir şekillenmez, bazı soylar, soyun daha yaşlıları ya da 'büyük insanlar' tüm topluluğun çıkarları için olan üretim fazlasının küçük bir miktarının yeniden dağıtımı görevini üzerlerine alarak saygınlık kazanmaya başlayabildiler. Her yerde üretim fazlası arttıkça, toplumun bu küçük kesimi, başlangıça toplumsal sınıfın içinde parçalanabilir bir konumda duran toplumsal zenginliğin daha büyük bir payını denetlemeye başladı.

Ayrıca ortaklaşmacı toplumsal sınıf içinde bu zenginliğin parçalandığı yerde bile, yüzlerce yılı aşkın bir sürede bu durum mülkiyet sahibi sınıfları ortaya çıkarabilirdi. Bu durum kesin olarak 'yalnızca mülkiyetin varlığını kanıtlayan bir belirtinin olmadığı hem de...özel mülkiyetinin rolünün yüzyıllar boyunca önemli ölçüde değiştiği' Mezopotamya'da[153] ve eski Hindistan'da gerçekleşmişti. Ama aynı zamanda... özel mülkiyetin rolü yüzyıllar boyunca önemli ölçüde değişir[154] ve mülkiyet sahipliği Merkez Amerika'da[155] Titohuacan'da olmuş olabilir. Mutlakyönetimin gücünün çok büyük olduğu Mısır'da bile, eski krallığın sonu (M.Ö. 2000) ve yeni bir savaşçı kastın toprağın yaklaşık yarısına sahip olduğu Ptolemaius dönemiyle kendilerindeki iktisadi gücü geliştirmek için hem tapınaklara hem de yerel eyaletlerin ('nomes') yöneticilerine bir eğilim vardır.[156] Alman-Amerikalı eski Marksist Wittfogel iktisadi gücün bütünüyle tam-güçlü ortaklaşmacı yönetici sınıfın ellerinde olduğu tüm bu toplumlara uygun ayrıntılı bir 'Doğulu Baskıcılık' kuramı

geliştirmeye girişti; ama Çin üzerinde yaptığı ilk incelemeleri M.Ö. 5. yüzyılda Çin'deki denetim için devlet bürokrasisinin, yerel saygın çevrenin ve tüccarların tümü için daha keskin savaşların yer aldığı farklı bir tablo çizdi.

SINIF NASIL ORTAYA ÇIKTI

Şimdiye kadar gerçekten avcı-toplayıcı toplumlardan kentleşmiş toplumlara bir geçişin olduğunu ve ilkel komünistten sınıflı toplumlara doğru geçişin gerçekleştiği doğrultuda olduğunu gördük. Bu geçiş olgusu üzerine herhangi bir kuşku olamaz. Bu kendi içinde Engels'in önemli bir kanıtlamasıdır. Aynı zamanda bu kanıtlama ortaklaşmacı bir ortak serveti olanaksız kılmak için özünde insanların bencil oluşlarıyla ilgili en temel toplumcu karşıtı kanıtlamalardan bazılarının altını oyar.

Ama henüz çözülmemiş yönetimin ve devletin kökenleriyle ilgili iki önemli nokta vardır: neden insanlar yönetici sınıfın ortaya çıkışını kabul etti? Neden bu yöneticiler toplumun geri kalanına hizmet etmektense onları sömürür oldular?

Bunlar Engels'in tam olarak cevap vermediği sorulardır. Gailey'nin belirttiği gibi, Engels'in *Köken*'deki açıklaması açgözlülüğü ayıplamakla -bazı insanlar ellerinde üretim fazlası olduğunu anladı ve diğerlerin zararına onu kullandı- aynı görünür.[157] *Anti Dühring*'de Engels üreticilerin doğrudan tüketemediği şeklindeki anlayışı bir yana bırakıp üretim fazlasına sahip olan tüm toplumun başlangıçta avantajlı oluşuna yaptığı vurguyla, daha doğru bir öneri getirir. Ama hâlâ insanların o zaman neden bu kendindeki üretim fazlasını tüketmek için özendirildiğini ya da başkalarının bunu neden benimsediğini açıklamaz.[158]

Açıkça bu sorun üzerine akademik evrimciler arasında bir tartışma vardır. E.R. Service 'işlevselci' denilebilecek devletin oluşum kuramını (sınıfları da içeren anlamıyla) ileri sürer. Bu kanıtlama yöneticilerin insanların bu şekilde hareket etmeleri herkesin çıkarına olduğu için ortaya çıktığını söyler. 'Bu gelişme, merkezileşmiş liderlikte yatan önemli yeterlilikleri kullandı ve ilkel liderlerin takipçilerinin yararına düzenlenerek toplumsal hakimiyetlerini sürekli kılmak için bu ilkel liderlerin sıradan girişimlerinden' doğdu.[159] Bu görüşe karşı olarak Morton Fried devlet biçiminin toplumun tamamı için 'işlevsel' olmadığını tersine devlet biçiminin toplumun bir kesiminin sömürdüğü ve geri kalana ise zor kullandığı bir sürecin parçası olduğu kanıtlamasını yapar.[160]

Bu kanıtlama neden önceden sömüren ve baskı yapan bir topluluğun birden böyle hareket ettiğini ve de toplumun geri kalanın buna katlandığını açıklamaz.

Bu tip sorulara cevap vermek için tek yol üretim ilişkilerinin ve üretim güçlerinin gelişmesi arasındaki etkileşim üzerine Marx'ın belirlemesinde yatar.[161] Sınıflar yeni bir gelişen üretim tarzı ortaya çıktığı için toplumda oluşan ayrılmalardan doğdu. Bir kesim kendi doğrultularında çalışmak üzere başkaları üzerinde düzenlemeye giderek, ellerindeki kaynakları arttırırlarsa, toplam toplumsal servetin artabileceğini keşfeder. Kaynaklar kendi denetiminde olduğu sürece tüm toplumun çıkarlarının farkına varıldığı bir durum oluşur. Başkaları için sıkıntı yarattığında bile bu denetimi savunur. Kendi içinde ve başka herkes için büyük güçlüklere neden olan ani bir kıtlık baş gösterdiğinde (hasadın yetersizliğinden, zararlı hayvanlardan, savaşlardan v.b.) kendi geçimini korumada dışlaşmış olan toplumsal ilerleme dikkate alınmış olur.

Çiftçiliğin yayılmasının yukarıdaki söz edilen eğilimin gerektirdiği doğrultuda olan üretimdeki değişiklikle ilgili baskılara nasıl yol açtığını görmek zor değildir. İlk çiftçi topluluklar belki olağanüstü biçimde verimli toprağın olduğu yerlere kuruldu. Ama topraklar genişledikçe yaşamın sürdürülmesi çok daha zor koşullara ayak uydurmaya bağlı hale geldi. Bu durum toplumsal ilişkilerin daha ileri bir biçimde yeniden düzenlemesini gerektirdi.

Renfrew'in bu konudaki kanıtlaması şöyleydi:

Göreceli olarak küçük cilalı taş devri nüfusu aslında daha sonra ekime açılan alanlara göre birçok kat daha fazla yeterli ürünü olan alüvyonlu alanların verimli topraklarını seçebilirdi. Yağmur miktarındaki artış azalışlara göre ürünlerin daha değişken olduğu alanlara yerleşimin yayılması örneğin tam olarak kullanılacak yerel üretim fazlasını olası kılacak yeniden dağıtım mekanizmalarına gereksinimi arttırmış olacaktı.[162]

D.R. Haris Afrika ve Doğu Asya'daki tropikal tarım konusunda benzer bir noktayı ortaya koydu. Başta bu tarım,

Küçük ölçekli ve geniş ölçekli dönüşümlerle yapay ekosistemlerin yaratılmasından çok ekosistemde yönlendirmeye bağlıydı...Teknikler...normal olarak baltalar, bıçaklar, dikim sopaları ve çapalar gibi basit aletleri kullanarak insan emeğini sınırlamış olur. 'Emek birimi aileydi' ve basit parçalı bir kabileden daha karmaşık bir toplumsal düzenleme düzeyine gerek yoktu.[163]

Ama daha çok üreten tarım aynı zamanda 'aileden daha büyük emek birimlerini' ve 'dereceli şefliklerin aracılığıyla' ve bağımlı köylüyle toplumsal olarak katmanlaşan devletlerle gerçekleştirilebilen 'toplumsal düzenlemenin' 'daha karmaşık' bir düzeyini ister.[164]

Önceden büyük saygınlığı olan topluluklar, sınıfsız toplumlar sulama işlerini yaparak ya da yeni bir bölgedeki geniş alanları açarak tarımsal üretimin genişlemesi için gerekmiş olan emeğin düzenlenmesine girişeceklerdi. Onlar herkesin çıkarına göre üretim fazlasının -doğal değişikliklere karşı kendilerini korumak için üretim fazlasının bir kısmının kullanımı- kendilerinde olan denetimini görmüş olacaktı. Tüketime uygun kapsamlı bir çeşitlilik yaratmak için geniş ölçekli ticareti kullanmak üzere ilk topluluklar da böyle hareket edecekti. Diğer toplumlardan savaşla üretim fazlasını almakta en usta olanlar da bu tip toplulukların içindeydi. Bu şekilde her yerde üretim güçlerinin gelişmesi, önceden yeniden dağıtımın ya da toplumun geri kalanından çıkan üretim fazlasına olan istemin yükünü çeken sınıflara karşı törensel işlevleri yerine getirerek önceden saygınlık sağlamış olan topluluklara ve bireylere dönecekti.

Dünyanın pek çok bölgesinde toplumlar ağır sabanların ve yaygın hidrolik çalışmalarının kullanımı biçiminde emek yoğun yöntemlere başvurmadan modern dönemler içinde gelişebilirdi. Bu gelişim Kuzey Amerika'nın büyük kısmı, Pasifik Okyanusu Adaları, Papua Yeni Gine'nin iç kesimleri ve Afrika'da ve Güney Doğu Asya'daki bölgeler için doğruydu. Ama başka koşullarda yaşamın sürdürülmesi yeni tekniklere uyarlanmaya bağlıydı. Yönetici sınıflar, benzer şekilde kasabalar, devletler ve genelde uygarlık dediğimiz şey bu tip etkinliklerin düzenlenmesinden doğdu. Bu noktadan ileriye doğru toplum tarihi kuşkusuz sınıf mücadelesinin tarihidir.

Bu tip toplumlar, toplumun geri kalanı üzerine istemlerini yüklemenin yollarını bulmadıkça ve onlar zorlayıcı yapılar, devletler ve meşru yasalar ve kendilerine destek sağlayacak ideolojiler oluşturmadıkça toplumun tümünün büyük sıkıntılar

çektiği dönemlerde kendi ellerindeki üretim fazlasını koruyamazlardı. Ama böyle yapılar ve ideolojiler varolduğunda gelişen üretimin amacına artık hizmet etmeseydi bile belli bir topluluk tarafından üretim fazlasının denetimi sürdürülecekti. Üretimi teşvik ettiği kadar dışlaşan bir sınıf artık teşvik etmeseydi bile varlığını devam ettirecekti. Ve bu sınıf tüm toplumun üretimi üzerine artan yükü yapılandırabilmiş olan askeri-yargısal-ideolojik üstyapı tarafından korunabilecekti. Bu durum daha uzun ya da daha kısa dönem sonunda büyük içsel hoşnutsuzluğun içinde çöküş yaşadıkları zaman dramatik biçimde tüm ilk büyük uygarlıklarda görüldü: M.Ö. 2000'in başlarında Sümer toplumundaki büyük bunalımlar, M.Ö. 1800'ler civarında eski krallığın sonunda Mısır devletinin geçici çözülmesi, M.Ö. 2000'in ortalarından sonra Mikenos ve Kretos uygarlığının çöküşü, M.S. 700'lerde Merkez Amerika'da Teotihuacan uygarlığının çöküşü. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra günümüz dünya kapitalizminin bunalımlarına kadar yinelenerek bu çöküşler görüldü.

Sınıf o zaman Marx ve Engels'in sık sık üzerinde durduğu gibi kıtlığın toplumda döndüğü andaki zorunlu bir gelişmeydi. Ama onların vurguladığı gibi, bir sınıf gücünü oluşturduğunda, ilerlemenin daha ötesi o sınıfa karşı savaşmaya bağlıdır. Engels ilkel komünizmin çöküşünü şöyle yazdı:

Bu düzenleme yitip gitmeye mahkûmdu... Düzenleme uç noktada gelişmemiş bir üretim düzenin yani uç noktada seyrek bir nüfusun geniş bir hakimiyet alanına yayılışıdır ve bu yüzden insana yabancı, karşıt ve anlaşılmaz görünen dışsal doğayla birlikte hemen hemen insanın tam bir hakimiyetidir...

Bu aşağılaşan toplulukların gücü... başlangıçtan beri eski... toplumun basit ahlaki görkeminden düşüş, bir aşağılaşma olarak bize görünen etkileriyle kırıldı. En zayıf çıkarlar -açgözlülüğe, kaba duyarlılığa, adice para hırsına, ortak mülkiyetin bencilce yağmalanmasına dayalı- yeni uygarlaşmış bir toplumun, sınıflı toplumun yolunu açacaktı... Ve yeni toplumun... büyük çoğunluğun sömürülmesi ve baskı görmesi pahasına azınlığın gelişimi dışında hiçbir şeyi yoktu; ve daha öncesine göre durum daha kötüydü.[165]

Biz istemiş olsaydık bile ilkel komünizme geri gidemezdik. Böyle bir şey insanlığın %99.9'unu yok etmek anlamına gelecekti (30.000 yıl önceki çalışmalarda Güney Fransa'nın nüfusu yaklaşık 400, 10.000 yıl önce tüm dünyanın nüfusu yaklaşık 10 milyondu). Ama Marx ve Engels bu durumun zorunlu olmadığının üzerinde durdu. Kapitalizm insanlık tarihinde ilk defa ilkel bir komünizmde değil, 'ileri bir komünizmde' anlaşılmasının olası olduğu kadar bir zenginlik yarattı. Ayrıca bu yönde ilerlemezsek 'çatışan sınıfların karşılıklı yıkımıyla' bir gerileme dışında varolan toplumun basit bir sürekliliğini göremeyeceğiz. Engels'in *Aile'nin Kökeni*'nin sonunda ortaya koyduğu gibi 'sınıfların varlığının yalnızca zorunlu olarak önünü kesmiş olmayacağı, tersine olumlu üretime engel olacağı üretimin gelişimindeki bir aşamaya' ulaşırız.[166]

III. KADINLARA YAPILAN BASKININ KÖKENLERİ

Ailenin Kökeni doğal olarak yalnız sınıfların ve devletin doğuşuyla ilgili değildi. O aynı zamanda kadınlara yapılan baskının kökenleriyle ilgiliydi. Temel kanıtlama sınıflar oluşana kadar kadınların erkeklerden daha aşağı olmadığıdır. 'Tarihte görülen ilk sınıf uyuşmazlığı, tek eşliliğin ve erkek tarafından dişinin cinselliğine

yapılan ilk sınıfsal baskının artmasıyla aynıdır.'[167]

Bu konuda Engels kuşkusuz haklıydı. Eleanor Leacock ve öbürleri tarafından titizlikle bir araya getirilen 17. ve 19. yüzyıllar arasında karşılaşılan Avrupalı göçer avcı-toplayıcı yerleşimciler arasında kadınların üzerinde erkeğin hakimiyetinin olmadığıydı.[168] Erkek ve kadın arasında avcılığın çoğunu erkeğin yaptığı toplayıcılığın çoğunu kadının yaptığı bir işbölümü vardı. Ama toplayıcılık ortalama beslenme düzeni içinde avcılığa göre daha çok ürettiğinden bu durum zorunlu olarak erkeğin ve işinin kadınınkine göre daha üst bir değerde olduğu sonucunu zorunlu olarak vermez. Antropolog Ernestine Friedl çok az toplumda örneğin Avustralya Aborjinleri arasında etin beslenme düzeni içinde temel bir öge olduğunu, erkeğin kadına göre daha üst bir konumda olduğunu kabul eder.[169] Ama şu konunun üzerinde durur.

Bireysel kararlar kendi günlük işlerine göre hem kadın hem erkek için olasıdır...Erkek ve kadın gününü nasıl geçireceğinin kararını vermekte serbesttir: avcılık ya da toplayıcılık yapmak olsun ve kiminle işini yapacağı olsun...

Örneğin o yeni bir yerde kamp yapılıp yapılmayacağıyla ilgili karar ortaya çıktığında kadın ve erkeğin birlikte bu karara katıldığına dikkati çeker.[170] Ve kadın hâlâ kendi doğruları adına önemli ölçüde güç kullanabilir. Bu yüzden örneğin Avustralya Aborjinleri arasında 'daha yaşlı kadının kendi evliliğiyle ilgili geleceği oğullarınınki ve kızlarınınki üzerinde etkili olabilir', ve evli kadınların genelde genç bekar erkeklerle ilişkileri vardır -hemen hemen tüm sınıflı toplumların cinsel davranış tarzlarında ayıplanan bir durumdur.[171]

Eleanor Leacock'un okulunun antropologları hatta daha ileri gider. Onlar erkeklerin öncelikle kadınlara göre daha üst bir konuma sahip olduğunu benimseyen Friedel'a Batılı gözlemcilerin tuttuğu bu tip basitçe önyargıları yansıtan tartışmada önem vermezler.[172]

'Kadının yeri' üzerine sınıflı toplum görüşleri bahçeciliğe dayalı toplumlarda da yoktur. Bazen soylar ve ev halkları arasında bir hiyerarşinin bir başlangıcı olabileceği kadarıyla kadına göre erkeği daha üst bir yerde gören bir hiyerarşinin başlangıcı vardır. Erkekler (ya da en azından *bazı* erkekler) kadınlardan daha çok karar verme gücüne sahip olabilir. Henüz kadınlara sistemli bir biçimde baskı yapılmaz. Kadın karar verme alanlarını elinde tutar ve eşlerince verilen kararlara karşı gelebilir.

İnsanların evlenebilmesini sınırlayan yapılar genelde vardır ve bu durum kadının basitçe erkeklerin arasında olumsuzlanan nesneler olarak ele alınan anlamıyla Claude Levi Strauss tarafından esinlenilen etkili bir yapısalcı antropoloji okulu tarafından yorumlanır. Ama Karen Sachs, Christine Gailey, Ernestine Friedl ve diğerlerinin vurguladığı gibi, insanların evlenmesine izin verilmesi aslında erkeklere dayanmaz yalnızca 'akraba ortaklığındaki' soylara dayanır. Daha yaşlı erkeklerin olduğu kadar daha yaşlı kadınların da genelde bu tip kararlarda bir sözü olur.

Bu çok açık bir şekilde antropologlar tarafından 'matrilineal' ve 'matrilocal' olarak tanımlanan bir durumdur. Matrilineal toplumlarda ailenin kökeni kadın soyuna dayanır: birinin çok önemli bağları babasından (farklı soya ait olan) değil, yalnızca annesinden ve annesinin kardeşlerinden gelir; aynı şekilde bir erkeğin esas sorumluluğu biyolojik çocuklarına değil, yalnızca kızkardeşinin çocuklarına karşı vardır. Matrilocal toplumlarda bir erkek ev halkını kendi başına değil, ancak karısı, kızkardeşleri ve annesiyle birlikte yönetir.

Hem matrilocal hem de matrilineal olan toplumlarda erkek günlük yaşamında

ev halkı içinde yetkesini çok az kullanabilir. Bir erkeğin biçimsel olarak hakları ve sorumlulukları başka bir soyun parçası olan -annesi, kızkardeşleri ve çocukları olan- hep başka bir ev halkıyla birlikte vardır. Onlar birlikte kimi yetkesini kullanabilirler -bu nedenle bu toplumlar annelerin yönetmiş olduğu 'anaerkil' toplumlar değildir. Ama zorunlu olarak bu ev halkından anlaşılan sınırlı bir yetke gücünün kadınlarınkinden çok olmadığıdır.

Önemli ölçüde kadının erkek düzeninde her yerde nesne olduğunun üzerinde durulduğu yerde yapısalcı okulun böyle örneklere başvurması zor görünür.[173]

Tüm matrilineal toplumlar matrilocal değildir. Nijeryada Ohaffialılarda Ibo halkı örneğinde ailenin kökeni, kocanın akrabalarıyla kalınsa bile kadın soyuyla birlikte dikkate alınır. Burada bile karılar kocalarından aşağı bir önemde değildir.[174] Bu toplumda 'boşanma kararı genelde yalnız eşlerin isteğine göre verilir', 'kız çocuklarına çok değer verilir' ve 'koca karı.... ilişkisi...karşılıklı saygı ve yardımseverlikle bir tutulur'[175]

Sonuçta soyun kökenin evlilik kocanın ailesiyle birlikte olduğundan erkeğin soyu ve erkeğin oturduğu yerden geldiği bahçeci toplumlarda vardır. Ama burada bile kadının olağan sınıflı toplumlardakine göre daha fazla etkisi vardır. Bu etki soyları içinde kullanılır. Bir kadın yalnız eş, yabancı bir ev halkı ve soy içinde aşağı bir önemde değildir. O aynı zamanda kendi soyunun kararlarında etkili olacak bir kızkardeştir. Onun kocasının akrabası bu soyla iyi ilişkiler sürdürmek isteyecektir. Eş bakımından onun konumu kocasının akrabalarına (annesini ve kızkardeşini kapsar) kendi üretkenliğini üzerinde bir kısım denetimi bıraktırır. Kızkardeş olarak onun konumu devamında onu kendi erkek kardeşleri ve onların eşlerinin ürünleri üzerinde hak önermesini sağlar. Kendi ömrünün yönünü o başta 'eş' olarak aşağı konumda görülmekten başta 'kızkardeş' ve 'anne' olarak görülme yönüne çevirecektir. Bu şekilde o 'emeğin ve üretim araçlarının' 'denetçisi' olur.[176]

Bu bireysel olarak kadının eşinin kaprislerine boyun eğdiği soyutlanmış çekirdek aileler dünyası değildir. Ne de babaların karılarını, çocuklarını, hizmetlilerinin üzerinde yasalar uyguladığı ataerkil bir dünyadır. İnsanların özgürlüğünün sınırları belirlenerek yine de sınıflı toplumlarda genel kalan özerkliği daha geniş biçimde tanınarak yaşamda bir aşamadan ötekine çeşitli yollarla herkes, kadın ya da erkek, değişen karşılıklı haklar ve sorumluluklar ağının içinde kalır.[177]

Bir ev halkından (babasınınki) ötekine (kocasınınki) hareket yapısalcı antropologlar tarafından kadının ve erkeğin arasındaki bir 'alışveriş' olarak görülür. Kadının erkeğin yanına taşınması başka kadınların içinde yer aldığı soyların yanına taşınması dışında gerçekleşmez. Kadının konumu bir ev halkının kaybı öteki ev halkının kazancı olarak kadına görünür. Kocanın babasının genelde kadının ebeveyninin ev halkına kayıplarını karşılamak için mallar vermesi (Avrupalıların 'gelinin-bedeli' dediği) zorunluydu. Kadının ailesinin kendisinden kurtulmak üzere çeyiz parası ödemesinin zorunlu olduğu kadının değerini düşüren durumlarda belirgin biçimde farklı bir durum vardı. Ve Gailey'nin Tonga'yla ilgili söylediği gibi evlilikte kadının kendisi 'bireysel konumu ve özerkliğinde bir gelişme' sağlayabilir.[178]

Yapısalcılar kapitalizmdeki mal alışverişiyle sınıflı toplumlar öncesindeki farklı soyları birlikte tutan iki taraflı yükümlülükleri karıştırırlar ve böylece onlar kadınların gerçek mallara indirgenmesiyle onların davranışlarının ortaya koyduğu ilişkiler ağını etkin biçimde işleyerek ve çarpıtarak değer biçilmiş insanlar şeklinde kadınların ileri geri hareket ettiği belirgin biçimde farklı bir durumla karıştırırlar.[179]

Bu bulanıklığı dünya iktisadında paranın kullanımıyla hemen hemen bütün ayakta kalan bahçecilerin iktisadi bütünleşmesi kolaylaştırdı.[180] İnsanların pazar mallarına harcamak üzere para gereksinimi nakite çevirme aracı olarak yeni bir tarzda eski iki taraflı ilişkileri görmelerine yol açtı. Doğrudan köyün dışındaki pazarla doğrudan ilişki kuran ve bu ilişkiyle güç kazanan ve önceden hiç olmadığı bir konumda olan erkektir.

Kapitalist dünyayla temas toplumsal ilişkileri taklit eden bahçeci toplumlara yol açar -ve Batılı antropologların o zaman savı bu durumun kapitalizmdeki benzer özellikteki toplumsal ilişkilerin tüm toplumlarda evrensel olduğunu gösteriyor olmasıdır.

İlk tarım toplumlarıyla ilgili bilimsel araştırmaların bu tip çarpıtmaları kesip atması gerekirdi.

Eleanor Leacock'un ileri sürdüğü gibi, matrilineal soyun kökenin ilkin evrensel olup olmadığını bilemiyoruz, çünkü dünya iktisadının etkisinden önceki okuryazar öncesi toplumları ayrıntılı inceleme şansına sahip değiliz. Bizim söyleyebileceğimiz yine de kadınlara yapılan baskıyla ilgili evrensel bir deneyimin olmadığı ve sınıf ayrımı ve devletin doğuşuyla sistematik bir biçimde yalnızca toplumsal bir açı oluştuğudur. Bu konuda Engels yüzde yüz haklıydı.

KÜÇÜK HATALAR

Engels yine de eleştirel okunmazsa yanıltıcı bir çalışma haline gelecek *Aile'nin Kökeni*'ni üzerine kendisinin ciddiye aldığı daha alt önemdeki iki sorunda fena şekilde yanıldı.

O toplumsal örgütlenmenin önceki, tamamen farklı bir biçimine geri giden soya dayalı toplumlarda ('kızkardeş' denilen kendi kuşağınızdan olan soyun kadınlarının olduğu, 'ebeveyninizin' kuşağından olan her erkeğe 'dayı' denildiği, vb. yerde) olan akrabalıkların sınıflandırılmasıyla ilgili Morgan'ın görüşlerine sahip çıktı.[181] Onun dayandığı akrabaları sınıflandıran sistem 'toplumsal fosil'di. Engels Morgan'dan aldığı bu 'eskimiş' görüşlerle erkekkardeşler topluluğu kızkardeşler topluluğuyla evlendiği zaman 'topluluk evliliğinde' bir aşamanın varolduğunu kanıtladığı sonucuna ulaşır.[182] 'Çiftleşen aile' barbarlığın özniteliğiyken onun kanıtlamasını yaptığı 'topluluk evliliği' 'yabaniliğin özniteliği'ydi.[183]

Aslında gördüğümüz gibi, göçer avcılık ve toplayıcılık ('yabanilik') zümrelerdeki çiftlerle ve çocuklarıyla ilgili esnek bir örgütlenme dışında topluluk evliliğini bir yana bırakın güçlü soylarca nitelendirilemez.[184] Engels cinsel ilişkilerin 'naif, ilkel, orman kaçkını niteliğinin olduğu dönemin kalıtları olarak soy örgütlenmelerini gördü.[185] Aslında bu örgütlenmeler, ilk tarım yerlileri yüzlerce köyünün kurulmasına yol açtığında, toplumu ilkin eşgüdümlü çalıştıran karmaşık mekanizmalardı –bu gelişmeler aslında eski 'üretim ilişkilerinin' hantallığının olmadığı, üretim güçlerinin gelişiminin bir açıklamasıydı. Engels yanıldı, onun temel Marksist yöntembilimi yanlış olduğundan değil ama tutarlı biçimde onu yeterince uygulamadığından yanıldı.

Engels'in aynı zamanda 'ilkel gelişigüzel cinsel ilişki' olarak başvurduğu ailenin önceki şeklinin şifrelerini çözme denemesinde bile yanlışı vardı. O insana evrilmiş atasal ape şeklinde böyle bir aşamanın gerçekleşmiş olmasının zorunlu olduğunu ileri sürdü, çünkü doğayla başa çıkmak için gereken ortaklaşma üzerine

yapılan tüm girişimleri 'kıskanç erkek' tek başına önlemiş olabilirdi. O 'kıskançlık geç gelişen karşılıklı bir duygudur' -gördüğümüz gibi goriller ve şempanzeler üzerine araştırmada doğru olarak önerilen bir sonuçtur- diye belirttiği henüz tek sayfada onun mantığı çöker ya da benzer şekilde daha sonrakinde çöker.[186] 'İlkel gelişi güzel ilişki'ye denk düşen kendi kavramı hiç açık değildir, çünkü bir noktada o 'sınırlı dönem için ayrı bir çiftleşme' üzerine temellenen bugün bizim 'seri tekeşlilik' dediğimizden daha yetersiz bir görüş ileri sürüyordu.[187]

Aslında Engels burada ne onun ne de bizim kesinlikli bir biçimde herhangi bir şey bilmediğimiz bir konuda çok uzun bir dönemle ilgili (yaklaşık 3 milyon yıldan fazla) kör bir kurgulamaya takılarak yanlışlık yapar. Biz atasal apelerin sıradan şempanzeler gibi erkek merkezli ya da pigme şempanzeler gibi dişi merkezli topluluklarda örgütlenip örgütlenmediğini bilmiyoruz ve modern göçebe avcı toplayıcıların örgütlenme biçiminin nasıl ortaya çıktığını kesin olarak bilmiyoruz. Bildiğimiz birlikte kalmayı seçtikleridir -yaşamını sürdüren avcı-toplayıcılar arasındaki ilişkilerin sınıflı toplumlara hak görülenlerden ve pek çok insan doğası üzerine görüşten çok farklıydı.[188]

Gerçekte Engels'in kendisinin içine düşmediği, ama destekçileri ve karşıtları tarafından genelde ona atfedilen bir başka yanlışlık vardır. Erkek hakimiyetinden önceki dişinin yönettiği devreyi gösteren 'anaerkil' teriminin kullanımında yanlışlık olmuştur. Terimi kullananlar hep sınıf hakimiyetine ve devlete benzer bazı şeylerin olduğunu varsayıyorlar, ama o dönem erkeğin değil kadının himayesi altında olunduğu bir dönemdi. Engels açıkça böyle bir görüşü reddetti. O Alman yazar Bachofen'dan 'ana hakkı' terimini aynı aşamada evrensel olduğuna inandığı dişinin soyu boyunca inceliğinin değerini belirlemek için aldı. Ama şunu ekledi: 'Ben terimi kısalığından dolayı bırakmıyorum. Yine de mutsuz bir seçim, çünkü bu aşamada meşru anlamda haklı olarak böyle bir şey yoktur.'[189] Kesin olarak hem avcı-toplayıcı hem de ilk tarım toplumlarının belirleyicisi hem kadının ve hem de erkeğin kararın verilişine birbirlerini dışlamadan katılmasıdır.

ENGELS'İN GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ KANITLAMASI

Engels 'kadın cinselliği dünya tarihinin kusurudur' savıyla kadınlara yapılan baskının doğuşunu tanıtladığı ve sınıflı toplumun doğuşuyla ilişkilendirdiğinde en verimli dönemindedir. Ama bu kusuru ayrıntılarıyla açıklamaya çalıştığında onun kanıtlaması bazen zayıf kalır. O neden yeni sınıflı toplumda hakim olanın zorunlu biçimde *erkekler* olduğunu göstermez. O erkeğin hem yiyeceği hem de üretim aletlerini üretmiş olduğunu, bu şekilde mülkiyet haklarını ve üretim fazlasının üzerindeki denetimi sağlamış olduğunu[190] ve mülkiyeti karılarının akrabalarının üzerine değil, oğullarının üzerine geçirmeyi istediklerini söyler. Ama o, erkeğin kendi en yakın akrabalarının kendi kızkardeşlerinin çocuklarıyla birlikte yaşadığı binlerce yıldan sonra neden aniden bu isteğe gerek duyduğunu göstermez.[191] Onun kanıtlamasındaki boşluğu doldurmak için iki tür çalışma yapıldı.

İlk olarak kadınların etkili olduğu eski soyların parçalanmasında devletin ortaya çıkışının etkisini vurgulamış olan Eleanor Leacock ve Christine Gailey gibilerin açıklaması vardır. Devlet yeni oluşan yönetici sınıfıyla toplumun geri kalanını kendi emri altına alır. Ama bu eski akrabalık bağı olan toplulukların 'akrabalık yetkesinin ve özerkliğinin' yıkılması anlamına gelir. Bu topluluklar ayakta kaldığı

sürece, insan kitlesine devletin ve yönetici sınıfın istemlerini yüklemek için ileti kabloları gibi durur. Ve bu yapıya gereken yalnız üretkenliği aktarmak değil, hem de bu toplulukların üyelerinden gelen üretken kararları aktarmaktır. Biyolojik yeniden üretenler olarak kadınlar kaybetmektedir.[192]

Ama kendi içinde bu açıklama Engels'in yeni yönetici sınıfta ve devlette kadınların neden erkeklerle birlikte gücü ve alınan sonucu eşit paylaşmayışlarını açıklamaz -ne de kadınların neden çoğunlukla sömürülen sınıflar arasında ikinci sınıf bir role indirgenmek zorunda olduğunu açıklar. O eski düzenin çöküşünü açıklar ama yeni düzende varolan cinsiyet hiyerarşisini açıklamaz.

Gordon Childe ve Ernestine Friedl'ın farklı şekillerde ileri sürdüğü alternatif açıklama, kadınların üretken rolünü ve tarihsel gelişim içindeki farklı noktalarda biyoloji tarafından oynanan rolü vurgular.

Childe ilk cilalı taş devrinde üretimde kadınların önemli bir görev üstlendiğini belirtir. Erkeklerin kümes hayvanlarına ve sürülere benzediği bir iş bölümü vardı. Ama onun tartıştığı cilalı taş devri devriminin çıkış yolu:

Ekimi geliştirmek için uygun bitkiler ve yöntemler keşfetmek, toprağa bakmak, ürünleri kaldırmak, depolamak ve besine dönüştürmek için özel alet edevatlar tasarlamaktı... Bütün bu icatlar ve buluşlar etnografik kanıtla, kadının işiyle değerlendirildi. Çömleği yapan kimyanın, yünü eğiren fiziğin, dokuma tezgahını yapan mekaniğin, keten ve pamuğu sağlayan botaniğin de cinsellikle ilgili olduğuna inanılabilir.[193]

Ve ortaklaşmacı iktisattaki kadınların katkılarının rolünden dolayı, akrabalık doğal olarak kadının soyuna ait olarak dikkate alınır ve 'ana hakkı' sistemi üstün gelir.[194]

Bütün bu durum yine de önemli tarımsal uygulamalar olan çapanın ve kazıcı sopanın yerini sabanın almasıyla değişti. Saklanan stok önceden erkeğin etki alanındaydı ve saban kadının üretimdeki yerini sıkı şekilde azaltarak işlenebilir toprağı aynı etki alanına kaydırdı:

Saban... en fazla titizlik gerektiren angaryadan kadını kurtardı, ama tahıl ürünleri üzerindeki tekelden ve bu tekilin getirdiği toplumsal konumundan yoksun bıraktı. Barbarlar arasında oysa kadın normalde tarlaları çapalar, sabanı sürense erkektir. Ve en eski Sümerlilere ve Mısırlılara ait belgelerde bile saban süren gerçekten erkektir.[195]

Ernestine Friedl bahçeci toplumlarda kadın ve erkeğin göreceli konumunun onların üretime katkılarına dayandığı kanıtlamasını yapar. Örneğin kimi bahçeci toplumlar da var ki kadınlar temel ürünleri üretir ve erkekler alışverişi yapar ve kimisinde erkek temel ürünleri ürütürken kadın alışverişi yapar.[196] Erkeğin konumu ilkinde daha yukarıdadır. Erkeğin hakimiyetinin hüküm sürmesi içerdeki topluluktaki malların dışarıya dağıtımını yapmakta kadınlara göre daha fazla haklarının olmasındandır.[197]

Friedl pek çok toplumda belli etkinliklerin kadınlardan çok erkekler tarafından yapılmış olmasının yatkınlıktan ileri geldiğine dikkati çeker. Bazı avcı-toplayıcı toplumlarda kadın avlanır, ama hamilelin son dönemlerinde... [ve] çocuğu doğduktan sonra taşımasının getireceği yükten dolayı av yapması engellenir.[198] İlk tarım toplumlarında, zanaatlar iki cins tarafından da yapılır, ama metali işlemek hemen hemen erkeğin işidir.[199] Ve pek çok toplumda -bütününde olmamakla birlikte- yalnız erkek savaşçıdır.

Biyolojik zorlamalar ve toplumsal gereksinmeler arasındaki etkileşim iş bölü-

mündeki benzer değişikliklerin temelidir. İnsan türleri toplum ayakta kalacaksa kendini yeniden üretmelidir. Ama yeniden üretim ölçeği -her yetişkin kadından kaç tane çocuğa gerek vardır- büyük ölçüde değişir. Göçebe avcı-toplayıcı toplumda gördüğümüz gibi, bir dönemde kadın tek çocuktan fazlası için sorumluluğu olmadığından, çocukların doğum aralıklarının ayarlanmasının bir ödülü vardır. Tersine tarım toplumları için her çocuk potansiyel olarak fazladan bir yetiştiriciydi ve bulaşıcı hastalıkların ve bitip tükenmez savaşların getirdiği yıkımların daha büyük zararlar vermesi yüksek ölüm oranlarının karşılanmasını gerekli hale getirdi.[200] Böylece toplum için olası olan yüksek doğum oranlarıdır. Ölüm, kısırlık ya da çocuk düşürmeyle -beslenmesi için annesinin sütüne muhtaç olan bebekler için tehlike yaratan- en büyük risklere açık olan kadınların böyle etkinliklere (savaş, uzun süreli yolculuk, tarımla ilgili yoğun ağır ödevler gibi) katılmaması tüm toplumun çıkarları arasıda yer alır.

Bu durum çapaya ve kazıcı sopaya dayalı ama sabana ve sığır gütmeye dayalı olmayan toplumlardaki üretilen besinin çoğunu neden kadının yaptığını açıklayacaktı. İlk etkinlikler grubu zorlu ve yorucu bir fiziksel emek gerektirebilir, ama ikinci etkinlik gurubunun aşırı derecede yeniden üretim değerini etkilemesi olası değildir. Böyle bir toplumun kadını erkekten ayrı fiziksel yeniden üretim sağlandığı zaman köyünde, soyunda ya da ev halkında daha değerlidir -kendilerini ya da en azından yeniden üretim yeterliliklerini tehlikeye düşürebilen etkinliklerden kaçınırlar.

Sonuçta kadınlar avcılık-toplayıcılıkta ve ilk tarım toplumlarındaki yeniden üretimin olduğu kadar üretimin merkezidir. Ama onlar yoğun tarımın ve kent devletlerinin ortaya çıkışıyla ve komünalden ya da akraba ortaklığından sınıflı topluma kayan en büyük üretim fazlasını yaratan üretim tarzlarından dışlanırlar.

Tarımı gerçekleştiren saban ve sığırlarla ilgili açıklama yetersizdir, çünkü Avrupalının işgali sabanla tanışılmasına yol açmadan 1500 yıl önce Yeni Dünya'da sınıflar oluşmuştu.[201] Bununla beraber yerel sulama çalışmalarının ilk kez kullanılmasıyla birlikte yoğun tarımın farklı bir tarzına dönüş vardı. Kadınların çoğunlukla yeniden üretken rolleriyle dışta bırakıldığı başka etkinliklerde bir artış oldu -uzun yolculuğu gerektiren ticaret ve savaş. Tüm bu etkinlikler özel bir topluma uyan üretim fazlasını arttırdı. Tüm bu etkinliklerde erkekler kadınlardan daha çok çaba gösterme eğilimindeydi. Ve tüm bu çabalar oldukça değerli insan topluluklarının hakim sınıflara dönüşmesini özendirdi.

Bu yeni üretim etkinliklerinin yükünü kaldıran erkeklerin çoğu hakim sınıfın parçası olmadı. Çoğu saban süren prens olmadı ve çoğu askerlikte savaş kahramanı olmadı ve her iki işi yapanlar da ilk yönetici sınıfı oluşturmuş olan ve herhangi bir ağır işi hiç gerektirmeyen papazlığı kurmadı. Ama Gailey ve Leacoc'un açıklamasında temel öge, komünal örgütlenme biçimlerine temel olan eski soyun parçalanmasını yeni üretim şekillerinin özendirdirmiş olmasıdır.

Yiyecek ürünlerinin çoğu kadınlar tarafından taşındıkça kadın soyuyla yürütülen soy denetimi altında olan toprak ve üretim araçları herkes için anlamlı oldu. Bu durum kuşaklar boyu yetiştiriciliğin devamlığını garanti altına aldı. Bir kadın, onun kızkardeşleri ve onların eşleri soyun toprağının ekilmesi, böylece yaşlılıklarında kendilerine bakılması için kız çocuklarının olması için can atacaklardı. Toprağın oğula aktarılmaması gerçeği hem anne hem baba için önemsizdi, çünkü oğul yiyecek üretiminin asıl yükünden sorumlu olmayacaktı.

Yine de temel besin maddelerinin üreticileri erkekler olduğunda, durum de-

gişti. Bir çift tam olarak fiziksel açıdan kendilerini geçindiremeyecek duruma geldiğinde, onları korumak gelecek erkek kuşağının üretimine bağlı oldu. Herhangi bir özel ev halkının yaşamını sürdürmesi kadınlardan daha çok aynı kuşaktaki ve gelecek kuşaktaki erkeklerin üretimine bağlı hale geldi. Öbür soylar tarafından denetlenen toprakta çalışacak olan babanın kızkardeşlerinin oğullarına bel bağlanması, ebeveynin ev halkına bağlı olan çiftin oğullarını korumaya çalışmaktan daha az güvenilirdi. Patrilineality ve patrilocality matrilineality ve matrilocality'e göre üretim mantığına çok daha uygun oldu.

Aynı toprağın sürekli ekiminin, yer değiştiren tarımın (ya da kesip biçerek ve yakarak) yerini alması bu gelişimi yüreklendirdi. Kuşaklar boyunca toprağı değerlendirmek için ölçüler gerekliydi. Erkek ve kadının birlikte yürüteceği bu ölçüler, böylece aynı toprak parçasına bağlı olan erkek yetiştiricilerin kuşakları boyunca süren ilişkileri üzerine yeni bir önemle desteklenecekti.

Sonuçta erkekler artı üretimin asıl üreticileri olduğunda soylar pahasına sınıfların ve devletin doğuşu daha alt sınıflar arasındaki erkek hakimiyetini yüreklendirdi. Yeni oluşan yetke sahipleri mahsulün bir bölümüne el koymak için sorumluluklarını onların üzerine yükleyeceklerdi. Ve yetke sahiplerinin o zaman işin yönetilmesine ve tüketimin denetlenmesine ön ayak olan tüm ev halkı biriminin üzerine bu istemleri yüklemeleri gerekecekti.

SINIF, DEVLET VE KADINLARA YAPILAN BASKI

Matrilinel-matrilocal olsun olmasın bu yapı içindeki ilişkilerin özgün biçimde evrensel durumlar olması zordu. Çünkü önemsiz durumlarda bu ilişkiler olmuş olsaydı bile, belli bir noktada tarım geliştiğinde, patrilineal ilişkiler onların yerini alacaktı. Ve sınıfların ve devletin gelişimi devamında karmaşık akrabalık ilişkileri ağıyla erkek soyundan giderek patrileneality'i ataerkilliğe, senyörün ev halkına hakimiyetine dönüştürmeye başlayacaktı.

Ama sınıfların ve devletin gelişimi bir gecede olmadı. O yüzlerce hatta binlerce yıl alan bir süreçti. İlk yönetici sınıfları kuranlar kaynaklar toplumun geri kalanına yeniden dağıtılacak da olsa kendi ellerinde kaynakları toplayarak önceki sınıfsız toplumdaki üstün konumu elde etmiş olan atalarının konumuna sahip olurlardı. Ve madem ki bu toplumlar önceden patrilineality' e geçiş yapmıştı, onların erkek cinsinden olması olasıydı.

Gereken bir tek geçiş ani değil, üstelik uzun, diyalektik gelişen bir süreçti. Patrilineality'e doğru hareket toplumun kaynaklarını denetleyen temel figürler olarak erkeklerin ortaya çıkışını yüreklendirecekti. Bu durum devamında ev halklarında ataerkilliğin oluşumunu yüreklendirecekti. Ev halklarındaki ataerkillik sonrasında yönetici sınıf ve devlette erkeklerin hakimiyetini yüreklendirecekti. Onlar karşılıklılık bağlarıyla tüm toplumları bir arada tutan soylar arasındaki akraba evliliğini, hakim erkek soyunun ellerindeki kaynakların artışını hedefleyen bilinçli 'kadın alışverişi'ne dönüştürerek kendi çıkarlarına olan bir evlilik düzenlemesiyle soylarının eski denetimini ters yüz etmeye başlayacaktı.

Yeniden üreticiler olarak önemli üreticiler olan kadınlar şimdi toplumun her düzeyinde erkeklerin hizmetinde oldular. Sömürülen sınıflar arasında hâlâ onlar çalışıyordu. Ama tüm koşullarda erkeklere göre çok daha fazla üretmiş oldukları çoğu durumda bile, ev halkının toplumun geri kalanıyla ilişkisini belirleyen temel

üretim fazlasını üretmemiş ve denetlememişlerdi ve böylece hâlâ erkeklere göre aşağı görüldüler (ya da doğrusu ataerkil tarımda ya da zanaatçı ev halkında hem kadınlara hem de çocukları yöneten aynı erkekten aşağıda). Yalnızca ev halkında erkeğin olmadığı (örneğin kimi balıkçı topluluklarda ya da kimi zanaatçı topluluklarda koca erken öldüğünde) ya da bazı ticaret şekillerine kadınların katıldığı (Batı Afrika bölgelerindeki gibi) onlara üretim fazlasını sağlayan çeşitli durumlar istisnaydı. Bu tip durumlarda kadın ataerkilliğin dişi bir türü oldu. Ama bu tip durumlar kuralın hep dışında kalan istisnai durumlardı. Ve doğal olarak üretimin köle emeğinin gasp edilmesine dayandığı durumlarda da toplumun temel yapısında ev halkının ve erkeğin hakimiyeti bulunmazdı.

Yönetici sınıflar arasında kadın farklı şekilde baskı gördü. Başkasının bedelini ödediği bir konuma gelen farklı yöneticiler arasında kadın oradan oraya giden bir oyuncak oldu. Böylece onlar toplumun geri kalanının sömürüsüne katılmış olsa da kendi adlarına olayları başlatan yönetici erkek sınıfıyla tam eşit olmaları seyrek görülürdü. Ve uç noktadaki örneklerde onlar kendi dünyalarına, pudah'ın ya da haremin dünyasına kapatıldı. Kocanın ya da oğlun etkilerinden kurtularak tek bir biçimde katılmayı umabildikleri daha geniş bir dünyadan uzaktaydılar. Kadının kendi elindeki gücü taşıdığı kraliçelik ve kocasının ölümüyle kazandığı saygınlık farklı istisnai durumlardı. Ama yine istisna hiçbir zaman kural olmadı.

Engels o zaman ataerkil ailenin oluşumunu gerektiren süreçle ilgili kimi açıklamalarında yanılmış olabilir. Ama o tarihsel yeniliğin üzerinde durmakta ve onu kadınlar için basitçe bir devrim değil, insanlık tarihindeki en kesin deneyimlenen bir dünya tarihi kusuru olarak görmekte haklıydı. O aynı zamanda gereksinimin toplumun canlı bir üyesine dağıtılmamış olduğu şeklinde düşüncesini geliştirmekte haklıydı.

Toplumun üstünde altında gerçeklikteki dönüşüm zorunlu biçimde ideolojideki dönüşümlere yansıdı. İlk cilalı taş devri döneminin tarih öncesi toplumlarının kalıtları arasında phallic heykeller eksik kalırken tanrıçaya tapınmayı gösteren, küçük kadın heykelleri boldur.[202] Sınıflı toplumlar geliştikçe vurgu büyük ölçüde tek bir erkek tanrının her şeye gücünün yetmesiyle belirginleşen M.S. 5. yüzyıldan sonra Avrasya'nın çoğunda hakim olan büyük dinlerle birlikte tanrıların rolü üzerinedir. Hem yönetici hem de yönetilenin ideolojisi kadın figürlerine daha alt bir rol bırakmış olsa bile, erkeğin baskın olduğu bir rol oldu.

Engels aynı zamanda başka şeylerin üzerinde de durdu. Ayrıca üretim araçlarının gelişmesi, aile yapısında ve kadınlara yapılan baskının niteliğinde daha fazla değişiklikler yarattı. Engels'in ileri sürdüğü bu durum ona göre 'tek eşli aile'nin yerine ataerkil ev halkının geçmesiyle birlikte gerçekleşen feodalizmin eski köleye dayalı üretim tarzının yerini almasıyla gerçekleşti. Yeni tek eşlilik... daha yumuşak şekillerde erkeğin hakimiyetini gizledi ve en azından eski çağdakine göre daha serbest ve daha saygın bir konumda dış koşullara uygun olarak kadının çalışmasına izin verdi.[203]

Değişimin ayrıntıları burada bizi ilgilendirmez. Önemli olan sınıflı toplumda bile ailenin doğasında ve kadına yapılan baskının niteliğinde değişiklikler olmuş olması şeklindeki Engels'in anlayışıdır. Bütün sürecin pek çok modern feminist kuramcının yapmayı denediği şekilde 'ataerkil'liğin tek bir kategorisi altına sokulamayacağıdır. Sömüren ve sömürülen sınıfların aileleri arasında hep büyük farklılıklar vardı: siz basitçe Romalı köle sahibinin ailesi ve Romalı kölenin ailesini, ya da feodal lordun ailesiyle feodal köylünün ailesini denk tutamazsınız. Ve siz bir

yönetici sınıftan öbürüne geçtiğinizde aileler arasında önemli ölçüde farklılıklar olurdu. Daha alt düzeyde olsa da kadınların yönetici sınıfta rol oynadığı bir toplum –Chaucer ya da Boccacio'nun feodal Avrupa'da görmüş olduğu gibi- kadınların purdah'da yaşadığı topluma göre önemli ölçüde farklıdır. Gelin-parasının olduğu bir toplum evlilik ödemelerinin olduğu bir toplumdan farklıdır. Bu konudan söz etmek her konuda kadınlara yapılan baskıyı görmezden gelmek değildir, tersine onun altında yatan değişimleri göz önüne almaktır -bu konunun farkına varılmasının ön koşulu birtakım insan doğası üzerine açıklamalar değil, ama somut tarihsel gelişmelerin bir ürünü olan daha ileri gelişimlerle ortadan kaldırılabilen birtakım şeylerin açıklamasıdır.

Ailenin Kökeni'nde en önemli pasajlardan bazıları bu ileri gelişmelerden bazılarının taslağını çizmeye çalıştı. Engels kapitalizmde bile emekçi sınıfın kadınlarının iş gücüne katıldığını ve böylece kendi kazancını sağladığını vurgular -önceki sınıflı toplumlarda bilinmeyen bir ölçüdedir:

Geniş ölçekli sanayi evden emek piyasasına ve fabrikaya aktarıldıkça ve genelde kadına yeterince ekmeği kazandırıldıkça, proletarya evindeki erkek hakimiyetinin son kalıntılar olanı tüm temellerini kaybetti - Belki tek eşliliğin oluşumunda kökleşen kadınlara yönelik kabalıklardan bazıları istisnadır. Bu yüzden proletarya ailesi en tutkulu aşk olaylarında ve en sıkı biçimde iki tarafın inançlılığında bile katı anlamda artık tek eşli değildir... Kadın aslında ayrılma hakkını yeniden kazandı ve erkek ve kadın evliliğini sürdüremediğinde onlar ayrılırlar.[204]

Ama ücretli işgücüne kadınların girişi özgürlük için yeterliyse tek tek ailede yeniden üretimin sürekli hale gelen düzenlemesi bu özgürlüğün yeterliliğinin oluşmasını önler.

O [proletaryadan bir kadın] *ailesinin özel hizmetinde görevini yerine getirirse, kamu üretiminden dışlanmış olur ve herhangi bir şey kazanamaz; ve o kamu sanayine katılmak isterse ve bağımsız olarak yaşamını kazanırsa, görevlerini yerine getirdiği bir konumda olmaz.*[205]

Bu yüzden varolan toplumdaki kadınlar çelişkili bir durumdadırlar. Onlar tam olarak eşitliğin olabilirliğini görebilirler ve böylece komünal üretim tarzı yıkıldıktan sonra farklı bir rahatlıkla erkek hakimiyetiyle hesaplaşabilirler. Ama onlar çocuk sahibi olmaktan vazgeçmedikçe bu eşitliği sağlamaları engellenir. Yasama da bu acı dolu çelişkinin üstesinden gelemezdi. Engels ona vurgu yapsa da yasama daha ileri bir gereksinime, devrime, değişime açık olduğunda hoş karşılanacaktı:

O zaman kadınların kurtuluşu için ilk öncül kamu sanayinde tüm kadın cinselliğinin yeniden üretimi olduğu apaçık olacaktır; ve bu durum yeniden yıkılacak toplumun iktisadi birimi olan tek tek aile tarafından sahip olunan niteliği ister... Ortak mülkiyetteki üretim araçlarının geçmesiyle beraber tek tek aile toplumun iktisadi birimi olmayı bırakır. Özel ev idaresi toplumsal sanayiye dönüşür. Çocukların bakımı ve eğitimi kamunun konusu olur.[206]

Bu durum cinsiyetler arasındaki ilişkiyi tamamen dönüştürecektir. Yeniden üretim takıntısı ve mülkiyet hakları ortadan kalkarsa, Engels halkın yeni gerçekten özgür kalan yollardan birbirleriyle ilişki kurmakta serbest olacağını ileri sürer. Biz yalnızca yeni ilişkilerin neye benzeyeceğini varsayabiliriz:

Bu durum yeni bir kuşak ortaya çıktıktan sonra yerleşik hale gelecektir... Böyle insanlar ortaya çıktığında bugün onların yerine getirmelerinin gerekli olduğunu düşündüğümüzle ilgili bir eleştiriyi dikkate almayacaklardır. Onlar her-

bir bireyin pratiği üzerine... kendi pratiklerini ve kendi kamu görüşlerini oluşturacaklardır -ve bu onun sonu olacaktır.[207]

Ailenin Kökeni'nin öbür bölümlerinde güncel olmayan gerecin kullanımının ve çeşitli biçimlerde dolaylı kanıtlamaların kullanımının sıkıntısı yaşanır, buradaki pasajlar kendi modernliği içinde aydınlıktır. Engels bu pasajları yazdığı zaman döneminin ilerisindeydi. Değişik şekilde sanayi devriminin ilk aşamalarında çalışan sınıflar arasında ailenin yıkılmasından sonra Lindsey German ve başka yazarların yazdıkları gibi, kapitalizm çalışanların gelecek kuşaklarının toplumsallaşmasını sağlamanın tek yolu olarak burjuva aile şeklini benimsetmenin yollarını aradı.[208] Bunun için girişilen çabalar işgücü içinde kadının yer almasını sınırlamak için dini vaaz yapılması ve yasanın kullanılmasıdır. İkinci Dünya Savaşından sonra yine de sermaye birikiminin aralıksız sürmesi bu sınırlamaları kırdı, bu yüzdendir ki Katolik ahlakının ya da İslam kanunlarının hakim olduğu ülkelerde bile işgücü içinde kadınların oranı sürekli tırmandı, oysa İngiltere'nin bölgelerinde kadınlar şimdi istihdam edilen çalışan sınıfların büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır.

Devlet sosyal hizmetler ve eğitimin koşuları açısından Engels'in dönemindekine göre daha geniş bir rol oynamak zorunda kalsa bile hâlâ yeniden üretim özelleştirilmiş kalır. Pek çok kadın ücretlidir ve öncesinde hiç olmadığı kadar bağımsız bir yaşam sürmeyi bekler, ama hâlâ onlar kendilerini çekirdek aile tanımları içinde yer alan çocuk bakımının yükünü çekmek zorunda bırakılmış bulur. Bundan dolayı hem kadın hem erkek geçmişte onlara uygun görülen pek çok şeye karşı direnç gösterdi -dengesiz ücret, cinsiyete dayandırılan işler, kadınların bedenlerinin mal olarak ele alınması, aile içi şiddet, evlilikleri engelleyen ve yıkan ruh. Bir gerçeklik olan bu görüyü engelleyen bir toplumda her yerde herkes için daha iyi bir yaşam görüsü ortaya çıkaran dirençtir.

SONUÇ

Yüzyıl öncesinden çok az yazı bugünkü araştırmaya esin kaynağıdır. Etkin sermaye birikimine eşlik etmiş olan araştırma bilgi ve kuramlaştırmanın patlamış olduğu bu dönem için şaşırtıcı değildir. *Emeğin Oynadığı Rol* ve *Ailenin Kökeni ve Devlet* kendi dönemlerinin bilim anlayışlarını hem geliştiren hem de yaygınlaştıran girişimlerdi. Engels'e ve 1840'ların ortasında Marx'la geliştirdiği yöntemine büyük itibar sağladı. Onlar hâlâ bugün türümüzün ve toplumun evrimi üzerine bugünkü pek çok yazıda eksik kalan bakışı giderirler. Engels öldükten sonra bulunmuş olan temelin dikkate alınmaması ya da değiştirilmesi gerektiğini onlar bize gösteriyor. Ama hâlâ koruduğu büyük ölçüde bir değer vardır. Arkeologların ve antropologların hemen hemen gündelik temel üzerine ürettiği deneysel gereç yığınını anlamlı kılmayı isteyen herhangi biri için değersiz bir çıkış noktasını biçimlendirebilir. Ve böylece onlar kapitalizmin değişmeyen 'insan doğası'nın temellerine dayalı olmasının kaçınılmazlığını ortaya koyduklarında 'sosyobiyolojistlerin ve 'saf maymun' kuramcılarının anlamsızlıklarını çürütmekte bize kalan çalışmaları bugün bize yardımcı olur.

Çeviri: Ali Timuçin

DİPNOTLAR

1. Modern burjuva felsefesi tarihinde deneycilik ve usçuluk arasında bilgiye nasıl eriştiğimiz konusunda başka kanıtlamalarla kesişseler de bu iki görüş arasında tarihi ankamda çok yoğun bir polemik oldu.

2. O çalışmasını bitirmedi, ama ölümünden kısa bir süre sonra the German Socialist Journal'de (*Die Neue Zeit)* eksik haliyle yayınladı.

3. Morgan'ın kitabı üzerine Marx'ın pek çok yararlandığı not, Karl Marx adında Etnolojik defterler şeklinde yayınlandı.

4. Gregor Mendel gerçekten 1865'de Bruen'de (Brno) yayınlanan bilinmeyen bir dergide bulgularını yayınladı, ama yüzyılın bitimine kadar bu yazılar başka biyologlar tarafından yeniden bulunamadı.

5. B Trigger, 'Comment' on Tobias, 'Piltdown, the Case Against Keith', *in Current Anthropology*, Vol 33, No 3, June 1992, p275.

6. Bütün bu karmaşık açıklamalar için bkz., A Kuper, *The Chosen Primate* (London 1994), pp33-47.

7. 1960'lardan önce insan evrimini açıklama girişimlerinin yetersizliği konusunda bkz. R. Foley'nin (ed.) önsözüne, *Hominid Evolution and Community Ecology* (London 1984), p3.

8. C. Stringer, 'Human evolution and biological adaptation in the Pleistocene, in ibid, p53.

9. N. Roberts, 'Pleistocene environment in time and space', in ibid, p33.

10. Bilginin bu şekilde hızla değişmesi diğer yandan önemli konularda güncelliğini kaybetmiş çok yararlı çalışmaların olabileceği anlamına gelir. Örneğin bu durum 1982'de yayınlansa da ve temel kanıtlaması benim burada gösterdiğime çok yakın olsa da insan evrimi üzerine gerecinin çoğunun Charles Woolfson'un Marksist açıklamasına yakın *The Labour Theory of Culture* çalışmasına uydurulabilir. Ben bu makaleyi yazarken ünlü 'Java insanı' fosilinin önceki düşünceden farklı olarak 1 milyon yaşından fazla olduğunu ve Australopihecine'in en eski örneğinin Etopya'da bulunmuş olduğunu ileri süren bilimsel yayında (*New Scientist* 7 May, 1994) haberler çıktı.

11. Onların en iddialı olan 'köktenci' ardıllarından biri olan Chris Knight. Onun kitabı *Blood Relations* (Yale, 1991) savlarını haklı çıkarma çabası içinde çarpıtılmış olgusal gerecin bir çoğuyla birlikte en önemli 'Just So' öyküsüdür.

12. Engels *Ailenin Kökeni*'nde, kendi belirlemeleri yapar.

13. Genel şempanzelere (Pan troglodytes) göre ayrı bir tür *Pan panicus*.

14. Birkaç zoolog hâlâ Orangutanları tartışsa da, bkz. Örneğin, J. H. J. Schwartz, *The Red Ape* (London, 1987), Peter Andrews (ed), *New Scientist*, 14 May 1987.

15. S.I. Washburn ve R. More, 'Only Once' P.B. Hammond, *Physical Anthropology and Archaelogy* (New York, 1976), p18.

16. R. Ardrey, *African Genesis*, (London, 1969), pp9-10.

17. C. J. Lumsden ve E. O. Wilson, *Genes, Mind and Culture* (Cambridge, Mass, 1981), p258.

18. R. Ardrey, op cit, p170.

19. C. J. Lumsden ve E. O. Wilson, op cit, p354.

20. Bu çalışmaları bilimsel olarak denetim altında tutmak kolay olmadı. Bu çalışmalar bazen sık ormanlıklara ve insanların kolayca erişemeyeceği ağaçların

tepelerine yayılan genelde 40 ya da daha fazla zümrenin izlenmesini gerektirdi, oysa insanın varlığının ape'in davranışını etkilemesiyle (yaygın ekime dayalı beslenme şeklini kullanamadan tek bir insani kaynaktan günlük olarak elde edilen yiyecek için örneğin şempanzelerin dövüşmesi) ayırt edilebilirdi. İncelemelerdeki kanıtlamanın sonucu farklı yorumlara açıktır. Yabanıl yaşam incelemelerini dikkate alan tartışmalar için bkz. I. S. Bernstein ve F. O. Smith (eds.), *Primate Ecology and Human Origins,* (New York, 1979); W. C. McGrew, 'Chimpanzee Material Culture' in R. A. Foley, *The Origins of Human Behaviour* (London, 1991), pp 16-20. Özgün araştırmalar üzerine açıklamalar için bkz. J. Goodal , *The Cimpanzees of Gombe*, (Cambridge, Mass, 1986); M. P. Giglieri, *The Chimpanzees of Kibale Forest* (New York, 1984); A. F. Dixon, *The Natural History of the Gorilla* (London, 1981); M. P. Galiliki, ve G Teleki, *Current Anthropology,* June 1981.

21. Bu yüzden 'kafeste dişiyi denetlemekte erkek daha yetenekli olduğundan', yabanıl yaşamdan farklı tutsaklık altında çiftleşme konusunda erkekler arasında saldırganlık R. H. Nadler'in 'Aggression in Common Chimps, Gorillas and Orang-utans' çalışmasına göre daha sık görülür; J. F. Dahl'in 'Sexual Aggression in Captive Pygmy Chimps' çalışmasına göre pigme dişi şempanzeler kafeste yapamadıkları şekilde yabanıl yaşamda çiftleşecekleri erkeklerin seçimini yapabilirler. Her iki makalenin özeti *International Journal of Primatology*'de çıktı, 1987, p451.

22. Bu konuyla ilgili kanıtlamanın özeti için bkz. N. M. Taner, *Becoming Human* (Cambridge, 1981), pp87-89.

23. R. Leakey ve R. Lewin, *Origins* (London), 1977), p64.

24. N. M. Taner, *Becoming Human,* op cit, pp96-96. Bkz. Dickson'a da, op cit, p148.

25. A. F. Dixon, op cit, p128. Şaşırtıcı biçimde Ardrey gorilin saldırgan olmadığını ve 'etki alanın zorlamasıyla' hareket etmediğini kabul eder -ve sonra onun evrensel ilkel itkilerini besleyen 'canlı igüdüler'ini tür buna mahkum olduğundan kaybettiği sonucunu çıkarır. R. Ardrey op cit, p126-127.

26. Bu durum anlamlıdır. Otçul besin maddeleri göreceli olarak büyüktür ve dağınık bulunan ağaçlarda ve çalılarda bulunur. Birey ya da topluluk için tümünü aynı yerde yemenin yararı da yoktur. Tersine et yalnızca bir tek hayvanı öldürmek için ortaklaşmaya gidilirse sağlanabilir –ve avı aralarında paylaşmadıkça eti sağlamaları olası değildir.

27. Lokelema'nın ve Bosondro'nun çizimlerine bkz. 25-35 yaşlarında bir dişi ve 5.5-7.5 yaşlarında bir erkek in N. M. Taner, *On Becoming Human*, op cit, pp124-125.

28. A. L. Zihlman, Common Ancestors and Uncommon Apes', in J. R. Durrant, *Human Origins* (Oxford, 1989), p98.

29. Ibid, p98. Bkz. J. Kingdo, *Self Made Man* (London 1993), p25. Cronin moleküler kanıtın goriller, genel şempanzeler ve insanlardan tümü kalan 'kalıt deposu' olarak *pan panicus*'u gösterdiğini ileri sürer. N. M. Tanner, *On Becoming Human*, op cit, p254.

30. Australpithecines genelde üç ya da dört türe ayrılır. İlki Australpithecines afaresis (Lucy takma adlı bütün bir iskeleti olan) modern insanoğlunun doğrudan atası olarak görülür; öbürleri bazı olanaklı çevre koşullarına uyarlanan ama bölgede değişiklik olduğunda yeni olanaklı koşullara geçiş yapamayan evrimsel çıkmaz sokaklar olarak görülür.

31. İlk Australpithecine iskeletlerini bulan Dart Australpithecines'in avcılığının kanıtı olarak onların yanında bulunan hayvan kemiklerini gördü. Ama o zamandan

beri bu sava karşı çıkılır ve kemikleri çoğunlukla sırtlanların bir araya getirdiği düşünülür.

32. Ape soyunun nerede bittiği insan soyunun nerede başladığıyla hem de insan soyunun farklı türlerden nasıl ayrıldığıyla ilgili evrensel olarak benimsenmiş bir açıklama yoktur. Yine de günümüzde çoğu açıklama ape'lerle Australpithecines'i bir arada gösteriyor ve bilinen en eski insan türü *homo habilis*'den gelen 2 milyon yaşındaki eski bir kafatasını benimsiyor. Bkz. R. Leakey ve R. Lewin, *Origins Revisited* (London 1993), p117.

33. P. V. Tobias, 'The brain of *homo habilis*' *Joumal of Human Evolution*, 1987, p741; R. Leakey, 'Recent fosil finds in Africa' J. R. Durrant (ed.), *Human Origins* (Oxford, 1989); N. M. Taner, *On Becoming Human*, op cit, p254.

34. Etopya'daki Omo'da ve Güney Afrika'da Klaises Nehri ve Border Mağara'sındaki iskelet kalıntılarının 130.000 ve 80.000-100.000 yıl önceki yaşamış modern insanlara ait olduğu ileri sürülür. Bu kanıta Milford Wolpoff ve Alan Thorne gibi insanlar karşı çıkar. Örneğin onların makalelerine bkz. 'The case against Eve', *New Scientist*, 22 June 1991 ve S. McBearty'nin insanın kökenleri üzerine 1987'de Cambridge'deki konferansındaki eleştirel yorumların özet metni, 'The origins of modern humans', Man 25, 1989, pl31. Aynı zamanda Filistin'de Qafzeh'de bulunan anatomik olarak modern insanların kalıntılarının 80.000-100.000 yaşında olduğu ileri sürülür. Örneğin McBreaty'nin 131. sayfadaki şu açıklaması: 'Bu açıklama modern insanlarla ilgili Afrikalı ya da Güney Batı Asyalı kökeniyle de tutarlıdır.'

35. Amerika'daki çeşitli ilk insan kalıntıları çağıyla ilgili çok fazla çelişki vardır. Kanıtlamalardan birinin özeti için bkz. Gordon R. Willey, 'The Earliest Americans', P. B. Hammond (ed.), *Physical Anthropology and Archaeology*, op cit.

36 Graves tarafından belirtilen bir nokta, 'New Models and Metaphors for Neanderthal Debate', *Current Anthropology*, Vol 32, No 5, December 1991, p513. yarım yüzyıldan fazla süren tartışmasının açıklaması için bkz. V. G. Childe, *What happened in History*, (Harmondsworth, 1954), p30.

37. Bu alternatif görüşe bazen 'çok-bölgeci görüş' denilir ve bu görüşün en iyi bilinen destekçisi Milford Wohlpoff'dur.

38. Tam olarak çok-bölgeci konumu tanımayan Roger Leakey gibi insanlardan 'Afrika'dan doğuş savları'na karşı kuşkular da vardır. Bkz. Örneğin Leakey, 'Recent fosil finds in Africa', J. R. Durrant (ed.), op cit, p55: 100.000 yıl önce dünyanın bölgesel olarak aynı türün ayrı topluluklarınca nüfusunun arttırıldığına inanıyorum; ama türümüzün modern biçiminin tek bir coğrafi kökeni olduğu fikrine katılmıyorum... Geniş biçimde dünyanın ayrılmış bölgelerinden gelen fosil kanıtı her nerede oluşmuşsa modern biçimde *homo sapiens*'in dünyanın daha arkaik bir nüfustan doğduğunu bana gösteriyor.' Onun 1993'deki *Origins Reconsidered* kitabındaki belirlemesi daha ölçülüydü, ama bu kitap tek köken görüşünü destekleyen Roger Lewin'le birlikte yazıldı. Birlikte yapılan yazarlık belki kitabın neden tartışmayla ilgili böyle bir aşırı görüş verdiğini açıklar. Bkz. R. Leakey ve R. Lewin, *Origins Reconsidered*, 1993, pp211-235. Öbür çelişkili açıklamalar için bkz.: Roger Lewin, 'DNA evidence strengthenes Eve hypothesis', *New Scientist*, 19 November 1991; J. Poulton, 'All about Eve' *New Scientist*, 14 May 1987; C Stringer, 'The Asian Connection', *New Scientist*,17 November 1990; 'Scientists Fight It Out and It's All about Eve', *Observer*, 16 February 1992; M. Wohlpoff and A. Thome, 'The Case Against Eve', *New Scientist*, 22 July 1991; S. Mcbrearty, 'The Origin of Modern Humans', *Man 25*, pp129-143; R. Leakey, 'Recent fosil finds in Africa', C. Stringers, 'Homo Sapiens: 'Single or Multiple Origin', J. R. Davent (ed.), *Human Origins*, (Oxford, 1989); P. Mellors ve C. Stringer (eds.), *The Human* Revolution (Edinburgh 1989); Pç Graves, 'New Models and Metaphors

for the Neanderthal Debate' *Current Anthropology,* Vol 32, No5, December 1991; R. A. Foley, *The Origin of Human Behaviour* (London, 1991), p83.

39. 'Çok-bölgeci görüş' ırkçılık için bir takım gerekçeyi sağlar görünür, çünkü bu görüş dünyanın farklı bölgelerindeki insanların on binlerce yıl öncesinden çok yüz binlerce yılda belli özelliklerinin ayrımlaşmasının gelişmeye başlamış olduğunu ileri sürer. Ama bu görüş temel bir mantık hatasını yaratmaktadır. O tek köken görüşünden farklı çok daha yavaş bir evrim oranı ve bu yüzden insani ayrımların evriminin çok yavaş oranda olduğunu varsaydığından, daha önemlisi son ayrımlaşmayı kanıtlamak için onun alınamamasıdır.

Yanlışlık Afrika'daki modern insanların kökenin beyaz ırkçılığı çürüttüğü ya da hatta Afrikalının 'beyazlar'a göre üstün 'ırk' olduğu savındadır. Bir ırkçı kolaylıkla modern insanların Afrikalı kökenini benimseyebilir ve o zaman onlar 'beyazlar'a göre daha yavaş evrim geçirdiğinden bunun Afrikalıları daha 'ilkel' gösterdiğinde ısrar edebilir. Bu kanıtlamanın temelinde yatan sav, ayrı olarak ve 100.000 yıl ya da yaklaşık bir zamanda Neandertallerden gelerek daha üst türlere doğru çok çabuk evrim geçirebilseydi, neden 20.000 yıl önce beyazlar siyahlara göre ayrı ya da daha üst bir tür olarak gelişemedi. Bu sav aslında Neandertallerin 'ilkel ape insanlar' olarak görüldüğü onlarca yıl içindeki en ırkçı kanıtlamaydı. Irkçı kanıtlamalar insanın kökenleri üzerine bu ya da başka varsayımlardan dolayı değil, yaşayan insanoğlunun genetik ve biyolojik oluşumuyla ilgili bildiğimiz varsayımları desteklemediğinden dolayı yanlıştır. İnsan türü tam bir genler ve fiziksel özellikler dizisiyle başka alt gruplardan ayırt edilen tek tek bireyler haline gelen ayrı alt gruplara bölünemez. Çoğunlukla insan türü derideki melanin miktarını, saçın dalgalı olmaya yatkınlığı, göz rengi, kan grubu, ağırlık, burnun büyüklüğü ya da başka bireysel özelliklerdeki değişikliklere göre gruplara ayrılabilir. Ama bu özel özelikleri olan topluluklar birbirine uymazlar. Az melaninli insan topluluğu ('beyazlar') kahverengi gözlü pek çok insanı içerir. Büyük burunlu insan topluluğu her melanin düzeyinden insanı içerir. Özel özellikler dünyanın belli bölgelerinde yoğunlaşmaya yatkın olduğunda bile bu durum gruplaşmanın çaprazlama kesişen doğasına uygundur: bu nedenle kan gruplarının coğrafi dağılımı hem melanine göre olan dağılama hem de orak hücre geni (Yunanlılar, Türkler, İtalyanlar, Araplar ve Afrikalılarda bulunan) dağılımına uymaz Bu yüzden genel anlamda bir ırk anlayışı -köle ticaretinin ve emperyalist bir işgalin ürünü- geçerli bilimsel bir kategori olarak kullanılamaz. Bu konudaki tüm tartışmalar için bkz. F. B. Livingstone, 'On the non-existence of human races', *in Current Antrophology', 3 (1962), p279;* Livingstone'un kanıtlaması üzerine T Dobzhansky'nin yorumu için de aynı yere bkz.

Arkeik kemiklerin ya da insanlığın genetik şifresini çözmek için yeni tekniklerin bulunmasıyla kuşkuya düşülmeyen geçmişle ilgili kuramlara bağlı olan ırkçılığa karşı bir kanıtlama oluşturmak herkes için temel bir yanlışlık olacaktı.

40. R. Ardrey, *African Genesis* (London, 1967), p20.

41. R. A. Dart, 'The Predatory Transition from Ape to Man', *International Anthropological and Linguistic Rewiev,* Vol 1, No 4, 1953.

42. Bu karşı görüşteki iki kişi M. Wolpoff ve A Thome'un kanıtlamasının sunumudur ('The Case Against Eves', *New Scientist,* 22 June 1991). Ama aynı sahte görüntü bu görüşü destekleyen kimileri tarafından varsayımlara konu edilir.

43. Olabildiğince izlenmesini kolaylaştıracak şekilde buradaki kanıtlamayı basitleştiriyorum. Aslında pek çok özellik pek çok farklı gen çiftinin ürünüdür. Ama bu bulunduğum noktanın geçerliliğini etkilemez. En modern genetik kuramlardan daha güncel olan bir açıklama için bkz. S. Jones, *The Language of Genes,* (London 1993), Ch 2.

44. Genetik bilimi gen ayıklanmasıyla eskisinin yerine geçen ('anagenesis') yeni bir türdeki tam bir sürekli tür dönüşümü ve eskisiyle birlikte yeni türlerin gelişiminde ('cladogenesis') alt bir gruba ayrılınması arasında bir ayrım yapar. Bkz. R. Foley'nin (ed.) giriş yazısı, *Hominid Evolution and Community Ecology*, p15. Alexeev yeni türlerin içinde gelişerek tüm insan türünü anlayanlara 'yığmacılar', yeni bir topluluk oluşturmak üzere ayrılan küçük bir topluluğu anlayanlara 'ayırıcılar' adını verir. O. Alexeev, *The Origins of Human Race* (Moscow, nd), p101.

45. Bu onların zorunlu olarak birbirlerini dışlamayı gerektirmeyen 'Afrikalı Havva' ve 'çok- bölgeselci' kuramları belirtmelerine öncülük etti. Eğer kafatasının şeklini denetleyen genler olası görünen çekirdek DNA'daysa, bu genler kaymanın ya da çevresel ayıklanma baskılarının sonucu olarak bölgesel olarak değişebilir. Bu nedenle her insanın mitokondriyel dokusunun ve ayrı kemik yapısının bölgesel devamlılığının Afrikalı kökenle uyuşmazlığını görmeyiz. Her ikisinin varlığı kesin olarak tek bir karşık üreyen nüfus şeklindeki insan ırkı görüşünü güçlendirir.', T. Rowell and M.C. King, letter in *New Scientist*, 14 Semptember 1991.

46. C. Stringer, '*Homo sapiens*, single or multiple orgigin'in J. R. Durant, op cit, p77.

47. S. McBreatty, op, p134.

48. Bkz. P. Graves, op cit, p521 and E. Zubrow, R. Leakey ve R. Lewin'den aktarılan, *Origins Reconsidered*, p234-235.

49. N. M. Tanner, op cit, p134.

50. Isaacs'in görüşlerinin ve Binford'un onlara getirdiği eleştirilerin özeti için bkz. R. J. Blumenschine, 'Breakfast at Olorgesalie', *Journal of Human Evolution*, Vol 21, No 4, October 1991 ve J. M. Sept, 'Was there no place like home?' *Current Antrophology*, Vol 32, No 2, April 1992.

51. J. A. Gowlett, 'The Mental Abalities of Early Man', in R. Foley (ed.), op cit.

52. N. M. Tanner'dan aktarılan, op. Cit, p206 aynı zamanda bkz. P.V.Tobias, 'The brain of *homo habilis*', *Journal of Human Evolution*, 1987, p741.

53. C. Woolfson, *The Labour Theory of Culture*, op cit, p3.

54. J. M. Sept, "Was there no place like home?', op cit, ve Binford, quoted in R. J. Blumenshine, 'Breakfast at Olorgesaille', p307.

55. P Graves tarafından aktarılan kanıtlama, op cit. P519.

56. Robert Cargett'in görüşü, R. Leakey ve R. Lewin'de gönderme yapılan, *Origins Reconsidered*, p 270; aynı zamanda bkz. M. C. Stimer, T. D. White ve N. Toth, 'The Cultural Significance of Grotta Guaterii Reconsidered', *Current Antrophology*, Vol 32, No 2, April 1992.

57. Oldukça garip olan, bu kanıtlamanın bir Marxsist olacak Chris Knight tarafından ortaya konmasıdır, op cit.

58.Lieberman'ın kanıtlamaları *Uniqely Human*'da (Cambridge Mass, 1991) yer alır.

59. Bkz. Gould ve Eldridge, *paleobiology* 3, 1977; onların görüşlerinin eleştirisi için bkz. Cronin ve öbürleri, *Nature* 292; tartışmanın bir özeti için bkz. C. Stringer, 'Human Evolution and Biological Adaptation in the Pleistocene', in R. A. Foley (ed.), *Hominid Ecology*, p57.

60. A. Kuper, op cit., p53.

61. Ibid, p79.

62. Bir çeşit sicim ya da ipin önemini Afrikalı memelilerin ilk insanın kendini

içinde bulduğu koşullan önemli ölçüde aydınlatabileceğinin ekoloji bilgisine sahip olan Jonathan Kingdon vurgular, bkz. *Self Made Man*, op. Cit., p51.

63. W. C. Mc Grew, 'Chimpanzee Material Culture', in R. A. Foley (ed.), *The Origins of Human Behaviour* (London, 1991), p19-20.

64. S.T. Parker ve K. R. Gibson, 'The Importence of Theory for Reconstructing the Evolution of Language and Intelligence', in A. B. Chiarelli and R. S. Corruccinia (eds.), *Advanced Primate Biology* (Berlin, 1982), p49.

65. T. Wynn, 'Archaeological Evidence for modern Intelligence', in R. A. Foley (ed.) *The Origins*, op. Cit., pp56-63.

66. A. Kuper, op. Cit., p89.

67. P. Graves, op cit, pp519-521; R. A. Foley, *The Origins*, op. cit., p83.

68 N. David, 'On upper palaeolithic society, ecology and technological change: the Noaillan case', in Collin Renfrew (ed.), *Explainin Cultural Change* (London, 1973), p276.

69. B. Arensburg ve B. Vandermeersch İsrail'de Carmel dağında Kebara mağarasında bulunan 60.000 yıl öncesinden kalan bir Neanderthal dil kemiğinin insanın konuşma yetilerinin morfolojik temelinin tam gelişmiş görüntüsünü verdiğini ileri sürerler. R. Leakey ve R. Lewin aktaran, *Origins Reconsidered*, op. cit., p272. Liberman bu bulgunun önemine karşı çıkar. Onun kendi karşı açıklaması için, bkz. *Uniqely Human*, op. cit., p67.

70. Lieberman, Ibid, p65.

71. C. Stringer, 'Human Evolution and Biological Adaptation in the Pleistocene', in R. A. Foley (ed.), op. cit., p67.

72. Hata Liberman dilin tam kullanımının geç bir gelişim olduğu savıyla emeğin rolünü vurgular: Konuşma şeklini denetleyen beyin mekanizmaları elle özenle yapılan işlerin kolaylaştırdığı şeylerden elde edilir.

73. Bu nokta çok önemlidir. Çünkü sosyobiyolojiyi en iyi çürütenlerden biri Stephen Gould, belli bir 'post modernist' başarısızlık üzerine son çalışmasında bir takım belirtileri ortaya koyar. *Buly for Brontosaurus*'da dilin birden bire 35.000 yıl önce oluştuğunu benimseme eğilimindedir, oysa *Wonderful Life*'da (London, 1989) o anlaşılırlıktan çok raslantısal yatkınlık ve keyfiliğe vurgu yaptığı bütün bir tarih felsefesinin taslağını çizer. Yazdığı şudur: 'Tarihsel açıklama doğa yasasından gelen doğrudan çıkarımlara dayanmaz, tersine sırayla herhangi bir adımdaki önemli bir değişimin son sonucu değiştirmiş olacağı önceki durumların öngörülemez ardışıklığı üzerine temellenir. Bu son sonuç bu nedenle önce gelene dayanır ya da ona bağlıdır -silinemez ve belirleyici tarihin temel niteliği' (p283). Ama aslında her şey 'olumsal' değildir. Belli koşullarda hem biyolojik dünyada hem de tarihte belli şeylerin olması olasıdır -türlerin kitlesel olarak ortadan kalkışıyla karşılaşıldığında, oluşan belli genetikli belli yaratıkların öbürlerine göre yaşamını sürdürmesi daha olası görünür, çevrede belli bir değişimle karşılaşıldığında, insani emek tarzlarının ve toplumsal örgütlenmenin öbürlerine göre yaşamla baş edebilmeleri daha olasıdır, toplumda belli değişikliklerle karşılaşıldığında, belli çıkarları olan sınıfların belli tarzlarda tepkide bulunmaları daha olasıdır. Bu nedenle biz yalnızca tarih yazamayız hem de bugünü aydınlatmakta sınırlı biçimde onu kullanırız. Gould'un kendisinin köktenci 1960'larda bunun farkına varmış olacağı duygusundan kurtulamıyorum ve onun bugünkü duruşu kişisel kanıdan daha çok düşünsel yaygın görüşlerdeki değişimin bir yansımasıdır. Onun bilimsel fikirlerini açıklarken kullandığı dilin kusursuz basitliği, bazen onun açıkladığı görüşlere öbür araştırmacıların ağır biçimde karşı çıkışlarındaki benzerlikler için ayırt edici olabilir.(*Wonderful Life*'da Burgess Shale'in bulguları üzerine onun özel yorumuyla

birlikte)

74. N.M. Tanner, op. cit., p56.

75. R. J. Rayner and others, *Journal of Human Evolution*, Vol 24, p219, S. Bunney aktarmış, 'Earley Humans were Forest Dwellers', *New Scientist*, 10 April 1993.

76. Bkz. Örneğin W. S. Laughlin'ın katkısına, 'Hunting, its Evolutionary Importence', in P. B. Hammond, op. cit, p42.

77. Örneğin, L. Binford, *Bones, Ancient Man and Modern Myths* (New York, 1981).

78. Örneğin bkz. B. J. King, 'Comment' on J. M. Sept, 'Was there no place like home?' *Current Anthropology,* Vol 33, No 2, April 1992.

79. N. M. Tanner, op. cit., p139.

80. Ibid, p149.

81. B. Trigger, comment on Tobias, 'Piltdown, the Case Against Keith', *Current Anthropology*, Vol 33, No 3, June 1992.

82. E. Leacock, 'Women in Egalitarian society', in *Myths of Male Dominance* (New York, 1981), p31.

83. Bkz. B. Trigger, V. Gordon Childe.

84. E. Gellner, *Plough, Sword and Book* (London, 1991), p16.

85. C. Ward Gailey, *From Kinship to Kingship* (Austin), p16

86. Bu Stalinist yorumlardan bazıları için doğruydu. Ama aynı zamanda gerçek soldan gelen bir takım insanlar için de doğruydu. Bu yüzden *Women Evolution*'nda Evelyn Reed'in açıklaması, genelde evrim karşıtı eski ortodoksluğun eleştirisi doğru olsa da o, *Köken*'de belli noktalarda Engels tarafından söylenen şeylere uydurmak için antropolojik verileri ciddi biçimde yanlış yorumlayarak başka noktalara gider. Bu durum örneğin ilk insanlardaki daha keskin bir 'rekabet' üzerine 'ilkel' toplumlarda sözde yamyamlığın rolü üzerine ve erkek soyuyla süren miras ve babalığın tanınması arasındaki sözde ilişki üzerine onun ileri sürdüğü savları için doğruydu. Reed'in çalışmasının bütünün eleştirisi için bkz. the review by Eleanor Leacock in *Myths of Male Dominance* (New York, 1981), pp183-194.

87. F. Engels, *The Origin of The Family, Private Property and the State* (Moscow, nd.), p6.

88. Morgan'ın durumunda bu maddeci anlayış 'insanların bitmeyen istekleriyle bağlantılarına göre toplumsal ve sivil kurumların düşüncenin ilk birkaç tohumundan gelişmiş olduğu'nu savunan idealist bir görüşle karışmış olmakla beraber, L. H. Morgan, *Ancient Society* p5. Morgan'ın devrimci olmadığı eklenmelidir. O burjuva demokrasisinin bütün öbürlerinin uğraştığı insan toplumunun en üst biçimi olduğuna inandı.

89. Ibid, p24.

90. Ibid, p18.

91. Engels, *The Origin of The Family,* op. cit., pp42-43.

92. Aslında modern arkeologlar ilk Antik Mısır'daki ve Merkez Amerika'nın maya kültüründeki gibi şehirlerin önemli bir rol oynamadığı belli toplumları içine alan tanımı azıcık genişletir, çünkü onlar genelde kent toplumlarıyla oluşan pek çok başka özelliği -ayrı zanaatçı ve idareci topluluğu, metallerin yaygın kullanımı, okuryazarlık vb.- tuttular. Aynı şekilde onlar alfabesi olmasa da şehirleri ve devletleri olan İnkalar ya da İslamiyet öncesi Batı Afrika'dakilere benzer toplumları da eklerler.

93. Thatcherismin mürşitlerinden biri olmakla birlikte Hayek'in, farkına varılan ortak hedefleri izlemek ve belli insanların yararına kullanmak adına örgütlü gücün istediğine kaynakları ayırmak için kullanılan yalnız tek bir dağıtım mekanizması isteyen halk kitlesine yol açarak çok tehlikeli doğal içgüdüler olarak dikkate aldığı ilkel komünizmin binlerce yılda üretmiş olduğu tartışmasını bıraktı.

94. Engels, *The Origin of The Family,* op. cit., pp157-159.

95. E. Friedl, *Women and Men, the Anthropologist's View,* (New York, 1975).

96. E. Leacock, 'Women's Status in Egalitarian Societies', *myths of Male Dominance*, op. cit., pp139-140.

97. R. Lee, *!Kung! San* (Cambridge, 1979), p118.

98 !Kung!'un başındaki ! Hint-Avrupa dillerinde olmayan tık sesini verir.

99. R. Lee, op.cit., pp244

100. Guago, Richard Lee aktarmış, op. cit., p244.

101. Le P. P. Lejune (1834), M. Sahlins aktarmış, *Stone Age Economics* (London, 1974), p14.

102. Colin Turnbull, *The Forest People* (New York), 1962), pp107, 110 ve 124-125.

103. R. Lee, op.cit., pp344-345.

104. E. Friedl, *Women and Men*, op. cit., p15.

105. R. Lee, op.cit., p336-338.

106. Tüm aktarılan cümleler R. Ardre'den, op. cit. Pp300, 30 ve 399.

107. W. Lloyd Warner, *A Black Civilisation* (New York, 1964), Sahlin'den aktarılmış, *Stone Age Economics,* op. cit., p123.

108. E. Friedl, *Women and Men*, op. cit., p14.

109. Bkz. R. Lee, op. cit., aynı zamanda bkz. C. Turnbull, *The Forest People*, op. cit., p127; M. Sahlins, *Stone Age Economics,* op. cit., p123.

110. M. Sahlens'in açıkladığı gibi, 'Yiyecek toplayarak yaşamını sürdürenler...marjinal yerlerde oturanlar,,, ürtim tarzları değişik olan.... kişilerle yer değiştirirler ilkin tarımla sonra sanayiyle daha verimli toprak parçalarının dışında tutulurlar.'. Avcı ve toplayıcıların etnografyası büyük ölçüde yarım kalan kültürlerde kayıtlıdır. İnce dinsel döngüler ve alışveriş koloniciliğin ilk dönemlerinde onların aracılık ettiği topluluk içi ilişkilere saldırıldığında ve karmaşık hale getirildiğinde iz bırakmadan yok olup, kaybolmuş olabilirdi: *Stone Age Economics*, op. cit., p8 and p38. Bir yüzyıl öncesinden bugüne toplumsal örgütlenmenin bazı farklı ilkelerinin !Kung!'da uygulanmış olabileceğinin kanıtı için bkz. R. Lee, op. cit., p340. Nasıl yontma taş devri avcı-toplayıcı toplumların günah çıkartan toplumlardan farklı olmuş olabileceğiyle ilgili kurgulama için bkz. R. Foley, 'Hominids, humans and hunter-gathers', in Tıngold, D. Riches and J. Woodburn, *Hunters and Gathers,* Vol 1 (London, 19888, p207-221.

111. R. Lee, 'Reflections on primitive communism', in T. Ingold, D Riches and J. Woodburn, Vol 1 (New York, 1991), p262.

112. R. Lee, 'Reflections on primitive communism', op. cit., p268.

113. Engels, *The Origin of The Family,* op. cit., pp37.

114. Ibid, p41.

115. Ibid, p87.

116. Bkz. J. V. S. Megaw (ed.), *Hunter Gathers and the First Farmer Beyond Europe* vethe essays by Dolukhanov, G. W. Baker, C. M. Nelson, D. R. Haris and M. Tosi in C Renfrew (ed.), *Explainin Cultural Change*, op cit.

117. Bu M. Sahlings'in *Stone Age Economics* çalışmasındaki temel kanıtlamalardan biridir.

118. C. Ward Gailey, *From Kinship to Kingship* (Austin), pp67.

119 R. Lee, 'Reflections on primitive communism', as above, p262.

120. C. Levi Strauss, M. Sahlings'den aktarılmış *Stone Age Economics*, op. cit., p132.

121. H. I. Hogbin, M. Sahlings'den aktarılmış, ibid, p135.

122. J. F. Lafitau, R. Lee'den aktarılmış, 'Reflections on primitive communism', op. Cit., p125.

123. E. Evans-Pritchard, R. Lee'den aktarılmış, 'Reflections on primitive communism', op. cit., p252.

124. A. Richards, M. Sahlings'den aktarılmış *Stone Age Economics*, op. cit., p125.

125. R. Firth, M. Sahlings'den aktarılmış *Stone Age Economics*, op. cit., p125.

126. M. Sahlings'den aktarılmış, ibid, p129.

127. Bu yüzden M. Sahlins 'iç üretim tarzına' gönderme yapıyor, *Stone Age Economics*, op. cit Tersine K. Sachs 'ortaklaşmacı üretim tarzına' gönderme yapıyor, bkz. *Sisters and Wifes*, op. cit., p109.

128. K. Sachs, ibid, op. cit., p116-117.

129. M. Sahlins, op. cit., p140.

130. E. Friedl, *Women and Men, an Anthropologist's View* (New York, 1975), p51.

131. Bkz. M. Sahlins, op. cit., chapter one, R. Lee, *!Kung! San*, op. cit. and C. Turnbull, *The Forest People*, op. cit.

132. A. Testart'ın gösterdiği nokta, *Les chasseurs-cuedleurs ou l'orgin des inegalités*, Paris 1982.

133. D. O. Henry, *From Foraging to Agricalture* (Philadelphia, 1989), p227.

134. D. O. Henry, karmaşık bir toplayıcılık için ekolojik koşulların bozulmasının iklim değişikliklerinden kaynaklandığını ileri süre. Ama neden toplayıcı sayısını arttıran çevre üzerindeki artan etki olmuş olabilirdi. İnsan nüfusunun artması ani kıtlıkta besin sağlanan yabanıl memeli sürülerinin sayısına etki etmiş olabilirdi. Bu durum dünyanın farklı bölgelerinde neden birden tamamen tarıma geçen ya da göçebe avcılık ve toplayıcılığa dönen karmaşık toplayıcılık üzerine kurulu toplumlarda tekrarlanan tarihsel durumlar olduğunu açıklayabilir (Bazen bahçecilikten sınırlı yararlanan Latin Amerika bölgelerindeki gibi).

135. Amerikalılarda tarıma geçişle ilgili açıklama için bkz. R. Mc Adams, *The Evolution of Urban Society* (London, 1966), pp39-40; F. Katz, *Ancient American Civilizations* (London, 1989), pp19-22; W. Bray, 'From Foraging to Farming in Mexico', İn J. V. S. Megaw (ed.), *Hunters, Gathers and the First Farmers outside Europe*, p225-234.

136. P. M. Dolukhonov'a göre , 'The Neolithisation of Europe: a chronological and ecological approach', in C. Renfrew (ed.), *Explaining Cultural Change*, op. cit., p331-336. Başka yerdeki gibi buradaki tarihler de uygundur ve son geçerli bilgile-

rin ışığında yeterince gözden geçirilmiştir.

137. Tarihlerin hesaplanışı için bkz. C. K. Maisels, *The Emergence of Civilisation* (London, 1990); M. Rice, *Egypt's Making Civilisations*, op. cit.; M. I. Finlay, *Earley Greece: the Bronze and Archaic ages* (London, 1981); F. Katz, *Ancient American Civilisations*, op. cit.; and G. Connah, *African Civilisations* (Cambridge 1987).

138. V. Gordon Childe, *What Happened in History*, op. cit., pp59-62.

139 Ibid, p80-81.

140. C. K. Maisels, *The Emergence of Civilisation: from hunting and gatherin to agriculture, cities and the state in the Near East* (London, 1993), p297.

141. C. K. Maisels, ibid, p297.

142. V. Gordon Childe, *Social Evolution* (London, 1963), pp155-156.

143. V. Gordon Childe, *What Happened in History*, op. cit., pp88.

144. Bkz. C. K. Maisels, op. cit., p146.

145. T. B. Jones C. K. Maisels'den aktarılmış, op. cit., p184.

146. T. B. Jones and J. W. Synder, C. K. Maisels'den aktarılmış, op cit, p186.

147. Kentleşme öncesi bu taştan inşaatlar için bkz. C. Renfrew, *Before Civilisations* (harmondsworth, 1976).

148. Bu nedenle Mısır'daki gelişmelerin Asya anakarasından güney doğuya ve Afrika anakarasından güneye doğru gerçekleşmiş olanı yüreklendirdiği kesindir. Mısır'daki gelişmelerden bazılarının (ekilen hububat çeşitlerinin, ilk sanat eserlerinden bazılarının) ilk gelişen Mezopotamya uygarlığıyla sınırlı derecedeki bağlantısından etkilendiği olasıdır; Latin Amerika uygarlıkları Doğu ve Güney Doğu Asya'daki uygarlıklarla bağlantı kurmuş olabilirdi.

149. V. Gordon Childe, *Social Evolution*, op. cit., pp160-161.

150. Ibid, pp160-161. Gordon Childe şu kanıtlamada bulunur: Uygarlığın doğuşundan önce kuşkusuz eski dünyada sabanla ekim çapayla ekimin her yerde yerini almıştı. Ama saban hiç evcil hayvanı olmamış uygar Mayalarca tanınmıyordu... Crete'de ve ılıman Avrupa'da Yakın Asya kadar uygarlık kurulmadan önce atlı arabalar kullanıldı, ama uygarlığın doğuşundan sonra 1500'lü yıllarda Nil'de bunlar bilinmiyordu...Mısır'da, Crete'de ve Keltlerde uygarlık toplumsal üretim fazlasını biriktiren tanrısal kralların konumlarına göre şeflerin ortaya çıkışıyla ilerledi. Mezopotamya'da tersine bu işlevi gerçekleştiren üst insanın tapınağıydı... oysa 'kraliyet lahitleri' yalnızca daha sonra tanınır.

151. Bürokratik yönetici sınıfın mülkiyete sahip olduğu ve ortaklaşa toplumun geri kalanını sömürdüğü durumlar üzerine Marx'ın anlayışı bin yılı aşkın süre yaygın özel toprak mülkiyetinin olmadığı 19. yüzyılın başındaki Hindistan üzerine yazılarına yanlış uygulandı. Bkz. R. Tharpar, *Ancient Indian Social History* (Hyderabad, 1984).

152. C. Gailey'nin gösterdiği nokta, op. cit., p22.

153. Bkz. Örneğin C. K. Maisels, op cit., p269.

154. R. Tharpar, *Ancient Indian Social History*, op. cit., p19.

155. Bu sorunla ilgili tartışmaya bkz. F. Katz, *Ancient American Civilizations*, op. cit., p70.

156. A. B. Lloyd'un verdiği tahminler, 'The late period', in B Trigger, Kemp, O'Connor ve Lloyd, *Ancient Egypt, A Social History*, op. cit., p310.

157. C. Gailey, op. cit.

158. Ve dürüst olunursa,Gailey de böyle bir açıklamayı yapmaz.

159. E. R. Service, 'Classical and modern theories of the origins of government', R. Cohen and E. R. Service (ed.), *Origin of the State.*

160. M. H. Fried, 'The State, the chicken and egg, or what came first?', in R. Cohen and E. R. Service, ibid, p35.

161. Özellikle *Politik İktisadın Eleştirisi*'ne yapılan ünlü önsözde.

162. C. Renfrew, 'The emergence of civilisation', in C. Renfrew (ed.), *Explaining Cultural Change*, op. cit., p421 and p424. Ayrıca ekicilik toplumda 'artan istikrarsızlığa' ve 'değişimi kışkırtan nüfusta yerel baskılar'a yol açarak çevreyi bozabilirdi -yer altı suyu seviyesi ya da toprağın tükenmesi.

163. D. R. Haris, 'The Prehistory of tropical agriculture', in C Renfrew (ed.), *Explaining Cultural Change*, op. cit., p398-399.

164. Ibid, p399.

165. F. Engels, *The Origin of The Family,* op. cit., pp160-161.

166. Ibid, p286.

167. Ibid, p105. Not: Ara sıra olduğu gibi ilk sınıf baskısının erkek cinselliğinden kadın cinselliğine olduğu söylemi şeklinde pasaj yanlış okunmuş olmalıdır. Temel söz 'kesişme'dir.

168. Bkz. E. Leacock, *Myths of Male Dominance*, op. cit.

169. Bu E. Friedl'ın bir kanıtlamasıdır, *Women and Men, an Anthropologist's View* op. cit., p22.

170. Ibid, p29.

171. Ibid, p25.

172. M. Eteienne and E. Leacock, 'Introduction', in M. Etienne and E. Leacock, *Woman and Colonalism: Anthropological Perspectives,* (New York, 1980). Avustralya kültürünün çoğu tanıtlaması erkek önyargısından gelen zorluğu taşır... Son çalışma... kadının özerkliğinin kanıtını yapılan törenlerin törensel kararına katılımında, daha yaşlı kadınların daha genç erkeklerle evlenmesinde, yasal olarak kadın dayanışmasının kurulmasında, erkeğin sınırları dışında kadının yer bulmasında ve resmi evliliğin yükümlülüğü olmadan diledikleri erkekle ilişki yürütebilmelerinde buldu.' Bkz aynı zamanda aynı çalışmadaki, D. Bell, 'Descent politics'.

173. E. Leacock'un işaret ettiği gibi, Levi Strauss yalnızca matrilocal-matrilineal toplumları geniş çalışması *The Elementary Structures of Kinship*'de yalnızca bir buçuk sayfa verdi -bu konuyla ilgili dört uyarsız ifade kullanır. Bkz. E. Leacock, *Myths of Male Dominance*, op. cit., p235.

174. P. S. Nsugbe, *Ohaffia: a Matrilineal Ibo People* (Oxford, 1974), p68. Yetişkin kadınların 'kadınlara karşı işlenen suçlarla uğraşabilen tek ve başlı başına bir organ olan Ikpirikpe organını kuran bir yasaları vardır.' Erkekler kadınlara uygun olmayan bir karar alsaydı, ölçüler içinde karşılığını alacaktı. Örneğin şöyle bir kural koyulabilirdi: 'köyün ev hanımlarının tümü çocuklarını geçici olarak terk ederek kitleler halinde evlerini ve kocalarını bırakabilirler ve görüşleri dinlenene kadar dönmeyebilirler.'

175. P. S. Nsugbe, ibid, pp82, 83, 85.

176. K. Saschs, *Sisters and Wife*, op. cit., p117 and p121.

177. Bu noktanın ayrıntılarına girmek için bkz. E. Leacock, *Myths of Male Dominance*, op. cit, p120.

178. Gailey, *Kinship to Kingship*, op. cit., p12.

179. E. Leacock, *Myths of Male Dominance*, op. cit, p217.

180. E. Friedl, *Women and Men*, op. cit., p46.

181. F. Engels, *The Origin of The Family,* op. cit., pp47.

182. Morgan'ın görüşleri için, bkz. L. S. Morgan, *Systems of Consanguinity and Knowledge of the Human Family* (New York, 1871), p487, and *Ancient Society*, op. cit., p84.

183. F. Engels, *The Origin of The Family,* op. cit., pp85.

184. Bkz. örneğin, E. Terray, *Marxism and 'primitive societies'* (New York, 1973), p139-140.

185. F. Engels, *The Origin of The Family*, op.. cit., p84.

186. Ibid, p55.

187. Ibid, p56.

188. C. Fluer Lobban kendi *Etnolojik Defterleri'nde* Marx'ın 'ilkel gelişi güzel ilişki kavramı üzerine oldukça iğneleyici' olduğunu belirtir, bkz. C. Fluer Lobban, 'Marxist reappraisal of matriarchy', *Current Anthropology*, June 1979, p347.

189. F. Engels, *The Origin of The Family,* op. cit., pp84.

190. Ibid, p88.

191. K. Saschs tam olarak bu noktayı verir, bkz. *Sisters and Wife*, op. cit., p104.

192. Bu Gailey'nin kanıtlamasının özetidir. Özetlenişinde döneminde hafifçe karanlık bulduğum kanıtlama üzerinde aydınlatıcı olabilirim. Bkz. C. Gailey, *Kinship to Kingship*, op. cit., px.

193. V. Gordon Childe, *What Happened in History*, op. cit., p52-53.

194. Ibid, p59. Childe 'anaerkil' evresiyle ilgili daha kuşkucu olarak görünür.. Bkz. *Social Evolution*, op. cit., pp66-67.

195. V. Gordon Childe, *What Happened in History*, op. cit., p72.

196. E. Friedl, *Women and Men*, op. cit., p54.

197. Ibid, p9.

198. Ibid, p17.

199. Ibid, p59.

200. Nüfusun daha büyük bir yoğunluğuna bağlıdır.

201. *Toplumsal Evrim*'de Gordon Childe'ın gösterdiği nokta, op. cit., p159.

202. Örneğin Gordon Childe tarafından kanıtlaması yapıldı (*Social Evolution*, ibid, p67), bununla zorunlu olarak kadınların erkeklerle eşit olduğu bir toplumun anlaşılmış olması gerekmez. Hepsinin ötesinde modern hinduizm önemli bir tanrıçalığı içinde barındırır ve Katolik kilisesi Bakire Meryem kültüne sahiptir. Ama dişi tanrıların üstün olabileceği ideolojisi ve kadın modelinin tanrıya tapanlar ve baskın erkek modeli arasında aracı rol oynadığı ideolojisi arasıdaki tüm dünyada bir ayrım vardır.

203. F. Engels, *The Origin of The Family,* op. cit.

204. Ibid, p116.

205. Ibid, p120.

206. Ibid, p119.

207. Ibid, p119.

208. Bkz. L. German, *Sex, Class and Socialism*, (second edition, Bookmarks, 1994).

Fordist marksizm'den sonra ne gelir?[1]

Wolfgang Fritz Haug

Yıkıntılar içerisinde kalmış gibi göründüğü evrenselleşmenin[2] tarihsel bir anında Marksizm'den söz etmenin bir anlamı var mı? Sovyetler Birliği'nin ve onun tarafından öncülük edilen "sosyalist kampın" çökmesi belki tarihin olmasa bile Marksizm'in tarihinin sonu anlamına gelir mi? Ya da bu, aksine Marksizm'in gerçekliğini Marksizm-Leninizm yapısı altında ifade ettiğini iddia eden ikinci süper gücün kaybolması Marx'ın adını taşıyan kuramsal ve pratik projenin yeniden dünyaya gelmesinin ön şartını mı oluşturur? İddia edilen güç devletine dayalı evrenselleşmenin sonu Marksçı projenin eleştirel evrenselleşmesinin önünü tekrar açar mı?

Belki de tarihte ilk kez bütün devletler ve kıtalar kapitalizmin *world wide web*'i aracılığıyla birbirine bağlandığından, pek çok insanın ve halkın çaresiz durumu ve kapitalist kitle kültürünün ekolojik açıdan "kalıcı", sosyal açıdan "katlanılabilir" bir gelişmeye yönelik bir durum karşısındaki apaçık yetersizliği karşısında, yeniden bütün olasılıklarıyla dünya kapitalizminin eleştirel kuramının ve dayanışmacı ve "kalıcı" toplumsallaştırma projeleri ve pratiklerinin daha etkili olacağı görülemez mi? Varoluş biçimlerinin değişimleri ve bu tür çabaların özneleri, onların bilgi biçimleri ve kuramsal kuralları dikkate alınmalı ve araştırılmalıdır.

Hegel tarih içerisindeki moleküler, uzun süreli ve sıkıcı değişimlerin zaman yapısını ortaya çıkaran farkı ve belli bir tarih anında aniden ortaya çıkan bu farkların bilinmesini tanımlamıştı. Tanımlamayı, sona eren sürecin temposunda yapılacak uygun değişikliklerle, moleküler, neredeyse fark edilmeyen değişikliklerden sonra kendiliğinden varmış gibi inanılan bir dünya devleti, aniden ve o dönem insanlarının bilincine yeni bir yapı veya dünya düzeni yerleşmeden ortadan kaybolur diyerek tamamlayabiliriz. Öyle ki, eğer daha önceki tasavvur edilemezlik onu izleyen hafızasızlık tarafından dengelenirse, sanki geçmişteki gelecek ve şimdiki geçmiş aynı kara delik içerisinde kaybolur. 1989'dan 1991'e kadar olan tarih kırılması; "dünyada hiç kimsenin, birkaç ay öncesine kadar dahi, tahmin edemediği bir hızla gerçekleşen, sürmekte olan ve hâlâ analiz edilmemiş olan olaylar" (Derrida 1994) dizisi biçiminde ortaya çıkmıştır. 9 Kasım 1989 tarihinde, duvarın yıkıldığı gün, şu notu düşmüştüm: "Her şey mümkün. Sadece, dün mümkün olan bugün arttık imkânsız." (1990, 114). "Beklenmeyenin geri gelmesini" (bkz. Haug 1993a, 82) bir çırpıda başka hiçbir şeyi hatırlatmayan bir normalleşme izlemiştir.

Anımsamayanın geleceği yoktur. Eğer "Marksizm" adındaki projenin geleceği sorununa yönelmek istiyorsak bir parça anıları tazeleme işine başlamamız gerekir.

On beş yıldan daha kısa bir süre önce – daha da uzakmış gibi görünse de – bir tek Marksizm'in olmadığını, Marksizm'in çoğul olarak var olduğunu söylemeyi öğrenmiş veya söylemeye cesaret etmiştik. Sovyet bölgesinin dışındaki Marksistler – Tokyo'dan Mexico City'den veya Dakar'dan da olsalar – bilgileri ve vicdanları ölçüsünde kendileri düşünmeye cesaret ettikleri sürece ilginç bir şekilde Batılı Marxistler olarak adlandırıldılar. Onlar için Marksizm'in çoğulcu varlık biçiminin itirafının özgürleştirici bir etkisi vardı. *Çağımızın Marksizm*'i olma iddiasındaki Stalinizm tarafından yaratılan "Marksizm-Leninizm'i" bölgesel-tarihsel biçimlenmenin veya bakış açısına göre de-formasyonun statüsüne indirgiyorlardı.

Marksizme uyarlandığında, bu çoğulun tanınması aynı zamanda onun tarihsel ve pratik-politik karakterinin farkına varılmasına yol açmıştır. Marksizm uzun bir süre ilk ve son kez ortaya çıkmış bir felsefi sistem olarak ele alınamazdı. Bundan, Marksist bir felsefenin varlığının yadsındığı anlaşılmamalı. Söylenen sadece, Marksist düşüncenin canlılığını tersine çevirmeden, onun pratiğin[3] felsefesinin tarihsel koşullarını aşamayacağı ve yeni bir tür metafiziğe dönüşemeyeceğidir. Marksizm hiçbir zaman, her seferinde özel koşullar altında ortaya çıkan sosyal biçimlendirme pratiğinin kuram-pratik-içiçeliği dışında bir şey olamaz. Bu yüzden her somut Marksist biçimlendirme aynı zamanda sosyal (bir) hareket(ler)in belli bir tipini ve onun aktörlerini ifade eder. Bundan, sosyal hareketlerin her zaman özel spesifik bir gelişim düzeyi ve belli bir somut durum tarafından– üretken güçler ve cinsiyetler ve ırklar arası ilişkiyle ve onlara uygun yaşam biçimleriyle, bir kriz durumuyla aşılanmış üretim şekillerinin belli bir telaffuz biçimi tarafından, çoğu zaman başka çatışmalara kaymış olan sınıf çatışmaları tarafından, engellemeler ve sosyal uzlaşmalar tarafından, sivil toplum ve dar anlamda devlet - belli bir tarihsel bloğa dayanan ve egemen bir ideoloji tarafından ifade edilen ve dile getirilen toparlayıcı rejim - arasındaki belli bir ilişki tarafından v.b. belirlendiği anlaşılır.Lenin'in, "somut durumun somut analizi Marksizm'in yaşayan ruhudur" diyen cümlesi başka bir cümleye götürür bizi: her bir Marksizm'in ruhu ve tini somut tarihsel koşullara kuramsal ve pratik müdahalesi açısından anlaşılır. Bu yüzden bir çok Marksist hakkında Marx'ın, çarmıha gerilenin [İsa, ç.n.] sözlerini değiştirerek dile getirdiği "bunu bilmiyorlar, ama yapıyorlar" cümlesi söylenebilir (MEW 23, 88). Ve bir de her zaman Annales Okulu gibi *sağlıklı insan aklı* için Marksizm'in ebedi felsefesini oluşturmuş gibi görünen *uzun süreli* anlayışlar vardır. "Aşağıdan" gelen *inanca* yönelik talep, imana çağıran "yukarıdaki" kontrol talebiyle karşılaştığında, onunla birleşerek tarih dışı aşkın bir felsefe görünümü alır. Bu sözde felsefi temellerin temel metninin içerisinde pratiğin ve tarihin olmaması böylesi bir ideolojik ebediyetin tarihsel parmak izini oluşturur.

Aşağıda fragman şeklinde tarihsel Marksizm'in tarihselliğini ana hatlarıyla görebilmek için bazı açık hatları ele alıp bunları birleştirme denemesine gidilecektir. İlk bölüm "reel sosyalizmin çöküşü", "sosyal demokrat dönemin sona ermesi" ve "fordizmin krizi" arasında bir bağlantı oluşturuyor. İkinci bölüm 1989'da sona eren Marksizmler'in somut tarihselliğiyle ilgileniyor. Üçüncü bölüm Marksist kuram ve işçi hareketi arsındaki kırılmayı araştırıyor; dördüncüsü teoride ve pratikte uluslarötesi high-tech-kapitalizmine getirdiği eleştiriyle global ve ekolojik kriz koşullarının üstesinden gelmeyi öğrenmiş gelecekteki bir olası Marksizm'in kuram-

sal kurallarını sorguluyor. Başka türlü olamayacağı gibi bu son bölüm ihtiyatlı, geçici ve kırılgan bir başlangıçtır.

Bununla birlikte bu düşüncelerin temelinde Marksizm'in gelecekteki koşulları üzerinde kafa yormanın anlamlı olduğu şeklindeki, hiç de kendiliğinden anlaşılır olmayan düşünce yer alır. 1989 yılındaki tarih kırılmasında Karl Marx'ın Marksizm'den kurtarılmasını ve onun tarihsel bir kişiliğe dönüştürülmesini selamlayanlar, Helmut Fleischer'den Etiénne Balibar'a kadar, hiç de en kötü entelektüeller değillerdir. Marksizm tarihinin ideolojik reddetmelerine bakış bu duruş için gereğinden fazla neden ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır. Buna rağmen onları tarihsel bulmuyorum. İnsanlar, kapitalizm onların yaşama şansını tehdit ettiği için Marx'ın kapitalizm eleştirisine yöneldikleri sürece, teori ve pratikte her seferinde yeniden Marksist biçimlenmeler ortaya çıkacaktır. Bu yüzden önemli olan, kuramsal düşünülmüş tarihsel deneyimlerin ussallık potansiyelini bu tür yeni alımlamalara götüren kuramsal bir kültürün teşvik edilmesidir. Gözden kaçmayan ise Marksçı veya Marksist kuramla bir zamanlar Marksizm'i ortaya çıkaran işçi hareketi arasındaki tarihsel bağın giderek zedelendiğidir. Bu yüzden belli bir süre için Marksizm'i olmayan Marksistler gibi paradoks bir durum belirleyici olabilir.

I. ÜÇ KRİZİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DENEME

Ortalık hazır yanıtlardan geçilmezken şu soru fazla kabul görmez: 1989/91'deki felaketsel kırılma, Sovyet İmparatorluğu'nun ve "güneydeki" her türden gelişim rejiminin çöküşüne yol açan bu tarihi deprem – bunun Marksizm için anlamı nedir? Şaşkın bir tarihsel an boyunca yanıt açıktı: Marksizm öldü. Bu, birçok açıdan açıkça görünüyordu. Ancak şu anda açıkça görünene bakıldığında tarih kendisini bize haberler düzeyine indirgiyor. Teorik-kuramsal bir oluşumun ölümü onun varlığının farklı boyutları üzerinde, farklı alanları ve kademeleri içerisinde aynı anda gerçekleşmez. Bir ideoloji devletinin ortadan kaldırıldığı an, ideoloji devletinin öldüğü anla zorunlu olarak aynı olmak zorunda değildir. Egemen oluşum olarak Marksizm-Leninizm'in içi, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden çok daha önceleri boşaltılmıştı.

Bunu göz önünde bulundurduğumuzda ve art zamanlı bir yaklaşım biçimi kullandığımızda, Batı veya batı Avrupa Marksizm'inin kendisine ait çöküşlerini büyük Sovyet tufanından çok daha önceleri yaşadığının farkına varacağız. Doğal olarak aradaki en büyük fark, söz konusu olanın toplumsal oluşum boyutunda değil, sadece politik yapı kırılmaları ve çökmeleri boyutunda olmasıdır (örneğin Fransa'da 1978 yılında sol birliğin kırılması). Yetmişlerin sonları, seksenlerin başlarındaki, yani 1989'dan on yıl önce, Marksizm'in-krizi-söylemleri Latin Avrupa'da – Fransa, İtalya ve İspanya'da – ve aynı şekilde Latin Amerika'da da Marksizm'in entelektüel ve politik egemenliğinin çöküşünü oldukça kapsamlı bir şekilde ifade ediliyordu. Bu, belli bir dereceye kadar ABD ve Batı Almanya için de geçerli olmakla beraber, öğrenci hareketlerinin kültürel devrimci etkileri dışında burlarda böyle bir egemenliğin olmaması nedeniyle üstü kapalı kalmıştır.

"Batı Marksizm'inin" bu krizine toplumsal oluşum boyutunda bir kırılma da eşlik etmediğinden, devamlılığı sağlayan ani hükümet ve politika değişiklikleri ortaya çıkmıştır. Aradan geçen zaman, Batı – özellikle Avrupa – Marksizm'inin çöküşünün diğer çöküşlerle: bütün dünyadaki bir dizi Sosyal Demokrat veya İşçi Par-

tisi hükümetlerinin ölümcül krizleriyle bağlantılı olduğunu gösteriyor. Benzer şekilde, sadece işçi hareketinin sendikaları ve diğer organizasyonlar tarafından kontrol edilen ekonomi imparatorluklarının krizi ve çoklukla iflası söz konusu olmamış, aynı zamanda, Avusturya'da olduğu gibi devlete bağlı ekonomi sektörleri de bu menzilin içerisine girmişlerdir.

"Bakış açımızı daha da genişlettiğimizde, bütün bunların geniş kapsamlı bir krizle ilintili olduğunun farkına varırız. Bu kriz bir kasırga gibi gelişmiş kapitalist dünyanın erken gelişmiş endüstri bölgelerini –örneğin ABD'de, *Roger and me* adlı filmde belgesel bir şekilde anlatıldığı gibi, Detroit bölgesinde, Almanya'da Ruhr bölgesinde, daha sonra ise kuzeydeki limanlar bölgesinde, arkasında endüstri harabelerinin geniş paslı bir kuşağını bırakarak boydan boya sarmıştır. Hükümetler John Maynard Keynes'in *deficit spending* [gider açığı] reçetesiyle, devlet borçlanması aracılığıyla piyasayı canlandırma beklentisiyle, canlanan piyasa aracılığıyla yeterli devlet geliri elde edip açığı kapamayı denemişlerdir. Bu yapıldığı halde şirketler yatırım yapmada çekingen kalmışlardır. Batı Almanya başbakanı Helmut Schmidt o zamanlar şu anlamda sözler söylemişti: "Biz atları suya yönlendiriyoruz, ancak onlar içmiyorlar." Kur dengesine ya tam zamanlı çalışanların kesesinden ya da bunun tam tersiyle ulaşılabilir, ikisiyle aynı anda asla, şeklindeki sihirli alternatif artık geçerli değil. En*flasyonla* (In*flation*) doğru orantılı olarak işsizlik ve durgunluk (*Stag*nation) büyür. *Stagflation* dönemin kavramı haline gelir. Henüz 1974 yılında ABD başkanı Ford, o güne kadar yapılmış en büyük – 800'den fazla kişi bir araya gelmişti - ekonomi kongresini açış konuşmasında, hükümete stagflation'dan kurtulmanın yolunu gösterecek kişiye Amerika Birleşik Devletleri'ndeki her parka heykelinin dikileceği sözünü vermiştir. Ancak ah! *Dismal science*, üzgün bilim, olarak adlandırılan ekonomi bunun çaresini bilmiyordu. Sonradan "en akıllı beyinlerin dahi bu soruya verecek yanıtları olmadığı" açıklanacaktı. Bunun anlamı şuydu: Hükümet başarısızlıkla suçlanmamalıydı. Ancak insanlar yine de hükümeti başarısızlıkla suçladılar ve bu, ABD'deki demokratik başkanlığın on yıl sürecek geçici sonunun önünü açtı. Bunun, rasyonelleştirme misyoneri Taylor ile birlikte 20. yüzyılın seri üretiminin herkesten daha fazla artmasına sağlamış ve üretim biçimi nedeniyle Fordizm olarak adlandırılmış kapital öncüsü ve araba üreticisi Ford'la aynı isimde bir başkanın yönetiminde meydana gelmiş olması, tesadüfün ironik bir oyunudur. Kısaca; 1974 yılında Ford'un başkanlığında *Stagflation*'a çare bulunamaması Fordizm'in sonunu ilan etmiştir.

Karl Popper'e göre bunun öz eleştiri için bir fırsat olması gerekirdi. 25 yıl önce (bkz 1958, 223) sosyal demokratlar tarafından yönetilen İsveç gibi bir ülkeyi göz önünde bulundurarak ekonomik kriz ve işsizliğin tamamen tarihe karıştığını öğreten o değil miydi? Bu sona inanamayanlarla, onları, yüz yıl önce demir yolunun olası tehlikelerinden korkanlarla, uçmanın imkânsız olduğunu düşünenlerle karşılaştırıp alay eden o değil miydi? Öyle görünüyor ki Popper toplumsal sorunlarla teknik sorunları karıştırmıştı. Geriye dönüp bakıldığında, onun savaş sonrası kapitalizmin elli ve altmışlı yıllarının Fordizm'i ile aynı döneme rastlayan ve sosyal Keynesçilik'in tepe noktasını ifade eden bu hükmünün, Kruşçev'un henüz yaşarken komünizme ulaşmayı amaçlayan hükmünden daha az gülünç olmadığı görülür. Ve şimdi de bu başarısızlık! Helmut Schmidt'in kapitalist atlarının çekingenliği Keynesçilik'e veda anlamına gelir – en azından sosyal Keynesçilik'e; çünkü askeri Keynesçilik soğuk savaşın keskinleştiği dönemde, NATO ikili kararı ve Ronald Reagen'ın yıldız savaşları senaryosu dönemlerinde oldukça yaygındı. Popüler net-

liğini aynı adlı filmden kazanan yıldız-savaşı-söylemi, milyarlık ileri teknoloji araştırmalarına pompalanan büyük devlet kredilerinin gerçekçi-hayali ön yüzünü oluşturmuştur – üretimi hızlandırmaya (spin-off) katkı sağlama beklentisi, yani Amerikan endüstrisinin rekabet gücünü arttırma beklentisi de buna dahildir. Askeri *deficit spending* dönemi tarihteki en büyük devlet borçları yığılmasına neden olmuştur. Bu aynı zamanda farklı bazı şeylerin son bulduğu ve şu-bu-post-söylemlerin başladığı bir zamandı: sadece bir iki örnek vermek gerekirse, sosyal demokrat dönemin sonu ve Meksika'da Octavio Paz tarafından duyurulan organik entelektüele veda edildiği, postendüstriyel toplumdan postmoderniteye kadar türlü söylemler.

Dahrendorf tarafından ilan edilen sosyal demokrat dönemin sonu bulgusunun Sovyetler Birliği'nin son günlerini aydınlatmasını veya bunun tersini yaptığımız da, Fordizm[4] krizinin her ikisinin de temel süreçlerini oluşturduğu[5] görüşüne yakınlaşırız. Ben, Marksist kuram ve pratiğin dönemsel olarak oluşmuş olduğu tarihsel koşulları buradan hareketle ele almaya çalışacağım.

II. 1989'DAN ÖNCE MARKSİZM VE FORDİZM

Somut tarihsel Marksizm'in klasik dönem temsilcileriyle, en başta da Marx'la yürüttüğü ilişki çelişkilerle ve hayali boyutlarla doludur. Marksizm *philosophia perennis* [ebedi felsefe, ç.n.] Pantheon'unda sol kanadı temsil eden felsefi bir sistem değildir. Bu aynı zamanda şu demektir: Marksizm = değildir Karl Marx'ın düşüncesi. "Karl Marx'ın düşüncesi" gibi bir ifade dahi araştırma çabaları, geçici sonuçlar, kuramsal-pratik deneyimler, sorun kaydırmalar, öğrenme adımları ve radikal paradigma değişikliklerinden oluşan bir süreç için oldukça yanıltıcı bir isimdir. Bu olağanüstü müsvedde yığınının, bu süreci bir bütün olarak ortaya koyabilen ilk kuşak Marksistler için sadece küçük bir bölümü ulaşılabilir durumdaydı. MEGA [Marx-Engels-Gesamtausgabe: Marx ve Engels'in toplu eserleri, ç.n.] sayesinde günümüzde yarısına kadar ulaşılabilmektedir.

"Marksizm" "resmen" Marx'ın da öldüğü yıl olan 1883 yılında ilan edildi. Ölümün ve doğumun bu denk gelişi çok anlamlıdır: İsminin ve kuramsal-edebi mirasının işçi hareketinin organik entelektüellerinin ve sosyalist partilerin kullanımına tahsis edilmesi için kişi Marx'ın kaybolması gerekiyordu. Bu konuda canlarının istediği gibi bir düzenlemeye giderken de içinde bulundukları konumun stratejik ve taktik ihtiyaçlarına göre hareket etmişlerdir. "Karl Marx'ın öğretisi" olarak adlandırılan şey bağlamında baş rol Engels'in himayesinde Karl Kautsky'e düşmüştür. "Marksizm", Karl Kautsky'nin o yıl, 1883'te, kurulmuş olan kuramsal dergisi *Neue Zeit*'ın projesiydi. Burjuva akademisyenlerinin eleştirisine karşı, Engels bağıntılı bir kuram ortaya koymak için zamanının ve enerjisinin büyük bir bölümünü Marx'ın politik ekonominin eleştirisine yönelik müsveddelerini düzene sokmaya ve onları *Kapital*'in *Kitaplar* II (1885) ve *Kitaplar* III'ü (1994) olarak yayınlamaya ayırmıştır. Kautsky daha sonra *Artı Değer Kuramı*'nı (1905-10) yayınlamıştır. Engels ve Kautsky daha sonra belli bir politik konjonktüre müdahale etmede yararlı gördükçe, Marx'ın daha kısa metinleri *Neue Zeit*'da yayınlanmışlardır. Kautsky'nin buradaki rolü Marksizm'in "resmi" organizatörü, tutuculuğun mührü elinde bulunduran lordu şeklindedir. Engels 1895 yılında öldüğünde ve bu ölümün arkada bıraktığı otorite boşluğu başka bir yol arkadaşı olan Eduard Berns-

tein tarafından "Marksizm'in ilk Krizi" anında reformist söylem devrimci söyleme tercih edilerek doldurulduğunda bu rol daha da güçlenir. Benedetto Croce bu konuda, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde defalarca belirttiği gibi (6. Cilt, 1225, 1230, 1256), sadece İtalya'da değil, aynı zamanda Bernstein üzerindeki etkisi nedeniyle Almanya'da ve bütün II. Enternasyonal'de önemli bir rol oynamış olmaktan gurur duyuyordu.

Kautsky'nin kuramsal tutuculuğu Marksizm'in sadece biçimsel unsurunu, onun öğretici donanımını ve yapılandırmasını oluşturuyordu. O, Marksizm'in oluşmasında biçimsel olarak gerçekten etkili olan güçleri göstermez. Biçimsel kuram bilinçsizce ve doğal bir şekilde genel olandan özel olana ulaşma eğilimindedir. Ve öyle görünüyor ki, Marksist oluşumlar neredeyse çıkış noktalarını oluşturan sözde tarihsel olmayan geneli, tarihsel vurgusu ne kadar açıksa, o oranda yüceltme eğilimindeler. Ve tarihsel açıdan güçleri ne kadar fazlaysa tarihsel vurguları da o oranda artar. Örneğin, kapitalist çöküşün bir sonucu olarak ortaya çıkacak devrimi hareketsiz bir şekilde bekleme politikası, sosyal demokrasinin sözde devrim bekleyen tutumu, Kautsky'nin kuramsal Marksizm'inin evrimci bir yapıya dönüşmesine neden olmuştur. Ve Stalin tikel gücü kişileştirdiğinde, bütün önlemler yeni metafizikten veya diyalektik materyalizm adı verilen ilk felsefeden türetilmişlerdi. Lenin'in Marksizm'inin "iki ruhu" vardı: biri, daha sonraları Stalin tarafından genişletilen ve Gramsci tarafından ağır bir şekilde eleştirilen *felsefi* materyalizm şeklinde; bir diğeri ise, Lenin'in "somut durumun somut analizi"nden (LW 31, 154) oluşturduğu ve onun bu metafizik yaklaşımla uyuşmayan "Marksizm'in yaşayan ruhu" anlayışı. Lenin, "felsefi-materyalist ruhunun" içerisinde, bir barınaktaymışçasına yenilgi, baskı ve bölünme dönemlerine geri çekildi. İkincisi ön plana geçti ve politik hareketler için her alan oluştuğunda belirleyici oldu.

"Etkili ve planlı Marksizm" olarak adlandırılabilecek şey, düzenli olarak kendilerini bu tür çerçeve içerisinde ifade eden ve onun içerisine kendisini kaydeden çekişmelerden ve çabalardan doğar. Bu yüzden Marksist kuram Marksist-feminist "durum teorisi" tarafından geliştirilmiş olan bir kavramla "düzenlenmiş bilgi" topluluğu olarak ele alınabilir – ya da İngilizce'deki çoğul karşılığı sayesinde daha doğru bir şekilde *situated knowledges* olarak (bkz. Haraway 1991, 183). Marksizm'in düzenlenmiş bilgisi güç ilişkilerinden ve politika örneklerinden doğar; öte yandan da onun aracılığıyla çekişen eğilimlerin aralarındaki rekabeti ortaya koydukları Marksist mirasın karşı yakarışından ve itirazından (bkz. Haug 1993b, 84) ve bir de bu birbirine zıt Marx yaklaşımlarının uzlaşma biçimlerinden beslenir; bu da yenilgilerin ve kısmi başarıların karışımına, krizlere olduğu kadar egemen sınıfın kriz yönetimine verilecek yanıta ve benzeri koşullara bağlıdır.

Engels'in söylemeyi sevdiği gibi, tatlı (*puding*) kendisini yeme esnasında gösterir. Marksizm'in kanıtı her zaman somut tarihselliğinde, genel tasarımları somut olarak konumlandırma becerisinde, sosyal oluşturma fantezilerini katı gerçeklik analizi temelinde açığa çıkarma ve son olarak da dönemin ruhi kargaşası içerisinde söylemsel yeterliliğinde yer alır; en azından tikel tarihsel bir bloğu pratik bir perspektif içerisinde ifade etme becerisi bakımından.[6]

Ancak, böyle davranması durumunda Marksizm'in Fordizm çağında kaçınılmaz olarak "fordist" bir karakter kazanması gerekirdi, aykırı olan her şeyi marjinalleştirerek, bastırarak ve hatta baskı altına alarak[7]: İşçi sınıfı ve sınıf mücadelesi anlayışında, üretim ve tüketimde, fiziksel ve tinsel işçilikte, kitle, öncülük ve entelektüellerde, politik öznelerde ve politik temsil veya çıkar temsilciliğinde, birey ve

toplumda, hatta kadınlar ve erkeklerde, cinsiyet ilişkilerinde, gerçeklik ve hayali olanda v.b.'nde... Bununla ilgili tüm tasarımlar, bunlara verilmesi gereken yanıtların koşulları tarafından belirlenir. Örneğin idari devlet alanındaki dayanışma ile ilgili tasarım ve eylem biçimleri – tüketim kaynaklarını avantajlı olandan ekonomik ve sosyal açıdan zayıf olan toplum kesimlerine aktarma şeklinde oluşturulmuşlardır. Bu aktarma ulus devlet çerçevesinde politik temsilciler aracılığıyla sağlanmalıydı. Açık bir biçimde varlığını göstermese de, bu politika örneği standartlaşmış seri üretime dayanıyordu ve sürekli ekonomik büyüme öngörüyordu. Evrenselleşme eğilime göre herkes için standartlaştırılmış çözümler şeklinde düşünülmüş ve buna sınırlı da olsa – en azından ulusal ve kısmen de "misafir işçi" statüsündeki uluslararası çalışanlar açısından ulaşılmıştır. Bu belki muzaffer Fordizm döneminin batılı ülkelerde "Neomarksizm'in" de önemli bir hazırlık dönemini oluşturduğunu bir parça aydınlatır.

Gelişmiş kapitalist ülkelerin ve onların parlamenter demokrasi tarafından belirlenmiş politik kültürlerinin bu çok kaba resmi çizildiyse de, aynı şekilde batının kapitalist demokrasileri için olduğu kadar doğunun devlet sosyalizmi için de aynı oranda geçerli özellikler söz konusudur. Bu, özellikle Taylorcu biçimlendirilmiş çalışma ilişkileriyle mekanikleştirilmiş seri üretimin üretken güçlerine dayandığı ölçüde, üretim biçimi için geçerlidir. Buradaki ortak özellikler: kayda değer bir dikey iş bölümü, özellikle fiziksel ve entelektüel çalışma arasındaki keskin bir ayırım, esasa yönelik yüksek standart operasyonlu dik ve hiyerarşik bir çalışma organizasyonudur.

