

ÖZEL SAYI: 38

ISSN 1301-210X

HECE

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ YIL:23 SAYI:270/271/272 HAZİRAN/TEMMUZ/AĞUSTOS 2019

KARL
MARX
ÖZEL SAYISI

1.CİLT

270/271/272



HECE

ISSN 1301- 1 X

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ YIL:23 SAYI:270/271/272 HAZİRAN/TEMMUZ/AĞUSTOS 2019

ÖZEL SAYI: 38

KARL MARX ÖZEL SAYISI **CİLT 1**

HECE ÖZEL SAYILARI

- 1- Türk Öykücülüğü / 2- Türk Şiiri / 3- Ahmet Hamdi Tanpınar / 4- Türk Romanı /
- 5- Diriliş ve Sezai Karakoç / 6- Eleştiri / 7- Edebiyat ve Nuri Pakdil /
- 8- Hayat/EdebiyatSiyaset / 9- Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek /
- 10- Çocuk Edebiyatı / 11- Hareket ve Nurettin Topçu / 12- Mektup /13- Nâzım Hikmet /
- 14- Cahit Zarifoğlu / 15- Mehmed Âkif Ersoy /16- Modernizmden Postmodernizme /
- 17- Yahya Kemal Beyatlı / 18- Şehirlerin Dili / 19- Cemil Meriç / 20- Yerlilik /
- 21- Rasim Özdenören / 22- Gezi / 23- Kemal Tahir / 24- Medeniyet /
- 25- Muhammed İkbâl / 26- İslâm Medeniyeti / 27- Orhan Kemal / 28- Batı Medeniyeti /
- 29- Peyami Safa / 30- Günlük / 31-Aliya İzzetbegoviç / 32- Dijital/Sayısal Kültür /
- 33- Ahmet Haşim / 34- Afrika / 35- Sabahattin Ali/ 36- Türk Edebiyatında Polemikler
- 37- Hikâyenin Türkçe Sesi Ömer Seyfettin

HECE

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ

ISSN 1301-210X

(Her ayın birinde yayımlanır)

YIL: 23 SAYI: 270/271/272 - CİLT 1

Haziran/Temmuz/Ağustos 2019

Yayın Türü: Yerel Süreli

Hece Yayıncılık Ltd.Şti. Adına

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü: Ömer Faruk Ergezen

Genel Yayın Yönetmeni

Rasim Özdenören

Yayın Kurulu

Âtîf Bedir, Cafer Haydar, Faruk Uysal, Hayriye Ünal, İbrahim Demirci

Özel Sayı (1. Kısım) Editörleri:

Ramazan Yelken, Ömer Çaha, Ferhat Kentel, Olkan Senemoğlu

Özel Sayı Edebiyat (2. Kısım) Editörleri:

Mehmet Can Doğan, Hayriye Ünal

Özel Sayı Danışmanları:

Ahmet İnam, Kurtuluş Kayalı, Barış Parkan, Mustafa Orçan

Bu özel sayı hakemlidir. Sunulan yazılar hakemlik sürecinden geçirilmiştir.

Yönetim Yeri

Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara

İletişim

Tel: (312) 419 69 13 Fax: (312) 419 69 14

P.K. 79 Yenişehir/Ankara

İnternet Adresi: www.hece.com.tr

e-mail: hece@hece.com.tr



twitter.com/hecedergi



facebook.com/hecedergisi

Teknik Hazırlık: Hece (Cemile Gül)

Kapak: www.sarakusta.com.tr

Baskı: www.dumat.com.tr

2019 Yılı Abone Bedeli:

Yıllık: 220 ₺.

Kurumlar İçin: 580 ₺.

Hece+Heceöykü: 320 ₺.

(2019 Yılı Dergi Aboneliğine 2019 Özel Sayıları dâhildir)

Yurt Dışı: 150 Euro

Posta Çeki: 149582

Hece Basın Yayın Ltd. Şti.

Gelen yazılar yayımlansa da yayımlanmasa da geri verilmez.

İlkelerimize uymayan ilanlar alınmaz.

Baskı Tarihi: 31.05.2019

İÇİNDEKİLER

Rasim Özdenören/Diyalektik Üzerine Mülahazalar	7
 BİRİNCİ KISIM: KARL MARX	
Ramazan Yelken/Sunuş	17
 I. BÖLÜM: BİYOGRAFI, ANI	
Robert C. Trucker/Marx ve Engels'in Yaşamları	25
Alaattin Diker/Mosel Nehri Derin Akar - Karl Marx'ın Doğduğu Kente Bir Seyahat	32
Alaattin Diker/ Marx ve Kadınlar	44
 II. BÖLÜM: TEORİ VE ELEŞTİRİ	
Charles Barbours/Çoklu Kopuşlar Üzerine: Res Publica'da Marx	49
Gregor A. James/Friedrich Engels ve Karl Marx - Din Olarak Tarih	72
Bradley J. MacDonald/Marx, Foucault, Genealogy	96
Alaattin Diker/Marx ve Heidegger Yabancılaşma Kavramı Bağlamında Bir Mukayese	122
Pierre Macherey/Maddeciliğinden Kurtarılmış Marx veya Derrida'nın Tini	138
Barış Parkan/Marx-Hegel İlişkisi Bağlamında Diyalektik ve Teleoloji	146
Mustafa Ertürk/Toplumsal/Ekonomik Bir Gösteri/Gösteren Olarak Marx'ın Vampir Metaforu	162
Özkan Öztürk/Marx ve Eleştirinin Radikal Felsefesi	174
Ümit İzmen/Liberal Demokrasinin ve Piyasa Ekonomisinin Krizi ve Marx'ın Ekonomi-Politigi	183
Sevda Mutlu/Sefaletin Felsefesi mi Yoksa Felsefenin Sefaleti mi? Proudhon-Marx Ekseninde	203
 III. BÖLÜM: YÖNTEM	
İrfan Çevik/Marksizmin Üçlük Atışları	221
Doğan Göçmen/Karl Marx, Das Kapital, Yöntem Sorunu ve Rasyonalite	250
Ali Sinan Bilgili/Karl Marx'ın Sosyal Bilimler Metodolojisinin Gelişmesine Katkısı Hakkında Bir Değerlendirme	266
 IV BÖLÜM: KAVRAMLAR	
James Luchte/Marx ve Kutsallık	273
Ahmet Demirhan/Bir "Hristiyan Sorunu" Olarak Kapitalizm: Marx'ın Yahudi Sorunu ve Venedik Taciri	295
Faruk Karaarslan/Karl Marx'ta Şark Meselesi	336
Mahmut Çeliker/Marx'ta Yabancılaştırıcı Bir Faktör Olarak Din	343

Ali Öztürk/Batı Düşüncesinin Epistemik Paradoksu Bağlamında Marx ve Metafizik	361
Mustafa Orçan/Büyüsü Bozulmuş Modern Dünyanın Büyücüsü Marksizm	
-Din, Eşitlik, Adalet ve Özgürlük-	372

V. BÖLÜM: MARX VE İSLAM

Bilal Çavdar/Sosyalizm, İslam Sosyalizmi ve Arap Sosyalizmi	381
Ömer Faruk Danış/Marksizm, Tarihsel Materyalizm ve Ali Şeriatı	396
Elifnur Öztürk/Ali Şeriatı'nın Marksizm Eleştirisi	408
Hacı Duran/Marksizmin İslamcı Hayaletleri	424
Kadir Canatan/Anakronik Bir Karşılaştırma: İbn-i Haldun ve Karl Marx	437

VI. BÖLÜM: MARX SONRASI

Peter McLaren - Ramin Farahmandpur/Post-Marksist Zamanlarda Marx'ı Yeniden	
Mütalaa Etmek: Postmodernizm İçin Bir Ağıt?	453
Ramazan Yelken/Marx'ın Üniversitedeki Kürsüsü Frankfurt Okulu:	
Eleştirel Kuram Olarak Ortodoks Marksizmden Kopuş	
ve Modern Düşüncenin Marksist Eleştirisine Giriş	475
Alexander Saxton/Marksizm, Emek ve Başarısız Din Eleştirisi	488
Olkan Senemoğlu/Marx'tan Sonra Marx: Rockmore, Elster, Sayers Üzerine	
Kısa Bir Değerlendirme	512
Enis Memişoğlu/Marx'ın Sui-İstimalleri	531
Ahmet Öncü/Marx'ın Paranın Gizemini Çözmesi: Karatani'nin Marx ve	
Kapital Yorumu Üzerine Bir İnceleme	545
Yonca Gökalp/Marksizm, Postmarksizm ve Psikanalitik İdeoloji	
Teorisine Dair Özet Bir Sunuş	573
Vefa Taşdelen/Marksist Estetik Üzerine Değiniler	593
Memduh Özdemir/Ahlak ve Marx	605
Vedat Koçal/Bir Ahlak-Bilim Olarak Marksizm	610
Zülküf Kara - Halime Aydın/Minör Marksizm ya da Kapitalizmin Deleuze Eşiği	624
Nurhan Tanrıverdi /Kentin Formunu ve Bedenin İnşasını Belirleyen Espri Üzerine	635
Şükrü Karatepe/İdeolojinin Marksist Dönüşümleri	647

VII. BÖLÜM: MARX SONRASI UYGULAMA

Merve Tüzünoğlu/Sosyalist Devlet Sisteminin Evrimi	659
Elif Tuğçe Kocabıyık/Marx Düşüncesi Ekseninde Freelance Çalışma	
ve Dijital Kapitalizm	687
Pınar Eldemir /Kültürel Özgürlük Fikrine Marksist Bir Bakış Örneği Olarak	
Kültürel Özgürlük Kongresi	695
Zekeriya Şimşek/Patent Ne Değildir: Marksist Gerçek	702

(Cilt 2)

VIII. BÖLÜM: MARX ELEŞTİRİLERİ

Ahrlrich Meyer/Bir Hüsrân Teorisi. Marx ve 19. YY. Gerçekleri	717
Bengül Güngörmez Akosman/Cinayetin Teolojik Estetize Edilişi: Marx ve Modern Katiller	735
Ali K. Metin/Marksizmi Tartışmak İçin Bir Çerçeve Denemesi	745

IX. BÖLÜM: KADIN

Philip J. Kain/Modern Feminizm ve Marx	753
Emel Topçu/Marx'ın Bir Başka Pencereden Okunması: Marksist-Feminizm	780

X. BÖLÜM: TÜRKİYE

Çiğdem Yaramışlı/Türkiye'de Marksizm: 1960-1980	805
Enes Ateş/Marksizm ve Ulusal Sorun	821
Adem Palabıyık/Marx ve Kürtler	843
Mücahit Gündoğdu/Türkiye'de Marksizmin Önde Gelen Fikri ve Siyasi Aktörleri	849
Bahattin Cizreli - Alkan Üstün/Türkiye Sosyalist Sol Müzik Gruplarının Eserlerinde Kutsal Temalar	858
Hakan Soydaş/Milliyetçi Muhafazakâr Dava Dergisi Fedai ve Marksizm Aleyhtarlığı	872

XI. BÖLÜM: MARX'A DAİR ÇEŞİTLEMELER

Polat S. Alpman/Hazret Marx'ın Bitmeyen Çilesi	893
Ümit Aktaş/Marx: Sözü Eyleme Dönüştürebilmek	902
Mustafa Everdi/Marx, Kurt ve Kuğu	934
Yıldız Ramazanoğlu/Marx: Para Kötülüğü Erdeme Çevirir	943
Hakan Alpin/Karl Marx'a Çizgiromandan Bakmak	952

XII. BÖLÜM: BİBLİYOGRAFYA

Olkan Senemoğlu/Marx'ın Türkçeye Çevrilmiş Eserlerinden Seçki	989
Arzu Gülşen - Kübra Çiçek/Türkçe Marx Üzerine Yazılmış Eserler Seçkisi	992

İKİNCİ KISIM: MARKSİZM VE TÜRK EDEBİYATI

Mehmet Can Doğan /Sunuş	997

I. BÖLÜM: TARİHSEL ÇERÇEVE

Tahir Abacı/Türkiye'de Sosyalist Siyaset ve Edebiyatın Oluşumu Üzerine Notlar (Yüzyıl Başından 1960'a Kadar)	999
Mehmet Can Doğan/1940-1960 Yılları Arasında Yayımlanan Toplumcu, Gerçekçi ve Marksist Kültür ve Edebiyat Dergileri	1013
Özlem Kayabaşı/ 1960-1980 Yılları Arasında Yayımlanan Sosyalist Dergiler	1045
Metin Cengiz/Edebiyat Anlayışı Olarak Marksizm	1063

Cafer Şen/İmkânsızın Fenomenologu Karl Marx'ın Dönüşü	1071
Bâki Ayhan T./Marksist Edebiyat Estetiğinde Dönüşüm Evreleri	1095
Ali Galip Yener/Edebiyat Eleştirisi ve Marksizm Üzerine Güncel Notlar	1101
Erol Göka/Marx ile Yolculuğum	1111

II. BÖLÜM: ŞİİR ÖYKÜ ROMAN ELEŞTİRİ

Alphan Akgül/Dede Korkut Hikâyeleri ve İlyada: Epiğin Tarihsel Durumu Üzerine Bir İnceleme	1125
Dinçer Apaydın/1920-1930 Yılları Arasında Edebiyat Dergilerinde Öne Çıkan Sosyalist ve Marksist Eğilimli Şiirler	1141
Mehmet Fatih Uslu/Resimli Ay'da Bir Devrimci, Bir Avangard: Nâzım Hikmet	1157
Hakan Sazyek/Kırk Kuşağı	1166
Beyhan Kanter/İlhan Berk ve Marksizm	1171
Yaşar Güneş/Ahmet Oktay Şiirinde Özgürleşim Uğrakları	1177
Veysel Çolak/Türk Şiirinde Marksist Eğilim - 1970'li Yıllar	1187
Necip Tosun/Toplumcu Gerçekçi Öyküler	1226
Özgür İldeş/Avamı Havassa Yükseltme Mücadelesinde Hüseyin Rahmi'de Sosyalist Esintiler	1238
Recai Özcan/"Gerçekçilikten Toplumcu Gerçekçiliğe": Cumhuriyet Romanı Üslubunda Etkilenme ve Değişim Üzerine	1266
Mehmet Narlı/Marksizm / Toplumcu Gerçekçilik / Sınıf Bilinci ve Orhan Kemal	1292
Emel Aras/Marksist Anlayışın Ütopyan Anlayışa Açılan Kapıları: Emek, Adalet, Eşitlik, Özgürlük Bağlamında "Tutunamayanlar"ın Ütopyası	1304
Yalçın Armağan/Edebiyatın Görevi ile Estetik Özerklik Arasında: Fethi Naci'nin Eleştirisi Anlayışı	1313
Halim Şafak/Marksist Eleştirmeci Ahmet Oktay ve Birikimi	1328
Fatih Altuğ/Orhan Koçak'ın Mürekkep Makamı	1343

III. BÖLÜM: SORUŞTURMA

Enis Batur/Marksizm ve Edebiyat	1356
Kurtuluş Kayalı	1357
Arif Ay/Türk Edebiyatında Marksizm Bir Esintiden İbarettir	1359
Hayati Baki/Edebiyat, İdeolojinin Değil; Estetiğin, Etiğin Sanatıdır	1361
Feridun Andaç	1365
Hüseyin Ferhad	1367
Yavuz Özdem/Marksizm ve Edebiyat	1370
Mesut Varlık/Zemin Yoklaması İçin Bazı Ders Notları	1374

IV. BÖLÜM: BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Can Doğan/Bibliyografya	1377

DIYALEKTİK ÜZERİNE MÜLAHAZALAR

Türkiye’de uzun yıllar Marksizm üzerine konuşmak yasaktı.

Turgut Özal döneminde bu yasak kalktı (1991), fakat o sırada SSCB de ortadan kalkmıştı (1989). Bu demektir ki Sovyetler Birliğinden gelmesi melhuz “komünizm tehlikesi” artık korkulu rüya olmaktan çıkmıştı.

Türkiye 1926 yılında Faşist İtalyan Ceza Yasasını bazı küçük değişikliklerle benimsemişti. Bu yasanın 141. ve 142. Maddeleri adını telaffuz etmemekle birlikte komünizmi ve onun propagandasını ağır yaptırımlarla cezalandırıyordu. 8 fıkradan oluşan bu uzun 141. maddenin 1. fıkrası şöyle idi: “Sosyal bir sınıfın diğer sosyal sınıflar üzerinde tahakkümünü tesis etmeye veya sosyal bir sınıfı ortadan kaldırmaya veya memleket içinde müesses iktisadi veya sosyal temel nizamlardan herhangi birini devirmeye matuf cemiyetleri her ne suret ve nam altında olursa olsun kurmaya tevessül edenler veya kuranlar veya bunların faaliyetlerini tanzim veya sevk ve idare edenler veya bu hususlarda yol gösterenler sekiz yıldan onbeş yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılırlar. / Bu kabil cemiyetlerin birkaçını veya hepsini sevk ve idare edenler hakkında ölüm cezası hükmolunur.”

142. madde ise yukarda zikredilen fiillerin propagandasını yapanlara bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası öngörüyordu.

Uzun yıllar yürürlükte kalan bu maddelerden ceza giyenler sadece ağır hapis cezası çekmekle kalmadı, uzun süre tutukluluk altında bırakıldı, işkencelere maruz bırakıldı. Bazen de komünist olarak yaftalanan kimseler üzerinden cadı avına girildi (1952). Komünist veya sosyalist damgasını yemek toplumsal dışlanmayı sonuçladı. Daha da ilginç bu kelimelere hakaret anlamı yüklendi ve hakaret bağlamında kullanıldı.

Dolayısıyla Marksizm üzerine konuşmak, nesnel yorum geliştirmek bile korkulur hale geldi. Onun üzerine konuşanlar propaganda yapıyor gerekçesiyle cezalandırılma tehdidi altında bulunuyordu. Durum sadece Türkiye’de değil, dünyanın birçok ülkesinde aynı tehdit ve korku hükmü sürüyordu. Bu nedenle de Marx olsun, Marksizm olsun çarpıtılarak karalanarak tahrif edilerek anlatılıyordu. Bilimsel iktisat kitaplarında bile Marksist açıklamalara korkarak çekinerek yer veriliyordu.

Oysa düşünce ve siyaset alanlarında derin ve geniş etkiler bırakmış olan bir felsefe, siyasa ve düşünce sistemi incelenmeye, üzerinde durulmaya değerdi.

Kaldı ki Marx’ı ve Marksizmi anlamadan günümüzü anlamanın çıkış yolunu bulmak da imkân dışıydı.

Ülkemiz Marx ve onun öncülleri olan Kant ve Hegel ile henüz yüzleşmesini layıkıyla başlatmamış durumdadır. Bu üçüyle yüzleşmekte düşün dünyamız geç kaldı.

Alfred North Whitehead 'bütün bir Batı felsefe tarihi Platon'a düşülmüş dipnotlarından ibarettir', diyordu. Biz de ona bakarak şöyle söyleyebiliriz: Kant'tan bu yana bütün bir Batı felsefesi tarihi genelde Kant'a, özeldeyse Hegel'e ve Marx'a muvafakat veya muhalefet ederek düşülen dipnotlarından ibarettir.

Kierkegaard'dan başlayarak Husserl, Nietzsche, Heidegger, bütün bir Varoluşçu kuşağı (Sartre, Camus, Jaspers, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty vb.), bir başına Bergson, Frankfurt Okulu mensupları, Viyana Okulu (Viyana çevresi) mensupları, Popper, dilbilimciler, yorumsamacılar, yapısalcılar, bütün bu felsefe ve düşünce akımları Kant, Hegel ve Marx ile ciddi biçimde yüzleşme, dahası hesaplaşma savaşımının ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Marx'ı anlamak diyalektik düşünce biçimini anlamaktan geçer.

Bu düşünme biçiminin (veya mantığının veya yönteminin) mahiyetini anlamak bizim için özellikle önem taşır. Diyalektik düşünme biçimi (veya mantığı, yöntemi) *vahiy mantığına* nüfuz etmenin de yolunu açar. Başka biçimde ifade edersek, diyalektik mantık, bu mantığı kullananlar ve sistem haline getirenler farkında olmasa da, temelde *vahiy mantığının* bir izdüşümü olarak kabul edilebilir.

Öyleyse kabaca da olsa diyalektik mantığı anlamaya çalışmak gerekiyor.

Tartışma tekniği olarak diyalektik karşılıklı konuşmada, tartışmak suretiyle hakikati arama ve ortaya çıkarma sanatıdır. Ancak karşılıklı konuşmada taraflardan birinin gereken dikkati göstermemesi halinde hakikati aramada ve ortaya çıkarmada sonuca ulaşma söz konusu olmayacağından, bu diyalektik "cedel"e dönüşür ve cedel (ağız kavgası) olarak tanımlanır. Biçimsel veya formel mantıkta, doğruyu bulmak için olmayıp galip görünmek için yapılan maharetli, ancak yararsız tartışma, konuşma, çekişme ya da düşünce incelikleri de cedel sayılır.

Diyalektik düşüncenin temellerini, Aristoteles'in "Fizikçiler" diye nitelediği Sokrates öncesi (aslında Sofistler öncesi) tabiat filozoflarının felsefesinde bulmak mümkündür. Bu filozoflar evrenin (cosmos) temel özelliği kabul edilen birlik, düzen ve uyumdan hareketle evrenin temel esasının (arkhe'sinin) ne olduğunu araştırıp açıklamaya çalıştılar. İşte bu açıklamanın yapılmasında başvuru olan akıl yürütme, "şey" in mahiyetini karşılıklı çatışma-dönüşme ilişkisi çerçevesinde temellendirmek istiyordu. Sözelimi Anaximandros'un "bilinmeyen şey" anlamına gelen apeiron'unda bulunan karşıt nitelikler çatışmalar ve dönüşmeler ile varlığı, yani "evreni" ve ondaki birlik, düzen ve uyumu gerçekleştirir, deniyordu. Anaximandros'un apeiron'undaki bu karşıt nitelikleri evrendeki hareket, değişim ve oluşun temeli sayan Heraklitos, bu karşıtlıkları varlığın var olması ve yok

olmasının sonsuz süreci olarak açıklamaya çalıştı. Böylece diyalektik düşüncede, evrenin ve varlığın açıklanmasında karşıtlıklar akıl yürütmenin yöntemi şeklinde tanımlanarak zaman içinde belli bir sisteme kavuşturuldu.

Pythagoras (Pisagor) ve Pythagorasçı filozoflar bu diyalektiği zihnin soyut kavrayışı aracılığıyla sayıları sembolleştirerek evren ve varlığın açıklanmasına temel aldılar. Ancak Pythagoras'ın diyalektiği Heraklitos diyalektiğiyle benzerlik göstermekle birlikte, eski İran Zerdüştlüğünde temel semboller olan "Işık" (iyi) ve "Karanlık" (kötü), yani Hürmüz ve Ehrimen kültürünün belli oranda etkisini taşır.

Aristo'nun Elealı Zenon'u diyalektiğin yaratıcısı olarak nitelediği söylenir. Zenon'un "varlık" telakkisi metafizik niteliklidir. "Varlık" vardır ve karşıtı söz konusu edilemez. Yani mantıksal açıdan ancak "varlık" kavranabilir, bunun karşıtı olan "yokluk" kavranamaz. Ona göre "varlık" ile düşünce birdir ve aynı şeydir. Dolayısıyla mutlak varlık sabittir, onda hareket ve değişim olmaz. Zenon hareket konusundaki eleştirilerini bu kabule dayanarak temellendirmeye çalışır. Elealıların bu "varlık" anlayışının kaynağı doğrudan Ksenophanes'in monist Tanrı kavrayışından gelir. Bu bakımdan Zenon, bir olan 'varlık'ın kavranmasında ve açıklanmasında, hareket, değişim ve oluş gibi olguların düşüncenin konusu olamayacağını, varlık'a izafe edilemeyeceğini ileri sürer. Elealı Zenon, felsefesinde karşılıklı konuşma suretiyle sonuç çıkarmaya çalışır. Aristo'nun, Zenon'u, muhtemelen, cedel yöntemini benimsemiş olduğuna bakarak diyalektiğin yaratıcısı olarak nitelemiş olabileceğini düşünebiliriz.

Sofistler diyalektiği doğruyu, akıl yürütmeyle elde etme yerine, haklı-haksız, doğru-yanlış gibi karşıtlarını savunmada bir araç olarak görüp uyguladılar. Bu yönleriyle Sofistler diyalektiği olumsuz anlamda kullanmışlardır.

Buna karşılık Sokrates diyalektiği, hakikatin ortaya çıkartılmasında bir yöntem olarak kullanacaktır ki, buna özel olarak Sokratik ya da Mayotik (doğurtma) yöntem de denilir. Sokrates diyalektiğinde kavramların karşılıklı soru ve cevaplar ile açıklanması esastır. Sokrates'in bu yöntemini kendi sistemi içinde belirli bir varlık öğretisine dayandıran Platon, diyalektiği en alt varlık sıralamasından başlayarak kademe kademe yükselen ve en sonunda idea'lara ulaşmak için başvurulmuş bir öğrenme ve öğretme yöntemi sürecinde kullanır. Sözelimi, bu yöntem aracılığıyla güzel olan şeylerin bütününe ya da adaletli olan davranışların tamamına şamil olan şey araştırılır ve böylece külliden külliye, yani tasavvur edilen öteki şeylerin tümüne hâkim olan salt ideaya, hayır ideasına kadar yükselir. Bu karşılıklı konuşma suretiyle hakikatin keşfedilmesi ya da ortaya çıkartılması işlemidir. Çünkü gerek Sokrates, gerek Platon, hakikatin zihinden zihine aktarılmasını değil, hakikatin bizzat kişinin zihninde saklı olarak bulunduğunu ve böylece ortaya çıkartıldığını savunurlar. Platon'un hemen bütün eserlerinde bu yöntemi kullandığı bilinmektedir. Bu anlamda diyalektik düzenleme, belli bir

sisteme kavuşturma, mantık diliyle söylenirse, sınıflandırma işlemini de yüklenmiş olmaktadır.

Kendisinden önceki diyalektiğin bu tarz kullanımını ve anlamını eleştiren Aristoteles'e göre bilim, diyalektikten üstün olma yanında farklı ilkelere de dayanmaktadır. Diyalektik ise mantık alanında akıl yürütme anlamını taşımaktadır; bir kanaat veya sanıyı (zan, doxa) doğrulama veya çürütme aracı olarak akıl yürütme ve sonuç elde etmedir. Böylece diyalektik, zihnin çalışmasında esneklik ve kıvraklık kazanmasını, karşı görüşü savunan kimsenin yanlışlığını ortaya koymayı ve felsefe konularını tartışıp kavramayı sağlar. Nitekim Aristoteles'in bu diyalektik anlayışı ortaçağ Skolastiğinde geniş kabul görecektir, Hristiyanlığın esaslarının açıklanmasında ve ispat edilmesinde yaygın bir şekilde uygulanacaktır. Hatta Hristiyanlık döneminde Aristoteles'in mantık ve diyalektiği Kilisenin, özellikle Katolik Kilisesinin resmî öğretisi olacaktır. Aquino'lu Thomas'ın Hristiyanlık felsefesi bu tutumun belli başlı örneği olarak günümüzde bile etkinliğini sürdürmektedir.

Yeni Çağ felsefesinde diyalektik kavramını farklı bir anlamda ilk defa kullanan Kant olmuştur. Diyalektiğin önceki kullanılış biçimini ve amacını eleştiren Kant'a göre, onlar için diyalektik bir "görünüş mantığı"ndan ibarettir. Çünkü eskiler mantığın yöntemini kullanarak kendi boş iddialarına ya da bilgisizliklerine bir hakikatmış gibi "görünüş" kazandırma amacı gütmüşlerdir. Böylece Kant felsefesinde aşkın (transcendental) diyalektik, aşkın analitikin karşıtı, yani yanılmanın mantığı sayılmaktadır. Çünkü akıl, akıl yürütme yöntemleriyle hareket ettiğinde sonuçta kendi kendisiyle çatışmaya düşer ki, işte ortaya çıkan bu çatışmaların (antinomi) giderilmesi için "aşkın diyalektiğe" başvurmak zorunda kalınır. Burada iki karşıt tezin, yani tez ve antitezin karşıtlarının imkânsızlığı ispat edilerek çatışki giderilmek istenir. Bu anlamda Kant'a göre diyalektik, bir yandan aklın ulaştığı bir yanılığın şekli olduğu gibi, aynı zamanda bu yanılmanın düzeltilmesi için başvurulacak eleştiri, yanlışlığı gösterme yöntemi de olabilmektedir.

Kant'ın bu diyalektik anlayışından hareketle farklı anlayışlar ileri süren Alman idealistlerinden Fichte, Schelling ve Hegel diyalektiğe yeni anlamlar kazandırdılar. Fichte bu yöntemi kullanarak sübjektif idealizmini açıklamaya çalışır. Ona göre tek gerçeklik olan "Ben", gelişimi sürecinde duraksamalar ve darbelerle karşılaşır ki, böylece dış dünyayı, yani "ben değil"i oluşturur. "Ben-değil", "ben" in bir işlemi olarak "ben" in çaba ve mücadelesinde, hem duyan "ben" in bilinci, hem de duyulan nesne olarak "ben-değil" in bilinci olur. Dolayısıyla diyalektik bu denklemde "Ben" in bilinciyle "dünyanın bilinci" nin ayrılmasını öngörür. Mücadele veya çabanın sonucu olarak iç ve dış dünya aynı zamanda doğar ki, bunu gerçekleştiren diyalektiktir. Kant'ın anlayışından da bu yönüyle, yani diyalektiği olumlu ve yaratıcı saymasıyla ayrılır. Schelling ise, diyalektiği özgürlük ve zorunluluk kavramlarının açıklamasında kullanır.

Hegel, diyalektiği yöntem olarak Kant'tan almakla beraber, konuyu hem ondan hem de Fichte ve Schelling'den bütünüyle farklı bir düzlemde temellendirmişti. Hegel, diyalektiği düşüncenin değişerek gelişimi anlamında kullanır. Heraklitos'un evrende sürekli hareketi, değişimi esas alan "oluş" düşüncesi Hegel'in çıkış noktası olmuştur. Düşüncenin gelişimi için çatışmaya gerek vardır, düşünceyi ya da gerçekleri oluşturan kavramlar bu çatışmayı oluşturan karşıtları kendi içinde taşırlar. Karşıtların çatışmasıyla ortaya çıkan veya ulaşılan birliğe, yani senteze ulaşma sürecine Hegel "diyalektik" adını veriyor. Başka söyleyişle, düşünce, bir kavramdan hareketle (tez) bu kavramdaki karşıtıyla (anti-tez) karşılaşılıyor; buradan da yeni bir kavrama yönelmekle, iki kavramın birliğini meydana getiren bir üçüncü kavrama (sentez) ulaşıyor; diyalektik süreç böyle oluyor. Her sentez yeni bir tez haline gelir ve aynı süreç yeniden izlenir ve bu sonsuz olarak sürüp gider. İşte bu süreç içinde Hegel'e göre, düşüncenin kendisini kavramasını gerçekleştiren bilinç, içeriğini artırır ve saflaştırır. Bu bakımdan diyalektik, varlığı belirleyen düşüncenin kendi sürecinde görüldüğü gibi, dünya tarihinde de görülür ve tarihin oluş ilkesidir. Tabiat, tarih, hukuk ve devlet felsefesi de diyalektik temelde açıklanır.

Hegel idealisttir. Onda Ruh ön alır. *Önce* ruh vardır ve ruh, evreni bulur. Ruhun değişmelerinin maddedeki değişmelere yansıdığını düşünür. Maddedeki değişme Ruhtaki değişimin sonucudur. Ona göre, evren, maddeleşmiş fikirdir (*idée'dir*). Kısaca Hegel, ruhun ve evrenin aralıksız değişme halinde olduğunu saptar, ama bundan ruhtaki değişmelerin, maddedeki değişiklikleri belirlediği sonucunu çıkarır.

Hegel'in açmazı şurada: Hegel, diyalektik yöntemini felsefeye ve tarihe (siyasaya) uygulamaya giriştiğinde gerek felsefenin gerekse tarihin nihayete erdiği ilan eder. Diyalektik yöntemle felsefe Hegel ile ve tarih Prusya devleti ile sona ermiş olur!

Marx ve Engels, Hegel'in başı üstünde duran diyalektik yöntemini ayakları üstüne oturttuklarını ileri sürerler. Hegel ruhtaki değişikliğin maddeyi etkilediğini, onu belirlediğini ileri sürerken, Marx ve Engels maddedeki değişikliklerin ruhu (bilinci) belirlediğini ileri sürer. Marx bu kabulü, iktisat araştırmaları ve sermaye birikimi incelemeleri sonucunda vardığı sınıf mücadelesini temellendirmede kullanır. Yani diyalektiği tarihsel bir süreç olarak ekonomi disiplinine uygular ve Batı toplumlarındaki değişim ve oluşumları buna dayanarak açıklamaya çalışır. Diyalektiğin genel ilkelerini araştırmaya yönelen Engels ise, bu yöntemi aynı zamanda tabiat olaylarının açıklamasında kullanmak suretiyle, bir anlamda Marx'ın boş bıraktığı alanı doldurmak ister.

Demek oluyor ki, diyalektik, varlığı ve oluşu, bunların nedenlerini, sonuçlarını, yani hikmetini bütün halinde kavrayabilmek için insan zihninin yükselbildiği düşünce çeşitliliğinin ve yönteminin adıdır. Düşüncenin, belirli kurallar

içinde sınırlandırılması ve evrene, oluşa, hikmete o sınırların disiplini içinden bakılması olduğu gibi, aynı zamanda o sınırların aşılmasını da öngörür.

Hegel'in diyalektiği maddeyi ruhta somutlaştırmaya götürürken, Marx'ın diyalektiği doğada (eşyada) somutlaşmak ister. Başka bir deyişle Marx diyalektiği tarihe ve oluşa uygular. Marx'ın ve Engels'in diyalektik yasalarının ilkeleri şunlardır:

1. Doğa ve her şey aralıksız ve kesintisiz bir değişme halindedir. Hiçbir şey olduğu yerde ve olduğu gibi kalmaz. Bu değişim eşyanın iç dinamiğinde (otodinamizm, özgüç) var bulunur.

2. Her şey her şeyi etkiler. Birbirini etkileme interaktif bir süreç içinde vuku bulur. Kelebek etkisini düşünelim... Bu etkileme tarihsel veya sarmal gelişme halinde devam eden bir süreçtir; dairesel veya doğrusal bir ilerleme değil...

3. Her şey kendi karşıtını kendi içinde taşır. Ve her şey kendi karşıtına dönüşür. Her şey hem kendini hem karşıtını içerir. Bu yasa Aristo mantığının özdeşlik kuralının ve üçüncü halin imkânsızlığı şikkının reddine münfer olur. Marx'ın ön kabullerine ters düşse de, işte tam burada, Müslümanca mantığa göndermede bulunmanın yeridir. Gerçi Aristo mantığı salt zihinsel bir muhakeme tarzını öngörüyor, Hegel ve Marx ise diyalektiğin oluş üzerinde de geçerli olduğunu ileri sürüyor. Salt zihinsel muhakeme alanı içinde kalırsak üçüncü halin imkânsızlığı zorunlu bir mantık kuralı olarak önümüzde durur ve kendini dayatır. Ama diyalektiğin doğaya uygulanması durumunda üçüncü halin mümkün olduğu kabul görür. Şeyler her an değiştiği için kendinde taşıdığı çelişkiyi de dışa vurur: tez, karşı tezin gerektirir; karşı tezin olumsuzlanması sentezi doğurur. Sentez ise bu aralıksız ve kesintisiz süreç içinde yeni bir tez olarak ortaya çıkar ve süreç sonsuzca böyle sürüp gider...

Ancak bu süreç tarihe (siyasaya) uygulandığında sınıf çatışması, bütün sosyal sınıfların ortadan kalktığı komünizm ile son bulur. Burada komünizm kaçınılmaz sonudur. Komünizm aşamasında diyalektiğin iyiden daha iyiye doğru değiştiği ileri sürülse bile, bu beyan diyalektik sürecin tesellisi olarak kabul edilmelidir. Marx'ın diyalektiği maddeci olması bakımından Hegel'in ruhçu diyalektiğini reddederek işe koyulmasına rağmen, süreçte ilki Prusya devleti ikincisi komünizm ile tarihin sonunu getirmede buluşmuş olurlar...

İslam'ın diyalektiğinde karşıtlar Allah'ın varlığında senteze varır. Cemal ve celal, hayır ve şer, af ve intikam, ezel ve ebed, zahir ve batın, evvel ve ahir vd. karşıt kavramlar bireyler üzerinde hak ve batıl olarak tecelli eder ve çatışma bireyler düzleminde devam eder. Ancak Müslümanca düşünmenin diyalektik sürecinde tarih İslam'ın iç dinamikleriyle son bulmaz. Tarih bir dış etki ile (kıyamet) son bulacaktır. İslam'ın diyalektik yapısında süreç kendini yenileyerek (otodinamizm burada *tecdit* faktörüyle yürürlüktedir) devam edip gider. Buradaki yenilenme dış koşullara boyun eğme biçiminde anlaşılmamalıdır. Dış koşullar nedeniyle

uygulamaya bulaşmış olan bidatlerden onu arındırmak suretiyle sürecin devam ettirilmesi anlaşılmalıdır. İslam'ın diyalektiği insanı kendi eyleminin yapıcısı ve sorumlusu tutar.

Değişme konusunda şunu hatırlamada yarar var: İslam'da değişen tekilerdir. Birey değişir, tür sabit kalır. Türün ve varlığın mahiyeti sabit kalır; onların bireyleri bir halden bir başka hale doğru değişip gider. Yunus'un deyişi tam da bu duruma açıklık sağlıyor: "Her dem yeni doğarız / Bizden kim usanası..."

4. Niceliğin niteliğe dönüşmesi ilkesi... Tek tek bireyler tekil kişiler halinde yaşar, ancak tekil bireyler topluluğu bir ulusa veya bir sınıfa dönüşür.

Biz burada konunun eleştirisi ile ilgilenmiyoruz. Maksadımız o değil zaten. İlk çağ düşünürlerinden başlayarak diyalektik üzerine kısa bir göz atma ile yetiniyoruz. Çünkü Marx'ı tanımak demek öncelikle onun diyalektiğini tanımak demektir ve o dolayından geçerek genel olarak diyalektik düşünceye minik ilmekler atmak buradaki maksat için yeterli...

Konuyu bitirirken bir noktaya daha değinmek istiyorum. Yukarda işaret ettiğimiz gibi, Whitehead bütün bir Batı felsefe tarihini Platon'a düşülmüş dipnotlar olarak niteliyordu. Bunu söylerken kastı, Platon'un ideler âlemi teorisine atıfta bulunmaktı. Ona göre aslolan idedir, varlık idenin izdüşümüdür. Her nesnenin hakikati ideler âleminde bulunur, yeryüzündeki nesneler ideler âlemindeki hakikatin gölgesidir. Bu görüş Kant'ta numen ve fenomen (görüngü) olarak dile getirilir. Numen, Platon'un ideler âlemine karşılık gelir, fenomeni ise varlık âlemi temsil eder. Bu şematik kavramlaştırmanın Marx'taki karşılığını alt-yapı ve üstyapı kavramlaştırmasında buluyoruz. Platon'da ve Kant'ta belirleyici olan ideler âlemi veya numen ise, Marx'ta belirleyici faktör altyapıyı oluşturan iktisadi ilişkilerdir. Hukuk, etik, estetik vb. altyapı olan iktisadi ilişkiler tarafından belirlenir.

Hece, bu sayısıyla yukarıda da değindiğimiz gibi modern çağın büyük kâfalarıyla (Kant, Hegel ve Marx'tan başlayarak) yüzleşmenin yolunu açmayı denemek istiyor. Bu yüzleşmede minik bir katkımız olursa dergi olarak işlevimizi yerine getirmiş sayacağız.

Bu sayımıza katkı sağlayan Prof. Dr. Ramazan Yelken'e, Prof. Dr. Ömer Çaha'ya, Prof. Dr. Ferhat Kentel'e, Dr. Olkan Senemoğlu'na, Doç. Dr. Mehmet Can Doğan'a, Doç. Dr. Barış Parkan'a, Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı'ya, Prof. Dr. Ahmet İnam'a teşekkür borçluyuz. Ayrıca Prof. Dr. Mustafa Orçan istişareleri ile değerli katkılar sağladı, onu da teşekkürle anıyoruz.

Bu özel sayımızın konusunu dergimizin sahibi Ömer Faruk Ergezen belirledi. Teklifi yazı kurulumuzca memnuniyetle benimsendi. Bu sayının hazırlanmasında yazı kurulu üyesi arkadaşlarımızın ve özellikle Hayriye Ünal'ın çabasını bilhassa vurgulamak istiyorum. Onun çabası bağımsız bir teşekkürü hak ediyor.

*

Değerli *Hece* okuru,

Elinizde tuttuğunuz Özel Sayı iki yıldan beri hazırlıkları süren yoğun bir emeğin ürünüdür. Bu Özel Sayıda yer alan yazılarda Marx ve Marksizm konusunda alanında yetkin, her kesimden yazar, şair ve düşün adamının konuyla ilgili görüşleri yer almaktadır. Doğal olarak kimi yazılarda Marx ve Marksizm savunusu, kimi yazılarda eleştiri yer alırken kimi yazılarda da durum saptaması yapılmaktadır.

Dergimiz bu özel sayı ile Marx ve Marksizm konusunda yerli ve yabancı yazarların her türlü bakış açısına yer vererek konunun tüm yönleri ile anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda yukarıda belirttiğimiz: “Ülkemiz Marx ve onun öncülleri olan Kant ve Hegel ile henüz yüzleşmesini layıkıyla başlatmamış durumdadır. Bu üçüyle yüzleşmekte düşün dünyamız geç kaldı.” tespitinden hareketle bu yüzleşmenin gerçekleştirilmesine başlangıç olmak üzere durumun bir fotoğrafının çekilmesini sağlamaya çalıştık.

Yazılarda yer alan görüş ve düşüncelerin her birinin yazarını bağlayacağı, *Hece*’nin bu görüş ve düşüncelere ortam oluşturduğu söylenmeden de malumdur. Bahsi geçen yüzleşmenin gerçekleştirilebilmesi farklı perspektiflerden görüşlere açık olmakla sağlanır. Bu çabamızın düşün dünyamızda yeni açılımlara fırsat oluşturmasını ummak istiyoruz.

Gelecek özel sayımız Ocak 2020’de M. Akif İnan olacaktır. Haziran 2020’de ise Türk Edebiyatında Deneme Özel Sayısı ile karşınızda olacağız.

İyi okumalar dileğiyle.

BİRİNCİ KISIM

Karl Marx

SUNUŞ

O işçilerin gözyaşlarını görmüştü önce. Onu dindirmek için görevli hissetti kendini. Onun için ayarladı elindeki asayı. Tıpkı, asırlar önce ırkdaşı Musa'nın firavunun üstüne fırlattığı gibi fırlatacağı asasını tüm kapitalistlerin üstüne. Ama O'nun gönlünde Musa değil, antik Yunan mitoloji kahramanı Prometheus vardı. Doktora tezinde öve öve bitiremediği Prometheus. Musa bir ulusu kurtarmıştı firavunların elinden O, kahramanı gibi tüm insanlığı kurtaracaktı. Onun için artı değer = gözyaşı dedi. Oysa, gözyaşından önce, "alın teri" aşaması vardı artı değer. Yani artı değer = alın teri + gözyaşı şeklinde yazılmalıydı. Marx, belki heyecandan belki de bilemediği için atlamıştı alın teri aşamasını.*

Geçen yıl, yani 5 Mayıs 2018 günü Karl Marx'ın doğumunun 200. yıl dönümü idi. Gazetelerde, bir takım akademik, entelektüel ve politik mahfillerde bu haber ironik bir şekilde "Marx 200 yaşında" olarak geçti. Buradaki ironi yaygın kabule inat Marx'ın hâlâ yaşadığına yapılan vurgu idi. Çünkü bu cılız fakat iddialı 200. yaş vurgusundan önce defalarca Marx'ın ölümü ilan edilmiş ve bu artık yaygın bir kabule dönüşmüştü. *Dünyayı Değiştirmek Üzerine* adlı eserinin önsözünde Michael Löwy, "Son yıllarda olup bitenlerden sonra, günümüzde Karl Marx ve sosyalizm hakkında yazmak hâlâ mümkün müdür? Marksizm ünlü bir düşünürün dediği gibi, insanlık için kesinlikle ölmüş müdür?" diye sorarak girer bu tartışmaya. Bazıları soruyu daha şaşırtıcı bir biçimde sorarlar: Ölen Marx mıdır, Marksizm midir, Sosyalizm midir? Yaygın kabul hepsinin birden tarihin derinliklerine gömüldüğüdür. Fakat bu yaygın kabule rağmen 200. doğum günü vurgusuyla birlikte Marx'ın hayaletinin hem entelektüel düşünce hem de reel politika üzerinde yeniden belirdiğini kabul etmemiz gerekir.

İşte bu hayaletin yeniden belirmesi ihtimali bile aslında Marx'ı yeniden tartışmanın bir zorunluluğu olarak önümüze bu dosyayı getirdi. Hepimiz biliyoruz ki, sürekli yenilenen ölüm ilanlarına rağmen Marx ve Marksizm en azından "dünyayı değiştirmek isteyen" iflah olmaz ısrarcılar açısından hiçbir zaman ölmedi ve ölmeyecek. Sadece dünyayı değiştirmeye ilgili aktif politik hareketler açısından değil, düşünsel olarak da Marx ve Marksizm gerek entelektüel dünyada gerekse akademik dünyada hâlâ üretici bir esin kaynağı olmaya devam ediyor. Bu süreklilik kendisini bazen Marx'ın umudu can çekişen proletaryanın

* İrfan Çevik'in bu sayıda yer alan yazısından alıntıdır. (s. 245)

yeniden tanımlanan isimleriyle “prekarya” ya da “sibertarya” olarak canlandırılmaya çalışılmasında; bazen Marx ve Marksizmin sürekli yenilenen modern ve post modern yorumlarında; çoğu zaman da her ekonomik bunalımda sokakları doldurarak sürekli dalgalanan kitlelerin arasında yeni toplumsal hareketler olarak göstermektedir.