Bazı Marksist kuramcılar – örneğin Bettelheim ve Wellerstein-Okulu – Sovyetler Birliği'ndeki üretim koşullarını devlet kapitalizmi olarak tanımladılar. Ancak bu katı, biçim analizine yönelik bir sınıflandırma olmaktan çok, olumsuz bir önsezinin ifadesiydi. Bu düşüncenin tek doğru yanı devletçi sosyalist ekonomileri kapitalist dünya pazarları arasında göstermesidir. İkinci süper gücün etki alanındaki ekonomiler belli bir noktaya kadar Batı kapitalizminin alt ekonomileri olma eğilimindeler. Ancak iç biçim belirlemelerine yönelik bakışta, özellikle de Fordist üretim güçlerine ve çalışma ilişkilerine uyarlandığında, Henri Lefebvre'nin *devletçi üretim* biçimi (bu konuda bkz. KWM 7, 1245) kategorisi daha uygun görünmektedir. Farklı yazarlar, Gramsci'nin izinden giderek Fordist teknolojilerin aşılanmasının düşük gelişmişlik düzeyindeki eski Sovyet toplumu şartlarında, nasıl zorunlu olarak doğrudan ekonomik yönetimden çok, süper devlete, bir tür son derece merkeziyetçi Bonapartizm'e yol açtığını gösterdiler. Bu yapılar, bireysel inisiyatifi ve sorumluluğu engelleyen etkisi ve bundan doğan iç devlet güvenliği rejimiyle birlikte daha sonraki gelişmeye devam etme açısından aşılamaz engeller olarak belirdiler. Altmışlı yılların başından bu yana Sovyetler'de veya ona bağlı ülkelerde, bilimsel-teknik devrim üzerine yazılmış raflar dolusu kitap var. Ancak bu devrimin gerçekleştirilmesine hiç başlanmadı. Michail Gorbaçov ve çevresi henüz Aralık 1984'te açıklanan[8] projelerine tam da bu düşünceden : emre dayalı üretim ilişkilerinin gelişmenin devamı için bastıran üretim güçleri için çok zor hale geldiği ve politik sistemden hukuk devletine, sivil toplumdan eğitim ve kamuoyu araçlarına kadar bütün toplumsal birimleri değiştirmesi gereken bir devrimin, bütün toplumsal katmanları bilgisayar ve global iletişim tarafından belirlenen üretim dünyasının zorunluluklarıyla uyumlu hale getirmiş bir devrimin gerçekleştirilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle başladılar. Bu uzlaşmanın gerçekleşmesini sağlayacak en önemli "öznel" değişikliklerden bir tanesi, çalışan bireylerin toplumsal iş bölümün-

deki uygun değişikliklerle birlikte konumlarının değiştirilerek aktif hale getirilmesiydi. 1985 yılında Doğu Almanya'da yazılmış bir doktora tezinin başlığında olduğu gibi, "Gelişmiş Sosyalizmde Üretimin Kamulaştırılması", "bilimsel-teknik devrimin ve sosyal-ekonomik olgunluğun bütünlüklü süreci olarak" (Jünger) yeniden ele alınmalıydı. "Olgunluk", sivil toplumun devletin etkin ve boğucu vesayetinden bağımsız hale getirilmesi anlamına gelmektedir.

III. MARKSİST KURAM VE İŞÇİ HAREKETİ ARASINDAKİ ÇATLAK

Sadece tarihsel yapısını ilgilendirseydi, rahatlıkla şunu bağırabilirdik: Marksizm öldü; yaşasın Marksizm. Marksist düşüncenin yetmişli yıllardan beri, son olarak "Postfordizm'in" ortaya çıkan spesifik özellikleri konusunda – bu özelliklerin yeni üretim biçiminin bütününe yönelik düzenlemesi henüz yapılmamış da olsa - "otomasyon çalışmasının çelişkileri" (PAQ 1987, 1988) ile ilgili olarak, bir dizi analiz, taslak ve pratik yön belirlemeler geliştirmediği doğru değil. Asıl belirleyici politik sorun Marksist düşüncenin işçi hareketiyle olan dünyevi bağının kırılmış olmasıyla ilintilidir. O hareket ki, sosyal hareket olarak tam da bu bağ sayesinde sosyalist bir hareket olmuştur.[9] Bazı entelektüellerin düşünceleri değil, aksine ancak Marksist düşünce ile işçi hareketi arasındaki bu tamamen gerginlik yüklü bağ Marksizm'i somut bir tarihsel güç olarak ortaya çıkarmıştır. Marksizm'in iki temel öğesi tarihsel konumdadırlar, ancak aynı tarihsel materyal içerisinde konumlanmış burjuva unsurlardan toplumsal biçimlendirmeyi amaçlayan eleştirileri açısından ayrılırlar. Marksist kuram, örneğin eleştirel olarak somut güncel bilimsel standartlar bağlamı içerisinde konumlanırken (Marx'ın Hegel eleştirisinde ve Ricardo'nun klasik politik ekonomisine getirdiği eleştiride olduğu gibi), işçi hareketi sadece üretim güçleri ve üretim ilişkilerini kapsamayan, aksine belli politik çalışma kültürleriyle ortaya çıkan belli bir üretim biçimi dünyasında konumlanır. Böylelikle Marksçı teori-pratik-anlayış da kendisini ilkin Manchester-Kapitalizmi toplumlarındaki sosyal dışlanma aracılığıyla dahil olduğu 19. yüzyıl erken dönem endüstrisinin proletaryasıyla ilişkilendirir.

Bu durumla karşılaştırıldığında nitelik olarak farklı olan diğer bir unsur ise, daha sosyal bir bağlamda, işçi hareketi Batıda sosyal refah devletinden faşist birliğe kadar geniş bir alanı kapsayan Fordizm'in koşulları altındayken, Doğuda devlet, bütün toplumu, bireylerin tekil kolektifler gibi vidalarını ve tekerleklerini oluşturması gerektiği bir fabrika, bir mekanizma gibi gören düşüncesiyle genel işveren haline gelmiştir. İdeoloji, materyal dışın düşünsel (ve bireysel) iç tarafından meşrulaştırma alanı olarak, kendisini bir "kanunun" ve iç-dış-düzenin düşüncesinde olduğu gibi "felsefenin temel sorusu" düşüncelerine kaptırmıştı. Kapitalist koşullar altında da, politikanın merkezileştirilmiş temsil tarzı ile birlikte yüksek oranda bir standartlaştırma, bir merkez-çevre-topolojisiyle uygun bir ikili kuramsal kuralın buluşma yapısı olarak görünüyordu. Yönü değişen Marksizm bu biçimlenmenin sonlarına doğru, kapital mantığının sadece yanlış anlamalardan dolayı diyalektik olarak nitelendirilebilen iyi düzenlenmiş çizgisel dünyası içerisinde hareket eder. İlginç olan, bu okulun önemli temsilcilerinin (örneğin Batı Almanya'da Joachim Hirsch) kısa bir süre sonra toparlayıcı bir rejimin oluşmasındaki aralıklılıklara ve tesadüflere yönelik duyarlılıklarıyla ve çok çizgili kuramsal kurallarıyla düzenle-

meci okula geçmiş olmalarıdır.

Marksist düşünce ile işçi hareketi arasındaki bağlantının kırıldığını söylediysek de, bu ifade diyalektik değildi. Kriz, düşüncenin ve organize olmuş hareketin kriziydi. Bu dünya değişirken ücretli iş dünyasına el atmanın giderek kaybolmasını sağlayan şey öncelikle entelektüellerinin kuramlarının kuralları değildi. "Organizasyonun kuralının" ve onun eylem türü stokunun sadece kendisi zaten bir kapitalist anın bütünlüğüydü. Toparlayıcı rejim için geçerli olan ücretli işin organizasyon biçimi için de geçerlidir: Gelişmeyle ilgili bir olay olmaktan çok "kaybedilenin bulunması" olayıdır ve yeninin keşfedilmesi olsa olsa moleküler olarak hazırlanır. Henüz bir bütün olarak yoktur. İş, işçi, sınıf v.b. – krize girmemiş geleneksel pratik-organizasyona yönelik hiçbir temel kavram yoktur (örn. bkz. Laclau 1982). İdealist bir konuşma biçimine yönelip, yaşam, işçi hareketinin nesnel tininden geri çekilmiştir diyebiliriz. Politik temsil dağıldı. Tarihsel blok parçalandı.

Bu kırılma Marksist düşünceyi tekrar bölünmeye uğradığı entelektüel okullara geri gönderdi. Yirminci yüzyılın sonlarında daha çok akademik bir varlık sürdürüyor görünümünde ve kendisini "maddi temeli ve kültürel merkezi devlet eğitim kurumlarında yer alan, entelektüel sosyalizmi" (Krätke 1996)[10] olarak gösteriyor. Ancak, bireyselleşmiş yüksek teknolojiyle şekillenen çalışma koşulları altında ve onun büyüyen "yedek ordusu", "yeni proletaryası" yapısal olarak "gereksiz nüfusu" eşliğindeki kapitalist gelişim biçiminin giderek yıkıcılığı ortaya çıkan *savunulamazlığı* (unsustainability) karşısında, yeni bir tür bağlantı oluşup oluşmayacağını bilemiyoruz. Marksist düşünce bu durumu dikkate almadan akademik varlığı çerçevesinde ortaya çıkan yeni gerçeklikleri ele almayı öğrenerek yaşama yeteneğini yeniden: dünya pazarına yönelmiş sektörlerin en azından öncelikle uluslarötesi olma yolundaki yüksek teknolojik üretim güçlerini ve üretim ilişkileri düzeyindeki üretim biçimlerini öğrenerek üretmelidir. Doğu, Batı ve Güneydeki Fordist Marksizm'in düşmesinden sonra Marksist entelektüellerin yapması gereken, ortaya çıkan Fordist üretim ve yaşam biçimine getirecekleri eleştiri aracılığıyla aynı zamanda bu eleştirinin kuramsal kurallarını oluşturmak ve böylece yeni koşullar altında politikanın yeniden keşfedilmesine katkıda bulunmak olmalıdır.

IV. GELECEKTEKİ MARKSİST BİR DÜŞÜNCENİN KURAMSAL KURALLARINA YÖNELİK SORU

Bazı insanların henüz bilinçli bir Postfordizm kavramına sahip olmadan Postfordizm'i duymuş olmaları ilginçtir. Geleneksel felsefenin simge hayvanı Minerva'nın baykuşu kanatlarını ancak karanlık çöktüğünde açar ve buna uygun olarak felsefi düşünüş hakkında da, bir biçimlenmeye ancak onun kayboluş anında yönelir saptamasında bulunulabiliriz. Fordizm, sayıları hâlâ oldukça sınırlı da olsa büyük bir topluluğa özelliklerini ancak kaybolma anında gösterdi. Bu Hegel'in hoşuna gitmiş olmalı. Ancak Marksist kuram – ya da basitçe somut politik düşünce – Minerva'nın baykuşunun yaşadığından farklı bir zamanda yaşıyor. Tartışmalarımızın, bilgisayarın multi-medya gelişimi eşliğinde arabanın örnek ürün olma özelliğini elinden aldığı teknoloji ve uluslarötesi kapitalizminin görünümü etrafında dönmesinin tam zamanıdır.[11] Her ne kadar günümüzde de yeni bir üretim paradigmasının ortaya çıkması nedeniyle "Fordizm" kavramı yerini "Toyotizm" kavramı almışsa da

araba üretimi belirleyiciymiş gibi görünüyor. Ancak araba günümüzde hâlâ bir örnek ürün müdür? Ve üretim biçimi yeni bir paradigmaya karşılık gelir mi? Buna olumlu bir yanıt verilse dahi, birbirini izleyen dönemlerde vurguyu hep aynı yerde aramak doğru olmak zorunda değil. İnsanın üretimdeki konumu yapısal olarak değiştiği gibi içinde bilginin var olduğu, dolaştığı ve etkilediği biçimler de değişti. Yeniye geçişte, eski kaybolmak zorunda değil; yeni bütünlüğün alt kademedeki belirtisi konumuna düşebilir veya araba ve araba üretiminde olduğu gibi en azından ona uyum sağlamış olabilir. Pazar payındaki artılar ve eksiler ekonomi politikası açısından hâlâ araba üretiminin trafiğe yeni çıkardığı araçların oranına ve açtığı temsilciliklere bağlıdır. Her ne kadar ilk *paradigmal* yoğunlaşmaları gerçekten de yine otomobil yapımı ortaya çıkardıysa da, teknolojinin ve organizasyonun yeniliği artık başka alanlarda ortaya çıkıyor. Fordist dönüşüm olanağının koşulu bir zamanlar elektro-motorken günümüzde, diğerleriyle bağlantılı olarak sayesinde yeni teknolojilerin" ve organizasyon biçimlerinin olanaklı hale geldiği EDV'dir [Elektonik Veri İşlem][12].

Daha sonra toplumsal dünyanın yeni üretim biçiminden dolayı ortaya çıkan değişikliklerin bütünü sorusuyla ilgilendiğimizde ayırt etme kriterlerimiz – Marksistler ve Postmarksistler arasındaki sınırla ilgi de değişecektir. Böyle bir analiz olmadan hiç kimse Postmarksizm'in nerede bittiğini ve Postfordist Marksizm'in nerede başladığını bilemez.

Lucien Séve Fransız Komünist Partisi adına "her zaman ve her yerdeki bir Marksizm'in, global boyutta çoğul bir Marksizm olması gerektiğini" (1983) kabul ettiğinde ve onu izleyen süreçte ben de Séve'nin sözlerinden alıntı yapıp, onları daha da geliştirdiğim için Robert Havemann'ın "sonsuz gerçeklerin ana yönetim merkezi" olarak tanımladığı kişilerce mimlendiğimde ve daha sonra hakkımda "Marksizm'in krizi mi yoksa *Argument*'in[13] mi" gibi ilginç bir başlık altında kuramsal yargılamaya gidildiğinde, savunma olarak saldırıyı seçtim ve *Çoğul Marksizm*'i programa dönüştürdüm. Bunlar eski hikâyeler ve dinlenmeye terk edilebilirler. Ancak burada ilginç olan o dönemde bütün katılımcılar için anlaşılmaz olan, felsefi kurallardaki değişiklikleri kendisine doğru çekmeye başlamış olan yapısal değişikliklere yönelik semptomlardır. Çoğul, bütün (genel olan) tutuşunu gevşettiğinde ya da en azından gevşetmeye başladığında ortaya çıkar. Hegel'e bakarsanız bu doğru yollardan gerçekleşemezdi. Ona göre bütünlüğün statüsü devletin bütünlüğü tarafından belirlenir. Ve *zòon politikòn* Hegel için, devlet olmasaydı tinsel hayvanlar dünyasında kalıp hayvan olurduk anlamına gelir. Ancak devlet – özellikle bundan Gramsci'nin bütünleştirici devleti değil de dar anlamda devlet anlaşılıyorsa – hiçbir şekilde bütünün tek temsilcisi değildir. Otoriter merkeziyetçiliğin Prusya devlet modelinin devlet bütünlüğünün tek modeli olmadığı daha da açıktır. Kurumların, işlevlerin ve güçlerin stratejik yayılması ve yoğunlaşması olarak nitelediğimiz devlet, kaymalar ve gruplaşmaların etkisi altındadır. Devletin kayması, onun eleştirisini dokunulmaz kılmaz. Durum biraz anlaşılmaz: Biz Marx'ın devleti dağıtma düşüncesini gömme işiyle uğraşırken, burjuvazi, devleti gerçekten dağıtma çabasına girişti, en azından kısmen. Bu "ütopik" düşünce, ne Kant'ın anladığı anlamda sadece bir düzenleyici düşünce ne de güncel olmayan uzak bir amaç değil de gerçekliğin mücadeleyle kazanılmış bir unsuru olabilir mi?

Devletin kamulaştırma şekli hiçbir zaman ve hiçbir yerde toplumun bütün yüzeyini kapsamamıştır. Tarihsel yayılma üst sınırına Sovyetler Birliği'nde ulaşmış olabilir. Ancak orada dahi ve diğer Sovyet örneğine göre yapılanmış toplum-

larda "direktif planlamanın" merkezi devletçe kamulaştırılması örneğine devlet ekonomisinin farklı katmanları arasındaki müzakere pratikleri tarafından eşlik edilmiş ve kısmen gerçekleştirilememiştir. Bu nedenle Wolfgang Engler (1995, Cilt 2) Doğu Almanya toplumunu "müzakere toplumu" olarak tanımlayabiliyordu. Bu tür müzakere pratiklerine ek olarak Sovyet tipi devlet toplumu kendisini özel karşılıklı yükümlülüğün yatay ilişkileri aracılığıyla tamamlıyordu – Doğu Almanya jargonunda "ilişkilerden" [(B)eziehung, ç.n.] "B Vitaminini" olarak söz edilirdi.

Yüksek teknolojiye dayalı üretim biçimi global menziliyle ulus-devleti de dokunulmaz bırakmadı. Bu etki belki de en fazla dikkati çeken ve konuşulan değişiklikti, ancak bu konunun yorumu genelde şikayet etme tonunda ifade edilme ve bir çöküş söylemi sınırları içerisinde kalma eğilimindedir. Belki en çok gözlemlenen ikinci olgu da, büyük sermayenin, dünya pazarında "stratejik ittifaklar" aracılığıyla tamamlanması nedeniyle giderek artan uluslar ötesi menzilidir. Bu yüzden uluslarötesi şirketler şu andaki güncel kaymaların kazananları gibi görünüyorlar. Çünkü dünya organizasyonunun üçüncü bir boyutunda yine sanki bir kaybeden tarafa rastlıyoruz. Soğuk savaşta Batının galibiyetiyle birlikte, iki kutuplu dünyanın Doğu-Batı-yüzleşmesinin kontrol mekanizmaları ortadan kalktığında, öncelikle BM dünya düzeninin kontrolünü üstlenmeliydi. Ancak askeri barışı korumanın hatta güç kullanarak gerçekleştirmenin, bir dünya-iç-politikası ve dünya ekonomi ve sosyal politikası eksikliği karşısında dibi olmayan bir fıçı gibi olduğu ortaya çıktı. Kendisini eski dünya sistemi tarafından serbest bırakılmış bulan yığınla çatışma potansiyeli, Enzensberger'in (1983) – elbette şüpheli bir *adalet-ve-düzen*-konumundan hareketle - tanımladığı gibi, moleküler bir iç savaşın farklı renklerdeki örneğini oluşturuyordu. Buraya kadar olan manzara oldukça ürkütücü. Ancak, sadece Etopya, Afganistan veya Yugoslavya ve benzer Postsovyet iç savaş bölgelerinin değil, Güney Afrika örneğinde veya düğümlenmiş ve gerilmiş durumdaki Yahudiler ve Filistinliler arasındaki ilişkilerde olduğu gibi, sivilleşmenin yeni potansiyellerinin de incelenmesi gerekir. Ve Pablo Gonzales Casanova'nın (1995) söylediği gibi, Chiapaslıların Zapatista ayaklanmasıyla yeni bir tür devrim, 21. yüzyılın devrimi ortaya çıkmaya başlamış olabilir.

Ancak burada söz konusu olan başka bir şey olmalı: Daha şimdiden sosyal olanın yeni bir kuralının unsurlarının izlerinin ortaya çıkarılıp çıkarılamayacağı sorusu. Sosyal olanın genel organizasyona yönelik ana hatlarındaki kaymalar ussallıkta değişikliklere yol açar şeklinde bir varsayımda bulunulabilir. Ussallığımıza bakışta, sanki imkansız olanı başarmamız gerekiyormuş gibi kendi kendimizi aşağılarız. Yön bulma sistemlerimizin moleküler ve bilinçsiz olarak değiştiği şeklindeki bir düşünce bizi rahatsız eder. Değişikliklerin sonuçları gelecek kuşaklara doğal olarak tekrar "insani doğa" olarak görünür, ancak türe özgü yeni olan bize başlangıçta kendiliğinden dejenerasyon olarak yansır. Kuşaklar arasındaki uçurumla yan yana ilerleyen bir ***kültürel gecikme*** (cultural lag) üçüncü kültür tekniği olarak kendisini özellikle bilgisayar-yetkinliği sorununda hissettiriyor, hem de ihtiyaç yapıları, yaşama ve eğlenme biçimleri, zaman kullanımı v.b. alanlarda. Bilgisayar-yetkinliği anlamsal açıdan, yani "zamanı yakalama" açısından, araba ehliyetinin yerini aldı. Yaşlılar topluca, artık "yetişemedikleri" veya "olan biten her şeyi anlamadıkları" ve bunu kaybetme ve çöküş olarak yaşadıkları deneyimlerde bulunuyorlar. İnsanların büyük bir çoğunluğu için söz konusu olan bu tür kaymalar, fırsat azalması durumunda veya doğuda ve güneyde olduğu gibi, doğrudan doğruya neoliberal özelleştirme saldırısı altında gerçekleşen dayanışma politikalarının yenilgisi

durumunda gerçekleşirse, bu durum her bir sorun katmanını sınıflandırmayı iki kat daha zorlaştıran aşırı bir belirlenimciliğe yol açar.

Ussallıklar, boyutlarını (ölçülerini) eylem stratejileri ve onların farklı eylem alanlarındaki yansımaları aracılığıyla kazandıkları gibi, "farklı taslaklar arasında ileriye ve geriye" hareket eden ve "onların bir bütün olarak ortak yönlerinin ve farklılıklarının örgüsünü" saydamlaştıran (Welsch 1995, 914)[14] "*transversal* bir aklın" genel çerçevesi aracılığıyla da kazanırlar. "Yapısal egemenliğin" politik koşullarında olduğu gibi (bkz. Haug 1985, 158), tekil pratik biçimlerine uygun ussallıklar o anki güçlerinin bir kısmını eylem yeteneklerini bir bütün olarak yükselten bağlamdan alırlar. Buna göre "*transversal* akıl", bağlam gücü olarak Gramsci'nin anladığı anlamda egemenlik faktörü şeklinde algılanmalıdır.

Burjuva toplumunun "*transversal*" yorumlama çerçevesinin en güçlü kurumsal desteklerinden ve "gerçekliklerinden" bir tanesi de, tam olarak ya da en azından açıkça farkında olunmasa da – şu anda bu denli sıkıştırılan, diğer güçler tarafından sınırlandırılan ve ekonomik krize aracılığıyla boğazı sıkılan ulus devlettir. Bu, toplumsal sistemleştirmenin zıt yönde giden süreçlerinin başlıca (tek olmasa da) aktörü olduğu sürece o olmak zorundaydı da.

Toplumsal olanın yeni sistemleştirme şekli karışmış bir biçim olarak, melez olarak veya çeşitli örneklerin karma ekonomisi olarak ortaya çıkmış olabilir. Bu, her ikisi de hükümet-dışı-organizasyonlar ve sivil toplum hareketliliğiyle iç içe geçmiş olan uluslarötesi şirketlerin ve ulus devletlerin oluşturduğu heterojen kontrol tiplerinden gelişigüzel bir yapı oluşturabildiyse – "hacker"lerin veri korsanlığı gibi eylem örneklerinden neden bir yapı oluşmasın. Yeni bütünlük, biçimsel olarak o denli genel ve eşitlikçi bir girişi olan, materyal olarak da para ve eğitim ön koşulu nedeniyle bir o kadar eşitlikçi olmayan bir girişi olan internettir; tıpkı bir zamanlar klasik burjuvazi biçimiyle sivil topluma girişteki gibi.

Geleceğin belli unsurlarını deşifre etme denemesinde epistemolojik tıksintiye kadar ulaşan bir epistemolojik engelin farkına varılır. Bu denli felç ederek kendisini geçerli kılan şey, üretken potansiyeller ve onların güncel, yıkıcı biçimde algılanmış kullanım biçimleri arasındaki ıstırap verici uyuşmazlıktan başka bir şey değildir. İnsanın, böylesi bir uyuşmazlık, içkin eleştiri için en iyi çıkış noktasıdır diyesi geliyor – eleştirinin iki anlamında içkin: biri gerçekliği kendi kriterleri doğrultusunda ölçen; diğeri uyuşmazlığın algılanmasına ve onun aşılmasına yönelik beklentiyi genel bir dilek düzeyine yükseltmeye izin verecek bir şekilde, aynı anda gerçekliğin içerisinde yer alan. Bunun yerine, meydana çıkarma olanakları konusunda öyle bir genel cesaret kırma hüküm sürüyor ki, içimizden olasılık kategorisini kaybettiğimizi söylemek geliyor.

Belirginlikler olağanüstüymüş gibi görünüyor: üretim artışı ferahlığı işsizliğin laneti haline geliyor. "Veri otoyolları" daha fazla dezenformasyonun ve simülasyonun kanalları haline geliyorlar, hem de interaktif olmaları nedeniyle daha az atomize edici ve dikkat dağıtıcı etkileri olmadan. Bütün dünya bölgeleri kapitalizmin yönetimi altında yönetilemez hale gelirlerken, gelecekteki her toplum alternatifi daha büyük yönetilemezlik karşısında tamamen yenilgiye uğramış gibi görünüyor. Bu neden böyle? Bu, ne yapılması gerektiği konusunda tam olarak bazı şeyler bilmemiz, ancak nasıl yapılabileceğini bilmememizden mi kaynaklanıyor? Zorunlu olan imkânsız gibi görünüyor. Ya da bu sadece bizi geleneksel düşünce biçimleri içerisinde kaldığımız sürece kuşatan bilinçsiz bir tutucu parıltı mı? Ulus devleti zayıflatan politik olanı da o haliyle zayıflatmak zorunda mı? Biz hâlâ, ısrarla öl-

mekte olan düzenin kuralları çerçe esinde bir alternatif bulmaya çalışıyor olabilir miyiz? Bu durumda olasılıkları yeniden keşfetmenin zamanı gelmiştir – ve hem de yüksek teknolojiye dayalı üretim biçimine uygun kuramsal bir kural içerisinde. Gerçeklik düşüncesi, bir zamanlar Marx'ın Fourier'den etkilendiği gibi, bazen edebiyatın ütopyasından ve toplum kuramından etkilenebilmelidir – neden bugün Marge Piercy'nin ütopik realizminden veya Ursula LeGuin'in fantastik sosyolojilerinden etkilenmemize izin vermeyelim. Özellikle Piercy yüksek teknolojinin kökten çift anlamlılığını ortaya çıkarır. Durum adeta neoliberal kapitalizmin gelecekte geride bırakacaklarıyla özdeş. Yeryüzü kararmış ve zehirlenmiş, devletler yıkılmış, sentetik vahalar içlerinde egemen ırkın uluslarötesi şirketlerini barındırıyorlar, arta kalan bir dünya gece kondularda, şirketler için hukuksuz iş depolarında yaşıyor. Piercy, bu hayali, ancak gerçekçi çizilmiş çerçeve içerisinde, yazılım programı alanında uzmanlaşmış, halka açık demokratik-sosyalist ticaret yapan, aynı zamanda büyük şirketlere karşı dirençli, daha sonra gerektiğinde çetelerle ve "veri korsanlarıyla" işbirliği halinde onları sosyal bir işbirliğine zorlayan, Yahudilere ait bir şehrin ütopyasını şekillendirir. Piercy, hareketli hareket eden olay örgüsü altında yüksek teknolojiye dayalı ağ biçimlerinin ve eylem türlerinin mantığını teşvik edip destekliyor ve nostalji dönemini çabuk aşmaya ve yeni koşullar altında düşünme ve eylem yeteneğini geliştirmeye yardımcı oluyor.

"Geleceğin" değerlendirilmesi belki yakın geçmişin daha iyi değerlendirilmesine de yol açar. Son olarak Sovyet deneyimini de acımasızca değerlendiremeyiz. *Perestroyka*'nın başarısız sonuçlanmış olması, bizi, onun soruna koyduğu teşhis ve üstlendiği görevi ayrıntılı bir şekilde araştırmaktan alı koymamalı. *Perestroyka*, geriye dönüp bakıldığında bir hayalete benziyor: Az somutlaştırılmış büyük bir vizyon. Ancak kötü temellendirilişi ve başarısızlığı onun vizyonunu zorunlu olarak yanlış hale getirmez. Bu vizyonda söz konusu olan yüksek teknolojinin ekolojik-sosyal kullanımıydı. Merkeziyetçi güç ve yönetim devleti, gelişme karşısında bir engel olarak belirginleşmişti. Sosyalist perspektif kendisini tekrar topluma yönelmiş buldu. Devletin, hukuki olarak düzenlenmiş ve demokratik olarak kontrol edilebilen kurumlar sistemi üzerinde bir araya gelmesi, sosyal olanın yeniden keşfedilmesini gerektiriyordu; tabi neoliberal özelleştirme altında ezilmek istemiyorsa. Yeninin bulunması sadece kısmen gerçekleştirilebildi. Kim tarihe galip gelenlerin bulunduğu noktadan bakmıyorsa, bu konudaki soruyu açık bırakacak ve bu kısmi olanı alternatif olasılıklar stokunun içine dahil edecektir.

Horkheimer ve Adorno (Fordist) kültür endüstrisine yönelik analizlerini kısa ve etkili bir şekilde daha sonra "devam etmek" dileğiyle sona erdirebildilerse de biz henüz o denli ilerlemedik. Bizim içinde bulunduğumuz durumun gerektirdiği: *başlamak*.

Çeviri: Metin Toprak

KAYNAKLAR

Balibar, Etiénne (1993): La philosophie de Marx. Paris

Buhr, Manfred (1983): "Die Lehre vom Marx und die bürgerliche Ideologie der Gegenwart". In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. H.6, 645-42

Derrida, Jacques (1994): "Spectres of Marx". In: New Left Review 205, 31-58

Engler, Wolfgang (1995): Die ungewollte Moderne. Ost-West-Passagen. Frankfurt/Main.

Fleischer, Helmut (1993): Epochenphänomen Marxismus. Darmstadt.

Enzensberger, Hans-Magnus (1993): Aussichten auf dem Bürgerkrieg. Frankfurt/Main

Gonzales Casanova, Pablo (1995): „Repensar la revolucion". Havanna Üniversitesi'nde 8 Şubat 1995 tarihinde sunulan bildiri.

Gramsci, Antonio (1994):Gefängnishefte. Bd. 6: Philosophie der Praxis. Hrsg. und eingel. Von W.F.Haug unter Mitwirkung von K. Bochmann, P. Jehle, G. Kuck. Berlin, Hamburg.

Haraway, Donna (1991): Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. London.

Haug, Wolfgang Fritz (1982): "Automationsarbeit und Arbeitskultur. Zur Kritik des Verelendungsdiskurses", in: Haug/Elfferding (Hg.), Neue Technik und Sozialismus. (AS 95) Berin/West, 28-37.

Haug, Wolfgang Fritz (1985): Pluraler Marxismus. 2 Bde. Berlin/West, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (1987): „Nach dem Fordismus: Post-Fordismus? Überlegungen im Anschluss an Häusler/Hirsch", in: Argument 165, 672-6.

Haug, Wolfgang Fritz (1989): Gorbatschow. Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken. Berlin, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (1990): Versuch, beim täglichen Verlieren des Bodens unter den Füssen neuen Boden zu gewinnen. Das Prestrojka-Journal. Berlin, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (1993a): Determinanten des postkommunistischen Situation. Berlin, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (1993b): Elemente einer Theorie des Ideologischen. Berlin, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (1996): Philosophieren mit Brecht und Gramsci. Berlin Hamburg.

Hirsch, Joachim, und Jürgen Häusler (1987): „Regulation und Parteien im Übergang zum ‚Postfordismus'". In: Argument 165, 651-71

Holz, Hans Heinz, Thomas Metscher, Josef Schleifstein und Robert Steigerwald (Hg.) (1984): Marxismus – Ideologie – Politik. Krise des Marxismus oder Krise des „Arguments"? Frankfurt/Main

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam

Jünger, Jürgen (1985): Die Vergesellschaftung der Produktion im entwickelten Sozialismus als einheitlicher Prozess von wissenschaftlich-technischer Revolution und sozial-ökonomischer Reife und die qualitativ neuen Anforderungen an die Forschungs- und Entwicklungsarbeit der Kombinate. Dissertation A, Karl-Marx-Universität Leipzig

Krätke, Michael (1996): „Marxismus als Sozialwissenschaft"", in: Michael Krätke und friga Haug (Hg.): Zum Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus. Berlin, Hamburg

Labica, Georges (1983): Artikel „Staatliche Produktionsweise", Kritisches Wörterbuch des Marxismus (KWM), Bd. 7, 1245

Labica, Georges (1986): Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik Berlin/West

Laclau, Ernesto (1982): „Diskurs, Hegemonie und Politik". In: Neue Soziale Bewegungen und Marxismus, hg. von W.F. Haug und W. Elferding (AS 78). Berlin/W

Land, Reiner (1992): „Fordismus plus Planwirtschaft. Das gescheiterte Projekt einer staatssozialistischen Wirtschaftsentwicklung", in: Brie/Böhlke: Russland wieder im Dunkeln. Ein Jahrhundertstück wird besichtigt. Berlin 1992, 49-60

Lefebvre, Henri (1977): De De l'Etat. Bd.3: Le mode deproduction étatuque. Paris

LeGuin, Ursula (1974): The Dispossessed. (Planet der Habenichtse. München 1976)

Piercy, Marge (1994): Er, Sie und Es. Roman. Berlin, Hamburg

Piercy, Marge (1996): Frau am Rande der Zeit

Popper, Karl (1958): Die offene gesellschaft und ihre Feinde, Bd.2: Falsche Propheten – Hegel – Marx und die Folgen. Bern

Projekt Automation und Qualifikation [PAQ] (1987): Wiedersprüche der Automationsarbeit. Ein Handbuch. Berlin/W

Projekt Automation und Qualifikation [PAQ] (1988): Politik um die Arbeit. Hamburg

Séve, Lucien (1983): Beitrag zum internationalen Kollequium „le marxisme et la libération humaine". In : Argument 143/1984, 81-84

Weiss, Ulrich (1985) : Der radikal-demokratische Weg zum Marxismus » In : Neues Deutschland, 20.5., 10

Welsch, Wolfgang (1995): Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt/M

DİPNOTLAR

1. Şubat 1996'da UNAM'da, Meksika, İngilizce yapılmış bir sunumumdan.

2. İspanyolca'da *mundializacion*, "dünyalaşma"ya karşılık gelen anlamıyla. Bana verilen konunun başlığı şuydu: *La mundializacion del marxismo.*

3. Bu konuda benim *Philosophieren mit Brecht und Gramsci* (1996) [Brecht ve Gramsci ile Felsefe Yapmak] adlı denememe bakınız.

4. Bu konuda benim eleştirel dipnotlarıma ve Hirsch/Häuser' bakınız.

5. "Fordist üretim biçimi maddi yaşam koşullarının iyileşmesine olanağı sağlıyordu. Bu duruma uygun bir uzlaşma uzun süre zıtlıkların üstesinde gelmeyi olanaklı kıldı. Daha sonra ise fordist üretim biçiminin krizi Doğuda olduğu gibi Batıda da "toplumsal uzlaşının" altını oydu. Önce güçsüz olan 'sosyalist' devletler çöktü. Buna karşın metropol kapitalizminin gelecekteki kaderi henüz belirsiz." (Weiss 1995) Bana göre bu analizin zaaflarından birisi, fordizm ile kapitalizmi aynı şeyler olarak görmesidir; yani ekonomik biçim kesinliğini ayrı değerlendirmiyor ve bu nedenle de devlet sosyalizmini burjuva-kapitalist oluşumun özel bir gelişim biçimi olarak tanımlamak zorunda kalıyor. Weiss, aynı zamanda pek çok solcu gibi yüksek teknolojiye dayalı üretim biçiminin kendisine özgü kalitesini düşünmekten

korkmamakla kalmıyor, aksine, onu tamamen yadsıyor. "Büyük burjuvazi kapital mantığını izleyerek geç dönem kapitalizmi içerisinde gelişim gücünü kaybetti ve uygarlık için zararlı bir özellik kazandı." Yadsıyamadığı "burjuva-kapitalist oluşumun gelişim yeteneğini" ise, kabul edilebilir bir şekilde alternatif karşı güçlerin meydan okumalarının bir sonucu olarak gördü: Faşizmin yenilgiye uğratılması ve Vietnam savaşı galibiyeti aracılığıyla "işçi hareketi ve reelsosyalizm burjuvazi düzenini tekrar durgunluktan ve imhadan çekip çıkardı ve tekrar uygarlaştırıcı çalışmalara yönlendirdi"; "burjuva-kapitalist oluşumun gelişim yeteneğinin koşulu" oldular.

6. Yani onun "reaktif felsefe" ve "özel yönlü çalışma" olarak tanımlanan özelliğinde (Labica 1986, 104, 116).

7. Marksizm'in Fordlaştırılmasının (*fordisieren*) bu kurban hikayesine bugün zorunlu olan yaklaşımlar açısından bakmak henüz yazılmayı bekliyor.

8. Bu konuda benim arada geçen zaman zarfında hayalci olduğu ortaya çıkan, ancak analitik bölümlerinin ağırlıklarını hâlâ korudukları Gorbaçov araştırmamın dördüncü bölümüne ("Yüksek-Teknoloji-Sosyalizmi'ne Geçişte Perestroyka" bakınız.

9. *Kapital III*'teki sınıf meselesinin aniden kesilmesi, insanda, Marx'ın sanki bu bağlantıdaki sorunsalı ve onunla ilintili yapıyı hissetmiş izlenimi uyandırıyor. Buna karşın Fordizm kitle işçileriyle bunu gizlerdi.

10. Krätke 60'lı yıllarda başladığını düşündüğü kuramsal Marksizm'in tarihinin dördüncü aşamasını bu şekilde belirler. "Marksizm'in bu aşamasında belirleyici olan, ilk kez (*kapital mantıkçıları, analitik Marksistler, bilimsel Marksist, Düzenleme Okulu* gibi) öncelikle politik değil bilimsel görüş ayrılıklarından dolayı birbirlerinden ayrılmış olan okulların oluşmasıdır. Bunun yanı sıra Anglosakson ağırlıklı ve İngilizce konuşan ve yazan Marksist bilim adamlarından oluşan bir *scientific community* varsa da, aynı zamanda yerel ve ulusal farklılıklara da güçlü bir vurgu yapılır. Bu, bu haliyle gerçekten *çoğul Marksizm* dönemidir." Yeni, 1989'dan bu yana bu "Batılı" biçimin neredeyse bütün dünyada Marksizm'in varlık biçimine dönüşmüş olmasından dolayı oluşuyor.

11. Buna karşın Rainer Land bir sohbette bilgisayarda Fordizm'in dorukta olduğunu söylüyordu. Belki Marx'ın elle üretimden büyük endüstriye geçişte gözlemlediği karşılaştırma yardımcı olur. Mekanik alet, mekanik anlamda "otomat" elle üretimin son ürünüydü. Aynı şekilde bilgisayar da başlangıçta Fordizm'in ürünüydü. Parçaları seri halde üretilip daha sonra birleştirildi. Ancak bu artık tarihe karıştı: Şu anda temel otomasyon araçları otomatikleşmiş biçimde üretilmekte ve yazılım geliştirme bilgisayar yardımıyla.

12. Bu yöndeki ilk düşünme denemelerimde bu nedenle "elektronik-otomatik üretim biçiminden" söz ettim (bkz. Haug 1982; 1985, 242).

13. *Das Argument*: Metnin yazarının yayınladığı ve söz konusu yazısını yayımlandığı dergi-ç.n.

14. Kavramı Deleuze ve Guattari'den hareketle Wolfgang Welsch'den (1995) ödünç alıyorum.

Engels'in tarihsiz halklar kavramı üzerine

Sinan Özbek

Marx'ın 12 Kasım 1848'de günlük bir gazete için yazdığı makale, o günün Avrupası'ndaki siyasi saflaşmaları ve siyasi beklentileri gözler önüne son derece iyi bir şekilde serer. Marx burada Avrupa devriminin bir döngü içine girdiğini söylüyor. Karşı devrim hamlesi İtalya'da başlayıp, Paris'te Avrupa'yı içine alan karakter kazanıyor. Şubat devriminin ilk karşı darbesi Viyana'da,Viyana devriminin karşı darbesi de Berlin'de geliyor. Marx'ın Avrupa'yı saran bu karşı devrim hamlesini değerlendirişi iki açıdan ilgi çekiyor: Öncelikle burada Marx'ın devrim anlayışının bir ulusal sınırda kalmadığını görüyoruz. İkinci olarak Marx'ın, karşı devrim hareketinin sınıf bileşkesini nasıl çözümlediğine tanık oluyoruz. Napoli'de Lazzaronitum (geçici işçiler, aylak takımı vb.) krallık güçleriyle burjuvaziye karşı devrim hareketi içindedir. Paris'te ise şimdiye kadar görülmüş olan en büyük mücadelede burjuvazi, işçi sınıfına karşı lazzaronitum'la işbirliğine gidiyor. Görüldüğü gibi Marx, tarihsel olarak yeni olan karşısında duran eski toplumsal formasyona ait güçlerin girişimini karşı devrimci olarak değerlendiriyor. Ancak Viyana'da olup biteni değerlendirişi tartışmaya bir başka boyut katıyor. Viyana'da yaşananlar da aynı karşı devrimci sürecin içinde ele alınıyor. Şöyle diyor Marx, "Viyana'da karşı devrimden eşitlik beklentisi içinde olan milliyetlerin arı sürüsü." (MEW. 6, 10). Burada henüz bağımsız bir ulus olarak örgütlenmemiş halkların eşitlik taleplerini, karşı devrim süreci içinde aramaları eleştiriliyor. Marx'ın anlattığı Avrupa, devrimlerin beklendiği bir Avrupa. İşçi sınıfının Avrupa düzeyindeki mücadelesi karşısında, "gerici güçler"in de bir mücadelesi söz konusu. Bu "gerici güçler"le aynı saflarda yer almak, işçi devrimlerini zaafa uğratmak karşı devrim saflarında bulunmak olarak değerlendiriliyor. Marx'ın çizdiği Avrupa tablosu; işçi sınıfı ve karşıtları, devrim ve karşı devrimlerden oluşuyor ve devrimlerin her an beklendiği bir durumu gösteriyor. İlk bakışta Engels de benzer yaklaşımı paylaşıyor gibi görünüyor. Ancak konuya ilişkin Engels'in yazdıklarına baktığımızda bunu aşarak, teorik bir zemin oluşturmaya çalıştığını görüyoruz.

TARİHSİZ HALKALAR

Engels'in ulusal soruna ilişkin düşüncelerinin izlenebileceği beş makalesini burada kullanmak üzere tespit ediyorum. Bunlardan son derece çarpıcı bulduğum bir kısmı Neue Rheinische Zeitung'ta yayımlanmış makaleler. Engels'in ulusal sorun hakkındaki görüşleri belki de en net şeklini panslavizm akımıyla girdiği tartışmada alıyor. Engels'in 1849'da Macarların mücadelesi üzerine yazdığı makale, ifadelerinin netliği ve keskinliğiyle dikkat çekiyor. Söz konusu mücadelede 4 milyon Macar'ın16 milyon Slav'a karşı duruşu söz konusudur. Engels bu mücadelede çarpışan güçleri tek tek çözümler. Bunları bütün ayrıntılarıyla aktarmayacağım. Bizim Engels'in ulusal soruna ilişkin düşüncelerini anlamamıza yaradığı oranda buraya alacağım. Engels mücadele eden güçlerden Macarlar ve Avusturya Almanlarının birliğini bir zorunluluk olarak görüyor. Ancak bu birliğin çözülemez bir nitelik kazanması için son ve güçlü bir saldırının eksik olduğunu söylüyor. Bu zorunlu bir birliktir çünkü Bizans'ı yıkan Türkler, önce Macaristan'ı sonra da Viyana'yı tehdit etmektedir. Ortak düşman karşısında güç birliği zorunludur. Ancak zamanla ortak düşman olan Türkler güçsüzleşiyor ve Türk imparatorluğunun iktidar kaybına Slavların, Almanlara ve Macarlara karşı baş kaldırmayı sağlayacak güç kaybı da ekleniyor. Bu arada birtakım Slav ülkelerinin bazı bölümlerinde egemenlik süren Alman ve Macar soyluları, Slav milliyetine geçiyor. Böylece Slav ulusunun, monarşinin devamında fayda görmesi söz konusu oluyor. Ulusal karşıtlıkların sonlanmasıyla Habsburg Hanedanlığı da başka bir politik tutum geliştiriyor. Sırtını Alman dar kafalılığın ve sarayına yaslayan Habsburg Hanedanlığı, feodal soyluluğun burjuvaziye karşı savunucusu oluyor. Bu koşullarda Avusturya, Polonya'nın bölünmesine iştirak ediyor. Bu arada da burjuvazi daha fazla zenginleşiyor ve etkinliği artıyor. İlerlemiş endüstriyle yapılan tarım sayesinde köylüler, büyük toprak sahipleri karşısında başka bir yer ediniyorlar. Burjuvaların ve köylülerin soylulara karşı mücadelesi daha tehditkâr bir nitelik kazanıyor. Engels bu noktada köylü hareketinin her zaman ulusal ve bölgesel dar kafalılığın taşıyıcısı olduğunu tespit ediyor. Köylülük zorunlulukla bölgesel ve ulusal olduğundan da eski ulusal mücadeleler yeniden hortluyor.

Engels bu gelişmelerle birlikte 1848'de Avusturya'da korkunç bir karışıklığın ortaya çıktığını söylüyor. Bu karışıklık neredeyse bütün Avrupa'ya yayılıyor: Almanlar, Macarlar, Çekler, Polonyalılar, Morovyalılar, İleryalılar* , Slovaklar, Hırvatlar, Rutenler (Ukrayna), Romanyalılar, Sırplar birbirine giriyor. Bu halklar kendi aralarında kapışırken, bu halkların içindeki farklı sınıflar da birbirleriyle mücadeleye başlıyor. Bir müddet sonra mücadele bir düzene kavuşuyor: "Kapışan güçler iki büyük kampta toplanır, bir tarafta Almanların, Polonyalıların ve Macarların devrimi diğer tarafta Polonyalılar, Rumenler ve Transilvanya Saksonları ayrıksı olmakla birlikte geride kalan bütün Slavların karşı devrimi." (MEW. 6, 168). Burada Engels'in devrimci ve karşı devrimci halklar ayrımı yapmakta olduğunun

---

* Roman Rosdolsky, Engels'in konu hakkındaki dikkatsizliğine işaret ediyor. Hırvatlar, Sırplar ve Slovaklar'dan bağımsı bir İlliyer ulusunun olmadığını dip not olarak veriyor.

dikkatten kaçması mümkün değil. Engels 1852 yazdığı Almanya'da Devrim ve Karşıdevrim (Revolution und Konterrevolution in Deutschland) adlı çalışmasında da bu kez "devrimci milletler" kavramını kullanmaktadır. Engels'in halkları devrimci ve karşı devrimci şeklinde sınıflaması 1849'da yazdığı Demokratik Panslavizim (Der demokratische Panslawismus) başlıklı makalede de işbaşındadır. Engels burada Bakunin'in bütün Slav halkalarına hitap eden manifesto niteliğindeki broşürünü eleştiriyor. Bakunin bu broşürde "devrimci mücadelenin sonunda bütün halkların özgürlüğünü getireceğini" söylüyor ve son amaç olarak Avrupa cumhuriyetlerinin ortak bir federasyonunu tespit ediyor. Engels daha başlarken Bakunin'in yanılsamasından söz açıyor. Panslavis manifestoda dile getirilen "adalet, insanlık, özgürlük, kardeşlik, bağımsızlık" kavramlarını Engels'in nasıl eleştirdiği de çok çarpıcı: Engels'e göre bu kulağa çok hoş gelen talepler, şu ya da oranda *ahlaki kategorilerdir* tarihsel ve politik sorunların işlenişinde bir anlam ifade etmezler. Hiç şüphe yok Engels tamamen haklıdır. Ahlaksal kategoriler tarihsel ve politik olayların çözümlenmesinde bir anlam taşımazlar. Bu kategorilerin bir anlam ifade ettiğini söylemek mümkündür ama bu diyalektik materyalist bir yaklaşım olmaz. Şimdi bu aşamada Engels'in devrimci ve karşı devrimci halklar ayrımını neye dayanarak yaptığı sorulmalıdır. Engels'in kendisi bunun cevabını veriyor: Bu ayrım söz konusu halkaların bu güne kadar gelen tarihinin sonucudur. Aynı zamanda bu ayrım, adı geçen irili ufaklı ulusların yaşam ve ölümlerinin başlangıç kararıdır. Avusturya'nın bütün tarihi bunun kanıtıdır ve 1848 de bunu bir kez daha onaylanmasıdır. "Avusturya'nın milletleriyle ve milliyetçikleri arasında sadece üçü *ilerlemenin* (abç) taşıyıcısıdır ki bunlar etkin olarak tarihe müdahale etmişlerdir ve bunlar hâlâ *yaşama yeteneğine* (abç) sahiptir. Bunlar Almanlar, Polonyalılar ve Macarlardır. Bu nedenle de bunlar devrimcidir. Bunun dışındaki diğer irili ufaklı kabileler ve halkların misyonu en yakın zamanda devrimin dünya fırtınasında batmaktır. İşte bu yüzden onlar şimdi karşı devrimcidir." (MEW. 6, 168). Engels "yaşama yeteneği" (Lebensfähigkeit) kategorisi üzerinden görüş üretmeye daha sonraki yazılarına da devam eder. Yukarıda anılan 1849'da kaleme aldığı makalede tekrar ediyor: Polonyalılar, Ruslar ve belki de bir ihtimal Türkiye'deki Slavların dışında hiçbir Slav halkının varlığını devam ettirme şansı yoktur. Engels ekliyor; çünkü geride kalan bütün diğer Slav halklarının öncelikle tarihsel, coğrafi, politik ve endüstriyel özerklik koşulları yoktur ve yaşama yetenekleri noksandır. İlerleyen satırlarda Engels "yaşama yeteneği olmayan halklar" düşüncesine kısmen açıklık getiriyor. Hiçbir zaman kendi tarihi olmayan, uygarlığın ilk ham aşamasına gelebilen, başka halkların tahakkümünde olan ya da uygarlık basamağına diğer halkların sürüklemesiyle gelen halkların yaşama yeteneği yoktur ve bunlar hiçbir zaman bağımsızlık kazanamayacaktır. Engels Slovakların ve Hırvatların da içinde olduğu birçok Slav halkının tarihlerinin nerede olduğunu sorarak devam eder. Engels ilerleyen sayfalarda Marxist düşünceye taban tabana zıt bir yaklaşım sergiliyor ve Hırvat halkının "doğası gereği karşı devrimci olduğunu" ilan ediyor. Marx'ın özel olarak Hegel -Feuerebach ve genel olarak da idealizim eleştirisinin temel düşünce yönelimlerinden biri, insanın olduğu gibi tarihin de önceden belirlenmiş birkaç kavramdan hareket ederek açıklanmaya kalkışılmasıdır. Hatırlanacağı gibi Marx idealist felsefelerin insanı açıklarken kullandığı "doğalık" kategorisine karşı düşünceler geliştirmişti. İnsanı açıklarken kullanılan "doğası gereği" gibi ifadeler bir kenara bırakıp maddi yaşam koşullarından kalkılarak yapılacak çözümlemelere yönelmişti. Hiç kuşku yok aynı yöntem bir ulus hakkında konuşurken de iş başında

olmalıdır. Bir halkın "doğası"nın ne olduğunu bulup ona dayanarak çözümlemeler yapmak, o halkın ne olduğunu söylemek, materyalist bir düşünce biçimi değil son derece vulger idealist bir yaklaşımdır.

Bu aşamada Engels'i takip etmeyi bir müddet durdurup bu söylenenlerin materyalist tarih anlayışıyla nasıl yorumlanabileceğini biraz daha ayrıntılı düşünmek yararlı olacak. Bu düşünme çabasına benim Engels'in ulusal sorun hakkındaki görüşlerine dikkatimi çeken Roman Rosdolsky de yer yer eşlik edecek. Yukarıda Engels'in ahlak kategorilerinin politik olaylarda nasıl bir anlama taşıdığını nasıl yorumladığına değinildi. Kuşkusuz ahlak kategorilerinin, politik ve tarihsel olayların işleyişinde bir anlam ifade etmediğini söylemek, materyalist bir yaklaşımdır. Ama bunu söyleyen Engels'in tarih anlayışında önemli bir taşıyıcılığa sahip olan "yaşama yeteneği, tarihsiz halklar" kavramları nasıl değerlendirilebilir? Rosdolsky, Engels'in bu yaklaşımını yerinde bir tespitle idealist tarih anlayışının Marxizm içindeki mirası olarak niteliyor. Dolayısıyla bu tarih yorumu Marxist öğreti içinde bir yabancı unsur durumundadır. İdealist tarih anlayışı, tarihin şekillenişini açıklarken kullanılan kavramsal örgüde kendini gösteriyor. Engels, Marxist tarih anlayışına göre, tarihin itici gücünü maddi üretici güçlerin gelişimi olduğunu tamamen bir kenara koyarak düşünce üretiyor. Engels burada anılan makalelerinde "sınıf" kavramına merkezi bir önem vererek görüş üretmiyor. Kuşkusuz sınıf kavramına merkezi bir yer tanınarak görüş üretilirse düşünülecek ittifakların şekli de değişecektir. Rosdolsky haklı olarak; Engels'in ulusal mücadeleleri ve ulusal hareketleri sürekli değişim içerisinde olan maddi yaşama koşulları ve sınıf ilişkilerinden hareket ederek üretilmesi gerekirken bunu yapmadığının altını çiziyor. Bunun yerine Engels, idealist bir kavram olan "yaşama yeteneği" düşüncesiyle halkların geçmişini açıklıyor ve geleceğinin nasıl olacağını kurguluyor. Marxizmin tarihi ve toplumu açıklarken kullandığı yöntem son derece özsel bir önemle karşımıza çıkar. Bu yöntem insanlık tarihinin itici gücü olarak somut üretici güçlerin gelişimini ve buna bağlı olarak sınıf mücadelelerini görür. Öyle ki bu yöntem Marxizmi diğer akım ve görüşlerden ayıran bir ölçü olarak da görülebilir. Peki burada Marxist felsefenin kurucularından biri olan Engels'in içine düştüğü durum nasıl açıklanabilir? Bu soru hiç kuşku yok ki Engels'in "tarihsiz halk"larından Ukraynalı Marxist Roman Rosdolsky'in de cevap aradığı bir soru. Rosdolsky, Engels'in düşünmesini belirleyen felsefi arka planın bütün netliğiyle ismini veriyor. Bu idealist felsefi arka plan kuşkusuz Hegelci idealist tarih anlayışıdır.

Rosdolsky, Hegel'in tarih görüşünün konuyla ilgili noktasını hatırlatıyor: Hegel'in tarih anlayışında; dünya tarihi özel halk tininin diyalektiğinin (Dialektik besonderer Volksgeister) her birinin sadece bir aşamayı kat ettiğini ve böylece eylemin sadece bir işini -yani aklın gerçekleşmesi- (Realisierung der Vernunft) tamamlayışı olarak görünür. Bunun ardı sıra da bir başka dünya tarihsel halk tini (weltgeschichtlichen Volksgeist) devreye girer ve kendi yerini açar. Ancak her halk bu görevi yerine getiremez. Sadece doğal ve tinsel yetenekleri güçlü bir devlet yapısı yaratabilecek halklar bunu başarabilir. İşte Hegel açısından sadece ve sadece bu yeteneğe sahip halklar tarihsel *ilerlemenin* taşıyıcısıdır. Öte yandan bir devlet kuramayan ya da devletlerini şansızlık eseri de olsa uzun süre yaşatamayan halklar *tarihsizdir.* Bu halkları bekleyen, başka halkların egemenliği altına girmek ve zamanla onların içinde eriyip kaybolmaktır. Bu anlamda Hegel açısından kendi ayrı devletinin olup olmamasını umursamayan bir halk, bir halk olmaktan vaz geçmek zorundadır. Hegel buna örnek olarak da artık bir bağımsız halk olma gü-

cünü kaybetmiş, çökmeye başlamış halklar olarak Almanya'nın, Avusturya'nın ve Türkiye'nin Slav unsurlarını anar. Bu tarih yorumu son derece metafizik bir keyfilikle ortaya konulmuş bir yaklaşımdır ama tarihsel olgulardaki kaosu kavranılabilir hale getirmektedir. Yine bu metafizik tarih anlayışı insanlık tarihini, anlamlı ve belirli kurallara göre işleyen bir gelişim süreci olarak görmektir. Böyle olduğu için de hiç kuşkusuz teleolojiktir.

Engels'in tarih anlayışını takip etmeyi sürdürüyorum: Engels halkları devrimci ve karşı devrimci şeklinde sınıflayan Hegelci anlayışını devam ettirerek Polonya'yı değerlendiriyor. Polonya, Almanlar ve Macarlarla birlikte panslavist karşı devrime direniyor olmakla ve özgürlüğü Slav hükümranlığına yeğlemekle yaşama yetenekliliğini kanıtlamıştır. Bunun ardı sıra Engels Slavların hangi coğrafyada yaşadıklarını, tarihsel olarak hangi etkilere açık olduğunu anlatıyor. Slavların son tarihe müdahale anlamına gelecek isyanları bir Çek ulusal-köylü savaşıdır. Alman soylularına ve Alman imparatorluğuna karşı verilmiş ve başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu tarihten itibaren de Çekler Alman imparatorluğunun kontrolü altındadır. Engels'in Çekler hakkındaki bu anlattığı, Hegel'in Slavların çöken bir halk olduğunu söylemesine tarihsel bir kanıt gösterme girişimidir. Bu noktada da Engels'in ilginç bir tespitiyle karşılaşıyoruz. Engels Almanlar ve Macarlar olmasaydı güney Slavların Türkleşeceğini söylüyor. Bu görüşünü bir Slav halk olan Boşnakların Müslüman olmasını hatırlatarak güçlendirmeyi deniyor. Avusturyalı güney Slavların, Alman ya da Macar olmakla Türkleşmekten kurtulduğunu dile getiriyor. Engels bu olgudan Almanlara ve Macarlara bir övgü payı da çıkarıyor. Engels'in Türkleşmeden kurtulmak için bir halkın başka bir halk içinde erimesini olumlaması da son derece çarpıcı bir yaklaşımdır. Bu noktada da yeni bir soru kendini dayatıyor: Güney Slavların Türkleşmesi değil ama Almanlaşması ya da Macarlaşması neden istenilir olsun? Türkleşme karşısında savunulması gereken neden bu halkın kendi aidiyetini koruması olmuyor? Engels'e dayanarak buna cevap vermek oldukça kolay. Çünkü "İtici sınıf, hareketin taşıyıcısı burjuvalar, her yerde ya Alman'dır ya da Macar'dır." Dikkat edilirse Engels'in bu düşüncesini belirleyen bir halkın diğer halk karşısında yeğleniyor olmasından çok, hangi kalkın tarihsel "ilerlemen"nin taşıyıcısı olduğudur. Soruna böyle bakılınca "ilerleme"nin çökmekte olan Osmanlıların eliyle olmayacağı açıktır. Ama bu düşünce tarzının kendisi Hegelci tarih anlayışının bir tezahürü olduğu için kaldırılıp bir kenara koyulmalıdır.

Engels, Demokratik Panslavizim adlı makelesinde Bakunin'i eleştirirken de aynı düşünce tarzının daha uç bir örneğini veriyor. Bakunin'in halkların eşitliğini ve kardeşliğini talep etmesi karşısında Amerika'yı hatırlatıyor. Engels'e göre halkların eşitliğini ve kardeşliğini talep eden Bakunin, Amerika'daki fetih savaşlarını da eleştirmek zorundadır. Oysa Engels'e göre bu savaşlar, Bakunin'in "adalet ve insanlık" kavramları üzerine oturan teorisine ciddi bir darbe oluştur. Çünkü bu savaşlar ona göre sadece ve sadece uygarlık adına yapılmıştır. " 'Bağımsızlık' bazı İspanyol Kaliforniyalıları ve Taksaslılar bu konuda acı çekmiş olabilirler, 'adalet' ve başka ahlak ilkeleri şurada burada yaralanmış olabilir ama böylesine dünya tarihsel bir olgu karşısında ne sayılabilirler?" (MEW, 6, 274). Amerikanın işgalini uygarlık adına yapılmakla aklayan Engels, aynı yaklaşımını Almanların Slav topraklarını işgalini açıklarken de sergiliyor. Almanların Elbe boylarındaki Slav topraklarını işgal etmesi "coğrafik ve stratejik zorunluluktan" dolayıdır ve bu işgalin uygarlık ilgisiyle yapıldığına kimse itiraz edememiştir. Tarih boyunca her hangi bir savaşın "uygarlık adına" yapıldığını savunmak son derece tartışmaya açıktır. Kuş-

ku yok ki savaşlar kimi güçlerinin çıkarlarını silaha dayanarak savunmasının ifadesidir. Ancak Engels'in bunu ihmal ederek düşünmesini sağlayan yukarıda altı çizilen Hegelci mirastır. Engels'in yaklaşımını tayin eden düşünce tarzının burada da "ilerleme" kategorisiyle belirlendiği bütün açıklığıyla bir kez daha ortada.

Öte yandan Engels panslavizmi Slav millet ve milletçiklerinin öncelikle Avusturya Almanlarına ve sonra da Türklere karşı bir birliği olarak değerlendirir. Ama "Türkler tesadüfen işin içine girmişlerdir bunun gibi çökmüş bir ulus olarak, tamamen sorunun dışındadırlar" (MEW, 6,171). Panslavizm temel yönelim olarak Avusturya'nın devrimci öğelerine karşıdır ve bu nedenle de gericidir. Panslavizm gerici karakterini bir ihanetle hemen ortaya koymuştur: Tek devrimci Slav halkı olan Polonya'yı Rus çarına satmıştır. Engels, 1855'te yazdığı Almanya ve Panslavizm (Deutschland und der Panslawismus) adlı makalede de, daha soğukkanlı bir dil kullanmakla birlikte, temel yönelim olarak aynı düşünme tarzını sürdürüyor. Burada şöyle diyor Engels: "Pansalavizm sadece ulusal olmayan bir harekettir. O aynı zamanda, bin yıllık bir tarihin yarattığını, olmamış yapmayı talep eden bir harekettir. Bu talep Türkiye'yi, Macaristan'ı ve Almanya'nın yarısını Avrupa haritasından silmedikçe gerçekleştirilemez." (MEW, 11, 193). İlerleyen sayfalarda bu ifade daha felsefi bir anlatımla yineleniyor. Engels, pansalavizmin Avrupa uygarlığının akışına karşı bir akım olduğunu ve "dünya tarihini" geri çevirmek istediğini ekliyor.

Engels'in Hegelci bir yaklaşımla tarihte bir "ilerleme" gören yaklaşımını tartışmayı küçük bir parantezle kesiyorum. Engels'in ulusal soruna ilişkin görüşlerini takip ederken dikkat çekici olgu da onun halklar hakkında konuşurken bilinen yakıştırma ve genellemeleri kullanmaktaki rahatlığıdır. Türklerin barbarlığı defalarca anılıyor. Bunun gibi Bulgarların da uysal ve yüreksizliğinden söz açmakta beis görmüyor. Engels'in aynı yaklaşımı 1855'te kaleme aldığı ve yukarıda adı anılan makalede de karşımıza çıkıyor. Burada Engels panslavizmin Polonya'da ya da Rusya'da değil Avusturya'da ortaya çıktığını söylüyor ve şöyle diyor: " Sırplar ve Türkiye'nin Bulgarları böyle bir fikir üretmek için oldukça barbardılar. Bulgarlar sessizce Türklerin tahakkümü altına girmişlerdi Sırplar da kendi bağımsızlık mücadelelerinden dolayı yeterince meşguldüler." (MEW, 11, sayfa 195.) Engels'in Sırpların ya da Bulgarların panslavis fikir üretememesini "barbarlık" kavramıyla açıklaması kuşkusuz pek fazla bir şey ifade etmez. Panslavist düşüncenin bu halklardan çıkmamış olmasını onların ekonomik sosyal ilişkilerini çözümleyerek ortaya koyması beklenirdi. Engels'in kimi halklar hakkında neredeyse gelişigüzel konuşmasını sağlayan şey bir üslup sorunu olarak görülmemelidir. Bu gelişigüzel ifadeleri bir Avrupa merkezci düşüncenin sonucu olarak görmek de çok açıklayıcı olmaz. Çünkü benzer dikkatsiz ifadelerin bir başka yazıda bir Almana ya da Fransız yöneldiğini bulmak hiç de zor değildir. Bunun gibi barbar denilen Türklerden, Bulgarlardan ve diğer halklardan övgüyle söz edildiğini de görebiliriz. Avrupa merkezci bir yaklaşım böylesine bir çelişkinin ortaya çıkmasını engellerdi. Özellikle Engels'in kimi halklardan söz ederken yargılar vermekteki rahatlığını sağlayan belli bir düşünme biçimidir. Engels'in bu üslubunu yaratan, onun Hegelci kavram dağarıyla düşünmekte olmasıdır.

Engels'in ulusal sorunu ele alışındaki temel düşünce doğrultusunu ortaya çıkarmak için olağan üstü bir düşünce yoğunluğuna girmeye hiç gerek yok. Çünkü bu düşünce doğrultusunu bizzat Engels dile getiriyor. Engels şöyle diyor: Tarihin akışından arta kalan bu gaddar, ayaklar altında ezilmiş uluslar Hegel'in deyişiy-

le *halk atıkları* (Völkerabfalle) karşı devrimin fanatik yandaşlarıydı ve itlaf olana kadar da öyle kalacaklar. İşte panslavizm de binlerce yıllık karmaşık gelişimin halk atığıdır. Güney Slavlar bin yıldır Macarların ve Almanları kontrolü altında yaşamıştır. Alman-Macar devrimini bastırmak için 1884'te ulusal bağımsızlık talebiyle harekete geçmişlerdir. Bu halk karşı devrimi temsil ediyor. Engels'in ses tonundaki sertlik giderek artıyor. Fransız proletaryasının ilk başarılı ayaklanmasıyla birlikte Avusturya Almanları ve Macarlar özgür olacaklar ve Slav barbarlığından kanlı intikamlarını alacaklar. Bu özel Slav birliği param parça olacak ve bu dik kafalı küçük ulusları isimlerine kadar yok edecekler. "Bir dahaki dünya savaşı sadece gerici sınıfları ve hanedanlıkları değil bütün gerici halkları yeryüzünden silip süpürecek. Ve bu bir ilerlemedir de." (MEW. 6, 176).

Engels'in tarih anlayışın geçen yıllar içinde önemli oranda değişime uğramadığı dikkat çekiyor. 1859'da ulusal sorun konusunda yazarken de aynı yaklaşımla düşünmeye devam ediyor. Engels Avrupa haritasını son halini aldığını kimsenin ileri süremeyeceğini söylüyor. Ona göre Avrupa'nın "büyük ve yaşama yeteneği" olan halkları gerçek ve doğal sınırları belirlemeye devam edecektir ve bu sınırların belirlenmesi dil ve "duygudaşlıkla" olacaktır. Bu arada da sağda solda hâlâ kendi ulusal varoluşları konusunda yeteneksiz uluslar sözkonusudur. Engels'e göre bunlar büyük uluslarca ilhak edilmiş durumdaki "halklar enkazı"dır (Völkertrümler) ve bu halklar ya bu büyük uluslar içinde eriyecekler ya da politik bir anlamı olmayan etnografik abideler olarak varlıklarını sürdürecekler. (MEW. 13, 267). Bu noktada sadece küçük bir not düşmek gerekiyor. Tarih Engels'in öngördüğü gibi cereyan etmedi. Engels'in eriyip gideceğini söylediği halklar, bu tahminden çok kısa süre sonra bağımsız devletlerini kurdular.

SONUÇ YERİNE

Kuşkusuz ulusal sorun tartışması Marxist felsefenin tartışmalı başlıklarından biridir. Ulusal sorun karşısında alınan tavır çoğu zaman bir dünya görüşünün ne kadar özgürlükçü olduğunun göstergesidir. Engels'in ulusal sorun konusundaki görüşleri önemli oranda Hegel felsefesinin etkisiyle şekillenmiştir ve dolayısıyla materyalist değildir. Ulusal sorun tartışması Engels'ten sonra da Marxist gelenek içinde sürmüştür. Sorun çetrefil kılan bir gerilim noktası vardır: Marxizmin enternasyonal görüşleri, eşitlik, özgürlük sömürüsüz bir dünyayı bütün halklar için talep ediliyor. Bu talep, işçi sınıfının devrimiyle koşullanmış bir talep olarak ortaya çıkıyor. İşçi sınıfı enternasyonal bir sınıf olarak, ulusal sınırları aşan politikalar üretiyor. Ama öte yandan kimi uluslar, bir ulus olarak kendilerini ifade edebilecek haklardan yoksun durumda olabiliyor ve bu haklarını istiyorlar. Bu durumda Marxizim ezilen ulusların taleplerini görmezlikten gelemez. Engels'te talihsiz bir örneğini gördüğümüz ve tamamen Hegelci bir yaklaşımla belirlenmiş her koşul altında sadece "ilerleme" olanı dikkate alan ve onun yanında yer alan tutumu bir kenara bırakırsak, temel olarak iki eğilim ortaya çıkar. Bunlardan biri Bakunin'de örneğini gördüğümüz her koşul altında ulusların kendi kaderlerini tayin hakkının savunulmasıdır. Bu yaklaşımın da bir handikapı vardır; ulusal talepler, özellikle kalkışma halindeki proletaryanın taleplerini ve mücadelesini sekteye uğratır bir boyut kazanırsa ne yapılacaktır? Uluslararası proletaryanın mücadelesinin önüne, ulusal mücadelenin

taleplerinin bir engel oluşturmasını seyircimi kalınacaktır? Ulusal sorun konusundaki ikinci eğilim bu soruları da dikkate alan Bolşevik Devrimi'ni önderlerinden biri olan Lenin'in tutumudur. Lenin hiçbir Hegelci kavramın etkisinde kalmadan, Engels ve Bakunin'in düşünceleri arasında bir köprü gibi duran tezini geliştirir. Rosdolsky'nin de işaret ettiği gibi Lenin, işçi sınıfı partisinin içindeki ezen ulusa ait insanların, sadece ezilen ulusun üyelerinin ulusal taleplerini ortak sosyalist mücadele altında toplamak girişimiyle kalmaması gerektiğine işaret ediyor. Onlar özellikle ve özellikle (ulusal gururu umursamayarak ve işçilerinin kimi kesimlerinin faydalar elde edebileceği ulusal olarak avantajlı bir durumda olmayı da bir kenara bırakarak) kendi uluslarının egemen sınıfının her türlü ulusal baskı politikasından uzak durmalıdır. Ve ekliyor hiçbir ön koşul ileri sürmeksizin açık bir şekilde ezilen ulusun tam bağımsızlığı için tutum almaları gerekir. Tartışmaya eklenecek bir başka boyut da Stalin'in tek ülkede sosyalizm teziyle görünüşe çıkan milliyetçi yaklaşımdır. Bu ise Rusya örneğinde büyük ulus şovenizmini yaratmıştır. Etkisini gösterdiği yerlerde de büyük ulus şovenizminin küçük örneklerini oluşturmuştur.

Günümüzden bakılınca sorun bir başka boyutuyla özel bir önem kazanıyor. Ulusal sorun tartışmasının klasik seyri yukarıda da görülen, kendini hâlâ bağımsız bir devlet olarak örgütleyememiş halkların durumu ve bağımsızlık talepleridir. Sorun bu haliyle uzun uzadıya tartışılmış ve önemli oranda cevaplanmıştır. Günümüzde ise tartışma yeni bir boyut kazanıyor. Bu boyut göç hareketinin hızlanmasıyla birlikte gündeme geliyor. Şimdi daha önemle öne çıkan soru, göçmenlerin ulusal aidiyetleri ekseninde odaklaşıyor. Bu soruna cevap üretmeye çalışılırken klasik ulusal sorun tartışmalarından faydalanılabilir. Ama o bağlamda üretilmiş düşüncelerin, göçmenlik olgusuna bir transferiyle cevap üretilemez. Marxist felsefenin bugün cevap üretmesi gereken soru da burasıdır.

KAYNAKLAR

Karl Marx, Die Kontrervoltion in Berlin, MEW, 6.

Karl Marx, Wahlen-Trübe Finanzlage- Die Herzogin von Sutherland und die Sklaverei, MEW, 8.

Friedrich Engels, Der magyarische Kampf, MEW, 6.

Friedrich Engels, Der demokratische Panslavismus, MEW, 6.

Friedrich Engels, Revolution und Konterrevulotion in Deutschland, MEW, 8.

Friedrich Engels, Deutschland und der Panslawismus, MEW, 11.

Friedrich Engels, Po und Rhein, MEW, 13.

Roman Rosdolsky, Zur nationalen Frage. Verlag Olle&Wolter, Berlin 1997.

Marksizm determinist mi?

John Molyneux

'Filozoflar çeşitli şekillerde dünyayı yorumladılar, ancak aslolan değiştirmektir.'

Marx'tan yapılan alıntılar arasında belki de en ünlüsü olan bu yukarıdaki cümle Marx'ın siyasi ve kuramsal gelişiminin başlarında yazılmıştır ve Marx'ın en baştan beri daha iyi bir toplum için savaşma konusunda aşırı tutkulu bir irade ile hareket ettiği gerçeğine işaret etmektedir. Engels, Marx'ın cenaze töreni sırasında yaptığı konuşmada bu tutkulu iradenin tüm yaşamı boyunca Marx ile birlikte olduğunu göstermiştir:

Marx her şeyden önce bir devrimciydi. Hayattaki gerçek misyonu bir şekilde kapitalist toplumun ve onun varettiği devlet kurumlarının alaşağı edilmesine ve modern proletaryanın özgürleşmesine katkıda bulunmaktı... Savaşmak Marx'ın bir parçasıydı, tutkuyla ve kararlılıkla savaştı. Başarıyla savaştı ve pek az kimse onunla yarışabilirdi.[1]

Elbette aynı şey bugünün sosyalistleri ve Marksistlerinin büyük çoğunluğu için de geçerlidir. Başlangıç noktamız daha iyi bir dünyanın oluşumuna katkıda bulunma arzumuzdur. Bizi Marksist kurama yönlendiren budur yoksa bizi şeyleri değiştirmeye yönlendiren Marksist kuram değildir. Belki bir yerlerde Marksizm üzerine uzun yıllar yorucu bir çalışma yapıp hatta Marksizmi tüm diğer rakip felsefi, tarihsel, toplumsal ve ekonomik kuramlarla karşılaştırdıktan sonra 90 yaşına gelince Marksist olmaya karar vermiş birileri vardır. Eğer böyleleri varsa onlarla tanışmak isterdim.

Marx'ın bir diğer büyük başarısı da sosyalizmi bir ütopya olmaktan bir bilime dönüştürmesidir, daha doğrusu bir ütopyadan ya da komplo teorisinden bir bilime dönüştürmesidir. Marx'tan önce sosyalizmin inşası hakkında iki hakim yaklaşım vardı. Birincisi Fransa'da Saint-Simon ve Fourier'in İngiltere'de ise Owen'ın temsil ettikleri yaklaşımdır. Onların çizdiği güzel sosyalizm tablosuna göre sosyalizm, herkse için hatta yönetici sınıf için bile er ya da geç kapitalizmden çok daha rasyonel bir toplum formu sunmaktadır ve getirileri insanları ikna edecektir. İkinci yaklaşım ise Fransız Devrimi'nin Jakoben geleneğinden türemiştir ve 19.

yüzyılda başta Blanqui tarafından temsil edilmiştir. Bu yaklaşım, aydınlanmış devrimcilerin ihtilal yoluyla iktidarı ele geçirecekleri ve sosyalizmi yukarıdan aşağıya inşa edecekleri küçük gizli bir komplo teorisidir.

Marx her iki yaklaşımı da reddetmiştir ve gerekçesi sadece işçi sınıfının kendi özgürleşimi anlamına gelecek aşağıdan yukarı bir sosyalizmi desteklemesi değil aynı zamanda bu tür bir özgürleşimin sadece nesnel bir biçimde kapitalizmin içinde cereyan eden içsel çelişkiler ve toplumsal güçler temelinde olası olduğunu düşünmesidir. *Komünist Manifesto*'da şöyle demektedir:

Komünistlerin vardıkları kuramsal sonuçlar hiçbir şekilde şu veya bu tarafından icat edilmiş veya keşfedilmiş düşünceler ya da ilkeler temelinde düşünelemezler. Onlar sadece genel anlamda varolan sınıf mücadelesinden, gözlerimizin önünde vuku bulan tarihsel hareketten türeyen gerçek ilişkileri ifade ederler.[2]

Ve Kasım 1850'de, 1848 devrimlerindeki yenilgiden sonra şöyle demektedir:

Şu an hüküm süren ve burjuva toplumunun üretici güçlerinin burjuva toplumu çerçevesi içersinde mümkün olduğu kadar hızlı gelişmesini vaat eden genel başarı tablosu açısından bakıldığında herhangi bir gerçek devrim olasılığı yoktur... Yeni bir devrim ancak yeni bir kriz sonucunda olası hale gelecektir ancak devrim yeni bir krizin geliyor olması kadar kesindir.[3]

Dolayısıyla sosyalist kuram tarih ve ekonomi alanındaki bilimsel çalışmalar temelinde konumlandırılmalıdır. Sosyalist strateji nesnel durumun bilimsel analizine dayanmalıdır. Devrimci heves tek başına yeterli değildir. İşte bir kez daha bu sorunlar karşımızda. Ne kadar çok yeni sosyalist, tanıştıkları herkese sadece tünelin ucundaki ışığı görebileceklerini söylemekle sınırlandı? Kaç tane devrimci sosyalist Trafalgar Meydanı veya Hyde Park gibi yerlerde devlet güçleriyle girdikleri ilk dramatik çatışmanın ardından devrimin bu tür birkaç eylemle gelivereceğini düşündü?

Bu iki şey, dünyayı değiştirecek devrimci irade ve tarihin ve toplumun yasalarının bilimsel analizi bunların her ikisi de Marx'ta ve Marksizm'de mevcuttur. Tek tek Marx'tan alınacak cümleler Marx'ı bu taraflardan herhangi birinin savunucusu olarak görmemizi sağlayabilir. Diğerlerinden ayrıştırılarak ele alındığında 'Filozoflar çeşitli şekillerde dünyayı yorumladırlar, ancak aslolan değiştirmektir' cümlesi felsefeye karşı ya da genelde kurama karşı takınılan tamamıyla aldırmaz bir tutuma işaret edebilir. Ancak, 'Yel değirmeni feodal lordun olduğu bir toplumu, buhar motoru ise sanayi kapitalistinin olduğu bir toplumu ele verir'[4] gibi bir cümle, yeni bir teknolojinin –mesela internetin- herhangi devrimci bir mücadele ya da müdahale olmaksızın bize sosyalizmi vereceğini düşündürtebilir. Gerçekte aktivizm ve bilim Marx'ın hayatı ve eserlerinde ayrıca Marksizm'in tarihinde yan yana durmaktadır.

Peki burada bir tutarsızlık yok mu? Eğer Marksizm tarihin yasalar ve maddi koşulların şekillendirdiği insan davranışları tarafından idare edildiğini iddia ediyorsa nasıl aynı anda devrimci sosyalist faaliyetin de hayati derecede önemli olduğunu öne sürebilir? Ya da daha keskin bir şekilde söylersek, eğer bazen iddia edildiği gibi Marx sosyalizmin kaçınılmaz olduğunu 'kanıtlamışsa' onun için mücadele etmemize ne gerek var?

Tüm bunlar determinizm sorununu ortaya koymaktadır yani tarih nereye kadar devrimciler olarak bizlerin irade ve edimlerimizden bağımsız ekonomik ve diğer toplumsal güçler tarafından belirlenmektedir. Bu aynı zamanda Marksizm'in

ne dereceye kadar determinist bir kuram olarak algılanacağı sorunuyla yakından ilişkilidir.

Bu sorunlarla daha derinlemesine uğraşmaya girişmeden önce burjuva düşüncesinin hiçbir zaman determinizm sorununu çözemediğini belirtmekte fayda var. Burjuva düşüncesi daha çok bir sarkaç gibi iradeci idealizm ile mekanik maddecilik arasında gidip gelmiştir. İradeci idealizm toplumsal koşulları ve mekânları göz ardı edip tüm vurguyu 'büyük' bireylere ve fikirlere yaparken mekanik maddecilik insanların ve toplumun değişmez doğasının altını çizmiştir. Her iki konum da yukarıdan aşağıya doğru gözlenen burjuva toplumunun çeşitli yönlerini yansıtmaktadır. Bir taraftan toplumun tepesinde duran, üretici emekten ayrı ve başkaları tarafından sömürülmeden yaşayan burjuva kendi düşünceleri ve edimlerinin dünyayı yönettiğini söyleyerek kendini pohpohlayabilecek durumdadır. Diğer taraftan kitlelere bakarken onları sadece nesne olarak, sermaye birikiminin gereklilikleri tarafından yönlendirilen pasif bir şey görmektedir. Dolayısıyla burjuva ideolojisi hem çok determinist hem de yeterince determinist olmadığı gerekçeleriyle Marksizm'e saldırmaktadır.

Max Weber'den bu yana burjuva sosyolojisi ve onunla ilişkili diğer disiplinler Marksizm'i 'kaba' ekonomik determinizminden dolayı lanetlemiştir; Marksizm'in ideolojinin, politikanın ve kültürün otonomisini küçümsemesi ve sınıfın merkezi konumu üzerinde çok fazla ısrar etmesi de ayrıca çok fazla eleştirilmiştir. Burjuva tarihçileri sürekli dünya tarihinin genel kalıpları gibi kavramların altını oymaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de Marx'ın ana hatlarını *Komünist Manifesto*'da çizdiği şemaya odaklanmakta ve İngiliz ve Fransız devrimlerinin belirgin bir sınıf karakteri ya da tarihsel gereklilik temeline dayanmadığı fikriyle Marksizm'e karşı saldırıya geçmektedirler.

Sosyo-biyologlar da Marksizm'i, tüm diğer sol-kanat ve sosyalist düşünce biçimlerini eşitsizlik, hiyerarşi, sınıf ve rekabet (hatta savaş, ırkçılık ve seksizm) gibi özelliklerin genlerimize kodlandığını ve dolayısıyla bunlardan kurtulmamızın imkânsız olduğunu iddia eden 'ütopik' başarısızlığı yüzünden küçümsemektedir.

Determinizm hakkındaki tartışmalar Marksizm'e bağlı olduğunu iddia edenler arasında da cereyan etmiştir. Farklı zamanlarda ve farklı yerlerde Markzim'in hem pasif determinist yorumları hem de iradeci yorumları belirmiştir. Determinist eğilim içindeki en önemli örnek, Birinci Dünya Savaşı'na giden yolda Alman Sosyal Demokrasisini ve İkinci Enternasyonel'i tamamen etkisi altına almış olan Karl Kautsky tarafından geliştirilen yorumdur. Kautsky'ye göre kapitalizmin ekonomik yasaları işçi sınıfının hem sayıca büyümesini hem de bilinçlenmesini garanti etmektedir, bu iktidarın 'otomatik olarak' işçi sınıfının ellerine geçinceye kadar sürecektir. Tüm gereken iyi örgütlenmiş bir sosyalist hareket, bu hareketin etkinliğinin arttırılması ve sabırla ekonomik gelişimin kendi işini yapmasını beklemek yerine maceralara girişmemektir.[5] Gramsci tam da bu dönemde 'determinist, kaderci ve mekanikçi öğe doğrudan, din veya uyuşturucudan çok praksis felsefinden [Marksizm'den-JM] yayılan ideolojik zırh haline gelmiştir' demektedir.[6]

Öteki kutupta ise, Maoizm ve Che Guevara'cılık gibi Marksist etiket altında iş gören başka uç örnekler yer almaktadır. Maoizm Çin'in irade gücüyle sanayileştirilebileceği olasılığını ileri sürmekle kalmamış Çin'in, nesnel maddi koşulları dikkate almadan tek başına tamamen direk komünizme geçebileceğini de düşünmüştür (bu konu ileride tartışılacaktır). Kendisini özgül Küba örneği üzerine kuran Guevara'cılık ise devrimi kırsalda teşvik edilecek küçük gerilla gruplarının yapa-

cağı bir devrim kuramı geliştirmiştir. 'Devrimin meydana geleceği tüm koşulları beklememize gerek yok: isyan bu koşulları yaratabilir.'[7]

Devrimci Marksistler her daim bu iki kutupla savaşmak durumunda kalmışlardır. Luxemburg, Lenin ve Troçki daha sonra arkalarından gelen Lukacs ve Gramsci, kadercilikle İkinci Enternasyonel'in pasif bekleyişini radikal bir eleştiriye tabi tutmuşlardır. Lenin ve Troçki Komünist Enternasyonel'in ilk yıllarında Avrupa Komünistleri arasında geliştirilen ultra-iradeci trende karşı ellerine silahlarını alıp savaşmışlardır da.[8] 1950 ve 60'larda ise bu mücadeleyi, Maoizm ve Castro'culuğu tarihsel maddeci açıdan eleştirilen bu derginin destekçileri vermiştir.[9] Ancak determinizm sorunu ortadan kaybolmamıştır. 'Büyük' kişilerin yüceltmesiyle varolan kapitalist toplumun yapısı ve bu toplumun kitlelerin kişiliğini bastırması hem mekanik determinizm hem de iradeci idealizm sorunlarını yeniden üretmektedir üstelik bunlar Marksizm üzerinde baskı kurmaya devam etmektedir. Bu arka plana karşı çıkan bu makale tarihsel maddeciliğin ana hatlarını çizmeye ve onu savunmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de yukarıdaki sorunlardan kaçınmaya çalışacaktır. Argümanın ilk adımı mutlak determinizm ve mutlak in-determinizmi sınırlayıcı olaylar olarak ele almasıdır.

DETERMİNİZM: MUTLAK VE GÖRELİ

Mutlak determinizm derken, büyük patlamadan zamanın sonuna evrenin tarihindeki tüm olaylarının ve *Kapital*'in yazılmasından sağ kaşını kaldırıp kaldırmadığıma kadar tüm insan eylemlerinin kaçınılmaz olduğunu ve olduğundan daha farklı olmadığını, olamayacağını kastediyorum. Mutlak determinizm açısından bakıldığında her olayı bir nedeni ya da nedenleri vardır ve bu nedenler kesinlikle olayın/eylemin doğasını belirlemektedir ve bu nedenlerin kendileri de tamamen önceki nedenler tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla her bir tikel olay ya da eylem, sonsuz karmaşık fakat mutlak bir biçimde kaçınılmaz bir zincirleme reaksiyonun bir parçasıdır. Bu reaksiyon tikelliğin ya da evrenin temelinde her ne varsa onun içinde içkin olarak yer almaktadır.

Bu konumun tarihsel kaynakları Newtoncu fizik görüşüne kadar gitmektedir. Bu görüşe göre tüm olay ve süreçlerin nedenselliği, başka bir bilardo topuna vuran topun açı ve hızının diğer topun hareketini belirmesi olayındakine benzerdir.[10] Ancak aynı görüş insan davranışının 'en nihayetinde' evrensel yasalara göre hareket eden fiziksel parçacıkların hareketlerine indirgenemeyeceğini de savunmaktadır. Bu tür görüşler, açıkça ifade edilmese de mutlak deterministi bir konum alan Marksistleri etkilemiştir. Ancak bu tür Marksistler insan davranışlarını fiziksel yasalara indirgemenin gereksiz olduğunu öne sürmüşlerdir çünkü onlara göre insan davranışı, işleyiş mantığı açısından, doğa yasalarına benzeyen toplumsal yasalar tarafından idare edilmektedir.

Ralph Miliband'a göre mutlak determinizmi tartışmak şöyle bir şeydir, 'Bu tartışılacak bir görüş değildir, sadece kabul edilebilir ya da reddedilebilir. Ben reddettim ve yoluma devam ediyorum.'[11] Miliband'a göre mutlak determinizmi çürütecek ampirik bir veri bulmak olanaksızdır, aynı şekilde destekleyen veri bulmak da olanaksızdır. Yine de bu düşünceyi tartışmaya açabiliriz. Tartışma sırasında Marx'ın şu sözünü akılda tutmamız gerekmektedir:

İnsan pratikte hakikati yani gerçekliği ve iktidarı, düşünüş biçiminin taraflılığını kanıtlamalıdır. Pratikten izole edilmiş gerçeklik ya da gerçek-olmayan hakkında düşünmek saf bir ***skolastik*** *sorudur.*[12]

Mutlak determinizmin avantaj ve dezavantajlarını pratik açısından değerlendirebiliriz.

Mutlak determinizmin, anti-determinist ya da determinist olmayan (indeterminist) kuramlarla karşılaştırıldığında iki önemli erdemi vardır ve bu yüzden zaman zaman bazı ilerleme sağlayan roller oynamıştır. Birincisi bizi, olay ve olguların maddeci bir şekilde ele alınmasına yöneltmektedir, bunlar savaşlar da olabilir devrimler de, çocuk suçları, çocukların iğfali de olabilir. Bu görüş bizi; şans eseri, şeytan işi, kader böyleymiş ya da kişisel zayıflıktan kaynaklanıyor gibi açıklamalar yapmaktan alıkoyar. İkincisi ise Gramsci'nin de belirttiği gibi işçi sınıfının bir dizi yenilgi aldığı dönemlerde bile mutlak determinizmin 'inanılmaz oranda moral ve direnç sağlaması ve baskıya karşı ayakta durma gücü, sabır ve inadı ayakta tutması' özelliğidir. 'Bu sefer yenildim ancak tarihin seyri uzun vadede benim lehime işliyor.'[13] Yine de bu görüşün reddedilmesini zorunlu kılan bir dizi dezavantaj meydana getirdiği de açıktır.

Her şeyden önce mutlak determinizmle birlikte yaşamak olanaksızdır. Gerçekte her insan kararlar vermekte ve tercihler yapmaktadır. Bu tercihlerin hiçbirinin tamamen 'özgür' bir biçimde yapılamayacağı doğrudur eğer 'özgür' kelimesinden kastımız koşulların etkilemediği bir şeyse. Aslında çok zor koşullarda bile tercihler yapmaktayız. Eğer mutlak deterministlerin iddia ettiği gibi bu ayrım ve tüm karar verme süreci bir yanılsamaysa pratik bir yaşam da kaçınılmaz olarak yanılsamadır ve buna mutlak deterministin yaşamı da dahildir. Sonuç olarak pratikte mutlak determinizm, kapıdan kovduğu iradeciliğin arka kapıdan girmesine neden olacak bir kaçış mantığına sahiptir. Bunun tipik sonucu da Marx'ın Feuerbach'ın mekanik maddeciliğini eleştirirken dile getirdiği şeydir: 'toplum biri diğerinden üstün iki parçaya bölünüyor.'[14]

İkinci konu ise mutlak determinizmin Newtoncu kaynakları ile ilgilidir. Newtoncu determinizm ardından gelen termodinamik, Heisenberg'in Belirsizlik Kuramı ve Schrödinger Denklemi gibi kuantum mekaniği kuramları ve son olarak daha yakın zamanlarda ortaya çıkmış olan kaos kuramı gibi bilimsel gelişmeler tarafından yerinden edilmiştir.[15] Burada bizim açımızdan iki önemli nokta vardır, birincisi kuantum mekaniğinde elementer parçacıkların davranışlarında tamamen mutlak bir belirleyenden ziyade olasılıklardan söz edilmesi kaos kuramında ise 'en baştaki küçücük farkların bile (mesela hava gibi doğal sitemlerde) sonuçta büyük ve öngörülemez farklara yol açabileceğinden' bahsedilmesidir.[16] Elbette doğa bilimlerinin vardığı sonuçlardan toplum bilimlerine dair genellemelere gitmek kaba bir yaklaşım olur ancak insan davranışının ve dolayısıyla tarihin bazı yönlerinin atom-altı parçacıklara ve havaya nazaran daha sıkı bir şekilde belirlendiğini söylemek yanlış olmaz. Zaten kuantum mekaniği de Newton fiziğinin belli sınırlar içinde değerini koruduğunu söylemektedir. Yine de bu bilimsel gelişmeler bilimin mutlak determinizmle özdeşleştirilmesine karşı anlamlı bir başkaldırıdır.

Üçüncü nokta ise şudur, işçi sınıfı hareketi tarihinin tarihsel deneyimi mutlak determinizmin ciddi politik hatalara yol açma eğiliminde olduğunu göstermiştir. Örnek vermek gerekirse devrimci kriz anlarında pasif tutumlar takınılmasını ve devrimci partinin rolünün göz ardı edilmesini verebiliriz. Bu sorunlara ileride Gramsci ve Troçki'yi tartışırken dönülecektir. Determinist pasifliğin yıkıcı etkilerinin ne-

den olduğu acı deneyimi 1919-1920 arası dönemde İtalya Sosyalist Partisi'yle girdiği ilişkide kişisel olarak gayet yakından hissetmiş olan Gramsci konu hakkında şöyle söylemektedir (alıntıyı okurken sansürü aşmak için kullandığı üstü örtülü dilini unutmayalım):

Fakat madunlar yöneten olduklarında belli bir mesafedeki mekanizma yakın bir tehlike haline gelir... Sınırlar ve 'koşulun zorlamasının' hakimiyeti sınırlı hale gelir. Peki niye? Çünkü gayet açık bir şekilde eğer dün madunlar birer şeydilerse bugün artık şey değiller, bugün onlar tarihsel kişilerdir, birer kahraman... eyleyen, sorunlu olarak aktif ve inisiyatif alan kişilerdir.[17]

Troçki 1917 öncesinin Bolşevik olmayanlar hakkındaki düşüncelerinde kendi determinist inancıyla şöyle demiştir, 'devrim Menşevikleri devrimci bir yol izlemeye zorlayacaktır.' Daha sonraki özeleştirisinde ise şöyle demiştir:

İnsanları hazırlayan ideolojik seçimlerin ve politik olarak durumları zorlaştıran şeylerin önemini göz ardı etmiştim. Partinin içsel gelişimi üzerine sorunlar dikkate alındığında bir çeşit toplumsal devrimci kadercilik izlediğim için suçluyum.[18]

Dolayısıyla mutlak determinizm reddedilmelidir çünkü üç temel noktada pratiğin hayati sınavından kalmaktadır: gündelik hayat düzeyi, bilimsel pratik düzeyi ve politik pratik düzeyi.

Mutlak determinizmin tam karşısında mutlak belirlenemezcilik vardır, yani insanlar hiçbir sınırlama olmadan istedikleri her şeyi yapabilirler ve tarihte olmuş olan her şey tamamıyla kazara olmuştur. Bu o kadar absürd bir görüştür ki nasıl formüle edileceği bile belirsizdir. İnsan davranışının belli sınırları olduğunu ve onu belirleyen bir dizi şey olduğu kaçınılmaz bir gerçekliktir, örneğin yerçekimi yasası veya vücut ısımızın belli bir sıcaklığın altına düşmesi halinde öleceğimiz gerçeği. Mutlağa oranla daha güçlü olan belirlenemezcilik daha yaygındır. Güçlü belirlenemezcilikten kastım tarihin gelişimi konusunda herhangi bir genel kalıbın olduğunun reddedilmesi ve kendi kaderlerinin efendileri ve tarihi yapan kimseler olarak bireylerin oynadıkları role kuvvetli bir vurgu yapılmasıdır. Postmodernizm 'üst anlatılara karşı aldığı acımasız tutumla' son yıllarda bu görüşün önde gelen temsilcisi olmuştur.[19] Bu bakımdan postmodernizm burjuva tarihçilerinin farklı şekillerde yıllardır söyledikleri eski bir şarkıyı tekrarlamaktadırlar. Postmodernizm aynı zamanda olayların ikinci sınıf gazetecilik tarzıyla, saf bir şekilde bireysel politikacıların ve liderlerin kaprisleriyle ele alınması görüşünü desteklemekte ve 'hayat senin yaptığın şeydir' kabilinden popüler sözleri de öne çıkarmaktadır. 'Eğer kendine inanırsan her şey mümkündür' veya 'Eğer bir şeyi yeteri kadar istiyorsan elde edebilirsin.'

Bu tür bir belirlenemezcilik ile fazla vakit kaybetmeyelim. Açıkça görülüyor ki bu görüş ideolojiktir ve hem insanları biçimlendiren hem de onların özgürlüklerini kısıtlayan toplumsal güçleri, ekonomik, politik, askeri ve ideolojik yapıları ve bunların yoğunlaştığı alanları gizlemektedir. Bu görüş tarih yapma veya toplumu değiştirme konusundaki tüm bilinçli eylemleri tarih ve toplumu bilinemez bir noktaya çekmek suretiyle olanaksız kılmaktadır. Bu görüş açıkça yanlıştır. Pek çok işçi sınıfı çocuğunun yeteri kadar çalışırlarsa beyin cerrahı ya da film yıldızı olabilecekleri doğru değildir. Toplumsal koşullar, ekonomik yoksunluk ve yetersiz eğitim gibi sorunları bir yana bıraksak bile çok fazla beyin cerrahı ya da film yıldızı ihtiyacı yoktur. Eğitim, suç veya sağlık istatistikleri türünden pek çok temel sosyolojik kanıt bu tür bir belirlenemezciliğin olanaksız olduğunu ispat etmişlerdir. Bu

veriler göstermiştir ki toplumsal sınıf hem hayat şansları hem de toplumsal davranışlar üzerinde çok fazla etki etmektedir.

Mutlak determinizm ile yaşanamayacağı gibi güçlü belirlenemezcilikle de yaşamak olanaksızdır. Gündelik hayat hem doğal olayların hem de insan edimlerinin öngörülebilmesine olanak tanımaktadır: eğer kış mevsimindeysek hava soğuk olacaktır yazdaysak sıcak olacaktır; arpa tohumundan buğday değil arpa yetişecektir; 17 numaralı otobüs şehir merkezine gidecektir ve eğer bir işverene emek gücünü satarsan hafta sonunda paranı ödeyecektir. Öngörüler mutlak ya da kesin olmak zorunda değildir, hepimiz biliyoruz ki bazı kışlar ılık geçmektedir, bazen hasat verimli olmamaktadır, otobüsler bazen bozulmakta ve işçiler de greve gidebilmektedir ancak yine de bir dereceye kadar bir düzen ve öngörülebilirlik olmalı yoksa toplumsal hayat olanaksız olurdu. Öngörülebilirlik bir dereceye kadar belirlenime bağlıdır.

Eğer hem mutlak determinizmi hem de mutlak veya güçlü belirlenemezciliği reddetmemiz gerekiyorsa pratik bir seçenek olarak geriye bir tek göreli determinizm kalıyor. Eğer göreli determinizmi hem doğa hem de sosyal bilimlerden elde ettiğimiz genel bir duruş olarak kabul edersek neyin ne dereceye kadar belirlenebileceğini ve onun sınırlarını görebilir ve ayrıca bunların yerini hangi insan tercihini ya da müdahalesini koyabileceğimizi görebiliriz. Gündelik hayat için ihtiyacımız olan budur, toprağı sürmek için, ürün yetiştirmek ve alet yapmak için, bir geziye çıkmak ve araba kullanmak için ihtiyacımız olan budur. Daha geniş ölçekte, bilinçli bir şekilde toplumu değiştirme projesi için ihtiyacımız olan daha sistematik yolu bulmak için de gerekli olan budur.

Tüm politik eylemler, her stratejik ve taktiksel karar neyin belirlendiği ve neyin belirlenmediği konusundaki yargılarımıza bağlıdır. Örneğin eğer toplumsal grupların ideolojisi hiçbir şekilde kendi ekonomik konumları ve sınıf çıkarları tarafından belirlenmiyorsa o zaman yönetici sınıfı sosyalist toplumun daha yaşanası bir yer olduğu konusunda ikna ederek ütopyacı sosyalist projeler daha uygulanabilirdir. Öte yandan bireylerin toplumsal grupların ideolojisi kendi sınıf çıkarları tarafından mekanik bir biçimde ve mutlak olarak belirleniyorsa onları ikna etmeye çalışmanın hiçbir yararı olmayacaktır, ne politik iddialarla ne de propagandayla.

Marksizm'in diğer tüm kuramlara nazaran daha kesin bir biçimde ortaya koyduğu şey, insanlık tarihi ve toplumlarında bizim irademizden bağımsız olanın ve bilinçli bir müdahaleyle toplumu değiştirmek için neyin gerekli olduğunun muhasebesini çıkartmasıdır. Marksizm'i, bir dogma yerine işçilerin devrim ve insanlığı özgürleştirme mücadelelerinde yönlendirecek 'eyleme yönelik bir rehber' yapan da budur.

Bu noktada açık bir ikilemi vurgulamakta fayda var. İnsan özgürlüğü kavramını anlamsız bir hale getiren mutlak determinizm yetersizdir ancak kuramsal anlamda determinizm ve özgürlük zorunlu olarak birbirlerine zıt değillerdir. Buna karşın insanın hayatımızı belirleyen doğal ve toplumsal güçleri kavrayış düzeyi ne kadar yüksekse pratikte tercih alanımız ve özgürlüğümüz o kadar genişler. Doğa yasaları uçmayı olanaksız kılmıştır ancak bu yasaların daha sofistike bir şekilde ele alınması (ve elbette insan emeği) uçmayı sıradan bir şey haline getirmiştir.

Bu noktada açıklanmayı gerektiren bir diğer kavram da 'olasılıklı determinizm'dir, ki kuantum mekaniğinden bahsederken zaten bu konudan bahsetmiştik. Bazı şeyler çok güçlü bir şekilde belirlenmektedir ve dolayısıyla büyük ölçüde kaçınılmazlardır; bazı şeyler ise kuvvetle muhtemeldir ancak kesin değillerdir; bazı

şeyler muhtemel iken bazı şeyler arada kalmıştır. Tikel olaylarda muhtemel gibi görünen şeyler, olay sayısı arttıkça daha muhtemel olmaktadır. Öleceğim kesindir. Yarın öleceğim ise çok olası değildir ancak olanaksız da değildir. 100 yaşından önce öleceğim ise olasıdır ama kesin değildir. Ancak bir milyon insana vurduğumuzda büyük çoğunluğun 100 yaşına gelmeden önce öleceğini söyleyebiliriz. Eğer orta sınıf bir çocuğun işçi sınıfı çocuğuna oranla üniversiteye girme şansı düşük de olsa genele vurduğumuzda orta sınıf çocuklarının şansı daha yüksektir.

Olasılıklı determinizm kavramı politik olarak üç temel noktada önem kazanmaktadır. Birincisi, yaklaşımın bugünün hakim sınıf ideolojisine karşı verilen savaşta oynadığı roldür. Olasılıklı determinizmi mükemmel bir biçimde kullanma yetisine sahip olan yönetici sınıf yeri geldiğinde propaganda amacıyla bu yaklaşımı reddedebilmektedir. İkinci olarak bu yaklaşımın tarihi anlarkenki önemi büyüktür. Çok tanıdık bir sorun olan Birinci Dünya Savaşı'nın kaçınılmazlığı sorununu ele alalım. Savaşın Ağustos 1914'te kaçınılmaz olduğunu söylemenin pek bir anlamı yok. Başkan ıskalamış ve Avusturya-Macaristan hükümeti farklı bir tepki vermiş olabilirdi. Savaşın belli bir noktada *mutlak* olarak kaçınılmaz olduğunu ispatlamaya kalkışmamamız lazım. Ancak diğer koşullar göz önüne alındığında savaşın kuvvetle muhtemel olduğunu söylemek daha mantıklıdır.

Üçüncü olarak bu yaklaşım politik taktiklerde önemli bir rol oynamaktadır. Grev kararı almak ve hatta bir eylem yapmak nesnel koşulların iyi bir şekilde tetkik edilmesine bağlıdır. Bu tür bir değerlendirmenin kesin bir bilim olarak algılanması için hiçbir yol yoktur ama bundan vazgeçemeyiz de. Napoleon'un sık alıntılanan sözünde olduğu gibi 'önce başlayalım sonrasını görürüz' gibi ifadeler önemli bir hakikatin altını çizmektedir ancak kesin sınırları da bildirmektedir. Kendisinden daha güçlü bir düşmanla savaşa tutuşan bir ordu çoğu kez yenilecektir tıpkı Rusya'nın soğuk hava koşullarını dikkate almadan Rusya'yı işgal etmeye kalkışan bir ordunun büyük olasılıkla yenileceği gibi.

Sonuç olarak mutlak determinizm, dünyayı değiştirme arzusuna bilinçli politik eylemi statüsü vermektedir, güçlü belirlenemezcilik ise bunun umutsuz bir biçimde faydasız olacağını söylemektedir. Göreli determinizm ise bu tür bir eyleme prim verecektir. Eğer verili bir durum içinde istenen tikel bir sonuç olasılık dahilinde ancak garanti değilse veya arada bir konumdaysa, o zaman bu sonuca yönelik her eylemin o olayın olma olasılığını arttıracağını söyleyebilir ve dolayısıyla değerli olduğunu söyleyebiliriz. Bundan sonra, bu kuramsal düşüncellerin ışığında Marksist tarih kuramındaki determinizmin boyutlarını ve sınırlarını ele alacağım.

ÜRETİM GÜÇLERİ VE İLİŞKİLERİ

Marx'ın tarih kuramı aşırı derecede basit ve açık bir ifade ile başlamaktadır.

...insan 'tarih yapabilmek' için yaşayabilecek bir konumda olmalıdır. Ancak yaşam her şeyden önce yemekle, içmekle ilgilidir, oturacak bir yerle, giyim kuşamla ve pek çok diğer şeyle ilgilidir.[20]

Yiyecek ve su olmadan insanlar ölür. Bu o kadar basit bir şeydir ki Marx'ın niye bunun altını çizdiğini (hatta Marx bunu sürekli tekrarlar[21]) merak edebilirsiniz ve hatta neden benim bunu alıntıladığımı da merak edebilirsiniz. Cevap bunları

belirtmenin zorunlu bir önkoşul olmasıdır ve 'tarihin yazılmasının her zaman böyle doğal temeller üzerine temellenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.[22] Ancak sayısız burjuva kuramında, tarih ve toplum hakkındaki düşüncelerde bu taraf genelde es geçilmiş, üzeri örtülmüş veya ne kadar önemli bir nokta olduğu belirtilmemiştir.

Yiyecek, içecek, giyim kuşam gibi ihtiyaçlardan başka ihtiyaçlara doğru liste uzamaktadır ve buradan hareketle Marx tüm insanlık tarihinin ve tüm toplumların temelinin toplumsal emek ile geçim araçlarının üretimi olduğu ileri sürmektedir. Bu Marx'ı bir adım ötede şuna götürmektedir:

İnsanlar kendi yaşamlarının toplumsal üretiminde sayısız kaçınılmaz ilişkiye girerler ve bunların hemen hepsi kendi iradelerinin dışındadır. İnsanlar kendi maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişim düzeyine denk gelen üretim ilişkileri içinde yaşarlar.[23]

Bu iddia üretici güçlerin gelişim düzeyinin toplumsal üretim ilişkilerini belirlediği şeklinde özetlenebilir, tabi belirleme sözcüğünün bu bağlamdaki kesin anlamını bir an için açık bırakmalıyız.

Şüphesiz Marksizm'in 'klasik' yorumları içerisinde yani Marx'tan Engels'e, Lenin'e, Luxemburg'a ve Troçki'ye uzanan çizgide, bu tez tarihsel maddecilik için bir köşe taşı işlevi görmüştür. Ancak aynı zamanda iddianın tüm tarafları kuvvetli bir tartışmaya da neden olmuştur, tartışma üretici güçler ve üretim ilişkileri gibi kavramların ne anlama geldikleriyle ilgilidir.

Üretici güçler genelde sadece bir toplumun kullandığı teknoloji (araçlar/makineler) olarak algılanmıştır ve bu bakış açısı Marksizm'in teknolojik determinist bir kuram olduğu iddiasını beraberinde getirmiştir, ve kesinlikle diğer paragraflardan kopuk bir şekilde ele alındığında böyle bir anlam verebilecek bir pasaj bulabiliriz Marx'ın yapıtlarında. Bu yoruma neden olabilecek meşhur ifade *Felsefenin Sefaleti* adlı kitapta yer almaktadır: Yel değirmeni feodal lordun olduğu bir toplumu buhar motoru ise sanayi kapitalistinin olduğu bir toplumu verir.[24] Fakat aynı metinde Marx şunu da yazmaktadır, 'tüm üretim araçları arasında en üretken güç devrimci sınıfın kendisidir.'[25] Bu cümle üretici güçlerin sadece makineleri kapsayacak bir şekilde değil üreticilerin emeğini de kapsayacak şekilde daha geniş bir biçimde ele alınmasını gerektirmektedir. Benim yaptığım ikinci alıntı olmadan yapılan alıntılar araç ve makinelerin ilk olarak insan tarafından kullanılması gerektiğini dahi göz ardı etmektedir. Üstelik emekçi de sadece kas gücünden ibaret bir şey değildir. Gayet açık bir şekilde teknolojinin karmaşıklaşması bilimsel ilerlemelere bağlıdır ve pek çok alanda vasıflı ya da eğitimli emek vasıfsız emekten daha üretkendir. Dolayısıyla üretici güçler en iyi şekilde bir toplumun üretme kapasitesi olarak düşünülebilir.

Benzer bir tercih üretim ilişkileri tanımlamalarının daha geniş ya da daha dar bir biçimde ele alınması konusunda da yapılabilir. Ancak bu konuda üç farklı konum mevcuttur. İlki üretim ilişkilerini hukuki mülkiyet ilişkileri olarak tanımlamaktadır. İkincisi ise hukuki mülkiyet ile etkin mülkiyet veya denetim arasında ayrım yapmaktadır ama yine de üretim ilişkilerini üretim araçlarının etkin mülkiyeti ya da denetimi sınırları içine sokmaktadır. Üçüncüsü ise üretim ilişkilerini, bireylerin üretim süreci sırasında girdikleri toplumsal ilişkilerin bütünlüğü olarak ele almaktadır.

Birinci konumun temel sorunu, biçimi içeriğe görünüşü ise gerçekliğe göre daha üst bir seviyeye çıkarmaktır. Ayrıca bu görüş Rusya'da tam anlamıyla karşı-

mıza çıkan kısmen de Batının uslulaşmış ülkelerinde ortaya çıkan devlet kapitalizmi gibi çok önemli bir konuda ciddi sorunlara sahiptir. Dolayısıyla reddedilmelidir.

İkinci ve üçüncü konumlar arasındaki temel fark, en iyi şekilde her ikisinin de kapitalist toplumdaki üretim ilişkilerini nasıl ayırt ettiğine bakarak görülebilir. Birinci görüşe göre üretim ilişkileri sadece üretim araçlarının mülkiyeti ve denetimini elinde bulunduran kapitalist sınıf ile üretim araçlarının sahibi olmayan ve kendi emek güçlerini satmak zorunda olan emekçiler ve işçi sınıfı arasındadır. İkinci görüşe göre ise bu bahsettiğimiz ilişkilere ek olarak işçilerin kendi aralarındaki ilişkiler ile işçileri denetleyen kimselerle, denetçilerin müdürlerle, müdürlerinse patronlarla ve patronların da diğer patronlarla girdikleri ilişkiler vs. de işin içindedir.

Dar tanımın bir sistem olarak kapitalizm için kurucu öneme sahip toplumsal ilişkileri aydınlatma konusunda bir avantaja sahip olduğunu görüyoruz yani burjuva ile proletarya ilişkilerini ama bu yaklaşımın belli dezavantajları da vardır. Sınıf yapısı, sadece kapitalistler ve işçilerden oluştuğunu ve hiçbir ara tabakanın bulunmadığını iddia eden aşırı basitleştirilmiş bir şekilde ele alınmasına yol açabilir ya da bu ara tabakaların üretim tarzı üzerinden değil de tüketim ve hayat tarzı gibi kavramlar üzerinden ele alınmasına neden olabilir. Ayrıca üretim ilişkilerinin çok statik bir şekilde düşünülmesine ve bu ara tabakaların yüzyıllar boyunca süren ekonomik gelişme sırasında hiç değişmediği kanısının uyanmasına neden olabilir. Bu yüzden kapitalizmin sanayi devriminin başlarından günümüz çok-uluslu kapitalizmine kadar, görece küçük bireysel girişimlerin hakim olduğu bir ekonomiden günümüzün dev bürokratik yapılara sahip çok-uluslu şirketlerine kadar geçirdiği inanılmaz değişimin üretim ilişkilerinde hiçbir değişikliğe neden olmadığı gibi bir sonuca varılabilir. Bu tür sonuçlar Marx'ın Komünist Manifesto'da sarf ettiği meşhur ifadeyle açıkça çelişmektedir: 'Burjuva üretim araçlarını ve dolayısıyla üretim ilişkilerini ve tüm bunlarla birlikte tüm toplumsal ilişkileri sürekli devrimcileştirmeksizin varolamaz.' [26]

Sonuçta işçi ile işçi arasındaki ilişkinin, işçi ile denetleyen arasındaki vs. ilişkilerin üretim sürecinde yani üretim ilişkileri sırasında girilmiş ilişkiler olduğu apaçık ortadadır.

Tüm bu sebeplerden dolayı daha geniş ve daha esnek olan tanım daha tercih edilebilir görülmektedir. Ancak böyle yaparken üretim ilişkileri kavramındaki niceliksel değişikliklerle (yani hangi sınıfın sahip olduğunun hangisinin üretim araçlarını kontrol ettiğinin değişmemesinde olduğu gibi) temel niteliksel değişiklikler arasındaki ayrımı her zaman aklımızın bir köşesinde tutmalıyız. Birincisi belli bir üretim tarzı içerisinde güç dengelerini etkilemektedir. Sadece ikincisi bir tarzdan diğerine geçişe işaret etmektedir.

Bu da bizi merkezi bir soruna, üretici güçler tarafından üretim ilişkilerinin belirlenmesi sorununa götürmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi Marx 1859'da yazdığı *Önsöz*'de 'maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişim düzeyine denk gelen üretim ilişkileri' ibaresini kullanmaktadır. Daha sonra şöyle devam etmektedir Marx:

Kendi gelişimlerinin belli bir aşamasında toplumun maddi üretici güçleri varolan üretim ilişkileri ile çatışma içine girerler... Bu ilişkiler üretici güçlerin gelişme formlarından ayak bağına dönüşürler. O zaman toplumsal devrim çağı başlar.[27]

Ancak üretici güçlerin önceliği kavramsallaştırması pek çok açıdan saldırıya uğramıştır. Daha önce de söylediğimiz gibi tarihsel olarak bu saldırıların en önemli olanı Maoizm'dir. Pek çok Maoist yoksullar ve büyük ölçüde kırsal kesim insanla-

rın oluşturduğu bir çerçevede sosyalizmi hatta tam anlamıyla komünizmi kurmak için üretici güçlerin önemini aşağı çekmek gerekmektedir. Bu yüzden Maoizm'in Avrupa'daki en büyük kuramcısı Charles Bettleheim, 'Çin'de olup bitenler, üretici güçlerin düşük bir gelişme düzeyinde olmasının toplumsal ilişkilerdeki sosyalist değişimin önünde bir engel değildir' demektedir.[28] Bu örnekte üretici güçlerin önceliğinin reddedilmesi uç bir idealizm ve iradecilik ile özdeşleştirilmiş ve bu da iradi gücün ve nesnel maddi koşullara ve toplumsal güçlere karşı politik liderliğin rolünü yüceltmiş ve böylece tarihsel maddecilikten tamamen kopulmuş geriye sadece isim kalmıştır. Üstelik Çin'de olanlar, üretici güçlerin düşük gelişim düzeyinin sadece sosyalist bir dönüşümün önünde bir engel olduğunu değil aynı zamanda tek bir ülkede devlet kapitalizminin gelişiminin önünde engel olduğunu da göstermiştir.

Daha şaşırtıcı ve kuramsal açıdan daha dikkate değer olan ise Alex Callinicos'un *Marksizm ve Felsefe* adlı kitabında: 'üretim ilişkilerinden başlayarak ve onlara üretici güçler olarak bakmamak aksine bağımsız değişken olarak bakmak'[29] diyerek bu tutumun yanında yer almıştır. Alex'in bu sonuca varmasındaki temel etken İkinci Enternasyonel'in pasif teknolojik determinizminden ve çoğu zaman daha az pasif ama çok daha fazla mekanik ve deterministolan yüksek Stalinizm-'den uzaklaşmak istemesidir. Callinicos kendi konumunu desteklemek için *Kapital*'den Marx'ın, kapitalist üretim ilişkilerinin sanayi devrimine yol açacak şekilde üretici güçlerin gelişiminin temel dürtüsünü nasıl sağladığını gösteren bir alıntı yapmaktadır. Ayrıca üretici güçlerin önceliğinin tarihsel maddeciliğin henüz tam anlamıyla gelişmediği *Alman İdeolojisi* kitabında ele alındığını ve daha sonraki olgun eserlerde buna yer olmadığını iddia etmektedir. Ancak Callinicos, Marx'ın 1859'da yazdığı *Önsöz*'ün, teknolojik determinizmin reddini içerdiğini ve büyük oranda *Alman İdeolojisi*'nin özeti olduğunu unutmaktadır.[30]

Alex'e adil davranmak için Alex'in artık bu görüşte olmadığını ekleyelim. Yine de bu iddiaları ele almakta ve üretim ilişkilerinin üretici güçler üzerine bir kuvvet uyguladığını görmekte fayda var. Bu hem ampirik olarak doğrulanabilir hem de Marx'ın klasik formülasyonunda bir yere sahiptir. 1859'daki *Önsöz* ilişkilerin üretici güçler üzerine iki olası etkisinde bahseder: ya 'kendi gelişmelerinin formu olabilirler' ya da 'ayak bağı' haline gelirler yani kendi gelişimlerini sınırlar ya da geri götürürler. Aslında Marx'ın kapitalizmin çelişkileri analizi (başta aşırı üretim ve kâr hadlerinin düşmesi eğilimi olmak üzere) göstermektedir ki kapitalist üretim ilişkileri hem üretici güçleri ileri götürmekte hem de onları aynı anda geri plana atmaktadır.

Yine de üretici güçlerin önceliğini ve üretim ilişkilerinin ikinci derecede önemli olduğu, diğerinin türevi olduğunu düşünmemiz ve vurgulamamız için yeterince güçlü nedenlerimiz var.[31] Bunun en önemli sebebi de şudur; eğer önceliği üretim ilişkilerine verirsek o zaman belli bir çağda ya da belli bir toplumda üretim ilişkilerinin neden öyle olduklarını açıklayamazdık. Üretim ilişkileri kavramı havada asılı kalmış olacaktır ve tarihsel gelişimin kapsayıcı bir kuramı olarak tarihsel maddeciliğin tutarlılığı ortadan kalkacaktır. Böylece Marksizm'in diğer iki temel ilkesini daha göz ardı etmiş oluyoruz: üretici güçlerin ilişkilerle girdiği çatışmanın bir sonucu olarak devrim kuramı ve sosyalizmin temel ekonomik ön şartı olan üretici güçlerin herkes için bundan böyle iyi bir yaşamı mümkün kılacak kadar gelişmesi kuramı.[32] Önceliği üretici güçlere verdiğimizde aynı sorunla karşılaşmamaktayız çünkü üretici güçlerin hem varoluşunu hem de büyümesini açıklamış oluyoruz,

son tahlilde biyolojik olarak insan ihtiyaçlarını karşılama mücadelesinin kendisi doğal bir gelişmeye neden olacaktır.

Bu konumun lehinde ilave bir iddia Marx ve Engels'in tarihsel maddeciliğin klasik yorumlarında karşımıza çıkmaktadır; bu eserler sadece 1859 *Önsöz*'ü ve *Alman İdeolojisi* gibi eserler değil *Felsefenin Sefaleti*, *Komünist Manifesto*, *Anti-Dühring*, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* ve benzer diğer eserlerdir de. Alex'in kendi lehine argüman geliştirmek için Marx'tan seçtiği alıntı bile aslında üretici güçlerin nihai önceliğine vurgu yapmaktadır ve bu 1859 *Önsöz*'üne çok benzemektedir:

*En derindeki gizi, tüm toplumsal yapının en gizli kalmış temeli ortaya koyan her zaman doğrudan üreticilerle mülkiyet sahibi insanların üretim koşulları ile doğrudan ilişkisi olmuştur, **yani emeğin yöntemleri ve dolayısıyla toplumsal üretkenliğin doğal olarak belli bir seviyesine karşılık gelen bir ilişki**.*[33] [Vurgular bana ait]

En nihayetinde Chris Harman üretici güçlerin önceliğini önemli bir sınama alanı olan feodalizmden kapitalizme geçiş konusuna bakarak ortaya seriyor. Geniş etki yaratmış Amerikalı Marksist Robert Brenner, bu geçişin, ticaretin, sanayinin ve kentteki burjuvaların gelişimi ile yani üretici güçler ile değil kırsaldaki sınıf çatışmasının, feodal lord ile köylüler arasındaki çatışma yani üretim ilişkileri temelinde anlaşılabileceğini iddia etmekteydi. Hem Brenner'e hem de Pirenne'in daha önceki tezlerine, Sweezy ve Wallerstein'e karşı çıkan Harman kendi iddiasını tarihçi Le Geff ile Kriedle ve diğer bazı tarihçilerin çalışmalarına dayandırıyor. Bu tarihçiler Marx'ın şu iddiasını daha da geliştirerek kanıtlamaya çalışmaktadırlar, 'feodalizm içinde üretici güçlerin gelişimi yeni üretim ilişkileri meydana gelme şeklinde, ilişkiler eski toplumla çatışma haline gelir ve kent merkezli burjuva devrimine yol açar kırsal sınıfların isyanı ise devrime katkı yapacaktır.[34]

Eğer üretici güçler öncelikli ise ve gelişme durumları tüm Marksist tarihsel analiz için başlangıç noktası olacaksa onların üretim ilişkisiyle olan ilişkisi mekanik ve otomatik belirlenimin bir parçası olamaz. Tarihsel olarak toplumsal devrim olgusu herhangi bir otomatik belirlenim nosyonunu tartışmanın dışında bırakmaktadır çünkü toplumsal devrim üretim ilişkilerinde kesinlikle radikal bir dönüşüm gerekmektedir ve bu belirli bir üretici güçler seviyesi temelinde olmalıdır. Üretici güçlerin gerilemesine rağmen 1918 Rusya'sındaki üretim ilişkileri 1916'dakinden çok temel bir biçimde farklıydı. Üstelik Marx'ın üretici güçlerle üretim ilişkilerinin çarpışması dediği şey bu koşullarda olanaksız olacaktır eğer güç ilişkilerinde mutlak bir belirlenimden bahsedebiliyorsak. Dolayısıyla açıkça görülüyor ki, tekrar göreli determinizm alanına gelmiş bulunuyoruz. Bana göre bu göreli belirlenim dediğimiz şeyin doğası en iyi sınırlama ve itkinin kombinasyonu olarak ele alındığında anlaşılır oluyor.

Bir taraftan üretici güçlerin gelişim düzeyi üretim ilişkilerine belli bir zaman diliminde kesin çizgiler çiziyor, böylece insanlık tarihinin ilk safhalarında yani üretim güçleri insanları göçebelikle, avcılık ve toplayıcılıkla sınırlandırdığında sömürgeye dayalı üretim ilişkileri (yani toplumun sınıflara bölünmesine) hesabın dışında kalıyordu. Ancak 11. yüzyıl Avrupa'sındaki üretici güçler de hem ilkel komünist hem de modern sosyalist üretim ilişkilerini dışarıda bırakıyordu. Nüfus (ki nüfusun kendisi bir üretim gücüdür) avcılık ve toplayıcılığın yetebileceği insan sayısını çoktan aşmıştır ve bu nüfus fazlası her ilkel eşitlikçilik deneyimini gördüğü her yerde egemen sınıf lehine bozguna uğratacak askeri bir yapıya büründürülmüştür.

Aynı zamanda bu üretim güçleri ancak küçük ve mutlu bir azınlığın iyi bir yaşam sürdürebileceği kadar gelişkindir, her ne kadar üretim organize olmuş veya ürünler dağıtılıyorsa da bunlar tüm nüfusu yoksulluktan ve açlıktan kurtarmayacaktır. Buna karşın modern toplumdaki üretici güçler hem ilkel hem de feodal üretim ilişkilerini dışlamaktadır: modern üretim ilişkileri ancak sosyalizme ya da kapitalizme, daha açık söylemek gerekirse sosyalizme geçiş ilişkilerine imkân vermektedir.

Öte yandan üretici güçlerin Avrupa'daki gelişimi –en azından 15. yüzyıldan sonra- Marx'ın deyişiyle 'feodal toplumun çatlakları' arasında kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesine olanak tanımıştır. 19. yüzyılın başlarından sonra ise üretici güçlerin gelişimi giderek artan bir şekilde sosyalizm itkileri yaratmaktadır. Üretimin giderek daha fazla toplumsallaşması, dünya işçi sınıfının büyümesi, dünya ekonomisinin yükselişi, büyük yaratıcı güçleriyle birlikte büyük yıkıcı güçlere de sahip olan bilim ve teknolojinin gelişmesi, tüm bunlar insanlığı toplumsal mülkiyet ve demokratik planlamaya yöneltmektedir.

Fakat tarihsel deneyim üretici güçlerin tek başına bir üretim tarzından diğerine geçişi yeterli kılamayacağını göstermiştir. Bu feodalizmden kapitalizme geçişte böyle olmamıştır kapitalizmden sosyalizme geçişte de böyle olmayacaktır. Bu zorunludur ancak yeterli değildir. Böyle bir geçiş için, hem üretici güçlerin gelişmesi tarafından belirlenmiş hem de onun bir parçası olan yeni bir toplumsal sınıfın, kendi konumunu eski üretim tarzına borçlu olan ve kendi konumunu korumak isteyen eski yönetici sınıfı alaşağı etmesi ve devlet gücünü bu sınıfın ellerinden alması gerekmektedir. Sınıf mücadelesinin tarihin motoru olduğu düsturunda olduğu gibi.

YAPI VE ÜSTYAPI

Bu noktada ekonomik yapının toplumun üstyapısını belirlediği şeklindeki sıcak tartışma hakkında genellemeler yapabiliriz. Engels'in Marx'ın cenaze töreninde söylediği gibi:

Tıpkı Darwin'in organik doğanın gelişimi yasasını keşfetmesi gibi Marx da insanlık tarihinin gelişim yasasını keşfetmiştir: bugüne kadar ideolojinin öz ardı ettiği basit gerçek şudur, insanlık her şeyden önce yemeli, içmeli, barınak bulmalı ve giyinmelidir, bunlar siyaset, bilim, sanat ve dinden önce gelir ve dolayısıyla devlet kurumları, hukuki kavramlar, sanat ve hatta dini düşünceler üzerine inşa edildiği maddi geçim araçlarının üretimi ve son olarak verili bir grup insanın ya da verili bir çağın ekonomik gelişiminin düzeyi ile birlikte evrilmiştir ve bu yüzden bugüne kadar yapılageldiği gibi değil tam tersi şekilde anlaşılmalı ve açıklanmalıdır.[35]

Üstyapıyla ilişkisi sırasında yapının önceliğine vurgu yapmaktaki, varlığın bilinçle değil bilincin toplumsal varoluşla oluştuğunu konusundaki ısrar tarihsel maddeciliğin tüm klasik ele alınışları için ortak bir özelliktir, açık ki bu bir bütün olarak Marksizm'in temelindedir.

Yine de hem Marx'ın hem de Engels'in bu ikili ilişkiyi sıkı bir belirlenimden ziyade 'karşılıklı ilişki,' 'koşullama' ve birinin diğerinden türediği gibi ifadelerle anlattığını unutmamak gerekir. 1859'da yazılmış olan *Önsöz*'de şunları bulmaktayız:

...toplumun ekonomik yapısı, hukuki ve politik üstyapının üzerinde yükseldiği ve toplumsal bilincin kesin biçimlerine denk gelen gerçek temel. Maddi yaşam koşullarının üretildiği üretim tarzı genelde toplumsal, politik ve entelektüel hayatı belirlemektedir. Ekonomik temelin değişmesiyle devasa boyuttaki tüm üstyapı ***az çok****, hızlı bir şekilde dönüşecektir.* [vurgular bana ait—JM][36]

Üstelik Engels daha sonra yazdığı mektuplardan birinde ne Marx'ın ne de kendisinin üstyapının yapı tarafından mekanik ya da mutlak belirleniminden bahsettiklerini tekrar tekrar vurgulamıştır:

Tarihin maddeci bir şekilde kavranışına göre tarihteki ***nihai*** *belirleyici öğe gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Bunu Marx ve benden daha fazla vurgulayan kimse olmadı. Bu sebeple biri ekonomik öğenin* ***tek*** *belirleyen olduğunu söylerse bizim dediğimizi anlamsız, soyut ve işe yaramaz bir cümleye dönüştürmüş olur. Ekonomik durum temeldir fakat üstyapının çeşitli öğeleri mesela sınıf mücadelesinin politik biçimleri ve bu mücadelenin sonuçları yani kazanılmış bir savaştan sonra muzaffer sınıfın kurduğu devletler, hukuki biçimler ve hatta tüm bu gerçek mücadelelere katılanların kendi beyinlerinin verdikleri refleksler, politik, hukuki, felsefi kuramlar, dini görüşler ve bunların daha ileride dogmalara ve sistemlere dönüşmeleri de tarihsel mücadelelerin gidişatına etki etmektedirler ve pek çok olayda biçimlerini belirlemekte daha etkindirler.*[37]

Marx'ın kendisi *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'i adlı kitabında fikirlerin kendilerini oluşturan ekonomik ve toplumsal koşulların önüne geçtiğini gayet canlı ifadelerle açıklamaktadır:

Tüm ölü nesillerin gelenekleri yaşayanların kafalarına bir kâbus gibi çöker. Hatta kişilerin yenileştiğini ve yeni bir şey meydana getirdiklerini gördüğümüzde bile yani devrim bunalımı sırasında bile korkan zihinlerinden geçen hep eski zamanların ruhudur; istedikleri adlarını, sözlerini, kıyafetlerini aldıkları eski insanların kılık ve diliyle tarihin yeni sahnesinde görülmektir. [38]

Ve Troçki de *Rus Devriminin Tarihi*'ne yazdığı önsözde mekanik determinizmin olmayışı ile devrim gerçeği arasındaki bağlantıyı şöyle dile getirmektedir:

Gerçek şu ki toplumlar kendi kurumlarını bir mühendisin aletlerini değiştirmesi gibi ihtiyaç ortaya çıktığında değiştirmezler. Dolayısıyla kitlelerin devrim çağındaki görüşleri ve duygularındaki hızlı değişimler insan aklının esnekliği ve hareketliliğinden değil aksine derin tutuculuğundan kaynaklanmaktadır. Fikir ve ilişkilerin yeni nesnel koşullar karşısındaki kronik eksikliği devrim anını yaratan şeydir.[39]

Bu sebepten dolayı Marksizm'e mekanik veya kaba deterministi olduğu şeklinde yöneltilecek herhangi bir suçlamanın esas noktayı gözden kaçırdığı açıktır. Tıpkı üretici güçler ve üretim ilişkileri sorununda olduğu gibi yapı ve üstyapı sorununda da tarihsel maddeciliğin aldığı konum göreli determinizmdir ve sınırlama ve itki kavramları hâlâ uygulanabilir durumdadır.

Bir taraftan ekonomik yapının doğasının üstyapının doğasının sınırlarını ortaya koyduğunu söylüyoruz, ki böylece feodal yapının bizi evrensel kedere ve parlamenter demokrasiye veya John Stuart Mill'e, Adam Smith'in ekonomisine, hakim edebi form olarak romana veya Rembrandt ile Jackson Pollock'un resimlerine götüremeyeceğini görüyoruz. Öte yandan yapıdaki, hem üretici güçlerdeki hem de üretim ilişkilerindeki gelişmelerin peyderpey üstyapıda değişimlere neden olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla kapitalizmin Avrupa'daki ilk kımıldamaları Katolik Kilisesi'ne yani en büyük toprak sahibine ayrıca düzenin en büyük meşrulaştırıcı

öğesine yönelik bir başkaldırıya dönüşmüştür. Bu hareketlerin nihai sonucu ise 16. yüzyıldaki Reformasyon ve genç kapitalizmin ihtiyaçlarına uygun yeni bir Hıristiyanlık formu olan Kalvinizm'in doğuşu olmuştur. İngiltere'deki Sanayi Devrimi vatandaşlık haklarının tanınmasına ve ilk önce sanayi burjuvasının ve orta sınıfın ardından da sanayi işçisi sınıfının özgürleşmesi ile sonuçlanmıştır, sonuçta 1832, 1867 ve 1884 Reform akitleri imzalanmıştır. Benzer bir şekilde temeldeki değişiklik, kadınların savaş sonrasında ücretli işçi olarak sayıca inanılmaz artışları ve ekonomik patlamaya neden olmaları kısmen de olsa toplumsal olarak kadınlara yaklaşımı değiştirmiştir. Yine de hemen eklemeliyiz ki bu itkiler hiçbir şekilde otomatik olarak, acısız bir biçimde gerçekleşmemiştir.

Bu noktada üstyapının hangi farklı öğelerinin ne ölçüde yapı tarafından belirlendiğine bakabiliriz. Genel olarak hukuk, mahkemeler, polis, askeriye, eğitim sistemi vs. gibi üstyapısal öğelerin dini doktrinler, felsefe ve sanat gibi öğelere nazaran yapı ve yönetici sınıfın ekonomik çıkarları ile çok daha yakından ilintili olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden modern kapitalist ekonominin anti-kapitalist bir hukuk sistemi ile (mesela faizi ya da maaşlı işçi çalıştırılmasını yasaklayan, zenginleri mülksüzleştirilmesinin önünü açan bir sistem ile) bir arada varolamayacağını söyleyebiliriz. Ancak kapitalist bir ekonomi feodal geçmişe özlem duyan bir sanat anlayışıyla, mesela J. R. R. Tolkien'ın fantastik romanları, Ezra Pound'un şiirleri vs. ile yaşayabilir veya sosyalist geleceğin propagandasını yapan bir sanatla, mesela Brecht'in oyunlarıyla, Leger'in resimleri ile bir arada yaşayabilir. Şiire oranlar ekonomiden çok daha fazla etkilenen mimariyi de sanattan ayrı bir noktaya koyabiliriz. Elbette kapitalizm kendisinden çok daha eski olan pek çok din ile bir arada bulunabilir ve bulunmaktadır hatta dinlerin yaşayabilmek için kapitalizme uyum sağlamak zorunda olduklarını da ekleyebiliriz.

Ancak tüm bu genellemeler somut nitelemelere ihtiyaç duymaktadır. Engels hukuki alanın görece otonomisini açıklarken çok büyük bir dikkatle şunları söylemektedir:

> Avukatları meydana getiren yeni bölünme bir başka yeni ve bağımsız bir alan haline gelir gelmez diğer alanlara karşı özel bir reaksiyon verme kapasitesine erişir. Modern bir devlette hukuk, zorunlu olarak sadece ekonomik duruma karşılık gelmek ve onun bir dışavurumu zorunda değildir aynı zamanda içsel çelişkilere bağımlı olmayan, içsel olarak tutarlı ve bir hiçe indirgenemeyecek bir şeydir. Ve elbette bunu başarması için ekonomik koşulların sadık yansımaları giderek daha fazla acı çekmektedir.[40]

Marx'ın Bonapartizm analizine benzeyen Troçki'nin faşizm analizi, kapitalist devlet makinesinin kapitalist sınıfın doğrudan kontrolünü es geçip bu sınıfın çıkarlarına olmayan belli politikaları empoze edebildiği koşullarla ilgilenmektedir: örneğin Alman burjuvazisinin ne politik ne de ekonomik ihtiyaçlarını karşılayan Nazi Holocaust rejimi.[41]

Felsefe ve sanat alanında pek çok büyük başarı büyüklüğünü kesinlikle ekonomik temel ile aralarındaki yakın ilişkiden almaktadır. Marksizm'in kendisi buna bir örnektir çünkü Marksizm'in gücü otonom veya ayrıksı olmasında değil toplumun ekonomik temelindeki temel çelişkileri ve toplumdaki temel üretici gücün yani proletaryanın mutlak çıkarlarını tutarlı bir şekilde ortaya koymasındadır.[42] İnsan sanatta böyle bir tabloyu Rembrandt'ın yükselen yeni Hollanda burjuvazisinin sayısız portresinden (mesela *Dr. Tulp'un Anatomi Dersi*, *Gece Bekçisi* ve *Vekil*) biri olarak değerlendirebilir veya Turner'ın *Yağmur, Buhar ve Hız* adlı ese-

rini 19. yüzyıl kapitalizminin lokomotif, motor gücünü çok nitelikli bir şekilde ortaya koyan bir eseri olarak ele alabiliriz veya gayet bilinçli bir şekilde otomobilin, elektriğin ve 20. yüzyıl metropolünün gelişini kutsayan Fütüristlerin manifestolarını, şiirlerini ve tablolarını böyle düşünebiliriz. Ancak Defoe, Austen, Balzac ve Dickens gibi (ki isimler çoğaltılabilir) yazarların eserlerini ekonomik ve toplumsal gelişmelerle çok daha doğrudan ilişkilendirebiliriz.

Açıkça görüyoruz ki göreli determinist konuma göre yapı ve üstyapı hatta ideolojik alan üzerine bütün tartışmalar sadece kısıtlı bir değere sahip olacaktır ve derhal somut çözümlemelere ihtiyaç duyulacaktır.

KAPİTALİZMİN HAREKET YASALARI

Determinizm sorununun bir başka önemli tarafı da yapı üstyapı sorunu gibi sorunların kapitalizmin hareket yasaları sorunuyla ilişkisidir. Gerçek şu ki Marx hayatının büyük kısmını Kapital'de anlattığı bu yasaları ortaya sermeye adamıştır ve Marx kendi çağının ve geleceğin insan davranışlarını en çok şekillendirenin bu yasalar olduğunu düşünmektedir. Üstelik bu ekonomik hareket yasası kavramının kendisi yüksek düzeyde bir determinizmi çağrıştırmaktadır.

Aslında konu bireylerin ekonomik davranışına ve sınıfa geldiğinde Marksizm'in en determinist olduğu alana gelmiş oluyoruz. Marksizm bir bütün olarak işçi sınıfının emeğini işverenlere satmak zorunda olduğunda[43] ve işvereni seçme konusunda çok az seçme şansı olduğunda ısrar etmektedir. Marksizm aynı ölçüde kapitalistlerin ve kapitalist yöneticilerin de rekabetten dolayı sermaye birikimlerini dolayısıyla sömürü güçlerini en çoklaştırmak zorunda olduklarında da ısrar etmektedir. Marksizm'e göre metaların değeri, ki buna emek gücünün değeri de dahildir ve uzun dönemde fiyatları öznel olarak değil nesnel olarak belirlenmektedir, bunlar keyfi bir şekilde olmamaktadır.[44]

Değer yasaları temelinde oluşan rekabetçi sermaye birikiminin kaçınılmaz olarak kâr oranlarının düşmesi eğilimine yol açacağını da iddia etmiştir.[45] Bu da ekonomik krize, ekonomik durgunlukların sıklığının artmasına ve bu durgunlukların daha ciddi etkiler yaratmasına neden olacaktır.

Marksist ekonomik analizin ve onun kriz kuramının değerini burada değerlendirebilecek durumda değiliz.[46] Sadece analizin epey determinist karakterine vurgu yapmak istiyorum.

Burada bile mutlak ya da mekanik bir determinizmden bahsetmiyoruz. Tek tek işçiler zamane gezginlerine ya da tam zamanlı devrimcilere dönüşebilirler. Tek tek kapitalistler de hayırseverlere dönüşüp kâr peşinde koşma yarışında ciddi hatalar yapabilirler. Öngörülebilir ya da öngörülemez çeşitli etmenler kâr oranlarının azalmasının önüne geçebilir ve böylece krizi erteleyebilir.[47] Marksist kuramda her şeyi havaya uçuracak kozmik bir kazanın tüm süreci baştan aşağı değiştireceğinin ihtimal dışı olduğunu söyleyemeyiz. Yine de bu alanda determinizm öğesinin açıkça çok güçlü olduğunu görmekteyiz.

Kapitalizmin hareket yasalarına kıyasla bu güçlü determinizm bizi Marksizm ile diğer tüm reformizm çeşitleri arasındaki keskin bir politik çelişkiye doğru götürmektedir. Her çizgiden reformist, iyi niyetli ve akıllı insanlardan oluşacak yönetimlerin kapitalist üretim ilişkilerini bir köşeye atmadan da kapitalist ekonominin işleyişini krizi tedavi etmek amacıyla manipüle edebileceklerine örneğin sömürüyü

makul bir seviyeye çekip çalışanların çıkarlarını gözeterek hareket edebileceklerine inanmaktadırlar ya da en azından inandıklarını söylemektedirler. Marksistlerse bunun feci bir yanılsama olduğunu ve kapitalizmin ekonomik yasalarının reformist politikacılarının iyi niyetlerinden çok daha güçlü olduğunu düşünmektedirler.

Kapitalist ekonominin gerçekleriyle karşı karşıya gelen reformist hükümetler ya reform programlarından vazgeçmekte ve kapitalist önceliklere teslim olmakta (ki bu en bilinen senaryodur) ya da tabandan gelen kitlesel baskının şiddetine göre hızla kaos ve karışıklıkla karşı karşıya kalmaktadırlar. Yapamayacakları tek şey sistemin mantığını ya da krize olan eğilimini ortadan kaldıramayacaklarıdır. Bir kez daha görüyoruz ki burası sosyal demokrat yönetim sorununu ayrıntılarıyla tartışacak bir yer değil. Tarihsel verilerin açıkça Marksist determinizmden yana olduğunu söylemek yeterlidir, bu verilerin içine İngiltere'de 1924'ten bu yana kurulmuş yedi İşçi Partisi hükümetini, Weimar Cumhuriyeti'ni, Şili'deki Halkçı Birliği ve Fransa'daki Mitterand yönetimi ile İspanya'daki Gonzales yönetimini de katabiliriz.

Kapitalizmin hareket yasalarının belirleyici gücü ne kadar vurgulanmış olursa olsun Marksizm'in bu noktada başka bir düzeyde bu yasalara karşı anti-deterministbir tutum aldığını da eklemeliyiz. Kapitalizmin önde gelen destekçileri ve ideologları ve hatta kapitalistlerin kendileri arasındaki genel eğilim bu yasaların yani piyasa yasalarının doğal, ebedi ve değişmez olduğunu iddia etmektir. Kimi zaman bu yasalar doğrudan doğa yasaları olarak görülür, Margaret Thatcher'ın dediği gibi 'yerçekimi yasasını karşı gelinemediği gibi bundan böyle piyasa yasalarına da karşı gelinemez.' Bu yasalar zaman dışı ve sabit bir insan doğasının – bencil, paramparça olmuş, klasik ekonomicilerin kendi kârını en çoklaştırmaya çalışan *homo economicus*'u- ürünleri olarak görülmektedir. Her şekilde de bu yasalar insanın kontrolü veya direncinin, başkaldırısının dışında hatta ötesinde görülmektedir ve bu tür çabaların hepsi ütopyacı, zararlı ve zayıf tepkiler olarak görülmektedir.

Marksizm bunu reddeder. Marksizm'e göre bu yasalar ne doğadan ne de insan doğasından türemişlerdir, bunları kapitalist üretim ilişkilerinden bağımsız düşünmemiz olanaksızdır, ki bu ilişkiler de tarihin ürünüdürler yani insanların geçmişte yaptıklarının sonucudurlar ve pekâlâ insan eylemi ile değişebilir. Ancak kapitalist üretim ilişkileri yerinde kaldığı sürece kapitalizmin hareket yasaları da işlemeye devam edecektir ve bu yasalar uzun vadede tüm muhalefet ve direnişe üstün gelecektir.[48]

Kapitalizmin yasalarının belirleyici rolü sorununu bir köşeye bırakmadan önce farklı toplumsal sınıfların göreli özgürlüğü meselesini ele almak lazım. Burada açık bir paradoks ile karşı karşıyayız. İş kişisel veya bireysel davranışlardaki özgürlüğe gelince kapitalist sınıfların işçi sınıfına oranla daha özgür olduğu gün gibi ortadadır. Onların evleri vardır, tatile çıkarlar, yerler, içerler ve nerede isterlerse orada oyun oynayabilirler. Buna karşın işçiler bu konularda çok az hareket alanına sahiptir hatta çoğunun hiç yoktur. Ancak konu politik eyleme, bir sınıf olarak eyleyebilme kapasitesine geldiğinde işçi sınıfının daha özgür ve burjuvaya oranla daha az belirlenmiş olduğu apaçık ortadadır. Tarihsel olarak burjuvazi kendi sistemine kilitlenmiştir, hem birikim yapmaya hem de çelişkileri yeniden üretmeye mecburdur. Burjuvazinin kendi evi yabancılaşmadır, Marx'ın ortaya koyduğu gibi 'kapitalist sadece kişileşmiş sermayedir ve üretim ürecindeki fonksiyonu sadece sermayenin aracısı olması anlamına gelmektedir.'[49] Ancak işçi sınıfı sermayenin emir-

lerine direnebilir ve direnmektedir de. Direnmeye başladıkları andan itibaren de emek gücünün kişileşmesinden çok daha öte bir şey olurlar. Kendi yabancılaşmalarını aşma yolunda bir adım atmış olurlar ve üretim sürecinin, toplumun ve tarihin bilinçli yönlendirenleri haline gelirler.

Burjuvazinin büyüsü ile proletaryanın (göreli) özgürlüğü arasındaki çelişkinin aradaki genelde orta sınıf adı verilen sınıf açısından da bazı sonuçları vardır. Bu tabakanın sol kanadı içinde politik reformizm stratejisi gayet açık bir biçimde uzmanlık ve kurumlar hiyerarşisi içinde yükselme stratejisine denk düşmektedir. Sosyal hizmetler görevlisi, yerel devlet memuru, öğretmen ve gazeteci kendilerine ve diğerlerine departmanlarında, okullarında veya gazetelerinde yükselme gücüne sahip olduklarını ve böylece sorunları düzeltebileceklerine inanmaktadırlar. Gerçekte bireyler ne kadar yükselirlerse o kadar sermaye mantığının içine batmaktadırlar, özgürlüklerini ne kadar kaybederlerse sermaye mantığına o kadar az karşı çıkmaktadırlar ve bu anlamda kendi davranışları o kadar çok belirlenmektedir.

DETERMİNİZM VE SINIF MÜCADELESİ

Proletaryanın göreli özgürlüğünün artması, sermayenin emirlerine karşı direnmeyi tercih edebilme yeteneğindeki artış bizi doğrudan determinizm ve sınıf mücadelesi sorununa götürmektedir. Sınıf mücadelesinin varlığı, yörüngesi ve sonuçları ne ölçüde iradeden, bilinçten ve işçilerin ve devrimci sosyalistlerin düşünerek yaptıkları müdahaleden bağımsız ve nesnel olarak belirlenmiştir? Bu soru ya da sorular dizisi politik açıdan tüm determinizm sorununun en can alıcı sorusudur. Bu nokta felsefi tartışmanın sosyalist pratikle en doğrudan ilişkiye girdiği noktadır.

Elbette tarihsel maddeciliğin merkezi sütunlarından biri tarih boyunca sınıf mücadelesinin sömürgeci üretim ilişkilerinden doğduğudur. Aslında sınıf mücadelesini şekillendiren üreticinin artı emeğine el konması süreci sömürünün ta kendisidir. Ste Croix'in ortaya koyduğu gibi 'Özü itibariyle bir ilişki olan sınıf sömürü olgusu kolektif bir şekilde toplumsal olanın ifadesidir, sömürünün nasıl bir toplumsal yapı ortaya koyduğunu göstermektedir.'[50] Kapitalist toplumda bu ücretli emek ilişkisi içinde gizlenmiş olan artı değere el konulması olgusudur ve bu olgu burjuva ile proletarya arasındaki çatışma ve mücadelenin kaynağıdır. Sınıfların çıkarları arasında nesnel bir çatışma vardır, kapitalistler kâr etmeye yönlendirilmişler ve bu yüzden sömürü oranını arttırmak durumundadırlar (ücretleri düşürerek, çalışma saatlerini arttırarak ya da verimliliği arttırarak) işçilerse kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve bu yüzden de çalışmak durumundadırlar. Bu işçi ile kapitalist arasında her iş günü her iş haftası ve dünyanın her yerindeki her işyerinde geçen bir kavgadır. Dolayısıyla sınıf mücadelesinin varlığı Marx veya Marksistler tarafından ya da ajitatörler ve baş belaları tarafından icat edilmiş veya yaratılmış bir şey değildir. Sınıf mücadelesi kapitalist toplumun belirlenmiş ve kaçınılmaz bir özelliğidir.

Ancak sınıf mücadelesinin yoğunluk derecesi duruma göre büyük değişiklikler arz etmektedir. Burjuvazi bazen aşırı yoğun sınıf mücadelesi dönemlerinden bazense alttan alta sınıf mücadelesi devam ediyor olsa da görece barış dönemlerinden geçmektedir. Bazı zamanlarda bu iki uç nokta arasında dönemler söz konusudur.

Sınıf mücadelesinin düzeyinin nereye kadar ekonomi nereye kadar başka bir

şey tarafından belirlendiği sorununu analiz etmek için daha önce yaptığız bir ayrıma, burjuvazi ve proletaryanın göreli eyleme özgürlüğü ayrımına dönmemiz gerekiyor. Sınıf mücadelesinin burjuvazi ve sınıf tarafları elbette birbirleriyle çok yakından ilişkilidir ancak özdeş veya tam anlamıyla simetrik değillerdir. Burjuva tarafı büyük ölçüde ekonomik olarak belirlenmiştir. Elbette politik, tarihsel ve hatta bireysel psikolojik etmenler taktikleri ve vahşeti etkilemektedir. Ancak ekonominin sınırlaması çok güçlüdür ve burjuvazi çok gelişkin bir 'sınıf içgüdüsüne' sahiptir yani kendi çıkarlarının gayet farkındadır. Bu yüzden ekonomik kriz dönemlerinde kâr oranlarının düştüğü ve kapitalistler arası rekabetin daha görünür hale geldiği ve bu yüzden işçilere ve işçilerin yaşam standartlarına saldıracakları gibi genel bir formül ya da 'yasa' çıkarmak mümkündür.

Ancak proletarya tarafından bakınca her (burjuva) eyleminin eşit ve zıt bir tepkiyle karşılaştığını söylemek zordur. Sömürü ve baskıya karşı en zor koşularda dahi her zaman bir direniş olduğunu ampirik bir olgudur, direniş Nazi Almanya-'sında da Stalin Rusya'sında da, ölüm kampları ve Gulaglarda da örgütlenmiştir. Fakat bu baskıları kabullenme ve hatta işbirliğine gitmek de aynı derecede tarihsel olgulardır. Bu farklı tepkiler gerçekten de çok çeşitlidir ve kesinlikle ekonomik koşullarla ilgili sabit ve mekanik ilişkilerin sonucu değillerdir.

Açıkça görülüyor ki üretici güçlerin gelişim düzeyi ve üretim ilişkilerinin durumu o anki ekonomik konjonktür ile beraber işçi sınıfının mücadelesinin düzeyini ve kalkış noktasını belirlemektedir. Sanayileşmenin bir toplumdaki gelişim düzeyi ve doğası işçi sınıfının büyüklüğünü ve genel ekonomi içindeki nesnel ağırlığını belirlemektedir. Bu aynı zamanda işçi sınıfının mücadelesinin potansiyel gücünü de belirlemektedir ancak sanayileşmenin bu durumu bu potansiyelin ne ölçüde gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini belirleyemez. Almanya ve İngiltere gibi bu yüzyılın başında büyük ekonomik güce sahip ülkelerdeki işçi sınıfları daha büyüktü ve potansiyel olarak geri kalmış Rusya'daki işçi sınıfından daha iyi durumdaydılar ama Rus işçi sınıfının direnci çok daha yüksekti. Mevcut ekonomik durum mücadele için çok önemli itkiler sağlayabilir –örneğin enflasyon daha yüksek ücretler için verilecek mücadeleyi güçlendirebilir- ancak işçi sınıfının tepkisi otomatik değildir.

Troçki bu sorunu birçok yazısında tartışmıştır.[51] Ona göre kitlesel bir işçi sınıfı hareketinin yükselişi ve devlet gücünü ele geçirebilmek için vereceği mücadelenin başarısının önkoşulu, kesinlikle kapitalist düzen içerisindeki genel bir krizdi yani uzun süreli istikrarsızlığa ve ani iniş ve çıkışlara sebep verebilecek üretici güçler ile üretim araçları arasındaki temel çelişkiydi. Fakat Troçki de 'devrimci proletarya hareketinin' hiçbir şekilde 'otomatik bir şekilde krize dayanmayacağının' altını çizmektedir. 'Arada sadece diyalektik bir ilişki vardır.'[52] Troçki belli koşullar altında özellikle işçi sınıfın bir dizi savaşın ardından zayıf düştüğü zamanlarda, uzun süreli işsizlik dönemlerinin işçileri moral açısından zayıflatacağını ve mücadele gücünü düşüreceğini geçici ekonomik canlanma dönemlerinin ise mücadele gücünü yükseltebileceğini söylemektedir.

Sanayi alanındaki canlanma her şeyden önce işçi sınıfının öz-güvenini arttıracaktır, işçi sınıfını fabrikalarda ve tarlalarda bir araya getirecek, militan eylemler için daha fazla arzu duymalarını sağlayacaktır.[53] *...Fabrikalar eski işçileri çıkarıp yenilerini almayı bırakırsa işçi sınıfının öz-güveni bir kez daha güçlenecektir: bir kez daha gerekli olacaklardır.*[54]

Troçki'nin bu gözlemleri aşırı derecede kullanışlı ve yol göstericidir ancak

artık evrensel değere sahip genellemeler olarak kabul edilemezler. Bunun ilk sebebi en saf ekonomik sistemlerde dahi iki iniş ve çıkış birbirinin aynı şeyler değildir. İkinci mesele işçilerin mücadelesiyle ekonomik koşullar arsındaki ilişki bir dizi etken tarafından belirlenmektedir, örneğin sendikaların örgütlenme düzeyi ve niteliği, politik örgütlenmelerin düzey ve niteliği, genel politik bilincin düzeyi, kinin düzeyi, sendika ve politik hareket liderlerinin liderlik yetenekleri ve kapitalist sınıfın gücü, kendine güveni, zekâsı vs. Tüm bunlar sadece mevcut durum tarafından değil aynı zamanda en ücra köşede kalmış geçmiş imgesinden ve diğer karmaşık ilişkilerden de etkilenmektedir.

Dolayısıyla sınıf mücadelesinin düzeyi ve yönelimi hakkında etraflı bir muhasebe ortaya koyabilmek için (geçmişte ya da şimdi fark etmez) ekonomik koşulları başlangıç noktası olarak ele alan ancak diğer öğeleri de hesaba katan somut bir analiz gerekmektedir. İşçi sınıfı mücadelesinin en yakın gelecekteki şeklini tahmin etmek isteyen tüm çabalar öncelikle çok dikkatli olmalıdır. Gramsci'nin uyarısı bu noktada bizi selamlamaktadır:

İnsan gerçekte 'bilimsel olarak 'sadece mücadeleyi öngörebilir ancak mücadelenin somut uğrak noktalarını öngöremez çünkü bu çatışan güçlerin sürekli devam eden hareketlerinin belirlediği bir şeydir ve asla sabit niceliklere indirgenemez çünkü nicelik bu mücadele sırasında sürekli niteliğe dönüşmektedir.[55]

Yine de tüm Marksist sınıf mücadelesi analizlerinin nihai hedefi ne hareketin geleceğini tahmin etmek ne de mücadele tarihinin yeterli bir açıklamasını sunmaktır, buradaki amaç hareketin yönelimi sırasında alacağı şekli belirleyebilmekte yardımcı olmaktır. Ve kesinlikle bu yüzden sınıf mücadelesinin düzeyinin belli sınırlar içinde varolduğunu görmek ve buna göre hareket etmek gerekir, ne bireysel sosyalist militan ne de devrimci parti bu sınırların dışındadır yani birey de parti de belirli nesnel koşullar içerisindedir. Her garsonun veya sendika temsilcisinin bileceği gibi grevler greve katılanların hakiki direniş arzuları olmadan varolamazlar. Daha büyük ölçekteki grevler için daha şiddetli bir arzunun varlığından bahsedebiliriz ve bu devrimci strateji yasasının çiğnenmesi durumlarında felakete kadar gidecek sonuçlarla karşılaşabileceğimizi de eklemeliyiz. Bu kuralın çiğnendiği klasik bir negatif örnek için 1921'de yapılan Mart Eylemine bakılabilir. Burada Alman Komünist Partisi, Alman işçi sınıfını devrime yönlendirmeye çalışmış ve sonuçta elde ettiği başarısızlık üyelerini ve otoritesini kaybetmek olmuştur.[56] Öte yandan işçi sınıfının bazı kısımlarının hatta bazen çoğunluğunun hareketin en önemli liderlerinin itiraz ve görüşlerini es geçip harekete geçtiği de görülmüştür. 1917'nin Şubat Devrimi böyle bir hareketti, kitlesel ayaklanma başlangıçta gönülsüz olan Bolşevik Parti'ye rağmen Çarlık rejimini yıktı. Troçki'nin dediği gibi:

23 Şubat Uluslar arası Kadın Günü'ydü. Sosyal demokrat çevreler bu günü genel bir şekilde kutlama niyetindeydiler: mitinglerle, konuşmalarla, el ilanlarıyla. Kimse o günün devrimin ilk günü olacağını düşünmemişti. Tek bir örgüt bile grev çağrısı yapmamıştı. Üstelik Bolşevik örgütü bile ve hatta en militan olanı bile –Vyborg kasabası komitesi, tüm işçiler – kimse bir grev örgütlememişti. (...) Fakat müteakip sabah tüm direktiflere rağmen kadın tekstil işçileri pek çok fabrikada greve gitme kararı aldılar ve metal işçilerine destek talebiyle delegeler yolladılar...Böylece Şubat Devrimi aşağıdan başlamış oldu, kendi devrimci örgütlerinin direncine rağmen.[57]

Her iki durumda da yerel veya ulusal düzeyde devrimci liderlerin birinci görevi kendilerini nesnel bir biçimde belirlenmiş gerçekliğe uydurmaktır.

Zorunluluğun kavranması harekete geçmek için yegane başlangıç noktasıdır. Liderlik mücadeleye odaklanmak ve onu yükseltmek üzere dizayn edilmiştir ve başarmak için gereklidir. Şunu unutmamak gerekir ki bu mücadele her düzeyde verilmeli ve politik liderlerin herhangi bir yerde yapacakları en ufak bir konuşmanın, en ufak bir müdahalenin dahi devrim için olumlu ya da olumsuz büyük sonuçları olacaktır. Bu yüzden Ekim 1992'deki NUM ve TUC liderlerinin kitleyi doğrudan parlamentoya yönlendirmeyip Hyde Park civarında bir eylem yapılmasına karar vermeleri Tory hükümetine krizden çıkmak için bir fırsat vermiştir. Aksine Sosyalist İşçi Partisi'nin 1977'de Lewisham'daki milliyetçi cepheyi göğüsleyip Anti Nazi Ligi'ni kurması İngiltere'deki anti faşist mücadele için bir dönüm noktası olmuştur.

Bu bizi sınıf mücadelesinin sonuçları belirlenmiş bir mücadele süreci olup olmadığı konusuna geri getiriyor, yani eski bir soruya, 'sosyalizmin kaçınılmazlığı'na. Şunu kabul etmek gerekir ki Marksist gelenek içinde bu sorun muğlaklığını korumaktadır. *Komünist Manifesto*'da bile çelişkili ifadeler bulmaktayız. Bir taraftan şöyle denmektedir;

Dolayısıyla burjuvanın ürettikleri her şeyin ötesinde kendi mezarını kazacaktır. Burjuvazinin düşüşü ile proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır.[58]

Öte taraftan ise şöyle;

Bugüne kadar varolmuş tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir... her seferinde ya toplumun devrimci bir şekilde yeniden kurulmasının ya da çatışan sınıfların hep beraber harap olmasıyla.[59]

Elbette burada kullanılan 'eşit derecede kaçınılmaz' ifadesinde retoriğe dayanan bir öğe var tıpkı 'çatışan sınıfların hep beraber harap olacağı' ifadesinde olduğu gibi. Fakat Manifesto'nun yazılmasından beri geçen yaklaşık 150 yılda kaçınılmazlık retoriği dipsiz bir kuyuya dönüşmüşken 'hep beraber harap olma' retoriği iyice açık hale gelmiştir. Kapitalizm kendini nükleer silahlarla donatmaya başladığı ve böylece kendisini de tüm insanlıkla beraber ortadan kaldırma kapasitesini ortaya koyduğu andan beri sosyalizmin kaçınılmazlığından bahsetmek absürd bir hale geldi.[60]

Ancak mevzu sadece nükleer bir holocaust olasılığı değil, yirminci yüzyılın işçi devrimleri de aynı noktayı ortaya koydu. Rus Devrimi'nden sonra Alman Devrimi, İspanya Devrimi ve diğerlerinden sonra sosyalist devrimin tamamıyla belirlenmiş ve haritası çizilmiş bir süreç olduğunu söylemenin yanlış olduğu oldukça aşikâr bir hal almıştır. Bunu kabul etmek sosyalizmi bir ütopyaya indirgemek ya da işçi sınıfının hiçbir zaman başarıya ulaşamayacak mücadelesi olduğunu söylemek olmaz. Öte yandan Marksizm her zaman proletaryanın zaferi için tarihsel güçlerin gayet güçlü ve nesnel bir biçimde hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Bunların arasında şunlar vardır: sayıca büyük üstünlük, işyerlerinde ve şehirlerdeki yoğunlaşma, burjuvazinin yaptığı her hareket için giderek daha fazla işçi sınıfına bağımlı hale gelmesi, işçi sınıfının burjuvazi olmadan yaşayabileceği ancak burjuvazinin işçi sınıfı olmadan hiçbir şey yapamayacağı olgusu, yani burjuvazi işçi sınıfını sürekli yenilgiye uğratmak zorundadır işçi sınıfının ise burjuvaziyi bir kez yenilgiye uğratması (dünya tarihsel anlamda) yeterlidir. Bu etkenler proletaryanın nihai zaferinin gerçekçi bir olasılık olarak kalmasını sağlıyor. İşçi sınıfı bunu gerçekleştirebilir bile ancak garanti edemezler.

Garanti edemezler çünkü ezilen bir sınıf olmaktan yöneten sınıf olmaya geçiş sırasında proletaryanın burjuvazi ile somut bir şekilde yüz yüze gelmesini gerekti-

ren bir safha vardır. Bu safhada iki sınıfın da güçleri hemen hemen eşit olmalı ve fırsat verilirse burjuvazi işçi sınıfına geri saldırabilmelidir. Bu noktada tarih iki yöne de gidebilir. Troçki'nin Hitler'in iktidara gelişinin şafağında yazdığı ve böylesi bir durum için kullandığı çarpıcı metafor şöyledir:

Almanya şu an büyük tarihsel dönemlerden birinden geçiyor, Alman halkının, Avrupa'nın ve hatta tüm insanlığın kaderi bu yıllara bağlı. Eğer bir piramidin tepesine bir top koyarsanız en ufak bir kuvvet bile topu sağa ya da sola itmeye yeterli olacaktır. İşte bu tam da Almanya'nın şu an yaşadığı dönemdir. Bir tarafta ülkeyi sağa itmek ve işçi sınıfını ezmek isteyen kuvvetler diğer tarafta topu tepede tutmak isteyen kuvvetler var. Bu bir ütopyadır. Top piramidin tepesinde kalamaz. Komünistler topu sola doğru itmek ve kapitalizmi yok etmek istemektedirler.[61]

Rus Devrimi de Eylül ve Ekim 1917'de benzer bir süreçten geçti. General Kornilov önderliğindeki karşı devrim devrimi kana bulamaya çalışmış ve başarısız olmuştur. Tekrar harekete geçmeye de çalışmıştır. Bolşevikler Sovyetlerde çoğunluğu ele geçirmiştir ve işçi sınıfı artık onları arar olmuştur. Kerensky'nin başkanı olduğu bölgesel hükümet felç olmuş ve çökmüştür. Devrimin kaderi bıçak sırtı bir konuma gelmiş ve proletarya diktatörlüğü veya karşı devrim diktatörlüğü noktasına dayanmıştır.

Bu durumu kimse Lenin kadar iyi anlayamadı. Pek çok önemli konuşmasında, makale ve mektubunda Bolşevik Parti'nin Merkez Komitesi'nin topa tuttu. Bu metinlerin teması tekrar ve tekrar dile getirildiği üzere devrimin dönüm noktasına geldiği ve 'ertelemenin intihar etmek' olacağıdır.[62] Lenin 29 Eylül'de şöyle yazmaktadır:

*Kriz olgunlaşmıştır. Rus Devriminin kaderi tehlikededir. Bolşevik Parti'nin onuru sorgulanmaktadır. Uluslararası işçilerin sosyalizm için sürdürdükleri devrim mücadelesi tehlikededir. (...) Bugün iktidarı ele geçirmekten kaçmak, beklemek **devrimi başarısızlığa uğratmaktadır**.*[63] [Vurgular eklenmiştir]

24 Ekim'deyse şöyle yazmaktadır.

Durum aşırı derecede hassas... Yoldaşlarımı tüm kalbim ve gücümle şu anki durumun aciliyetini kavramaları konusunda uyarıyorum... Hükümet dalgalanmaktadır. Ne pahasına olursa olsun yok edilmelidir! Ertelemek ölümcül sonuçlara yol açacaktır.[64]

"Nisan Tezleri" ve buradaki düşünceleriyle Lenin Bolşevik Parti'yi önce burjuva devrimini tamamlama daha sonra sosyalist devrime geçme gibi düşünce ve yönelimlerden kurtarmıştır. Troçki Lenin'in devrimdeki rolünün çok büyük olduğunu eklemektedir. Lenin olmadan, diye yazıyordu, 'Ekim Devrimi olamazdı; Bolşevik Parti'nin liderliği devrim yapılmasını engellerdi.'[65]

Bir bütün olarak determinizm sorunu için böyle bir sonucun önemi, Troçki-'yi bu noktada kesinlikle eleştiren Isaac Deutscher tarafından ortaya çıkarılır. *The Prophet Outcast*'te, Deutscher, Lenin 'kült'üne yenilerek ve 'Marksist aydın geleneğinin çekirdeğine karşı' gelen bir tartışmayı sürdürerek, Troçki'yi Lenin'in rolünü abartmakla suçlar.[66] Lenin Troçki'yi otorite olarak ve 'geleneğin önemli bir temsilcisi olarak' belirtir, Plehanov *Bireyin Tarihteki Rolü* adlı kitabında, 'yetenekli bireylerin, *olayların kendilerine has özelliklerini ve onların bazı tikel sonuçlarını değiştirebileceğini* ancak diğer güçler tarafından belirlenen eğilimleri değiştiremeyeceklerini vurgular.'[67] [vurgu orijinal metinde]

Konunun ince ayrıntılarına bakarsak, bu olay Troçki'yi onaylamaktadır.

1917'de Rusya'daki diğer devrimci hiçbir lider, Lenin'in yaptığını yapamazdı, isyan ederek Bolşevik liderliğini kazanır.[68] Ancak önemli olan Plehanov ve Deutscher tartışmasının mantığının Lenin'in özel durumundan parti liderliğinin tarihsel rolüne kadar birçok şeyi kapsamasıdır, çünkü Bolşevik Parti içinde ve bu süreç boyunca, Lenin'in kararlılığını sağlayan sadece kitlelerin ilham perisi olması değildir. Daha önce de belirttiğim gibi:

Şayet bireylerin kararları ve etkileri, parti liderlerinin kararları kadar istikrarlı olamazsa, hangi bireylerden veya bir bütün olarak partiden oluşacak, hangisi devrimin temel güçleriyle ya da hâlâ küçük gruplar olarak var olan sınıflarla karşılaştırılacak? Deutscher böyle bir görüşün, büyük tarihsel değişimlerin kitlelerin toplumsal güçlerinde etkilendiğini düşünen temel Marksist görüşle çeliştiğine inanır. Ancak burada gözden kaçırdığı nokta, tarihsel gelişmenin, tam aksi yönlerde hareket eden çelişkilerin ve büyük toplumsal güçlerin bir ürünü olduğu ve tarihsel dönüm noktalarının ve bu toplumsal güçlerin tam olarak birbirlerini dengeleyebildiği karşılıklı bir durumu içerdiğidir. Kesinlikle böyle durumlarda, liderliğin özelliği ya da merkez komitenin kararları gibi küçük faktörler istikrarlı şekilde dengeyi bozacak ve böylece tarihin akışını değiştirecektir. Determinist görüşün tehlikeli yanı, böyle dengesizlik durumlarında, proletarya devrimlerinin oluşabilmesidir. Burjuvaziden farklı olarak, proletarya düzenli bir şekilde gücünü toplayamaz, ta ki ekonomik, politik ve kültürel olarak muhaliflerinden güçlü oluncaya kadar. Avlanılmış, sömürülmüş ve mülksüz bir sınıf olarak proletaryanın konumu, proletaryanın kapitalizm altında ulaşabileceği 'denge'nin en iyi ve en yüksek konumudur. Şayet bu 'an' burjuvazinin iktidarını kaybettirirse, sermaye kendisini yeniden beyan edecektir.[69]

Plehanov ve Deutscher burada durur, Marksizm'i kolaylıkla edilgen bir kaderciliğe dönüştürerek Marksizm'in son derece determinist temsilcileri olurlar ve bu makalenin reddetmeye çalıştığı ve başat amaçlarından biri bu konudur.[70]

Alman Devriminin kaderi de, determinizm karşıtı durumun bir sonraki doğrulamasını göstermektedir. Alman Devrimi, bütün sürece bakarsak, 1918'in sonundan, 1923'ün sonuna kadar beş yıl sürdü, fakat 1923'te zirvesine ulaşmıştı. 1923'ün yazında ve baharında, hassas devrimci bir konum oluşturan karşı kuvvetler birleşmişlerdi: umumileştirilmiş ekonomik, toplumsal ve politik kriz, Fransızların Ruhr'u işgalinden sonra, felaket bir enflasyona neden olarak oldukça keskinleşmişti; nüfusun büyük çoğunluğu aniden ve kitlesel olarak sadakaya muhtaç hale gelmişti; büyük ve güçlü bir işçi sınıfı hareketi; yenilikçi liderlerin ve örgütlerin hızlı yanılgıları; kitlesel ani grev dalgası; ve kitle devrimci partisi (KPD) hızla işçi sınıfının çoğunluğunun desteğini kazanıyordu. Bu göze çarpan devrimci olasılık gittikçe zayıflamaya başlamıştı. KPD 1923 yazında mücadele hareketinin planlarını uygulayamaz hale gelir ve devrimci bir yol gösteremez. Bunun sonrasında Moskova'ya bakarsak, oluşturulan yerel koalisyon hükümetleri ve sosyal demokratlar arasında aşıya devam etmiştir. Ekim'de Hamburg'da kırk sekiz saat süren çatışmadan sonra, bazı komünistlerin terkedilmiş işgal fiyaskosu boyunca ayaklanma çıkarmışlardır. Troçki'nin gözlemlediği gibi, 'Almanya'da tarihsel açıdan önemli olan olası bir devrimi gerçekleştirememenin nasıl mümkün olduğunun klasik bir gösterisine şahit olduk.'[71]

Mutlak ve toplumsal determinizm açısından Rusya'daki zaferi, Almanya'daki yenilgiyi açıklamak imkânsızdır. Fark, elbette, öznel faktörlere dayanır, devrimci liderliğin niteliği, Heinrick Brandler ve KPD'nin diğer liderleri en önemli anda

kişisel teşebbüs gerçekleştiremediler. Tabi ki, daha sonraki duruma bakarsak, Alman liderlerinin neden başarısızlığa uğradığının nedenlerini söylemek mümkün- Moskova'da Zinoviev (ve Stalin) tarafından zapt edilemediler ve yanlış yönlendirildiler, cesaretleri kırıldı ve Mart hareketinin sonucuna bakarak muhafazakâr bir tutum takınmışlardı. Ancak bütün nedenleri sorguya çekersek, farklı durumlara ve olaylara gideceklerdir: şayet Lenin bir suikast sonucu uzaklaşmasaydı ve Moskova'da idareyi elinde bulundursaydı; şayet Rusya lideri Brandler'in Troçki'nin Almanya'ya gitmesi gerektiği ricasına razı gelseydi; Luxemburg, en uzun süre KPD liderliği yapan lider olarak, 1919'da öldürülmeseydi. Ancak 1923'te Almanya'da devrimci zafer olasılığını kabul etmek müteakip dünya tarihinin tamamen farklı olama olasılığını da kabul etmek anlamına gelecektir- faşizm olamadan bir Almanya, Stalinizm olamadan Rusya ve dünya devriminin gerçek olasılığı.[72]

Özetlersek şunu söyleyebiliriz ki Marksizm sınıf mücadelesi sorunlarında bu makalede daha önce tartıştığımız diğer konularda takındığı tavra benzer bir tavır takınıyor ve benzer determinist tutumunu tekrarlıyor. Sınıf mücadelesinin varoluşunun kesinlikle belirlenmiş olduğunu mücadelenin ise genel olarak kesinlikle tamamen belirlenmediğini, mücadelenin kendisinin ve sonucun ortada olduğunu söylüyor.

Ancak ortada olan bu sonuç Marksizm'e göre en nihayetinde sosyalizm ve barbarlık arasındadır. Kapitalizm elbette her daim barbar bir seyir izlemiştir, lütfen Auschwitz, Hiroshima, Körfez Savaşı, Ruanda ve pek çok benzer örneği hatırlayın. Fakat bizim sosyalist gelenekte bahsettiğimiz barbarlık bununla ilişkili fakat biraz daha farklı bir anlama gelmektedir. Bu barbarlık 'toplumun tarihdışı bir çağa iterek uygarlığın toplu yıkımına' sebep olacak bir barbarlıktır.[73] Veya Marx'ın dediği gibi 'çatışan sınıfların top yekûn harap olmasıdır.' Ben Luxemburg ve Marx gibi ikinci kullanımın altını çizmek istiyorum. Eğer kapitalizmin daha uzun süre yaşamasına izin verilirse kesinlikle hepimizi öldürecektir.

Bu analizin sosyalist pratik açısından çok açık sonuçları vardır. Öncelikle her somut durumun belirli bir sınırı olduğunu ve bilinçli eylemlerimizle bu sınırların farkına varıp başarıya ulaşacağımızı ortay koyuyor. Aynı zamanda ne kadar küçük olursa olsun her eylemin işçi sınıfı mücadelesine katkıda bulunduğunu ve bunun da nihai zafere giden yolda bir adım olduğunu bize söylüyor. Sosyalistlerin takınacağı en etkin tavrın çabalarını politik bir parti çatısı altında birleştirmek ve koordine olmak olduğunu bize söylüyor ve bu birleşmeyle sosyalistlerin mücadelelerini maksimum noktaya ulaştırıp gelecekteki önemli arı veya anlara katkıda yapacağının altını çiziyor.

Şurası açık ki bugün burada aramızdan bir Lenin, bir Troçki veya Luxemburg çıkarmak mümkün değil ancak güçlü bir devrimci parti kurmak hâlâ en büyük ve belki de tek etkin yoldur etkili bir liderlik müessesesi oluşturmak için. Lenin'in yazdığı gibi:

Aslında parti örgütlerinin ve parti liderlerinin en temel işlevlerinden biri uzun, tutarlı ve kapsamlı bir şekilde çaba harcayıp bilgi ve deneyimlerini karmaşık politik sorunların doğru ve hızlı bir şekilde çözümünü sağlayacak şekilde kullanmalarıdır.[74]

Ve Troçki'nin dediği gibi:

Bolşevizm bir doktrin değildir (yani sadece bir doktrin değildir) proletarya ayaklanmasının devrimci eğitimini verecek bir sistemdir. Komünist Partilerin Bolşevikleşmesi ne demektir? İnsanlara bu türden bir eğitim vermek demektir ve

önderleri bu şekilde seçmektir. 'İşte budur tüm Hegel, işte budur kitapların bilgeliği ve tüm felsefenin anlamı.'[75]

SONUÇ: GENİŞ AÇI

Makalenin girişinde belirttiğimiz gibi burjuva ideolojisi maddi koşullar ile toplumsal ilişkilerin belirleyici rolünü reddeden idealist iradecilik ile insanları pasif nesneler olarak gören ve bilinçli insan pratiğinin rolünü reddeden mekanik maddecilik arasında gidip gelmektedir. Her iki düşünce de burjuvazinin toplumsal varlığı ile kapitalizmin toplumsal doğası arasındaki çelişen kısımlardan türemektedir. İdealist iradecilik burjuvazinin konumunu yönetici sınıf olarak belirlemekte ve diğerlerinin emeğini dışarıda bırakmakta, burjuvazinin ve düşüncelerinin tüm tarihi belirlediğini öne sürmektedir. Mekanik maddecilik ise burjuvazinin kendisini de kapitalizmin ekonomik yasalarının ardından ikinci plana itmekte ve çalışan kitleleri de sadece üretim elemanlarından biri olarak görmektedir.

Marksizm her iki konumu da reddetmektedir. Bunu yaparken de işçi sınıfın toplumsal varlıklarını başlangıç noktası olarak ele almaktadır. İşçi sınıfı doğrudan ve kaçınılmaz bir şekilde hem fiziksel engellerle karşılaşmaktadır –taşın ağırlığı, metalin direnci, kışın soğuğu, güneşin sıcaklığı vs.- hem de toplumsal engellerle karşılaşmaktadır, örneğin insanların belini kıran yoksulluk, emeğini satma zorunluluğu, işsizliğin yıkıcı etkisi ve toplumsal hareketliliğin görünen ve görünmeyen ama her iki durumda da gayet gerçek olan etkileri. Yine de işçi sınıfı her iki durumda da doğayı ve toplumsal ilişkileri sürekli ve doğrudan bilinçli bir şekilde değiştirmeye çalışmaktadır. İşçi sınıfı potansiyel olarak tüm toplumsal sistemi değiştirme ve yerine hem üretimin hem de tüketimin kontrol edildiği yeni bir toplum kurma yetisine sahiptir. İşte tam da bu noktada Marksizm, kendini en iyi bilinçli devrimci pratik ile ifade eden diyalektik maddecilik ile idealizm ve mekanik maddeciliği aşmaktadır. Bilinçli devrimci eylem insanları sınırlayan ve biçimlendiren tüm doğal ve toplumsal güçleri işçi sınıfı lehine bozabilecek ve insanlığı felaketten kurtarabilecek bir eylemdir.

Tüm tarihsel durumlarda gereklilik ile özgürlük arasında bir gerilim vardır. Aynı şekilde nesnel olarak belirlenmiş durumla dönüştürüp değiştirebileceğimiz şeyler arasında da öyle ancak özgürlük ile gereklilik arasındaki denge her zaman sabit değildir. İnsanlık tarihinin şafağında, daha her şeyin başındayken denge büyük ölçüde gereklilikten yana bozulmuştu. İnsan davranışı hemen hemen mutlak bir biçimde kendi kontrolümüzün dışındaki, dışsal doğa ile kendi fiziksel koşullarımızın etkisiyle belirlenmekteydi. Yine de en başta bile bir embriyo olarak özgürlükten bahsedebiliyoruz, yani bilinçli insan emeğinden. Tüm mücadele tarihi insanın özgürlük alanını emeğinin gücü aracılığıyla genişletme tarihidir.[76]

Ancak bu gelişme pürüzsüz ve uyumlu bir şekilde gerçekleşmemiştir. Süreç diyalektik bir biçimde ilerlemiş yani çatışmalar yaşanmıştır. Toplumsal emeğin üretkenliğinin artması toplumun birbiriyle çatışan iki sınıfa bölünmesine ve büyük emekçi kitlenin küçük bir sömürücü kitlenin yanında ikinci plana atılmasına neden olmuştur. Bu süreç kapitalizm ile birlikte tepe noktasına ulaşmakta üretici güçlerin öngörülemeyen gelişimi tüm dünyada doğa üstünde bir hakimiyet kurulmasını sağlamış ancak bir yandan da kapitalist sınıfların sadece birikim için birikim yapar hale

geldikleri bir piyasa sistemi ortaya çıkmıştır.

Sosyalist devrim bu çelişkinin çözümü demektir. Engels'in sözleriyle ifade edersek bu 'insanlığın zorunluluk alanından özgürlük alanına geçişi' demektir.[77] Elbette zorunluluk alanı yok olmamaktadır. Doğa yasaları ve güçleri hâlâ işlemeye devam etmektedir ve hâlâ insanları emeklerini kullanmaya zorlamaktadır[78] ve sosyalizme geçişin ilk aşamasında sosyalizmin hâlâ eski toplumun kalıntılarından faydalandığını göreceğiz.[79] Yine de işçilerin iktidarının kurulmasıyla zorunluluk ile özgürlük arasındaki denge mutlak bir şekilde özgürlükten yana bozulmaya başlayacaktır. Sınıfların uluslararası düzlemde yıkılmasına ve insanlığın birleşmesine doğru giden yolda atılan her adımla birlikte insanlar kendi kaderlerini ellerine almaya başlayacaklar. Maddi kıtlığın üstesinden gelinecek ve böylece 'ekonomilerin tiranlığı' son bulacaktır. Bugüne kadar tarihte 'nihai belirleyici etken' olan şey yani insan yaşamının zorunluluklarının üretimi yok olmayacak ancak insan davranışında giderek daha az belirleyici bir rol oynayacaktır. Yeni toplum 'her bireyin özgür gelişiminin tüm bireylerin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir toplum olacaktır.'[80] Tarihsel maddeciliğin hedefine ulaştığı bu nokta aynı zamanda sınırına vardığı nokta olacaktır.

Çeviri: Evren Mehmet Dinçer

DİPNOTLAR

1. F.Engels, 'Karl Marx'ın mezarı başındaki konuşma', K.Marx ve F.Engels, *Selected Works*, Vol. II, (Moskova, 1962), s168.

2. K.Marx ve F.Engels, *The Manifesto of Communist Party*, (Pekin,1988), s50.

3. K.Marx'tan alıntılayan: F.Mehring, *Karl Marx*, (Londra, 1966), ss207-208.

4. K.Marx, *The Poverty of Philosophy*'den alıntılayan: D.McLellan, *The Thought of Karl Marx*, (Londra, 1971), s38.

5. Kautsky'cilik doyurucu bir çözümlemesi için bakınız: J.Molyneux, *What is the Real Marxist Tradation?* (Londra, 1985).

6. A.Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, (Londra, 1971), s336.

7. C.Guevara, *Guerrilla Warfare*, (New York, 1967).

8. Özellikle bakınız: V.I.Lenin, *Left Wing Communism-an İnfantile Disorder* (Pekin,1965).

9. Örneğin bakınız: Y.Gluckstein, *Mao's China*, (Londra, 1957); N.Harris, *The Mandate of Heaven*, (Londra, 1978); T.Cliff, 'Permanent Revolution', *International Socialism* 61 içinde, (Birinci dizi).

10. Bakınız: P.McGarr, 'Order out of Chaos', *International Socialism* 48 içinde, özellikle ss140-142.

11. R.Miliband, *Class Power and State Power*, (Londra, 1983), s32.

12. K.Marx, 'Theses on Feuerbach', Marx-Engels, *Selected Works*, Vol. 2 (Moskova, 1962), s403.

13. A.Gramsci, a.g.e., s336.

14. K.Marx, 'Theses on Feuerbach', a.g.e., s403.

15. Benim gibi meslek erbabı olmayanlar için bu gelişmelerin bir muhasebesi

P.McGarr tarafından kanıtlandı, a.g.e. McGarr belirlenimcilik için onların imalarını tartışır ve inandırıcı olarak iddia eder: a) kaos kuramı bizim bilimsel dünya anlayışında gerçek bir gelişmeyi inşa eder ; b) o, hakiki Marksizm için bir 'tehdit' veya problem teşkil etmez.

16. İbid, s147.

17. A.Gramsci, a.g.e., ss336-337.

18. L.Trotsky, *My Life*, (New York, 1970), s224.

19. J.F.Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, (Mimosa and Manchester, 1984), sXXIII.

20. K.Marx ve F.Engels, *The German İdeology*, (Londra, 1985), s48.

21. İbid., ss42-50.

22. İbid., s42.

23. K.Marx, *Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy*, D. McLellan'ın içinde, *Karl Marx: Selected Writings*, (Oxford, 1977), s389.

24. K.Marx'tan alıntılayan: D.McLellan, *The Thought of Karl Marx*, (Londra, 1971), s38.

25. İbid., s38.

26. K.Marx ve F.Engels, *The Manifesto of Communist Party*, a.g.e., s36.

27. K.Marx, *Preface*, D. McLellan'ın içinde, a.g.e., s389.

28. C.Bettleheim, *Class Struggles in USSR, 1917-1923*, (Hassocks, 1976), s62. Bettleheim'ın bir eleştirisi için bakınız: A.Callinicos, 'Marxism, Stalinism and the USSR', *International Socialism* 5.

29. A.Callinicos, *Marxism and Philosophy*, (Oxford, 1983), s112. Bu önerme için Alex'in argümanının ana parçası; ibid., ss48-52, bulunmaktadır.

30. İbid., s51.

31. Bu 'geri tepki' kavramı Engels'ten C. Schmidt'e 27 Ekim 1890 gönderilen mektuptan alındı, Marx-Engels içinde, *Selected Works*, Vol II, a.g.e., s494, burada ekonomi üzerine yasaların etkisi tanımlanılmıştı.

32. *The German İdeology*'de Marx 'bu üretim güçlerinin gelişmesi mutlak olarak gerekli bir pratik öncüldür çünkü o olmaksızın istekler sadece genelleştirilir, ancak yoksullukla birlikte ihtiyaçlar ve bütün eski pis işler için mücadele gerekli olarak yeniden üretilebilecektir' şeklindeki ifadesiyle durumu çok iyi açıkladı, a.g.e., s56. Ek olarak hem Trotsky hem de Cliff bu anlayışta Rus Devrimi'nin yozlaşmasını çözümlemeleriyle gerekçelendirdiler.

33. K. Marx, *Capital*, Vol III, (Moskova, 1966), s791, alıntılayan A.Callinicos, a.g.e., s50. Üretim ilişkilerinin üstünlüğünü, *Capital*'in 'olgun' tarihsel materyalizmine karşıt olarak *The German İdeology*'nin 'ham' yorumuyla Alex'in savunma çabası tutarlı değildir. 'Marx, üretim ilişkileri kavramını *The Poverty of Philosophy*'de (1847) ortaya koyması ile bunu açık olmayan bir şekilde çözdü' ve bu 'tarihsel materyalizm... üretim ilişkileri kavramının açık formülasyonuyla bütün olarak yapılandırılmış olduğu söylenebilir'(s51) diye Callinicos bize anlatır. Buna rağmen, bildiğimiz gibi, *The Poverty of Philosophy* üretim güçlerinin üstünlüğünü işledi. Bakınız: 22. dipnot.

34. C. Harman, 'From Feudalizm to Capitalism', *İnternational Socialism* 45, s82.

35. F.Engels, 'Karl Marx'ın mezarı başındaki konuşma', K.Marx ve F.Engels, *Selected Works*, Vol II, (Moskova, 1962), s167.

36. K.Marx, *Preface*, a.g.e.

37. F.Engels'ten J.Bloch'a, 21-22 Eylül 1890, Marx-Engels içinde, *Selected Works*, Vol . II, a.g.e., s488. Aynı fikirlerin ayrıntıları ve alternatif formülasyonları için bakınız: F.Engels'ten C.Schmidt'e, 5 Agustos 1890, ibid., s.486-488, F.Engels'ten F.Mehring'e 14 Haziran 1893, ibid., s496-501.

38. K.Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, (New York, 1968), s15.

39. L.Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, (Londra, 1977), s18.

40. F.Engels'ten C.Schmidt'e 27 Ekim 1890, a.g.e., s493.

41. Fakat bu özerklik için hâlâ çok belirli sınırlar vardır. Nazi devleti, kapitalist bir ekonomiye başkanlık ettiğinde, kapitalist üretim ilişkilerini koruduğunda ve kapitalist sınıfın kamulaştırmasına alışamadığında kapitalist bir devlet olarak kaldı.

42. Kuram veya bilim olarak Althuserci görüşe karşıt olarak Marksizm'in bu çözümlemesi, daha doyurucu olarak özetlendi: J.Molyneux, *What is the Real Marxist Tradition?* a.g.e. 1843-1848 yılları arasında Marksizm'in gelişimi oldukça belirliydi. Kapitalizmin gelişimi olgun bir seviyeye ulaşmadan önce ve proleteryanın kendini hazır hissetmesinin oluşmasından önce, o meydana gelmeyebilirdi. Fakat bu ona yine de mutlak olarak belirlenmiş gibi görünmez. Marx'ın bireysel dehası olmaksızın tutarlı bir formulasyonunu kabul etmek bilimsel sosyalizm için artık epeyce sahiplenilebilirdi.

43. Çalışma veya açlık durumundayken, Marx'ın döneminde doğru olmasına rağmen işgücünün zorunlu satışı tartışılabilirdi. İşgücünün zorunlu satışı bir sosyal refah devletinin bağlamında doğru olmayabilir. Bununla birlikte, çok açıktır ki hiçbir kapitalist toplum, çalışan sınıfın küçük bir azınlığından daha çoğu çalışmayı gönüllü olarak seçmeyeceği noktada yararların artmasına müsaade etmeyecekti veya etmezdi

44. Üretim için ihtiyaç olan toplumsal olarak gerekli emek miktarı tarafından belirlenmiş bir metanın değeri Marx'ın emek değeri kuramıdır. Değer için fiyat ilişkisi karmaşıktır fakat temel olarak bir metanın değeri gerçek fiyat dalgalanmalarının ulusal bir ortalamasıdır.

45. Bakınız: K.Marx, *Capital*, Vol.III, a.g.e., Part III.

46. Çağdaş kapitalizme karşı Marksist kriz teorisinin en etkileyici beyanatı, savunması ve uygulaması için bakınız: C.Harman, *Explaining the Crisis*, (Londra, 1987).

47. Bakınız: K.Marx, *Capital*, Vol.III, a.g.e., ch. xiv.

48. Elbette, her özel örnekte olmamasına rağmen.

49. Bakınız: K.Marx, *Capital*, Vol.II, a.g.e., ch. xiv.

50. G.E.M. de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, (Londra, 1981), s51.

51. Bu yazılardan anahtar pasajlar toplandı ve yayımlandı: L.Trotsky, 'The interaction between booms, slumps and strikes', *International Socialism* 20.

52. İbid.,s135.

53. İbid.,s139.

54. İbid.,s142.

55. A.Gramsci, a.g.e., s438.

56. Bu episodun muhasebesi ve Lenin'in değerlendirmesi için bakınız: T.Cliff,

Lenin, Vol. 4, (Londra,1979), ch. 5-7.

57. L.Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, a.g.e., ss121-122.

58. K.Marx- F.Engels, *The Manifesto of Communist Party*, a.g.e., s49.

59. İbid., ss32-33.

60. Dikkati çeken en önemli *Postadasist* Eğilim- Dördüncü Enternasyonal'in bir *fragment*'i- emperyalist savaşın kaçınılmazlığı ile sosyalizmin 'kaçınılmazlığını' birleştirdi, batıdan gelecek muhtemel bir nükleer saldırıya karşı önceden cevap verebilmek için Sovyetler Birliği'nin işe koyulması gerektiği ile sonuçlandı ve bu, küllerinden 'kaçınılmaz olarak' doğan Sosyalizmin bilgisine bağlanır.

61. L.Trotsky, *The Struggle Against Fasicism in Germany*, (New York, 1971), s137.

62. V.I.Lenin, *Selected Works*, Vol.6, (London,1936), s.297.

63. İbid., ss.230-232.

64. İbid., ss.334-335.

65. L.Trotsky, *Diary in Exile*, (London, 1958), s54. Bu şans veya rasgele verilmiş bir yargı değildir. Trotsky bir çok nedenle onu yaptı. Bakınız: *The History of the Russian Revolution*, a.g.e., ss343-344 ve onun *Letter to Preobrazhensky*, alıntılayan I.Deutscher, *The Prophet Outcast* (Oxford, 1970), s241.

66. İbid., s242.

67. Alıntılayan, ibid., s244.

68. Trotsky'nin kendisi bu rol için öbürlerinden kat kat daha güçlü alternatif adaydır fakat parti için yeni gelişen bu durum hemen hemen kesin olarak onun ihraç edilebilmesine neden olabilecekti. 1923'ten altı yıl sonrasına kadar onun hâlâ hesaba katıldığı unutulmamalıdır.

69. J. Molyneux, *Leon Trotsky's Theory of Revolution*, (Bringhton, 1981), ss64-65.

70. Deutscher'in pasif kaderci Marksizminin nasıl Stalinizme şartlı teslim olmaya yol açtığını görmek için bakınız: T.Cliff, 'The End of the Road: Deutscher's Capitulation to Stalinism', T.Cliff içinde, *Neither Washington Nor Moscow*, (London, 1982).

71. L.Trotsky, 'The Lessons of October', *The Challange of the Left Opposition* (1923-1925) içinde, (New York, 1975), s201. Alman yıkımının doyurucu bir muhasebesi için bakınız: C.Harman, *The Lost Revolution: Germany 1918-1923*, (Londra, 1982).

72. Bu örnek bana Ralph Miliband'ın argümanını çürüttüğümü gösterir. Bireyler 'üretilmiş' tarih üzerine önemli etkilere sahip olabilirler fakat 'üretimsel olanın ötesi'ndeki tarih üzerine değil. Bakınız: R.Miliband, a.g.e., ss.143-152.

73. T.Cliff, *Russia- A Marxist Analysis*, (Londra, tarih yok), s128.

74. V.I.Lenin, *Left Wing Communism-an İnfantile Disorder* (Moskova, 1968), s52.

75. L.Trotsky, 'The Lessons of October', a.g.e., s256.

76. Korkunç bir ironidir ki kesinlikle Marksist ve tamamen doğru bir ifade olan 'çalışmak özgürleştirir' ifadesi Nazi ölüm kamplarının kapılarını süslemiştir, ve bu ironik olduğu kadar insanlığın yabancılaşmasının bir işaretidir de.

77. F.Engels, Anti- Duhring, (Pekin, 1976), s367.

78. 'Vahşi ihtiyaçlarını doyurmak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için

doğayla mücadele etmelidir, böylece uygarlaşmış insan olmalıdır, bütün toplumsal formasyonlar içinde ve bütün olası üretim biçimleri altında bunları yapmalıdır.' K.Marx, *Capital*, Vol. III., a.g.e., s820.

79. K.Marx, 'Critique of the Gotha Programme', Marx-Engels, *Selected Works*, Vol. II, a.g.e., s23.

80. K.Marx- F.Engels, *The Manifesto of Communist Party*, a.g.e.

Kapitalizme alternatifler yenilenmiş bir sorunsalın arayışında

Frieder Otto Wolf

ÖNSÖZ

Kendimle ilişkilendirdiğim bir belirlemeyle başlamak isterim: Bir kollokyum dolayısıyla ortaya çıkan çok büyük sorulara yanıtlar sağlama çabamın, tıpkı Amerikalı yazar Kurt Vonnegut gibi, Hemingway'in İhtiyar Adam ve Deniz üzerine yazmış olduğu öyküyle karşılaştırılabilir sonuçlar verdiğini söylemeliyim. Köpekbalıklarının dönüş yolu boyunca ancak yiyip bitirebileceği kadar büyük bir balığın peşinde gezinip durduğum, toplumlar ya da tarih kuramının engin sularında, bir başka büyük radikal yazarın, Vonnegut'ın bilge öğüdünü tutmamış olsaydım, elimde pek bir şey kalmazdı: Balığı, iyi parçalarını teknenin buzluğuna atarak ayıklamak.

Demek şimdi size, balığımın ancak iskeletini ve 30 dakika içinde gösterebileceğim en iyi parçalarını sunacağım.

Bundan başka, bir filozof, bir politikacı, gerek kuramda gerek toplumsal harekette ihtiyar bir alaylı, uzun lafın kısası kesinlikle rolünün dışına çıkmış biri olarak, üzerinde konuştuğum konuyu çok iyi bildiğimi bile söyleyemeyeceğimi belirtmem gerekir.

Ve belirli bir anlamda, neden sözettiğimi bile bilmediğimi söylemeliyim - sizden daha fazlasını bilirmişim gibi yapamam; bir dolu eksiğinin fazlasıyla farkında olan biriyim.

Bu paradoksal önsözü bitirirken size birkez daha ısrarla söylemek isterim ki, devamında söyleyeceklerim de hareketin ve tartışmalarının içinde geçirdiğim 40 yılın sonunda inandıklarımdır.

Demek ki size, hakikatler değil yalnız kanılar sunuyorum. Bir politikacı, bir filozof, bir vatandaş, bir militan olarak.

KAPİTALİZM

Kapitalizmden hâlâ tekil olarak söz ediliyor. Buna değinmemin nedeni, çoğul olarak kapitalizmleri değerlendirmeyi savunmak değil, tartışmaya giriştiğimiz sorunsalın bütün derinliğini kuşatabilmek.

Kapitalizm, Marx'a bağlı kuramsal bir kavram değildir. Bana daha çok katedral sosyalizmi geleneğinden kaynaklanıp sonrasında da Schumpter ya da Max Weber gibi klasik antimarksist yazarların kuramsal karşı çıkışlarıyla yaygınlaşmış gibi geliyor.

Marx ise, Kapital'deki araştırma konusunu "kapitalist üretim tarzında temellenen modern burjuva sivil toplumu" diye belirtirken, çok daha karmaşık bir şeyden söz eder.

Ama "kapitalizm" kavramının yeni işlenişine Marxist bir kuramsal statü sağlamak gerekir mi? Bu nokta hiç açık değildir.

Bu soru hakkında sahici bir tartışma bile yoktur.

Böyle bir tartışmanın sorunsalını kurmayı sahiden denemek için, 20. yüzyıl Marxizminin farklı kuramsal kavrayışlarının odağında yer alan en az üç kategori arasında tanımlanabilir ilişkileri, bağlantıları tartışmamız gerekir. Bu üç kategori şunlar: "Üretim tarzı"(Produktionsweise), "üretim ilişkisi" (Produktionsverhaltnis), "tarihsel toplum biçimlenişi" (historische Gesellschaftsformation). Ayrıca kaçınılmaz yapıdaki sorulara da yanıt bulmak gerekir:

- Kapitalizm, üstbelirlenmiş yapıların bir "sistem"i ya da bir "birlikte şekilleniş"i ya da daha çok bir "küme"si midir?

- Çağdaş toplumlar, zaten hep kapitalist, ataerkil, üretimci, emperyal egemenlik yapılarına suçortağı olan bir çokluğun üstbelirlenişinden ortaya çıkan ve sık değişen uzantılar mıdır yoksa onları, öncelikle bütünlük kategorisinde, eklemli bütün kategorisinde mi düşünmek gerekir?

Bu, birçok başka farklılığın yanı sıra "devrim", "sosyalist geçiş" kavrayışlarının derin farklılığını da içerir. Demek ki bu, "skolastik bir tartışma" olmanın çok uzağındadır.

Kuşkusuz burada, kuramın çözümlemesi bakımından biraz daha tartışmamız gerekenler var. Bu noktada gerçek ve sağlam gelişmeler kaydetmeden, salt ideolojik bir olumlamadan/dile getirmeden çıkacak pratik siyasal bir stratejinin ana çizgilerini bile belirleyemeyiz.

Hatta, rakip ve çatışan gelişme modellerini tartışmadan önce, fazlasıyla kısa bir biçimde "kapitalizm" diye belirtilenin içindeki karmaşık çoğulluğu da kabul etmemiz gerekir. "Kapitalizmler"in -örneğin 90'ların başındaki Yeni Taylorculuk, Calmarcılık ve Toyotacılık- bakışaçılarını ve sınırlarını tartışmadan önce, büyük olasılıkla sistematik olmayan ve basit altyapılara indirgenemez olan bu karmaşıklığı daha iyi anlamak üzere kendimizi zorlamalıyız.

Bu durum, kuramsal kapasitelerimizi yeniden harekete geçirmeyi denerken, derin yönlenişlerden yoksun kalmalıyız anlamına gelmez. Burada akla uygun siyasal ayar noktaları olabilir, hiç olmazsa geçici olarak.

Geçici olarak ama aynı zamanda da ilke olarak,[1] bütün tarihsel egemenlik biçimlerine de onlara karşı da uygulanabilen ve Marx tarafından dile getirilen şu "koşulsuz buyruğu" somutlaştırma çaresini öneriyorum: İçinde insanların baskı

altında tutularak aşağılandığı ve saygısızlığa maruz kaldığı bütün ilişkileri kaldırıp atın!

Ama daha belirlememiz gerekenler var: emeğin, kapital ücretlisi/kapital ilişkisinin nasıl egemenliğin diğer bağlantılarına somut olarak girdiğini, değişmezliğine nasıl katkıda bulunduğunu ve bu ilişkiyi aşmanın ne anlama geldiğini açıklıkla ortaya koymak. Bu bizi, bu konudaki fikirlerimizin tarihini belirlemeye, tarihsel birlikte biçimlenişlerinde somutlaşan "emeğin başkalaşımları"yla ilgilenmeye götürecektir.[2]

Eldeki bu pusulayla, bilinmeyen denizlerde daha fazla yol alma olanağımız vardır.

ALTERNATİFLER

Öyle görünüyor ki Rosa Luxembourg, çoğul kapitalizmlere getirilen alternatiflerden sözetmeyi doğrulayacak birşey üzerine konuşan ilk kişidir. Kapital birikimini çözümlemesinin sonunda, "sosyalizm" ve "çöküş" (Untergang) arasına tarihsel bir alternatif koymuştur. "Junius'un Mektupları"nda, "Komünist Manifesto"nun, gelecek söz konusu olduğunda sağlamca çizgisel olan tarihsel perspektifini, hâlâ alınması gereken tarihsel bir karar olarak (ki bu Marx'ın yalnız burjuvazi öncesi toplumlarda, "kapitalist geçiş" için gözönünde bulundurduğu birşeydi) yeniden yorumlayarak "sosyalizm" ve "barbarlık" arasında bir alternatiften sözetmiştir.

Ama bu henüz, kapitalizme getirilen çoğul alternatiflerden sözetmekle aynı şey değildir, yine de bu şekilde düşünmenin başlıca koşuludur: örneğin, "Komünist Manifesto"da olduğu gibi tarihin katı çizgisel görüşü "içinde alternatifler" olmadığında, herhangi "birşeye alternatifler" de olamaz.

Luxembourg'un bu düşüncesinin de "20.yüzyılın" (Hobsbawm) deneyimine göre "çoğullaştırılması" gerektiğini vurgulamak isterim: Yalnız tek bir değil, birçok "barbarlık" türü vardır; tıpkı birbirini izleyen, iki dünya savaşı arasındaki faşizm, 50'li yıllardan beri süregelen küçük diktatörlükler, 80'li yılların "yokedici" egemen modeli, 90'lı yıllardan beri süregelen yeni şovenist ve yeni otoriter hareketler gibi. Aynı zamanda, tarihin her evresinde birbiriyle sıkı bir yarış içinde olan ve karşılıklı olarak birbirini dışlayan tarihsel barbar seçeneklerin çoğulluğu da vardır, tıpkı Mussolini'nin faşizmi, Hitler'in nazizmi, 30'lu ve 40'lı yıllarda Japonya'daki Tenno'nun şoven ideolojisi gibi.

Barbarlığın bu farklı biçimlerinin en büyük ortak paydası, belki de onların farklı tarzlarda, örneğin kendi kendini doğrulayıcı ya da patavatsızca veya beceriksizce ve hatta istemeden de olsa, gerçekte "insan türünün yokoluşuna doğru geçiş biçimleri"ni oluşturmalarıdır.

Ayrıca, "sosyalist" alternatif bakımından da biricikliğin yitirildiğini saptamak durumundayız: Sosyalist hareket çok uzun bir zamandan beri, I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında komünistlerin ve soldaki sosyalistlerin arasındaki ayrılmayla, birleşik karakterini yitirdi.

Komünist hareket kuramda ve kitle ya da grup pratiklerinde, Troçkist ayrılmayla (ya da Stalinciliğin KOMINTERN'e elkoymasıyla birlikte) ve Maocu ayrılmayla da[3] devletlerin ve kitlelerin pratiğinde telafisi olmayacak bir biçimde bölündü.

Bugün, ortak paydası bize "insan türünün gelişmesinin bilincinde olan ortak demokratik denetime geçişin biçimleri"ni sunabilmek olan sosyalist kavrayışların indirgenmez çoğulluğunu artık saklayamayız. Bugün üretici, devletçi, ekolojik, kolonicilik karşıtı, özgürlükçü, feminist sosyalizmlerden ve olanaklı olduğu ölçüde bunların bileşimlerinden ya da sentezlerinden haklı olarak sözediliyor.

Bu bize, çözümlenecek, ölçülecek ve gizilgüçlerinde gerçekten "uzun vadede sürdürülebilir" bir gelişme modeline doğru geçişi değerlendirmemize yol açacak bambaşka bir karmaşıklık sunar.

EGEMENLİK İLİŞKİLERİ

Başlangıç noktası olarak, toplumlarımızın, her biri egemenlik bağlantısı/ilişkisi olan kurucu bağlantılarının/ilişkilerinin temel çoğulluğundan yola çıkmayı öneriyorum.[4]

Bunlar, birbirlerinden türetilmeye değil de kendi esaslı farklılıklarında çözümlenmeye açıktır. Fazlasıyla şematik bir biçimde en azından şunları ayırdetmek gerekir:

- Kapitalist ilişki, yani emek ilişkisi;
- Cinsiyetler ve nesiller arasında bir aile ilişkisi biçiminde düzenlenmiş ataerkil ilişki;
- İnsanlık ve insanın dışında kalan doğa arasındaki, doğal olanın insanların ekonomik pratikleriyle değer kazandığı biçimler ve süreçlerle tanımlanan üretici ilişki;
- Uluslarüstülüğün ya da uluslararasılığın varolan biçimlerini içeren uluslaraşırı egemenlik/bağımlılık ilişkileri;
- Olduğu haliyle, özgül "töz"lerinin soyutlaması olarak hegemonya ya da astlık ilişkileri.

Egemen konsensusun uzağında olmaları bakımından, bazılarına biraz skolastik görünen bu ayırımlar, bana stratejik bir sav oluşturma olanağını sağlıyor: Belli başlı ya da ikincil çelişkiler bakımından düşüncenin stratejik tersyüz edilişini öğütleyen bir sav: Bütün çabamızı, kapitalist ilişki, emek düzeyinde savaşmaya yoğunlaştırmak ve bu arada diğer bütün toplumsal öznelerden, vaadedilen sosyalist geçişin sonrasına kadar sıralarını beklemeyi istemek -ki bu, böyle bir bağımlılığı artık kabul etmeyecek olan toplumsal etki alanlarının büyük gizilgücü ile kurulacak açık ve doğrudan bir ilişkiden solu yoksun bırakmaya gider- yerine, bizi baskı altında tutan egemenlik ilişkilerinden herhangi birinde gerçekleştirilebilecek her özgürleştirici ögeyi kullanmakla ve böylece, egemen olunanların öznel ve nesnel "özgürlük dereceleri"ni ve eylemde bulunma kapasitelerini ve hatta aralarındaki derin farklılıklar boyunca etkin olacak bir dayanışmanın gerçek olanaklarını arttırmakla, çoğul ve kalıcı bir özgürleşme stratejisini öğütleyebiliriz.

YOLLAR VE SAPAKLAR

Daha Marx'ın tarihsel ve siyasi çözümlemelerinde, geleneksel komünistlerin ve sosyalistlerin gereğince değerlendiremediği bir ögeyi bulabiliriz: Önceki egemenlik biçimini daha etkili bir biçim altında yeniden üreten edilgin bir devrim ile bu

egemenlik biçimlerinin, hüküm süren egemenlik ilişkilerinin birlikte biçimlenişinin yapıcı bir olumsuzlanma (Aufhebung) süreci ile başlayan etkin bir devrim arasındaki ayırım. Bu ayırım bizi, 19. yüzyılda birbirine karşıt iki kamp, devrim ve karşıdevrim arasındaki tarihsel karşıtlığa götürür (bunlar tıpkı 16. ve 17. yüzyıldaki reform ve karşıreform gibi düşünülebilir). Edilgin devrim, akla dayalı bir karşıdevrimin seçme stratejisi olurken, devrimden yana olan devrimcilerin hep etkin devrimciler olduğu kendiliğinden açıktır.

Tarihte sürekliliği kesintiye uğratanın sapaklar olmadığını akılda tutmak önemlidir: Tersine, Luxembourg'un formülünde belli bir aşırılık saptanabilir: Söz konusu olan çoğunlukla ne sosyalizm ne de barbarlıktır ama edilgin bir devrimle yenilenmiş aynının sürekliliğidir. Bu, öyle görünüyor ki ilk kez Walter Benjamin tarafından görülmüştür: "Dass es so bleibt, das ist die Katastrophe!" (Bu böyle sürüp gitsin, yani bu felaket!"

Derin bunalımlarda, yapısal denen bunalımlarda, bunalımın başlangıç anında hâlâ olanaklı görünen diğer alternatifleri "dışlayan" somut alternatifler daima vardır. Bu beni, tarihsel bunalımları, birçok kez tekrarlanan ama verili alternatiflerin seçiminde geridöndürülmez süreçler olarak değerlendirmeyi önermeye götürüyor. Bu "birbirine alternatifler", her şeyden önce verili duruma ilişkin alternatiflerdir ve toplumun statükosuna sundukları alternatiflerle birlikte, bize ikinci bir kez sunulma şansları olmadan, tarihsel olarak daima seçilmeye ya da bırakılmaya belirlenmişlerdir.

Buradan şu çıkıyor ki bir çift stratejik görevin karşısındayız:

- Verili tarihsel toplum biçimlenişinde ve buradaki çelişkilerin edimsel konjonktüründe, (eylemde bulunanların özgürlük derecesini arttırma ve "güç ilişkilerini değiştirme güçleri, hareketlendiricilikleri, birbirleriyle ve durumun başlıca ögeleri ile uygunlukları açısından) gerçekten olanaklı alternatiflerin seçimini esinlendirmek;

- Kesin karşılaştırmalarda, "ilerletici" (çizgisel olmayan bir anlamda, yani söz konusu özneler için özellikle özgürleştirici ve aydınlatıcı olan) birçok farklı ve çeşitli alternatifi paylaşmak.

Söylemeye çalıştığımı daha da aydınlatmak için yeterince iyi incelenmiş olan üç tarihsel örneğe burada özellikle başvurabilirim:

1- Alternatif olarak Wilhelmcilik, liberal emperyalizmler ve (ulusçuluklar karşısında sosyal demokrat Reformculuğun hileli iflasının ardından) Bolşevikliği karşı karşıya getiren I.Dünya Savaşı;

2- Nazizm, Amerikancılık/Fordculuk ve (Troçkicilik ile solun Sosyalizmini gerçek sahneden tarihsel olarak dışlayan) Stalinciliği karşı karşıya getiren II. Dünya Savaşı;

3- Aynı sekilde Sovyetçilik, Fordculuk ve (Yeni Sol'un, birbirleriyle gerçekten yarışan alternetiflerden birine asla dönüşmeksizin gecikmeli katılışına kadar) Üçüncü Dünyacılığı karşı karşıya getiren Soğuk Savaş.

Gerçek tarihte alternatiflerin üretim ve seçim sürecinin güvenilir bir bilançosunu çıkarmak hâlâ zordur. Belki de Fordculuğun bitiş bunalımının, kesinlikle çizgisel olmayan bir tarzda, özgül alternatiflere ve çoğu kez kırılgan kararlara sahip bütün bir bunalımlar süreciyle birlikte: kolonici imparatorlukların, faşist diktatörlüklerin (Franco, Salazar, Pattakos), modernleştirici bir sosyal demokrasinin Keynesci modellerinin sonuyla; Stalinci komünist hareketin bunalımı ve kısmi yenilenişi (Doğunun reformcu komünizmi, Avrokomünizm) ile; yeni solun ilerleyişi ve

bunalımı (Maoculuk, Troçkicilik, Gueveracılık) ile hazırlandığı söylenebilir. Bütün bu süreçler, şu iki büyük etken olmaksızın bu kesin sonucu vermeyecekti: pazarların dinamiklerini, radikal bir biçimde bireyci ve kurumsallaşmış ya da yapıca düzenlenmiş her dayanışma biçimine karşıt olan bir toplumun seçkin siyasi projesi için hareketlendirebilen yetkeci bir yeniliberalizmin, dile gelişi, yükselişi ve sağlamlaştırılışı ile yeni radikal, sosyalist olmayan ve "özerk" (feminist, ekolojist, üçüncü dünyacı, özgürlükçü) toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı.

Bu tarihsel saptama önemli stratejik sonuç çıkarmaları taşıyor. Öncelikle, "kapitalizme alternatifler" ve "kapitalizm içinde alternatifler" arasında yapılan ayırımın pekçok zorluk ortaya koyduğu sonucunu çıkarabiliriz. Her ne kadar varolan pratiklerin ve yapıların olgudaki sınırlanışlarını soru konusu eden somut pratikler ile sistemin sınırlanışlarına girişenler arasında ayırım yapmak zorunluysa da bunun, bütünleştirici stratejik kavrayışlar düzeyine uygulanamaz olduğu da su götürmez: Asla ulaşılmaz bir "öte" ile ilgilenen dini pratiklere düşmek istemiyorsak, seçilecek alternatifler, sistemi altetmeye ya da kırmaya dönük bir çıkış sunan alternatifler de dahil olmak üzere, daima sistemin "içinde"dir ve "içinde" olacaktır.

Bu, artık akla uygun bir biçimde stratejik alternatifler üstünde durmayacağımız ve Clauswitz'le birlikte mücadelelerimizi yönlendiren enüstamaçlar hakkında, savunmada kalarak ya da atağa geçerek sürdürdüğümüz mücadelelerin somut evresinin genel karakteristiği hakkında ve hasmımızla karşı karşıya geldiğimiz kesin noktalar hakkında tartışmamız gerektiği anlamına kesinlikle gelmiyor. Tersine böylece, sahici bir zemin bırakmayan dogmatik kavrayışların aksine, burada bize bütün bir verimli stratejik tartışma zemini açılmış oluyor. Burada bu dogmatik kavrayışların en açık sözlülerinin, gerçekte strateji tartışmalarının yeri olmadığını, zorlu devrimin stratejisi açıkça tanımlandığından yalnız taktik tartışmalarının, işçi sınıfının siyasi birliğini nasıl gerçekleştirmeli ve onu sınıfların katılımı ile nasıl tamamlamalı sorularının söz konusu olacağını söylemeye kadar gittiklerini hatırlamakta fayda var.

Bu, eğer iyi anladıysam şu demektir: Somut pratikleri stratejik bir ışık altında sınıflandırmak, ne bir devrimci ya da bir reformcu (bu yıpratılmış ayırmaya hâlâ elle tutulur bir anlam verilmesi olanaklıysa) pratikler ne de sisteme "aşkın" ya da "içkin" pratikler olarak artık olanaklıdır. Bu, "devrimci sıçrama", yani "yanlış bir bütün"ün içkinliğinden "doğru bir bütün"ün aşkınlığına sıçrama fikirlerinin, "yanlış bir bütünde doğru yoktur" fikri kadar eleştiriye açık olduğunu doğrudan içerir gibi görünür. Çok büyük bir olasılıkla bu, "alternatif" pratiklerin, önceden kurulmuş olanaklı bir garantisi olmayan "bahisler" oluşturmaları bakımından daima çekinilecek alternatifler olduğu anlamına gelir.

Belki de en akıllıca tutum, mühendislerin siyasal pratiğin problemlerine karakteristik yaklaşımlarının eleştirisini yapmaktır. Bu yaklaşım, Henri de Saint Simon'dan beri (ve onun, aydınlar için çekici olan, teknokrasi fikriyle) solun tarihindeki tartışmalarda sık sık yer alır.[5] Her zaman, hiç işlemeyen ve demek ki açıkça "yanlış" olan stratejik ve taktik kavrayışlar olacaktır. Ama bu asla, (Taylor'ın "one best way" diye özetlediği gibi) bir "en iyiyi yapma tarzı", Leninciliğin düşünmeye çalıştığı gibi bir "adil çizgi"nin olduğunu içermez. Her zaman, pekâlâ olanaklı olan ve çıkarlar, öncelemeler, geçerli kılmalar gibi pekçok ölçüt altında seçilecek ya da vazgeçilecek bir stratejik ve taktik seçenekler çoğulluğu vardır. Bu politik

seçimlerin ussallığını ortadan kaldırmaz, tam tersine, birbiriyle yarışan politik seçeneklerin farklılığındaki ussallığı, bir sınıfın ya da açık ve ortada olan bir hareketin bakışaçısındaki ussallığı görmemizi sağlar!

BAKIŞAÇILARI VE PERSPEKTİFLER

İyice baktığımızda, sosyalist ve komünist gelenekler aslında, burada belirlemeye çalıştığımız sorunlara çözümlerden bize "miras" kalmamıştır. Bu gelenekte daha çok, çözüm bekleyen sorunların bilmeceli ve paradoksal yeniden dilegetirilişleri söz konusudur ve bize kullanılacak kavramlardan çok, düşünülecek sorunlar bırakırlar.

Aynı zamanda, kitlelerin doğrudan demokrasisi diye düşünülen bir "işçi sınıfı diktatörlüğü"ndeki paradoks ne anlama gelir?

Engels'in "devrim dünyanın en yetkeci şeyidir" sözü ve aynı anda devrimin toplumun olgunlaşmasının döndürülmez evrensel biçimi olması bize bugün ne söyler? Engels'in bir diğer sözü "devrim yapılmaz" ya da Guevera'nın "devrim yapmak devrimcinin ödevidir" sesi, hâlâ neyi ifade eder?

Lenin'in kullandığı metafor, partinin "işçi sınıfının avangardı" olması, hâlâ neyi haklı olarak ifade eder?

Aynı devrimci partiyi işaret etmek için Gramsci'nin "yeni prens"ten sözeden, "pratiğin felsefesinin partisi" için Machiavelli'nin kavramını kullanan bilinçli paradoksu, 30'lu yılların hapishanesinin dışına, bugüne ne taşıyabilir? Ne düşünmek gerekir?

Son olarak, Aydınlanma'nın görevini sistemleştirilmiş bir biçimde düşünen Kant'ın yönelimine bakalım:

Ne bilebiliriz? Ne yapabiliriz? Ne umabiliriz?

Öncelikle, yapay bir "praxeoloji"ye düşmeden, tarihsel süreci çoklu bir stratejik oyun gibi düşünmemiz gerekir: Burjuvazi de, barbarlıkları ve hatta "sosyalist" inisyatiflerden kaynaklanan itilimleri, "günışığına çıkarılan" sürekliliğin biçimleri olarak kullanan kendine özgü bir strateji ile oynuyor. Bizim "yanımızda" özneler ne yaptıklarını pek iyi bilmiyorlar ve olanaklı rollerinde ya da eylemlerinin olanaklı "erim"inde yanılgıya düşüyorlar. Düzeltilmesi olanaksız stratejik hatalar yapıyorlar.

Böyle bir oyunda, rakiplerine karşı mücadele etmek için hangi konumlara ve hangi kaynaklara dayanmak gerektiği önceden bilinemez. Demek ki, sürtüşmelerin çaresi ya da uzun süren mücadelenin evreleri gibi güç ilişkileri, ilkece öngörülmezdir. Her evre, şansları ve olanaklı yengi ve yenilgilerin erimlerini olduğu gibi oynanacak olanaklı oyunları da belirleyen "yeni bir el"le açılır.

Daha somut olarak, gerçek tarihte oynayanlar, sınıf olarak sınıflar değildir. Olanaklı en şematik tarzda değerlendirilen ve 1789'dan beri siyasal sol, siyasal sağ ve siyasallaştırılacak kitleler olarak üç büyük gruptan ortaya çıkan, tarihsel bakımdan gerçek "özneler"dir.

Bu özne gruplarının kendileri de değişken ve çoğuldur: hareketler, organizasyonlar, partiler, Devlet kurumları, "sol, sağ ve kitle" olarak nitelenebilirler.

Onların savaşımlarının sonuçları öngörülmez ama tümden de rastlantıya bağlı değildir. Onlar daha çok "es (er) gibt sich", olay ve bulgu tipindedir.

Hangi amaçtan, hangi pratikten sözettiğimizi aydınlatmamız gerekir: Metaforik kategorilerle düşünülen derin "yapısal" bir değişimin, farklı "metaforolojik" yönlerinde devrim, kavramlardan (ve belki, gerçekten işlenmiş pratiklerden) yoksundur. Bizi, belki de askeri taktiğin klasik görevine, "bir düşmanın direnişi altında bir engelin geçişine zorlama" (Clausewitz)ya götüren "dromolojik" (Virilio) yönde bir "geçiş"ten söz ediyoruz. Aynı şekilde, bizi tarihte bir "demiurgos" perspektifine koyan "ergolojik" yönde (Platon/Aristoteles/Marx) bir "biçimdeğiştirme"den söz ediyoruz. Ayrıca (Homeros ve Hesiodos'tan Hölderlin ve Aragon'a kadar) işlenmiş bir "mitolojik" yönde "başkalaşım"dan söz ediyoruz. Buraya, daha az işlenmiş ama daha anlamlı yönler de eklenir: bir süreçteki kesinti ya da "niteliksel sıçrama", "kapitalizm"in "ötesi"nden ya da "sistem"le ilişkili bir "aşkınlık"tan sözedildiğinde geleneksel teolojik yöndeki kırıntılar gibi.

Acil olarak bu belirsizliğin üstesinden gelmemiz gerekiyor. Burada başlıca olanaklı üç yol görüyorum.

1- Çözümlenmesi gereken çelişkilerin çoğulluğunu düşünmek ve yeni ve etkili siyasal yanıtlar bulmak için, çoğul toplumsal hareketin yeni pratiklerine dayanmak.

2- Bütün zenginliklerini ve yetersizliklerini ortaya çıkarmak için Marx'a, Marx'ı izleyenlere ve Marxistlere ait olan bütün klasik metinleri yeniden okumak.

3- Çok eski bir tartışmanın üstesinden gelmeye, "eşit özgürlüğün"(yaşlı dostum Balibar'ın egaliberté"sinin) siyasal felsefesinin temellerinde yeniden girişmek. Bu yaklaşım, bu eşit özgürlüğü herkes için gerçekleştiren bir "Devlet"in, bir "topluluğun", bir "toplumun " olanak koşullarını, aynı anda "diğerlerinden daha eşit varlıkları yeniden üreten" (Orwell) "totaliter" mekanizmaları yaratmaksızın geliştirmeye çalışmıştır.

Böyle bir perspektifte, örneğin Marx'ın ünlü "sınıfsız toplum"unu yeniden okumalıyız. Bu kesinlikle bir yorum çabasını gerektirir: Ayırımlarımızın ağırlığı özdeşliklerimizin geçici sürecinde olduğundan ve bazı ayırımların (cinsiyet, yaş, nesil, dil, kültür) etkin indirgenmezliği söz konusu olduğundan, ayırımsız eşitlerin bir toplumu söz konusu olamaz. Ama, eşitlik ve kimlik ve onların karşıtları olan eşit olmayış (yani terminolojik anlamda ayırım) ve özdeş olmayış, yani yine özgül bir terminoloji anlamında başkalık ya da farklılık arasındaki farkı açıkça düşünebilmek için eşitlik ve ayırım kavramlarını çevreleyen yanlış anlamalardan sakınmak amacıyla gerekli felsefi çabayı göstersek bile, "sınıfsız toplum" fikri, yeterince temellendirilmemiş olarak kalacaktır.

Bu fikir önce yalnız, egemenlik altında olanların zararına egemenlerin bir artıdeğeri (ya da daha çok bir artıürünü) çekip alması/sahiplenmesi çevresinde örgütlenen egemenlik/sömürü ilişkileri için kullanılmıştır. Bu modelin farklı egemenlik biçimleri: "sanayi"nin diğer insan pratikleri ve insan dışındaki türler üstündeki "üretici" egemenliği; ataerkil egemenlik ve hatta yenikolonici ya da yeniemperyalist egemenlik nedir?

Sonra bu fikrin, Marx'ın kapitalizm sonrası toplumları belirtmek için kullandığı bir başka temel kategorisi ile ilişkisi nerdeyse bütünüyle düşünülmemiş olarak kalmıştır; "Absterben des Staates"tan sözediyorum, "withering away/dépérissement (sararıp solma)" diye çevrilmesindeki zorluk, kavramsal zorlukları belirtir. Tutarlı bir toplumsal pratiğin, hegemonya, "liderlik" ve "etkin yönbirliği" sürecindeki aşağı ve yukarının karmaşık işleyişini anlamak yerine ya bir yetke tarafından dayatıldığını ya da kendiliğinden bir tutarlılığa dayandığını önesüren kolaycı fikirde

birbirleriyle kesişen yetkecilik ve karşıyetkecilik gibi birkaç yanlış anlamayı ortadan kaldırmayı başarsak bile yanıtlanmamış büyük sorular kalacaktır: Genel olarak, egemenlik ve iktidar arasında, siyaset, hukuk ve Devlet arasında, somut insan topluluklarında olduğu kadar tümelliği içinde insan türünde de varolan şiddet ve düzen arasındaki ilişkiler söz konusudur.

Eşit özgürlüğün siyaset felsefesi, bütün boyutlarıyla yeniden kurulmaya açık duruyor. Burada boş ellerle maceraya atılmak safdilce ve pekaz etkili olur. Yunan sofistleri ve Yahudi "peygamberler"inden, "Aristoteles'e bağlı sol"un büyük Arap felsefecilerinden, Aydınlanma'nın siyaset felsefesinin sahici başlangıçları olan Fransisken "skolastikler"ine, "hümanist"lere, Roma hukukunu modern gelenek için yeniden kuran "yasacı"lara, 16. ve 17. yüzyılların İtalya'da, Alman ülkelerinde, Hollanda'da yeşeren edebiyatta "della ragione dello stato" ya da "sivil prudentia"ya kadar büyük gelenekler keşfedilmeyi bekliyor.

Hâlâ aynı nesneden konuşuyoruz ve bir aşk nesnesi gibi yalnız geçmiş zamanda değil, şimdiki zamanda ondan konuşmaya devam ediyoruz: Devrim.

Devrim, bir aşk nesnesi olarak, bir umut olarak kalacaktır, "yeni bir anahtarla/in a new key" düşünülüp pratiğe geçse bile. Bu onun hakkında radikal bir biçimde, tabusuz ve baştanaşağı yeniden düşünme zorunluluğunu azaltmaz. Eski farklılaşmaların ve uyuşmazlıkların pekçoğu bu zorunlu çalışma sürecinde tuzağı atlayacaktır. Bu, yanıtlamamız gereken yeni sorulara verdiğimiz yanıtlarda kendiliğinden uzlaşacağımız anlamına gelmiyor. Yeni bir manzarada alışıldık ayar noktaları anlamını, ağırlığını ve önceliklerini değiştirir. Süreç zor, belirsiz ve kesinlikle karşıçıkışları içeren ve çatışkılı bir süreç olacaktır. Bundan kaçamayız. Sonunda, bugün konuştuğumuz "biz" bile, aynı "biz" olmayacaktır.

Bunun, basit olduğu kadar kaçınılmaz da olan en az bir kesin stratejik sonucu vardır:

Kuramsal çalışmamız artık siyasal pratiğimize doğrudan bir biçimde bağlı değildir. Siyasal projelerimiz, onları yürütmek için oluşturduğumuz düzenlemeler, artık Marx'ı izleyen ya da Marxist bir göndermeyle tanımlanabilir değildir. "Marxist" bir siyasetin ya da bir partinin zamanı, kesin olarak doldu. Tarihte, inkâr edilmez mirasıyla birlikte, parti aygıtının ideolojisi olarak kuramsal Stalinciliğin takmaadı diye tanımamız gereken "Marxizm-Leninizm" de zamanını doldurdu.

Örneğin Liebknecht ya da Labriola, Luxembourg ya da Plekhanov, Bauer ve Gramsci gibi klasiklerin yazıları yeniden okunursa, onların işçi hareketiyle doğrudan, "organik" bağlantılarından kuşku duyulmaya başlanır. En azından böyle bir "organik" bağın; "partinin ideolojileri"nin, I. Dünya Savaşı öncesinde Alman sosyal demokrat partisinin olduğu kadar Lenin'in "meslekten devrimciler"inin "avangard partisi"nin ya da onun Stalini izleyen "yeniden düzenlenişi/dağılışı"nın salık verdiği birlik, tutarlık ve bağlılık modelleri uyarınca asla gerçekleşmediği anlaşılacaktır.

Özellikle bu entelektüel çalışma asla dışa kapalı bir biçimde, birlikte davranmadan ve çağdaş fikirlerin izine kendi inisyatiflerini taşımadan gerçekleşmedi.

Eğer hem kendi çelişkilerimiz hem de entelektüel ve siyasal çelişkilerimizle yaratıcı, dürüst ve akıllı bir biçimde yüzleşmeyi başarırsak, bir kere daha ağırlıklı

bir katkımız olması için bütün şanslara sahip oluruz. Marx'ın ve Marxistlerin etkisi ve eleştirel inisyatiflerinin tetiklediği kuramsal karşıçıkışlar, yüzyılı derin bir tarzda belirledi. Yüzleşmelerden ve zorunlu eleştirilerden korkmazsak eğer, çağdaş dünya bizim yeni eleştirel inisyatiflerimize açıktır.

SONUÇ

Bu bağlantısız, kopuk konuşmayı bitirmek üzere:

Bizim gündelik olarak, daha iyisi olmadığından hâlâ "kapitalizm" ve "devrim" diye adlandırdığımız şeyler hakkında çocuklarımızın diyebileceklerini önceleyebilecek güzel bir dile getirişi Shakespeare'in "Fırtına"sında buldum:

"Beş kulaç boyunda uzanmış yatıyor
mercandan kemikleri,
inciler gözleriydi;
hiçbir şeyi solmazken
denizin değişimiyle,
zengin ve tuhaf bir şeye bürünüyor .

Çeviri: Medar Atıcı

DİPNOTLAR

1. Çünkü, 19. yüzyılın, bilimi ve bilgiyi, günün birinde okumayı bitireceğimiz bir kitap gibi düşünmesinin aksine; kuramsal çalışma, somut olarak yalnız hep yenilenen sorunlardan, hemen yeni soruları çağıran yanıtlardan ve hep göreceli kesinliklerden başka bir şey üretmez.

2. Örneğin, "bilgi toplumu"nun yeni "özerk işçisi"ni, "kapitalisti"ne ticari bir sözleşme ile bağlı olmayarak tümüyle özerk bir biçimde ve parça başına ücret alan Fordculuk öncesi ilkelere dönüşün hazırlığı olarak tanımaya götürecektir.

3. Uluslararası komünist hareketin birliğini, Togliatti ve Dimitroff'un antifaşist "halk cephesi" stratejisi için inisyatifleriyle birlikte, biçimsel olarak yeniden kuran "genel çizgi"yi önplana çıkarmıştır.

4. Tarihsel materyalizmin başlıca apaçıklığının altını çizmek isterim ki, toplumlarımız bireylerden değil de aynı anda hem tarihsel hem de maddi olan bağlantılar ve ilişkilerden oluşur.

5. Friedrich Engels'in "Şeylerin idaresi ve üretimi yönetimi"nden başka bir şey kalmayacak olan sınıfsız toplumda siyasetin sonuna ilişkin ünlü ifadesinde de bu fikir vardır.

Bir vicdan sorunu olarak kuram*

Tanzer Yakar

Marx ve Epikuros arasındaki ilişki genelde ihmal edilmiş bir ilişki olarak kalmıştır. Genel kanı Marx'ın Epikuros'a olan ilgisinin geçici bir heves olarak kaldığıdır. İlk bakışta doğada mekanik ilişkilerden başka bir ilişki tanımayan bir filozofla, toplumu kaskatı kesilmiş bir kristal değil canlı bir organizma olarak alan Marx arasında hiçbir bağlantı yokmuş gibi gözükür. Bu noktada Marx toplumu bir organizma olarak ele alan Hegel'e yaklaştırılır.

"[C]anlı bir bedeninin organlar ve örgenleri yalnızca onun parçaları olarak düşünülmemelidir, çünkü onlar ancak birlik içinde ne ise odurlar ve bu birliğe asla kayıtsız değildirler. Organlar ve örgenler yalnızca anotomistin ellerinde yalnızca 'parçalar' haline gelirler; ama bundan ötürü o canlı bedenlerden çok kadavralarla ilgilenmektedir. Bu, bu türden bir tahlilin asla olmaması gerektiği anlamına gelmez, ama parçaların ve *bütünün salt dışsal ve mekanik ilişkisi organik yaşamı gerçekliği içinde anlamaya yeterli değildir.*"[1]

Ne ilginçtir ki, toplumu bir organizma olarak ele alan Marx ona bir kadavra muamelesi yapmaktadır. Çünkü Marx kapitalist toplumu nitelendiren bu organizmada içsel bir birlik görmemektedir. Marx bu yüzden Hegel'e *karşı* Hegel'e dönmektedir: "Kötü bir durum ya da hasta bir beden buna rağmen varolabilir, ama onlar "gerçeksizdir" çünkü onların kavramı ve gerçekliği birbirlerine karşılık gelmez."[2] Tam da bu noktada mekanik doğa anlayışının içine düştüğü çelişkilerle, organikçi anlayışının içine düştüğü çelişkiler aynıdır. Marx'ın kuramda açığa çıkan bu çelişkiyi aşma biçimi Epikuros'la aynı doğrultuda gitmektedir. Epikuros nasıl atom kavramında özle varoluş arasındaki çelişkiyi nesnelleştirirse, Marx da ekonominin hücre biçimi olan meta kavramında insani özle insani varoluş arasındaki çelişkiyi nesnelleştirir.

Soyut öz-bilinci nitelendiren soyut ben ve nesnel ben arasındaki ayrım, Epi-

---

* Burada Marx'ın, Epikuros ve Demokritos'un doğa kuramları arasındaki ayrımın *teoria*'dan *praksis*'e dönüştüğü noktada, ikisi arasındaki temel ayrımı belirtmek için kullandığı kendi deyimine-"kuramın bir vicdan sorununa dönüşümü"-gönderme yapılmaktadır.

kuros'un doğabiliminde 'atomoi arkai' ve 'atoma stoikeia' arasındaki ayrıma karşılık gelir. Atoma stoikeia nitelik kazanmış soyut, yalnızca akılla kavranabilen atomu, 'atomoi arkai'i nitelendirir. Marx'ın meta tahlilinde görüldüğü üzere Epikuros'un *arkai* ve *stokeia* arasında yaptığı ayrım meta kavramında içkin olarak bulunan *kullanım değeri* ve *değişim değeri* arasındaki ayrıma karşılık gelir. Kullanım değeri metanın doğal niteliğini belirtirken değişim değeri yalnızca akılla kavranabilen bir niceliği belirtir, o kullanım değerinden soyutlanmış olan değerdir. Marx "Ekonomi Politiğin Eleştirisi"nde metayı değer olarak (değişim değeri olarak) Evrensel, gerçek bir meta olarak ise Tikel sayar. Bu ikilik metada kendini korur:

"Ürün olarak metanın Tikel Doğası ve değişim değeri olarak Evrensel Doğası arasındaki aynı çelişki, onu çiftli olarak koyma zorunluluğunu yaratan, bu Tikel meta ve metanın Tikel Doğal nitelikleri ve onun Evrensel Sosyal nitelikleri olarak başlangıçtan itibaren metanın içinde var olduğu bu iki ayrılmış biçim birbirine değiştirilebilir değildir."[3]

Kapitalist üretim sürecinde değerin özü değişim değerine karşılık gelirken, varoluşu kullanım değerine karşılık gelir. Kullanım değeri öznelliği, sınırlılığı nitelendirirken değişim değeri nesnelliği, evrenselliği nitelendirir. Epikuros 'atomoi arkai' ve 'atoma stoikeia' arasındaki ayrımda soyut bireysel öz-bilincin olurlanmasını görürken, Marx kullanım değeri ve değişim değeri ayrımında soyut tür bilincinin olurlanmasını görür. Bunun en açık örneği, Marx'ın metalar arasındaki ilişkiyi ele alırken Feuerbachçı Ben-Sen diyalektiğine yaptığı atıftan görülebilir.[4]

Marx'a göre bir bilim bilim olma sıfatını *arkai* ve *stokeia* arasında yaptığı ayrımdan alır. Marx'ın kendi sözleriyle ifade edilecek olunursa, "Dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu".[5] Marx'a göre Epikuros'un atomcu doğa anlayışını bilimsel kılan onun bu ayrımı sürekli korumasıdır. Marx ve Epikuros her ne kadar iki ayrı alanda kuramlar ortaya koymuş olsalar da onları birbirine yaklaştıran, özellikle tıkanma noktalarında, kuramsal açıdan başlangıçta onlardan hareket ettikleri ilkelerde gösterdikleri iç tutarlılık ve ilkelerini uygulama tarzlarıdır.

Arkai ve *stoikeia* ayrımıyla işe koyulan Epikuros göksel cisimlerle karşılaştığında bu ayrımın ortadan kalktığını görür. "Onlarda biçimle, madde arasında, kavramla varoluş arasında bulunan, atomun gelişimini meydana getirmiş bütün çatışkılar çözülmüştür; onlarda istenen bütün belirlenimler gerçekleşmiştir."[6] Bu ayrımın ortadan kalktığı yerde öz-bilinç sarsıntıya uğrar. Bu noktada Epikuros için kuram bir vicdan sorunu haline gelir. Aynı şekilde Marx kapitalist üretim ilişkilerini ele alırken onun dayandığı ayrımların yittiği yerde, örneğin değişim değerinin kullanım değerine dönüşmesi, kuramı pratik bir sorun halini alır. Değer açısından ele alındığında, Marx insandan bağımsız bir hale gelen ve kendi kendinin yaratıcısı olarak mistikleştirilen değeri, Epikuros'un yaptığı gibi, yeryüzünün geçiciliğine indirger. Kendisinde tekillik niteliğini kapsayan bağımsız bir doğaya¾paraya¾tapanlara öfkeyle karşı çıkar.

Marx'ın yürüttüğü eleştiri olumlu bir eleştiridir. İllüzyonu yadsımakla kalmaz, insandan bağımsız kaçınılmaz bir biçimde açığa çıkan bu illüzyonun nereden kaynaklandığını da ortaya koyar. İllüzyonun kaçınılmaz olmasının nedeni onun toplumsal üretim ilişkilerinin kendisi tarafından sürekli yinelenmesi, başka bir deyişle, illüzyonun düşünsel değil pratik yaşamdan kaynaklanmasıdır. Örneğin, bu üretim biçiminde kişiler arasındaki ilişkilerin yerini şeyler arasındaki ilişkinin alması insan zihninde açığa çıkan bir illüzyon değildir. Marx'ın kendi sözleriyle ifade

etmek gerekirse, "[B]ir bireyin emeğini öteki üreticilerin emeklerine bağlayan ilişkiler, üreticilere, *aslında olduğu gibi,* çalışan bireyler arasında doğrudan toplumsal bir ilişki olarak değil, tersine kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür."[7] Dolayısıyla, gerçeklikte kişiler şeyleşmiş, şeyler kişileşmiştir.

Nasıl Epikuros'un gökcisimleri kimi zaman bir şekilde, kimi zaman başka şekilde davranabilir onlarda her şey süreksiz ve kararsızsa, insandan bağımsız kör yasalara sahipse ve insana kendi zorunluluklarını dayatıyorlarsa, kapitalist üretimin değer yasaları da kendini insana insandan bağımsız bir biçimde kör bir doğa yasası olarak dayatır. Engels haklı olarak kendisini yalnızca dönemsel karışıklıklar yoluyla ortaya koyabilen bir yasa konusunda önceden bir kanıya sahip olmanın mümkün olmadığını söyler. Değişim değerini metaların üreticilerinden bağımsız olarak dayatan toplumsal olarak gerekli emek zamanı metaların değerlerindeki dalgalanmaların altında yatan sırdır. Ne var ki, Marx bunun keşfinin değer büyüklüğünün rastlantıya bağlı, yani insandan bağımsız, bir şey olduğu sanısına son verse de 'bu belirlemelerin içinde yer aldığı biçimi hiç değiştirmediğini' söyler.[8]

İllüzyonun nereden kaynaklandığının anlaşılmasının niçin illüzyonu ortadan kaldırmadığı bu noktada açıklık kazanır. Kapitalist üretim ilişkileri esasen uzlaşmaz karşıtların birliğidir. Diğer yandan, Marx öz ve varoluş ayrımından hareket eden iktisadın somut üretim ilişkilerinde antogonistik öğelerin uzlaşmasında kendi özbilinçlerinin olurlanmasını gördüğünü söyler.

"Ancak, bazı iktisadi ilişkilerin ortaya çıktıkları ve uygulamada kendilerini gösterdikleri akla-aykırı biçimlerin uzlaşması, bu ilişkilerin, günlük yaşamlarındaki aktif aracılarını etkilemez. Ve bunlar böyle ilişkiler içinde hareket etmeye alışık olduklarına göre, burada tuhaf hiçbir şey bulunmamaktadır. Tam bir çelişki, onlara birazcık bile esrarlı gelmez. İç bağıntılarından ayrılmış olan ve kendi başlarına tecrit edildikleri zaman saçma olan belirtiler arasında, sudaki bir balık kadar rahattırlar."[9]

Yine aynı şekilde, Marx paranın, değerin bağımsız bir biçimi olarak, metalara karşıt bir durumda bulunması ya da değişim-değerinin parada bağımsız bir biçime bürünmek zorunda olmasının, kapitalist üretimin temel bir ilkesi olduğunu söyler.[10]

Marx "Kutsal Aile"de bu antoginizmayı ortadan kaldıracak olanın bu gerçeklik karşısında öz-bilincinin olurlanmasını, kendi yansısını göremeyen sınıf olduğunu söyler:

"Varlıklı sınıf ile proleter sınıf, aynı insanal yabancılaşmayı temsil ederler. Ama birincisi kendini bu yabancılaşma içinde kendi yerinde duyar; bu yabancılaşmada bir doğrulama bulur, kendinin bu yabancılaşmasında *kendi öz erkliğini* görür ve onsa insanal bir varoluş *görünüşüne* kavuşur; ikincisi, kendini bu yabancılaşma içinde yıkıma uğramış duyar, bu yabancılaşmada kendi erksizliğini ve insandışı bir varoluş gerçekliğini görür."[11]

İlk bakışta paradoksal olarak gözükse de yukarıdaki alıntıda açıkça görüldüğü üzere yabancılaşma olgusu işçi sınıfının öz-bilinç elde etmesinin ön koşuludur. Daha açık bir deyişle bireyler kendi toplumsal bağıntılarını yaratmadan önce bunları kendi egemenliklerine alamaz. Diğer yandan, Marx toplumsal bağıntının yabancılaşmış bir biçimde ortaya çıkışını şeylerin ve bireyselliğin doğasında içkin, doğal bir bağıntı olmadığı uyarısında bulunur.[12]

Bağımsız hale gelmiş olan gerçekliğin öz-bilincin kazanımında olumlu bir öğe

olmasını Epikuros'ta da açık bir biçimde görebiliriz:

"Göksel sistemde madde, biçimi içine almış, bireyselliği içine sokmuş ve böylece bağımsızlığını gerçekleştirmiştir. Ama bu noktada madde, soyut özbilincin olurlanması olmaktan çıkar. Atomlar dünyasında da, görüngü dünyasında da, biçim maddeyle savaşmaktaydı; bir belirlenim öbürünü aşıyor ve tam da bu çelişkide soyut-bireysel özbilinç kendi doğasını nesnelleşmiş hissediyordu. Madde şekli altında soyut maddeyle dövüşmekte olan soyut biçim, bu özbilincin kendisi idi. Ama şimdi madde biçimiyle uzlaşınca ve kendine yeter kılınınca, bireysel özbilinç kendi tırtıl kozasından çıkar, kendini ilke olarak ilan eder ve bağımsız hale gelmiş doğaya karşı çıkar."s.69-70

Epikuros bu bağımsız gerçek karşısında insanda acıya yol açan şeyin ancak pratikle ortadan kaldırılabileceğini görür. Epikuroscu teori yalnızca, algılanan dünyayı betimlemez praksis aracılığıyla, dünya algısı teoriye benzer hale getirilir. Dolayısıyla, sorun Marx'ta olduğu gibi dünyayı farklı bir biçimde yorumlayarak değil onu dönüştürerek ortadan kaldırılabilir. Marx "1844 El Yazmaları"nda insanın doğa duyusu insanal doğa duyusu, doğal insan duyusu insana özgü emek tarafından üretilmediği sürece duyarlılık ile tin arasındaki soyut düşmanlık zorunlu olduğunu söyler. Dolayısıyla, kapitalist dünyada insanın öz-bilincini sarsınıtıya uğratan şey bu dünyanın insanlıkdışı olması, insani bütün niteliklerden soyutlanmış olmasıdır. Bunun nedeni her üretim biçiminde olduğu gibi, kapitalist üretimin de özne için bir nesne yaratmakla kalmaması nesne için de bir özne yaratmasıdır. İkisi arasındaki uyumsuzluk Epikuros'ta olduğu gibi duyusal bir öğede, acıda açığa çıkar.

Epikuros'un bilgi kuramında kanının (*doksa*) doğruluğu içsel (*arkhe*) ve dışsal (*aesthesis*) olanın praksiste uygunluğuyla ölçülür. Pathosun aldığı biçim acı ya da haz öz-bilincin nesnesine uygunluğu ya da uygunsuzluğu sonucu açığa çıkar. Ahlak alanında bu uygunsuzluk alıştırmalar aracılığıyla *aesthesis*'in *arkhe*'ye uygun kılanmasıyla giderilir. Marx için de tersine dönmüş dünyayı ayakları üstüne oturtma uğraşında kuram tek başına itici bir güç olarak görülmemektedir. Marx, Epikuros gibi duyusal bir öğeden, acının gerçekliğinden yola çıkar. Bu acının kaynağı yaşanılan dünyanın gerçekdışılığı karşısında insanın duyduğu acıdır, acı gerçek yaşam koşullarından doğar. Dolayısıyla acı itici bir güç olarak hizmet eder. Bu nedenle, bu duyusal öğe özenle korunmalıdır. Bu noktada Marx'ın tavrı Freudçu bir tavır olarak görülebilir. Freud, insafsıca gözükebilse de, hastanın acısının, bir ya da başka bir yolda etkili olması ölçüsünde, zamanı gelmeden sona erdirilmemesini gözetmek gerektiğini söyler.[13] Öncelikle acının acı çekenden bağımsız olarak doğduğu yanılgısının ortadan kaldırılması ve acının sorumluluğunun üstlenilmesi gerekir. Marx'ın tüm ideoloji eleştirilerinde, özelde din eleştirisinin en temelinde yatan da budur. İdeoloji, haz üzerine kuruludur. Bu haz acının kaynağının ortadan kaldırılmasından değil uyuşturulmadan kaynaklanan bir hazdır. Marx, bu nedenle Bauer'in kullandığı metaforu yineleyerek ideolojinin bir biçimi olan dinin halkın afyonu olduğunu söyler.[14] Marx afyon olarak iş gören ideolojilerin eleştirisinin amacını şöyle belirler: "Eleştiri, insanoğlu hülyasız, avuntusuz zinciri taşısın diye değil, zinciri atıp, canlı çiçeği toplasın diye hayal çiçeklerini zincirden koparmıştır."[15]

Din eleştirisinin tüm ideoloji eleştirisinin ön-koşulu olmasının nedeni¾ki daha sonraca din eleştirisinin ideoloji eleştirilerinden yalnızca biri olduğunu söylenecektir¾bu suni rahatlamanın tedavinin önünde bir engel olmasıdır. Egemen ideolojinin uyguladığı tedavi tıpta aşıda olduğu gibi hastalığın hastalıkla tedavidir. Mar-

x'ın Hegel eleştirisinde görüldüğü üzere,

"[Y]abancılaşmış bir yaşam sürdüğünü anlayan insan, bu yabancılaşmış yaşamda gerçek insanca yaşamını sürdürmektedir."[16] Marx, ideolojinin yarattığı bu yanılsama ortadan kaldırılınca insanoğlunun "kendi hakiki gerçekliğini aradığı ve araması gerektiği yerde sadece kendisinin *suretini*, insan-olmayanı bulmaya bundan böyle yanaşmayacağını" söyler.[17] Görüldüğü üzere *ideoloji,* yani varolan gerçekliğin olurlanması olan kuram, *aslında yabancılaşmanın önünde bir engeldir.* Gerçekdışı, insanlık dışı olan değişmez gerçek olarak olumlanmaktadır. Bu engel ortadan kaldırılınca ancak, kendini böyle gören insana sanki dünya ilk kez şimdi oluşmuş gibi gelecektir. Başka bir deyişle ancak o zaman insan bu dünyanın gerçek olmadığını fark edecektir.

Sonuç olarak, Marx ve Epikuros arasındaki en temel yakınlık ikisinin kuramının da en nihayetinde ahlaki bir tercihle karşı karşıya kalmasıdır. Marx'a göre bu ahlak, gerçek yaşam koşullarına *rağmen* ahlaklı olmak olmadığından onun kategorik buyruğu 'insanın küçük düşürülmüş, köleleştirilmiş, çaresiz, aşağılanmış bir varlık olduğu tüm koşulları devirmek' olmuştur.[18] Marx'a göre, bunun dışında her türlü sentez arzusu birleşik bir yanılgıdan ibarettir. Bu nedenle aşağıda Lukacs'ın öğrencilerine yazdığı mektuptan yapılan biraz uzunca alıntıdan görüldüğünün tersine Marx için filozofun kafasının içinde bir ideal, kuram aramasına gerek yoktur.

"Rober Musil, "Man Without Qualities"de, Thomas Aquinas "Summa Theologica"da nesnelerin yeni düzenini yazıp bitirdikten hemen sonra hücresinden Viyana'nın keşmekeş trafiğine adım attığında ne düşünmüş olabileceğine dair kahramanında merak uyandırır. Peki ya Lukacs, hafifçe yukarı, tüm arzuların bitimine doğru meyleden bir eğri boyunca insani şeyleri- sanatı ve davranışı- zarifçe dizdikten sonra birdenbire kendini bir Oldenberg vakasıyla, elektronik sirkle, popüler kültürün şamatasıyla, rock konserleriyle, somut şiirle, kurgusuz romanlarla karşı karşıya bırakılmış bulursa ne hissedecektir? Sadece büyük çapta bir yıkım mı olacak gördüğü? Sevdiği formların kaotik bir dağılışı mı? İçten gelen şevki boğan, sanat kisvesine bürünmüş ıvır zıvırın taşkın seli mi? Bir yığın topluluğun ölüsevici sapkınlığı mı? Yoksa uylaşımların boğucu hakimiyeti üzerinde sezgisel yaşamın tekrar hak iddia etmesi mi? Eros ve bu enerjiden doğan ürünler arasında yeni, daha esnek ve daha uygun bir düzen için olanaklı başlangıç, acaba daha az dolambaçlı kılınan, daha organik ve daha keyif veren bir uygarlaşma mı?

Ona göre felsefe evrensel bir yurt aramaya doğru sürükleyen güçlü bir tutkudan doğan formdur. Novalis'de ve Hemingway'de dile gelen sıla hasretidir. Eğer dünyada yurt bulunamıyor ve tüm diğerleriyle paylaşılamıyorsa, o zaman filozof-şair Platon gibi onu yaratacaktır. Ne kadar şahane olursa olsun, böylesi bir yaratıcı-entelektüel yapıya rağmen sıkıntı, şu ana kadar çözülmemiş bir ihtilaftır: önceden tahsis edilmiş bir yaşama yönelmenin gerekliliği. Ne zaman bir form yaratılsa ve ardından örnek olarak ilan edilip, kabul edilse burada da ihtilafın ta kendisi mevcut değil mi?"[19]

Önceden tahsis edilmiş olan yaşama yönelim ya Thales'te olduğu gibi göksel düzen karşısında kendinden geçmiş bir adamın yaşadığı ayak tökezlemesiyle, doğa yasalarına boyun eğip kendisini kuyunun dibinde bulmasıyla sonuçlanacak ya da Sokrates'in durumunda olduğu gibi dahil olunan beşeri hayatın güvenli sığınağında "değer"leri karşısında kuşkuya düşürülüp tedirgin edilmiş olanların "hakikatin" bir ölüm-kalım savaşı olduğunu hatırlatmasıyla, gayri iradi bir biçimde onların

beşeri yasalarına boyun eğip ölmesiyle sonuçlanacaktır. Her iki durumda da filozofun içine düşmüş olduğu sıkıntı daha önceden belirlenmiş olan yasalara dolaysızca dahil olmasıdır.

Marx, teori ve pratik arasındaki dolayımı gerçek yaşamda sağlamayan hiçbir çözüme yanaşmaz. İnsani doğanın, ya da Aristotelesçi terimlerle konuşulacak olunursa 'ikinci doğanın' yaratılmasıyla birlikte *teoria* ve *praksis* arasındaki ayrım ortadan kalkacaktır.

"Tarih ilerledikçe ve onunla birlikte proletarya savaşımının çizgileri daha da belirginleştikçe, bunların(ç.n.¾iktisatçılar ve sosyalistler.) kafalarının içinde bilim aramalarına artık gerek kalmaz; gözlerinin önünde olup biteni saptamaları ve bunun sözcüsü durumuna gelmeleri yeterlidir."[20]

DİPNOTLAR

1. Hegel, "Encyclopedia Werke": TWA sk Vols. 8-10, s. 135
2. Ibid..
3. Kar Marx & F. Engels, "Historisch-Kritische Gesamtausgabe, erste Abteilung", II. Cilt, /1.1, s. 81
4. Marx, "Kapital", I. cilt, çev.:Alaattin Bilgi, Sol Yay.,1990, s. 67
5. Marx, "Kapital", III. cilt, s. 718.
6. Marx, "Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri", çev.: Hüseyin Demirhan, Sol Yay., 2000, s.68.
7. Marx, Kapital, I. Cilt, s. 88. [*İtalikler* bana aittir.]
8. Marx, "Kapital", I. cilt, s. 90.
9. Marx, "Kapital", III. cilt, s. 678.
10. Marx, "Kapital" III, s. 456.
11. Marx, "Kutsal Aile", çev.: Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1994,, s. 58.
12. Marx, "Grundrisse", I. Cilt, çev.: Arif Gelen, Sol Yay., 2003, s.92.
13. Freud, "The Interpretations of Dreams", 5: 536.
14. D. McLellan, "The Young Hegelians and Karl Marx", London: Macmillan, 1969, s. 78.
15. Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi", çev.: Kenan Somer, Sol Yay., 1997, s. 192.
16. Marx, "1844 El Yazmaları", çev.: Murat Belge, Payel Yayınevi, 1969, s. 164.
17. Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi", s.191.
18. ibid, s. 201.
19. Budapeşte, Ekim,1956, çev: Elfie Raymond, , SLC, Easter, 1997.
20. Marx, "Felsefenin Sefaleti", Çev.: Ahmet Kardam, Sol Yay., 1992, s. 124.

Özerklik ve işbirlikçilik
Öznelliğin kurgulanışı/kurgu bozumu'na katkı. felsefe. siyaset.

Thomas Seibert

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın hem felsefesi hem de siyasal kuramı açısından öznenin kurgusu halihazırda zaten bozuma uğramıştı. Bu tümcenin yaygın ama aynı zamanda yüzeysel bir yorumunun akla getireceği gibi bu yazının amacı, modernlik açısından temel bir bağlam oluşturan varlık, hakikat ve öznellik bağlamının silinmesi ya da iptal edilmesi değildir. İlk bakışta bir paradoks gibi görünse de, tam da öznenin kurgu bozumundan yola çıkıp, bu bağlamın yeniden belirlenebileceğine işaret etmektir buradaki amaç. Aşağıdaki açımlamalar, son yılların felsefesinde kurucu bir niteliğe sahip bu düşünce figürünü aynı zamanda evrensel bir tarih ve toplum süreci olarak sunmaktadır. Sunuşun art arda dizili paragraflar olarak ilerleyen tezler biçiminde yoğunlaştırılmış olmasının amacı, birtakım geçerli vargıları ortaya koymak değildir. Amaç, buradaki düşüncelerin konusunu tartışmaya açmak, hatta öncelikle böyle bir tartışmanın ufkunu açmak olacaktır.

§1-"Öznenin kurgu bozumu", ilkin ve çoğunlukla post-modern ideolojinin bir izleği sayılır. Böylelikle de siyasetin, liberal demokrasinin olanaklarına uyarlanması biçiminde anlaşılır. Çünkü post-modernizm toplumsal bir devrimin olanağını bile yadsımaktadır - en azından, böyle bir devrimden, (Marx ve Engels tarafından devrim kuramının bir temel ilkesi olarak kesinleştirildiği üzere) devrimci öznelliğin içkin ve kendinden menkul [başka bir öğeden çıkarsanmayan] bir eylemi anlarsak: "Bizim için komünizm, yaratılması gereken bir durum, gerçekliğin gelecekte uyacağı bir ideal değildir. Biz komünizmi, şu andaki durumu ortadan kaldıran gerçek hareket olarak adlandırıyoruz. Bu hareketin koşulları, [hareketin] şimdi mevcut olan önkoşulundan çıkmadır. Geçerken belirtelim ki *salt* işçilerden oluşan böyle bir kitlenin (yani sermayeden ya da herhangi bir darkafalı doyumdan uzak tutulan bu kitlesel emek-gücünün) varlığı ve bu bizzat emeğin güvence altına alınmış bir yaşam kaynağı olarak rekabetten ötürü artık sadece geçici olarak yitirilmemesi durumunun ortaya çıkması, dünya pazarını önkoşar. Nasıl komünizm ve onun eylemi ancak 'dünya-tarihsel' bir varoluş olarak ortaya çıkabiliyorsa, proletarya-

nın da ancak 'dünya-tarihsel' bir varoluşu olabilir; bireylerin dünya-tarihsel varoluşu, dolaysız olarak dünya tarihiyle bağlantılı bireylerin varoluşu demektir."[1] Gelgelelim bunlar post-modern bir gözle okunacak olursa, "öznenin kurgu bozumu" aynı zamanda devrimci öznelliğin "dünya-tarihsel" varoluşunun ortadan kaldırılmasını da beraberinde getirir, diğer bir deyişle "gerçek hareket"in, dolayısıyla da komünizm seçeneğinin tasfiyesine yol açar. Böylece komünizm, Marx'tan önce (ve sonra) olduğu gibi sadece bir ütopya ya da ülkü, yani ahlak ideolojisinin içerisinde bir izlek haline gelir.

§2-Gerçekten de, gelenekçi Marksizm'in öne sürdüğü o proleter kolektif özne çeşitlemelerinin kurgu bozumuna uğradığını, en iyi niyetli gözlemci bile yadsıyamayacaktır. Hem post-modernizme hem de gelenekçi Marksist devrim kuramına karşıt olarak buradaki amacım, devrimci öznelliğin "gerçek hareketini" tam da bu kurgu bozumunun yollarında izlemektir. Dolayısıyla ilk adımda, felsefeyi varlık-bilimsel ve rastlantısal bir maddecilik olarak tanımlayıp, bu felsefe kavramını tanıtmaktayım. İkinci adım olarak Michael Hardt ile Toni Negri, sonra da Gilles Deleuze, Félix Guattari ve Michel Foucault'yu, sonunda ise Alain Badiou'yu tartışarak bu felsefenin yeni yönsemelerini izleyeceğim. Üçüncü adımda bu düşünürlerin gerçekleştirdiği devrimci öznelliğin kurgulanışı/kurgu bozumu'nu[2] günümüzün tarihsel koşulları içinde belirleyeceğim. Amacım, bu yapılanların, kapitalist toplumsallaşma alanında yaşanan küresel dönüşüme hangi stratejik seçenek dahilinde bağlandıklarını ortaya koymaktır. Yukarıda adı geçen yazarları tartışırken, onların kendi felsefi bağlamlarından çok öznelliğin kurgulanışı/kurgu bozumu söz konusu olduğundan ötürü, ikinci adım kapsam açısından en geniş olanıdır ve bu nedenle üç alt başlığa bölünmüştür.

BİRİNCİ ADIM: VARLIKBİLİMSEL-RASTLANTISAL MADDECİLİK NEDİR VE NİÇİN YAPILIR

§3-Felsefe kendisine ait hakikatler üretmez; hem mantıksal hem de tarihsel olarak felsefeden önce gelen ve bu bakımdan zaten felsefenin ön-koşullarını oluşturan hakikatler için kavramlar yaratır. Felsefe bu hakikatleri tekil ve tarihsel bir olagelme, yani onların ortaya çıktıkları çağdaki "uyuşabilirlik"leri ve felsefedeki etkileri açısından tasarlar.[3] Ve felsefenin kavramları felsefe-dışı kuramsal ya da etik-siyasal pratiklere yol açan kategorilere dönüştüğü bir durumda, felsefe -tam da bu hakikatleri üreten sürecin bir parçası olmadığı için- bilgiye yeni ufuklar açabilir. Bu bakımdan Marx ve Engels'in proletarya kavramı tanınan bir örnek oluşturur ve aşağıdaki açımlamalarım da hem dolaylı hem de dolaysız olarak bu kavramı ele almaktadır.

§4-Felsefe, felsefenin dışında üretilmiş olan hakikatleri, zaten kendisinin açmış olduğu bir savaş alanında tasarlar. Bu alanı ise, idealizm ve maddecilik arasındaki savaşım oluşturur. Ne var ki bu cepheler yalnızca filozofları kendi aralarında bölmekle kalmaz. İster kendini idealist, maddeci ya da üçüncü bir konuma yerleştirsin, bizzat her felsefenin içinden de geçer bu cepheler. Felsefeyi bir savaş alanı olarak tasarlamak, felsefeye karşı felsefe yapmak anlamına gelir – ki bu da henüz maddeci ya da idealist kullanıma girmemiş haliyle geniş bir kurgu bozumu kavramının ilk tanımını veren bir belirlemedir.

§5-Marx gibi ben de "maddecilik"ten tarihsel maddeciliği anlıyorum; ama aşağıda tanıtacağım filozofların da yaptığı gibi artık bu kavramdan diyalektik maddeciliği değil de, rastlantısal ve varlıkbilimsel bir maddecilik anlıyorum. Bu ikinci türden maddeciliği temsil eden filosoflar – bu kavramı ilk kullanan ve belirtik olarak kendini de henüz serpilmesi gereken bu soykütüğe dahil eden Louis Althusser'den beri- Epikuros ve Lukretius, Machiavelli, Spinoza, Marx, Nietzsche ve Heidegger'dir.[4] Kolayca görüleceği üzere burada şaşırtıcı ve oldukça çetrefilli bir durum, kendi içinde istikrarsız bir konum söz konusudur; çünkü, adı geçen son iki filosofun (ve bu konuda Georg Lukacs'a hak vermek gerekir) öznel anlamda "en uçtaki gericiliğin" düşünürleri sayılır. Bu sorunun olası bir çözümü açısından, Lukacs'ın Nietzsche'nin düşünüşünü dile getirmeye çalıştığı bir tanıma hak vermek gerektiğini belirtmekle yetinelim: Nietzsche'nin felsefesi, toplumsal devrimi Nietzsche'nin "sosyalist fikirler" dediklerinin radikal bir biçimde aşılmasıyla bağlantılandırdığı için, Lukacs'a göre bir "hiper devrim"in felsefesidir.[5] Ne var ki burada belirtilmesi gereken nokta, bu konunun Lukacs'ın sandığından daha geniş olduğu, hatta başka şeyleri içerdiğidir. Aşağıda, yalnızca o "sosyalist fikirleri" radikal bir biçimde aşmaya çalışan solun filozoflarına söz hakkı tanımak üzere, bu konunun izleri sürülecektir.

§6-Bu türden bir maddecilik "varlık-bilimsel"dir, çünkü "biz"i, öznelliğin varlığın içinde önsel olarak mevcut olması bağlamında ele alır; Hardt/Negri'nin deyişiyle "her zaman bizim varlık dahilindeki içkinliğimize, varlığa gömülü oluşumuzu ve varlığın süreğen kurgulanışına ilişkin bir kuram" olacaktır bu.[6] Varlıkbilim böylelikle -Hardt/Negri'nin Foucault'dan ödünç aldıkları bir kavramla altını çizdikleri gibi- bir "anarkeoloji"ye, yani kendi ayaklarımızın altında sürdürülen bir kazıya dönüşür. Ne var ki varlık sorununun bağlamında sürdürülen bu kazı çalışmaları dünyanın bir ilk sebebi ya da kökenine, düşüncenin, istencin ve eylemin koşulsuz bir ilkesine, bundan ötürü de tüm tarihin nihai amacına ulaşmaz, tam tersine her türden *arkhe*'nin [ilk madde'nin] eksikliğini ortaya çıkarır.[7] Özetle bu türden bir varlıkbilim varlığı ebedi bir sebep tasarlamaz, tersine bizim zamansal-tarihsel varlığımızın uçsuz bucaksızlığını düşünmenin bir yolunu bulmaya çalışır.