Marx, sadece bir filozof, sosyolog veya politik iktisatçı değildir. Kendi hayatından başlayarak Marx, aynı zamanda işçi sınıfının önderi, bir aktivist ve ideologdur. Arkasında geniş çaplı bir külliyat ve düşünce sistemi bırakmıştır. Onun adına devrimler yapılmış, örgütler ortaya çıkmış, mücadeleler verilmiş, devletler kurulmuş ve hatta bir yaşam biçimi oluşturulmuştur. Dolayısıyla Marx hakkında düşünmek, konuşmak ve yazmak çoğu kez bilimsel sınırları aşan bir tutum olmuştur.

Aynı zamanda sosyolojinin kurucu babaları arasında da sayılan Marx, *Kapital*'in ikinci cildinde “Makina ve Büyük Sanayi” başlıklı kısımda makinaların aslında insanoğlunun işini kolaylaştırmak, iş yükünü ve süresini azaltmak, böylece metaların ucuzlatılmasını sağlamak yerine tam tersi bir “artı-değer üretme aracı” olarak kapitalistin elinde sömürü aracına dönüştüğünü yazar. Marx'ın bahsettiği makina birinci endüstri devriminin temelini teşkil eden buhar makinası mantığına dayanıyordu. Daha sonra insanlık sırasıyla “elektrikle” ikinci, “bilgisayarlar” üçüncü endüstri devrimini ve şu an “siber-fiziksel sistemlerin” hüküm sürdüğü, “yapay zekâ” olarak da adlandırılan “Endüstri 4.0” devrimini yaşıyor. Bugün endüstri 4.0 kavramıyla Marx'ın metinlerini yazdığı klasik sanayi toplumundan çok farklı bir noktada olduğumuz vurgulanmaktadır. Marx'ın tanımladığı anlamıyla emek gücünü satan bir Proletarya'dan çok, alabildiğince esnekleşmiş bir üretim ve istihdam rejiminde, sürekli değişen işlerde çalışan yeni tehlikeli sınıf “prekarya”dan söz edilmektedir. Hatta gittikçe dijitalleşen bir dünyada, küresel dijital ekonominin değişen emek süreçlerine atıfla “Cyberterria”nın oluşumu tartışılmaktadır. Aynı şekilde Marx'ın öngördüğü kapitalizmden farklı yeni bir tür küresel kapitalizmden bahsedilmektedir. Kısaca, klasik Marksist teorisinin üzerinde yükseldiği tüm kavram, aktör ve süreçler değişmiştir ve değişmeye hızla devam etmektedir. Başta üretim araçları ve onun mülkiyeti ile ilgili süreçler tamamen değişmiştir. Ayrıca döneminin bir düşünürü olarak Marx'ın sanayi toplumu ile arasına mesafe koymadan, ilerlemeye olan mutlak inancı ve dönemin âdeta ilerlemeyi kutsallaştıran tutumu bugün sorgulanmaktadır. Dünkü kol emeği ile gittikçe onun yerini alan bugünkü yapay zekâ ve emek süreçleri tamamen yer değiştirmektedir. Klasik teorideki emek süreçleri ve klasik üretim araçları üzerinde oluşan bir üretim ve artık değer ile bu artık değere el koyma üzerine odaklanan bir analiz, bugünkü söz konusu imalat sürecindeki farklı bir türe dönüşmüş olan emek sürecini nasıl açıklayacaktır?

Tüm bu gelişmeler ile birlikte Marx metinlerinin yeniden yorumlanması sonucunda yeni bir literatür ortaya çıkmaktadır. Bu literatür Marx'ı donmuş bir

şekilde okumaya itiraz ederek ortodoksiye karşı oluşmaktadır. Bu kapıyı ilk açan Frankfurt Okulu'dur. Aslında genelde Avrupa Marksizm'inin, özelde Frankfurt Okulu'nun açtığı en önemli yol Marx metinlerinin yeniden yorumu üzerine heterodoksinin önünü açmaktadır. Onu halen orijinal kılan ise ilk defa bir üniversite içinde yani bilimin kalbinde, "Aydınlanmanın" ve "Modern Düşüncenin" köklü bir eleştirisini klasik Marx kavramlarının ötesine geçerek "kültür endüstrisi", "akıl tutulması", "tek boyutlu insan" gibi yeni temalar eşliğinde tartışıyor olmasıdır. Kuşkusuz tüm bu eleştiri ve kavramlar günümüz entelektüel düşüncesine ilham vermiş olsa da değişimin eleştirel gücüne yenik düşmüşlerdir. O halde şu söylenebilir: Fikri ayakta tutan şey ortodoksi ve heterodoksi arasındaki sıkı diyalektik ilişkidir. Bu nedenle Marksizmi heterodoks yorumların zenginliği ayakta tutmaktadır. Yine aynı şekilde ortodoksinin egemenliği söz konusu olursa ve değişen dünya karşısında anakronik bir direnç sergilerse, o zaman da fikir gündemin dışına atılarak, "Marksizmin öldüğü" gibi sloganlar yaygınlaşır ve ölüm ilanları daha da güçlenir. Sonuçta, ortada ne kadar değişse ve farklı bir yüz ile görünse de kapitalizm gibi bir gerçek var. Bu durumda Marx, ancak kapitalizmin ölümünün ilanı ile ölecek, aksi halde kapitalizm yaşadığı sürece Marx da yaşayacaktır. Ya da tam tersi bir şekilde ile ifade edecek olursak; kapitalizmin erken bir ölümünü ilan etmiş olduğu ve buna karşılık kapitalizm hâlâ yaşadığı için Marx ve Marksizmlerin ölüm ilanları sürekli yenilenecektir.

Günümüz Marx yorumlarındaki en dikkate değer durum, klasik Marksizmin dünyayı değiştirme pratiği olarak teorinin önüne koyduğu "devrim" ve "proletarya" kavramlarının feda edilmiş olmasıdır. Fakat buna karşılık teorinin yeni kavramlarla sürekli zenginleştirilmesi yoluyla da entelektüel saygınlığın sürdürülme çabası dikkat çekmektedir. Aslında dünyayı değiştirme umudu ve çabası, dünya bugünkü haliyle devam ettiği sürece kendini sürekli yenileyerek var olacaktır. Sorun dünyayı değiştirme umut ve beklentisinde değil, Marksizmin dünyayı değiştirme yöntemi olarak devrim ve proletarya dışında zamanın ruhuna uygun güçlü ve sivil öneriler ortaya koyamamasındadır. Yeni Marksist yorumların ve arayışların önünde duran en önemli problem belki de bu sivil arayışlardır. Çünkü dünya savaşlarının yorduğu bir çağdan sonra, onların yerini alan terör ve düşük yoğunluklu yaygın çatışmaların, bir politik araç olarak kalıcı hale getirildiği ve yeni teknolojiler ile bir endüstriyel piyasa olarak sürekli kendini yeniden ürettiği yaşadığımız dünyada, düzeni değiştirme hareketlerinin terör ve şiddetle yan yana algılanması söz konusudur. Bu algı, ideolojilerin sonunun ilanı ile başta Marksizm olmak üzere bütün kurtuluş ideolojileri için geçerlidir. "İdeolojinin sonu" tezleri yeni bir fikir değildir. 1950'lerde Raymond Aron "Entelektüellerin Afyonu"nu, Daniel Bell "İdeolojilerin Sonu"nu yazmıştır. Seymour M. Lipset, sınıf mücadelesinin gerilediğini "Kızıl Bayraksız" ve ideolojisiz mücadeleye dönüştüğünü ifade etmiştir.

İslami kesimin Marx ve Marksizm hakkındaki bilgi, kanaat ve düşüncelerinin -özellikle sol mahfillerde- sığ ve tek boyutlu olduğu sanılır. Benzer bir düşünce İslam hakkındaki bilgileri konusunda Marksist kesim için İslami muhafazakâr kesimde de söz konusudur. Elbette her iki tarafta da bu yargıların gerçekliğine delil teşkil edecek durumlar söz konusu olabilir. Fakat aslında bu durum büyük oranda da keskin ideolojik karşıtlığın gölgesinde büyüyen, tarihsel ve gündelik politikanın ağır yıpratıcı etkisiyle oluşan önyargılardan kaynaklanmaktadır. Bunda etkili olan diğer bir faktör, her iki kesim -en azından her iki kesimin entelektüelleri- arasındaki diyalog eksikliğidir. Oysa her iki tarafa da bakıldığı zaman çok farklı ve çok renkli, bakış açıları çeşitliliğinin olduğunu görmek gerekir. Solun İslam hakkındaki görüşleri, önyargıları ayrı ve derin bir tartışma konusu olduğu ve bu dosyanın problemi olmadığı için bu soruyu göz ardı ediyoruz. Öte yandan Marx, Marksizm ve sosyalizm hakkındaki İslami kesimin bakış açısı ve algılarında farklılıklar vardır. Bu bakış açısı ve algı çeşitliliği yerel özellikler taşıdığı gibi, İslam dünyasının farklı coğrafyalarındaki algıları da eklemek gerekmektedir. Bu algı çeşitliliğinde bazı örnekleri hemen akla ilk geldiği haliyle kabaca sıralayabiliriz: Arap sosyalizmi ya da Nasırcılık, Bolşevik devriminin dört büyüklerinden Lenin, Stalin, Troçki'den sonra Komünist Parti üyesi Sultan Galiyev'in geliştirdiği İslam Sosyalizmi, Türkiye'de Nurettin Topçu ve İslam Sosyalizmi gibi politik çeşitlemeler yanında günümüzde Anti Kapitalist Müslümanlar gibi örnekler ilk akla gelenlerdir. Bu yılın Ocak ayında ise "İslam ve Sol Çalıştayı" düzenlendiği bilinmektedir. Dolayısıyla İslam ve Marksizm/Sosyalizm ilişkisi hep gündem olmuştur ve olmaya da devam edecektir. Diğer yandan İslami Muhafazakâr kesimin önemli bir bölümünün de Marx, Marksizm ve Sosyalizme karşı ve düşman olduğu da bilinmektedir. Türkiye'nin ve hatta insanlığın en büyük düşmanı olarak komünizmi gören ve onunla mücadeleyi İslam'ın en büyük görevi ve iyi Müslüman olmanın baş şartı olarak gören bir kesim de vardır. Tüm bunlar toplumsal gerçekliğimizin bir parçasıdır. Ancak düşünce dünyası toplumsal gerçekliğin katı doğasına teslim olmayarak orayı etkilemek, değiştirmek ve dönüştürmek ister. İşte bu sayının amaçlarından biri de farklı Marx ve Marksizm algılarını ortaya koyarak ve tartışmaya açarak, farklı kesimler arasındaki derin ilişkisizliğe köprü olarak hiç olmazsa düşünce dünyasındaki ortak kamusal alanları çoğaltmaktır.

Hece'nin bu sayısının tek amacı elbette bu değil. Bu olsa olsa ümit edilen pratik bir amaçtır. Ancak *Hece* dergisinin bu özel sayısı, sonuçta ne getireceğine, negatif ya da pozitif anlamda neye yol açacağına odaklanmadan önce düşünce adına entelektüel bir kaygıyla yola çıkmıştır. O da, Marx gibi halen tartışılan, çağımıza damgasını vurmuş ve büyük eserler ortaya koymuş olan bir düşünce adamının böyle özel bir sayıyı hak etmiş olmasıdır.

Ülkemizde başta *Kapital* olmak üzere, Marx metinlerinin okunması hep so-

runlu olmuştur. Bu sorun sadece Marksist metinlerin uzun yıllar yasaklı yayınlar arasında sayılmasıyla ilgili değildir. Diğer yandan bu zorluğu sadece çeviri problemlerine de bağlayamayız. Metinlerin bizzat kendisiyle, yani zor okunan/ anlaşılan yapısı ve içeriği ile ilgilidir. Althusser'in *Kapitali Okumak* adlı eseri bu nedenle *Kapital*'i farklı okumanın âdeta giriş kapısı olmuştur. Aynı şey Marx metinleri gibi birçok klasik metin için de söylenebilir. Bu nedenle sıradan insanlar için normal kabul etsek de, ülkemizde esas okumasını beklediğimiz düşünce ile uğraşanlar için de okuma tembelliğinin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu yüzden karşıtlıklar ve tartışmalar derin ve yerinde fikir tartışmalarından çok, gündelik politikanın etkisi altında yürümektedir. Karşıtların okumadığı gibi kendisini Marksist olarak niteleyen birçok kişinin de *Kapital*'i okumadığına şahit olabilirsiniz. Temel metinleri okumadan fikir bayan etme konusunda bir başka örnek; Kur'an ve İslami metinler konusunda, hem onu savunan muhafazakâr dindar kesim için hem de karşıtları için söylenebilir. Bu durum sıradan halk ve konuyla doğrudan ilgisi olmayanlar için makul görülebilir. Fakat az çok okumuş yazmış ve bu konularda fikir üreten ve beyan eden kesim için söz konusu olursa, Türkiye'deki entelektüel seviye açısından bize bir fikir verir.

Bu özel sayıyı hazırlamanın bir gerekçesi de; düşünce dünyasının temel birikimlerinin, kaynak metinlerinin okunmasında gösterilen dikkatsizliği bir nebze olsun ortaya koyma çabası olarak değerlendirilebilir. Farklı kesimler, çoğu zaman sahiplendikleri metinleri karşıtlarının okuma biçimlerini merak etmektedir. Aslında metinler üzerinde buluşma ve tartışmayı gündelik algıların basit sloganları üzerinden değil gerçek metinler üzerinden yapmayı sağlayacak çabalara, ara kamusal alanlara ihtiyaç vardır. Bu ara kamusal alanlar farklı kesimlerin buluşup müzakere etmeleri ve düşüncelerini paylaşmaları açısından önemlidir. Bu özel sayı Marx ve Marksizmin farklı okuma ve algı biçimlerinin ortaya koyulması açısından bu amaca az da olsa hizmet ederse, tartışmalar kendini ara kamusal alanlara taşıyacaktır.

Bütün bu tartışmaların ötesinde Marx neden bu kadar önemlidir ya da halen önemini yitirmemiştir? Elbette bu soruya farklı bakış açıları farklı cevaplar verecektir. Fakat soruyu şöyle soralım: Yaygın bir kabul olarak; insanlığın en çok ürettiği bu çağda yine en büyük sorunun adaletsiz paylaşım ve bunun sonucu ortaya çıkan "çıplak acımasız sömürü" ve yaygın anlamıyla "yoksulluk" olduğu fikrine odaklanan ve bunun bilimsel nedenlerinin analizine odaklanmakla kalmayıp, çözüm arayışına da giden ve ömrünü tamamen bunun için harcayan kaç filozof, düşünür vardır? Marx, bu yöndeki çabası, donanımı ve bu performansıyla kendisinden önceki filozoflar gibi dünyayı değiştirmeyi değil yorumlamayı seçseydi zaten bir Kant bir Hegel olamaz mıydı? Marx gençliğinden itibaren hep dünyayı değiştirmeyi seçti. Bunun için kavga verdi. Birçok şeyden vazgeçti. Marx'ı farklı ve ilginç kılan bir o kadar da kolayca kenara itilmesini sağlayan en

kritik nokta burasıdır. Dünya döndükçe ve bu gerçek var oldukça Marx ve Marksizmler var olmaya devam edecektir. M. Löwy'nin dediği gibi onu öldürme, silme girişimleri hep boş çıkacaktır.

Marx'ın hayatı ilginçliklerle doludur. Bunlardan birisi de damadı Paul Lafargue'dır. Bir baba olarak kızına talip bu adama yazdığı mektup çok ilginçtir. İşin garip tarafı Lafargue *Tembellik Hakkı: Çalışma Hakkının Çürütülmesi* adlı kitabını 1848'de yazarken aynı tarihte Marx da *Komünist Manifesto*'yu yazıyordu. Aslında her ikisinin de ilgi alanında emek vardı. Emek en kolay ve acımasızca sömürülen, sahibi tarafından teklifsiz ve kolayca sunulan şeydir. Emek gerçekte insanın ta kendisidir. Düşünce tarihi insanı çeşitli yönleriyle tanımlayan fikirlerle doludur. Fakat hiç kimse Marx kadar emeğin sömürüsünü öne çıkarmamıştır. Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, "burjuvaların emeğe sahte doğaüstü yaratıcı güç" atfetmelerine vurgu yaparak, emeği kutsallaştırmanın burjuvaca bir şey olduğuna vurgu yaparak sömürüye dikkat çeker. Emek ve emeğin biçimleri insanın bir parçası olduğu sürece ve Marx bunu yazdığı için değerli olacaktır; ancak ürettiği çözümler zaman içinde gerçekçi olmadığı için eleştirilecektir.

Öte yandan bütün kurtuluş ideolojilerinde olduğu gibi Marx ve ondan türeyen Marksizmlerin entelektüel dünyadaki algıların ötesinde, masum olmayan bir başka algı biçimi ve cephesi de vardır. Eric Hoffer'in "kesin inançlar" dediği bu algı, fikirleri politik bir silaha dönüştürerek dünyayı kana bulayan karanlık bir cephe oluşturmaktadır. Ülke olarak bir dönem kahramanlaştırılmış kült liderler eşliğinde bu hikâyeyi yaşadık. Bir metnin kimde nasıl etki bırakacağı bilinmez. Bu durum Marx ve Marksist metinler için söz konusu olabileceği gibi, üstelik adı barış anlamına gelen bir din olan İslam ve onun kutsal olduğuna inanılan metni Kur'an için de geçerli olabilir. Bugün 60 ve 70'lerde bütün dünyaya yayılan Marksist-Leninist olarak adlandırılan terör örgütlerinin yerini âdeta "İslami" olarak adlandırılan terör örgütleri almıştır. Kuşkusuz buradaki durumu devletler, istihbarat örgütleri ve uluslararası çıkar çevrelerinin bilinçli manipülasyonlarını atlayarak salt "metnin yanlış yorumuna" indirgeyerek okumak doğru değildir. Burada tartıştığımız kritik nokta, metnin tartışılmaz kesin doğrular olarak kutsallaştırılması ve bunun karşısında olan herkesin düşman ilan edilmesidir. Tartışılabilen ve konuşulabilen metin zihin açar, fakat tartışılmaz olan yara açar ve yalnızca ya kabul ya ret mantığıyla en önemli özelliğimiz olan düşünme yeteneğimizin yolunu tıkar. Bu bakımdan insan olarak her zaman farklı düşünebiliriz ve farklı fikirlerimiz ve ideolojilerimiz olabilir. Fakat fikirlerimizin militanı değil entelektüeli olmayı tercih edersek tartışabiliriz. Bu nedenle bu özel sayı düşüncenin yolunu açmayı hedeflemektedir.

Öte yandan Türkiye'de Marx'ın tanınması, algılanması ve okunup yorumlanması hep tartışmalı olagelmıştır. Türkiye'de Marksizm genellikle Marx'ın ideolojisi ve ütopyası ile girilen bir ilişkiyi yansıtır. Türk siyasal hayatında sol

düşünce, Marksizmin özel pek çok biçimini yansıtan bir çeşitliliğe sahip olagelmıştır. Marksizm, belirli dönemlerde entelektüel kesimlerde ve akademide yaygın olmasına rağmen dünya Marksist literatürüne Türkiye’den katkılar sınırlı düzeyde kalmıştır. Dolayısıyla Türkiye’de Marksizm bütüncül olarak algılanamamış, ağırlıklı olarak pratik siyasal bir hadise olarak ele alınmış ve düşünsel boyutları bir ölçüde ihmal edilmiştir.

İşte bu tartışmaların ortasında Marx’ın 200. Doğum yıldönümüne yaklaşırken, 2017 Temmuz’unda *Hece* dergisi sahibi Ömer Faruk Ergezen’i Çankaya’daki ofisinde ziyaret ettiğimde ilginç bir teklif aldım. 22 yıldır kesintisiz bir şekilde yayın dünyamızda göz dolduran dergi, kitap ve özel sayıları ile bilinen *Hece* dergisinin yeni yayınlarını ve yeni özel sayılarının konusunu merak ediyordum. Ömer Faruk Bey merakımı gidererek Haziran 2019 sayısının konusunun Marx olacağını bildirdi ve bu sayı için editör olup olamayacağımı sordu. Her çalışmanın uzun emeklere dayanan bir hikâyesi olduğu gibi *Hece* dergisinin bu özel sayısının hikâyesi de böyle başladı. Böyle bir sayının editörü olmak kuşkusuz onurlu olduğu kadar uzmanlık isteyen de bir sorumluluktur. Bu nedenle bu sorumluluğu tek başıma almak yerine bu konuda nitelikli destekler verebilecek, konuya hâkim akademisyen ve yazar dostları da çalışmaya dahil etmek gerektiğini ifade ettim. Yaptığımız toplantılar neticesinde 4 kişilik bir “Editör Kurulu” ve bu kurula fikirleriyle destek verecek olan bir “Danışma Kurulu” oluşturulmasına karar verildi. Ayrıca sayının Edebiyat Kısmı’nın konuya hâkim ayrı editörler denetiminde yürütülmesine karar verildi. Sonuçta sadece burada isimleri yer alanlar değil birçok kişinin desteği ile bu çalışma ortaya çıktı. Bu bakımdan öncelikle künyede isimleri olan editör ve danışma kuruluna yoğun emekleri için teşekkür etmemiz gerekiyor. Buna mukabil isimleri olmasa da önemli katkıda bulunmuş olan dostlara ve derginin mutfağındaki görünmez emekçilere de yürekten teşekkür ediyoruz. Elbette bu özel sayıya yazılarıyla katkıda bulunan yazarlarımız her şeyin üstünde bir teşekkürü baştan hak etmektedirler. Bu dosyada yazısını görmek istediğiniz ve neden yok diye soracağınız isimler olabilir. Geniş duyurular ve ilanlar yapılmış ve bazen bizzat her kesimden isimler aranarak yazmaları istenmiştir. İsimleri olmayanlar mazeretlerini bildirmişlerdir.

Bütün yazılar editörler tarafından okunarak sayıya dahil edilmiştir. Dosyanın ana amacı farklı Marx ve Marksizm algılarını, yorumlarını, bakış açılarını ortaya koyarak nitelikli bir tartışmanın yolunu açmaktır. Bu nedenle dosyada birbiriyle çelişen farklı bakış açıları yan yana sergilenmiştir. Dosyada yer alan bütün yazılar daha önce başka bir yerde bütünüyle yayımlanmamış yazılardan oluşmaktadır. Öncelikle salt akademik bir kaygı gütmmediğimiz için yazarlarımızın yazım biçimi ve içeriklerine müdahale etmedik. Bu nedenle yazıların yazım format ve biçimleri de birbirinden farklıdır. Akademik stilde yazılar olduğu gibi deneme biçiminde yazılar da mevcuttur. Yazıların hepsi akademisyen olan dört

editörün kontrolünden geçtiği için bu sayı hakemli bir sayıdır ve akademik formatta yazılan yazılar hakemli statüsünde değerlendirilebilir. Kısaca, buradaki temel amaç etik kurallara uymak kaydıyla yazarın kendisini en iyi şekilde ifade etmesini sağlamaktır. Yine özel sayıyı zenginleştirmek ve yurtdışı yeni bakış açılarını görmek açısından, ilk defa burada yayımlanacak olan seçkin çevirilere de yer verildi. Ayrıca Almanya’da yaşayan ve bu sayıya yazı, gezi ve fotoğraflarıyla önemli katkılar vermiş olan Alaattin Diker dostumuz *Hece* adına çeşitli etkinliklere katıldı, Marx’ın doğduğu yer olan Almanya Trier’e ve Köln’e gitti ve Marx Müzesini ziyaret etti. Marx’la ilgili birtakım etkinliklere katılarak bu gözlemlerini fotoğraflar eşliğinde bir gezi yazısına dönüştürdü.

Sonuç olarak uzun ve yorucu bir maratonun sonunda elinizdeki özel sayı ortaya çıktı. Kuşkusuz elimizden gelen titizliği göstermemize rağmen birtakım hatalar, eksikler yer alacak ve bazı yazılar tamamen bazıları kısmen tartışmaların konusu olacaktır. Amaç zaten nitelikli bir entelektüel tartışmaya yol açmaktır. Her zaman daha iyisinin olabileceği bilinciyle eksik ve hatalarımızdan dolayı şimdiden özürlerimizi sunuyor, iyi okumalar diliyoruz.

Editör Kurulu Adına
Ramazan Yelken

I. BÖLÜM

Biyografi, Anı

Robert C. Trucker

MARX VE ENGELS'İN YAŞAMLARI*

Türkçesi: Barış Parkan**

1818	(5 Mayıs) Karl Marx (şimdi Batı*** Almanya'nın bir parçası olan) Trier, Prusya'da doğdu.
1820	(28 Kasım) Friedrich Engels Barmen'de doğdu (Barmen 1929'da Wuppertal'a katıldı; şimdi Batı Almanya'da)
1830-35	Marx Trier lisesinde okudu.
1834-37	Engels Elberfeld Lisesinde okudu.
1835	Marx Bonn Üniversitesi, Hukuk Fakültesine girdi.
1836	Marx Berlin Üniversitesi, Hukuk Fakültesine geçti.
1836-38	Marx Berlin'de hukuk, felsefe, tarih ve İngilizce ve İtalyanca dilleri üzerinde çalıştı.
1839-1841	Marx Yunan felsefesi üzerine çalıştı ve <i>Demokritosçu ve Epikür-cü Doğa Felsefeleri Arasındaki Farklar</i> başlıklı doktora tezini yazdı. Doktora derecesini Jena'dan aldı; sonra Bonn Üniversitesinde bir öğretim üyesi pozisyonu temin etmeyi umarak Bonn'a taşındı.
1838-41	İş hayatını öğrenmek üzere Bremen'e gönderilen Engels, bir ihracat firmasında stajyer memur olarak çalıştı. Bağımsız çalış-malarına devam etti ve basın için makaleler yazdı.

* Trucker, Robert C., (Editör), *Marx Engels Reader Second Edition*, W. W. Norton&Company, New York-London, 1978, ss. V-VII.

** Doç. Dr. ODTÜ Felsefe Bölümü

*** Bu biyografi 1972'de yazıldığı için Batı Almanya diyor. Olduğu gibi bıraktık.

- 1841-1842 Marx, üniversitede öğretim üyeliği düşüncesinden vazgeçerek Genç Hegelci *Deutsche Jahrbücher* ve Köln’de yayımlanan muhalif gazete *Rheinische Zeitung* için makaleler yazdı. Ekim 1842’de *Rheinische Zeitung*’un editörü oldu. Köln’e taşındı.
- 1841-1842 Engels Prusya Ordusu’nun Hane Topçu Birliği’nde görev yaptı ve Genç Hegelci radikal çevre “Serbestler”e katıldı. *Rheinische Zeitung* için makaleler yazdı.
- 1842 (Kasım) Köln’de, *Rheinische Zeitung*’un ofisinde, Marx ve Engels arasında ilk karşılaşma. Engels oraya İngiltere’ye giderken uğramıştı.
- 1842-1844 Engels, Ermen ve Engels firmasında işletme eğitimini tamamlamak için Manchester’da iken, İngiliz yaşamını ve edebiyatını çalıştı, politik ekonomistleri okudu, Çartist harekete katıldı; Owenci gazete *The New Moral World*’da yayınlar yaptı; “Bir Politik Ekonomi Eleştirisi’nin Ana Hatları”nı yazdı.
- 1843 (17 Mart) Prusya hükümetinin gazete üzerinde katı bir sansür uygulamasını takiben Marx *Rheinische Zeitung*’un editörlüğünden istifa etti.
- 1843 (19 Haziran) Marx Jenny von Westphalen’la evlendi.
- 1843 Marx, Arnold Ruge ile birlikte *Deutsch-Französische Jahrbücher*’nin yayımlanmasını üstlendi ve derginin kurulması için çalıştı.
- 1843 (yaz) Marx Kreuznach’ta, Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin eleştirisi üzerine çalıştı.
- 1843 (Kasım) Marx Paris’e taşındı.
- 1843 (sonbahar ve kış) Marx *Jahrbücher* için “Yahudi Sorunu Üzerine” ve “Hegel’in Hukuk Felsefesi’nin Eleştirisine Katkı: Giriş”i yazdı.
- 1843 (Aralık sonu) Marx Heinrich Heine ile tanıştı.
- 1843-44 Marx Fransız Devrimi’nin tarihini çalıştı ve politik ekonominin

klasiklerini sistematik bir şekilde çalışmaya başladı.

- 1844 (Ocak) Marx Engels'ten *Jahrbücher*'da yayımlanmak üzere makaleler aldı.
- 1844 *Jahrbücher*'nın çift sayısı Marx ve Ruge editörlüğünde Paris'te yayımlandı. Sayıda Engels'in "*Bir Politik Ekonomi Eleştirisi'nin Ana Hatları*"nın yayımlanması Marx ve Engels arasında yazışmalara yol açtı.
- 1844 (Nisan) Marx *Jahrbücher*'daki makaleleri nedeniyle Prusya hükümeti tarafından ağır ihanet ve lese majeste ile suçlandı ve Prusya sınırlarını geçmesi durumunda tutuklanması emredildi.
- 1844 (Temmuz) Marx Proudhon'la tanıştı.
- 1844 (Mart-Ağustos) Marx daha sonra 1844 *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* olarak yayımlanan metinleri yazdı.
- 1844 (Nisan-Ağustos) Engels İngiltere'nin sosyal tarihi ve İngiliz emekçi sınıfının durumu üzerine malzeme topladı.
- 1844 (28 Ağustos civarı) Manchester'dan Almanya'ya dönmekte olan Engels Marx'la ikinci buluşma için Paris'i ziyaret etti. Birlikte çalışmalarının başlangıcı.
- 1844-1845 Engels, Barmen'de, İngiltere'de *Emekçi Sınıfın Durumu*'nu (1845) yazdı. Marx ve Engels *Kutsal Aile*'yi yazmada beraber çalıştılar.
- 1845 (Ocak) Prusya'nın kışkırtması altında Fransız hükümetinin emriyle Paris'ten sürgün edilen Marx Brüksel'e taşındı.
- 1845 (Mayıs-Haziran) Marx "*Feuerbach Üzerine Tezler*"i yazdı.
- 1845 (Nisan) Engels Brüksel'de Marx'a katıldı.
- 1845 (yaz) Marx Engels'le Manchester'ı ziyaret etti; Ağustos sonunda Brüksel'e döndü.

- 1845-1846 Marx ve Engels *Alman İdeolojisi'*ni yazdılar.
- 1845 Marx Prusya hükümetinin baskısı altında Prusya vatandaşlığından ayrıldı.
- 1846-1847 Marx *Felsefenin Sefaleti'*ni (1847) yazdı.
- 1847 Engels Londra'da Komünist Birlik'in Birinci Kongresi'ne katıldı. Kasım'da hem Marx hem Engels, yine Londra'da, İkinci Kongre'ye katıldılar.
- 1847 (Aralık) Marx, Brüksel'de, daha sonra Ücretli Emek ve Sermaye (1849) olarak yayımlanan bir dizi konferans verdi.
- 1848 (Şubat) *Komünist Manifesto* Londra'da yayımlandı.
- 1848-49 Marx ve Engels, Köln'de *Neue Rheinische Zeitung*'un editörlüğünü beraber yaparken, Almanya'da 1848-49 devriminde aktif rol aldılar.
- 1849 (Haziran) Engels başarısız olan Baden ayaklanmasında Willich'in emir subayı olarak görev yaptı.
- 1849 (sonbahar) Marx ve ailesi Londra'ya yerleşti.
- 1850 Marx British Museum'da ekonomik çalışmalarına geri döndü. Engels Manchester'da oturma izni aldı; orada 20 yıl boyunca Ermen ve Engels firmasında çalışarak kendisinin ve Marx'ın geçimini sağladı.
- 1851 Marx *New York Daily Tribune*'a düzenli olarak makale gönderdiği onbir yıllık bir döneme girdi.
- 1851-52 Marx *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i'*ni (1852) yazdı. Engels "*Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim*" üzerine makaleler yazdı. Bu makaleler *New York Daily Tribune*'da Marx'ın adı altında göründü.
- 1857 Marx ve Engels *New American Encyclopedia* için makaleler yazdılar; Engels'in "*Topun Tarihçesi*".

- 1857-58 Marx politik ekonominin eleştirisi için elyazması metinler hazırladı; *Grundrisse* (1939-41)
- 1858-59 Marx *Politik Ekonominin Eleştirisine Bir Katkı'yı* (1859) yazdı.
- 1861-63 Marx *Artı Değer Teorileri*'ni yazdı.
- 1863 Engels'in uzun yıllar birlikte yaşadığı Mary Burns öldü.
- 1864 Uluslararası Emekçiler Birliği Londra'da kuruldu.
- 1864-71 Marx Uluslararası Emekçiler Birliği'nin Genel Konseyi'nin meselelerinde aktif.
- 1867 *Kapital*, Birinci Cilt yayımlandı.
- 1867-80 Marx, *Kapital*'in çoğu kısmı 1867'de tamamlanmış olan İkinci ve Üçüncü Ciltleri'nin metinlerinde bazı düzeltmeler yaptı.
- 1871 Marx *Fransa'da İç Savaş*'ı (1871) yazdı.
- 1870-1895 Engels Londra'da yaşadı.
- 1872 *Kapital*'in Rusça baskısı çıktı.
- 1874-80 Engels aralıklı olarak *Doğanın Diyalektiği* üzerine çalıştı.
- 1878 Engels'in *Anti-Dühring*'i kitap şeklinde yayımlandı.
- 1881 Jenny Marx öldü.
- 1883 (14 Mart) Karl Marx öldü.
- 1884 Engels *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ni (1884) yazdı.
- 1885 Engels tarafından yayına hazırlanan *Kapital*'in İkinci Cildi yayımlandı.
- 1886 Engels *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu*'nu (1886) yazdı.

- 1887 Engels tarafından yayına hazırlanan *Kapital*'in Birinci Cildi'nin İngilizce çevirisi yayımlandı. New York'ta 1844'te *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nun ilk İngiliz baskısı yayımlandı.
- 1888 (Ağustos-Eylül) Engels Birleşik Devletler ve Kanada'da seyahat etti.
- 1889 Engels İkinci Enternasyonal'in kurulmasında rol aldı.
- 1893 Engels Zürih'te Uluslararası Sosyalist Emekçiler Kongresi'ne katıldı. Kongre'nin fahrî başkanı seçildi.
- 1894 Engels tarafından yayına hazırlanan *Kapital*'in Üçüncü Cildi yayımlandı.
- 1895 (5 Ağustos) Engels öldü.



Tirier Şehir Müzesi Çıkış

Alaattin Diker*

MOSEL NEHRİ DERİN AKAR

*Karl Marx'ın Doğduğu Kente Bir Seyahat***

Seyahate çıkarken insanın mutlu olması için asgari koşullar nelerdir, acaba hiç düşündünüz mü? Trafik yoğun olmayacak; doğa güzel, insanlar yaşamlarından hoşnut ve birbirlerine saygılı olacak; alışverişlerinizde kazıklanma korkusu yaşamayacak ve günleri değerlendirebilecek uğraşlar bulabileceksin. Almanya'nın Trier şehrinde bütün bu önkoşullar ve fazlası mevcut. Kaldığımız Biewer semti ve yanbaşında uzanan Mosel nehri muhteşem güzellikte. Airbnb'den bulduğumuz ev rahat, konforlu, uygun fiyat. İnternete bağlanamadığımızda bize kendi evini açan ev sahibemiz Monika Ebel ve ailesi harika insanlar. Kıvrıla kıvrıla akıp giden Mosel Nehri'nin her iki yakasındaki dik yamaçlar, üzüm bağları ve tarih kokan taş evlerle donanmış. Trafik derdi yok ama dağ yollarında çok dikkatli olmak lazım... Bölgedeki en büyük kent Trier bir Orta Çağ kenti. Romalılar tarafından 2000 yıl önce kurulmuş ve II. Roma olarak anılıyor. Ömrümün 5 yılını öğrenci olarak bu şehirde geçirdim. Aynı zamanda benim için unutulmaz hatıralar ile dolu. Ancak bu gezimizi yalnızca Karl Marx'a ayırdık. 19. yüzyılın büyük düşünürlerinden Karl Marx bu şehirde doğup büyümüş çünkü. Bu yıl doğumunun 200. yılı kutlanıyor. Bu çerçevede ulusal ve uluslararası nitelikte yüzlerce toplantı ve tören düzenlenmiş. Müzelerde sergiler açılmış. Gerçek bir Roma kenti olan Trier, geçmişin anıtları bakımından da zengin. Roma kalıntıları, kente Orta Çağ görüntüsü kazandırıyor. 6. yüzyıldan beri, altı metre uzunluğunda bir granit sütun olan "Domstein", bir yangının ardından Katedral kapısının önüne dikilmiş. Yine İmparator Konstantin heykeli, 2007'de Konstantin onuruna düzenlenen ulusal sergiden bu yana şehir manzarasına eşlik ediyor.

Şimdi Trier anıt bakımından daha zengin ve bu kez heyecan daha büyük. Simeonstiftplatz'da, Porta Nigra'dan biraz uzakta, 5.50 metre yüksekliğinde bir Karl Marx heykeli, Trier'de doğan filozofun 200. doğum günü vesilesiyle 5 Mayıs 2018'de açıldı. Heykel, Çin Halk Cumhuriyeti'nden Trier kentine bir armağan. Yerel kamuoyunda ve ulusal medyada, hediye'nin Pekin rejimine bir imtiyaz sağladığına dair sayısız tartışma oldu. Uzun bir müzakereden sonra, Belediye Meclisi nihayet Mart 2017'de Çin Halk Cumhuriyeti'nin doğum günü hediyesini kabul etti. Trier Belediye Başkanı Wolfram Leibe ve Rheinland-Pfalz Başbakanı Malu Dreyer (her ikisi de Sosyal Demokrat) yaptığı konuşmalarda, Marx Anıtı'nın

* (M. A.) Almanya

** Ziyaretöncesinde randevularımızı ayarlayan organizatör şirket "Karl Marx 2018 - Ausstellungsgesellschaft mbH" müdiresi Frau Reichenbach ile Trier ikametimiz sırasında yardımlarını esirgemeyen Karl Marx Müzesi müdiresi Frau Neu'a teşekkür ederim.

görmekli açılışını bir dostluk nişanesi, mevcut ilişkilerin doğal uzantısı olarak değerlendirmek istediklerini vurguladılar. Trier ve Xiamen şehirleri arasındaki kardeşlik (2010'dan beri) veya 2018 AB-Çin turizm yılı gibi. Uluslararası ilişkilerde bu aşına olduğumuz bir yöntem. Törende anıtın yaratıcısı, tanınmış bir heykeltıraş olan Wu Weishan, Marx'ı *"büyük bir gezgin"* olarak tasvir etmek istediğini söyledi. Fakat bir gezgin, evsiz veya yabancı, belki de romantik âşığı anımsatan bu bronz heykel, izleyicisini gerçekten şaşırtıyor. Marx; ceketini ve kolunun altındaki bir kitabı sallayarak, çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği arkadaki Simeonstrasse'deki evine doğru, estetik adımlarla keskin bir şekilde ilerliyor.



Marx Anıtı

Sergileri bilimsel yönden denetleyen Prof. Beatrix Bouvier ne kadar samimi kestirmek zor. Sosyal Demokrat eğilimli Friedrich Ebert Vakfında vazife yapan Bayan Bouvier ile Köln'de bir başka toplantıda karşılaştık ama Marx anıtını yıldönümü şovu veya ticari numara olarak görüyor küratör. Marx anıtına birkaç metre uzaklıkta bulunan Şehir Müzesi'nde -ve Rheinland-Pfalz Eyaleti tarafından Devlet Müzesi'nde eşzamanlı düzenlenen "Karl Marx 1818-1883 Hayatı. Eseri. Çağı." isimli büyük sergi ile birlikte- Karl Marx'ı ideolojik kahramanlığının ötesinde bir şahsiyet olarak izlemeye başlayabilirsiniz. Şehir Müzesi'nde açılan

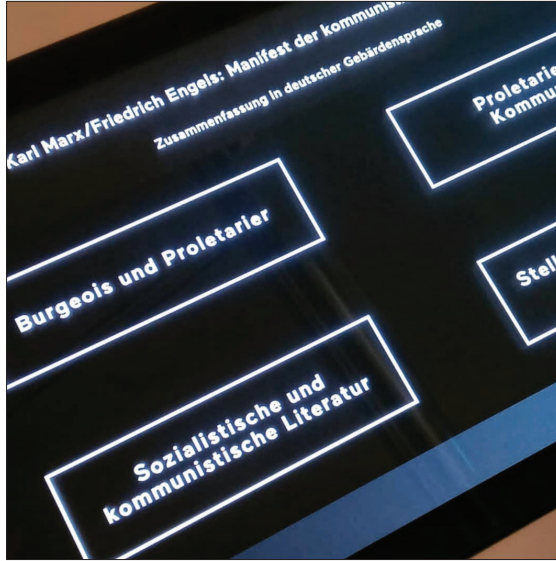
serginin ismi bir hayli ilginç: “Bir Ömrün İstasyonları”. Daha müzeye adım atmadan merdiven boşluğunda sunum başlıyor: Yaşlı Marx’ın en çok bilinen on beş resmi sırayla ziyaretçileri buyur ediyor! Bizi, sakallı fotoğrafı karşıladı.



Şehir Müzesine Giriş

Ancak sergide, yüzeysellik ve ikonografik görüntüler akla gelebilecek en basit şekilde sökülüp yeniden birleştirilmiş: Karl Marx’ın yaşam öyküsü kronolojik olarak düzenlenmiş ve son derece sağlam bir sosyal-tarihsel bağlam oluşturulmuş. Jonathan Sperber ve Gareth Stedman Jones’un kaleme aldığı son Marx biyografilerine dayanarak Marx’ın yaşadığı ve çalıştığı şehirler olaylara beşiklik ediyor. Trier, Bonn, Berlin, Köln, Paris, Manchester, Brüksel ve Londra ile bir yandan mülteci Karl Marx’ın hukuk ve daha sonra felsefe öğrencisi iken gazeteci ve ekonomist oluşu anlatılıyor, diğer taraftan 19. yüzyılda Avrupa’daki siyasi ayaklanmalar ve devrimlerin her biri yerel tarihe odaklanmış şekilde açıklanıyor. Marx’ın lise mezuniyetine kadar (1835) yaşadığı Trier’in tasvir edildiği ilk sergi alanı, özellikle o devrin müzmin yoksulluk sorununa, “Genç Marx’ın gözünde yoksulluk” başlığı altında ayrılmış. İlk istasyonun ismi bu. Trier Üniversitesi Tarihi Bölümü ile işbirliği içinde, Prusya makamları tarafından kolera salgını önlemek amacıyla oluşturulan 1832 yılına ait üç numaralı yoksullar listesi dijitalleştirilmiş. Bilgiler görsel olarak çağdaş bir şehir haritasına bağlı. Böylece, eski taşra kasabası olan Trier’in 1815’ten itibaren sosyal topografyası çıkartılmış ve yaygın yoksulluğun yaşam gerçekliği (nüfusun yüzde 75’ini dar gelirli kesim oluşturuyor mesela) okunabilir hale gelmiş. Simeonstrasse’de ikamet eden Marx ailesinin 58 yaşındaki bir komşusunun “az fakir” olarak sınıflandırıldığını, “iş ahlakının” ise “işte” şeklinde yorumlandığını aynı ekranda sorgulayabiliyor ve çalışamaz durumda olan kimselere verilen sosyal yardıma hak kazandığını öğrenebilirsiniz. Serginin ruhu, daha doğrusu ona anlam katması gereken didaktik göze çarpmayan ama dayatmacı bir tarzda kurgulanmış ve zihinsel karmaşaya

alan açıyor. Diğer interaktif unsurlar, her bölümde sergi alanının tam ortasına yerleştirilen ve yaşamının her aşamasında Karl Marx ile ilgili siyasi, mesleki ve aile bağları hakkında bilgi sağlayan dijital bilgi istasyonları ile sınırlı.



Dijital Bilgi İstasyonu

Ek olarak, resimlerin dili üzerinde özenle duruluyor. Her şeyden önce, resimlerin seçiminde betimleyici özellik dikkat çekiyor, ancak birkaç yerde kültür ve sanat tarihi ağır basabilir. Mutlaka anılması gereken bir başka çalışma, Heinrich Rosbach tarafından çizilen, hemşerisi ve arkadaşı olan Marx'ın Bonn Üniversitesindeki ilk yılında ve neredeyse yüzünde hiç sakal olmadan bir portre. Küçük format (4 cm x 7 cm), kara kalem çalışması, kırılğan görünümlü minyatür Marx, girişe asılan büyük boy resimlere karşı etkileyici bir denge oluşturuyor. Sergilenen başka resimler serginin ana temasını belgeliyor: Yoksulluk, işçi çocuklar, göçler, dilenciler, Sanayi Devrimi'nin yarattığı toplumsal sefalet şeklinde özetlenebilir. Friedrich Karl Hausmann'ın "Paris Sokak Çocukları" (1852) veya Joan Planella'nın "La nena obrera" (1885) gibi değişik tablolar sanatçıların gözünden sanayileşmeyi yansıtıyor.



Genç Marx

Devlet Müzesi'ndeki ulusal serginin ikinci bölümü ilk bakışta gereksiz geliyor. Şehir Müzesi'nde de benzer bir izlenim edindik. Ziyaretçilere yine 19. yüzyıl açıklanıyor çünkü. Ayrıca Anne-Louis Girodet-Trioson'un devasa Napolyon portresi (1812) ile açılış yapılmış ki Trier'in Viyana Kongresi'nden yaklaşık 20 yıl önce Fransa'ya ait olduğunu ve 19. yüzyılın ilk yarısında devrimci fikirler için bir sığınağa dönüştüğünü hatırlatıyor bize. Ancak Thomas Nipperdey'in "Başlangıçta Napolyon" özdeyişi yeni görüşler vaat etmiyor. Bununla birlikte, çarpıcı sahneler (dar koridorlar, barikatlar, karanlık hücreler, aynalar), bizi farklı bir yoruma doğru sevk ediyor: Erken sanayileşmenin yapısını; toplumsal gerilimler, siyasi huzursuzluklar veya geniş kesimlerin maruz kaldığı baskılar devrin bir özelliği olarak vurgulanıyor. Yeni Avrupa'nın temellerinin atıldığı Viyana Kongresi (1815)'nin altı çiziliyor. Sergi mimarisinin leitmotif'i olan birbirine geçmiş dişliler, nesnelerin beşerî tefekkürün içine sızdığını ve yaklaşmakta olan makine çağının habercisi olarak sembolik içeriğini yavaş yavaş dışa vurduğunu belirtir. Bu nedenle, Marx'ın 1851'de not defterine çizdiği ayrıntılı buhar motoru onun teknolojiye duyduğu hayranlığa işaret etmektedir.



Devlet Müzesi Giriş

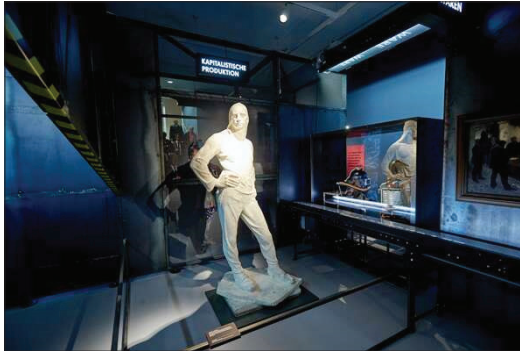


Devlet Müzesi Giriş

“Sermaye” için bir yazma ve okuma atölyesi olarak tasarlanan mekân üzerine atılan bir başlık, entelektüel işçi Marx’ın mekanik bir üretim makinesi olarak algılanmasını sağlayan, aynı zamanda çağdaş insanın kendini makineleştiren bir görüntü ele verir: “Kitapları yutmaya ve daha sonra onları değiştirip tarihin bok çukuruna atmaya mahkûm bir makinayım.” Marx 1868’de bu satırları damadı Paul Lafargue’e yazdı. Valentine Koppenhöfer tarafından tasarlanan serginin odağında ise bir fabrika binasında sanayi işleri taklit eden ve eşzamanlı olarak Marx’ın kapitalist üretim teorisini ve emek sömürsünü açıklayan “Marx Makinesi” bulunuyor.

Ulusal Sergi’nin ağırlık noktası *Komünist Manifesto* (1848), *Politik Ekonomi*

Eleştirisi (1859) ve *Sermaye* (1867) eserlerinden yola çıkarak Marx'ın fikirlerini aktarmak üzerinedir. Ziyaretçilere sunulan *Komünist Manifesto* gibi orijinal belgeler ya da el yazmaları oldukça ilginç. Görseller ya da karikatürler ön bilgi sahibi olmadan ziyaretçilere de hitap ediyor. Genel olarak sergi eğlendirici ama öğreticilik yanı düşük. Çeşitli hedef kitleleri gözetilerek ve farklı biçimlerde (tiyatro, bilimsel kongre, şehir turları vb.) altı yüzden fazla etkinlik müzelerdeki sergilere eşlik etmiş. Marx Yılı konseptinin asıl gücü burada yatıyor bence. Sergilerle ilgili olarak yayımlanan ve müzelerde satışa sunulan kitap, Marx'ın özel hayatının yanı sıra, edebî, bilimsel ve politik faktörlere bağlı çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgiler veriyor. Marx'ın yazılarının benimsenmesi, bilimsel erişilebilirliğin ideolojik etkileri üzerine tanıtıcı metinler yer alıyor.



Marx Makinası

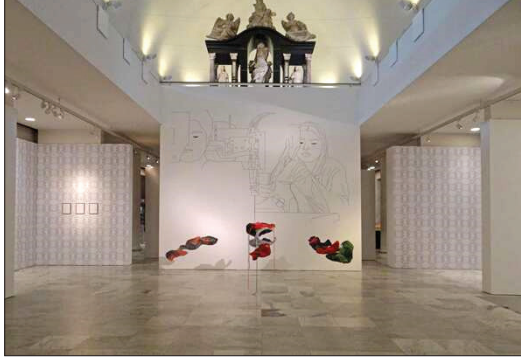
Kutlamalar, törenler ve etkinlikler geniş bir kitleye açık olsa bile, kamuoyu giriş ücreti konusunda tam olarak ikna olmuş değil! Benim açımdan da tek eleştiri noktası aynıdır, zira az ya da dar gelirli ziyaretçiler için (öğrenci, işsiz, öğrenciler) normal giriş ücreti yalnızca iki avro düşük tutulmuş; geniş aileler için fazla indirim yapılmamış. Devlet destekli ortak bir proje için ziyaretçi sayısı oldukça düşük. Yaklaşık 200 bin civarında gerçekleşmiş. Aynı mekânlarda 2016 yılında düzenlenen 'İmparator Neron' sergisi ise 300 bin kişi tarafından ziyaret edilmiş. Elbette bu sergiler Marx'ı güncellemek değil tarihileştirmek istiyorlar. Ancak son sözü ziyaretçiye bırakmak pek inandırıcı değil. "Karl Marx Kimdir?" Son sergi alanının adı bu şekilde düşünülmüş; yani herkes Marx'a bakış açısını belirlemeye davet ediliyor. Kimine göre yenilikçi, kimine göre devrimci, kimine göre liberal bir izlenim bırakıyor ayrılırken.

Şu ana kadar düşündüğümden farklı bir Marx imajı yarattığı söylenemez. Elbette ekonomik kriz sürecinde 180 gün açık kalan bu sergiler yeni tartışmalara kapı araladı, eğlenceli sunumlar gerçekleşti ama çaresizlik insanlığın peşini bir türlü bırakmadı.

Güncel bir yaklaşım, Trier Piskoposluğu'nun Katedral Müzesi (Museum am Dom) içinde düzenlediği bir başka sergiye dayanıyor. Karl Marx 1835'te Bonn'a okumaya gitmeden kısa bir süre önce, bugünkü müze binası "Kraliyet Gözaltı Merkezi" olarak inşa edilmiş. 1988'den beri Trier Piskoposluğu'nun arkeolojik ve sanat tarihi koleksiyonlarına ev sahipliği yapıyor. Kilise'nin Marx yıldönümü vesilesiyle açtığı bu özel sergi "Yaşamın Değeri Emek" ismini taşıyor. Çağımızın mevcut iş ilişkileri içerisinde insan onurunu ele alan Andreas Gursky, Harun Farocki ve William Kentridge gibi önde gelen sanatçıların yaptığı resimler, çektiği videolar ya da fotoğraflar sergileniyor.

Burada açılan sergi emek ve iş konusunda nispeten geniş bir yelpaze sunuyor diyebiliriz. Kai Löffelbein'in elektronik atıkların Afrika'ya gönderilmesi veya Nina Schmidbauer'in tekstil işçilerinin Asya'da sömürülmesi bağlamında kurdukları standlar ya da ilgili fotoğraflar, küreselleşen dünyanın aşağılayıcı koşullarını eleştiriyorlar. Ottersberg Üniversitesi öğrencileri tarafından tasarlanan "sessizlik alanı" oldukça medyatik. Ottersberg Üniversitesinden mezun Natja Kasprık'in bir filmde kumsalda rahatça uzanırken ayak izlerini sürekli silen dalgalar görülebilir. Kısaca; iş ve tefekkür kavramları, kendine yabancılaşmış emek ışığında bulanıklaşır. Kuşkusuz, emek kavramı Marx'ın eserlerinde önemli yer tutar ve görülmeye değer bu sergi, hem Ulusal Müze'deki sergiyi tamamlıyor hem de Şehir Müzesi'ndeki sergiye destek çıkıyor. Bununla birlikte, Marx ile olan ilişki belirtilmiyor, hatta olaya kayıtsız kalınıyor. Müze yetkilisine gazeteci kimliğimi ibraz ederek; Marx sergisi hakkında yazı yazacağımı söyleyerek resim çekmek için izin almam gerekip gerekmediğini sordum. Marx ile ilgimiz yok ama çekebilirsiniz, diye kısa bir yanıt verdi. Uzun yıllar birlikte yaşadığım halkın

‘muhafazakâr’ ve ‘dindar’ yapısını bildiğim için fazla üstelemedim. 19. yüzyılda ortaya çıkan Katolik Sosyal Öğretisi’nin Caritas ve Kolpingwerk gibi sivil toplum kuruluşları sayesinde Almanya’da nasıl tatbik edildiğini görmek öğretici bir durum. Bu uygulamayı yine Trier’de doğmuş Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) isimli bir Hristiyan düşünüre borçlu Almanya...



Katedral Müzesi

Karl Marx Evi, ünlü düşünürün doğduğu ve ömrünün ilk yılını geçirdiği yerdir. Friedrich-Ebert-Stiftung, 1968’den beri orayı bir müze olarak işletiyor ve 2018 Marx Yılı vesilesiyle yeni bir kalıcı sergi açtı: “Trier’den Dünyaya. Karl Marx: Fikirleri ve Etkileri”. Başlıktan hemen anlıyoruz ki sergi açık bir şekilde etki olayına odaklanarak özgeçmiş, eserleri ve etkileri olmak üzere üç ayrı alana ayrılmış. 80’li yıllardan hatırlayabildiğim kadar; evin kendisi sergilenen nesne haline getirilmiş. Giriş kısmında evin öyküsünü anlatan bir film sürekli ekranda oynuyor. Bugüne dek binada yapılan birçok tadilata rağmen, sergi stratejisi, tarihi bir mekânın yenisinden canlandırılmasına dayandırılmış. Marx’ın ilk nefes aldığı oda “Doğum Oyu-

ğu” olarak isimlendirilmiş. Serginin en önemli parçası, Londra’daki bir müzayede-
den satın alınıp Trier’e getirilen ve Marx’ın son nefesini verdiği okuma sandalyesi.



Karl Marx Evi

Sergi tasarımı özgün, açık ve çağdaş estetik için çaba göstermektedir. Bununla birlikte, duvara asılan veya duvar resimleri gibi boyanmış bilgiler -ki kart-postal şeklinde tutulmuşlar- nesnel olarak büyük bir bağlamda sınıflandırılmış olsalar bile içeriklerini ya önemsizlik ya da zor fark edildikleri için kaybedebilir. Çağımıza uygun biçimde dijital medyanın cömertçe kullanılmış olması ve etkileşimli bir ortam yaratılması sergilenen öğelerin değerini kesinlikle artırıyor. Ses ve görüntü cihazları veya kulaklıklar dar koridorlardan dolayı neredeyse üst üste duruyorlardı. Bir diğer sorun, Marx’ın özgeçmişi ile ilgili sunumun, özellikle ulusal serginin kapanmasından sonra, bir sergi alanıyla sınırlı kalacak olmasıdır. Özgeçmişi hakkında temel veriler aktaran ve her biri Marx’ın yaşamının farklı dönemlerini simgeleyen kapsamlı bir kum saati ile birlikte hayatıyla ilgili bilgiler yüklenmiş dokunmatik ekranlar ihtiyacı ilerde tam anlamıyla karşılayamaz.

Eski ismiyle Karl Marx Evi, yeni adıyla Karl Marx Müzesi şehrin merkezi bir noktasında (Altstadt) bulunuyor ama merkezin güneybatısında bulunan Karl-Marx-Straße’de değil, aksine Brücken Straße’ye yakın bir yerde görkemli bir

konuma sahip. Resmî törenlerin gölgesinde, çevredeki esnaf ve bölge sakinleri, 2018 Karl Marx Yılı'nı inatla birlikte kutladılar! Müzenin karşısındaki bir kitapçının penceresinde, Nobel Barış Ödülü alan Çinli Liu Xiaobo ile Karl Marx'ın eserleri yan yana sergileniyordu örneğin. Karl Marx Müzesi'nin hemen yanıbaşındaki küçük bir üçgen kesişme noktasını mahalle sakinleri gayriresmî bir törenle "Karl-Marx-Meydanı" ilan etmişler. Marx'ın doğum günü 5 Mayıs'ta bu meydanda açılan bit pazarında kahve ve kek ücretsiz dağıtılmış, etraftaki dükkânların önünde açılan tezgâhlarda "Herkes İçin Sermaye" sloganı altında kullanılmış eşyalar bedava satılmış! Meydana sıralanmış kırmızı banklar hem sizi dinlenmeye ve hem de önündeki taş zemine kazınmış Marx'a ait cümleleri okumaya davet ediyorlar...

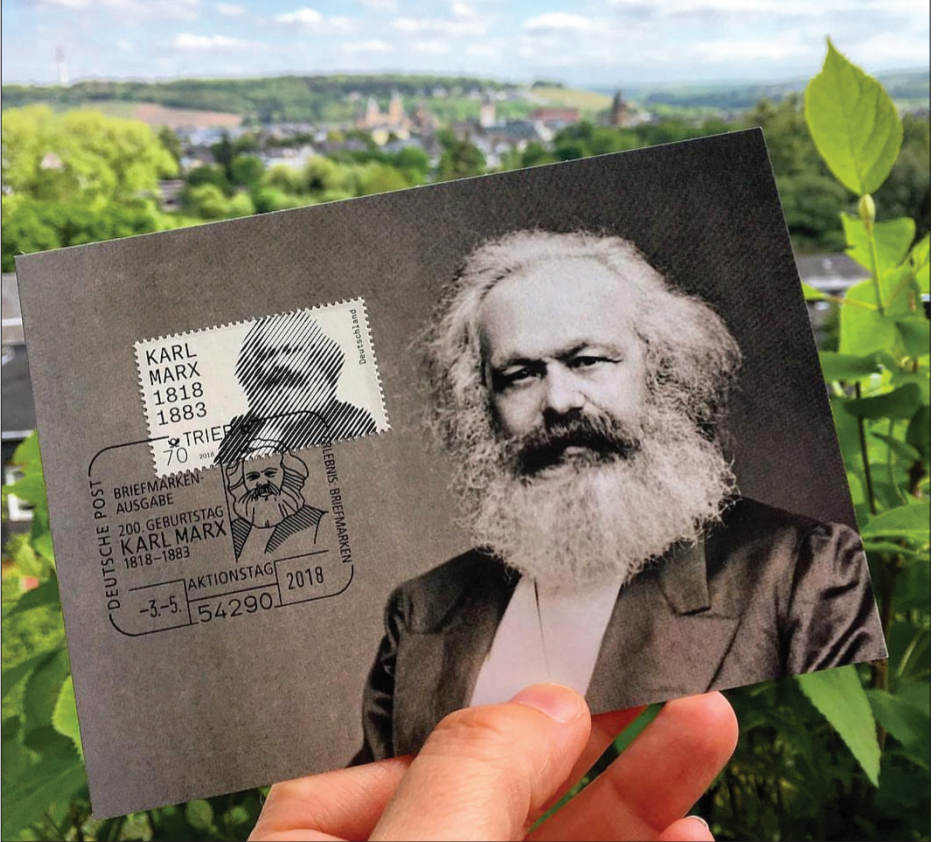


Marx'ın Koltuğu

Birkaç adım ötede, KM9 Sanat Galerisi'nde farklı bir Marx ile tanışmanız mümkün. Bir önceki Marx Sergisi (2013) için Şehir Müzesi tarafından "İkon Karl Marx. Kült Resimler ve Resim Kültü" başlıklı kataloğa her ziyaretçi bakabilir, hatta içine kayıt düşebilir veya içindeki Marx resimlerini boyayabilir. Evet, yine aynı noktaya geldik. Acaba herkesin Marx'ı farklı mı? Tam olarak değil, sergiler nedeniyle, Marx'ın alımlanış biçimleri ve Marksist gelenekler ile az ya da çok uğraşmak için belli bir zamana hâlâ ihtiyaç var. Eğer birileri "Marx Anıtı"ndan gerçekten korkacak olsaydı eminim şehir buraya taşınırdı. Eğer bu anıt ilerde şehrin geçmişine ait sayılırsa Marx uzun süre Trier halkının gündeminden düşmez. Ayrıca Marx'ın 200. doğum yıldönümü çerçevesinde açılan sergilerde Amerika, İngiltere, Rusya, Fransa, İtalya başta olmak üzere 11 ayrı ülkeden getirilen 400 orijinal parçanın birlikte sergilenmesi kutlanacak bir başarı sayılmalıdır.



Kum Saati (Biyografik)



Karl Marx Pulu

Alaattin Diker*

MARX VE KADINLAR

Kadınlar, Karl Marx'ın aile ortamında önemli bir rol oynadı. Aralarında en önemlisi elbette eşi Jenny von Westphalen. Karl, müşteşar bir babanın ve varlıklı bir ailenin bu kızını çocukluğundan beri tanıyordu ve onu büyük bir aşkla sevdi. Jenny, Karl'ın kendisinden dört yaş küçük ve sosyal statüsünün düşük olmasına rağmen onun içten sevgisine karşılık verdi. Başlangıçta aralarında gizlice söz kestiler ve yedi yıllık bir bekleme süresinden sonra 1843 yılında evlenebildiler.

Jenny artık yalnızca sevgi dolu bir eş ve anne değil, aynı zamanda eşit şartlarda Marx'ın tartışabileceği bir fikir arkadaşıydı. Marx'ın çalışmalarını usanmadan sürekli destekledi. Jenny Marx, Almanya'daki siyasal gelişmeler ve tiyatro eleştirisi üzerine kendi metinlerini yazmakla kalmadı, Marx'ı eserlerini yazarken görüşleriyle hem destekledi hem de onun okunaksız yazılarını temize çekti, hatta düzeltti. Jenny, yaşamı boyunca kocasını takip etti; Marx'ı Paris, Brüksel ve Londra sürgünlerinde yalnız bırakmadı. Zengin bir ailenin kızı olmasına rağmen ekonomik ve yasal sıkıntılara katlandı. Durumundan şikayetçi olduğunu hiç kimse duymadı. Jenny 1881'de Londra'da ciddi bir hastalık geçirdikten sonra öldüğünde, Wilhelm Liebknecht şöyle diyecektir: "Onunla Marx da öldü. Karısının ölümü sanki onun ölümüydü. Ve Marx'ı tanıyan herkes bu gerçeği biliyordu." Gerçekten de Karl Marx, Jenny'sine bir buçuk yıl kavuştu.

Bununla birlikte, Jenny, Karl Marx'a vefa duyan tek kadın değildi; ebeveynleri gibi yetenekli ve eğitimli üç kızı da babalarını desteklediler ve siyasal hayata bilfiil katıldılar: Jenny ve Laura, sosyalist Fransız beyler ile evlendi ve Fransız işçi hareketine destek çıktılar. Tussy olarak bilinen ailenin en küçük kızı Eleanor, Marx'ın sekreteri olarak annesini aratmadı. Daha sonra sosyalist bir İngiliz yazar ile evlenerek İngiliz işçi hareketi içinde yer aldı.

Ve nihayet bir başka kadın, Helena Demuth, Marx'ın hayatında vardı. Uzun yıllar hizmetçisi, yakın sırdaşı ve güvenilir dostu olarak yanında bulundu. 1845'ten itibaren genç Marx ailesine, Londra'daki sürgün günlerine dek hayatının her aşamasında eşlik etti. Marx ile iş ilişkisinden çok fazla bir araya gelmesinin sebebi, Marx'ın gayri meşru oğlunu doğurduğu zaman 1851'de anlaşıldı. Hatta Friedrich Engels bu çocuğun velayetini üstlendi! 'Lenchen', Londra'daki ailenin mezarına Karl ve Jenny'nin yanına bile gömüldü. Bu kızları Eleanor ve Laura'nın ortak isteği idi. Marx'ın kadın destekçileri olmadan ne olacağını kim bilebilir? Belki kadınlar varlıklarıyla onun en büyük 'sermayesi' oldular. Trier gezimizde Jenny Marx'ın yaşadığı evi işte bu düşünceler içinde anısına saygı duyarak ziyaret ettik...

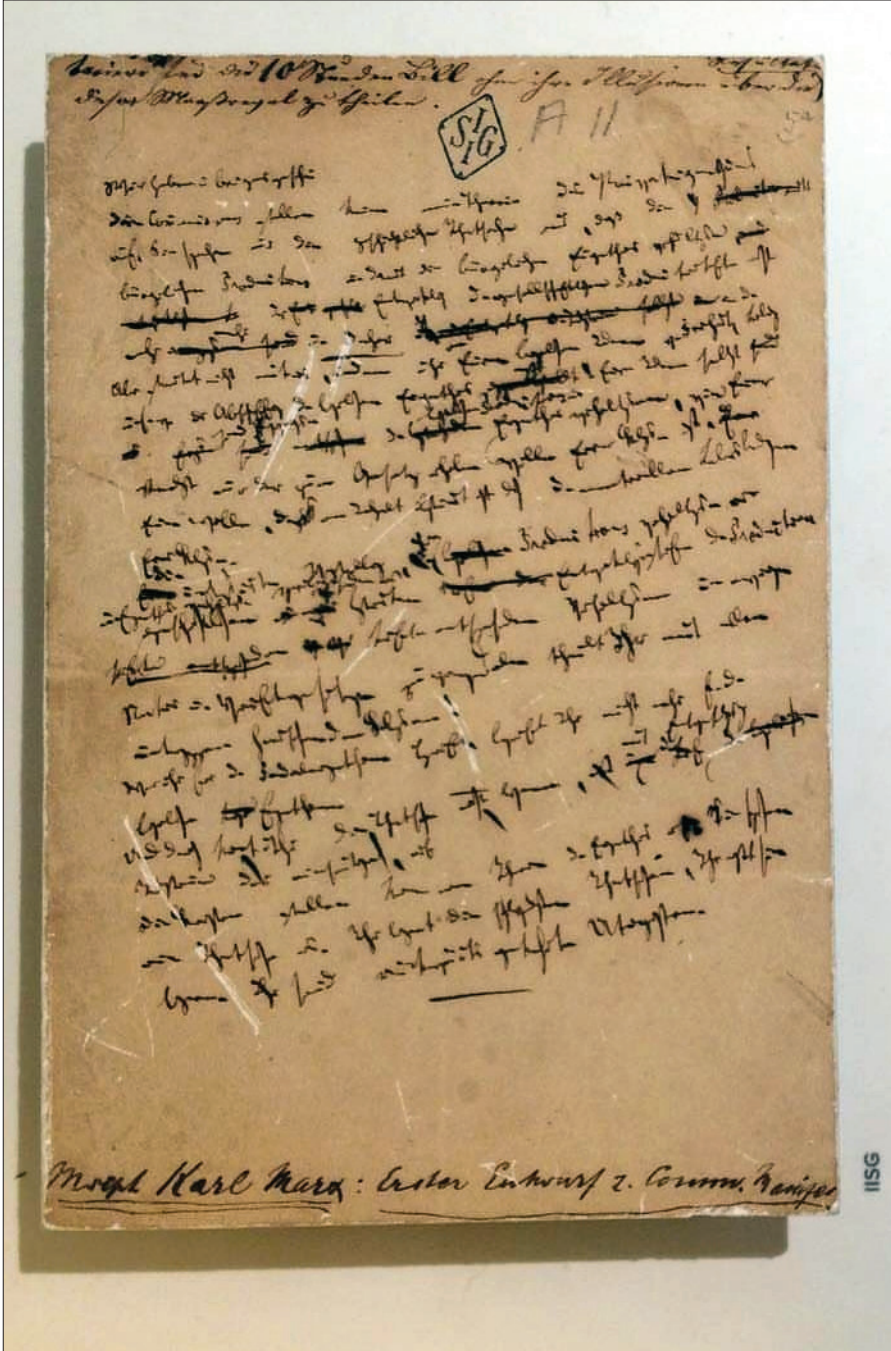
* (M. A.) Almanya



Karl-Marx ve Kızları Jenny-Eleanor-und-Laura-Marx-1864



Marx Yılı nedeniyle Marx Banknotu 0 €



Komünist Manifesto 59 ülkeden 247 ayrı baskı sergileniyor



Şehir Müzesi



Alaattin Diker Marx Yılı Hatıra Defterini HECE Dergisi adına imzalarken

II. BÖLÜM

Teori ve Eleştiri

Charles Barbour

ÇOKLU KOPUŞLAR ÜZERİNE: RES PUBLICA'DA MARX*

Türkçesi: Dilan Pamuk

*Makine... içinde işleyen mekanik kanunlar içerisinde
kendisine ait bir ruhla, virtüözün ta kendisidir.*

Karl Marx, Grundrisse

Makine Derlemi

Marx ilminin uzun tarihi boyunca, yalnızca birkaç inceleme Louis Althusser'inkinden daha etkili veya daha tartışmalı olmuştur. Muhtemelen Engels'e dayandırılacak bir geleneği ilerleterek ve özellikle 1886'da yayımlanan *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* kitabında Althusser, Marx'ın çalışmasının tesir itibarıyla tek, katı bir kırılma veya Althusser'in ünlü bilim tarihçisi Georges Ganguilhem'den alarak kullandığı bir terim olan bir "epistemolojik kopuş" tarafından ikiye bölündüğünü öne sürmüştür. Althusser, Marx'ın 1845'ten önce "kuramsal hümanizm" in, özellikle de bunun Ludwig Feuerbach versiyonunun bir destekçisi olduğunu iddia etmiştir. Ancak 1845'ten sonra, özellikle de Engels ile birlikte Alman İdeolojisi üzerinde çalışmalarından sonra, Marx aniden tamamen farklı bir doğrultuya yöneldi ve "toplumsal ilişki"nin tamamıyla eşsiz, tamamıyla yeni bir teorisini geliştirmeye başladı. Marx Alman İdeolojisi üzerinde çalışmadan önce "insanın özü" nün "yabancılaşma" sını ele almış, daha sonra "artı değer" ve "üretim araçları" gibi kavramlar oluşturmaya başlamıştır. Eğer bu genç havaya sahip çalışma doğası gereği ideolojik ise, olgun çalışmanın bilimsel olduğu söylenebilirdi.¹

Şüphesiz, Marx'ın kariyerinin bu şematizasyonunda birçok problem vardır – bunlardan dikkate değer olanlarından biri de Marx'ın *Grundrisse*, veya Marx'ın gençliğinde kafasını kurcalayan felsefi türden endişelere değinen ve düşüncelerindeki kalıcı etkileri ortaya çıkaran (Althusser'in olgun dönem olarak nitelendirdiği zamanlara tekabül eden) 1857 ve 1858'de tuttuğu not defterleridir.² Hatta bizzat Althusser Marksizm "ilmi" ne dair daha evvelki iddialarının birçoğunu ye-

* Charles Barbour tarafından yazılan bu makalenin İngilizce aslı "Of Multiple Breaks: Marx in Res Publica" adıyla *The Marx Machine: Politics, Polemics, Ideology* (2012) adlı kitabın 1. bölümünü oluşturmaktadır. Lexington Books'tan alınan izinle Türkçeye çevrilmiştir. Tüm hakları saklıdır.

niden değerlendirmiş, ve derin bir “öz eleştiri” dönemi yaşamıştır.³ Ancak, Althusser evvelki çalışmasında bir “kopuş”tan söz ettiğinde, bana kalırsa Marx’ın yazılarının esaslarına dair bir şey yakalamıştır. Zira özellikle de gençliğinde Marx sürekli etrafındakilerden düşünce bakımından ayrılıyor ve daha sonra düşüncelerinden ayrılmak üzere başka düşünce yazarları ve sistemlerine yöneliyordu. Hatta, Marx’ın yazılarının tamamen parçalar halindeki bir diziden veya bir kopuşlar derleminden oluştuğunu ileri sürmek pek abartı olmaz – bu kopuşlar şüphesiz Feuerbach ve kuramsal hümanizmden, aynı zamanda Bruno Bauer’dan, kentsel cumhuriyetçilikten, Max Stirner’den, egoist anarşizmden, Pierre Joseph Proudhon, ahlaki sosyalizmden, Arnold Ruge’dan, Moses Hess, Karl Grün, hatta Engels ve bir bağlamda, Marx’ın kendisinden meydana gelmiştir.

İşte bu Marx’ın yazılarının özelliklerinden biridir ve benim “Marx makinesi” kavramıyla vurgulamaya çalıştığım budur. Makine fikrini en azından kısmen Gilles Deleuze ve Félix Guattari’den aldım. Deleuze ve Guattari’ye göre, bir makine asla verimli işleyen, önceden belirlenmiş bir amaca ulaşmak için tamamen kendi gücüyle çalışan bir otomasyon değil, bundan ziyade bağlantı için, veya diğer makinelerle birleşim için bir olanak – yeni derlemler için bir kapıdır. Bu nedenle, Deleuze ve Guattari anlaşılması zor bir ifadeyle “makinelere yalnızca bozulduklarında, ve sürekli bozulmak suretiyle çalışırlar” iddiasında bulunmuşlardır.⁴ Bir makine bozulduğunda, ya da parçalandığında, diğer makinelerle temas kurar. Ben aynı şeyin Marx’ın yazıları için de geçerli olduğunu öne sürmek istiyorum. Bu yazıların potansiyeli içsel bütünlüklerinde ya da sistematik düzenlemelerinde değil, koptukları veya sona erdikleri yerlerdedir. Belki mantığa aykırı da olsa, bunların “çalışmasını” sağlayan da işte bu kopuşlardır.

Aynı hususu biraz daha farklı ifadelerle söylemek gerekirse, yazıların okuyuculara açılmaları ve yeni anlamlandırmaların yapılması ihtimaline maruz kalmaları; bozulmaları ya da parçalanmaları ile olur. Bu kısımda, Marx’ın gençliği esnasında etrafında bulunan çeşitli şahsiyetler ile yaşadığı düşünce ayrılıkları üzerine eğilen bir okuma teklif ediyorum. Başlıca 1841’den 1852’ye kadar olan yıllara odaklanmak suretiyle, bu kopuşları daha çok vurguladıkça Marx’ın çalışmasındaki dışarıdan alınan bilgeliği daha çok yadsınamız ve alternatif yaklaşımlar üzerinde düşünmemiz gerektiğini önermek isterim. Özellikle, bu okumadan sudur eden Marx, hem dostane hem de düşmanca tavırlı çoğu yorumcunun ya ikincilleştirdiği ya da gözünden kaçırdığı kanısında olduğu, siyasi mevzuların özgüllüğü ve ekonomik altyapılara ya da materyal durumlara indirgenemeyecek şeylere kendisini kaptırmış ve daimî olarak müzakere etmeyi amaçlayan Marx’tır. Bu bizi şaşırtmamalıdır da. Çünkü siyasi ilişkilerde mevzubahis olan şey derlemlerin ya da makinelerin – bağlantı ve kopuşların kurulması, ya da muhtemel yeni bağlantılar yapan yeni kopuşlardır.

Marx'ın Marx Okuması

“Marx” dediğimiz yazılar derlemindeki çoklu kopuşların üzerine burada eğilmekteki amacım, o metinleri tutarsızlığa indirgemek ya da kopuk işaretlerden oluşan bir psikotik savurganlıktan ibaret olduklarını savunmak değildir. Kaçınılmaz olarak ve bir yazıya yaklaşım gösteren diğer herkes gibi bir anlatı uygulayacak, ya da en azından onları bir tür düzen çerçevesinde betimlemeye gayret edeceğim. Deleuze ve Guattari’nin üslubuyla, hem “topraktan koparacak” hem de “tekrar toprağa dikeceğim”.⁵ Fakat -ki kritik fark bu olabilir- ben bunu “Marx” kelimesinin tek bir yazarın gayesine gönderme yaptığı varsayımına dayanarak değil, bizzat Marx’ın “Feuerbach Üzerine Tezler” eserinde bir “toplumsal ilişkiler topluluğu” (SW 157) olarak bahsettiği şeye istinaden yapıyorum. Peki bundan kastım nedir?

Evvvela, Marx sık sık başka yazarlar ile ortak yazmıştı – yalnızca yaygın olarak bilindiği üzere Engels ile değil, aynı zamanda Bruno Bauer, Joseph Weydemeyer, Moses Hess ve başkaları ile de. Bu basit gerçek çoğu zaman göz ardı edilir. Dahası ve bu makale boyunca inceleyeceğim üzere, Marx neredeyse her zaman başkalarına yanıt vermek suretiyle ya da özgül söyleşilerde bulunarak yazmıştır. Nitekim, el yazmalarının çoğu ve ona atfedilen en ünlü metin parçalarından bazıları bile alıntılardan oluşur (örneğin “din toplumların afyonudur” dediğinde Marx, Bruno Bauer’dan alıntı yapmaktaydı ve Bauer’ın kendisinin de bu noktada Marquis de Sade’dan alıntı yapmış olması muhtemeldir). Benzer şekilde, şimdilerde “Marx” diye adlandırdığımız yazıların çoğu ve en yaygın tanınanların çoğu Marx’ın ölümünden çok sonra – genellikle birden fazla kez ve neredeyse her seferinde özgül siyasi sebepleri olan insanlar tarafından düzenlenmişti. Yorumcuların bir başka ses kazandırdıkları o karmaşık “ilişkiler topluluğu” işte budur.

Belki de tam münasip biçimde; Marx’ın yazınsal kalıntılarına anlam getirmeye çalışan ilk kişi bizzat Marx’ın kendisiydi. 1859’daki *Siyasi Ekonominin Eleştirisi*’nin (ekonomik temel ve siyasi üst yapıların arasındaki farkı ayırt edişini ve geleneksel ve hatta sözüm ona “amiyane Marksizm”in birçok açıdan temellerini attığı çalışması) “Önsöz”ünde Marx kısa ve bilahare oldukça tesirli, entelektüel bir otobiyografi temin etmiş – bunun amacı o anki hâline nasıl geldiğini açıklamak olmuştur. Marx, oluşturduğu fakat gençliğinde hiç yayımlanmamış, 1843’teki “Hegel’in *Doğrunun Felsefesi*’ne Eleştirisi”, 1844’teki “Ekonomik ve Felsefi Yazılar” ve Engels ile birlikte 1845 yılında üzerinde çalışmaya başladıkları *Alman İdeolojisi* gibilerinin dâhil olduğu el yazmalarından oldukça geniş bahsetmiştir. Fakat şuna dikkat edilmelidir ki; Marx’ın bu el yazmaları ile ilgili hatırladığını iddia ettiği şeyler ile bunların gerçek içerikleri arasında büyük mesafe vardır.

Hem “Ekonomik ve Felsefi Yazılar”ı hem de *Alman İdeolojisi*’ni önümüzdeki üç bölüm boyunca daha detaylı olarak ele alacağım. Fakat bu noktada Marx’ın, şimdilerde “Hegel’in *Doğrunun Felsefesi*’ne Eleştirisi” adını verdiğimiz doküma-

nı niteleyiş biçimine dikkat çekmek isterim. Bu doküman esasen Marx'ın 1843 yazında Hegel'in *Doğrunun Felsefesi* üzerine tuttuğu parça parça ve tamamlanmamış notlarının bir araya getirilmesidir. On altı yıl sonra *Siyasi Ekonominin Eleştirisi*'nin "Önsöz"ünde bu çalışmasını anımsayan Marx, yaptığı incelemenin, "yasal ilişkiler ve devlet biçimlerinin ne kendilerinden ne de insan aklının sözümlerine onayından kaynaklı bir biçimde kavranmayacağını, fakat köklerinin hayatın materyal durumlarında yattığı sonucuna vardığını" savunur. Marx'ın iddiasına göre "kentsel toplumun anatomisi siyasi ekonomide aranmalıdır" (SW 389) yönündeki o pek mühim keşfini yaptığı nokta bu noktaydı.

Bence önemlidir ki; Marx aynı "Önsöz"ün biraz daha ileri safhalarında şunları, belki de daha ilginç bir içgörüyü ağzından kaçırmıştır. Herhangi bir tarihî dönemin önemini yorumlamakta kullanmamız gereken biçime gönderme yaparak Marx, "tıpkı bizim bir birey hakkındaki fikrimizin o bireyin kendisi hakkında düşündüklerine dayanmaması gibi, bir değişim dönemini kendi bilinci ile yargılayamaz mıyız," (390) demiştir. Şimdi, eğer asıl mânâsına değil de kullandığı vasıtaya odaklanmamız hâlinde bu metafor "Önsöz"ün kendisini okumaya ve onun Marx'ı okuyuşuna dair bir ipucu teşkil edebilir. Çünkü Marx'ın daha önceki çalışmalarına dair "görüşü" -yani kendisine dair görüşü- pek bir yanıltıcıdır. Hatta, "Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'ne Eleştiri" yasal ilişkiler ve devlet yapılarının temellerinin materyal koşullara dayandığını iddia etmez veya sivil toplumun anatomisini siyasi ekonomi üzerine kurmaz. Daha ziyade, bu eserde ağır basan tema tam olarak *Siyasi Ekonominin Eleştirisi*'nin "Önsöz"ünde hariç bırakılmış veya imkânsız olarak tasvir edilmiş gibi görünen şeyin ta kendisidir - yani devletin özgüllüğü, ya da Althusser'in "bağıl otonomi" diye adlandırabileceği şeydir.

"Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'ne Eleştiri" eserinde Marx Alman *Rechtstaat*'ına "tutsaklığın demokrasisi" diye saldırmıştır. Burada vatandaşların siyasete veya toplumsal yaşama aktif katılımı çok kısıtlı oy kullanma hakkı ile ara sıra yapılan seçimlere indirgenmiştir ve devlet büyük oranda mülk sahibi olanların haklarını korumak için vardır. Marx klasik çağ dünyasını idealize ederek demokrasinin bu harap olmuş, modern modeli ile, Marx'ın "*res publica* vatandaşın gerçek özel kaygısı, gerçek hoşnutluğu idi" diyerek ortaya koyduğu Yunan *polis*inin güzel imgesi ile karşılaştırır (CW 3: 32). Birlikte kısa ömürlü *Deutsch-Französische Jahrbücher*'i düzenlemeye başlamak üzere olduğu demokrat kuramcı Arnold Ruge'un eserini oldukça yakından izleyerek Marx, Hegel'i siyaseti kendi deyimiyle "mantığın içinde bir parantez" (18) gibi ele almakla, veya özellikle siyasi soruları felsefi soruların altında tutmakla eleştirir. Marx, "Felsefi eser düşüncüyü siyasi tanımlara sokarak cisimleştirmeye değil, varolan siyasi tanımları buharlaştırarak soyut düşüncelere dönüştürmeye dayanır" (17) diye yazmıştır. Sonuç itibarıyla, Hegel siyasi otoritenin hakiki kaynağının monarşi, bürokrasi ve meclis olduğunu, ancak Marx'ın bu noktada inandığı gibi insanlar olmadığını ima edebilmektedir.

1843'te "Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'ne Eleştiri"yi yazan Marx ile 1859'da bunu bir hata, hatta kasıtlı bir dalavere girişimi olarak niteleyerek hatırlayan Marx arasındaki bu farka odaklanabiliriz (Marx'ın 1843 yazında siyasi ekonomi keşfini yazması için yerinde bir sebebi vardı, zira böyle yaparak bu konuda Engels'in eseriyle karşılaşmadan yazmış olacaktı ve böylelikle bu fikri, birçok açıdan yeniyetme ortağı haline geldiği kişiden alıntılacağı bir şey değil de kendi icadı gibi gösterecekti). Ancak bana kalırsa farkı korumak ve fark olarak kalmasına izin vermek daha ilgi çekici. Zira Marx'ın kariyerinin erken dönemlerinin anlatısını oluşturmak istemem de bu farktan ve bunun gibi sayısız diğer farklardan gelmektedir. Hatta, Marx'a atfetmek ya da "Marx"a atıflardan ayrı olarak oluşturmak istediğim pozisyon, birçok yönden *Siyasi Ekonominin Eleştirisi*'nin "Önsöz"ü gibi eserlerde desteklenen ile "Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'ne Eleştiri"de desteklenen pozisyon arasında yer alır.

Bunu akılda tutarak, Marx'a göre siyaseti biraz daha temel ekonomik veya materyal bir temele indirgemenin söz konusu olmadığını savunacağım. Ama aynı zamanda bu, siyaset ve demokrasiyi sadece halkın egemenliği açısından ele alma, veya "halkın" birleşik bir bütünlük oluşturabileceğini hayal etme meselesi de değildir. Bilakis, önemli olan her şey ve hem toplumda hem de siyasette incelemeye değer olan her şey, bir bakıma bu iki pozisyonun arasında ortaya çıkar. Farklı bir deyişle, siyaset direkt ya da doğrudan bir apolitik temele veya sınıfların ya da grupların apolitik menfaatlerine indirgenemez. Bir dereceye kadar otonomisi vardır. Ancak, aynı zamanda, apolitik menfaatlere ve gruplara *indirgenebilir* de. Ortaya daima gerçek bir uzlaşmazlık koyar. Ve önemli olan da bu iki pozisyon arasında ne olup bittiği, bunları neyin ayırdığı ve birleştirdiğidir. Farkı yaratan fark budur.

Ani Yön Değişimi

Marx'ın ilk geniş çaplı çalışmasının -1841'de tamamladığı *Demokrityen ve Epikür-yen Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark Üzerine* başlıklı bir doktora tezinin- aslında tam olarak felsefe tarihindeki iki kişi arasındaki fark veya kopuş ile ilgili olması tesadüfi değildir. Burada, Marx oldukça teknik bir dille çamur atılmış bir Epikür-yen fikri olan *parenklisis*'i, veya Epikür-yen şair Lucretius'un Latinceye *clinamen*-atomun aşağı doğru olan yörüngesinden "yön değiştirmesi" veya "sapması"- diye çevirdiği ifadeyi eski itibarına kavuşturmaya çabalamıştır.

Genel bir ifadeyle, Demokritos ve Epiküros eski atomist filozoflardır. Demokritos'a göre önümüzde gördüğümüz dünya görünümünden ve değişimden meydana gelen dünya boşluktan aşağı düşen atomlardan (*atoma*) oluşan somut, sonsuz, değişmez bir gerçekliğin bir yansımasından ve görüntüsünden (*eidola* adını verdiği unsur) ibarettir. Bu Demokrityen teoriye Epiküros bazen ve bir sebep olmaksızın bir atomun aşağı doğru olan yörüngesinden saptığı ve böylelikle diğer

atomlarla temasa geçtiği prensibini eklemiştir. İşte bu, hâlihazırda bahsedilen yön değiştirme veya sapmanın, *parenklisis* veya *clinamen*'in ardındaki fikirdir.

Epiküros'un atomik teorisini Cicero'dan Pierre Bayle'a kadar birçok eleştirmenin uzun tarihine karşı savunan Marx, bunu Epiküryen etiği ile bağdaştırır. Tıpkı atomun çizgiden saptığı gibi, bireysel Epiküryen öznesi belirli ilişkiler karşısında yön değiştirerek doğal ve toplumsal zorunluluklardan bağımsız kişisel mutluluğu (*ataraxy*) arar. Böyle yaparak bu özne, doğal veya geleneksel olarak belirlenmiş ilişkilerin aksine, diğer insanlarla özgür bir ilişkiye girer. Marx'ın da belirttiği gibi, hem atomlar hem de insanlar "yalnızca düz çizgiden sapsmaları yoluyla karşılaşırlar" (CW 1: 52).

Marx'ın doktora tezinin ne derece Bruno Bauer'i memnun etmek -Bauer'in devam eden çalışması ile özgür bir ilişki içine girmek için klasik atomculuğun geleneksel yorumlamalarından sapmak- amacıyla yazıldığını göz ardı etmek kolay olmayacaktır. Marx Berlin Üniversitesinde Bauer -Hegelyan felsefenin öncüsü ve çağının İncil âlimi- birlikte çalışmalar yapmış ve onun sayesinde Alman akademisinde bir kadro elde etmeyi ummuştur. 1841'e gelindiğinde, Bauer Bonn Üniversitesinde çalışmaktaydı ve burası da Marx'ın nihayet doktorasını aldığı kuruluştur. Muhtemelen geniş ölçüde David Strauss'un *İsa'nın Hayatı* eserine saldırılarıyla tanınıyordu. Kısacası, Strauss dört İncil'in belirli bir tarihî topluluğun özünün mitolojik ifadeleri olduğunu savunurken, Bauer bunların bireysel, ne yaptığının bilincindeki yazarların estetik ürünleri olduğunu öne sürüyordu. Hegelyan bir ifadeyle, Bauer öznel bilinçliliği toplumun ortak özünden daha üstün tutmuştur.

Başta birçok kişi Bauer'i oldukça tutucu bir ilahiyatçı olarak anlıyor gibi görünse de, bu izlenim 1830'ların sonlarında ve 1840'ların başlarında hızlı ve şaşırtıcı bir biçimde değişmiştir. Bauer'in dört İncil'in bireysel yazarlarının bilinçliliklerine duyduğu ilgi, genelde öznel özgürlüğü üstün tutmanın dolaylı bir yolu olarak yansımıştır. Ve ilahiyata Hegelyan yaklaşıma bağlılığı da, dinin gerçeğinin insanın tarihinin gerçeğiyle -açığa vurulan değil, akılcı bir gerçeğe- özdeş olduğunu ispatlama çabası olarak yansımıştır. IV. Friedrich Wilhelm'in yeni rejiminin desteğini alan Pietist ilahiyatçılar ve filozoflar bunu gizli ateizm olarak nitelendirdiler ve Bauer'i akademik hayattan defettirmek için bir kampanya başlatıldı. Bu olur olmaz Bauer *Vormärz* dönemi Almanya'sında laik cumhuriyetçiliğin en dik başlı destekçilerinden birine dönüşerek keyifli bir havayla düşmanlarının şüphelerini haklı çıkardı.⁶ Bauer'le birlikte akademik kariyer hayalleri suya düştüğünden Marx da çok geçmeden saygıdeğer bir gazete editörü ve gazeteci olarak aynı şeyi yaptı.

1842 boyunca ve 1843'ün Nisan ayına kadar, Marx *Rheinische Zeitung* adlı liberal cumhuriyetçi gazetede çalıştı. Bu süreçte, Bauer'in ona bir mektubunda "saf kuramın terörizmi" dediği şeye az çok bağlı kalmış gibi görünüyordu (Bauer'den Marx'a, 28 Mart 1841). Belki de Hegelyan duruşundan ötürü Bauer kuramsal eleştirinin ilerici güçlerin ellerindeki en güçlü silah olduğuna inanıyor-

du. Özgür basın, yalnızca kültüre katkıda bulunduğu ve kamuya açık bir eleştiri ve tartışma sahası oluşturduğu için değil, aynı zamanda Marx'ın zamanında söylediği gibi "materyal mücadeleyi ideolojik bir mücadeleye, etten kemikten bir mücadeleyi akılların mücadelesine, ihtiyaç, arzu, deneyimcilik mücadelesini bir kuram, mantık ve şekil mücadelesine dönüştürdüğü" için de bu aydın devrim için birincil vasıta olacaktı (CW: 292).