§7-Bu varlığı (Althusser gibi) aynı zamanda bir üretim sürecini oluşturan kendinden menkul bir "öznesiz süreç" olarak anlıyorum. "Varlık dahilindeki içkinliğimiz, varlığa gömülü oluşumuz" üç tür "sorunsallaştırma"nın beraberinde getireceği ayrımlaşmalara uğrar böylelikle. Buradaki "sorunsallaştırma" sözcüğünü Foucault'nun kullandığı anlamda alıyoruz: "Sorunsallaştırma [sözcüğü] ne varolan bir nesnenin temsil edilmesi ya da varolmayan bir nesnenin söylem tarafından yaratılmasını değil, bir şeyi doğru-yanlış oyununun içine alıp onu düşüncenin bir nesnesine büründüren söylemsel ya da söylemsel olmayan edimlerin toplamını kasteder (ister ahlaki düşünüm, ister bilimsel bilgi, ister siyasal çözümleme vb. biçiminde olsun)."[8] İlk sorunsallaştırmayı "Marksist sorunsallaştırma" olarak adlandırıyorum, çünkü bu anlayış öznelliğin varlıkbilimsel içkinlik ve gömülmüşlüğünü, antagonist bir savaşım alanı olarak düşünülen toplumsal üretim ilişkilerinin dahilinde ele alır. İkinci sorunsallaştırmayı ise "Nietzscheci" sorunsallaşturma olarak adlandırıyorum. Öznelliğin içkinliği burada, her türden insancı teleolojiyi aşan, sözcüğün radikal anlamında yaşamın o aşırı üretkenliği çerçevesinde düşünülür. Üçüncü sorunsallaştırmayı "Heideggerci" sorunsallaştırma olarak ele alıyorum, çünkü bu sorunsallaştırma öznelliğin varlık içindeki halini bir "atılmışlık" olarak tasarlar. "Atılmışlık" ise, üzerinde tasarrufta bulunamazsak bile yine de hakikatin içkin olarak

olagelmesini sağlayan bir ilişkinin içine atılmış olmaktır. Deleuze/Guattari, Foucault, Hardt/Negri ve Badiou'yu birleştiren yönleri ise, onların her üç sorunsallaştırma türüne müdahale etmeleridir; aralarındaki farlılıklar, hangi sorunsallaştırmanın başat olduğuna bağlıdır.

§8-İnsanın kendi tutumuna yönelik canlı, toplumsal ve hakikate göndermede bulunan bir tutum olarak öznellik hem kolektif öznellik hem de tekil öznellik olarak düşünülmektedir. Ama burada söz konusu olan birbirinden farklı iki öznellik biçimi değil de, içkinliğin ve gömülmüşlüğün varlık dahilindeki iki farklı boyutudur.[9]

§9-Bu maddecilik "rastlantısal" bir maddeciliktir, çünkü evrensel tarihi olumsallığın bir tarihi olarak, (bir kez daha) öznesiz bir süreç olarak, diğer bir deyişle kökeni ve ereği olmayan, hatta köken ve erek diyalektiğinin tümüyle dışında bir tarih, bu nedenle de bitimsiz savaşımların rastlantısallığından belirlenen bir "zar oyunu" (lat. *alea*) olarak düşünür. Savaşımların rastlantısallığı ise, her defasında öznelleştirilebilen bir hakikatin açığa çıkmasını beraberinde getiren rastlantı-sal durumların olagelmesini, yani bu hakikate ve böylelelikle kendine karşı bir tutum takınan bir öznelliğe ait bir hakikati de içerir.

§10-Rastlantısal tarih, Marx'ta olduğu gibi kapitalzmin tarihi ve Nietzsche'de olduğu gibi hiçci modernliğin ve post-modernliğin tarihidir: İlki bir "değerin değerlenmesi" süreci, diğeri de "değerlerin altüst edilme" süreci anlamındadır. Böylelikle bu tarih bütün sorunsallaştırmalar sırasında -tüm o farklılıklarına karşın ortak bir yönseme olarak- oldukça kaypak-anlamlı bir özgürleşim hareketi olarak algılanmaktadır. Çünkü Marksist sorunsallaştırma bu hareketi bir proleterleşme hareketi olarak, Nietzscheci sorunsallaştırma onu "üstün insan" ın oluş süreci olarak ve Heideggerci sorunsallaştırma onu varoluşun "dönüş"ü [Kehre] olarak görür. Özgürleşimin kaypak-anlamlı olmasının nedeni, her ne kadar öznelliğin şartsız ve kayıtsız olarak sözcüğün düz anlamında bir dışsallaşması, dizginlerden kurtulması söz konusuysa da, bunların ille de zorunlu ve kendiliğinden özgürleştirici bir nitelik taşımamasıdır; çünkü bu özgürleşim hareketi tarihsel olarak duyulmadık baskı, sömürü ve öz-sömürü biçimleri beraberinde getirip, Deleuze/Guattari *Anti-Ödipus*'ta belirttiği üzere yaşamın "en karanlık örgütlenme biçimine" dönüşebilir.[10] Ama tam da bundan ötürü rastlantısal tarihin bu "gerçek hareketi"nde daima devrimci bir sürecin nasıl serpilip derinleştirilebileceği sorgulanır ve devrimci süreci hem tekil hem de kolektif anlamda öznelleştirmenin yolları aranır.

ÜÇ ZORLUK

§11-Öznenin kurgu bozumundan yola çıkıp öznelliğin kurgulanışını gerçekleştirmek gibi bir düşünce, yalnızca alımlanması sırasında değil, ta üretilmesi sırasında da muğlak kalmıştır ve böylelikle post-modern ideolojinin yolunu hazırlamıştır. Heidegger herhalde bunun en bilinen örneğidir. Modern özneye dair metafiziğin "aşılması" [Verwindung], belirtik bir biçimde Heidegger tarafından da dile getirildiği üzere, modern öznenin felsefi ve etik-siyasal bir tasfiyesi olarak da anlaşılabilir çünkü. Ne var ki (yalnızca yüzeysel bir okumanın sonucu değil de genel olarak) Heidegger'in geliştirdiği varoluşun o varoluşsal-varlıktarihsel görüngü biliminin, öznelliğin kurgulanışı/kurgu bozumu konusunda kavramsal anlamda en geniş kapsamlı çalışma olduğu gözden kaçmıştır. Aynı yanlış anlaşılma Deleuze/Guattari ve

Foucault'nun başına gelmiştir - kullandıkları kavramlarda ve yazdıkları metinlerinde kimi ip uçlarını bulmak mümkünse de. Dolayısıyla aynen Hardt/Negri ve Badiou'nun yaptığı gibi, öznelliğin kurgulanışı/kurgu bozumu söz konusu olduğu durumlarda, pek de kötü bir şöhret kazanmış bulunan özne felsefesi projesini kayıtsız şartsız bir biçimde yürütmeyi öneriyorum.

§12-Benzer bir sözde paradoks, buna bağlı olan o insancılık ve insancılık-karşıtlığı sorunsalı çerçevesinde ortaya çıkar. Bu karşıtlık konusunda da aynı yöntemi uygulamayı önerip, *İmparatorluk*'ta „post-hümanizm" kavramını geliştirmiş olan Hardt/Negri'ye göndermede bulunuyorum.[11] Bu üç sorunsallaştırma biçiminin kendi aralarındaki ilişkilerine gelince: Komünist hareketin içindeki öznelleştirmeyi hem üstün insanın oluşum süreci hem de varoluşun dönüm noktası olarak, yani *İmparatorluk*'taki deyişle "insanbilimsel bir göç" olarak anlamak gerekir.[12]

§13-Bana göre Deleuze/Guattari ve Foucault'nun kalıcı tarihsel önemi, "Nietzscheci" ya da "Heideggerci Marksizm'in sadece yeni bir melezini ortaya koymaktan değil de, söz konusu varlıkbilimsel ve rastlantısal maddeciliğin soykütüğünün yeni bir aşamasını oluşturmalarında yatar. Dolayısıyla, bu konuda düşünmeye devam edebilmek için öncelikle onların çalışmalarını bir başlangıç noktası olarak ele almayı öneriyorum. Dolayısıyla, hem Hardt/Negri hem de Badiou'nun belirtik olarak yaptıkları gibi, doğrudan öznelliğin kurgulanışı/kurgu bozumu konusuna geçmekte yarar vardır ki bu da Hardt/Negri'nin çalışmaları ile, yani tekilliklerin ve çokluklarının öznelliği ile başlamak demektir.

İKİNCİ ADIM: GÜNCEL DURUM

I. TEKİLLİKLER VE ÇOKLUKLAR - HARDT/NEGRİ

§14-Michael Hardt ve Toni Negri'nin felsefi müdahalesini, Marksist sorunsallaştırmanın başat olduğu, diğer bir deyişle toplumsal üretim ilişkilerinini konu alan savaşımlarında etkili olan bir "maddeci teleoloji" bağlamının başat olduğu rastlantısal ve ontolojik bir maddeciliğin müdahalesi ele alıyorum. Hardt/Negri'nin bu "maddeci teoloji" kavramıyla kastettikleri şey, İmparatorluğun küresel mekânında serpilen "gerçek" komünist "hareket"tir.[13] Doğrudan Deleuze/Gattari'nin ve her şeyden önce Foucault'nun devamı olarak "yaşamın reel olarak sermayenin emrine girmesi"nin sonucunda üretimin nasıl bir "biyo-siyasal" dönüşüm geçirdiğine ilişkin araştırmaları, hem Marksist sorunsallaştırmayı Nietzscheci (yani yaşamın aşırı üretkenliğine yönelik) sorunsallaştırmayla hem de Heideggerci (tekniğe yönelik) sorunsallaştırmayı bir araya getirir - Heidegger tekniği sorunsallaştırırken, tekniği daha o zaman bir "tüm gezegeni kapsayan [bir] emperyalizm" kavramı altında toplamıştır.[14] Hardt/Negri bununla kapitalist üretimin "gözümüzün önünde" (Marx/Engels) sınırsızlaşmasını ve bununla birlikte bilginin, dilin ve duygulanımlarının birinci üretici güç haline gelmesini kastediyorlar.[15] Canlı emeğin yalnızca fabrikanın zamansal ve mekânsal sınırları dahilinde değerlendirilmesinin yerine, bunun dünya toplumunun tüm alanlarına yayılması sonucunda, öteden beri sorunlu olan üretim ile yeniden-üretim arasındaki ayrımı -ya da diğer bir deyişle maddi ve maddi olmayan üretim arasındaki ayrımı- ve bununla birlikte, gelenekçi Marksizm için belirleyici olan altyapı ile üstyapı arasındaki ayrımı temelli hükümsüz kılınır. Hardt/Negri, Foucault'nun "biyo-iktidar" kavramını kapitalist dünya hakimiyetinin emperyal egemenliğiyle sınırlı tutarken, onların "biyo-siyaset" kavramı

belirtik olarak çoklukların öznelliğini İmparatorluğa karşı gelebilecek içkin bir erk biçiminde tasarlar.

§15-Bunu yaparken Hardt/Negri Markismin dünya-tarihsel sınıf antagonizmasına ilişkin koyutunu kendi egemenlik ile çoklukların antagonizmasına ilişkin koyutuna dönüştürürler. Bu koyutta çokluklarn savaşımlarına etkin, egemenliğin erklerine ise tepkisel bir rol biçilir. Çokluklar durmadan egemenliğin maddi ve maddi olmayan biçimlerinden kurtulup sıyrılmaya çalışırken, egemenliğin erkleri bu "çıkış"ı [Exodus] engelleyip insanları gerisin geri disiplin ve denetim altına almaya çalışırlar.[16] Bunu da -ki bu konuda Hardt/Negri Foucault'yu ve onunla birlikte Nietzsche'i izler- yalnızca baskı aracılığıyla değil de, yaşamın üretici güçlerinden yararlanarak, onları kendileri için çalıştırarak ve değerle ilintilendirerek gerçekleştirirler. Egemenliğin erkleri bu nedenden ötürü çokluklarn dışında değil, bizzat çokluklarn içinde, onların yozlaşması biçiminde etkilidir.

§16-Ama çokluklar nedir ve nerede, ne zaman vardır? Hardt/Negri çokluğu belirtik biçimde bir "sınıf kavramı" olarak ele alırlar, ama bu kavramı hem gelenekçi Marksizmin kolektif özne anlamındaki sınıf kavramından hem de halk ya da ulus vb. gibi burjuva kavramlarından ayırt ederler.[17]

§17-Modernlik boyunca öteden beri halkın egemenliği ya da ulus devletin egemenliği anlamına gelen egemenliğin maddi ve maddi olmayan göndermeleri olarak sınıf, halk ve ulus, bir kitlenin içindeki tekilliklerin, kendilerini egemenliğin özneleri olarak gördüğü ya da onların öyle tanımlandığı yerde ortaya çıkar. Tersine çokluklar, bu türden kimliklerin toplumsal savaşımlar sırasında sarsıldığı, diğer bir deyişle kurgulandığı/kurgu bozumuna uğradığı yerde ortaya çıkar. Öyle ki bu toplumsal savaşımlar, *yalnızca* değil *aynı zamanda da* sınıf savaşımlarıdır.

§18-Demek ki tekillikler zaten öznelerde ve bireylerde mevcuttur, çokluklar da sınıf, halk ya da uluslarda mevcuttur; bunlar ise her zaman bir çokluğun tekilliğini oluşturanlar için bir tehlike haline gelebilir. Hardt/Negri, çokluları daha kesin bir biçimde tanımlamak için, onları hem faşistlerin ya da komünist partisinin bir gösteri yürüyüşüne katılan düzenli kitlelerinden hem de bir ayaklanmanın dağınık ayak takımınından ayırt ederler.

§19-Çokluklarn oluşumu ve çözünüşünü daha kesin olarak belirleyebilmek için, tarihsel operaizmin [insanın bir şeyi dönüştürürken kendisinin de dönüştüğüne ilişkin görüşün] Marksist diyalektiğin çıkmazlarından kurtulmasını sağlayan o „sınıf bileşimi" kavramı üzerinden gidilecektir.[18] Diyalektik, sınıf savaşımını „kendinde sınıf"tan "kendi için sınıf" haline geçildiği bir bilinçlenme edimini olarak görürken, sınıfların bileşimi kuramı bilinç edimlerini değil de (yani önsel olarak "kendinde sınıf"ları varsaymak yerine) savaşımı sürdürecek olan sınıfları bizzat ortaya çıkaran sınıf savaşımının koşullarını ve pratiklerini gözüne kestirir. Yaşamın reel olarak sermayenin hizmetine girdiği koşullarda, çokluk ile egemenlik arasındaki uzlaşmaz karşıtlığa ilişkin o koyut, biyo-politik üretici güçlerin sınıfsal bileşiminde somutlaşmak zorundadır. Bu noktada Hardt/Negri (Deleuze/Gattari'yi, dolayısıyla da Nietzsche'yi izleyerek) şizoid parçalanmaya ve post-modern öznelliğin bu parçalanmadan kaynaklanan melez oluşumlara rastlamaktadır: Öznelliğin bu post-modern anlamda melezleşmesi, metropollere özgü „esnek kişilik" biçimlerinden başlayıp, ilk bakışta modernlik-öncesine aitmiş gibi gelen, gerçekte post-modern bir nitelik taşıyan ve sadece İslami köktencilikle sınırlı olmamak üzere ikincil inançlara dayanan cemaatlaştırma biçimlerine varana dek geniş bir yelpaze meydana getirir. Böylece, dünya-toplumsal antagonizmaların belirsizliği ve onları

tetikleyen devinim belli bir çerçeveye alınmış oluyor. Hardt/Negri bunu yaparken belirtik olarak bu antagonizmaların, bio-politik kapitalizmin emek örgütlemesine özgü denetim ve disiplin kurma yöntemlerine nasıl üretken bir biçimde yedirildiğine işaret ederler. Bundan ötürü çoklukların siyasetlerinde önemli olan şey, "emek gücü hareketliğinin kendisini açık bir siyasal çatışmada dışa vurup sistemin yıkılmasına katkıda bulunduğu" ve "kitlenin çabaları sonucunda bir alternatifin sunulabildiği" tekilleşme, o anlamda da toplumsallaşma biçimlerini geliştirmektir.[19]

§20-Çoklukların siyasetleri bu bakımdan anagonist bir savaşımın ve bu bağlamda tarihsel işçi hareketinin o "sistem" ya da "erk" sorununun mantığı yinelemektedir gerçi; ama çoklukların siyasetleri bu sorunu, genel toplumsal çıkarların bilinçli taşıyıcısı konumunda olup, "özne olarak bütünselliği" temsil eden kolektif öznenin "iktidarı ele geçirmesi" biçiminde görmemektedir.[20] Hardt/Negri'nin böylece her türden diyalektik maddecilikten ayrıldığını, ama Marx ve Engels'ten kopmadığını tanıtlamak için, çokluklar ile *Komünist Partisi Manifestosu*'ndaki proletaryanın arasındaki benzerliğe bakmak gerekir. *Manifesto*'daki proletarya kendisiyle özdeş bir özne değil de, tam da geleneksel öznelerin kurgulanışı/kurgu bozumundan kaynaklanan bulanık bir ortamdır aslında. Sermayenin dinamikleri sonucunda geleneksel kimliklerini yitiren herkes potansiyel olarak bu ortamın bir parçasıdır. "Proletarya, nüfusun tüm sınıflarından" -yani orta sınıf mensuplarından, hatta küçük sanayici, tüccarlardan ve rantiyelerden- meydana gelir; bu nedenle zanaat ustaları ve köylüler ile birlikte, "olduğu gibi tarihsel devininim kuramsal bir kavrayışına yükselebilmiş olan burjuva ideologları"nın oluşturduğu kesimler de "alçalıp" proletaryaya dahil olurlar. Proleter kadın ve erkekler olarak yalnızca maddi anlamda "mülkiyetsiz"değil, öznel anlamda da öyle sayılırlar, çünkü hem "burjuva aile ilişkilerine" artık yabancı hem de "her türden ulusal ıra"dan uzaktırlar. Bu kadın ve erkeklerin gözünde (içten içe Nietzsche'nin "özgür tin"ine benzer olarak) "yasalar, ahlak ve din, ardında aynı sayıda burjuva çıkarlarının gizlendiği burjuva önyargıları"dır.[21]

§21-Öyleyse bu anlayış, proletarya tasarımı yalnızca Hardt/Negri'nin çokluklarına değil, aynı zamanda Deleuze/Guattari'nin ve onlarla birlikte Foucault'nun (öznenin felsefesi bağlamında) "şizo" ya da "göçer" biçimindeki öznellik betimlemesine de yakın düşer. Onlara göre bu "şizo"(lar) ya da "göçer"(ler), "azınlıklar"ın içinde mevcut olan ahlaksal-siyasal "koridor"larına yerleşip, büyük bir çeşitlilik gösteren sınıf savaşımında bir "sınıfsızların sınıfı"a bürünür(ler).[22]

II. AZINLIKLAŞMA VE VAROLUŞUN ESTETİĞİ - DELEUZE/GUATTARİ VE FOUCAULT

§22-Nasıl Hardt/Negri'nin rastlantısal maddeciliğinde Marksist maddecilik hüküm sürüyorsa, hem Deleuze/Guattari hem de Foucault'daki maddecilik, konuya Batı nihilizminden özgürleşimi hedef alan bir hareketin sorunsalıyla yaklaşan Nietzsche ve Heidegger'in etkisindedir. Nihilist çözünmeyi Marksist bir cüppeye büründürüp, yurtsuzlaştırma/yeniden-teritoryalleştirme ve kod çözme/yeniden kodlama biçimindeki bir rastlantısallığa sahip evrensel-tarihsel bir üretim sürecinin ekonomi politiğinde işe koyarlar.[23]

§23-Hem Deleuze/Guattari hem de Foucault, bio-erk'e karşı sürdürülen sa-

vaşımı çoğunluk ve azınlık kavramları çerçevesinde tasarlar. Azınlık ile çoğunluğun birbiriyle ilişkisi burada sayısal olarak belirlenmemektedir. Onun yerine, temsil oranlarında da cisimleşebilen bir "sabit" üzerinden örgütlenen bir çoğunluk söz konusudur. Azınlıklar ise zengin bir çeşitlilik arz eden (aynı zamanda yeniden teritoryalaştırma ve yeniden kodlama hareketleriyle karşı karşıya olan) teritoryasızlaştırma ve kod çözme hareketlerinde kendilerini gösterir. Çoğunluk "sabitini" Deleuze/Guattari paradigma biçimindeki şu formülle dile getirirler: Çoğunluk "insan-beyaz-batılı-eril-yetişkin-akılsal-heteroseksüel-kentli-bir standart dili konuşabilen" kimselerden oluşur. Böylelikle azınlıklar, bu sabit'ten ayrıldıkları için ya da böyle bir sabit hiçbir biçimde oluşmadığı için dar anlamda özne olmaktan uzak olan, "öznesiz bir öznel" oluşturan ve "nesne biçiminde de kendini göstermeyen" kalabalıklar ya da kitleler olarak görünür - bunlar hangi tekilliklerden kuruluyorsa kurulsun.[24]

§24-Ne var ki yakından bakıldığında burada iki değil de üç öğenin söz konusu olduğu görünür: Bir sabit sayesinde tümleşik hale getirilip temsil edilebilen bir "sistem" olarak çoğunluk; hepsi sabit'ten sapma gösterdikleri için bu bakımdan tümleşik hale getirilip temsil edilebilen "alt-sistemler" olarak azınlık; ve sabit'in hakimiyet alanından (ve temsil edilmekten) bir "kaçış" olarak "azınlıklaşma": "Sorun, çoğunluğu ele geçirmek olmamalıdır hiçbir zaman - yeni bir sabit geliştirilse bile. Çoğunluk temelinde bir oluş yoktur; çoğunluk hiçbir zaman oluş değildir. Kadınlar -sayıları ne kadar çok olursa olsun- bir konum ya da bir alt-küme biçiminde tanımlanabilir bir azınlık oluştururlar; ama onlar ancak bir oluş olanağını yaratabildikleri ölçüde yaratıcı sayılırlar. Bu oluş sürecine kendileri de katılmak zorundalar; kadın-olmayanları dahil bütün insanı etkileyen bir kadınlaşmadır bu. Aynı şey siyahlar için söz konusudur: eğer siyahların bizzat kendileri siyahlaşacaksa, bu oluş süreci siyah-olmayanları da kapsayacaktır."[25]

§25-Azınlıklaşan "sınıfsızların sınıfı" için somut bir tarihsel arkaplan, sanayi işçilerinin savaşımlarına merkezi bir yer veren gelenekçi Marksizmin hem güneyin sömürge-karşıtı özgürlük hareketleri hem de kuzeyin (kendi deyişleriyle) Yeni Toplumsal Hareketler tarafından kurgu bozumuna uğradığı *Mayıs 68* dönemidir. Kuramsal olarak Antik etiğin soykütüğünden alınmış bulunan, siyasal olarak da doğrudan Yeni Toplumsal Hareketlerin devamı sayılan ve bireysel olduğu kadar kolektif biçimde hem ahlaksal hem de siyasal olarak uygulanabilen bir „varoluş estetiği" kavramını kullanırken, Foucault'nun aklında, "herbirinin belirli bir temel deneyimine göndermede bulunduğu farklı alanlara göre çözümlenmesi"ni önerdiği azınlıkların belli başlı öznelleştirme biçimleri vardır: Bunlar ise "delilik, hastalık, ölüm, cürüm, cinsellik vb."dir. Dolayısıyla söz konusu olan şey "direnişi, erk ilişkilerine ışık tutan, erkin nasıl konuşlandığını tespit edebilen, erkin yaklaşım tarzını ve uygulamalarını açığa vuran kimyasal bir katalizatör olarak değişik erk tiplerine karşı kullanmaktır. Erk ilişkileri, kendi içsel akılsallıkları açısından çözümleneceklerine, değişik stratejilerin oluşturduğu karşıtlıklar açısından çözümlenmelidir."

§26-Kadınların, gençlerin, hastaların ve ruh hastası olarak damgalananların, toplumsal-ekonomik-hukuki açıdan marjinalleştirilenlerin, göçmenlerin ve farklı yaşam dünyalarına mensup olanların azınlık olarak sürdükleri savaşım, "erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyetine, ebeveynlerin çocuklar üzerindeki hakimiyetine, psikiyatrinin ruh hastaları üzerindeki hakimiyetine, tıbbın halk üzerindeki hakimiyetine, idarenin insanların yaşamı üzerindeki hakimiyetine" gösterdikleri yetkekarşıtı bu muhalefeti temel almak yoluyla altı altbaşlık altında tanımlanabilir[26]:

a.) Azınlıkların savaşımları "yatay" [transversal] bir nitelik taşır; diğer bir deyişle istisnasız tüm modern toplumlarda patlak verirler ve onların siyasal, iktisadi ve kültürel durumuyla geleneğinden bağımsızdırlar.

b.) Bu savaşımlar doğrudan erkin günlük yaşamda uygulanışına yöneliktir ve devlette ya da devlet dışında hüküm süren biyo-erkin kurumsal bir sıradüzenine dayanarak insanların yaşamlarına müdahale etmesine karşı çıkar.

c.) Azınlıklar için hedef ile savaşım süreci aynı şeydir: "Eğer kuramsal açıklama kalıpları ya da devrim düzeni açısından bakılırsa bu savaşımlar anarşist bir nitelik taşır." (age)

d.) Bu savaşımlar ve hareketlerdeki öznelliğin statüsü çok çeşitli biçimlerde kurgulanır/kurgu bozumuna uğrar. Burada özsel olan şey, varoluşsal özerklik, tekillik ve farklı olma haklarının radikal bir biçimde talep edilmesi ve tekillikleri birbirinden ayırıp sabit bir kimliğe indirgeyen tüm yöntemler ile kurumların sorgulanmasıdır. Bu anlamda bunlar bireyselcilik ile kolektivizmi birbirinden koparılmasına direnen, "bireyselleştirme aracılığıyla iktidarı sürdürmeye yönelik her şeye karşı yürütülen savaşımlardır" (age).

e.) Bu direniş özel olarak da bilgiye, eğitime ve yetkinleştirmeye dayanan iktidar uygulamalarını hedef alır. Giderek daha ezoterik hale gelip kurumsal imtiyazlara dayanan uzmanlık bilgisinin yaptırımlarına karşı, birtakım yetkiler ve bilgilerin planlı ya da plansız biçimde alıkonmasına karşı bir direniştir bu. Dolayısıyla bilim ile modern iletişim teknolojilerine karşı bir direniş değil de, bilgilerin ve yetkinliklerin asimetrik, diğer bir deyişle dışlayıcı biçimde dağıtılmasına ve bilim ile iktidar aygıtı ve kapitalist değerlendirme çıkarlarının belirtik olmayan koalisyonuna karşı bir direniş söz konusudur.

f.) Genel olarak ifade edilirse, öznelliği özgül bir varolma biçimine indirgeyerek hem tikelleştirip hem de aynı anda toplumsallaştırmak niyetinden kaynaklanan her türden kuramsal-kavramsal ve edimsel-kurumsal kimlik dayatmaları reddedilir. Bu açıdan azınlık savaşımları ve tekil varoluş estetikleri, belirli bir kurumun aygıtsal tahakkümüne ya da bir sınıfın, grubun yapısal hakimiyetine karşı çıkmaktan çok, bir bütün olarak iktidar ekonomisinin özel bir teknolojisine karşı çıkar: Bu iktidar biçimi günlük yaşamda kendini doğrudan belli eder; çünkü günlük yaşamda bireyler kategorilere böler, onlara bireyselliğin damgasını vurur ve hem bireylerin kendileri hem de başkalarının bireyde kabul etmek durumunda oldukları bir hakikati dayatır. Bireyleri öznelere dönüştüren bir iktidar biçimidir bu. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve bağımlılık aracılığıyla boyunduruk altına alınmak ve bilinç ile öz-bilgi aracılığıyla kendi kimliğinde hapsolunmak. Her iki anlamda, insanı boyunduruk altına alan ve birinin tebası haline getiren bir iktidar biçimini varsayılır." (age)

III. MİLİTANLIĞIN ETİĞİ – HARDT/NEGRİ VE BADİOU

§27-Hardt/Negri'yi, ama aynı zamanda Alain Badiou'yu, Deleuze/Guattari ile Foucault'nun hümanizm-karşıtı ya da hümanizm-sonrası varoluş estetiklerinden ayırt eden şey, tam da azınlıklaşmanın anarşik/anarşist niteliğidir. Bu nitelik sayesinde en azından Foucault'nun anlayışı liberal bir siyaset konseptine yakınlaştırmıştır. Gerçi Hardt/Negri'nin çoklukları ve Badiou'nun "kitleler"i geleneksel Marksizmin

kolektif öznesini ve ona dayanan siyasetleri kurgu bozumuna uğratırlar ve ikisi de kuşkusuz *Anti-Ödipus*'un göçer azınlıkları kendilerine model olarak seçmişlerdir; ama Deleuze/Guattari ve Foucault öznelliği Hölderlin, Nietzsche ve Heidegger tarafından tasarlanmış olan o varoluşsal-estetiksel/kültür-devrimci "ozan" perspektifi içinde tekilleştirirken ve edebiyata, dolayısıyla sanata politikaya göre öncelik verirken, Hardt/Negri ve Badiou tam da bu noktada o komünist militan betisine işaret eder ve onu „gerçek" komünist "hareketin" öznelliği açısından örnek olarak gösterirler.[27] Hardt/Negri ve Badiou, estetik alandaki bir deneyimin siyasal deneyime aktarılmasını eleştirmektedir. Edebiyat, varlığın ereksel olmayan aşırı üretkenliğini deneyim konusu yaparken, siyaset zorunlulukla erekseldir; çünkü siyasette söz konusu olan şey, yaşamın sunduğu zenginliğinin varoluşsal temellükü değil de, toplumsal zenginliği meydana getiren üretim araçlarının eşit bir biçimde herkese açık olmasıdır. Dolayısıyla ne Deleuze/Guattari ne de Foucault, Hardt/Negris ve Badiou'daki öznelliğin kurgulanışı/kurgu bozumu açısından belirleyici olan o "maddeci teolojiler"i onaylar.

§28-Heideggerci sorunsallaştırmanın başat olduğu Badiou bu konuda Hardt/Negri'ye göre bir adım daha atar. Badiou'nun gelenekçi Marksizmin devrim ve özne kurgusundan kopuşu, toplumsal üretim ilişkilerini konu alan savaşımda etkili olan „maddeci teleoloji"yi, militan ile komünist hakikat arasında tekilleşmiş bir ilişki temelinde ele almasından kaynaklanır. Hardt/Negri de bunu yapar, ama *İmparatorluğun* şiirsel son bölümü dışında, komünist militan hakkında, diğer bir deyişle hakikat ile öznelliğin tekilleşmiş ilişkisi hakkında ayrıntılı bir tasarım söz konusu değildir.[28]

§29-*Hakikatin Siyaseti* adlı kitabında Badiou belirtik olarak, gelenekçi Marksizm'deki proletaryanın artık kurgu bozumuna uğradığına işaret eder: "Büyük kolektif öznelerin çöküşüne aynı zamanda düşüncedeki bir çöküşün karşılık geldiğini gerçekten de herkes fark etti. Bilinmesi gereken şey, bu öznelerin gerçekten de bir zamanlar var olup olmadığı, şu anda var olup olmadıkları ya da gelecekte var olup olmayacakları değildir. Söz konusu olan olgu, kolektif öznenin kavranılmasına [bir zamanlar] izin veren güçlü kategorilerin günümüzde boş bir hale geldiği ve düşünceyi canlandırmada etkisiz kaldığıdır - burada ister ilerleyen insanlık, ister büyük sınıf özneleri kastedilsin. Böylelikle herkes, insanlık-dışı olanların karşısında kendi adına karar vermek ve düşünmek zorundadır. Kaçınılmaz bir nitelik gösteren ve tekerrür eden insanlık-dışı durumların önü, kolektif öznenin kolayca bulunduğu vaatlerle alınamaz artık. Sorumluluğu doğrudan kolektif bir öznenin tarihsel yazgısına atmak artık olanaksızdır. İnsanlık-dışının dışavurumları bağlamında bu sorumluluğu her tekil bilinç taşır. Ama insanın kendi adına karar verip konuşabilmesi için, özellikle de siyasal sorunlar söz konusuysa (ve bu karar kolektif bir özne tarafından verilemeyecekse) sabit bir nirengi noktası, koşulsuz bir ilke gereklidir. Burada söz konusu olan şey, bir ‚etiğe geri dönüş'tür - ne var ki bu ifade çoğu zaman kolayca satılabilen bir meta halini alır. Ama bununla birlikte (biraz önce insanlık-dışı olana dair söylediklerimden de anlaşılacağı üzere) herkesin kendi adına bunun doğru ya da yanlış, şunun iyi ya da kötü olduğunu öne sürmesinin zorunluluğunu da anlamak gerekir. Eğer bir tekillik felsefesine gerek duyuluyorsa, bizce hakikatin de felsefesi gereklidir."[29]

§30-Böylelikle Badiou'nun "etiğe geri dönüş"ü liberal post-modernizmin etik ideolojisinden kopmuş olur. Bu "etiğe geri dönüş" öznelliğe kapalı olsa da, ancak öznellik bağlamında tanıklık edilebilen bir hakikatin olageldiği Heideggerci öznellik

konseptine bağlanır. Olagelen hakikat, öznesine aşkın bir konumdan değil de tarihsel durumun içkinliği zemininde seslenir - hem Badiou hem de Heidegger'de her şey buna bağlıdır. Burada "olagelme" sözcüğü kullanılmaktadır, çünkü insanın içinde bulunduğu durum hakkındaki bilgilerden, o durumun nesnel yapısından çıkarsanamayan ve ancak durumun bilgisinde "gedikler açan" bir hakikat söz konusudur. Olagelme kavramı, durumun nesnel yapılardan ibaret olmadığını gösterir, çünkü "nesne biçiminde de kendini göstermeyen öznesiz bir öznel" içerir.[30] Siyasette bu "öznesiz öznel"i oluşturanlar, bir durumun içinde yer almakla birlikte temsil edilmeyen öğeler: yani o "tehlikeli sınıflar", "kimlik belgesi olmayan işçiler" olarak proleterler ve tam da Deleuze/Guattari'nin anladıkları anlamdaki azınlıklardır. Olagelme sırasında kitleler siyasalın hakikatine erişirler: Bu da, tekilliklerin kendi aralarında eşit olması, yani herhangi bir imtiyazın olmaması gerektiği hakikatidir. Tarihin sürenliğini kesintiye uğrattığından ötürü daima tekillik arz eden olagelmenin üzerinde tasarrufta bulunulamayacağı için (Badiou bu olagelme'nin örnekleri olarak Paris Komününü, Ekim Devrimi'ni ve 1965-1985 arasındaki başkaldırıları anar), devrim de sözde tanrıbilimsel bir mistisizme bürünmez. Badiou'nun, Heidegger'in varlık-tarihsel "dönüş"üne koşut olarak altını çizmek istediği konu, devrimin ne halihazırdaki bir özneye, ne stratejik bir hesaba, ne de baştan sona belirlenmiş bir koşullar ve eylemler zincirine indirgenemez oluşudur. Devrim, herkese hitap edip olagelmesi halinde herkese „hakikatin siyaseti"ni dayattığı için kimsenin özel mülkiyeti değildir. Bu "hakikatin siyaseti", bütünleşip yekpare bir nitelik kazanmış bir kolektife değil de, tersine, kendisiyle özdeş olduğu için zorunlu olarak dışlayıcı da olan her türden topluluğun parçalanmasına yöneliktir. Dolayısıyla özgürleşme ancak bu tür topluluklara olan bağların koparılması sayesinde edimsel bir nitelik kazanır: "Herhangi bir düşsel amblemin altında yekpare bir insan kalabalığını toplamak gibi bir şeyden çok uzak olarak, siyasal anlamdaki ‚kitle' sözcüğü zihinsel ve siyasal tekilliklerin sonsuzluğunu kasteder (...). ‚Kitle' sözcüğü demek ki en uç noktadaki bir özel-liğin, bağlanmamışlığın gösterenidir."[31]

§31-Olagelmenin (üzerinde tasarruf edilemeyen) kopuşunu kuramda ve edimde yeniden gerçekleştirenler ve Badiou'nun duygusal deyişiyle ona sadık kalanlardır ancak, devrimin öznelliğini yaşayan: 1917'nin Bolşevikleri, Kültür Devrimi'nin başlangıcında yer alan Kızıl Muhafızlar, Mayıs 68'de başkaldıranlardır bunlar. Böylece Badiou, "gerçek hareket"in süreci ile öznesinin ilişkisini -sözcüğün Heideggerci anlamında- ters çevirir: Devrim öznesiz bir süreçtir, çünkü özne ancak sonradan, yani olagelmenin ışığında antagonist bir tavır alıp taraf tutan bir militanlığın içinde oluşur. Olagelen kopuşun ve olduğu gibi siyasal alanın hakikatine bağlı olan militanlık, kendi öznel hakikat ilişkisinin koşulsuz biçimde tekilleştirilmesini de engeller. "Eğer adalet söz konusuysa (...) her şeyin sana bağlı olduğu hakikati, bir hakikatin olabildiği kadar doğrudur. Çünkü muhafazakâr siyasetleri kesintiye uğratan eşitlikçi kararlar, topluluğun dahilinde değil de her zaman öznelliğin dahilinde alınır."[32]

§32-Öznellik ile olagelme arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamasının ötesinde, Badiou'nun varlıkbilimsel-rastlantısal maddeciliğinin gerçekleştirdiği dönüşüm, hem Marx, hem Nietzsche hem de Heidegger'in düşüncesi açısından temel bir tez olan „felsefenin sonu" konusunda getirdiği sistematik eleştirisine dayanır; bu bakımdan Badiou her türden post-modernizm ile kökten ayrılır.[33] Gerçekten de "felsefenin sonu"na dair bu tez her zaman felsefenin, hem düşüncenin hem de varlığın tüm diğer boyutlarına göre ayrıcalıklı bir etkinlik ve bu etkinliğe atfedilen bir

hakikat tarafından ikame edilmesiyle bağlantılıdır. Marx'ta bu öğe komünist militanın devrimci etkinliği ve buna bağlı siyasetin hakikatiyken, Nietzsche, Heidegger, Deleuze/Guattari ve Foucault'da bu öğe varoluşsal estetiğin sınırsızlaştırdığı edebiyatın ya da sanatın hakikatidir. Felsefenin, kendisinden daha üst konumundaki bir etkinliğe bağlanmasına yönelik benzer ikame mekanizmalarını Badiou hem pozitivizmde (felsefenin bilime bağlanması) hem de Levinas'ın "tümüyle öteki"ne dair düşüncelerinde (felsefenin, sevginin hakikatine bağlanması) tespit eder. Badiou'nun eleştirisi kendi mantığı gereği aynı zamanda siyaseti, bilimi ve sevgiyi, hepsini içine aldığı için de bireşimsel bir nitelik gösteren bir etkinliğin içinde toplamaya yönelik girişimleri de hedef alır (Hardt/Negri çoklukların ve onların tekilliklerinin "biyo-politik etkinliği"nden söz eder).[34]

§33-Buysa, öznenin felsefesi açısından, hakikatlerin aşılması mümkün olmayan heterojenliği ve bu hakikatlere bağlı öznelliklerin kökten yeniden düşünülmesi anlamına gelir: Eğer öznellik, tekil ve öznel bir varlık ile bir hakikatin olagelmesi arasındaki bağlamdan oluşuyorsa, farklı öznellikler kadar farklı hakikatler vardır demektir. Badiou, kendisiyle tutarlı olarak, siyasal hakikatin öznelliği olarak komünist militanın yanına bilimin, edebiyatın ve sevginin birbirine indirgenemez öznellik biçimlerini de ekler. Eğer felsefenin görevi, hakikatlerin bu çağdaki bireşimi ve öznellik biçimlerini düşünmek ise, bu hakikatler felsefenin iç-yapısını da koşullandıracaktır. Böyle olunca da felsefe kendine ait bir öznellik biçimini geliştiremez. Badiou bu nedenle felsefe etkinliğinden "felsefenin koşullarını yerine getirmesini" bekler. "Modern edebiyatı bilip incelemek, en yeni matematiği kavramaya çalışmak, sevgiyi koruyup düşünmek ve siyasal bir tasarının militanları olmak - filozof olmak isteyenlerin yerine getirmesi gereken asgari önkoşullar bunlardır işte."[35]

ÜÇÜNCÜ ADIM: KOMÜNİST HAREKETİN "ŞU ANDA VAROLAN ÖNKOŞULU"NA YÖNELİK BİR YAKLAŞMA GİRİŞİMİ

§34-Marx ve Nietzsche'den beri öznelliğin kurgulanışı/kurgu bozumuna dair o garip düşünce figürü aynen Marx ve Nietzsche'nin konusuna ait bir öğe olarak - yani kapitalist ya da nihilist bir toplumsallaşma biçiminin evrensel-tarihsel dinamiklerine ait, Marx ve Nietzsche'nin deyimiyle "kozmolojik değerlerin yitip gitmesi"ne ait bir öğe olarak- tespit edilebildiği ölçüde hem felsefenin hem de ideolojinin bir izleği haline getirildi.[36] Hardt/Negri'de biyo-politik bir imparatorluk olarak, Marksizmden esin alan başka söylemlerde "post-fordizm" olarak, gündelik ideolojik savaşımlarda "neo-liberal küreselleşme" olarak ve çağdaş felsefenin savaş alanında "post-modernlik" olarak geçen şey, bu kavramların arasındaki bütün farklara rağmen, bu "ilerleme"nin günümüzde geldiği konumu göstermektedir kuşkusuz. Bu konum son derece istikrarsız bir nitelik taşımaktadır. İlerlemenin dinamiği bunun sonucunda bir yandan daha büyük bir ivme kazanmıştır, ama öte yandan da çözündürücü etkisi derinleşmiş, yıkıcılığı artmıştır. Maddi ve maddi olmayan zenginlikleri yaratan üretici güçlerin aynı oranda yetkinleşmiş olması, bununla çelişmez.

§35-Eğer yukarıda son dönem maddeci felsefenin soykütüğüne bu kadar önem verdiysem de, bunun amacı, bu felsefenin Marx, Nietzsche ve Heidegger'in yaptıkları zorlu başlangıçlara ne kadar da bağımlı olduğunu ifşa etmek de-

gildi. Tersine amacım daha eski düşünürlerin gerçekleştirdiği felsefi buluşları, onlardan sonra gelen felsefenin ışığında ve tarihsel koşullarının bağlamında -yani bizim tarihsel koşullarımızın bağlamında- yeniden gerçekleştirmektir. Bu bakımdan Marx ve Engels'in devrim kuramına ait temel önermenin yinelenmesi -I 'de belirtildiği üzere- merkezi bir önem taşır. Marx ve Engels'e göre "şu andaki durumu ortadan kaldıran gerçek hareket[in] (...) şu anda varolan önkoşulu"nu sonunda oluşturulabilen öğe "dünya pazarı"ydı - sermayeye ya da "herhangi bir darkafalı doyum"a ulaşması engellenen ve "*salt* işçilerden oluşan böyle bir kitle"nin varoluşu ancak bu dünya pazarı sayesinde mümkündü. İçkin bir dönüşümün stratejik bir seçenek oluşturabilmesi bu koşula bağlıydı. Bu dönüşüm, komünizmin gerçekleştireceği bir "eylem"in içinde "bireylerin dünya-tarihsel varoluşu"nu, diğer bir deyişle bireylerin öznel olarak sarılabildiği, "dolaysız olarak dünya tarihiyle bağlantılı bir varoluşu" da beraberinde getirecekti. Biyo-politik imparatorluğun, böyle anlaşılan bir komünist eylem için tarihteki en geniş açılımı gerçekleştirmiş olduğu kuşkusuzdur.

§36-Gerçekten de Hardt/Negri, söz ettikleri çoklukların ve militanların öznelliğine tam da bu anlamdaki bir "dünya-tarihsel varoluş" atfederler ve tam da böylelikle biyo-politik imparatorluğun varlığını olumlamış olurlar: "O halde, bugün cumhuriyetçi olmak her şeyden önce İmparatorluk içinde, onun melez, değişken alanları üzerinde, mücadele etmek ve İmparatorluk karşısında kuruculuk görevini yerine getirmek anlamına gelir. Ve eklememiz gerekiyor ki, hınç ve nostaljiden kaynaklanan bütün tavırlara ve bütün ahlakçı tutumlara karşın, bu yeni emperyal alan yaratım ve özgürlük için daha büyük imkânlar sağlamaktadır. Çokluk, karşı-olma istenci ve özgürlük arzusuyla, öte tarafından çıkmak üzere İmparatorluğa yüklenmelidir." Marx'a başvurarak söylediklerine kesinlik kazandırırlar: "Biz tıpkı Marx'ın kapitalizmin kendinden önceki toplum biçimleri ve üretim tarzlarından daha iyi olduğunu vurguladığı anlamda İmparatorluğun daha iyi olduğunu iddia ediyoruz."[37] Bu ifadeler, Marx ve Engels'in kendi zamanlarında ancak diyalektik kurgusallığın cüppesine büründürerek dile getirebildiğini: yani komünizmin gerçekleştireceği eylemin kapitalist toplumsallaşmayla iç içe geçtiği, dolayısıyla da komünizmin kapitalizme karşıt olarak değil de onunla birlikte serpileceği konusunda söylenenlere yeni bir ışık tutar. Bu durumda kömünizmin eylemselliğini olanaklı kılan şey, sermaye sürecidir. Daha kesin bir deyişle ifade edilirse: Ancak stratejik olarak işbirlikçilik yapıldığı sürece, sermaye sürecini aşabilen bir pratik söz konusu olabilir.[38] "Sınıf düşmanı"nın rolünü betimleyen *Komünist Manifesto*'nun ilk bölümündeki (duyulmaması olanaksız) o hayran ses tonunun nedenini şimdi anlayabiliriz işte: "Kentsoyluluk [burjuvazi] üretim araçlarında, dolayısıyla toplumsal ilişkilerin bütününde durmaksızın devrim yapmadan varolamaz. (...) Yerleşik, küflenmiş ilişkilerin hepsi, üstlerine sinmiş bir sürü eski, saygın tasarımla, görüşle birlikte çözülüyor, yeni kurulanların hepsi kemikleşmeden eskiyor. Katı, kalıcı olan ne varsa buharlaşıyor, kutsal olan ne varsa çiğneniyor, sonunda insanlar kendi yaşama koşullarını, karşılıklı bağlarını ayık gözlerle görmeye zorlanıyor. (...) Kentsoyluluk üretim araçlarının hepsini hızla yetkinleştirerek, ulaştırmayı alabildiğine kolaylaştırarak bütün ulusları, en barbar olanları bile uygarlığın içine çekiyor." Nietzsche'nin, ilerleyen nihilizmi betimlerken benzer bir ses tonuna başvurması ve Heidegger'in, tekniğin ahlaksal anlamda yerilmesine karşı çıkarken birkaç kez Hölderlin'e ait "Nerede tehlike varsa, kurtuluş da yakındır" dizelerine başvurması, bir rastlantı değildir.[39]

§37-Daha Marx ve Engels, nesnel olanağın gerçeklenişini öznel eylemin müdahalesine bağlıyordu. Konuya varlıkbilimsel ve rastlantısal bir maddeciliğin ışığında bakıldığında bu görüş hâlâ, hatta radikal ölçüde daha da geçerlidir. Diyalektik kurgunun aşkın vaadine göre köken, tarihin sonunda yeniden ortaya çıkacaktır. Şimdi her şey, kendinden menkul o rastlantısal olagelmeye ve bu olagelmenin, kendi hakikatine sadık kalan bir öznellik tarafından olumlanmasına bağlıdır. Böylece, öznelliğin kurgulanışını/kurgu bozumunu ele alan kuramlarda görülen ek bir açıklama daha anlaşılır kılınmıştır: hedef, "öznesiz bir öznel" olarak hiçbir zaman kendilerini "nesne biçiminde" temsil edemeyenlere söz hakkını vermektir. Yukarıda geçen yerde Badiou şöyle devam eder: "Vakalara bağlı üst-belirlemeler, felaketler, devrimler, yenilikler, önemsizin önem kazanması - bütün bunlar taraf tutmanın gerçeklikteki tözü, savaşçının fırsatı, karar verme anını oluşturur. (...) Burada söz konusu olan, ne (bilimsel) nesnellik tarafından belirlenmiş, ne de (ideolojik) öznellik etkisi tarafından hapsedilmiş olan bir savaşçı figürü dahilinde olup biten yekpare bir düşünce sürecidir. İktisadın nesnel düzeni ya da öznenin devletçi düzeni aracılığıyla güvence aşılamaya çalışan bir reçetinin değil de taraf tutmanın yön verdiği bu süreç, üst-belirlemenin meydana geldiği yerde olanağa dönüşür."[40] Son olarak, "taraf tutmanın gerçeklikteki tözü" konusunun bir içkinlik sorunu olmadığını belirtmek kalıyor. Sorun, örgütlü özerkliğe ve toplumsal savaşımlar konusundaki işbirlikçiliğe ilişkin bir sorunudur. Ama bu tür bir maddecilikten henüz yeterince haber alamadık.

Çeviri: Nihat Ülner

DİPNOTLAR

1. Karl Marx/Friedrich Engels, MEW 3, s. 35 vd.

2. Kurgu bozumunun özgül olmayan kavramı ile bu kavramın özgül maddeci kullanımını birbirinden ayırt etmek için, özgül anlamdaki sözcük „kurgulanış/kurgu bozumu" biçiminde yazılmıştır.

3. Alain Badiou, *Manifest für die Philosophie*, Wien 1997, s. 22 vd.

4. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris 1994. Aynı yazar, *Sur la Philosophie*, Paris 1994. Bak. Toni Negri, *Anmerkungen über die Entwicklung des Denkens beim späten Althusser: Episteme* I, www.episteme.de, s. 1. Age.: Sebastian Reinfeldt/Richard Schwarz, *Eine ‚untergründige Strömung' im Denken des Politischen: Der aleatorische Materialismus von Louis Althusser.*

5. bak. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1954. „en uçtaki gericilik" ile „olağan gericilik" kavramları için bak. s. 10 vd., 160, 321, 327, 376; „Hiperdevrim" kavramı için bak. s. 249 vd, 253, 285 vd, 302 vd., 420 vd. Bu bağlamda belirleyici olan kavram, Nietzsche'nin „büyük siyaset" kavramıdır, age. S. 270–278. Polemik "sosyalist düşünceler" kavramıyla Nietzsche, kendisine ulaştığı kadarıyla işçi hareketinin düşüncelerini özetler...

6. Michael Hardt, Toni Negri, *Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatstheorie in der Postmodeme*, Berlin 1997, S. 150

7. ebd., S. 157. *archç* (Yunanca): başlangıç, sebep, ilke; bir şeyin geldiği yer, o şey hakkında bilgi edinmek için başvurulması gereken kaynak; aynı zamanda da

hakimiyet (*archein*: başlamak ve hükmetmek).

8. M. Foucault in: F. Ewald, *Pariser Gespräche*, Berlin 1989, S. 17 vd.

9. Özne, birey, kişi kavramlarından farklı olarak „tekillik" („tekillik") kavramı bakımından, tekil insan zaten her zaman (örneğin Heidegger'in varoluş sözcüğünü kullandığı anlamda) toplumsal olarak „dünyada-olma"nın belirleyiciliği altındadır. Bu türden bir tekilleşme biçimi birey/kolektif, öznellik/nesnellik, yalıtma/genellik, içsellik/dışsallık; örnek/tür gibi karşıtlıklarla kavranamaz.

10. *Der Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt 1977, S. 196. Kopuş [Ent-Bindung] için bak. Alain Badiou, *Über Metapolitik*, Zürich/Berlin 2003, s. 86.

11. Michael Hardt, Toni Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt 2002, s. 104 vd

12. age., s. 222 vd

13. bak. *Empire*, s. 76 vd., 375, 410 vd. Ayrıca bak. *Die Arbeit des Dionysos* ve aynı yazarlar: *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt 2004

14. Reel alta koyma [reelle Subsumtion] kavramı için bak. *Empire*, s. 39 vd. Heidegger'deki tekniğin küresel emperyalizmi kavramı için bak. *Holzwege*, Frankfurt 1950, s. 73, 109, 214

15. Karl Marx, Friedrich Engels, MEW 4, s. 475

16. Eğer disiplin halk ile bireylere dışarıdan dayatılırsa, denetim onların kendileriyle olan ilişkilerinde hüküm sürer. bak. G. Deleuze, *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften: Unterhandlungen 1970 - 1992*, Frankfurt 1993, s. 254 vd.

17. bak. *Empire*, s, 107 vd. Ayrıca T. Negri, *Eine ontologische Definition der Multitude*: Th. Atzert/J. Müller, *Kritik der Weltordnung*, Berlin 2003, s. 111 vd.

18. bak. P. Moroni, N. Balestrini, *Die Goldene Horde*, Berlin 2002, s. 29 vd, 79 vd. Ayrıca Steve Wright, *Den Himmel stürmen*, Berlin 2004.

19. *Empire*, s. 226. Post-modernlikteki hibritleştirme ile ayrım'ın [difference] işlevi için bak. age., s. 152 – 171 ve elbette ki *Anti-Ödipus*.

20. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt 1968, s. 96

21. MEW 4, s. 469 vd.

22. "Sınıfsızların sınıfı" kavramı için bak. *Anti-Ödipus*, s. 326 vd; azınlık kavramı için bak. Aynı yazarlar: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin 1992, 145 vd, 396 vd., 650vd; ayrıca G. Deleuze, *Kleine Schriften*, Berlin 1980, s. 27 vd. Ve elbette J. F. Lyotard, *Das Patchwork der Minderheiten*, Berlin 1977. Azınlık ile proletarya arasındaki bağlantıyı bizzat Deleuze/Guattari kuruyor: *Tausend Plateaus*, s. 653: „Azınlığın, farklı olanların erki ve evrensel bilinçleri için en iyi örnek, proletaryadır".

23. Yurtsuzlaştırma/yeniden-teritoryallaştırma ve kod çözme/yeniden kodlama kavramları Anti-Ödipus'tan beri Deleuze/Guattari'nin temel kavramlarındandır. Hem Marksist ekonomi eleştirisini („değerin değerlendirilmesi) hem de Nietzscheci-Heideggerci metafizik ve nihilizm eleştirisini („değerlerin düşüşü" ve "değerlerin altüst edilişi") birbirine bağladığı kavramsal araçtır. Eğer § 13'te Deleuze/Guattari'nin, Nietzscheci ya da Heideggerci Marksizminin yeni bir melezini yaratmanın ötesinde bir adım attıklarını öne sürüyorsam, nedeni budur.

24. *Über Metapolitik*, s. 77 vd.

25. *Kleine Schriften*, s. 27 vd.

26. M. Foucault, *Das Subjekt und die Macht*: H. Dreyfus/H. Rabinow, *Michel*

Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt, 1987, s. 245 vd.

27. bak. *Tausend Plateaus*, s. 471, 518 ve aynı yazarlar: *Was ist Philosophie?*, Frankfurt 2000, s. 114, 126 vd. 203, 208 vd, 260. Ayrıca bak. G. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, s. 205 vd., s. 277 - 288. Heidegger için bak. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, Frankfurt 1989; *Wozu Dichter?: Holzwege*, Frankfurt 1980, s. 265; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA 4*, Frankfurt 1981; *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 2003. Nietzsche için özellikle bak. *Also sprach Zarathustra*, KSA 4 ve Hölderlin için tabii ki bak. yapıtın tümü.

28. Bu konudaki ilk uslamlamaları için bak. Toni Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*; Negri burada (eleştirel olmakla birlikte) belirtik bir biçimde Heidegger'in devamında çoklukların bir "görüngübilimi" için çaba harcar. Bak. Toni Negri, *Time for Revolution*, London/New York 2003, s. 139 vd. "Militan" kavramının Almanya'daki yaygın kullanımı, Roman ve Anglo-Sakson dilleriyle kıyasla bir anlam daralmasını geçirmiştir ve şiddete dayalı bir pratiğe işaret eder. Badiou ve Hardt/Negri "militan"dan söz ederken, devrim sürecine kararlı biçimde katılsalar da mutlaka şiddete başvuran eylemcileri kastetmezler.

29. Alain Badiou, *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, s. 26 vd.

30. bak. dipnot 24.

31. bak. dipnot 10.

32. *Über Metapolitik*, s. 118. Sadık kalma kavramı için bak. Alain Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003.

33. Bu sorunsal konusunda bak. *Manifest für die Philosophie*, Wien 1997.

34. Bu bakımdan biyo-politik etkinlikten, "sitüasyonist etkinliğin" toplumsal olarak genelleşmiş bir biçimi de anlaşılabilir; Sitüasyonist Enternasyonal'in militanları daha kendi zamanlarında felsefenin, bilimin, sanatın ve sevginin devrimci bir bireşimini tasarlamışlardı. Bak. (nüve halinde) Guy Debord, *Rapport zur Konstruktion von Situationen*, Hamburg 1981, s. 72 vd. Bu militanlar hem kapitalizmin hem de nihilizmin aşılmasını hedefliyor ve Marx ile Nietzsche'nin bakış açılarını bir araya getirmeye çalışıyorlardı. Bak. Raoul Vaneigem, *Handbuch der Lebenskunst für die jüngeren Generationen*, Hamburg1980, s. 174 vd.

35. Alıntılayan: Peter Hallward, *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis 2003, s. 181.

36. Friedrich Nietzsche, KSA 13, s. 46 vd.

37. Hardt/Negri, age. s. 230 ve. s. 57. [Hardt/Negri, *İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları 2003 (beşinci basım), s. 232 ve s. 68. Türkçeye çeviren: Abdullah Yılmaz. Ayrıca bak. (Deleuze/Guattari'ye istinaden) s. 218.

38. Burada kullanıldığı biçimiyle işbirlikçilik kavramını Thomas Atzert'e borçluyum.

39. MEW 4, 464 vd. [Karl Marx/Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, İthaki Yayınları 2003, s. 75 vd. Türkçeye çeviren: Levent Kavas] Nietzsche aynı biçemde şöyle der: "Dinin suları kurumaya başlar ve geride bataklık ya da gölcükler bırakır; uluslar birbirine düşmanca bir tavır sergiler ve birbirini parçalamak için yanıp tutuşur. Ölçüsüz ve körü körüne faaliyet gösteren bilimler bütün sağlam inançları çözündürür; eğitim görmüş zümreler ve devletler o şaşalı ve tiksindirici para ekonomisinin içine çekilir. Dünya hiçbir zaman bu kadar dünyevi olmamıştır, sevgi ve iyi-yüreklilikten yana bu kadar fakirleşmemiştir. (...) Bir yüzyıldan beri bizi temelimizden sarsacak olaylara hazırlıklıyız; yıkılmaya ya da havaya uçmaya yönelik bu en derin modern eğilimin karşısına insanlar şimdi ulusal dev-

letin kurucu gücünü dikmeye kalkışıyorlarsa da, bu uzun bir zaman için genel güvensizliğin ve tehdidin çoğalmasından başka bir şey getirmeyecek." (Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, III. Stück, Abschnitt 4. Heidegger'in *Patmos* şiirindeki bu dizeye başvurmasıyla ilgili bak. örneğin *Einblick in das was ist*, Frankfurt 1994, s. 72.

40. age., s. 77 vd. Ayrıca bak. bu metindeki 23 ve 29.

Sinan Özbek

KÜLLÜK



Bulut

Marx ve din

Bora Erdağı

Bu çalışmada güncel bir tartışmaya değinilecektir. Marx ve Marksizm algılamalarının en çok üzerinde tartışılan konularından biri olan din konusu üzerinde durulacaktır. Elbette bazı kısıtlayıcı nedenlerden dolayı Marx'ın din eleştirisini temellendirdiği bazı önemli uğrakları burada açıklama olanağı bulamayacağız. Ancak bu uğraklar hak ettikleri derinlikte açıklanamayacak olsa da burada yine de bu uğrakların bir özeti sunulacaktır. Bu yüzden Hegel'in ve Hegel'in özellikle din yaklaşımını eleştiren Feuerbach'ın görüşleri kısaca özetlendikten sonra Marx'ın görüş ve eleştirilerine yer verilecektir.

HEGEL'İN DİN ANLAYIŞI

Hegel üzerine inceleme yapmış birçok çağdaş düşünür onun felsefi idealizminin ne derece çetrefilli olduğunu anlatıp durur. Ancak yine de aynı kişiler, Hegel'in ortaya koymaya çalıştığı parça-bütün ilişkisinin ve bu ilişkinin temellendirilişinin modern düşüncenin oluşumunda çok önemli bir kuruculuğa sahip olduğunu belirtmeden geçemezler. Hegel'in zorluğu onun diyalektiğinin bütünleşmeyi yani varlık-hiçlik arasındaki oluşu açıklamak için kullandığı mantığının doğasından kaynaklanır. Hegel, Kant'ın ifadesiyle, felsefe yapmayı kavramlarla olanaklı görür ve bu kavramlarında varlığının oluşmasını ancak onların akılsal olan gerçeğin içinden geçerek temellendirilebileceğini düşünür. Bu bağlamda Hegel, bütün çalışmalarında tarihe, deneyimsel olana büyük önem verir ve gizemsel olan düşünüşleri terk eder.[1]

Hegel ilk dönem çalışmalarında özellikle Hıristiyanlık ve İsa'nın yaşamı üzerine yoğunlaşır. Onun bu yoğunlaşması bir süre sonra Hegel'i Kant eleştirisine yöneltir. Çünkü Hegel'e göre din Kant'ın epistemolojisinin vaaz ettiği üzere önce aklın sınırları dışına sürülmüş daha sonra da aklın kendisi dinin boşalttığı bu alanı yine aklın yardımıyla doldurmaya çalışmıştır. Kant'ın "Salt Aklın Sınırları İçindeki Din" adlı eseri gerçekte Hegel'e göre boş, içeriksiz ve tam da bu nedenlerle işlevsizdir. Hegel bu eleştirisini daha sonra Kant'ın bütün felsefesine yayacaktır.[2]

Hegel'in 1795'te yazdığı ilk çalışması "İsa'nın Yaşamı" üzerinedir. Hegel'in henüz Kantçı ahlaka olan hayranlığının devam ettiği için bu çalışmada İsa, Kantçı

ahlakı somutluyan kişi olarak gösterilmiştir. Çünkü İsa kendi bireyselliğine vurgu yapmış hatta bu yüzden de Yahudilerce kabul görmemişti. İsa kendisini onların kurtarıcısı, bir başka ifadeyle Tanrının elçisi olarak ikna etmek isterken amacı hem onların zorlamalarından kurtulmak hem de onları "kutsal ruh"la ilişkilenirken herhangi bir aracıya ihtiyaçları olmadığına ikna etmekti. Ancak Hegel'e göre, İsa'nın havarileri ve daha sonrasındaki gelişmeler, Hıristiyanlık ve İsa'nın kişiliği göz önünde bulundurulduğunda olumsuz bir noktaya ulaşmıştır. Kilise ve onun dogmaları, her şeyden önce bu kurumların iktidarla olan ilişkileri İsa'nın ortaya koyduğu ahlaki ve bütünsel hayata ters düşmüştür. Hegel "Hıristiyan Dininin Olumluluğu" (1795-6; 1798-9) adlı çalışmasında bu görüş ve eleştirilerini daha da derinleştirme imkânı bulmuştur. Hegel, "Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı"(1800) adlı çalışmasında Yahudiliğin Tanrı inancını "efendi- köle ilişkisini" çağrıştırmakta olduğu için, Kant'ın yasa ve ödevinin ise tutku ve dürtüden sıyrılmış olduğu için eleştirir. Hegel'e göre, "İsa hem Yahudi yasalcılığının, hem de Kantçı ahlakçılığın üzerine yükselmektedir" (Copleston 1985: 14). Hıristiyanlığın İsa'dan sonraki gelişmesi, insanın gerçek sevgisinden yabancılaşmasıdır. Hegel, Mutlak sonsuz yaşam olarak sevgiyi bu yaşamın birliği olarak görür. Yani O'na göre İsa, insan ve Tanrı, sonlu ve sonsuz arasındaki uçurumu yenmek için savaşır. Hegel her şeyden önce karşıtlıkların üstesinden gelmek için uğraşır. Felsefe, zaten bu karşıtlıkların yenilmesinin nasıl mümkün olduğunu gösterirse amacına ulaşır. Ancak Hegel bunu yine de şimdilik dinin başarabileceği düşünür. "Fichte ve Schelling Dizgelerinin Ayrımı" (1801) üzerine yaptığı çalışmada özdeşliğin kavranılış biçimlerini inceleme imkânı bulur ve bu çalışmanın ona kazancı, şimdiye kadar dinin yapmayı başardığı bütünleştirme faaliyetini artık felsefenin yapabileceği bir yolu bulmasıdır. Bu kavrama, anlama yöntemi idealist diyalektiğin ta kendisidir. Hegel "Jena Dersleri" boyunca bu yöntemini iyice temellendirme şansı bulur. O'na göre felsefenin konusu Mutlak'tır ve Mutlak bütünlük olgusallıktır, evrenin kendisidir. Mutlak "kendisinin oluş sürecidir, ereğini amacı olarak ön gerektiren ve ereğine başlangıcı ve ereği yoluyla somut ya da edimsel olmaktadır" (Hegel'den aktaran: Copleston 1985: 21). Aristoteles'te olduğu gibi Tanrı, kendini-Düşünen-Düşünce'dir. Ancak bir farkla, Aristoteles için Tanrı, dünyaya dayanmayan bir özbilinçken, Hegel için Tanrı, aşkın bir olgusallık değil daha çok evrenin kendine ilişkin bilgisidir. İşte bütün bunlardan dolayı Copleston'a göre Hegel "Mutlak"ın yaşamını kurmaya çalıştığı bir felsefi özdeşliği temellendirmeye çalışır.

Öte yandan Taylor'a göre Hegel'in felsefesi üzerine olduğu kadar din anlayışı üzerine de bir uzlaşma kaydetmek zordur. Çünkü şimdiye kadar kaydedilen çalışmaların bir kısmı Hegel'i "teist" bir kısmı da "doğalcı-ateist" olarak görmüşlerdir. Bu, gerçekte onyedinci yüzyıl metafizikcisi Spinoza'nın durumuna çok benzemektedir. Spinoza'da kendi çağında benzer bir ikilem içinde tanınmıştır. Hegel, Spinoza'nın bütünlük anlayışını almışsa da onun felsefesine diyalektik bir konumlandırma yaparak bambaşka bir felsefi sonuca, bütünlüğe ulaştırır. Fakat din konusunda ortaya çıkan tablo yine de onları birbirine yaklaştırır. Kojéve ise "Tinin Fenomenolojisi"nden hareketle Hegel'i çok farklı bir yere oturtur.[3] Kojéve'in açık ifadesi şöyledir: "Hegel'e göre –Marksçı dille söylemek gerekirse-, Din, ancak, *gerçek* bir altyapıya bağlı olarak ortaya çıkan ve var olan bir ideolojik üstyapıdır. Felsefenin olduğu kadar Dinin de dayanağı olan bu altyapı, tümel (evrensel) tarih boyunca gerçekleştirilmiş olan insanal *Eylemler* topluluğundan başka bir şey değildir ve bu Tarih içinde ve bu Tarihle İnsan, doğal Dünyadan özce farklı ve özgül

olarak *insanal* bir *Dünyalar* dizisini yaratmıştır. Dinsel ve felsefi ideolojilerde yansıyanlar, işte bu toplumsal Dünyalardır" (Kojéve 2001: 35). Kojéve göre, Hegel Tinin Fenomenolojisi'nde dinin içeriğini maddi olandan koparark betimlemez ve sanıldığı gibi tarihin sonu olarak gördüğü "Hıristiyan- Germen" dünyasını kör bir inançla yüceltmez. Onun böyle düşünmek için tarihten alabileceği yeterince veri vardır. Ayrıca Hegel entelektüel açıdan çok zengin bir birikime sahiptir. Bu birikimi hem "Din Felsefesi Üzerine Dersler" hem de "Tarih Felsefesi Üzerine Dersler"i incelendiğinde tekrar çok rahatlıkla tespit edilecektir.[4]

FEUERBACH'IN DİN ANLAYIŞI

Morris'e göre, Marx'ın gençlik dönemi eserleri dışında, Hegel fenomenolojisinin 1830'lu yıllar ve 1840'lı yılların ortasına kadar önemli bir eleştirisini yapmayı beceren tek kişi vardır. O da Feuerbach'tır. Onun "Hıristiyanlığın Özü" (1841) adlı çalışması daha önceleri Feuerbach'ın Hegel'e karşı açtığı eleştirinin ve "kopuş"un daha sağlam bağlarla temellenmesini sağlamıştır. Morris'in bu tespiti birçok ondokuzuncu yüzyıl Alman felsefe tarihçisi tarafından da kabul görülür. Breckman'ın genç Hegelciler üzerine yaptığı çalışmasında Feuerbach'ın Hıristiyanlığın Özü'ndeki çabası şöyle formüle edilir: "'İnsan'dan Hıristiyanlığı ayırmak ve böylece Hıristiyan inancının çarpıtıcı etkilerinden politik, sivil ve toplumsal yaşamı özgürleştirmek Feuerbach'ın 1841'de kendisi tarafından ortaya konan *magnus opus*'undaki (büyük yapıtındaki) merkezi hedeflerinden birisiydi" (Breckmann 2001: 90).

Feuerbach, Hegel sonrası felsefenin Almanya'daki en önemli figürlerindendir. Onun genç Hegelciler olarak adlandırılan grup üzerinde etkisi büyüktür. Löwith'e göre de Feuerbach diğer Alman idealistleri gibi çalışmalarına Protestan teolojisi ile başlar. O, yirmi dört yaşına ulaştığında mantık, metafizik ve özellikle Hegel'in din felsefesini iyice anlamış, bu da kendisi için "devrimci bir dönüşüm"e neden olacak felsefi bir tartışmaya girmesini sağlamıştır. Hegelci felsefeye çeşitli eleştiriler getirmiştir. "Hegelci felsefe son mültecidir, son akılcı teolojinin destekçisidir... Katolik teologlar Protestanlıkla savaşmak için Aristotelescilerin *de facto*'su oldular, şimdi bu yüzden Protestan teologlar ateizmle savaşmak için Hegelcilerin *de jure*'u olmalıdır" (Feuerbach'tan aktaran: Löwith 1969: 77). Yani Feuerbach'a göre Hegelci felsefe ancak materyalist ve antropolojik bir eleştiri ile kendi ayakları üzerinde durabilir. Daha açıkçası bu felsefenin dünyada kendini gerçekleştirmesi sağlamak bu eleştiri ile olanaklıdır. "Feuerbach'ın radikal dönüşümünün bir adım sonraki sonucu politikaya ve dine doğru değiştirilmiş felsefi niteliklerdir. Felsefenin kendisi din ve aynı zamanda, geçmişin dininin yerine geçen politik dünya görüşünün bir türü olarak politikadır" (Löwith 1969: 81).[5]

Morris'e göre Feuerbach'ın iddiası Hegel felsefesinin maskelenmiş teolojik yanlarını açığa kavuşturmaktadır. Feuerbach kendisinden "idealist" bir düşünür diye söz edilmesinden rahatsız olmaz. Ancak yine de onun felsefesi materyalist bir içerikten hareketle temellendirildiğinden Hegel felsefesi ile karşıtlık içinde görünür. O daha önce birçok kere denenmiş materyalist bir anlayışının "madde"sini metafiziğin "kavram"ına karşıt olarak ortaya koyar.

Feuerbach'ın "Hıristiyanlığın Özü" çalışması, birinci bölümünde dinin özü üzerine, ikinci bölümünde Hıristiyanlık eleştirisi üzerine düşünceler içerir. Feuerbach birinci bölümde insanı hayvandan ayıran özelliğin din olduğunu savlar. İnsan

öz-bilince sahiptir. İnsanın kendisi "akıl-irade-sevgi"dir. Onlarsız insan bir hiçtir. Feuerbach'a göre insanı doğadan koparan idealizmler ya da metafizikler insanı gerçek, duyarlı ve maddi varlığından sıyırır ve bunun sonucunda insanı bir hiçe indirgemiş olurlar. Çünkü insan egosu içinde kendisini tümele ulaştırır ancak o, sonsuzun bilincine sonsuzu algılayan bir düşünüş içerisinde ulaşabilir. Feuerbach'a göre insan o halde "ikili bir hayat"a sahiptir. Bu ikili hayattın bir ucunda maddi yaşamın kendisi ve bağımlılık varken diğer ucunda öz-bilince sahip ve bu anlamıyla kendini gerçekleştiren insan vardır. Hegel'de de insanın konumu benzer bir durumdadır. Ancak bir farkla, Feuerbach'a göre insan Hegel Tin ile insanın "öz"ünün yerini değiştirmiştir. Yani sanıldığının aksine Marx değil Feuerbach'tır Hegel'in felsefesini tersine çeviren.[6]

Feuerbach'ın insanın özü kavramlaştırması onun bütün felsefi hesaplaşmalarının içinde yer alır. Feuerbach'ın Hıristiyanlığın Özü'nde ortaya koyduğu din eleştirisi birkaç başlıkta şöyle özetlenebilir. i) Feuerbach'a göre insanın özü ile öz-bilinci birbiriyle özdeştir. Bu yüzden akıl-irade-sevgi insanın kendini gerçekleştirmesinin olanağını sunar ama insan genelde bu kendini gerçekleştirmenin sonucu olarak, kendi doğasından uzaklaştığını sanır. İşte bu sanı Feuerbach'a göre, insanın ilahi olanla insani olan arasındaki ayrımından hareketle düşünülmüş hayali bir ayrımdır. Morris'e göre Feuerbach bu ayrımı ortadan kaldırabilecek yeterli bir çaba ortaya koyamamıştır. ii) Feuerbach Tanrıyı her zaman bir sevgi Tanrısı olarak betimler. Bunu iki nedenden dolayı yapar. Birincisi kendi çağında yaşanıldığını düşündüğü çürümeye karşı bir tavır olarak[7], ikincisi insanların kendi psişik yetersizliklerini Tanrıya atfederek onu ters bir ilişki içinde görmeye zorlanmaları karşı bir tavır olarak bunu yapar. iii) Feuerbach'a göre din, aklın bir rüyasıdır ve rüyalarda gerçektir, önemli olan dinin gerçek olan özünün farkına varmaktır ve bunu hayata geçirmektir. Dinin ya da teolojinin ya da insanın gerçek özünün hayalinin somutlaştırılabilmesi, gerçekleştirilmesi için antropolojinin verilerine ihtiyaç vardır, dinin kendini "öbür alemde" değil bu alemde gerçekleştirebilmesi için en azından buna ihtiyacı vardır.[8]

Feuerbach'ın "kaba" materyalist din eleştirisi hümanist niteliklerle doludur. Onun idealist felsefelere, özellikle de Hegel'e getirdiği eleştiriler dinin idealist sunumlarına karşı olsa da felsefi açıdan ampirizmi yeterince temellendiremez. Feuerbach'ın insanın özünü ya da dinin özünü betimlerken kullandığı şiirsel anlatımlar çoğu zaman onu sınırlandırmış ve sevgi Tanrısına onu ulaştırmıştır. Ancak Feuerbach'ın çabası, kendi felsefi özgünlüğü açısından köktenci bir eleştiriye dönüşmemiş olsa da bu çalışma açısından iki noktada önemlidir. Birincisi Marx'ın tarihsel materyalist yöntemi geliştirmesinin önünü açmış olması açısından, ikincisi eleştirilerinde dini inanç ve teoloji yerine, *ethos* ve hümanizmi korumayı becerebilmiş olmasıdır. Feuerbach'ın bu tarz din eleştirisi, daha sonraları Marx'ın bazı ardılları tarafından yeniden ele alınmıştır. [9]

MARX VE DİN ELEŞTİRİSİ

Hegel ve Feuerbach'ın din anlayışları ile Hıristiyanlık üzerine eleştirileri kısaca yukarıda özetlendi. Bu özete ilave olarak şu da zorunlu olarak belirtilmelidir. Almanya ondokuzuncu yüzyılda sadece entelektüel gelişmeler gösteren bir ülke değildir. Bütün bu tartışmaların tarihsel yani somut gerekçeleri vardır. Kant'ın kendi

çağını "eleştiri çağı" olarak belirlemesinin gerçek nedenlerinden biri, Alman devlet ve düşüncesinin, Fransız, İngiliz devlet ve düşüncelerinin karşısında yeterince somut insani gelişmeler gösterecek araçlardan yoksun kalmasıdır. Bu noktadan Almanya'ya bakıldığında, uluslararası ilişkiler açısından Almanya emperyal süreci geriden izlediği, daha çok kimlik ve ulusal birliğini sağlamak için kendi içine kapandığı, bu kapanışında içsel ve köktenci eleştiriler doğurduğu çok rahatlıkla tespit edilebilir.[10] Marx'ın ifadesiyle Almanlar, Fransızların ve İngilizlerin pratik olarak yaşama geçirdikleri üzerine sadece spekülatif olarak düşünce üretmektedir. Yani Almanya'nın gerçek yaşamı idealizm tarafından teslim alınmış ve melankolik düşüncelerle doldurulmuştur.[11] Bu yüzden Marx, Almanya kendi trajedisini yaşamak için korkak ve ürkek adımlar atmaktan vazgeçmelidir, diye uyarıda bulunur. Böylesi bir tarihsel ortamın içinden Marx'a bakmak ve onun din eleştirisini özellikle ilk dönem eserlerinden hareketle kronolojik olarak betimlemeye çalışmak ilk etapta yararlı olacaktır.

Marx bir genç Hegelci olan Bruno Bauer'in danışmanlığında hazırladığı doktora tezinde Demokritos ve Epiküros'un doğa anlayışlarını karşılaştırmanın yanı sıra Hegel felsefesinin kurgusal yanını kavramaya çalışır ve kavradıkça da eleştirmeye başlar. Ona göre maddi dünyanın ayrıntılarını kurgusal düşünce kavramakta zorlanır. Gassendi bile bunu becerememiştir. O, Epiküros'un felsefesini geliştirmek ya da kavramak bir yana kendi için bir temel dayanak olarak tutmuş ve bu yüzden de özgünlüğü yakalayamamıştır. Peki nedir Epiküros'un felsefesini bu derece önemli kılan? Marx bu soruyu Epiküros'un ve Prometheus'un sözlerine baş vurarak (sırasıyla) şöyle cevaplıyor: "'Dinsiz olan, halkın tanrılarını kovan değil, tanrılara halkın düşüncelerini yükleyenlerdir'. 'Açıkçası tanrılardan nefret ediyorum'" (Marx-Engels 2002: 9). Marx'ın bu sözleri, eğer Feuerbach'ın "Hıristiyanlığın Özü" çalışması ile eş zamanlı ortaya çıkmış olmasaydı, Feuerbach'ın çalışmasından alıntılanmış olarak düşünülebilinirdi. Açıkça Feuerbach'ın din eleştirisinin izleri burada çok kolaylıkla görebilirdi. Marx'ın burada getirdiği eleştiri, dinin ve dolayısıyla kilisenin Alman düşüncesinde yaratmış olduğu içeriksiz hayatı odağına almaktır. Çünkü Alman idealizmi ve Alman hayatı maddi olanın gerçek varoluşunu kavramak yerine onu ulvi ya da daha değerli gördüğü bilinçsel faaliyetler için ıskalamayı tercih etmektedir. Oysa özgürlük ya da hayat ancak ve ancak bu düşünüşün hayali aleminin kutsiliğini bozmakla gerçekleşebilir. Komünist Manifesto'ta Marx bunu "büyüsü bozulmuş dünya" olarak belirlemekten çekinmeyecektir.

Marx Almanya'da yaşadığı dönemde uzun bir süre genç Hegelciler ile birlikte hareket etmiştir. Bu açıdan o da o zaman yaygın olarak gazete ve dergiler üzerinden gerçekleştirilen çeşitli tartışmalara katılmış ve makaleler yayımlamıştır. Bu makalelerinden birinde, dinin devletin temeli olduğu ve insanın salt duyumsal olmanın üstüne çıkışını da din ile gerçekleştirdiği yorumuna karşı çıkar. Çünkü yazar (Hermes), Marx'a göre daha baştan bir hata yapmaktadır. Bu hatası da "üç paralık magazin bilgisinden" kaynaklanmaktadır. Yazar'a göre, fetişizm sadece bir duyusal arzudur ve arzunun üstüne çıkmak gerekmektedir. Bu anlamıyla insan hayvan düzeyinden ancak duyusal arzuların üstüne çıkmakla kurtulur. Marx tam da burada, insanın *hayvanlara tapması* inancının neden insanı üstün kılan bir özellik olsun ki diye sorar. Marx'a göre, yazarın temel hatası, "tarihi, baş aşağı anlamda ortaya koyuyor" olması dolayısıyla "doğru olanın tam tersi" olduğunu göremiyor olmasıdır. Çünkü yazar iddialarını tarihsel olarak bazı bağlamlarla temellendirmeye

çalışıyor, antik Yunan'ın yıkılışını dinden insanların ve bilimlerinin uzaklaşması olarak görüyor. Bu da Marx'ın tespitinin doğrulanmasına neden oluyor, çünkü antik Yunan dinsel bir uzaklaşma olmasaydı da yıkılmayacak mıydı?

Marx bu tartışmasını bilimsel araştırmanın, felsefenin ve gerçek devletin ne olduğu konusundaki görüşlerini açıklayarak bir miktar daha açıklığa kavuşturuyor ve diyor ki, ne filozof "mantar biter gibi" biter ne de felsefe kendinden menkul bir şekilde kendi içinde kendini açıklayabilir. "Çünkü her gerçek felsefe çağının zihinsel özüdür; felsefenin, tözüyle yalnızca içsel olarak değil, görünüşüyle dışsal olarak da çağının gerçek dünyasıyla ilişkiye gireceği ve onunla karşılıklı etkileşim içinde olacağı günler, zorunlu olarak gelecektir. O zaman felsefe, başka belirli sistemlerin karşısında belirli bir sistem olmaktan çıkacak, dünyanın karşısında genel felsefe olacak, güncel dünyanın felsefesi olacaktır" (Marx-Engels 2002: 24). Din genel olarak felsefenin bu durumunu bildiği için onunla ile polemik içine girer. Marx'a göre din ile felsefenin yolları belirgin bir şekilde ayrıdır. "Siz [dinsel anlayış] incelemeden konuşuyorsunuz, o[felsefe] inceledikten sonra konuşuyor; siz küfrediyorsunuz, o öğretiyor; siz yerleri gökleri vaat ediyorsunuz, o yalnızca gerçeği vaat ediyor; siz, sizin inancınıza inanılsın istiyorsunuz, o kendi sonuçlarına inanılmasını istiyor, kuşkuyla incelemeyi istiyor; siz korkutuyorsunuz, o dindiriyor" (Marx-Engels 2002: 27). Marx açıkça tartışması açısından dinin gizemleştirici bütün faaliyetlerine karşı felsefeyi bir silahmış gibi kullanıyor. Çünkü felsefe yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere hayatın gerçek sorunları ile yüzleşme cesaretini gösterecek araçların tek sahibidir.

Marx'a göre dinsel bir devlet her yerde teokratiktir, dolayısıyla din ancak böyle bir devlette otoriteye, iktidara koşulsuz bir teslim olmayı gerektirecektir. Bu felsefenin insan haklarını yorumlayıp öne çıkarmasını, bu verilerin bir devletini onaylayacaktır, oysa yazar (Hermes) tam anlamıyla bunu görmezlikten gelmektedir. Ayrıca yazarın örnek olarak gösterdiği Hıristiyanlık devlet ile kiliseyi birbirinden ayırmış ve bir çok farklı siyasal yapılarla ortak çatının altında yaşamaktadır. Yani yazar kendi görüşlerini temellendirmek için ısrarla kendi argümanlarının bile gerçek yapısını gözden kaçırmaktadır. Marx'a göre, "Modern felsefe, Herakleitos ve Aristoteles'in başlattıkları işe devam etmekten başka bir şey yapmadı. Yani siz modern felsefenin aklına karşı değil de aklın her zaman yeni olan felsefesine karşı polemik yapıyorsunuz" (Marx-Engels 2002: 32).

Marx din üzerine bir başka tartışmasını Bruno Bauer ile yapar. *Deutsch-Französische Jahrbucher*'de "Yahudi Sorunu" başlığı altında yayımladığı makalesinde Alman Yahudilerinin istediği yurttaş olarak politik özgürleşme taleplerinin Bauer'ce nasıl kavrandığını gösterir ve bu kavrayışın neden yanlış olduğunu temellendirir. Bauer Yahudilerin özgürleşme taleplerini, Almanya'da hiç kimsenin özgür olmadığı ve bu talebin egoistce olduğu için geri çevrilmesini ister. Ona göre Yahudilerin özgürleşmesi Hıristiyan devletin özgürleşmesinden geçer, ancak Yahudinin ve özgürleştirilmesi gereken Hıristiyan devletin *doğasından* bahsetmeden bunu anlatır. Bauer yurttaşsal özgürleşme için Yahudilerin dinini bırakmasını ister. Marx, Bauer'e bütün bu isteklerini nasıl bir gerekçeye dayandırdığını sorar ve Bauer'in eleştirisini teolojik sınırlar içinde görür. "Sorun şu: *Tamamlanmış* bir politik özgürleşmenin dinle ilişkisi nedir? Tamamlanmış bir politik özgürleşmenin olduğu ülkede dinin yalnızca *varlığını* değil, aynı zamanda onun yaşam *dolu, canlı* varlığını buluruz, ki bu, dinin varlığının devletin varlığıyla çelişmediğinin kanıtıdır. Ama bu durumda dinin varlığı bir eksikliğin varlığı olduğundan, bu ek-

şikliğin kaynağı yalnızca bizzat devletin özünde aranabilir. Din artık bizim için *neden* değil, tersine yalnızca dünyasal sınırlılığın *fenomeni* olarak söz konusudur" (Marx 1997: 14). Marx'ın Yahudi sorununa ilişkin iki temel açıklaması vardır. Bunlardan birincisi modern devletin ortaya koymuş olduğu sekülerleşmiş hukuksal yapının gerçekte dinden çelişkisiz bir özgürleşme olmadığıdır. Yani Aydınlanmanın din ile olan ilişkisi tamamlanmış gerçek bir eleştiri değildir. İkincisi dinden özgürleşmek kamu hukukundan özel hukuk alanına dini sürerek ya da devletten dini uzaklaştırarak mümkün olmayacaktır. Bu tür bir politik özgürleşme de zaten gerçek bir politik özgürleşme değildir. Çünkü feodal toplumun vücut bulduğu egoist insan, modern devlet tarafından insan hakları çerçevesi içinde tanınır. İnsanın bu tanınması ve özgürlüğü gerçekte "tinsel ve maddi öğelerin dizginsiz deviniminin tanınışıdır. İnsan bu yüzden dinden kurtulmuş olmaz, dinsel özgürlük kazanır. Mülkiyetten kurtulmuş olmaz, mülk sahibi olma özgürlüğü kazanır. Zanaatın egoizminden kurtulmuş olmaz, zanaat özgürlüğü kazanır" (Marx 1997: 40).

Marx temel olarak "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" adlı çalışmasına kadar, genç Hegelciler gibi siyaset ve din eleştirileri yapmayı sürdürmüştür. Marx'ın dine karşı geliştirdiği eleştirisi yalnızca içinde bulunduğu entelektüel ortamın ilgileri ile sınırlı kalmamıştır. Marx bu eleştirilerini felsefe adına yapmaktan daha ziyade, çağının gerçekliğini ve bu varolan gerçekliğin değiştirilmesi konusunda geliştirmiştir. Bu da onun felsefenin kendisini bir düşünme yolu olarak, kaba biçimiyle aracı olarak görmesini sağlamıştır. İşte tam da bu yüzden Marx, genç Hegelciler ile olan bağlarını kısa süre sonra koparmaya başlamıştır. Marx'ın "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi"nin "Önsöz"ündeki ilk cümlesi şudur: "Almanya için *dinin eleştirisi* esas olarak sona erdi, ve dinin eleştirisi tüm eleştirinin başlangıç koşuludur" (Marx-Engels 2002: 34). Yani Marx'a göre din-dışı bir eleştiri maddi hayatın ilişkilerinin "bir yansıması" olarak dinin ortaya çıktığını gönül rahatlığıyla ilan edebilir. Çünkü insanı yaratan din olsaydı insan gerçek varlığını yitirmiş olurdu, oysa dini yaratan insan olduğunda insanın gerçek varlığına hak ettiği değeri vermenin olanağı açılmış olur. Kaldı ki din olgunlaşmamış, kendini yitirmiş bir insanın öz-bilincidir ve bu anlamıyla insanın dünyasının tersine çevrilmiş bir "dünya-bilinci"dir. Marx'a göre "din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun manevi *point d'honneur*'u (onur sorunu-ç.), çoşkunluğu, ahlaki bakımından onaylanması, törensel bütünleyicisi, avuncu ve aklanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün *düşsel gerçekleşmesidir*, çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir" (Marx-Engels 2002: 35).

Marx'ın şimdiye kadar din konusunda söylediklerine bakılırsa kendi içinde tutarlı bir eleştirinin şekillenmeye başladığı söylenebilir. Çünkü Marx ondokuzuncu yüzyıl Avrupasında Alman dünyasının sıkıntılarını aşmasının yolunu felsefenin "insan haklarını", "aklı", "eleştiri"yi ve "dünyevi olan hayatın gerçek ayrıntıları"nı ıskalamayan bir devlet anlayışıyla çözülebileceğini düşünür. Felsefenin görevi böyle bir çabayı olgunlaştıracak "maddi temellerin organizasyonu"nu sağlayabilmektir. Oysa bir kısım yazarların doğrudan din üzerinden geliştirdikleri eleştiriler, İsa'nın ya da Hıristiyanlığın dogmatik düşüncelerini terk etmezler. Marx'a göre teorik veya spekülatif ya da kurgusal olanın deneyime yer açmadan, Fransa'nın ya da İngiltere'nin ulaştığı "ulusal birlik" ve "zenginlikler"e ulaşılabileceğini savunması gerçek açlığın hem "dışavurumu" hem de *protesto*sudur. Bu yüzden din, "kalbi olmayan bir dünyanın ruhudur." Marx pek haklı olarak isim vermeden genç Hegelcilerin din eleştirisini yetersiz bulur ve kendi eleştirisini "*tohum olarak, halesi*

din olan *bu gözyaşları vadisinin eleştirisi*" olarak adlandırır. Çünkü artık dinin birleştirici ruhunu göreve çağıranlar ya da onun varolan iktidarını korumak isteyenler karşısında maddi hayatın gerçeklerini savunmak, yani; "cennetin eleştirisi[ni] yeryüzünün eleştirisine, *dinin eleştirisi[ni] hukukun eleştirisine*, tanrıbilimin eleştirisi[ni] *politikanın eleştirisine*" dönüştürmek gerekir. Marx'da bunu yapar. Ona göre felsefenin tarihe karşı görevi, kurgusal felsefe ve din yoluyla gerçekleşen "yabancılaşmanın maskesi"ni indirmektir. Elbette böyle bir görevin silahı haline dönen eleştiri artık dinsel dogmaları çürütmekle uğraşmaz, onu yok etmek de ister. Bu eleştirinin karşısında düşmanlarının aidiyetlerinin hiçbir şekilde önemi yoktur. Çünkü kavga da aslolan "vurmaktır"(Marx-Engels 2002: 34-38).

Marx'a göre Alman *statu quo*'su *ancien regime*'i ve eski rejim de modern devletin açıklarını kapatarak birbirlerini idare etmektedirler. Oysaki modern halkların eski rejime karşı verdikleri savaş onları trajik kılmıştır, onların bu savaşı kişisel yanlışların düzeltilmesi üzerine değildir, "evrensel tarihsel bir yanlışı" düzeltmek üzerinedir. Böylece Almanya'da dinin eleştirisini, Marx'ın yaptığının dışında savunmak, varolan düzenin otoritesinin genişlemesini savunmaktır. Bunu Marx bir komedi olarak tespit eder. Çünkü trajedinin tekrarı ancak bir komedidir.

Marx'a göre "Almanya'daki *pratik* siyasal partinin" felsefenin gerçekleştirilmesine karşı çıkması şimdiye kadar ortaya konanları desteklemektedir. Çünkü o iki şeyden muzdariptir. Birincisi gerçek bir isteğe sahip değildir. İkincisi tarihsel açıdan ufku dardır, çünkü o kendisin geleneksel dünyanın tamamlayıcısı olarak görememektedir. "*Gerçek yaşam tohumlarından* başlamamızı istiyorsunuz, ama Alman halkının *gerçek yaşam tohumunun* bugüne değin yalnızca kafatasının içinde bulunan beyninde çoğaldığını unutuyorsunuz. Kısacası *felsefeyi gerçekleştirmeden ortadan kaldıramazsınız* (Marx-Engels 2002: 41-42)." Yani bütün bunların özcesi Almanlar başka ulusların yaptıklarını ancak düşünebildiler, onların teorik bilinçleri olmakla yetindiler. Marx buna "ancak olanaklı olan tek araçla", *pratik* ile başkaldırmayı önerir. Çünkü dinin eleştirisi insanı aşağılanmış, köleleştirilmiş ve bir "köpek gibi" hor görülmüş olmaktan kurtarır. Yani onun kendisi için en yüce varlığı kendisi yapar. Marx, Alman tarihinin en devrimci tutumunun reformasyon olduğunu ve bunun papazın kafasında gerçekleştiğini ifade eder. Şimdi olanlarda filozofun kafasında gerçekleşmektedir. Oysa Marx devrimin maddi temellere gereksinimi olduğunu ve ancak o maddi temeller içinde köklü gereksinimlerin dönüştürebileceğini iddia eder. Yani dinin eleştirisinin hukuk eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisinin politika eleştirisine dönüşmesi materyalist bir tarih anlayışının ufku gereğidir.

Marx, doğrudan dinin kendisinin ve genç Hegelcilerin geliştirdiği din eleştirilerinin "mistifikasyoncu" yanlarının devlet, hukuk ve politika felsefelerindeki yansımalarını eleştirmeyi "Kutsal Aile"de sürdürür. Marx bu kitabının alt başlığını "Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi" şeklinde koyar. Buradan da çok açık olarak anlaşılacağı üzere Hegel sonrası ortaya çıkan felsefi eleştiriyi yetersiz bulmaktadır. Çünkü yaklaşık on yüzyıldan beri felsefe ile metafizik karşıtlaşması giderek daha da artmıştır. Bu karşıtlık onyedinci yüzyıl metafizikçilerinin ondokuzuncu yüzyıl kurgusal Alman felsefesininde kendine yer edinmesi ile de doruğa çıkmıştır. Ancak onsekizinci yüzyılda gelişmiş olan Fransız ve İngiliz materyalist görüşleri metafiziğin bu kalkışmasına bir çok açıdan savaş açmıştır. Descartes'ın madde anlayışı üzerinden gelişen Fransız materyalizmi ile Bacon üzerinden gelişen İngiliz materyalizmi farklı yollar çizmiştir. Marx'a göre İngilizlerin materyalizmine Fransız materyalizmi "can

vermiş" ve onu "kibarlaştırmıştır".

Marx materyalizmin bazı kollarının sosyalizme uzanmış olmasına dikkat çekerek der ki; insan için bir şey bilmek ancak duyumla olanaklıdır. Duyumsal olan insanal dünya tarafından biçimlendiriliyorsa, insanın iyi kavranmış çıkarları ile özsel çıkarlarının uyumunu sağlayan bir duyumsal alanın yeniden yaratılması da olanaklıdır. Yani insan içine doğduğu ve yaşadığı koşullar tarafından biçimlendiriliyorsa onu insanal olarak yeniden biçimlendirmesi insanın kendi özgür varoluşu için gereklidir. Ancak bu gereklilik tekil olarak insanın değil, toplumun gücü ile olanaklı olacaktır.

"Feuerbach Üzerine Tezler"de Marx, metafizik eleştirisi kadar kaba materyalizmin de eleştirisini yapar. Çünkü "'Hıristiyanlığın Özü'nde, yalnızca teorik tutum, hakiki insan tutumu olarak görülür, pratik ise ancak iğrenç yahudice görünümüyle kavranır ve sabitleştirilir. Bu nedenle de, 'devrimci', 'pratik-eleştirel' faaliyetin önemini" (Marx-Engels 2002: 61) Feuerbach anlayamaz. Marx'a göre pratiğin dışında gerçeklik arayışı skolastik bir sorundur, nesnel gerçeklik ancak pratik bir sorun olarak algılandığında anlaşılabilirdir. Feuerbach'ın dinsel kendine yabancılaşma düşüncesi ile yaptığı dinsel dünyayı somut olan dünyaya taşımak gayretidir. Bu anlamıyla Feuerbach'ın kaba materyalizminin ve din eleştirisinin zaafları ortaya çıkmış olduğuna göre, onun materyalist-hümanist eğilimlerini devrimcileştirmek, içinde barındırdığı başka türde teorik ve pratik gizemi söküp atmak gerekir. Feuerbach'ın materyalizminin en büyük handikaplarından biri Marx'a göre, duyumsal faaliyeti bir insanal faaliyet olarak kavrayamamak ve sezgiye aşırı oranda önem vermektir. Bu da doğal olarak Feuerbach'ı dinsel özü insanal öze indirgemeye yöneltmiştir. "Sezgisel materyalizmin, yani duyumluluğu pratik faaliyet olarak kavramayan materyalizmin vardığı en üst nokta, tek tek bireylerin ve 'sivil toplum'un sezgisidir" (Marx- Engels 2002: 63). Marx'ın eleştirisi Marx'ı doğal olarak sivil toplumu bilgisine konu edinen "eski" materyalizmin yerine "insansal toplumu ya da toplumsal insanlığı" bilgisine konu edinen ve ona etkin olarak katılan "yeni" materyalist bilgi anlayışına götürmüştür.

"Alman İdeolojisi"nde Marx kendi tarihsel materyalizm anlayışına göre artık felsefi kategorilerin tanımlarını vermeye başlar. Bu faaliyetin kendisi Alman felsefesinin somut yaşamla karşılaştığında kendi putlarını ve kör noktalarını kavramasını sağlatacak devrimci bir girişimdir. Marx bunu şöyle ifade eder: "Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insandan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansımalarının ve yankılarının gelişmesi de, insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir" (Marx-Engels 2002: 67). Yani insanın bilinci onun başından beri içinde bulunduğu toplumsal ilişkilerinin ürünüdür.

Bilinç toplumsal ilişkilerin gelişmesi ile basit bir sürü bilinci olmaktan daha fazla bir şeye dönüşür. Başlangıçta insanal bilinç soy sürdürüm, gıda toplama ve bunların yeniden üretimi gibi gereksinimlerin giderilmesi için girişilmiş faaliyetlerin arasından gelişir ve giderek yetkinleşir. Bu faaliyet "doğal bir tarzda olan işbölümü"nün gelişmesi ile maddi ve zihinsel süreçlerin etkileşiminin meydana getirdiği "gerçek iş bölümünün" oluşmasına doğru evrilir. Artık bu noktada bilinç, gerçek bir şeyi temsil etmeksizin bir şeyi gerçek olarak temsil ettiğini sanabilir, bu da

insanı *theoria* etkinliğinin içinde hapsolmuş durumda kalmasına neden olabilir. İşte tarihsel materyalizm bu bilincin kendi ev hapsini terk edeceği ve yaşama döneceği ve onu üretebileceği bir zemine doğru iter. Çünkü Marx'a göre işbölümü bütün yabancılaşmaların temellenmesinde en önemli etkiye sahiptir. "[B]ilincin tek başına ne yaptığı o kadar önemli değildir; bütün bu çürüme, bize ancak şu sonucu verir: şu üç uğrak, üretici güç, toplumsal durum ve bilinç, birbirleriyle çelişkiye düşebilirler ve düşmek zorundadırlar, çünkü işbölümü sayesinde, faaliyet ile maddi faaliyetin,[12] keyif çatma ile çalışmanın, üretim ile tüketimin farklı farklı bireylerin payına düşme olasılığı, hatta olgusu ortaya çıkar ve bunların birbirleriyle çelişkiye düşmelerinin tek yolu, bizzat işbölümünün kendisinin tekrar kaldırılmasıdır" (Marx-Engels 2002: 69).

Marx, Komünist Manifesto'da şimdiye kadar felsefenin, dinin, politikanın... tarihsel gelişim içinde sürekli değişir olmalarına rağmen, bu değişimler içinde kendilerini sürekli ayakta tutmayı başardıklarını iddia eder. İşte komünist devrim bütün bu geçmiş tarihsel gelişmelerden köklü kopuşu dile getirmektedir. "Hıristiyan çileciliğine sosyalist bir renk vermek" Marx'a göre, "aristokratın kin dolu kıskançlığını takdis ettiği kutsal sudan başka bir şey" (Marx-Engels 2002: 82) olmayan Hıristiyan sosyalizmini onaylamak anlamına gelir. Elbette dinin ahlaki kaynaklarının ilk buyrukları insanlığı kucaklamak ister ama yine de onun geliştirdiği araçlar her zaman olmakta olanı sürdürmeye yaradığı tecrübe ile sabittir. Daumer'in "Yeni Çağın Dini" kitabına yazdığı raporda Marx, tam olarak şunu ifade eder: "Toplumsal koşulların her büyük tarihsel altüst oluşunun, aynı zamanda insanların kavramlarında ve düşüncelerinde ve dolayısıyla onların dinsel düşüncelerinde bir altüst oluşu harekete getirdiği açıktır. Ama bugünkü devrimle bütün öncekiler arasındaki fark, bu tarihsel altüst oluş sürecinin gizinin sonunda aydınlanmış olmasında ve sonuç olarak bu 'dış', pratik süreci yeni bir dinin üstün biçimi altında bir kez daha yüceleştirme yerine her türlü dinin reddedilmesinde yatmaktadır" (Marx-Engels 2002: 87).

1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları'nda Marx, Kapital'de daha da derinleştireceği analizlerin ilksel temellerini açıklamıştır. Ancak bu Elyazmaları'na rengini veren felsefi başkaldırı ve eleştiri nosyonunun bu makale bağlamındaki önemi, Marx'ın ilk eleştirisini dine yöneltmesinin neden elzem olduğunu açığa vurmasıdır. "Hegel diyalektiği ve genel olarak Hegel felsefesinin eleştirel çözümlemesine gelince, ben bunu çağımızın *eleştirel tanrıbilimlerine*· karşıt olarak, son derece zorunlu sayıyorum, çünkü bu türlü bir çalışma yapılmamıştır- bu kaçınılmaz bir *ciddilik yoksunluğudur*, çünkü *eleştirici* de olsa, tanrıbilimci *tanrıbilimci* olarak kalır; öyleyse o ya bir yetke olarak felsefenin belirli koyutlarından (*postulats*) yola çıkacaktır, ya da eleştiri sırasında ve başkasının bulguları sonucu, eğer felsefi koyutları üzerinde kuşku duyarsa, onları korkakça ve doğrulamaksızın iteler, *bir yana bırakır*, bu koyutlara olan bağımlılığını ve bu bağımlılıktan duyduğu can sıkıntısını, artık ancak olumsuz, bilinçten yoksun ve safsatacı bir biçimde gösterir" (Marx 1993: 86). Hegel'in yapmaya çalıştığı felsefi etkinlikteki diyalektik, bu diyalektiğin algılanış biçimini ters yüz eden Feuerbach, bunlara ilaveten sol-Hegelcilerin getirdiği devlet, hukuk ve politika eleştirileri çok önemli bir düşünsel tartışmayı doğurmuş olsa da Marx'a göre metafizik, teoloji ve geleneksel felsefe bütünüyle varlığı korumaktadır. Dolayısıyla kopuş ancak bu etkinliklerin kendisini yok etmeyi gerekli kılar. Bu yüzden Hegel felsefesinin ciddi bir eleştirisinin yapılamamış olması büyük bir problem yaratmaktadır. Marx bu eleştiriyi tam

anlamıyla gerçekleştirir.

SONUÇ YERİNE

Marx olgunluk dönemi eserlerinde artık din eleştirisine giderek daha az verir. Onun "Kapital"deki eleştirileri yabancılaşmadan meta fetişizmine, din eleştirisinden daha kapsamlı olan ideoloji eleştirisine kaymıştır. "Marx için aşikar görünen, dinin yabancılaşmanın en temel ve tarihsel olarak da ideolojinin ilk biçimi olduğudur... Marx'ın düşüncesinde din, ideolojinin yalnızca bir biçimidir ve Marx, bu eleştirel kavramlaştırmayı Bauer'in söz konusu yazılarına da uyarlamıştır" (Morris 2004: 72).

Bu noktada Marx'ın çalışmalarındaki din yorumlamalarına bakıldığında çok kesin olarak şu söylenebilir. Marx ne Hegel ne de Feuerbach gibi bir yeni bir din anlayışı geliştirmeyi düşünmemiştir. Onun dine bakışı tamamen eleştirel ve dindışıdır. Bu açıdan da onun felsefesinin ufku tamamen insanal yaşamdan beslenir ve insanal yaşamı ortadan kaldıran din gibi bütün yabancılaştırıcı ideolojik yapıları alt etmek bu felsefenin gereğidir.

KAYNAKLAR

Warren Breckman, *Marx, The Young Hegelians, and The Origins of Radical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Frederick Copleston, *Hegel*, çev.Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1985.

Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven and London, Yale University Press,1999.

Alexandre Kojéve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 2001.

Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, trans. David E.Green, New York: Holt, Rinehart and Wiston, 1964.

Karl Marx, *Early Political Writtings*, ed. Joseph O'Malley, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Çev. Niyazi Berkes, Ankara: Sol Yayınları,1997.

Karl Marx, *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*, Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1993, 2.baskı.

K.Marx- F.Engels, *Collected Works*, Vol.5 (1845-1847), Moskow: Progress Publishers, 1976.

K.Marx- F.Engels, *On Religion*, Moscow: Progress Publishers, 1975 (K.Marx-F.Engels, *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, Ankara: Sol Yayınları, 2002, 3. baskı).

Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Çev. Tayfun Atay, Ankara: İmge Yayınları, 2004.

Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Robert C.Tucker, *Philosophy and Miyth in Karl Marx*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2001, 3.th edition.

Denys Turner, "Religion: İllusions and Liberation", (in, *The Cambridge Compani-*

on to Marx), ed. Terrel Carver, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 320-338.

DİPNOTLAR

1. Bu konudaki açıklamalar için bakınız: Copleston 1985: 7-44; Morris 2004: 15-35; Franco 1999: 33-81.

2. "Kant Aydınlanma'nın ikici düşüncesinin ötesine asla geçememiştir. Hegel söz konusu edildiğinde ilgi çekici olan, onun yalnızca ikicilik ve mekanikçiliğin ötesine geçen kavramsal kategoriler geliştirmekle kalmayıp, Aydınlanma düşünürlerininkinden köklü olarak farklı bir düşünce biçimi ortaya koymuş olmasıdır. O, hem akılcı hem de deneyci olan bir çeşit felsefi antropoloji kurmaya çalışmıştır. Buna nesnel idealizm adını vermiştir. Tanıdığım hemen herkes Hegel metafiziğini düpedüz bir idealizm olarak tanımlamaktadır. Fakat benim iddiam, bunun alışılmadık bir idealizm biçimi olduğudur, çünkü Hegel'in benimsediği analiz türü her zaman ampirik verilerle başlar ve o, ampiristlere övgü ile yaklaşmaktan başka bir şey yapmaz (Morris 2004: 25)."

3. Burada çalışmamızın oylumu açısından Kojéve'in görüşleri tartışılmayacak ancak genel olarak belirtmek gerekirse bazı noktalar açısından benim de yer yer katıldığım çok önemli veriler sunmaktadır.

4. Hegel'in din anlayışı için bakınız: (Copleston 1985: 12-26; Morris 2004: 26-35; Franco 1999: 35-44; Tucker 2001:31-72; Taylor 1999: 37-40)

5. Marx ve Engels de "Alman İdeoloji" adlı çalışmalarında Almanya için din eleştirisinin en önemli eleştiri olduğunu vurgularlar.

6. Bu konudaki açıklamayı Marx ile ilgili kısımda netleştirilecektir. Ancak yine de kısaca belirtmek gerekirse Marx, Hegel'i tersine çevirmiş olan Feuerbach'ın ne yapmak istediğini anlayıncaya kadar tüm öğrenciler ve çömezler gibi "hoca"sının yolunda kalmıştır. Daha sonraları hem Hegel hem de Feuerbach ile felsefi kopuş yaşamış ve tarihsel materyalizmi geliştirmiştir. Oysa günümüzde yaygın olan kanaatlerden birisi Marx'ın yaptıklarının Feuerbach'ın yaptıklarından öte olmadığı, hatta daha kaba ifadelerle Marx'ın sadece Hegel eleştirisi yaptığı yolundadır...

7. Frederick Nietzsche de kendi çağını "bir çürüme" içinde görmüştü. Bir çok düşünür benzer nitelikte tanımlar yapmıştır ve Feuerbach'ın bu kanısı yaygın bir durumdur.

8. Marx için Feuerbach için olduğu gibi cennet bu dünyada ele geçirilebilirdir.

9. Feuerbach'ın din anlayışı için bakınız: Morris 2004: 35-43; Tucker 2001; Breckman 2001; Löwith 1964: 53-71.

10. Almanya'nın Kant sonrası düşüncesine hakim olan idealizm anlayışı ve onun bütünlük kavrayışı başta Marx ve Nietzsche, bir başka açıdan Dilthey ve komşu olarak Kierkegaard tarafından çok keskin bir şekilde yürütülmüştür.

11. Alman düşünürlerin özellikle de ondokuzuncu yüzyıldakilerin büyük bir çoğunluğu antik çağ Yunan ve Roma düşünce yaşamı üzerine inceleme de bulunmuş ve Almanya'nın güncel problemlerin yakıcılığından farklı romantik eğilimlerle kurtulabileceğini düşünmüşlerdir. Bu düşünürler, Hölderlin'den tutun da Nietzsche'ye kadar bir çoğu farklı düzlemlerde hakikat analizleri yapmışlardır.

12. [Elyazmasında çizili pasaj:] eylem ve düşünce, yani düşüncesiz eylem ve eylemsiz düşünce.

· Marx, burada, Bruno Bauer'in, sol Hegelciliğin idealist öğelerini bir araya getiren *Allgemenie Literatur Zeitung*'daki arkadaşlarına anıştırmada bulunur.

Ahlak felsefesi: kapitalizm eleştirisi ve ideoloji sorunu

Jeffrey Reiman

MARKSİZM VE AHLAK FELSEFESİ ARASINDAKİ İLİŞKİ NOKTALARI

Marksizm'in, son dönem ahlak felsefesine iki önemli katkısı olmuştur. Bunlardan birincisi, kapitalizmin Marksist eleştirisinin ahlaki bir eleştiri olup olmadığını ve eğer öyleyse de, bu eleştirinin dayandığı ahlaki idealin ne olduğunu ortaya koyma çabasından kaynaklanan, kapitalizmin ahlaki durumuna dair derin ve oldukça geniş tartışmaları canlandırmak olmuştur. İkincisi ise, ahlak felsefecilerini, ideoloji sorunuyla yüzleşmeye zorlamış olmasıdır. Şimdi bu katkıların şeklini ortaya koymadan önce, kısaca Marksizm ve ahlak felsefesini birbirinin ilgi alanı kılan unsur nedir, buna bir bakalım.

Önce, toplumsal sistemlerin bilimsel teorisi olmayı amaçlayan Marksizme bakalım. Marx yazılarının büyük bölümünü tek bir toplumsal sistemin - kapitalizm - analizine ayırsa da, bir tarih bilimi geliştirmeye ve toplumsal sistemler nasıl ortaya çıkar, nasıl yaşar ve yok olur, bunu açıklamaya çalışmıştır. Marx aynı zamanda kapitalizmin yerini komünizmin alacağı bir devrimle son bulacağını tahmin etmişti. Ancak Marksizm sadece gözlem, analiz ve tahminden ibaret değildir. Marx tarafsız bir gözlemci veya olayların kenarında kalan bir bilim adamı değildi. O, her toplumun hayatta kalması ve yeşermesi için gerekli koşulları doğadan sağlayan işçi sınıfının yanındaydı ve yazdıklarını da siyasi aktivizmle birleştirmişti. Ayrıca Marx'ın partizanlığı, teorik yazılarından ayrılamaz. Marx'ın kapitalizmi sömürücü olarak görmesi, ahlaki bir eleştiriyi çağrıştırmaktadır. Öte yandan Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da kapitalizmi komünizmle yenileyecek devrimi kucaklamaktadır: "Proletaryanın zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi yoktur. Onların kazanacağı bir dünya vardır. Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!"(Marx, 1974b: 98).

Marksizm, partizan bir siyasi pratiğe "evet" diyen, derdi olan bir bilimdir. Ancak bu bazı Marksistler ve Marksist olmayanların düşündüğü gibi, Marksizmin kapitalizmi ahlaki bakımdan reddederek işe başladığı ve daha sonra bu reddi desteklemek için kapitalizm hakkında bir kuramsallaştırmaya gittiğini söylemek anla-

mına gelmez. Böyle bir çaba, entelektüel olarak aldatıcı olmaktan da kötüdür, kendi kendini yıkar. Dünyanın nasıl işlediğine dair bir kuram, ne yapılması gerektiğiyle ilgili olarak kişinin daha önceden var olan ahlaki inançlarını desteklemek için seçilmez. Bu, hastanın doktorun tercih ettiği tedaviye ihtiyacı olduğu için belirli bir hastalığı olduğuna karar vermeye benzer. Eğer insanlar için doğru olanı yapmayı sorun edecek kadar insanları düşünürsek, o zaman devrimci veya önemsiz olsun, herhangi bir eylem planı önermeden önce onların gerçek durumunun ne olduğunu bulmamız gerekir. Marksizm de bu konuda istisna değil. Marksizm objektif bir bilim olmaya çalışır ve bulguları ışığında, çalışan sınıflara hizmete yarayacak bu eylemleri ortaya koymak için çabalar.

Marksizmi ahlak felsefesiyle ilişkiye geçiren, onun pratiğe dayalı partizan doğasıdır. Öncelikle ahlak felsefesinin, kapitalizmin Marksist eleştirisinin, ahlaki bir eleştiri olup olmadığını belirlemesi gerekir. Bazen (zaten daha önce de değinilmiş olan sömürü teriminde olduğu gibi) Marx'ın dili çok güçlü bir şekilde ahlaki bir eleştiri anlamı verse de, bazen de Marx ahlakçılığın yersiz veya kötü olduğunu (statükonun gizli bir savunması) ifade eder. Marksizm kapitalizmi, kapitalizmin taraf'sız bir bakış açısından kötü olarak görülebileceği ahlaki bir perspektifle mi eleştirmektedir, yoksa kapitalizmin eleştirisi, sadece işçilerin kendi çıkarlarına dair bir çıkarı mı yansıtmaktadır? Bu soru, kuramsal ilgiden çok fazlasını içerir. Eğer kapitalizmin eleştirisi ahlaki bir eleştiriyse, o zaman kapitalist sistemde ayrıcalıklı olanların (hali vakti yerinde işçiler ve tuzu kuru entelektüeller) kapitalizme karşı durmaları sağlanabilir. Eğer eleştiri ahlaki bir ilkeye değil de sadece işçilerin çıkarlarına dayalıysa, o zaman böylesi bir eleştiri herkesi kendi çıkarlarını korumaya çağırır. Dolayısıyla çalkantılı ve insanların vaat edilenleri görecek kadar yaşayamayabileceğine dair spekülatif bir geleceğe dayalı bir devrimde, çok az insan sahip olduklarını risk etmeyi kendi çıkarlarına uygun bulacaktır.

Üstelik eğer Marksizm'in pratiğe dayalı önerilerini, ahlaki bir ilkeye dayandırarak yapması gibi bir durum ortaya çıkarsa, o zaman ahlak felsefesi, bu ilkenin uygun ve eleştirinin güçlü olup olmadığını, pratik sonuçlarının da geçerli bir şekilde ortaya konup konmadığını belirlemelidir. Bunun için de, bu ilkenin ne tür bir ahlaki ideali temsil ettiğini bilmemiz gerekecektir. Marksizm kapitalizmi adil olmadığı için mi eleştirmekte ve adil olduğu için mi komünizm çağrısı yapmaktadır, yoksa kapitalizm "adalet ötesi" bazı ahlaki ideallere ulaşamamakta ve bunları komünizm mi içermektedir?

Ahlak felsefesinin, Marksizmin meydan okumasına karşı ne kadar kırılgan olduğunu bir düşünün. Ahlak felsefesi, mantığın ve ahlaki ilkelerin temellerinin incelenmesidir. *Ahlaki ilkelerle* neyin (veya ne yapmanın) ahlaki olarak doğru veya yanlış ve neyin iyi veya kötü (veya neye yol açmanın) olduğunu kastediyorum. (Parantezlerdeki ifadenin de gösterdiği gibi, normalde *doğru* veya *yanlış* eylemlerle ilgili olarak, *iyi* veya *kötü* de sonuçlara ilişkin olarak kullanılır). Ancak ben, basitlik olsun diye olumlu terimleri de, olumsuz terimleri de değişmeli olarak kullanacağım. "Öldürmemelisin", "başkaları sana nasıl davransın istiyorsan sen de onlara öyle davran," "incitmekten kaçın", "insan mutluluğunu çoğalt" gibi ifadeler, ahlaki ilkelere verilebilecek örneklerdir. Ama bu ilkeleri ahlaki kılanın ne olduğunu hâlâ söylemiş değiliz. Çünkü bu, ahlak felsefesiyle uğraşanların uzun uzadıya yapmaya uğraştıkları ve sürekli olarak uzlaşmaya varamadıkları bir şey. Ben de onların bu işini tamamlamaya çalışıyormuş gibi görünmeyeyim. Daha ziyade kendimi, ahlak felsefesi ve Marksizm arasındaki ilişkiyle ilgili ahlaki iddiaların

iki özelliğini belirlemekle sınırlayayım. En azından bize, ahlakın, her insanın tanımlayamasa da anladığı bir şey olduğu gerçeği yardımcı oluyor.

Yalan söylemek ahlaki olarak yanlış olduğu gerekçesiyle yalan söylememek gerektiğini düşünüyorsanız, bundan fayda sağlayacağınızı ve hatta böylece kaçabileceğinizi düşündüğünüzde de normal olarak yalan söylememeniz gerektiğini düşünmelisiniz. Ahlaka yönelim, öz çıkara yönelimden farklıdır. Aslında ahlaka yönelimin genel olarak, sözün gelişi öz-çıkarın üzerinde olduğu düşünülür. İnsanlar genel olarak kendi çıkarları (sağlık veya zenginlik, onların mutlu eden her neyse) peşinde koşmaya meyilli oldukları için, bunun nasıl işlediği çok açık değildir. Ancak insanlar, çıkarlarının gerçekleşmesini engelleyecek veya onlardan feragat edecek şekilde, ahlaki taleplere sıkça tepki verirler. Ahlak, bizim kendilik kavramımızı da etkiler. Ahlaksız olmakla ilgili oldukça güçlü bir yanlış var; ahlaksız olmak insan olmaya dair bir eksikliği ima eder, ancak bu hata, kilo vermek veya popülerlik kazanmak gibi amaçlarda başarısız olunması gibi hatalardan farklıdır. Bir şekilde ahlaksız olmak kişinin daha az saygı veya sevgiye, hatta *öz*-saygı ve *öz*-sevgiye de değmediği anlamına geliyor. Buna benzer bir şekilde ahlak, insanları, doğru olanı yapmak adına öz-çıkarlarını bir kenara itmesi ve hatta bundan feragat etmesi için güçlü bir şekilde motive ediyor ya da en azından çoğu zaman böyle bir motivasyon aracı olabiliyor.

Ancak ahlak, öz-çıkarımız başka birisinin öz-çıkarını veya başka bir grubun öz-çıkarını temsil ediyorsa, bizden öz-çıkarımızdan daha önemli bir talepte bulunamaz. Örneğin bir kişinin, yalnızca sizden alacağı bilgiden faydalanabileceği için sizin gerçeği ona anlatmasını istediğini anlarsanız bu, o talebin ahlaki doğasını yıkar. Eğer "hırsızlık yapmamalısın" lafının, hırsızlıktan doğan kayıplarını azaltmak için dükkan sahiplerinin ortaya attığı bir slogan olduğunu öğrenseniz bu sizi, dükkan sahiplerinin kâr marjlarını artırmak için yaptığı herhangi bir şeyden daha fazla etkilemez. Sizin öz-çıkarınız, en az başkasının talepleri kadar geçerlidir. Öz-çıkarlarınızdan feragat etmeniz gerekse (örneğin yakalanmadan hırsızlık yapabilecekken bunu yapmamak) bunun için, başkalarının çıkarlarına uygun davranmaktan (o kişinin kârını artırmak) başka bir sebep olmalı. Dolayısıyla ahlaki ilkeler her ne kadar bireyler tarafından dile getirilse ve bunların bazı çıkarlara hizmet etmek gibi bir sonucu olsa da, tarafsız olmalıdır; yani bazı tikel çıkarlara hizmet etmekten başka gerekçelerle desteklenmelidir. Ahlaki ilkeler öz-çıkarları temsil ettiğinde veya gizlediğinde, ahlaki olmaktan başka bir şey halini – belki de ahlakinin zıddı halini – alır.

O halde şunu söylemek yeterli: Ahlak, insanların kendi çıkarlarından feragat etmelerini sağlayabilen güçlü bir motivasyon aracıdır ve ayrıca ahlakın gücünün bir koşulu da tarafsız doğasıdır. İşte ahlak felsefesini Marksizmin meydan okumasına açık bırakan da budur. Marksçı kuram, toplumları insanların kendilerine düzenli bir beslenme, biraz giysi ve barınma sağlayamadıkları sürece çok da bir şey yapamayan hayvanlar olduğu şeklindeki materyalist görüşe dayanan ekonomik sistemlerine odaklanarak inceler. Halbuki Marx toplumları bundan daha karmaşık yapılar olarak anlıyordu. Marksist teoride önemli olan, ekonomi dışı toplumsal pratiklerin de mevcut ekonomik yapıların geliştirilmesi ve savunulmasında katkısı olduğu fikridir. Bu destekleyici pratikler (eğitim, din, çocuk yetiştirme v.b) toplumdaki bazı inançları teşvik eden pratiklerdir. Aynı zamanda bu inançlar arasında ahlaki inançlar da vardır. Marksizm, ahlakın bir motivasyon aracı olarak muazzam gücünü tanır ve bu gücün normalde mevcut toplumsal ve ekonomik düzenlemele-

rin korunmasına iliştirildiğini öne sürer. Ahlaki ilkeler, tarafsız ilkelerden ziyade ideolojik ilkelerdir. Ahlaki ilkeler, mevcut ekonomik sistem üzerinde bir kutsallık bahşeder (hırsızlık yapmamalısın) ve insanları o isteme karşı güç kullanmamaları için şartlandırır (adam öldürmemelisin). Bu bakış açısına göre ahlaki ilkelerin görünürdeki tarafsızlığı, aslında bu ilkelerin bazı insanların çıkarları pahasına, başka insanların çıkarlarına hizmet ettiği gerçeğini saklar ve bu da, ahlaki ilkelerin daha da etkin bir şekilde işlemesini sağlar. Çünkü ahlak, doğrudan ahlaksız olmasa da, ahlakdışı bir şey halini alır; tarafsız olmadığı ortaya çıkınca da bu, ahlak felsefecilerinin göz ardı edemeyeceği bir güçlüktür.

Marksizm, ahlak felsefesini, ahlaki ilkelerin iddia edilen tarafsızlığı üzerine düşünmeye zorlarken ahlak felsefesi de Marksizmi, pratiğe dayalı sözlerinin ahlaki sözler olup olmadığını ve eğer öyleyse de bunun nasıl olduğunu belirlemeye zorlar. Bu iki meydan okuma arasında belirgin bir gerilim vardır. Eğer ahlaki ilkelerin tarafsız olmadığı ortaya çıkarsa, bu ilkeler ayırt edici bir şekilde ahlaki olan doğalarını kaybedecektir. Ancak bu, Marksist pratiğe dayalı sözleri üstlenebilecek ahlaki ilkeler için de geçerli olacaktır. (bkz Bottomore ve diğerleri 1983: 341–2). Eğer Marksizm ahlaki ilkelerin belirli çıkarları yansıttığı görüşünde haklıysa, bu onu, kapitalizmin ahlaki olarak yanlış olduğunu iddia etmekten alıkoyar. Eğer Marksizm ahlaki ilkelerin çıkarları yansıttığı görüşünde haksızsa, kapitalizmin bilimsel Marksçı analizi temelde doğru olsa bile, o zaman ahlaki ilkelerin, kapitalizmin ahlaki olarak yanlış olup olmadığı sorusunu açık bırakan bir bağımsızlığı olacaktır. İleride de göreceğiz ki bu gerilim, hem Marksizm hem de ahlak felsefesinden, kuramsal bazı yeni taleplerde bulunmaktadır. Sonuç olarak kapitalizmin Marksist eleştirisinin ahlaki durumu sorununu ve ahlakın ideolojik boyutu sorununu düşündükten sonra, Marksizmin ve ahlak felsefesinin birbirlerine yönelik ortaya koyduğu zorluklarla yüzleştikten sonra aynı kalmayacağına dair bazı noktalara değinerek bu bölüme son vermek istiyorum.

AHLAK VE KAPİTALİZMİN MARKSÇI ELEŞTİRİSİ

Marksist ahlak felsefecilerinin yürüttüğü son dönem tartışmaların çoğu, Marx'ın kapitalizmden komünizme geçişin ahlaki bakımdan iyi olduğunu düşünüp düşünmediğine odaklanmıştır. Ve eğer öyle düşünüyorsa, Marx bu uygun ahlaki idealleri adalete dair idealler mi, yoksa başka ahlaki idealler olduğunu mu düşünüyordu? O zaman Marx'ın ne düşündüğünü bulmaya çalıştığımızda, Marx'ın yazılı olarak bıraktıklarının elimizdeki tek delil olduğunu bilmemiz gerekir. Marx, ne düşündüğü veya bunu en iyi nasıl karakterize edeceği konusunda yanılmış olabilir ve bu, gerçekten de G.A. Cohen'in akıllıca ve kurnazca ulaştığı sonuca denk düşüyor: "En azından *Marx bazen yanlışlıkla Marx'ın kapitalizmin adaletsiz olmadığına inanmadığını düşünmüştür*, çünkü Marx'ın kafası adalet konusunda karışıktı" (Cohen, 1983b: 444, italikler orijinalde var). Bu iddia konusunda daha sonra başka şeyler de söyleyeceğim. Ancak şimdi, cevaplanması gereken bir dizi soruya dönelim.

Kapitalizmin Marksçı ahlaki eleştirisini değerlendirebilmek için, böylesi bir eleştirinin doğru bir şekilde ahlaki olarak anlaşılıp anlaşılmadığını belirlememiz gerekmektedir. Sorunun kendisi de zaten iki düzeyde ortaya çıkıyor. Öncelikle Mark-

sizmin normatif bir eleştiri gerektirip gerektirmediğini eğer durum böyleyse de başvurulan normun ayırt edici bir biçimde ahlaki olup olmadığını sormamız gerekiyor. Marksizmin kapitalizmin gerekli ve kaçınılmaz çöküşünü ve yerine komünizmin (ya da genel olarak önce sosyalizmin daha sonra da komünizmin) gelişini tahmin etme çabasında bir tarih bilimi olduğunu düşünenlerin bu soruya vereceği cevap olumsuz olacaktır. Eğer Marksizm buysa, o zaman ahlaki veya diğer normlar konu dışıdır ve Marx'ın bunları yazılarına iliştirme merakı, ayarsızlık olarak göz ardı edilmelidir. Marx'ın gerekli olduğunu düşündüğü değişikliklere onay vermiş olması, Marx'ın biyografi yazarları veya sıradan hayranları için ilginç bir nokta olmakla birlikte konuyla alakası yoktur.

Marksizm'in bu yorumu, Marx ve Engels'in "Komünistler ahlak vaazı vermez" şeklindeki ifadeleri (Marx ve Engels, 5/1976: 247) ve sosyalizmin, kapitalizme ahlaki bakımdan daha üstün olduğu için benimsenmesi gerektiğini savunan çağdaşlarına Marx ve Engels'in yönelttiği eleştirilerle uyuşuyor. Marx ve Engels böyle sosyalistleri ütopyacı olarak nitelendirdi ve kapitalimin güncel eğilimlerinin sonucu olarak sosyalizmin gerekliliğini göstermeye çalışan kendi *bilimsel* sosyalizmlerinden ayırdı (Engels, 1967: 185-225). Ancak bu, aşağıda sıralanan sebeplerden dolayı Marksizme dair tatmin edici bir yorum değil.

Bir defa kapitalizmin yıkılıp komünizmin kurulması eğer kaçınılmaz bir olaysa, gelişmeye yardımcı olmakta hiçbir mantıklı yön olmazdı, çünkü böyle bir şeyin riskli olma ihtimali vardır ve sonuç da zaten bir şekilde kaçınılmazdır. Fakat Marx'ın kendisi de işçi sınıfını destek için siyasi aktivitelerde bulunmakta kendisini zorunlu hissetmiştir; dolayısıyla böyle bir yorumun önerdiği gibi olayların böyle kaçınılmaz bir seyri olmadığını düşünmüş olmalı. Ve tabii ki Marx, siyasi eylemlerde bulunan ilk Marksistti. Daha sonra çok sayıda Marksist bu yolu izledi ve şimdi de siyasi eylemciliği, kuramsal bakışlarının doğal bir açılımı olarak görüyorlar. Böyle pratik bir faaliyet ancak 1) kapitalizmin yerine sosyalizmin gelmesi bir ölçüde insan eylemlerine ve insanları eyleme sevk eden seçimlere dayanıyorsa, 2) kapitalizmin yıkılmasına ve komünizmin kurulmasına yol açmaya yardımcı olacak eylemin uygunluğunu ima eden bazı normlar varsa anlamlı olacaktır. Üstelik Marx'ın ölümünü izleyen olaylar – özellikle de Marx'ın en çok beklediği yerlerde, gelişmiş kapitalizmlerde devrimlerin başarısızlığa uğraması, Rusya ve Çin gibi pek çok kapitalizm öncesi ulusta devrim yaşanması ve genel olarak da kapitalizmin zorlukları aşmaktaki şaşırtıcı çabukluğu – tarihsel kaçınılmazlık iddialarından şüphe duyulmasına neden olmuştur. Kurama bu perspektiften bakmak, kuramı mantıksız bir konuma itmek olacaktır.

Bana kalırsa Marx'ın teorisinde bir tür tarihsel gereklilik var ancak bence bu gereklilik, özgür insan eylemine önemli bir rol biçilmesini dışta bırakan türde bir gereklilik değildir. Buradaki gereklilik, kaçınılmaz sonuçlardan ziyade ön koşullara dair bir gerekliliktir. Yani Marx'a göre (bugünkü sosyalist ulusların istemeyerek öğrendiği gibi) kapitalizm, sosyalizm ve komünizm için gerekli bir önkoşuldur. Kapitalizm insanları sosyalizmde gereksiz işten kurtarmaya yarayacak teknolojinin hızla gelişmesini sağlayacaktır ve dünya çapında bir proletarya yaratılması, irrasyonel inançların örümcek ağlarının yanı sıra feodal dönem ve daha öncesindeki dönemlerdeki hiyerarşinin ortadan kaldırılması ve genel olarak toplumsal ilişkileri çetin ancak ilerici bir rasyonalizasyona tabi kılmak gibi başka işlevler yüklenecektir. Marx *Kapital*'de şöyle belirtiyor:

"Yeni üretin tarzının maddi temellerini belli bir mükemmeliyet derecesine

yükseltmek, kapitalist üretim sisteminin tarihsel misyonudur" (Marx, 1981: 441).

"Sermayenin uygarlaştırıcı yönlerinden birisi de artı-emeği, üretici güçlerin (ve) toplumsal ilişkilerin daha iyi ve daha yüksek bir noktaya erişmesine elverişli olacak bir noktaya yönlendirmesi ve zorlamasıdır. (Marx, 1981: 819).

Ancak bu, kapitalizmin yerini kaçınılmaz biçimde sosyalizm veya komünizmin alması konusunda bir şey söylemiyor. Dolayısıyla, bunun iyi bir şey olduğunu düşündüklerini varsayarak, bu sürece müdahil olması için bireylere yeterince yer veriyor. O zaman Marksizm bir anlayışın yanı sıra, bir pratiğe de davet olduğu için, bazı normlara ve bu pratiği doğrulayabilen bazı değerlere başvurması gerektiği görüşünü tutmak adil görünüyor. Ancak bu normun ahlaki bir norm olması gerektiği açık değil.