Marx'ın kamu sahasında açık tartışma fikrine bağlılığının ilk dönemleri *Rheinische Zeitung*'un editörü olarak yazdığı ilk makale olan "Komünizm ve Augsburg *Allgemeine Zeitung*"da açıkça görülebilir. Burada Marx, *Allgemeine Zeitung*'un editörlerinin ortaya atmış olduğu, ünlü sosyalist Wilhelm Weitling'in eserlerini yayımlayarak komünizmi teşvik ettiğine dair suçlamalara karşı gazetesini savunmuştur. Marx, aslında ne kendisinin ne de editörlüğünü yaptığı *Rheinische Zeitung*'un komünizmi desteklediği; bundan ziyade pratikte komünizmi engelleyebilmek için komünist kuramın "esaslı bir eleştiri"sinin şart olduğu üzerinde durmuştur. Marx, komünizmin "gerçek tehlike"sinin "pratikteki girişimlerinde değil, komünist fikirlerin *teorideki detaylandırmalarında* yattığını", zira bunlardan ilkinin "tehlikeli bir hal alır almaz topa tutarak karşılık verilebilecek" iken (CW: 220), fikirlerin "insanın kalbi kırılmadan kendilerini azat edemeyecekleri zincirler" ve "insanların sadece boyun eğerek haklarından gelebilecekleri iblisler" olduğunu öne sürmüştür (221). Demek ki, yalnızca üzerlerinde düşünmek suretiyle komünist fikirlerin "hakından gelinebilir", yani özellikle kuşku yaratan bir ifadeyle, gerçek tehlike komünizm değil, sansürdür.

Bu kamu sahası kavramının yanı sıra, *Rheinische Zeitung*'un genç editörü tanınır ölçüde bir cumhuriyetçi devlet anlayışını benimsemişti. IV. Friedrich Wilhelm'in gerici monarşik rejimine karşı *Rheinische Zeitung*'un misyonu "daha derin, daha iyi eğitilmiş, ve daha özgür bir halk bilincine tekabül eden tamamen yeni bir yönetim şekli için çabalamak" idi (265). Bu gaye Marx'ın Prusyalı muhafazakârların sınıfa dayalı bir meclisi yeniden kurma çabalarına karşı bir tavır sergileyen ve liberal cumhuriyetçi bir anayasayı savunan "Prusya'daki Sınıf Komisyonları Üzerine" makalelerinde açıkça belirtilmiştir.

Marx, "Biz sadece Prusya devletinin hayati vaziyetinin bilinçli çiçeklenmesi olması gereken sahada gerçek hayati vaziyetinden ilişkisini kesmemesini talep ediyoruz," diye beyan etmiştir, "Prusya'nın temel kurumlarının tutarlı ve geniş kapsamlı tatbikini talep ediyoruz, devletin gerçek organik vaziyetinin yenden gerçek dışı, mekanik, ikincilleştirilmiş, devlet dışı yaşam sahalarına tekrar gömülmek için birdenbire terk edilmemesini talep ediyoruz" (268)". Diğer bir deyişle, Marx ve *Rheinische Zeitung* Prusya devletinin her bir bireyin sosyal statüsünün siyasi yaşamdaki payını doğrudan belirlediği feodal bir düzene gerilemesine izin verilmemesini, bunun yerine her bir bireyin, bir birey olarak, siyasi yaşamda eşit payı olduğu cumhuriyetçi bir devlet haline gelmesini talep etmiştir.

Halkın Egemenliği Üzerine

Takvimler 1842 yılı kış mevsimini gösterdiğinde, Prusyalı yetkililer *Rheinische Zeitung*'un dağıtımını yasaklamışlar, dolayısıyla gazetenin okuyucularının çoğunluğuna ulaşmasını imkânsız hâle getirmişlerdi. Bunun sonucunda 1843 Mart ayında yayımı durdurmaya mecbur kaldı ve Marx da kendisini Paris'e sürerek orada kendisine benzer durumdaki Alman radikallerine katılma planları yaptı. Aynı sırada, Marx ve Arnold Ruge Paris'te yaşayan sürgündeki Almanlar için Almanca hazırlanacak ve ismi *Deutsch-französische Jahrbücher* ismini alacak bir gazete için işbirliği yapmak konusunu münazara etmeye başladılar.

Yalnızca bir sayısı çıkan bu gazete ve Marx'ın hayatındaki bu dönem kısa ömürlü olsa da aynı zamanda verimliydi. Berlin'e yerleşen ve kendilerine *Die Fieren*, yani özgür olanlar adını veren Bruno Bauer taraftarları ve yaklaşım tarzları bildiğim kadarıyla daha taktiksel ve tabiatı gereği bariz bir şekilde daha siyasi olan Arnold Ruge taraftarları ile örtüşürler.⁷ Max Stirner'in da dâhil olduğu *Die Fieren*, mevcut düşüncelerin, özellikle Hristiyanlığın tamamen kuramsal bağlamda eleştirilmesinin devrime ön ayak olacağı düşüncesine sadık kaldı. Diğer yandan, Marx'ın ve Ruge'un *Deutsch-französische Jahrbücher*'i bariz biçimde Alman teorisini Fransız uygulaması ile birleştirme ve yalnızca cumhuriyetçi bir devletin değil, demokrasinin de lehine olma amacı güdüyordu.

"Bizi," diye yazmıştı Marx Ruge'a gönderdiği ve gazetede yayımlanan açık mektubunda, "eleştirimizin başlangıç noktasını bir siyasi eleştiri olarak almaktan, parti politikalarında yer almaktan ve kendimizi asıl savaşlar ile teşhis etmekten alıkoyacak hiçbir şey yoktur." Bauer ve taraftarlarınca felsefe edinilen kuramsal "arılık" düşüncesine karşı Marx "biz, 'Gerçek budur, diz çökünüz!' diyerek dünyayı karşımıza almayız. Biz, dünyanın kendi prensiplerinden yola çıkarak onun için yeni prensipler geliştiririz," (SW 37) demiştir. O zamanki düşünceye göre, dine soyut eleştiri yapılmasından ziyade devrim yalnızca mevcut siyasi mücadeleler ve biçimler ile direkt meşgul olmak suretiyle ilerletilebilirdi. Marx'ın Ruge'a gönderdiği şahsi bir mektupta belirttiği üzere bu kez *Die Fieren*'a bariz biçimde dil uzatarak "siyasi şartlar dinin çerçevesinde eleştirilmemeli, din siyasi şartların eleştirisi çerçevesinde eleştirilmelidir," demiştir. Bunun sebebi de "dinin bizzat içerikten yoksun olması" ve dolayısıyla üzerine dayandırıldığı "çarpık [siyasi] gerçekliğin lağvedilmesi" ile kendiliğinden çökecek olmasıdır (Marx'tan Ruge'a, 30 Kasım 1842).

Ortaklaşa editörlük yapmaya başlamalarından önce Marx ve Ruge geniş çapta yazışmalar gerçekleştirdiler. Ruge'un *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* adındaki, Almanya'da sansürlenene fakat Ruge'un İsviçre'de yayımlayacağı denemelerden oluşan bir almanak üzerine tartışmayla başladılar. Marx ilk olarak mektuplarında projeye iki makale eklemekten bahsetti. Bunlardan biri estetik bir "Hristiyan Sanatı Üzerine Tez" (ya da daha doğrusu o tür bir tezin parodisi),

daha ciddi olan bir diğeri ise Hegel'in devlet teorisini eleştiren bir siyasi deneme olacaktı. Bu iki çalışma da günümüze ulaşmamıştır; Marx'ın ikisinden birini yazmış olma ihtimali bile düşüktür (Marx, editörlere söz verip makalelerini asla teslim etmemesi ile ya da söz verdiği şeyler ile neredeyse hiç alakası olmayan çalışmalar teslim etmesi ile bilinirdi). Ancak Marx o ikinci fikri hakkında “ana noktasının tepeden tırnağa kendisiyle çelişen ve kendisini lağveden anayasal monarşinin melezliğine karşı verilen mücadele” olduğunu da belirtmiştir. Hegel'in teorisinin reddedilme noktasına kadar Marx sözlerini şöyle tamamlar: “*res publica*’yı Almancaya tercüme etmek pek bir imkân dışıdır” (Marx’tan Ruge’a, 5 Mart 1842).

Deutsch-französische Jahrbücher üzerinde çalışmaya başlamak amacıyla Paris’e taşınmadan önce Marx, Jenny von Westphalen ile evliydi ve yaz mevsimini Kreuznach köyünde balayı yaparak geçirdi. Bildiğim kadarıyla tarih Jenny’nin bu plana verdiği tepkiye dair herhangi bir şey kaydetmemiştir fakat editörlerin şimdilerde “Hegel’in *Doğrunun Felsefesi*’ne Eleştiri” ismini verdiği ve yukarıda özetle bahsetmiş bulunduğumuz notlar üzerinde oradayken çalışmaya başlamıştı. Bu notlar, devletin kurumsal araçları üzerinden düşünmek ve özellikle siyasi olan bir halk demokrasisi algısı geliştirmeye yönelik sistematik bir çaba teşkil ederler. Marx sözlerine Hegel ile iki açıdan aynı fikirde olduğunu belirterek başlar. Öncelikle, Hegel’in (mekanığın aksine) organik toplum algısını -toplumun diyalektik açıdan karmaşık olsa da tümleşik külliyetine dair çizdiği tabloyu- onaylar. Bunun ardından, Hegel’in modern zamanlarda devletin ve sivil toplumun arasındaki ayrımın nasıl oluştuğuna -ki düşüncesine göre siyasi ve sosyal düzenlerin hiyerarşik olarak düzenlenmiş kuruluşlar ve loncalar tarafından birleştirildiği ortaçağda böyle bir durum söz konusu değildi- yönelik doğru tespitine dikkat çeker. Marx bunun üzerine, Hegel’in hatasının bu iki husus arasındaki çelişkiyi (toplumun tümleşik bir külliyet olması ve devlet ile sivil toplum arasındaki ayrım) tamamen soyut, felsefi anlamda çözümlemeye çalışması olduğu fikrini savunur. Hegel’in halkın gerçekliği üzerinde değil de, monarşinin soyutlanması üzerinde siyasi otorite kurmaya devam etmesini sağlayan da budur.

Daha tanıdık olan Marksist devlet ve toplum teorilerinin aksine, Marx’ın Hegel’in *Doğrunun Felsefesi*’ne dair notları Hegel’in yazısının -hatırlamak gerekirse Hegel’in öncelikli olarak devletin yapısı üzerine eğildiği 261 ile 313. paragraflar arası- belirli parçalarıyla uzlaşma yönündeki nispeten bölük pörçük bir çabadır. İnsan toplumunu aile, sivil toplum ve devlet olarak ayırdıktan sonra Hegel devleti de üç parçaya; yani monarşi, idari ya da bürokrasi ve yasama ya da meclis olarak ayırır. Aristo’nun izinden giderek hem devlete hem de siyasi hayata, amaca ulaşmayı sağlayan -ki kendisini amaç olarak görerek- tesirli bir vasıta olarak değil de genel olarak bakmaya çalışır. Hegel’in şahsi menfaatler, ticaret ve mal mülk dünyası gözüyle baktığı sivil toplumun aksine devlet, Hegel’in “kat’i etik hayat” yani *absolute Sittlichkeit* adını verdiği – her bireyin ait olduk-

larını kabul ettikleri birleşik ve ahenkli topluluğun bulunduğu arı bir özgecilik dünyasıdır. Kendi açısından Marx, mevcut monarşik devletin kat'i bir topluluk teşkil ettiği hipotezine ikna olmamıştır. Dolayısıyla Hegelyan devletin her bir bileşenini sorgulayarak monarşinin, bürokrasinin ve meclisin Hegel'in peşinde olduğu ahengi yaratabilme yetisinden yoksun olduklarını gösterir. Bunun yerine Marx, Hegel'in düşlediğinin aksine tümün evrensel çıkarlarından ziyade monarşik devletin belli grupların belli çıkarlarını temsil ettiğini iddia eder. "Devlet bir soyutluktur," diye yazmıştır Marx. "Somut olan tek şey halktır" (CW 3: 28).

Öyleyse bizzat Marx'ın *Siyasi Ekonominin Eleştirisi*'nin "Önsöz"ünde ileri sürdüğü gibi burada bulduğumuz şey siyasi bir ekonomi değil, halkın egemenliğine bir çağrıdır. "Demokrasi," diye yazmıştır Marx, "tüm anayasaların çözülmemiş *bulmacası*dır. Burada yalnızca *dolaylı olarak* ve özünde değil fakat gerçeklikte *var olan insan, gerçek halk*, halkın kendi çalışması olarak tesis edilir. Anayasa olduğu gibi; yani insanoğlunun özgür bir ürünü olarak görünür" (29). Burada önemli bir nokta şudur ki, bu hiçbir açıdan "halkın" sabit, özcü bir algısı değildir. Bilakis, insanlar bilfiil kendi varoluşlarını yaratır ve durmadan bunu tekrarlarlar. Marx'ın dediği gibi "gerçek halk", "halkın kendi çalışmasıdır". Aynı zamanda Marx'ın "Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'ne Eleştiri"si bu tür kurumlara karşı bir saldırı niteliğinde değildir. Bilakis, kurumları fiilî iştirakçilerin yaratımları olarak kabul eder. Dolayısıyla Marx sözlerini radikalleştirilmiş bir demokratik dokunulmazlık anlayışı ile tamamlar. "Sivil toplum gerçekten de kendisini, kendisinden soyutlanmak üzere, *siyasi* varoluşu asli, genel ve temel varoluş aracı yapmak için *yetiştirmiştir*," diye yazmıştır Marx, "hem bağımsızlık hem de seçilme hakkı açısından *kısıtlanmayan seçimlerde*" (121).

İnsan, Vatandaş, İşçi

Balayı için Kreuznach'a yola çıkmadan hemen önce Marx Ruge'a bir mektup daha gönderdi, bu kez amacı *Anekdot*a başarısından ötürü kendisini tebrik etmektir. Bu mektup iki yönüyle ilginçtir: birincisi, bu dönemde eseri Marx üzerinde birtakım etkilere sahip olan Feuerbach'tan bahsi ve ikincisi, Bauer'dan ve Marx'ın kısa süre sonra *Deutsch-französische Jahrbücher* adına "Yahudi Meselesi Hakkında" başlığı ile yorumladığı Bauer'ın "Yahudi Meselesi" adındaki kitapçığından bahsetmesidir. Marx'ın Feuerbach konusundaki yorumları ima etmektedir ki meseleye ilk dâhil olduğu sıralarda dahi o anki konumu hakkında eleştirel bir yaklaşım güdüyordu ve dolayısıyla asla Feuerbach'ın projesine tamamen tâbi olmamıştı. Asla gerçek bir Feuerbachçı olmadıysa, demektir ki Feuerbach ile yakaladığı sözüm ona fırsat Althusser ve diğerlerinin iddia ettiği kadar muazzam olamaz. Bauer'dan bahsi mevzuunda ise bunun tam tersi doğrudur. Burada, Marx'ı düşünce bakımından eski üstadından nihai ve mühim bir şekilde ayırmayı düşünmeye başlamışken buluyoruz – ki bence, bu durum yalnızca o zamanlar cumhuriyetçilik ile ilişkisi hususunda değil, aynı zamanda hâlâ Marx'ın

hatırı sayılır mirasının kendisinin çalışmalarına yapılan çağdaş, post-Marksist eleştirilerden esin alan bizlerin yöntemleri hakkında oldukça açıklayıcıdır.

Mektubunda Marx, Ruge'un *Anekdotası*'ya dâhil ettiği ve Feuerbach'ın temel argümanının klasik bir ifadesi ya da özeti olan "*Teolojinin sırrı antropolojidir*,"⁸ diye bildiren Feuerbach'ın "*Felsefenin Islahatına Dair İhzari Tezler*"ine gönderme yapmıştır. Bir diğer deyişle tanrının özü, insanoğlunun özünün yansıması ya da yabancılaştırılmasıdır. Ve en bariz siyasi hareket, (Feuerbach'ın *Gattungswesen* yani türsel varlık dediği) bu özü tamamen insanlaştırmak için geri kazanmak ya da yeniden sahiplenmektir. Bu demek oluyor ki, tanrıya atfettiğimiz niteliklerin aslında soyutlamalara tercüme edilmiş kendi öz niteliklerimiz olduklarını fark ettiğimizde gerçekten insan oluruz. Ya da buna alternatif olarak, bu özü soyutlama olarak değil materyal, duyumsal bir gerçeklik olarak algıladığımızda gerçekten insan oluruz.

Bu argüman dizisine yanıt olarak Marx, "Feuerbach'ın eleştirilerinin [kendisine] yalnızca bir açıdan" da, yani "doğaya çok fazla, siyasete çok az gönderme yapması açısından da olsa yanlış görüldüğünü" iddia eder (Marx'tan Ruge'a, 13 Mart 1843). Kariyerinin kısa süre sonraki aşamalarında 1844'teki "Ekonomik ve Felsefi Yazılar"ı derlediği sıralarda Marx, Feuerbach'ın "türsel varlık" ya da *Gattungswesen* kavramından alıntı yapacaktı. Fakat aynı zamanda bu kavramı kökten değiştirecek ve ona yalnızca afişe edilecek durağan, doğal fakat yabancılaşmış bir öz olarak değil, insanlık tarihi ve insan tecrübeleri tarafından refleks olarak değiştirilen dinamik ve dünyevileştirilmiş bir öz olarak yaklaşacaktı.⁹ Bu kitabın üçüncü kısmında bu meseleye ve genel anlamda Marx'ın "öz" kavramına daha detaylı biçimde değineceğim. Fakat burada yalnızca belirtmek isterim ki Marx'ın yalnızca büyük öneme sahip ve Marx'ın Feuerbach'tan düşünce bakımından ayrıldığıнын göstergesi olacak olan yazı niteliğindeki "Feuerbach Üzerine Tezler"ini 1845'te yazmasından önce değil, 1844'teki ve Marx'ın Feuerbach'ın etkisiyle yazdığı iddia edilen "Ekonomik ve Felsefi Yazılar"ını kaleme almadan dahi önce 1843'te, hâlihazırda Feuerbach'a yönelik eleştirilerini geliştirmekteydi.

Marx'ın Ruge'a yazdığı mektubun ikinci ilginç yönü, daha önce bahsedildiği üzere Bauer hakkında ve özellikle Bauer'ın *Die Judenfrage*'ı, yani "Yahudi Meselesi" hakkındaki dobra düşünceleriydi. Burada Marx'ın zamanında önemli bir gazetesinin editörü sıfatıyla sahip olduğu fikirlerin siyasi önemine dair biraz malumat ediniyoruz. "Buradaki Yahudi topluluğunun başı beni henüz yeni ziyaret ettiğinde," diye yazıyor Marx, "Yahudilerin İl Genel Meclisi'ne girmeleri için benden bir dilekçe rica etti ve ben de bunu yapmaya razıyım." Ardından, direkt olarak Bauer'ın "Yahudi Meselesi"ne (ki burada özet olarak tekil haklar ya da tekil toplulukların hakları için yapılan tüm iddiaların, tarih boyunca evrensellik için gerçekleştirilen harekete ters olmalarından ötürü geriletici oldukları iddia edilir) gönderme yaparak Marx der ki, "Yahudi inancını her ne kadar sevmesem de [burada Marx'ın

kendisinin asimile olmaktan yalnızca bir nesil uzakta olduğunu akılda tutmak gerekir], Bauer'ın görüşü bana fazla soyut görünüyor." Ardından, fazlasıyla net bir eklemleme stratejisinin ya da sonraları "hegemonya" diye adlandırılacak olan şeyin anahatlarını çizerek "Mesele, Hristiyan devlette mümkün olduğunca fazla sayıda gedik açmak ve rasyonel olan ne varsa bunlardan sokabildiğimiz kadarını gizlice içeri sokmaktır" (Marx'tan Ruge'a, 13 Mart 1843). Diğer bir deyişle, eğer Bauer soyut, evrenselleştirici bir teoriyle devrimi savunuyorsa, Marx çoğu zaman çelişkili ve karmaşık da olsalar çeşitli gerçekçi, siyasi projeler ve taleplerin derlenmesi fikrini ortaya atar – ki bu strateji çok sonraları Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un "radikal demokrasi" diye adlandırdıkları şeye çok benzer.¹⁰

Marx'ın çalışmasındaki radikal demokratik an diyebileceğimiz bu dönem, ayrıca ileride *Deutsch-französische Jahrbücher* için yazacağı iki makaleye sızarken de görülebilir: temel olarak (tekrardan) Bauer'ın *Die Judenfrage*'ı yani "Yahudi Meselesi"nin bir incelemesi olan "Yahudi Meselesi Üzerine" ve Marx'ın çalışmasında sınıf ve sınıf çatışması kavramlarından ilk kez bahseden (ve hemen belirtmeliyiz ki, yukarıda bahsi geçen "Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'nin Eleştirisi" ile neredeyse hiçbir ortak yönü bulunmayan) "Hegel'in Doğru'nun Felsefesi'ne Eleştiri'ye Doğru: Başlangıç". Sıklıkla okunmalarına rağmen, benim açımdan her iki makalenin de çağdaş konularla ve tartışmalarla doğrudan alakalı olduğu gösterilebilir. Birinci makale özellikle haklar ve vatandaşlık ve genel olarak hukuk kuramları üzerine tüm tartışmalarında büyük öneme sahiptir. İkincisi, önemli ve yeni ve olgunlaşmamış da olsa, adını koymadan hegemonya kuramını veya çoğulcu bir bağlamda siyasi uygulamaları geliştirir. Son olarak, birinci deneme Marx'ın Bauer'ın fikirlerinden ayrılışını gözler önüne sererken, ikincisi Ruge'un fikirlerinden ayrılışına zemin hazırlamıştır ve muhtemelen *Deutsch-französische Jahrbücher*'in tez -hatta anlık- başarısızlığında etkisi olmuştur.

"Yahudi Meselesi" eserinde Bauer, Yahudi insanları özgür kılma mücadelesinin daha önemli olan genel olarak insanlığı özgür kılma mücadelesinin önüne geçeceğini savunmuştur. Bauer'e göre, bireysel bilinçlik ile toplum veya bir bütün olarak insanlık arasında aracılık eden herhangi bir kişi, özellikle de inançlı bir kişi, kuram, eleştiri ve hatta tarihin dahi çoktan aşmayı başardığı, gerçek yaşamda da sadece inatçı tepkiden dolayı devamlılık gösteren geçmişin bir yadigârıdır. Bauer "Tarihin vasiyeti evrim, yeni oluşumlar, ilerleme ve değişimdir," diye beyan eder. Ancak "Yahudiler sonsuza kadar yerlerinde saymak istiyorlar."¹¹ Eğer Bauer belirli grupların talepleri ve menfaatlerinin insan özgürleşmesinin daha büyük tasarılmasına zarar verdiğine inanıyorsa, Marx insan özgürleşmesinin sadece belirli talepler ve belirli mücadeleler yoluyla gerçekleştirilebileceğini öne sürmüştür. Daha iyi bir ifadeyle, Marx politikanın esasen tartışmalı olduğunu, zira farklı gruplar arasında çatışmaları beraberinde getirdiğini ve kesin konuşacak olursak, izole bir bireyin siyaseti olmadığı gibi bir bütün olarak insanlığın da siyaseti olmadığını düşünür.

Marksizm her daim haklar kavramıyla sıkıntı yaşamıştır ve bunları oluşturmaya hatta daha temel, materyal sınıf menfaatlerinin dolaylı ifadesi olarak yargı ve kanun oluşturmaya eğilimli olmuştur. Öte yandan, genç Marx için meseleler çok daha karmaşık görünüyordu. Bauer'in ortaya attığı temalara dayanarak ve kendisinin yakın zamanda Hegel'in *Doğrunun Felsefesi* üzerine yaptığı çalışmasına dikkat çekerek, "Yahudi Meselesi Üzerine" adlı yazısında on sekizinci yüzyıldaki siyasi devrimlerin "sınıfları, kurumları, sendikaları, [ve] feodal düzenin imtiyazlarını" ortadan kaldırarak etkin ve esaslı bir şekilde "sivil toplumun siyasi karakterini bozduğunu" açıklamıştır (SW 55). Bir anlamda, siyasi ilişkiler toplumsal düzenden yukarı bir merhaleye çıkarılmış ve demokratik devlette soyut ya da "kinayeli" biçim kazandırılmıştı. Aynı zamanda, sivil toplum izole olmuş, çok küçük parçalara bölünmüş bireylerin toplamına dönüştürülmüştü.

Fransa'nın devrim yapıları üzerine yapılan dikkatli bir çalışma sonucunda Marx, devrim esnasında *droits du citoyen*'in yani bir kişinin belirli bir devletin vatandaşları olarak talep edebileceği somut hakların bir anlamda yerlerinden çıkarıldıklarını ve *droits du l'homme*, yani bir kişinin izole olmuş bir birey olarak sahip olduğu söylenen doğal haklar ile değiştirildiklerini gösterir. Marx'a göre bunun anlamı bir kişinin bir topluluğun üyesi sıfatıyla sahip olabileceği ve topluluğun üzerinde sorumluluk sahibi olduğu hakların kaybolmasıdır. Yerlerine bir kişinin egoist bir birey sıfatıyla, nihai olarak mülkiyet haklarından ayırt edilemez gibi görünen haklar gelir. Bunun sonucunda Marx sözlerini şöyle tamamlar: "vatandaşlık, siyasi topluluk, sözüm ona insan haklarının korunmasına yönelik bir araçtan ibaret olmaya indirgenirken," bu sırada "insanoğlunun içinde toplumsal bir varlık olarak hareket ettiği saha, insanoğlunun ayrı bir varlık olarak hareket ettiği sahanın altına indirgenmiştir" (54). Dolayısıyla yalnızca "siyasi özgürleştirme" kavramı kesinlikle gerekli olmasına rağmen yine de eksiktir. Tam "insani özgürleştirme" sivil toplumun ya da içinde hususi kimliklere sahip olduğumuz dünyanın siyasileştirilmesi veya halk yaşantısına istinaden kurulmasını gerektirecektir.

Marx'ın *Deutsch-französische Jahrbücher* için yazdığı ikinci deneme olan "Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'ne Eleştiri'ye Doğru", bu meselenin üzerine önemli açılardan eğilir. Bahsedildiği gibi, yayımlanmış çalışmaları içinde Marx'ın ilk kez sosyal sınıf meselesine değindiği ve ilk kez açıkça endüstriyel proletaryadan bahsettiği yer burasıdır. Marx proletaryaya tüm insanları kapsadığından değil fakat "evrensel cefasından" ötürü "radikal zincirleri olan" ve "evrensel bir karakteri olan bir sınıf" demiştir (72). "Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'ne Eleştiri'ye Doğru"yu deterministik bir şekilde yorumlamak gereğinden fazla kolay olurdu. Marx, proletaryanın Hegel'in sahip-köle diyalektiğinde olduğu gibi bir şekilde isyan edip tüm düşmanları yenmek suretiyle kat'i özgürlük getiren bir çağ başlatmanın kaderlerinde olduğunu ima ederek bunu söylememiştir. Tam aksine Marx'ın söylemek istediği şey stratejiktir ve denemesine de, dediğim gibi, yalnızca bir tanım

olarak değil fakat aynı zamanda içerdiği stratejilerin bir yasalaşması olarak yaklaşılmalıdır. Bir diğer deyişle bu, bahsedilenin bir örneğidir.

“Hegel’in *Doğrunun Felsefesi*’ne Eleştiri’ye Doğru”nun alenen tumturaklı olan dilini görmezden gelmek zordur. Sanki Marx kasten kelimeleri üst üste koymak suretiyle bir haç resmi çizmeye çalışmış gibi tumturaklı anlatım kullananların *chiasmus* [kelime sırasının yer değiştirmesi] dediği şey ile doludur. Dolayısıyla örneğin Marx “[Halkın] durumu ile ilgili illüzyonlardan kurtulma isteği, illüzyon gerektiren bir durumdan kurtulma isteğidir” fikrini savunur (64). Ya da tekrardan söylemek gerekirse, hakiki devrim yalnızca Bauer ve Die Fieren’in kuramsal maceralarına değil hem kurama hem de pratiğe, hem felsefeye hem de siyasete ihtiyaç duyar çünkü “eleştiri silahı, silah eleştirisini gölgede bırakır” (69). Veya aynı hususu farklı biçimde ifade etmemiz gerekirse, hâlâ bir *chiasmus* biçiminde olsa da “Felsefe proletaryanın ötesine geçmeden kendisini gerçekleştiremez [ve] proletarya felsefeyi gerçekleştirmeden felsefenin ötesine geçemez” (73). Öyleyse bu demektir ki elimizde neredeyse İncil üslubuna sahip bir anlatım, ya da içinde proletaryanın mesihvari misyonunun çektikleri cefa ile bağlantılı olduğu, ufacık haçlar ile dolu bir alan mevcuttur ve ikincisi ne kadar yoğun ve sürekli olursa, ilki de o kadar kesin olur.

Bununla beraber, büyük oranda tumturaklı olan bu mesihvari olay örgüsünün orta yerinde görünen odur ki Marx, stratejisini açık açık itiraf etmektedir. Çünkü bize, herhangi bir sosyal özne ya da sosyal sınıfın devrimsel amaçların peşinden gitmesi için, kendi hususi çıkarlarını *sanki* insanlığın tümünün çıkarıymış gibi yansıtmalarının zorunlu olduğunu söyler. Marx der ki her devrim, “toplumu içinde bulunduğu spesifik durumdan çıkarıp özgürleştirme işini spesifik bir sınıf yapar”, ya da o “bir sınıf tüm toplumun yerine geçer.” Bunun gerçekleşmesine yönelik olarak Marx sözlerine şöyle devam eder:

tüm toplumun eksikliği tersine bir başka sınıfta; evrensel skandal yaratan ve tüm kısıtlamaları birleştiren bir sosyal sınıfta toplanmalı; spesifik bir sosyal saha tüm toplumun bilinen suçu olarak kabul edilmelidir ki bu alanın özgürleştirilmesi, evrensel kendini özgürleştirme olarak görünsün. Bu sayede türünün en iyi örneği olan bir sınıfın özgürlük sınıfı olarak görünmesi için, bir başka sınıfın da tam tersi zalim sınıf olarak ortaya çıkması gerekir. (SW 71)

Alman İdeolojisi’nde Marx ve Engels’in “hegemonya” adını taktıkları prensip budur. Ve sanıyorum ki şunu aklımızdan çıkarmamız önemlidir; Marx bunu hem açıklamaya hem de canlandırmaya ya da uygulamaya koymaya meyilliydi. Dolayısıyla Marx’ın bize iki sınıfın birbirlerine karşı durdukları ikicil, deterministik bir sosyal ve siyasi mücadele algısını her sunuşunda, yazdıklarının gözlemleyici ya da betimleyici ve edimsel unsurlarının arasında, kararsızlığın ortasında kalırız.

Dokumacıların Grevi

Yukarıda da bahsedildiği gibi, *Deutsch-französische Jahrbücher*'in yayımlanması ve neredeyse ansızın gelen başarısızlığı, Marx'ın kariyerindeki bir başka önemli kopuşla, yani Ruge'dan kopuşuyla aynı zamana rastlamıştır. Görevi proje için kaynak toplamak olan ve bu tür kaynakların genellikle liberal düşüncedeki kapitalistlerden geldiğini bilen Ruge'un, Marx'ın çalışmalarının, özellikle de "Hegel'in *Doğrunun Felsefesi*'nin Eleştirisine Doğru" eserinin, giderek komünist bir tona bürünmesinden hoşnut olmaması muhtemel görünüyor. Nihayetinde, Marx ve Ruge'un radikal bir gazete olan *Vorwärts*'ta 1844 yılının yazında patlayan Silezyalı dokumacıların grevlerinin önemi üzerine birbirlerine girmelerinin ardından, iki adam arasındaki tartışma gazete sayfalarında çözüme ulaştı. O dönemde birçok kişi tarafından Almanya'daki ilk önemli proleter isyan olarak tanınan bu grevler, Alman ekonomisinin belirli öğelerinin liberalleştirilmesinden kaynaklanan kargaşaya karşı güçlü bir tepki oluşturmuştur. Her ne olursa olsun, bu isyanlar son derece şiddetli ve hararetliydi.

Ruge, grevlerin nihayetinde kayda değer hiçbir siyasi sonuca ulaşmayacağını savunuyordu, zira bunlar organize bir siyasi akımla bağlantılı değillerdi ve belli siyasi talepleri de yoktu. Ruge'un "'Prusya Kralı ve Toplumsal Reform' Makalesi Üzerine Eleştirel Nihai Notlar" adlı makalesine cevaben Marx dokumacıları savunmuş ve Ruge'un toplumsal olan ve siyasal olan arasındaki farkı dramatik bir biçimde çizme çabasını reddetmiştir. Marx, Ruge'un toplumsal olanla siyasal olanı birbirinden ayırmanın gerekli olduğunu iddia etmesinin yanı sıra, diğer yandan dokumacıların grevlerinin asla İngiltere'deki Çartist akımı kadar başarılı olamayacağını, çünkü "Almanya'da sanayinin henüz İngiltere'deki kadar gelişmemiş" olduğunu iddia ettiğinin altını çizmiştir. Böylelikle, siyasal olanın otonomisine inandığını öne sürmesine rağmen, görünüşe göre Ruge ekonomi ve siyasal arasındaki ilişki konusunda deterministik bir fikre kapılmıştı. Öte yandan Marx, devrim kuramcılarının devrimi aktif olarak gerçekleştirenlerden öğrenecekleri şeylerin bulunduğunu, bunun için de, kendi deyimiyle, "biraz bilimsel kavrayış ve biraz insanlık sevgisi" gerektiğini belirtmiştir (CW 3: 190).

Ufak çaplı bir yazı olduğundan şüphe olmasa da, Marx'ın Ruge'dan düşünce bakımından ayrılması ve *Vorwärts*'ın sayfalarındaki tartışmaları yine de, tekrar etmemiz gerekirse, Engels ile ilk kez tanıştığı ve dolayısıyla ilk kez siyasi ekonomi problemi ile ilk kez tanıştırmak suretiyle o olgun "tarihî materyalizm" teorisinin temellerini atmaya başladığı 1844 ve 1845 arasındaki ayların neredeyse tüm Marx alimlerinin onun kariyerinde nihai, belki de en nihai an olduğu yönünde ilginç bir aydınlatma yaşatır. Eğer Althusser'ın yaptığı gibi öncelikli olarak Marx'ın Feuerbach'tan düşünce bakımından ayrılmasına, Hegelyan felsefeden ayrılıp daha spesifik olarak Marksist bilime doğru hareket etmesine; ya da "kuramsal hümanizmden" ve modern kapitalizmin insanları "öze karşı" "yabancılaştırdı-

ğından” ve somut olan “toplumsal ilişki” bilimine doğru itmesine odaklanırsak tabii.¹² Fakat eğer Marx’ın Ruge ile düşünce bakımından ayrılması yönünden yaklaşırsak işte o zaman farklı, belki daha mahir bir yorum ortaya çıkar.

Cumhuriyetçi bir perspektiften bakarsak, tarihî materyalizm teorisindeki ya da en azından klasik hâlindeki sorunu fark etmek zor değildir. Toplumsal hayat âlemine yani *res publica*’ya alçaltıcı bir anlamda yalnızca bir ideoloji olarak yaklaşır. Siyasi sahanın ve resmî hem de gayriresmî siyasi ve yasal kurumların daha derin, daha engin materyal ve ekonomik bir temelin vasıta niteliğindeki veya yan olgusal dışavurumlarından başka bir şey olmadıklarını öne sürer. Dahası, açaltıcı anlamda siyaset ile ya da ideoloji ile tıkanmış da olsa, materyal ve ekonomik temel yine de Marksist bilimin araçları ile donanmış olanların erişimine açıktır. Ve bu bağlamda insan özgürlüğü ya da eşit olan kişiler arasındaki özgür söylem ve alışveriş denklemden çıkarılır ya da öngörü hesaplaması ile yerleri değiştirilir – ki bu öngörünün yükümlülüğü, kaçınılmaz olarak tek partili bir devlet gibi ayrı bir yönetim organına düşer. Kabaca ifade etmek gerekirse tarihî materyalizm, totaliteryenizmin reçetesidir.

Şimdi, bazen Marx’ın fazlasıyla deterministik bir duruş sergilediği ve siyasi ideolojilerin, sınıf çıkarlarının aşağı yukarı direkt dışavurumları ve genel anlamda toplumsal hayatın bir ekonomik temelin dışavurumu olduğunu öne sürdüğü inkâr edilemez. Yine de başka zamanlarda bu argüman dizisinin tam olarak neyi dışarıda bırakıyormuş gibi görüldüğünü vurgular: siyasiliğin özgüllüğü. Ruge’a, tam olarak başkalarının kendi çalışmasında bulduğu türden bir ekonomik determinizm ile dil uzattığı ve bunun yerine dokumacıların o spontane siyasi eylemini savunduğu “Prusya Kralı ve Toplumsal Reform” Makalesi Üzerine Eleştirel Nihai Notlar’daki durum da kesinlikle budur. Ancak Marx’ın yaklaşımını, kendisini eleştiren cumhuriyetçilerden ayıran şey ise tam olarak siyasi yapılar ile alakasıdır – ki Ruge bu yapıların zaruri olduklarına inanır. Ruge’a göre, dokumacıların grevi başarısızlığa mahkûmdur çünkü resmî bir siyasi eklemlenmeleri ve devlet ile belirgin bir bağları yoktur. Marx’a göre siyasi biçimler ile bir bağ kurma ihtimali bulunsa ve hatta gerekli de olsa, böyle biçimlerden uzakta oluşan ya da devletten ayrılan spontane eylemler yine de mühimdir.

Dolayısıyla Marx açısından siyasetin neden topluma ya da materyal ve ekonomik şartlara indirgenemeyeceğini görebiliyoruz. Bilakis, âdeta siyasetin ve toplumsallığın sınırında meydana gelen bir şeydir bu. Alain Badiou’nun son yıllarda hep bahsettiğine benzer bir biçimde, eğer siyaset devlete bağlantılı olarak var olursa ya da Badiou’nun “durum devleti” dediği şey söz konusu ise, aynı zamanda devletten ve genel olarak kurumlardan uzakta “biçimlenir”.¹³ Marx’ın amacı, toplumsal uzlaşmazlıkların mevcut kurumsal yapıların çerçevesinden taşıdığı o yerleri gözler önüne sermek ve yeni siyasi eklemlenmelerin icat edilmesini gerektirmektir. Bence, yukarıdaki “Giriş” kısmında alıntıladığım bir parça üzerinden hatırlatmak gerekirse Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’ndeki “Fe-

uerbach" bölümünde "Komünizm mevcut *kılınacak bir gidişat* [Zustand / state of affairs], gerçekliğin uyum sağlamak zorunda kalacağı bir ideal değildir" fakat "şu anki gidişatı lağveden *asıl* harekettir" derken kastettikleri şey budur (GI 47). Günümüz şartlarında bir kişi de bu parçayı aynen, Marx ve Engels için siyasetin mevcut gidişatı lağveden ya da devletin veya mevcut siyasi kurumların içinde barındırabildiklerinin sınırlarını ortaya çıkaran herhangi gerçek bir hareket olduğu şeklinde açıklayabilir. Siyaset, tanınmış siyasi yapılar ile tamamen kapsanamayan herhangi gerçek bir harekettir.¹⁴

Devrim ve Başkaldırı

1844 ve 1847 arasında Marx, ilk ikisi Engels ile bağlantılı ya da çoğunlukla bağlantılı olan ve üçüncüsü çoğunlukla kendisine ait olan üç geniş çaplı polemik yazısı üzerinde çalıştı. 1844'te yayımlanan *Kutsal Aile*'de [The Holy Family] Marx ve Engels, Marx'ın Bruno Bauer ile düşünce bakımından ayrılıklarını olduğu kadar kardeşi Edgar ile, Marx ve Engels'in "Eleştirici Eleştirmenler" dedikleri Bauer taraftarlarından oluşan grup ile ayrılığını da pekiştirmeye devam ettiler. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels, dikkatlerinin büyük kısmını Max Stirner üzerine çevirerek Stirner'in *Ego ve Kendisi*'nin [The Ego and His Own] neredeyse bölüm bölüm, satır satır, argüman argüman bir parodisi ve tekzibini sunarlar. Ayrıca Bauer'ın üstüne varma işini daha da ileriye taşır ve Marx'ın okul zamanlarından beri tanıdığı Karl Grün ve birçok açıdan Marx'ı Paris'te militan siyaset ile tanıştırmış olan Moses Hess'in de aralarında bulunduğu sözüm ona "Gerçek Sosyalistlere" karşı yeni bir polemik saldırısı başlatırlar. *Felsefenin Yoksulluğu*'nda [The Poverty of Philosophy] Marx, siyasi ekonomi konusunda yeni keşfettiği uzmanlığını, Avrupalı sosyalistler arasındaki etkisini Marx'ın geri kalan hayatı boyunca bastırmaya çabalayacağı Pierre Joseph Proudhon'u hedef almaya odaklar.

Bu polemiklerin çoğuna, özellikle de *Alman İdeolojisi*'ne aşağıda daha detaylı olarak eğileceğim. Burada ise, bu yazılara yalnızca insani toplumsal ilişkilerin tanımları olarak değil fakat aynı zamanda icraatlar ya da kendi içlerinde siyasi hamleler olarak yaklaşmayı önermek isterim. Bunların edimsel boyutu belagatlerinde, ya da dili yalnızca tanımlamak için değil aynı zamanda ikna etmek için de kullanma şekillerinde gizlidir. Bu durumda Marx'ın polemikleri yalnızca polemik olmaları meziyeti itibari ile dahi kamusal söylev ve münazaraya yani bir nevi *res publica*'ya uygun açık bir alanın var olduğunu farz ederler. Bazı ifadeleri ne kadar deterministik olursa olsun, siyasi tecrübe olayı her zaman için âdeta Marx makinesine entegre edilmiştir.

Aynı şey kesinlikle Marx'ın ve Engels'in en ünlü, en büyük etkiye sahip ortak çalışmasını – yani 1847'deki *Komünist Manifesto* [Communist Manifesto] hakkında da söylenebilir. Hakikaten de, bundan daha bariz biçimde edimsel olan bir çalışmayı düşlemek zor olurdu. *Manifesto*, yeni bir devletin yapısının tasarısı olmak

şöyle dursun toplumsal ilişkilerin bir tanımı değil, fakat bir konuşma oyunudur ya da olmaya çabalar. “Manifesto” kelimesinin etimolojisinden anlaşıldığı gibi bir el ya da yumrukla (*manus*) darbe vurmaya (*festus*) dener. Aynı sebepten, Alman *Vormärz*’ının olaylarında derin bir şekilde yerleşiktir ve bir anlamda evrensel ya da evrenselleştiricidir. Argümanlarının her biri ve taleplerinin her biri, üzerine kurulduğu bağlamı doğrultusunda mantıklıdır fakat yine de herhangi bir sayıda farklı siyasi ve söylemsel durumda nakledilebilir ve yeniden eklemlenebilir.

Nispeten tanıdık olan bu belgeler dışında, Marx’ın nasıl bizzat açık münazaranın *res publica*’sına dâhil olduğunu ve bunu devrimsel bir şekilde yaptığını biraz anlamak için, belki de 1848 ve 1849’da editörlüğünü yaptığı *Neue Rheinische Zeitung*’daki çalışmalarını kısaca incelemek lazımdır. 1848 ilkbaharında Avrupa’da devrimlerin baş göstermesi ile, Belçika’da yaşamakta olan Marx ilk olarak Paris’e, ardından dönemin en önemli gazetelerinden olan, beş binin üzerinde dağıtım yapan *Neue Rheinische Zeitung*’u kurduğu Cologne’a taşındı. Gazetenin başyazı üslubu bir yandan aşağı yukarı az önce Marx’ın siyasi yapılar arasındaki ilişki hususundaki algısına dair belirttiklerim ile, diğer yandan da spontane devrim olayları ile aynıydı. Marx, enerjisini radikal cumhuriyetçileri sola doğru itmek ve zaman zaman da yakın zamanda kurulan Komünist Cemiyet’in [Communist League] diğerlerinden daha hevesli olan üyelerini, devrimsel ilhamdan ya da sonradan “kalıcı devrim” adını alacak bir yönetim biçiminden asla vazgeçmeden dizginlemek arasında bölüyordu. Buna verilebilecek iyi bir örnek, gazetenin Paris sokaklarında 23 Haziran 1848 günü patlak veren sözüm ona “Haziran Günleri” [June Days] başkaldırısına verdiği yanıttır.

Esasen Haziran Günleri isyanı, devrimi zorla burjuva cumhuriyetçi kazanımlardan öteye, proletaryanın talepleri doğrultusuna taşımaktı. Ilıman yorumcular yeni kurulan Millet Meclisi’ne ve dolayısıyla Fransız cumhuriyetine tehdit teşkil ettiği gerekçesiyle başkaldırının şiddetini kınarlarken, *Neue Rheinische Zeitung* bunu eli kulağındaki bir devrimin habercisi olarak göklere çıkardı. Nitekim hem Marx hem de Engels için Haziran Günleri başkaldırısı Paris’te 1848 Şubatında başlamış olan devrim hareketinin asıl vârisiydi. Bir başka deyişle Millet Meclisi’nin kurulu bir düzen çerçevesinde zaptetmeyi amaçladığı çoğulun seçmenlik gücünün vârisiydi.¹⁵ “Haziran Devrimi” [The June Revolution] makalesinde Marx, toplumsallık ve siyaset arasındaki ilişki hususundaki duruşunu net bir şekilde sergiler: “En iyi devlet biçimi”, diye yazmıştır, “içinde toplumsal çelişkilerin gelişigüzel bir biçimde köreltilmediği -yani yalnızca yapay olarak ve dolayısıyla yalnızca görünüşte- bastırılmadığı biçimdir”. Bu konuda şöyle devam eder, “En iyi devlet biçimi, bu çelişkilerin, açık mücadele sırasında çözüldükleri bir aşamaya ulaştıkları biçimdir” (CW7: 149). Diğer bir deyişle ideal siyasi yapı ve belki de mantığa aykırı olarak, içinde toplumsal uzlaşmazlıkların o yapının ta kendisini bozup yeniden kurabildikleri yapıdır.

Devrim yayıldıkça, *Neue Rheinische Zeitung*’un -alt başlığının *Organ der De-*

mocratie olması önemlidir- tutumu şartlara uyum sağlayacak şekilde değişti, fakat temelde tutarlı kaldı. Marx'ın söylediği üzere "Almanya'da anayasal monarşinin mümkün olmadığı ve diğer alternatiflerin ya feodal mutlakçılarca yapılacak bir karşı devrim ya da sosyal cumhuriyetçi devrim olduğunu" kanıtlamak amacı güdüyordu. Kendisini "bölünmez bir Alman cumhuriyetinin" ya da tüm Alman eyalet ve devletlerini kapsayan bir Alman cumhuriyetinin "ütopik talebinden" uzaklaştırırken Marx, her şeye rağmen Frankfurt Meclisi'nin nispeten radikal ve demokratik unsurlarını "mücadelenin ve devrim hareketinin çıkış noktası ile amacını birbirlerine karıştırmamaya" sevk etti (SW 271).

1848 devrimlerinin yaklaşan mağlubiyeti ile, Marx yine Almanya'dan kaçmak ve Londra'ya yerleşmek zorunda kalmıştı. Orada, kısmen 1848 yılındaki olaylara yanıt olarak siyasi eylem ve siyaset ile toplum arasındaki ilişki konusunda nispeten farklı bir anlayış geliştirmeye başladı. Özellikle, işçi hareketinin özerkliğinde – hegemonik eklemlenmelere ya da çıkar ve amaç kombinasyonlarından oluşan siyasi tutumlara önceden verilen ağırlığın tamamen saf dışı bırakılmasından ziyade hatırı sayılır derecede azaltılması suretiyle gittikçe daha fazla ısrar ediyor ve bunun yerine işçi sınıfının belirli çıkarlarını vurguluyordu.

Dolayısıyla ve yalnızca bir örnek vermek gerekirse, 1850 yılı Mart ayında yazılan mühim bir "Komünist Cemiyete Hitap"ta Marx, "devrim işçileri partisi ile küçük burjuva arasındaki ilişkiyi" şöyle tanımlıyordu: "devirmeyi amaçladığı hizibe karşı onların yanında, onun vasıtasıyla kendi çıkarları doğrultusundaki durumlarını pekiştirmeyi amaçladıkları her şeyde onların karşısındadır" (279). Burjuva güçlerinin işçilerin seçmenlik gücüne kendi adlarına el koymak suretiyle 1848 Mart ayındaki isyanın ardından gücü ele geçirmelerini hatırlayarak Marx, bir dahaki sefere durumun farklı olacağını savunur: "Burjuva demokratlarını alkışlayan bir kitle görevi görerek alçalmaktansa," diye yazmıştır, "işçiler ve hepsinden de öte Cemiyet, resmî demokratlar ile birlikte işçi partilerinden oluşan resmî bağımsız, gizli ve kamusal bir organizasyon kurmalıdır" (281).

O zamanki strateji, kamu sahasının ya da *res publica*'nın aynı anda hem içinde hem dışında olmak – âdeta gizli komplonun ve açık mübadelenin arasındaki sınırda çalışmaktı. Marx'ın bu hitabından kısa süre sonra, hâlen hükmi liderliğini yaptığı Komünist Cemiyet'in Cologne kanadı, Almanya'da *en bloc* [komple] tutuklanmıştı. Sonraki yıl boyunca Marx, entelektüel enerjisinin hatırı sayılır miktarını onların mücadelesi için çalışmakla harcadı. 1852 yılında nihayet mahkemeye çıktıklarında, Marx onların adına bir yazı yazdı. "Burada olanlar," diye başlıyordu yorumları, "tek bir toplum çerçevesindeki iki grup arasında gerçekleşen siyasi bir çatışma değil, fakat iki toplum arasında gerçekleşen, siyasi bir yapıya bürünen toplumsal bir çatışmadır" (274). Öyleyse bir anlamda Marx, siyasi yapıların toplumsal temellerine dair daha geleneksel bir algıyı savunmuştu. Aynı zamanda ve bir başka anlamda, bu sözleri bir mahkeme salonunda yazmıştı - ki bu da gönderme yaptığı "siyasi

yapıların”, eğer vardıysa, bir örneğidir. Dolayısıyla bu ikili arasındaki -toplumsal çatışma ve siyasi yapı- ilişki, her anlamda muğlak ve belirsiz kaldı. Ve işte bu da tam olarak Marx’ın ya da Marx makinesinin bizden tamamen saf dışı bırakmamızı değil aktive etmemizi, eyleme geçirmemizi istediği türden bir muğlaklıktır.

Siyasetin Ardından

Genellikle Avrupa’nın dört bir yanındaki 1848 devrimlerinin başarısızlığının ardından, Marx’ın siyasi stratejiye çok daha farklı bir yaklaşım oluşturmaya başladığı anlaşılır – belirli siyasi gündemler ve hedefler peşindeki çeşitli menfaatlerin hegemonik ifadelerin değil, işçi sınıfının otonomisine ve liderliklerin savaşıncılığına ve disiplinine dayanan bir anlayış. Örneğin, ancak 1848 olaylarının ardından Marx, Joseph Weydemeyer’den (Marx’tan Weydemeyer’a, 5 Mart 1852) alarak benimsediği ve devrimci örgütlerde ve yirminci yüzyılı şekillendiren Marksist yönetim şekillerinde hayati bir rol oynayan “proletaryanın diktatörlüğü” ifadesini kullanmaya başlamıştır. Benzer sebeplerden ötürü, ve nispeten daha yaygın olarak bilindiği üzere, 1848’de başlayan devrimci döngünün ardından, Marx İngiliz Müzesi’ndeki nihayetinde *Kapital* ile -görünüşte gelecekteki tüm devrimci politikaları sağlam bilimsel, materyalist ve tarihî temeller üzerine kuracak olan bir proje ile- sonuçlanacak olan uzun bir araştırma dönemine girdiği Londra’ya kalıcı olarak yerleşmiştir.

Bunun yanı sıra, bir yandan sonraki Marx’ı kesinlikle işçi sınıfının otonomisi ve bilimsel sosyalizm üzerinde ısrar ederken bulabileceğimiz halde, öte yandan bunun sonucu olarak genç ve olgun Marx âdeta demirden bir perde ile ayrılmıştır veya 1840’larda radikal gazetecilik yapmış ve felsefi polemikler yazmış adam ile, bundan yirmi yıl kadar sonra *Kapital*’in ilk cildini yayımlayan adam arasında hiçbir bağ yoktur. Marx’ın siyasi yazılarının daha detaylı bir değerlendirilmesini kendisinin kariyerinin erken dönemleri ile sınırlandırdığından dolayı, bu konuyu uzun uzadıya tartışmaya girişmek için burası doğru bir yer değil. Ancak, Marx’ın hayatı ve çalışmasının genel hatları üzerine bir açıklama yazmak istediğimizde görüyoruz ki genç Marx, sık sık olgun Marx’a atfedilen siyasi ve kuramsal pozisyonların, özellikle de bayağı materyalizme veya siyasi ve kültürel aygıtların basitçe ekonomik şartların araçlarına ve yan olgularına indirgenmelerine ilişkin olanların birçoğunu çoktan reddetmişti. 1848’deki başarısızlıklar üzerine kurulduğu kadar, o olgun çalışma da örneğin tarihin düpedüz teolojik ya da ilerici hükümlerinin başarısızlığı üzerine, ya da toplumsallığın ağır derecede deterministik hükümleri üzerine kuruludur.

Bir anlamda bu iki dönemi birbirine bağlayan ya da aynı anda hem ayrı hem de birlikte tutan çalışma, Marx’ın gözünde Aralık 1851’de gerçekleşen ve Fransız Yasama Meclisi’ni devirip yerine diktatör Napolyon Bonaparte’ın yeğeni, Marx’ın sözleriyle “grotesk biçimde alelade” bir adam olan Louis Bonaparte’ı getiren gü-

lünç *coup d'etat*'ya [darbe] yanıt olarak yazılmış bir ağıt olan *Louis Bonaparte*'ın *On Sekiz Brumaire*'i'dir [The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte]. Söz konusu yazı şu meşhur satırlar ile başlar: "Hegel bir ara demiştir ki dünyanın tüm büyük tarihî gerçekleri ve simaları sözüm ona iki kez gelir. Sözlerine şunu eklemeyi unutmıştır: bunlar ilk seferinde trajedi, ikinci seferinde komedi olarak gelirler" (CW 11: 103). Devamında Louis Bonaparte'ın yükselişine sınıf analizinden kaynaklı bir açıklama getirir – ki Marx'ın tüm çalışmaları içinde bir siyasi olayın ilk tam teşekküllü sınıf analizi budur. Şu da önemlidir ki, Marx siyaseti sınıfa dayandırmamak istese de, sınıfların oluşumu yönündeki algısı indirgeyici ya da yekpare olmaktan uzaktır. Halihazırda, "sınıf" kelimesinin siyaset bağlamında her ağıza alınışının aslında birçok farklı sınıf çıkarlarının ve birçok farklı sınıf mücadelesinin bir derlemi olduğunu anlamaktadır.

Fakat kitapçığın giriş cümlesinin de savunduğu üzere daha önemlisi, Marx'ın 1848 devrimlerinden hemen sonra geliştirmeye başladığı şeyin daha karmaşık bir dünyevilik, ya da tarihin nasıl ilerlediği ve çalıştığı meselesine dair daha karmaşık bir yaklaşım olmasıdır. Kesin bir doğrusal ilerleyişten ya da şiddet ve ihtilaf üzerinden gelişen diyalektik bir ilerleyişten ziyade, Marx'ın sözleriyle olayların "iki kez" gerçekleşme ihtimali vardır. Dolayısıyla tarihte bir tür ikileme mevcuttur ve bu ikileme, tuhaf bir biçimde trajedi ve komedi gibi edebî türler ile alakalıdır. Tarihin ya da tarihî anlatımların bölünmesi ile genel olarak anlatımlar ortaya koydukları bilinen edebî türler arasındaki ilişkinin ne olabileceği, büyüleyici bir konu olmakla birlikte aynı zamanda bir başka çalışmaya saklamak mecburiyetinde olduğumuz bir konudur.

Louis Bonaparte'ın *On Sekiz Brumaire*'i'sinin başlangıcında yer alan dünyevilik ya da tarihin yeniden doğuşu mevzuu, belki de yazının bir sonraki en ünlü satırları olan aşağıdaki ifadeler ile devam eder. On sekizinci yüzyılın geçmişten ve özellikle klasik antik dönemden ilham alma biçimini tanımladıktan sonra Marx şöyle yazar:

On dokuzuncu yüzyıldaki toplumsal devrim, şiirini geçmişten değil yalnızca gelecekte alabilir. Geçmişe dair tüm hurafelerden arınmadan, kendi içinde başlayamaz. Eski devrimler, kendi içeriklerini bastırmak için eski dünya tarihinin belleğine ihtiyaç duyarlar. On dokuzuncu yüzyıl devrimi, kendi içeriğine ulaşabilmek için geçmişe sünger çekmelidir. Orada söz içeriğin ötesine geçmişken – burada içerik sözün ötesine geçer. (105)

Dikkat edilmelidir ki bu parça sıradışı derecede aşırı belirtilmiş ve de veciz ve kesiftir. Şiiri gelecekte almak ve geçmişe sünger çekmekten kastın ne olduğu hiçbir açıdan net değildir, ayrıca sanmıyorum ki bu sözlerin ardında net bir niyet bulunsun. Fakat hiç değilse bile bu, doğrusal zamanın bir başka çalkalanması ya da tarihin, olayların ilerleyici bir sıralaması biçiminde anlatılabileceği varsayımı-

dır. Geleceğin bazı yönleri, daha ziyade geleceğin şiiri bir şekilde günümüzde var olabilir, tıpkı geçmişe sünger çekildiğinde geçmişin bazı yönlerinin hiçliğe karışması gibi. Bu durumda eğer *Louis Bonaparte*'ın *On Sekiz Brumaire*'i'si, Marx'ın siyasetin sınıf tabanlı analizine ilk ihtimamlı girişini temsil ediyorsa, aynı zamanda tarihin teolojik bağlamdaki kavranışlarının da bir reddedilişini simgeler. San-ki Marx bir eliyle Marksist tutuculuğu ilerletirken diğeriyle geri çekermiş gibidir.

Belki de benzeri bir dizi hamle ya da tutuculuğun benzeri bir şekilde arz edilmesi ya da denklemden çıkarılması durumu, Marx'ın olgun yazıları boyunca meydana gelmeye devam etmektedir. Dolayısıyla, örneğin 1859'daki *Siyasi Ekonominin Eleştirisi*'nin "Önsöz"ü oldukça deterministik bir toplumsal ilişki algısı ortaya koyup ilk kez, ekonomik bir "temelin" üzerine kurulu kültürel ve siyasi "üst yapılar" şeklindeki mimarlık metaforunu kullanırken (SW 390), *Grundrisse*'nin başlangıcında bulduğumuz sosyolojik metodolojiye dair notların ya da Marx'ın 1857 ve 1858 arasında siyasi ekonomiye dair tuttuğu not defterleri hatırı sayılır derecede daha fazla incelikli olmaları, toplum incelemesinin daima, o zaman için empirik inceleme aracılığı ile bu algıyı "birçok hüküm ve ilişkiden meydana gelen zengin bir külliyet" haline gelene kadar rafine edilmesi ve yeniden işlenmesine dair "kaotik bir algı [Vorstellung]" ile başladığını ortaya koyar (G 100). Her halükârda, sonraki tüm çalışmaları boyunca bilinen bir meselenin her bir indirgeyici ya da "amiyane Marksist" formülünde aynı şeylerin en az bir, çoğu zaman bundan çok daha fazla sayıdaki karmaşık formülüne dikkat çekebiliriz.

Bu durumda yinelememiz gerekirse, Marx'ın yazılarına ya da geçmişe dönük bağlamda "Karl Marx" diye adlandırdığımız yazılar derlemine baktığımızda ilgili tefsir metaforundaki gibi tutarlı bir çalışma bütünü bulmuyor ve yapısalcıların öne sürmek istedikleri gibi tekil, nihai bir epistemolojik kopuş bulmuyoruz. Bilakis, kimisi eski araştırmalarda (genellikle açık siyasi sebeplerden ötürü) vurgulanmış, birçok diğeri de vurgulanmamış olan çok sayıda kopuş buluyoruz. Madem ki Marx'ı, post-Marksist bir konjonktürde yeniden şekillendirmek istiyoruz, onun kariyerini oluşturan kopuşların çoğulluğu üzerine eğilmek o kadar da kötü bir şey olmaz. Çünkü bunu yapmak suretiyle, kendisini ne kadar sıklıkla mevki sahibi şahıslar ile tartışırken ve çağdaş sosyalizm ve Marksizmin eleştirmenlerince ortaya koyulan ve yapılan argümanlara oldukça benzer argümanlar üretirken bulduğunu görebiliriz. Dolayısıyla, Marx'ın çağdaş eleştirmenleri Marx'ın başlangıçtaki çalışmalarını okumazken, belli bir anlamda başlangıçtaki Marx onları okur.

Pek tabii, başlangıçta bahsedildiği üzere tüm bunlar başka biçimde, farklı açılardan ikna edici yöntemlerle anlatılabilirdi. Buradaki amaç, son kez söylüyorum ki, Marx'ın hakiki niyetini ya da yazısında şu ana dek gizli olan gerçeği gözler önüne sermek olmamıştır. Bilakis, Marx makinesinin bir bakıma kendi kariyerinin başlangıcını teşkil eden çoğul kopuşlardan istifade eden ve onun tüm yazılarını, hatta genel anlamda tüm yazıları oluşturduğu da gösterilebilecek ayrı bir sürümünü inşa etme

denemesinde bulundum. Sonraki bölümde, burada Marx'ın kariyerindeki özel ya da aşağı yukarı gelişigüzel biçimde çizilmiş bir döneme değil – çoğunlukla Marx'ın kariyerindeki o nihai anı ya da “epistemolojik kopuş” anını temsil ettiği söylenen, fakat aynı zamanda en azından tamamı itibariyle nadir okunduğunu düşündüğüm spesifik bir belgeye, hatta spesifik bir el yazmasına odaklı olarak yaptığım iddiaların bazılarından daha genişçe bahsetmek isterim. Tabii ki *Alman İdeolojisi*'nden, daha doğrusu artık *Alman İdeolojisi* adını verdiğimiz garip bir biçimde kuvvetli bir el yazması sayfaları israfından bahsediyorum. Bu da, göreceğimiz üzere bir tür makinedir – yazı yazmaya, kopyalama yapmaya, savaşmaya yarayan, tüm Marksizm tarihinin sayısız tezahürüne rağmen hâlâ çalıştırılmamış bir makine.

¹ Althusser, *For Marx* [Marx İçin], 32-38.

² *Grundrisse* ve Marx'ın tüm kariyeri üzerindeki etkisini ele alan birçok kitap ve makaleden birkaçı: Marx'ın metodolojisini ne kadarıyla Hegel'in *Logic*'inden [Mantık] aldığını netleştiren, Hiroshi Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic* [Marx'ın Grundrisse'i ve Hegel'in Mantık'ı] (Londra: Routledge, 1988); defterlerinde Marx'ın edebî üslubunun daha yaratıcı bir keşfini sunan, Thomas M. Kemple, *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market and the Grundrisse* [Marx'ın Yazılarını Okuma: Melodrama, Piyasa ve Grundrisse] (Stanford: Stanford University Press, 1995); ve, aynı ciltte diğer denemelerle birlikte ve verilen, Marcello Musto (editör), *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later* [Karl Marx'ın Grundrisse'i: 150 Yılın Ardından Siyasi Ekonominin Eleştirisinin Temelleri], (Milton Park: Routledge, 2008) kitabında yer alan ve Marx'ın siyasi ekonomisinin eleştirisini gençliğindeki felsefi kaygılarına istinaden ele alan önceki denemelerin devamı niteliğinde olan, Terrell Carver, “Marx's Conception of Alienation in the Grundrisse” [Marx'ın Grundrisse'deki Yabancılaşma Anlayışı].

³ Louis Althusser, *Essays of Self-Criticism* [Özeleştirici Denemeleri], Grahame Lock (çevirmen), (Londra: NLB, 1976).

⁴ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus* [Bin Plato], 8.

⁵ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus* [Bin Plato], 142.

⁶ Bauer'ın eserinin en kapsamlı çalışması: Douglas Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer* [Bruno Bauer'in Felsefesi ve Politikası] (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Ayrıca şurada yayımlanmış makalelere de bakınız: Douglas Moggach (editör), *The New Hegelians* [Yeni Hegelyanlar] (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) ve Douglas Moggach ve Paul L. Browne (edöörler), *The Social Question and the Democratic Revolution: Aspects of 1848* [Toplumsal Soru ve Demokratik Devrim: 1848'in Farklı Yönleri] (Ottawa: University of Ottawa Press, 2000).

⁷ Douglas Moggach (editör), *The New Hegelians* [Yeni Hegelyanlar].

⁸ Lawrence Stepelevich (editör), *The Young Hegelians* [Yeni Hegelyanlar] (Cambridge: Cambridge University Press), 156'da yer alan Ludwig Feuerbach, “Provisional Theses for the Reformation of Philosophy,” [Reform Felsefesine Dair Koşullu Tezler] Daniel Dahlstrom (çevirmen).

⁹ Konunun daha detaylı, gerçekten klasik değerlendirmesi ve bu kitabın üçüncü bölümünde daha detaylı olarak ele alacağım bir eser için bakınız: Herbert Marcuse, “The Concept of Essence,” [Öz Kavramı] *Negotiations: Essays in Critical Theory* [Müzakereler: Eleştirel Kuramda Denemeler], Jeremy Shapiro (çevirmen), (Boston: Beacon Press, 1968).

¹⁰ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* [Hegemonya ve Sosyalist Strateji] (Londra: Verso, 1968).

¹¹ Lawrence Stepelevich (editör), *The Young Hegelians* [Yeni Hegelyanlar] (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 190'da yer alan Bruno Bauer, “The Jewish Problem” [Yahudi Meselesi], Helen Lederer (çevirmen).

¹² Althusser, *For Marx* [Marx İçin], 32.

¹³ Alain Badiou, *Metapolitics*, 149.

¹⁴ Bu iddia ile, ve Marx'ın fikir bakımından Feuerbach'tan ziyade Bauer ve Ruge'dan ayrılışını vurgulamaktaki genel çabam ile, bazı okuyucuların sezeceği üzere, Marx'ın her ikisi de gerçek siyasetin bilinen siyasi formlara dâhil edilemeyeceği anlayışı -siyasetin Rancière'in “hiçbir parçası olmayan parça” olarak tabir ettiği şeyi içerdiğine dair anlayış- üzerine benzer iddialarda bulunan Alain Badiou ve Jacques Rancière üzerine yazdığı eski yazılarını konuya dâhil etmeye çalışıyorum. “Sonuç” bölümümde bu konuda biraz daha detaya girdim.

¹⁵ Kurucu ve kurulu güç üzerine daha kapsamlı bir tartışma için bakınız: Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* [Ayaklanmalar: Kurucu Güç ve Modern Devlet], Maurizia Boscagli (çevirmen), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

Gregor A. James

FRIEDRICH ENGELS VE KARL MARX - DİN OLARAK TARİH*

Türkçesi: Emel Aras

Bu bizim çağırışımız, bu kutsal kâsenin şövalyeleri olacağımız, onun adına belle-rimizin etrafına kılıçları kuşanacak ve sonunda, sevinçle hayatlarımızı riske ata-cağımız, özgürlüğün bin yıllar süren egemenliğinin ardından gelen kutsal savaş.

Ve öylesine bir düşüncenin gücü ki onun kendi ihtişamını göstermeyi bıra-kamayacağını fark eden ya da tüm gerçekleşen olasılıkları beyan eden... Ona bir kez dikkatle bakan, ona küçük odasının gece sessizliğinde tüm ışıltısıyla bir kez gözüken, onu asla terk etmez, o nereye gitse takip etmelidir, ölüme bile... Ve Düşüncenin tüm kazanan olasılıklarında bu inanç, sonsuz gerçekliğin zaferinde, tüm dünya ona karşı çıkacak olsa bile asla tereddüt etmeyen ya da teslim olma-yan bu keskin güven, işte bu gerçek dindir... hakiki pozitif felsefenin kökeni, dünya tarihinin felsefesi.

Friedrich Engels¹

Devrimin karmaşasını takip eden sıkıntılar zamanında doğan genç insanlara, Napoleon ve karşı kuvveti, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı hem zorluk hem de vaatler dönemi-ydi. Onlar, zorluklara bir karşılık verme ve vaadi destekleyebile-cek mantıklı bir gerekçe sağlama sorumluluğuyla tarih tarafından suçlananlardı.

Dönemin en önemli genç düşünürlerinin çoğu Hegelci ya da önceki Hegel-cilerdi ve esasen insanlığın, nihayetinde insanın kurtuluşunu sağlayacak olan bir sistemle sonuçlanacak olan zaruri ve kaçınılmaz bir silsileden geçiyor olduğu inancından ilham alıyorlardı. Bu inançlar, bilimden ziyade inanıştı ve kilise dokt-rininin dinî öğreti özelliklerini varsayan inanç sistemlerinde neticelenmesi bekle-nirdi. Bu inanç sistemleri, Hegelci özlerinin özelliklerini sonsuza dek sürdürerek nasıl yayıldı, bugünkü mesele budur.

Her ne kadar gençler bu sistemleri birlikte ele aldılarsa da, inanç hususunda-ki kökenleri daima meydanda kaldı. Gençler, kendileri, tutkulu fikirle ve gerçek bir iman sahibinin yorulmak bilmez enerjisiyle doluydular. Herhangi biri tüm bunların kanıtlarını, Friedrich Engels'in bilinçli yaşamının ilk yıllarında görür.

Barmen'de, varlıklı bir tüccar ailede 28 Kasım 1820'de doğdu, dindarlık tas-layan, yoğun Protestan bir çevreye göre daha rahat bir yerde yetiştirildi. On yedi

* Gregor A. James tarafından yazılan bu makalenin İngilizce aslı "Friedrich Engels and Karl Marx-History as Religion" adıyla *Totalitarianism and Political Religion: An Intellectual History* (2012) kaynağından alınmıştır. Makale, Stanford University Press'ten alınan izinle Türkçeye çevrilmiştir. Tüm hakları saklıdır.

yaşında, okul müdürü, yine de onun “din duygusunu, yüreğinin temizliğini, nazik davranışlarını ve diğer alımlı davranışlarını takdir edebiliyordu”.

Genç Engels yirmi iki yaşına geldiğinde, yine de, babası ciddi kuşku- lar duymaya başladı. Genç Engels’in “aşırılıklara eğiliminde” bir “karakter eksikliği”nden şüphelendi ve “babalarının inançlarına”² karşılık “yeni boş sistemler”den etkilenmiş gözükiyordu. Bu, babasının söz ettiği “yeni boş sis- temler”, “Genç Hegelciler” olarak kendilerini tanımlayanlar tarafından düşünö- len dinî heterodoks kavramlardan oluşuyordu.

Mart 1839’dan basılan “Wuppertal’den Mektuplar”ında, on dokuz yaşın- dayken, Engels, yaşamın her açısında “çöken” yerel dindarların “mistisizmi”ni lekelemek üzere birçok kanıt sundu. Yerli kırsal nüfus, kentsel fabrikalara geçiş- leriyle travmatize oldular. Fabrikanın stresi ve düşük sınıflarının mistisizminin birleşimi evrensel bir umutsuzluk ve insanlık ile erdem yaşamlarının her yanını mahveden kaba bir dindarlık bağımlılığıyla sonuçlandı.³

Engels’in ortaya çıkan *Wuppertal’den Mektuplar* adlı eseri Ludwig Börne ve onun önderliğinde baskın sisteme karşı itirazlarını dile getirenlerin düşüncele- rini yansıttı. David Friedrich Strauss’un fikirleri hemen ardından geldi. Börne ve Strauss, o zamanın eğitilmiş Alman gençleri üzerinde etkili olmak için yola koyuldular. Her ikisi de yaygın dinî inanışlar gibi mevcut sosyoekonomik dü- zenlemeleri de eleştirdiler.

Börne, bir edebî eleştiri ekolünden ve sanat eleştirisinin politik evanjelizm için bir araç olması gerektiğine ikna edilmiş şairlerden ilham aldı. Sanatları vası- tasıyla, Almanya’yı yeni bir döneme ve yeni bir sosyal ve dinî düzen için harekete geçirmeye çabaladılar. Onun rolü için, Strauss 1835’te *İsa’nın Yaşamı*’nı yayımladı ve İncillerin tarihî gerçeklikleri ve edebî güvenilirlikleri etrafında bir tartışma fırtınası yarattı. 1839’da, Engels yalnızca bu kitabı okumakla kalmadı, aynı za- manda kendisini “coşkulu bir Straussçu”⁴ olarak sundu.

Genç Hegelciler için dinin otoriteye, geleneğe ve politik edilgenliğe yönelik vurgusunun, Viyana Kongresi’nden doğan restorasyon yanlısı Almanya tarafın- dan yönetilen yerleşik yarı feodal kurumlar için önemli bir destek olduğu düşü- nölüyordu. Strauss’un Hristiyanlığın kökenlerine dair önemli araştırması hemen hâkim rejimin savunma tarafı olarak göröldü – reforma yol açmak üzere.

Şurası kesin, Engels *Wuppertal’den Mektuplar*’ı yazdığında, halen Börne ve Strauss’un eserlerinin etkisi altındaydı. Mevcut tartışmanın amaçları için Börne ve Strauss’a olan minnettarlığından bahsetmesi önemlidir, aynı zamanda Hegel’e karşı entelektüel yükümlölüklerini belirtti – kesin surette, daha kalıcı sonucun kanıtlanması beklenen bir gerçek.

Yirmilerinin başlarında -sistemin karışıkları hakkında az şey biliyor olduğu- nun öğrenilmesine rağmen- Engels, Hegelcilere tanıdık olan kavramlar hakkında tüm kalbiyle rahatça konuştu. Aklın tüm evrene bir şekilde yayıldığını iddia etti-

ği tezini anlaşılır kılarak “modern felsefe”den söz etti. “Akılsal olanın ne olduğu, elbette, gerekliyse ve gereklilik ne olmalıysa ya da en azından olan, gerçek”i tartışmaya devam etti⁵ – bunların hepsi Hegelciliğin en temel çeşidiydi.

Esasen bu kavramların tam olarak ne anlama geldiği açık değildir, fakat Engels’e göre, kendi eğitimlerinde önemli ipuçları taşıyor gibi gözüküyordu. Biri şeylerin evrensel akılsallığı konusunda onu ikna etti – bireyin “öznel” aklının farkındalığından kaçınabilen bir akılsallık. Bu, o halde, bireylerin kendi evrensel ve kişisel olmayan akılsallıklarına “bağlılık”larını kabul etmesi gerektiğini ima eder⁶ – onun faydasına ve ahlakına güvenmek. Genç Engels şahsi ilgilerin, her ne kadar empatik olsa da, “tarihte bağımsız olarak asla faaliyette bulunamayacağı, yol gösteren amaçlar, ama daima, bilinçli ya da bilinçsiz tarihsel ilerleme silsilesini kontrol eden bir prensip sunduğu”⁷ konusunda ikna olmuştur. Bir kimsenin Lorda duyduğu güvenin seküler bir yorumuydu.

Genç Engels, tarihin tamamıyla bir parça olduğunu -içgüdüsel olarak akılsal ya da ahlaki- iddia etmeye hazırlanıyordu. Fazlasıyla akılsal olan – son analizde bireyin önemsizleştiği “Dünya Tini”yle yönetiliyordu. “Almanya’nın yaşam kanı” olarak “dünya tarihi”nden ve onların “hiçbir çağrı yok” hükmü nedeniyle Almanya’dan bu “ruha” “hizmet ettiği”nden söz etmeye devam ediyordu.

Bu işte Almanya, “komşu milletler üzerindeki gelişimini izlemek üzere Avrupa tarihinin ölçeğini belirleyicilik” görevini üstlendi. Engels, tüm bunların hepsinden Usta’sının⁸ ölümünden sonra dile getirdiği “yeni Hegelcilik” bağlamında söz etti. Modern okur için tüm bunların etrafına mutlak bir dindarlık havası yapılmıştır.

Yirmi yaşına geldiğinde Engels, birçok çağdaş etki sonucu ortaya çıkan, kendisinin daha sonraki entelektüel gelişimini hazırlayan bir dizi kanaati bir araya getirdi. Sonraki beş yılda inançları olgunlaştı ve tarihte bilineceği şekilde hususiyet kazandı. Bunun, bize, “idealizm” ve “küçük burjuvanın demokratik düşüncesi”nden “materyalizm”e ve “komünizm”e uzanan bir pasaj olduğundan bahsedildi.⁹ Esasen, bu geçiş daha farklı bir karaktere sahipti.

Friedrich Engels (1820-1895)

1839’dan 1844’e kadar, on dokuz ve yirmi dört yaşları arasında, Friedrich Engels, kendi politik yaşamına yön verecek olan inanç sisteminin bileşenlerini ortaya koydu. 1841-1842 yıllarında, Hegel’i savunmak adına, *Schelling and Revelation*’ı yazdığında, tarihin “kendini bilen bir tin” tarafından canlandırılan “bilinçli bir biçimde oluşan bir süreç” olduğundan söz etmeye hazırlanıyordu. Dahası, her şeye kadir bir Ruh tarafından yönlendirilen “bilinçli bir şekilde oluşan bir sürecin” yalnızca “ilahi”¹⁰ olabileceğini belirterek devam etti. Bu şu anlama geliyordu, dindar Engels, “yeni felsefe”den onu, kendi zamanının yozlaşmış Almanyası’nda baskın olan dinin gölgesinden kurtarmak için “hakiki din” olarak bahsedebilirdi.

Entelektüel gelişiminde bu aşamada, Engels, politik bir devlette kendisini

“somut hakikat” olarak gerçekleştiren “Mutlak Tin”e dair konuşmakta müsterih-ti.¹¹ Böylesi bir usulle konuşmaya hazır oluşu muhtemelen, o zaman, özellikle Hegel’in *Tarih Felsefesi* üzerine çalışmaya niyet etmiş olmasının bir sonucuydu. “Muazzam” olarak nitelendirdiği bir çalışmaydı – sanki “kendi kalbiyle yazılmış” gibi hissettiği bir metin. Her akşam bu kitabı, “müthiş düşüncelerin onu korkunç bir biçimde etkilemesine müsaade ederek”, “görev bilinciyle” okuduğunu dile getiriyordu. Bu eser, Engels’in “Hegel’in insanlık ve ilahiliğin özde benzer olduğu ilkesini” keşfettiği eserdi.¹² Engels, kendisinin yöneldiği “yeni Hegelcilik”in bir dinin temel özelliklerinden bazılarına sahip olduğunu –“eski Hegelcilik”te olduğu gibi- fark etmeye başladı –hiçbiri, katiyen onu rahatsız etmedi.

Onun türetilmiş dünya kavrayışının bir parçası olarak, Engels, “nesnel gerçeklik”i “akısal” olarak – ve mekanik olarak tarihi, “özgürlük kavramı” gereğince gerçekleştirmeyi tasarlıyordu. Engels’e göre, tarih, “dinlenilmeyi” gerektirir.¹³ Sonuç olarak, tarihin “yaşamı, mutluluğu bireyin özgürlüğünü ortadan kaldırma hakkı vardır, [Tarih] tüm insanlığın ortak bir eylemi olduğu için, türlerin yaşamıdır ve bu yüzden bağımsızdır; hiç kimse ona karşı çıkamaz, çünkü o kesin doğrudur. Kimse tarih hakkında şikâyetle bulunamaz, o bir kişiye ne verirse, o insanlığın gelişimi içerisinde yaşar ve paylaşımda bulunur, bu herhangi bir eğlenceden daha fazlasıdır.” Madde ve etki hususunda, tarih, akısal özgürlüğün nihai söz sahibi, “bireyi, toplum için feda etme”¹⁴ hakkına sahiptir. “Tarih”, Engels’e göre, son derece tekil, sonsuz öncelikli ahlaki bir otorite olarak tanımlanmıştır.

Ancak olgunlaştığı zamanlarda Engels, kendisini, bir kimsenin dünya tarihinden, sabit bir amaç için kullanılan, insan oyuncuların kendilerini belirlenmiş rollerini sergilerken buldukları senaryolaştırılmış bir tiyatro olarak bahsedebileceğine ikna edebildi. Genç Engels’in çok erken bir zamanda, tarihin insan amacı ile canlandırılan ve kolektif insan menfaati ile yönlendirilen bir ahlak oyunu, kozmik bir insan draması olduğuna ikna edilmiş gözükür.¹⁵ Tüm bunlarla birlikte, “Hegelci doktrin”den aldığı açık bir anlaşmayla, insanların “ahlaki mükemmeliyet”inin, “dünyanın ruhunda karışıp kayboluşu”nu öngörür.¹⁶ Yalnızca dünya ahlaki amaçla yönetilmez, aynı zamanda insanoğlu da kendilerini bu amaca tabi kılarak yalnızca ahlaki tamamlanmışlığı elde edebildiler. Engels, Hegelciliğin tarihi anlama noktasında anahtar niteliğinde olduğunu görmekle kalmadı, aynı zamanda insanın kurtuluşu için bir program olduğunu da gördü. Hegelcilik ona, “insanoğlunun ilahi bir öze” sahip olduğunu ve “ertelemeksizin”, kendisini “spiritüel mükemmeliyet noktasında Tanrı ile eşdeğer” hale getirmesi gerektiğini öğretti. Bir yeni Hegelci olarak, Engels, daima, tıpkı “tüm yaratılanlar”ın ilahiliğine olduğu gibi, “insanlığın ilahiliğine” ikna olmuş gözükür.¹⁷

Genç Engels’e göre tarih, kendi bütünselliğinde, açıkça dinî özellikleri paylaşmıştır. Bunların hepsini, yeni bir öğreti tesis etmeye çalışan yeni Hegelcilerden

öğrenmiştir. Engels, insanlığın, aklın tüm hakikatinin “esas özü”nü inşa ettiğine kanıt aradığına -geleneksel dinin sağlayamadığı- ikna olmuştur. Feuerbach’la birlikte o, kendi kitlesine geleneksel kilisenin uydurulmuş dininin insanlığı en kıymetli niteliklerinden -akıl ve ahlakın da aralarında olduğu- uzaklaştırdığını hatırlattı. Geleneksel din, dünyanın ardındaki akli görme noktasında başarısız oldu ve bu süreçte, insanoğlunu alçalttı ve eksiltti. İnsanoğlu, kaybolmuş bütünlüğünü geri kazanmak uğruna onların yerleşik inançlarından hiçbir şey bekleyemezdi.

İnsani ihtiyaçları karşılamak üzere devrin çökmüş dinlerini yeniden parlatma girişiminde bulunmak yerine Engels, “Evrensel Tarihin İncili” -öyle bir “İncil” ki “herkesin, ruhu ve gözlerindeki ışık onunla olduğu sürece, Tanrı’nın yazan parmağını görebileceği Tanrı’nın ebedi kitabı”- olarak tanımladığı şeye müracaat etmeyi ısrarla tavsiye etmeyi seçti. Engels, Tanrı’yı “evrensel tarihte” görmeyi önerir. Bize göre, diye sürdürdü, “tarih, herkes ve her şeydir ... ve onu daha önceki herhangi bir felsefi akımdan, Hatta Hegel’den bile daha çok ele alıyoruz ...” Engels, “Tanrı’nın parmağı”nın¹⁸ izlerini ve insanoğlunun kurtuluşunu evrensel tarihte görür.

Engels’e göre, üzerinde durulmuş bir dünya tarihi anlatımının, şimdiye dek geleneksel dinden beklenen tüm spiritüel faydaları sağlayacağı açıktı. Dünya tarihi, insanoğlunun kurtuluşunun gayrişahsi aracı, ahlaki özün havuzu ve evrensel hürriyetin karşı konulamaz vasıtasıydı. Hegel için olduğundan daha fazlasıyla, dünya tarihi Engels için “herkes ve her şey”di. Hess ve Feuerbach gibi Engels de dinin özünü tarihte buldu.

Engels’in açık dinî karakteri, o zaman kendisini herhangi bir ortalama dinden giderek artan özgün içeriğiyle ayrıldığını düşündü. Napolyon sonrası Almanya’daki neredeyse tüm eğitilmiş gençler gibi Engels de kendisini politik, sosyal ve dinî reformun özellikleriyle meşgul etti. İlk yazılarında, bir kimse, onun etrafındakilerin yaşam şartlarına dair bir endişe bulur. Belirtiliği gibi 1839’da çıkan *Wuppertal’den Mektuplar* fabrika işine ve onun neden olduğu insani alçalmaya karşı çıkışlar içeriyordu. Bu itirazlar, özünde ahlaki bir tonda ve ifadedeydi ve onları, Engels’in ısrarıyla yazılan bir makalede bulmak beklenirdi. Benzer duyular “yeni Hegelciler”in ve onlar gibi olanların yazdıklarında bulunabilirdi ve sıklıkla bunlara, makul, karmaşık ekonomik ve politik analizler eşlik ederdi.

Belirtiliği üzere, Moses Hess benzer eleştiriler için bütünsel bir sınıfın özelliklerini belirledi. Esasen, henüz 1837 yılında, dinden ilham alarak harekete geçen bu yaklaşımda, bir kimse onu baştan aşağı Avrupa’nın en gelişmiş yerlerinde görülen zenginlik ve fakirlik eşitsizliğine karşı azarladığını anlar. 1841’de yayımlanan *Die europäische Triarchie* adlı eseri, her ne kadar daha ziyade ahlaki değerlendirmelerle ilerlese de, gelişim araçlarının etkilediği sosyoteorik iddialarını güçlendirmiş, belirlenmemişse de sosyal davranışın ortaya çıkış biçimlerini buluyoruz. Üretimin özel araç gereçlerinin elde edilebilirliğiyle, özel sosyal kurumların görünüşleri arasında önemli bir ilişki olduğunu gördü. Modern toplumun

üretim araçları ve ahlaki zaafı arasındaki bağı takip etmeye girişti.

Hangi veri mevcut olursa onunla Hess, teknolojik değişimin işçi sınıfında -bir milleti sosyal devrimin kıyısına getirmek için- yalnızca istek yarattığını kanıtlamaya çalışıyordu – ve endüstri devrimi İngiltere’de salgın bir yoksulluk yarattı. İngiliz “zengin aristokrasi”si, fakirleri, böylesi mecburiyetler konusunda başka türlü bir neticenin akla yatkın olmadığına tabi kıldılar.¹⁹ Tarih, bu tür “çelişkileri” çözmek adına devrimi teşvik edecekti.

Tüm bu eleştirel unsurlar, genç Engels’in ilgilerini takip etmeyi seçtiği entelektüel ve politik çevrede nispeten sıradan şeylerdi. Bütün atmosfer dinî ilhamla doluydu – insanlığın ahlaki hükmüne bir çağrıyla. Bu kefare, tarihin gelişiminde beklenen bir şey olacaktı, insanoğlunun yapıp ettikleri vasıtasıyla değişim arayışı hızlandı, karşılaştığı en hakiki sosyal, ekonomik ve politik meseleler nedeniyle. Yalnızca Hess bu tip meselelere önem vermekle kalmadı, aynı zamanda birçok benzer konuyla ilgilenen Weitling de 1842’de, *Garantien der Harmonie und Freiheit* adlı eserinin yayımlanmasıyla önemli bir reaksiyona neden oldu.

Henüz 1835’te, Weitling, orta ve batı Avrupa’daki işçilerin devrimci yapısını izlemek için suikastle ilgili “Adalet Ligi”ne üye oldu. 1838’de, kendi yarattıkları ve sürdürdükleri, tekvarlıkları insanın insanı sömürmek olduğu gayriahlaki bir sistem olan “zenginlik tiranlığı”nın üstesinden gelmek üzere çaba gösteren tüm işçi sınıfı seferberliğini müdafaa ediyordu. Weitling öncelikle bu sömürünün mikrobunun insanoğlunun özel mülkiyet için ortak mülkiyeti terk etmek üzere o vahim kararı verdiği erken dönem antikitede bulunabileceği inancını ortaya koydu. İnsanlığın ortak yaşamına özel mülkiyet aracılığı olmaksızın insanoğlu asla zorunlu işgücü, açlık, sefalet, baskı ya da açık savaşa dair hiçbir şey bilmeyecekti. Weitling, kendi yandaşlarına, fakirlik gelmeden evvel “insanoğlunun tam eşitlik, memnuniyet ve barış içerisinde yaşadığını ... İnsanlığın, çocukluk masumiyetiyle, özgür ve bağımsız yaşadığını” söylüyordu.²⁰

Özel mülkiyet bir kez açığa çıktıktan sonra, insanoğlu artık toplumsal iyileşmeden memnuniyet duymadı. Onlar, bireysel haz, maddi varlıklarının birikimi ve korunması peşindeydiler. Hemen sonra, şahsi çıkarı arttırmak ve refahı güvence altına almak için fırsat maliyetlerini sömürmek adına mülk sahipleri arasında sabit varlıklar ve mülklerin *değiş tokuşu* oldu. Bu değişimlerde, güçlüler ve zekiler her zaman daha fazlasını biriktirmeyi başardı ve daha etkili bir biçimde biriktirdiklerini koruyabildiler. Silahlar üretildi ve yasalar moda haline geldi, hepsi özel mülkiyetin korunması için hizmetteler. Sonra, zenginler daha fazlasına sahip olsun diye *yabancı ticaret* sistemleştirildi – ve bu bayağı trafiğin korunabilmesi adına cephaneler kullanıldı. Weitling’e göre, çağdaş toplum esas hırsızlığın haksız ürünüydü – özel hale getirilen şey, doğal olarak, ortak. İnsanoğlunun başına bela olan tüm bu açlık, şiddet ve sefalet doğrudan ya da dolaylı olarak bu “esas günah”ın sonucuydu.²¹ Eski Ahit’teki hesap gibi bu günahın kurtuluşa dek onun kesin payı olması beklenirdi.

Ekonomik meselelere dair tüm bu açık konuşmalar, özde ve esasında dinî duygularla birlikte dizildiler. Tüm bunların hepsi Engels'in olgunlaştığı entelektüel çevreye oldukça tanındı. Yirmisine geldiğinde en azından Hess ve Weitling'in düşüncelerinden haberdar, aynı çemberde yer aldığı insanlar kadar aktifti. 1843'te Engels, yayımladığı eserlerde her ikisinden de alıntılar yaptı.

1840'ların başlarına kadar, Engels, kendinden emin bir biçimde ticaret ve endüstri dünyasındaki tüm "proletarya"yı kaygılandıran durumları tartışmak adına kendisini etkili bir biçimde o gibi materyallere alıştırdı.²² Ancak yirmi iki yaşlarında, bu tartışmayla ilgili kendini hızlıca ifade ediyordu ve tüm ekonomiyi kuşatan "çelişkiler"e dair cesaret ve kendini bilmez bir güvenle konuşuyordu. Ufak tereddütlerle -mezun olmuş bir öğrencinin tüm güveniyle- ekonomik meselelere dair yorum yapma konusunda tam olarak hazırды.