Bütün normlara ahlaki normlar değildir. İdeal vücut ağırlığı, okulda alınan yüksek notlar, verimlilik ve temizlik ahlakla ilgisi olmayan normlardır. Allen Wood, Marx'ın kapitalizmde ahlaki olarak yanlış hiçbir şey görmediğini ve kapitalizm ahlakla ilgisi olmayan kötü unsurlara yol açtığı için Marx'ın onu eleştirdiğini ileri sürer: Kapitalizm insan yaratıcılığını tırpanlamaktadır ve yabancılaşmaya, köleliğe yol açmaktadır (Wood, 1981: 43; ayrıca 1972; 1979). O halde Wood'un bakış açısına göre Marksizm bir norm benimsemektedir (bu kötü unsurların ortadan kaldırılması) ancak bu ahlaki bir norm veya ideal değildir. Fakat bu bakış açısı, pek çok sebepten dolayı sorgulanabilir bir bakış açısıdır. Ancak en önemlisi de, insanlar bu kötülüklere karşı ortak olarak hareket ettikleri için ve başkaları için bu kötülükleri yok etmek amacıyla kendi rahatlarını, hayatlarını tehlikeye atmalarından dolayı, bunların niye ahlaki kötülükler olmadığı ve onları düzeltenlerin de ahlaki iyiler olduğu açık değildir. Ahlak sistemleri eylemlerin amaçlaması gerektiğini düşündükleri iyinin bir parçası olarak insanın gelişmesini ve özgürleşmesini, kölelik mücadelesinden devşirirler. Aynı şekilde öz-çıkar dışında bir insanın her şeyin üzerinde mücadelesini verdiği bir değer, ahlaki değerleri karakterize eden değer ve yetkeye sahip olması bakımından, o kişi için ahlaki bir değerdir. En azından böyle bir insan, zımnen de olsa ahlakın, o değerler uğruna gerçekleştirdiği (şiddet de içerebilecek) eylemlere izin verdiğine inanmalıdır ve bu, söz konusu değerlere ahlaki bir durum kazandırmaktadır.

Wood'un buradaki bakış açısı, bununla alakalı ancak farklı bir iddiayla ilişkilidir. Wood, Marx'ın kapitalizmi adil olmadığı için eleştirdiğini inkâr eden son dönem filozofların başında gelmektedir. Bu, Marx'ın kapitalizmi birtakım ahlaki sebeplerden dolayı eleştirmesi konusunda hemfikir olsak bile, üzerinde düşünülebilecek bir noktadır. Adaletsizlik – yani insanların haklarının inkâr ve ihlali – toplumsal bir pratiğin eleştirilebileceği tek ahlaki sebep değildir. Bazı ahlaki bakış açıları, asıl değeri, insanların kendi haklarını başkalarınınkinin üstünde görmediği ve başkalarının kendilerine yönelik muamelesini onların haklarıyla belirlemediği topluma veya iyilikseverliğe atfederler ve sahip olduklarından feragat edip, sevgi ve ortak duygulardan dolayı bunları paylaşırlar. Tabii ki pek çok geleneksel ahlaki anlayışta, ahlaki adalet idealiyle ilgili olanların önemli gördüğü haklara yer yoktur. Örneğin Yunanlar, bir tür bireysel mükemmeliyet olan erdem kavramını, ahlaki görüşlerinin merkezine koyarlardı ve karşılıklı olarak bireylerin haklarından bahsetmezdi ve 10 Emir adam öldürmek gibi eylemleri, böylesi eylemlerin aslında insanların haklarını ihlal etmesinden dolayı yanlış olduğu konusunda herhangi bir şey öne sürmeden veya ima etmeden yasaklamaktadır (adam öldürmeye karşı emir, cinayet ve intiharı işte bu nedenle eşit derecede yasaklıyor). Halbuki haklar söz konusu olsa, bir

insanı onun iradesi dışında öldürmek, kişinin kendini isteği çerçevesinde öldürmesinden muazzam derecede farklı olur. Adalete alternatifler konusunda daha söyleyeceklerim var ancak şimdilik şunu söylemekle yetineyim. Adalet, toplumsal düzenlemelerin ahlaki olarak değerlendirilebileceği tek ahlaki ideal değildir.

Wood, iddiasını Marx'tan yaptığı çeşitli alıntılarla destekleyebilmektedir. Bu alıntıların en çarpıcı olanı *Kapital*'den yaptığı şu alıntıdır: "İşçinin emek gücünün kullanımının bir gün boyunca yarattığı değer, kapitalistin o kullanıma karşılık ödediğinin iki katıdır... bu durum, alıcı için şans anlamına gelir, ama hiçbir şekilde satıcıya adaletsizlik değildir" (Marx, 1977: 301) Daha sonra Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, "adil dağıtım" gibi kavramları "modası geçmiş saçma laflar" ve "demokratlarla Fransız Sosyalistleri arasında epey yaygın olan ideolojik safsata" olarak nitelendirmektedir. (Marx, 1974c: 374-8). Üstelik Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde mutlak hakların da bir eleştirisini sunmaktadır, ayrıca bu hakların daima insanları yalnızca bir yönleriyle ele aldığını ileri sürmektedir (örneğin, benim ücret hakkım, benim bir işçi olarak görülmemden ileri gelir, bir eş veya baba olmamdan değil) ve insanlar çeşitli yönlerden farklı oldukları için, onları bu şekilde tek yönlü ele almak hakların eşitsizliği ürettiği anlamına gelir (örneğin, birkaç çocuğu olan bir baba ve çocuğu olmayan bir işçiyi ele alırsak şunu görürüz: bunların ücretlerini belirleyen yaptıkları iştir, sonuçtaysa ikinci işçi birinciden daha zengin olur). Buradan hareketle Marx şunu söylemektedir: işçinin en az kendisinin harcadığı emek kadar emek harcanmış başka mallara erişebilmesi hakkı "tüm diğer haklar gibi eşitsizlik" hakkıdır; ki Marx'a göre komünizmin ilk dönemlerindeki dağıtım mekanizması da bunun gibi biraz kusurlu olacaktır ancak Marx bir adım daha atarak komünizmin nihai aşamasında hakim olacak ilkenin "herkesten yeteneği doğrultusunda herkese ihtiyacı kadar" ilkesi olacağını iddia etmektedir. Wood ve başkaları bu ikinci ilkenin, ne eşitlikle ne de haklarla ilişkili olduğunu düşünmektedir ve onlara göre bu hiçbir şekilde bir adalet ilkesi değildir (Wood, 1979: 292; krş. Reiman, 1983: 157-159).

Wood, Marx'ın bir adalet kavramı olduğunu inkâr etmez. Ancak Wood, Marx'a göre adaletin, ekonomik bir iş ve onun meydana gelmesini sağlayan üretim tarzı arasındaki ilişki olduğunu, adaletsizliğin ise bu ilişkinin olmaması olduğunu ileri sürmektedir. Burada Wood *Kapital*'den bir alıntı daha yapmaktadır: "Üreticiler arasında süregiden işteki adalet ilişkisi, bu işlerin doğrudan üretim ilişkilerinden kaynaklanmasından doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Katılımcıların gönüllü edimleri olarak ortaya çıkan bu ekonomik işlerin içinde oluştukları adalet formları sadece form olmalarından dolayı bu içeriği belirleyemez, yalnızca ifade edebilirler. Bu içerik yalnızca üretim ilişkisine denk geldiği zaman yeterli bir ifade olur. Kapitalist üretim tarzı temelinde kölelik adil değildir dolayısıyla metanın niteliği bakımından sahtekârlık anlamına gelmektedir (Marx, 1981: 339).

G.A. Cohen ise bu iddialara karşı çıkmaktadır. Cohen'e göre Marx'ın bazı erken dönem yazılarında artı emeğin sızdırılması, işçiye "adaletsizlik yapılmadığı" şeklinde dile getirilmişken, başka yazılarındaysa bu sızdırmanın "başka birisinin emek zamanının çalınması" olarak anlatıldığı pasajlar vardır (Cohen, 1983b: 443; Marx, 1974d: 705). Cohen şöyle demektedir: "Wood da kabul edecektir ki Marx, kapitalistin kapitalist kriterlere göre çaldığını düşünmediği ve bir yandan da kapitalistin çaldığını düşündüğü için, kapitalistin bir bakıma uygun bir şekilde rölativist olmayan bir biçimde çaldığını düşünmüş olmalı. Ayrıca çalmak genelde, başka birisine haklı biçimde ait olanı yanlış bir şekilde almak olduğu için, çalmak adalet-

sizlik yapmaktır ve 'hırsızlığa dayalı' bir sistem de adaletsizliğe dayalı olacaktır." Cohen, Marx'ın hırsızlığın adaletsizlik teşkil ettiğini fark etmemiş olabileceğini düşünmektedir ve bu ikisi arasındaki ilişki o kadar yakındır ki, "kapitalizmin soygun olduğunu düşünen birisine, böyle düşündüğünü fark etmese bile kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşünen başka birisine davranıldığı gibi davranılması gerekir" sonucuna varır. Cohen buradan hareketle, biraz önce alıntılanan, Marx'ın kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşündüğü ancak yanılgıya düşerek de böyle düşünmediği anlamındaki sonuç bölümüyle son noktayı koyar.

Marksizm'in bir adalet ideali varsaydığının reddedilmesinin bir başka türünü de Robert Tucker ortaya koymaktadır (Tucker, 1970: 42-53). Tucker, Marx'ın ahlak idealinin komünizmin içerisinde olduğunu ve komünizmin de adalet ötesi bir ideal olduğunu savunur. Tucker'ın argümanı kısaca şöyledir: Adalet, bireylerin birbirlerine karşı çatışan taleplerinin çözüme ulaştırılmasına dair bir idealdir. Haklar genelde bir kişinin diğerine yapabileceklerini sınırlar ("yumruğunu sallama hakkın, benim burnumun başladığı yerde biter") veya insanlara, kişi öyle davranmak istesin veya istemesin başkasının eylemi üzerinde bir üzerinde söz söyleme hakkı verir (eğitim hakkı veya mutlu ve müreffeh olma hakkı gibi). Aynı şekilde adalet ideali, insanların birbiriyle çatışan taleplerini diğer insanlara dayatacağını ve yine insanların işbirliğine değil, düşmanlığa dayalı ilişkiler içerisinde bulunacağını varsayar. Buna karşılık komünizm, düşmanlığa dayalı ilişkilerin üstesinden gelindiği ve insanların başkalarını işbirliğine ikna etmek için haklara ve adalete ihtiyaç duymadığı bir komünal dayanışma ideali olarak düşünülmektedir.

Bu bakış açısını dile getirmenin başka bir yolu da şudur: David Hume da John Rawls da adaleti, belirli "adalet koşullarında" bir erdem olarak görmektedir, yani insanların birbiriyle çatışan talepleri dile getirdiği ve bu talepleri bir karara bağlamanın ortak bir yolundan fayda sağladığı mutedil yokluk ve sınırlı diğerkâmlık gibi koşullar. Ancak komünizmin, adalet koşullarının ötesinde bir toplum olduğu düşünülmektedir. Adaletin bir toplumun ulaşabileceği en yüksek ideal olduğunu düşünmek sadece komünizmin gerçek erdemini göz ardı etmez, yokluk ve sınırlı diğerkâmlığın ve çatışmanın insanların kaçınılmaz yazgısı olduğu ve bunların ortadan kaldırılmasına dair önerilerin de ütopyacı olduğu zannını topluma taşıyarak kapitalizme ideolojik anlamda yardımcı olur.

Bu görüşlere göre, çatışkılı toplumsal ilişkilerin ortadan kaldırılmasıyla (ki Marx için komünizmin temsil ettiği tam da bu idealdir) artık çatışkılı olmayan bir ilişki biçimi içinde yaşayan insanların, kendi aralarında şeylerin adil bir biçimde dağılması ihtiyacının da ortadan kalkacağı varsayılır. Burada "şeyler" diyerek yalnızca maddi nesneleri değil, aynı zamanda toplumsal olarak paylaşılması gereken şeyleri de kastediyorum: yaşanacak yer, statü, imtiyazlar ve cezalar, arzuladığımız ya da arzulamadığımız görevler vb. Bu tür şeylerin insanlar arasında adil olarak dağıtılması ihtiyacının, çatışkılı toplumsal ilişkilere oranla daha temel ilişkilere dayanması daha muhtemeldir. Bu ihtiyaç bireylerin fiziksel olarak farklı ve ölümlü olduğu bunun da farkında oldukları gerçeğine dayanmaktadır. Bu koşulu, kişinin başkalarının mutluluğundan aldığı tek şey sevinç bile olsa, her insanın deneyiminin ona ait olduğu şeklinde yorumlayabiliriz. Ayrıca, kişi başkaları için çalışırken harcadığı zamandan zevk alıyorsa da bunun anlamı her insanın kendine ait zamanının yine onun kendi sınırlı zamanı olduğudur. İnsanlar böyle şeylerin farkına varıp bunları dert ettikleri, sınırlı zamanlarının nasıl harcandığı konusunda kafa yorduğu sürece faydaları ve külfetleri, görevleri ve ödülleri onlara adil bir şekilde dağıtmak

her zaman gerekli olabilir.

Benzer bir şekilde insanlar –uyumlu ilişkiler içerisinde bulunanlar, başkası için dostane duygular besleyenler bile– adalet koşullarında var olabilir çünkü insanların fiziksel farklılıkları ve ölümlülüğü, şeylerin dağıtımını önemli kılan şekilde, meseleleri onlar için de önemli kılar. Üstelik baskı iyi niyetle yapılan politikaların sonucu olabildiği için, adalet ve haklar, asgari bir düzeyde çatışkılı çıkarlara sahip insanlar arasında bile baskıya karşı önemli koruyucular teşkil edebilir (Buchanan, 1982: 163-9). Komünizmin adalet ötesi olduğu görüşü, çatışkılı ilişkiler bir kere yok edilirse adalet bir mesele olmayacak kadar önemsizleşecek şeklindeki daha makul kanıdan kaynaklanmaktadır. Komünizm, insanların zamanlarını ve mallarını özgür bir şekilde paylaşması anlamında adalet ötesi olsa bile, paylaşmak için onlara neyin ait olduğunu belirlemek için yine de bir adalet kavramına ihtiyaç duyulacaktır.

Marx'ın komünizm idealinin adalet ötesi olduğu savının daha eski bir versiyonu, büyük Sovyet hukuk kuramcısı Evgeny Pashukanis'in (1978) yazılarında bulunabilir. Pashukanis bizim anladığımız şekliyle hukukun, toplumsal bir şekilde örgütlenmiş kapitalist değişimin ilişkisinin basit bir yansıması olduğunu savunuyordu. Kapitalist değişim ilişkisi içerisindeki insanlar, diğer insanlara sahip oldukları her şeyi her an için satma özgürlüğüne sahip insanlarmış gibi davranmak zorundadırlar. Bu, öncelikle uygulanabilir ve tekrar kendini üreten bir ekonomik değişim sisteminin maddi bir gerçekliğidir; hukuk ise bu maddi gerçeğin sadece "yansıması" veya yasaların bir araya toplanmasıdır. Bundan dolayı hukukun merkezinde "kişi," hak sahibi olan birey fikri vardır; bu hakların başında ise mülkiyet hakları vardır, mülkiyet hakları kişinin kendi bedeni üzerindeki hakları bile kapsamaktadır. Yasal ilişkiler ise bu tür insanların tamamen rasyonel bir karşılıklılık ilişkisi olarak düşünülmektedir. Kişiler yalnızca ayrı değildir, aynı zamanda ilişkileri de çatışkılıdır çünkü insanların çıkarları bir çatışkı arz etmektedir. Her insan, kendine ait olandan mümkün olduğunca az feragat ederek diğerinin sahip olduğunu elde etmek istemektedir. Pashukanis, sosyalizmin böylesi çatışkıları ve çıkar ilişkilerini ortadan kaldıracağı için hukuku da ortadan kaldıracağını ileri sürmektedir (Bu iddia, Stalin'in 1930'larda, hukuku büyük bir şiddetle desteklemesiyle Pashukanis'in idam edilmesine neden olmuştur).

Pashukanis bunun da ötesine geçip ahlakın kendisinin (bu arada Pashukanis'in burada kastettiği ahlakın, bireysel özerk kişileri merkeze alan ve hepsi için rasyonel temellere dayanan Kantçı bir ahlak olduğunu belirtmek gerekir) kapitalist değişimin bir yansıması olduğunu ve dolayısıyla onun da yok olacağını savunmaktadır. Pashukanis'in bunun yerine önerdiği ise kolektif doyumun elde edileceği ve bu doyum elde edilirken bireylerin haklarını başkalarına baskı uygulamak için kullanmadıkları bir tür yönetimsel faydacılıktı. Bu bakış açısına ilişkin sorunlar da Tucker'da karşımıza çıkan sorunlarla oldukça benzer. Bireysel haklara dair ahlak kavramı kapitalizmle ortaya çıkmış olsa bile, bu kavram yine de insanlık durumunun önemli özelliklerini yansıtabilir ve yine bu kavram bize iyi niyetli baskıya karşı önemli bir koruma sağlayabilir ve böylece kapitalizmin kötülüklerinden daha çok uzun süreli katkıları (teknolojiyle beraber) düşünülebilir.

Marx'ın ahlak idealinin adalet ötesi olduğuna dair başka bir iddia da, Allen Buchanan tarafından dile getirilmiştir; o da Marx'a göre kapitalizmdeki temel kötülüğün yabancılaşma olduğunu ileri sürmüştür (1982: 36-49). Marx, temel olarak erken dönem yazılarında ve özellikle de *1844 Elyazmaları*'nda, kapitalizmin

işçiyi ürettiği ürüne (işçinin ürüne sahip olan başkasıdır, aynı zamanda başkası işçi üzerinde iktidar kurmuştur), emeğine (işçinin yaratıcı gücünün anlık bir şekilde ve özgürce ifade edilmesi yerine işçinin emeği, yani bizzat yaşam aktivitesi, yaşamasının bedeli olarak bizzat kapitalist tarafından şekillendirilen bir görev olarak ona empoze edilmektedir) ve diğer insanlara (işçi ve kapitalist düşmanca ilişkiler içerisinde durur ve işçiler de işleri için rekabet etmek zorunda olduğu için birbirlerine rakip olur) yabancılaştırdığından bahseder (Marx, 1975: 322-334). Buchanan, burada da daha önce özetlediğimiz argümanları, Marx'ın kapitalist sömürünün adaletsizlik olduğunu düşünmediğine dair argümanları kabul eder. Buchanan'ın daha ziyade öne sürdüğü şudur: sömürüde yanlış olan şey, bunun bir tür yabancılaşma olmasıdır. Sömürü başka bir kişinin zararlı bir biçimde kullanılmasıdır ve böylesi bir kullanma, işçileri kapitalistlere ve nihai olarak da ürettiklerine ve emeğine yabancılaştırır.

Marx'ın kapitalizmin ve sömürünün bu şekilde yabancılaştırıcı olduğunu düşündüğüne şüphe yok. Buchanan'ın bakış açısındaki sorun şu: Erken dönem yazılarından sonra Marx, yabancılaşmadan, kapitalizmin ve sömürünün temel kötülüğümüş gibi bahsetmez. Marx 1840'lardan sonra yabancılaşma dilini bir kenara bırakır ve bu dil ancak Marx'ın yayınlamamayı tercih ettiği *Grundrisse*'den sonra tekrar ortaya çıkar. Ancak biz Marx'ın kapitalizmi adaletsiz olarak görmediğini kabul edersek ve bir yandan da Marx'ın kapitalizmi ahlaki olarak eleştirdiğine inanırsak Buchanan'ın, yabancılaşmanın böylesi ahlaki eleştiriler için temel oluşturduğu şeklindeki görüşünü makul buluruz. Bu nedenle, Buchanan'ın görüşü, Marx'ın kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşünmesi kavrayışına karşı bir sav olmasından çok bu argümanı temel almaktadır.

Yabancılaşmanın kapitalizmin temel kötülüğü olduğu iddiasını sorgulamak için başka nedenlerimiz de var. Öncelikle yabancılaşma yalnızca işçiler ve kapitalistler arasında değil işçilerin ve kapitalistlerin kendi aralarında da meydana gelmektedir; yabancılaşmaya odaklanmak, sınıfın merkezi konumunun Marksist eleştiriyle ilişkisini bulanıklaştırır ve Marksizm'in üretim konusunda yaptığı vurguya zarar verir. Buchanan aslında, yabancılaşma ve sömürünün üretim ilişkileriyle sınırlı olmadığını, değişim ilişkilerinde de yabancılaşmanın görülebileceğini ve hatta daha geniş bakıldığında, kapitalizmdeki bütün kişiler arası bağlamlarda var olduğunu savunur. İkinci olarak da yabancılaşmaya yapılan bu vurgu, şüpheli bir şekilde "psikolojik" ve Marx'ın materyalizminin dışında görünüyor. Yabancılaşmanın kapitalizm içindeki gerçek bir olay olmadığını ima etmek istemiyorum ancak Marx, kapitalizmde emeğin zorla oluşturulduğunu (çünkü hayatı idame ettirme araçlarına ve dolayısıyla da hayatın araçlarına sahip olan kapitalistlerdir) veya ücretli işçinin bir tür köle olduğunu (çünkü işçi kısmen özgür çalışmaya zorlanmaktadır) söylerken esas olarak vurguyu zorlama ve köleliğin hiç şüphesiz yol açtığı yabancılaşmaya değil, zorlama ve köleliğe yapmaktadır.

Yabancılaşmaya ilişkin bakış açısıyla ilgili başka bir sav, Eugene Kamenka ve George Brenkert tarafından farklı şekilde ortaya konmaktadır (Brenkert, 1981; Kamenka, 1969). Buradaki vurgu bizatihi yabancılaşmaya değil, işçinin yabancılaştığı ürünlerin, onun özgürlüğünün önünde bir zincir olarak durması gerçeğine yapılmaktadır. İşçi, kapitalistin sahip olduğu fabrikaları ve makineleri üretir, kapitalist ise bunlara sahip olduğu için, işçinin emeğinin koşullarının belirleyebilmekte ve işçiyi de daha fazla makine ve başka şeyleri üretmeye zorlayabilmektedir. Bu bakış açısı da Marx'ın ahlaki taahhüdünün özgürlük olduğunu, işçiyi, kendi zinci-

rini döverek şekil vermekten başka seçeneği olmadığı sistemden özgürleştirmek olduğunu savunur. Bu perspektifin, Marx'ın devamlı olarak kapitalizme bir kölelik biçimi, ücretli emeğe de zorla işe koşulanların emeği şeklinde gönderme yapmasına uygun genel yabancılaşma perspektifine göre avantajlı bir konumu vardır. Üstelik zor ve özgürlük maddi gerçekler olduğu sürece, yabancılaşmanın şüphe uyandıran psikolojik niteliğinden de kurtulmuş olunur. Brenkert bu görüşü, Marx'ın kapitalizmi adaletsiz olduğu için eleştirdiği şeklindeki bakış açısına alternatif olarak ortaya atmasına rağmen, ben bu iki görüşünün birbiriyle uyumlu olduğunu düşünüyorum. Bu konuya daha sonra değineceğim.

Marksizm'in kapitalizmi adaletsiz olduğu için eleştirdiği görüşünü savunan çağdaş Marksist filozofların en çok bilineni, G. A. Cohen'dir. Bunun Marx'a ait bir sav olduğu şeklindeki Cohen tezinden daha önce bahsetmiştim (Marx'ın düşündüğü şey konusunda Marx'ın olası zihin karışıklığına rağmen). Ancak Cohen bağımsız bir şekilde adaletsizliğin, kapitalizmin Marksist eleştirisinin gerçek temeli olduğunu savunmaktadır. Temel nokta şu ki üretim araçlarına sahip olmak, işçinin ücretini almak için çalıştığı süreden daha fazlasını çalışması için kapitaliste yeterli avantaj sağlasa bile, kapitalist üretim araçlarının mülkiyetini haklı bir şekilde elinde tutma durumunda olursa bu sömürü sayılmaz (Cohen, 1983a: 316, ayrıca bkz. Buchanan, 1987; Reiman, 1987a; Roemer, 1982b; 1985). Daha fazla emek zamanın daha az emek zamanıyla değişimi, sadece bunun sömürü olduğu suçlamasını destekleyebilecek bir şekilde yanlıştır, yani eğer kapitalist işçiye başka bir şey vermiyorsa. Eğer kapitalist üretim araçlarının mülkiyetini haklı bir şekilde elinde bulunduruyorsa, o zaman fazladan emek zamanı için işçinin bu araçları kullanmasına katkıda bulunuyordur; dolayısıyla da herhangi bir sömürü suçlaması kabul edilemez. Bununla ilgili olarak Cohen şunu söylüyor: "Bahsi geçen 'katkı', üretim araçlarında mülkiyet hırsızlık olduğu için, sömürünün olmaması gibi bir durum oluşturmuyor ve kapitalist de haliyle aslında, sağlaması için ahlaki bakımdan onun olmaması gerekeni 'sağlamaktadır' (Cohen, 1983b: 445). Kısacası sömürü, kapitalist mülkiyetin adil olmadığını varsaymaktadır.

Bu sav temel olarak sağlam bir savdır. Sömürü açık bir şekilde ahlaki bakımdan yüklü bir terimdir. Sömürünün, herhangi bir ahlaki yargı içermeden artı emeğin sızdırılmasının tanımı olduğu öne sürülebilir ancak bu zihin karışıklığına davettir. Sömürü terimi bunun için aşırıdır. Bu terim, emeğin sızdırılmasının bir şekilde yanlış olduğuna işaret etme niyeti olduğunda kullanılmalıdır. Yoksa suçluları da ceza olarak çalışmaya zorladığımızda veya (Cohen'in bir örneğini kullanırsak) yoksul ve işsiz insanlar başkalarını kendileri için gerekli asgari desteği sağlamaları için zorladıklarında, bunu da sömürü olarak görmek gerekir. Eğer sömürünün sömürü sayılması için kötü bir şey olması gerekirse, o zaman şöyle bir sonuca varırız: sömürü, yabancılaşma gibi sonuçlarından dolayı kötü bir şey sayılamaz. Bu sonuçlar, sömürü başlamış olana kadar ortaya çıkmaz, o zaman bunun zaten yanlış olması gerekir: O zaman yanlış, bizzat emeğin sızdırılmasında olmalıdır ve emeğin sızdırılması da başkasının bir şeyini almak olduğu için, yanlış olan şey, tam da adaletsizlik olarak düşünülen tarzda oluyor.

Bana göre Cohen'in argümanında sorun, sömürünün olması gerektiği adaletsizlik türünün, mülkiyetin dağıtımında olan adaletsizliğe benzer bir adaletsizlik olması gerektiği şeklindeki kanıya kolayca kaymasıdır. Ben işte tam da burada Marx'ın kapitalizmi öncelikle zorlayıcılığı ve özgürlüğün ihlalinin eleştirmesi yönüyle gören bakış açısının önemli bir yeri olduğunu düşünüyorum. Bu bakımdan Mar-

x'ın kapitalizmi bir toplumsal adalet kavramının, yani ideal olarak şeylerin dağıtımını değil, kişiler arasında belli bir toplumsal ilişkiyi alan kavramın ışığı altında eleştirdiği öne sürülebilir. Zorun eleştirisi ve özgürlüğe de kıymet verilmesinden sonra, bu ideal toplumsal ilişkiyi, insanların "eşit egemenler" şeklinde yer aldığı, yani her birisinin kendi kaderini, başkasının da buna benzer özgürlüğüyle uyumlu bir şekilde yönlendirebildiği bir ilişki olarak düşünebiliriz. Bu yalnızca kölelik ve zorlanan emek olarak Marx'ın kapitalizm eleştirisini yorumlamakla kalmaz, Marx'ın, insanların doğayı kontrol ettiği tarihsel sürecin bir parçası olarak kapitalizme dair olumlu bakışını da anlamlı kılar. Marx tarihi, üretim ilişkileri ve üretici güçlerdeki gelişmelerin karmaşık etkileşimi olarak gördüğü için, eşit egemenlik iki damardan beslenmektedir, insanların birtakım insanlarca boyunduruk altına alınmalarının ortadan kaldırılması ve doğal kısıtlamaların azaltılması.

İDEOLOJİ VE MARXÇI AHLAK ELEŞTİRİSİ

Marx, kapitalizm gibi sömürüye dayanan toplumların dayanıklılığının kısmi açıklamasının ideolojide yattığına inanıyordu. İdeoloji, bir toplumu temsil eden fikirlerin evrensel ideallerin en iyi ifadesiymiş gibi olduğunu söyleyen fikirlerdir. Biz de sömürünün olduğu toplumlardan bahsettiğimize göre, bu fikirlerin sömürü gerçeğini örtmesi ve adil olmayanları meşru göstermesi gerekir. Aynı şekilde, ideoloji sömürünün mevcut olduğu toplumları adilmiş gibi *yanlış* bir şekilde betimleyerek, böyle toplumların devamına katkıda bulunur. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi, "Yönetici sınıfın fikirleri her çağda yöneten fikirler olmuştur, yani toplumun *maddi* gücünü idare edenler aynı zamanda onu *fikri* bakımdan da idare ederler." Ancak ideolojiyi bilinçli yalanlar veya propaganda olarak düşünmemeliyiz, zira başka sebeplerin yanında öncelikle şu vardır, yönetici sınıf kendi fikirlerine inanmaktadır. İdeoloji, toplumun maddi koşullarındaki ideal fikrinin bir yansımasıdır. Marx ve Engels şöyle devam ediyor: "Yönetici fikirler, egemen maddi koşulların ideal bir şekilde ifade edilmesinden, fikir olarak alımlanmış egemen maddi koşullardan başka bir şey değildir" (Marx ve Engels, / 1976: 59; italikler orijinal metinde var).

İdeolojinin bilinçli aldatmaca olmadığını düşünmek için başlıca teorik sebep Marksizmin materyalist bir kuram olmasıdır; Marksizm toplumsal pratikleri, insanların psikolojisinin özelliklerine değil egemen üretim tarzına bağlar. Kapitalist ideolojideki yanılsama, kapitalizmin aslında kendisini bize yansıtma şeklinin bir sonucu olmalıdır, tıpkı güneşin dünyanın etrafında dönmesi yanılsamasının, cennetlerin kendisini bize yansıtmasının bir sonucu olduğu gibi. "Kendisini kandıran o değil, *gerçeklik onu* kandırıyor" (Godelier, 1977: 337; italikler orijinalde var, ayrıca bkz Reiman, 1987b). Ahlak kavramlarına uygulandığında bundan beklememiz gereken şudur: Bizim kapitalizmi değerlendirdiğimiz şekliyle ahlak idealleri, kapitalizmden, aslında orada var olanın idealleştirilmiş haliyle ortaya çıkar. Daha sonra kapitalizmde olanları, bu ideallere göre yargıladığımızda kapitalizm bunları aşağı yukarı bir çizgiye getirecek ve iyi ve haklı bir şey olarak görünecektir.

Bu sürecin en iyi örneği liberalizmin ahlak idealidir, özgürlük (insanların davranışlarına bir müdahale olmaması olarak tanımlanır) toplumların değerlendirilmesi gereken en önemli ahlaki değerdir. Böyle tanımlandığı zaman kapitalizm özgür

görünmektedir ve dolayısıyla da meşru. Marx'a göre bu görüş çok önemli bir bakımdan yanlıştır: Marx, her ne kadar özgürce yapılan bir sözleşmeye bağlı görünse de, kapitalizmin emeğin zorla harekete geçirilmesine dayalı bir sistem olduğunu savunuyordu (Marx, 1974b: 819). Bu özgürlük görünümü, Marx'ın kapitalizmde zorun, fiziksel müdahaleden değil üretim araçlarına sahip olanların, buna sahip olmayanlar üzerindeki gücünden ortaya çıktığını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Liberal ideolojinin işleyişini anlamak için, onun fiziksel müdahalenin yokluğu olarak geliştirdiği özgürlük kavramının, asıl haliyle kapitalizmden nasıl ortaya çıktığını anlamak gerekir.

Kapitalizm, emek gücü ve diğer metaların, şiddetin dahil olmadığı bir ticari süreçte taraflarca alınıp satılması bakımından özgürdür. (Eğer böyle olmasa, Marx'ın emek değer teorisi işlemezdi: Şeyler üretilmelerinde harcanan emek zamanıyla orantılı olarak değil, süreçteki tarafların gücü ile orantılı olarak alınıp satılır.) Fiziksel zor özgürlüğe yönelik en belirgin tehdit olduğu ve belki de insanların çocukluktan beri yaşadığı ve korktuğu bir şey olduğu için, kapitalist ticaret ve değişimi özgür olarak görmek normaldir. Marksizm, böylesi değişimlerin aslında mülkiyet yapısında zora maruz olduğunun görülmesi şeklinde geniş bir teorik analizi (Güneş'in etrafında dönenin dünya olduğunu anlamak için Kopernik'in sunduğu geniş teorik analizdeki gibi) gerektirir. Üstelik değişim ilişkileri kapitalizmdeki bütün ilişkileri belirlediği için –çünkü işçinin mülkiyeti, kapitalistin şiddet içerecek bir şekilde işçiye zorlayamayacağı bir anlaşmayla başlar ve biter– bu değişim ilişkilerinin tüm kapitalist ilişkilerin temeli olarak görülmesi tüm diğer göksel cisimlerin sabit dünyanın etrafında döndüğüne inanmak kadar doğaldır. Dolayısıyla kapitalist toplumların üyelerinin kapitalizmin genelde özgür olduğunu düşünmeleri doğaldır.

Üstelik kapitalizm, değişim ilişkisinde (açıktan şiddetin olmaması anlamında) özgürlüğe ihtiyaç duyduğu için, bu sistem ancak değişim ilişkileri bu şekilde özgür olduğunda hayatta kalabilir. Böylece kapitalist toplumlar doğal olarak başta statik olan böylesi bir özgürlüğü norm olarak görmeye başlayacak ve açıktan şiddeti de direnilmesi ve düzeltilmesi gereken bir şey olarak algılamaya başlayacaktır. İnsanlar bunu bekledikçe de statik norm, alttan alta ahlaki bir norm halini alacak. Daha sonra da insanlar doğal bir şekilde, değer verdikleri özgürlüğün içeriğinin açıktan şiddetin yokluğunu varsaymaya başlayacaklar. Burada liberalizm öğretisinin fiziksel engellere veya zarara bağımlı olmamak şeklinde tanımladığı tipik özgürlük kavrayışını ve bu öğretinin Marksizm tarafından ele alınışının ana unsurlarını bulmaktayız. O zaman liberalizmin ahlaki öğretisi su götürmez bir biçimde kapitalizmin görünen yüzü şeklinde "okunabilir." Ve böylece ideolojik simya tamamlanmış olur. Kapitalist toplumlarda yaşayanlar özgürlük kavramlarını kapitalizmden aldıkları için (ve burada kapitalizmin bir kaynak olduğunun dahi ayrımına ve bu kavramsallaştırmanın yalnızca tikel ve sınırlı bir kavramsallaştırma olduğunun farkına varamamaktadırlar) doğal olarak kapitalizmin idealleri ile koşutluk arz ettiğini düşünmektedirler.

İdeoloji, ahlaki inançlarımızın yargılaması gereken sistemin ta kendisi tarafından şekillenen ahlaka adeta hastalık bulaştırmaktadır. Ve ileride de göreceğimiz gibi bütün önemli çağdaş ahlak idealleri kapitalizmin özelliklerini yansıtmaktadır. Aslında liberalizmde de gördüğümüz gibi bu ahlaki idealler özellikleri gereği kapitalizm içindeki değişim ilişkilerinin ve çalışmanın özelliklerini yansıtmaktadır. Ayrıca bu yansımanın değişim ilişkileri ve çalışmadan tüm kapitalist üretim tarzına doğru dağıldığını görmekteyiz. Marx, değişim alanından bahsederken şöyle de-

mektedir:

Sınırları içersinde emek-gücü alım ve satımının sürüp gittiği ayrıldığımız bu alan, aslında insanın doğuştan varolan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü, metanın diyelim, emek-gücünün hem alıcısı hem satıcısı yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişkiye girerler ve eş değeri eş değerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. (Marx, 1977: 280)

Liberalizmin yanında diğer önemli çağdaş ahlak öğretileri Kantçılık, toplum sözleşmeciliği ve faydacılıktır. Bu bölümün geri kalanında tüm bu ahlak öğretilerinin nasıl kapitalist değişim ilişkilerinin görünen kısmı olarak okunabilecek ahlaki idealler içeren şeyler olarak görülebileceklerini, bu tür öğretilerin doğuştan kapitalizmin çıkarına yönelik bir eğilim oluşturduğunu kısaca göstermeye çalışacağım. Belirlemek açısından kolaylık olması için, bu üç idealin anlatıldığı paragrafları numaralandıracağım.

1. Kantçılık, davranışlarını rasyonel iradelerine tabi kılma kapasiteleriyle başkalarından ayrılan özerk kişilerin, ahlak öğretisinin temel taşı olduğunu varsayar. Ahlak kuralları, özerk kişilerin her zaman evrensel olarak bütün insanlara uygulanmasını isteyebilecekleri ilkelerdir. Örneğin cinayet ahlak dışıdır çünkü bir insan, her zaman bütün insanların başkalarını keyiflerine göre öldürme hakkına sahip olmasını isteyemez, çünkü bu, kişinin başkalarının kendisini öldürmesini istemesini gerektirecektir ve bu da kişinin yaşama isteğiyle, amaçlarının peşinde koşmasıyla ve başka şeylerle çelişir. Pashukanis'in bu ahlak doktrininin, kapitalist değişimcilerin asıl konumunu yansıttığını düşündüğünü daha önce zaten dile getirmiştim. Herkes başkasına, özellikle kendi müliyetinin kaderini belirleme hakkını elinde bulunduran hak sahipleri olarak davranmalıdır. Değişim ilişkileri şiddet içermediği için, bu ilişkiler, sürece dahil olanların istekleri, ortak bir iradede buluştuğu zaman gerçekleşir. Aynı şekilde, Kantçı ideal tartışmalı bir şekilde, kapitalist ilişkilere ahlaki meşruiyet kisvesi örtme eğilimiyle birlikte, bu ilişkilerin idealleştirilmesidir.

Üstelik, Kant'ın rasyonel iradesi, maddi engeller ve sınırlamalardan bağımsız bir irade varsaydığı için, bunu vurgulamanın, maddi eşitsizliğin görece farklı derecedeki iktidar/ları ve dolayısıyla da bireylerin gerçek özgürlüğü üzerindeki etkilerini göz ardı etmek gibi sonuçları olmaktadır. Bu da, kapitalist değişimi yansıtmaktadır, çünkü az önce Marx'tan alıntılanan pasajın da gösterdiği gibi, değişim ilişkilerinde bulunanlar, sahip oldukları gibi istedikleri gibi kullanabilmeleri özgürlüğünde, birbirilerine eşit bir şekilde davranır ve bundan dolayı da özgürlükleri, sahip oldukları şeyin içeriğinde önemsizdir. Bu da, ahlaki bakımdan önemli noktalarda bizim, emeğinden başka bir şeyi olmayanların gücünün, sözleşme içerisine girdiği fabrika sahiplerine eşit olduğuna inanmamıza neden olması sebebiyle kapitalizmi desteklememize sebep olur.

Adil cezalandırma gibi konuları kapsamak için genelleştirilen bu bakış açısı, doğal olarak suçlunun ekonomik yoksunluğunu, suç işleme özgürlüğüyle ve cezanın hak edilmişliğiyle ilgisizmiş gibi görür. *New York Daily Tribune*'da 18 Şubat 1853'te çıkan "İdam Cezası" adlı makalesinde Marx, insan asaletini soyut olarak tanıyan tek bir cezalandırma kuramı vardır, o da Kant'ın kuramıdır der ve devam

eder:

Konuya daha yakından baktığımızda pek çok örnekte olduğu gibi Alman idealizminin de [Kantçılığı da içerecek şekilde] varolan toplumun kurallarına aşkınsal bir kutsallık atfettiğini görüyoruz. Bu, gerçek bireyin yerine o bireyin gerçek güdülerinin, o birey üzerinde baskı kuran türlü türlü toplumsal koşulların koyulduğu bir yanılgı değil midir; bu, insanın kendisi için olan pek çok niteliği arasında yalnızca "özgür iradenin" soyutlandığı bir yanılgı değil midir? Sadece yeni suçlular için yer açmak amacıyla suçluları idam eden celladı yüceltmek yerine bu suçları üreten sistemde yapılacak değişiklik hakkında derinlikli bir şekilde düşünmemiz gerekmez mi?

2. *Klasik biçimiyle toplum sözleşmeciliği* şunu ileri sürmektedir: tüm insanların "doğa halinde" bulundukları bir durumda adalet ilkeleri üzerinde bir uzlaşıya varmak akılcı olandır. Bu doğa hali denilen durumda, insanların kendi aralarındaki çatışkıları çözecek siyasi kurumlar yoktur. İnsanlar kendi öz-çıkarları peşinde koşan ve kendi alanlarını genişletmeye çalışan kişiler olarak değerlendirilir ve kendi aralarında çatışmaya meyilli oldukları düşünülür. Dolayısıyla insanlar arasındaki çatışkıların savaşa dönüşmesini engelleyecek bazı siyasi kurumların oluşmasını kabul etmek akıllıca olacaktır. Üstelik insanlar kendi öz-çıkarlarını düşündükleri için, kendi çabalarının ürünlerine sahip olmalarını sağlayacak bir özel mülkiyet sisteminin de çıkarlarına uygun olduğunu düşüneceklerdir. Sonuç olarak bu akımın klasik kuramcılarının –Thomas Hobbes ve John Locke– toplumun inşasını meşrulaştırdıkları noktada geliştirdikleri devletin temel görevleri, insanları birbirlerinin şiddetinden korumak ve her kişiye mülkiyet hakkı tanıyan bir yapı ortaya koymaktır.

Peki toplum sözleşmeciliği kuramcıları insanların doğal bir ortamda kendi öz-çıkarlarının peşinde koştukları ve kendi alanlarını genişletmeye meyilli oldukları sonucuna nereden ulaşıyorlar? Marx, kapitalist toplumların kamusal ve özel alan olmak üzere ikiye ayrıldığını savunduruyordu. Kamusal alan, genel yasalar ile ortak çıkarların karakterize ettiği devlettir; özel alan ise kişisel çıkarların belirlediği rekabetçi ortamdır. Kapitalist toplumlarda insanlar iki türlü hayat sürmektedir: Devletin üyeleri olarak vatandaşlar ve sivil toplumun üyeleri olarak egoist bireyler. Bu ayrımla ilgili olarak Marx, *Yahudi Sorunu*'nda şunları söylemektedir: "Sivil toplumun bir üyesi olarak insan *gerçek* insan olarak düşünülmektedir, *vatandaş*tan farklı bir *insan*dır çünkü bu insan, bireysel olarak oradadır, her hangi bir dolayımla oraya gelmemiştir. Buna karşın *siyasi* insan ise, soyut ve yapay insandır" (Marx, 1975: 234; italikler orijinalde). O halde klasik kuramcıların doğal haldeki insan olarak aldıkları insan, sivil toplumdaki haliyle varolan insandır, o da kapitalist ekonomik ilişkilere katılan insandır. Doğal olarak kendi öz-çıkarlarını düşünen ve kendi alanını genişletmeye çalışan kişiler olarak görülen insanlar, kapitalist değişim ilişkilerinde yer alan insanlardır, konumlarının avantajlarını kullanmaktadırlar ve en az feragatle en iyi fiyatı tutturmayı amaçlamakta ve en düşük maliyetle en çok malı almayı hedeflemektedir (bkz Macpherson, 1962). Eğer toplum sözleşmesi kuramcıları insan doğası kavramını kapitalizme göre bu şekilde ele alıyorlarsa, sonuç olarak varacakları noktanın insan doğasını kapitalizme eşitleme gibi bir nokta olması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır.

3. *Faydacılık*, insanların arzularının tatminini iyiliğin en iyi ölçüsü olarak düşünmektedir ve dolayısıyla insanların tüm arzularının tatminini en çoklaştıracak düzenlemeleri ahlaki olarak iyi ve adil olarak değerlendirmektedir. Bu doktrinin kapitalist değişim ilişkilerinin bazı yönlerini yansıttığı pek çok yol vardır. Öncelikle

Marx'ın burada daha önce alıntılanan Bentham göndermesinin de gösterdiği gibi faydacılık, karakteristik olarak her insanın, onu –ayrı bir birey olarak anlaşılan kişiyi– mutlu yapan şeyin peşinden koşmasını sağladığı düşünülen insan motivasyonuna dair bakış açısıyla beraber formüle edilmiştir. Daha önce de gördük ki bu bakış açısı, insanların, bir insan doğası modeline uygun olarak değişim ilişkilerinde yer aldığını ileri sürmektedir. Bu bakış açısı, insanların çıkarlarının doğal olarak çatıştığı düşünüldüğü, temel olarak asosyal bir öz kavramı ileri sürmektedir (bkz. Brenkert, 1981). İkinci olarak ne kadar alışılmışın dışında veya farklı olursa olsun, bütün insan davranışlarının ortak bir ölçüyle ifade edilebileceğini varsayar: fayda ve tatmin. Bu, biricik ve tikel üretici insan çabalarının ortak bir birime (paraya) dönüştüğü değişim ilişkisinde yaşanan şeyin ta kendisidir. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels şöyle söylemektedirler:

Tüm insan ilişkilerinin bir ilişkiye, yararlılılık ilişkisine indirgenmesi şeklinde apaçık bir şekilde karşımızda duran aptallığın, besbelli önümüzde duran bu metafizik soyutlamanın kaynağı modern burjuva toplumunda tüm ilişkilerin soyut parasal-ticari ilişkilerin ardından ikinci sıraya atılmasıdır... Bu ilişkiler kendilerine *has* bir anlama sahip değildirler, aksine kendileri yerine dışarıdan ilişkiye sokulmuş üçüncü bir ilişkinin, yani *faydalılık ilişkisinin* ifadesi ve serimlenmesidir (Marx ve Engels, 5/1976: 409; italikler orijinalde).

Bu soyutlamanın bir sonucu da şudur: Kapitalist ilişkiler fayda ışığında değerlendirildiğinde, patron-işçi, zengin-fakir, efendi-(ücretli) köle ilişkilerinin kendine has özellikleri de çözülmektedir. İnsanların içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler, köle sahipleri ve köleler arasındaki ilişkiyi iki tatmin ölçeği arasındaki ilişkiye indirmenin yol açacağı bulanıklaştırıcı etkiye sahip fayda ve tatminin soyut nicelik ölçüleriyle kaplanmaktadır.

Faydacılık, iki yolla daha kapitalizmi yansıtmakta ve desteklemektedir. Değişim ilişkileri özgürce yapıldığı zaman, ticari ilişkiye taraf olan her iki tarafın da, kendi durumunda bir iyileşme olacağına inanması durumunda bu ilişkiye "evet" diyeceğini varsayabiliriz. Bütün insanların zihnine ve kalplerine giremesek bile, bütün özgür değiş tokuşların her iki tarafın da tatminini artırdığını düşünebiliriz. Ve buradan da tatmini en üst seviyeye çıkarmak için, birileri artık buradan, değişimin sürdürülmesiyle iyileşme sağlanamayacağını düşünene kadar, insanların istekleri çerçevesinde ticaret yapmalarına izin vermek yeterli olacaktır. Değişim ilişkilerinin, insanların ilişkiye girdiği noktadaki durumlarıyla karşılaştırıldığında onların durumlarını iyileştirdiğini ve böylece insanların bu ilişkiye girdikleri ilk noktanın değiştirilmesiyle (yani insanların değişim ilişkisine girerken sahip oldukları varlıkların yeniden dağıtımı) daha fazla tatmin sağlanabileceğimizi ileri sürdüğümüzü düşünelim. Buna verilecek cevap şöyle olacaktır: Böylesi bir yeniden dağıtım, bazı insanların durumlarını iyileştirecek ve bazılarınınkini de kötüleştirecektir ancak sonucun, net bir iyileşme olmasından emin olamayız. Kesin olarak bilebileceğimiz bir nokta varsa, herkesin durumunun özgür değişim ilişkileri sayesinde iyileştirilebileceğidir. Dolayısıyla faydacılık doğal olarak, değişimin sürmesinden ve bu değişim için gerekli ortamı oluşturan zenginliğin ilk andaki dağıtımına müdahale edilmemesinden yanadır.

Dahası, Marx'ın da farkına vardığı gibi kapitalizm bir toplumda üretilen malların miktarını artırmaktadır. Bütün bu mallar, malı satmak, yani değişim ilişkisinin başarılı bir şekilde gerçekleşmesini isteyen bir mantıkla üretilmektedir. Bu mallar özgürce satın alınacağı için, bunların kendilerini satın alanların tatminini artıracağı-

nı varsayabiliriz. Yani bu mallar, bütün toplumun toplamdaki tatmininin artmasına katkı sağlayacaktır. Üretilen malların yanlış ihtiyaçlara yarayabildiği (reklam ve rekabetçi baskının neden olduğu), toplumsal olarak daha faydalı bir dizi malların olabileceği (iyi okullar, iyi hastaneler, iyi toplu taşımacılık) ve toplamdaki tatmini artırabileceği, asıl olarak üretilen ve isteğe bağlı olarak alınan mallarla kıyaslandığında, tamamen spekülasyondur. Çünkü bu asıl malların üretilmesine ve satılmasına neden olan ticari ilişkiler özgürce meydana gelmektedir, herkes bunlar sayesinde daha varlıklı olacağını düşünmektedir. Fakat toplumsal olarak daha faydalı malların üretilmesi için bunları değiştirmek, insanları bazı ticari ilişkiler bakımından zorlamak anlamına gelmektedir (vergiyle insanlara harcama yaptırmak) ve bu, sözde toplumsal bakımdan iyi mallardan edinilen faydayı tamamen yok edip etmeyeceğini bilmediğimiz bir miktarda birilerini mutsuz kılabilir. Faydacılık aynı zamanda, bizzat kapitalizmin kalıbından ortaya çıktığı için onu desteklemektedir.

Ahlaki inançlar, kapitalizmi karakterize eden bu ilişkiler üzerine bilinçsiz olarak modellendirildikleri için, bunların kapitalizm için nasıl ideolojik destek oluşturduğuna dair örnekler çoğaltılabilir. Genel nokta şu ki, eğer durum buysa, o zaman ahlaki inançlar, kapitalizmden faydalananların çıkarlarını temsil etmekte ve bu çıkarları meşrulaştırmaktadır. Bu bölümün başında da gördüğümüz gibi, ahlaki inançlar birilerinin çıkarları pahasına başka birilerinin çıkarlarını temsil ediyorsa, bu inançlar ahlaki statülerini kaybeder. Ahlak eğer ideolojikse, o zaman da ahlak olmaktan çıkar. Sonuç olarak ahlak felsefesi, herhangi bir ahlaki ilkenin delillerini, bu ilkenin ideoloji olduğuna dair şüpheye karşı yeterince savunmaksızın kuramaz. O zaman diyebiliriz ki Marksizm de kendisini, ahlak felsefesinin gündemine zorla sokmaktadır.

NE YAPMALI?

Marksizm ve ahlak felsefesi arasındaki bağlantı noktalarını ve Marxçı kuramın çağdaş ahlak felsefesine yaptığı katkının genel çerçevesini çizmeye çalıştım. Bu, kısmen Marksizm'in ahlak felsefesine yönelttiği sorulara dair bir gündeme denk düşüyor. Yazıma, bu gündemde temel nokta olduğuna inandığım unsurları belirterek son vereceğim.

Marksist ahlak felsefecileri, kapitalizmin Marksçı eleştirisi ve sosyalizmle komünizmin Marksçı betimlenişinin hesabını verebilecek, ahlaki idealleri olan, tutarlı ve savunulabilir bir ahlak kuramı geliştirmelidir. Bu, Marksçı ahlak ideallerine, bağımsız bir gerekçelendirilme sağlanmasını gerektirecektir. Şöyle ki Marksçı bir ahlak kuramı, basit bir şekilde sosyalizm ve komünizmi ahlaki ideali olarak kabul edemez, böyle bir yaklaşım, bu sistemlerin, tıpkı başka ahlak kuramlarının kapitalizmi idealleştirdiği gibi, idealleştirilmesi olur. Kapitalizm sosyalizm ve komünizm olmadığı için kötü değildir ve diğer iki sistem de kapitalizm olmadıkları için iyi değildir. Daha ziyade, eğer kapitalizm kötü ve diğer iki sistem de iyiyse, kapitalizmin birtakım bağımsız doğrulanmış ahlaki idealleri gerçekleştirmekte başarısız olması, sosyalizm ve komünizmin de bunları başarması gerekir. Bunun, çok az Marksist ahlak felsefecisinin fark etmiş göründüğü bir sonucu var: Eğer Marksçı bir ahlak kuramı açık bir düşünceyle formüle ediliyorsa, bunun var olan sosyalizm ve komünizm türevlerinin, mevcut kapitalizmden daha az tatmin edici kılacak şekil-

de, Marksçı ahlak ideallerinin ışığında dahi oldukça kusurlu olduğunu anlaması gerekir. Bu anlaşıldıktan sonra, çizim tahtasındaki modele karşı olarak gerçekten mümkün olabilen sosyalizmin, gerçekten var olabilen kapitalizmden daha az tatmin edici olabildiği konusu geliyor. Mevcut kapitalizmi, gerçekten özgürleştirici bir sosyalizm ve komünizm hayaliyle karşılaştırmak yeterli değildir.

Marksist ahlak felsefecileri, Marx'ın bilimsel kuramının yaptığı gibi kapitalist toplumların ortasında çıkmasına karşın, Marksizm'in ahlak kuramının ideoloji kusurundan nasıl kaçtığını açıklamalıdır. Dürüst olmak gerekirse, şu haliyle can çekiştiği anlaşılan rasyonel olarak gerekli bazı ahlaki doktrin oluşturma projeleri canlandırılmadığı takdirde, ben bunun nasıl gerçekleştirilebileceğini görmüyorum. Ahlak için rasyonel gereklilik dışında herhangi bir temelin, hepsi de yargılanması gereken toplumsal sistemin bizzat yansıması olan insan yaklaşımlarına, kurumlarına ve psikolojilerine cazip gelmesi gerekir. O halde ahlak için mantık dışında herhangi bir temel, ideolojinin ithamı karşısında savunmasız görünmektedir.

İdeolojinin kusurundan sıyrılma sorunu herhangi bir ahlaki iddia için sorun teşkil ettiği için, bu son görev, Marksist olsun veya olmasın, bütün ahlak felsefecilerinin boynunun borcudur. Bu, Marksizm'in ahlak felsefesinin manzarasını kalıcı olarak değiştirdiği en açık yolu temsil etmektedir.

Çeviri: Ergin Bulut

KAYNAKLAR

Bottomore, Tom, et al. (1983) (eds.) *A Dictionary of Marxist Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brenkert, G. C. (1981) "Marx's Critique of Utilitarianism," *Marx and Morality*, ed. K. Nielsen ve S. Patent, *Canadian Journal of Philosophy*, içinde. Vol. 7: 1993-220.

Buchanan, Allen E. (1982) *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Cohen, G. A: (1983a) "More on Exploitation and the Labor Theory of Value," *Inquiry*, 26: 309-331.

Cohen, G. A: (1983b) "Review of Allen Wood's *Karl Marx*," *Mind*, 92: 440-5.

Engels, Frederick (1967) "Socialism, Utopian and Scientific," *Selected Writings*, ed. W. O. Henderson. Harmondsworth: Penguin Books.

Godelier, Maurice (1977) "Structure and Contradiction in *Capital*," Ideology and Social Science, ed. Robin Blackburn, içinde. Londra: Fontana.

Kamenka, Eugene (1969) *Marxism and Ethics*, London: Macmillan.

Machperson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Marx, Karl (1974a) *Grundrisse: Foudations of the Critique of Political Economy*, trans. S. W. Ryazanskaya. London: Lawrance and Wishart.

Marx, Karl (1974b) *Political Writings*, vol. 1: *The Revolution of 1848*, ed. David Fernbach, Marx Library. New York: Random House/Vintage Boks and Monthly Review Pres; London and Harmondsworth: Penguin Boks and New Left Review.

Marx, Karl (1974c) *Political Writings*, vol. 2: *Surveys from Exile*, ed, David Fern-

bach, Marx Library. New York: Random House/ Vintage Books ve Monthly Review Press; Londra ve Harmondsworth: Penguin Books ve New Left Review.

Marx, Karl (1974d) *Political Writings*, vol.3: The *First International and After*, ed, David Fernbach, Marx Library. New York: Random House/ Vintage Books ve Monthly Review Press; Londra ve Harmondsworth: Penguin Books ve New Left Review.

Marx, Karl (1975) *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Marx Library. New York: Random House/Vintage Books ve Monthly Review Press; Londra ve Harmondsworth: Penguin Books ve New Left Review.

Marx, Karl (1977) *Capital*, vol.1, trans Ben Fowkes, Marx Library. New York: Random House/Vintage Books ve Monthly Review Pres; Londra ve Harmondsworth: Penguin Books ve New Left Review.

Marx, Karl (1981) *Capital*, vol. 3, trans. David Fernbach, Marx Library. New York: Random House/Vintage Boks ve Monthly Review Press; Londra ve Harmondsworth: Penguin Books ve New Left Review.

Marx, Karl ve Engels, Friedrick (1976) *Collected Works vol.* 5. New York ve Londra: International Publishers.

Reiman, Jeffrey (1983) "The Labor Theory of the Difference Principle," *Philosophy and Public Affairs*, 12: 133-59.

Reiman, Jeffrey (1987a) "Exploitation, Force and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen," *Philosophy and Public Affairs*, 16:3-41.

Reiman, Jeffrey (1987b) "The Marxian Critique of Criminal Justice," *Criminal Justice Ethics*, 6: 30-50.

Roemer, John (1982a) *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge, MA: Harvard University Pres.

Roemer, John (1982b) "Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation," *Philosophy and Public Affairs*, 11: 281-313.

Tucker, Robert (1970) *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: Norton.

Wood, Allen (1972) "The Marxian Critique of Justice," *Philosophy and Public Affairs*, I: 244-82.

Wood, Allen (1979) "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami," *Philosophy and Public Affairs*, 8: 267-95.

Wood, Allen (1981) *Karl Marx*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Marx, engels ve lenin'in felsefelerinin mantığı: diyalektik

Çetin Veysal

I.

Diyalektik, sözcük kökü bakımından, akıllıca düşünme yetisine sahip kişilerin, karşılıklı diyaloglarda parçalara bölünen ve yeniden birleştirilerek bütünlüğü kurulan, sonuca götüren konuşmadır (Sichirollo 1966:18-44). Söz konusu etkinlik, çelişkiyi içermekte, ancak çelişki fiilde olmakla birlikte kesin biçimde soyutlanmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, diyalektiğin kuramsal ve uygulayımsal yanlarından söz edilebilir.

Diyalektiği insan yaşamının her alanında, kuramsal olduğu denli pratik ve nesnel işlevleri bakımdan da değerlendiren Marx'ın, insan, doğa ve evren anlayışına temel teşkil eden üç sacayağından ikisi; maddecilik ve tarihselcilikken, bu ikisini ve üçüncüyü canlı bir bütünlük içinde tutan üçüncü sacayağı diyalektiktir.

Marx, Engels ve Lenin'in dünyayı, insanı ve toplumu anlamalarında geliştirdikleri mantıkları, Herakleitos'tan Hegel'e değin geliştirilerek zenginleşen diyalektik kavrayıştır[1]. Ancak onlar, diyalektiklerini, kendilerinden önceki diyalektikçilerin anlayışlarından daha gelişmiş, bütünsel ve farklı bir kavrayışla betimlemişlerdir. Onların diyalektiklerinin belirleyici yanı, diğer diyalektikçilerden farklı olarak, tarihsellik ve maddecilikle diyalektik ilkeleri birleştirmiş olmalarıdır. Böylelikle, başlangıçta Marx'ın betimlediği şekliyle, araştırma yöntemi, felsefi akıl yürütme ve sorunlara yaklaşım mantığını dil getirir ve *diyalektik ve tarihsel maddecilik* olarak adlandırılagelmiştir. Bu adlandırma her ne kadar Karl Marx'a mal olmuşsa da onun ve Engels'in de belirttiği üzere, Joseph Dietzgen adlı bir Alman işçisine aittir (Engels 1992:43).

Ancak, *diyalektik ve tarihsel materyalizm*, dizgesel bir düşünce bütünlüğü içeren kavram olarak ilkin Marx tarafından ortaya koyularak kullanılmış, daha sonra da birbirlerinden farklı yaklaşımlara sahip olmalarına karşın, Marx'ın ardılları tarafından değişik biçimlerde yorumlanarak geliştirilmiştir. Marx, *Kapital*'de,

kendi diyalektik yönteminin Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, ama aynı zamanda onun diyalektiğine karşıt olduğunu da vurgulayarak; Hegel için, insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme sürecinin -ki ona göre Hegel bunu "*Fikir*" *(İdea)* adı altında bağımsız bir özneye dönüştürmektedir- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup; gerçek dünya yalnızca "Fikir"in (*İdea*'nın) dışsal ve görüngüsel (*phenomenal*) biçimidir. Benim için demektedir Marx, **"tersine, fikir maddi dünyanın insan aklında yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir"**. Hegel'in diyalektiğinin başaşağı durduğunu ve mistik yanları olduğunu ileri süren Marx'a göre, mistik kabuk içindeki akla uygun özü bulabilmenin, ancak onun diyalektiğinin ayakları üzerine oturtulması ile olanaklıdır. Marx'a göre, akla uygun biçimiyle diyalektik, burjuvaziyle onun doktriner sözcüleri için bir rezalet ve iğrençliktir; çünkü şeylerin mevcut bugünkü durumunu olumlu yanlarıyla kavrar, aynı zamanda da, bu durumun yadsınmasını, onun kaçınılmaz çöküşünün anlaşılmasını içerir; çünkü diyalektik, tarihsel olarak gelişmiş olan her toplumsal biçimi akışkan bir hareket içinde görür ve bu yüzden, onun geçici niteliğini, onun anlık varlığından daha az olmamak üzere hesaba katar; hiçbir şeyin zorla kabul ettirilmesine izin vermez, özünde eleştirici ve devrimcidir[2].

Marx, yaşamı ve bilinci belirleyen ögenin, bunların üzerinde yükseldikleri maddi varlıkları olduğunu belirtmektedir: *Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilinçlerini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır*[3]. Zamanla, toplumun maddi üretici güçleri, hep içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine, bunların hukuksal ifadelerinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşmektedirler ve bu ilişkiler (üretim ya da mülkiyet ilişkileri) üretici güçlerin gelişmelerinin engelleri haline gelirler. O zaman toplumsal devrimler süreci başlamaktadır Marx'a göre. Bu nedenle Marx, insanlığın her zaman önüne, çözüme bağlayabileceği sorunlar koyduğunu vurgulamakta ve problemin, çözümüyle birlikte ortaya çıktığını belirtmektedir. Diyesi, bir sorun varsa yanıtı da onun içinde kendiliğinden bulunmaktadır. Yukarıdaki düşüncelerinden anlaşılacağı üzere Marx, tarih, politika, hukuk, ideoloji, toplum ve ekonomi bakımından olduğu kadar yaşamın diğer alanlarında da diyalektik maddeciliği öne çıkarmaktadır.

Diyalektiğini maddecilikle birleştirdiğini en açık ve temellendirilebilir şekilde *Feuerbach Üzerine Tezler* adlı ünlü çalışmasında ortaya koymaktadır. Sözü edilen çalışmada kendinden önceki maddecilik kavrayışlarını eleştirmektedir. Marx'a göre, *[XI.] Filozoflar dünyayı, yalnızca farklı biçimlerde yorumlamışlardır, artık yapılması gereken [söz konusu olan] onu değiştirmektir*[4].

Marx, 1857'de politik ekonomi eleştirisi araştırmalarında, Hegel'in mantığında kullandığı yönteme yakın (ancak maddeci temellerde) bir yol benimser[5]. 1858 başlarında diyalektiği sağduyulu insan (ya da vasat bir insan) için anlaşılır hale getirmeyi, diyalektiği ekonomi bağlamında ele almayı düşünür. 1844'te yazdığı Hegel diyalektiği eleştirisini de 1858'deki çalışmasıyla bağamlandırır. Marx, diyalektiğin "mistik biçimini" Hegelci "kabuğunu atmak" ve "rasyonel çekirdeğini", "doğru yasalarını", "genel hareket biçimlerini" "ilk defa Hegel'in kuşatıcı ve bilinçli olarak tasvir ettiği" şekilde ancak yeniden yapılandırmak ister. Marx, diyalektiğin "her koşulda felsefenin son sözcüğü" olduğunu göstermek ister. Ancak diyalektik üzerine çalışmasını yapamaz[6].

Diyalektiğin ne şekilde anlaşılmaması gerektiği konusunda şunlar dikkat çe-

kicidir: Marx'a göre diyalektik, deneysel araştırmanın bir tecrübesi, sistematik-induktif betimin bir metodu değildir. Burada Marx'ın, Proudhon'un, politik ekonominin kategorilerinin diyalektik mantığa uygun olarak tarihsiz bir 'insanlık aklı'ndan türetildiği ve birbirine bağlandığını kabul etmediği görülür. Diyalektik, sosyal kuramın ya da ideoloji kuramının bir tasvir metodu da değildir. Marx, sıklıkla tarihsel metodla diyalektik metod arasında sürekli olarak bir ayrım yapar[7]. Söz konusu diyalektik ve tarihsel ayrımı en belirgin olarak kendi diyalektik adlandırmasında ortaya çıkmaktadır: *Diyalektik ve tarihsel materyalizm.* Yani materyalizmin diyalektik ve tarihsel boyutları vardır ve bu boyutlar bir bütüncül kavrayış içerisinde birleştirilmiştir. Marx, diyalektiği, ideoloji eleştirisinin bir biçimi, politik ekonominin eleştiri metodu olarak, sınıflarla ilgisinde bir sosyal bilimin kategorik sisteminin yeniden yapılanmasının yöntemi (tekniği) olarak tanır. Marx'ın sosyal kuramı, eleştirel çalışmalardır ve bu çalışmalar, politik ekonominin kategorilerinin eleştirisini ve sistemin betimlenmesini içerir[8].

Marx ve Engels, hareket ettikleri öncüllerin dogmalar ve keyfi temeller değil, imgelemde soyutlamaları yapılabilecek gerçek temeller olduklarını, bunların gerçek bireyler, onların eylemleri ve hem de bu eylemlerinden doğan yaşam koşulları olduklarını ve bunların yalnızca deneysel olarak belirlenebileceğini vurgulamaktadırlar[9]. Bilincin, hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey olmadığını ileri süren Marx ve Engels, insanların varlığının, onların gerçek yaşam süreçleri olduğunu belirterek, bu ifadelerini vurgulayan; *Yaşamı belirleyen bilinç değil, ama bilinci belirleyen yaşamdır* düşüncelerini dile getirmektedirler[10]. Onlar: *Gerçekte, pratik materyalist için, yani komünist için sorun, mevcut dünyayı devrimci bir şekilde değiştirmek, bulmuş olduğu duruma hücum etmek ve onu pratik olarak değiştirmektir* düşüncesindedirler. Onlar, eylem ve duyusallığın belirleyiciliğini öne çıkarmaktadırlar. Buna göre bilinç, toplumsal bir üründür ve mevcut pratikle ilişki içindedir.

Düşüncelerin veya (ruhsal ya da manevi diye adlandırılan) tasarımların maddesel dünya ile ilişkilerinin ortaya koyulması bakımından insan ya da toplum ilişkileri ele alındığında görülmektedir ki, egemen sınıfın ilişkileri, her çağda, egemen düşüncelerdir de, diyesi, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen tinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, entelektüel üretimin araçlarını da elinde bulundurur. Bunlar o kadar birbirlerinin içine geçmiş durumdadırlar ki, kendilerine üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikirsel ifadelerinden başka bir şey değildirler, yani egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir, şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; diyesi, bu düşünceler, egemenliğin fikirlerleridirler. Çünkü, egemen sınıfı oluşturan bireyler, düşünmeleri, bilince sahip olmaları ve bir sınıf olarak belirmeleri, bütünüyle çağı belirlemeleri nedeniyle, fikirleri, çağlarının egemen fikirleridirler.

Egemen fikirler, egemenliği yürüten bireylerden, özellikle üretim tarzının belli bir evresinden ileri gelen ilişkilerden ayrıldılar mı, bundan böyle hep, tarihte fikirlerin egemen olduğu sonucuna -fikirlerin çeşitliliğinden "Fikir"e- varılır; böylelikle diğer kavramları, egemen olarak soyutlanmış öge olarak "Fikir"den çıkarsamak kolaylaşmaktadır. Hegel'in yaptığı da budur. Bunu, Hegel'in kendisi de *Tarih Felsefesi*nin sonunda, "yalnız *kavramın* ilerleyişini incelediğini" ve tarihte *gerçek théodicée*'yi ortaya koymuş olduğunu itiraf etmektedir. Hegel'i eleştiren

Marx ve Engels, tarihte tinin egemen olduğu düşüncesini ortaya koymayı bir cambazlık olarak değerlendirerek, bunun üç çabayla olanaklı hale getirildiğini vurgulamaktadırlar. Bunların *ilki*, Fikirleri, insanların maddeselliği ve koşulların nesnelliğinden ayırarak, fikirlerin maddi-tarihsel dünyaya hükmettiği; *ikincisi*, "Fikir"lerin bu egemenliğine, bir düzen getirmek ve birbirleri arasına bağ koymak gerektiği; ve *üçüncüsü* ise, bu "kendi kendini belirleyen kavramı", mistik görünümünden soymak için, onu bir "kendinde bilinç" haline dönüştürdüklerini, ya da büsbütün maddeci görünmek için, ondan, tarihte "kavramı" temsil eden, yani kendileri de tarih yapımcıları olarak, "gardiyanlar komitesi" olarak, egemenler olarak, "düşünürler"i, "filozoflar"ı, ideologları temsil eden bir kişiler dizini yaratılmasıdır[11].

Engels, her felsefenin ve özellikle modern felsefenin temel sorunlarından birinin, düşüncenin varlıkla ilişkisinin nasıl kurulduğu ile ilgili olduğunu ve bunlar arasındaki öncelik sonralık bağlantısına göre adlandırıldığını vurgulamaktadır. Evrenin, bir Tanrı ya da yaratıcı, düzenleyen tarafından mı yaratıldığı, yoksa bir irade olmaksızın kendiliğinden kör doğa olaylarının sonucu mu olduğu sorusunun yanıtlanmasına uygun olarak felsefi kavrayışın belirlendiğini (idealizm ya da materyalizm vb.), düşünce, fikir ya da tin'in doğaya göre önceliğini ileri sürenler, başka bir ifadeyle, düşünce, fikir ya da ruhun maddeye önceliğini savunanların idealizmi, tersini ileri sürenlerin de, diyesi maddeyi ilk veri ve düşünce, fikir ya da ruhu bu ilk veriden kaynaklanan durum olarak ele alanların maddeciliği ortaya koyduklarını belirtmektedir.

Engels, Hegel eleştirisi yaparken; duyularla algılanabilir maddi dünyanın, bizim de bir parçası olduğumuz bu maddi dünyanın tek gerçeklik olduğunu; ve bize ne ölçüde yüce görünürlerse görünsünler bilincimizin ve düşüncemizin, maddi, bedensel bir organın, beynin ürünlerinden başka bir şey olmadıklarını vurgulamaktadır. Ona göre, *madde, tinin bir ürünü değil, ama tinin kendisi maddenin en üstün ürününden başka bir şey değildir.* Burada, yani salt materyalizm olan bu noktada Feuerbach'ın durakaldığını belirtmektedir. İnsan özü ve bilgisinin temeli olarak maddeciliği gören Feuerbach'ın, başlangıçta değil, daha sonraki evresinde maddeciliğe katılmadığının da altını çizmektedir. Her kavrayışın belli süreçlerde kaba, mekanik ve dogmatiklikler taşıyabileceğini, geçen asırdaki maddeciliğin de kaba ve mekanik maddeciliğe dönüştüğünü, ancak maddeciliğin, yeni ve çığır açan, gelişme ve değişmeleri içinde barındıran diyalektiği taşıması gerektiğini, taşıyabileceğini ileri sürmektedir. Engels, *biz yeniden beynimizin fikirlerini, onları mutlak Fikrin şu ya da bu derecede yansıları olarak, gerçek nesneler sayacağımız yerde, onları materyalist açıdan nesnelerin yansıları olarak kavradık* demektedir. Bu nedenle Engels, bundan dolayı diyalektiğin, dış dünya için olduğu kadar insan düşüncesi için de hareketin genel yasalarının bilimi anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu yolla, fikrin kendisinin diyalektiği, gerçek dünyanın diyalektik hareketinin basit bir bilinçli yansısı haline gelmektedir[12].

Engels, diyalektiğin yasalarının, doğa ve insan toplumu tarihinden çıkarıldığını, bunların bizzat düşüncenin olduğu gibi tarihi gelişmenin de bu iki yönünün en genel yasalarından başka bir şey olmadıklarını ve bunların, esas olarak üçe indirgenebileceğini vurgulamaktadır: ***Niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası; karşıtların içiçe geçme yasası; yadsımanın yadsınması yasası.*** Engels'e göre, bunların her üçü de Hegel'in (idealist biçimde) salt *düşünme* yasaları olarak geliştirilmiştir. Ancak bu düşünme yasalarının (Hegel'in *Mantık Bilimi'nde* Varlık, Öz ve Kavram olarak) doğa ve tarihten alınmadığı gibi, doğa ve tarihe de

zorla yamanması, yanlışlığın özünü oluşturmaktadır. Böylelikle de, evren, kendisi de ancak insan düşüncesinin en yüksek ürünü olan bir düşünme sistemine uydurulmaktadır. Engels'e göre, basit işlemle, diyesi bir ters çevirmeyle, Hegel'in karmaşık ve anlaşılmaz sistematiği basit bir görünüş almaktadır. Böylece mistik, gizemli ve anlaşılmazlık perdesi kalkarak diyalektik yasalar gün gibi açıklaşmaktadır[13].

Engels, bütün idealistlerde ortak ögenin[14] doğa ve nesnel gerçekliğin, bilincin yaratı ya da kurguları olarak anlaşılması olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda bilgi de, bilincin formlarının nesnelere ve nesneler arasındaki süreçlere, ilgi ve ilişkilere yansıması değil, maddenin bilinçte yansıması. doğanın süreçlerinin bilinç tarafından görülmesidir. Diyalektiğin bütünsellik ilkesi burada kendini hissettirmektedir. Bu nedenle Engels, *dünyanın hakiki birliğinin onun maddeselliğinde* olduğuna işaret etmiştir.

Niceliğin niteliğe (ya da tersi, niteliğin niceliğe) dönüşmesi yasası; kendi amacımız için doğada, her durum için saptanmış biçimde, nitel değişmelerinin ancak (enerji denilen) madde veya hareketin nicel eklemeleri veya nicel eksilmeleri ile dile getirilmektedir. Cisimde, madde ya da hareket arttırılmadan ya da niceliği değişmeden niteliğinin değişmesi olanaklı değildir. Engels, maddenin varoluş biçimi ve doğasında varolan nitelik olarak açıklanan hareketin, en genel anlamda, basit yer değiştirmeden düşünceye kadar evrende yer alan bütün değişiklikleri ve süreçleri kapsadığını belirtmektedir. Maddenin hareketsiz düşünülemeyeceğini, maddenin yaratılamadığı gibi yok edilemeyeceğini belirtmektedir[15]. ***Nesnel diyalektiğin***, tüm doğaya egemen olduğunu ve ***öznel diyalektiğin***se, diyalektik düşünce, doğanın her yerinde kendini gösteren ve karşıtların sürekli çatışması ve bunların nihai olarak, birbirlerine ya da daha yüksek biçimlere geçmeleri yoluyla doğanın hayatını belirleyen hareketin karşıtlar aracılığıyla yansımasından ibaret olduğunu. Onun bu ifadeleri, daha sonraları, *somut ve soyutun diyalektiği* (nesnel ve öznel diyalektik) şeklinde de dile getirilecektir. Madde ve enerji bağlamından hareket ederek, oluşun bu devinimi, bütünün bu *negatif ve pozitif* (eksi-artı, olumlayıcı-olumsuzlayan vb.) birliği temsili, maddenin ve düşüncenin gelişme ve değişme süreci diyalektik olarak nitelenmektedir[16]. ***Diyalektik mantığın***, eski, biçimsel mantığın tersine, ***düşüncenin hareket biçimlerini*** saymakla ve onları bağıntısız halde yan yana koymakla yetinmediğini belirten Engels, diyalektik mantığın, bu biçimleri birbirinden çıkardığını, onları eşit bir düzeye koymak yerine birbirlerine bağımlı kıldığını, yüksek biçimleri daha aşağı biçimlerden geliştirdiğini vurgulamaktadır[17].

Yadsımanın yadsımasını birkaç örnekle ortaya koymaya çalışan Engels, doğa, tarih ve dünyanın yansısından başka bir şey olmayan düşünce ya da bilincin kendisinde diyalektiği göstermeye girişmektedir -bu örneklere yalnızca didaktik açıdan bakılmalı ve Engels'in diyalektiği mekanik anladığı düşünülmemelidir-. Doğadan aldığı örneğinde; arpa tohumunun ekildikten sonra filizlenmesiyle yadsınmakta olduğunu, filizlenmeden sonra oluşan başağın fidanı yadsıdığını ve bu başakların da yeni tohumlar vererek çoğalmasıyla tohumun daha üst evrede, değişme aracılığıyla gelişmeye ulaştırarak yadsımanın yadsımasının gerçekleştiğini belirtmektedir. Cebirden uygun gördüğü örneği, a cebirsel büyüklüğüdür. Ona göre, a yadsındığında –a elde edilecektir. Bu sonuç, yani –a, –a ile çarpılarak yadsınmakta, +a'kare elde edilmekte; diyesi artı büyüklük, sonuçta daha yüksek bir derecede elde edilmektedir[18]. Tarihsel ve toplumsal içerikli örnekse; Hint-Avrupa

kökenli halkların ortaklaşa mülkiyetle başlayıp, evrimle birlikte bu mülkiyeti kaldırarak özel mülkiyet biçimleriyle yadsımaları ve yeniden toplumsal mülkiyetin kurulmasıyla da bu seçeneğin yadsındığı, yani yadsımanın yadsıması anlamına geldiğini belirtmektedir. İlkel materyalizmin idealizm tarafından yadsınması ve idealizmin modern diyalektik materyalizm tarafından yeniden yadsınması da yadsımanın yadsıması anlamına gelmektedir. Yadsıma, diyalektikte yalnızca hayır demek veya bir şeyi, bir fikri yoksaymak anlamına gelmemektedir. Diyalektikte, tüm bilimde olduğu gibi, her nesne kendi tikel doğasına göre incelenmek ister. Önce, gül bir güldür, sonra, gül bir gül değildir ve yine gül bir güldür demekle yadsımayı yadsımış olunmamakta, çünkü öncekinden ileri gidilmemiş olmaktadır (Dühring'in böyle bir yadsımanın yadsıması anlayışı içinde olduğunu düşünmektedir Engels)[19]. Bu bağlamda Engels'in, gelişmenin spiral formlarını betimlediği, onları basamakları ve ilerleyişleri içinde gösterdiği görülmektedir.

Diyalektiğin özünü vurgulayan **karşıtların birliği ve mücadelesi yasası**, değişme ve gelişmelerin asıl dayanak ve güçlerinin temellerini, yani iç dinamiklerini sorgular. Karşıtlardan hiçbirinin tek başına varolamaması nedeniyle, bir arada oluşlarının zorunluluğunun dile getirilmesi olarak karşıtların birliğine vurgu yapılmaktadır. Karşıtlıklar birbirlerine karşı durur ve her karşıt ötekiyle çatışma halindedir. Karşıtların hem birlik oluşturması hem de zorunlukla birlik oluşturdukları kadar, yine zorunlukla bu birliğin çatışma içermesi söz konusudur. Ancak karşıtlar hiçbir zaman karşıtlarının varlığını hiçlemez, tersine karşıtlarının varlıklarını gerektirirler. Ancak karşıtlar birbirlerini olumsuzladıklarında bile, yeni türden bir karşıtlar kurulumunun temelini atarlar. Her karşıtlık kökten birbirlerini olumsuzlayan karşıtlık olmadığı gibi, kimi zaman birbirlerinin varlığını tehlikeye düşürme yerine ötekini gerektirirler. Karşıtların birliği ve mücadelesi bakımından, değişme ve gelişmelerin tek düze bir doğru hat izlemediği, zaman zaman iniş ve çıkışlar, ileri atılışlar ve geriye çekilişleri içerdiği görülebilir[20].

Karşıtların birbiriyle çatışmalarının nedeni, hem birbirlerini gerektirmeleri, birbirlerine bağlı olmaları hem de karşılıklı olarak birbirlerini yadsımaları ve dışarıda bırakmalarıdır. Görülmektedir ki, nerede karşıtların birliği söz konusu ediliyorsa orada karşıtlar arasında süregiden bir mücadele de söz konusudur. Karşıtların birliği, bir nesne, süreç ya da olgu içindeki karşıtlardan her birinin diğeriyle birliğini zorunluklu hale getirirken, karşıtlar arasındaki çatışma, birinin öteki üzerinde üstünlük kurma mücadelesi vermesi anlamına gelmektedir. Gelişme ve değişmede esas rol, karşıtların birliğinde değil, karşıtların çatışmasındadır. Karşıtların çatışması sürekli, karşıtların birliği ise göreceli ya da geçicidir. Niceliksel birikim ve nitel değişme ile olumsuzlamanın olumsuzlaması yasası, karşıtların birliği ve çatışması yasasının özel örnekleri olarak görülebilir. Karşıtların birliği, doğa nesnelerinde olduğu denli, tinsel süreçlerin de özünde varolan birbirinden ayrılmaz süreçlerin birliğidir. Herhangi bir devinimin kaynağı, o nesne, olgu, süreç ya da şeyin kendi özünde taşıdığı karşıtlıkların etkileşimindedir. Bu nedenle devinim, içsel bir devinimdir. Şeylerin iç karşıtlık veya çelişkilerinde varlık bulur devim ve iç çelişkiler onun temel gücünü oluşturmaktadır. Yeni çelişkiler yeni ilişkilere, yeni devinimler yeni içerik ve biçimlere yol açarlar. Bu türden değişme ve gelişmelere soyut (bilinç bakımından ve mantıksal) ve somut (nesnel ve gerçekliğin kendiliğinde bulunan) örnekler bulunabilir.

Lenin, madde ve düşünce ilişkisini kurarken Engels'e dayanmakta ve *şeyler ve onların düşüncedeki yansıları*, yani, imge ve tasarılarından söz etmektedir.

Bilinç, düşünme ya da zihin etkinliğinde kaybolduğu savlanan maddenin ne türden özellikleri olduğuyla ilgili ise, maddenin biricik "özelliği"ni, ki felsefi materyalizm onun tanınmasına bağlıdır, *nesnel bir gerçeklik olması,* zihnimizin dışında varolması özelliği olarak belirlemektedir[21]. *Felsefe Defterleri*'nde Lenin, diyalektiğin, "dünyanın kendi deviniminin" belirlenimleri hakkında genel bir öğreti olduğuna işaret etmektedir.

Öz anlamıyla diyalektik, çelişkinin, *doğrudan doğruya nesnelerin özü* içinde incelenmesidir: Geçici, devingen, kaygan, itibari sınırlarla biribirlerinden ayrılmış olanlar yalnız fenomenler değildir; şeylerin *özler*'i de böyledirler[22]. Hareketi düşünceyle tasarlamak, yalnızca hareketi değil, her türlü kavramı ve yalnızca düşünceyle değil, duyumla da kaba saba kılmak, ölü gibi dondurmaktır daima. Karşıtların birliği, özdeşliği ana düşüncesinin dile getirdiği öz, doğrudan doğruya bu özdür. Bir'in ikileşmesi, çelişkin parçaların bilgisi, diyalektiğin asıl özüdür. Lenin'e göre, diyalektiğin bu yanının doğruluğunun bilim tarihi tarafından gerçeklenmesi gerekmektedir. Karşıtların özdeşliği (özdeşliği=birliği yani) bilginin (nesnel dünyanın) yasası olarak (bir örnekler toplamı olarak değil) ele alınmalıdır. Karşıtların özdeşliği (birliği) doğanın (ve zihnin ve toplumun da) bütün fenomen ve süreçlerindeki çelişkin, biribirlerini karşılıklı olarak dışlayan, karşıt yönsemelerin varlığının kabul edilişidir (keşfedilişidir). Ona göre, evrenin bütün süreçlerini 'özdevinim'leri, kendiliğinden gelişimleri, canlı hayatları içinde bilebilmenin koşulu, bu süreçleri karşıtların birliği olarak tanımaktır. Gelişim, karşıtların 'mücadelesi'dir. İki temel (ya da iki olanaklı ya da tarihte gözlemlenebilen iki) gelişim (evrim) anlayışı vardır: Eksilme ya da artma olarak, tekrar olarak gelişim ve karşıtların birliği (Bir'in karşılıklı olarak biribirlerini dışlayan karşıtlar halinde ikileşmesi ve bu karşıtlar arasındaki karşılıklı bağıntılar) olarak gelişim. İlk anlayış, öz-devinimi ve bu öz-devinimin devitken gücünü, kaynağını, sebebini karanlıkta bırakmaktadır (ya da dışarıya aktarmaktadır bu kaynağı: tanrı, özne vs.). İkinci görüşse, dikkati özellikle öz-devinimin kaynağının bilgisine yöneltmektedir. Ölüdür birinci görüş, karanlıktır, çoraktır. İkincisi ise hayat doludur. Varolan herşeydeki 'özdevinim'in anahtarını yalnızca bu ikinci görüş vermektedir. Yine o verir, 'sıçramalar'ın, 'derecelenmede kesikliğe uğrayışını', 'karşıta çevriliş'ini, eskinin yıkılışını ve yeninin doğuşunun anahtarını. Karşıtların birliği (düşümdeşliği, özdeşliği, eşdeğerliği) koşula bağlıdır, geçicidir, süreksizdir, göreceldir. Gelişim ve hareket nasıl mutlak iseler, birbirlerini karşılıklı dışlayan karşıtlar arasındaki mücadele de mutlaktır. Lenin'e göre, öznelcilik (şüphecilik ve sofistik, vs.) diyalektikten özellikle şu noktadan ayrılmaktadır: Diyalektikte (**nesnel anlamdaki diyalektik**te) görecel ile mutlak arasındaki fark da doğrudan doğruya ve kesinlikle göreceldir. Nesnel diyalektiğe göre, görecel'in içinde mutlak vardır. Öznelciliğe ve sofistiğe göre, görecel tek ve tek görecel'dir ve mutlağı dışlamaktadır. Ona göre Marx, burjuva toplumun meta değişimi ve ilişkisini çözümleyerek, kapitalist toplumda temel çelişkinin bu hücrede bulunduğunu, bu çelişkili ilişkilerin toplumun başlangıcından sonuna değin taşındığını ve bu iç çelişkinin çeşitli parçaların toplamı içinde gelişimini (büyümesini ve hareketini) gösterdiğini ileri sürer[23].

Lenin'e göre, genel bakımdan diyalektiğin (çünkü burjuva toplumun Marks'taki diyalektiği, diyalektiğin tikel şıklarından biridir ancak) inceleme metodu bu olmalıdır. En basitinden, alışılmışından, en yığın halinde yaygın olanından, yani herhangi bir önermeden başlansın işe: Ayva sarıdır gibi. Diyalektik, zaten burada vardır; tikel, genel'dir. Demek ki karşıtlar (tikel, genel'in karşıtıdır), özdeştirler:

Ancak genel'e götüren bu bağ içinde varolmaktadır tikel. Genel de ancak tikel'in içinde, tikel dolayısıyle vardır. Her genel, bütün tikel nesneleri yaklaşık olarak içinde barındırmaktadır. Her tikel eksik olarak girer genel'in içine. Her tikel binlerce geçişle bir başka cinsten tikellere (şeyler, fenomenler, süreçler) bağlıdır. Daha burada bile, doğanın nesnel bağı anlamında zorunluk kavramının ögeleri, embriyonları bulunmaktadır. Olumsal ve zorunlu, öz ve fenomen daha şimdiden buradadırlar: Ayva sarıdır derken, bir dizi karakter raslantı olarak görülmektedir. Özsel olan görünüş olandan ayrı tutulmakta ve bunlar birbirine karşıt tutulmaktadır. Böylece, her önermede, diyalektiğin bütün ögelerinin embriyonları, tıpkı bir 'ağ'ın içinde gibi, bir 'hücre'nin içinde gibi apaçıklığıyle gösterilebilir (gösterilmelidir); böylece de diyalektiğin, genellikle bütün insan bilgisinden ayrılamazlığı ortaya konulabilir (konulmalıdır). Doğa bilimlerinde ise bunlar, nesnel doğayı yine aynı nitelikleriyle, tikel'in genel'e ve olumsal'ın zorunlu'ya çevrilmesi, karşıtların geçişleri, değişmeleri ve karşılıklı bağlılıkları (gibi nitelikleriyle) göstermektedirler (bu nokta en basit örnekten yararlanılarak belirtilebilir). Ona göre, hem Hegel'in hem de Marks'ın bilgi kuramı, doğrudan doğruya diyalektiğin kendisidir[24]. Diyalektiğin, gerçeğe her türlü yaklaşım tarzının gerektirdiği nüanstan başlayarak bütüne ulaşan sistem olarak ama aynı zamanda çeşitli ve canlı bilgi olduğu da çıkarılabilmektedir.

Lenin, Engels'e göre evreni tamamlanmış şeylerin bir bütünü olarak değil, değişmez gibi görünen şeylerin ve bunların beynimizdeki zihni yansımaları olan kavramların durmadan geliştiği ve gelip geçerken öldüğü bir süreç olarak görmek gerektiğini vurgulamaktadır. Diyalektik felsefeye göre, hiçbir şey kesin, kalıcı, mutlak ve kutsal değildir, herşey gelip geçicidir ve sürekli bir oluş ve yokoluş sürecinden, aşağıdan yukarıya doğru sonsuz bir gelişme sürecinden başka hiçbir şey kalıcı değildir ve diyalektiğin kendisi de bu sürecin beyindeki yansımasından başka bir şey değildir. Yani **Marx'a göre diyalektik, *gerek dış dünyanın gerek insan düşüncesinin hareketini yöneten genel yasaların bilimidir.*** Lenin, Marx'ın benimseyerek geliştirdiği Hegel felsefesinin devrimci yönünün burası (yani diyalektik yanı) olduğunu belirtmektedir[25].

Lenin'in betimlediği diyalektiğin temel ilkeleri ya da yasaları şu şekilde toparlanabilir: *Nesnellik;* ***Bağlantılılık ya da İlişkililik;*** *Özgünlük ya da içkinlik;* ***İçsel Çelişkililik;*** **Karşıtların Birliği ve Karşıtların Çatışması;** *Bütün ile Parçanın Birbirlerini Gerektirmeleri Bakımından Karşılıklı İlişkisi; (ya da Evrende Herşeyin Başka Şeylerle İlişkisi ya da Bağı); Her Belirlenimin Karşıtına Dönüşmesi ya da Geçişi;* **Devinim, Oluş ve Değişme;** *İnsan Bilgisinin Tarihsel Süreç Boyunca Giderek Gelişmesi;* ***Bütünlükten Tekliğe, Bireyselliğe ve Oradan da Yeniden Daha Derin Bir Başkaya dönüşme;*** **Olumsuzlamanın Olumsuzlaması;** *İçerik-Biçim veya Öz-Görünüş İlişkisi ve Biçimin Olumsuzlanarak Yeniden İşlenmesi;* **Nicelikten Niteliğe Geçiş**[26]. Bu ilke ya da yasaların, hep yapılageldiği üzere, önce yediye sonra da Engels'in yaptığı gibi üçe indirilmesi olanaklı görünmektedir.

II.

Diyalektik Materyalizmin temel kavram ya da kategorileri: *Madde ve bilinç, devinim ve durağanlık, özel ve genel, uzam ve zaman, nitelik ve nicelik, çelişki ve*

özdeşlik, bireysel ve evrensel, somut ve soyut, neden ve sonuç (nedensellik), zorunluluk ve raslantı, olanak ve gerçeklik, öz ve görünüş, biçim ve içerik, terim ya da kavramlardır. Bilindiği gibi felsefe de, yukarıda sözü edilen kavramlar ya da kategorilerin belirlenimlerini, bu belirlenimlerin değişik koşul ve bağlantılarında ortaya çıkmalarını ya da değerlendirilmelerini irdeler. Felsefe, bu etkinliği sırasında ortaya koymaya çalıştıkları bakımından değerlendirildiğinde görülecektir ki, kavram ya da söz konusu kategorileri, bir yandan en genel özellikleri ve belirlenimleri bakımından, yani ne olduklarını ortaya koyma bakımından ve öte yandan da bu kavramların belirleyici özelliklerini, içlerinde bulundukları olanak ve koşulların ne olduklarını ele alır.

III

Diyalektiğin ilkeleri her konuya, durum ve ilişkiye, zaman ve niteliğe uygun olan farklı yaklaşım biçemlerine sahiptir. Doğal olarak diyalektik yaklaşım, ilke ve kategorilerinin, koşul ve olanaklara uygun düşen uygulayımlarını gerektirir. Somut ve soyut, parça ve bütün gibi temelleri göz önünde bulundurur. Varlığı, ister kavramsal ve varlıksal, ister somut ve varoluşu bakımından ele alsın, kapalı, bitmiş, donmuş ve basit şeyler olarak değil, karmaşık, hep yeniden başlayan, devinimde, ucu açık süreç ve olgular olarak görür. **Formel mantığı da** insan düşüncesinin belli bir biçimi olarak görür ve özellikle deneyim, tecrübe ve bilgi biriktirme bakımından gerçekliğin dönüştürülmesine, hakikat ve doğrunun yeniden yaratılmasına yardımda bulundukça geçerli ve yararlı kabul eder. Demek ki formel mantık da diyalektik mantığın başvurduğu, güncel pratikler bakımından geçerli gördüğü bir düşünmedir. Soyutlamalar yapılırken formel mantığın geçerli olduğu görülür. Ancak, şeyler, gelişme ve değişmeleri içinde ele almaya girişildiğinde, diyalektik mantığın bu düşünme etkinliğine kılavuzluk etmesi gerekir. Tersi durumda akıl yürütme yanlış ve geçersiz sonuçlara ulaşır. Plehanov haklı olarak, diyalektiğin formel mantığı ortadan kaldırmadığını ancak metafizikçilerin formel mantığa ve onun yasalarına yüklediği mutlak değeri ortadan kaldırdığını belirtir. Demek ki, formel mantık, Lefebevré'nin dediği gibi, aklın bir uğrağıdır. Buna göre denebilir ki, formel mantık, diyalektik mantığın günlük bilgileri aktarma ve öğretme amacı taşıyan bir durumundan başka bir şey değildir.

Maddeci diyalektik çeşitli şekillerde ve perspektiflerden değerlendirilmekte ve yorumlanmaktadır. Bu değerlendirme ve yorumlardan bazıları şunlardır: a) **doğada, nesneler evreninde bir diyalektiğin olduğu ve bilincin bu diyalektiği izlediği**; b) **düşünce ya da bilincin kavramlarında ortaya çıkan kavramların saf diyalektiği**; c) **doğa nesnelerinin ve düşüncenin kavramlarının karşılıklı bağlantı içerisindeki diyalektiktiği**. Diyalektiği, bu yaklaşımlardan biriyle ya da daha değişik yaklaşımlarla ele alan düşünürler, yaklaşımlarını değişik açılardan temellendirmeye girişmişlerdir. Aslında diyalektiğin başlangıcından beridir süregelen çelişki ya da karşıtlığın, "Ben-Öteki", "Özne-Nesne" "Teori-Pratik" ilişkisi türünden karşıtların birliği bağlamında dile gelmeye başladığı görülmektedir. Engels'in öne çıkardığı, doğa, toplum ve düşünmenin diyalektiği, "Doğanın Diyalektiği" ya da "Nesnel Diyalektik" kavrayışı yanında, *Lukacs* ve *Korsch'un* ortaya koydukları, daha sonra değişik tarzlarda betimlemelere konu olan "**bilincin, dü-**

şünmenin ya da kavramların, soyutlamanın diyalektiği" birbirlerine karşıt temellerden hareket etmektedirler. Ancak her iki yaklaşımın da birbirlerinden farkı, kavrayış ve özde -yani komünizme varma amaçları bakımından farklı yönelimleri-değil, kavramın çözümlenmesinin kuramsal dayanaklarının dile getirilmesi bakımındandır. Burada, sorunu yalnızca düşünsel bakımdan haklı temellendirme, anlama ve anlamlandırma girişimi söz konusudur. Bu sorun da teori-pratik bağlamındaki ilgilerin yerleri bakımından özne bilincine ilişkin bir sorundur ya da karmaşadır.

Nesnel diyalektik ya da doğanın diyalektiği, doğa ve toplumdaki gelişme ve değişmelerin tümünü söz konusu etmektedir. Nesnel diyalektik, nesnel olgu ve süreçlerin birbiriyle nesnel bağıntı biçimlerinin bulunması, öteki nesne ve süreçlerin, ne türden bağlantı, koşullama, belirleme, ilgi, karşıtlık vb. içerisinde olduğunun ve bunların bilinç süreçlerindeki gelişmelerinin çözümlenmesinde varlık bulur. Demek ki diyalektik, doğa ve toplum, düşünme ve bilinç durumlarının tümüne ilişkindir. Evrenin maddesel birliği, öz ve görünüş, zorunlu ve rastlantısal, kalıcı ve değişken, aşağı ve yüksek düzeyde gelişmiş biçimlerin birliği olarak diyalektik maddeciliğin ya da nesnel diyalektiğin araştırma alanıdır. Nesnel diyalektik, kavram ve kuram diyalektiğini, doğa ve toplumdaki maddesel tüm ilişkileri karşılıklı birlik ve yansılarıyla ilgisinde ele almaktadır. Bilincin üzerinde yükseldiği temel olan maddilik, yani insan organizması da madde ve hareketin yasalarıyla ele alınabilir. Bu bağlamda, maddeyle bilinç arasında (öncelik bakımından) ilgi kurulabilmektedir. Evrenin varoluş sıralaması (maddenin mi bilincin mi belirleyen olarak önce olduğu) sorusu burada da söz konusudur. Dünyanın maddesel birliği, madde ile bilincin birliğini de söz konusu etmektedir. Nesnel diyalektik (diyalektik maddecilik olarak), doğa ve toplumdaki diyalektiği, maddi temelde yükselen olanak ve koşullara bağlı olarak düşünce süreçlerini de birbirine bağlar.

Tarihsellik ve diyalektik oluş, materyalizm kavramının niteleyicileridirler. Burada ortaya çıkan bir sonuç vardır ki; bu sonuç çok eleştiriye uğrayan Engels'i haklı çıkarır görünmektedir. Ancak bu, "maddeci anlayışın diyalektiği anlamına gelir mi?" Ya da "maddenin, maddesel olanın diyalektiği anlamına gelir mi?" sorusunun yanıtlanmasını gerekli kılar. Buna göre, bu düşünüşlerle de hesaplaşmak gerekmektedir. Maddeci anlayışın, yaklaşım, düşünme ve metodun diyalektiğiyle maddenin diyalektiği arasında bir bağ yok mudur? Düşünme ve akıl yürütmenin diyalektiği nereden çıkmaktadır? Düşünme -ve diyalektiği- nereden çıkmakta ve kaynağından nerede farklılaşmaktadır? Düşünme olmakla, düşünme maddesel özelliklerini kaybetmekte midir? Düşünmenin ve düşüncenin maddesel özelliğinden söz edilemez mi? Bu soruların tartışılması kaçınılmazdır. Ancak burada bu tartışmaya girişilmeyecektir[27].

Bilinmeyenin keşfedilme yolu olarak diyalektik, düşüncenin eylemden çıkmasından sonra başlayan bilinç süreçlerinden, eylemin ortaya koyulması gerekliliğine işaret eder. İnsan, doğanın kendisi ya da gelişmiş bir ikizi, onun yansısı, bilinç denilen izdüşümü taşıyan doğadır. Doğadır insan ve doğayı dile getirir. Onda doğadışılık yoktur ve olamaz da. Doğa nasılsa, farklı tarz ve oluşlar olarak da olsa insan ve bilinci onu yansıtır. Bu yansıma birebir değildir elbette, ancak içerik-form ve öz-görünüş tarzlarındaki farklılıkları onun doğa olmasını ve doğayı yansılamasını dışlamaz ve onu doğadışı varlık yapmaz. İnsan doğadır ama yalnızca dış görünüş ve özdeşliği bakımından olduğu gibi doğaya ayna tutmak yerine, onu eylem ve bilinç süreçleriyle karmaşıklaştırır. Ama insanın tüm etkinlikleri, insanın doğa var-

lığı olmasından kopuşu ya da doğanın insanı yaratmış (dinsel değil maddesel köklerden) olmasını tersine çevirmemektedir. İnsanın doğa varlığı oluşu, doğayı bilinç ve bilinç süreçleri ve bu süreçlerin etkileriyle farklı niteliklerle yeniden ortaya koyarak karmaşıklaştırması da bu sonucu değiştirmemektedir. İçinde bulunulan bu durum tam da diyalektik süreci nitelemektedir. Bu nedenle diyalektik, yaklaşım, akıl yürütme, bilincin devimi ya da doğal ve toplumsal gelişmelerin veya -bu bağlamlarda- neyin aktarımına ilişkin betimlenirse betimlensin, dile gelen nesnel bir süreçtir. Ama görünüş ya da nitelikler bildik tarzlarda olmayabilir. Sırf görünüş ya da nitelikleri, alışkanlık oluşturmuş olmayan özellikler ve tanımlar olması nedeniyle o, doğal sürecin gelişimi ya da doğal sürecin en gelişmiş, tanımlarını gerektirdiğinden, hakkında yargıya varamadığımız şey olduğundan doğadışı diye olumsuzlanamaz görünmektedir.

Zaman, tarihsellik olarak, uzam, maddi ve maddi temel üzerinde ortaya çıkan koşullar ve olanaklar olarak ve zaman ve uzam içerisinde ortaya çıkan gelişmelerin nesnel ve bilinç süreçlerinin karşılıklı birliği ve çatışması, oluş, olumsuzlama, bağlamlılık da diyalektikle dile getirilebilir. Böylelikle *diyalektik ve tarihsel maddecilik* olarak dile gelen felsefi kavrayışın temel belirlenimleri ortaya koyulmuş olur. Diyalektik ve tarhsel materyalizmin şematik bir dile getirilişi şu şekilde olabilir: Tarihsellik, diyalektiği, maddeciliği içerir ve onlarla bu birliğinde etkileşir ve onlarla bu birliğiyle olaylara da etkide bulunur; Maddecilik, tarihselliği, diyalektiği içerir ve onlarla bu birliğinde etkileşir ve bu birliğiyle olaylara etkide bulunur; diyalektik de tarihselliği, maddeciliği içerir ve onlarla bu birliğinde etkileşir ve bu birliğiyle olaylara etkide bulunur.

Tarihsellik, maddeselliğin temel olarak ele alınması ve diyalektik kavrayışın birliği olarak felsefe, insan etkinlikleri ve ilişkilerini olduğu denli toplum yaşamını da dünyevileştirerek seküler bir yaşam alanının açılmasına olanak tanımaktadır. Böylelikle de insan düşünce ve eylemleri üzerinde binlerce yıl egemen olan mitsel, dinsel ve spekülatif inançlardan doğan iktidarların ortadan kalkmasına belli ölçülerde de olsa olanak tanımaktadır. Bu kavrayışla ileri sürülebilir bir sav, geleceğin felsefelerinin diyalektik ve tarihsel materyalist yaklaşımları benimseyebilecekleridir. Zaten burada hemen belirtilmelidir ki, bilimsel yaklaşımlar çoğunlukla bu yola girmişlerdir bile. Her tarihsel sürecin şimdisinde kurulanların sürekli bir olumsuzlanması ve yeninin akıl ve bilimi temel yaklaşımı olaral benimsemesi de bu savı desteklemektedir.

KAYNAKLAR

ENGELS, F., *Anti-Dühring,* (Çev. Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları, 1977

ENGELS, F., *Doğanın Diyalektiği,* (Çev. Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları, 1976

ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu,* (Çev.Sevim Belli), Ankara:Sol Yayınları, 1992

ERPENBECK, J., *Das Ganze Denken,* Berlin:Akademie Verlag, 1986

HİLAV, S., *Diyalektik Düşüncenin Tarihi,* İstanbul:Sosyal Yayınları, 1993

HUBER, E., *Um einen dialektische Logik,* München-Salzburg:Anton Pustet, 1966

KORSCH, K., *Marxizm ve Felsefe,* (Çev. Yılmaz Öner), İstanbul:Belge Yayınları, 1991

LENİN, V.İ., *Ausgewaehlte Werke, in sechs Baenden*, Berlin:Dietz Verlag, 1979

LENİN, V.İ., *Felsefe Defterleri*, (Çev. Atilla Tokatlı), İstanbul:Sosyal Yayınları, 1976

LENİN, V.İ., *Karl Marx ve Doktrini*, (Çev. Şiar Yalçın), Ankara:Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1990

LENİN, V.İ., *Materyalizm ve Ampriokritisizm*, (Çev. Sevim Belli), Ankara:Sol Yayınları, 1993

LUKACS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied und Berlin:Luchterland Verlag, 1970

MARKOVİÇ, Mihailo, *Pratiğin Diyalektiği*, Çev. Ali Ünlü, İstanbul:Ünlü Yayıncılık, 1990

MARX, K., *Ausgewaehlte Werke, in sechs Baenden*, Berlin:Dietz Verlag, 1979

MARX, K., *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*, (Çev. Kenan Somer), Ankara:Sol Yayınları, 1976

MARX, K., *Kapital C.I*, (Çev. Alaaddin Bilgi), Ankara:Sol Yayınları, 1997

MARX, K., *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, (Çev.), Ankara: Sol Yayınları, 197?

MARX, K., ENGELS, F., *Felsefe İncelemeleri*, (Çev.Sevim Belli), Ankara:Sol Yayınları, 1975

MARX, K., ENGELS, F., *Alman İdeolojisi*, (Çev. Sevim Belli), Ankara:Sol Yayınları, 1976

MARX, K., ENGELS, F., *Werke*, Band 3, Berlin: Dietz Verlag, 1958

MARX, K., ENGELS, F., *Werke, Ergaenzungsband Erste Teil*, Berlin: Dietz Verlag, 1973

PAWELZİG, G., *Dialektik der Entwicklung objektiver Systeme*, Berlin:Deutsche Verlag der Wissenschaften, 1970

RİTTER, J., (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt:WBG, 1971

SİCHRİLLO, L., DialegesJai-*Dialektik*, Hildesheim:Georg Olms Verlagbuchhand---- *Dialektik in der modernen Naturwissenschaft*, Berlin: Akademie Verlag, 1973

DİPNOTLAR

1. Ayrıntılı bilgiler için bkz.. Erpenbeck, 1986 / Huber, 1966

2. Marx 1997:27-28.

3. Marx 1975:118.

4. [Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu veraendern] Marx, Engels 1958:5-7 / 1976:23-27.

5. Ritter, 1971:198.

6. Ritter, 1971:199

7. Ritter, 1971:200

8. Ritter, 1971:200

9. Marx, Engels 1958:20 / 1976:41

10. Marx, Engels 1958:26-27 / 1976:48-49

11. Marx, Engels 1976:83-89 / 1958:46-50

12. Engels 1992:42-43

13. Engels, 1976:79-80

14. Örneğin: Hume'de nedensellik zihnimizin yarattığı ve kurduğu (alışkanlıklara dayanan) bir şeydir, Kant'a göre, zaman ve mekân insan duyarlılığının formları ve nedensellik, nitelik gibi kavramlar anlama yetisinin kategorileridir. İster doğa, ister tarihsel ve toplumsal formlar olsun, bunlar Hegel'de saltık İdeanın değişik tarzları olarak belirlenir.

15. Engels 1976:87-88

16. Engels 1976:250

17. Engels 1976:264-265

18. Bu noktada matematikte diyalektiğin olmadığı savını ortaya atan ve Engels'i eleştiren Cemal Yıldırım'ın (Yıldırım 1990:77-78), -a'nın 0'dan küçük olan durumlarda haklı görülebileceğini, ama Engels'in de –a'ya 1 ve daha büyük değer verdiğinde savlarında haklı çıkacağı görülmektedir; Engels 1977:234-242 / Marx/ Engels 1979:152-153-158-159.

19. Engels 1977:524-532

20. Bu bağlamda burada, sıkça dile getirilen, gerçekleşecek komünizmin de karşıtı olan sömürü ilişkilerini doğuracağı düşüncesinin, diyalektiğin ve karşıtların birliği ve çatışması yasasının anlaşılmadığını, yani karşıtlıkların birbirlerini hiçlediği yanlışından doğduğu belirtilmelidir.

21. Lenin 1976:33-34 / 155 ve 289

22. Lenin 1976:206-211

23. Lenin 1976:303-304

24. Lenin 1976:305

25. Lenin 1990:20-23

26. Lenin 1976:179-180-181

27. Bu konuyla İlgili olarak ayrıntılı bilgi için Korsch, Lukacs, Markoviç, İlyenkov vd. diyalektik araştırmacıları incelenebilir. Ayrıca, yakında çıkacak *-Diyalektik Yaklaşımlar* başlıklı- kitabımda söz konusu tartışma ele alınmaktadır. (Çetin Veysal)

Özgürlük ve insanlık

Alex Demirovic

Adorno için özgür bireylerin birliği ne olabilirdi? Bu soru Marx'a işaret ediyor: Marx kapitalist toplum biçiminin yerini, "bilinçli ve planlı birlik olan" bir toplumun alacağından söz eder (Marx 1894, 673). Pazar için özel üretimin sonucu olan tekil insanların rekabeti ve yalıtılmışlığı, "ortaklaşa üretim araçlarıyla çalışan ve değişik bireysel emek güçlerini bilinçli bir biçimde toplumsal bir emek gücü olarak kullanan" bir özgür insanlar topluluğu tarafından ortadan kaldırılacaktır (Marx 1867, 92). Adorno'nun bu özgür insanlar birliği sorunuyla uğraştığını varsaymak hiç de akla yakın gelmiyor. Aksine Adorno sürekli olarak –adına şimdi nasıl davranılması gerektiğini belirleyebilecek– bir gelecek tablosu çizmeyi her zaman yadsıdı. Yetkekarşıtı tasavvur yasağı [Bilderverbot] belirli olumsuzlamaya, yani şimdiki ilişkilerin somut eleştirisine uygun düşer. Günümüzde Adorno'yu, kendi kuramını oluştururken Marxçı kuramın sorunsalını ele alan, Marxçı kuramı üretken olarak devam ettiren ve verimli bir biçimde geliştiren bir kuramcı olarak görmek hiçte doğal bir şey değil. 1950'li ve 1960'lı yıllarda Adorno'nun kuramı Marxçı kuramın özgün bir geliştirilmesi ve –Perry Anderson'ın deyimiyle– Batı Marksizmine önemli bir katkı olarak anlaşılırken (karş. Anderson 1978; Demirovic 1999), Adorno bugün –100. doğum yılı kutlamalarının gösterdiği gibi– bu bağlamdan büyük oranda kopartılıyor. Adorno sorunsuz bir aile ve burjuva dünyası idilinin ya da dünyaya yabancı ve saf entelektüel mitinin örneği olarak kullanılıyor. Korunaklı çocukluğunun onu duyarlı ve dahiyane yaptığı kadar, aynı zamanda onun kendine özgü tuhaf cinsel edimlere düşkün, saplantılı nevrotik bir düşünür olmasına da yolaçtığı da söyleniyor. Eğer gelişmiş kapitalizmin en radikal düşünürlerinden biri böylesine tuhafsa, o zaman insan bu tuhaflık adına toplumsal ilişkilerle uzlaşabilir, ama yine de kendisini eleştirel addedebilir (1). Adorno'nun yapıtı bazen Marx'la bağlantılandırılsa da, bu daha çok eleştirel bir biçimde gerçekleşiyor. Önce, sürgünden döndükten sonra Adorno'nun Marx'la bağlantısını hasır altı ettiği; daha sonra 1950'li yıllarda Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün (Enstitü für Sozialforschung) öğrencilerine, Enstitünün 1930'lu yıllardaki [marxist yönelimli, ç. n.] yayınlarının bulunduğu arşivi kullanma izni verilmediği söyleniyor. Marx'ın kuramını da belirlediği söylenen felsefi emek paradigmasının içerik olarak iflas ettiği, Adorno örneğinde sözde gösterilmiş oluyor. Bu paradigmanın toplumsal ilişkileri para ve erk gibi

sistemle bütünleşmiş mekanizmaların bileşimi olan bir sürecin etkisi altında olduğu ve bu ilişkilerin dışında kavranmasına olanak vermediği vurgulanıyor. Öznelerarası anlaşım süreçleri göz önünde bulundurulmadığından, toplum kuramının bir araçsal us eleştirisine indirgenmesinin, gelişimin sonunda her şey bütünleşmiş olacağından, zorunlu olarak bir boyun eğmeye götüreceği belirtiliyor. Bu duruma karşı Adorno, ancak umarsız bir özdeş-olmayanın arayışını koyabilirmiş. Kavramsal düşüncenin dünyaya egemen olmakta yardımcı bir araç olduğunu ileri sürdüğünden, Adorno'nun kuramının kendi söyleminin yerini belirleyemediği, bu yüzden de kendi içinde çelişkili olduğu söyleniyor. Bunun da, bütünüyle usdışı karakter alan estetiksele kaçış eğilimine yol açtığı ifade ediliyor. Adorno'nun eleştirel toplum kuramının kendine dayanak olarak aldığı bilinç felsefesinden kaynaklanan çıkmazlardan dolayı başarısız olduğu, onun kuramının sadece kuramsal bilgiden vazgeçen bir düşünce deneyi olduğu ve artık bu kuramın kendisinden yola çıkılarak verimli bir biçimde devam ettirilemeyeceği belirtiliyor (karş. Habermas 1981, Cilt 1, 515 ve devamı, Honneth 1990, 57 ve devamı).

Ama biraz daha yakından bakıldığında, konunun daha karmaşık olduğu görülür. 1950'lerin ilk yıllarındaki Federal Alman kültür sayfalarında, Adorno'nun yayınları Marksist tartışmalara önemli özgün katkılar olarak görülüyorlardı. Buna karşın Adorno kendi argümanlarının Marx'ın kuramı çerçevesinde hareket ettiğini sık sık ama sadece dolaylı olarak belirtmiştir. Bu apaçık bir biçimde kendisinin şu öngörüsüne dayanıyordu: sadece Marx'ın adı anıldı diye, önemli görüşler tümüyle reddedilebilir. Adorno'ya göre bilincin Marx'la ilişkisi nevrotiktir. Marx'ın ortaya koyduğu sorunların üzerine –Adorno'nun 7 Şubat 1963'teki bir dersinde belirttiği gibi– daha hiç gidilmemiştir (Adorno 1963, 272). Adorno son dönemlerine değin bütün kuramını bu sorunların izlenmesinin belirlediğini, kendi düşüncelerini netleştirmek için geç dönemlerde yazdığı küçük bir yazıda açıkça ortaya koyar. Bu yazıda Adorno birkaç belirgin savla eleştirel kuramın özgüllüğünü göstermeye girişir. Bu ifadelerde eleştirel kuram marksizmin özdüşünümsel (selbstreflexive) bir gelişmesi olarak gösterilir: eleştirel kuramda, marksizm –kendisini tümüyle çözmeksizin– kendi kendini eleştirel bir sorgulamaya tabi tutmalıdır. Marksist gelenekte bu eleştirel sorgulamaya konu olan iki öz yanlış anlama (Selbstmissverständnis) vardır: Adorno'ya göre bunlardan birincisi –Marx ve Engels'te kökenini bulan– marksizmin bir bilim olduğu görüşüdür. Ama bilim çoktan beri bir üretim gücüne dönüştüğünden, o böylelikle üretim ilişkileriyle kaynaşmış ve şeyleşmeye maruz kalmıştır. Bilimselcilik, Adorno'ya göre, nesnel bir us kavramını bir yana bırakır ve toplumsal yasalılıklara bunların insanlar tarafından yapılmadığı ve böylelikle de değiştirilmez oldukları anlayışıyla yaklaşır. Marksizmin bütün soruların yanıtlarının metafizik anahtarını cebinde taşıyan bir felsefe olduğu türünden bir yanlış anlamaya da karşı çıkar Adorno. Buna örnek klasik bir durum, ekonomik yasaları ya da sermayeyi ve onun kâr hırsını –son kertede kendisine işaret edilmesi yeterli görülen– bir tür töz olarak kavrayan ekonomizmdir. Ama buna karşı Adorno'nun itirazı "eleştirel kuram olarak marksizmin tözselleştirilemeyeceği, basit bir felsefe olamayacağı" (Adorno 1969b, 292) biçimindedir. Adorno'nun eleştirel kuram olarak marksizm anlayışında merkezi olan şey, felsefi soruların önlerinin açık olması ve dolayısıyla dünya görüşüyle önceden belirlenmemiş olmalarıdır. Bu düşünceler Adorno'nun kendisinin neden Marx'ın kuramına ve marksist geleneğe açıkça gönderide bulunmaktan kaçındığını başka bir açıdan ortaya koyarlar. Böylesi bir gönderi bir şeyi açıklığa kavuşturmaktansa daha çok tanınmaz hale

getirirdi. Marx'ın metinlerinin tekrardan yorumlanması, Marx'ın bu yazılarına yorumbilimsel bir yaklaşımdan günümüzdeki her kapitalist gelişmenin doğru bilgisine ulaşılacağı gibi ortodoks bir tavırda bulunma tehlikesine yol açardı. Bu da daha sonra metinlerin yorumbilgisine ait tipik tartışmalara götürür: Yazar asıl olarak neyi kastediyor? Kimin yorumu doğru? Marx'ın görüşlerini bilimsel ve felsefi doğrular olarak ilan eden böylesi bir geleneksel kuramsal tavır propagandaya dönüşür ve özgür bakışı yüreklendirmeyip, yetkeci düzenekleri güçlendirirdi. Böyle bir yorumbilgisi somut kavrayışı, marksist kuramın kapitalist gerçeklik karşısındaki konumunu da tarihsel olarak değiştiren dolayım bağlamının kavranışını bloke edebilir. Marx'a yaklaşım tarihsel olarak özgüldür ve kapitalist toplum biçiminin gelişimiyle belirlenmiştir. Marksizm –Adorno burada Karl Korsch'un bir motifini kullanıyor– bir kuramsal praksis olarak deneyimini çoktan yapmıştır. Böylece o tarihsel biçimini değiştirip, eleştirel toplum kuramı biçimini alıyor, yani marksizmin özdüşünümsel biçimini.

Marksizmin özdüşünümsel gelişmesi olarak eleştirel kuram marksizmi eleştirir ve [tarihsel] konumunu değiştirir; onun eleştirel özdüşünüm olarak marksizme müdahalesinden sonra marksizm ne bir bilim ne de bir felsefedir, daha çok kuramsal çalışmanın yeni bir alanı, özgürleşme ve praksisin yeni bir anlayışı için ufkun açılmasıdır (karş. Demirovic 2000, Demirovic 2003). Bu meta-kuramsal düşünceler Adorno'nun özgürleşme anlayışına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Ve bu anlayış da özgür insanların birliği olarak insanlık kavramı etrafında döner.

Adorno burjuva toplumunu değişim ilkesinin hakim olduğu bir toplum olarak görür. Bazen yanlış olarak anlaşılsa da, Adorno'nun değişim ilkesi kavramı kültür eleştirisi –yani yabancılaşmış ve şeyleşmiş olduğu söylenen çok değişik bireylerin aynı tutulmasına karşı bilinç felsefesi açısından yapılan ve tutucu bir eleştiri– olarak yorumlanamaz. Özgün birey bu yüzden Adorno'nun dayanağı değildir; o yabancılaşmayı ve şeyleşmeyi eleştirel toplum kuramına uygun kavramlar olarak görmez: "Ama şeyleşmenin kendisi yanlış nesnelliğin yansıma biçimidir; kuramı ona –bilincin bir biçimine– yoğunlaştırmak, eleştirel kuramı egemen bilinç ve kolektif bilinçsizlik için idealistçe kabul edilir yapıyor." (Adorno 1966, 197, 367'yi de karş.) Değişim ilkesi esas olarak Marx'ın "Kapital"inin başlarındaki değer biçimi analizinin kavramlarıyla betimleniyor. Değişim ilkesi, insansal emeğin ortalama toplumsal emek zamanının soyut genel kavramına indirgenmesi anlamına gelmektedir. Bu soyutlamanın bireyler açısından etkileri vardır: iş yetileri bir metaya dönüşür. Bir yandan bireyler bireyselleştirilirilip ve bireyleştirilirken, diğer yandan başka bir şey için varolduklarından bireyselliklerini yitirirler. Artık kendileri üstüne hakları yoktur, çünkü kendi yeteneklerinin toplumsal değeri üstüne sadece anonim pazarda karar verilecektir. Öznelerin özne olmalarına izin yoktur (karş. Adorno 1966, 101, 180). Ama indirgenemez nitelikler adına artık eşitin eşitle değişimini engelleyen sonuçlara götürebilecek bir tersine çevirmeye karşı da Adorno'nun çekinceleri var. Adorno değişimdeki eşitlik normunu, değişimdeki güç ilişkilerine karşı savunuyor. Somut emekten soyutlanmış ve bir malın üretimi için toplumsal olarak gerekli, soyut-genel emeğe bağımlı kılınan tek ölçüt olarak değişim, fazla çalışmaya zorlamayı mümkün kılar. "Eşdeğer değişim eskiden beri tam da onun adına eşit olmayanların değiştirilmesinden ve emeğin artı-değerine el konulmasından oluşuyordu". (a.y. 150) Eşitlik adına eşitsizlik yaratılıyor. Sadece meta sahiplerinin eşitliği ve eşitliğin yekpare bir ölçütü, Marx'ın sömürü olarak adlandırdığı şeyi olanaklı kılıyor. Yine de eşitlik apaçık tarihsel bir ilerlemedir. Karşılaştırma

ölçütü basitçe iptal edilseydi ussallığın yerini –gerçi ideolojik ama yine de değişim ilkesine içkin bir vaat olarak– doğrudan elkoyma, şiddet alırdı; günümüzde: tekellerin ve kliklerin yalın bir ayrıcalığı." (a.y.) Adorno'nun formülasyonu basit anlamıyla eşit işe eşit ücret ya da –kapitalist ilişkilere içkin olan– kayırma ve el koyma mekanizmalarından uzak ticaret ilişkileri istemi olarak anlaşılabilir. Ama, o bundan daha fazla bir şey söylemek istiyor. O her şeyden önce, şimdiye kadar ödenmemiş fazla çalışmanın eşitlik ölçütüne uygun olarak fiilen ödenmesi gerektiğini belirtiyor. "Değişim ilkesinin özdeşleştiren düşünce olarak eleştirisi, bugüne kadar sadece kaçamak ifade edilen özgür ve adil değişim idealinin gerçekleşmesini ister." (a.y.) Burada belirli bir özgürleşme perspektifi kendini gösteriyor. İlkin, Adorno-'nun değişimi ve özdeşleştirmeyi bu şaşırtıcı savunusunda yetke-karşıtı bir an barınıyor. Çünkü emek artık çalışanların emek güçlerini topluluğun ya da işverenin hizmetine karşılıksız sunmaları için baskı altında tutan ahlaki kampanyaların nesnesi olmak zorunda değildir. Herkes kendisine düşenden mahrum edilmeyeceğini ve başkalarını mahrum etmek zorunda olmadığını görebildiği ölçüde, toplumsal çalışmaya özgürce bir tutum alabilecektir. Ama değişimin gerçekleşmesiyle dünya tarihine daha birçok şey dahil olabilir ve toplumsallaştırmanın kökten bir dönüşümü meydana gelebilir. Gerçekten de, eğer bu anlamda bir eşitlik normu geçerli olsaydı, kapitalist üretim ilişkisi artık kendisini yeniden üretemezdi. Çünkü ücretli emekçiler harcadıkları emek gücü oranında ücretlerini alırlardı –yani ürettiklerinin bir bölümüne el konulmazdı– böylelikle de ne artı-değer, ne kâr ve ne de sonuçta sermaye birikimi olurdu. Değişimin gerçekleşmesi değişime aşkın olurdu. "Hiç kimse kendi canlı emeğinin bir bölümünden mahrum edilmeseydi ussal özdeşliğe ulaşılmış ve toplum özdeş düşünceyi aşmış olurdu." (Adorno 1966, 150)

Bu savı açıklarken niyetim bunun usa uygun olduğunu göstermek değil. Örneğin, Adorno'nun, eşdeğer-değişim mantığının modern sermaye ilişkileri öncesi dönemde de geçerli olduğuna ilişkin iddiasına tarihsel olarak kuşkuyla yaklaşmakta yarar vardır. Ayrıca kendisinin eşitlik ilkesinin gerçekleşmesi üzerine düşünceleri de kuşkuya yol açıyor. Çünkü, her ne kadar Adorno, Marx'ın değer kuramını referans olarak alsa da, Marx kapitalist eşdeğer-değişim biçiminde bir aldatmanın ortaya çıkmadığı görüşünü savunduğundan, Adorno'nun düşüncesi bu kuramla ancak sınırlı bir şekilde uyumluluk içindedir: emek gücü ortalama olarak tam değeriyle ücretlendirilir, böylelikle de eşitlik gerçekleşmiş olur. Marx çözümlemelerinde, toplumsal olarak gerekli olan ortalama emeğin pazar dolayımında oluşturulmasıyla eşitlik ölçütüne ilişkin sorunun nasıl çözüldüğünü açık bir biçimde gösterir.

Yine de Adorno önemli bir olgu bağlamını yakalar: toplumsal olarak yararlı birçok işin böylesi bir yararının kabul görmediğini ve onlara özel çıkarlar tarafından el konulduğunu; özellikle de biçimsel bir eşitlik ve özgürlüğe dayalı ücretli emek ilişkisinin sermayeye ücretli işçinin artı-emeğini gaspetmesine izin verdiğini. Çoğunluğun canlı emeğine azınlık tarafından tekil çıkarlar uğruna el konulup, gasp edilmesi düşüncesinden hareketle Adorno'nun temellendirmesinde şaşırtıcı ve paradoksal bir dönüşüm ortaya çıkıyor: Adorno sadece değişimin gerçekleşmesine değil, özdeşliğe, ussal özdeşliğe yönelik çağrıda da bulunuyor. Adorno'nun kapsanmışlığın [Subsumtion] boyun eğen kuramcısı olduğu yolundaki yorum, onun değişimi ve özdeşliği savunduğunu; bunlarda, eşitliğe olduğu gibi kapitalist üretim ilişkilerinin ve değişim ilkesinin aşılmasına yönelik toplumsal bir dinamiğin temellerini gördüğünü de gözden kaçırır. Şaşırtıcı olan şudur: eşdeğer değişimin mantı-

ğının gerçekleşmesi insanlık tarihinde çok önemli bir ilerleme olurdu, çünkü Adorno'ya göre insanlığın yazgısının gidişatını belirleyen yasa, değer yasasıdır (Adorno 1957, 209). Adorno bu düşüncesiyle, değişim değeri ve insanlık arasında her şeyden önce olumsuz bir bağlantı gördüğünü ortaya koyar. O burada Marx'ı dayanak alır: Değişim değeri, değerin değer kazanmasının fanatiği olarak insanlığı acımasızca üretim için üretime zorlar. Bunun ortadan kaldırılması gerekir (Adorno 1966, 302, 382). Değişim değeri ve insanlık birbirlerinin karşıtıdırlar. Değişim değeri, doğal gelişimin toplum içine taşınmasıdır. Bu açıdan bakıldığında ilerleme gerçekleşmemiştir, aksine insanlar hâlâ aynı arkaik ilişkiler bağlamında hareket etmektedirler. Doğal baskılara uyma yasası en yüksek yasa olarak kalır. Bugün, neo-liberal küreselleşme söylemi, sendikalara saldırılardan emeklilik sorununa ya da eğitim polikalarına kadar bu durumu tekrardan onaylıyor. Güncel en modern, en son çığlık olarak sunulan şey çok eski olandan, mitten, hep aynı kalanın şiddetinden başka bir şey değildir. Değişim ve insanlık arasındaki karşıtlığın genelliğine uygun olarak Adorno, Marx gibi tikel bir kolektifi, yani işçi sınıfını değil de, bunun yerine evrensel-tarihsel aktör olarak insanlığı dayanak olarak alır. Şimdiye kadar doğanın hükmü altında kalmış olsa da, dünya-tarihsel özgürlük ve özerklik olanaklıdır; insanlık tarih öncesinin zorunluluklar alanından [ülkesinden] çıkabilir.

İnsanlık kavramının kendisi beraberinde birtakım kuramsal sorunlar getiriyor. Ben bunlardan ikisine işaret etmek istiyorum. İlkin [insan] türü kavramı, toplumsal ilişkilerin tarih-dışı, doğalcı bir anlayışına eğilimlidir. Bu durumda sözkonusu olan insanların biyolojik varoluşudur, doğal bir tür olarak insanlıktır. Tür böylesine odağa alındığında, bireyi kolektife bağımlı kılma gibi bir tehlike ortaya çıkar. Bu da bireyin türün devamı karşısında tikel olarak hiçbir hakka sahip olmayan, türün basit bir örneğine indirgenmesine yol açar. İkinci olarak, türden ve türün çıkarlarından söz etme kısmen gaspçı ve yetkeci bir davranışla bağlantılıdır. Çünkü, bir insanın insanlık adına konuşup konuşamayacağı sorusu, sürekli kendini yineler. İnsanlığın tek bir istenci yoktur, o kimseyi kendisine sözcü yapmamıştır, ki bunu zaten yapamazdı. Ama insanlık tek bir özne olmadığından, birinin kendinde insanlık adına konuşma hakkını görmesine karşı da bir şey yapamaz (2). Yine de bu iki noktada ussal yanlar var. Birincisi, bireylerin tek başlarına uzun ömürlü olamayacakları, yaşayamacakları doğrudur; onların varoluşları türün doğal ve toplumsal yaşamına bağımlıdır. Bu yüzden de ikinci olarak haklı bir biçimde şuna işaret edilebilir; kapitalist toplum formasyonuyla birlikte insanlık kendisini çeşitli biçimlerde bir ilişkiler bütünü olarak görme yeteneğine ulaşmıştır: ister dünya yazını, ister devletler birliği ya da OECD gözlem istatistikleri olsun, ister atom bombası ve atom enerjisi ya da Worldwatch Enstitüsü'nün yaşamın doğal temellerinin yavaş yavaş zehirlenip, yok edildiğini ortaya çıkardığı bilgi biçimlerinde olsun. Ancak son iki ya da üç yüzyıldan beri insan toplumundaki gelişmeler, tür adına konuşmayı olanaklı kıldı. Buna rağmen tür-öznesi ile toplumsal birey arasındaki ilişki uzlaşmazdır ve işte bundan dolayıdır ki insanlığın yararının yetkeci bir biçimde sahiplenimi olanaklılaşıyor. Öyleyse olumlu bir anlamda türün çıkarıyla – ancak kendilerini toplumsal ilişkiler temelinde bireyleştirebilen– bireyler arasında bir denge sağlanmalıdır. Marx'ın yazılarında öyle pasajlar vardır ki, buralarda Marx'ın belli bir ölçüde bireyler karşısında türe öncelik tanıdığı izlenimi edinilir. Adorno'nun eleştirdiği kapitalist üretim için üretimi, Marx daha çok insansal doğanın zenginliğinin artışı açısından öz-erek olarak görür. Bu yolda türün ilerlemesinin tekil insanın mutluluğu yüzünden durduralamayacağını, Marx kesin bir ifadeyle

belirtir. "İnsan türünün yeteneklerinin gelişmesi, başta büyük sayıda bireylerin ve tüm sınıfların zararına olsa da", tür ile birey arasındaki çatışkıyı yıkacaktır (Marx 1861, 111). Marx'a göre, bireyselliğin daha fazla gelişimi, bireylerin kurban edildiği tarihsel bir süreç pahasına elde edilecektir. Kuşkusuz türün yararı için feda edilen bireyler için bu durum bir teselli değil. Ayrıca Marx'ın tarihin kurnazlığına – yani kendi kazançları peşinde olan güçlü ve kuvvetlileri, türün ilerlemesinin aracıları olarak seçmesine– olan güveni de şaşırtıcıdır. Burada kurama, tarihin sınıfların çatışması olduğu anlayışıyla çelişen kısmi bir Darwinci evrim iyimserliği sokuluyor. Ama bir noktada Marx tutarlı kalıyor: Ona göre insan, sonunda doğa tarihinden oldukça gelişmiş, çok yanlı bir birey ve öz-erek olarak çıkacaktır. Tür karşısında bireye sürekli olarak daha ağırlık veren bu motif belirgin biçimde kendisinin diğer ifadelerinde de bulunur. İşte tam bu noktada Marx, Feuerbach'ın felsefesini tür kavramını metafizik bağlamdan kopartmasından ve onun somut toplumsal praksis olarak kavranmasına olan katkılarından dolayı övmüştü. "İnsanların –somut farklılıklarında temellenen– insanlarla birliği ve insan türü kavramı soyutlamanın gökyüzünden somut yeryüzüne indirildi, ki bu *toplum* kavramı değil de nedir!" (Marx 1844, 425) Marx'ta sınıf kavramı besbelli tam da bu içkin felsefi anlama sahiptir: somut toplumsal aktörleri gerçek ayrımları içinde göstermek. Marx değişik sınıfları, türün ve bireyin de değişik aşamalarıyla bağıntılandırır. Bireyler şimdiye kadarki topluma sadece sıradan bireyler, yani sınıflarının bir örneği olarak aittiler. Bu durum, devrimci proleterlerin birliğiyle bir dönüşüme ve uzlaşıma ulaşacaktır. "Bu bireylerin birliği (...), bireylerin özgür gelişiminin ve deviniminin –şimdiye kadar rastlantıya bırakılan ve tek tek bireyler karşısında (...) bağımsızlaşmış– koşullarını kendilerinin denetimlerine verir." (Marx/Engels 1845, 75) Adorno kendi düşüncelerinde daha çok Marx'ın bu çizgisini izler. Güçlüleri ödüllendiren ve zayıflar için sadece türün mutluluğu ve gelecekteki serpilip gelişmiş bireyler için kendilerini feda ettiklerine dair ironik notu olan evrimci bir yasalılığın yetkeci içerimlerine karşı çıkar. Uzlaşma bu feda edilenlerle, kurbanlarla ilgilenmeyi de gerektirirdi. Tür ve bireyler arasındaki bu uzlaşma perspektifleri, özgür bir toplumun daha ilk tasımlanmasında ve onun olanaklılığının koşulu olarak vurgulanmalıdır. Çünkü yoksa birilerinin türün ve ilerlemenin adına kendilerinde, bireyleri oraya buraya itme ya da onları katletme hakkını gördükleri bir yetkeyi ele geçirme durumu ortaya çıkabilir.

Marx'a yaptımız bu arasözden sonra Adorno'nun «Olumsuz Dialektik»te eşdeğer-değişimi savunduğu ve değişimin gerçekleşmesine taraf olduğu, yukarda alıntısını yaptığım yere dönmek istiyorum. Sistematik nedenlerden dolayı iki soru onu meşgul etmelidir. Birinci soru, tarihsel olarak her an mümkün olan eşitliğin, eşdeğer-değişimle bağlantılı olan eşitlik normuna rağmen neden gerçekleşmediğidir. Ikinci soru ise Adorno'nun bu eşdeğer-değişimin gerçekleşmesinin kendisi ile özdeş bir toplum biçimine dönüşebilecek kadar kavramın kendisinde içselleşmiş olan böyle bir ussal toplumdan yana olup olamayacağıdır. Yani tamamen bir bütünlüğe dönüşen, içinde rasyonelliğinden dolayı birleşmiş bireylerin önceden düşünüp planlamadığı hiçbir şeyin gerçekleşmediği tam bir saydamlığa sahip bir toplum. Böylesi ussal bir biçimlenme, toplumun adeta doğal-yasaya uygun, mekanik olarak belirlenmiş bir istikrarın olduğu bir yapı, istenilir şey olmayacağı gibi, mümkün de değildir. Çünkü insanlar eylemde bulunduklarında yeni ve önceden görülemeyen durumlar yaratırlar. Ussallık kendisi de bu eylemin bir anı olduğu için ve ayrıca hep önceden bilemeyeceği sonuçlar ortaya çıkardığından her zaman geç kalır.

Ussal eylemler tarafından nasıl olursa olsun yeniden yaratılan ilişkilerde ve aynı zamanda bütün bireylerin eylemlerinin çokluğunun bilgisi çerçevesinde ussallık kırılır.

Adorno'nun kendisi ile özdeş böylesi bir toplum modeline karşı olacağını düşünmek yanlış olmaz. Daha çok, Adorno'nun da sürekli vurguladığı gibi, kendisini bütünlüklü bir sistem olarak birleştirme eğilimi burjuva toplumunun bir özelliğidir. Özgürleşmenin amacı gerçekten de toplumun tamamen ama bu kez doğru olarak, yani ussal olarak, değişim ve özdeşlik tarafından belirlenmesi olabilir mi? Böylesine bir özgürleşme tam da burjuva düzeninin baskısının nihai olarak gerçekleştirilmesi olmaz mıydı? Başkası-için-varolma ilkesi ortadan kalkmadığı gibi, soyut bir genelliğe indirgeme hâlâ sözkonusu olurdu; yalnızca bu kez gerçekleşmiş olan eşitlik ve adalet açısından. Burjuva normlarının radikal olarak gerçekleşmesi, tümüyle özgür olmayan bir topluma götürürdü. Ortaya çıkan bu sonuca üç şekilde tepki verilebilir: Birincisi, Fransız Devriminin sonunda görülen tutucu tepkide olduğu gibi, eşitlik normu tamamen reddedilebilir. İkinci olarak bu normu korumak mümkün olabilir, ancak istemler öylesine azaltılabilir ki, bu norm ampirik dünyada sadece yön verici bir değer taşıyan düzenleyici bir fikir olur; yani bu norma uygun bir toplum kurmaktan vazgeçilmiş olur. Üçüncü olarak da eşitlik mantığının kendisi eleştirinin nesnesi olabilir. Bu Adorno'nun sürdürdüğü Marx'ın stratejisidir, ama hiç de eşitlikten vazgeçmeksizin.

Adorno'nun kuramı, kendisinin seçtiği özgürleşme modelinin teleolojik olduğu, bu kuramın Hegel'inkine çok yaklaştığı ve insanlığa yaptığı gönderme ile sorunlu bir kolektif özneyi kullandığı izlenimini veriyor. Eşitlik normu gerçekleştirilmelidir. Toplum nihayet kendi kavramına, yani insanlık kavramına uygun olmalı ve tam olarak kendi bilincine sahip olmalıdır (Adorno 1949, 21). Adorno'nun özgül olarak burjuva ve antifeodal karakterize ettiği böyle algılanan bir toplum kavramı "iyi bir yaşamın olanakları çerçevesinde özgür ve bağımsız öznelerin birliği tasarımını ve böylece de toplumsal ilişkilerin doğasal gelişimine bir eleştiriyi" (Adorno 1969, 306 ve devamı) içerir. Özgür bireylerin birliği –göründüğü kadarıyla– kendine gelen, ama artık kendi kavramına uygun olmayan burjuva toplumudur (Adorno 1959, 94). Çünkü burjuva toplumunun kendisi, karmaşık bir doğa bağlamına doğru geri evrildiğinden, artık insanlıkla eş tutulamaz (Adorno 1969, 307). Adorno dünya-tarihsel açıdan doğal ilişkilerden çıkış anlamına gelen özgürleşmenin tarihsel perspektifini karakterize ederken, her ikisi de özgür bireylerin birliği ile eş tutulan toplum ve insanlık kavramlarından yararlanıyor. Şimdiye kadarki tarihsel gelişmeyi değerlendirirken Adorno'nun dayanağı insanlık kavramıdır: İnsanlık daha yok, deniyor sürekli olarak. "Ussal toplumsal bir tümel öznenin, insanlığın" oluşturulması bu güne dek "başarısız olmuştur" (Adorno 1955, 56). Bugüne kadarki tarihin, toplumsal çatışmaların katılımcıları olarak aşağılanan tekil öznelerin sadece işlevsel bir birlikteliği olduğu vurgulanıyor (karş. Adorno 1966, 299). Bu duruma karşı Adorno sonunda kendi kavramına uygun uzlaşma durumunu insanlık olarak kavrıyor: "İnsanlık özdeşleştirme biçimiyle reel olarak maruz kaldığı baskıdan kurtulmak istiyorsa, aynı zamanda kendi kavramıyla özdeşleşliğe ulaşmalıdır" (Adorno 1966, 149). Bu anlatım ilk bakışta, geçmiş yıllarda eleştirel toplum kuramı üzerine yazılan birçok yazıda belirli özgürleşme tasarımlarına karşı yapılan özeleştirileri onaylarmış gibi görünüyor. Adorno'nun düşüncesi özcü, teleolojik ve bilinç felsefesel gibi görünüyor. Çünkü onun düşüncesine göre özgürleşme zaten günümüz toplumunun kavramına, yani değişim ilkesine, içsel-

dir. Temeldeki bu kavram kendisini, kavrama uygun olmayan ve sökülüp atılabilecek bir eşzamansızlığı gösteren olumsuz toplumsal ilişkiler karşısında kabul ettirmelidir. Abartılı olarak söylersek, böylesi bir özgürleşme modeli yetkeci biçimler alabilir. Kavrama uymayan toplumsal ilişkiler bu nedenle aşılması gereken ilişkilerdir. Bunlar aşılmış olsalardı toplum kendine uygun olurdu, yani insanların toplum olarak adlandırdıkları kavrama. Toplum nc çelişkileri ve çatışmaları ne de bu uyuşmazlıkların çözüm mekanizmalarını tanıyan kendi kendisiyle uzlaşmış bir bütün gibi görünüyor. Bu tür durumlarda şu sorunlarla karşı karşıya kalınır: kim toplum ve insanlık kavramının doğru bilincine ulaşmıştır ve bu yüzden de insanlık kavramını tanımlamaya hakkı vardır, ve kim insanlıkla özdeşliğin ulaşıldığı zaman üzerine karar verir. Bu tanımlama çerçevesinde, bireylere böylesi kararları alma tekelini veren, erk ve egemenlik ortaya çıkabilir. Ola ki Adorno, Rousseau'ya dayanarak uzlaşmış bir toplumda kişiler zaten hep geneli istediğinden, genelin tek tek kişilerin istek ve dilekleri ile aynı olduğunu varsaysın. Ama bu vahim bir şey olurdu, çünkü o zaman her bireysel davranış hemen disiplin kontrollerinin, bütüncül gözetlemenin ve yetkeci takibin nesnesi olurdu.

Adorno'nun böylesi düşünceleri paylaşmadığı ve bu tür sonuçları istemediği açıktır. Kendi anlayışına göre Eleştirel Kuram Hegel'in felsefesinden oldukça farklıdır. Adorno sürekli olarak bütünlüğün sadece kendi özüne uygunluğunu engellemekle kalmayıp, ayrıca özü adeta özlükten de çıkaran, önemsizleştiren dolayımın ve eşzamansızlıkların önemini vurgular. Ama her şeyden önce Eleştirel Kuramın amacı bütünlüğü oluşturmak değil, eleştirmek ve sonuçta da bütünlüğün aşılmasına katkıda bulunmaktır. Adorno'ya göre Eleştirel Kuram içerik olarak ve –kendisinin önemle vurguladığı üzere– tüm politik sonuçlarıyla beraber "anti-totaliter"dir (Adorno 1969b, 292). Bu nedenle Adorno paradoks olarak da şunu ifade eder: İnsanlık kendisine özdeşleşme aracılığıyla uygulanan baskıdan kurtulmak için özdeşliği kendi kavramıyla elde etmeli, yani tam da kendisine bu baskıyı uygulayanla özdeşleşmelidir. Sadece özdeşlik aracılığıyla özdeşlik aşılabilir ona göre. Adorno kendi kuramının Hegel'inkinden farkının, özdeşliğin son ve mutlak olduğunu iddia edip onu güçlendirmek yerine, özdeşliği evrensel bir baskı aracı olarak görerek ondan kurtulmada yattığını belirtir, "aynen özgürlüğün *retour à la nature* olarak değil de sadece uygar baskı deneyiminden geçerek gerçekleşebilecek bir şey olması gibi" (Adorno 1966, 150). Bu düşüncenin paradoksallığını tekrar vurgulamak isterim. Adorno özdeşliğin –ve hatta insanlığın özdeşliğinin de, yani yekpare bir özne olarak ve insansal-olmayan her şeyden farkıyla– evrensel baskı aracı olarak algılanmasını gerekli buluyor. Çünkü, yalnız böylesi bir deneyim özgürleşmenin güncelliğinin ve evrensel anlamda olanaklı oluşunun tarihsel garantisidir. Adorno yukarıda Marx'ın "Artı-Değer Kuramları"ndan yaptığı, tarihsel sürecin kurbanlarına dolaylı olsa da gözyumulması gerektiği yolundaki alıntıdaki cümlesini örtük olarak dönüştürüp, kurbanları anımsama yoluyla insanlık kavramının özgürleşmeci içeriğini daha da öne çıkarıyor. Temel anlamıyla özgürleşme, yalnızca baskının bu en gelişmiş aşamasının içinden geçerek olanaklıdır. Baskı aygıtı evrensel olduğundan sonuç olarak özgürleşme de evrensel olmak zorundadır: o geçmişe, bugüne ve geleceğe değgindir; o sadece gelecektekiler ve hayattakiler için değil, ölüler için de geçerlidir (karş. Adorno 1966, 395) ve o en küçük duygular ve hareketler için geçerli olduğu gibi en sıradan gündelik davranışlar için de geçerlidir. Böylesine kavranan bir özgürleşme, artık varolan toplum ilkelerinin gerçekten de hayata geçirilmesiyle sınırlandırılamaz, o radikal olarak başka ilişkilere yönelir.

Adorno'nun argümanları tekrar tekrar tümüyle teleolojikmiş gibi görünüyor. Bu argümanlar sanki onun tarihsel süreci haklı gösteren –sonuçta uzlaşıma ulaşılmış olacağından– uzlaşımsal bir şeyler söylemek istediği izlenimi veriyor. Ama bu düşünce ulaştığı dorukta parçalanıp, yine kendi karşıtına dönüşüyor. Olumsuz diyalektiğin kendisine çıkış noktası olarak aldığı özdeşlik felsefesinin kategorilerine bağlılığını vurguluyor. Ama böylece olumsuz diyalektiğin felsefesi de yanlış olur, yani "özdeşlik mantığı olarak" bu felsefe kendisinin "karşıtı olduğu düşünülen şeye" dönüşür (a.y., 150). Bu nedenle Adorno'nun diyalektiğe yaklaşımı eleştirel-olumsuzlamacıdır. "Diyalektik nesnel körleşme bağlamının özbilincidir, ondan halihazırda sıyrılmış değildir." (a.y., 398) Diyalektik ona göre "yanlış durumun varlıkbilimidir" (aynı yerde, 22), doğru durum diyalektikten kurtulmuş olurdu. Adorno'ya göre diyalektik, farklı olanı bir yana bırakarak, her şeyi çelişkinin mantıksal biçimine getirdiğinden teleolojik bir yol izler. Ancak, bütünlük başarısız bir biçimde kendini özdeşlik bağlamında sonuçlandırmak isteğinden, çelişkilerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. "Yetkeci siyasi sistemlerde olduğu gibi, çatışkıların sürekli varlığı bütünlük kavramına içseldir" (Adorno 1962, 620). Buna uygun olarak Adorno burada, kendisi özdeş-olmayanı dışlama yoluyla zorla yarattığı için burjuva insanlık anlayışına karşı çıkar. "Schiller'in 'Sevince'sinden bir dize: 'Ve kim yapamazsa, kaçsın/Ağlayarak bu birlikten!' kendisinin nasip almadığı her şeyi kapsayan aşktan dışlanan biri, istemeden burjuva ve aynı zamanda da yetkeci ve tikel insanlık kavramı hakkındaki gerçeği itiraf eder" (Adorno 1962, 620). Ancak her türlü bütünleştirici projeyi, yani tikel insanlık ve toplum kavramlarını genel geçer yapma çabalarını aşmış olan uzlaşmış bir toplumda çeşitlilik çelişkinin zorla dayatılan ilişkisinden kurtarılır ve insanlık özdeş-olmama özgürlüğüne kavuşturulur. Ancak bir bütünün özdeş-olmayan, yabancı, başka bir şey yaratıp onu dışlayarak kendini bir bütün olarak ortaya koyduğu sürece devam eden bütünlük dağıldığında insanlığa ulaşılmış olur. Böylece insanlık burada zaten ilkesel olarak var olan bir şeyin betimlemesi olarak değil, düşüncenin, eylemin ve tarihin yepyeni ve bambaşka bir devresi olarak anlaşılır. Çünkü insanlık her türlü kapsamlı düşünülmüş bütünlüğün ötesindedir; o "çoğulluktur, özgür tekil insanların birliğidir" (Adorno 1968, 586).

Adorno burada özgür tekil insanların böylesi çoğul bir birliğini savunduğunda, birey ve toplumun dialektiğinin de bunlarla beraber düşünülmesi gerektiğini vurgular. İnsanlık tarihsel bir özne olurken, aynı zamanda tek tek insanların çeşitliliğinin ve çoğulluğunun kendilerini özgürce geliştirebilecek olmaları, toplumla bireyler arasındaki ilişki sorusunu ortaya çıkarıyor. Adorno, bütünleşme mantığına karşı önemle öne sürülen insanlık kavramının, bu mantık tarafından kullanılarak kapsamlı bir kolektif için gasp etme formülüne dönüşebileceği sorununun da farkındadır. Bu nedenle insanlık soyut bir kolektif ya da tekil insanların bir toplamı olarak algılanmamalıdır: "İnsanlık her şeyi kapsayan bir üst kavram olarak değil, sadece bu aşırı farklılaştırma, bireyselleştirme aracılığıyla düşünülmelidir" (Adorno 1962, 627). İnsanlık kendisini tek tek insanlarda gösterir; onlarda, diyor Adorno –Kant'a gönderme yaparak–, türe saygılı olmak gerekir (Adorno 1966, 254 ve devamı). İnsanlık yalnızca "toplumsallaşmış özneleri ket vurulmamış gizil güçlerine göre kazandığı ölçüde" (Adorno 1969a, 775) ussal olarak kurulmuş olur. Böylece Adorno düşüncesinin merkezine, ussallığı, gizil güçlülüğü ve tekil insanların öz-korumasını koyuyor. Aslına bakarsak ilişkiyi tam da tersine çeviriyor. Başarılmış bir insanlık şu anlama gelir: toplum, insanların toplumu oluşturma nedenlerini, yani tekil insanların ortaklaşa ve özgür eylemleriyle tüm tekil insanların bütün

olanakları çerçevesinde öz-korumayı sağlamalarını, mümkün kılar.

Ama Adorno burada tekil insanların kuramın son referans noktası olduğu yönünde kendini dayatan çıkarsama konusunda yeniden bir kuşku belirtmese Adorno olmazdı. Çünkü tekil insanlar burada ve bugün öz-korumanın doğal baskısı aracılığıyla oluşmuş bir özdeşliğe sahiptirler. Bireyler de, kendi özdeşlikleri öz-korumanın egemen biçimlerine uyum sağlamalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı için son referans noktası değildirler. Benlik, doğal baskının bireylerin içinde sürdürülmesidir (Adorno 1996, 306). Buna uygun olarak Adorno mutluluk düşüncesinin ancak "tekil insan kategorisinin artık kendi kendini kapamadığı", tek tek insanların genelin egemenliği nedeniyle edinmiş oldukları tikellikten burada ve şimdi kurtuldukları ve öznenin kendisi özdeş-olmayanın biçimini aldığı durumda gerçekleşebileceğini söylüyor. "Özne, ben-olmayanla uzlaşıp ve böylece özgürlüğü de aşmış olarak ancak karşıtıyla, yani baskıyla pakt yaptığında kurtulmuş olur" (Adorno 1966, 279, 345f, 277; Adorno 1966a, 644). Tek tek insanların özgür birliği, kolektivizmle bireyciliğin, türle tek varlığın, genelle tikelin, özgürlükle baskının, toplumla doğanın karşıtlıklarının ötesindedir. Adorno bu karşıtlıkları aşılmış olarak görmek istiyor. Çünkü "ancak seçeneklere boyun eğmek zorunda olmayanlar özgür olabilirler; özgürlük varolan koşulların eleştirisi ve dönüştürülmesidir, yoksa onların kendi baskı dizgesi içindeki kararla onaylanması değil" (Adorno 1966, 225-226).

Bu yazıda Adorno'nun kuramında özgür ve tek tek bireylerin çoğul bir birliği olarak insanlık kavramının merkezi bir anlam taşıdığını göstermeye çalıştım. İnsanlık kavramı eleştirel toplum kuramının olumsuz diyalektiğinin yöneldiği hedeftir. Böyle anlaşılan bir insanlıkta özgürleşme tarihinin kavramları gerçekleştirilmiş ve aşılmış, yani kaldırılmış olurdu. Adorno bu nedenle aydınlanma geleneğinin tüm kavramlarını olumlu bir biçimde ele alıp onları yavaş yavaş giderek daha fazla radikal eleştirinin girdabına sokmak ve böylece de bu kavramların hiçbirinin özgürleşmeyi hiç ya da gerektiği gibi kararlı bir biçimde düşünmeye elverişli olmadıklarını göstermek gibi bir kuramsal strateji izler. Adorno'nun ilkin izlediği teleolojik ve özcü kavram stratejisi, kendi içinden hareketle kendi kendini aşmaya yönelten bir iktidarın eleştirisini geliştirmek düşüncesiyle yönlendirilir. Bunun ötesinde eleştiri, toplumun baskı aygıtının bütünleşmesi tanısına uygun olarak hiçbir şeyi gözden kaçırmamalıdır. Çünkü sorgulanmayan her şey ilerde iktidarın yeni biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olabilir, Adorno'ya göre. O böyle bir birliğin tam ne olabileceği, nasıl kurulabileceği ve hangi örgütsel biçimleri alabileceği konusunda pek az şey söylüyor. Ama kesinlikle devletçe oluşturulan bir anayasal çerçevede kurulmuş birliksel demokrasiden daha öte bir şeyden bahsediyor. Ayrıca özgür insanların birliğinin ussallığının tümüyle bir ekonomik planlamada oluşturulacağı düşüncesine de kuşku ile yaklaşıyor. Marx ve Engels, "devrimin gerçekleştiği yerde bile bu devrimin başarısızlığının ortaya çıkardığı şeyi, yani iktidarın ömrünün plan ekonomisininkini de aşacağını" (Adorno 1966, 316) göremediler. 20. yüzyılın deneyimlerinden sonra eleştirel toplum kuramı sadece demokrasi kuramı ya da ekonomi-politiğin eleştirisinden çok daha fazla bir şey olmalıdır.

Çeviri: Muharrem Açıkgöz - Yasemin Ahi

DİPNOTLAR:

1. Adorno'nun 100. doğum yılı kutlamaları, özel Adorno posta pulu, Frankfurt'taki anıt, yüzüncü yıl biyografileri, Frankfurt'taki sergi ve bunlarla bağlantılı kongreler, Adorno'ya karşı belli bir ikilemi gösteriyor. Adorno dahiliğe yükseltiliyor; kişiliği üzerine mitler ve idiller oluşturuluyor. Kuramına yaklaşım kişiselleştiriliyor. Böylece önemli ve belirleyici olan bir şeyin kaybolup gitme tehlikesi doğuyor. Adorno'nun nesnel tinin bir anı olarak belirlediği kuram anlayışı, yani insanların entelektüel ve pratik olarak içinde hareket ettikleri düşünce biçimi. Bu anlayış, Adorno'nun kuramsal praksis aracılığıyla geç kapitalist toplumun nesnel tinini dönüştürme çabalarını belirliyordu. Adorno için, kendi kişiliği ve öznel deneyimleri bir bilgi aracıydı. 19. yüzyılın tinsel bilimlerinin kötü bir geleneği olan yaşamöykücülük yöntemi, kişiyi bu eleştirel kuram oluşturma bağlamından koparıp, kişi ile kuram arasında bir karşıtlığı getirir. Siyasal olarak kabul gören, ölülere yakılan yaşamöyküsel ağıtlar, kuramın değerinin düşürülmesiyle uyumludurlar. Adorno'ya yaklaşım biraz nevrotiktir. Öyle ki, Frankfurt ve Zürih'teki önemli bilimsel kongrelere, Adorno'nun kuramının artık bir öneminin olmadığını, bir şey söylemediğini, aşıldığını tekrardan dile getireceklerinden emin olunabilecek konuşmacılar çağrılmıştı. Bu konuşmacılar on, yirmi, otuz yıldan beri Adorno'nun kuramını yadsıma uğraşındalar. Verimli ve üretici bir biçimde bu kuramı tekrar ele alma ve yenileştirme gerçekleşmiyor. Adorno'nun formüle ettiği bilgi ilkesi böylece geçerliliğini koruyor: toplumun pratik anlamda değişmesini istemediği sürece insan, hiçbir şeyin de farkına varamaz.

2. Burada Isabel Lorey'e, beni aşağıdaki eklemelere yönelten eleştirileri için teşekkür ederim. İnsanlığın kendisi tek bir özne olmadığından, kimse onun adına konuşamaz. Ama biri bunu yaparsa, insanlık da buna aslında karşı koyamaz; çünkü aksi takdirde onun yekpare bir özne olduğu kabul edilmiş olur. Burada temsilin bir paradoksu söz konusudur. Bir kimse insanlık adına konuşma iddiasında bulunduğunda, hiç kimse belli bir hakka dayanarak –kim bu hakkı ona verebilir ki– ötekinin insanlık adına konuşamayacağını iddia edemez. Hatta sık sık,"ben" bilmeden birileri "benim adıma" konuşur. Karşı koyabileceğimiz şey somut olarak şudur: Ben ya da biz somut bir grup olarak kendimizi, bizi ya da beni temsil ettiğini iddia eden bir diğer gruba karşı savunabiliriz. Ancak bu bağlamda birinin insanlığı temsil etme iddiasına da itiraz edebilirim. Ama bunu ben de insanlık adına söylemiyorum – böylelikle de bir paradoksu yeniden üretmiş oluyorum. Çünkü ben itirazımla mutlaka insanlık adına konuşanlara mantıken (!) kesinlikle ulaşamam. Onlar her zaman benim sadece tikel düşündüğümü, kendilerinin ise gerçekten de genelin yararına konuştuklarını ileri sürebilirler. Böylesine bir hak görme mantıksal olarak değil, ancak praksis aracılığıyla çürütülebilir: insanların günlük yaşamlarında bu hakkı ileri sürenlere itaat etmeme gerçekliğiyle. Böylelikle her şey bir erk ve hegemonya sorunu olur. Çünkü bazı grupların ve kurumların insanlık adına konuşmaları ve diğerlerinin ise –kendilerini bir bütün (insanlık) olarak oluşturamadıklarında– bunu kabul etmeleri ya da bununla uyumlu bir biçimde yaşamaları düşünülebilir, ki bu da bir gerçeliktir. Yani, insanlık adına konuşma iddiasının mantıksal olarak aşılmasının tek yolu, bu tür iddiada bulunan grupların ve kurumların artık bundan vaz geçmeleridir. Ama bu, kendi tikelliğini sadece aynı zamanda genel adına işlevlerini sürdürebilme iddiasıyla kurabilen bu grubun ve her grubun varoluş temeline ve özdeşliğine dokunur.

KAYNAKLAR

Adorno, Theodor W., 1949: Kulturkritik und Gesellschaft, in: ders., Ges. Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt am Main 1977

Adorno, Theodor W., 1955: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie,

in: ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972

Adorno, Theodor W., 1957: Soziologie und empirische Forschung, in: ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972

Adorno, Theodor W., 1959: Theorie der Halbbildung, in: ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972

Adorno, Theodor W., 1962: Fortschritt, in: ders., Ges. Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977

Adorno, Theodor W., 1963: Philosophische Terminologie, Bd. 2, Frankfurt am Main 1974

Adorno, Theodor W., 1966: Negative Dialektik, in: ders., Ges. Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main 1973

Adorno, Theodor W., 1966a: Glosse über Persönlichkeit, in: ders., Ges. Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977

Adorno, Theodor W., 1968: Diskussionsbeitrag zu „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft", in: ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972

Adorno, Theodor W., 1969: Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie", in: ders., Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972

Adorno, Theodor w., 1969a: Marginalien zu Theorie und Praxis, in: ders., Ges. Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977

Adorno, Theodor W., 1969b: Zur Spezifikation der kritischen Theorie, in: Adorno. Eine Bildmonographie, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main 2003

Anderson, Perry, 1978: Der westliche Marxismus, Frankfurt am Main

Demirovic, Alex, 1999: Der nonkonformistische Intellektuelle, Frankfurt am Main

Demirovic, Alex, 2000: Die Erfahrung des Totalitarismus und die Realpolitik der Vernunft, in: Zeitschrift für kritische Theorie, H. 11

Demirovic, Alex, 2003: Revolution und Freiheit. Zum Problem der radikalen Transformation bei Arendt und Adorno, in: Dirk Auer, Lars Rensmann, Julia Wessel (Hrsg.): Arendt und Adorno, Frankfurt am Main

Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt Main

Honneth, Axel, 1990: Die zerrissene Welt des Sozialen, Frankfurt am Main

Marx, Karl, 1844: Brief an Ludwig Feuerbach, 11.8.1844, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 27, Berlin 1973

Marx, Karl, 1861: Theorien über den Mehrwert, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 26.2, Berlin 1972

Marx, Karl, 1867: Das Kapital, Bd. 1, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin 1969

Marx, Karl, 1894: Das Kapital, Bd. 3, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 25, Berlin 1969

Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1845: Die deutsche Ideologie, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin 1969

Eleştirel teori: 20. yüzyıl alman marxizmi 11. tez ve praxis felsefesi

Kazım Kütük

Eleştirel teorinin dayandığı filozofları ve düşünürleri, felsefe sistemlerini burada saymayacağım. Okurlar isterlerse Kant'tan başlayabilirler, ama çok önemli üç filozofu burada anmadan geçemeyeceğim. Bunlar Hegel, Marx ve Nietzsche'dir. Ben yazıyı dar bir çerçeve içinde yazdığım için eleştirel teorinin Marx'la olan bağlantısı üzerinde duracağım.

Mutlaka Marx'ın genel düşüncesi eleştirel teori için önemli bir yer kaplıyor, ama **Feuerbach Üzerine Tezler**'in 11. Tez'i çok özel bir yer kaplar. Ne diyordu Marx 11. Tez'de? "Bu zamana kadar filozoflar dünyayı farklı yorumladılar, önemli olan onu değiştirmektir." Şimdi bu tezden Adorno ne anlıyor, ona bakalım: "Burada "bu zamana kadar" kavramı elbette teoriden vazgeçme ve öylesine rastgele çabalamak gerektiğini ve böylece düşünce'yi bir kenara attığımız anlamında değil. Böyle bir düşünce gerçekte faşist bir yorum olur ki, eğer bunu kabul edersek elbette Marx'a korkunç bir haksızlık etmiş oluruz,"[1] dedikten sonra okumasına devam eden Adorno yeniden 11. Tez'e geri geliyor ve bu sözdeki "yorum"un *kritik* anlamına geldiğini belirtiyor ve *yorum*un da zaten *eleştirel yorum* olacağını belirttikten sonra şöyle devam ediyor: "Benim burada ortaya koymak istediğim işte bu genel tezdir. Ama *böyle* bir yorum olmaksızın, gerçek praxis yoktur."[2] Bu anlamda Gramsci'nin "praxis felsefesi" kavramı Marx'ın düşüncesini karşılar. Yani *kendinde bir gerçeklik* yoktur. Tarihsel süreç içinde her şey kendi iç çelişkileri sayesinde değişken bir durumdadır. „Gerçeklik," insanla ilişki içinde olup, hem insanın kendisi, hem de gerçekliğin kendisi değişerek var olmaya devam ederler. İnsan, tarihsel ilişki içinde kendisini değiştirirken, gerçekliği de değiştirir. Marx, insanın gerçekliği değiştirme gücüne sahip olduğunu bildiği için, onu yorumladıktan sonra değiştirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Gramsci, bu yüzden de *praxis felsefesini yaratıcı*[3] bulur. 11. Tez'de bir de "değişim" kavramı öne çıkar. *Değişim*den ne anlamamız gerektiğini Marx bize açıkça belirtir: Radikal değişim. Toplumdaki yüzeysel küçük değişiklikler değildir söz konusu olan, asıl mesele toplumu temelden değiştirmektir. Bu yüzden "radikal olmak, meseleyi kökünden kavramaktır...İnsanın, insan için en yüce öz olduğunu, insanı; alçaltılmış, köleleştiril-

miş, yalnız bırakılmış, tiksindirilmiş bir öz durumuna getiren ilişkilerin tersine çevrilmesiyle, yani *kategorik imperativle*"[4] oluşan dünya değişimine diyoruz *değişim* diye.

Marx, bu toplumsal değişimin önkoşulu olarak **Zur Kritik der politischen Ökonomie**'nin önsözünde bütün üretici güçlerin gelişmesi gerektiğinden söz eder. "Bir toplum yapısı toplum için yeteri kadar bütün üretici güçler gelişmeden yok olmaz ve yeni, daha yüksek üretim ilişkileri eskisinin yerini almaz."[5] Genel olarak **Zur Kritik der politischen Ökonomie**'de ve özellikle önsözünde geçen bu temel düşüncesiyle Marx bir toplum analizi ve eleştirisi yapar. Yukarıda aktarılan Marx'a ait bu düşüncelerin etkisi altında kalan Horkheimer, Adorno, Marcuse ve arkadaşları daha sonra adına "eleştirel teori" diyecekleri bir toplum eleştiri modeli olan bir sistem kurmaya çalışacaklardır.

KRİZ VE KRİTİK

Kritik'in ve kriz'in ortak dilsel kökeni onların nesnel yakın akrabalıklarını belirtir. Ancak eleştirel teori sadece 1930'lu yıllarda yaşanmış olan krizi konu olarak almaz, zira Marx daha önce kapitalizmin kendi işleyişinden kaynaklanan krizlerden söz etmişti. Bu krizler kapitalizmin yeniden yapılanmasıyla ilişkilidir. Her ne kadar Horkheimer, Adorno ve arkadaşları Almanya'daki nazizmi ve İkinci Dünya Savaşı'nı yaşamışlar ve ülkelerini terk etmek zorunda kalmışlarsa da onların kafalarında Marx'tan kalma bir "kriz teorisi" vardır. "Dünyada eskisinden daha fazla hammadde, daha fazla makine, daha fazla eğitilmiş işgücü ve daha iyi üretim metotları bulunmaktadır, ama bunların insanlara faydası dokunmamaktadır. Toplum bu günkü yapısında kendisinde gelişen güç ve kendi içinde ortaya çıkarılan zenginlik tarafından gerçekte kullanılması güç yetmez görülüyor. Bilimsel bilgiler üretici güçlerin ve üretim araçlarının kaderini başka türlü paylaşıyorlar: Onların kullanımının ölçüsü yüksek gelişim evrelerin ve insanların gerçek ihtiyaçlarına korkunç bir oransızlık durumundadırlar; böylece onların devamlı nicel ve nitel gelişmeleri de durmaktadır,"[6] diye yazarken Max Horkheimer bize 1932 yılındaki toplumsal durumu tarif etmektedir.

Üretim araçlarının insanların ihtiyaçlarını karşılayacak kadar gelişmiş olması, ama buna rağmen insanların ihtiyaçları olan ürünlerin ürtilmemesi önemli bir krizdir. Marx da krizi üretilen metaların alım-satımının düzgün bir şekilde işlememesinde görür. Üretilen malların – rekabetten ve fazla üretimden kaynaklanan pazarın dolmasıyla – satılmaması bir krizi doğurur. Yani bütün mesele insanın ihtiyaçları için üretim değil de, kâr etmek için yapılan üretimdir, sözcüğün tam anlamıyla krizin anası kapitalizmin kendisidir. "Toplumun en aşağı sınıflarının belli şartlar altında daha fazla çocuklara sahip olduğu cümlesinin, burjuva değişim toplumunun zorunlu olarak endüstriyel yedek sanayi ordulu kapitalizme ve krize sebep olduğunun kanıtında önemli rolü vardır."[7] İnsanlık tarihinde üretim araçlarının gelişmesiyle insanlar daha iyi bir yaşam sürmek için hiç bu kadar olanağa sahip olmadılar, ancak tam tersine, bu olanaklardan yararlanmak yerine fakirlik, sefillik, şiddet ve savaş içinde yaşıyorlar. Tarihte bu kadar zenginliğin ve bu derece fakirliğin yan yana olduğu başka bir evre yoktur. İnsan kendisinin üstünde kendisini yöneten yapılar ve güçler yarattı ve gittikçe kendisini şeyleştirdi (verdinglicht) ve

bu oransızlık gittikçe büyümekte (artmakta). Bazı düzeltmeler ve reformlarla insanların acıları azaltılabilir, belki yaşam biraz daha insacıllaştırılabilinir, ama tarih, burjuva tarih yorumcularının yazdıkları şekilde bir çizgi gibi ve sürekli gelişerek devam etmiyor. Eleştirel teoriye göre tarih, kendi içinde çelişkili, sıçramalı ve kesintisiz bir süreçtir. Çelişkilerin mutlaka tarihin ilerlemiş bir durumunda çözülecek diye bir şey yoktur. Sınıfsal çelişkiler ne kadar keskinleşirse keskinleşsin, ilerleyen tarih sürecinde bu çelişkilerin kendiliğinden ortadan kalkacağı bilgisine sahip değiliz. İnsanın tarihi, insan yaşamını belirleyen çelişkiler tarafından yapılır. Bu tarih yapma sürecinde insan, biraz daha fazla insan olmaya doğru gelişir. Ancak bu gelişme bugün insan ve toplum için temel bir tehlike ve kriz olarak ortaya çıkmıştır. İnsan gittikçe doğayla bütünleşmemekte, insan olmaktan ve kendisini gerçekleştirmekten uzaklaşmaktadır.

Aydınlanmanın amacı, insanların kendi akıllarıyla doğayı tanımasını, toplumsal ilişkileri açıklayabilmesini ve bu ilişkilerin kendi istekleri doğrultusunda yapılandırılmasının sağlanması olduğu gibi, aynı zamanda insaların, anlaşılmayan toplumsal ilişkilerden kaynaklanan korkularından kurtulabilmesinin de sağlanmasıdır. Bunun için elbette toplumun doğru bir analizi ve eleştirisi yapılmalıdır. Eleştirmek demek, eleştirinin nesnelerini incelemek, onunla kıyaslanabilecek başka nesneleri kıyaslamak ve aralarındaki farkları anlayıp, sebeplerini ortaya koyup, bir sonuca varmaktır. Eğer sistematik ve konuyla bağlantılı düşündüğümüzde, bu düşüncelerimizi akılcıl bir şekilde yansıttığımızda eleştirel bir tutum içinde oluyoruz demektir. Bu eleştirel tutum içinde olmayan ve "birlikte yapmayan birisi için, kendisini başkalarından daha iyi görmesi ve kendi özel çıkarları için toplum eleştirisinin ideoloji olarak kötüye kullanılması tehlikesi doğmaktadır,"[8] diye yazarken Adorno entelektüelleri uyararak, düşüncelerinin ve eleştirilerinin bir "ideolojik hegemonya" olarak kendilerine geri yansıması tehlikesine dikkat çekmektedir. Kritik, kendisini kriz durumlarında "varolan"ın bir olumsuzlanması (Negation der Bestenden) olarak gösterir. Bu olumsuzlanmanın nesnel amacı "daha iyi"yi sağlamaktır. Bu anlamda kritik *negatif*tir. Amaç, olumsuzun olumsuzlanmasıyla (Negation der Negation) "daha iyi"ye, yani olumluya (Positives) ulaşmaktır.

Eleştirel düşünce aynı zamanda "daha iyi" nasıl yapılır belirtmek zorundadır. Bu durumda eleştirinin olumsuz yanını olumlu yanından ayıramayız. Eleştiri bir yandan gerçek olmayanı, yanlışı ve görünüşü yıkarken, bir yandan da gerçeği, doğruyu ve özsel olanı ortaya çıkarır. Eleştiri, gerçeğin üzerini örten ideolojik yanılsamaların ortadan kaldırılmasını sağlar. Bu yüzden Marx eleştiriyi "tutkunun kafası" olarak tanımlar. Bir tarafta kabul edemeyeceğimiz ilişkilere karşı onları değiştirmek ya da onlara karşı koymak için savaş verirken, bir tarafta bütün bu olayların yansıması kafamızda kendi kendimize bu ilişkilerin gerçekliği ve özü hakkında sorular sormamıza neden olur. Aydınlanmanın kökünde, varolan her şeyin, her türlü toplumsal ilişkinin amansızca eleştirisi yatar. Marx'ın **"Kritik der politischen Ökonomie"**de yapmış olduğu sosyolojik-bilimsel eleştiriyi göz önünde bulundurursak, Marx aydınlanmanın tam da merkezinde yer alır. Eleştirel teori, analizlerini ve bununla birlikte eleştirilerini radikal bir düzeyde yapar, yani var olan ilişkileri temelde reddeder. Eleştirel teorinin toplumu negatif görmesinden dolayı var olan toplumsal ilişkilerin analizi sonucu bu ilişkileri olumsuz, kötü ve yanlış olarak değerlendirir. Var olan ilişkilere olumlu bir şey eklemez, onu değiştirmenin gerekliliğini savunur ve bu amaç doğrultusunda düşünce üretir.

TOPLUM KAVRAMI

Eleştirel teorinin asıl nesnesi toplumdur. Marx'tan farklı olarak toplum kavramı ulus devlet sınırları içinde tutulur. Böylece içinde her türlü ilişkinin olabildiği bir insanlar kümesidir toplum. "Toplumla anlatılmak istenen şey kendi içinde rasyonel süreklilik değildir. O, kendi öğelerinin evreni de değildir; o, sadece bir dinamik kategori değil, zira bir fonksiyonal kategoridir."[9] Adorno da, Horkheimer de toplumu insanların insanları zorladığı bir " kolektif zorlama mekanizması"[10] olarak görür. Bu nesneyi incelerken, yani toplumu, sadece toplum içinde meydana gelen olayları, ilişkileri, alış-verişleri dikkate almaz, bunun da ötesinde direk toplumun kendisini de eleştirel bir incelemeden geçirir. Bu gün "toplum" diye adlandırdığımız insanların birlikte yaşama formasyonu bügünün insanının tarihsel yapısıdır. Adorno'ya yazdığı bir mektubunda Horkheimer toplumu *zorlamanın* bir yapısı, insanların başka insanları ve doğayı zorladığı bir insanlar ilişkisi olarak görür. "(...) İnsanlar ama hep aynı sert yüzlere sahip. Bunun toplumun yapısıyla değişeceğine inanmıyorum. İnsanlar insanları, doğayı zorlamalıdır, yoksa doğa insanları zorlar. İşte toplum kavramı budur. Bizim çok özel görevimizse, Hegel gibi Geist'i karıştırmadan, onu kendi kısıtlılık durumunda daha iyi anlamaktır. Sosyolojinin eleştirisi Hegel'den beri herkesin ilgilendiği tamamen toplum kavramı eleştirisidir. (...) Tüm onlarda ama insan, toplumun kesin anlamda bu gün yokolduğu duygusuna kapılıyor. Aslında herkes [toplumdan- k.k.] ne anladıysa artık o yoktur. (...) Toplum kendisini bilime dönüştürdüğünde kayboldu. Ama zorlama (Zwang) kaldı. Biz bu süreçteki yanlışı belirlemeliyiz." (Horkheimer'in Adorno'ya 8.5.1949 tarihli mektubu)[11] Bu mektuba karşılık olarak 19.5.1949 tarihli mektubundaysa Adorno, toplumun bu köhneleşmiş durumunun böyle sonuçlanmasının kendisi için olumlu göründüğünden söz eder. Üretici güçlerin böyle yüksek bir seviyeye ulaşmış olması sadece insanlar üzerindeki hakimiyetini değil, "yaşayan doğaya karşı eski haksızlığını"[12] da gereksiz kılar. Zira "doğaya hakim olma sonunda onu [hakimiyeti- k.k.] kendiliğinden ortadan kaldıracak bir diyalektik altındadır."[13] Adorno bu tezinde Marxist bir iyimserlik içindedir. Üretici güçlerin yeteri kadar gelişmesiyle her türlü toplum yapısı ve ona bağlı olarak o toplumda var olan hakimiyet de ortadan kalkar. Bu iki düşünceyi Alex Demirovic şöyle yorumluyor: "Horkheimer, yazısında insan yaşamının varlığının korunması için toplumun zorlama halinde olması gerektiğini ısrarla fomüle ederken; Adorno, toplumun gerçekte insanların, insanlar ve doğa üzerindeki hakimiyeti aracılığıyla yapılandığını vurgular."[14]

Horkheimer ve Adorno'nun toplum teorisinin merkezinde insan, doğa ve tarih vardır. İnsanın kendisi ve yapmış olduğu tarih kesintisiz bir süreçtir. İnsanın doğası ve doğanın kendisi bu süreç içinde şekillenmiştir. Bugün duyularımızla algıladığımız dünya genel toplumsal pratiğin bir ürünüdür. "İnsanlar, sadece giysilerinde ve görüntüsünde, yapılarında ve duygulanma biçimleriyle tarihin bir ürünü değildirler, zira onların nasıl görme ve duyma biçimlerini de bin yıllar içinde geliştirdiği, toplumsal yaşam süreçlerinden ayrılamaz. Gerçekleri bize ulaştıran duyular iki yönlü biçimde toplumsal olarak önceden yapılanmıştır (präformiert): Algılanan cismin tarihsel karakteri ve algılayan organın tarihsel karakteri sayesiyle. İkisi de sadece doğal değil, bilakis insan eyleminin [bir sonucu olarak- k.k.] bir forma bürünmüştür."[15] Horkheimer, toplumu bir bütün olarak ele alır. İnsanın şekillenişi ve toplumsal eylemini değerlendirirken Marx'ın "emek" kavramının dışına çıka-

maz. Emek (Arbeit) sayesinde yapılan üretim, insanla doğa arasındaki madde alışverişidir (Stoffwechsel). İnsanın kendisini ve doğayı biçimlendirişinin özü ve dinamiğidir.

Eleştirel teori temellendirilirken Marx'ın "emek teoremi" dışına çıkamamıştır. Özellikle **"Kritik der politischen Ökonomie"**de ve **"Das Kapital"**'de yazılan, yani genel olarak "sermaye ilişkisi" ve "metanın değişim değeri" konularının sınırları içinde kalmışlardır. Bu yüzden toplumu "değişim toplumu" (Tauschgesellschaft) olarak nitelendirirler. "Toplumun eleştirel teorisi şimdiki zamanın evresini incelediği süresince değişim üzerine kurulmuş ekonominin özelliklerini soyut belirlemelerle başlar."[16] Böylece Marx'ın kavramları dışına çıkamazlar. "Eleştirel teori düşüncesi"nin Marx'ın teorilerinin ve belirlemelerinin "egemenliği" altında kalması, bu düşüncenin yeni bir teori olarak formüle edilmesini zorlaştırdığı gibi, kabul görmesini de zor durumda bırakmıştır. Ancak Alex Demirovic'in değerlendirmesine göre eleştirel teoride iki ilginç yan görülmektedir. Birincisi, *sorunu ortaya koyma düzeyi* ve ikincisi, *mümkün olabilecek özgürlüğe dikkat çekmesi*. "Aydınlanmanın diyalektiğinin analizi, eğer akıl

kendi sınırlarını anımsarsa, yani toplumsal işbölümündeki özeleştirel imtiyazlı "zihinsel" rolünü tanımasını, kendisini egemenlik fonksiyonundan kolay bir şekilde kurtarabilmesini ortaya koymuştur. Zira toplumun bütününün değişmesini amaçlayan ve akılcıl yapıya istekli bir praxisle bağlı bulunan böyle bir akıl artık kullanılmaz ve bundan dolayı serbest bırakılır. Özgürlük, toplumsal zenginliğin ve işbirliğinin büyük açılımları sayesinde mümkündür, ama elbette bu özgürlük, hizmetlerindeki her türlü araçlarla engellenir."[17]

"Aklın kendi sınırlarını anımsayabilmesi" için, aklın kendi yeteneğinin, gücünün sınırlarının önceden bilmesini gerektirir. Bu sorunu bir bütün olarak ele aldığımızda, Kant'ın yardımıyla çözebileceğimizi düşünüyorum. Kant'ın tek sorunu aklın yapabileceklerini sistematik bir temele oturtmak değildir sadece, aynı zamanda aklın eleştirisidir, yani onun sınırlarının belirlenmesidir. Eleştiren ve eleştirilen akıl, "farklı akıllar" değildir. Bu durumda aklın özeleştirisi kendisinin aptallaşmasına karşı bir araç durumundadır. Bu araç, yani özeleştiri sayesinde akıl kendi kendisini ortadan kaldırmaz.

Toplumdaki yapılanma tarihsel süreç içinde sadece ekonomiye bağlı olamaz. Bu yapılanmada ya da gelişmede aklın da fonksiyonu ve etkisi vardır, çünkü aklın kendisi de doğanın bir organıdır. Egemenliğin düşüncelerimize kadar ulaşmasından ve düşüncelerimizi etkilemesinden dolayı, aklın da eleştirinin nesnesi olarak alınması gerekir. Yani toplum eleştirisi bir bütün olarak ele alınmalı, ekonomik ve sosyal ilişkiler gibi, egemenlik de - nereye kadar ulaşmışsa – eleştiri süzgecinden geçirilmelidir. Akıl kendisiyle uyuşmadığı gibi, aynı zamanda özeleştirel olarak kendisinin sadece özgürlüğün bir formu değil, egemenlik için de bir araç olduğunu tanımamıştır. İşte bu yüzden toplum eleştirisinde "akıl" bu eleştirinin dışında kalamaz, çünkü o da toplumsal üretimde ve üretim araçlarının gelişmesinde yerini alır. Akıl, tüm bu süreçlerden bağımsız değildir. Bilim ve teknoloji olmadan üretim araçlarının bu derece gelişmesinin mümkün olamayacağı gibi, yeni bir toplumun kurulması da mümkün değildir. Üretim araçlarına sahip olanların durmaksızın yeni üretim araçlarına ve rasyonelleştirme projelerine yatırım yapmaları boşuna değildir. Bundan dolayıdır ki, akıl ve akılcılaştırma değişimin dinamikleri arasındadır ve eleştirilmeden geçilemez.

DİPNOTLAR

1. Theodor W. Adorno, Vorlesung über Negative Dialektik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003, sayfa 74

2. Agy, s. 80

3. "Klasik Alman felsefesi, idealist ve spekülatif bir anlamda olmak üzere 'yaratıcı' kavramını getirdi. Öyle görünüyor ki, yalnız praxis felsefesi düşünceye ileri bir adım attırmıştır. Bu ilerleme praxis felsefesinin solipsizm eğilimine düşmeden, düşünceyi, tarihin içine oturtarak, klasik Alman felsefesi temeline dayatmasıyla gerçekleşti." Gramsci, Hapishane Defterleri, Belge Yayınları, İstanbul, 1986, s. 45

4. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, Dietz Verlag, Berlin, 1957, MEW, Band 1, s. 385

5. Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, Dietz Verlag, Berlin, 1961, MEW, Band 13, s. 9

6. Max Horkheimer, Bemerkungen über Wissenschaft und Krise, in: ders., (Hrsg.) Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 1, 1932 (Reprint München 1980), s. 2

7. Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, Mai 1992, s. 243

8. Theodor W. Adorno, Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1951, s. 22

9. Theodor W.Adorno, Soziologische Schriften 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, s. 9f

10. Agy. s. 12. Marx'ın, aç kalmamak için işçilerin tek 'mülkiyeti' olan 'emek gücünü' satmak ***zorunda*** kaldıklarını anımsarsak, bu düşüncenin zaten Marx'ta var olduğunu görürüz.

11. Max Horkheimer, Briefwechsel 1949-1973, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band, 18, Frankfurt am Main 1996, s. 31

12. Agy. s. 32

13. Agy. s. 32

14. Alex Demirovic, Kritische Gesellschaftstheorie und Gesellschaft, in: Modelle kritischer Gesellschaftstheorie, Hrsg.: Alex Demirovic, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, 2003, s. 20

15. Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, Mai 1992, s. 217

16. Agy. s. 242

17. Alex Demirovic, agy., s. 25

Marksizm ve spor*

Chris Bambery

Toplumumuzda milyonlarca insan spordan keyif alır ve tamamen aynı nedenden ötürü, spor büyük ticarettir de. Amerika ve Kanada'da (bilet satışlarından spor ekipmanlarının alımına kadar) sporla yaratılan toplam gelir geçen sene 88.5 milyar dolardı ve yüzyılın sonunda 160 milyar dolara ulaşması tasarlanmaktadır. Kuzey Amerika firmalarının yalnız spor reklamına 13.8 milyar dolar harcayacağı, küresel spor reklamcılığının ise 430 milyar dolara erişeceği tahmin edilmektedir. 1990-1994 yılları arasında Amerika Ulusal Futbol Ligi televizyon haklarından 43.6 milyar dolar kazanmıştır. 1994 yılında Nike'ın Amerika'daki toplam satışı 4.42 milyar dolardı. 600 milyon dolar kadarı Michael Jordan markalı basketbol ayakkabılardan geldi. 1993 yılında Nike reklamcılık ve pazarlamaya neredeyse 90 milyon dolar harcadı.

Futbola, çoğunlukla, 'halk oyunu' diye müşteri çekilir. Ama çoğu kişi için bir birinci lig maçına katılmak yani Manchester United ya da Newcastle United gibi büyük kulüpleri seyretmek için bilet alabilmek tamamen gelirlerinin ötesindedir. 1996-1997 sezonunun başlangıcında Chelsea¾Aston Villa maçı, her biri adam başına ortalama 20 pound ödeyen 28,000 kişiyi ağırladı. Girmesine izin verilen 1,750 misafir takım taraftarı çocukları için ayrıca 20 pound ödedi. Bu, Social Trends anketinde U.K. nüfusunun %22'sinin izleyici olarak bir spor etkinliğine katırken, niçin daha fazlasının tarihi bir binaya (%23), sinemaya (%33) ve kütüphaneye (%39) gidiyor olarak listede yer almış gözüktüğünü açıklamaya yardım edebilir.[1] Anket aynı zamanda Britanya'da 'AB sosyal sınıfındaki insanların muhtemelen E sosyal sınıfındaki insanlardan iki kat daha fazla yüzmeye gittiğini ya da takım sporlarına iştirak ettiğini' gösterir.[2]

Maç hasılatından toplanan para artık bazı kulüplerin finansmanındaki temel unsur değildir. Guardian, 14 Eylül 1996 tarihinde, İngiltere'nin en büyük kulübü Manchester United'ın finansmanı hakkında bir rapor yayınladı:

---

* Chris Bambery, "Marxism and Sport", International Socialism, 73. Sayı, Aralık 1996.

"United'ın geçen sezonki 60 milyon pound iş hacminin, 23 milyon poundu beklenmedik bir kaynaktan sağlandı: kopya formalar ve videolardan kitaplara ve yatak başucu lambalarına kadar her şeyin ticaretinden. Newcastle hariç, herhangi bir birinci lig kulübünün toplam yıllık iş hacminden daha büyük bir rakamdan bahsediyor olmamız 23 milyon pound hakkında fikir verecektir. Hacim hakkında bir fikir vermek gerekirse, United'ın dergisi, 140,000 tirajla İngiltere'de aylık en çok satan spor dergisidir. Tayland'da Tayca aylık 40,000 adet satar. Geçen ay Norveç'teki ilk basımı bir haftada 9,000 adet sattı. Yakında Malezya'da Malayca satışa çıkacak.

1996 ve 2001 yılları arasında İngiltere'nin Birinci Lig kulüpleri sadece uydu televizyonu gelirinden 670 milyon pound kazanmayı hedeflemektedir."[3]

Yakın zamanlarda İngiliz futbolunun aldığı en yüksek puan, Euro 96'yı ağırlaması ve ev sahibi ülkenin (penaltı vuruşlarının ikinci yarısında ancak nakavt edildiği) yarı finale erişme başarısıydı. İngiltere-Almanya yarı finalinde, (3,500 biletin sponsorlara verildiği, ayrıca 7,000 biletin ortak konukseverlik aracılığıyla satıldığı) ortak konukseverliğin bir sonucu olarak 140,000 kişi bilet ücreti ödemedi.[4] Bu konukseverliğin bedeli tüm turnuva boyunca büyük işyerlerine toplam 8 milyon puanda mal oldu. Bir sonraki futbol Dünya Kupası, Kuzey Kore ve Japonya'da yapılacak. Japon çokuluslu şirketler FIFA'yla, yarışmanın düzenleyicisiyle, şimdiden yakın bir ilişki kurdu: 'JVC, Fuji ve Canon'un her biri USA 94'e 20 milyon pound tutarında sponsor oldu, 1998 finallerinde Sony Creative Products ayrıcalıklı pazarlama haklarına sahipti ve Dentsu, FIFA'nın pazarlama silahı, ISL Worldwide'da % 49'luk payı kontrol etti.'[5] Bu, spor ve kapitalizm arasında doğrudan ve kolayca fark edilecek ilişkidir. Ama başka, örtük bir ilişki vardır.

Financial Times, İngiltere'nin Euro 96 yarı finallerine doğru çıkmasıyla birlikte büyük işyerlerinin ulusu kaplayan sözde öforiye tepkisi üzerine şu anketi yayınladı:

Tempered Spring kaynaklı haberde, Sheffield'dan Jeff Forest şöyle der: 'İngiltere mili takımının performansının halka sağlamış olduğu itici bir kuvvet, mutlu bir işgücü daha iyi bir işgücüdür.', Johnson Controls'un yan kuruluşu olan Burton-on-Trent'teki bir otomotiv fabrikasını yöneten Peter Lowe 'İngiltere'nin zafer zincirinin daha çok üretkenliğe yol açacağına inanır'.[6]

Kapitalizm ve spor arasındaki en açık bağlantıların ötesine gider ve niçin milyonlarca insanın spor izleyicisi olduğuna yanıt ararsak tıpkı Financial Times'ın aktardığı, sporun iş sürecine etkisine bakan kapitalistler gibi kapitalizmdeki yabancılaşmanın gerçekliğiyle ve iş süreciyle başlamalıyız. İnsanların büyük çoğunluğu için spor keyif aldıkları bir şeydir. Yaşamlarında önemli bir kaçış mekanizmasıdır. Kimileri için yoksulluktan kurtulmanın aracı haline gelebilir. Diğerleri için spora katılım yaşama saygınlık katar. Milyonlarca insan sporu günlük yaşamın angaryasından bir kaçış sağlıyor olarak görür. Diğer birçoğu için, canlı ya da gittikçe artarak televizyonda spor seyri hem işgününün baskısından bir kurtuluş hem de yaşama anlam katıyor olarak bakılan bir birey, kulüp ya da ülkeyle kolay bir özdeşleştirme sağlar. West Ham'ın taraftarı eski bir askere göre, futbol 'iş, savaştan nöbeti devralan ...kaçış yoludur. 1920'lerin sonları çok zor zamanlardı.'[7]

'Boş zaman'ın kapitalizmde rolünü, yalnızca bir fabrikadaki değil, modern ofiste, okulda ya da hastanedeki işin gerçeğine dayanarak inceleyebiliriz. Marx

'bu fabrika işinin aynı zamanda sinir sistemini azami ölçüde tükettiğine, bunu kasların çok-yönlü hareketiyle yaptığına ve hem fiziksel hem de entelektüel etkinlikte özgürlüğün her atomunu istimlak ettiği'ne[8] işaret eder. Başka bir yerde, 'Zaman her şey, insan hiçbir şeydir; insan olsa olsa zamanın enkazıdır',[9] diye yazar.

Harry Braverman, 'Labour and Monopoly Capital'da şunu iddia eder: 'Emek gücünün alınıp satıldığı bir toplumda iş zamanı keskin ve düşmanca bir biçimde çalışmama zamanından ayrılmış, bunun sonucu işçiler işte geçen zamanı kayıp ve heba edilmiş sayarken bu 'özgür' zamana olağanüstü değer biçmişlerdir...'[10] İnsanların 'Tanrın Cumasına Hamdolsun' dediğini, aksi halde zamanın dolmasını bekleyerek aylaklık edeceklerdi, herkes duymuştur. Hafta sonu ya da izinli olduğumuz herhangi bir zaman 'bizim zamanımız'dır.

Boş zaman işten ayrı bir şey, 'iyi iş çıkarılmış bir gün' karşılığında tazminat olarak kazanılmış bir şey olarak görülür. Polonyalı Marksist Franz Jakubowski, 'Emek yabancılaşması insanın insandan yabancılaşmasına neden olur. Sosyal yaşam sadece, insanın kendi-koruması için bir araca dönüşür.',[11] diye yazar Sonuç olarak, 'boş zaman' gerçekten 'bizim zamanımız' değildir. Braverman bu noktayı açar:

"Ama toplumun körelmesi ve doğal çevreden keskin ayrım, 'boş' saatler geldiğinde bir boşluk açar. Bu nedenle, iş dışında zaman geçirmek de, kentin kısıtlı koşullarına uygun ve yaşamın kendisine vekaleten sunulu edilgen eğlenceler, partiler ve törenleri muazzam bir derecede geliştiren pazara bağlı hale gelir. Boş zamanın tüm saatlerini doldurma aracına dönüştüklerinden, her eğlence ve spor aracını sermayenin büyümesi için bir üretim sürecine dönüştürmüş ortak kurumlarca bolca doldurulurlar..."

Braverman devam eder:

"Müteşebbis bu ya da şu bölge tarafından kişisel etkinlik ve amatör ya da 'yeraltı' yeniliği aracılığıyla doğa, spor ya da sanata giden bir yol bulmak için çaba sarf edilen yerde bile sermaye olduğundan, bu etkinlikler olanaklı olduğu ölçüde hızla pazara dahil edilir".[12]

İlk olarak, Kapitalizmin insanları spora çeken gerçek, insani teması ve kaçış arzusunu çarpıtma ve değiştirme yollarından bazılarına bakalım. Örneğin, sık sık, bir kalabalığın bir parçası olmanın futbol maçına gitmenin eğlenceli yanlarından biri olduğu aktarılır. Ama, kalabalığın 'eşlik'i olsa olsa insanların gerçek kardeşçe duyguları için bir vekildir. Bu duygular, kendileri özgür, özerk bireyler olan özgürleşmiş insani varlıklarla ancak tamamen gelişebilir (ve böyle bir topluma giden yolun işçi sınıfının ortaklaşa mücadelesinden geçtiğini ileri süreceğiz).

Spor, katılımcılarının ve izleyicilerinin algısının aksine, 'özgür olmayan etkinlik' alanına aittir. Mal değiş-tokuşuna dayalı kapitalist üretimin ussallığı tüm bireyselliği asgari bir değere indirger. İnsanları sadece işlerinde değil boş zamanlarında da düzenler ve kontrol eder. Adorna şöyle yazar: 'Gelişmiş kapitalizmde eğlence işin genişlemesidir. Mekanikleşmiş iş sürecinden kaçmak isteyenler, yine onunla karşılaşabilmek için onun peşine düşer.' Adorna sporun ekonomik çıkarlar tarafından hakarete uğramış bedene özgürlüğünü ve sanayi toplumu tarafından yoksun bırakılmış olduğu işlevlerin bir bölümünü geri kazandırmayı vaat ettiğine

işaret eder: 'Spor makinenin ondan alıp götürdüğü işlevlerin bazılarını insanoğlun geri verir, ama yalnızca, makinenin hizmetinde onu insafsızca tasnif etmek için.'.[13]

Hatta, insan bedeni 'doğru' şekle girmesi için bireyler üzerine uygulanan baskı altında ıstırap çeker. Sözde insani güzellik imgeleri her gün önümüzde sergilenir. Çoğu için, 'doğru' şekil için ümitsiz arayış acı ve eziyetle sonuçlanır. Gerçek şudur ki bedenlerimize dair algılarımız sosyal olarak inşa edilmiştir. Onlar sosyal ilişkiler aracılığıyla anlam kazanır. İnsanlık tarihinin büyük bölümünde şişmanlık, bir açlık dünyasında zenginliği belirttiği için hoşa gider. 'Güzellik' hakkındaki algılar, Rönesans resminin kısa bir incelemesinin de göstereceği gibi, çağlar boyunca değişmiştir.

Kapitalist rekabet, aşk, oyun ve tüm sosyal ilişkilere girerek her türlü insan etkinliğini etkiler. Sporda takıntılı yineleme, kimin en hızlı koşabileceği, kimin en güçlü olduğu, kimin en uzağa fırlatabileceği bireylerin yabancılaşmasını arttırır. Spor ideolojisi tüm ideolojiler gibi kapitalimdeki üretim ve sosyal ilişkilerin gerçek yapısını gizler. Kuşkusuz bunlar 'doğal' olarak görünür. Sporla ilgili kurumlar dahilinde bireysel insanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki maddi ilişkilere¾skorlara, makinelere ve rekorlara dönüştürülmüştür. Süreç içinde insan bedenlerine mal muamelesi yapılır.

İdeoloji bizleri sporcu kadın ve erkeklerin özgür ve eşit olduğuna inandıracaktır. Böylelikle bu onların farklı derecelerde sıralanmasını haklı çıkarır. Bu ideolojinin kahramanı kendi hünerleri temelinde ve kendi çabaları aracılığıyla ilerleme kaydeden 'öz yapım' insan ya da kadındır. Çıkarılacak ders herkesin onu zirveye taşıyabileceğidir. Gerçeklik ziyadesiyle farklıdır. Profesyonel futbolculuğa adım atan yirmi yaş altı gençlerin 'en iyi' ya da en yetenekli oyuncular olması gerekmez. Onlar çoğunlukla, kendilerinden talep edilen sıkı disiplin ve yoğun antrenmanı kabul etmeye en hazır olanlardır.

Bırakalım, genellikle iki farklı oyunun biri kabadayı ve hücum yapan; diğeri nemrut ve savunma yapan temsilcisi olarak resmedilen iki üst düzey futbol takımının menejeri kendilerini anlatsın. Tottenham Hotspur'un menejeri Bill Nicholsen yeni oyuncular ararken her şeyden önce baktığı şeyin 'karakter' olduğunu açıklar: 'Antrenman hayatidir, olası her hareketin sürekli tekrarı...Futbolcuların diğer şeylerde iyi ya da becerikli olmasını yeğlemem. Antrenman onların futbola yoğunlaşmasını amaçlar.' Arsenal'dan Bertie Mee onun söylediklerini yineler: 'Temel olarak maçları kazanmakla ilgiliyiz ve bu goller atmak demektir. Bazı futbolcuların seyri heyecan verici olabilir ama nihayetinde söz konusu olan şey üründür. Bir adamdan beklediğim onu 42 maçın 35'inde üretebilecek kadar yüksek düzeyde bir tutarlılıktır.'

1996 baharında Vincent Hanna, Guardian'da şöyle yazmıştır:

"Birinin size, Avrupa'da temsilcilerinin dereceye girmek için şiddetli rekabet nedeniyle üstünkörü eğitim alan, evlerinden koparılan, kölece işleri yapmaları için kamplara sokulan, sürekli talim yaptırılan yetenekli gençleri bulmak için ülkeyi taradığı bir sistem olduğunu söyleyen birini farz edin. Şanslı olanlar devam eder, işverenler tarafından alınıp satılabildiği bir kontrat sistemine bağlanır. Başarılı ve parlak olan çok iyi para kazanabilir. Ama ikinci sınıftan olanların çoğu 30'larında kendisini posası çıkmış ve işsiz olarak bulacaktır. Bu başka bir sanayide olsa protesto uğultularına neden olacaktır. Ama, yazarın işaret ettiği üzere, bu suretle İn-

giltere dünyadaki en büyük futbol ligini üretir."[14]

Çağdaş spordaki disiplin ve antrenman çoğu kez, her türlü korku nöbetine yol açan, insan bedeninin muazzam bir tahribata eşittir. Britanya'daki üst sınıf futbolun gark olduğu baskı ve para yakın aylarda üç İngiliz milli oyuncunun alkol sorununu manşetten veren ve bunlardan ikisinin oldukça korkunç aile içi tacize karıştığından bahseden hikâyeleri doğurdu. Bu vakalarda, başarı peşinde koşarken çocukluk döneminin yok edildiğini söylemek abartılı olmayacaktır.

Bayanlar jimnastik ve artistik patinaj dünyası üzerine sert bir suçlamada bulunarak, Joan Ryan aktarıyor:

"Benim bulduğum şey Olimpiyat oyunlarına giden yol boyunca karanlık dehlizlerde tökezleyen kızların çalışma, baskı ve aşağılamayla yaralanan bedenleri; 13 yaşında jimnastiği bıraktığı zaman babası ailesini terk eden, duygusal acısını dindirmek için kollarını ve bacaklarını usturayla çizen, lisesinin mezuniyet törenine katılmak için bir psikiyatri hastanesinden bir iki saatlik izin alması gereken bir kız; boyunlarını ve belkemiklerini kıran kızlar; kendini ölümüne aç bırakacak denli umutsuzca mükemmelliği, ağırlıksız jimnastikçi bedenini aramış biri; kendini kontrol etmeyi yitirmek pahasına potansiyel olarak yemeyi durduramamanın ölümcül çemberine düşüp, ardından kusarak ya da laksatif alarak çıkaracak denli¾ kilosunu kontrol etmede takıntılı hale gelmiş başka birçokları; antrenörü tarafından cinsel tacize uğramış biri ve bir takım arkadaşının babası tarafından dört sene boyunca cinsel sapıklığa maruz kalmış bir diğeri; Olimpiyat takımına giremediği için bileklerini kesecek kadar utanç duyan bir kız; bir hakem burnunun dikkat dağıttığını söyleyince plastik cerrahiye boyun eğmiş bir patenci; kızı paten yapmaya devam edebilsin diye onun vesayetini antrenörü üzerine geçiren bir baba; federasyon memurlarının onların otel odalarına gizlice yiyecek kaçırmasını gerektirecek kadar jimnastikçilerini az beslemiş bir antrenör; yarışabilsin diye çocuğunun suçiçeğini makyajla gizlemiş bir anne; atletlerini budalalar, geri zekalılar, domuzlar, inekler diye çağırarak motive eden antrenörler yasal, hatta pek bilindik çocuk tacizi hakkında bir hikâyeydi."[15]

Ryan, çağdaş bayanlar jimnastiğindeki değişimlerin çizelgesini çıkararak devam ediyor:

> "1956 yılında üst düzeyde iki bayan Olimpiyat oyunları jimnastikçisi 35 ve 29 yaşlarındaydı. 1968 yılında altın madalya kazanan Çekoslovakyalı Vera Caslavska 26 yaşında, 1,60 metre boyunda, 54,9 kg. ağırlığındaydı. O halde, eskiden jimnastik tamamen bir kadın sporuydu. 1972 yılında, 1.49 m. boyunda, 38,55 kg ağırlığındaki Olga Korbut başının arkasından sarkan saç örgüleri ve lastik-banttan bedeniyle dünyayı büyülediğinde bu değişti. Dört yıl sonra 14 yaşındaki Nadia Comaneci Olimpiyat tarihinde ilk tam 10.0 puanı aldıktan sonra oyuncak bir bebeği kavradı. 152,4 cm. uzunluğunda, 38,55 kg. ağırlığındaydı. Comaneci'nin zaferinden sonra Amerikalı jimnastikçiler arasındaki yaşın küçülmesi çok şaşırtıcıdır. 1976'da altı Amerikalı Olimpiyat jimnastikçisi, ortalama, 17,5 yaşında, 1,61 m boyunda ve 48,08 kg. ağırlığında,

16 yıl önceki karşılığından bir yaş genç, 1,51 cm. kısa ve 10,43 kg. hafifti."[16]

Bu gözlemlerden, sporun, (a) birinci olma, bir rakibi yenme ya da başkalarından daha iyisini yapma (yeni bir rekor kırma) uğraşı olan yarışma; (b) bunun merkezi olarak, her şeyin ölçülebilir ve niceldirilebilir olduğu bir toplumu yansıtan rekor fikri; (c) kesin, çok hiyerarşik ve herkese açık olan değerin sporla ilgili ölçüleri; ve (d) sporun ağır işi antrenmanla nitelendirildiği sonucuna varabiliriz. Üretim hattına çok benzer olan ve aynı insanlık dışı iş hızını içeren tekniklere dayalı antrenman gittikçe daha çok insanlık dışı olur.

Tüm bu karakteristiklerle kapitalizmin genel değerleri ve işyeri ilişkileri arasındaki açık benzerliklere karşın kapitalizm ve spor arasındaki bağlantı genellikle yadsınır. Spor ebedi bir şey, 'dağlar kadar eski' bir şey olarak görülür. Ama, zamanın çoğunluğunda insanlar çağdaş sporu andıran bir şeyden haberdar olmadıkları bir gezegende bulunmuştur. İlkel toplumlar, aksine, yaşamı zenginleştirmek için birlikte iş yapan insanlar gördü. Fiziksel egzersiz iş sürecinden ayrı bir şey olmaktan çok gündelik gerçekliğin bir parçasıydı.

Rekabete dayanan spor, ayrıcalıklı bir azınlığın, ya askeri ya da dinsel bir kastın, zirai toplumlarca üretilen üretim fazlasını denetlediği sınıfsal toplumların gelişmesiyle doğmuştur. Kuşkusuz, önceki toplumlarda spor olarak adlandırılabilecek şeyle bağlantılar ve karşılaştırmalar yapmak olanaklıdır. Ama bu toplumlarda onların oynadığı işlev modern spordan çok farklıydı ve bugün spor olarak tanımladığımız etkinliklerle gerçekte çok az benzerlikler taşıyordu.

Antik Yunanlılar sporun sistematik bir temelde ilk örgütleyicileri olmakla övülür ve İ.S. 776 yılında başlamış Olimpiyat Oyunları çoğu kez bunun kanıtı olarak gösterilir. Ama Cashman'ın belirttiği üzere:

"Oyunlar büyük bir gösteri olmaktan çok, etrafında eğitimin düzenlendiği bir odak noktası olması bakımında önemli olmuş olabilir. Yarışmadan kaynaklanan fiziksel sıhhat, güç ve genel dayanıklılık önemli askeri vasıflardı ve bu nedenle süreç spor oyuncuları olduğu kadar savaşçılar da üretmeye dönüştü."[17]

Olimpiyat Oyunları Zeus'a adanan dini bir festivalin parçası olarak doğdu. Oyunlar yalnızca, köleler ve kadınları dışlayan ayrıcalıklı bir azınlığa açıktı. Oyunlar devletin gelişmesiyle, devletler arasındaki savaşla ve devletin şiddetin tekelini elinde bulundurmasıyla yakından ilişkiliydi:

"Güçlü Yunan kent devletleri dışardan saldırılara karşı savunmaya ihtiyaç duydu ve savaşçıları yüreklendirerek ve ödüllendirerek bunu sağladı. Şiddetin insani dışa vurum biçimleri üzerinde devlet denetiminin artması polisin gelişimiyle birlikte oldu; karmaşık sosyal örgütlenme ve iç güvenlik bir şiddet düzenlemesi olmaksızın imkânsızdı. Devletin yanıtı şiddet üzerinde yasal bir tekel elde etmek ve vatandaşların şiddeti açıkça ifade etmesinin cesaretini kıran ama dış güçlerden gelen saldırıya karşı koyma olasılığı nedeniyle şiddeti korumaya yüreklendiren davranış ölçütleri tesis etmekti. Müsabakalar, meydan okumalar ve rekabetler itkinin kendini tekrar gösterebilme yollarıydı, ama sosyal olarak kabul edilebilir biçimlerde."[18]

Hem Çin hem de Japonya'da bir topla oynanan etkinlik vardı. When Saturday Comes, Japon aristokratlar tarafından geleneksel olarak oynanan, 'keepy up'ın bir biçimi olan, kemari üzerine bir makale yayınladı. 'Terbiyenin bir belirtisi olarak görülen top kontrolü bir sosyal prestij ölçüsüydü' Onu hâlâ 'oynayan' 30 yaşlarındaki Japonlar arasında bu aynen devam etmektedir. Ne var ki, o rekabete dayalı değildir. 6. Yüzyıldan'dan kalma bir kıyafetle oynanır, oyuncuların topa saygının bir işareti olarak diz çökmesinin ardından, oyun topun katılımcı erkekler arasında sadece kafa ve vole vuruşuyla paslaşılmasıyla devam eder. Her şey modern futboldan çok farklı olan Budist ritüelle bağlantılı bir meditasyon biçimi olarak görünür. [19]

Başka toplumlarda spor benzer bir rol oynadı. Amerika Yerlileri arasında çoğu kez birkaç gün boyunca süren, savaşın ayinleştirilmiş ya da onun yerine geçen bir biçimi olarak *lakros* oynanırdı.20 İngiltere'de ortaçağ ve endüstri öncesi çağda, genellikle havayla şişirilmiş bir domuz mesanesiyle oynanan top 'oyunları' oyundan çok meydan kavgasıydı. Bu güne kadar ulaşmış olanlar, izleyiciler ve katılımcılar arasında çok az ayrım yapılıyor olmasından ötürü, kasabalar arasında ya da kasabalarda sınır çekmekle ilgili oldukları izlenimini bırakır. Sabit kurallardan çok geleneğe göre yönetilirler. Futbol ve rugbi gibi çağdaş oyunlarla ve bu olaylar arasında açık bir bağlantı yoktur. Sanayi devriminin arifesinde bile, zanaatçılar iş süreci üzerinde hâlâ bir derece kontrolü ellerinde bulundursa da iş süreci büyük ölçüde zirai mevsimler tarafından belirlenirdi. Festivallerin ve oyunun zamanı vardı, mayıs-direği' en iyi bilinen örneklerden biridir. İlkel sermayenin birikim sürecinin sanayi devrimiyle zirveye çıkmaya başlamasıyla birlikte bunlar insafsızca ezilip yok edildi. Christopher Hill ve E. P. Thompson gibi tarihçiler bu sürece karşı koyuşun zengin bir tarihini sundu.

Oyun ve fiziksel egzersiz kavramları tarih boyunca değişti. Nasıl başka türlü olabilirdi? Bugün ebedi olarak resmedilen kurumların çoğu gerçekte, antik toplumun yerini feodalizme ve feodalizmin yerini kapitalizme bırakmasıyla rolü ve karakteri değişmiş olan üretim sistemlerinin bir ürünüdür. Katolik Kilisesi buna iyi bir örnektir. Marx 'sosyal kurumları tarihsel ürünler olarak göremeyen bunun sonucu kökenlerini de, gelişimlerini de anlayamayanları' eleştirir. [21] "Alman İdeolojisi"nde bu nokta geliştirilir: 'Tüm ortak kurumlar devletin yardımıyla kurulmuş ve onlara siyasi bir rol verilmiştir.' [22]

Futbolun günümüz dünyasının en popüler oyunu olduğu iddia edilir. Ama onun kökleri 19. yüzyıl İngiltere'sinin özel okullarındaki 'kaslı Hıristiyanlık'a dek uzanır. Okulların amacı en formda olanın hayatta kalmasına dayanan bir sistemle 'büyük adamlar'ı ortaya çıkarmaya dayanmaktaydı. Futbol özel okulları mezunları tarafından bir sisteme sokuldu, ilk yazılı kurallar 1848 yılında Cambridge Üniversitesi'nde koyuldu ve özel okullarından mezun olanlar 1848 yılında teşkil edilen Futbol Birliğini idare etti. Futbol Birliği (FA) Kupasını ilk kazananlar Wanderers, Royal Engineers, Oxford University, Old Etonians, Old Carthusians idi. Özel okullarının egemenliği ancak 1878 yılında profesyonel bir takımın, Darwen, ilk kez FA Cup finallerine çıkmasıyla kırıldı. O andan sonra işçi sınıfından oyuncularla kurulu profesyonel takımlar spora egemen oldu.

Futbol bir özel okul, Oxbridge, sporuyken, gelecekteki kariyerleri bankacı-

---

Ç. n: **Mayısta kızların etrafında dans ettiği, çiçeklerle süslü direk.**

lık, endüstri liderliği ya da imparatorluğun yöneticiliği olan genç erkekler tarafından oynandı. Onların gerek duyduğu yüksek bir derecede özerklik, inisiyatif ve öz disiplindi. O zamanlar vurgu bireysel dripling yeteneği üzerindeydi. Futbolun ilk günlerinde, 1858 öncesi, uzmanlık mevkileri yoktu. İlk işlevsel ayrım defans ve hücum arasındaydı. Kaleci daha sonra özel bir rol elde etti. 1863 kurallarında bile, ilk kez 1870 yılının düzeltilen kurallarında yer alan, bir kaleciden hiç bahsedilmiyordu. Günümüzde top sürme büyük bir takımda çok az önemli bir rol oynar. Örneğin, Ryan Giggs 90 dakikalık oyun boyunca topla yalnızca 15 saniye doğrudan temas halinde olacaktır.

İngiliz futbolu kış ortasında su dolu sahalarda oynama mecburiyetinden doğan uzun paslaşmalı ya da delici kısa paslaşma hareketleriyle oynanan top oyununun geleneksel bir örneğini geliştirdi! İşyerindeki davranışı belirleyen fabrikanın ve işin teknik koşulları olsa da bunlar oyuncuların kendilerini uydurması beklenen taktiksel manevralar ve oyun sistemleri aracılığıyla oyun sahasında gittikçe artarak yeniden üretilmişti.

Futbol endüstriyel üretim istikrarlı kılındıktan sonra, yıllarca önce erkeklerin, kadınların ve çocuklardan çoğunlukla dehşet verici koşullarda uzun saatler çalışmalarının beklendiği yüzyılın ardından, 19. yüzyılın ikinci yarısında gelişti. Endüstriyel üretim beceri, beceri de sağlıklı ve nispeten tatminkâr işgücüne gerek duydu. Cumartesi öğleden sonra tatilleri popüler sporun önünü açtı. Futbol ligi kulüplerinin çeyreği yeni kentsel işçi sınıfı alanlarının büyümesine istekli kiliseler tarafından kuruldu: Aston Villa bir erkekler İncil sınıfından; Birmingham City, Holy Trinity Church'ten; Everton, St. Domindo's Congregational Church'ün Pazar okulundan doğdu.

Sanayiciler sporun avantajlarını çok çabuk gördü. Arsenal, Woolwich'teki Royal Arsenal işçileri tarafından kuruldu. Kökleri işçi takımlarına uzanan öteki kulüpler Wast Ham Unites (Thames Iron Works), Manchester United (Lancashire&Yorkshire Railway) ve Southampton (Woolston Shipyard), daha sonra Sheffield United olan Sheffiel Cutlers idi. Profesyonellik zımnen kabul edildiği yılların ardından 1885'te yasallaştı. Post-Napolyoncu ayaklanmaların ve Çartist yılların akabinde futbolun yukarıdan işçi sınıfına yayılması 'saygın' bir işçi sınıfı yaratımı için merkezi oldu.[23]

Futbol İngiliz mühendisler, askerler, fabrika sahipleri ve (Buenos Aires'te Newells Old Boys, İtalya'da AC Milan gibi Anglikanlaştırılmış isimler aldığı görülen) misyonerler tarafından boydan boya yerküreye hızla yayıldı. Futbol işçiler tarafından oynanabilse de, daima üst sınıflar tarafından kontrol edilen ve yönetilen profesyonel bir oyundu.

19. yüzyıl ortalarına gelindiğinde sermaye sanayi devrimiyle ilişkili olan sömürü yöntemlerinden uzaklaştı. Bir nebze eğitim, sağlık koşulu ve 'dinlenme' sağlanan becerili ya da orta becerili bir iş gücüne gittikçe daha fazla gerek duydu. İş sahipleri bunların işçi sınıfını disiplin altına sokmak için nasıl kullanabileceğini görmekte geç kalmadı. Ellis Cashman bu dönemi gözden geçirerek şunları yazar:

"İşteki davranış iş koşullarına ve kurallarına bağlıydı. Genelde tüm iş fiziksel olarak sınırlı bir uzamda, fabrikada yer aldı. Aynı zamanda bir tamlık gereksinimi de vardı: araçlar ve makineler toleransları iyileştirmek için yapıldı. Tüm bunları temellendiren bazı katmaların yönetmeye, ötekilerin ise yönetilmeye uygun vasıflara sahip olduğu bir sınıf yapısı ya da hiyerarşiydi. İkincisinin eksikliklerinin, nedenlerine dair hiçbir ayrıntılı inceleme gerekmeyecek kadar açık olduğu düşü-

nüldü: Onların yoksulluğu, hatta sefaleti kendi hatalarıydı.

Tüm bunların gelişen spor sahnesinde karşılıkları vardı. Yarışmacılar için zaman periyotları daha yeni sofistike saatler sayesinde tam olarak ölçüldü ve tesis edildi. Takım oyunlarında işbölümü genel becerilerin aksine belirli becerileri ve özgül-rol mevkilerini üretti. Daha çok yapının etkinliklere aşılanması ve olayların kurallara göre düzenlenmesi için tüzükler yazıldı. Sahalarda, ringlerde, salonlarda, sınırlı yerlerde yer aldılar. Kazananlar ve kaybedenler kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açık, kesin ve mutlaktı. Sonuç olarak, sınıf yapısını yansıtan hiyerarşiler çoğu etkinliğe entegre edildi."[24]

Onun kökenlerine ve özellikle, futbol, kriket ve beysbol gibi oyunların emperyalizmin yükselişle başlayan yayılımına bakılacak olursa sporla milliyetçilik arasında daima yakın bir bağlantı varolmuştur. Turner Movement¾Friedrich Jahn'ın tasarladığı bir jimnastik ve fiziksel egzersizler sisteminin desteklenmesi¾Napolyoncu işgale karşı Alman ulusal birliğinin yaratımıyla ilgiliydi. Janh jimnastiğin 'gençliği bezginlikten ve aşırılıktan koruyarak, ilerde ana yurdu uğruna yapılacak savaş için onları dayanıklı kılmakla ilgili olduğunu' ileri sürdü. Resmi okulların 1862 ve 1868 yıllarındaki jimnastik elkitapları 1847 yılı Prusya askeri talim yönetmeliklerinden örnek alınmış egzersizleri reçete olarak vermekteydi. Uygun adıma bağlı kalarak sıralar ve kollar halinde yürüme, çark etme, kıtalara ayrılma, v.b., jimnastik öğretmeninin gözetimi altında icra edilmeliydi. Alman sosyalistleri bu hareketlere sert bir biçimde karşı çıkmıştı.

Çağdaş emperyalizm, kapitalistlerin etkisini büyük üslerden denizaşırı ülkelere yaymaktan daha fazlasını ifade eder. Aynı zamanda, imparatorluk tasarısı ardında seferberlik edilebilsinler diye kendi evindeki işçi sınıfının arasında daha derin kök salmaktan daha fazlasını ifade eder. Çağdaş sporun gelişimi, bu süreçte önemli bir aşama olan oy hakkının genişletilmesiyle çakışır. 1886 yılında Disraeli'e tabi bir Tory hükümeti, henüz sınırlı bir temelde olsa da işçilere ilk kez oy hakkı vererek 'sonu belirsiz iş'e girişti. Ondan önce, Westminster'daki parlamenter siyaset esasen az sayıda aristokrat yönetici sınıfla sınırlandırılmıştı. 1866'dan itibaren Tory-'liler kendilerini yığın katılımlı bir parti içinde inşa etmeye başladı. Yönetici sınıf yığınlar üzerinde denetim sağlamak için yeni ideolojik araçlar geliştirmeliydi. İngiltere'de bu, Daily Mail'in çıkmasıyla birlikte popüler basının gelişimini içerecekti.

Bu, emperyalizmin doğuşuyla aynı zamana rastladı. Emperyalizm yalnızca koloni nüfusuna egemen olma sorunu değildi. Lenin ve diğer Marksistler'e göre emperyalizm, yığınları milliyetçilik ve ırkçılık aracılığıyla kendi yönetici sınıfına ideolojik olarak bağlamanın bir aracı olarak önemliydi. Organize edilmiş spor, 1860-1890 yılları arasında yönetici topluluğu biçimlendiren ve kurallar koyan emperyalist uluslardan çıkmıştır. C. L. R. James, "Beyond a Boundary"de, bütün İngiliz kolonilerinde koloni yönetimini sürdürmek için merkezi olan fikirlerin İngiliz Büyük ve Küçük Antiller'inde yayılmasında kriketin nasıl kullanıldığını gösterir. Nasıl Amerika emperyalizmi Küba, Portoriko, Meksika ve Orta Amerika'nın çoğunda beysbolün ulusal spor olmasını sağladıysa, kriket de tüm Britanya imparatorluğun yayıldı.

Çağdaş sporun ne zaman düzenlendiğinin ve sisteme bağlandığının bir incelemesi onun çağdaş endüstriyel kapitalizmle ve devletle bağlantısının birtakım kanıtlarını verir. Gerçekte düzenleme süreci emperyalizmin doğuşuyla yakından bağlantılıydı. Futbol Derneği 1863'te; Rugbi Birliği 1871'de; Rugbi Ligi ise 1895'te

kuruldu. 1876'da karşı yakada 'Atlantik Beysbol Ulusal Ligi' kuruldu. Üç yıl sonra, Avrupa'da altı gün süren bisiklet yarışları başladı. İlki 1896'da Atina'da yapılan, Baron Pierre de Coubertin tarafından bulunmuş çağdaş Olimpiyat Oyunları, İngiliz özel okul geleneğine bir şeyler borçlu olsa da daha doğrudan Franko-Prusya Savaşı'ndan kaynaklanmıştır. Coubertin, İngiltere'yi ziyaretinden sonra, 19. yüzyıldaki İngiliz gücünün artmasında Rugbi okulundaki Arnold yöntemlerinin bir rolü olduğuna ve bu yöntemlerin Fransa'ya aktarılması gerektiğine kanaat getirdi. Coubertin, beden sağlığının savaşları kazanmak için de zorunlu gördü. Fransa, Franko-Prusyo Savaşı yenilgisinin üstesinden gelecekse, beden eğitimi eğitim sisteminde merkezi hale gelmeliydi.

Emperyalist ülkelerde spor, geçmişte popüler bilinçte çoğunlukla belli belirsiz destek bulan bir milliyetçiliğin güçlendirilmesinde önemli bir rol oynadı. Nasıl İtalya'da futbol Birinci Dünya Savaşı'ndan önce aşırı derecede zayıf olan İtalyan milliyetçiliğinin bir sembolü haline geldiyse, Tour de France da bir Fransız ulus devleti fikrini yaratmaya yardım etti.

Diktatörlükler altında, sporun toplumumuzdaki çıplak rolünü ve milliyetçilikle bağlantısını görebiliriz. İlk kez 1936 Berlin Olimpiyatları televizyonda gösterilecekti. Oyunların kendisi bir yığın propagandası olayına dönüştü. Bugün 1936 oyunlarının en çok hatırda kalmasının nedeni siyahi Amerikalı atlet Jesse Owen'in dört altın madalya kazanarak Nazizmin yüzüne attığı şamardı. Ama Hitler'in propagandasının etkisi görmezden gelinmemelidir. Uruguaylı bir gazetecinin hatırında kalanlar:

"Her şey siyasi bir amaç doğrultusunda örgütlenmişti...göz kamaştırıcı bir Almanya göstermek için... Onlara göre çabaları bir zaferle sonuçlandı, çünkü insanlar ülkeden ve onların aldığı eğitimden büyülendi."[25]

Kuşkusuz, çoğu kez, atletleri bir araya getirmenin barışı arttıracağı iddia edilir. Olimpiyat Oyunları tarihinin, "Olympic Politics"in yazarı Christopher R. Hill şunları belirtir:

"Eğer bu, atletik yarışın düşmanlıktan alıkoyan bir dostluğu arttıracağı anlamına geliyorsa, bunun en üst düzey sporda çok fazla kanıtı yoktur. Üst düzey spor bugün yüksek meblağlardaki nakit parayla çok yakından ilgilidir, öyle ki arkadaşlığa en ufak yer yoktur ve spor sahalarında etkileşimin dostça duygular üreteceği fikrinin incelenmesi bu tezin, ne düzeyde olursa olsun, asla doğru olmadığını gösterir.

Ardından şuna işaret eder:

"[Olimpiyat] Oyunları'nın neredeyse her kutlaması sertlik ya da daha kötüsüyle damgalanmıştır ve gaflar ya da felaket hatıraları yarışmacı etkileşimin sıcak parıltısından daha uzun ömürlüdür. Bir katalog sıkıcı olacak olsa da 1936'da uluslararası öfkeye yol açan Berlin'de yapılan Oyunlar'ın dışındakiler hatırlanmaya değer. Örneğin, 1968 yılı, Oyunlar'ın para israfı olduğunu düşünen genç insanların Meksika hükümeti tarafından katline şahit oldu. 1972 Münih Oyunları'nda İsrailli atletler Filistinliler tarafından katledildiği zaman Uluslararası Olimpiyat Ko-

mitesinin sempatik Başkanı Avery Brundage 'Oyunlar devam etmeli' kararını verdi. 1976'da pek çok Afrika devleti Kuzey Afrika rugbi turunun Yeni Zelanda tarafınca üstlenilmesini protesto etmek amacıyla Oyunlar'ı boykot etti."[26]

Ardından bu kataloga Afganistan'daki Rus istilasına karşı bir boykota tanık olan bir sonraki Moskova olimpiyat oyunları katıldı.

Öteki uluslararası spor olaylarında da benzer örnekler görülebilir. Montevideo'da oynanan ilk Dünya Kupası finali Uruguaylı ev sahibi tarafın Arjantin karşısında 2-0 yenikken turnuvayı 4-2 kazanmasına tanık oldu. O gece kentte ev sahibi taraftarlar sevinçten havaya uçtu. Ama sınırın öte yanında, 'Buenos Aires'te yenilen Arjantinliler galyana geldi, kalabalıklar caddeleri tuttu, Uruguay konsolosluğunu taşladı ve ülkeler arasındaki diplomatik ilişkiler koptu'.[27]

Ardından spor tamamen devlet-içi rekabetin, kapitalist üretim ve sınıf ilişkilerinin bir çerçevesinin içine girdi. Büyük ölçüde medya tarafından aktarılan bir ideoloji olarak, egemen burjuva ideolojisinin parçası ve parseli oldu. Sporun hiyerarşik yapısı kapitalizmin sosyal yapısını ve rekabete dayalı seçme, tanıtım, hiyerarşi ve sosyal ilerleme sistemini yansıtır. Sportif performans, rekabetçilik ve rekorların itici güçleri kapitalist üretimin itici güçlerinin aynalarıdır.

John Hargreaves, organize sporun çağdaş kapitalizmin gerek duyduğu disiplin aracılığıyla 'uysal iş gücünü' eğitmeye yardım ettiğini ileri sürer. Spor ve endüstriyi karşılaştırarak 'büyük derecede uzmanlaşma ve standartlaşmanın, bürokratikleştirilmiş ve hiyerarşik yönetimin, uzun dönemli planlamanın, bilim ve teknolojiye güveni, azami üretkenlik itkisini ve her şeyden önce hem üretici hem tüketicinin yabancılaşmasını arttırdığına'[28] dikkat çeker. 'Spor, pazardaki diğer mallar gibi, üretildi, paketlendi ve yığınların tüketmesi için muazzam kârlarla satıldı.' diye ekler.[29] Bu nedenle, sporun burjuva ideolojinin yoğunlaşmış biçimi (saldırgan bireycilik, acımasız rekabetçilik, seçkincilik, şovenizm, cinsiyetçilik ve ırkçılık) olduğunu ve onun bürokratik yönetiminin kapitalist devletle yakından bağlantılı olduğunu ileri sürer.

Bununla birlikte, Hargreaves kapitalizmin çok sayıda insanı bir araya toplayarak karışıklığın ve muhalefetin artabileceği koşulları yaratabileceğinin de farkındadır. Kalabalık üzerine yorum yaparak şunu iddia eder: 'Tarihsel olarak işverenlere karşı etkili bir muhalefet için temel teşkil etmiş olan kesinlikle bu tarz dayanışmadır.'[30]

Geçenlerde Libya'da polis, Albay Kaddafi rejimi aleyhinde şarkı söylemeye başlamaları üzerine bir futbol kalabalığı üzerine ateş açtı ve birçok insanı öldürdü. Franko yönetimindeki İspanya'da Real Madrid'e yönelik nefret ve Barcelona'nın desteklenmesi, her ikisi rejime muhalefetin işaretleriydi. Katılımcıların sportif faaliyetleri siyasi bir protesto sergileme vesilesi olarak kullandığı örnekler de olmuştur. En güçlüsü 1968 Olimpiyatları'nda 200 metre yarışlarında birinci ve ikinci gelen iki siyahi Amerikalınınkiydi. Podyuma çıkmalarının ardından ulusal marşın çalmaya başlamasıyla birlikte, her ikisi yumruklarını kaldırarak *siyahi güç** selamı verdi (sonuçta ikisi de atletizmden men edildi).

Sosyalistler bu tarz gösterileri desteklemekten vicdan azabı duymamalıdır.

---

* Ç. n: The black power salute: Siyahların talep ettikleri toplumsal ve yasal hakları temsil ve temin eden güç.

Başlangıcından itibaren Nazi Karşıtı Lig sporcu şahsiyetlerinden destek aradı ve futbol sahalarında ırkçılığa karşı kampanyalara katıldı. Bu kampanya çoğunlukla futbol kulüplerindeki fanzinlerle bağlantılı birtakım yerel inisiyatiflerin işine yaradı. Tüm bunlar, 1996'da Irksal Eşitlik Komisyonu ve Profesyonel Futbol Oyuncuları Birliği tarafından desteklenen 'Let's Kick Racism Out Of Football'* kampanyasının başlamasıyla sonuçlandı.

Yine de bu örneklerin genel etkisini abartmamaya dikkat etmeliyiz. Bir futbol kalabalığının asıl öfkesi rakip oyunculara ve taraftarlarına yöneliktir. Bu öfke ağza alınmayacak küfür, bazen de fiziksel şiddet biçimini alabilir.

İngiltere'de geçen yıllarda birçok futbol kulübünde idare heyetine karşı bir çok isyan görüldü. Yine de, bu dahi kendi çelişkilerini taşır. Tottenham Hotspur'un menajeri ve idarecisi, Terry Venables kulübünün sahibi milyoner Alan Sugar tarafından görevden uzaklaştırılınca Spurs hayranlarının Venables lehinde birçok protestosuyla karşılaştı. Ama bir figürün fanların en önemli çıkarlarının temsilcisi olup olmadığını görmek güçtür. Glasgow'da Celtic'te fanlar, başlangıcından beri kulübü idare eden ama görüş darlığı ve yatırım eksikliği nedeniyle kulübü rakiplerinden, Rangers, geriye düşüren yaşlı Katolik orta sınıf ailelerini görevden uzaklaştırmak için çok başarılı bir kampanya yürüttü. Yine de birçok Celtic fanı sahalarda başarı kazanmak için, kulüp için asıl gerekli olan şeyin, Rangers'ın elde ettiğinden de çok nakit para akıtabilecek birisinin ya da bir çokuluslu şirketin yönetime geçmesi olduğunu anlamanın tuhaf duygusunu yaşamış olmalıydı. Kuşkusuz, bu kaçınılmaz biçimde kulübün, yüksek fiyatlı ticareti ilerletmek ve en çok işçi sınıfı fanlarının düzenli bir biçimde maçlara katılmasını engelleyecek koltuk ücretleri getirmek bakımından, diğer kulüpleri izlemesini gerektirir. Rekabetin kendi mantığı vardır.

Rekabetsiz spor, saha içinde ve saha dışında, terimler açısından bir çelişkidir. O, makinelerin, saatin ve keyfi kuralların insan eforu üzerindeki zorbalığıdır. Bu, bireysel sporlarda olduğu gibi 'takım' sporlarında da geçerlidir. Bazıları sporun kişinin ıssız adasında adanın etrafında koşarken ya da bir köpek balığını yüzerek geçerken yeni bir rekor kırma peşinde olan Robinson Crusoe gibi¾ kendi kendisiyle rekabetiyle ilgili olduğunu iddia eder! Bu tarz argümanlar tamamen akıldışı olmakla kalmaz, sorunu da kavramaz. Esas sorun insan doğasıyla ya da sosyalizmle ilgili temel soruya uzanır. Sporda oyun unsuru gittikçe kaybolmuştur. Ellul, şunu iddia eder:

"Şakacılığın, keyfin, hava ve suyla temasın, doğaçlamanın ve kendiliğindenliğin yittiği, tüm bunların katı kurallar, verimlilik derecesi ve rekor zamanlar uğruna terk edildiği bir sürece tanıklık ediyoruz. Eğitim insanları ve çocukları kendi bedenini sömürmekten ve ona hükmetmekten duyulan vahşice bir tatminden başka bir keyif almayan randıman oranı yüksek makinelere dönüştürür."[31]

Spurs'un önceki kaptanı Mike England, 'Hunter Davies's The Glory Game'de şöyle der: 'Asla futbol oynamaya gidiyorum demem. O iştir.' Euro 96'da, Olimpiyatlar'da ya da son Dünya Kupasında hiç kimse oynamadı.

Sosyalistler boş zamandaki oyun unsurunu güvenceye almak ister. Kapitalizm bir eğlence olarak fiziksel etkinliğe gereksinen yerleşik emekle meşgul büyük bir halk sınıfı yaratır. Ve sadece üretim için yararlı fiziksel vasıfları geliştiren fizik-

* Ç. n: 'Irkçılığı futbol dışına tekmeleme'

sel işle meşgul olanlarda bile bir emek uzmanlaşması yaratır. Sosyalizm bu düzeni ortadan kaldıracak ve insan bedeninin özgür gelişiminin koşullarını yaratacaktır. Sosyalizmde spor değil, fiziksel yeniden üretim olacaktır.

Spor tüm fiziksel etkinliğe eşit değildir. Spor fiziksel olarak etkin olma yollarından biridir. Ama gün geçtikçe sıhhat kazanmanın yapay bir aracı haline gelir. Profesyonel spor (ve gittikçe artarak amatör spor) çoğu kez, bir rekor uğruna insan bedeninin fiziksel tahribatına neden olur. Şu örneğe bakalım:

"18 Haziran 1994, 22 yaşındaki Rusyalı Aleksandr Popov'un bedeni Monaco'da, Monte Carlo, bir yüzme havuzuna dalar. Dakikalar sonra, Popov, 100 metreyi diğer herhangi bir insandan daha hızlı giderek tamamen su yüzeyine çıkar. 48.21 saniyede, Popov çok karmaşık süreçleri ve mekanizmaları harekete geçirmiştir: 61 kulaç boyunca her kası kasılmış, gerilmiş ve bükülmüş, ciğerleri tekrar tekrar dolmuş ve boşalmış, kalbi bedeninin her yerine 6.6 galon kadar kan pompalamıştır." [32]

Bu yeni rekoru elde etmek için Popov bedenini karmaşık bir makineye indirgemiştir. Ne pahasına? Onu 10 yıl ya da bilemedin 20 yıl içinde kim hatırlayacaktır? Aleksandr 42 yaşında neye benzeyecektir?

Brohm toplamdan bahseder, maksimum performans sergilemek için atletlerin totaliter seferberliğinden söz etmez. Günümüzde her spor insanı robotların doktorlar, psikologlar, biyokimyacılar ve antrenörler tarafından düşlemsel bir idaresini içerir. 'Şampiyonların imalı' asla bir zanaat değil, uzmanlaşmış laboratuarlara, araştırma enstitülerine, antrenman kamplarına ve deneysel spor merkezlerine ihtiyaç duyan bir endüstridir." [33] Performansı arttırmak için ilaçların kullanımı, yeni bir fenomen olmak şöyle dursun, profesyonel sporun yeni icat edilen emperyal rekabetlerin bir ifadesi olarak kullanılmaya başlamasıyla aynı zamanda doğmuştur:

"...1789 yılı ertesi Avrupa'da altı gün süren bisiklet yarışları başladığında, sürücüler yorgunluk hissi başlangıcını ertelemek için eter ve kafeini tercih ediyordu. Sprint bisikletçiler, sonraları eroin, kokain ve striknin ile birlikte kullanılan bir kimyasal, nitrogliserin ve 1939'larda yarış öncesi yarış atlarına verilen 'spedballs' yapımındaki diğer kimyasalları kullandı. Büyük ölçüde zehirli striknin 1904 Olimpiyat maratonunu kazanan tarafından da kullanıldı." [34]

Performansı arttırmak için yapay biçimde ilaç kullanmak ve başka araçlarla bedene fiziksel istismar uygulamak arasında niteliksel bir fark yoktur.

Sporda, kuşkusuz, futbol kalabalıklarının polise karşı yaygın muhalefetine tanıklık eden bazı çelişkili öğeler vardır. Bunlar olsa olsa kapitalizme karşı iyi ifade edilmemiş ve yanlış yola sevk edilmiş bir protestodur. Bir kalabalığa dahil olma sevgisi bile kapitalizmde acısını çektiğimiz atomlara ayrılmayı ve toplum gereksinimim yansıtır, yani gerçek insani dayanışmanın ne gibi olacağının soluk bir yansımasını. Uğultu ve heyecan insanların sporu günlük yaşamın sıradan gerçekliğinde bir kopuş olarak görmesinden doğar. Ama uğultu çabucak kesilir, bu nedenle kapitalist gerçeklikten bir kopuş değildir.

Trotsky, bir defasında, işçi sınıfından insanların yaratıcı potansiyelinin popüler eğlenceler tarafından nasıl karikatüre dönüştürüldüğüne işaret etme gereğini duydu. Britanya üzerine yazısında Trotsky şunları belirtir: "Devrim İngiliz işçi sınıfında sosyal eğitim, kilise ve basın yardımıyla, boks, futbol, yarış ve diğer sporların yapay kanallarında çok yapay bir biçimde baskı altına alınan ve çarptırılan en sıra dışı tutkuları kaçınılmaz bir biçimde uyandıracaktır." [35] Başka bir yerde

şu eklemeyi yapar: "Burjuvazi ve kilise hayırseverlik, eğlence ve spor alanlarında bizimkinden mukayese edilmez bir biçimde daha güçlüdür. İşçi sınıfı gençlerini onlardan ancak sosyalist program ve devrimci eylem aracılığıyla çekip alabiliriz.'.[36]

Sosyalist bir toplumun inşasına başlamak için ilk çaba Birinci Dünya Savaşı ertesi Rusya'sının korkunç koşullarında sergilendi. Stalinci karşı-devrimin doğuşuyla boğuldu. Yine de Bolşevikleri meşgul eden tartışmalara ilgileri devam etti. Trotsky, 'Günlük Yaşamın Sorunları'nda sadece yeni bir toplum değil, yeni erkekler ve yeni kadınlar yaratma meselesiyle de ilgilenmeye çalışmıştır. Rus toplumunun ilkel aşamasında Rus işçi sınıfında spor çok nadir mevcut olduğundan ondan çok az söz edilir ya da hiç söz edilmez. Yine de, sporla bir ölçüde ilişkili olan üç nokta vardır:

(1) Bu bağlantı içinde, kültür ve eğitim bakımından eğlenceler sorunun önemi büyük ölçüde artar. Çocuğun karakteri onun oyununda açığa vurulur ve biçimlenir. Bir yetişkinin karakteri onun oyununda ve eğlencelerinde açıkça ifşa olur...Eğlence, kafa dinleme, gezme ve gülme isteği insan doğasının en meşru arzusudur. Bizler bu arzunun tatminine sanatsal bir nitelik verebilir, aynı zamanda eğlenceyi ortak eğitimin bir silahı yapabiliriz, doğrusu buna yükümlüyüz...[37]

(2) Fiziksel ihtiyaçların ruhsal ihtiyaçlardan çok daha sınırlı olduğunu herkes bilir. Fiziksel ihtiyaçlarla ilgili aşırı haz çabucak doyuma götürür. Ruhsal ihtiyaçlar ise sınır tanımaz. Yine de ruhsal ihtiyaçların gelişmesi için fiziksel ihtiyaçların tamamen tatmin edilmesi zorunludur.[38]

(3)... ağır bir yük gibi bilinçte yatan anlamsız ayin yalnızca eleştiriyle yok edilemez; yeni yaşam biçimleri, yeni eğlenceler yeni ve daha münevver tiyatrolarla yerlerinden edilebilirler.[39]

Sosyalizm, insanların yarışması değil birlikte iş görebilmesi fikriyle sorunu ortaya koyar. Sınıf öncesi toplumlar bu örneklerle doludur. Geçenlerde, Fransız gazetesi, Socialisme Internationale, Jacques Meunier'in tarifiyle, Amazonlarda Morçs Hintlileri tarafından oynanan bir oyunu haber yaptı: 'Sayı yapan oyuncu otomatik olarak takım değiştirir. Bu yolla kazananlar zayıflar ve kaybetmekte olanlar takviye edilir. Böylece sayı eşitlenir'.[40]

Sosyalist bir toplumda işten, boş zamandan, doğadan yabancılaşmayacağız. Doğrusu bu şeyler arasındaki ayrımlar var olmaya son verecek. Çünkü, ilk kez 'tembellik etme hakkımız' olacak. William Morris, News From Nowhere'de 'dünyanın aydınlığı'ndan istifade etmekte özgür olacağımız 'Epoch of Rest' (Dinlenme Çağı) isimli bir alt başlık atar. O sonsuz olanakların olduğu bir dünya olacaktır. İnsanların çoğu ılık bir denizde yüzmeyi klor dolu bir yüzme havuzunda yüzmeye yeğler. İlginç bir biçimde, denizde yüzmek eğlencedir, çünkü insanlar birbirini geçmeye çalışmak yerine oyuna dalar. Yüzme havuzları aksine, gittikçe artarak bölümlere ayrıldığı ve aşırı ölçüde rekabetçi olduğundan, bir baştan öbür başa acele etmeden yüzmek isteyen insanları yıldırır ve bir aile ya da arkadaş grubu için oyun oynamak imkânsızlaşır.

Sosyalizm, en az diğer 30,000 insanın onları seyretmek için para verdiği bir yerde, 22 adamın hâlâ futbol oynadığı ya da erkeklerin ve kadınların birbiriyle ve saatle yarışarak yüzme havuzunda şaldır şuldur gidip geldiği bir toplum olmayacaktır. Fiziksel yeniden yaratım ve oyun kişinin bedeninden yararlanımıyla, insani ortaklıkla ve çevreyle ilgilidir, spor ise değildir. O, yarışmayla, öndeki kişiden daha

iyisini yapmakla ve en iyisi olmakla ilgilidir. O, keyfi kuralları kapitalist üretim süreci için ideal bir hazırlığa tabi kılmakla ilgilidir.

Kuşkusuz, sosyalistler niçin insanların spora iştirak ettiğini ya da spor izleyicisi olduğunu anlar. O, yaşadığımız insafsız dünyadan bir kaçıştır. Bu nedenle, sporu göz ardı etmeyiz. Aksine, sosyalistler kampanya yürütür¾örneğin, sahalarda ırkçılığa karşı ve böyle kampanyalar için erkek ve kadın sporcuların desteğini arar. Sosyalistler sporlara katılımı ne lanetlemeyi ne de yasaklamayı düşleyecektir. Bununla birlikte, sosyalistler Olimpiyatlar gibi milliyetçilik temelli tüm spor yarışmalarının sökülüp atıldığı Bolşevik örneğini izlemelidir. Amacımız, insan özgürlüğü ve gerçekten sınırsız olanağın olduğu bir dünyadır, gelecek kuşakların Olimpiyatlar gibi bir şeye hayretle dönüp bakacağı ve yalnızca tek bir soru soracağı bir dünya: Niçin?

Çeviri: Tanzer Yakar

DİPNOTLAR

* Chris Bambery, "Marxism and Sport", International Socialism, 73. Sayı, Aralık 1996.

1. Social Trends 25 (HMSO, 1995), s. 220.
2. Ibid, s. 224.
3. The Independent, 16 Eylül 1996.
4. The Guardian, 26 Haziran 1996.
5. When Saturday Comes, Mayıs, 1996.
6. Financial Times, 26 Haziran 1996.
7. G. Hodson, The People's Century (BBC Books, 1995), s. 128.
8. K. Marx, Capital vol I (Lawrence and Wishart, 1974), s. 398.
9. K. Marx, 'The Poverty of Philosophy' in Marx and Engels Collected Works Vol VI (Lawrence and Wishart, 1975), s. 127.
10. H. Braverman, "Labour and Monopoly Capitalism" (Monthly Review Press, 1974), s. 278.
11. F. Jakubowski, "Ideology and Superstructure in Historical Materialism" (Pluto Press, 1990), s. 86.
12. H. Braverman, op cit, ss. 278-9.
13. Quoted in J-M. Brohm, "Sport: A Prison of Measured Time" (Pluto Press, 1989), s. 56.
14. The Guardian, 8 Mayıs 1996.
15. J. Ryan, "Little Girls in Pretty Boxes" (Women's Press, 1996), ss.3-4.
16. Ibid, s.58.
17. E. Cashman, "Making Sense of Sports" (Routledge, 1996), s.60.
18. Ibid, ss. 60-1.
19. When Saturday Comes, Mayıs 1996.
20. Bkz. The Guardian's Notes and Queries column, 11 Eylül 1996.

· Ç.n. Mayısta kızların etrafında dans ettiği çiçeklerle süslü direk.

21. K. Marx, *Letter to P. Annenkov, 1846'*, :"Marx and Engels' Selected Works" (Lawrence and Wishart, 1970), s. 663.

22. K. Marx and F. Engels, "The German Ideology" (Progress Publishers,1976), s. 99.

23. J. Hargreaves, "Sport, Power and Ideology" (Routledge Kegan and Paul, 1982).

24. E. Cashman, op. cit., c. 73.

25. G. Hodgson, op. cit, s. 144.

26. C.R. Hill, "Olympic Politics", (Manchester University Press, 1992), ss. 35-6.

27. G. Hodsgon, op cit, s. 123.

28. J. Hargreaves, op cit, s. 41.

29. Ibid, s.41.

30. Ibid, s. 110.

· [Ç.n.] The black power salute: Siyahların talep ettikleri toplumsal ve kanuni hakları temsil ve temin eden güç.

†[Ç.n.] 'Irkçılığı Futbolun Dışına Tekmele'

31. Alıntılan yer, J-M. Brohm, op cit, 41.

32. E. Cashman, op cit, s. 23.

33. J-M. Brohm, op cit, s. 23.

34. E. Cashman, op cit, s. 145.

35. L. Trotsky, "Writings On Britain", vol II (New Park, 1974), s. 123.

36. L. Trotsky, "Whither France", (Pathfinder Press, 1968), s. 102.

37. L. Trotsky, "Problems of Everyday Life", (Pantfinder Press, 1994), s. 32.

38. Ibid, s. 24.

39. Ibid,s. 34.

40. Socialisme International, 104, 19 Haziran-3 Temmuz 1996.

Praksis felsefesi olarak marksizm

Fatih Yaşlı

Praksis, Marxizmin düşünsel serüveni içerisinde ortaya çıkan iki farklı anlayışın sınır çizgisi niteliğindeki bir kavram olarak anlaşılabilir. Tarihi ve toplumu açıklamada, asıl belirleyici olanın insan öznenin bir türlü nüfuz edemediği nesnel yapılar mı; yoksa karmaşık ve diyalektik ilişkilerin içerisinde yer alan insan öznenin bilinçli (ama mutlak bir öznelliğe sahip olmayarak) gerçekleştirdiği faaliyetleri mi olduğu sorusuna verilecek yanıtlar aynı zamanda bu iki farklı anlayıştan hangisinin Marxizmi bir praksis felsefesi olarak yorumladığı şeklindeki soruyu da yanıtlayabilecek bir niteliğe sahiptir. Bu çalışmada, Marx'ın kendisinin teorisini bir praksis anlayışı doğrultusunda kurduğu görüşü savunulacak ve aynı anlayışı sürdüren teorisyenler olarak Lenin, Gramsci ve Lukacs üzerinde durulacaktır. Bu yapılırken ise; gerek Marx'ta gerekse diğer teorisyenlerdeki praksis anlayışı, ekonomik-politik bir eksende değil, felsefi-epistemolojik bir eksende değerlendirilecektir. Yazının sorunsalı açısından, bu teorisyenler bağlamında; sınıf nedir, nasıl oluşur, sınıf mücadelesi nasıl tezahür eder gibi sorulara yanıt vermek amacı güdülmeyecek; Marx ve diğer teorisyenlerin özne ile nesne arasındaki ilişkiyi diyalektik olarak nasıl kavramsallaştırdıkları meselesi üzerinde durulacaktır.

A) MARX'IN TEORİSİNDEKİ ANAHTAR KAVRAM: PRAKSİS

Praksis, Marx'ın düşünsel çizgisinin hemen her aşamasında karşılaşılan en önemli kavramlardan biridir. Erken dönem eserlerinden olan *1844 El Yazmaları*'nda, bu kavram yabancılaşma bağlamında ele alınır. Marx, insanı hayvandan ayıran en önemli özellik olarak, onun bir tür varlığı oluşuna dikkat çeker ve şunları söyler: "Gerek insanlarda, gerekse hayvanlarda, türün hayatı fiziksel olarak insanın (hayvan gibi) organik olmayan doğayı kullanarak yaşaması olgusundan meydana gelir; insan hayvana oranla ne kadar evrenselse, kullandığı organik olmayan doğa alanı da o ölçüde evrenseldir. (...) İnsanın evrenselliği pratikte, bütün doğayı kendi **organik olmayan** bedeni kılan bu evrensellikte kendini gösterir; çünkü doğa (1) dolaysız bir yaşama aracıdır, ve (2) yaşama etkinliğinin gereci, nesnesi ve

aracıdır. (...) İnsan doğayı kullanarak **yaşar** –bu demektir ki doğa onun **bedenidir** ve ölmemek için insan doğayla sürekli bir ilişki içinde olmalıdır. İnsanın fiziksel ve manevi hayatının doğaya bağlı olduğu, sadece doğanın kendine bağlı olduğu anlamına gelir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır." (1975: 72-73)

Ancak yabancılaşma, bu "türsel hayat etkinliğini" basitçe, varlığını fiziksel olarak sürdürme meselesi gibi gösterir. Marx buna itiraz ederek şöyle der: "Oysa üretici hayat türün hayatıdır. Hayat-doğuran hayattır. Türün bütün özelliği –türsel özelliği- hayat-etkinliğinin özelliğinde bulunmaktadır; *özgür, bilinçli etkinlik insanın türsel özelliğidir.* (...) Hayvan kendi hayat-etkinliğiyle doğrudan doğruya özdeştir. Kendini bundan ayırt etmez. Hayvan kendi hayat-etkinliğidir. İnsan hayat-etkinliğinin kendisini isteminin (iradesinin) ve bilinçliliğinin nesnesi yapar. Doğrudan doğruya içine girip kaynaştığı bir gerekircilik yoktur. Bilinçli hayat-etkinliği insanı hayvanca etkinliğinden dolaysız biçimde ayırır. İşte bundan ötürü insan bir tür varlığıdır. Ya da sadece bir tür varlığı olduğu için Bilinçli bir Varlık'tır, yani kendi hayatı için insan bir nesnedir. Yalnız bundan ötürü etkinliği özgür bir etkinliktir. (1975, 73, italik bana ait.)

El Yazmaları'nda insanın türsel varlığını ve diğer canlılardan temelde ayrıldığı noktayı açıklamak ve özel mülkiyet ile ücretli emek ilişkisinin getirdiği yabancılaşmanın insanın türsel varlığı üzerinde yarattığı tahribatı açıklamak için kullanılan "pratik etkinlik" kavramı *Feuerbach Üzerine Tezler*'de hem Feuerbach'ın ve mekanik materyalizmin, hem de Alman idealist düşüncesinin eleştirisi bağlamında yeniden karşımıza çıkar.

Marx; birinci tezde varolan materyalist anlayışı şu sözlerle eleştirmektedir: "Şimdiye kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach'ınki dahil) başlıca kusuru, nesnenin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyumluluğun [*Sinnlichkeit*]; *duyumsal insan faaliyeti, pratik* [praksis] olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne [*Object*] ya da sezgi [*Anschauung*] biçiminde kavranmasıdır. Bunun içindir ki *etkin* yön, soyut olarak materyalizmin tersine, -gerçek duyumsal faaliyeti bu biçimiyle doğal olarak tanımayan- idealizm tarafından geliştirilmiştir." (Marx&Engels, 1999: 21) Marx, bu tezde açık bir şekilde, gerçekliğin anlaşılmasında insan etkinliğine ve öznel süreçlere önem vermeyip yalnızca nesnel süreçlerle ilgilenen materyalist anlayışı eleştirmekte ve böylece kendisinin özne-nesne diyalektiğine dayanan bütünlük anlayışının, yani tarihsel materyalizmin ilk ipuçlarını da vermektedir.

İkinci tezde ise düşünce ve pratik arasındaki diyalektik ilişkiden söz edilmekte ve gerçekliğin ancak bu ilişki bağlamında anlaşılabileceği belirtilmektedir: "Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu – bir teori sorunu değil, *pratik bir sorundur*. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliği ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [*Disseitigkeit*] pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur." (1999: 22) Bu tezdeki eleştiri materyalist anlayıştan ziyade idealist düşüncenin gerçekliğe bakışına ilişkindir. Marx, gerçekliğin insan düşüncesi ile olan ilişkisinin pratikten soyutlandığında hiçbir anlam ifade etmediğini söylemektedir.

Üçüncü tez ise, ilerleyen satırlarda üzerinde daha ayrıntılı olarak duracağımız, özne-yapı ilişkisine dair önemli ipuçları vermektedir: "koşulların değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur..."(1999: 22) Burada, yalnızca nesnel koşulları değiştirerek toplumu dönüştürebileceğini zanneden me-

kanik materyalist anlayış mahkûm edilir ve koşulların değiştirilmesinin pratik insan etkinliği yoluyla gerçekleşiyor oluşuna dair vurgu çarpıcı bir şekilde dile getirilir.

Dördüncü ve beşinci tezler, özel olarak Feuerbach'ın dinsel yabancılaşma ve duyumluğa ilişkin görüşlerini eleştirir. Marx'a göre Feuerbach dinsel yabancılaşmanın pratikte aşılması gereken bir sorun olduğunu anlayamamış ve duyumluluğun anlaşılmasında duyumsal insanın pratik faaliyetinin rolünü göz ardı etmiştir.

Sekizinci tezde, "her toplumsal yaşam özünde *pratiktir*. Teoriyi gizemciliğe götüren bütün giz'ler, ussal çözümlerini, insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur" (1999: 23) denilerek, toplumsal yaşamın anlaşılması iddiasında bulunan her teorinin gizemciliğe saplanmak istenmiyorsa, insan pratiğini kavraması gerekliliğinden söz edilir.

Ünlü on birinci tez ise; "filozoflar, dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu değiştirmektir" (1999:24) diyerek, Marxizmin kendinden önceki bütün felsefi teorilerden ayrıldığı noktayı ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında Marxizm kendisini, dünyanın bilinçli insan etkinliği (praksis) aracılığıyla dönüştürülmesinin felsefesi olarak ortaya koyar.

Marx'ın düşünsel çizgisinin belirli bir aşamasında, ilgisinin felsefi meselelerden kapitalist üretim tarzının bilimsel tahliline ve güncel bir mesele olarak Devrim'e kayması neticesinde, praksis kavramı felsefi kimliğinden sıyrılarak ekonomik-politik bir bağlamda kullanılmaya başlanır. Artık mesele; salt bir yabancılaşma ya da idealizm-materyalizm karşıtlığı meselesi olarak değil, kapitalist üretim süreci içerisindeki temel kolektif öznelerin, yani burjuvazi ve proletaryanın konumları ve birbirileriyle olan ilişkileri dolayımında ele alınır.

Marx'ın ölümünden sonra, Marxizm bir praksis felsefesi olmaktan ziyade, pozitivist bir yaklaşımla, tarihin zorunlu hareket yasalarını açığa çıkaran bir bilim (doğa bilimleri gibi bir bilim) olarak anlaşılmıştır. Özellikle II. Enternasyonal'le birlikte açığa çıkan bu özneyi ihmal edici, ekonomik indirgemeci, tarihsici ve determinist düşünüş biçimi günümüze kadar gelmiş ve burjuva düşün adamlarının Marxizm eleştirilerinin de temel noktasını teşkil etmiştir.

Kuşkusuz Marx'ın (ve Engels'in) eserlerinin çeşitli bölümlerinde (özellikle altyapı-üstyapı metaforlarının kullanıldığı yerlerde –ki Wood bu kullanımın oldukça sınırlı olduğunu söylemektedir.) "çubuğu aşırı bükme" şeklinde açıklanan determinist ve tarihsici kimi satırlara rastlamak mümkündür. Ancak kimileri polemiklerden kaynaklanan bir zorunluluk nedeni ile yazılan bu satırların Marxizmin bütününün anlaşılması için anahtar konumda olduğunu söylemek doğru değildir. Larrain'in, Korsch'a atıfta bulunarak belirttiği gibi, Marxist teoride, toplumsalın dönüşümün açıklanması için kullanılan iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, "Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı"nın önsözündeki objektif yaklaşım, diğeri ise "Manifesto" ve daha başka birçok yerde karşılaşılabilecek olan subjektif yaklaşımdır. (Larrain, 1998: 32) Objektif yaklaşım, yapılara ve nesnelliğe önem verirken, subjektif yaklaşım sınıf mücadelesine ve toplumsal bütünün karmaşık işleyişine öncelik verir. Özellikle, Kapital'in 1.cildinde yer alan, "Sözde İlkel Birikim" başlıklı bölümde, feodalizmden kapitalizme geçiş süreci, yalnızca ekonomik boyutuyla değil, toplumsal, siyasal ve hatta kültürel boyutuyla da ele alınır. Bu bağlamda, devlete, hukuka, emeğin mülksüzleştirilmesi için yapılan ve esas itibariyle zora dayanan düzenlemelere vurgu yapılır. (Marx, 2000: 677 ve devamı) Tarihsel materyalizmi ve Marxist teoriyi, burjuva düşünüş biçimlerinden ayıran temel nokta

da zaten budur. Tarihsel materyalizm, inceleme nesnesini tarihten ve toplumdan soyutlayarak ve onu statik bir konuma yerleştirerek analizde bulunmaz; onu bir bütünlük içersindeki dolayımları üzerinden anlamaya çalışır. Marxizmin gücü, onun ekonomiyi bütün toplumsal süreçlerin belirleyicisi olarak görmesinde değil, toplumsal süreçleri bir bütünlük çerçevesinde ve rastlantılar ile zorunlulukların diyalektik ilişkisi içerisinde değerlendirmesinde ve böylelikle müthiş bir teorik zenginlik çerçevesi çizmesinde yatmaktadır.

Bu noktada, Engels'in 1890'da Ernest Bloch'a yazdığı mektupta yer alan ve sıkça alıntılanan şu satırlar büyük önem taşımaktadır: "...Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte belirleyici etken, *son aşamada*, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx, ne de ben, hiçbir zaman daha fazlasını iddia etmedik. Eğer, sonradan, herhangi biri, çıkıp da ekonomik etken *tek* belirleyicidir dedirtmek üzere bu önermenin anlamını zorlarsa, onu, boş, soyut, anlamsız bir söz haline getirmiş olur. İktisadi durum temeldir, ama, çeşitli üstyapı öğeleri –sınıf savaşımının siyasal biçimleri ve sonuçları, -savaş bir kez kazanıldıktan sonra, kazanan sınıf tarafından hazırlanan anayasalar vb. – hukuksal biçimler, hatta bütün bu gerçek savaşımların, savaşa katılanların beynindeki yansıları, siyasal, hukuksal, felsefi teoriler, din anlayışları ve bunların daha sonraki dogmatik sistemler halindeki gelişmeleri, hepsi de tarihsel savaşımların gidişi üzerinde etki yaparlar ve birçok durumda ağır basarak onun *biçimini* belirlerler. Bütün bu etkenlerin etkisi ve tepkisi vardır, öyle ki ekonomik hareket, bu etkenlerin bağrında, sonunda, bir zorunluluk olarak, sonsuz bir rastlantılar (...) yığını arasından kendine yol açmaya başlar. (...) *Kendi tarihimizi kendimiz yapıyoruz, ama her şeyden önce belirli öncüllerle birlikte ve çok belirli koşullar içinde.* (Marx&Engels, 1979:184-185, italik bana ait.) Pasajdaki son cümle Marxizmin özne-nesne ya da özne-yapı ilişkisine bakışını anlamak için büyük önem taşımaktadır. Marx'ın başka bir yerde dile getirdiği "ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaratırlar" cümlesi ile birlikte düşünüldüğünde bu cümle, Marxizmin, özne-nesne diyalektiğine yaslanan bir teori olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.

Bu konuda Lenin'in söyledikleri konuyu anlaşılır kılması bakımından önemlidir: "Yani insanlar, toplumsal olgulara ilişkin görüşlerin, *gerçeklerin* ve gelişmenin gerçek doğrultusunun tam anlamda nesnel bir çözümlemesine dayandırılması gereğinde ısrar ederlerse, bu onların öfke duymaya hakları olmadığı anlamına mı gelir? (...) kapital gibi nüfuz edilemez nesnel yasalara vurgu yapan bir yapıtın bu kadar 'duygu yüklü' olması, bunca ateşli ve tutkulu polemik içermesi Marx'ın kendi içinde çelişkili olduğunu mu gösterir." (Akt. Çulhaoğlu, 2002: 100)

Dolayısıyla bir praksis felsefesi olarak Marxizm, ne insan ötesi bir gücün mutlak bir şekilde insanı kontrol etmesi anlamına gelen bir nesnelliği; ne de insanların tek tek bireyler olarak özgür bir şekilde tarihsel failler oldukları anlamındaki bir öznelliği benimser. Marxizm, öznelerin ve nesnelerin karşılıklı olarak birbirlerini etkileyebildikleri ve böylelikle de tarihsel gelişmenin ortaya çıktığı fikrini benimser. Eğer, aksi söz konusu olsaydı, yani tarihin ve toplumun doğadaki gibi değişmez ve dönüştürülmez yasaları olsaydı ve bunlar mutlak bir şekilde insan zihnini belirleyebilselerdi, ne Marx'ın tarihsel materyalist teoriyi inşa etmesine ne Enternasyonal'i kurmasına ve sonrasında da Marxistlerin devrim için mücadele etmelerine gerek kalırdı. Marx'ın, insanlar ne yaparsa yapsın tarihin ereksel bir şekilde ve kendi bildiği doğrultuda akacağı şeklindeki bir düşüncesi olsaydı, gösterilen her çabanın da boş ve anlamsız bir çaba olacağına inanması ve oturup

"gelecek olan devrimi" bir mesihi bekler gibi tevekkül içinde beklemesi gerekmez miydi?

B) LENİN VE PRAKSİS FELSEFESİ: KURAMDAN UYGULAMAYA

Lukacs'ın, "proletaryanın kurtuluş mücadelesinin bugüne dek yarattığı, *Marx düzeyindeki tek teorisyen.*" (1998: 12) olarak tanımladığı, 1917 Ekim Devrimi'nin lideri Lenin'de praksis meselesi, devrimin güncelliği bağlamında, devrimci strateji ile ilişkilendirilerek dile getirilmiştir. Marxizmin Lenin'de bir praksis felsefesi olarak yorumlanması ve geliştirilmesi aynı zamanda; tarihsici, ekonomist ve indirgemeci yorumların reddi anlamına da gelmektedir. Zaten Sovyet Devrimi de, pratik olarak bu tarz yorumların geçersizliğini ispatlamıştır. Ancak tüm bu pratik süreçler, Lenin'de teorinin ihmal edildiği anlamına gelmez.

Lenin için teori, ancak pratikle olan diyalektik ilişkisi içersinde düşünüldüğünde bir anlam ifade eder. Teori, durağan ve kapalı bir yapı değil, kendisini pratiğe göre sürekli olarak yeniden biçimlendiren devingen bir yaratı sürecidir. Kendisinin de belirttiği gibi; "Hayatın, pratiğin açısı, bilgi teorisinde başta gelir, temel olmalıdır. (...) Pratiğimizin doğruladığı şey, tek, nihai ve nesnel gerçekliktir..." (Lenin, 1908, s. 142-143'den akt. Savran, 1999: 17) Ve başka yerde söylediği gibi; "doğru bir devrimci teori (...) bir dogma değildir, ancak gerçekten kitlesel ve gerçekten devrimci bir hareketin pratik faaliyetiyle yakın ilişki içinde nihai biçimine bürünür." (Lenin, 1971:519'dan akt. Savran, 1999:19)

Lenin'de pratiğin önemini en açık şekilde ortaya koyan şey, Ekim Devrimi'nin gelişim çizgisi boyunca ortaya çıkan yeni durumlara karşı sürekli yeni stratejiler ve mücadele biçimleri geliştirmiş olmasıdır. Örneğin, Şubat 1917 Devrimi'ne kadar burjuva demokratik devrim çizgisini savunan Lenin, devrimin hemen ardından bu görüşünü terk edecek ve "Devlet ve Devrim"i yazarak (Lenin, 1994), sosyalist devrimi gündeme getirecektir. (Şubat Devrimi'nden Ekim Devrime kadar olan sürecin ayrıntılı bir tasviri için bkz. Carr, 2002: 75-102)

Marxizmin bu şekilde bir praksis felsefesi olarak algılanması beraberinde, mutlak determinizme ve mutlak iradeciliğe mukabil olarak, özne-nesne diyalektiğinin benimsenmesini ve her türlü analizin bu diyalektik ilişki gözönüne alınarak yapılmasını getirecektir. Lenin'in özne-nesne diyalektiğini yaptığı vurgu iki açıdan önemlidir: İlk olarak; ekonomist anlayışın, devrimin olabilmesi için "zorunlu tarihsel aşamalar"dan geçilmesi gerekir şeklindeki düşüncesinin reddi açısından. İkinci olarak ise; birinci ile ilişkili olarak, altyapının üstyapıya doğrudan yansıdığı ve ekonomik çelişkilerin sınıf bilince mekanik olarak dönüştüğü şeklindeki kendiliğindenci yaklaşımın reddi açısından.