1843'ün aralık ayında, Engels, endüstri toplumunun çelişkilerinden kaygı verici bir biçimde bahsetti. Engels, egemen durum altında, çözümü olmayan ikilemler hususunda uyarıda bulundu. Modern sistemin üretebildiği muazzam zenginlikten bahsetti, öte yandan, aynı zamanda onun bir yoksul sınıfının oluşumunu engellemediğini, "son derece fakir insanlar, kıt kanaat geçinen bir sınıf, sürekli çoğalan ve sonrasında durdurulamaz, çünkü asla sabit bir mülk elde edemezler ... Ticaretteki en ufak durağanlık" diye sürdürdü, "bu sınıfın önemli bir kısmını ekmeğinden eder, daha geniş kapsamlı bir ticari kriz, tüm sınıfı ekmezsiz bırakır. Böylesi bir durum meydana geldiğinde, bu insanlara isyan etmek dışında yapacak ne kalır?" Bu yüzden, "İngiltere için devrim kaçınılmazdır" sonucuna vardı.²³

Böylesine genç bir bilim insanının böylesi bir sonuca varabilmesine neden olan bu örselenmiş adalet duygusunu takdir etmemek zor. Adalet, diğerlerini sömürenlerin cezalandırılmasını gerektirir. Reformda çok az ahlaki tatmin sağlanacaktı.

Yirmi yaşındayken, Engels, aklındaki tüm iddiaları ve Marksistlerin ticaretini bir sonraki yüz elli yıl için sayıp döküyordu. 1843'ün ortasına kadar, babasının alakalarının bir temsilcisi olarak İngiltere'de kaldı, bu durum ona etrafındaki durumları ve tektipleştirici davranışları, tarım dışı işgücünü gözlemleme fırsatı verdi. Sonrasında, düşüncelerini kendi şahsi gözlemleriyle tamamladı ve hakikatleri, fabrikalarda ve o zamanın çalıştaylarında gerçekleştirilen anketlerden elde ettiği raporlardan derledi. Arkasından gelecek olan devrimin kaçınılmaz ve eli kulağında olduğunu tahmin ettiği sosyalizme dair etkili bir biçimde konuştu.

Aklında bulunan böylesi bir hükmün nedeninin en azından bir bölümü, Manchester'da kaldığı süre zarfında tanıdığı fevkalade erdemli davranışlar gösterdiğini düşündüğü bu proletarya ilgisini uyandırdı. Kurtuluşu hak ediyorlardı. Kendi yaşamlarıyla alakalı, kendi ilgilerini işaret eden, onların durumlarını açıklayan ve onlara uygun bir strateji sunan çalışmalara duydukları sonsuz alakadan bahsetti.²⁴ Bununla birlikte Engels, onların arasındaki komünizme karşı

belirli bir ilgi artışını ortaya koydu.²⁵ O zamana kadarki okuyan çoğu fabrika işçisinden farklı olarak, Engels'in tanıştıkları yeni bir inancın taraftarının tüm cazip özelliklerini gösteriyorlardı.

Yıl sonunda Engels, kendi iddiasını detaylandırdı. Hess'in "Üçlü Yönetim", "Avrupa'nın en büyük ve uygar üç devleti" -İngiltere, Fransa ve Almanya- hepsi, "mülkiyet ortaklığına bağlı olarak yapılan sosyal tanzim" in, "acil ve kaçınılmaz bir zorunluluk" olduğu sonucuna vardı. "Modern uygarlığın genel unsurları" diye ısrar etti, Avrupa'nın başat milletlerini şu "zorunlu sonuca" varmak zorunda bıraktı: Hepsi, komünizmden medet ummalı. Şu konuda kendisini ikna etti "tüm milletler, tüm farklı hareketler Komünizmde birleşmeli", çünkü komünizm, "İngiltere'nin özel durumu sonucu ortaya çıkmamıştı... fakat... modern uygarlığın genel unsurlarının ortaya koyduğu öncüllerden yararlanmayı engellemeyecek zorunlu bir sonuçtu."²⁶

Uluslararası komünist devrim, tarihin kendi zaruri sonucu olarak meydana gelecekti. Hegel gibi Engels de tarihi, mevcut durumların "diyalektik" ürünü olarak görüyordu. Her çağ, belirli bir öncüller grubunun türevi, zaruri bir ürünüydü. Olgunlaşmasının ilk zamanlarında Engels, Hegelci bir toplum "bilimi"ne²⁷ yaslandı. Hükümleri, olayları karakteristik olarak onlara atfettiği içkin amaçlarla tanımlıyordu. Bu yüzden, "onsekizinci yüzyıl"dan "insanlığı parçalanma ve yalnızlıktan alarak birleştiren yüzyıl olarak bahsediyordu... On sekizinci yüzyıl, daha öncesinde dağılan ve rastlantı sonucu olduğu görülen geçmişin sonuçlarını düzenledi ve onların gerekliliğini ve içsel bağınıtarlarını açığa vurdu," onun ifadesiyle bu "evrensel sosyal devrim"le²⁸ sonuçlanabilirdi. Kendisini, tarihin belirlenmiş amaçları olduğuna dair ikna etti – öyle bir amaç ki "muhakkak gerçekleşecek."²⁹ Her ne kadar olaylar rastlantı sonucu oluyor görünse de Engels kendisini tarihin ahlaki mecburiyetlerini anlama noktasında ikna etti. Onu avuttacak bir kanaat ve tüm yaşamı boyunca kullanacağı bir kalıptı.³⁰

Neredeyse yirmi üç yaşındayken genç Engels, dünyaya bakış açısını oluşturdu. Hegel'in, tarihin insanoğlunu nihai tamamlanışın vaat edilmiş diyarına yönlendiren ilahi gücün hikâyesi olduğu, devasa metafizik düşüncesini benimsedi- ve onu "bilim" haline getirdi. Hegel gibi, Engels de kendi dünyasını elektro "çelişkilerle" -olayları ileri götüren çelişkiler- dolu olarak gördü. Bunu, İngiltere'nin endüstriyel modernitesinin tüm karmaşasında – edepsiz aşırılığı ve onun acınası fakirliğinde gördü. Bunu bu "çelişkilerde" fakat tuhaf çelişkilerde gördü. *Mantıklı* değillerdi; fakat ahlakiydiler. Ahlaki olsalar da, yine de maddi, gözlemlenebilir faktörlerle -sebebe göre görevi görebilen değişkenler- ilgiliydiler. Onları ayıran şey bu gibi maddi nedenlerin sonuçlarının yalnızca ölçülebilir *etkiler* taşımadığı, aynı zamanda *adalet* de içerdiği gerçeğidir. Engels'ten önce ve sonra var olan birçok kişi gibi o da, yalnızca tarihi anlamlandırmaya çalışmadı, aynı zamanda onu adil hale getirmeyi hayal etti.

Bu anlamda ve bize göre Engels'in 1844'te yayımlanan *Outlines of a Criti-*

que of Political Economy adlı eseri ilk dönem eserleri arasında en dikkat çekiciler arasındadır. Bu eser, on dokuzuncu yüzyılın en önemli devrimci hareketlerinin bir bölümünü harekete geçiren birçok şey içerir - ve onları ayakta tutacak derin ahlaki buyrukların takdirini sunar.

Engels'in uzun makalesi, dikkatle yazılmış ve akıl odaklı anlaşılması zor bir eserdir. Belki de onun en önemli özelliği, açıklayıcı maksadı düşünüldüğünde, şüphe götürmez Hegelci yapısıdır. Onun temel meselelerini, "çelişki"den "çelişki"ye, "antitez"den "antitez"e -"antitez bağlamı"nda "aşkınlık", "reddetme", "değiştirme"yi³¹ bekleyen- takip eder. Hegel'in tüm çelişkilerin *aufgehoben* olmasını beklediği Aşkınılıkta, tipik Hegelci moda devam eder.

Engels okurlarına, ekonomistlerin, kendilerini, refleksif düşünmeksizin "özel mülkiyetin geçerliliği"ne adadıklarını anlatır. Özel mülkiyetin yaşam şartlarının tek pozitif özelliği olduğunu tartışır; bu insanlığın umudu, benliğin genişlemesi, vazgeçilemez hakkıdır. Esasen Engels, bu yeryüzünü lanetli bir yaratı haline getiren "vazgeçilemez hakk"ın temelini sorgular. Profesyonel ekonomistler, buna dair hiçbir şeyi anlamayı başaramazlar. Engels onlara, özel mülkiyetin milyonları sefaletle sürüklediğini, vazgeçilmez hakları olarak mülk sahibi olmalarının yadsındığını söyler. Engels'e göre bu, modern dünyanın temel çelişkisidir.

Yalnızca, "yanıltmaca" ve "riyakârlık"la örtüldüğü için özel mülkiyetin insanoğlunun inadının genel ilgilerine hizmet ettiği oyundur. Fakat dünyadaki tüm bu yanıltmaca ve riyakârlık, aydınlanmış insanlardan gizlenemez. Engels bu çelişkiyi algılar; akademik ekonomistler algılamaz. Ve halen tarih zafer kazanacaktır. Bütün kültürlü ekonomistlerin tüm yanıltmaca ve riyakârlıkları buna karşı duramaz. Engels, dinleyicilerini "ekonomistlerin, kendisinin hangi nedene hizmet ettiğini bilmedikleri konusunda bilgilendirir. Onun tüm egoistçe mantığıyla yine de biçimlendirdiğini fakat insanoğlunun evrensel ilerleyiş zincirinde bir bağ olduğunu bilmez."³² "Tarihin kurnazlığı" ona sunulan hizmeti şekillendirir hatta eğitilmiş beyefendilerin riyakârlığı dahi. Bir şekilde tarihin kurnazlığı onlar aracılığıyla ilerler.

Argümanının karakterini ve yapısını ortaya koyarak, Engels'in düşüncesinin açıkça ve tekil olarak Hegelci olduğu açıktır. "Çelişkiler", Engels tarafından mevcut hale getirilen şekliyle, olayların açık bir biçimde "diyalektik" -gerekli ve yarı çıkarımsal- bir diziyi takip eder gözükmektedir. Bu dizinin takip ettiği rota, katılımcılar tarafından takdir görmeyebilir, fakat her birinin, bir şekilde kendi sorumluluklarını bırakması gerekir. Bireyler, bilinçli ya da bilinçsiz, bilerek ya da farkında olmayarak, insanoğlunun ahlaki kurtuluşuyla sonuçlanmaya mahkûm olan sürece katkıda bulunur.³³

Ne anlama geldiği, konuşma tarzının gidişatında görünür hale gelir. Moda "tarih"in niyetine dönüştürdüğü inceleme ortamında faal olan "etken"ler vardır, diye tartışır. Akademik ekonomistler, olmasa da ya da tercih etmeseler de

onu algılarlar. Muhtemelen kendisini, kendi milletinin vatandaşlarının refahına adayan, esasen büyük bir çoğunluk için fakirlik, çocuk ölümleri ve yozlaşmaya neden olan Büyük Britanya'nın dönüşen endüstriyel ekonomisi gerçeğini fark etmez ya da gizlerler. Görünüşe bakılırsa, akademik ekonomistler, özel mülkiyetin rekabet yarattığını, her bir bireyin komşuları pahasına kendi çıkarını gözetmesini takdir etmezler. Profesyonel ekonomistler gözlemlemez ya da vakalardan çıkarımda bulunmayı reddederler, kapitalistler, kendi kârlarını arttırmak uğruna yarışır – kendi yarışmacılarını proletarya düzeyine düşürme pahasına. Bunun sonucunda da sorun yaratan sistem karşıtları artar. Akademisyenler, katliamın ardından hayatta kalan bu girişimcilerin, kendilerini, envanterlerini kâr ile açık hale getirmeye yeterli tüketici tabanı olmaksızın çok daha yüksek üretim seviyelerine yöneldiğini fark etme konusunda başarısızlar ya da bunu açıklamayı reddediyorlar. Eğitimli ekonomistler, kendisini, baskıcı bir düzenlilikle, üretim artışından gerilemesine, ekonomik gelişimden endüstriyel çelişkilere, yöneten bir sistem içerisindeki tüm bu sonuçları takdir etme konusunda başarısızlar. Daima, ekonomik sistemin genişlemesi ya da çelişkiye düşmesiyle birlikte, işçiler, güzel zamanlarda ve fakirlik ve açlık tehdidi altındaki kötü zamanlarda kıt kanaat geçindikleri maaşlarla yaşayarak sisteme karşı marjinalleşir. Tüm evren lanetlenmişti.

En iyi zamanlarda dahi yetkililerin işçi kurumlarına ve hapishanelere yönlendirdiği gereksiz işçiler vardır. Akademisyenler, doğum kısıtlaması ve yaşamları mahvolan insan sayısının “artışına” izin verilmesini müdafaa ediyorlar. Hepsi, tüm bunlardan tamamen bihabermiş gibi, profesyonel ekonomistler tüm sistemin böylesi bir kronik ahlaki yozlaşma ve maddi çürüme durumuna girmesinin kaçınılmaz olduğunu kabul etmiyor ya da açıklamıyorlar.³⁴ Para, yalnızlaşmış insanlar³⁵ -aşktan, merhametten, anlamdan ve insanlıktan yoksun- arasında geriye kalan tek bağ haline gelir. Engels'e göre, tüm bunlar, ekonomiyi kendi uzmanlık alanları haline getiren eğitimli akademisyenler için bilinmezdir.

Engels'in yanıtı, fazlasıyla Hegelcidir. Sistem, muhakkak kendi “olumsuzlama”sını ortaya koyar, oysa profesyoneller bundan bir şey anlamaz. Modern endüstri toplumu Engels'e göre, mecburen aleyhte olan bu öznelere sayısı karşı konulmaz bir biçimde geniş kitleler arasında zamanla artar.³⁶ Bu sistemi savunanların sayısı sistematik olarak zamanla azalır. Sistem zamanla serpilmediği için, fakirler daha da fakirleşir, sayıları artar, öte yandan zenginler daha da zenginleşir ve sayıları azalır. Efektif arz tamamen azalırken, sistem giderek daha üretimsel hale gelir. Fonksiyon bozukluklarının frekansındaki ve şiddetindeki artışla birlikte, Engels, sonucun kesin olarak tahmin edilebileceğine dair ısrar etti; kaçınılmaz sonuç, sosyal devrimdir.³⁷ Engels, tüm bunların, profesyonellerin dikkatinden kaçtığını iddia etti.

Engels'in konuşma tarzında 1840 ve 1844 arasındaki değişimin nedeni onun

Hegelci yapısı -ve onun zorunlu kıldığı olası sonuçlar- değildi. Engels, tarihi, ölçülü adımlarla, geçmişteki belirsiz ve özelliksiz insan bilincinden, kendi doğasındaki o zamanki şimdide anlama eyleminin kıyısında titreyerek tam ve özgür bilince ilerlediğini tasarlar. Ahlakı, başına dek akılla anlaşılır hale getiren tüm süreci canlandıran bir şey olarak algıladı. Tarihin, tüm Hegelci “Dünya Tini”nin belli özelliklerini sergilediği yolculuğunu kaçınılmaz olarak gördü.³⁸

Bu düşünce göz önünde tutularak Engels, kendisine bazı sonuçları tahmin etme hususunda imkân tanıdı. Onun, *Outlines of a Critique of Political Economy* adlı eserinin yayımlandığı sıralarda, tarihin, aklın “güvensizlik”ini, umutsuzluğunu dile getirme teşebbüslerini ve “Evrensel Tarihin İncili”nde yer alan gerçeği anlamayanların olması gerektiğini yazdı, onlar, “bir başkasının gibi bir güvensizlik” ifade edeceklerdir. Bu, bir kimsenin “cezalandırmaya, yakarak değil”, fakat, kesin olarak “bir kimsenin sessizliğini koruması için en buyurgan emirle” zorlanacağı bir “güvensizlik” olacaktı. “Güvensizler”, gerçeğin ve iyiliğin düşmanları olacaklardı- ve sessiz kalmaları gerekecekti.³⁹

Şayet, *bilimsel* fikirlerle ilgileniyorsanız, bunların hiçbirisi size makul gelmez. Bilimde bir fikir ayrılığı nedeniyle kimse *cezalandırılmaz*. Yalnızca, ahlaki suçlar, dinî sapkınlıklar ya da din değiştirme nedeniyle cezalandırılır. Cezalandırmaya değil de bir kanıtla müracaat etmenin bilimsel anlaşmazlıkları çözümlemesi beklenir. Cezalar -aforoz, dışlama, iletişim kurmama, papazlıktan men etme, sessizliğe terk etme- dinî tartışmaları beraberinde getirir. Sessizlikte, hiçbirinin olması beklenemez. Tüm bunların hepsi, Engels’in kendisini, çağdaş dünyanın anladığı bağlamda bir bilim dışında bir şeylerle ilgilenmeye ikna ettiği duygusunu yaratabilir. Onun durumu, ilk gençlik yıllarında düşüncelerini oluşturan bu dinî duyguların ürünü olarak görünebilirdi. Onların, onun düşüncelerini olgunluk çağlarına kadar etkilemiş olduğu gözüküyordu.

Outlines of a Critique of Political Economy’de Engels’in ifade biçimi, *Deutsch-Französische Jahrbücher*’e kadar, sonrasında hayat boyu işbirliği içine gireceği Karl Marx’ın önemli ilgi alanlarıyla meşguldü. 1842’deki ilk buluşmalarında kovulmasının ardından Engels “Outlines”la Marx’ı etkiledi. Marx bu makaleyi okudu ve onun sonraki kullanımı için özetinde bir taslak hazırladı. Yıllarca Marx’ın bu esere atıf yapması beklendi; sonraki yayınlarında o düzenli olarak alıntı yaptı. Daha sonrasında, yine de ondan “muhteşem bir taslak” olarak bahsetti. Mevcut kanıt, Engels’in makalesinin Marx’tan daha fazla ilgi çektiğine dair mutlak bir öneri bulunuyordu; esasen bazıları, bu düşüncenin gelişiminde “belirleyici bir etki” ortaya koyduğunu ve bunun muhtemelen esas mesele olduğunu ileri sürüyorlardı.⁴⁰ Tüm duygular ve Engels’in kendisini tanımladığı tartışılan bakış açısı, devrimsel bir ideoloji olarak Marksizmdeki yerini alacaktı.

1844’te Paris’teki görüşmelerinde, hem Engels hem de Marx’ın birbirlerinde entelektüel bir müttefiklik buldukları belliydi. Yaşamlarının geri kalanında

işbirliği içine girecek benzer ruhlara sahiptiler. Her ikisi de dünya tarihinde yeni bir çağın eşliğinde durduklarına inanıyorlardı. Yalnızca, yakın geleceğe dair tahminleri konusunda anlaşıyor, fakat, işbirlikleri boyunca ortak bir mevzu olan Hegelcilik'teki ifadelerle dair daha derin uzlaşıları vardı. Eserlerine aşına olan birinin, eserlerinin biçim ve içeriğinin ne denli Hegelci olduğunu görememesi imkânsızdır. Benzer duygulardan esinlenerek ve yeni Hegelci arzularla donanmış halde birlikte, alınlarına, bir yüzyıldan fazla bir zamanın devrimsel düşüncelerini biçimlendirmek yazılmış.

Karl Marx (1818-1883)

Friedrich Engels ile dönüm noktası niteliğindeki görüşmesini yapmadan evvelki yıllarda genç Marx, kendi eğitimiyle meşguldü. Yetenekli bir öğrenciydi. Varlıklı bir ailede doğan Marx'ın ilk yılları edebî ve sanatsal uğraşlarla şekillendi. Gençliğinden kalan edebî uğraşları onun keskin zekâsına ve saldırgan aklının açığa çıkmasına vesile olur. Erken dönem yazıları dahi iyi inşa edilmiş ve merak uyandırıcıydı. Üniversite eğitiminin verdiği entelektüel olgunlukla verimliliği giderek etkileyici bir hal aldı. Doktora tezi dikkate değer, ilmek ilmek yazılmış, dikkatle araştırılmış, kavramsal odaklı ve akademik danışmanlarını açıkça tatmin eden bir çalışmaydı.⁴¹ Doktora tezini tamamlamasının hemen ardından sosyal eleştiriye ve nihayetinde devrimci eylemlere girişti.

Yüksek öğrenimi ile 1844 yılı arasında, Marx ikna edilmiş bir demokrat ve politik bir liberal olarak tanımlanabilir. Bu gibi tutumlar, zamanın politik atmosferinde “radikal” olarak düşünülüyordu. Radikal olsa da Marx'ın tamamen devrimci kariyeri, kabaca, Engels ile tanıştığı zamana denk düştü. Onun devrimci bağlılığı özellikle, 1844'te yazdığı makalelerde, 1844 *El Yazmaları*'na yansır.

1844 yılının Nisan ve Ağustos ayları arasında, Engels *Outlines of a Critique of Political Economy*'i yazdıktan aylar sonra, genç Marx, bize kadar, 1844 *El Yazmaları* olarak gelen yazılarını derledi. Sonrasında bu belgeler, bir yüzyıl boyunca erişilmez olarak rafa kaldırılan belgelerdir. 1920 ve 1930'larda, yorumlamak amacıyla yeniden ele geçirilerek yayımlanan bu eserler, tekil olarak önemli eserlerdir.⁴² Bu belgelerde Marx, o zaman ihâm aldığı, sezgi ve maddeden itibaren olayı en başından temel kaynaklarını belirlemek üzere ele alır. Beklendiği gibi, Hegel'e, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels ve Moses'e olan entelektüel minnettarlığını kabul eder ve metin boyunca, açıkça onların etkilerinin izleri bulunmaktadır.⁴³ Her biri bu vekile, özel bir şekilde, tarihte “Marksizm” olarak bilinecek olan bu geleneksel din için katkıda bulundu.

Henüz üniversitenin ilk yıllarındayken genç Marx, Hegelci oldu. Babasına, “teolojinin, kendisini kendinde bir fikir olarak, din, doğa ve tarih gibi gösteren felsefi diyalektik bir anlatımı”⁴⁴ modasına yönelik bir hedefi olduğunu yazdı. Bu, son derece Hegelci bir girişimdi. Buradan doğrudan doğruya ortaya çıkan zorlu-

ğu Hegel'in bunu zaten yapmış olduğuydu. Yine de bu, genç Hegel'in üstlendiği bir görevdi.

Kısa süre sonra Marx, kendisini, Hegel ve Hegelcilikten aynı oranda etkilenenlerle ilişki içerisinde buldu. 1840'ların ilk yılları boyunca Marx, Hegelci olarak kaldı, fakat, Ludwig Feuerbach tarafından yeniden gözden geçirilen ve düzenlenen Hegelciliğe adadı – Hess ve Engels'in ilk eserlerindeki bulunan içerikle bilgilendi.

1844 *El Yazmaları*'nda, Marx, tüm bunları en az tereddütle görünür hale getirdi - ve ilk kez, bu yeni bağlamda “diyalektikler”in ne anlam taşıyabileceğini açıklamaya girişti. Onu, entelektüel hayatının bu noktasında, yalnızca “Hegelci diyalektikler”le değil, tüm Alman felsefesiyle ilgili anlam oluşturmak için bunu gerekli olarak ele aldı. Her ikisini de o zamankilerin özü – çağdaş devrimci düşünce noktasından değerlendirdi.⁴⁵

Marx'tan etkilenen o zamanki genç yenilikçilerden ilk sırada, onun görüşlerini, en ciddi olarak şekillendiren Ludwig Feuerbach'tı.⁴⁶ Marx, Feuerbach'ı Hegelciliği, efendisi tarafından entelektüel miras olarak bırakılan Hegelciliği dönüştürmesi beklenen bir düşünür olarak tanımladı.⁴⁷ Bir kimsenin Marx'ın yargı gücünü ikna kabiliyetini takdir etmek için Feuerbach'ın *Principles of the Philosophy of the Future* adlı eserinin özünü düşünmesi gerekir.⁴⁸

Marx'ın değerlendirmelerine göre, “prensipte”, onun yararına, Feuerbachçı bir alternatif sunmak adına “eski diyalektiği alt üst eden” Feuerbach'tı. Buradan çıkarılabilecek sonuç önemlidir.⁴⁹ Feuerbach, analizi boyunca, Hegelci diyalektiğin yarı çıkarımsal karakterini alıkoyar⁵⁰ – onun değiştirdiği şey içerikti. Hegel'in felsefesi inatçı bir biçimde idealistti; Feuerbach'ınki, materyalist, duyusal ve empirikti.⁵¹

Entelektüel yaşamının önemli bir bölümü boyunca, Marx, diyalektikle neyi kastettiğini imledi ya da onu kullandı. Diyalektiğin esasen Feuerbach tarafından kullanıldığı -Hegelci biçimde, fakat farklı bir içeriğe yer vererek- açıktır. Marx'ın entelektüel gelişiminin eleştirel biçimlendirici yıllarına yabancı olanlar için, diyalektiğin nasıl anlaşılması gerektiği belirsizliğini korudu. Marksist edebiyata, diyalektiğe yönelik düzenli olarak doğrudan ya da dolaylı imalarda bulunuldu – fakat, diyalektiğin ne olduğu ve rolünün ne olması gerektiği belirsiz kaldı. Kullanımının sıklığına karşı, diyalektikten ne anlam çıkarılması gerektiği açık değildi. Bazen diyalektikten, özel bir metodolojik süreç olarak bahsedildi; bazen de özel bir içeriğe işaret eden bir şey olarak tasarlanmış gözüküyordu. 1844 *El Yazmaları*'nda Marx'ın yaklaşımına yönelik bir eleştiri, yol gösterici bir bakış açısı sağlaması nedeniyle yardıma koşar.

“Yeni diyalektik”; genç Marx'ın dönüştürdüğü, Hegel'in geleneksel diyalektiğinde bulunan yarı çıkarımsal süreçleri (şayet bu süreçler anlaşıldıysa) dışlamaz. Yenilikçiler, diyalektiği bir çeşit gayriresmi mantık olarak -yarı çıkarımsal kurallar bütünü olarak, tarihsel bir açıklama ve tahmin için- düşündüler. Bu kullanım, Marx'ın kullanımıyla uyumlu gözükmekteydi.

Feuerbach tarafından tasarlanan ve Marx tarafından kullanılan yeni diyalektiğin, özellikle içerik bakımından Hegelinkinden farklılık gösterdiği açıktır. Hegel'in diyalektiği, düşünce kategorileri üzerinden ilerlerken, yeni diyalektik, gerçek zamanda, "somut olan" aracılığıyla tarihsel bir yol için tasarlanan, "gerçek" aşamaları -özellikle Feuerbach için dinî, Marx için sosyal ve ekonomik içerik açısından ölçülen- takip etti.

Marx'a göre, yeni diyalektiğin içeriği artık "soyut düşünce" ile ilgilenmiyor, Feuerbach'ın önerdiği "hakiki materyalizm" ile donanmış bir içeriğe ilgi duyuyordu. Yeni diyalektikte "çelişkiler"e ve "antitezler"e dair daha az kavramsal konuşma – ve empirik dünyadaki asıl çelişkilere daha fazla atfı olacaktı. Sonuç olarak, tarih, artık bir cesaret hikâyesi, "soyut" ve "spekülatif düşünce"de "çelişkiler"in "değiştirilmesi" olmayacaktı. Daha ziyade, Hegelci diyalektiğin tüm dinamikleri, insanoğlunu, "gerçek duygusallık" durumlarında etkinleştiren, insanoğlunun kendisine kaygı veren tüm "kendine yabancılaşması"nı ve "ötekileşme" sini çözmeye uğraştığı gerilimlerin üzerine yerleşecekti. Marx, yalnızca, insanoğlunun -basitçe "soyut mantık ve öz benlik" fantazmaları olmasından ziyade, "gerçek", "maddesel" ve "doğal varlıklar" olduğunu kabul ederek bir kimsenin gerçekten "dünya tarihinin esas meselesini kavrama becerisine" sahip olabileceği hususunda ısrarcıydı.⁵²

İçerik değişimine rağmen yeni diyalektik, dünya tarihinin kapsamını ve karakterini değiştirmede. Yeni diyalektik bağlamında- geleneksel Hegelcilikte olduğu gibi- tarih, insanlığın kurtuluşunun hikâyesi olarak kalacaktı. Artık soyut değildi, "düşünce kategorileri" ile ilgilenmeyecek, "insanoğlunun hakiki doğal tarihi" ile ilgilenecekti. Artık, soyut insanoğlunun bir o kadar soyut öz bilincinde yer alan görünüşteki kendine yabancılaşmayla ilgilenmeyecekti. Yeni diyalektik, insanın öz bilinçten daha fazlası olduğunu fark edecekti. İnsanlar "gerçek bir insan yaşamı"nı sürmeyi- yaşamı oluşturan tüm acıları ve tutkularıyla- anlayacaktı. Bu yaşam, Hegelcilikte bulunan aynı "kendine yabancılaşma"yı, onların "ötekileştirme" sini ve ayrılışlarını içerecekti. Fark, yaşanan her şey, soyut düşüncede değil, gerçek hayatta, ekonomide, hukukta ve politikada meydana gelecekti.⁵³

Moses Hess ve Friedrich Engels, Marx'ın onaylanmasını teşvik etti. 1844 *Elyazmaları*'nın tamamlanmasından hemen önceki yıllarda Marx, "demokratik bir liberal" olarak kalmıştı. Bu ilk dönemdeki demokratik liberalizm, Feuerbach'ın felsefi hümanizminin izlerine ve onun yol açtığı Hegelci diyalektiğin yeni yorumlarına dayanıyordu.

Politik eylemlerinin ilk yıllarında Marx, Feuerbach gibi, Hegel'in esas hatası olan sosyal ve politik soruşturmalarının temelini "gerçek özneler"e dayandırmamasından bahsediyordu. Marx, Hegel'in "esas meseleler"le değil, bir şekilde oluşturduğu hayali varlıklardaki "mistik düşünceler"inden şikâyet ediyordu. Hegel'in yaptığı şey "soyut cisimlerin biyografisi"ni yazmaktı; insanoğlunun varsayımsal mekâna yaptığı seçilmiş katkılarının planını çizdi ve şayet havalı

nesnelerse, onları özgürleştirdi. Marx, tamamıyla kendisini Hegelciliğin Feuerbachçı eleştirisinin bu özelliğine adadı.⁵⁴

Hegelciliğin bu özgün yeniden yorumlanması Feuerbachçı kökenliydi ve Marx da bunu böyle algıladı. Görev, Marx'ın 1843'ün ilk yıllarında tasarladığı gibi -ekonomik ve felsefi el yazılarına başlamadan evvel- "kendisini dinî ya da politik bir biçimde ortaya koysa da kendisine anlaşılmaz gelen mistik bilincin" terk edilmesini sağlayacak olan "bir bilinç reformu"ydı. Bu öyle bir bilinç reformu olacaktı ki uzun süredir beklenen insani arzuların gerçekleştirilmesi ile sonuçlanacaktı. Temel insani ihtiyaçların pratik ve empirik tatminini ortaya koyacaktı.

Marx, "hakiki hümanizm" ile aradığı şeyi tanımladığı zaman – her ne kadar özü açıkça Feuerbachçı olsa da, yöntemleri Hegelciydi. Tüm tartışmalar, Hegelci ölçü ve Feuerbachçı ritim ile ilerleyen 1844 *El Yazmaları*'nı derlemeden evvel, Marx tarafından kaleme alınan, bu belgelerde yer alır. Tarih, çelişkilerin olumsuzlanmasının bir sonucu olarak hareket eder ve bize, tarihin, "çelişkilerden yoksun" bir yaşamın kurtarıcı kazanımını aramaya yönelik bir hamle olduğu anlatılır, insanların, "hakiki tür yaşamı"nı, özgürleşmeye doygunluğu - ahlaki tamamlanmadan haz duyacağı bir yer. Tarihe zamanla ileriye doğru yön veren tüm bu çelişkiler, Feuerbachçı hümanizmde çözümlenecekti.⁵⁵

Bunların hemen hemen hepsini, 1843'ün politik liberalizminin tüm deyimlerine dönüştüren Feuerbach'tır.⁵⁶ Zamanın Marxçı radikalizmi, Feuerbachçı hümanizmin radikalizmidir. Feuerbach gibi Marx da insanoğlunun, birbirinden ayrılan tüm türleri birleştiren ve "insan dünyasının birbirine düşmanca karşı çıkan atomistik bireylerin dünyasında kaybolduğu sosyal ve ekonomik düzen aracılığıyla kendi "özüne" yabancılaştığını gördü.⁵⁷ Yalnızca tüm insanlığın özgürleşmesi bu kusursuz bireysellik birliğini düzeltebilirdi.

1844'ün ilk yarısına kadar, Marx'ın değerlendirmeleri önemli ölçüde değişecekti. Diyalektik, kendi özgürleşme retoriği ile şekillenen Feuerbach'ın "yeni diyalektiği" olarak kalacaktı. Moses Hess gibi değişmesi ve onun Friedrich Engels ile birlikte giderek radikalleşen Marx'ın üzerindeki etkilerini tam manasıyla yerine getirilmesi bekleniyordu.

Hem Hess hem de Engels, ilginç "mantık"tan ve dönemin Hegelciliğinin dini ifade biçimlerinden oldukça memnun yeni Hegelcilerdi. Tarih hareketini, çelişkilerin, antitezlerin ve antinomilerin "üstesinden gelme", "çözülme" olarak tasarlıyorlardı. Kendi kurtuluşlarını bu kavramlar üzerine inşa ettiler. İçerikteki fark giderek önemli hale geldi ve hemen ardından genç Marx'ın düşüncelerini değiştirdi.

Moses Hess daha önce, Marx'ın zihnini daha fazla meşgul eden empirik meseleleri işaret etti. Henüz 1841'de Hess, insanoğlunun yaşamını olumsuz etkilediğini tahayyül ettiği bazı meseleleri tartıştı. "Soyut" değil de "gerçek" olmalarına rağmen, bu faktörler, biraz da olsa Feuerbach tarafından tartışıldı. 1844'e kadar, bunlar giderek, radikaller arasında esas tartışma unsuru haline geldi – Marx da dâhil.

Değişmeyen tek şey, yeni Hegelci formülasyonların, kendilerini “Genç Hegelciler” olarak tanımlayanlar arasında ortak olmasıydı.

Birçok yeni Hegelci gibi Hess de kendisini, modern çağda insanoğlunun yaşamını yapılandırmasını sağlayan “benliğin yabancılaşması”na, “öz-dışsallaştırma”ya yönlendiriyordu. Terimler ve gayriresmi mantık Hegele’e aitti, fakat zamanla kullanımları giderek “empirik” hale geldi. Feuerbach’la birlikte Hess, bahsettikleri yabancılaşma ve ötekileşmenin Hegel’de olduğu gibi yalnızca düşüncede yer almadığı, hakiki vücudumuz ve kan dolaşımımızda bulunduğu konusunda ısrar etti. Feuerbach’tan farklı olarak Hess, bu “yabancılaşma” ve “ötekileşme”nin psikolojik terimlerle değil, ekonomik terimlerle çerçevesini oluşturdu. İşçilerin, yalnızca kendi sömürülerine hizmet eden nesneler üreterek kendilerini çalışma esnasında “dışsallaştırdıklarını” gördü. İşçiler tarafından üretilen ürünler, kendilerini üretenlerin insandışılştırılması uğruna “refah efendileri” yöneticileri tarafından kullanılacaktı. Emek, onları kâr elde etmek uğruna -işçilerin refahına karşı kullanılan bir kâr- satanların özel mülkiyeti haline gelecek ürünler üretti.

Hess, Feuerbach’ın yeni Hegelci diyalektiğini tamamen farklı bir içerikle donattı. Dinî kavramlar yerine ekonomik kavramlara başvurdu. Rahiplerden değil, ekonomistlerden söz etti. Başkalarının sahip olduğu nesnelere aktardıkları emekleri -sonrasında kendilerini, daha önce kendilerinin ürettiği yabancı ve düşman güçlerin kontrolü altına girmiş halde bulan- vasıtasıyla “kendilerini yansıtan” gerçek işçilerden söz etti. Sonuçta, sosyal devrimde “olumsuzlanma”ya ve “hükümsüz kılma”ya mahkûm olarak ortaya çıkan “çelişkiler”den bahsetti.⁵⁸ Hess, özellikle, temel ekonomik meseleleri işaret etmek için içinde daima Hegel mantığını saklayan Feuerbach’ın dinî referanslarını kullandı.

Hegelci diyalektiğin açık mantığını muhafaza ederek Hess, bu kavram çarpışması nedeniyle ekonomik çatışma ve sınıf gerginliğinden bahsetmeyi tercih etti. Hegelci diyalektiğe farklı bir içerik sağlayarak temelde onu, Feuerbach Hristiyanlığın Özü’nde yaptı. Feuerbach’ın insanoğlunun dinî yaşamında analiz ettiği kendine yabancılaşmayı Hess, yaşayan işçinin somut yaşamı üzerinden takip etti. Feuerbach’a göre bireyler, kendi mallarının bazılarının yansımalarını, hayalî ruhları olan insanlarla dolu yüce bir alanla tazmin etti. Bu kurgusal ruhlar, kilise dogmaları ve kilise kurumlarıyla kendilerinin kaynağı olan insanlara hâkim hale geldi ve onları sömürdü. Feuerbach’a göre, bu diyalektik süreç dinî yaşamın temel çelişki-siydi. Onların “dışlanması”, kendi yaratımlarının varlıkları -ilahi ve meleklerle özgü ruhlar- yolundan saptı ve insan yaşamını alçalttı. Çelişkiler, bilincin -insanoğlunun baskın olan antitezlerle ne oluşturduğunu fark ettiği- değişiminde olumsuzlandı.

Hess, diyalektik sürecin özünde aynı yolda olduğunu düşündü; yalnızca Hess, *işçilerin* kendilerini ürettikleri ürünlere yansıttığını -onlara karşı çıkan şeyleri görmek için- gördü. Ürünlerde kendilerini “dışsallaştıran” işçiler, kendilerini, bu ürünleri kendilerine mal edenler tarafından fakirleştirilmiş halde buldu-

lar. Hess'e göre, bu modern yaşamın esas *çelişkisiydi*; bu, çağdaş dünyanın esas tarihini harekete geçiren enerjiyi sağlayan tüm *antitezleri* ortaya çıkardı.⁵⁹ İşçiler, sosyal devrimle çözümlenecek olan fakirlik ve açlık tehdidiyle yüzleşti.

Engels, kendisini bu meselelerle meşgul etmeye başladığında, yalnızca Feuerbach ve Hess'in önceki eserinden yararlanabildi. Onlar, çoktan empirik bir içeriğe sahip yarı çıkarımsal bir strateji ortaya koymuşlardı.⁶⁰ Engels'in makalesini onlarındaki ayıran şey, içerik anlamındaki daha özgün olmasıydı. Örneğin Engels, Hess'in eserlerinde bulunmayan ölçüde ekonomik değişkenler üzerine odaklandı. Aynı diyalektik mantığı izleyerek, Marx daha konusal olarak aynı temaların yorumuna dayandı. Madde değişse de tüm farklı dile getirme biçimlerinde sabit kalan şey Hegelci diyalektiğin kurtarıcı mantığıydı. Şimdiki meselelerden daha önemli olan tanıdık mantığın, kendi "yeni" ve "somut" varlığıyla, tahmin edildiği gibi, zaman, tarihin aracı olarak hareket ettiği gerçeğidir. Engels, tüm süreçten "ruh"un manifestosu, "dünya tarihi" dediği şeyin "tacı" olarak bahsetti.⁶¹ Esasen, yeni Hegelcilere göre, Hess'e göre Feuerbach'ın düşündüğü gibi, *tarih*, dünya tininin ahlaki amaçlarına hizmet eden bir vasıta olarak kaldı- ve insanoğlu, onlara karşı çıkan çelişkilere cevap vererek, dünya tarihini kurtarıcı sonuçlara doğru götürür.

Engels, 1844'ün başlarında "İngiltere'nin Durumu"nu yazdığında, tüm bu temalardan söz etti. Zamana esas özünü veren çelişkilerden söz etti. Tarihin "amacı"ndan-insanoğlunun "kendini anlama" ve "kendini özgürleştirme"sinden-üstün gelen "antitezler" in kaçınılmaz kıldığı devrimler vasıtasıyla. Ve tarihten, insanlığa "hakiki bilim"⁶² olarak kurtuluşu getireceğinden söz etti. Tüm bunlar, Marx'ın 1844 *El Yazmaları*'nda kendilerini gösterecek olan unsurlardı. Hepsi, seküler din unsurlarıdır.

Bu el yazmalarının sayfalarında Marx, işçinin yabancılaşmasından bahseder. Kendisinden önceki Hess ve Engels gibi o da işçi kendisini emeğinden "dışsallaştırıldığında" ortaya çıkan çelişkilerden bahseder. "Ne kadar zenginlik üretirse, işçinin o kadar kendisini fakirleştirdiği"ni anlatır... İnsan dünyasının *değerinin düşmesi*, şeyler dünyasının *artan değeriyle* doğru orantılıdır." "İşçinin ürettikleri" diye devam etti, "kendisine düşman ve yabancı olarak karşı çıkar."⁶³ Bu durum, diyalektiğin "mantığı"na benzer bir çeşit çelişkidir. Bu, Feuerbach'ın, Hess ve Engels'in somut, ekonomik nosyonlarla insanlaşan yeni eleştirisidir.⁶⁴

Marx, yorumuna aynı mantık ve madde ile devam eder. "Nesneleştirilmiş mantık", özel mülkiyetin, kapitalin ve refahın "özü" haline gelir.⁶⁵

Başkalarının özel mülkiyeti olarak nesneleştirilmiş emek, kendi yaratıcılarına düşman ve onları sömürür hale gelir - böylelikle, modern dünyanın temel "antitezi"ni ortaya çıkarır. Bu, tarihi ileri doğru götürecek olan çelişkinin değiştirilmesidir. Marx'a göre, bu temel çelişkinin fark edilmesi -bu özel mülkiyet insanın yabancılaşmasının kendisini ortaya koyma biçimidir- "tarih bilmece"ne bir yanıt sunar.⁶⁶

Marx'a göre, yalnızca, "özel mülkiyetin insanın kendine yabancılaşması halindeki pozitif aşkınlığı ve bu yüzden, insanın özünün kendisi tarafından ve insanlar için hakiki benimsenmesi" tarihin temel çelişkisini çözecekti ve bu yüzden bilmece değişmez. Yalnızca, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, "insanın kendisi ile bütünleşmesine ya da kendine dönmesine" izin verecekti. Sadece bu "insanı doğadan ve insanı insandan" ayıran tüm antitezlerin "hakiki önermesi"ni inşa edecekti. Bu durum, "varlık ve öz, nesneleştirme ve kendini onaylama, özgürlük ve zorunluluk, birey ve türler arasındaki mücadele" ile sonuçlanacaktı.⁶⁷ Yaratılan insanlığın sancılarına ahlaki bir sonuç getirecekti. İnsanoğlu kurtuluşa erecekti.

Marx'ın meselenin nasıl olması gerektiğinin nedenlerini açıklamayı seçme biçimi öğreticidir. Tarihi, daima "görevler"le yüklü olarak tasarlamaktan memnundu.⁶⁸ Bunların belirgin görevlerinden biri özgür insanlığın kademeli evrimini izlemektir – ve bu evrim, uzun süreli bir süreci kapsar, "eski işin hayata geçirilmesidir."⁶⁹

Marx, Feuerbach gibi, "insanın, insan için en yüksek varlığı olduğunu" kabul ediyordu. Buna ikna olmuş halde Marx, haklı olanların yalnızca "insanın itibarsız, köleleştirilmiş, terk edilmiş, aşağılık bir varlık olduğuna ilişkin tüm bağıştıları yok etmek adına kategorik zorunluluklara bağlı olanlar" olabileceğini tartışmaya hazırlandı.⁷⁰ İnsanın tamamlanışının hakimiyetiyle dolu olan tarih, teleojik olarak yönlendirilmiş olarak anlaşılacakla kalmadı, aynı zamanda ahlaki buyruklarla da yaşam buldu. İnsanoğlu, tarihin görevini tam olarak yerine getirmesini engelleyen insanlığı alçaltan her şeye direnmeye zorlandı.

İnsanın özgürleşmesiyle sonuçlanacak olan ilerlemeye başlamak için "*insan* yaşamının bunu gerçekleştirmek için *özel* mülkiyet'e gereksindiği konusunda bilgilendirildik. Onun gayelerine ulaşmak adına tarih, insanlığı ilk günahın arafında acı çekmeye zorlayacaktı. Tarihin içkin mantığı, özel mülkiyetin doğmasını gerektiriyordu – çünkü, tarihe bin yıllık çözülmeyi getirecek olan tüm çelişkileri doğuran özel mülkiyetti. Bu çelişkiler, refahın ortasındaki fakirliği, şahsi tatminin karşısında kamusal iyiliği, genel fayda karşısında özel kazancı da içerir.⁷¹ Tıpkı ilk günah gibi özel mülkiyet, insanoğlunun yozlaşmasının maddi sebebi- dir, tıpkı onun nihai kurtuluşunun ardındaki emir gibi.

İlk senaryonun ortaya çıkmasıyla oyuncular ve onların ilişki içinde oldukları, Hess ve Engels tarafından taslağı oluşturulan usuldeki insanın kurtuluşuna dair oyunu gözler önüne serer. Tüm piyes, endüstriyel üretim, fiyat, kâr, ekmek parası, dağıtım, işsizlik, kapital birikim ve merkezileştirme, orta sınıfın küçülmesi ve ekonomik oynamanın arka planına karşı oynanır.

Özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla insanoğlu dizginlenemez bir egoizme, rekabete, daha geniş meselelere karşı bir kayıtsızlık ve kendi toplumlarındaki üyelerin sömürüsüne yönlendirilir. Özel mülkiyetin yönlendirdiği kendini aramanın ve kişisel abartının anarşisinde, işçiler kendi emeklerinin faydalarını red-

dediyorlar. Onlar, marjinal varlığa indirgenir ve kendi takipçilerini, az miktarda mevcut şey için rekabet etmeye yönlendirirler. Artık işçiler, kendilerini emekleri dolayısıyla yaratmazlar; aşağılanırlar, ahlaki ve maddi olarak yoksullaştırılırlar. Bunun tüm unsurları, Hristiyanlığın kurtuluş doktrinini dönüştüren Wilhelm Weitling, Moses Hess ve Friedrich Engels'in ilk eserlerinde bulunur. 1844 *El Yazmaları*'nı yazana kadar Marx, bunların hepsini sistematize etmişti ve taraftarlarının daha sonra "yeni sosyal bilim" diyeceği şeyi ortaya koydu.

Marx'a göre "tarihin ödevi... bu dünyanın hakikatini kurmaktır" bir kez tüm soyut düşüncenin, profesyonel ekonomistlerin ve sosyal teoristlerin gizlenişinin üstesinden gelinir. Bir kere oluşturulunca hakikat, "özel mülkiyetin pozitif aşkınlığı"nı gerektirir ve sonuç "insanın kendisine dönüşü"dür – bu mükemmel birlik vasıtasıyla insanlığın tamamlanışında, birey, evrensel olanla bir olacaktı.

"İnsan bilimi" olarak tarih, "kendisini doğal bilimlere dâhil etmek", en nihayetinde *tek, gerçek* bilimi ortaya koymak için gelir. İnsanlığın hizmetindeki bu bilim, insanların takip ettiği yolları açığa kavuşturacaktı. Bu bilim bir kimseye, özel mülkiyetin pozitif aşkınlığını "yalnızca Komünizmi gerçekleştirerek" başarılabilirliğini söyler. 1843 ve 1844 yılları arasında Marx, liberalizm ve temsili demokrasinin ötesine ilerledi. 1844'ün başlarında, Weitling'in komünizminin artık "soyut" olmadığını keşfetti. Bunun, onu yaratılmış yaşama hükmeden "Hakikat"e ulaştıracak bilimin temel bileşeni olduğuna karar verdi. Tarih, insanoğluna "tam bütünlük"e, insanın özgürleşmesi vaadini gerçekleşmesine ulaşmanın yolunu gösterecekti.⁷² Komünizm artık baştan savılacak bir dogmatizm değildi. O, seküler tarihin birikimi ve tüm insanlığın ahlaki arzularının tamamlanışydı.

1844 *El Yazmaları*'nı tamamlamasının hemen ardından Marx, Engels'i, kendi görüşlerini Genç Hegelcilerle -Marx, Hegelci devrimcilerin daha önceki radikalizmlerine ihanet ettiği konusunda ısrar etti- birlikte oluşturacakları bir el yazmasını birlikte yazmak için davet etti. *The Holy Family or Critique of Critical Criticism*'in yazım süresince, Marx ve Engels, sonraki yaşamlarına taşıyacakları bazı kavramları keskinleştirmek ve sistematize etmek üzere durumu ele alırlar.⁷³ Bunu yaparken kendi argümanlarının hücumlarını zar zor azaltırlar. Değişecek olan içeriğinin özelliğiydi. İddiaları daha empatik hale gelecekti ve kanıtlarının çeşitli biçimlerini kendi meselelerinde daha ikna edici olmak adına kullanacaklardı.

The Holy Family'nin sayfalarında, "proletarya"nın, kendisini *özgürleştirebilmesi* değil, *özgürleştirmek zorunda* olduğu anlatılır. Yazarlar, kendi kullanımlarındaki tüm otoriteyle meselenin bu ya da şu proletarya olması olmadığı hatta tüm proletaryaya şu an kendi gayeleri *olarak gördükleri* hususunda ısrar ettiler. Bu, *proletaryanın ne olduğu* ve neyin bu *varlıkla* ilişki içinde olduğu, onun tarihsel olarak neyi yapmaya zorlandığı sorundur.⁷⁴ Buna içkin olan şey, açıkça ifade edildi. Tarih inkâr edilemeyecekti. Dünyanın anlamı, insanın tamamlanışydı.

Hegel de çoğunlukla buna benzer şeyler söyledi. Fakat Hegel, tarihi, düşünce-

nin tarihi olarak algıladı – ve çelişkilerin çözümü ve antitezler, düşünceyi kavramsalığa itti. Tarih, kendini en iyi yaşamın tüm çelişkilerini ve antitezlerini diyalektik analizde olumsuzladığı felsefe tarihinde temsil etti. Marx ve Engels’e göre, tarih, kendi meselesinden ayrılarak “uhrevi bir özne” olamaz -her ne kadar biçim ve ifadede Hegelci olsa da- fakat maddesel durumlarda, insanoğlu maddesel olabilir.⁷⁵

Marx ve Engels, “kavramları yok eden kişinin” Feuerbach olduğunu söylerler ve insanı, tüm tarihsel hareketliliğin temeli, özü haline getirirler.⁷⁶

Bunun dışında, Marksizmin on dokuzuncu yüzyıldaki gelişimi boyunca onunla var olacak bir imaj ortaya çıkar: insanoğlu kendi tarihini yapar; fakat *ge-lişigüzel*, *kasten* yapmaz. İnsanoğlu bazı özel durumlarda kendi tarihini yapar – “hakiki çelişkiler”le ve “empirik antitezler”le ortaya çıkan durumlarda. İnsanoğlu, yapısı ne olursa olsun, karşılık vermeye *zorlanır* – ve yapısı ne olursa olsun, bir kimse bu karşılıkları bilimsel doğrulukla tahmin edebilir. *İngiltere’de İşçi Sınıfının Koşulları*’nda Engels, insanın amaçlarını elde etmek üzere “hem mümkün hem de gerekli” bir geçiş vasıtasıyla “kaçınılmaz yürüyüş”te ilerleyen “tarihsel gelişim”i yazdı.⁷⁷ İnsan tarihi, insanoğlunun kurtuluşunun hikâyesidir.⁷⁸ Bu, “tarihsel gelişimin zaruri sonuçları” olacaktı. Marx ve Engels, entelektüel yaşamları boyunca bu kavramlara sadık kaldılar.

Marksizm

Marksizm adını alacak olan düşüncenin gövdesinin hazırlık aşamaları, 1845 Kasım ve 1846 Ağustos ayları arasında *Alman İdeoloji*’sinin tertibiyle sonuçlandı. “Tarihin materyalist kavranışı” olarak isimlendirilen şey ilk kez o metinde mantıklı tutarlı bir doktrin olarak formüle edildi. Sonra, 1847’de Marx, *Felsefe’nin Sefaleti*’ni, onu kısa bir süre arayla 1848’de takip eden *Komünist Manifesto*’yu -her iki devrimci tarafından kaleme alınan- yayımladı, devrimi yirminci yüzyıla taşıyacak olan onların orijinal nüshalarından ayrılmayacaklardı.

Tüm bu eserlerde bir kimse, Moses Hess ve Friedrich Engels’in ilk eserlerinde sunulmuş tüm iddiaların tekrarlandığını görebilir. Özel mülkiyetin insanın yabancılaştırmasının zaman ve halindeki son kaynak olduğu⁷⁹; emeğin refahın yegâne temeli olduğu⁸⁰; başkalarının emeğiyle üretilen zenginliği kendilerine mal edenlerin sosyal devrime neden olacak kaçınılmaz bir sonuçlar zinciri oluşturacağı konusunda ısrarcıydılar – insanlığın nihai kurtuluşunu başarmasından dolayı.⁸¹

İnsanoğlunun, kendi bütünselliği içinde kendi özgürlüğünü güvenceye aldığı devrim, kendisinden önceki tüm tarihin sonucudur. O, “tüm tarihsel gelişimin kaçınılmaz sonucu”dur.⁸²

O zamanın birçok yeni Hegelcisi gibi Marx ve Engels de insanın özgürleşmesinin tarihin sorumluluğu olduğu konusunda hemfikirlerdir. Marx, düzenli olarak bilinçdişısıyla “tarih”ten “insanoğlunun özgürlüğünün tüm pratik unsurlarını” “hazırlayan” bir şey olarak bahsetti.⁸³

Alman İdeolojisi'nin ilk taslağında Marx, "Yalnızca tek bir bilim biliriz, tarih bilimi" yazdı.⁸⁴ Yeni Hegelcilerin çoğu gibi, Marx ve Engels tarihi, tüm doğa bilimlerini soğurmuş, dikkatli bir biçimde bilimin tüm kanun benzeri özellikleriyle şekillenmiş birleştirici bir bilim olarak tasarlamışlardı.⁸⁵

Engels ve Marx'a göre, tarih, determinist, tahmini, birleştirici bir bilimdi. Bilinç, düşünce, idealler hepsi, "maddesel dünyanın yansıtmasından başka bir şey değil"di. Tarih pasajları, "hayatın kendisinin maddesel üretimiyle... bilincin, dinin, felsefenin, ahlakın vs. tüm farklı teorik ürünleri ve biçimlerinden çıkarılma ve bu temelden çıkan formasyon süreci... tarihin esas zemini"yle belirlenir.⁸⁶

Tarihin bu "diyalektik" kavrayışında özellikle eşsiz olan bir şey yoktu. Bu düşünce, on dokuzuncu yüzyıldaki birçok bilimselci materyalist ve felsefi realist tarafından paylaşılır. Marx ve Engels'in düşüncelerini oluşturan özellikler, tarihin esasen hem *teolojik* hem de *ahlaki* -insanın özgürlüğünün kendi amacı olarak gören- olduğuna dair açık inançlarına dair ilgilerini uyandıran şimdiki düşünce için önemlidir. Hegel gibi, Marx ve Engels de tarihi, insan varoluşunun "bilmece"sini çözmek adına bir işçi olarak düşündüler.⁸⁷ Hiçbirisi tarihi, olayların ve davranışların basitçe kaydedilmesi olarak düşünmedi. İnsan gayesiyle canlandırarak her ikisi de tarihte, mutlak ahlaki boyutları gördü. Olaylar, olayların dizilişi ve sonuçları, katılımcıların davranışlarıyla birlikte ahlaki ya da ahlak dışı, iyi ya da kötü olarak nitelendirildi - asla yalnızca olaylar ve davranışlar olarak değil. Onların feragat ettikleri şey ne olursa olsun ne Marx ne de Engels, endüstriyel sistemin rezaletinde görülen ahlaki zorbalık konusunda tereddüt etmezler. Onun temsilcilerinin davranışlarını, onların sebep olduğu acı ve sefalete yönelik "katı egoizm"i, "çıplak bencillik"i, "hayasız sömürü"yü, "dünyevileştirme" ve "vahşi kaygısızlık"ı içeren bir "rezil"lik olarak tanımladılar.⁸⁸

Kendilerinden önceki Moses Hess ve Ludwig Feuerbach gibi Marx ve Engels de tarihi, geleneksel dinin bazı önde gelen özelliklerini paylaşan bir alan olarak anladılar. Ahlaki bir amacı vardı ve insanlık onun esas meşguliyetidir. Feuerbach gibi, Marx ve Engels'in, tıpkı yeni Hegelciler gibi, dinin değişimini, aşkınlığını, onun basitçe inkârından farklı bir şey olarak anlaşıldığı açıktır. Marx, Hegel'in diyalektiğinde "inkâr ve muhafazadan, örneğin, doğrulama"dan oluşan "yürür-lükten kaldırma eylemi"ni kavradı. Bu yüzden, dinin değişimi onun safi reddinden başka bir şey değildir. Marx, bunu, "ateizm, Tanrının değişimi olarak, teorik hümanizmin varış noktasıdır", Feuerbach, bunu, "dinin yerini alan ve dinin özünü kendi içinden alan" bir inanç sistemi olarak tanımladı.⁸⁹

Marx da Engels de muhakkak, "tarihsel materyalizm"lerinin geleneksel din ile bazı ortak özellikleri olduğunun farkında olmalıydı. Eski ve Yeni Ahit'in tüm tutkusuyla, yaşamın amacını ve anlamını zaman aracılığıyla ve yalnızca ölümlülerin özellikleri üzerinden takip etti. Özel mülkiyetin başlangıcından yaratılışı çarpıtan temel bir zaaf -yönetimin lanetli bir rota izlemesi için- olarak bahsetti.

Ve insanoğlunun kendisini bir kez şifa bulduğu bu bütünsel birlikte nihai bir kurtuluştan söz etti. Yaşamının sonunda Marx, gençliğinde olduğu gibi, hakikatten iyi yazmıştı “Yazdım... ilahiliğin felsefi diyalektik anlatımı, kendisini kendinde bir düşünce olarak, din olarak, doğa olarak ve tarih olarak ortaya koyar.”⁹⁰

Tüm bunların yirminci yüzyıl için ne anlama geldiği aşamalı olarak açık hale gelmiştir. Marksizm, bizim bugün politik din olarak tanımladığımız şeyin örneklerini tam olarak ele alan şeydi. Bunun kati maliyeti, bugünün mutsuz tarihinin bir parçası oldu.

- 1 Friedrich Engels, *Schelling and Revelation: Critique of the Latest Attempt of Reaction Against the Free Philosophy*, Karl Marx ve Friedrich Engels'de, Collected Works (New York: International Publishers, 1976. MECW'den sonra, sayfa belirlemesinden önce belirlenmiş ciltlerle), cilt 2, s. 239.
- 2 “İlk öğrenci Friedrich Engels'in mezuniyeti için referans, “Friedrich Engels Senior to His Wife Elise” ve “Friedrich Engels Senior to Karl Sneathlage”, MECW'de, cilt 2, s. 582, 585, 586.
- 3 Friedrich Engels, *Wuppertal'den Mektuplar*, “age., cilt 2, sayfalar 9,17 ve çeşitli yerlerde.
- 4 Engels, “To Wilhelm Graeber,” age., cilt 2, s. 471.
- 5 Engels, “Schelling and Revelation,” age., cilt 2, s. 200.
- 6 Engels, “Alexander Jung, ‘Lectures on Modern German Literature,’” age., cilt 2, s. 287.
- 7 Engels, “The Internal Crisis,” age., cilt 2, s. 370-371
- 8 Engels, “Ernst Moritz Arndt,” age., cilt 2, s. 137, 141, 143, 149.
- 9 Hannes Skambraks'taki giriş tartışmasına bakınız, ed., *Zwischen 18 und 15: Jugendbriefe von Friedrich Engels* (Berlin: Dietz Verlag, 1965).
- 10 Engels, “Schelling and Revelation,” MECW, cilt 2, s. 213,222.
- 11 Engels, “Alexander Jung, ‘Lectures on Modern German Literature,’” age., cilt 2, s. 289.
- 12 Engels, “To Friedrich Graeber,” age., cilt 2, s. 486, 490.
- 13 Engels, “Diary of a Guest Student,” age., cilt 2, s. 272.
- 14 Engels, “Centralization and Freedom” ve “To Friedrich Graeber,” age., cilt 2, s. 356, 357, 491.
- 15 Henüz 1840'ta Engels, tarihten, bir dizi insan düşüncesinden diğerine “sıçrayan”, bir “rota”sı olan bir şey olarak söz etti. Engels'in “Retrograde Signs of the Times,” age., cilt 2, s. 47, 48.
- 16 Engels, “To Friedrich Graeber,” age., cilt 2, s. 477.
- 17 Engels, “To Friedrich Graeber, Temmuz 12-27, 1839”; “To Friedrich Graeber, Aralık 9, 1839- Şubat 5, 1840,” ve *Schelling and Revelation*, age., cilt 2, s. 222, 458, 459, 490.
- 18 Engels, “The Condition of England: Past and Present by Carlyle,” age., cilt 3, s. 463, 464.
- 19 Moses Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit: Von einem Jünger Spinoza's, Die europäische Triarchie, “Über eine in England bevorstehende Katastrophe,” Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850* içinde (Berlin: Akademie-Verlag, 1961), s. 64, 91-92, 160, 183-185.
- 20 Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (Belin: Akademie-Verlag, 1955), s. 10 ve çeşitli yerlerde.
- 21 Adı geçen tartışmaya bakınız, özellikle 7 ve 8. Bölümlere.
- 22 Engels, “The End of the *Criminalistische Zeitung*,” MECW, cilt 2, s. 303.
- 23 Engels, “The Internal Crises,” age., cilt 2, s. 373, 374.
- 24 1844 ya da 1845'te Engels, İngiliz İşçi sınıfının entelektüel üstünlüğünden güzelce bahsediyordu. “Sıklıkla, nadiren üzerlerindeki pazen ceketleriyle işçilerin coğrafi, astronomik ve diğer meselelere dair, “iyi yetiştirilmiş” bir burjuvadan daha fazla bilgiyle konuşuyorlardı... [O] bağımsız eğitime dâhil olmayı başaran İngiliz proletaryasının bu durumu, neredeyse sadece işçi sınıfı tarafından okunan modern felsefe, politika ve poetik edebiyat ürünlerinin çağının realitesinde gösteriliyordu.” Engels, *The Condition of the Working Class in England*, age., cilt 3, s. 528. Hem Engels hem de Marx sıklıkla işçi sınıfının geneline bahsedilmiş entelektüel armağana atıfta bulundular.
- 25 Bakınız Engels, “Letters From London,” age., cilt 3, s. 379, 385.
- 26 Engels, “Progress of Social Reform on the Continent,” age., cilt 3, s. 392, 393.
- 27 “To Wilhelm Graeber, 13-20 Kasım 1839,” mektubundaki tartışmaya bakınız, age., cilt 2, s. 486-487.
- 28 Engels, “The Condition of England: The Eighteenth Century,” age., cilt 3, s. 479, 480, 481.
- 29 Engels, “Outlines of a Critique of Political Economy,” age., cilt 3, s. 441.
- 30 Engels, “tarihsel gelişimin”in [komünizmin] mümkün ve gerekli hale geldiği bir noktaya doğru “kaçınılmaz bir yürüyüşü” takip ettiği konusunda ısrarcıydı. Engels, *1844 Yılında İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*, age., cilt 3, s. 525.
- 31 Bakınız Engels, “Outlines of a Critique of Polical Economy”, age., cilt 3, s. 439 ve örneğin, 419, 421, 423, 429.
- 32 age., s. 424.

- age., s. 439.
- Bunun büyük bir bölümü, Moses Hess'in yayınlarını da anımsatır. Dünya tını tarafından biçimlendirilen ve dayatılan tarihin en temel gereksinimi, Hess'in ilk dönem eserlerinde bulunur. Özel mülkiyetin hırs ve bencilliğine bakarak, bunun sonucu olarak insanoğlunun yozlaşmasına neden olan yarı, onu takip eden ahlaksız bir toplumun işleyişinin bozulması, tüm bunların hepsi, Engels'in "partinin ilk komünisti" olarak nitelendirdiği Hess'in yazılarında bulunur. Engels, "Progress of Social Reform on the Continent," age., cilt 3, s. 406.
- Başka bir yerde Engels, onaylayarak endüstriyel koşullarda "Nakit ödeme, insanla insan arasındaki yegâne bağdır" diye ısrar eden Carlyle'den alıntı yapar. Engels, *1844 Yılında İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*, age., cilt 3, s. 563.
- Bir noktada, kısa bir süre sonra, Engels, bu sürecin "proletaryanın... birkaç milyoner dışında tüm milleti kucaklayacağını" tartışır.
- 1844 Yılında İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nda Engels, okurlarını şöyle bilgilendirir: "Tüm bunların en mutlak kesinlikle ortaya çıkan sonuçlardır... Kehanet hiçbir yerde toplumu oluşturan bileşenlerin bu kadar açık belirlendiği ve keskin bir biçimde ayrıldığı İngiltere'de olduğu kadar kolay değildir. Devrim gerçekleşmelidir... Barış odaklı bir çözüm için çok geç... Mümkün olan tek çözüm gerçekleşmesi başarısız olamayacak sert bir devrimdir." age., cilt. 3, s. 547, 581, 583.
- Engels, tarihsel sonuçların "muhakkak gerçekleşeceği"ni kabul eder. age., s. 441.
- Engels, "The Condition of England: Past and Present by Carlyle," age., cilt 3, s. 457.
- David McLellan, Friedrich Engels (New York: Penguin Books, 1977). S. 39. Marx-Engels'in eserlerinin İngilizce baskısının editörleri, Engels'in "Outlines of a Critique of Political Economy" eserinin Marx'ı politik ekonomi üzerine çalışmaya sevk eden nedenlerden biri olduğunu" belirttiler. "Önsöz", age., cilt 3, s. xx.
- Karl Marx, "Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefeleri", age., cilt 1, s. 25-106.
- Daha sonraki tartışmalara ait çoğu içerik, *1844 El Yazmaları*'nda bulunabilir, age., cilt 3, s. 229-346.
- age., s. 232.
- Marx, "Letter from Marx to His Father in Trier," age., cilt 1, s. 18.
- age., s. 233.
- 1844 El Yazmaları*'nı yazdığı esnada Marx, doğrudan Feuerbach'a, sosyalizm ve komünizmi onların "felsefi temeli"yle donattığını yazdı. Belirtildiği gibi Marx, kendisini Feuerbach'a öylesine minnettar hisseder ki ona, onu "sevdiğini" söylemeye cesaret etti. "Marx to Feuerbach, 11 Ağustos 1844," Ludwig Feuerbach, *Briefwechsel* (Leipzig: Verlag Philipp Reclam, 1963), s. 183-184.
- "Ancak Feuerbach ile pozitif, hümanist ve natüralist eleştiri başlar." age., cilt 3, s. 232. Başka bir yerde de Feuerbach'ın Marx'ın üzerindeki onun Hegelci diyalektik "evirtim"ini sunduğu etkisine dair kısa bir açıklama sundum. Bakınız A. James Gregor, "Marx, Feuerbach and Reform of the Hegelian Dialectic," *Science & Society*, 29, no. 1 (Kış 1965), s. 66-80.
- Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future* (New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1966)
- Marx, özel olarak Hegelci diyalektik üzerindeki varyasyonları belirleme noktasında "Feuerbachçı bir diyalektik"ten söz eder, *1844 El Yazmaları*, MECW, cilt 3, s. 327-328.
- Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü*'nün tüm analizi ve *Principles of the Philosophy of the Future*'ın anlatımı gelişmeler, zıtlıklar, olumsuzlamalar ve antinomilerden faydalanır.
- Bir başka yerde Hegel'in diyalektiğine dair Feuerbach'ın dönüştürümünün etkisini tartıştım. Marx onun Hegel'in diyalektiğinin "evirtimi"nden bahsettiğinde, onun kastettiği şey idealist içeriğin materyalist içerik uğruna terk edilmiş olmasıydı. Hegel'in diyalektiğinin yarı çıkarımsal biçimine hiçbir itiraz yoktu. Bakınız Gregor, "Marx, Feuerbach, and the Reform of the Hegelian Dialectic," s. 66-80.
- Marx, *1844 El Yazmaları*, MECW, cilt 3, s. 328, 331, 335, 336.
- Tartışmanın tamamı için bakınız, age., s. 294-321, 337, 339.
- Bakınız Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law," age., cilt 3, s. 23, 29.
- Marx, Yahudi Sorunu Üzerine," age., cilt 3, s. 151, 153-154, 159-160, 162, 167.
- Ancak hakiki, duygusal insanoğulları kendilerini "soyut vatandaşta ve bireysel olarak bir *türsel varlık* haline gelerek...gündelik yaşamda...ve artık sosyal güçten ayrılmayan... politik güçten, ancak ondan sonra insanın özgürleşmesi başarılabaktır." Ancak onun sonrasında "insanın bireysel duygusal varlığı ve türsel varlığı arasındaki çatışma" bozulduğunda. İnsanoğlu o zaman tam anlamıyla günahlarından kurtulacaktı. age., s. 168, 174.
- age., s. 173.
- Refahın ortasındaki "fakirlikten" dolayı ortaya çıkan "çatışma" yüzünden İngiltere'yi bekleyen yakındaki sosyal devrime dair tartışmaları için bakınız. Hess, "Über eine in England bevorstehende Katastrophe," ve *Die europäische Triarchie in Philosophische und sozialistische Schriften* 1837-1850, s. 162, 183.
- Hegelci diyalektiğin, çelişkinin, antitezin ve olumsuzlamanın kullanımına ilişkin bazı görsel kullanım örnekleri için bakınız. age., s. 94, 95, 96.
- Henüz 1841'de, *Schelling and Revelation*'da, Engels, Hegel'e ve Feuerbach'ın eserlerine olan minnettarlığını alıntılar. Özellikle MECW'ye bakınız, cilt 2, s. 192, 195-197, 199, 201, 202, 209. Engels, Hegelci diyalektikten, insan davranışını "onu sürekli yönlendiren içgüdü" olarak bahseder. age., s. 206. Feuerbach'ın yeniden yorumlamasını kabul eder ve aklın temeli olarak doğaya, empirik gerçeğe diyalektik bir referansı vardır. Bakınız, age., s. 216-217.

- 61 age., s. 213.
- 62 Engels, "The Condition of England," age., cilt 3, s. 469-470.
- 63 Marx, 1844 El Yazmaları, age., cilt 3, s. 271, 272.
- 64 1844 El Yazmalarının bir araya getirilmesinin hemen ardından, Marx, James Mill tarafından iki yüz yıl önce basılan ekonomik bir çalışmayı yeniden ele aldı. Marx'ın ekonomik teoriye ilişkin ve ona dair literatüre ilgisi aşîkâr gözüküyordu, ilhamını Engels'in son eserlerinde buldu. Hegel'in diyalektiğini Feuerbach'î bakış açısıyla biçimlendirerek, Engels, ekonomik teoriyi kavramsal bir öz olarak uyguladı. Bakınız, Karl Marx, "Comments on James Mill," age., cilt 3, s. 212, 213.
- 65 Engels, kapitali "biriktirilmiş emek" olarak işaret eder. Engels, "Outlines of a Critique of Political Economy," age., cilt 3, s. 427.
- 66 "Politik ekonomi, emeğin doğasında olan yabancılaşmayı, işçi (emek) ve ürün arasındaki doğrudan ilişkiyi düşünmeksizin gizler... Emek, zenginler için muhteşem şeyler üretir – fakat işçi için mezbeleler sunar. Güzellik üretir – fakat işçi için çirkinlikler üretir." Marx, 1844 El Yazmaları, age., cilt 3, s. 273. Marx'ın "tarih bilmece" sine yönelik iması, age., s. 297'de görülür.
- 67 age., s. 296.
- 68 Bakınız, örneğin, Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law," age., cilt 3, s. 176.
- 69 Marx, "Letters from Deutsch-Französische Jahrbücher," age., cilt 3, s. 144.
- 70 Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law," age., cilt 3, s. 182.
- 71 Marx, 1844 El Yazmaları, MECW, age., cilt 3, s. 321.
- 72 age., s. 304, 305, 312, 313.
- 73 *The Holy Family* esasen Marx'ın eseridir, Engels kısa bir bölüm yazmıştır. Engels, Marx'tan ismini silmesi için girişimde bulunmuştur; çünkü çok az katkıda bulunduğu hissine kapılmıştır. Yine de Engels'in Marx'ın görüşlerine genel bir katkı yaptığı açıktır.
- 74 Marx ve Engels, *The Holy Family*, MECW, cilt 4, s. 37.
- 75 Marx, bize "Tarihin hiçbir şey yapmadığını, onun 'yoğun bir zenginliğe sahip olduğunu', 'hiçbir savaş başlatmadığını' hatırlatma konusunda dikkatliydi. Tarih hiçbir şey değil, fakat insanın kendi amaçlarını takip etme hareketidir." age., s. 53, 79-80, 86, 93.
- 76 "Feuerbach... Hegel'i tamamladı ve eleştirdi...Metafiziksel Mutlak Tini, 'doğadan gelen hakiki insan'a dönüştürerek." age., s. 139.
- 77 Bakınız age., s. 150, 158.
- 78 Engels, Conditions of the Working Class in England, age., cilt 4, s. 525, 582.
- 79 Marx ve Engels emek ücretinin, işçi için mal mülk yaratmadığı konusunda ısrar ettiler; "o kapital yaratır, örneğin, bu çeşit bir mal emeğin ücretini sömürür." Özel mülkiyetin varlığı, emeğin kendi eyleminde kendisine "yabancılaşacağı"nı sağlama alır. "Modern burjuva özel mülkiyeti nihai ve en tam ifadesidir... çoğunluğun azınlık tarafından sömürülmesi. Bu anlamda, Komünistlerin teorisi tek bir cümlede özetlenebilir: özel mülkiyetin ortadan kaldırılması." Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*, age., cilt 6, s. 498.
- 80 Arz ve talep dengeli olduğunda herkes bilir ki herhangi bir ürünün rölâtif değeri kesinlikle onun somutlaştırdığı emekle belirlenir." Marx, *Felsefenin Sefaleti*, age., cilt 6, s. 131.
- 81 Bakınız Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*, age., cilt 6, s. 495.
- 82 Hem Marx hem de Engels ısrarla şimdiki durumlarla sonuçlanan "tarihsel hareket"ten bahsediyorlar. Bu örnekte Engels, "Draft of a Communist Confession of Faith," age., cilt 6, s. 96.
- 83 Marx to Ludwig Feuerbach, age., cilt 3, s. 355.
- 84 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, age., cilt 5, s. 38, n.
- 85 Komünist Manifesto'yu yazdıktan yirmi yıl sonra Marx, onaylayarak, kendi eserinin Rus bir eleştirmenini alıntıladi ve o şunu iddia etti: "Marx'ın kendisini yalnızca bir meselede sıkıntıya sokar: göstermek, sıkı bir bilimsel araştırma vasıtasıyla, belirli ardışık emirlerin gerekliliği ... Şunu kanıtlar... hem şeylerin şimdiki düzeninin gerekliliği ve ilkinin kaçınılmaz olarak üzerinden geçtiği diğer düzenin gerekliliği ve hepsi de aynı, insan buna inansa da inanmasa da, bunun bilincinde olsa da olmasa da. Marx, sosyal hareket, yalnızca insanın arzularından, bilincinden ve aklından bağımsız olarak değil, aksine, daha ziyade, bu arzunun, bilincin ve aklın belirlendiği yasalarla yönetilen doğal tarih süreci gözûyle bakar." Marx'tan alıntılandığı gibi, *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954), cilt 1, s. 18.
- 86 age., s. 19; ve Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, MECW, cilt 5, s. 53-54.
- 87 Marx rahatlıkla, "tarih bilmece"ne bir "çözüm" olarak "insanın kendine tamamen dönüşü"nden bahsetti. Marx, 1844 El Yazmaları, age., cilt 3, s. 296-297.
- 88 Marx, bireylerin davranışları her ne kadar ahlak dışı olsa da, bu davranışların artık bireylerin "doğal tarih"teki gibi üzerinde kontrol sağladıkları durumlar olmaması nedeniyle içinde bulundukları durumların bir sonucu olarak anlaşılması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Marx, Kapital, s. 10.
- 89 Marx, MECW, cilt 3, s. 340-341; s. 341'deki "değişim" tartışması için bakınız ve Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, para. 64, s. 73.
- 90 Karl Marx, "Letter From Marx to His Father," MECW, cilt 1, s. 1. Erken dönem Marksizmi çevreleyen "dinsellik" tartışmalarının uygun bir özeti için bakınız, Heinz Röhr, *Pseudoreligiöse Motive in den frühschriften von Karl Marx* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962).

Bradley J. Macdonald*

MARX, FOUCAULT, GENEALOGY**

Türkçesi: Alperen Karapınar***

Özet

Çağdaş politik teoride, Foucault'nun çalışması ile Marx'ın teorisi arasında, mütemadiyen bir karşıtlık resmedilmeye çalışılır. Foucault, Marksizmin hümanist ve bütüncül konumunu sürekli olarak eleştirmiştir; ve Marksistler için, Foucault'nun teorisi, *ekonomi-politik* analizinden kaçınmış ve devrimci özne kavramını görmezden gelmiştir. Bu çalışmada, Marx'ın, Foucault'nun düşüncesinde varsayıldığından daha merkezî bir konumda durduğunu savunuyorum. Foucault, hiçbir zaman Marx'tan arındırılmış bir konumu ifade etme niyetinde olmamış (en azından bir Filozof olduğunu düşünmüş), tam tersine belirli bir Marksizm geleneğinden arınmış bir konumu ifade etmeyi amaçlamıştır. Aslında, Foucault'nun "Marx'ı", Antonio Negri'nin teorik çalışmasında dile getirilmiş olandır ve bu verimli teorik konumda "Marksizmin Soybilimi"nin (yani, Foucault'ya uygun bir Marx'ın) neye benzediğini anlayabiliriz.

Giriş

Genç entelektüeller olarak çoğumuz için, Nietzsche veya Bataille'a olan ilgi, Marksizm veya Komünizmden kendini uzaklaştırmanın bir yolunu temsil etmiyordu. Aksine, Komünizmden beklenebilecek düşünceye gidebilmemiz için neredeyse tek yol buydu.

Michel Foucault[†]

Foucault'nun bu sözlerini işitmek, kendini hem Marksizmle hem de Nietzsche'nin düşünceleriyle ilişkilendiren, ellili yılların başlarında Fransa'daki bir grup entelektüel için bir gerginlik sebebi değildi. Tabii ki, Foucault böylesine teorik bir birleştirmenin, yetmişli yılların sonlarındaki çağdaşları için ne kadar garip gelebileceğinin farkındaydı ve yirmi birinci yüzyılın başında bizim için de öyle olduğunu ekleyebiliriz. Tüm bu düşüncenin sonunda, Fransız Komünist Partisi'ne 1950'lerin başlarında neden kısa bir süre katıldığı konusunda Foucault,

* Colorado State Üniversitesi

** Bradley MacDonald tarafından yazılan, Northeastern Political Science Association tarafından yayımlanan bu makalenin İngilizce aslı "Marx, Foucault, Genealogy" adıyla *Polity* Vol. 34 No: 3 Spring 2002 pp. 259-284 künyeli dergiden alınmıştır. Makale, University of Chicago Press'ten alınan izinle Türkçeye çevrilmiştir.

*** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans

yardım edemediğini ancak o zamanlar teorik olarak bulunduğuna dair bir ironi (ve acıma duygusu) olduğuna dikkat çekti; o “Nietzsche’ci bir Komünist!”² idi ve bunu haykırıyordu. Bugün, teorik ve politik dünyaların sol üzerindeki rekabeti, genç Foucault için, farklılaşan gruplarda görüldüğü gibi ne kolay ne de masum bir birleşimdi. Aksine, Foucault’nun çalışmalarının başarısı –“postmodern teori” ile ilişkilendirilen belirli bir “felsefe” veya “yaklaşım” ile birleşmesi- bu tür üretici kavramsal toplulukları çürütmek için çok şey yapmasıdır. Üstelik, her nedense, Marx’ın öğrencileri Foucault okurken algıladıkları tehditkâr varlığı (veya yokluğu) savuşturmak için sıklıkla kendi savunma mekanizmalarını kurdular.³

Derrida ile birlikte artık “Marx’ın hayaletleri”nin hortladığı onun tüm eserlerinde⁴ görülüyor, Foucault’nun düşüncelerinin Marx’ın düşüncesiyle olan ilişkisine bir kez daha bakmak faydalı olabilir. Bu konunun önceki değerlendirmelerine bakıldığında, Foucault ve Marx arasında, hem Foucault (ve onun takipçileri) hem de Marx’ın öğrencileri tarafından sunulan Manikyen karşıtlığı, açıkça dile getirme çabalarıyla karşı karşıya kalıyoruz. Çoğu kez Foucault -doğrudan veya dolaylı olarak-, kararlı bir şekilde konumunu mutlak bir Marksizmden uzaklaştırdı.⁵ Öte yandan, pek çok Marksist için -sosyalist düşünce için onun teorisinin değerini gören az sayıda kişi bile olsa- Foucault’nun ilgisi, en azından on dokuzuncu yüzyıl tarihiyle sınırlandırılmış, Marx’ın göz ardı ettiği konuları (ağırlıklı olarak iktidarın özgüllüğü) dikkate alarak, önceden tanımlanmış ve görünürde güvenli olan tarihsel materyalizme bir ilavedir.⁶ Bu makalede, Foucault’nun çalışmalarındaki birtakım söylemsel ifadelerin Marx’ı vurguladığını iddia ediyorum.⁷ Bunu yapabilmek için, bu tip tartışmaları çok sık tanımlayan, tartışmacı yaklaşıma başvurmayacağım, biri Foucault’nun düşüncesinin bir yorumuyla, diğeri de Marx’ın düşüncesiyle başlayacak (ya da tam tersi) dolayısıyla, görünürde ayrı teorik varlıklar arasındaki yakınsama veya uyumsuzluk noktalarının nasıl oluştuğunu gösterecek. Böyle bir stratejiden kaçınmamın nedeni, bu ekleyici / eksiltici yaklaşımın, karakterizasyon eksikliği nedeniyle, birbirlerine olan dışsallıklarını varsayması ve sırasıyla, bu söylemlerin her birinin birbirine yaklaştığı ve birbirlerine geri döndüğü daha ince yolları gizlemesidir. Bu stratejiden ziyade, biraz daha zahmetli bir şey yapmak istiyorum, ancak en azından benim konumumdan, Foucault destekçileri ve belirli bir çizgide olan Marksistler için umarım ki daha verimli olurum. Marx’ın düşüncesinin Foucault’nun metinleri içinde yer aldığını göstermek istiyorum, fakat mutlaka merkezileştirici ve belirleyici bir konum olarak değil. Foucault’nun çalışmasındaki Marx figürünü, Foucault’nun hiçbir zaman Marx’tan arınmış bir konumu ifade etmediğini, daha ziyade spesifik olarak, kısır bir Marksizmden arındırılmış bir konumu ifade ettiğini iddia ediyorum. Sonuçta, Foucault’nun çalışmaları içinde Marx’ı keşfetmek -Marx’ın geleneksel yorumuna göre ne kadar hayalî ve tuhaf olursa olsun-, hem Marx’ın hem de Foucault’nun düşüncesini yeniden düşünmek için önemli bir yol sağlayabilir.

Foucault'nun "emir-sözcük" (order word) ile ilgili söylem alanına girmek için bir dizi şifreye ihtiyacımız olacak.⁸ Dolayısıyla, Foucault'nun kendi çalışmaları bize bu konuda birçok olanak sağlıyor. Böylece, görünüşte paradoksal bir yol izleyerek, ilk önce Foucault'dan yardım alarak bir yazar (otorite) olarak "Foucault"yu merkezsizleştireceğim, yani, Foucault hakkında metodolojik refleksiyonlar içerisinde (özellikle, "yazarın işlevi" ve "deneyim kitabı" ile ilişkili tartışmalar), Foucault'nun Marksizmini (Marx'ını) okumaya engel teşkil eden o söylemsel katılıkları aşmanın bir yolunu bulacağım. Makalenin ikinci bölümünde, Foucault'nun çalışmasında Marx hakkındaki tartışmasına daha spesifik olarak bakacağım; Foucault'nun eleştirel kaygısının aslında Marx'ın kendi çalışmasında olmadığını, fakat Marx'ın sınırlı okumalarında Marksist geleneğin içindeki baskın konuları gösteren bir okuma yapacağım. Son bölümde, Foucault'daki Marx'ın peşine düşmemin, Marx'ın ve Foucault'nun bugünkü ilişkisini anlama çabamızın ne ifade ettiği üzerinde duracağım. Bu bağlamda, Foucault'daki Marx'ın zaten Antonio Negri'nin politik düşüncesinde birtakım işaretleri olduğunu gösteriyorum ve ayrıca böyle bir kavramsal kazanımın Foucault'nun çağdaş siyaset teorisine olan eşsiz katkısını inkâr etmediğini öne sürüyorum.

1. Bir Yazar Olarak Foucault: (Onun) Otoritesini Aşmak

Diyalektik olmaktan çıkarılmış bir dilde, söylediği şeyin kalbinde, ama aynı zamanda da bu dilin olabilirliğinin kökünde, filozof bilir ki "biz her şey değiliz"; ama filozof olarak kendisinin de her şeyden söz eden gizli bir tanrı gibi, dilin tümünde oturmadığını öğrenir; kendisinin yanında, konuşan ve hâkim olamadığı bir dilin varlığını keşfeder; çabalayan, başarısızlığa uğrayan ve susan ve artık harekete geçiremediği bir dil; bu, geçmişte filozofun da içinde konuştuğu, ama artık ayrılmış olduğu ve giderek daha da sessizleşen bir uzam içinde dönüp duran bir dildir.

Foucault⁹

Şüphesiz, Foucault'nun Maurice Blanchot, George Bataille ve Pierre Klossowski'nin çalışmalarına duyduğu daimî ilgi, Nietzsche'nin çalışmasının önemini benimsemelerine dayanıyordu. Yine de Foucault okurlarının bildiği gibi, Foucault'yu tüm bu isimlerin teorik konumlarına çeken başka bir şey vardı. (Ayrıca onlar da kararlı bir şekilde, farklı yollarla, ihlal yazısının¹⁰ başka bir formunu sergilediler.) "İhlale Önsöz (A Preface to Transgression)" adlı ilk makalesinde Foucault'ya göre, bu yazarların tümü, çalışmalarında filozofun baskın öznelliğinin silindiğini, dilin değişkenlikleri dâhilinde, felsefi deneyimin kendisi için potansiyelleri ortaya çıkaran ontolojik sınırlılığın olanaklarını bulmayı açıkça dile getirmişlerdi.¹¹ Bu, diğerlerinin yanı sıra, teorik söylemin her zaman çok sayıda öznellik tarafından hatlarının zaten çizildiği anlamına geliyordu; bunla-

rın çoğu, yetkin bir filozofun kontrolünün ötesinde olabilecek durumlardı. Bu noktada önemli olan, Foucault'nun, girişimini bu konuda Blanchot, Bataille ve Klossowski'den farklı olarak görmemesiydi. Aslında, "çok sayıda konuşan öznenin bu boşlukta birleşip ayrıldığı, bir araya gelip birbirini dışladığı" teorisini ifade etmenin olanaklarını devamlı olarak değerlendiriyor gibi görünüyordu.¹² Foucault'nun söylemlerinde -"birleşen ve ayrılan, bir araya gelip dışlanan"- "konuşan özne"nin Marx olduğunu iddia edeceğim. Bir sonraki bölümde bu konuşma konusunun söylemsel görünümünü açıkça göstermeye çalışacak olsam da, burada daha genel bir üstkuramsal yol izleyerek, Foucault'nun, onu okumamıza nasıl izin verdiğini göstermek, Foucault'yu kabullenişimizin somutlaşmış dö-küntüsünü temizlemek istiyorum. Yani, Foucault'nun kendi merkezizleşmesini bir "yazar" olarak savunduğunu ve böylece, tabiri caizse mezardan, onu çeşitliliği içerisinde okumamızı istediğini göstermek istiyorum. Foucault'nun "Yazar Nedir" adlı ünlü makalesinde, "Yazar" ile ilişkilendirilen uygun ismin sadece kökene ilişkin değil, aynı zamanda bu yazarın fikirlerini yaratıcı bir şekilde nasıl uygulayabileceğimizi etkileyen önemli kültürel işlevlerle bağlantılı karmaşık bir sosyal yapı olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda Foucault, ilgimizi "yazar" ile "yazarın işlevi"nin analizi ile değiştirmenin, karmaşık roller ve bu tür özelliklerinin toplumumuzda gerçekleşmesinin daha verimli olacağını savunmaktadır.¹³ 1960'ların sonlarındaki kültürel eleştirel manzaraya bakıldığında Foucault, "ifade" temasını sorgulayarak ve edebiyatla ölüm arasındaki ilişkiyi anlayarak, yazarın statüsünün dekonstrüksiyonunu (yapı-söküm) başlatmış gibi görünen önemli gelişmeler bulmuştur. "Sonuçta" der Foucault; "yazarın alamet-i farikası, yokluğunun tekilliğinden başka bir şey değildir; yazı oyununda ölü rolü oynaması gerekir."¹⁴ Yine de, bu gelişme, geleneksel olarak yazarlara atfedilen kültürel yapıtları benimseme biçimimizin tekrar düşünülmesinin önemini haber verse de, Foucault, bu gibi ilginç olanakların, özellikle de "yapıt" (oeuvre) ve "yazı" (écriture) kavramlarının, diğer merkezileşme fikirlerinin talihsiz bir şekilde yeniden doğrulanmasıyla nasıl engellediğini belirtti. Bunu yaparken, çağdaş eleştirel düşünce, "yazarın yok olmasının" radikal etkilerini tam olarak anlamalarına karşı "bir dizi aşkın engeller" oluşturdu.¹⁵ Daha da önemlisi, "yazarın işlevi"ni tartışırken Foucault, kendisini okuma girişimimizde dikkat etmemiz gereken hususları gündeme getirmektedir. Foucault'ya göre;

Yazar, eseri dolduracak olan anlamların tanımsız bir kaynağı değildir, yazar eserlerden önce gelmez. Bizim kültürümüzde, sınırlandırmaya, dışlamaya, ayıklamaya yarayan işlevsel bir ilkedir: Kısacası, kurgunun serbest dolaşımını, serbest manipülasyonunu, serbest oluşumunu, çözülmesini, yeniden oluşturulmasını köstekleyen ilkedir. Yazarı deha olarak, yeniliğin sürekli ortaya çıkışı olarak sunma eğilimimizin olması, gerçekte onu tamamen ters bir kipte işletiyor olmamız-

dandır. Yazarın gerçek tarihsel işlevine dair tersine dönmüş bir temsilimiz olduğu ölçüde yazarın ideolojik bir ürün olduğunu söyleyebiliriz. Demek ki yazar, anlam çoğalmasının defedilmesini sağlayan ideolojik figürdür.¹⁶

Foucault'nun, yazara ait niteliğin¹⁷ gizlenme işlevini karakterize etmek için Marksist bir ideoloji nosyonunu açıkça ele almasını bir kenara bırakıp, buradaki amaçlarımız için daha önemli olan, Foucault'yu bir "yazar" olarak kabul etmemizin ne ifade ettiği üzerinde durulmalıdır. Oldukça ilginç bir şekilde, Foucault bizden onu bir "yazar" olarak (ima ettiği tüm baskıcı ve metafiziksel niteliklerle) değil, bir dizi söylemsel çeşitlilik oluşturmaya izin veren yaratıcı bir platform, farklı eleştirel ve politik kayıtlara ve deneyimlere katılmamızı sağlayan kavramsal kümelenmeler olarak değerlendirmemizi ister.