Lenin'e göre; 'kendiliğinden unsur', özünde *tohum halindeki* bir bilinçlenmeden başka bir şey değildir. (1990: 37) kendiliğinden ortaya çıkan sınıfsal hareketler, çoğu kez ekonomik talepler dolayımında ortaya çıkmışlardır ve siyasal bir nitelik taşımazlar. Kendiliğinden ortaya çıkan bilinç, en fazla sendikalizme doğru evrilebilir: "bütün ülkelerin tarihi göstermektedir ki, işçi sınıfı, salt kendi çabasıyla yalnızca sendika bilincini, yani sendikalar içerisinde birleşmenin, işverenlere karşı savaşım vermenin ve hükümeti gerekli iş yasalarını zorlamaya çalışmanın vb. gerekli olduğu inancını geliştirebilir" (1990: 38).

Sendikalist bilincin aşılması ise işçi sınıfına sınıf bilincinin "dışarıdan" verilmesini gerektirir. Ancak buradaki dışarıdan bilinç taşıma meselesi, basit bir şekilde seçkin bir kitlenin yığınları ajite etmesi olarak anlaşılmamalıdır. Lenin'in de belirttiği gibi: "Siyasal sınıf bilinci, işçilere, *ancak dışarıdan* verilebilir. Bu bilgiyi elde etmenin olanaklı olduğu biricik alan, *bütün* sınıf ve katmanların devletle ve hükümetle ilişkisi alanı, *bütün* sınıflar arasındaki karşılıklı ilişkiler alanıdır." (1990: 89) Bilinçlenme ancak toplumsal ilişkilerin bütün cephelerinin katedildiği bir düzlem dolayımındaki karşılıklı ilişkiler ve mücadeleler bağlamında gerçekleşebilir.

Tüm bunlardan sonra şu söylenebilir ki; Lenin, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'in 11.sinde dile getirdiği; "Filozoflar, dünyayı yalnızca değişik biçimde yorumladılar oysa sorun onu değiştirmektir" şeklindeki sözlerini ciddiye almış, Marxist praksis anlayışına uygun olarak dünyayı yorumlamakla yetinmemiş ve onu değiştirmek için mücadele vermiştir.

C) PRAKSİS FELSEFESİNİN TAHRİF EDİLMESİNE KARŞI MÜCADELE: GRAMSCI VE LUKACS

Antonio Gramsci ve György Lukacs; Marx, Engels ve Lenin'den sonra, Marxist teoriye en önemli katkıyı yapan iki düşünür olarak görülebilir. Gramsci ile Lukacs'ın ortak özellikleri ise, dönemin indirgemeci ve ekonomist Marxizm yorumlarına karşı, mutlak bir idealizme savrulmaksızın yoğun bir mücadele vermiş olmalarıdır. Ayrıca her iki düşünür de arkalarında sosyal bilimler için çığır açıcı eserler ve kavramlar bırakmıştır. Örneğin; Gramsci'nin "hegemonya" ve "sivil toplum" kavramları ile Lukacs'ın "şeyleşme" kavramı, bugün hâlâ toplumsal analizlerde kullanılan önemli argümanlar arasında yer almaktadır.

Hayatının önemlice bir kısmını faşizmin İtalya'da iktidarda olduğu dönemde hapishanede geçiren ve temel eseri olan "*Hapishane Defterleri*"ni çok zor koşullar altında burada yazan Gramsci; "hem Croce tarafından temsil edilen kültürelci idealist gelenekten, hem de İkinci Enternasyonal'in ekonomik belirlenimciliğinden" kopmayı amaçlamış ve (Hall, Lubbley, vd., 1985: 7) tüm bu Marxizm yorumlarına karşıt olarak; Marxizmi, dünyayı dönüştürmeyi amaçlayan insan eylemliliğinin felsefesi olarak yorumlamıştır. Bu bağlamda; *Hapishane Defterleri*'nde şifreli yazmak durumunda kaldığında Marxizm yerine sürekli olarak "praksis felsefesi" terimini kullanması son derece önemlidir.

Gramsci'nin düşüncesinde tarihsel süreçler, altyapının mekanik olarak üstyapıyı belirlemesi şeklinde gelişmez; altyapı ile üstyapı arasında, ekonominin son kertedeki belirleyiciliği göz ardı edilmemek kaydıyla, (ki kuşkusuz Althusservari "hiç gelmeyen bir nihai kerte değildir bu!) diyalektik bir ilişki vardır ve düşünce de (toplumsal zihniyet anlamında) bu diyalektik ilişki neticesinde şekillenir : "Yapılar ve üstyapılar bir 'tarihsel blok' oluşturur; yani üstyapıların karmaşık, çelişik, uyuşmaz bütünü toplumla üretim ilişkilerinin bütününü yansıtır. (...) Düşünüş, yapı ile üstyapılar arasındaki zorunlu karşılıklı ilişkilere dayanır; (işte bu da gerçek diyalektik süreçtir). (Gramsci, 2003:67)[1]

Gramsci benzer cümleleri *Defterler*'in "Ekonomi ve İdeoloji" başlıklı bölümünde de dile getirir: "Politika ve ideoloji alanındaki bütün dalgalanmaları yapının (Structure) ifadesi olarak tanıtan ve sergileyen görüşle (ki tarihsel maddeciliğin

temel postülası olarak ileri sürülür) ilkel bir çocukluk olduğu için mücadele etmeli ve bu mücadeleyi somut tarih ve politika yapıtlarının yazarı olan Marx'ın güvenilir tanıklığına dayanarak yürütmelidir. (2003: 114)

Gramsci'ye göre, Marxizmin bir doğa bilimi gibi kesin ve değişmez kurallar koyan ve yine aynı şekilde geleceğe dair öndeyilerde bulunabilen bir bilim olarak anlaşılması pozitivistçe bir yaklaşımdır. Gramsci, bunu açıkça Marx'ın yönteminden bir sapma olarak görmekte ve Plekhanov şahsında eleştirmektedir: "Plekhanov 'Ortodoks' eğilimi temsil eder. 'Buna her ne kadar karşı çıkmışsa da kaba materyalizme düşmekten kurtulamamıştır. Praxis felsefesinin kurucusunun düşünüşünü 'kökenleri' sorununu doğru bir anlatımla ortaya koyamamıştır. Plekhanov'un sorunu koyuşu tıpatıp 'pozitivist' yönteme uygun düşmekte ve soyut düşünceler alanında olduğu kadar, tarih bilgisi bakımından da yetersizliğini göstermektedir. (Gramsci, 2003: 87, 7 no'lu dipnot) Bu bağlamda mutlak ve her tarihsel süreci açıklayan kesin bir nedensellik yasası keşfetmeye çalışmak boş bir çabadan öte bir anlam ifade etmeyecektir . " 'Metafizik' bir determinizm yasası keşfetmek ya da 'genel' bir nedensellik yasası ortaya koymak sözkonusu değildir. Sözkonusu olan, tarihin gelişmesi sırasında izafi olarak 'sürekli' olan ve belirli bir 'düzenlilikle' belirli bir otomatiklikle işleyen güçlerin ne tarzda meydana geldiğini göstermektir." (Gramsci, 2003: 119)

Gramsci'nin Marxizmi bir praksis felsefesi olarak kavramsallaştırmak ve yapı-nesne ikiliğini aşıp, bu ikisi arasındaki diyalektiği anlatmak için kullandığı en önemli argümanın "katarsis" olduğu söylenebilir. "Katarsis terimi tamamiyle ekonomik ya da bencil, tutku safhasından ahlaksal-siyasal safhaya geçişi, yani insanların bilincinde, yüksek düzeyde bir işlemle, yapının üstyapı haline gelişini anlatmak üzere kullanılır. Bu aynı zamanda 'nesnelden özele ya da zorunluluktan özgürlüğe geçişi anlatır. Böylece insanı ezen, kendinde öğüten ve edilgin (pasif) duruma getiren ve bir dış kuvvet olan yapı, bir özgürlük amacına, yeni bir ahlaksiyaset şekline dönüşür, yeni girişimlerin doğurucusu olur, arınma (Katarsis) süreci, diyalektik gelişmenin çıkardığı sentezler zincirine denk düşer." Katarsis, öznenin karşısında yapıya mutlak bir belirleyicilik atfeden determinist yaklaşıma karşı, öznelliği ve öznenin bilinçli eylemi olarak praksisi gündeme getirmesi açısından Marxist teoriye yapılmış önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Gramsci ile aynı tarihsel dönemde yaşayan ve Marxist literatür açısından son derece önemli eserler veren Lukacs, 1923'te yayımlanan kitabı *"Tarih ve Sınıf Bilinci"*nde tıpkı Gramsci gibi determinist yaklaşıma karşı, öznelliğe vurgu yaparak Marxizmi bir praksis felsefesi olarak kavramsallaştırır.

Lukacs'a göre, Marxizmin diğer bilim anlayışından ayrıldığı temel nokta bütünlük anlayışıdır: "Marxizmi burjuva bilim ve düşüncesinden ayıran nitelik, ekonomik gerekçelerin tarihin açıklanmasında oynadığı öncel rol değil, 'bütün' anlayışı denen görüş açısıdır. Bütün kategorisi, yani bütün'ün parçalar üzerindeki her yönden belirleyici öncellik veya üstünlüğü Marx'ın Hegel'den alıp yepyeni bir bilimin temeli haline; ama özgün bir anlayışla getirdiği yöntemin özüdür. (...) Marx'taki diyalektik yöntem toplumu bir bütün olarak kavramaya yöneliktir. Burjuva bilimi, bir yanda araştırılan nesneleri ayrıştırma ve yalnızlaştırmak, öte yanda, bilimsel uzmanlaşma ve işbölümünden ileri gelen –ve özel bilimlerin yöntemleri açısından gerekli ve yararlı- soyutlamalarla ilgileniyor; bunlara ya safdil bir gerçekçilikle 'gerçeklik' yakıştırıyor ya da güya 'eleştirel' bir yaklaşımla 'bağımsızlık' tanıyor. Oysa Marxizm bu ayrışık veya özelleştirilmiş belirtileri diyalektik birer

moment düzeyine çıkarıp o düzleme yatırıyor, oraya indirgiyor." (Lukacs, 1998: 87-88)

Marxist bütünlük anlayışının terk edilmesi ise Lukacs için, hem Kantçı idealist ahlak anlayışına geri dönmek, hem de teori ve pratik birliğini gözardı etmek anlamına gelmektedir: "Toplumsal ekonomik gerçekliği irdelerken tarihsel süreci bütün olarak anlamaktan, yani Hegel-Marx yönteminden vazgeçen ve onun yerine, bilimler özelindeki tarih-dışı 'yasaları' arayan 'eleştirel' yöntemi koyan her 'Marxist' –eylem sorununu ortaya attığı anda- Kant okulunun soyut ahlakçı buyruğuna geri dönmek zorundadır. Çünkü *bütünlük* anlayışını yıkıp atmakla *teori* ile *pratiğin birlik* ve *bütünselliği* de yıkılıp atılmış olur. Oysa eylem –yani Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'inde en başa aldığı talep açısından bakarsak- *praksis özünde gerçekliğe nüfuz etmek, onu dönüştürmektir.* Gerçeği ancak bir bütün olarak anlamak ve ona o haliyle nüfuz etmek mümkündür ve nüfuz etmeyi de, ancak kendisi bir bütün olan özne becerebilir." (1998: 101)

O halde; Lukacs'a göre, bütünlük anlayışı bir yandan Marxist yöntemi burjuva biliminden ayıran bir özellikken aynı zamanda teori ile pratik arasındaki bir bütünlüğe, bir birliğe de tekabül etmektedir diyebiliriz.

Lukacs, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi diyalektik bir ilişki olarak görür ve proletaryanın sınıf bilincinin mekanik bir şekilde altyapı tarafından belirlendiği fikrini reddeder: "proletaryanın sınıf bilinci, yani süreçteki 'özne olarak' hakikatin kendisi kararlı denge durumunda olduğu gibi aynı kalmaz, mekanik yasalara göre hareket etmez. Çünkü bu bilinç diyalektik sürecin bilincidir ve bu yüzden de diyalektik bir kavramdır. Çünkü sınıf bilincinin pratik ve aktif yanı, onun hakiki özü, gerçek yüzüyle ancak ve ancak tarihsel süreç onun yürürlüğe girmesini buyurduğu, had safhadaki bir ekonomik kriz onu eyleme ittiği zaman ortaya çıkar; yoksa kapitalizmin bağrındaki sürekli ve örtülü bunalımlara paralel olarak hep kuramsal ve örtülü düzeyde kalır. (1998: 103)

Hem Gramsci hem de Lukacs sözkonusu olduğunda tüm teorik mülahazaların ötesinde şöyle bir tespit yapmak doğru gibi görünmektedir: Her ikisi de dönemlerinde egemen olan indirgemeci ve ekonomist anlayışa karşı bir mücadele vererek kendilerinden sonra gelen kuşaklara örnek olmuşlar ve Marxist teorinin zenginleşmesinde büyük bir rol oynamışlardır.

D) SONUÇ

Marx, kapitalizmi insanın özgürleşmesinin ve kendini gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel olarak görüp, aşılması gerekliliğini teorileştirmiş ve ardında Sartre'ın "çağımızın aşılamayan felsefesi" olarak nitelendirdiği devasa bir düşünsel miras bırakmıştır. Bu teorinin merkezinde ise hiç kuşkusuz ki insan vardır. Burjuva hümanist anlayışının insanı değil ama bilinçli eylemliliği ile dünyayı dönüştüren insandır bu. Marxist teoriden insanı dışlayarak, onu yapıların mutlak belirlenimi altındaki edilgen bir varlık olarak kavramsallaştırmak ve Marxizmi tarihin zorunlu yasalarını tespit ederek, geleceği şimdiden öngören bir teori olarak değerlendirmek ise "herkese ihtiyacına göre" dünyasının kurulması için verilen mücadelelerin içini boşaltmaktan başka bir anlam ifade etmeyecektir.

KAYNAKÇA

Carr, Edward Hallett, (2002), Sovyet Rusya Tarihi Bolşevik Devrimi 1917-1923, (çev. Orhan Suda) İstanbul: Metis Yayınları

Çulhaoğlu, Metin (2002) Bin Yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu, İstanbul: YGS yayınları,

Engels Friedrich, Marx Karl (1979), "Engels'ten Ernest Bloch'a Mektup", "Engels'ten Heinz Starkenburg'a Mektup", Felsefe İncelemeleri, (çev. Sevim Belli) Ankara: Sol Yayınları,

Gramsci, Antonio (2003) Hapishane Defterleri, (çev. Adnan Cemgil), İstanbul: Belge Yayınları

Hall Stuart, Lumley Bob vd., (1985) Siyaset ve İdeoloji "Gramsci", (çev. Sadun Emrealp) Ankara: Birey ve Toplum Yayınları,

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

Lenin, Vladimir İlyiç (1990) Ne Yapmalı, (çev. Muzaffer Erdost) Ankara: Sol Yayınları

Lenin, Vladimir İlyiç (1994) Devlet ve İhtilal, (çev. Kenan Somer), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları

Lukacs, György (1998) Tarih ve Sınıf Bilinci, (çev. Yılmaz Öner), İstanbul: Belge Yayınları

Lukacs, György (1998) Lenin'in Düşüncesi, (çev. Ragıp Zarakolu) İstanbul: Belge Yayınları,

Marx, Karl (1975) 1844 Felsefe Yazıları, (çev. Murat Belge) İstanbul: Payel Yayıncılık,

Marx, Karl & Friedrich Engels (1999) Alman İdeolojisi, (çev. Sevim Belli) Ankara: Sol Yayınları,

Marx, Karl (2000), Kapital, (çev. Alaattin Bilgi), Ankara: Sol Yayınları,

Savran, Sungur (1999) Lenin'i Yakmalı mı?

DİPNOT

1 Bu noktada Engels'in Starkenburg'a yazdığı bir mektupta iktisadi koşullarla ilgili yazdığı şu satırları hatırlamak bizim için faydalı olacaktır: "Siyasete, hukuka, felsefeye, dine, edebiyata ve sanata değgin gelişme vb. iktisadi gelişmeye dayanır. Ama bunların hepsi de birbirleri üzerinde ve iktisadi temel üzerinde etki yaparlar. Böyle oluşu iktisadi durumun tek etkin neden, bütün geri kalanın ise ancak edilgin bir etki olmasından dolayı değildir. tersine son tahlilde her zaman üstün gelen iktisadi zorunluluk temeli üzerinde karşılıklı etki vardır. (Engels, 1979: 194)

Althusser'in marx ve marxizm değerlendirmelerine toplubakış

Yıldız Karagöz Yeke

Bu çalışmada son elli yılın düşünürlerinden Louis Althusser'i başlıca eserleri dayanağında tanıtmayı ve birçok yerde felsefesini kendi ağzından vermeyi hedefliyoruz. Bunu yaparken eserlerinin yayınlanış sırasıyla incelemeye çalışacağız. Ele alacağımız eserler şunlardır: *Kapitali Okumak, Lenin ve Felsefe, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, John Lewis'e Cevap, Özeleştiri Öğeleri, Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi, Politika ve Tarih, Gelecek Uzun Surer.*

Batı Avrupa'da çağdaş Marxist düşüncenin önde gelen bir temsilcisi olan ve *"...Marx'ın Hegel'den yaptığı dolambacı biraz daha iyi görebilmek için biz de Spinoza'dan dolandık." (Özeleştiri Öğeleri, s.42)* diyen Althusser'e göre, felsefi çalışma geri dönüp dolanmayı gerektirir. Dolayısıyla "... Marx da bitip tükenmek bilmeyen araştırması boyunca, Hegel'den kurtulmak ve kendini kavramak için ona yeniden dönmekten; ondan ayrılmak ve kendini tanımlamak için onu yeniden bulmaktan başka..." *(a.g.e., s.42)* bir şey yapmamıştır. İşte özellikle Hegel'in nerede bittiği ve Marx'ın nerede başladığı konusunda yaptığı araştırmalarıyla ünlenmiş olan Althusser, "... Spinoza'ya cüretimizde ya da ihtiyatsızlığımızda (nasıl isterseniz) bu şekilde yer verdik. Öznel tarihimizde ve mevcut teorik ve ideolojik konjonktürde bu dolambaç kendisini bir zorunluluk olarak dayattı." *(a.g.e., s.41)* diyerek Marx'ın Hegel'den yaptığı bu zorunlu dolambaçla kendisini düşünmeye mecbur ettiğini ve Marx'ı daha iyi anlayabilmek için Spinoza'dan dolandığını ifade eder. Niçin Spinoza? "... Spinoza'nın 'tin ya da dünyayla değil de Tanrıyla' başlayan, idealizm ve 'dogmatizm'in her çeşidinden ve görüntüsünden hiçbir zaman sıyrılmayan, devrinin korkutucu bu felsefesi, hangi durumda materyalist ve eleştirel olabilirdi? Hegel'in Spinoza tarafından yapılan önceki tekrarında, bir felsefenin biçimine karşın açıklamalarından ve sessizliğinden." *(a.g.e., s.42)* Bu anlamda neden sadece Marxist olmak yerine Spinozacı olduğunu "Spinoza Hegelci diyalektiğin 'aldatmaca'sını oluşturan Özne/Erek ikilisini görmemize yardımcı oldu" *(a.g.e., s.46)* diyerek ortaya koyan Althusser şöyle devam eder:

"... Spinoza da Hegel gibi Menşe, Aşkınlık, Öte-dünya tezini bir kenara atar. Ama bir farkla (çünkü Spinozacı olumsuzlama Hegelci olumsuzlama değil-

dir) Hegelci Varlığın boşluğunda olumsuzlamanın olumsuzlaması aracılığıyla bir Telos (Telos=Erek) diyalektiği tasarlanır; tarih içinde Ereklenire ulaşan bir Telos diyalektiği: öznel, nesnel ve mutlak Tin'e; anlaşılabilirlikte mutlak mevcudiyet. O halde 'Tanrıyla başlamış olmak' (boş Varlıkla değil) Spinoza'yı her zaman Erekten korur. Erek ona içkinlikte 'yolunu açsa' bile, yine de bir aşkınlık tezi ve figürüdür. Spinoza'dan dolanmak Hegel'de kusur oluşturan radikal bir özelliği, farkıyla bize gösterdi... Spinoza'nın 'teori'si ideoloji konusundaki her yanılsamayı ve o zamanın bir numaralı ideolojisini, dini imgesel olarak tanımlayarak reddetti. Ama aynı zamanda ideolojiyi basit bir yanlış ya da yalan bir bilgisizlik saymayı da reddetti, çünkü yeryüzündeki insanların ilişkisi konusunda bedensel durumlarıyla ifade edilen o imgesellik tezini kurdu. Bu imgesellik materyalizmi, Birinci Cins Bilgi anlayışına yol açtı: bir 'bilgi'den çok başka bir şey, insanların özdeksel dünyası, yaşadıkları dünya, somut ve tarihsel varoluşlarıdır. Suistimal mi? Bir bakıma belki öyle ama Spinoza böyle de okunabilir. Gerçekten de onun kategorileri İbrani halkı, peygamberleri, dini ve siyaseti tarihinde bu şekilde korkusuzca görev üstlendiler ve buradan da Machiavelli'den sonra bir tarih teorisi ortaya atan ilk yapıttaki siyasetin dinden öncelliği şekillendi... Spinoza imgesel yanılsamanın merkezi kategorisini Özne'de radikal bir şekilde eleştirerek XIV'cü yüzyıldan beri öznenin türel ideolojisinin temelini oluşturan burjuva felsefesini kalbinden yaraladı... Spinoza bize Hegelci diyalektiği yanıltan Özne ve Erek arasındaki gizli ittifakı bulgulatmış oldu" (a.g.e., s.43-44)

Ölümünden sonra yayınlanan *Gelecek Uzun Sürer* adlı eseri genel olarak bir yaşamöyküsü şeklinde anlaşılmasına rağmen, eserin daha çok felsefesinin kökenlerini ortaya koyucu bir niteliğe sahip olduğunu görüyoruz. Şimdi felsefesinin ortaya çıkış aşamalarını kendi anlatımıyla göstermeye çalışacağız. Başlangıçta Marxist değil, bir Katolik olduğunu gördüğümüz Althusser, 1947'lere kadar bu inancına sıkı sıkıya bağlı olduğunu dile getirir. Althusser, Marxizmle tanışmasını şöyle anlatır:

"Çekinmeden söyleyebilirim ki, benim sınıf savaşımıyla ve dolayısıyla Marxizmle tanışmam büyük ölçüde Katolik Eylem hareketinin çeşitli yan örgütleri yoluyla olmuştur. Fakat, 'sosyal sorun' ve 'Kilisenin sosyal politikası' gibi kavramların ortaya atılması gibi yan yollardan, 'sosyalizme' kaçacaklar diye paniğe kapılan binlerce burjuva, hatta küçük burjuva gencini (Hıristiyan Tarımcı Gençlik'in köylü gençleri dahil) sosyalizme ısındıran tarihin bu garip ve şaşırtıcı cilvesinden daha önce de söz etmemiş miydim? Gerçekten de Kilise, yayınladığı genelgeler (encyclques) ve her kesimdeki görevlileri (aumonirs) ile kendi militanlarını birçoklarımızın tamamen habersiz olduğumuz bir "sosyal sorunun" varlığı konusunda eğitmiş oluyordu. Doğal olarak, bir kere "sosyal sorunun" varlığı ve Kilisenin bunun için önerdiği çarelerin gülünçlüğü kabul edilince, Katolik Kilisesinin Allahlık formüllerinin "ardında" neler olduğunu gidip görmek ve Marxizme katılmak, tabii ardından da komünist partisine girmek!- için fazla bir şey gerekmiyordu". (Gelecek Uzun Sürer, s.220)

Marxizmi benimsemesinde Montesquieu ve Rousseau* üstüne çalışmalarının çok önemli bir yere sahip olduğu üzerinde duran Althusser, "kısacası, ben Marxizmi...kişisel geçmişten, bütün bu okuduklarımdan ve çağrışımlardan yola çıkarak kendi malım gibi benimsedim ve onun üstüne, elbette kendi yordamımca, düşünmeye koyuldum; şimdi görüyorum ki bu yordam tam tamına Marx'ınkine uygun değilmiş. Gene görüyorum ki ben Marx'ın çoğu kez oldukça kapalı ve

çelişkili, hatta bazı önemli noktalarda eksikli olan kuramsal metinlerini kendi içlerinde ve hepimiz için anlaşılır kılmaya kalkışmaktan başka bir şey yapmamışım." (*Gelecek Uzun Sürer,* s. 237) der.

Geç-kapitalizm döneminin Marxist bir filozofu olarak Althusser, ilk önemli yapıtlarını 1960'lı yıllarda vermiş, ancak daha sonra ve büyük ölçüde de Quarter Latin Praksisi'nin* etkileri altında kalarak, 1960'ların sonunda gerek bazı kuramsal tartışmaların zorlaması ve gerekse politik alandaki gelişmelerin etkisiyle tezlerinin önemlice bir bölümünü geri almıştır. Özellikle Althusser'in ilk dönem eserleri olan 1960'larda yazdığı *Marx İçin* ve *Kapitali Okumak (*Althusser'in Gelecek Uzun Sürer adlı kitabında *(s.223)*, Piere Macherey, Etienne Balibar, François Regnault, Duroux, Miller, Rancier'ın vb. işin içinde olduğunu söylediği grubun ortak seminerlerinden oluşur ve ilk basılışı 1965'tir) adlı eserlerinde, Fransız Komünist Parti ve dünyadaki Komünist hareketin savunduğu hümanizm, yabacılaşma gibi kavramlar ve Sovyetler Birliği Komünist Partisinin Yirminci Kongresi, Kuruşçev'in Stalin eleştirisi bu grup tarafından eleştiriliyor. Bu iki önemli eserdeki savlarını tekrar gözden geçirmek gerekliliğini duyan Althusser, *Lenin ve Felsefe, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* ve *John Lewis'e Cevap* adında üç kitapçık yayınlar. Ancak bu savların gözden geçirilmesinin gerekliliğini en açık şekilde *Özeleştiri Öğeleri* adlı kitapta dile getirir.

John Lewis'e Cevap adlı eserinde, "... 'Stalinci' sapmanın 'kişiye tapma' ile yapılacak resmi eleştirisini ve onun bu konjonktür içinde varacağı kaçınılmaz ideolojik etkileri görmek için uzun süre beklememizin gereği yoktu." *(a.g.e., s.58)* diyen Althusser, Marxizmin sağa kaymasından duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirir:

"Yirminci Kongreden sonra, her yerde olduğu gibi Maxist ve Komünist aydınlar arasında da açıktan açığa sağcı bir dalga yayılmaya başladı, hem de yalnız kapitalist ülkelerde değil: Sosyalist ülkelerde de. Elbette sosyalist ülkeler aydınları ile Batı Marxistlerini toptan bir hamurun içerisine katmak sözkonusu değildir -hele hele Praglı yoldaşlarımızın 'insan yüzlü sosyalizminin' kitle halindeki siyasal protestoları ile Garaudy'nin ya da herhangi birinin 'tümsel hümanizm'lerini yan yana koyamayız. Orada kelime seçme hakkı yoktu (kelimeler aynı anlamda değildi), yol seçme hakkı da yoktu. Ama burada! Sosyal demokratların ve dincilerin tekelinde bulunan (dincilerin bu konularda neredeyse garantiye bağlanmıştı tekelleri) bir sömürüye, Marx'ın gençlik yazılarının sömürüsüne girdiler, içerisinden bir insan ideolojisi çıkarttılar, bir özgürlük, yabancılaşma ve aşkınlık v.b. ideolojisi çıkarttılar -bu nosyonların sisteminin idealist mi, maddeci mi, bu ideoloji bir küçük burjuva ideolojisi mi yoksa proleter ideolojisi mi, bunu bile düşünmediler. J. Lewis'in 'ortodoksluk' dediği şey, bunun içinde hemen hemen boğuldu. Hayır, Stalin 'düşüncesi' değil boğulan, o bu şamatanın uzağında kendi temelleri ve kendi çizgisi üzerinde, kılına dokunulmadan devam etti, devam ediyor -su altında kalan yalnızca Marx'ın ve Lenin'in teorisiydi." (a.g.e., s.58)

Althusser, işte böyle konjonktürde ortalığı tehdit ettiğini söylediği bu bulaşıcı hastalığa karşı elinde bulundurduğu araçlarla bazı düşünceleri eleştirmeye koyulur ki, bu eleştiri Marxist epistemoloji açıklamasına ve Hegelci terimlerle uygulanan maddeci diyalektiğin yadsınmasına dayandırılır. Başlangıçta bu savaşı yapan kalabalık bir grubun olmadığına işaret eden ve "... *J. Lewis'in hakkı var: 'Çölde konuşuyorduk', ya da kimilerinin çöl sandığı yerde. Ama bu tür çöllere karşı uyanık olmalı: Daha doğrusu, ondan korkmamasını bilmeli. Gerçekte ...*

Komünistler hiçbir zaman yalnız değildirler." (a.g.e., s.59) diyen Althusser, yeniden Marxist olmak, onu kendi özgüllüğü içerisinde anlamak için karşılaştığı bu sorunların ya da kendi deyimiyle *çöllerin,* temelde komünist Partinin örgütlenmesi içerisinde ve aynı zamanda da teori ile politika arasındaki özgül etkileşim sürecinde olduğunun farkına varmıştı. O halde yapılacak şey şudur:

"İşte o zaman, Marxist teoriyi bir 'insan felsefesi', Marxizmi teorik hümanizm olarak gösteren sağ idealistlere karşı; Marxist bilim ve felsefenin alttan alta, pozitivist (olgusu) ya da sübjektivist (öznelci) bir anlam karışıklığına sürüklenmesine karşı; sağın ve solun izafiyetçi (görecelikçi) oportünist historisizmine karşı; maddeci diyalektiğin evrimci bir indirgemeyle 'Hegelci" diyalektiğe kaydırılmasına karşı; ve genel olarak burjuva ve küçük burjuva konumlarına karşı her şeyi, patavatsızlıklara, yanlışlıklara düşmeyi bile göze alarak, ne olursa olsun deyip birkaç can alıcı fikri savunmaya kalkıştım, kalkıştık ki bu fikirlerin tümü bir tek fikirde özetlenebilir. Bu Marx'ın burjuva ve küçük burjuva ideolojisi karşısındaki radikal özgüllüğü ve aynı zamanda hem politik hem de teorik nitelikte olan devrimci yeniliğidir; o Komünist olmak ve tarih bilimini kurmak için bu ideoloji ile bağlarını koparmak zorunda idi, bugün bizler de Marxist olmak, Marxist kalmak ve yeniden Marxist olmak için bu ideoloji ile bağlarımızı koparmak zorundayız." (a.g.e., s.59)

Marxizmin kendi içerisinde dönüştürülmesi gerektiğine inanan Althusser, aslında yapmak istediğinin ne olduğunu şöyle ifade eder:

"1967'de 'Kapitali' Okumanın İtalyanca basımında, bu yapıtların hatalı bir eğilimin etkisinde kaldıklarını kabul ettim. Bu yanlışın varlığını belirttim ve ona bir isim verdim: teorisizm. Bugün ise bu yanlışın ayırt edici 'nesne'sine, başlıca biçimlerini ve yankılarının getirdiği sonuçları açıklığa kavuşturarak daha da ileriye gidebileceğim inancındayım...Eklemem gerekir ki: Burada bir yanlıştan ziyade bir sapmadan sözetmek gerekiyor Teorisist sapma."(Özeleştiri Öğeleri, s.9) Burjuva ideolojisinin gerçek tehditlerine karşı Marxizmin savunusunu yapmak isteyen Althusser için öncelikle "...onun devrimci yeniliğini göstermek ayrıca Marksizmin burjuva ideolojisiyle uzlaşmaz olduğunu ve onun ancak burjuva ideolojisinden sürekli ve köklü bir kopmayla ve yine bu ideolojinin saldırılarına karşı yürüttüğü kesintisiz bir mücadeleyle Marx'ta ve işçi sınıfı hareketinde gelişeceğini 'kanıtlamak' gerekiyordu."(*Özeleştiri Öğeleri*, s.9-*10*)

Bu bağlamda Althusser, Marxizmin bir sapması olarak gördüğü, Lenin tarafından açığa vurulduğu İkinci Enternasyonal tarihinin de tanık olduğunu söylediği ekonomik indirgemeci yaklaşımı eleştirir. Çünkü, ona göre, burjuva ideolojisi, temelde ekonomisttir. Özünde ekonomizm/hümanizm ikilisi ile kurulmuştur. Bunlar her iki terimin de birbirlerini tam anlamıyla tamamladığı, organik ve aynı maddeden oluşan bir çifttirler, ve bu çiftler kapitalist ideoloji üzerinde kendiliğinden doğarlar. İşte kendi deyimiyle, saldırı da hedef aldığı hem teorik hümanizm, hem de Hegelcilik ve evrimcilik biçimlerinden geçerek meydana gelen ekonomizmdir. O'na göre, bu çiftin doğum yeri, Kapitalist üretim ve sömürü tarzıdır. Bu hümanizm ve ekonomizmi birbirine bağlayan ve bir çift olmasını sağlayan ise *Burjuva Hukuku*dur. Başka bir deyişle, bu çift burjuva pratikleri, burjuva hukukunun adli pratikleri ve kapitalist ideoloji temelleri üzerinde kendiliğinden doğarlar. (*John Lewis'e Cevap, s.59-61)* Althusser'e göre, "... şu da bir gerçektir ki, ekonomizmin zorunlu organik tersi, 'örtüsü', kaçamak yeri ve 'onur noktası' burjuva *Hukukunun* ve bu hukukun işleyişi için maddi olarak vazgeçilmez olan adli ideolojinin kategorilerinde

bulurlar: örneğin kişi özgürlüğünde; yani ilke olarak, kendi kendisini serbestçe kullanmak, kendi kendisini, iradesini ve gövdesini (proleter: Kendini satmakta 'özgür' kişi!) ve öbür mallarını...-üretim araçları mülkiyetini." *(a.g.e., s.61-62)*

Öyleyse "Denilecek ki: Ya bu ideolojik burjuva çifti Marksizmin içerisine girer de 'savaşı kendi alanında değil, revizyonizm olarak genel Marksizm alanında sürdürür' se (Lenin), ne olacak? Eskiden ne ise yine o olarak kalır. Bir *Burjuva* görüşü, ama bu kez Marksizmin içinde çalışan bir burjuva görüşü. Pek şaşılacak bir şeydir ama, tüm işçi hareketleri tarihi ve Lenin'in tezleri tanıktır. Marksizmin kendisi bile bazı durumlarda, *burjuva görüş açısına* göre düşünülmüş, öyle kullanılmış, hatta öyle uygulanmıştır. Hem yalnız Marksizmi bir burjuva sosyoloji kürsüsü dersine indirgeyen ve hiçbir zaman egemen 'ideolojinin memurlarından' başka bir şey olmamış olan 'Kürsü Marksistleri' tarafından değil-işçi hareketinin fraksiyonları ve bu fraksiyonların yöneticileri tarafından da" *(John Lewis'e Cevap, s.62)* kullanıldığına işaret eden Althusser'in özellikle Lyssenko olayını da inceledikten sonra *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı eserinde incelediği tezlerin, Marxist teoriye yaptığı büyük bir katkı olduğunu söylemek sanırız yanlış olmayacaktır. Çünkü, burada Marxistlerin, ihmal ettikleri bir konuyu - ideolojide, sınıf mücadelesi meselesinin ihmal edilmemesi gereken çok önemli bir alanı olduğunu dile getirir. Çünkü bu ihmal çok büyük acıların yaşanmasına neden olmuştur. Bu eserde Sovyetler Birliği'nin sosyalizmin kuruluşundaki yetersizliği, eksiklikleri dile getirilmiştir. Ayrıca burada ideoloji, Althusser tarafından maddi bir pratik olarak ele alınarak savunusu yapılmış ve Marxizmin sınıf mücadelesinin ve Kapitalin devrimci bir teori olmaktan çıkıp nasıl kapitalizmin ekonomi-politik teorisine dönüştüğü gösterilmiştir.

Onu bu konudaki düşüncelerine bakacak olursak: Althusser, 'ideolojinin tarihi yoktur' diyerek bu tarih dışı ideolojinin yetkin bir incelemesini yaptığı *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı eserinde ideolojiyi, her zaman yapılageldiği şekliyle, 'bir insanın ya da toplumsal grubun zihninde egemen olan fikirler ve tasarımlar sistemidir' diye tanımını ortaya koyduktan sonra şöyle der:

"Alman İdeolojisi'nde, bu formül açıkça pozitivist bir bağlamda yer alır. İdeoloji (Alman İdeoloji'sinde) katıksız yanılsama, katıksız rüya, yani hiçlik olarak tasarlanmıştır. Tüm gerçekliği kendinin dışındadır. Demek ki bu eserde ideolojinin statüsü tümüyle, Freud'dan önceki yazarların rüya teorisinin statüsüne benzer hayali bir yapı olarak düşünülmüştür. Bu yazarlara göre rüya, keyfi bir düzenleme ve sıra içinde, kimi zaman 'tersine çevrilmiş', kısacası 'karmakarışık' bir biçimde sunulmuş 'günden arta kalanların' tümüyle hayali, yani bomboş sonucuydu. Onlara göre rüya, biricik pozitif ve anlamlı gerçekliğin, günün artıklarının gözler kapalıyken keyfi olan birleştirilmesiyle kurulmuş boş (anlamsız) ve değersiz bir hayali varlıktır. Alman İdeolojisi'nde felsefe ve ideolojinin statüsü tamamı tamamına budur." (İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları s.48-49)

Bu bağlamda "... ideoloji Marx için, biricik anlamlı ve pozitif gerçekliğin, varoluşlarının maddi olarak üreten, maddi, somut bireylerin somut tarihinin gerçekliğinin 'günden arta kalanlarıyla' kurulmuş, anlamsız ve yararsız, katıksız bir rüya, hayali bir 'birleştirme' dir. Bunun için Alman İdeolojisi'nde ideolojinin tarihi yoktur. Çünkü tarihi kendi dışında, varolan tek tarihin, somut bireylerin tarihinin bulunduğu yerdedir." *(a.g.e., s.49)* Althusser'e göre, ideolojinin varoluşu maddidir. İdeolojiyi oluşturur gibi görünen *tasarım* ya da *fikirler* ideal, manevi değil, fakat maddi bir varoluştur. Bir ideoloji her zaman hem bir aygıtta, hem de (aygı-

tın) pratiğinde veya pratiklerinde varolması dolayısıyladır ki, bu varoluş maddidir.

Öyleyse, pratiklerin içine dahil edilmiş eylemlerden sözetmek gerekmektedir. Bu herhangi bir bireyi, başka bir deyişle tek bir özneyi ele almak söz konusu olduğunda, bu öznenin fikirlerinin kaynaklandığı maddi ideolojik aygıtça tanımlanan maddi ayin kurallarıyla düzenlenmiş maddi pratiklerde yer alan kendi maddi eylemleri olduğunu söylemek anlamına gelir. *(a.g.e., s.55-59)* İdeolojinin maddi pratik şeklinde yapılan bu tanıtmanın kendisine, yine de -özne, vicdan, bilinç, inanç, eylemler gibi- bazı kavramların hâlâ muhafaza edildiğini gösterdiğini söyleyen Althusser, "Bu bölümden, ana terimi, son-sözü-söyleyen, her şeyin bağlı olduğu terimi çekip alıyoruz: Özne nosyonu." *(a.g.e., s.59)* der.

İdeolojinin bireyleri özne diye adlandırdığını söyleyen Althusser'e göre "...Özne aracılığıyla ve özneler için olmayan ideoloji yoktur. Bundan şunu anlayalım: Ancak somut özneler için ideoloji vardır ve ideolojinin bu gerçekleşmesi ancak özne aracılığıyla mümkün olabilir: Yani, özne kategorisi ve işleyişi tarafından mümkün kılınır...Bununla demek istediğimiz, özne kategorisi bütün ideolojinin Kurucu Kategorisidir...Şunu diyoruz: Özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisidir. Fakat aynı zamanda ve hemen ekliyoruz, özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisiyse bu, her ideolojinin (her ideolojiyi tanımlayan) işlevinin somut bireyleri özne haline getirmek olmasındandır." *(a.g.e., s.60-61)*

Ona göre, bir toplumsal formasyonda varolan ideolojiler ancak sınıflar, yani sınıf mücadelesi açısından anlaşılabilir. Bu anlamda teorik ve siyasal sonuçların önemli olduğuna işaret eden Althusser'e göre, "İşte bu fikir: Marx'ın temellerini attığı bilimin (tarihi maddecilik) ve Marx'ın (yolunu) açtığı felsefenin (diyalektik maddecilik) yüreği ve merkezi sınıf mücadelesidir... Demek ki sınıf mücadelesi, yalnızca Marxist-Leninist işçi sınıfı hareketinin siyasal pratiğinde değil, fakat aynı zamanda teoride de, Marksist felsefe ve bilim de 'son-sözü söyleyen halka'dır." *(a.g.e., s.77)* Kapital'i anlamak için demek ki yeniden-üretim bakış açısına yükselmek gerekiyor diyen Althusser'e göre, işte ancak bu şekilde "...okunursa Kapital, kapitalizmin 'ekonomi politiği'nin bir teorisi olmaktan çıkar, ücretli emek-gücünün sömürüsü üzerine kurulu bir üretim tarzının ideolojik, siyasal, hukuki, maddi biçimlerinin teorisi -devrimci bir teori- olur" *(a.g.e., s.81-82)*

Althusser'e göre, toplumsal formasyonların yeniden-üretim süreci ve devrimci dönüşümü olarak tarih, kendi öznesi olan bir kökene, bir öze ya da bir nedene indirgenerek açıklanamaz. Halbuki, klasik idealizmde, tarihin *Öznesi ve Ereği*, açıkça önerilmiş, Özgürlük Kategorisi altında insandır. Başka bir deyişle, tarihin başlangıcı, nedeni ve ereği, insanın özüdür. İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, kendilerinin seçtikleri özel durumlar içinde değil, fakat geçmişlerinden gelen ve hazır buldukları doğrudan ve verili durumlar içinde yaparlar. İşte tarih, bu anlamda *öznesiz ve ereksiz* bir süreçtir. Öyleyse, insanların özne olarak eylemde bulundukları *verili* durumlar, sınıf kavgasının ürünüdürler. Bu bağlamda tarihin, felsefedeki anlamıyla bir öznesinden değil, bir motoru olduğundan söz etmek zorunludur. Bu motor sınıf kavgasıdır. *(John Lewis'e Cevap, s.73-80)*

Denilebilir ki, 1970'li yıllarda Komünist Partilerin *proleterya dikatatörlüğü* anlayışından uzaklaşmalarını görmek Althusser'in, Marxizmin özünü yeniden kurmak gerekliliğine olan inancını biraz daha körüklemiş, Marxizmi anlamak için, her şeyden önce '*Kapital*'i okumak ve incelemek zorunludur' gibi bir görüşe varmasına neden olmuştur. Çünkü, eğer Marxist teoriyi, önünde ciddi bir tehlike olan burjuva ve küçük burjuva yorumlara öncelikle ekonomizm ve hümanizme karşı

savunmak için, proleter militanların çok önceden anladıkları şekliyle Marxist teorinin devrimci niteliğini bilimsel ve felsefi nitelikleri ile gerçekten anlamak için ve son olarak Marxist teoriyi geliştirmek ve günümüzde başka ülkelerdeki sınıf çatışmalarını anlayabilmemize yardımcı olacak bilimsel kavramlar bulmak için, *Kapital*'in ciddiyetle okunması gereklidir. *(Lenin ve Felsefe, s.29)*

Bu anlamda "Althusser *Kapital* ile ilişkisini, onun, kendi nesnesiyle ilişkisi sorunsalına yaslama eğilimindedir. Bu ise, bir yanda nesne ve söylem soruları, öte yanda hem Klasik İktisat, hem de Erken Çalışmalar'ın nesneleri ile *Kapital*'in nesnesi arasındaki ilişkiler sorularını üretmektedir. Bu soruların formüle edilişinde, Logos'un sunulmayan sorularının yanıtlanmasında ve bizatihi 'okuma'nın neliğinin sorgulanmasından Althusser'in Marx, Nietzsche ve Freud'a özgül borçluluğunu teslim etmesi anlamlıdır: Böylelikle o bizlere, belirtik antihistorisizminin, antihümanizminin ve antipsikolojizminin örtük kaynaklarını imlemektedir. Bütün bu geçişlerde ve semptomatik okumalarda, özgül bir diyalektik işbaşındadır ve bunun görevi en azından ikilidir: Görünülemeyenin görünülebilenden okunması ve görüntü dışı ile görüntünün, (artık tam da eskisi gibi kalamayan) görüntü içindeki özdeşliğinin saptanması." *(Kapitali Okumak, Celal A. Kanat'ın Sunuşu, s.10-11)*

Althusser'e göre, masum okuma diye bir şey yoktur. O halde ne tür bir okumadan suçlu olduğunuzu da söylemek gerekir. Çünkü, "Bizler hep felsefeciyiz. Kapital'i ekonomistler, tarihçiler ya da filologlar gibi okumadık. Kapital'e, ne onun ekonomik ya da tarihsel içeriği, ne de, salt iç 'mantığı' konusunda sorular sorduk. Kapital'i felsefeciler gibi okuduk ve bu yüzden de, ona yarımlı bir soru sorduk. Dosdoğru konuya girersek, şunu teslim etmemiz gerekiyor: Ona, onun kendi nesnesiyle ilişkisi sorusunun, dolayısıyla hem onun nesnesinin özgüllüğü sorusunu, hem de, bu nesneyle ilişkisinin özgüllüğü sorusunu, eşd. bu nesneyi ele almak için devreye sokulacak söylem türünün niteliği sorusunu, bilimsel söylem sorusunu sorduk." *(Kapitali Okumak, s.30)* Dolayısıyla da buna göre, "*Kapital*'i felsefeciler gibi okumak ise, kesinlikle, özgül bir söylemin özgül nesnesini ve bu söylem ile onun nesnesi arasındaki özgül ilişkililiği sormaktır." *(Kapitali Okumak, s.31)*

Bu yüzden diyebiliriz ki, Althusser'in düşünce dünyasındaki önemli bir başka dönüşümünü gördüğümüz *Lenin ve Felsefe* adlı eserinde o felsefe üzerine düşünür, felsefe ve bilim ayrımı yapar, ayrıca felsefe ve politika üzerine düşüncelerini açıklar. "1948'de 30'umdayken, felsefe öğretmeni oldum ve Parti'ye girdim. Felsefe bir meraktı benim için; onu uğraş edinme çabasındaydım. Politikaysa bir tutkuydu, militan olmaya çalışıyordum" (*Lenin ve Felsefe, s.19)* diyen Althusser'in sözlerinin devamındaysa, felsefeyi niçin politikanın peşine taktığı şeklindeki bir sorunun cevabını bulmaktayız. O şöyle devam eder:

"Bütün ideolojik 'bilgi' aldatmacalarına karşı ve bilimsel bilgiden yana bir kimse olarak, maddecilik ve onun eleştirel işlevi oldu bende felsefe merakını uyandıran. Mitlerin, yalanların yalnızca ahlak açısından kötülenmesi yerine, bunun akıl yoluyla, kurallarla eleştirilmesini istiyordum. Politika tutkum, emekçi sınıfın sosyalizm için verdiği savaştaki devrimci içgüdüsü, anlayışı, gözü pekliği ve yiğitliğinden esinlendi. Savaş, uzun yıllar süren tutsaklık, beni işçilerle, köylülerle canlı bir ilişki kurmaya yöneltti, militanlarla tanışmamı sağladı. Politikaydı her şeyi belirleyen. Ama genel anlamdaki politika değil, Marxist-Leninist politika.

İlk bunu öğrenmem, bunu anlamam gerekiyordu. Bu her zaman bir aydın için son derece güç bir sorundur. Bildiğiniz nedenlerle ('kişiyi putlaştırmanın' so-

nuçları, 20. Kongre, Uluslararası Devrimci Hareketin geçirdiği bunalım), karşımdaki sorun '50' '60'lardaki kadar güçtü. Daha da önemlisi, çağdaş 'hümanist' ideolojinin yayılmasına ve burjuva ideolojisinin Marksist ideolojiye yönelttiği öteki saldırılara karşı koymak kolay değildi.

Bir ara Marksist-Leninist politikayı biraz daha iyi anlamaya başlayınca, felsefeye karşı bir tutku da uyanmaya başladı. Çünkü artık Marx'ın, Lenin'in ve Gramsci'nin büyük tezini, yani felsefenin temelde politik olduğunu anlıyordum." (Lenin ve Felsefe, s.19-20)

Şunu hatırlatmalıyız, özellikle de Engels'in *Anti-Dühring ve Doğanın Diyalektiği* 'ndeki yazdıklarının da etkisiyle Marxizmin felsefeden uzak bir bilim olduğu yani, bir pozitivizm ve bu anlamda bir sapma olduğu konusunda eleştiriler vardır. Ancak böyle bir yaklaşımın gerçeklikten yoksun olduğunu *Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe* (Lenin ve Felsefe adlı kitabı oluşturan üç yazıdan biridir) adlı yazısında; "Marksist-Leninist felsefe hem bir bilimi (tarihi maddecilik) hem de bir felsefeyi (diyalektik maddecilik) içerir. Marksist-Leninist felsefe, bu yüzden, proleteryanın sınıf kavgasında onsuz edemeyeceği iki teorik silahtan biridir. Militanlar teorinin (bilimin ve felsefenin) ilkelerini özümleyip kullanmalıdırlar. Devrim, teorinin savunmasına, gelişmesine yardım edecek hem bilim adamı (tarihi maddecilik) hem de filozof olan (diyalektik maddecilik) militanlara ihtiyaç duyuyor." *(Lenin ve Felsefe -Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe-, s.23)* diyerek Marksizmin bir pozitivizm olmadığını ortaya koymaktadır.

Her ne kadar eleştirilse de, bilimle felsefe ayrımı Marx ve Engels'den bu yana büyük işçi önderleri tarafından yalnızca teorik nedenlerle değil, daha çok politik nedenlerle savunulmuştur. Althusser'e göre, Marxist teoriyi oluşturan ve karşılıklı bir ilişkide olan bilim ve felsefe yönlerinden herhangi biri bastırıldığında mutlaka bir sapmayla sonuçlanır. Öyle ki, "... Marksist akımın tarihine bakıldığında, bu ayrımı hasıraltı edip aşırı şematizme düşmek sağ ya da sol sapma anlamına gelmiştir. Sağ sapma felsefeyi hasıraltı eder; geriye sadece bilim kalır (tıpkı pozitivizmde olduğu gibi). Sol sapma ise, bilimi hasıraltı eder; geriye sadece felsefe kalır (yani öznelcilik). 'Bu kuralın dışında tutumlar' da vardır (bu tutumlar 'yer değiştirebilirler') ama bunlar da kuralı 'bozmaz'". *(Lenin ve Felsefe -a.g.e.-, s.23)*

Marksist felsefeyi geliştirmenin hem teorik hem de politik anlamda acil bir sorun olduğuna işaret eden Althusser'e göre, Marxist teorinin felsefeden kopuk olduğunun düşünülmesine neden olan, felsefenin hep bilimin arkasından gelmiş olduğu gerçeğidir. Halbuki, Marxist teori (bilimi ve felsefesi) tarihte daha önce görülmemiş bir devrimi temsil eder. Bu anlamda Marx, yeni bir bilimin, tarih biliminin temellerini atmıştır. Ondan önce, iki kıta bilimsel bilgiye açıktı. İlk kıtayı Yunanlılar, ikinci kıtayı Galileo, bilimsel bilgiye üçüncü Tarih kıtasını ise, Marx buldu. Bu yeni kıta felsefede bir devrime yol açtı. Çünkü, felsefenin her zaman bilimlere bağlı olması bir kuraldır. *(Lenin ve Felsefe –a.g.e.-, s.24)* Öyleyse denilebilir ki, "Felsefenin doğuşu (Platon'la) matematik'in oluşumuyla gerçekleşmiş, fizikin gelişimiyle bir dönüşüm yapmıştır. Marx'ın tarih bilimini bulmasıyla da devrimci kimliğini kazanmıştır. Bu devrimin adı diyalektik maddeciliktir" *(Lenin ve Felsefe –a.g.e.-, s.24)*. Ancak Althusser'e göre, çağımızın en büyük buluşu olan Marx'ın bilimsel, devrimci buluşunun kapsamını, önemini kavramaktan yoksun olanlar sadece proleter militanlar değil, çağımızın büyük teorik kepazeliği olarak gördüğü, insani bilimleri ve felsefeyi kendilerine uğraş edinmiş olan aydınlar da bu buluşun kapsamını kavrayamamışlar, çarpıtmış, aşağılamış ve yadsımışlar-

dır. Felsefede de aynı kepazelik söz konusudur. Felsefeyi uğraş edinmiş olan pek az düşünür dışındaki diğerleri ise her zaman Marx'tan, ona saldırmak, onu suçlamak ya da revizyondan geçirmek için söz ederler. Stalin'e teorik bir eleştiri yöneltmek adına burjuvazinin hümanist düşüncesine başvuranları hedef alan Althusser'e göre, asıl kepazelik birtakım Marxist düşünürlerin 'dogmatizme karşı olmak' adına bu hastalığa yakalanmaları ve diyalektik maddeciliği savunan Lenin ve Engels'i felsefe açısından değersiz saymalarıdır. Çünkü, burjuva ideolojisi iktidardadır. *(Lenin ve Felsefe –a.g.e.-, s.25)*

Bu bağlamda, "Felsefenin en önemli işlevi, ideolojilerin ideolojikliği ile bilimlerin bilimselliği arasında bir çizgi çekmektir." *(Özeleştiri Öğeleri, s.33)* Asıl yapmak istediği yapısalcı bir okumadan çok, sonradan özeleştirisine kattığı *teorisizm yapmak*, başka bir deyişle: ekonomik, politik ve ideolojik pratiklerin yanında bir de *pratikte teori eklemek* olduğunu söyleyebileceğimiz Althusser'e göre, felsefe her şeyden önce pratiktir. Çünkü "... felsefe resimlendirilmez, hazır alınıp uygulanmaz. O işler. Ancak yaparak öğrenilir, zira o ancak pratik içinde varolur." *(Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi, s.40)* Dolayısıyla da, "Bilimsel (ya da bilim adamlarının ideolojisi) ideoloji bilimsel pratikle yek vücuttur. Bu, bilimsel pratiğin 'kendiliğinden' ideolojisidir." *(a.g.e., s.40)* diyen Althusser'e göre, "Kendiliğinden bilimsel ideoloji: bilim adamlarının kendi pratikleriyle olan ilişkileri üzerindeki düşünceleri. Burada da, felsefe, bilim adamlarının yerine geçmiyor, uygun (juste) bir çizginin çizilebileceği yolu açmak için müdahale ediyor." *(a.g.e., s.40)* Felsefe ile insan bilimleri arasındaki ilişkileri dikkate alarak, psikanaliz ve bir ölçüde dilbilim vs. dışında bütün insan bilimleri için geçerli olan bir tez ileri süren Althusser için, "... felsefe, insan bilimlerinde eksik olan bir temelin yerine geçecek bir ideolojik yedektir." *(a.g.e., s.44)* O halde Althusser'e göre, "... insan bilimleri bazı felsefeleri ya da onlar için felsefenin yerini tutan başka disiplinleri (örneğin, dilbilim ve psikanaliz giderek semiyoloji için, edebiyat tarihi için vb. felsefe işi görmektedir) sömürürler, çünkü onlar bizatihi egemen ideolojiyi kendilerinde gerçekleştirmektedirler. Bu kovalamacada, eğer görülmek istenirse, bir şeyler eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan bilimlerinin isimlerini hak edebilmeleri için eksik olan şey: teorik temel." *(a.g.e., s.52)* Öyleyse felsefenin tüm bu insan bilimleri, ideolojiler içerisindeki işleyişi nasıl olacaktır? Şeklindeki bir soruya yanıtı şöyle olacaktır:

"'Felsefe maddeye (oto tamircisi) ya da canlı bir cisme (cerrah) ya da sınıf mücadelesine değil, fakat teoriye müdahale ederek işliyor: Aletlerle ya da bir bisturi ile ya da yığınları örgütleme ve yönetme tedbirleri ile değil, fakat alula olarak ayarlanmış ve uygun teorik önermeler (tezler) ileri sürerek. Teoriye yapılan bu müdahale teorik sonuçlar (yeni felsefi müdahaleler gerektiren yeni sorular sorulması) ve söz konusu 'fikirler' arasındaki güç ilişkileri üzerinde pratik sonuçlar doğurmaktadır.

Felsefe belirli bir gerçekliğe müdahalede bulunmaktadır: (teori)... Felsefe, bilimlerin, teorik ideolojilerin ve bizzat felsefenin de içinde yer aldığı farklılaşmamış gerçekliğe müdahalede bulunmaktadır. Teorik ideolojiler nedir? Geçici bir tanım verelim; bunlar, son kertede, tanınamaz şekiller altında da olsa, pratik ideolojilerin teorideki değişik biçimleridir." (a.g.e., s. 67)

Denebilir ki "felsefenin bilimlerle olan ilişkisi, felsefenin özgül belirlenimini oluşturur... Bilimlerle olan ilişkisi dışında felsefe varolmayacaktır." *(a.g.e., s.70)* Buna göre, Marxist bilim ve felsefeyi gereken titizlikle geliştirmek ve bunları dev-

rimci sınıf kavgası pratiğinin gerektirdiği yerlere, bulgulara bağlamak gerekir diye düşünen Althusser, felsefe ile ideoloji arasındaki ilişkiyi de şöyle dile getirir: "Felsefe, teoriye, bir yer açılır açılmaz, bir bilim (dar anlamıyla) oluşur oluşmaz ortaya çıkar. Bilimler olmadan felsefe olmaz, olsa olsa dünya görüşleri olur. Savaşın hedefi, savaş alanındaki çatışmanın hedefinden ayrı görülmelidir. Felsefedeki savaşın son hedefi dünya görüşlerindeki iki büyük eğilimin (maddeci ve idealist) birbirine üstünlük sağlamasıdır. Bu çatışmada asıl savaş alanı bilimsel bilgidir. Bilimsel bilgiden yana olanla karşı olanının savaşıdır bu. Dolayısıyla ilk savaş bilimsel bilgi ile ideolojik bilgi arasındaki sınırdadır. Bilim için çalışan maddeci felsefelerle bilimi sömüren idealist felsefeler bu sınırda sınıf çatışmasının bir kesimidir. Geçmişte hep idealizm maddecilik üzerine baskı kuruyordu." *(Lenin ve Felsefe -Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe-, s.29-30)*

Bu dengenin bugün tersine döndüğünü söyleyen Althusser'e göre, "... artık felsefede maddecilik idealizm üzerinde baskı kuruyor ve eğer politik koşullar elverirse, dünya görüşleri arasındaki bu üstünlük kurma savaşı, bu sınıf savaşı sürüp gidebilir. Marksist-Leninist felsefe, teorinin ana halkasıdır bugün. Marksist-Leninist felsefe ya da diyalektik maddecilik proletaryanın teorideki temsilcisidir. Marksist teoriyle işçi hareketi'nin birliğinde... felsefe, Marx'ın deyişiyle 'dünyayı anlamak' biter artık. 'Dünyayı değiştirmek' için, devrim için bir silah olur." *(a.g.e., s.28)*

Bütün bunlardan sonra, o halde artık onsuz edilmez olduğu görülen felsefenin, Marxist teorinin içinde alacağı özgül biçim ne olacaktır? sorusunu Althusser, "Felsefe halkın teorideki sınıf kavgasıdır" *(a.g.e., s.30)* diyerek cevaplandırır. Ancak bilimlerdeki gibi bir nesneye sahip olmayan ve bu bağlamda tarihten yoksun bir ideoloji olan felsefeye bu kavga nereden gelir?

Her şeyden önce, idealist (burjuva) ve maddeci (proleter) dünya görüşleri, *teori* alanına felsefe yoluyla yansır diyen Althusser'e göre, felsefe teorideki sınıf kavgasını temsil eder. İşte Kant'ın deyişiyle, felsefenin *Kampf* yani bir kavga alanı, başka bir ifadeyle politik, yani bir sınıf kavgası olması bu yüzdendir. Bundan dolayı teoriyi anlamak zorunludur. Ama bununla birlikte tarihi yapan kitleleri de aynı ölçüde anlamak zorunludur. Öyleyse, teorik pratiğin (yani bilim ve felsefenin) ve sınıf kavgasının devrimci pratiğinin kitleler ile yakın ilişkide olduğunu öğreten Marxist teori içerisinde felsefi pratiğin en temel görevi, Lenin'in ifadesiyle, doğru fikirle yanlış fikirleri *bir çizgiyle ayırmak* olacaktır. *(a.g.e., s.27-30)*

Felsefe ile politika arasındaki ilişkinin, felsefenin politikayı teorik sürdürmesiyle oluştuğunu belirten Althusser :

"Teorik yönden doğru fikirlerle düzmece fikirleri ayırmak, politik yönden halkla (proletarya ile onun müttefikleri) halkın düşmanlarını ayırmakla birdir... Teoride ve bütün fikir konularında (politika, ahlak, estetik vb.) doğru ve düzmece görüşleri ayırt etmede halkın yardımcısıdır. İlke olarak, doğru fikirler halkın dostu, düzmeceleri de düşmanıdır.

Felsefe, kavgasını neden kavramlarla yapar? Kelimelerle dile gelen 'fikirler' sınıf kavgası gerçeğini yansıtır. Bilimsel ve felsefi muhakemede kavramlar (terimler, kategoriler) bilgi ileten 'araçlar' durumundadır. Ama politik, ideolojik ve felsefi savaşta kavramlar hem silah ya da patlayıcı maddedir hem de uyutucu bir nesne ya da zehirdir. Bazen bütün sınıf çatışmaları bir kavramın bir başka kavramla savaşı olarak özetlenebilir. Belirli kavramlar, (kelimeler) birbirleriyle düşmanlar gibi savaşırlar. Başka kelimeler de belirsizliğin, yarının bilinmeyen savaşlarının hedefidirler."(a.g.e., s. 31)

Marxist teoriyi geliştirmek için hem felsefeye hem de bilime ihtiyaç vardır; başka deyişle, Marxist teori hem diyalektik maddeciliğe hem de tarihsel maddeciliğe ihtiyaç duyar. Çünkü, "Kavramlarla yapılan felsefe savaşı politik savaşın bir parçasıdır. Marksist-Leninist felsefe soyut, kuralcı, sistematik, teorik eserini ancak, 'hem bilimsel' kavramlar (terim, teori, diyalektik, yabancılaşma vb.), hem de yalın kelimeler (insan, kitleler, halk, sınıf çatışması) kullanarak savaşmakla tamamlayabilir." *(a.g.e., s.31)*

Bu anlamda Althusser'e göre, felsefe savaşını kavramlarla yürütür. Ve doğru'yu dile getiren kavramlardan yana, yalan söyleyen, bulanık kavramlara karşı olan bu kavga *ufak görüş nüansları* üzerinde büyür. Felsefe ve politika arasındaki ilişkiyi bu şekilde ön plana çıkaran ilk Marxist düşünür olan Lenin'in sözlerini Althusser, şöyle aktarır:

"Lenin şöyle demişti: 'Ancak uzak görüşlülükten yoksun kimseler parti içi tartışmayı, ufak görüş ayrılıkları arasında kesin bir ayrım yapmayı zamansız ve gereksiz görürler. Rus Sosyal-Demokrasisinin alınyazısı gelecekteki uzun yıllar için şu ya da bu 'nüans'ın güçlenmesine bağlı olabilir.'" (a.g.e., s.31)

Diyebiliriz ki, Althusser'in teorik alandaki bu çabaları aslında ulaşmak istediği Ortodoks sayılan Marxist teoriden uzaklaşmasına ve hiçte Ortodoks sayılmayan bir sonuca ulaşmasına neden oldu. Marxizmin kendi içinde dönüştürülmesi gerekliliğine inanan Althusser, *John Lewis'e Cevap* adlı yazısında, "Marx ve Lenin teorisine uyduğu için 'Ortodoks' denilen Marksist teori temeli üzerine J. Lewis ile ve kendi yanlışlarımla hesaplaşmak istiyorum. Engels ve Lenin tarafından açılan teorideki sınır kavgası zorunluluğu temeli üzerinde-ve bugün (Haziran 1972) önerdiğim felsefe tanımlaması üzerinde: Felsefe, son kertede, teoride sınıf kavgasıdır." der *(John Lewis'e Cevap, s.6-7)*

İşte Althusser'e göre, "Bunlar, J. Lewis'in diyeceği gibi, tam 'ortodoks' şeyler. Engels 1874'te *Köylü Savaşı*'na yazdığı önsözde (Lenin *Ne Yapmalı*'da bundan söz eder) şunları söylüyordu: Sınıf kavgasının üç biçimi vardır. Ekonomik biçim, politik biçim ve sınıf kavgasının teorik biçimi. Ya da isterseniz bir tek sınıf kavgası vardır da proletarya bunu, kendi partisinin yönetimi altında ekonomide, politikada ve teoride yürütür. Teoride savaşıldığında, yoğunlaşmış sınıf kavgasının adı felsefedir." *(John Lewis'e Cevap, s.5)* Öte yandan, *"Laf bunlar, diyecekler. Değil. Bu laflar teorideki sınıf kavgasının silahlarıdırlar ve teorideki sınıf kavgası, bir bütün olarak sınıf kavgasının bir parçası olduğuna ve politik sınıf kavgası da sınıf kavgasının en yüksek biçimi olduğuna göre, felsefenin sözleri de politik savaşın silahlarıdır." (John Lewis'e Cevap, s.6)*

Bu anlamda Lenin'in asıl önemi, ya da "...aslında Lenin'e borçlu olduğumuz, geçmişte benzeri olsa bile paha biçilmez değer taşıyan bir şey, bir gün felsefi olmayan bir felsefe teorisi haline gelebilecek bir konuşma tarzının başlangıcını onun yapmış olmasıdır."*(Lenin ve Felsefe, s.45)*

Althusser'e göre, Lenin, ne bilim ne de politika anlayışında bir an için bile teorisizme düşmez. "Lenin ve resmi felsefe arasında gerçekten tahammül edilmez bir bağlantı vardır ki, bu da egemen felsefeyi, üstünü örtmek istediği en zayıf yerinden, politikadan yaralar." *(Lenin ve Felsefe, s.53)* Öyleyse, politikaya dokunan herhangi bir şey felsefe için ölümcül bir nitelik kazanmaktadır demek yanlış olmayacaktır, çünkü felsefe politikayla yaşar. O halde, "Felsefe, kendisini kendi teorisi içinde tanımak için, belirli bir tarzda giydirilmiş, belirli bir tarzda sürdürülen ve belirli bir tarzda gevelenen bir politikadan başka bir şey ..." *(Lenin ve Felsefe,*

s.52) olmadığını sadece bir politikacı değil, fakat proleter lideri olduğu için ilk kez söyleyen Lenin'in, bu anlamda, şematik bir formül ürettiğini dile getiren Althusser şöyle der:

"Lenin diyor ki 'politika yoğun ekonomidir.' Denilebilir ki: Felsefe son kertede, politikanın teorik özüdür. Bu 'şematik' bir formüldür. Olsun! Söylemek istediğini üç kelimede söyleyebiliyor ya.

Felsefede geçen her şeyin, son kertede, politik sonuçları vardır, yalnız teoride değil, politik sınıf kavgası içinde, politikada da politik sonuçlar vardır...Şimdi Engels'i Lenin'i anıyorum ya, J. Lewis yine benim 'başı belaya giren bir ortodoksluğun son savunucusu' olarak konuştuğumu söyleyecektir. Söylesin! Ben, adı Marx teorisi, Lenin teorisi olan bu ortodoksluğu savunmaya çalışıyorum. Bu ortodoksluk zaten doğduğu günden beri nice 'büyük bela'ya çatmamış mıdır? Çatmıştır: Doğduğu günden bugüne ve bugün de. Bu bela burjuva ideolojisidir." (John Lewis'e Cevap, s.6)

Dolayısıyla bu anlamda Althusser, "*...Lenin'in 'kasketi'ni –uyarsa- giymesi gerekenler arasında...*" *(Lenin ve Felsefe, s.46)* kendisini de saymaktadır; çünkü Lenin'in gözünde felsefe, sınıf mücadelesini, yani politikayı temsil eder. Öte yandan felsefenin temsil edildiği bir diğer düzey ise, bilimler düzeyidir. Ve her şey bütün bu iki ilişki çerçevesinde olup biter. Engels'de bilimler düzeyi olmasına ve felsefe içerisinde eğilimler savaşından da söz etmesine karşın, politika düzeyi eksiktir. İşte Lenin, Marxist teoride eksik olana belirleyici ve yeni olan bir şey katmıştır: *politika. (Lenin ve Felsefe, s.88-89)* Dolayısıyla Lenin'in Marxist teori için neden önemli olduğunu böylece gözler önüne sermek niyetinde olan Althusser'in sözleriyle bu konuyu sonlandıralım:

"Şu halde son bir söz gereken sonucu çıkarmamıza yetecektir, çünkü felsefenin bu iki yanlı temsil etme işlevinin bilinmesi ancak, fakat gerçekten, hecelenen bir başlangıçtır, bir felsefe teorisinin başlangıcı. Bu teorinin tohum halinde bulunduğu ve basit bir polemik olduğunu sandığımız metinde henüz taslağının bile tamamlanmadığı olgusunu kimse tartışma konusu yapmayacaktır. Lenin'in verdiği bu ipuçları, eğer benimsenirse, en azından soruyu bir sorun haline getirmek ve Marksist felsefe adını verdiğimiz şeyi ezelden beri ve tümüyle egemen bir biçimde, gerçek pratiğinin olumsuzlanışı olagelmiş bir felsefi pratiğin geviş getirmesinden kurtarmak gibi, yazıya dökülmemiş bu sonucu vermiştir.

XI Tez'deki kehaneti Lenin bu anlamda yanıtlamıştır ve böyle davranan ilk o olmuştur, çünkü Engels dahil hiç kimse ondan önce böyle bir şey yapmamıştı. Kendi felsefe pratiğinin 'üslubu' içinde yanıtlamıştır bu kehaneti. 'Olumsuzlaşma' felsefesi adı verilebilecek dünyayı 'yorumlama' felsefesinin çığlıklar atmasına yol açan, işlemlerine teorik adlar takmayan ve Freud'un vahşi bir analizden söz ederken kasdettigi anlamda vahşi olan bir pratiktir onunki. Vahşi bir pratik olsun isterseniz, ama vahşi olarak başlamayan ne var?" (Lenin ve Felsefe, s. 89-90)

Bütün isteği Marxizmin kendi içinden dönüştürülmesi olan Althusser'e göre, şimdiye kadar Marx'ın, 'filozoflar sadece dünyayı yorumlamakla yetindiler; oysa asıl olan onu değiştirmektir' şeklindeki bir kehanetini içeren Feuerbach Üzerine XI.Tez'i ancak Lenin'le ete kemiğe bürünebilir ya da bir anlam kazanabilir. Ancak O'na göre, bu ifade bir felsefe vaat etmediği gibi, felsefeyi ortadan da kaldırmayacaktır. Ve felsefe felsefe olarak kalacaktır. Ama felsefe artık pratiğinin ve kendisinin ne olduğu bilinerek ya da bilinmeye başlanarak dönüştürülebilir. İşte yukarıda da ifade edildiği gibi, felsefe dünyayı sadece yorumlama anlamındaki olumsuzla-

ma mirasını reddetmiş bulunan ve ne yaptığını bilerek, ne ise onun gereklerine göre davranan bir pratik olması bakımından yenidir. Fakat yine de Althusser'e göre, "...Marksizmin yeni bir felsefe, bir praksis felsefesi olduğunu söylemek her zamankinden daha da imkansızdır. Marksist teorinin temelinde bir bilim yatar; her yönüyle eşsiz bir bilim ama bir bilim Marksizmin felsefeye getirdiği, *yeni bir felsefe pratiğidir. Marksizm (yeni) bir praksis felsefesi değil, fakat (yeni) bir felsefe pratiğidir.* Bu yeni felsefe pratiği felsefeyi dönüştürebilir. Ve buna ek olarak bu ölçüde dünyanın dönüştürülmesine *yardım edebilir*. Sadece yardım edebilir, çünkü tarihi yapanlar teorisyenler, bilginler değil ya da filozoflar değil, 'insanlar' da değil, 'kitlelerdir', yani aynı ve tek bir sınıf mücadelesi içinde bir araya gelmiş sınıflardır." *(Lenin ve Felsefe, s.91)*

Buraya kadar felsefesini kendi ifadeleriyle aktarmaya çalıştığımız Althusser, ileri sürdüğü tezlerin önemli bir kısmını o andaki durumu yeterince kavrayamadığını itiraf ederek geri aldığını söyleyen bir düşünürdür. *Özeleştiri Öğeleri* adlı eserinde "... Zamanla, maruz kaldığım eleştirilerden edindiğim deneyim (savsaklamadan dikkate aldım: bazısı çok yerindeydi) ve müteakip düşünceyle, 1967 tarihli kısa ama özlü özeleştirimin..." *(a.g.e., s.35)* temellerini attı, diyen Althusser, "ama ben bu tarihsel olguya tüm toplumsal, siyasal, ideolojik ve teorik boyutunu vermek yerine onu sınırlı teorik bir olgu düzeyine; yani 1845 yılından itibaren Marx'ın eserlerinde gözlenebilen epistemolojik bir 'kopuntu'ya indirgedim. Bunu yapınca da Marxizmle burjuva ideolojisi arasındaki uzlaşmazlığın özel bir durum aldığı 'bilim'le genel anlamda 'ideoloji'nin spekülatif karşıtlığı tarzında doğruyu yanlışa karşıtlayarak 'kopuntunun' rasyonalist bir durumuna sürüklenmiş buldum kendimi... Teorisizmin bütün bu sonuçları, bu rasyonalist-spekülatif indirgeme ve yorumlamadan kaynaklanıyordu." *(a.g.e., s.10)*

Aslında kendisinin bir yanlış yapmaktan ziyade bir sapma, *teorisist bir sapma* noktasında bulunduğunu itiraf eden Althusser, bu yüzden "Teorisist eğiliminin dolaylı alt-ürünü olan yapısalcılık denilen minik köpek hiç şüphesiz bu fırsattan yararlanarak bacaklarımızın arasından tüydü" *(a.g.e., s.34)* diyerek kendisini yapısalcı olarak değerlendirmenin başka bir deyişle, 'yapısalcı bir Marksizm' üretme girişiminin ise bütünüyle bir yanlış değerlendirmeye dayandığını dile getirmektedir. Kendisini hiçbir zaman yapısalcı olarak kabul etmeyen Althusser bunu *Özeleştiri Öğeleri*'nde *Yapısalcılık mı*? Başlığı altında ele alır ve şöyle der:

"...1965 baharında Kapitali Okuma'nın bazı sayfalarında kendimize hakim olmadık, ve yapısalcı terminolojiyle yaptığımız 'flört' çizmeyi aşmış olmalı ki, birkaçı istisna eleştirmenlerimiz oradaki alayı ve parodiyi hissedemediler. Çünkü yapısalcı temaların ve onların modasının anonim yazarlarından çok başka bir Kişilik vardı kafamızda! Yakında kim olduğunu göreceğiz... Her neyse: bariz sudan sebeplerden, bizim 'yapısalcı' olduğumuza dair ferman çıkartıldı ve bütün ülkelerin ve partilerin büyük sosyal demokrat ailesi, bizi tantanalı bir şekilde, 'yapısalcılık' tabutunda toprağa verdi ve Marksizm, yani kendi Marksizmleri adına gömdü. 'Tarihin', 'pratiğin', 'diyalektiğin', 'somutun', 'yaşamın' ve tabii ki 'İnsanın' ve 'Hümanizmin' üzerimize kürediği toprak da eksik olmadı. Cenaze merasimi olarak pek güzel bir merasim oldu. Yalnız şu var ki: Seneler geçti ama tören hala devam ediyor." (Özeleştiri Öğeleri, s.34-35)

Sonuç olarak yaşadığı tüm hayal kırıklıklarına, umutsuzluklarına rağmen, Marxizmin bir gün kendi özüne uygun bir tarzda yeniden yaşanacağı zamana özlemini dile getirirken, bu zamanın bir geleceğine dair olan inancını da kaybetmedi-

gini şu sözleri açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"İnsanlığın bir gün komünizmi, Marx'ın bu ereksel düşünü, yaşayıp yaşayamayacağını bilmiyorum. Bildiğim, sosyalizmin, Marx'ın söz ettiği bu zorlamalı geçiş aşamasının, -1978'de İtalya'da ve İspanya'da sözlerimin sertliğinden oldukça rahatsız olan dinleyiciler karşısında da açıkça belirttiğim gibi 'bok' olduğudur! Orada da bir 'öykü' anlatmıştım. Sosyalizm, geçilmesi çok tehlikeli olan pek geniş bir nehir. Az sonra kıyıda bütün halkın binebileceği kocaman bir kayığımız olacak: siyasal ve sendikal örgütler. Ancak, burgaçları geçmek için iyi bir 'dümenci' gerek: devrimcilerin elindeki devlet gücü. Koca teknenin içinde, bütün ücretli kürekçilerin (ücret ve özel kar henüz kalkmamış) üzerinde proletaryanın sınıfsal egemenliği hüküm sürmeli, yoksa gemi alabora olur: proletarya diktatörlüğü! Koca tekne suya indirilir; bütün yolculuk boyunca kürekçiler göz altında tutulacak, kendilerinden koşulsuz bir baş/eğme istenecek, kusuru görülen anında görevden alınıp yerine başkası getirilecek, hatta cezalandırılacaktır. Ama bu geniş bok nehri bir kez geçildi mi, karşı kıyıda sonsuza dek kumsal, güneş ve taze bir bahar rüzgarı! Herkes iner; 'pazar ilişkileri' ortadan kalkmış olduğundan artık insanlar ve çıkar grupları arasında kavga yoktur; onun yerine her taraf yemiş ve çiçek doludur, isteyen istediği kadar toplayabilir. O zaman yüreklerden Spinoza'nın 'neşeli tutkuları', hatta Beethoven'in 'Sevince Sesleniş'i fışkırabilir. O zamanlar, toplumumuzdaki bazı 'aralıklarda' (Marx bu sözcüğü-Epikuros'un tanrılarının dünyadaki yerlerine benzer biçimde-antik toplumdaki ilk pazar ilişkisi belirtilerini anlatmak için kullanır), pazar ilişkisinin hüküm sürmediği sapa köşelerde, şimdiden bazı 'komünizm adacıklarının' bulunduğunu savunuyordum. Marx'ın düşüncesinden sapmadığımı sanıyorum- ki, (bir gün dünyada gerçekleşecek olursa) komünizmin tek kabul edilebilir tanımı pazar ilişkilerinin yokluğu, demek ki sınıfsal sömürü ve devlet baskısı ilişkilerinin ortadan kalkması olabilir." (Gelecek Uzun Sürer, s. 241-242) İşte 'Her şeye karşın tarihin gidişinin istenen yöne sapmasına yardım etmek konusunda biraz olsun umut besleyebiliyorsak, bu umut işte burada, yalnızca buradadır. Burada olmasa bile, altında topluca gebermekte olduğumuz dinsel bir ideolojinin ereksel (eshatologiques) hülyalarında hiç mi hiç değildir." (Gelecek Uzun Sürer, s.243)

KAYNAKLAR

1. Althusser, Louis, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi,** Çev: Ömür Sezgin, Verso Yayınları, Şubat 1990, Ankara, İkinci Baskı.

2. Althusser, Louis, **Gelecek Uzun Sürer,** Çev: İsmet Birkan, Can Yayınları, 1996, İstanbul.

3. Althusser, Louis, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,** Çev: Yusuf Alp-Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, 1991, İstanbul.

4. Althusser, Louis, **John Lewis'e Cevap,** Çev: Müntekin Ökmen, VYayınları, Şubat 1987, Ankara.

5. Althusser, Louis, **Kapitali Okumak**, Çev: Celal A. kanat, Belge Yayınları, 1995, İstanbul.

6. Althusser, Louis, **Lenin ve Felsefe**, Çev: Bülent Aksoy- Erol Tulpar-Murat Belge, İletişim Yayınları, 1989, İstanbul.

7. Althusser, Louis, **Özeleştiri Öğeleri,** Çev: Levent Targu, Belge Yayınları, Mart 1991, İstanbul, 1. Baskı.

8. Althusser, Louis, **Politika ve Tarih:Montesquieu ve Rousseau,** Çev: Alaeddin Şenel-Ömür Sezgin, V Yayınları 1987, Ankara

** Montesquieu ve Rousseau üstüne çalışmaları **Politika ve Tarih** adlı kitabında yer almaktadır.*

* "1968 Devrim'inin, özsel olarak postmodern bir çizelgeye oturmakta pek zorluk göstermemesi Althusser'in özel bir talihsizliğidir: Epistemik köken bakımından modernist bir dizgenin yer yer aşınmış ve silikleşmiş yörelerinin yeniden onarılmasına ilişkin bir çabanın, özünde bu dizgeyle bağdaşması zor bir praksisin dürtüleriyle geçersiz kılınması!" *(Kapitali Okumak, Celal A. Kanat'ın Sunuşu, s.7)*

Modernizm, postmodernizm ve marxizm

Yavuz Adugit

GİRİŞ

"Marxizm ve postmodernizm: İnsanlar, bu bileşimi çoğu zaman tuhaf ya da paradoksal ve her nasılsa mantıksız buluyorlar; bu yüzden bazıları, kendi durumumda, postmodernist 'olunduğunda', anlamsal (ya da diğer bir deyişle kalıp-yargısal) açıdan Marxist olmaya bir son vermem gerektiği sonucuna varıyorlar" (Jameson 2005: 43). Marxizm ile postmodernizmin barışık ve bu yüzden bir araya gelebilecek kuramlar olduğunun ifadesi olan bu sözlerin yazarı Jameson, bu yaklaşımıyla modernizm-postmodernizm tartışmasına "postmodern Marxizm" dahil etti. Acaba gerçekten, Marxizm ile postmodernizm kavramları, "postmodern Marxizm" gibi bir bileşimde bir araya gelebilirler mi? Bu soruya, ancak modernizm, postmodernizm ve Marxizmin özsel özelliklerini belirlenmesi ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin kurulmasıyla uygun bir cevap verilebilir.

Anlamını "sonra" demeye gelen "post" önekine borçlu olan postmodern kavramının "modern sonrası" olarak anılan yeni bir tarihsel dönemin adı olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, felsefede birçok yeni problem de tartışılmaya başlandı, çünkü postmodernizmin yandaşlarınca benimsenen temel kabul, postmodern olarak adlandırılan ve modern olandan sonra gelen, ondan tamamen farklı bir dönemde bulunduğumuz ve buna paralel olarak yaşam biçimimiz, dünya görüşlerimiz, bilgi yöntemlerimiz, bilgimiz, bilginin konumu, düşüncelerimiz ve düşünüş biçimlerimizin de farklılaştığı şeklindedir. Böylece "postmodern nitelemesi", "modern" olarak adlandırılan dönemden sonra gelen, bu yeni dönemi adlandıran bir kavram olarak karşımıza çıkarken, postmodernizm, bu döneme uygun düşünce ve düşünüş biçimlerine göndermede bulunmak için başvurulan bir kavramdır. Bu anlamda postmodernlik, belli bir tarihsel sürece, postmodernizm ise, bu tarihsel sürece denk düştüğü varsayılan teorik ve pratik etkinliklere işaret eder. Bu bakımdan, postmodern felsefe, ya da postmodernizm genel olarak modern felsefe diye adlandırılan felsefenin karekteristik özelliklerini ve düşünüş biçimlerini reddeden bir perspektifle ortaya çıkmaktadır.

Postmodernist olarak adlandırılan ya da kendilerine postmodernist diyen filozofların modern felsefenin düşüncelerini ve düşünüş biçimlerini reddetmelerinin nedeni ise, onun birtakım sıkıntıları ya da problemleri olduğu, bu problemlerin modernizm içinde kalınarak çözülemeyeceği şeklindeki bir düşüncedir. Böylece, yeni bir perspektif olarak modernizmin karşısına konulan Postmodernizm, bu problemlerden bir kurtuluş umudu olarak sunulmaktadır. Bu yeni perspektifin hangi alanda sözü edilirse edilsin, o alanda modernizmin sıkıntılarını gösteren ve postmodernizmin bu sıkıntılara getirdiği olası çözüm önerilerini sunan çalışmalarla karşılaşmaktayız. Bu nedenle bu yazıda a) "postmodernizm, modernizmde ne tür sıkıntılar görüyor?" ve b) "bu sıkıntıları nasıl gidermeye çalışıyor?" sorularının cevabı çerçevesinde, modern ve postmodern felsefi geleneklerin özü -dolayısıyla, her biri farklı problemler üzerinde durduğu halde, belirli filozoflara modern ya da postmodern dememizin nedenleri- araştırılacak, daha sonra bu bilgiler ışığında postmodernizmin ile Marxizmin aynı bileşimde yer alıp alamayacağı ele alınacaktır.

MODERNİZM

Postmodernizmin, modernizmden ne tür sıkıntılar görüdüğü? sorusuna, ancak modernizmi şekillendirdiği düşünülen karakteristik özelliklerin belirlenmesiyle cevap verilebilir, çünkü postmodernizm, modernizmin özünde olduğunu varsaydığı sıkıntıların, onun temel özelliklerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Öyleyse, modernizmin karakteristik özellikleri nelerdir?

Postmodernistlerin, modernizmin belirleyici özellikleri olarak öne sürdükleri noktalara bakıldığında, bazı genel kavramları ön plana çıkardıkları görülmektedir. Bunlar, 'düzen', 'yapı', 'hakikat', 'nesnellik', 'evrensellik', 'akıl', 'özne', 'özgürlük' 'meta–anlatı' 'ilerleme' gibi kavramlardır. Postmodern filozoflar, modernizmin bu kavramlar arasında kurdukları bağ çerçevesinde betimliyorlar. Dolayısıyla, postmodernizmin, modernizmi nasıl betimlediğini anlamanın en iyi yolu, bu kavramların birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğinin saptanmasıdır.

"Dünyaya ilişkin tipik modern görüş, onun özünde *düzen*li bir bütünlüğü olduğu şeklinde" (Bauman 1996:10) bir varsayıma dayandığı 'savında' olan postmodern filozoflar, modern felsefenin bütün ideallerinin bu varsayım tarafından şekillendirildiğini söylemektedirler. Dünyanın bir düzen taşıması, olay ve olguların rastgele değil, belli bir yapı oluşturacak biçimde olup bitmesidir. Dünya rastlantı ve amaçsızlığın hakim olduğu bir mekân değildir; aksine dünyada olup biten herşey belli bir amacı gerçekleştirmek için bir sistemi takip eder. Bu bağlamda önce *yapı*yı incelemek gerekiyor.

Yapı kavramının ontolojik ve epistemolojik göndermeleri vardır: "Yapı, ontolojik olarak olayların görece tekrarlanabilirliği, tekdüzeliği anlamına gelir..." (Bauman 1997: 268). Dolayısıyla ontolojik açıdan bakıldığında, yapı rastlantısallığı dışlayan bir olasılık düzenine göndermede bulunur, yani bazı olayların olma olasılığının diğerlerinden daha yüksek olduğu bir mekânsal düzenlemedir. Bu nedenle, yapı kavramı ontolojik olarak "rastgelelikler denizinde bir düzenlilik adası" (Bauman 1997: 268) olarak resmedilir.

Rastgeleliği, kendindenliği dışlayan ontolojik anlamda yapı, kendi epistemo-

lojik anlamını belirler. Böylece, "epistemolojik olarak [yapı], önceden bilinebilirlik anlamına gelir" (Bauman 1997: 268). Çünkü ancak belirli bir düzeni takip eden olaylar örgüsü hakkında öngörüde bulunulabilir. Dolayısıyla ontolojik anlamda yapı, bilginin olanağının koşulu olarak ortaya çıkar. Ancak yapının epistemolojik anlamında geçen "önceden" sözcüğünün bilgiye bir sınır koyduğu düşünülmemeli. "Önce", yalnızca bir tür öndeyi bilgisine göndermede bulunmuyor; aynı zamanda ve daha çok bir saptama ve betimleme bilgisini varsaydığından, "önce" hem saptama hem betimleme hem de öndeyi bilgisine göndermede bulunur. Öndeyi, ancak olay ve olgulara ilişkin bir saptama ve betimleme bilgisinden hareketle olanaklı olduğundan, herhangi bir öndeyi bilgisinin olması için, öncellikle saptama ve betimleme tarzında bir bilginin olması zorunludur. Bir olgu ya da olayın şimdiki durumuna ilişkin herhangi bir bilgi yoksa, onun gelecekte alacağı yönün nasıl olacağını söylemek yalnızca kehanet olacaktır. Bu nedenle "önce", yalnızca öndeyiye değil, genel olarak bilgiye göndermede bulunduğundan, yapının epistemolojik anlamı, bilginin olanağına işaret eder. Peki ama, bilgi neden düzenli bir yapının varlığına ihtiyaç duysun? Ya da bilgi zorunlu bir biçimde yalnızca bir yapının bilgisi midir?

Bu soruların cevapları, modern yapı kavramının ontolojik anlamının ifadesinde geçen "rastlantısallık" ile "amaç" kavramlarında gizlidir. Modernizmin ontolojik yaklaşımı, varolan her şeyin belirli bir amacı gerçekleştirmek için belirli bir sistem içinde işlediğidir. Olay ve olguların belirli bir sistem içinde işlemesi, onların belirli *ilkelere* göre işlemesidir. Doğa yasaları ile toplum ya da tarihin yasaları adı verilen bu ilkeler, hem olay ve olguların nasıl olup bittiğini betimler, hem de onların belirli bir amacın gerçekleşmesinin somut ifadeleri olduğunu gösterir. İşte *bilgi* asıl anlamıyla bu yasaların bilgisidir; yani 'bilmek', doğa ve tarihin yasalarını bilmektir. Bu durumda bilgi zaten doğada ya da toplumda varolan bu yasalar ve onlar arasındaki ilişkinin keşfedilmesi, açıklanması ve betimlenmesidir. Önceden bilme ya da öndeyiyi olanaklı kılan da bu yasa anlayışıdır. Çünkü yasa, genel olarak şeylerin işleyiş biçiminin betimlenmesi olduğundan, olay ve olguların 'şimdi' içinde bulundukları durumları bu yasalar altına koyarak, onların gelecekteki seyri konusunda bilgi sahibi olabiliriz. Bu yasallılık ve öndeyi anlayışı, modern perspektifin hayalini ortaya koyar; çünkü modern perspektif için bilgi, öncelikle yapıyı bilmeyi hedef edinse de, bilmenin başka bir hedefi de vardır. Bu hedef Bacon'ın denetim altına alma ya da denetleme idealince belirlenir. Ancak Bacon'ın doğayı denetleme umudu, çok geçmeden toplumu düzünleme ve denetlemeyi de kapsayarak genişler. Böylece insan, kendisinin ve doğanın efendisi olma umudunu gerçekleştirmek için bilmeye çalışır.

Bu umuda insan güvenle sarılabilir, çünkü bilgi *nesnelliğe*, dolayısıyla gerçekliğe sahiptir. Öznelliğin karşıtı olan nesnellik, bilgiyi nitelendirmek için kullanıldığında, bilginin özneden önce gelen bazı temellere sahip olmasıyla, sanı, kanı ve inanç gibi hiçbir varlık temeli bulunmayan ve öznel olan her tür üründen ayrıldığını gösterir. Bu da demektir ki, bilgi nesnesi, öznenin kendisine yüklemediği, özneyi aşan, özneden bağımsız bazı niteliklere sahiptir. Bilginin, ölçülebilirlik, sınanabilirlik ve kanıtlanabilirlik gibi öznelerarası geçerlilik kriterlerine tabi olmasının nedeni de budur. Bilgiyi bir inşa değil de, bir keşif yapan da bu nesnel kriterlerce denetlenebilir olmasıdır. Çünkü k*eşif* nosyonu, kurma, inşa etme, yaratma, etkin kılma ya da vücüda getirmeyi dışlayan bir edimdir. Dolayısıyla bilgi, *olan*, bulunup ortaya çıkarılan, bilme yetisine bağlı olmayan belli kategorilere sahip bir tür *varolan*dır.

Bilgi, kişiler tarafından üstündeki örtü kaldırılarak gün ışığına çıkarılmayı beklemenin yanı sıra, her türden öznel etkiden –inanç, kanı, beklenti, değer yargıları, kültürel unsurlar- bağımsızlığı da imler. Çünkü nesnellik, kaynağı özne olmayan çeşitli öznelerarası kategorileri varsayar. Diğer bir deyişle, "nesnelliğin, olayların algılandığı süreçlerden etkilenmeyen özerk bir varlığa sahip bulunduğu" (Murphy 1995:11) varsayılıyor. Böylece nesnellik fikri, bilgi nesnesi ile bilme yetisi arasında derin bir ayrılık varsayımı üzerinde durur. Bu ayrılık aynı zamanda bilginin olanağının koşuludur. "Çünkü aksi durumda, bu iki unsur aynı olduğu için gerçeklik zihne yansımayacaktır" (Murphy 1995:10). Yansımayı olanaklı kılan, birinin yansıyabilme, diğerinin de yansıtabilme özelliklerini taşımalarıdır. Bilen en azından bilinenden, bilme kapasitesine sahip olmakla ayrıldığı için bilgi olanaklı oluyor.

Hakikat kavramı da bu ayırımda dayanak bulmaktadır. Çünkü nesnellik kavramı, ölçülebilirlik ve sınanabilirliği olanaklı kılmakla, aynı zamanda bilgi olan ile olmayan arasındaki sınırı da çizmiş oluyor. Bu türden bir sınır çizme, bilgiyi meşru kılan dayanakların belirlenmesidir. Böylece hakikat bir tür meşruluk kazanmış bilgi olarak iş görmektedir. Bilgi, bilme yetisinin bilen nesneyle ilişkisinin sonucu olan ürün olduğuna göre, bilginin bir özelliği olan hakikate, bu ilişkinin belirli bir şekilde kurulmasıyla ulaşılabilir. Ne şekilde bir ilişki? Ürün, nesnede bulunan özellikleri sağlam bir biçimde betimlemeli. Başka bir deyişle, modern felsefe, daha Aristoteles'ten beri savunulan, 'önermeler yalnızca nesnede olan cins ve tür özelliklerini serimlerse, hakikati dile getirir' şeklindeki anlayışa bağlıdır. Bu nedenle, modernizm için "...bir önerme eğer dünyada meydana gelen olayları doğru olarak yansıtıyorsa" (Murphy 1995:9) hakikat olur. Bir kez kendisine ilişkin bilgiye ulaşılmaya çalışılan şeyin bu özellikleri doğru bir biçimde betimlenmişse, o şeye ilişkin dile getirilen her önerme zamana, mekâna, kişiye, kültürlere, geleneklere aşkın olduğu gibi, onun karşıtı da yanlıştır.

Bu yargının sağlam bir temele sahip olması için, "bu türden bir bilgiye, yani hakikat ulaşmanın nasıl olanaklı?" olduğu sorusunun cevabı aranmalı. Şimdi bilginin bir özelliği olarak hakikat yukarıdaki şekilde tanımlandığına ve bilgiden de olanaklı bir şey olarak söz edildiğine göre, hakikatın olanaklı olup olmadığına yönelik bir soru sormanın anlamı yoktur, çünkü açıktır ki, böyle bir hakikatın olanaklı olduğu varsayılıyor. Bu nedenle "olanaklı mıdır, değil midir" sorusunu sormaksızın, doğrudan "nasıl olanaklıdır" sorusuna yanıt aramak bir sıçrama olarak görülmemeli. Hakikatın olanağı, nesnelliğin olanağı üzerinde iş görür. Nesnellik fikri, *özne* ile nesnenin birbirinden tamamen farklı özellikler taşıdığı varsayımına dayandığından, özne ile nesne iki farklı varlık olarak birbiri karşısında konumlanır. Nesne bilinen ise, özne bilendir. Böylece saf bilen bir varlık olarak özne kavramına ulaşılır. Bu ayırım, Kartezyen dualist töz anlayışından devşirilir. Maddi ile tinsel tözü birbirine indirgenemez özellikler olan yer kaplama ve düşünme ile ıralandıran Descartes, bu ayırımla modern öznenin temelini atmış oluyor. Buna göre, asli özelliği düşünme olan ve bu özellik nedeniyle herhangi bir şekilde yer kaplama ile özdeş olan bir nesneye indirgenemeyen saf bir bilen varlık vardır. Özne, tanım gereği, "düşünme" ile özdeştir. Dolayısıyla, asıl özelliği düşünme olan bir töz olduğuna göre, düşünme ve bilginin varlığı zorunludur. Yer kaplamaktan bağışık olduğu için saflığına gölge düşürecek her türden mekânsal olay ve olgudan veya mekansal değişim faktörlerinin etkilerinden bağımsız bir varlık olarak özne, hakikatin teminatıdır; çünkü bir keşif olarak bilgi, herhangi bir keşif gibi kaşifi bekler. Kaşif herhangi biri değildir, keşf etmek için yolculuğa çıkmış ve kendisine sunul-

muş yolları terketmeye hazır, doğru yolu iz sürerek bulmaya çalışan ve derine nüfuz edebilecek gözlere sahip biridir. Bu nedenle modern felsefe, "özneyi temel olarak, tüm bilginin merkezi çekirdeği olarak, özgürlüğün kendini gösterdiği ve kendine çıkış noktası olarak aldığı, hakikatin ortaya çıktığı şey olarak ileri sürüyordu" (Foucault 2000b:166).

Bir kaşif olarak özne, bunları yapabilme olanağına sahip olduğuna göre, *özgür*dür. Özgürlük en net ifadesini, Kant'ın Aydınlanmayı tanımlarken kullandığı *ergin olmama* durumundan, herhangi bir kılavuza ihtiyaç duymaksızın, insanı kurtaran akılda bulur. Herhangi bir kılavuza ihtiyaç duymayan özerk akıl, kendi başına, kendi kapasitesiyle hem doğruyu bulacak hem de doğru eyleme rehberlik edecektir. Bu nedenle öznenin özgür olmasıyla, "rasyonel ve birleşik" (Best, Kellner 1998: 18) ve özerk olması kastedilir. Özne, nesnenin bağlı olduğu etkilenme koşullarından bağımsız kalabilme, kültürel ve tarihsel olarak değişmeme ya da herhangi bir değişimi başlatan nedenlerin hükmettiği menzilin dışında kalma özelliklerine sahip olmakla özgürdür; çünkü ancak bu özgürlüğe sahip olmakla özne, saf bilen bir varlık olarak anlaşılabilir. Bu görüş, Descartes'ın karakteristik özelliği düşünme olan tinsel töz görüşünden başlayıp, Kant'ın saf apriori bilgiye sahip aklıyla doruğa çıkan ve yüzyılarca modern felsefede tartışılan bir problem olarak karşımıza çıkar.

Şimdi özne ile düşünme kapasitesine sahip bir varlık kastedildiğine göre, bu varlığın düşünme yetisine sahip bir varlık olarak tasarlanması zorunludur. Böylece özneyle *akıl* sahibi varlık, özgür özneyle de, saf akılla özdeş bir varlık anlaşılıyor. Saf akıl, bütün deneyimden bağımsız şekillenebilen ve dolayısıyla zaman ve mekan üstü olan, Kant'çı anlamda apriori bilgilere sahip bir yetidir. Hakikat, saf akla sahip bir öznenin varlığı aracılığıyla olanak kazanabiliyor. Bilen yeti olan akıl, nesnenin özelliklerini doğru bir biçimde betimleyebilir; çünkü hem asıl özelliği düşünmedir, hem de kanı, inanç, ya da geleneklere karşı direnebilme kapasitesindedir. Ancak bu her bir kişinin dile getirdiği her önermenin hakikati bildirdiği anlamına gelmez. Akıl, Descartes'ın dediği gibi, doğru bir biçimde ve uygun bir metodla kullanıldığı sürece hakikate ulaşır.

Bu hakikat yerel ya da kültürel değil, *evrensel*dir. Evrensellik, tüm dayanaklarını özne ile nesne arasındaki ayırım ve bu ayırım üzerinde şekillenen öznenin belirleyici özelliklerinde bulur. "Evrensellik, belirli bir şeyin bir özelliğidir. Örneğin bilginin, bir eserin ya da ilkenin. Neye ilişkin kullanılırsa kullanılsın, o şeyin herkes ve her durum için geçerli olduğunu dile getirir" (Adugit 2000: 165). Öyleyse evrensel bilgi, her olay, olgu ve durumları doğru bir biçimde betimleyen ve zaman-mekân üstü olan önermelerden kurulu bilgidir. Bu demektir ki bilgi, öznelerarasıdır. Şimdiye dek dile getirilen kavramlar arasındaki ilişki zaten bilginin evrenselliğini teminat altına almaktadır. Değişmez bir tek düzen olduğuna göre, bu düzenin işleyişi olan yasalar da değişmez olacaktır. Bu nesnel yasalardan kurulu olan bilgi, saf akıl tarafından keşfedildiğinden, bilgi, eğer doğru ise, zorunlu olarak evrensel olacaktır; çünkü ne düzen zamana ve mekâna göre değişkenlik gösterir, ne de bu düzenin yasalarını keşfeden akıl.

Evrensellik, bilginin kapsamı ve sunma biçimini belirler. Postmodern filozoflar, evrenselliğe sıkıca sarılan modern felsefenin, bilgiyi *üst-teoriler* ya da *meta-anlatılar* biçiminde sunduğunu düşünürler; çünkü modern felsefe için bilgi, yalnızca tek tek yasaların tek tek önermeler aracılığıyla betimlenmesinden kurulu değildir, aynı zamanda yasalar arasındaki ilişkilerin önermeler arasında kurulan

ilişkiler aracılığıyla açıklanmasıdır. Önermeler en sonunda bağlantılı bir şekilde kuramlarla bir araya getirildiğinde bilgi adını almaya hak kazanır. Ancak buraya dek dile getirilenler yalnızca bilginin kuram ya da anlatı biçminde dile getirildiğidir. Oysa asıl mesele kuram ve anlatıyı nitelendiren "üst" ve "meta" sıfatlardır. Postmodernizmin yandaşlarınca, modernizm, teori ya da anlatıların kapsayıcı, totalleştirici olduklarını varsayan bir perspektiftir; yani modernizm, "olup bitenin bir bütün olarak" (Sarup: 1997: 212) anlaşılıp dile getirilebileceği varsayımı üzerinde hareket eder. Özellikle Hegel ve Marx'a atfedilen ve herhangi bir teori ya da anlatının, belirli bir düzenin içinde meydana gelen ve gelebilecek tüm olay ve olguları betimleyebildiğini bildiren totalleştirici anlayış, evrenselliği bir adım daha öteye götürerek radikal bir niteliğe kavuşturur. Meta-anlatıyla herhangi bir kuram herhangi bir düzenin içinde tüm olup bitenleri dile getirir.

Ancak her teori ya da anlatı totalleştirici olsa da, bu, onların eksiksiz bir biçimde tüketici olduğu anlamına gelmez. Postmodern filozoflara göre bilgi ve hakikatin ulaşılabilirliğine olan modern inanç ile onların belirli bir dönemde tüketileceğine ilişkin inançsızlık bir arada gider. Dolayısıyla, modern felsefenin hakikat inancı, *ilerleme* ya da *birikime* olan inançtır. Modernizmin bilginin birikimli olduğundan hiçbir dönem kuşkulanmadığını düşünen postmodern filozoflara göre, "en fazla, tartışılan şey birikimin aldığı biçim olmuştur" (Lyotard 1994: 25). Yine özellikle Hegel ve Marx'a atfedilen ilerlemeci anlayış, çeşitli sınamalardan geçerek doğruluğu kanıtlanmış önerme ve yasalardan kurulu önceki teorilere yeni doğru bilgilerin eklenmesiyle durmadan daha eksiksiz olana doğru ilerleyen bir bilgi tarihi betimlemektedir. Tarih, mutlak hakikatin keşfi *telos*una doğru ilerlemektedir. Dolayısıyla, insan gün geçtikçe kendisi ve dünyası hakkında daha doğru bilgilere ulaşacak ve bu sayede yaşamı daha istenir bir düzeye çekecektir. Çünkü hakikat, *iyilik*le özdeş görülmektedir. Postmodern felsefe, modern felsefenin, hakikati zaman içinde bir akış olarak anlayarak tarihi, doğruluğa ya da eksiksizliğe ilişkin kendi başına bir kriter haline getirdiğini iddia eder.

Böylece modernizm düzen kavramıyla başlatılıp ilerleme kavramıyla sonuçlandırılan bir tür yapı olarak resmedilmektedir. Peki ama bütün bu özellikler, modernizmi neden problemli hale getirsin? Kuşkusuz modern söylem içinden bakıldığında, hiç de problem yaratıcı öğeler görünümünde olmayan bu özellikler, postmodern perspektifte tümüyle olumsuz nitelenirler. Her şeyden önce, Aydınlanmayla başlayıp yirminci yüzyılın ortalarına kadar devam eden felsefi geleneğin, bilim ve felsefenin gün geçtikçe dünyayı daha yaşanılır bir hale getireceğine inancı, özellikle yirminci yüzyılda yaşanan sömürgeleştirme ve denetim altına alma savaşları ile daha iyi bir gelecek adına yapılan katliamlar tarafından tamamen hükümsüzleştirilmiştir. Elbette modernizmi bundan sorumlu tutmanın doğru olmadığını söyleyenler çıkmıştır ve çıkacaktır, ancak postmodernistler bu olumsuzlukları kesinlikle akılcı, evrenselci ve mutlak hakikate sıkı sıkıya sarılmış olan modern zihniyetin ürünü olduğuna dair düşüncelerini sürdürürler; çünkü onlara göre, evrensel bir bilginin olduğunu savlayan her gelenek, dünyayı onun üzerine inşa etmeye çalışacaktır. Bu durumda, herkesi ve her şeyi kendi istediği konuma getirmek için değiştirmeye girişecektir. Ama bu girişim engellerle karşılaşırsa, mutlaklaştırılan hakikatin iş başında kalması için, ne yapılması gerekiyorsa -buna savaş ve katliam da dahildir- yapılacaktır.

Ancak gerek modernizmin bu betimi, gerekse problemlerinin saptanması postmodernizm tarafından yapılmaktadır. Bu anlamda tarihsel gelişimlerine uygun ol-

mayan bir biçimde, postmodernizm modernizmin ürünü değil, modernizm postmodernizmin ürünüdür. Böylece, postmodernizm kendi resmettiği bu yapıyı inşa ettikten sonra yeni baştan, temeline yerleştirdiği kavramlar çerçevesinden yıkmaya girişmektedir. Ancak bu yıkım işlemi aynı zamanda yeni bir inşa süreci olarak da görülebilir; çünkü yıkım süreci postmodernizmin inşa sürecidir. Dolayısıyla, modernizmin enkazları üstüne inşa edilir postmodernizm. Ancak bu yıkım ve inşa süreci arasında bir ardardalık değil, eşzamanlılık ilişkisi vardır. O halde, postmodernizm, modernizmi nasıl yıkmaya çalışır ve kendini nasıl inşa eder?

POSTMODERNİZM

Yıkma ve inşa süreci eşzamanlı olduğundan, postmodernizm, modernizmin inşa edildiği yol izlenerek inşa edilmektedir. Öyleyse yine düzen kavramından hareket edilecek ve ilerleme kavramıyla sonuçlanacak bir yapılandırma süreci izlenecektir. Modern felsefi geleneğin aksine, "tipik postmodern dünya görüşü, ilke olarak, her biri görece özerk pratikler dizisi tarafından üretilen *sınırsız sayıda düzen* modeli olduğunu ileri sürer" (Bauman 1996:10). Görüldüğü gibi, modern felsefede bağımsız bir biçimde bir 'kendiliğindenlik' olarak görülen düzen, postmodern gelenek içinde pratikler tarafından öncelenmektedir. Bu nedenle düzen her şeyin belirleyicisi olarak betimlenmez, tam aksine pratikler tarafından belirlenen bir şey olarak betimlenir. Dolayısıyla, postmodernizm için düzenden değil, bir kurgudan söz etmek daha doğru gibi görünüyor, çünkü her şey düzenden başlatılsa da, düzeni biçimlendiren belirli pratikler ontolojik olarak önce gelmektedir. Bu biraz daha açık ifade edlirse şu demektir: Kültürler ya da gelenekler dünyayı farklı biçimlerde anlamlandırır ya da yorumlarlar ve bu yorumların kendileri birer düzen anlamına gelir.

Sınırsız sayıda düzenin olması, dünyanın ve toplumsal yapının *kaotik* bir halde olması demektir. Kaos ise, "içinde her şeyin olabildiği bir durumdur (...) ya da hiç bir olayın olma olasılığının bir diğerinden daha yüksek olmadığı bir durumdur" (Bauman 1995:13). Öyleyse kaos, modern düzenin ontolojik anlamına denk gelmektedir. Ancak yine tıpkı modern gelenekte düzenin epistemolojik anlamı olduğu gibi, postmodern düzende de kaosun epistemolojik bir anlamı vardır. Bu anlam nedir?

Her bir düzen modelinin işleyişi kendi pratiği tarafından belirlendiğinden, her birinin işleyiş ilkeleri yalnızca kendi pratiği içinde anlamlı olacaktır. Bu nedenle her bir düzenin geçerlilik ölçütleri, ancak ve ancak belirli bir gelenek içinde gelişir ve o gelenek içinde anlamlı olur, dolayısıyla da başka geleneklerin ölçütleriyle ölçüştürülemez. Her bir düzenin işleyiş ilkeleri ve geçerlilik ölçütleri bir diğerinden farklı olduğuna göre, bu ilkeler ve ölçütler üzerinde kurulan "*bilgi sistemleri* [de] ancak kendi gelenekleri 'içinden' değerlendirilebilir" (Bauman 1996: 11). Nasıl ki, yapı modern gelenek içinde bilgiyi olanaklı kılan bir koşulsa, aynı biçimde kaos postmodern gelenek içinde bilginin anlamı ve sınırlarını belirler. Bilgi bu gelenek içinde de ilkelere ya da yasalara göndermede bulunur. Ama artık her biri kendi düzeninin içinde anlamlı olabilen sınırsız sayıda ilke söz konusu olduğundan, her bir bilgi, bir sistem olarak ilişkin olduğu düzenin ilkelerini betimler.

Her ilke ve ölçüt belirli pratikler tarafından biçimlendirilen düzenler içinde

geliştiğine göre, bu ilkelerin kendileri ve onları değerlendirecek ölçütler ancak ve ancak geleneklerin içinde biçimlenecektir ve dolayısıyla, "geleneklerin dışında, 'mevziler'in dışında konumlanmış yerel pratikleri değerlendirecek ölçütler yoktur" (Bauman 1996: 11). Demek ki *nesnellik, yalnızca bilgiye modernizm tarafından atfedilen bir kuruntudan başka bir şey değildir*. Bunun temelinde oldukça önemli bir varsayım yatar; eğer genel betimleyici ilkeler yoksa, aslında bu ilkelerin betimleyeceği nesnel olgular yok demektir. Bu noktaya daha önce değinen Nietzsche'nin "...hiçbir olgu yoktur, sadece yorumlar vardır" (Nietzsche 1968: 267) görüşünden hareketle, postmodern felsefe nesnellik kavramını felsefeden uzaklaştırır. Çünkü 'olgu' kavramının yerine 'yorum' kavramı ikame edildiginde, özne ile nesne arasındaki ayırım da ortadan kalkıyor. Nesne artık özneye bağlı, özne tarafından sekillendirilen bir şeydir. Böylece, öznelerarası geçerlilik anlamında 'nesnellik'ten söz ederek, bilgiyi her tür inanç ve kanıdan uzak tutmaya çalışan modernizmin aksine, postmodernizm ancak gelenekler için geçerli olabilen bir bilgiden söz edilebileceğini savunur. Bir gelenek içinde anlamlı olan herhangi bir önerme, başka bir gelenek içinde anlamsız bir söz yığınından ibaret olabilir; çünkü her bilgi sistemi, yalnızca belirli bir geleneğin dili aracılığıyla şekillenir ve her biri kendine özgü dil oyunlarına başvurur. Dil oyunlarıyla, çeşitli ifade biçimlerinin ancak kendi özelliklerini belirleyen kuralların dayandığı zeminde tanımlanabileceği kastdilmektedir. Yani, her bir ifadenin anlamı, dil içinde biçimlenen çeşitli kurallarca belirlenir. Dil oyunlarını şekillendiren bu kuraların genel formuna bakıldığında şunlar söylenebilir: "Birincisi, bunların kuralları kendi içerisinde kendi meşruluklarını taşımazlar, ama açık ya da örtük bir anlaşmanın (oyuncular arası bir anlaşmanın) nesnesidirler –bu oyuncuların kuralları keşfettiğini söylemek doğru değildir. İkincisi, eğer kurallar yoksa oyun da yoktur... Üçüncü nokta... her ifade bir oyundaki bir 'hareket' olarak düşünülmelidir" (Lyotard 1990: 32). Dolayısıyla bilgi, bir keşif değil, bir inşadır. Bu anlamda bilgi öznenin bir yaratımıdır; nesneden olan özelliklerin serimlenmesinden ziyade, nesneye çeşitli özelliklerin yüklenmesidir.

Eğer bilgi nesnel ölçütler tarafından değerlendirilebilecek bazı değerlendirme yordamlarından yoksunsa ve eğer her önerme çeşitli geleneklerin kendine özgü dil oyunları aracılığıyla bir anlam taşıyorsa, bilginin modern felsefenin peşinde koştuğu hakikati taşıdığını söylememiz için gerekli bütün nedenler ortadan kalkmış demektir. Bilgi, yalnızca *hakikatin belirlenmesi ve uygulanması değil*, aynı zamanda güzellik, adalet, mutluluk ve verimlilik ölçütlerinin belirlenmesine de uzanan bir yeterlilik meselesidir. Öyleyse saf bir hakikat nosyonu, yalnızca bilgiyi saf bir bilme arzusuna indirgeyen kısıtlayıcı bir görüş olmanın yanı sıra, yapay bir nesnellik görüşüyle gelenekler üstü bir bilgi düşüncesi varsayma gibi naif bir hatanın varlığını gösterir. Çünkü bilginin amacının, 'şeylerin' özelliklerini doğru bir biçimde dile getirmek olduğunu bir yana bırakın, onların özelliklerini betimleme olduğu bile söylenemez. Söylendiği gibi, bilgi; adalet, güzellik, verimilik, iktidar ve ticaret gibi birçok başka beklentiyle ilişkilidir. Bu nedenle, "felsefenin amacı değişmez hakikatleri ve idealleri ifşa etmek değil, insani eylemle (praxis) hayatın anlamı arasındaki yakın ilişkiyi değerlendirmek olmalıdır" (Murphy 1995:41). Modernizmin 'bilgi uğruna bilgi' ya da saf bir merakla ilişkilendirilen bilgi görüşünün sonucu olan hakikat beklentisi, bilginin kesinlikle soyut olmayan insan ihtiyaçlarından – örneğin ticari bir mal olarak paraya dönüşüyor olmasından- koparılmaz bir ilişkisi olduğunun kabul edilmesiyle rafa kaldırılmış olur.

Gerek düzenlerin çeşitliliği, gerek dil oyunları ve gerekse de bilginin yalnızca

doğruluk ölçütlerinin saptanması ve uygulanmasıyla ilgili olmaması, bilginin evrensel olmadığını gösterir. Böyelece "...postmodern bakış açısına göre, *bilginin göreceliği* (yani bilginin, toplulukça paylaşılan ve bilgiyi destekleyen geleneğin 'içine gömülmüş' olması hali) dünyanın süregiden bir özelliğidir" (Bauman 1996: 11). Dolayısıyla, postmodernizm bilginin zaman ve mekân üstü olduğu şeklindeki modern görüşü kesin bir biçimde reddeder. Bütün insanlar için geçerli bir bilgi anlayışı, postmodernizmle birlikte yerini her biri bir gelenek içinde şekillenen ve bu yüzden yalnızca ait olduğu gelenek için bir anlam ifade eden bir bilgi görüşüne bırakır. Madem bilgi hiçbir şekilde kültürel pratiklerden bağlantısız düşünülemez, o halde bir gelenek için doğru olan bir önerme, bir başka gelenek için yanlış; bir zaman doğru olan bir önerme, bir başka zaman yanlış olabilir. Çünkü, "kültürler, herkesin uzlaşabileceği ve diğer bütün ilkeleri kapsayacak tek bir ilkenin yokluğu anlamında ölçüştürülemezler" (Fairlamb 1994: 59). Dolayısıyla postmodern görelilik, kişiye göndermede bulunan bir görelilik değil, gelenekler ya da kültürlere göndermede bulunan bir göreliliktir. Bu sonuç postmodern dünya görüşüyle uyumlu bir sonuçtur, çünkü postmodernizm 'kişi'yi ya da 'birey'i ya da daha genel olarak 'İnsan'ı değil, gelenek veya kültürleri "her şeyin ölçüsü" yapar. Bu nedenle, tüm evrensellik iddialarına karşı küçümseyici bir tavır takınan postmodernizm, evrensellik iddiasının Batının sömürgeci zihniyetinin kendini ardına gizlediği bir kılıf olarak görür. Bu sav için yeterli verinin ellerinde bulunduğunu düşünen postmodern filozoflar, Batı kaynaklı ezici politika ve katliamların, Batı kültürünün evrenselliğinin iflası olduğunu düşünürler. Onlara göre, evrensel bilgi, evrensel politika, evrensel etik, her zaman Batının ekonomik olarak sömürme, kültürel olarak yok etme politikasının devamlılığını sağlamaktan başka bir işe yaramamıştır.

Şimdi eğer bir hakikat yoksa, her bir bilgi ait olduğu geleneğin dil oyunlarınca belirleniyorsa, o zaman modern felsefenin düşündüğü anlamda bir *özneden de söz edilemez*. "Özne, sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor" (Foucault 2000a: 63). Şimdi Foucault'un bu cümlesine bakıldığında, her iki anlamın da modern felsefenin ifade ettiği özneyi dışladığı görülmektedir. Çünkü modernizmin birleşik ve rasyonel öznesi yerine, bir gelenek biçimi tarafından belirlenen bir özne anlayışına göndermede bulunur. Bu ne demektir? Aslında postmodernizmin gelenekten yana tavrı, bunun ne demeye geldiğine ilişkin ipuçları vermektedir: Eğer çok sayıda düzen ve her bir düzenin kendine özgü işleyiş ilkeleri ve geçerlilik ölçütleri varsa, bu düzenlerin üstünde yer alan bir *insan* ya da *özne*nin olması olanaksızdır. Çünkü kendi kendine özdeş ve bölünemez bir varlığın, birbirinden görece bağımsız ve ölçüştürülemez çeşitli düzenlerin içinde bulunması özünde çelişkilidir. Ya düzen tektir ya da birleşik bir özne söz konusu değildir. Çünkü düzen ile özne arasında olası iki tür ilişkiden söz edilebilir; ya düzen özneyi belirler ya da özne düzeni. Eğer özne düzeni belirliyorsa, birleşik bir özne varsa, o zaman yalnızca bir tek düzenin olması söz konusu olacaktır; eğer düzen özneyi belirliyorsa, o zaman ancak bir tek düzen birleşik bir özneyi belirleyebilir. Oysa postmodernizm bir düzenler çokluğundan söz ettiğine göre, birleşik bir özneyi de reddedip, bunun yerine "...toplumsl ve dilsel olarak merkezileşmiş ve parçalanmış özneden yana çıkar..." (Best, Kellner 1998:18). Zaten bu sonuç, Foucault'nun özneye ilişkin tanımından da çıkmaktadır. Çünkü tanım, her durumda öznenin bir iktidar biçimini varsaydığını bildirmektedir. Yani özne her

halükârda bir tür yaratım olarak sunulur. Neyin yaratımı? Geleneklerin. Peki ama öznenin bir yaratım olması ne demektir? Ya da parçalanmış veya bölük pörçük özne ne demektir. Bu soru, postmodern felsefenin *akıl* kavramına ilişkin görüşlerini belirlemeyi gerekli kılar. Özne kavramı modern felsefede saf akla sahip varlık olarak görüldüğünden, öznenin belirlenmesi ya da yaratımı, aklın belirlenmesi anlamına gelmektedir. Modern felsefenin saf aklına karşılık postmodern akıl, gelenekler içinde şekillenen bir akıldır. Postmodern felsefe akla yönelik bu görüşlerini Nietzsche'ye borçludur. Nietzsche, "ne tin, ne akıl, ne düşünme, ne bilinç, ne ruh, ne isteme, ne de hakikat vardır ; bütün bunlar kullanışsız kurgulardır" (Nietzsche 1968 :266) derken, postmodern felsefeye çok önemli veriler sunuyordu. Nietzsche'nin bu ifadesinde "ne...vardır" ibaresi akılla ilişkilendirildiğinde, gerçekten akıl denilen bir yetinin olmadığı demeye gelmez. Nietzsche, Kant'çı anlamda saf apriori kavram ve yargılara sahip aklı reddeder. Bütün kavram ve yargılarımızın yaşamın içinde şekillendiğini düşünen Nietzsche, saf aklı reddetmekle ilk adımı atmış oluyordu. Ancak daha sonra Heidegger'in "Dasein'ın zamansallığı", Dilthey'in "aklın tarihselliği" ve Gadamer'in "geleneklerin ufukları" görüşleri, postmodern akıl kavramını şekillendirdi. Bu filozoflarla bir şekilde saflığı geri alınan akıl, postmodernizimle birlikte gelenekler tarafından şekillenen ya da kültürel bir kimliğe bürünen bir akıl olarak yeniden canlanır. Aklın kültürel bir kimlik kazanmasıyla kastedilen, her bir insanın belirli bir gelenek içinde konumlandığı ve bu nedenle kültürel belirlenimin altında olduğu, dolayısıyla düşünmesinin malzemesi olan tüm kavram ve yargılarının kültürler ya da gelenekler tarafından biçimlendiğidir. Bu anlamda Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de değindiği Çin ansiklopedisinde geçen sınıflandırmayla göstermek istediği gibi, *Ratio*dan değil, belirli *rasyonaliteler*den sözetmek daha doğrudur.

Böylece modern felsefenin özgür öznesine karşılık, postmodern felsefe *belirlenmiş* bir özne kavramına başvurur. Akıl modern felsefenin savunduğunun aksine, zaman ve mekânda şekillenen gelenek ya da kültürler tarafından belirleniyorsa, düşünmenin tarihsel ve kültürel belirlenimlerden bağımsız olduğunun söylenmesi için hiçbir neden yoktur. Ancak bu belirleme, modern felsefi görüşlere paralelliği bakımından doğru olsa da, aslında dardır; çünkü postmodernizm, modernizmin düşünmeyle özdeşleştirdiği öznenin dar kalıplara sıkıştırıldığı savını ileri sürmektedir. Oysa akıl öznenin asıl belirleyicisi değil, arzu, bilinçdışı, beklenti, isteme, umut, kanaat, inanç gibi yalnızca *bir* belirleyicisidir. Bu nedenle postmodernizm, öznenin her yönüyle gelenekler tarafından kuşatıldığını ve geleneklerin belirlenimi altında olduğunu savunur. Dolayısıyla bir özneden söz edilecekse, bu ne ayırıcı özelliği düşünme olan bir özne olabilir, ne de birleşik veya bütünsel bir özne olabilir. "Özelde kültürel, genelde bilinçdışı kökenli bir terim[dir] Özne" (Sarup 1997:14). Bu nedenle 'insan doğası', 'insanın özü' ya da 'genellikle insan' gibi özcü, totalleştirici tüm kavramların reddi üzerine kurulur postmodernizm.

Öznenin özgür olmayışı ya da beirlenmişliği bir tür *iktidara* işaret eder. "Erkeklerin kadınlar, ana babanın çocuklar, psikiyatrinin akıl hastaları, tıbbın genelde insanlar, yönetimin insanların yaşam biçimleri üzerindeki iktidarı" (Foucault: 2000: 61) olarak oldukça geniş bir çerçevede betimlenen bir iktidardır bu. Şimdi bağlayıcı soru şu: iktidar ne demektir ? İktidar, "...bir bireyleşme ya da bireyleştirme" (Foucault 1988: 59) problemidir. Ancak bu, bireyden yana taraf tutmak ya da ona karşı olmak değil, "bireyin yönetilmesi" (Foucault 2000a: 62) anlamına gelir. Yönetmek, yalnızca basit bir yöneten-yönetilen ilişkisi olarak görülemez. 'İdare et-

me' anlamında bireye yön vermek, ona form kazandırmak olarak anlaşıldığında, iktidar bireyi belirli bir düzenin sınırları içinde tutmaktır. Bununla bireyi düzenin pratiklerine bağlı kılma, düzenin istediği biçime sokma amaç edinilir. Bu nedenle, 'biçimlendirme' oldukça geniş bir anlam taşımaktadır: Bireyin eylemlerinden başlayıp dünya görüşüne, düşünce yapısına, diline, umut ve arzularına, beklentilerine dek sızan bir müdahale olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla iktidar, bireyleri her yönden belirlediğinden, onları "özne yapan bir iktidar biçimidir" (Foucault 2000a: 63).

Her müdahalenin ya da değiştirme çabasının yaptığı gibi, özneleştiren iktidar da belirli araçlara başvurmak zorundadır. Her düzenin kendine özgü bir iktidar kurduğu hesaba katıldığında, her iktidar kendine özgü dönüştürme teknikleri sayesinde varlığını sürdürür. Ancak her iktidar farklı teknikler kullansa da, ortak ve en yaygın araç bilgidir. Böylece bilginin somut ihtiyaçlara karşılık verdiği şeklindeki postmodern düşünce bir kez daha netlik kazanmaktadır. Bilgi iktidara hizmet eder; çünkü bireyin yönetilmesi olarak iktidar, bireyin iktidarın beklentileri çerçevesinde yönlendirilmesi olduğuna göre, iktidarın beklentilerine özgü bir biçimde toplumu yapılandırmak, bireyi bu yapının sınırları içinde tutmakla olanaklıdır. Bu ise bütünüyle bilgiye bağlıdır. Hem yapının kendisinin kurulması ve beklentilerinin gerçekleşmesi hem de bireyi yapının istediği bir hale getirmek, yapının kendisine, işleyişine, beklentilerine, bireyi dönüştürmeye uygun tekniklere ilişkin bilgiye bağlıdır. Foucault'un *Deliliğin Tarihi*, *Cinselliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* ve *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserleri, birer problem çerçevesinde bilgi-iktidar ilişkisinin analizi olarak okunabilir. Örneğin cinselliğe ilişkin yapılan her araştırma, her konuşma, aynı zamanda onun nerede, nasıl, kimler arasında yaşanacağını da belirleyen ya da sınırlayan bir araştırma veya konuşmadır. Yine suç üzerinde yapılan her konuşma, 'neye evet, neye hayır' denilmesi gerektiğine yönelik bir konuşmadır. İktidarın bilgiyle olan ilişkisi, onun zorunlu olarak 'zorlama'yı –herhangi bir fiziksel ya da psikolojik baskı mekanizmasını- içermediğini gösterir. Bu iktidar belki benimsetilen bir iktidardır, ama iktidarın muhatabının kendi rızası ile benimseyebileceği bir iktidardır. Ancak bu benimsemenin kendisi de aynı iktidarın başarısı ve ürünüdür.

Bilginin neliği, amacı ve konumuna ilişkin bu dönüşüm, onun kapsamını ve sunma biçimini de belirler. Artık bilgi evrensel üst-anlatılarda ifade bulmaz. Postmodern gelenek, bilginin geleneklerin içinde şekillenen ve bir anlam kazanan bir ürüne dönüşmesinin doğal sonucu olarak, her tür evrensel-totalleştirici teoriden de vazgeçmektedir. Bu nedenle ya küçük-anlatı ya da mikro-teori gibi modernizmin kalıntıları olan kavramlara, ya da tamamen yeni bir imlemi olduğunu düşündükleri *söylem* kavramına başvururlar; çünkü postmodernizme göre ancak, belli ihtiyaçlarla –bir problemin çözümünün hem kendisi bir ihtiyaç olabilir, hem de çözüm, bir başka ihtiyacın giderilmesi olabilir- ilişki içinde belli bir problemin analizi söz konusudur. Böylece söylem, bir düzenin perspektifi olarak, her şeyi kucakladığı varsayılan teorilerin yerini alır. Söylem, her şeyi bir bütün halinde açıklamaya girişen Hegelvari sistem yerine, herbiri belirli bir pratik içinde belirli ihtiyaçlar çerçevesinde belirli problemlere yönelen çok sayıda teorinin olduğunu varsayar. Hegel gibi bütün tarihi yalnızca Tin kavramıyla, ya da Marx gibi sınıflararası çatışmayla açıklamanın olanaksızlığını vurgulayan ve "büyük anlatı güvenirliğini kaybetmiş" (Lyotard 1994: 85) diyen postmodern filozolar, "...fragmanlara, çoğulluğa, tekilliğe ve sürüklenişe değer verir" (Best, Kellner 1998:189).

Nesnel sınama ölçütlerinin ve pratiklerarası geçerlilik kriterlerinin dışlanma-

sı, ilerlemenin de dışlanması anlamına gelir; çünkü ilkin, ilerleme görüşü, değişmez bir hakikat varsayar. Oysa nesnel sınama ölçütleri ve pratiklerarası geçerlilik kriterlerinin olmadığı iddiası, hakikate yönelik umutların terkedilmesi gerekliliğini imler. İkinci olarak, eğer bir hakikat yoksa, daha tam ya da daha eksiksiz bir hakikat de olmayacaktır. Dolayısıyla, daha doğruya, iyiye doğru bir yürüyüş olarak ilerleme anlayışı da terkedilmektedir. Bu konuyu özellikle *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi* eserlerinde işleyen Foucault, bilginin düzenli bir şekilde ilerlediği görüşü yerine *süreksizlik* (*discontinuity*) taşıyan ya da *kesintili* bir tarih anlayışı getirir. Rönensastan bu yana Batı kültüründe düşüncenin gelişimini, rönesans, klasik çağ ve modern çağ olarak üç döneme ayıran Foucault, çağdan çağa geçişte, bilginin üretiminde rol alan tüm etken ve koşulların değişime uğradıklarını bildirmektedir. Her yeni çağa geçişte, "şeyler artık eski tarzda algılanmaz, tasvir edilmez, telaffuz edilmez, karakterize edilmez, sınıflandırılmaz ve bilinmez hale gelir (...) ve kelimelerin kesişme noktalarında veya onların şeffaflıklarında bilgiye sunulanın artık zenginlikler, canlı varlıklar, söylem değil de, kökten farklı varlıklar[dır]" (Foucault 1994: 287). Bu nedenle, kopmanın, değişmenin, kırılmanın tarihi olarak okunan tarihe paralel olarak, "tarihsel bir çözümlemenin içinde -ve özellikle eğer düşünce, fikirler ya da bilgiler söz konusuysa- süreksizlik ve ayrım kategorilerinin, eşik, kopma ve dönüşüm kavramlarının, serilerin ve sınırların betimlenmesinin..." (Foucault 1999: 27) doğru olacağı düşünülür.

Modernizmin ve postmodernizmin neliğine yönelik bu belirlemelerden şu sonuçlar çıkarılabilir: İlkin, modernizm neyse, postmodernizmin o değildir; ikinci olarak, modernizm neyse, postmodernizm ona karşıttır; ve öyleyse üçüncü olarak, postmodernizm, modernizmin olumsuzlanmasıdır. Şimdi bu sonuçlardan hareketle, postmodernizm ile Marxizm arasında ilişkiye bakılabilir. Öncelikli soru şudur: Postmodernizm ile Marxizm aynı haritada yer alabiliriler mi? Bu soru ancak Marxizmin ne kadar modern bir teori olup olmadığının belirlenmesiyle yanıtlanabilir. Fakat bu yanıt, Marx'ın ekonomik ve sosyolojik analizlerinin ve postmodernizmin bu analizlere nasıl yaklaştığının özetlenmesiyle değil, ancak Marx'ın teorisinin özünün, denilebilirse, felsefesinin temelindeki 'dünya görüşünün' soyutlanması ve bunun modernizmle olan bağının gösterilmesiyle verilebilir.

MODERN BİR TEORİ OLARAK MARXİZM

Şimdi, modern geleneğe ilişkin söylenenler gözönünde bulundurulduğunda, Marxizm modern bir teoridir[1]; çünkü modernizmi modernizm yapan tüm özellikleri taşıdığı gibi, onun tüm umut ve beklentilerini de paylaşmaktadır. Dahası, modernizmin ıralayıcı özelliklerini belirlerken, postmodernizmin, Hegel ve Kant ile birlikte göz önünde bulundurduğu en önemli filozofun Marx olduğu söylenebilir. Bu nedenle, postmodernistler her ne kadar Marx'ın modern kapitalist tahakküm biçimlerini eleştirisini haklı bulurlarsa da, onu birçok noktada modern geleneğin kalbine yerleştirirler.

Nedir Marxizmi modern bir teori yapan? Her şeyden önce postmodern perspektiften bakıldığında, Marx'ın teorisi -postmodern terminolojiyle ifade edilirse- tarihi, belirli yasaları olan büyük bir yapı olarak betimler. Bu anlamda hareket noktası olarak modernizmin temel varsayımını alan Marxizm, bunun gereği olarak

diğer modern kavramlara da sarılmaktadır. Çünkü temele uygun bir inşa zorunlu olarak bu türden bir paylaşımı gerektiriyor, aksi taktirde ya çelişkili ya da eksik bir teori olacaktı. Örneğin tarihi belirli yasalar üzerine kurduktan sonra, tarihe ilişkin bilgiyi, modern geleneğe uygun olarak, bu yasaların bilgisi olarak anlamaktadır. Burada Marx'ın herhangi bir modern filozoftan farklı bir biçimde, tarihi bir bütün olarak emek, artı-değer, üretim ilişkileri ve sınıf mücadelesi gibi kavramlarla örülü yasalarla *betimlemiş* olması hiçbir şey değiştirmez, çünkü önemli olan yasaların neler olduğu değil, yasallılık fikrinin benimsenmiş olmasıdır. Bu nedenle Marx, tarihe ilişkin betimsel bir bilgi ortaya koymakla kalmadı, bu bilginin mutlak hakikat olduğuna o denli inanıyordu ki, bundan hareketle geleceğin kendisini de *betimledi.* Marx'ın bu tutumunun tam da modern, düzen, yapı ve bilgi kavramları arasındaki klasik ilişkinin kurulmasının sonucu olduğu söylenebilir.

Marx, herhangi bir modernist gibi, özne ile nesne arasındaki ayırıma tutunur. Tarihin ve toplumun yasaları ve bu yasalar arasındaki ilişkinin analizi olan bilgi, salt zihin ya da bilme yetisinin ürünü değildir. Bilme yetisinin yaptığı şey, tarihte ve toplumda zaten işler halde bulunan bu yasaları keşfetmektir. Ancak özne-nesne ayırımını benimsediğini söylemek, Marx'ın, Descartes gibi asli özelliği düşünme olan ve doğuştan idelere sahip bir töz görüşünü de benimsediğini, ya da Kant'ın, saf apriori bilgileri olan akıl düşüncesine bağlı olduğunu söylemek demek değildir. Bu türden bir iddia, dialektik materyalist görüşe tamamen aykırı olacaktır. Bununla anlatılmak istenen, "...zihinden[2] bağımsız gerçekliğin varoluşuna vurguda bulunan Marxist maddecilik" (Sarup 1997: 120) göz önünde bulundurulduğunda, Marx'ın birbirinden ayrı özne ile nesnenin varlığı görüşüne sıkı sıkıya bağlı bir filozof olduğudur. Marksist kurama göre bilgi, bilinçten bağımsız bir varlık gerektirir. Bu ne anlama gelir? Sorunun yanıtı için Marx'a bakalım: "Bilinç, demek ki, daha baştan toplumsal bir üründür ve insanlar mevcut oldukları sürece böyle kalır. Elbette ki, bilinç, herşeyden önce, yalnızca en yakın duyumsal çevrenin bilincidir ve bilinçlenmekte olan bireyin, kendisi dışında yer alan öteki şeyler ve öteki kişiler ile olan sınırlı bağlantısının bilincidir" (Marx 1992: 52). Demek ki bilinç, insanın türdeşiyle -bu da bireylerle ve toplumla ilişkisi olarak ikiye ayrılır- ve doğayla ilişkisinin ürünüdür. Ürün bir sonuç olduğuna göre, bu ilişkinin bilgisi ilişkiden sonra gelecektir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ikincisinde Marx, "insan, hakikati, yani düşüncenin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini, pratikte kanıtlamalıdır" der. Bu anlamda hakikat, düşüncenin pratikte olanı yansıtmasıdır. Marx, *Kapital*'de kendi dialektiğini Hegel dialektiğinden ayırırken, bu noktayı daha geniş kapsamlı bir biçimde ve daha açık dile getirir. Ona göre, idea adıyla anılan düşünce "insan zihni tarafından yansıtılan maddi dünyadan başka bir şey değildir" (Marx 1965: 19). Birçok modern filozoftan içerikçe oldukça farklı düşüncelere sahip olan Marx, bu düşüncelerin altındaki dünya görüşünde, yani özne-nesne ayırımında ve nesnellik-hakikat ilişkisi konusunda modern bir filozoftur.

Yansıtma, bilincin belirlenmesini beraberinde getirir mi? Getirirse, bundan, Marxizm ile postmodernizm arasında, en azından bu konuda, bir süreklilik olduğu anlamı çıkmaz mı? Postmodern felsefede aklın kültürel boyutuna yapılan vurgu ile Marx'ın bilinci, ilişkilerin ürünü olarak görmesi arasında köklü bir fark vardır; postmodernizm için aklın üzerinde iş gördüğü tüm kavramlar kültürlerce belirlenirken, Marx'da bilinç, tek başına herhangi bir kültür ya da gelenek tarafından değil, genellikle 'varlık' tarafından belirlenir. Varlık ya da maddi ilişkiler kültürlerin (ve bir kültür içindeki tüm ögelerin) de belirleyicisidir. Marx bilincin *neye ilişkin*

*olduğu*nu (nasıl oluştuğunu ve neyi yansıttığını) çözümler. Postmodernizm ise, aklın *nasıl işlediğ*ine veya *ne düşünebildiğ*ine ilişkin konuşur. Bu ikisi oldukça farklı şeylerdir; çünkü bilincin neye ilişkin olduğunu söylemek, düşünce nesnesine yönelik bir belirlemeyken, ne düşünebildiğini söylemek, içeriğine ilişkin bir belirlemedir.

Bu anlamda Marx için özne postmodern özne gibi parçalı ya da bölük pörçük değil, modern özne gibi bileşik ve özdeştir. Ancak bu noktada da Marx'ın herhangi bir modern filozoftan kimi açılardan farklı olduğunun belirtilmesi gerekmektedir; çünkü Marx'da başka bir modern filozofta görülmeyen tarihin öznesi ile bilgi öznesi ya da *epistemik özne* ayırımı vardır. Tarihin öznesinden, Marx 'tarihi yapan'ı anlar. Marx'a göre tarihi yapan insandır, Tin yahut herhangi bir tarihüstü güç değil. Sınıf savaşımı ise, tarihin 'lokomotifi'dir.[3] Sınıf savaşımı devrimci kitlelerce yürütüldüğünden, tarihin öznesinin *devrimci kitleler* olduğunu söylemek, teoriye ters düşmez (Althusser'in John Lewis'i eleştirirken "tarihi yapan kitlelerdir" deyişi eksik, hatta hatalıdır; çünkü 'kitle'nin niteliğinden sözetmiyor).

Tarihin öznesinin epistemik özne olmadığı ve ona özdeş olmayacağı açıktır. Eğer tarihin öznesi ile bilen özne özdeş olarak görülseydi, bu, Marx'ı "bilgiyi devrimci kitleler ortaya koyar" şeklinde ilginç bir görüşün temsilcisi yapmak olurdu. Oysa Marx "bilinçlenmekte olan birey"den (Marx 1992: 52) söz eder. Bu ifade oldukça önemlidir, çünkü Marx için bilgi öznesinin, *epistemik özne*nin, *birey* olduğunu gösterir. Öyleyse bilen, bilgiyi ortaya koyan, insana, topluma ve doğaya ilişkin düşünen kitleler, devrimci kitleler ve insan değil, bireydir.

Dolayısıyla, birleşik ve kendiyle özdeş olan bireydir. Bu, postmodern felsefenin aksine Marx'ın felsefesinde, düşünen bireyin, üstyapısal ögeler olan kültürün ya da geleneklerin ürünü olmadığı anlamına gelir. Tüm öznel unsurlardan bağımsız ve onları önceleyen bu ilişkiler ve maddenin nitelikleri, onlar arasındaki niceliksel bağıntılar ve hareket yasaları, bireyin özdeşliğini teminat altına alır. Çünkü bilinç sahibi, yani bilen varlık olarak birey, nesnel temele sahip bu ilişkileri ve maddenin kendisini bilir. Onlar da, birer yorum olarak değil, her ne iseler, o olarak varolduklarına göre, onları bilen bilinç de, yalnızca o nesnel temelde onları bilecektir. Foucault'nun da sık sık değindiği gibi, Marx'ta, *toplumsal pratikler* sadece yeni nesneler, yeni kavramlar, yeni teknikler ortaya çıkarırken, postmodernizmde aynı zamanda yeni özneler doğurduğundan, Marxist felsefede "...kendiyle özdeş bir özne olduğu fikri vardır" (Foucault 2000b: 178). Bu noktayla ilişkisinde bakıldığında, Marx postmodernizmin kesin bir biçimde reddettiği insanın özü ya da insan doğası kavramlarına bağlı özcü bir filozoftur. Elbette Marx'ın insanın özünün dayanaklarını, filozoflarin çoğundan farklı olarak emek, üretim güçleri ve toplumsal ilişkilerde buluyor olması, onun özcü olmadığı şeklinde bir iddiaya hak vermez. Çünkü, *Feuerbach Üzerine Tezler*in altıncısında Marx, "insanın özü, her bireyin içinde bulunan bir soyutluk değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür" diyerek öz kavramını işler.

Birleşik bir özne kavramına bağlı Marxizm, modernizmin rasyonel ve özgür özne görüşünü de paylaşır. Ancak, burada 'rasyonel' kavramı, rasyonalizme göndermede bulunurken kullanılan anlamda, yani bilginin kaynağı anlamında değil, herhangi bir yetkeye bağlı olmama anlamında kullanılıyor. Bilen özne olarak bireyin özgürlüğü anlamına gelen bu düşünce, Marxist *epistemik özne*nin özgürlüğüdür. Burada özgürlük ideolojik veya politik unsurlar tarafından belirlenmemeyi kapsadığı gibi, kültürel ya da gelenekler tarafından kirletilmemiş olmayı ya da

onlara aşkınlığı hesaba katar. Böylece, Marxizmde iktidar, postmodernizmin oldukça kısıtlayıcı bulduğu, yalnızca politik bir kavram olarak bir üst yapısal aygıt halinde betimlenir ve negatif bir anlama sahiptir. İktidar, öznenin hakikatle ilişkisini, toplumsal ilişkiler tarafından veya bilgi öznesine dışarıdan dayatılan siyasi pratikler tarafından bulandıran bir unsurdur. Oysa postmodernizm, "siyasi ve ekonomik yaşam koşullarının bilgi öznesi için aslında nasıl bir peçe ve engel olmadığını; fakat bilgi öznelerinin, dolayısıyla hakikat ilişkilerinin bu ilişkiler üzerinde oluştuğunu" (Foucault 2000b:179) göstermek ister. Postmodernizm için iktidar özne ve bilgi için bir koşul olarak görülürken, Marx için, özellikle Althusser'ci bir bakışla, bir ideolog ve dolayısıyla hümanist olarak Marx için değil, ama bir bilim adamı olarak Marx -*1844 Elyazmaları*'dan sonraki Marx- için politika ve iktidar, bilginin nesnelliğine yönelik bir tehdittir.

Postmodernizmin ısrarla geleneklere bağlı ve kültürel olarak nitelendirdiği 'bilimsel' bilgi, dialektik materyalizm açısından evrenseldir. Marx için tarihin ve toplumun yasalarının zaman ve mekâna göre değişmediği olgusu aşikârdır. Bu, bilincin kendisinden bağımsız bir varlığa sahip 'varolan'lar temelinde oluştuğunu öne süren Marxist bakışın doğal bir sonucudur. Özneyi her bakımdan önceleyen 'varolan'ın nesnel özelliklerinin ve yasalarının bilinci olan bilgi, bu nesnellik dolayısıyla zamana ve mekâna göre değişmeyecektir. Ancak bu, Marxist değişim anlayışını yadsıma anlamına gelmez. Bilgi, eğer doğru olacaksa, her durumda ilişkileri ve maddenin kendisini 'olduğu haliyle' yansıtmak zorundadır. Ama dialektik bir sürece tabi olan madde ve ilişkiler zorunlu olarak değiştiklerinden, bilgi de değişir. Ne var ki, burada bilginin değişimiyle kastedilen, ilişki ve maddeden bağımsız bir değişim olmadığından, kişiden kişiye, mekândan mekâna, kültürden kültüre bir değişim, yani göreli bir değişim değil, maddi bir değişim sözkonusudur. Bu, tarihsel ölçekte, *üretim güçlerinin, tarzlarının* ve *ilişkilerinin* değişmesidir. Bilgi nesnesinin değişiminden kaynaklanan bir değişim, bilginin göreliliğini imlemez; çünkü bilgi, kendi nesnesinin nitelik ve niceliğinin değişmesinden dolayı değişime uğramıştır ve eğer bilgi, değişen nesnenin değişen özelliklerini doğru bir biçimde yansıtıyorsa, yine evrenseldir. Demek ki, değişim ile görelilik zorunlu olarak aynı anlamı imlemez. Oysa postmodernizm, bilginin, zamana ve mekana göre değişiminden söz eder. Bu, bilgi nesnesinden kaynaklanan bir değişim değil, bizzat özneden kaynaklanan bir değişim olduğu için görelidir.

Öyleyse Marxist felsefe için, tarihin ve toplumun yasaları ile bu yasaların bağlantılarının betimlenmesi olarak bilgi, evrensel, postmodern terminolojiyle söylersek, 'total ve bütünleştirici anlatılar' ile ifade edilir. Tarihi, üretim güçleri ya da üretim ilişkilerine dayalı sınıf savaşımlarının tarihi olarak betimlemesiyle "Marxizm tarihin özünü ve altında yatan anlamı kavramaya yönelik tekçi (monist) istek sergileyen" (Best, kelnner 1998: 236) bir teori olarak görülür. Engels'in, üretim ilişkilerinin tek belirleyici olduğunu ne kendisinin ne de Marx'ın söylediğine yönelik açıklamalarına rağmen, postmodern açıdan, Marxizm bu üretim ilişkileri ve sınıf savaşlarını tarihin belirleyicileri olarak görmekle, tekçi ve totalleştiricidir. Ayrıca Engels'in söyledigi gibi, gerçekten Marxizm monist olmasa bile, -ki böyle bir durumda kendisinin ya da Marx'ın diğer belirleyicilerin neler olduklarını ve nasıl belirlediklerini açıkça çözümlemeleri gerekirdi- bu, onun totalleştirici olmadığı anlamına gelmez; çünkü birçok belirleyicinin 'bir bütün olarak' tarihi yönlendirdiği savı, evrensel, total bir tarih anlayışını ortaya koyar. Ve ne Marx ne de herhangi bir Marxist, Marxizmin evrensel bir kuram olmadığını kabul etmeye kesinlikle yanaş-

mayacaktır. Postmodernizm için, böyle bir tutum, yanlışlığın ve yanılmanın göstergesidir; ama Marx ve tüm Marxistler için evrensellik ve bütüncülük, peşinde koşulması gereken ideallerdir. Bilgi ve bilimin herkesi ve her kültürü kapsamadığı görüşüne Marx elbette karşı çıkacak ve bunu kabul etmenin, ikisinin de sonu anlamına geldiğini söyleyecektir. Bu nedenle, modern gelenek içinde çeşitli baskılara maruz kaldıkları düşünülen marjinal gruplar ile özellikle Üçüncü Dünya Ülkeleri olarak bilinen ülkelerin ihtiyaçlarına cevap veren yerel ve lokal mikropolitikalardan yana olan postmodernizmin aksine Marx sınıfsız bir topluma doğru gidişe hizmet eden makro politikalardan yanadır.

Bütün bunların dışında, Hegel ile birlikte ilerleme görüşünün en önemli temsilcisi olan Marx'ın postmodernzmin kesin bir biçimde kendisiyle savaştığı filozofların başında gelmesi doğaldır. Dialektik bir değişime tabi doğa, toplum ve düşünce hareketini savunan Marxizm, zorunlu bir biçimde ilerlemeci görüşe bağlıdır, çünkü dialektik, yönü ileriye dönük hareketin genel yasalarının aldığı (ve sınıfsız toplumda alacağı) biçimleri gösterme iddiasındadır. Marx'ın terorisi, hem ilerlemenin analizini yapar hem de bu ilerlemenin kendisini temsil eder. İlkel-köleci toplumdan feodal topluma, kapitalist toplumdan sosyalist ve komünist topluma doğru giden bir hareketi betimlemekle, ilerlemenin analizini yapar; sosyalist ve komünist toplum teorisi olmakla da kendisini temsil eder. Öyleyse Marxizm, "esasen [...] bir tür *telos* önerir: Daha adil, özgür, rasyonel ve merhametli bir toplumsal düzenin olanaklılığını" (Eagleton 1999: 62). Ancak, özellikle dikkat edilmesi gereken, ilerlemenin yalnızca doğal ve toplumsal düzene işaret etmemesi, aynı zamanda düsünceyi de kapsamasıdır. Tarihin *telos*'unun ölümünü bildirerek bir tür tarihsel geri dönüşü temsil eden postmodernizmin aksine, Marxizm, bilginin birikimli oluşu konusunda tam anlamıyla moderndir.

O halde Marxizm, genel olarak düzen ve yapı, yasa, nesnellik, hakikat, evrensellik, özne, meta-anlatı ve ilerleme gibi kavramlara bağlı bir kuram olarak moderndir. Şimdi, modernizm ve postmodernizme ilişkin ulaşılan sonuçlara göre, Marxizm neyse, postmodernizm o değildir; Marxizm neyse, postmodernizm ona karşıttır; postmodernizm, Marxizmin olumsuzlanmasıdır. Postmodernizm ile Marxizm aynı haritada kesinlikle buluşamayacak iki anlayışıtır. Ancak bu, postmodernizmin, Marxizmin savundugu ve karşı olduğu hiçbir şeyi savunmadığı ve karşı olmadığı anlamına gelemez. Postmodern filozofların büyük çoğunluğunun şu ya da bu şekilde bir dönem Marxist oldukları ya da Marxizme yakınlık duydukları göz önünde bulundurulursa, kapitalizme yönelik Marxist analizleri ve eleştirileri çağımıza kısmen uygulamaları doğaldır. Ancak bu, Marxizm ile postmodernizmin temel doğrultularda, ya da Lakatos'un deyişiyle "katı çekirdek" bakımından tamamen farklı programlar olmadıkları anlamına gelmez. Bu nedenle Marx'ı postmodernizm ile uzlaştırma çabası, her iki teorinin de temel görüşlerinden önemli sapmalara yol açacaktır.

Jameson'un ikisini uzlaştırma girişimi, elbette bu kuramların uzlaşmaz noktalar taşımadıklarını varsaymıyor. Ancak bu, oldukça önemsiz bir konumda yer almaktadır. Örneğin Jameson, postmodernizmi, modernizmden bir tür kopuşu temsil eden bir kültür olarak değil, kapitalizmin bilişsel ya da post-endüstriyel aşamasının -Marx'ın analizleri ilk, Lenin'in, emperyalizm temelli analizleri ikinci aşama olarak görülmektedir- analizlerini yapan üçüncü bir aşama olarak görür. Bu anlamda postmodernizm, 'geç kapitalizmin' hoşnutsuzluklarını gösteren ve eleştiren bir kültür olarak modernizmin içinde yer almaktadır. Bunun dışında Jameson,

"ancak, tüm bu küçük gruplardan oluşan sınıf-dışı politik uygulamaların ortaya çıkışına tekabül eden 'mikropolitika' derin bir anlamda postmodern bir görüngüdür -ya da aksi durumda, bu sözcüğün hiçbir anlamı yoktur" (Jameson 1994: 408) diyerek potmodernizmin bölük pörçük ve yerel olanı temsil ettiğini dile getirmesine rağmen, "postmodernizme ilişkin yaklaşımımın totalize edici bir yaklaşım olduğu hiç kimsenin dikkatinden kaçmamıştır" (Jameson 2005: 45) da diyerek postmodernizmin, varlığını borçlu olduğu temel öğelerden birini dönüştürdüğünü vurguluyor. Yine bir yandan, "ancak Marx, doğrusunu söylemek gerekirse, bir modernisttir..." (Jameson 1994: 337) demesine rağmen, tarihe ilişkin yorumları, daha çok postmodern kesintili tarih analizlerine yakın durur. Bu nedenle, genel olarak ifade edilirse, "postmodern Marxizm" olarak adlandırılan ve Marxizm ile postmodernizm arasında bir yakınlık kurmaya çalışan Jameson'un bu arzusunun, "...teorisinin tutarlılığını ve ikna gücünü kaybetmesi gibi bir bedeli oluyor" (Best, Kelnner 1998: 233).

KAYNAKÇA

ADUGIT, Yavuz, *Postmodern Etik Üzerine Bir İnceleme*" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2000.

ALTHUSSER, Louis, *John Lewis'e Cevap*\ (Çev: Müntekin Ökmen), Yayınları, Ankara, 1987.

BAUMAN, Zygmunt, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 1995.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, (Çev: Suha Sertabiboglu), Sarmal Yayınları, 1997b.

BAUMAN, Zygmunt, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, (Çev: Kemal Atakay), Metis Yayınları, İstanbul 1996.

BEST, KELNNER, STEVEN, Douglas, *Postmodern Teori*: Elestirel Sorusturmalar, (Çev: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

EAGLETON, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (Çev: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

ENGELS, Friedrich, Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, (Çev: C. Karakaya), Sosyal Yayınlar, İstanbul (tarihsiz).

FAIRLAMB, Horace L, *Critical Conditions: Postmodernity and the Question of Foundations*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Power and Knowlodge*, (Çev: Gordon, Marshall, Mepham, Soper), Pantheon Books, New York, 1980.

FOUCAULT, Michel, *Politics, Philosophy, Culture*, (Çev: Alan Sheridan), Routledge, New York and London, 1990.

FOUCAULT, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*; (Çev: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, Ankara, 1992a.

FOUCAULT, Michel, *Deliliğin Tarihi*, (Çev: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, Ankara, 1992b.

FOUCAULT, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, (Çev: Hülya Tufan), Afa Yayıncılık, İstanbul, 1993.

FOUCAULT, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, Ankara, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev: Veli Urhan), Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.

FOUCAULT, Michel, *Özne ve Iktidar, Seçme Yazılar II*, (Çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000a.

FOUCAULT, Michel, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar III*, (Çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000b.

FOUCAULT, Michel, *Kliniğin Doğuşu*, (Çev: İnci Malak Uysal), Epos Yayınları, Ankara, 2002.

JAMESON, Fredric, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Mantığı*, (Çev: Nuri Plümer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

JAMESON, Fredric, *Kültürel Dönemeç*, (Çev: Kemal İnal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

LYOTARD, J.F, *Postmodem Durum*, (Çev: Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1990.

MARX, Karl, *Capital*, Cilt 1, (Çev: Samuel Moore, Edward Aveling), Progress Publisgers, Moscow, 1965.

MARX, Karl, *1844 Elyazmaları*, (Çev: Kenan Somer), Ankara, 1993.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, (Çev: Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1992.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Komünist Manifesto ve Komünizmin Ilkeleri*, (Çev: Muzaffer Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 1998.

MURPHY, John W, *Postmodem Toplumsal Analiz ve Postmodem Eleştiri*, (Çev: Hüsamettin Arslan), Eti Yayınları, İstanbul, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, (Çev. Walter Kaufmann, R.J. Hollingdale), Vintage Books, New York, 1968.

SARUP, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodemizm*, (Çev: Baki Güçlü), Ark Yayınları, Ankara, 1997.

[1] Sırf modern dönemde yaşamış ve bu dönemde felsefe yapmış biri olarak Marx'ın modern olduğunun kolaylıkla söylenebileceği düşünülebilir. Ancak, böyle bir değerlendirme oldukça yüzeysel kalacaktır. Çünkü 'modern' kavramı her ne kadar tarihsel bir dönem ya da duruma karşılık kullanılıyorsa da, 'modernizm' yalnızca tarihsel olarak içeriklendirilemeyecek denli karmaşık bir kavramdır; çünkü belirli bir zihniyet, anlayış ve dünya görüşünü imler. Bu nedenle 'modern' kavramının tarihsel bir gönderim göz önünde bulundurulmaksızın kullanılması tümüyle sorunlu olacaksa da, 'modernizm' Platon'a dek geri götürülebilir.

[2] Zihin ve bilinç kavramları, postmodernizmin akıl kavramıyla anlattıkları şeye denk geldiğinden, bu iki kavramın postmodern akılla aynı bağlamda kullanılmasında bir sakınca görmüyoruz.

[3] Marxist literatürde daha sık kullanılan terim, Engels kaynaklı *itici güçler*dir. Bkz. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, IV. Bölüm. Marx, aktardığımız *lokomotif* sözcüğünü *Fransa'da 1848-1850 Sınıf Savaşımları*, III. Bölümde kullanır. Bunlarla ve bunlara yakın terimlerle kendi başına hareket eden bir şey kastedilmez, üretken güçleri devindiren devrimci kitleler kastedilir.

Tarihin Cinsiyeti Fatmagül Berktay Metis yayınları, İstanbul, 2003 231 sayfa

Fatmagül Berktay'ın geçtiğimiz yıl yayınlanan "Tarihin Cinsiyeti" adlı yapıtı, "kadın sorunu"nu farklı bir perspektiften, tarih açısından tarih yazımı açısından ele alıyor. İçlerin de tarihinde bulunduğu bilgi anlayışlarındaki cinsiyetçiliği ve tek yanlılığı ortaya çıkarmakla kalmayıp, aynı zamanda yeniden yönlendirilmesini de öngören "feminist tarihçilik" ya da diğer bir ifadeyle "kadın tarihi" Fatmagül Berktay'a bir başlangıç zemini oluşturuyor. "Cinsiyetlendirilmiş Bir Tarihin ve Teorinin Peşinde" olan bir çabayı betimlerken Fatmagül Berktay, feminist bir bakışla oluşturulmuş çözüm önerileriyle karşımıza çıkıyor ve bu çabasıyla bir kadın bakış açısından kadınların durumlarını iyileştirmeye yönelik her çabanın hakettiği türden bir saygıyı hakediyor...

Berktay'a göre, ardında beyaz, burjuva, erkek, Avrupalı kimliğini gizlediği gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulan Aydınlanma'nın soyut ve evrensel insan anlayışının ardından "kadın tarihi" ya da kendisinin tercih ettiğini belirttiği ifadeyle "feminist tarihçilik" deyiminin kendisi bile tarihin evrensellik iddiasını sorgulayan bir nitelik taşımaktadır. Feminist tarihçiliğin postmodern teoriyle örtüşen ve çatışan yanlarını ortaya koyan Berktay'a göre, feminist tarihçiler de tıpkı postmodernist teorisyenler gibi bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye dikkat çekmişler ve geleneksel bilgi alanlarının içerdiği iktidar ilişkilerini sorgulamışlardır. Bu durumda bilgi üretiminin iktidar yaratıcı özelliği gözönüne alındığında ise, egemenliği elinde tutmayan büyük çoğunluğun deneyimlerinin, bu anlamlandırma girişiminin dışında tutulmuş olması yazara göre doğal bir sonuç olarak görülmektedir. Elbette feminist tarihçiliğin bu yaklaşımına yöneltilebilecek bir eleştiri, tarih yazımında açık bir biçimde dışlanmış olan kesimin yalnızca kadınlar olmadığı şeklinde ifade edilebilir. Ne var ki Fatmagül Berktay, bu noktayı göz ardı etmeyerek, tarih dışına itilerek deneyimleri marjinalleştirilenlerin arasına "tüm alttakalanları, örneğin proleterleri, zencileri vb." de katar ve bunların belirli zamanlarda tarih dışı bırakılışlarından söz eder. Kadınların sözü edilen kesimlerden farkı ise şu şekilde açıklanır: "Burada ilginç olan nokta, kadınlar dışındaki toplumsal kategorilerin konum değiştirip iktidardan pay almaya başladıkça ya da siyasal konuma dahil edildikçe, deneyimlerinin de tarihsel anlatı geleneğinin bir parçası haline gelmesi ama bu durumda da, gene o topluluğun erkek öğelerinin kayda değer bulunmuş olmasıdır."(s.20) Bu saptama doğru bir saptama olsa bile kadınların üretkenliği ya da üretkenliğine engel olan toplumsal faktörler sorgulanmadan kalmış, kadınların tarihte göz ardı edilmelerinin nedeni yalnızca erkek egemen iktidar ilişkilerine bağlanmıştır. Bunun yanısıra Fatmagül Berktay, feminist tarihçiliğin geçmişte kadın kahramanlar aramak ya da tarihi kadınlarla sınırlamak anlamına gelmediğini belirtirken, feminist tarihçiliğin amacı olarak gösterilen "kadınları tarihe kazandırmak ve kadınların tarihini de kadınlara kazandırmak" fikrine katılır. Bu Berktay'a göre feminist tarihçiliğin açıkça taraflı olduğunun vurgulanması ve aynı zamanda geleneksel bilim anlayışının tarafsızlık iddiasına meydan okunması anlamına gelmektedir ancak burada amacın açıkça işaret ettiği fikre ulaşılmış değildir. Bu da kadınların tarihe kazandırılacak yani deneyimlerinin kayda değer hale gelmesi gereken özneler oluşudur. Yani kadınlar yapmış, ancak erkekler yazmamış değildir; kadınlar yapamamış kendilerini birer etkin özne gibi ortaya koyamamıştır ve bunun tek nedeni erkekler de değildir. Fatmagül Berktay'ın da belirt-

tiği gibi kadınlararası iktidar ilişkileri de göz ardı edilemez çünkü yazarın ifadesiyle, "kadınları tarihten silenler yalnızca erkekler değil, bizzat kadınlar da birbirlerini tarihten silmişlerdir."(s.31)

Burada sorulabilecek bir soru bugün yaratılabilir bir özlem olarak görülen, "farklılığın kutuplaşmış ikiliklerin sınırlarına hapsolmadığı düşünsel ve siyasal iklim" in oluşması için atılması gereken somut adımlar nelerdir? Berktay, marjinalleştirilmiş bir grup olan kadınların mevcut iktidar ilişkilerini dönüştürmek istiyorlarsa yapmaları gerekenin birbirleriyle iletişim kurmak, birbirlerinin seslerini duymak ve ittifaklar oluşturmak olduğunu belirtiyor: "(...) Kadınların paylaştıkları benzerliklerin, aralarındaki farklara rağmen, iletişimi ve hatta – neden olmasın?- dayanışmayı sağlayacak ortak bir söylemi mümkün kıldığını savunmak için sağlam bir temelimiz olduğunu düşünüyorum. Bir dünyayı paylaşan ama elbette aralarında büyük farklılıklar da bulunan kadınlar olarak tek bir sesle konuşmakta ve teorilerimizi tekçi bir "kadın" kategorisine dayandırmakta ısrar etmediğimiz sürece, ortak bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışmak pekala meşrudur. (...) Farklılıkları ve benzerlikleri ancak iletişimle ve birbirimizden öğrenme süreci içinde bulabiliriz; üstelik kendimize ilişkin olarak da daha derin bir kavrayışa ulaşmak ancak böyle mümkün olabilir."(s.84) Görüldüğü gibi öneri kadın dayanışması açısından anlamlı, ancak bir o kadar da çözüm için yetersiz. Çünkü kadınların zaten birbirleri tarafından anlaşılamamak gibi bir sorunları yok, sorunları da farklılık ya da benzerliklerini ortaya çıkarmakla ve bunları bir teoride buluşturmakla çözülebilecek türden değil. Durum böyle olsaydı, yani bu her durumda ve herkes için hayata geçirilebilecek ve çözüm getirecek bir teori olsaydı Berktay'ın üzerine basarak belirttiği gibi ve her zaman laik olsa da kadınlara olan yaklaşımının dinsel ideolojinin süreğenliğini taşıdığını söylediği Türk solunun betimlediği eşitlik gerçek olurdu: "Türk solunun söyleminde erkekler ve kadınlar eşitti; ancak elbette bu teorik norm nadiren pratiğe yansırdı ve çiğnendiğinde ise gerçek sanık hiçbir zaman şu ya da bu kişi olmazdı; suçlu daima o çok soyut feodal kalıntılardı.(...) Dolayısıyla devrim zafer kazanıp toplumsal yapı değiştirilmedikçe yapılacak hiçbir şey yoktu."(s.82) Tekrar geri dönülecek olursa, kadınlar birbirleriyle iletişim kurduğunda vb. öneriler gerçekleştirildiğinde ve sözü edilen teori pratiğe nadiren yansıdığında "kız kardeşler"e toplumsal yapı değiştirilmedikçe yapılacak tek şeyin susmak ve beklemek olduğu mu söylenecektir? Durum böyle olunca yapılması gereken nedir? Fatmagül Berktay'ın bu konuda sunduğu en somut öneri olarak, gelişmiş bir feminist bilincin ortaya çıkması için kadınların evlilik dışında bir ekonomik alternatife sahip olmalarına ve ekmeğini kazanan anlamlı bir sayıda kadının grubunun ortaya çıkmasına bağlı olduğunu belirtmesi gösterilebilir. Ancak bu da bilinenlere bir yenilik getirmemekle birlikte feminist bilincin ortaya çıkması varolanı değiştirmeye yetmiyor. Sonuç olarak; amacı o olmasa da feminist tarihçilik geçmişte kadın kahramanlar arayıp, olanlarla avunmaktan farklı bir şey yapmamış oluyor.

Yöneltilebilecek bir başka eleştiri ise, Berktay için ikincilleştirilmeyi, ayrımcılığı ve baskıyı tam anlamıyla kavramak ve onlara direnebilmek adına, çeşitliliğin ve farklılığın dikkate alındığı gerçek bir eşitlik anlayışının yeterli görülür oluşuna yönelik olarak ortaya konulabilir. Denilebilir ki, ikincilleştirilmeyi, ayrımcılığı ve baskıyı tam anlamıyla kavrayabilmek için gündelik hayatın basit bir deneyimi çoğu zaman yeterli olabiliyor. Ayrıca her insan ve özel olarak her kadın, toplumsal yapının dönüştürülmesi çabasında, önce geçmişe dair aydınlanma ve şimdiyi bu tarihselliği ve toplumsallığı içinde çözümleyebilmenin beraberinde yarınını insani boyutlarda kurma derdine düş-

medikçe atılacak her adım da anlamsız kalacaktır. Fatmagül Berktay yine de sormaktadır: "Hiç belli olmaz, bakarsınız günün birinde, farklılığın kutuplaşmış ikiliklerin sınırlarına hapsolmadığı düşünsel ve siyasal bir iklimde, bugün ancak bir özlem olarak varolabilen cinsiyet tanımayan akıl ve insan kavramı, gerçeğe dönüşür. Ama o zamana dek, cinsiyetlendirilmiş bir tarihin, teorinin ve felsefenin peşine düştüğümüz için bizi kim kınayabilir?" (s.14) Evet "bizi" belki kimse kınamaz ancak çözüme yönelik bir adım atamadıkça kimse bu çabada sorunları görünür kılmak dışında kadınların bir adım ileri gidebildiklerini iddia edemez ve sözü edilen somut çözüm önerileri ortaya konulamadığı müddetçe de bu çaba ciddiye alınmaz. Belki de insan sorunlarından ayrı bir kadın sorunu olmadığını savunan Afşar Timuçin'in "Aşkın Diyalektiği" adlı yapıtındaki şu sözleri yönelttiğimiz eleştirinin nedeninin farklı bir anlatımı olarak yani bu ciddiye alınmama durumunu betimlemek açısından bir örnek oluşturabilir: "Kadın sorunu da, varsa erkek sorunu da ancak insanlığın öbür sorunlarıyla birlikte çözülecektir, onu tek başına çözmek olası değildir. Ancak bir eli yağda bir eli balda yaşayan bir takım yarı bilinçli kadınlar boş zamanlarını kadıncılık çalışmalarında değerlendiriyorlarsa bunda bir uyarsızlık da yoktur. Kumar oynayacağına kadıncılık çalışmaları yapan kadını izin verirse ve bir namus meselesi durumuna getirmezse yanaklarından öperiz."(Aşkın Diyalektiği, Bulut Yayınları,s.27)

Sema Ülper

Gıyabında Yerineler
Melih Başaran
Paradigma Yayınları, İstanbul, mart 2004
254 sayfa

Melih Başaran'ın geçtiğimiz aylarda yayınlanan " Gıyabında, Yerineler" adlı kitabı, "anlamlı ve anlam veren bir fenomen olarak dil" görüşünün ağır bastığı, post-yapısalcı geleneğin etkisiyle oluşturulmuş ve okuyucuya kitabın yazarının hocası Derrida'ya olan sonsuz bağlılığını fazlasıyla hissettiren bir yapıt ya da yazarın kendi ifadesiyle bir "kalıt"...

Yazar, kitabın içeriğini oluşturan "ölüm, yokluk, yoksulluk, gıyabında konuşmak, yapıçözüm" gibi temaları ele alırken Derrida, Deleuze gibi düşünürlerin temsil ettiği post- yapısalcı geleneğe uygun olarak, insanı anlamaya katkıda bulunan kavramları yapıçözüme uğratmak amacını taşıyor. İçlerinde "Büyük Ayak Başparmağı ya da Kararlı Bir Adımın Tarihi", "Filozof ve Vantrilok", "Tuhaf Bir Cazibe Olarak Çöp" gibi başlıklarıyla ilgi uyandıran denemelerin de bulunduğu toplam on dört başlıktan oluşan kitap, okumamış olanları hiç şaşırtmasın ki, Nietzche, Deleuze ve Derrida'cı kavramları sık sık ve olduğu gibi kullanmaktan ve bir düşünce çizgisini devam ettirmekten farklı bir şekilde, olduğu gibi kabul etmekten kendini kurtaramayan ya da daha doğru bir ifadeyle kurtarmak istemeyen bilinçli bir tercihin ürünü. Buna göre, "Filozof ve Vantrilok" adlı denemede yazarın dile getirdiği şu cümlelerin bu konudaki kaygıyı ifade ettiğini söylemek mümkün görünüyor: "Herkesin bildiğini, ya da öğrenebileceğini sandığım bu Nietzche – Deleuze türü önermeler etrafında tümceler kurmaktan, en az Sofist'teki Yabancı'nın baba katlinden duyduğu rahatsızlık kadar rahatsızlık duyduğumu da ifade etmeliyim. Yani bir Deleuze kuklası göstericisi olmak-

tan..."(s.170) Bu eleştiri elbette ki bir başka okuyucu tarafından yalnızca bu deneme için geçerli olan bir kaygıyı dile getirdiği şeklinde bir açıklamanın ardından reddedilebilir. Çünkü yazar, denemenin başlangıcında Deleuze'ün ölümü ardından onun yokluğunda (gıyabında) konuşmanın, onun yokluğu nedeniyle ya da yokluğuna rağmen konuşmanın daha baştan uçurumun kenarında konuşmak olduğuna dair bir kaygıyı dile getirmiştir. (Oysa tüm felsefe tarihi boyunca yapılan hep bu değil midir?) Böyle bile olsa, yani bu tek denemelik bir kaygı şeklinde dahi adlandırılabilir olsa, bir yapıtta fazlasıyla kullanılan isimlerin, okuyucuya yazarı kaybettirebileceğinin düşünülmemiş olması bir eksiklik olarak nitelendirilebilir, ya da yazarın "Yapıçözüm ve Kaynak Sorunsalı" adlı makalesinde sözünü ettiği "dikkatli ve naif okuyucu" bu bakış açısıyla, yazarın kendi kendine sorduğu şu soruyu yanıtsız bırakılmış olması nedeniyle yazara yöneltebilir : "Yeterince kendiniz gerektiği kadar andığınız o isimler olabildiniz mi?"(s.168)

Kitapta post-yapısalcılığın ana hatları öyle derin bir şekilde duyuluyor ki, yazarın yazarken okuyucudan sözetmesi bile post-yapısalcılığın bir etkisi olmak dışında düşünülemiyor, tabi herhangi bir yerde, bu felsefi geleneğin yapısalcılıktan farklı olarak okuyucunun katkısını vurgulamış olduğuna rastlandığı taktirde. Yine "Yapıçözüm ve Kaynak Sorunsalı" adlı denemede yapıçözümün ne'liğine ilişkin araştırmasında yazar okuyucu tarafından yöneltilebilecek olası bir eleştiriyi önce bir itirafla ardından bir yanıt denemesiyle şu şekilde ortaya koyuyor: "Şimdi dikkatli ve de naif (ya da naif olmaya çalışan), yani en iyi okuyucu soracaktır: Peki eğer şu sizin Bay Derrida, Bay King gibi birine, son çözümlemede (-belki de bir özür dilemeyle-), evet yapıçözümün yapabileceği bu kadardı, davanız duyuldu (...) diyecekse, ve sözlerini Bay King'in şaşkınlık dolu yüzüne karşı bitirecekse: Evet dünya tarihi bitmedi, Metafizik tarihi de. İnsan ve zaman var, bu sizin yapıçözüm yönteminiz ne işe yarıyor o zaman? Ben bu soruyu ciddiye alıyorum. Ama cevabım yok. Yalnız bir "criterium" arayana, o "criterium"u buralarda bir yerlerde, şu naif okuyucuya formüle ettiğim tutkuda aramalarını öneriyorum."(s.122-123) Yapıçözümün ne işe yaradığına ilişkin bu cevapsızlık durumu saygıyla karşılanması gereken bir eksiklik olarak görülmeli mi? Elbette yalnızca bu tarzda yazılmış bir kitap için. Ancak böyle bir eleştiri, yazarın eleştiri karşısındaki hoşgörülü tutumunu ifade eden görüşlerine sığınılarak yapılabilir. Melih Başaran eleştiriye verdiği önemi ise şu şekilde ifade eder: "Eleştiri, yazınsal üretimin hep öteki kutbunu oluşturmuş, kısır kuramsal hizipleşmeler içine düştüğü nadir dönemler dışında, yaratıcılık açısından hiç de yazınsal üretimin kendisinden daha aşağı kalmamıştır."(s.119)

Yukaıda belirtilenler dışında, kitapta yazarın yanıtlamadan bıraktığı ve her biri bir makale konusu haline getirilerek genişletilebilecek olan insana ve felsefeye dair ortaya konan sorunlara ya da sorun olarak algılanabilecek olan türden düşüncelere sıkça rastlamak mümkün. Bunlardan en ilgi çekici olanlarından biri şüphesiz ki "felsefi ölüm"ün ne olduğuna ilişkin bir düşünceyi barındıran bir küçük cümle: "Bize bu akşam ondan bir felsefi birimcik yapabilmek için babaya ilişkin ya da siyasi ama felsefi değil (burada hiçbir şekilde Deleuze felsefesinin ölümü söz konusu olmadığına göre, ya da bu çok ayrı bir şey olduğuna göre, -felsefi ölüm ne demektir bilemiyoruz-, onu ölümünün yani, intiharının felsefesiyle ilintisi üzerine sonuçsuzca fikir yürütülebilir) bir ölüm gerekti."(s.167) Burada siyasi ve felsefi ölüm arasında yapılan ayrım akla hemen beraberinde yazarın "Felsefalet" adlı makalede "ırkçılık ve dıştalama biçimleri"nin siyasi olan ama felsefenin gündeminden uzak olan konular olduğu şeklindeki düşüncesini getiri-

yor. Ancak felsefi tarzda ele alınabilecek konular olarak görülen bu konular dışında felsefenin gündemini neyin belirlediği bu noktada sorulabilir olsa da Derrıda çizgisinde bir cevaptan kaçınmak için bu yapılmayacak. Söylenebilecek olan tek şey ise, artık felsefe yapmanın dünya problemlerini sahiplenmek ve onlarla hesaplaşmak dışında bir olanağı olmadığını düşünen felsefecilerin çabalarının, felsefenin ilerleyebilmesinin tek yolu olduğudur. Geri dönülecek olursa, "gıyabında" konuşulursa ve "yerine" düşünme hakkı okuyucuya da verilirse, üzerine çokça düşünüldüğünde ve sorunun birden fazla cevabı ya da cevap denemesi olacağı kabul edildiğinde "felsefi ölüm"ün ne olduğuna ilişkin bir kavrayışa da ulaşılabilirdi gibi görünüyor. Bu cevap denemelerinden en azından bir tanesinin "Üniversite ve Erdemin Mutsuzlukları" adlı deneme içerisinde, oluşturulan eserlerde taklidi ve hırsızlığı dışlayan bir örneklendirmeyle ele alınmış olması umut edilebilirdi. Ancak yazının hemen başında yazar amacının, bilginin bulunma ve aktarılma yeri olarak imlenen üniversitede erdemin hallerini sergileyerek işe girişmek olmadığını söyleyerek ve bir alçak gönüllülük örneği sergileyerek ortaya koyduğu nedenle bu beklentiyi boşa çıkarıyor: "Bunu yaparak, bir nicelik ya da sıfat olarak, çoğul halde erdemlerden veya erdemsizliklerden söz ederek, bunları az çok yargılayıp sergileyerek, genel olarak erdemin ne olduğunu, ideal bir araştırma, bulma ve de aktarma, yeni araştırmacıların eğitimlerini üstlenme yöntemlerinin en iyisini yalnızca kendimin bildiği izlenimini yaymaya çalışmış olabilirdim."(s.183)

Ayrıca son olarak tekrarlanabilecek olan, Başaran'ın ve içinde bulunduğu geleneğin dile özneyi önceleyerek verdiği önem: Öyle ki, Başaran'a göre, "Dil, dile gelmeyeni de, yaratıcı, ve ben'e yaratıcısına geri götürülemeyecek bir şekilde vermeye var kılmaya muktedirdir. Bu anlamda bu dil veya yazı, orada olmayanı ve orada olandan daha fazlasını vermeye muktedirdir."(s.149) Oysa "dilin özneden bağımsız varoluşu mümkün müdür?" sorusu Derrida tarafından bilincin ya da öznenin dilin bir fonksiyonu oluşu yoluyla yanıtlanır olsa da, biz insan varlıklarının bazen hiç konuşmadan anlaşabilen, dile getirilemeyecek büyüklükteki duyguları yaşayan ve bunu dil dışı birtakım edimlerle gösterebilen, anlamlı kılabilen varlıklar olmamız gözden kaçırılmıştır. Belki de Melih Başaran " Söze ya da işarete başvurmalarından itibaren, aynı ile öteki karşı karşıya gelişleri içinde silinirler derken" bazen sözün ya da işaretin o karşı karşıya gelişte ayrımı daha da belirginleştirdiğini hiç deneyimlememiştir. Kimbilir Başaran'ın belirttiği gibi psikanaliz felsefeye ya da felsefe ile uğraşan kişilere bu açıdan da bazı dersler verebilir...

Sema Ülper

Mevlüt Uyanık İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik Kaknüs Yayınları 2.basım 2001 134 sayfa

Mevlüt Uyanık, yönetim kavramını ele almak için siyaset felsefesinin konusunun ne olduğuna dair kimi belirlemeler yapmakla başladığı çalışmasında, bir konuyu ele alırken temel tutumun konunun tarihine ve felsefesine baş vurmak olduğunu söylüyor. Yazar çalışmasının amacını anlatırken yaşamın amacına dair şunları söylüyor: "Her halükarda hedef, dünyada saadetin temini için adaletli ve ahlaklı bir toplum düzeni kurmayı, Ahirette ise felahın temin edilmesinin sağlanmasıdır." (s.9) İnsanın yaşarken yanılsamalar üzerinden hareket etmesini bireydeki tarihsel sürekliliğin eksikliğinden kaynaklandığını söyleyen ya-

zar, böyle bir yanılsamanın bireyde "öteki" kavramına ihtiyaç duyurduğunu ve "öteki"nin yarattığı değerlere mahkûm olarak yaşadığını ve bu yüzden kendi değerlerini yaratmaya muktedir olamadığını söylüyor. Burada ortaya konulan yanılsamanın kaynağını tarihsel bilinç yoksunluğu olarak belirlemek bireyin de tarihsel bir varoluşa sahip olması açısından yerinde bir belirlenimdir. Ama bu yanılsamayı -bilinçli olarak- yaratan koşulların neler olduğunu açıklamadan yanılsamayı açıklamış olmayız. Bu nedenle bilincin yanılsaması ideoloji tartışmasından bağımsız olarak ele alınamaz. Öte yandan ahiretten ve ahiretteki yaşam için bir çabadan bahsetmek gerçeklik tartışması içinde zeminini büyük bir yanıyla yitirmiştir. Yazar bir yandan bireyin öteki kavramına mahkûm edilmesini eleştirirken diğer yandan bireyi yaşadığı dünyadan başka bir dünya için sorumlu olduğunu savunarak aslında eleştirmiş olduğu ötekiliğe zemin hazırlamış olmaktadır.

Uyanık, gerçeklik ve doğruluk kavramlarını ele alırken, bu kavramlara dair yapılacak olan araştırmanın öncelikle günümüze katkısı olması gerektiğini ve her kişinin bu kavramları ele alışında bir taraflılık söz konusu olacağını söylüyor. Yazarın bu anlamda yapılacak olan araştırmanın günümüzde bir sorunsala temasını zorunlu olarak görmesi felsefe açısından olumlu bir yaklaşımdır. Ama bu kavramlara dair, görecelliği yaratan tarihsel pratiklere baş vurmaması yazarda görecelliğin her zaman ve her koşul için de zorunlu olacağı sanısını yaratmaktadır. Yazarın gerçeklik ve doğruluk kavramı için ortaya koyduğu bu görece yaklaşım, bir anlamda felsefenin evrensel temellerini yok saymaktır. Bu yaklaşım esas alındığında sanki insanları birlik ve dayanışma halinde tutacak, bireylerin özgür ve kurucu eyleminin tezahür ettiği bir gerçeklik olamayacakmış ya da imkânsızmış gibi görünmektedir. Ve bu görece yaklaşımın kabulüyle birlikte gerçekliğin ve doğruluğun tanımı da öznel bir içerik kazanarak felsefenin ve bilimin konusunu ve genel olarak nesnel bilgiyi yok saymış oluruz. Oysa insanlığı nesnel bir temelde, özgürlük içinde ve bir arada tutan bir temelin yok sayılması insanın toplumsal varoluşuna aykırıdır. Günümüzdeki mevcut toplumsal yapıda ortaya çıkan görecelliği doğal bir durum ve çeşitliliğin birliği olarak açıklamak aslında bu görecelliği yaratan koşullara teslim olmaktır. Çünkü bu anlamda bir göreceliliğin kabulü bir yandan insanlığın bütünsel mutluluğunu yok saymak öte yandan bu mutluluk adına ortaya konulacak sorumlu eylemi geçersiz kılmaktır. Yazar da "araştırmacının yorumundan bağımsız 'nesnel bir öz'ün bulunduğuna inanmak ve bunu biricik 'gerçek' olarak sunmak, safça ama inanılması güç bir yanılgıdır" (s.35) diyerek bütün insanları özgür ve kurucu pratiklerinin birliği içinde tutacak zemini yadsımış olmakla birlikte görecelliği zorunlu olarak görmenin yanılsamasını ortaya koymuştur. Esas olan bu görecelliği yaratan ve bu görecelliğin hizmet ettiği koşulları tahlil edebilmektir.

"Doğru" bir toplumsal sistemi İslamiyet üzerinden temellendirmeye çalışan Uyanık, toplum için temel ilkeler olan adalet, eşitlik gibi ilkeleri de İslam'ın buyruklarına uymak için uygulamak gerektiğini savunuyor. Bu nedenle hangi yönetimin meşru olduğu, yönetimin bu dünyadaki ve ahiretteki mutluluğu "temin etmesi" ile anlaşılabilir. Yine yazarın yukarıda yadsıdığı "öteki"ne olan bağımlılık halini bu yaklaşımla birlikte nasıl onayladığını görüyoruz. Çünkü bireyin kendi iradesiyle oluşturmadığı, dışarıdan kabul ettirilen "buyruklar" zaten bireyin özgürlüğünü baştan yok saymak anlamına gelir. Yine böyle bir tutumla, insanların bir arada ve uyum içinde yaşamaları için devletin varlığını zorunlu gören yazar, sivil toplum ve devlet ayrımını da "liberal bir demokrasinin" gerekliliği açısından toplum için vazgeçilmez bir ayrım olarak görüyor. Bu ayrımın zorunlu-

luğuna ve devletin ya da bir otoritenin toplum için vazgeçilmez varlığına dair yazarın bu görüşü, toplumu tarihsel ve sınıfsal bir bağlamda ele almaması eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Oysa devlet kavramına dair gerçekçi bir çözümleme yapabilmenin olanağı tarihsel bağlamda sınıf kavramını ve sınıflar diyalektiğini anlamaktan bağımsız değildir.

Sivil itaatsizliği bireysel bir muhaliflik olarak açıklayan ve bu muhalifliğe 642 yılında yaşamış olan Hasan el-Basri'yi örnek olarak alan Uyanık, el-Basri'nin topluluklara "kalbin ihyası ve ıslahı" ile ilgili verdiği vaazları bir sivil itaatsizlik pratiği olarak görmektedir. El-Basri, teorisini irade hürriyeti ve sorumluluk kavramlarıyla temellendirmeye çalışıp muhalifliği bireyselleştiren biri olarak ele alınmaktadır. El-Basri'ye göre insan, irade yetisine sahip bir varlık olarak tüm eylemlerinden sorumludur. Bu sorumluluk ise Allah'ın iradesine uygun olanı gerçekleştirme sorumluluğudur. Bu nedenle "irade"ye karşıt düşen tüm uygulamalara karşı bireysel bir muhaliflik meşru olarak görülebilmelidir. El-Basri'nin muhalifliği, söylem sınırları içinde kaldığı için bu muhalifliğin gerçekliğe dair toplumsal bir dönüşüme zemin hazırlayamayacağı ortadadır. Öte yandan yazar, tarihte ortaya konulan muhaliflikerin başarısının ölçütünü şöyle belirliyor: "İnsanlık tarihinde ortaya çıkmış hareketlerin çoğunluğu teori-pratik ilişkisini tutarlı olarak kurgulayıp, uygulamaya geçirdiği zaman işlevsel olmuş, iz bırakabilmişlerdir... fikirlerle hadiselerin irtibatını kurdukları sürece başarılı olabilmişlerdir." (s.48) Bu belirlenim aslında el-Basri'nin söylem sınırları içinde kalan muhalifliğinin temelini de sarsmış olmaktadır. Yazarın sivil itaatsizliğe ya da muhalifliğe örnek olarak el-Basri'yi alması el-Basri'nin dine aykırı olan siyasi tutumlara karşı çıkmasından kaynaklanmaktadır. İktidar kavramı da "toplumun inançlarına ve değerlerine uygun şekilde oluşan güç biçimi" olarak ele alındığı için muhalefetin işlevi, iktidarın işini yapmasını güvence altına almak açısından iktidarın ya da devletin varlığını toplum için elzem olarak görülmesidir.

"Pasif muhalefet" olarak nitelendirilen sivil itaatsizlik, mevcut olanın meşruluğunu kabul etmekle birlikte şiddete baş vurulmadan dine aykırı olan uygulamalara karşı ortaya konan "barışçıl" bir hareket olarak tanımlanmaktadır. Diğer yandan sivil itaatsizlik, "sistemin bütününe değil de bireysel haksızlıklara karşı çıkış demektir." (s.59) Bu nedenle sivil itaatsizlik hareketine örnek olarak hareketinin temeline vahyi ya da dini koyan el-Basri alınmıştır. Yazar, el-Basri'nin ortaya koyduğu hareketi överek şöyle demektedir :"...hem yöneticileri ağır bir şekilde itham edeceksin, hem de fiili bir eyleme girişmeden mücadele edeceksiniz, gerçekten başarılması oldukça zor bir tavırdır bu." (s. 73) Fiili bir yanı olmayan bir muhaliflikten ya da mücadeleden bahsetmek gerçekliğin fiili varoluşunu yadsımak anlamına gelmektedir. Bir insanın benimsediği doğruları ortaya koyduğu pratikle tutarlı bir biçimde yansıtması bireyin toplumsal hayattaki etkisi ve belirleyiciliği açısından esastır. Ama burada doğrunun neye ve kime göre doğru olduğu ve gerçeğin bilgisinin ne olduğu sorunu temel bir sorundur. El-Basri'nin ortaya koyduğu muhalifliğin zemininde nesnel temellerinden bahsedemeyeceğimiz dinsel bir tutum vardır. Oysa insanları özgür ve kurucu pratikleri içinde bir arada tutacak olan toplumsal sistemin her zaman nesnel bir zemininden bahsetmek zorundayız. Zaten bu toplumsal durumu istenilir ve meşru kılacak olan şey de bu nesnel zemindir. Bu anlamda bir toplumsallığı talep eden ve teori-pratik tutarlılığını taşıyan tüm hareketler ancak gerçek anlamda bir sivil itaatsizlik ya da muhaliflik olarak kabul edilebilir.

"Bütün hareketlerini ahlaken temellendirdiği için onun eylemini bir şuurlandırma hareketi olarak değerlendirmek

mümkündür. Bundan kasıt, toplumsal çelişkileri kavramak ve realitenin insanları ezen şartlarına karşı harekete geçmesi için gereken öğrenme süreci olup, eleştirel bir bilince sahip olmak demektir." (s.80) Görüldüğü üzere Mevlüt Uyanık, el-Basri'nin ortaya koyduğu hareketi ya da söylemi gerçek bir muhaliflik olarak ele alırken oldukça iddialı konuşmaktadır. Oysa eleştiri ya da muhaliflik mevcut gerçeğe nüfuz etmekle, mevcut gerçeği çözümlemek ve parçalamakla mümkündür. Muhalifliği ve eleştiriyi söylem sınırları içinde tutmak, mevcut sorunların gerçekliğini görememektir. Kitapta sivil itaatsizlik kavramı din ile bağlantılı olarak ele alındığı için muhalifliğin nesnel ve pratik zemininden bahsetmek mümkün olmuyor. Oysa gerçekçi bir eleştiri, kaynağını yaşanan toplumsal pratikten alır, hiçbir nesnel zemini olmayan dinden ya da başka bir dogmatik sistemden değil. Yine toplumsal sorunları temel alan eleştiri, bu sorunların kaynağı olan mevcut hali yıkmayı ve tüm insanlığın özgür ve kurucu eylemini yaratacak koşulları olanaklı hale getirme iddiasını taşımalıdır.

Sevinç Türkmen

Michael Hardt - Antonıo Negri Dıonysos'un Emeği - Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi İletişim Yayınları çev: Ertuğrul Başer 1.Baskı-2003 444 sayfa

Hardt ve Negri'nin "Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi" alt başlığı altına ortaya koyduğu eleştiri, tarihsel olarak devlet biçimine dair oldukça gerçekçi bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Kitapta temel olarak üreten ve ürettikleriyle her an biraz daha güçlenen öznenin zamanla kuşatılamayacak hale gelecek olan canlı emeğin, toplumu her yönüyle yarattığı vurgulanmaktadır. Bu nedenle bir toplumsal yapıyı çözümlemenin yolu, mevcut üretim ilişkilerini ve bu mevcut üretim ilişkilerinde emeğin hareketini çözümlemekten geçer. Eleştirinin "gerçekliği yarıp geçmesi" ve gerçekçi zeminini sağlayacak olan da bu temelin -altyapının- esas kaynak olarak alınmasıdır.

Negri ve Hardt, çalışmalarının çıkış noktasını şöyle açıklıyorlar: "Bizim burada hareket noktamız, kapitalizmin gelişmesinde sömürü diyalektiğinin toplumsallaşmasına ve modern devletin tüm bir siyasal ve kurumsal ilişkiler dokusuna yayılmasına yol açan seküler bir evrenin tanımlanmasıdır." (s.45) 1917 Ekim Devrimiyle başlayan kapitalizmin kendini yeniden inşa sürecini ele alan çalışma, bu inşa sürecini tarihsel boyutuyla ve tüm argümanlarıyla ortaya koymaya çalışıyor. Bu yeniden inşa sürecinin devlet biçiminde ve özellikle hukuki düzlemde nasıl reformcu bir tutuma mecbur bıraktığı yönünde tarihsel veriler sunuluyor. Tabi ki bu reformculuk, temel olarak iktisadi yapının reformu olarak görülmelidir. Hukuk, bu reformların meşrulaştırılması zeminini sağlarken devlet "üretken sermayenin rakipsiz kolektif temsilcisi" olarak iş görür. İşçi sınıfının sermayenin tahakkümü ve kontrolü dışına çıkıp sermayenin reddine dönüşmesini engelleyecek olan da hukuk, bilim ve siyaset olarak görülmektedir. Bu nedenle kapitalizmin ve emeğin tarihsel hareketini anlamak için bir yandan var olan üretim ilişkilerine öte yandan da bu üretim ilişkilerini meşrulaştırmaya çalışan üstyapı diyebileceğimiz hukuki, bilimsel ve siyasi süreci anlamak zorundayız.

Devletin sosyal ya da hukuk gibi nitelendirmelerle yeni adlandırmalara ve yapılandırmaya ihtiyaç duyulması "burjuvazinin iktisadi ve toplumsal gelişiminde elzem kimi ihtiyaçları temel-

lendirmeye, teminat altına almaya hizmet etmektedir." Negri ve Hardt, kapitalizm, devlet, hukuk, işçi, komünizm gibi kavramları gelinen tarihsel süreç boyunca başarılı bir şekilde eleştirdikleri kitapta temel olarak emeğin hareketini ele almaktadırlar. Keynes ve Rawls'un reformcu anlayışlarının eleştirisinin de yapıldığı çalışma, günümüzde kapitalist toplumu ve postmodernizmi var eden uğrakları anlamamız açısından oldukça aydınlatıcı görülebilir. Bu reformcu anlayışların tahlil edildiği ve geçersiz kılındığı eleştiride, kapitalizmin ortaya koyduğu tutumları anlamının yolunun bu dönüşümlere yani reformlara ihtiyaç duyuran "kriz ve bunalım" dönemlerini anlamaktan geçtiği vurgulanmaktadır. Çünkü, iki sınıf arasındaki mücadeleden kaynaklanan kriz, bu iki sınıf arasındaki ilişkinin tekrar düzenlenmesi gerekliliğinden dolayı ve kapitalizmin varlığını sürdürebilmesi açısından reformcu bir uygulamayı zorunlu kılmaktadır.

"Reel Sosyalizmin Bunalımı" adlı bölümde şu ana kadar sosyalizm talebine dair gerçekleşen deneyimlerin başarısızlığının nedenine dair kimi belirlemeler yapılıyor. Hardt ve Negri'ye göre bu deneyimler içinde barındırdıkları amaçlardan ve niyetlerden oldukça farklı bir biçimde sonuçlanarak mevcut üretim ilişkilerinin gelişmesine ve özellikle de "dünya pazarının kurulmasına" hizmet etmiştir. Bunun temel nedeni ortaya konulan pratiğin teorisinin, var olan kapitalist anlayışın dışında ya da ötesinde ve devletin olmayışına dair bir tahayyül gücüne sahip olamamasıdır. Ama diğer yandan bu deneyimler, kurucu, gelişime açık ve mevcut olana alternatif üreten bir topluluğun varlığının mümkünlüğünü göstermiştir. Reel sosyalizmin gelişimi, kriz ve bunalım dönemlerinden çıkıp pazarın gelişmesine dair bir "başarı" olarak görülmelidir. Reel sosyalizm deneyimlerine dair yaşanan tüm bu süreç kapitalizmin ve dolayısıyla pazarın gelişmesi açısından zorunlu ve tarihsel uğraklar olarak görülebilir. Bu deneyimlerin çıkış amacına karşıt bir dönüşüme hizmet etmesi ise şöyle açıklanıyor: "Sosyalist geçiş teorileri ve mitleri tümüyle iflas etmişti, çünkü bunların hepsi de üretim sürecinde kesintisiz kapitalist gelişme çizgisine dayanıyordu; devrim, iktisadi kalkınmaya adanmış bir iktidar ve sermaye yönetiminde, bir sınıfın yerine bir başka sınıfın geçmesi olarak anlaşılıyordu." (s.380)

Yeni üretim tarzında emeği "teknik-bilimsel canlı emek" olarak tanımlayan Negri ve Hardt, çok'un kurucu pratiğinin mevcut devlet düzenini, onu aşarak alt üst edeceğini kaçınılmaz olduğunu şöyle dile getiriyorlar: "Bugün çokluğun kurucu sürecine damgasını vuran üretken bir güçtür: işbirliğinin kurumsal oluşum ve inşası, kurulu iktidarın tükeniş süreçlerinden bağımsız olarak işlemektedir. Bu birbirinden tamamen farklı iki cephe dünyamızın ufkuna yerleşiyor. Ancak er geç bu iki bağımsız sürecin karşı karşıya geldiği bir uğrak da olacak, çünkü; Postmodern devletin içeriye doğru çökerek kendi ontolojik göndergesinin boşluğunda dağılmasıyla tüm dünyayı bir yıkım ve ölüm tehdidine boğacağı bir uğrak bizi bekliyor." (s.440) Ortaya konulan bu tezde çokluğun kurucu pratiğinin kaynaklık edeceği bu süreci yaratacak koşulların neler olduğu sorusuna dair bir dizi belirsizlik söz konusudur. Kurucu öznenin ve kurucu iktidarın oluşumu sürecini "metafizik bir inşa süreci" olarak nitelendiren Negri ve Hardt'ta bu sürecin kaçınılmaz olması teorisi, tarihsel olarak başarılı bir biçimde temellendirilmiştir ve günümüz koşullarında bu inşa sürecinin yaratılması yönünde izlenecek yolda ve yöntemde salt teorik bir analizin yeterli olamayacağını gösterilmiştir. Bu nedenle kitapta günümüzün mevcut pratiğinde kapitalist üretim biçimini reddedecek ve dağıtacak kurucu pratiği yaratmada alınacak tutuma dair tutarlı bir yöntem önerilirken, bu sürecin gelecekte nasıl evrileceğine dair, yöntem gereği kehanette bulunmaktan çekinilir.

Postmodern devletin zorunlu yı-

kılışını diyalektik bir bakış tarzıyla ortaya koyan Negri ve Hardt, bunun yanında çokluğun pratiğinin eski değerlerin yıkmasıyla birlikte yeni değerlerin inşa sürecine başlayacağını söylüyor. Yukarıda da ele alındığı üzere kitapta ortaya konulan çözümlemeler kaynağını tarihsel gerçeklikten aldığı için oldukça tutarlı ve başarılı olarak görülebilir. Yine çalışmada çokluk kavramının mahiyetinin günümüz toplumsal ve tarihsel koşullarında ne anlama geldiği ya da hangi toplumsal kesime tekabül ettiği, bunun yanında bu çoğulun bir yandan mevcut düzenin tüm değerlerini alt üst edip bir yandan da yeni değerleri inşa edeceği kurucu sürecin teorisine dolayısıyla yöntemine dair oldukça güçlü bir tartışma yürütülmektedir. Negri ve Hardt, kapitalizmin yarattığı tüm değerlerin ortadan kalkmasının yolunu sınıf mücadelesinde buluyor. Sınıf mücadelesinin muhtevasını ise yaşanan toplumsal pratik belirleyeceğinden dolayı çoğulun kurucu pratiğini yaratacak zeminin ne olduğu da teorik bir sorun olmaktan öte pratik bir sorun olarak görülmelidir. Öte yandan çokluk kavramına dair kimi belirsizlikler, kapitalist üretim biçiminin günümüzdeki işçi ve işin niteliğine dair dönüşümünden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak Negri ve Hardt, yaklaşımlarını ve yöntemlerini tutarlı bir biçimde ortaya koymuşlardır: "Maddeci eleştiri, mutlak içkinlik ve komünizm geleneği içinde durduğumuzu daha rahat telafuz edebiliyoruz. Derdimiz 'mevcut hal ve gidişi' eleştirmek; yöntemimiz, tamamen ve yalnızca, şeylerin maddi içeriğine saldırmak -sözgelimi Devletformu hakkında başka Marksist yazarların ne dediğine değil, bizzat Devletformuna saldırmak." (s.387) Negri ve Hardt'ın varolan tarihsel gerçekliği tahlil ederek devleti ele alma ve eleştirme yöntemleri, ortaya koydukları çalışmanın başarısını ve gücünü güvence altına almaktadır.

Sevinç Türkmen

Taylan Altuğ
Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi
Etik Yayınları
1.Basım – Mart 2004
101 sayfa

Taylan Altuğ, modern felsefenin oluşumundaki temel belirleyici unsurların neler olduğunu ve modern felsefenin oluşmasıyla birlikte metafiziğin yerinin ve konumunun ne olduğunu ortaya koymaya çalıştığı kitapta, temel olarak modern düşünce ile gelişen "bilimselleştirilmiş felsefe" eleştirisi yapmaktadır. Altuğ'a göre "Modern felsefenin biçimlenişinde etkili olan iki temel etmenin, sistemci felsefe geleneğinin çözülmesi ve bilimsel söylemin hemen her alanı kuşatan egemenliği olduğu söylenebilir." (s.1) Modern felsefenin "bilimsel" anlamda biçimlenmesi "mantıkçı pozitivizm"in gelişmesi ile tamamlanmıştır. "Mantıkçı pozitivizm"in temelinde dil ve mantık vardır ve "mantıkçı pozitivizm" felsefedeki ve bilimdeki tüm metafizik öğeleri reddeder. Altuğ'a göre, özellikle felsefe ve bilginin sınırlarını belirleme açısından esas sorun da bu noktada çıkar. Eğer bilginin doğruluğu ya da anlamlı oluşu, dil ve mantık sınırları içinde belirlenecekse her tür bilgi ve felsefi bilgi de bilimsel olanın sınırları içinde meşruluğuna kavuşabilir. Oysa modern düşüncenin bu tarzda bir belirlenimcilikle birlikte felsefeye getirdiği en olumsuz etki, felsefeyi bilimselleştirme çabası ile ortaya çıkan felsefenin "özerkliği"nin ortadan kaldırılması sorunudur.

Kendisine temel olarak dil'i alan "mantıkçı pozitivizm", felsefenin tüm işlevini de "bilimsel söylemin kavram çözümlemesi" olarak belirlemiştir. Böyle olunca felsefe, bilimsel bir etkinliğe dönüşmenin yanında metafizik zeminini de kaybetmektedir. Zaten bilginin doğrulanabilirliğine dair dili ve mantığı ölçüt olarak almak metafiziğin işlevini yadsımak anlamına gelmektedir. Oy-

sa Altuğ'a göre felsefenin metafiziksizleştirilmesi ve bilimselleştirilmesi felsefeyi "insansızlaştırmak" anlamına gelecektir. Çünkü metafiziğin felsefe açısından kaçınılmaz bir işlevi söz konusudur: "Metafiziğe ilişkin tanımlamaların indirgenebileceği ortak yön, onların felsefe bilgisine kendine özgü niteliğini kazandıran 'bütüne yönelik bilme tavrı'na işaret etmeleri veya bu özelliğe gelip dayanmalarıdır. Felsefece üretilen bilgi biçiminin kendine özgü yapısı bütüne, evrensele yönelik bilme tavrının somutlaştığı kavramsal çerçevedir." (s.5) Dolayısıyla felsefenin kavramları empirik olanı içerse de empirik olanı aşan bir niteliğe sahiptir.

Modern düşüncenin bilimsel düşünme biçimini esas alması, felsefenin konusunu yeniden belirleyebilme ihtiyacını doğurmuştur. Altuğ'a göre felsefenin olanaklarının zemini metafiziğin olanaklarının zeminiyle bir olduğu için felsefenin konusu yeni bir metafizik anlayışını gerektirmektedir. Çünkü felsefe de metafizik de evrensel olana yönelir ve felsefenin konusu, evrensel olanı kavramsal düzeyde açıklayabilmektir. Felsefenin bu çabasındaki temel tutum ise eleştirel yönünün korunması olmalıdır: "Eleştiriye dayalı bir ölçüt koymadan ve bu ölçütü uygulamadan bir düşünsel yapıyı gerçeklikle karşılaştırmak olanaksızdır." (s.7) Altuğ, buraya kadar ortaya koyduğu sorunlarda felsefenin konusunu ve özerkliğini belirleyecek olan yeni bir metafizik anlayışının nasıl ve hangi ölçütlerle oluşacağına ve felsefenin eleştirel tutumunun yine nasıl bir ölçüt gerektireceğine dair yeterli açıklama getirmeye gerek duymadan modern düşünce biçiminin ve "mantıkçı pozitivizm"in oluşmasında temel olarak belirleyici olan filozofların felsefe etkinliği içinde metafiziği olumsuzlama çabalarını tahlil etmeye başlamıştır.

Altuğ'a göre Kant'ın metafiziğe dair ortaya koyduğu çabanın zemininde aynı çaba içinde olan diğer filozoflardan farklı bir tutum yer almaktadır: "Burada (Kant'ın) gelenekselle ayrım çizgisi, dogmatik düşünürlerin metafizik yargıların kaynağını yine metafiziğin kendisinde aramalarına karşılık, Kant'ın bu yargıların kaynağını metafizik dışında, salt aklın genel yasalarında aramaya yönelmesindedir." (s.12) Öyle ki Kant, metafiziğin ilkelerinin deneyimden çıkarılamayacağını söylemiştir. Kant'a göre metafizikten bahsedebilmemiz için sentetik a priori önermelerin nasıl olanaklı olduğundan bahsetmemiz gerekmektedir. Altuğ, Kant'ın kendisinden önce kabul gören metafizik anlayışını nasıl olumsuzladığına ve bilginin sınırlarını belirlerken duyarlık, anlık, akıl gibi yetileri ve zaman, uzay, kavram –ya da kategori-, ide gibi kavramları nasıl açıkladığına dair oldukça yalın ve anlaşılır bir çözümleme yaparak Kant'ın bu çabasının modern düşünceyi nasıl belirlediğinin anlaşılmasına dair bir görüş alanı kazandırıyor. Bu çözümleme sonucunda Altuğ, Kant'ın metafizik anlayışını şöyle değerlendiriyor: "Kant, noumena'nın bilinemez olduğunu, fakat çelişkiye düşmeksizin düşünülebilir olduğunu göstermekle; metafiziğin (felsefenin) bir bilim olarak değil, fakat genel olarak olabilirliğinin, insanın bilme yetisinde içerildiğini belirtmiş olmaktadır" (s.33)

Altuğ'un kitabının "Mantıkçı Pozitivizm'de Metafiziğe Karşı Tavır" adlı bölümde "mantıkçı pozitivizm"in felsefeyi şöyle gördüğünü belirtiliyor: "Felsefe bir bütün olarak dünyanın neliğiyle ilgili kuramlar oluşturmamaya çalışmamalıdır... Felsefe, doğa bilimlerinin (ve sosyal bilimlerin) kavramlarını anlamca aydınlatan, açık kılan bir eleştirel etkinlik durumuna gelmelidir." (s.37) Bu bölümde Hume'un, "Dilin Sınırları ve Metafizik" bölümünde de Wittgenstein'ın "mantıkçı pozitivizm"e katkılarını ele alan Altuğ'un değerlendirmelerine göre özellikle Wittgenstein'ın dil konusundaki görüşlerinin bu konudaki önemi büyüktür. Çünkü "Wittgenstein'da dil, yalnızca bir düşünme ve iletişim aracı değildir; fakat aynı zamanda deneyimin

a priori koşuludur, deneyimin örgütlenmesinde kuşatıcı etmendir." (s.57) Öte yandan " 'Doğrulanabilirlik' ve Metafizik Empirist Anlam Ölçütünün Konumu" adlı bölümde ele alınan Ayer'ın görüşleri ise her tür bilginin doğrulanabilirlik zeminine duyu verilerinin konulmasındaki katılığıyla ve maddi nesnenin "dilsel mantıksal bir kuruluş" olarak belirlenmesiyle ilgili olarak eleştiriliyor. Altuğ, eleştirileriyle birlikte bu bölümde oldukça etkili ve özellikle de tarihsel olarak geçerli bir bakış açısı sunuyor: "İnsan ile nesne arasında her zaman bir dolayım vardır. Bu dolayım, temelde, insanın nesne ile olan ilişkisindeki etkinliğine bağlı olduğu gibi; bu etkinliğin tarihsel olarak belirlenmiş biçimleri -nesneye yaklaşım tarzları veya bakış açıları- tarafından da belirlenir. Yani nesneye yönelen insan, nesneye, insanların kendisinden önce o nesneye bakarak kurmuş oldukları çeşitli tasarımlar açısından bakar. Bu yanlılık, pratik-bilimsel eylemle birliktedir."(s.80)

"Sentaks Sorunu Olarak Metafizik" adlı bölümde Carnap'ın felsefeyi "bilim dilinin sentaksı olarak yeniden kurulması" çabası konu edilmektedir. Altuğ, Camap'ın bu "mantıkçı pozitivist" tutumunun felsefe için dilin ve mantığın işlevinin belirleyiciliğinden bahsederken Carnap'ın da metafiziği reddettiğini göstermektedir. Carnap'ın metafiziği reddetme ve felsefeyi dili temel alarak yeniden kurma çabasının ortaya konulduğu bu son bölüm, yazarın son sözünün boşluğunu duyurmaktadır. Kitabın başında günümüzde de felsefe ve bilim açısından güncelliğini koruyan metafizik konusunda oldukça etkileyici bir giriş yapılmıştır. Ama ne yazık ki, kitabın sonunda yazarın yeni bir metafizik geliştirme konusundaki sessizliği, bu konuda birçok sorunun cevapsız kalmasına engel olamamaktadır. Çünkü günümüzde de felsefenin metafiziksiz olup olamayacağı, eğer metafiziksiz bir felsefe olamayacaksa bu metafiziğin nasıl olacağı, yine bu metafiziğin insanla –düşünceyle- nesne arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek bir metafizik olacağı konusunda sorunlar devam etmektedir. Şurası açıktır ki, düşünce ile nesne arasındaki ilişki salt fiziksel bir sürece indirgenemez. Bu ilişki temel olarak tarihsel boyutuyla ele alındığı sürece açıklanabilir hale gelir. Öte yandan düşünmenin ne olduğu, nesnenin düşünceye nasıl konu edildiği sorununu metafiziksel bir sorun olarak görmek yanlış olmayacaktır. Çünkü zaten düşünmenin kendisi metafiziksel bir süreç olarak görülmelidir. Ama esas olan, geliştirilecek yeni bir metafiziği düşüncenin ya da bilincin gelişiminde insanın nesneyle kurduğu tarihsel ve toplumsal pratik üzerinden açıklayabilmektir. Bu açıklama, insan sorunlarına dolayısıyla felsefi sorunlara pratik ve dolayısıyla teorik çözümler üretilme çabasıyla yan yana gider ve bu çabadan bağımsız olarak geliştirilemez. Bu anlamda oluşturulacak bir teorinin ve dolayısıyla metafiziğin pozitivizmle hesaplaşması kaçınılmazdır. Altuğ, felsefenin ve metafiziğin neliğine dair sorunu ortaya koyup ve sorunun çözümünde geçerli olabilecek yönteme dair kimi ipuçları verse de özgün bir pozitivizm eleştirisini geliştirem konusunda atak davranmamış, çabasını varolanı çözümlemekle sınırlamıştır. Oysa günümüzde geliştirilecek yeni bir felsefenin "modern" düşünce biçimini ve dolayısıyla pozitivizmi darmadağın edecek bir eleştirellik içinde olması gerekmektedir, ki ancak böyle bir çabayla oluşturulmuş bir felsefe, özgünlüğüne ve felsefi değerine de bu eleştirel tutumuyla kavuşacaktır.

Sevinç Türkmen

Tarihin Bilinçdışı Bülent Somay Metis Yayınları/Ekim 2004

Marx'a göre bir çağın egemen düşünceleri, o çağın egemen sınıfının düşünceleridir. İşte bu noktada "bir çağın ezilen sınıfının düşünceleri nerededir?" sorusu ile karşı karşıya kalırız. Bu soruya cevap arayanlardan biri olarak Bülent Somay 'Tarihin Bilinçdışı' adlı kitabında ezilen sınıfların tarihini popüler kültür okumaları üzerinden yeniden kurmaya çalışıyor. Bu bağlamda yazar kendine araştırma yöntemi olarak Marx ve Engels'in Alman İdeolojisi'ndeki "tek bilim tanıyoruz, tarih bilimi" sözünden hareketle tüm bilimlerin doğa ve insanlık tarihinin bir vehçesi olarak ele alınması gerektiği tezi üzerinden tarihsel materyalist düşünceyi ve psikanalitik çözümleme yöntemini alıyor.

Yazara göre kadın ve erkeğin toplumsal işlevlerinin farklılaşmaya başladığı andan itibaren insanlık tarihinin hareket ettirici saiki sınıf mücadelesidir. Bu bağlamda ezilen sınıfların tarihini yazma eyleminin bir ayağı da bu sınıflara ait kültürün incelenmesinden geçer. Böyle bir çalışma bizi doğal olarak popüler kültürün alanına çekecektir. Burada öncelikle neden popüler kültürün seçildiğinin açıklanması gerekiyor. Somay popüler kültürü şöyle tanımlıyor: "Şehirli kültürü. İçinde devrimci ve banal olanı sıradan ve avangard olanı yerel ve evrensel olanı aynı anda barındıran esas olarak ezilen sınıflara ait kültür"(s.12). Somay'a göre burjuvanın topluma hakim sınıf haline gelmesiyle şehirli kültürünün piyasa mekanizması bünyesinde yeniden örgütlenmesi ve bu oluşumu, geçmiş dönemin hakim sınıf kültürünün formlarını ve birikimini yedeğine alması yeni bir kültürel yapının yani popüler kültür dediğimiz şeyin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Buna göre şehirli kültürü aristokrat kültürlerine olduğu kadar kırsal kültürlere de uzak bir olgu olarak karşımıza çıkıyor.

Somay'a göre popüler kültür, her zaman çağın ruhunu taşımaya yüksek sanat eserlerinden daha fazla adaydır. Bunun en büyük nedeni ise barındırdığı klişelerdir. Bir Popüler kültür, özellikle popüler edebiyat, öğesi olarak klişe, tarihin kendisinin analizini olanaklı kılar bir niteliğe sahiptir. Çünkü bu klişeler kültürel bilincin taşıyıcısı olmaya adaydır. İşte bu noktada klişeleri çözümleyen olarak psikanaliz devreye girer. Kitap temelinde popüler kültürün klişelerini psikanalitik yöntem aracılığıyla çözümlenme çabası olarak nitelenebilir.

Buraya kadar ortaya koyulan yöntem aslında bize yabancı değil. Bilindiği gibi bu yönelimin temelleri Lacan'cı psikanalizi popüler kültür üzerinden yeniden okuyan çağdaş düşünür Slavoj Zizek tarafından atıldı. Bülent Somay da kendi çözümleme çabasında Zizek'i rehber olarak alıyor. Yazarın kendisi de bunu şu cümlelerle dile getiriyor: "Zizek'in açtığı yolda bir yandan tarihsel bilinç dışını, bir yandan da bugün bildiğimiz biçimiyle bilinçdışının tarihsel oluşumunu araştırmamız, bunu da bize bir kültürel klişeler hazinesi sunan popüler kültür üzerinden yapmak mümkün"(s.18).

Bu bağlamda kitabın birinci denemesi yirminci yüzyıl düşüncesinde ortaya çıkan ve Husserl'den beri kendini gösteren, aydınlanma sonrası bilim anlayışı eleştirisi olarak gelişiyor. Bu noktada özellikle 'bilimlerdeki uzmanlaşma' tartışması bağlamında savunulan görüşler dikkate değer. Somay'a göre aydınlanma sonrası bilim anlayışı ve onun ortaya çıkardığı bilimlerdeki uzmanlaşma olgusu, Ortaçağ'daki lonca sistemine benziyor. Buna göre her bilim kendi kapalı kapıları ardında bilimi, kendi çıkarları doğrultusunda örgütlüyor. Ama bütün bu çabaların ardında, aslında hiçbirinin gerçekliğe ufak da olsa bir yaklaşma çabası yok. Somay'a

göre bizi gerçek bilgiye götürecek şey bilimin kendisi değil. Bilim denilen şey aslında bir tarih çalışması olarak ele alınması gereken ve dolayısıyla onun kadar muğlakta kalan bir disiplin(s.36). Kitabın önemli bölümlerinden biri olarak karşımıza çıkan bu denemede başka dikkate değer özellik ise şu: Somay bu denemesinde tarihsel materyalizmin Lukacs'çı yorumunun ısrarla üstünde durduğu, 'bütünsellik kategorisi üzerine açıkça vurguda bulunuyor.

Somay kitabının daha sonraki bölümlerinde bilim kurgu edebiyatı, polisiye edebiyat ve fantezi edebiyatı üzerine ayrı ayrı başlıklar altında tarihsel ve psikanalitik yorumlarda bulunuyor. İşte bu noktada belki de bir sorun olarak şöyle bir şeyle karşılaşıyoruz: Şurası açık ki Lacan bizi Hegel'e oradan da Marx'a geri götürüyor. Ama bundan farklı ve asıl olarak Lacan'cı psikanaliz bir yanıyla yapısal bir antropoloji diğer yanıyla ise dil bilim ile bağlantılı.

Bilindiği gibi yapısalcılık bireyleri söylemlerin ürünü olarak kavramlaştırır. Bize normal gelen bir şey temelde yapıdan başlayan üretim sürecinin nihai bir sonucudur. Birey sosyal gerçekçiliğin şekillendiricisi değil; fakat ilişkilerin edilgen olarak bir ürünü olarak ele alınır. Dolayısıyla yapısalcılık bütünü parçalar. Bülent Somay da çözümlemelerinde tarihin bilinçdışını ararken olguyu aşırı kültürel bir yönelimle ele alıyor. Kültürel yapıya gereğinden fazla rol atfediyor. Dolayısla tarihsel olanın izini kültürel olguda ararken, tarihe kültürel olan üzerinden yaklaşarak, olgunun içinde yolunu kaybediyor. Başka bir deyişle; kültürel olgu tarihsel çözümlemeyi yönlendiriyor. Bu, Marx ve Lacan'ın görüşlerini tam iç içe koyamamaktan kaynaklanıyor. Dolayısıyla yazarın yöntemi denemeden denemeye değişiyor; denemelerin tarihsel ve psikanalitik olarak ikiye ayrılması bu sebepten olsa gerek. Ama burada , 'Marksizm' ve 'Yapısalcılık' üzerine varsaydığımız bulanıklık kitabın son belki de en çarpıcı bölümünde derlenip, toplanıyor.

Bülent Somay'ın tarihin bilinç dışı adlı çalışması özellikle modern çağ kültür tarihi hakkında yetkin çıkarımlara sahip bir yapıt olarak kendini gösteriyor. Kitap, çağdaş tartışmalara katılma, onların derdinin ne olduğunu anlayabilme adına oldukça başarılı bir çalışma. Akılda soru işaretleri bırakan; bir o kadar da okuması zevkli bir kitap.

Fehmi Ünsalan

Dil Hapishanesi
Fredric Jameson
Yapı Kredi Yayınları

Yapısalcılık felsefe tarihinde yirminci yüzyılın ikinci yarısını temsil eden bir akım. Dolayısıyla çağdaş tartışmaları kavrayabilme, onlarla ilişkiye geçme kaygısı taşıyan her çalışma, yapısalcılık ile yüzleşmek zorunda. Bu bağlamda Fredric Jameson'ın "Dil Hapishanesi" adlı yapıtı önemli bir kaynak kitap olarak karşımıza çıkıyor. Jameson bu kitabında yapısalcılığın özsel bir anlatısını kurarak, kelimenin tam anlamıyla yapısalcılığın 'yapısalcı' bir eleştirisini sunuyor. Tartıştığı yapısalcılığa ise Saussure'un, kendinden önceki tarihsel yönelimlerden farklı olarak, metodoloji problemine duyarlı dilbilim kuramı ve onunla ilişkisi bağlamında Rus biçimciliğini inceleyerek ulaşıyor.

Jameson'a göre her şeyi dil bilim terimleri yoluyla düşünmek aslında önemli bir felsefi açığı da bize gösterir: "Şaşırtıcı olan şey, öyle görünüyor ki, bugüne kadar hiç kimsenin böyle bir şeyi yapmayı düşünmemiş olmasıdır yalnızca; çünkü bilincin ve toplumsal yaşamın bütün öğeleri arasında dil, henüz belirlenmeyi bekleyen türden benzeri olmayan bir ontolojik önceliğe sahip gibidir"(s.8). Bu bağlamda yapısalcılığı eleştirmek daha farklı bir anlam kazanır. Jameson'a göre yapısalcı girişimi Marx ve Hegel öncesi kavramsal ikilemlere ve sahte sorunlara döndüğü-

nü kabul etmek, onu eleştirmek açısından ana ama sakat bir çıkış noktasıdır. Yani yapısalcılığı ideolojik nedenlere dayanarak "reddetmek" bugünkü dil bilimsel buluşları Marksist felsefeye sokma görevini reddetme anlamına gelir. "Bana öyle geliyor ki yapısalcılığın gerçek bir eleştirisi, bizi onun içinde her şeyini gözden geçirerek ilerleyip, öteki yanda bütünüyle farklı ve kuramsal olarak daha doyurucu bir felsefi perspektif içinde ortaya çıkmaya zorunlu kılmaktadır"(s.9). Yapısalcılık Jameson'a göre, eğretilemeye ya da bir dil bilim dizgesi modeline dayalı çalışmanın en titiz ve en sınırlı şeklidir. Bu bağlamda onu kendi dizgelerine mal etmiş olan Jean Piaget ya da Lucien Goldmann'a uygulanamaz. Bazı Amerikan toplum bilim okullarının kullanımıyla da herhangi bir ilişkisi yoktur.

Jameson, çalışmasına yapısalcı düşüncenin ana kaynağını oluşturan Saussure düşüncesini inceleyerek başlar. Saussure'ün dilbilim buluşları en başta yeni gramercilerin öğretilerine bir tepki olarak anlaşılabilir. Bilindiği gibi değişmeye ve evrime, ilkel dillerin yeniden kurulmasına ve dil aileleri ile onların iç ilişkilerinin belirlenmesine duyulan ilgi en sonunda dil bilim açısından "tarihsel olmayan şey bilimsel değildir" inancına yol açmıştır. Jameson'a göre Saussure'ün bu görüşe tepki olarak eşsüremliyi, yani tarihseli, artsüremliden, yani yapısal olandan, ayırması aynı derecede mutlaktır. Bu noktada Saussure'cü yöntem, bilimsel bir varsayım içerir: Bir şeyin anlamlı olduğu derecede eşsüremli olduğu görülecektir. Saussure'ü yeni bir yönde çalışmaya iten, bir inceleme konusu olarak dilin kendine özgü doğasıdır. Bu çalışma her ne kadar özerk gibi görünse de dilin kendisi kadar tanımsız ve akışkan olan tarih ve toplum bilim gibi disiplinler için ciddi sonuçlar taşıdığı ortadadır.

Jameson'a göre Saussure düşüncesinde en önemli özellik dizgenin temel öğeleri olan birimlerin bir biçimde kendini tanımlayıcı olmasıdır: "Kendileri oldukları için, sonunda neye dönüşürlerse dönüşsünler anlamın temel birimleri olduklarına onların ötesine geçmek olanaksızdır. Birimin özellikleri birimin kendisiyle birdir. Herhangi bir gösterge bilimsel dizgede olduğu gibi dilde de bir göstergeyi diğerlerinden ayıran şey, onu meydana getiren şeydir(s.26). Jameson yorum sürecinin de göstergeye sokulması bağlamında bu durumu eleştiren Ogden ve Richards'a katılır. Jameson'a göre dizimsel boyut ancak onun bireysel birimlerini ayrı ayrı incelediğimizde birincil bir görüngüye benzer. Bundan sonra zaman içinde bazı geçici algı modellerine göre birbiri ardına düzenlenir gibi görünür. Ama gerçekte hiçbir zaman ayrı olarak algılanmazlar. Yani eylem her zaman dizimin kendisi demek olan daha büyük bir birliğin parçası olarak hissedilir(s.41).

Saussure'cü dil bilimcilerin yaptığı gibi Rus biçimcileri de içkin olanın yalıtılmasıyla işe başlarlar. Jameson'a göre biçimciler sonuçta tek tek sanat yapıtlarının bir bütün olarak yazınsal dizgenin arka planına karşı farklı biçimde algılanma tarzı ile ilgilenirler. Yine Jameson'a göre biçimciliğin somut bir yazınsal olgu olarak nihai değerlendirilmesi onu, Amerikan Yeni Eleştirisi gibi katıksız eleştiren bir öğretiden çok, Alman romantikleri ya da gerçek üstücülüğü gibi yaratıcı hareketlere yaklaştırır. Biçimciler şiirsel konuşmanın birçok yönden günlük dil karşısında kendine özgü yasalarının yönettiği bir lehçe tipi olarak durduğunu göstermekle başlarlar. Jameson'a göre bunun daha derinde anlatmak istediği şey şiirin günlük dilin yalnızca özelleşmiş bir parçası olmayıp, kendi başına bütünsel bir dil bilim dizgesi oluşturduğudur. Biçimciler bir yazın toplum bilimine gitmekte pek istekli görünmezler. Yazını ekonomik dizgeler gibi ondan çok uzak dizgelerle ilişkilendirmek gibi girişimleri 'eklektizm' ilan ederler.

Jameson'a göre bu biçimci mo-

delle Lukacs'ınki gibi gerçek bir yazın kuramının içeriği arasındaki başlıca fark, sanat yapıtının gelişiminin uygun ham maddenin kullanılabilirliği ile etkileme derecesinde yatar. Tinyanov, Sklovski'ye yaptığı eleştiride bu sorunun farkındadır(s.89). Buradaki çözümleme Lukacs'ın tarihsel roman konusunda yaptığına benzer. Marksist çözümlemeye uygundur. Yani kendi içinden gelen bu eleştiri doğrultusunda gerek yazın tarihi gerek ise değişme biçimciliktе sorun olarak kalır. Jameson'a göre biçimciliğin en radikal ismi Tinyanov bile Saussure'cü temel değişim modelini kullanır. Fakat bütün tarihi tek bir mekanizmanın işlemesi olarak anlaşıldığı yerde yeniden eşsüreme dönülür ve zamanın kendisi bir tür tarih dışı, mekanik bir tekrar olur. Jameson Rus biçimciliğiyle yapısalcılık arasındaki ilişkiyi Skloyski'nin değimiyle iç evlendirme akrabalık sistemi içindeki karşıt kuzenler olarak belirler. Herikisi de elinde sonunda Saussure'ün dil ve söz arasında yaptığı temel ayrımdan yola çıkar ve onu farklı yollarda kullanır.

Yapısalcılar Jameson'a göre her birimi özel bir eklemlenmesi olduğu dil içinde çözerek bütün gösterge dizgesinin anlatılması görevini üstlenirler. Dolayısıyla yapısalcılık üst yapıların ve ideolojinin bir incelemesi olarak gösterilebilir. Onun öncelikli nesnesi böylece bilinçdışı değer dizgesi ya da toplumsal yaşamı her seviyesinde düzenleyen ve ona karşı tek tek bilinçli toplumsal eylemlerin ve olayların gerçekleştiği ve anlaşılabilir hale geldiği tasarımlar dizgesi olarak görülür(s.101). Jameson'a göre yapısalcılık Marksist geleneğin ortaya çıkardığı kuramsal sorunların artık görmezden gelinemeyeceği bir kültürün kalıtçılarıdır. Bu bağlamda Levi Strauss'un Marksizmin üst yapılar kuramına katkıda bulunmak amacında olduğunu söylemesi bunun en belirgin kanıtıdır. Ama bir üst yapıyı betimsel ve çözümlemeci amaçlarla ayraçlar arasına koyup, yine de terminolojinin gerisindeki itkiye uygun kalınması mümkün değildir. Bu yanıyla Levi Strauss'un temeli hiç dikkate almadan, tamamen yalıtarak cesaretlendirdiği üst yapıların alanının özerk olduğu gibi bir göz yanılması yarattığı için araştırmanın biçimi idealist kalır.

Jameson'a göre yapısalcılığın felsefi bir biçimcilik olarak çağdaş felsefe de olumlu içeriğin ve gösterenle ilgili çeşitli dogmatizmlerin uzağında her yerde genel hareketin uç noktası olarak kavranabilir. Bu olumlu yanı doğrultusunda Freud'un ve Marx'ın yapısalcı 'panteon'da ki belirsiz konumları bile onun temel eğilimini bu şekilde anlamak yoluyla aydınlatılabilir(s.173). Çünkü her ikisi de Hegel'den sonraki sistematik Batı felsefesinin sonunu izler. Yapısalcılık bu iki yöntemi (Marksist tarihsel maddecilik ve Freud'cu libido kuramını) bağdaştırmaya çalışır. Onların gösterenle gösterilen arasındaki boşluğun ikiz versiyonları olarak görür. Ama bu iki sisteminde özgül içeriğini ya görmezden gelme ya da kendine göre yorumlamak ister. Yine Jameson'a göre yapısalcılık öteki büyük çağdaş biçimcilikler gibi yadsıdığı içeriğin özel türünün doğasıyla, içeriğe karşı bu nefretin anlamının açıkca söylenmesine yardım etmiştir. Özneyi dilin ya da simgesel olanın dizgelerine yeniden çözdürme girişiminde bulunduğu kadarıyla yapısalcılık yaşamın doğmakta olan kolektif karakterine çarpık bir kavrayış, bireysel varlıklarımızın içine sokulduğu belki de sibernetikten çok ticari kitle üretimi ağı olan şeyin zaten kolektif yapısının bir tür bulanık yansıması olarak anlaşılabilr. Bu anlamda, egoya ve onun savlarına saldırı açıkca anti idealist bir dürtüdür. Bununla birlikte yeni bir tip nesnel bilim ya da gösterge bilim yaratmak gibi nispeten olgucu bir sav anlamı da kazanır.

Jameson'un bu kitabındaki eleştirilerinin temel özelliği, kaba Marksizmin genellikle içine düştüğü eleştiri probleminin aksine özelinde tüm konu başlıklarını ve genelinde yapısalcılığı kendi bağlamından koparmadan ele al-

masında yatıyor. Bu titizlikte bir çalışma kurunun yanında yaşında yanmasını engelliyor. Çünkü yazının başında da belirtildiği gibi, Levi Strauss'un antropolojik, Althusser'in politik, Lacan'ın psikanalitik görüşlerini de içinde barındıran yapısalcılık, hala çağdaş düşünce kuramlarının belki de en güçlüsü olarak karşımızda durmakta.

FehmiÜnsalan

IRKÇILIK
Sinan Özbek
Bulut Yayınları, 2003
160 Sayfa

Irkçılık; kabaca tarif edilecek olursa, bir toplumun, özellikle biyolojik ya da kültürel farklılıklarının öne çıkarıldığı başka bir toplum hakkındaki aşağılama, kendisinden aşağı görme düşüncesi, tutumu ve buna bağlı olarak aşağı gördüğü topluma karşı onu yok etme girişimine varacak kadar beslediği düşünce sistematiğidir. Aslında bütün toplumlarda kendisinden farklı olana karşı bir tepki, bir korku ya da bir çekinme her zaman vardır. Örneğin klasik çağın Yunanlıları kendilerinden olmayanları "barbar" olarak nitelendirirken bir kültür ve bilgi ayrımına dikkat çektiler. Romalılar imparatorluğun kuzeyinde yaşayanlara "yabani, uygar olmayan" sıfatlarını yakıştırarak onları aşağıladılar.

Ortaçağ'da birçok gruplar ayrımcılığa uğradılar. Bunların en ünlü örneği Yahudilerdir. Ama bu olguların hiçbiri gerçekte ırkçılık değildi, daha çok inançsal ya da sosyal boyutları olan bir ayrımcılıktı.

Keşiflerin yapıldığı zamanda büyük değişimler oldu. Avrupalılar hiç tanımadıkları halklarla tanıştılar. Bu tanışma onları insanların farklı kökenlerden geldikleri düşüncesine götürdü, ki bu düşünce daha sonra Charles Darwin tarafından çürütülmüştür. (Darwin'in bu teorisi de daha sonra kötüye kullanılmıştır) Bu durumda insanların aynı kökenden gelmiş olmalarından dolayı hiçbir insan ötekinden – belirli değer ölçülerini kaldırdığımızda – üstün değildir. Ancak Avrupalılar primitif halkların kendilerinden daha aşağı olduğu düşüncesini ortaya atarak, kendilerini "uygarlaşmamış" bu insanlardan üstün gördüler. Bu düşünceyi siyah insanları köleleştirmek için kullandılar.

Aydınlanma döneminde madem ki herkes "özgür, eşit ve kardeş"ti, bu durumda siyahları hâlâ köle gibi kullanmanın bir yolu olması gerekti. İşte bunu 19. Yüzyılda ortaya çıkan ırkçılık teorileri sağladı. J. A. de Gobineau "*Essai sur l'inégalité des races humaines*" adlı yapıtında ırk sorununu tüm insanlık tarihinin devindirici gücü olarak ele alır. Gobineau, üç ana ırktan söz eder. Bunlar: beyaz, sarı ve siyahtır. Ve bunların içinde beyazlar iktidarda olması gereken ırktır. Bu teorinin üzerine ilk atlayan Almanya hayranı bir İngiliz olan Stewart Houston Chamberlain'dir. Ona göre ise Almanlar "ari ırk" olmalarından dolayı üstün ve saf ırktı. Bir zamanlar dinlerinden dolayı bir ayrımcılığa uğrayan Yahudiler, daha sonra "kötü insanlar grubu"na ait olmalarından dolayı bu kez ırkçılığın hedefi haline geldiler. Bu düşünce Hitler rejiminde onların toptan yok edilmeye çalışılmasıyla doruğuna ulaşmıştır. Irkçılık sorunun önemini önce altı milyon Yahudin'in büyük bir çoğunluğunun toplama kamplarındaki fırınlarda yakılarak öldürüldüğünü düşündüğümüzde önemini, ve hâlâ dünyada ırkçıların durmadan kendisinden olmayanlara karşı yapmış olduğu yok etme girişimlerini göz önünde bulundurduğumuzda güncelliğini anlarız.

Sinan Özbek, "Irkçılık" adlı kitabında bu soruna dikkat çekiyor ve özellikle Batılı kaynaklardan yararlanarak yine Batılı sosyolog ve felsefecilerle tartışıyor. Kitabının sonunda sorunu Türkiye topraklarında tartışmaya açıyor.

"Irk" insanlar arasındaki biyolojik

farkı belirlemek için "masum" bir biyolojik kavram mıdır yoksa hakim sınıfa hizmet eden bir ideoloji mi? Eğer bu bir ideoloji ise, hangi hakim sınıf(lar), hangı zamanda bundan yararlanmaya başlamıştır? "Irk" kavramından yola çıkarak "ırkçılık" ideolojisinin kökenine inmeyi başardıktan sonra Özbek, ırkçılıkla bağlantılı başka sosyolojik terimleri ve ideolojileri de incelemeye başlıyor. Çünkü ırkçılık çok boyutlu bir kavram ve düşünce sistematiğidir. Milliyetçilik, cinsiyetçilik, heterofobi, yabancı düşmanlığı, ayrımcılık, aşağılama ve yeni ırkçılık gibi kavram çokluğu içinde konudan ayrılmadan, okurun kafasını karıştırmadan bütün bu ideolojileri ve düşünceleri açıklarken onların tarihsel kökenine de iniyor. Bunu yaparken "üçüncü kişi" konumunda bir "gözlemci" durumuyla yapıyor. Batıda "ırk" ve "ırkçılık" tartışmalarının önde gelen kişilerin düşüncelerini, başka bir Batılı yazarın yorumuyla bize ulaştırırken, bu tartışma ve yorumlarda yakaladığı boşluğu, çelişkileri, tarihsel yanılgıları ortaya çıkarıyor; ara da bir kendisi de direk olarak tartışmaya girip düşünceleriyle konuyu aydınlatıyor. İkinci bir metot olarak da Destutt de Tracy'nin yaptığı gibi düşüncelerin kökenine inerek inceliyor Özbek ırkçılık ideolojisini.

Özbek, önce ırk kavramının Batılı ve Türk dillerindeki kökenini araştırdıktan sonra "ırk"ın var olup olmadığını sorguluyor. "Irk"ın olmadığını birçok yoldan açıklıyor. Irk yoktur, çünkü: 1.) Haug'a dayanarak, "bilimle ilişkisi olmayan insanların ırkın olmadığını bilmediğini," yani bilimle uğraşanlar ırkın olmadığını biliyor. Ve bu durumda bilimle uğraşmayan insanların bilincinde bir ırk kavramı var ve "kuşkusuz bu yanlış bir bilinçtir." (s. 28) 2.) Bilim adamlarının yaptığı çalışmaya dayanarak, ırk; insanları sınıflandırmak için bir kategorik kavram bile olsa, insanlar bu kavram aracılığıyla sınıflandırılamıyor. "Öyle ki, sosyolog Colette Guillaum'ın dediği gibi, nerdeyse her bir birey ırk ölçütü olarak öne sürülen niteliklerin bir birleşimiyle, kendi kendine bir ırk oluşturuyor." (s.29) 3.) "Halkların belli bir genin etkisiyle oluşan özelliklerden dolayı, birbirinden ayrılabilmesinin ve buradan bir ırklar hiyerarşisi üretmenin bilimsel olarak dayanağı yoktur. *Bu anlamda biyolojik ve genetik olarak ırklar yoktur."* (s.30) 4.) DNA üzerine olan araştırmalar ışığında ortaya çıkan verilere dayanarak ırkların olmadığı da bize bildiriliyor. Böylece ırkçılığın *önkoşulu* olan "ırk"ın olmadığının temellendirilmesiyle ırkçılığa bilimsel ve sosyolojik darbe indiriliyor.

Kant'la ilgili bölümün ilk cümlesi ve son cümleleri ilginçtir. Özbek, Kant-'daki ırk kuramını incelerken şöyle bir giriş yapıyor: "Irkçılık diskursunun klasik metinlerinde Kant öne çıkan bir isim değildir," (s. 21) diye konuya girdikten sonra, Kant'ın "ırk kavramı" ile ilgili düşüncelerini bize anlatıp, Kant'ın ırkçı yaklaşımlar sergilediğini düşüncesine varıyor. Bu bölümü "kuşkusuz Kant yer yer oldukça belirgin ırkçı yaklaşımlar da sergiliyor," (s. 26) diye yazıp "kuşkusuz Kant'ın açıkça ırkçı yaklaşımlar sergilediğini birçok örnekle göstermek mümkündür," (s. 26) diye bitiriyor.

Antikçağ'ın en çok tartışılan filozoflarından Aristoteles'te ve Yunanlılar-'da ırkçılığın olmadığı düşüncesine varıyor Sinan Özbek. Aristoteles'in ırkçı bir düşünceye sahip olduğuna dair, sağlam bir tez elimizde yoktur. Bu konuda Özbek'in, Haug'a dayanarak savunduğu tez, Aristoteles'in ırkçı değil, düşüncelerinin "köleci toplumun savunulması" olduğudur.

Peki "ırkçılık" bir ideoloji olarak nasıl ve hangi çağda ortaya çıkmıştır? Madem ki, ırk yoktur ve Antik Yunan ve aynı çağda yaşayan halklarda "ırkçılık" diye bir ideoloji yoktu, nasıl oldu da dünyanın başına bela olan bu ideoloji güçlü bir şekilde karşımıza çıktı? Bu sorunun tarihsel ve ekonomik izini sürmeye devam eden Özbek, "çağdaş ırkçılık yaklaşımlarında görülen sistematik ve sahte bilimsel açıklamalar"ın Yeniçağ'a özgü olduğunu anlattıktan

sonra, okurun kafasını birdenbire aydınlatan sözünü söylüyor: "Bütün bu anlatılanlarda dikkat edilmesi gereken nokta, "bilimsel" ırk kuramlarının üretildiği tarihlerin, kapitalist üretim tarzının yerleşmeye başladığı tarihlerle paralellik göstermesidir." (s. 56) Demek ki kapitalizmden önce ırkçılık yoktu. Kapitalizmle birlikte ortaya çıkan "ırkçılık" belli ki kapitalizme hizmet edecektir. Soruyu farklı da sorabiliriz: Köleci toplumu savunanlar ırkçılık ideolojisine neden ihtiyaç duymadılar da, kapitalizmi savunanlar bu ideolojiye ihtiyaç duydular? Özbek, özellikle tam bu noktada Alex Callinicos'a başvuruyor ve bu soruyu yanıtlıyor: "17. ve 18. Yüzyılda köle emeğinin kullanılması sürecine bağlıdır. Özellikle bu dönemde sömürgelerdeki plantajlarda önemli bir işçi yoğunlaşması yaşanıyor. Irkçılık da plantaj aristokrasisi denebilecek bir sınıfın ideolojisi olarak şekillenmeye başlıyor." (s. 56) Kapitalizm öncesi toplumlarda özgür olmayan emeğe dayanan sömürü, kapitalizmde sömürünün özgür ücretli emeğe dayanmasıyla, ırkçı ideoloji maddi olarak temelini yaratır. Çünkü işçi, emek gücünü satıp satmamakta özgürdür. Köleci toplumda kölelerin kendileri zaten özel mülktür, feodal toplumda ise insanlar hukuksal olarak eşit olmayan gruplar durumundadır. Kapitalizmde ise düşünce temelinde eşit ve özgür olan insanlar, gerçeklikte eşit ve özgür değildir. Kapitalizm bu çelişkisine ideolojik olarak ırkçılığı üreterek yanıt bulur. Bir grup insanın aşağı değerde oluşu kapitalizmde ortaya çıkan, hem herkesin eşit ve özgür olduğunu iddia edip, hem de öyle olmadığı çelişkisini ortadan kaldırır.

Irkçılığın kapitalizme nasıl hizmet ettiğini anlatan Özbek, ırkçılık ve bu ideolojiyle bağlantılı, "başka olandan korkma," cinsiyetçilik, milliyetçilik gibi ideolojileri de bize açıklıyor. "Irkçılık ve Cinsiyetçilik" bölümünün sonu yine Sinan Özbek tarafından yazılan bir aforizmayı anımsatıyor bize. Kitabın bu bölümünün sonunda şöyle yazıyor Özbek: "Son olarak cinsiyetçi ve ırkçı ideolojilerin köklerini bireylerin bilincinin son derece derinlerine saldığını eklemek gerekiyor." (s.96) "İsyankâr Ruh" adlı kitabında ise daha önce şöyle bir aforizma yazmıştı: "Bir Almanın ırkçılıktan kendini özgürleştirmesi, bir erkeğin erkek egemen düşünceden özgürleşmesi kadar zordur." (İsyankâr Ruh, Bulut Yayınları, İstanbul 2000, s.17)

İleri kapitalist ülkelerde ırkçılığın ilk kurbanları, işgal edilen toprakların yerli halklarıdır. (Amerika yerlileri, Abojinler vb.) Başka kurbanlar arasında kapitalist ekonominin ucuz işgücü ihtiyacına bağlı olarak köklerinden sökülen ve Amerika'ya taşınan köleleştirilmiş Afrikalılar. Irkçılığın kurbanlarından başka bir kategoriye giren grup ise "göçmen işçiler"dir.

Zamanla ırkçılık sadece biyolojik göstereni temel almaz, gerektiğinde „kültür"ü de temel olarak alır. "Yeni ırkçılık" diye adlandırılan bu ırkçılık ideolojisini açıklarken Özbek, daha çok Fanon, Levi-Strauss ve Balibar'ın düşüncelerine başvurur. Fanon, sömürgeci rejimlerin altında yaşayan kültürlerin hemen yok olmadığını, ağır ağır can çekişerek kendi içine kapandığını gözlemliyor. İçine kapanan kültür bu durumda elbette başka kültürlerle ilişkilerini kesecek ve bir tür "getto" durumunda yaşayacaktır. Fanon, bu durumu "kültürel mumyalaşma" kavramıyla ifade ediyor. Böylece köken itibarıyla biyolojik ırkçılık artık yüzünü biyolojik göstereni birincil temel almaksızın belli "kültür(ler)"e çevirecektir. Bu durumda daha önce bireyleri hedef alan ırkçılık, "belirli bir varoluş biçimi"ni hedef almaktadır. Yani eskiden sadece biyolojik temele dayanan ırkçılık, artık sosyolojik temel üzerinde de var olmaya devam eder. "Kültürel ırkçılık" diye adlandırılan bu olguya Levi-Srtauss yaptığı kültür analiziyle darbesini vurur. Denebilir ki, Darwin'in biyolojide yaptığını, Levi-Strauss sosyolojide yapmıştır. (Ne yazık ki, Özbek'in gösterdiği gibi, ikisinin düşünceleri de kötüye kullanıldı.)

Aslında kültürler her zaman birbiriyle ilişki içine girmişler ve birbirlerini etkilemişlerdir. Kültürlerin çeşitliliği birbirleriyle olan ilişkilerine bağlıdır. Aynı zamanda hiçbir kültür tek başına var olmaz, her zaman başka kültürlerle işbirliği içindedir. Bunun sonucunda bütün kültürler eşit ve hiç bir kültür bir diğerinden üstün değildir. Levi-Strauss aynı zamanda bütün toplumların yaklaşık olarak aynı derinlik ve büyüklükte bir tarihi olduğunu savunur. Böylece "*tarihi olmayan toplumlar*" ifadesinin de aslında "*tarihi bilinmeyen toplumlar*" şeklinde düzeltilmesi gerektiği ortaya çıkar." (s.131)

Kapitalist üretim ilişkilerinin önce Batıda çıkmasından ve buna bağlı olarak ırkçılığın da bir ideoloji olarak önce Batıda ortaya çıkmasından ve bu verileri temel almalarından olacak, bazı yazarlar (örneğin: Poliakov, Demirovic) basit bir yanılgıyla ırkçılığın Batıya özgü bir olgu olduğunu düşününce, Özbek; ırkçılığın kapitalist ekonomiye bağlı olduğunu vurgulayarak, nerede kapitalist ilişkiler varsa, orada ırkçılığın olabilme olasılığından söz ediyor. "Irkçılık" kapitalist ilişkilerin ulaştığı her yere ulaşabilir ve ulaştığı her yerde bazı insanlar (insan grupları) "ırkçılık kurbanı" olabilir.

Değil mi ki, Türkiye'de de kapitalist ilişkiler hakim, bu durumda Sinan Özbek'in iddia ettiği gibi herhangi bir biçimde ırkçılığın doğma olasılığı vardır. Bu konuyu da işleyen Özbek, ilk önce Türkiye topraklarında bir milliyetçi ideolojinin doğmasını isteyenlerin ve Türk milliyetçiliğini yaratanların bu düşünceyi Avrupa'dan aldıklarını belirtiyor. En ilginç tarafı ise bu „ithal milliyetçiliği"nin babalarının farklı etnik kökenden olmalarıdır. Örneğin, bunların en önde gelenlerinden Yusuf Akçorin (Akçura), Volga Tatarı; Ziya Gökalp, Kürt kökenli; İsmail Gasprinski, Kırım Tatarı'dır. Türk milliyetçiliği, tamamen Avrupa kökenli olup, düşünsel temelde Avrupalı düşünürlerden beslenir. "İlk Türk ırkçısı Ali Suavi 1860'lı yıllarda aslında Gobineau'nun olan görüşleri aktarıyor. Ali Suavi'ye göre 1) Türkler, siyasal, askeri ve medeni bakımlardan diğer ırklardan üstündür. 2) Türkçe, Avrupa dillerini de geride bırakacak ölçüde, dünyanın en zengin ve en mükemmel dilidir. 3) İslam uygarlığını Türkler oluşturmuştur." (s. 141)

Kapitalist ilişkilerin henüz hakim olmadığı Osmanlı toplumunda bu düşünceler etkili olamazlar, bu düşüncelerin etkisinin olabilmesi için kapitalist sınıfın oluşmasını beklemek gerekecektir. Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra 1919'da sanayi işletmelerinin %50'sine sahip olan Rumlar'ın neredeyse tamamen sanayiden tasfiye edilmesini getirir. Sırayla öteki yabancılar da sanayiden uzaklaştırılacaklardır. Daha sonra Türk milliyetçiliği ve ırkçılığının Avrupa'dan (özellikle Almanya-'dan) beslenmeye devam ettiğini belirten Özbek, Anadolu'daki ırkçılığın (doğru kavramı kullanırsak "dışlanma" olacak) izini sürüyor ve Aleviler'in Osmanlı topraklarındaki dışlanmaları ve katledilmeleriyle, Yahudiler'in Avrupa'da dışlanmaları ve katledilmeleri arasında bir paralellik kuruyor. Avrupa'da Yahudiler'e karşı beslenen düşmanca duygular ve uygulanan dışlama politikasının nedeni dinsel ve ekonomiktir. Osmanlı zamanındaki Aleviler'e yapılan zulmün nedeni de aynı kategoriye girer. Yavuz Sultan Selim emriyle yapılan ünlü 1514'teki Alevi katliamını örnek göstererek şöyle yazıyor Özbek: "Kimi tarihçilerin söylediği gibi bu katliamın nedeni girişilecek bir savaşta Aleviler'in Şah İsmail'in yanında yer alıp Osmanlı'yı arkadan vurma ihtimalleri olamaz. Böyle olsaydı öldürülen Aleviler'in yedi yaş ile yetmiş yaş arasında olması emredilmezdi. Sadece savaşabilecek olgun erkekler öldürülürdü (...) Katliamın ve savaşın asıl nedeni Aleviler'in Osmanlı ekonomik düzenini bozacak, dağıtacak bir toplumsal sistem geliştirme tutumudur." (s.145) Çünkü Şah İsmail'in başında bulunduğu devlette daha adil bir sistem vardır. Ancak

Aleviler'in Osmanlı zamanında yaşadığı tüm dışlanmalar ve zulümler "ırkçılık" kavramı içine alınamaz. Özbek, Yahudiler'in başına gelenlerle, Aleviler'in başına gelenleri yanyana incelemeye devam ediyor ve en son şu sonuca varıyor: "Daha önce de belirtildiği gibi modern anlamda Yahudiler'e yönelmiş ırkçılık onların ekonomik anlamda rekabet yapabilen homojen bir topluluk olması sürecine geri gider, bu noktadan kaynaklanır. Eğer Türkiye'de de Aleviler homojen, ekonomik rekabet eden bir grup olarak şekillenseydi, Yahudiler'e yönelen klasik ırkçılığa neredeyse birebir benzeyen bir ırkçılığın gelişmesi beklenebilirdi." (s. 146)

Özbek, Aleviler'den sonra Kürtler'in yaşadıklarıyla Yahudiler'in yaşadıklarını kıyaslıyor ve Kürtler'in maruz kaldığı ırkçılığı (ve milliyetçiliği) ekonomik rekabet temelinde açıklıyor. "Tıpkı Avrupa'da Yahudiler'in ekonomik rekabet gücüne kavuştukları anda antisemitizmin ırkçılığa dönüşmesi gibi, Türkiye'de de iki farklı halkın bireylerinin ekonomik arenada karşılaşması gerekiyor. İstanbul, İzmir gibi metropollerde Kürt işçinin iş piyasasına girerek, rakip olma noktasında ırkçılık da kendini göstermeye başlıyor." (s.148)

Özbek, Türkiye'deki ırkçılığı tartışırken, bu konuda Avrupa'nın önde gelen düşünürlerinden olan Balibar'ın temel düşüncelerinin Türkiye'deki ırkçılığı anlatmada güçlük çektiğini de belirtiyor ve Türkiye'deki ırkçılığın hiç bir zaman "biyolojik gösteren"e değil, "kültürel gösteren"e dayandığını belirtiyor.

"İsyankâr Ruh" adlı kitabında diyor ki Özbek, "Almanya'dan bir Alman dost ziyaretime geldi. Gelirken de bir Alman kalemi hediye getirdi, denedim Türkçe yazdı..." Hangi kalemle yazıyor Özbek, bilmiyorum ama yazdıklarını en azından Almancaya aktarsa iyi olacak.

Kazım Kütük

YAVUZ ADUGİT
1973 yılında Van'da doğdu. 1996 tarihinde Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünde mezun oldu. 2000 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde "Postmodern Etik Üzerine Bir İnceleme" adlı çalışmasıyla Yüksek Lisans derecesini aldı. Halen aynı üniversitede Araştırma Görevlisi olarak çalışmakta ve "Eitkte Akıl-Duygu İkilemi" adlı Doktora çalışmasını yürütmektedir.

CHRIS BAMBERY
İngiltere Socialist Workers Party merkez komitesi üyesi, haftalık *Socialist Worker* gazetesinin editörü.

JUDY COX
İngiltere Socialist Workers Party üyesi, *Socialist Review* ve *International Socialism* dergilerinin düzenli yazarı.

BETÜL ÇOTUKSÖKEN
1950'de İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsege Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversitede 1984'te doktor ünvanını aldı. Halen Maltepe Üniversitesi'nde Profesör olarak çalışmaktadır.

ALEX DEMİROVİC
1952'de Almanya'da doğdu. Uzun yıllar Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde doçent olarak çalıştı. Halen politik sosyoloji profesörü olarak çeşitli üniversitelerde ders veriyor.

BORA ERDAĞI
1974'te doğdu. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor ve aynı bölümde doktorasını hazırlıyor.

CHRIS HARMAN
İngiltere Socialist Workers Party merkez komitesi üyesi, *International Socialism* dergisinin editörü. İngilizce'de yayınlanmış *A People's History of the World*, *The Lost Revolution: Germany 1918-23*, *Explaining the Crisis*, *The Fire Last Time: 1968 and After*, *Class Struggles in Eastern Europe 1945-83* ve *Economics of the Madhouse* gibi eserleri vardır.

WOLFGANG FRITZ HAUG
1936'da doğdu. Felsefe doktorası ve habitilasyonu yaptı. Berlin Freien Üniversite'sinde felsefe profesörü olarak çalıştı ve emekli oldu. "Das Argument" dergisinin kurucusu ve yayıncısıdır.

ONUR BİLGE KULA
1954 tarihinde Kayseri'de doğdu. Ankara Üniversitesi DTCF Alman Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirdi. Aynı yıl Almanya'ya gitti. Berlin Özgür Üniversitesi Kültürlerarası Eğitim Bölümünü bitirdi. Bu ikinci fakülte öğrenimi sırasında ayrıca sosyoloji, psikoloji ve dil didaktiği öğrenimi gördü. Halen Mersin Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

KAZIM KÜTÜK
1971'de Adıyaman'da doğdu. Halen Frankfurt Geothe Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji okumaktadır.

JOHN MOLYNEUX
İngiltere Socialist Workers Party üyesi, öğretim görevlisi ve yazar. *Parti ve Sınıf* kitabı Türkçeye çevrilmiştir (Belge Yayınları). Yazarın ayrıca İngilizce yayınlanmış, aralarında *Trotsky's Theory of Revolution* ve *What is the Real Marxist Tradition* gibi eserleri bulunuyor.

ULUĞ NUTKU
1935'te Zara'da doğdu. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor unvanını alan Nutku, çeşitli üniversitelerde profesör unvanıyla çalışmaktı ve emekli oldu.

JOHN REES
İngiltere Socialist Workers Party merkez komitesi üyesi, 'Stop the War Coalition' (Savaşı Durdurun Koalisyonu) yürütme kurulu üyesi, 'ABD'nin ve Siyonizmin İşgaline Karşı Kahire Konferansı' başkan yardımcısı. İngilizce'de yayınlanmış *The Algebra of Revolution, Marxism and Neo-Imperialism* ve *Socialism and the World* gibi eserleri vardır.

JEFFREY REIMAN
Washington D.C.'deki Amerikan Üniversitesi'nde Felsefe ve toplumsal politika böülümünde yüksek lisans programının yöneticisi ve felsefe profesörüdür. "Politik Felsefe Savunması: R.P. Wolff'un '*Anarşizm'in Savunması*-'na Bir Yanıt"(1972), "Zengin Zengileşir ve Yoksul Hapse Gider: İdeoloji, Sınıf ve Ceza Adaleti"(1979), "Adalet ve Modern Ahlak Felsefesi"(1990)

SİNAN ÖZBEK
1961'de Erzurum'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversitede doktorasını tamamladı. Halen kocaeli Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

THOMAS SEIBERT
1957'de Almanya'da doğdu. Felsefe öğrenimi gördü. Halen Medico international'de çalışıyor ve Fantômas adlı derginin editörlüğünü yapıyor.

AFŞAR TİMUÇİN
1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de de profesör unvanını aldı. Timuçin, Kocaeli Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

ALLEN W. WOOD
Stanford Üniversite'nde profesördür. "Kant'ın Ahlak Dini" (1970), "Kant'ın Akılsal Teolojisi"(1978), "Karl Marx"(1981), "Hegel'in Etik Düşüncesi"(1990), "Kant'ın Etik Düşüncesi"(1999), "Huzurukaçıran Gereklilikler"(2002) adlı kitapları başta olmak üzere, çeşitli konularda uluslararası dergilerde yayımlanmış onlarca makalesi bulunmaktadır.

ÇETİN VEYSAL
1962'de Adana'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını verdi. Halen Mersin Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

FRIEDER OTTO WOLF
1943'de Almanya'da doğdu. Halen Berlin Freien Üniversitesi'nde felsefe bölümünde profesör olarak çalışıyor.

TANZER YAKAR
1975'te doğdu. Yeditepe Üniversitesi'nde felsefe lisans öğretimini tamamladı. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını yapmaktadır.

FATİH YAŞLI
1979 doğumlu. 2001 Yılında Gazi Üniversitesi'nden lisans derecesini aldıktan sonra, aynı yıl Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde siyaset bilimi yüksek lisansına başladı. Halen Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta.

YILDIZ KARAGÖZ YEKE
1973 Aşkale-Erzurum doğumlu. Lisans 1990-94, Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü. Yüksek lisans, aynı yerde 1994-96: *Thomas Hobbes ve John Locke'da Siyaset Felsefesi*. Doktora, aynı yerde 1996-2002: *Robert Nozick'in Siyaset Felsefesinde Adalet ve Devlet*. 2003'de göreve başladığı Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Yardımcı Doçenttir.

Önceki sayıların içeriği

24: sorumluluğun felsefesi

Terry Eagleton: • *Suçlu masumlar* • ***Sinan Özbek:*** Devlet adamının sorumluluğu: ***Alex Demiroviç:*** Sorumluluk ve eylem •***Afşar Timuçin:*** Antoine de saint-exupery'de sorumluluk duygusu • ***Thomas Geisen:*** "Kötülüğün sıradanlığı" sorumluluk ve adalet • ***Nilgün Toker:*** Hannah arent'te politik • ***Ayhan Çitil:*** Yanlış yerde nöbet beklemek • ***Zerrin Kurtoğlu:*** Filozofun toplumuna karşı sorumluluğu • ***Zeynep Direk:*** Sonsuz sorumluluğun paradoksları • ***Aydın Müftüoğlu:*** Richard rotry'nın düşüncesinde entelektüelin sorumluluğu • ***Engin Delice:*** Sorumluluk: eylemin ilkesi ya da bilincin ahlaki bunalımı • ***Feysel Taşçıer:*** İnsan durumu ve sorumluluk • ***Aysel Doğan:*** Kabullenilen görüş ve bilimsel teorilerin semantik kavranışı • ***Abdullah Kaygı:*** Felsefe, dinsel dünya görüşü ve değerler • ***Çetin Veysal:*** Önyargı bağlamında mahremiyet • ***Metin Toprak-İmran Karabağ:*** Adorno'nun halbbildung kuramının güncelliği • ***Tanzer Yakar:*** Feuer-bach'ı çevirmek • ***Nicolai Hartman:*** Anlam verme ve anlam gerçekleşmesi

23: erdemin felsefesi

Afşar Timuçin: *Erdem nedir* • ***Aşkın Karadayı:*** İnsanoğlunun erdem yolundaki en büyük engeli: sürüngen beyni • ***Özgül Saki:*** Platon'da erdemin işlevi • ***Ata Devrim:*** Öznenin kendisiyle yüzleşmesi olarak erdem kavramı • ***Neşe Öztimur:*** Judith butler ve feminist teoriye katkıları • ***Talip Karakaya:*** Jean-paul sartre felsefesinde ölüm sorunu • ***Eyüp Erdoğa:*** Özgürlük-din-bilim ilişkisinin felsefe aynasına yansımaları • ***Ali Timuçin:*** Irkçılığın kapitalizmle temellendirilişi • ***Adnan Ömerustaoğlu:*** Sorun çözücü araç olarak bilgi • ***Beno Kuryel-Özgür Akarsu:*** Bir kültür olarak matematik ve bilgikuramsal bir çözümleme • ***Hamdi Bravo:*** "Eylem" kavramı ve eylemleri belirleyen zihin içeriği olarak "imge" • ***Şahabettin Yalçın:*** Rasyonalistlerde töz kavramı

22: günümüzde savaş

Sinan Özbek: Hüseyin Batuhan'ın ardından •***Afşar Timuçin:*** *Savaş nedir* •***Uluğ Nutku:*** Yeni yüzyılın çehresinin ilk çizgileri •***Aşkın Karadayı:*** Savaş ve felsefe • ***Fatih Yaşlı:*** Kural haline gelen istisna • ***Çetin Veysal:*** Çağımızın bazı düşünürlerinin savaş hakkında düşünceleri ve günümüz savaşlarının nitelikleri • ***Tohmas Mann:*** Kültür ve sosyalizm • ***Metin Toprak:*** Thomas Mann ve politika • ***Mehmet Ergin:*** Tümevarım üzerine bir 19 yüzyıl tartışması • ***Enver Orman:*** Korku ve kaygıyı kavramak • ***Metin Coşar:*** Levinas'ın etiğinde 'başka' kavramları ve dolayımları • ***Leylâ Hafızoğlu:*** Tzvetan Todorov'un insan anlayışında birlikte yaşamak • ***Adviye Erbay:*** Yapısalcılık ve yapısöküm • ***Kazım Kütük:*** 'Baba,' aile ve devlet • ***Sedat Yazıcı:*** Ussal açıklama nedensel açıklama mıdır

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
küreselleşme ve emperyalizm
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
15 Nisan 2005

BULUT YAYINLARI / FELSEFELOGOS DİZİSİ

felsefelogos 5 Ortak konu: **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Felsefe**
felsefelogos 6 Ortak konu: **Ekoloji Felsefesi ve Etiği**
felsefelogos 8 Ortak konu: **Savaşın Felsefesi**
felsefelogos 9 Ortak konu: **Tarih Bilinci**
felsefelogos 10 Ortak Konu: **Felsefe ve Eğitim**
felsefelogos 11 Ortak Konu: **Demokrasi Bilinci**
felsefelogos 12 Ortak Konu: **Ölümün Felsefesi**
felsefelogos 13 Ortak Konu: **Geleceðin Felsefesi**
felsefelogos 14 Ortak Konu: **Sefaletin ve Dayanýþmanýn Felsefesi**
felsefelogos 15 Ortak Konu: **Feminist Felsefesi**
felsefelogos 16 Ortak Konu: **Güç-Ýktidar Felsefesi**
felsefelogos 17-18 Ortak Konu: **Edebiyat Felsefesi**
felsefelogos 19 Ortak Konu: **Hazzýn Felsefesi**
felsefelogos 20 Ortak Konu: **Korkunun Felsefesi**
felsefelogos 21 Ortak Konu: **Egemenlik Sorunu**
felsefelogos 22 Ortak Konu: **Günümüzde Savaþ**
felsefelogos 23 Ortak Konu: **Erdemin Felsefesi**
felsefelogos 24 Ortak Konu: **Sorumluluðun Felsefesi**



BULUT YAYINLARI FELSEFE - ARAŞTIRMA / İNCELEME DİZİSİ

Uğur Felsefe Öğreniyor (2.Baskı)	Hüseyin Batuhan
Bilim ve Şarlatanlık	Hüseyin Batuhan
İnsan Felsefesi Çalışmaları	Uluğ Nutku
Descartes Felsefesine Giriş	Afşar Timuçin
Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi	Afşar Timuçin
Felsefe Sözlüğü	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 1.cilt	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 2. Cilt	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 3.Cilt	Afşar Timuçin
Estetik	Afşar Timuçin
Özgür Prometheus	Afşar Timuçin
Felsefe Bir Sevinçtir	Afşar Timuçin
Aşkın Diyalektiği	Afşar Timuçin
Ölesiye Sevmek	Afşar Timuçin
Demokrasi Bilinci	Afşar Timuçin
Felsefeye Giriş	Afşar Timuçin
İdeoloji Kuramları	Sinan Özbek
İsyankâr Ruh	Sinan Özbek
Irkçılık	Sinan Özbek
Müziksel Dünya Ütopyasına Adorno İle Bir	Ömer Naci Soykan
Hayvanların Hareketi Üzerine	Aristoteles
Hermeneutik ve Edebiyat	Metin Toprak
Sultan Galiyev ve Milli Komünizm	Halit Kakınç
Destancı Kuramcı Sultangaliyev	Halit Kakınç
Türkiye 1916	Carl Franz Enderes
Sıradışı İnsan	Eric Hobsbawm / Çev.: Işıtan Gündüz
Düşman Kardeşler	Vedat Yenerer
Modern Cihad	Loretta Napolioni