Foucault'nun çalışmalarını kabul etmemiz konusundaki metodolojik tartışmalarına geri dönmek için, bir anlamda, daha geleneksel bir yazarın onayına ihtiyacımız olursa, Foucault'nun kariyeri boyunca kendi hislerinin teorik sınırlandırması ile ilgili yaptığı çeşitli yorumları ve konu dışı sözleri açık bir şekilde duraklatmalıyız. Ya sözde açık "yapısalcı" eğilimleri hakkındaki yorumlara ya da Marksistlerin taleplerine karşı olan tepkilerinde, Marksist karşıtı olduğu iddiasına yanıt olarak, Foucault, devamlı olarak çalışmalarının pozitif söylemsel ayrımlar içinde okunacağını savundu. Örneğin, ondan mevcut entelektüel geleneklere dayanarak konumunu açıkça ifade etmesini isteyen hayalî muhataplara (gerçek eleştirmenlerin hayaletlerine) karşılık olarak Foucault; "Kim olduğumu sormayın ve benden aynı kalmamı istemeyin: kâğıtlarımızı yönetmesi için bürokratlarımıza ve polisimize bırakın. En azından bu ahlakı yazdığımız zaman bizi rahat bıraksınlar."¹⁸ Tabii ki, burada bir miktar samimiyetsizlik olduğu tartışılabilir; Foucault, sürekli olarak bu şikâyetleri ("The Archaeology of Knowledge"taki [Bilginin Arkeolojisi] pasaj kadar hayal gücü yüksek ve yaratıcı olmasa da) yazdıklarının sorumluluğundan kaçınmanın bir yolu olarak kullanmaktadır. Yine de, birçok kez belirttiği gibi, kendi yazılarına, metinlerinin her birinin bütünlüğüne sızan, baskın bir öznellik olarak yaklaşmadı. Aksine onları, yeni olanın radikal bir şekilde hayata geçirilmesi için bir zemin olarak görüyor, her birini kendi içinde "deneyim kitabı"¹⁹ olarak adlandırıyordu. Bu durumu Duccio Trambadori ile röportajında, Foucault şöyle açıklar;

Ayrıca, yazdığım kitaplar, mümkün olduğunca zengin olmasını arzu ettiğim deneyimlerdir. Deneyim, insanı değiştiren bir şeydir. Düşünmekte olduğum şeyi aktarmak için kitap yazmak durumunda olsaydım, böyle bir adımı atmaya asla cesaret edemezdim. İlgimi çeken bir konu hakkında ne düşündüğümü henüz bilmediğim için, tam olarak bunun için yazıyorum. Böyle yaptığım için, kitap beni dönüştürüyor, düşüncemi değiştiriyor. Sonuçta, her yeni çalışma, bir önceki çalışmanın sonucunda edinmiş olduğum düşünce tarzını kökten değiştiriyor.²⁰

Bu bölümden de anlaşılacağı gibi, yazı içinde (ile) -felsefî ya da tarihî yazı olabilir- bir “deneyime” sahip olmak, aynı kalmamak, kendini açmak; “kendimizle ve bizi çevreleyen kültürel evrenle, tek sözcükle belirtmek gerekirse; bizimle (savoir) ilişkimizde bir başkalaşmaya, bir dönüşüme yol açabilecek bir deneyimi sağlıyor.”²¹ Bu tür bir yazının Foucault için üç sonucu vardır ve ekleyebiliriz ki, onun çalışmasını okuduğumuzda önemli bağlantılar keşfedebiliriz:

En önemlisi, çalışmalarımda süreklilik gösteren, sistematik bir arka planın mevcut olmamasıdır. İkincisi, ilkiyle bağlantılı olarak, bütün kitaplarımı, kısmen de olsa, doğrudan kişisel deneyim edinerek yazmış olmamdır. (...) Üçüncüsü, deneyimden yola çıkıldığında, sadece bireysel olmayan, başkalarına kolayca erişilebilir niteliğine de sahip olan bir dönüşümün, bir başkalaşımın yolunu açmanın kaçınılmaz oluşudur. Belli bir dereceye kadar, ortaklaşa pratiğe ve düşünme tarzına bağlanabilir nitelikte olmalıdır bu deneyim.²²

Bu bağlamda, kendi yazılarını önceden var olan eleştirel kategorilerde devamlı olarak yeniden düzenlemek zorunda kalmak, sadece eserlerinde karşılaştığı benzersiz deneyimin inkâr edilmesi anlamına gelmez, aynı zamanda okurların, onun düşüncesiyle birlikte yaşayabileceği benzersiz bağlantının somutlaşması anlamına da gelir. Foucault, çağdaş teorinin içerisinde baskın bir “yazar” haline geldikten sonra, benzersiz, görünüşte yeni, söylemsel bir meta formunu temsil ettiğinde, kendisini yalnızca yazar ve okuyucuyla sınırlayabileceğini düşündüğü kategorilerde hapsolmuş olarak buldu. İlginç bir şekilde, çalışmalarının açık ve dolaysız bir kabulü için duyduğu özlem, Foucault’nun *Le Monde*’da yayımlanan bir röportajda neden anonim kalmak istediğine dair cevabında ortaya çıkmaktadır:

Neden anonim olmayı önerdim? Nostaljiden... Bir süredir bilinmeyen olarak, söylediklerimi duyma şansım oldu. Potansiyel okur ile, içeriğin yüzeyi pürüzsüz kaldı. Kitabın etkileri beklenmedik yerlere temas edebilir ve hiç düşünmediğim bir şekilde olabilir. Belirli bir “isim” okumayı çok kolay hale getirir.²³

Foucault’nun varlığını yani bir “yazar”ı, tanımlayan bağlantıyı eksiksiz bir şekilde alımlamak için, anonim kalmak isteyen ve böylece onun fikirlerinin ve düşüncelerinin merkezinde, kolayca kabul edilen ve kavranabilen bir dizi kısa ve açık özlü söze odaklanmaktan kaçınan bir teorisyen için ne söyleyebiliriz? Onu “anonim” olarak okumaya teşebbüs etseydik bunun anlamı ne olurdu? Daha önce değindiğimiz üzere, böyle bir “anonimlik”, “yazar”ın dekonstrüksiyonunun gerekliliği ile ilgili olan (Foucault’nun) anlayışıyla bağlantılı görünüyor. Anonim olmak, kişinin söylemsel bir varlığa sahip olmadığı anlamına gelmez, ancak bu varlığın söylem içindeki ifadesinden önce belirlenmediği anlamına ge-

lir. Üstelik bu (anonim olma), söylemin kendisinin kavramsal olarak dağılmasıyla sürekli olarak zayıflatılmış bir varlıktır; sürekli olarak silinebilen bir varlık... Bu tür bir okuma, onun herhangi bir düşüncesi, özellikle bizim ilğimiz için, Marx'ın düşüncesine atfedilecek bir ehliyet oluşturur mu? Açıkçası, hayır. Aksine, Foucault'nun sorguladığı şey; onu, söylemesi gerektiğini düşündüğümüz şey için değil, söylediklerinden (onun pozitif söylemsel ayrımlarından) dolayı okumamızdır. Böylece, Foucault'nun asıl sesine kulak vererek daha kârlı olabiliriz.

II. Foucault'yu Okumak/Marx'ı Kazımak

Açıktır ki, Marx, Marx'ın şimdi ortadan yok olacağı kabul edilse bile, bir gün yeniden ortaya çıkacaktır. Benim dileğim (...) çarpıtmanın düzeltilmesi, hakiki bir Marx'ın eski haline getirilmesi değil, fakat, kesinlikle, Marx'ı bu kadar uzun süre kapatmış, iletmış ve tehdit aracı olarak kullanmış parti dogmatizmi karşısında Marx'ı hafifletme, serbest bırakmadır.

Foucault²⁴

Marx'ın Foucault'nun çalışması içerisindeki görünümünü tartışırken, tercümanların, yukarıda sözü edildiği gibi açık ifadelerden bağımsız olarak, Foucault'nun felsefi söylemindeki Marx düşüncesinin kurucu varlığını kesin olarak tartışmaktan çekindiklerini görmek kolaydır. Marx, kendini bir merkez gibi konumlamaz, onun yazısı kapsayıcıdır, bu bağlamda Foucault'nun Blanchot ve Bataille gibi yazarlarınkine benzer olarak, ihlalcı/direnişçi yazma (transgressive ecriture) tartışması ile bağlantılıdır. Foucault'nun, Marx'ın çalışmalarını analiz etmek ve tartışmak için önemli sayfalar ayırdığı pek az çalışma vardır.²⁵ Genellikle, Marx'ı tartıştığında adı neredeyse çok az geçiyordu ve en azından görünürde, Foucault, Marx'ın çalışmalarına olan ilgisini göstermezdi. Üstelik, Foucault'nun belirli bir Marksist konuma olan mesafesine ilişkin birtakım açıklamaları da mevcuttur. Ancak, farklı söylemsel bağlamlarda ve kayıtlardaki bu şüphe ve tereddütleri bir tarafa bırakırsak Marx'ın Foucault için öneminin açık işaretleri vardır. Bu bölümde, Foucault'da Marx'ın varlığına ilişkin üç farklı noktaya bakmak istiyorum; bunların tümü için, Marx figürünü ilk etapta farz edilen-den daha belirgin bir şekilde resmetmeyi umuyorum. Birincisi, Foucault, Marx'ın *hermeneutik* içinde yeni bir hareketin başlatıcısı olarak önemini açıkça belirtiyor, Freud ve Nietzsche gibi isimlerle bu konumu paylaştığını düşündüğü, önemli ve gerekli gördüğü bir isim. İkincisi ve üçüncüsü, Marx'ın düşüncesiyle olan ilişkisi hakkında baskılandığı halde Foucault, Avrupa konteksti içerisinde karşı karşıya kalmaya devam ettiği bazı Marksizm biçimlerinin somutlaşmış kalıntılarına karşı Marx'ın eserlerinin üretkenliğini ve önemini açıkça belirtir. Foucault'nun teorik söylemlerinde Marx'ın sesi dolaşır; bunu göstermek umuduyla bu alanların her birini gözden geçireceğim.

Yazardan Söylemseliğe (to Discursivity): Hermeneutik Yenilikçi Olarak Marx

Kapital'in birinci kitabı, “*Tragedyanın Doğuşu*” ve “*Ahlâkın Soybilimi*”, “*Düşlerin Yorumu*” gibi metinler sayesinde yorumlayıcı tekniklerle karşı karşıya geldik. Ve şok etkisi; bu eserlerin Batı düşüncesinde neden oldukları bir tür yara, muhtemelen, Marx’ın zaten “hiyeroglifler” diye adlandırdığı şeyi bizim gözümüzde yeniden oluşturmalarından kaynaklanır.

Foucault²⁶

“Yazarın işlevinin” doğası tartışması bağlamında Foucault, belirli bir kitabın veya eserin “yazarı” olarak nitelendirilebilecek belirli kişiler etrafında sınırlandırıldığı konusunu gündeme getirmektedir. Daha sonra, elbette, “yazarların” geleneklerinden, disiplinlerinden ve teorilerinden de bahsedebileceğimizi savunmaktadır. Bu bağlamda hem Marx hem de Freud’un “söylemselliğin kurucuları” olarak öneminden bahseder.²⁷ Foucault’ya göre, bu tür “yazarlar” için benzersiz olan, yalnızca birtakım metinler üretmeleri değil, “diğer metinlerin oluşumu için kurallar ve imkânlar” üretmeleridir. Ancak, bir geleneği bu yolla başlatmak, her bir kurucunun o geleneğin içerisindeki bir metnin tüm inceliklerini önceden ortaya koyduğu anlamına gelmez; aksine, her biri “sonsuz bir söylem olasılığını” doğurur.²⁸ Bu nedenle, Foucault’ya göre söylemselliğin öncüleri; “yalnızca belirli analogileri mümkün kılmakla kalmadılar, belirli farklılıkları da (aynı şekilde) mümkün kıldılar. Kendilerinden farklı olan ama yine de onların kurdukları şeye ait olana yer açtılar”.²⁹ Bu gibi söylemselliklerin kabulü, her zaman, büyük bir yazarla (yazara has niyetlere veya içeriksel belirlenimlere bağlı bir varlık) yakından ilişkilidir ancak aynı zamanda radikal olarak farklıdır. Dahası, bu geleneklerdeki farklı düzenlemeler, öncülerin birincil metinlerinin ve sözcüklerinin sürekli bir hermeneutik (yeniden) birleşmeye maruz bırakılması ile başlatılır. Bu “kökene dönüş”, daha sonraki kuramların söylemsel potansiyellerini açmalarını mümkün kılar:

Bir “kökene dönüş” talebiyle karşı karşıya olunduğu -bu tür söylemselliklerdeki kaçınılmaz bir zorunluluk olarak- bu şekilde anlaşılır. Bunun doğal sonucu, söylemin parçası olan bu geri dönüş, söylemi dönüştürmeye devam eder, metne geri dönüş söylemselliğin kendisine eklenecek ve onu sonuçta önemli olmayan bir süslemeyle çoğaltacak tarihsel bir ek değildir; söylemselliğin kendisinin dönüştürülmesi için fiilî ve zorunlu bir çalışmadır. (...) Buna karşılık, Freud’un metinlerinin yeniden incelenmesi psikanalizin kendisini ve Marx’ıninkilerin yeniden incelenmesi de Marksizmi değiştirir.³⁰

Elbette, Foucault en azından bu bağlamda, Freud ve Marx’ın teorik önemi- ne ilişkin başlı başına bir iddiada bulunmaz; ama her birine önem verir, çünkü söylem alanının modern öncülerini temsil ederler. “Nietzsche, Freud, Marx”

başlıklı makalesine baktığımızda, Foucault'nun okumalarında, onların asıl teorik önemini daha iyi anlıyoruz. İlginç olan, Foucault'nun bu makalede hem Freud hem de Marx'la ilgili olumlu tasvirinin, Marksizm ("antropolojik uyku"nun³¹ bir formu, genel tarihsel konumunun³² veya uzağı göremeyen ve indirgemeci bir güç anlayışının sergilemesi olarak³³) ve Freudyen psikanaliz ("küresel teori"³⁴ olarak ya da cinsellik³⁵ ile alakalı çağdaş iktidar / bilgi düzeninin açık bir ifadesi olarak) konusundaki eleştirileriyle daha sonra çelişiyor görünmektedir. Bu aşamada, en azından Foucault, bu teorisyenlerin her birinin hermeneutiğinin modern *epistemesini* başlatmaya yardımcı olmalarının önemini ifade etmekle daha çok ilgilenmektedir. Bugün bir kişinin bu makaleyi okuduğunda nasıl yorumlayacağı -ya bu teorisyenlerin daha kökten ve tanımlayıcı bir tartışması olarak ya da Foucault'nun kariyerinin ilerleyen zamanlarında üstesinden geldiği eleştirel ferasetinin anlık bir kaybı- açıkça Foucault'yu kafasında nasıl canlandırmak istediğine bağlı olacaktır. Bu makalede Foucault'nun, Marx, Freud ve Nietzsche'yi modern hermeneutiğinin önemli temsilcileri olarak eşit şekilde yücelttiği kesin olarak söylenebilir.³⁶ Her durumda, Foucault, Marx'ı Nietzsche'nin eleştirel konumuyla ilişkilendirmeye daha da yaklaşır. Foucault, tartışmalarına, Rönesans'ın işaret ettiği "benzerlik" sınırlamasından kaçınarak serbest yorumlamada her düşünürün oynadığı önemli rolü savunarak başlar. "On dokuzuncu yüzyıldan itibaren" der Foucault; "göstergeler, derinlik boyutu denebilecek bir boyuta bağlı olarak -derinlikten içeriliğin değil, dışarılığın anlaşılması koşuluyla- çok daha farklılaşmış bir uzamda bölümlere ayrıldılar."³⁷ Böylece, her biri, göstergelerin "gösterge" olabileceği yayılma uzamını dönüştürdü. Yani, farklı şekillerde, her biri göstergelerin dikey olarak dağıldığı ölçüde eklemlenir, görünüşte belirgin bir göstergenin her zaman bir başkası tarafından gizlice zemini oyulur ve yerinden edilir. Bu bağlamda Foucault, Marx'ın eserinde ifade ettiği "sıgılık" kavramını oyun kavramı ile açıklar:

Marx'ın sıgılıkla sürdürdüğü, görünüşte farklı oyunla karşılaştırılıp karşılaştırılamayacağını kendime soruyorum. Marx'ta sıgılık kavramı çok önemlidir; Kapital'in başlangıcında, Perseus'tan farklı olarak, aslında ne canavar ne de derin muammalar olduğunu göstermek için sise dalmak gerektiğini açıklar, çünkü burjuvazinin parayla, sermayeyle, değerle, vs. ilgili kavrayışında derinlik namına olan her şey gerçekte sıgılıktır.³⁸

İkincisi, bu düşünürlerin her biri, yorumlama edimini sonsuz bir görev olarak tasvir etmişlerdir. Böyle bir yeniden yapılanma, Foucault için, o düşünürlerin "başlangıcın reddi" ifadesine benzer bir şekilde sergilenir. "Robinsonluğun" reddi, diyordu Marx; "Nietzsche'de başlangıç ile köken arasındaki çok önemli ayrım; Freud'da regresif ve analitik yöntemin daima eksik karakteri."³⁹ Üçüncü-

sü ve yukarıdakilerle ilgili olarak, yorumlamanın bitimsiz karakteri, yorumlanacak olan saf içerikte, birincil bir gerçeklik veya deneyim olmadığı anlamına gelir. Foucault'ya göre:

Interpretans [yorumlayan] olmayan interpretandum [yorumlanan] asla yoktur diyebiliriz, öyle ki yorumlamada aydınlatıcı bir ilişki kadar şiddet ilişkisi de oluşur. Gerçekten de, yorumlama, kendini edilgince sunar, yorumlanacak bir maddeyi aydınlatmaz; zaten orada olan bir yorumu, tersyüz etmesi, tersine çevirmesi, çekiş darbeleriyle paramparça etmesi gereken bir yorumu ele geçirebilir yalnızca -hem de şiddetle.

Bunu Marx'ta görürüz, o üretim ilişkileri tarihini değil, kendini zaten yorum olarak sunar -çünkü doğa olarak kendini takdim etmiştir...⁴⁰

Son olarak, Foucault'ya göre, her biri, temel doğalarını yorumlayıcı bir derinliğin ardına saklayarak, en nihayetinde “kötücül” olarak tasvir ediliyorlardı. “Paranın işlevi” der Foucault, “Ekonomi Politikinin Eleştirisi'nde ve özellikle Kapital'in birinci cildinde tanımlandığını gördüğümüz budur. Freud'da belirtiler böyle işler. Nietzsche'de ise sözcükler, adalet, İyilik ve Kötülük'le ilgili ikili sınıflandırmalar, sonuç olarak göstergeler, maskedir.”⁴¹ Tüm bu uygulamaların yorumlayıcı yöntemleri -göstergelerin dağılımı, yorumlamanın sonsuzluğu, göstergelerin temel eksikliği ve bu eksikliğin sürekli olarak maskelenmesi-, yorumlamanın dışında hiçbir şey olmadığına, rahatlatıcı bir diyalektik çözülmeden fazlasını beklemenin dışında gerçekleştirilmesi gereken bir görev olduğuna işaret eder.

Makalenin sonunda, net bir şekilde bulgularını serimlediğimiz bu konuya kısaca değineceğiz. Eğer Marx'ın eseri bu tür hermeneutik pratikleri anlatıyorsa, “Marx'tan sonra Marksizm”, geleneğin içindeki teleolojik, hümanist ve semiolojik unsurları yeniden değerlendirerek bu yorumlayıcı stratejilerin sıklıkla önüne geçer. Eğer Marx'ın eserleri, orijinal radikallikler içerisinde, negatif bir diyalektik, bir süreklilik, şiddetli ve zorunlu olarak tamamlanmamış, kapitalist ekonomi politikamızın “göstergeleri”nin dekonstrüksiyonu olarak okunabilirse, Marksizm, “Yorumların şiddetini, tamamlanmamışlığını, sonsuzluğunu terk eder, belirticinin [indice] terörünü egemen kılmaktan ve dilden kuşkulandırmaktan”⁴² kaçınmaya teşebbüs eder. Bu türden bir özcülük yasasını uygulamak yerine, Marksizm gerçekten de “sırtını diyalektiğe yaslamalı”dır. “Diyalektiği ayaklar üzerine yeniden yerleştirmek” der Foucault; “eğer bu deyim bir anlamı olacaksa, bu, diyalektiğin, sonuçta, pozitif bir anlam vererek çalışmasını durdurmuş olduğu tüm bu negatiflik oyununu, göstergenin kalınlığı içine, bu açık, sonsuz, yarık uzama, gerçek içerikten ve uzlaşmadan yoksun bu uzama yerleştirmiş olması değil midir?”⁴³

Elbette, Foucault'nun erken bir Marx değerlendirmesi yaptığını açıkça görebiliriz; Foucault'ya göre Marx, yalnızca burjuva toplumunun olumsuz eleştirisini, kapitalist dünya hayatı içerisinde dolaşan ve onu doğal kılan, pek çok sağduyulu yorumun dekonstrüksiyonunu yapmış görünmektedir. Ona göre Marx, kolay diyalektik çözümlerden, maddi bütünlüklerin hızlı bir şekilde tahsis edilmesinden, her kaygan kavşakta "göstergeler"i belirlemek isteyen bir söylemden mahrumdur. Gerçek şu ki, "Marx" aynı zamanda bir "Nietzsche"dir.

Foucault'nun Karşı Marksizmi?

Marx'ın kavramlarını, cümlelerini, metinlerini sık sık zikrederim; ama Marx'tan bir alıntı yapmaktan, referansı özenli bir şekilde sayfa sonuna koymaktan ve övgü dolu bir fikirle alıntıya eşlik etmekten ibaret olan, resmiyet kazandırıcı minik bir bölümü eklemek zorunda hissetmiyorum kendimi. Böyle bir bölüm sayesinde, Marx'ı tanıyan, Marx'a saygı duyan, Marksist denen dergilerin saygı gösterdiği biri olarak kabul edilirsiniz. Marx'tan alıntılarımı zikretmeden, tırnak açmadan yapıyorum ve onlar Marx'ın metinlerini tanımaktan yoksun olduklarından, Marx'tan alıntı yapmayan biri olarak kabul ediliyorum. **Foucault⁴⁴**

Şimdiye kadar Foucault'nun belirli bir Marx düşüncesine karşı olmadığına karar vermiş olsak bile -"Nietzsche, Freud, Marx"ı da dâhil ettiği oldukça soyut metodolojik seviyenin ötesinde- bunun gerçekten ne anlama geldiği açık değildir. Yukarıda belirtildiği gibi, eğer birisi Foucault'nun tartıştığımız metodolojik yanımları konusunda haklı görünüyorsa o da Nietzsche'dir. Foucault, Nietzsche'yi gerçekten tartışmak istiyor gibidir; (gerçekten de onun konumu hakkındaki tartışma, makaledeki boşluğun çoğunu kaplar ve Nietzsche tartışılırken metinde ortaya çıkan temelden farklı bir ilişki vardır) Marx ve Freud, zaman zaman, bu ilginin sadece bir somutlaşmış hali gibi görünmekle birlikte, Foucault'nun Nietzscheci konumunu ifade etme yönündeki etkileyici arzusu için birer metonim teşkil etmektedirler. Ancak, bu karakterizasyonun çok basit olduğu kanaatindeyim. Foucault'nun kariyeri boyunca Nietzsche'nin felsefi tecrübesi üzerindeki önemini tartışmaya sürdürdüğünü biliyoruz ve elbette, "Nietzsche, Soybilim, Tarih"⁴⁵ adlı ünlü makalesinde Nietzsche'nin tarihçiler için önemini dile getirdi. Ancak, bu bölümde açıklayacağım gibi, eğer Nietzsche, Marx ile farklı bir ilişki içine girmenin yolunu açarsa, Foucault'nun söylemi, Marx'a devamlı atıfta bulunarak doldurulur. Yani, biz de aynı zamanda "Nietzsche" olan bir "Marx" görmeye başlarız. Bu kadar önemsiz şeylerden, hiç şüphesiz, bir siyasi teorisyen olarak Foucault doğmuştur.

Foucault için, Marx'ın düşüncesinin önemini kavramayı engelleyen, birbiri ile bağlantılı ve özgün iki etken vardır ve bunların karakteristikleri Fransız Marksizmi ile ilişkilidir. İlk olarak, Foucault, Marksizmin ve fenomenolojinin (meşhur

Sartre ve Merleau-Ponty ile ilişkilendirilen) özel bir birleşiminin “öznenin temel karakterine”⁴⁶ bağlanması nedeniyle kavramsal bir probleme neden olduğunu keşfetti; Foucault, yaptığı Bataille, Blanchot ve elbette Nietzsche okumaları sayesinde bu problemin üstesinden gelebildi. Doğası gereği kavramsal görünmekle birlikte, Foucault’nun, yalnızca toplumsal açıdan değil, aynı zamanda kendilik açısından da, radikal dönüşümleri teşvik edememe konusundaki yetersizlikle-re tanık olması ile yakından ilgili olarak bu düşünce biçimleriyle ilgilenmiştir. Foucault’ya göre;

Savaş deneyiminin ta kendisi, içinde yaşamış olduğumuz toplumdan, nazizmi kabul etmiş, onun önünde kendisini kötü yola düşürmüş, De Gaulle ile tamamen onun içerisinden çıkıp gelmiş olan o toplumdan büsbütün farklı bir toplum yaratmanın gerekliliğini ve aciliyetini göstermişti bize. Bütün bunlar, Fransa’daki birçok genci total reddi benimsemeye yöneltti. İstenilen şey sadece farklı bir dünya, farklı bir toplum değildi; daha öteye gitmek, kendini dönüştürmek, tamamen farklı olmak için ilişkileri kökten değiştirmekti. O nedenle, daha önce sözünü ettiğim, kesintisiz anlaşılabilirlik modeliyle üniversitede bize bir çözüm olarak sunulan Hegelciliğin bizim ihtiyaçlarımızı karşılaması elbette olanaksızdı. Öznenin üstün konumunu ve ona atfedilen temel değeri köklü bir yaklaşım farklılığı getirmeksizin benimseyen fenomenoloji ve varoluşçuluk, bu bakımdan daha da yetersizdi.⁴⁷

Foucault’nun Hegelciliğin veya fenomenolojinin politik sınırlamalarını yeterince karakterize edip etmediği bir kenara bırakılırsa, belirli Marksizm biçimlerinin (Hümanist, varoluşçu ya da Hegelci olabilir) hegemonyasının, Marx’ın düşüncesinin radikal imalarını sınırladığını hissettiği açıktır. Üstelik, Althusser’in radikal anti-hümanist Marksizm biçimi hakkındaki duruşu sorulduğunda, Foucault’nun yanıtı Althusser’in “artık akademik bir okuma değil, gerçekten politik bir Marx okuması” başlattığına dikkat çekerek, genellikle olumlu oldu, fakat bu okuma 1960’lı yılların sonlarında hızlı bir şekilde “devrimci hareket tarafından aşıldı”.⁴⁸

İkincisi ve ilki ile ilişkili olarak, Marksizmin sabit versiyonları ve Fransız Komünist Partisi’nin (FKP) dogmatik konsepti, belirli konuların tartışılmasına izin verilmediği bir söylem alanı yarattı. Bu bağlamda Foucault’nun çalışmaları, Fransız Marksist solunun bir kısmı üzerinde genel olarak tepkisizlikle karşılandı ve bu olmadığında, genellikle düşmanca saldırıya uğradı.⁴⁹ Daha da önemlisi, Foucault, karşılaştığı Marksist teori ve uygulamanın, teorik ve politik anlamda yeni siyasi mücadele biçimlerine kapalı olduğunu savundu; 1968’den itibaren ön plana çıkan, hem günlük yaşamın çeşitli alanlarında hem de merkezîleşen parti örgütlenme biçimlerinde etkili olan bu uygulamalara tepki gösterdi. Foucault: “...Stalin’den sonraki Stalinizm, Marksist söylemde zaten söylenmiş olanların

ürkek bir tekrarı olmayan her şeyi dışlayarak daha önce ele alınmamış alanlara girilmesine izin vermemesi idi. Psikiyatrinin iktidar etkileri ya da tıbbın siyasi işlevi gibi sorunlar için ısmarlama kavramlar, onaylanmış bir sözcük dağarı yoktu..." ve devam eder: "...1968 sıralarında ve Marksist gelenek ile FKP'ye rağmen, benim önceden hiç kestiremediğim ve ilk kitaplarımın ne kadar ürkek ve tereddütlü bir dille kaleme alındıklarını ortaya koyan bir yoğunlukla kazanmaya başladılar."⁵⁰ Aynı sıralarda Avrupa'nın entelektüel ve politik alanlarında do-laşmaya başlayan Batı Marksizminin farklı söylemleri ile ilgili olarak, Foucault, üstesinden gelinmesi gereken sorunları gördü. Örneğin, Frankfurt Okulu'nun ilk neslinin (özellikle, Horkheimer, Marcuse ve Adorno) yazılarıyla karşı karşıya kaldığında, Foucault, Aydınlanma rasyonalitesinin⁵¹ tuzakları ile ilgili yapılan dahice analizlere açıkça hayranken, bu yaklaşımlarda iki önemli sorun gördü: Birincisi, Marksizmin diğer formları gibi, Frankfurt Okulu da diğer tarihçiler tarafından yapılan hazır-kalıp açıklamaları lehine kullanmak için kendi tarihsel analizlerini yapmaktan kaçınıyor gibiydi. (Foucault'ya göre, "genellikle Marksist bir eğilimle⁵²") Tarihçi Foucault için, bu durum, rasyonalitelerin ve bilimlerin gidişatını görmezden gelmeye sebep oldu, örneğin; tekil tarihsel "olay(lar)... tarihin bir parçasıdır, savaşta ya da buhar makinesinin icadında, ya da bir salgında olduğu gibi..."⁵³ Üstelik, teorilerinde yalnızca ekonomik yapı içindeki dönüşümlerin a priori önemini benimseyen, tarihsel olayları oluşturan çoklu ihtimalleri ve pratikleri görmezden gelen bir güvene dayanan tarihsel açıklamalardan yararlanma eğilimindeydiler. İkincisi, Fransız Marksizmine olan eleştirisini yineleyen Foucault, politik söylem noktasında, her zaman "kaybedilen kimliğimizi kurtarmak, hapsedilmiş doğamızı özgürleştirmek veya temel hakikatimizi keşfetmek olduğu" meselesi ilgili oldukça geleneksel bir anlayışa sahip olduklarını öne sürdü. Amacı görünüşte özgürleştirici olsa da böyle bir varsayım, kişinin sosyal ve politik anlamdaki radikal dönüşümlerini düşünme ve uygulama yeteneklerini tamamen sınırladı:

Burada Marx'ın bir cümlesi vardır: insan üreten insan. Bu nasıl anlaşılmalıdır? Benim düşünceme göre, üretilmesi gereken, tabiatını kendisi tarafından tasarlandığı ya da özünü kendi oluşturduğu bir insan değildir -ne olacağını bilmeyen, henüz var olmayan bir şey üretmemiz gerekiyor.

"Üretmek" kelimesine gelince, insan tarafından yapılan insan üretiminin, değer üretimi, zenginlik üretimi veya ekonomik olarak faydalı bir nesnenin üretimi gibi gerçekleşeceği varsayımına katılmıyorum; bu, tamamen farklı bir şeyin yaratılmasının yanı sıra bizlerin de imhası anlamına gelir. Şimdi, bana göre, o okulun temsilcilerinin, insan tarafından üretilmiş insan hakkındaki fikirleri, temelde onu özünden yabancılaştıran her şeyden -rasyonaliteye bağlı baskıcı sistemden veya sınıfsal bir toplumla bağlantılı sömürü sisteminden- kurtulma ihtiyacı içinde oluşuyordu.⁵⁴

Bu sadece Foucault'nun, Avrupa kontekstindeki Marksizm söylemlerine yönelik tartışmasını -üstelik, Batı Marksizminin tarihsel ve politik bağlamına yakından dikkat çeken ve en olumsuz yönlerinde bile kaba bir saldırıdan uzak duran bir tartışma- gün yüzüne çıkarırken, neden kendisini Marksist pozisyonundan sürekli uzaklaştırdığını (tam olarak Marx'tan değil) açıklıyor. Avrupa Marksizmi ile ilgili felsefi problemlerinin yanı sıra, Foucault'nun 1968'de başlayan devrimci uygulamalar konusundaki kendi tecrübesi, hem Marksist dogmatikler konusundaki küçümsemesi hem de delilik, klinik ve hapisane ilgili kendi deneysel çalışmalarının önemi, daha sonra gerçekleştireceği "iktidar" meseleleriyle ilgili çalışmaları desteklemiştir. "Neydi, o her yerde sorgulanmakta olan şey?", der Foucault;

Huzursuzluğun, devlet, diğer kurumlar ve baskı grupları tarafından gündelik hayata uygulanmakta olan sürekli baskının ortaya konuş tarzından kaynaklandığı kanısındayım. Katlanılamayan, sürekli sorgulanan, rahatsızlığı yaratan şey "iktidar"dı. Sadece devletin uyguladığı iktidar değil; aynı zamanda, toplumsal bünyede çok farklı kanallar, biçimler ve kurumlar üzerinden uygulanmakta olan iktidar.⁵⁵

Elbette, bu pasajlarda bir miktar Hegelvari bir övünme biçimi ortaya çıkıyor, bu analizler nihayetinde altmışlı yılların sonlarındaki "gerçek" olgularla kanıtlanmış olarak görünüyor. Ancak, Foucault'ya bu tür bir itibar vermek isteyip istemediğimiz bir yana, günden güne dağılan iktidarın doğası meselesinin, heterodoks Marksist çizgide olan aktivistler ve teorisyenler (örneğin, Lefebvre ve Situasyonistler⁵⁶) tarafından giderek daha fazla kabul edildiği doğrudur. Üstelik, bu makalenin amaçladıkları için daha da önemli olan, birtakım siyasi gelişmeler Foucault'nun Marx'la olan ilişkisini yeniden düşünmeleri için bir şans daha sunmuştur.

Mart 1968'de Tunus'taki radikal öğrencilerle yaşadığı deneyimin tartışılması konusunda Foucault, mücadelelerinde Marx'ın fikirlerini kullanmanın özgün ve önemli bir yolunu buldu. Fransa'daki radikaller, "hiper-Marksifikasyon"⁵⁷ saflarına girmeye başlarken, Marx ve Marksist söylemin rakip cemaatlere bölünmesi üzerine sonsuz teorik tartışmalar başlamışken, Tunus'taki öğrenciler, Marx'ın çalışmalarının, radikal eylemin "sınır deneyimine" yaklaşımlarına izin veren ahlaki gücünden yararlandılar. Foucault bu durumu şöyle açıklar: "Tunus'taki öğrenciler, Marx'ın çalışmalarının, radikal eylemin 'sınır deneyimine' yaklaşmalarına izin veren ahlaki gücünden yararlandılar. Bu genç insanlar için, Marksizm sadece gerçeği analiz etmenin daha iyi bir yolunu temsil etmiyordu; aynı zamanda, bir tür ahlaki güç ve oldukça etkileyici bir varoluşsal eylem biçimiydi. Tunuslu öğrencilerin Marksist olma tarzı ile Marksizmin Avrupa'da (Fransa, Polonya veya Sovyetler Birliği) işleyişi hakkında bildiklerim arasındaki uçurumu düşün-

düğümdede karamsarlık ve hayal kırıklığı hissettim.”⁵⁸ Açıkçası, Marx’ın çalışmasının bu kullanımı Foucault tarafından gerekli ve önemli bir gelişme olarak anlaşıyor, çünkü radikal öğrencilerin kendi dünyalarına doğrudan itiraz etmelerini ve hayatlarını bu sürece dâhil etmelerini sağlamıştır. (çünkü Fransa’dan farklı olarak, Tunus’ta gösteri yapmak uzun hapis cezalarıyla ya da ölümle sonuçlanmıştır). Yani, Marx’ın fikirleri, komünist örgütsel yapılar içerisinde yer alan bir dizi eski kalıplaşmış teorik düzenlemeler dışında, politik bir güç -Foucault’nun dünyayı anlamalarına ve eyleme geçmelerine yardımcı olan “siyasi ideoloji”⁵⁹ dediği şey- haline gelmiştir.

Foucault’da Marx

Marx’ı bir yazar haline getirmek, özgünlük veya içsel tutarlılık açısından analize tabi tutmak, söylemsel fizyonomisini belirlemek her zaman mümkündür. Sonuçta, insanlar Marx’ı mükemmel bir “akademik” nesne haline getirme hakkına sahiptir. Fakat bu, Marx’ın etkisini bir tür yanlış anlama ile yok etmek demektir.

Foucault⁶⁰

Foucault’nun kafasındaki Marx’ı, Marksizmin hegemonik biçimlerinin eleştirilerinde olumsuz olarak kabul edilen ve olumlu manifestolarının farklı bağlamlarda daha belirgin görüldüğü bir figür olarak, hali hazırda yüceltilmiş olan bir Marx’tan daha açık bir şekilde okuyacağımızı düşünüyorum. Birincisi, o Marx’ın yazılarında (özellikle de, *Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i*’ne ve Fransa’daki İç Savaş’a dikkat çekti⁶¹), tarihsel söylemde önemli bir sınırlandırma olduğunu, yani kendi tarihsellik analizi yardımıyla metafiziksel sağduyunun üstesinden gelmek isteyen yoğun bir hassasiyet görmüştür. Kuşkusuz Foucault’nun, Marx ve Nietzsche arasındaki paralellikleri görmesinin sebebi budur. Foucault’nun kastettiği, Marx’ın, öznel olan, kolay özetlemelerden, teleolojilerden ve hümanist özne anlayışı ile ilgili diğer rahatlatıcı yanılsamalardan kaçınarak olayların analizini yapan bir tarihçilik teklif etmesiydi. Örneğin, Marx’ın ekonomi politığının, on dokuzuncu yüzyılda kurulan epistemolojik alandan radikal bir kopuş yaşamadığı konusunda, özellikle Ricardo’nun ekonomik söylemine- Fransız konteksi içindeki geleneksel Marksistlerin ve neo-Marksistlerin “Marx’ın dünya tarihini değiştirdiği düşüncesiyle, temel bilimsel bir eşik olarak yüceltilmesi ve ona göre değerlendirilmesi” düşüncesine verdiği bir tepki-⁶², Kelimeler ve Şeyler’deki çıkarımı üzerine yorum yapması istendiğinde, Foucault, bunun, Marx’ın tarih ve politika açısından neleri etkilediğiyle alakalı olmadığını hızlıca belirtir. Foucault;

...Marx’ın insanların tarihsel ve politik bilincine radikal bir kopuş getirdiği ve Marksist toplum teorisinin tamamen yeni bir epistemolojik alan açtığı ileri sürülebilir.

Benim kitabımın alt başlığı “İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi”ydi: Bu bile bir başka alt başlığı varsayar, özellikle on altıncı yüzyıldan itibaren Batı’da bilginin ve tarihsel bilincin analizi altbaşlığını. Ve bu çalışmada çok ilerlemeden önce de, büyük kopuşun Marx düzeyinde yer aldığı kanısındayım. Böylece daha yukarıda söylediğim şeye gelmiş olduk: Bilgi alanlarının dönemlendirilmesi, hangi düzeyde yer alındığına bağlı olarak farklı düzeyde yapılabilir. Tuğlaların bir tür üst üste konmasıyla karşı karşıyayız; ve ilginç, tuhaf, garip olan şey, yaşam, ekonomi ve dil bilimlerindeki epistemolojik kopuş on dokuzuncu yüzyıl başında yer alırken, tarih ve siyaset teorilerindeki epistemolojik kopuş niçin ve nasıl on dokuzuncu yüzyıl ortasında yer alır?⁶³

Böylece Foucault, Marx’ın çalışmalarında, arkeolojik ve soybilimsel analizlerindeki çıkarımlarının temelinde kendisinin de yer aldığını görmüştür. “Günümüzde” der Foucault, “Marx’ın düşüncesine doğrudan ya da dolaylı olarak bağlı bir sürü kavramı kullanmadan ve Marx’ın tanımladığı ve tarif ettiği düşünce alanına yerleşmeden tarih yapmak olanaksızdır. Sonuçta, tarihçi olmakla Marksist olmak arasında ne fark olabileceğini insan kendisine sorabilir.”⁶⁴ Üstelik, Foucault’nun sempatik bulduğu anlamda “Marksist” olmak, Avrupa’daki entelektüel ve politik sahneyi her zaman rahatsız eden bir Marksist türden kökten farklıdır, Foucault’nun; “Marksizmin değil, komünistolojinin oyun kurallarıyla; yani komünist partiler tarafından tanımlanmış ve yine bu partiler tarafından Marksist kabul edilmek üzere Marx’ın nasıl kullanılması gerektiğini belirten kurallarla hareket ettikleri için kendilerini Marksist ilan edenler”⁶⁵ olarak tanımladığı gibi... Foucaultcu anlamda “Marksist” olmak, “toplamcı tarih” uygulamalarına temelden karşı olan bir pozisyonda, “tarihin canlı açılımına” bağlı olmak demektir. Foucault için “genel tarih” en azından;

...bütün merkezden kaymalara karşı, öznenin üstünlüğünü ve antropoloji ile hümanizm figürlerini kurtarmak. Marx tarafından gerçekleştirilmiş olan -üretim ilişkilerinin, ekonomik belirlemelerin ve sınıf mücadelesinin tarihsel çözümlemesi yoluyla- merkezden kaymaya karşı, XIX. yüzyılın sonuna doğru bu tema, bir toplumun bütün ayrımlarının, kendisinde, tek bir biçime, bir dünya görüşünün örgütlenmesine, bir değerler sisteminin ortaya konmasına, tutarlı bir medeniyet tipine geri götürülebileceği genel bir tarih araştırmasına yer verdi.⁶⁶

İkincisi, FKP ve daha sonra Althusserci Marksizm ile ilişkili bilimsel taklitten uzak bir Marx vardı. Foucault için, Marx’ın fikirlerini bilimsel bir paradigmaya -aslında bu bilimin türünün en iyisi olduğunu savunmak için- bağlamaya yönelik sürekli çaba, Marx’ın düşüncesinin karakterinin radikal olarak dönüşmesinin önüne geçer ve üstelik, böyle bir “bilim” ile ilişkili olan iktidar uygulamalarını

güçlendirir.⁶⁷ Bu bakımdan Foucault için Marx, geleneksel bilimsel söylemlerden çok, öz-dönüşüm ve eleştiriyi aynı hızadadır. Pek çok farklı yorumcunun belirttiği gibi, Marx'ın bu konuda eleştiri kavramını tanımlayan şey, ne çocuksu bir pozitivizm ne de yaygın bir rasyonalizmdir, o “dünyayı değiştirmek” için teorik araçlar önermektedir. (Marx'ın sıkça atıf yapılan Feuerbach Üzerine Tezler'deki Onbirinci Tez'i yorumlanmaktadır.)⁶⁸ Bu nedenle, Marx'ın yönteminin bu şekilde ifade edilmesini savunan birinin belirttiği üzere; “[Marx için] bilgi alanı, bir kimsenin birtakım nedensel süreçlerde kullanabilmesini sağlamak için değil, bu süreçleri aşmak; sadece istediğini nasıl elde edeceğini öğrenmek değil, farklı isteklere sahip olmayı da öğrenmek içindir.”⁶⁹ Bu açıdan Marx, Foucaultcu anlamda bir “deneyim kitabı”nın ilk uygulayıcısıdır, onun teorisi, Kültürdeki geniş ölçüdeki dönüşümleri vurgulamaz, bireyin kendi içindeki değişimleri harekete geçirmek amacıyla, sağduyulu benlik anlayışlarının (bireysel “burjuvazi”nin, klasik ekonomi politığının) kümelenmelerini değiştirmek üzeredir. Elbette, hatırlayacağımız gibi, Foucault'nun Tunus'taki öğrenci protestolarında karşılaştığı şey, Marx'ın pragmatik gücünü anlamak için özgün bir yol sağlamaktadır.

Üçüncüsü ve önceki iki noktaya ilgili olarak, Foucault için Marx, mücadelenin, gücün ve iktidarın temel doğasını açıkça ifade eder. (Marx ve Engels'in *Komünist Parti Manifestosu*'ndaki ünlü açılış konuşmasında ifade edildiği gibi) Marksist gelenek içinde “sınıf çatışmasından” bahsedildiğinde çok sık gözden kaçırılan bir Marx'la karşılaştı, Foucault, bir röportajında, bu geleneğin “sınıfı, bulunduğu yeri, kimi kapsadığını tanımlamak” ile “çatışmanın doğası”ndan⁷⁰ daha fazla ilgilendiklerini belirtti. Özellikle Marx'ın “teorik olmayan, tarihle ilgili eserlerinde”⁷¹ bu sınıf tasnifi o kadar da güçlü değildir. En azından Foucault için bu tür eserlerin, ekonomik koşullarla karşı karşıya gelen bireylerin karmaşık stratejik ve taktik manevralarının, iktidar ilişkilerinin esas koşulunu, keyfiyetini ve sertliğini gösterdiği, çok katmanlı bir analizi tasvir ettiği görülmektedir. Tabii ki, Foucault'nun, Marx'ın belirli stratejik konumlarının (Manifesto'dan bildiğimiz gibi, proleter çıkarları adına devlet iktidarının ele geçirilmesinin gerekliliği) doğruluğunu savunmadığı söylenebilir, çünkü hem kavramsal hem de politik sebeplerden dolayı bu sınırlı iktidar kavramlarından kuşkuluydu. Kavramsal olarak, Foucault okurlarının iyi bir şekilde bildiği gibi, nihai iktidar kaynağı olarak devlete böylesine bir odaklanma, iktidarın, gündelik yaşam içinde nasıl çatlaklar bıraktığını önemsememiştir. Tarihselliğin yanı sıra politik olarak, böyle bir strateji yalnızca devletin iktidarını sürekli olarak sağlamada yardımcı olabilir ve böylece baskıcı devlet aygıtlarının yeniden inşa edilmesi için burjuva “teknisyen ve uzmanlara”⁷² başvurulması gerekebilir.

Daha da önemlisi, yukarıda belirtildiği gibi, Foucault'nun, Marx'ta, iktidarın kendisini analiz etmedeki benzer bir ruh gördüğü çok açıktır. *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserinde yer alan ünlü “Mahkûmların Bedeni” başlıklı bölümünde,

Foucault, Marx'ın *Kapital*'in içinde kapitalist bir işyerindeki üretken işçinin gelişimi için gerekli olan disiplin uygulamaları konusundaki tartışması dışında, Marx'tan "normal" alıntı yapma pratiğinden vazgeçti. Bu bağlamda Foucault, iktidarı sadece devletin somutlaştırılmış hali olarak görmeyen ama iktidarı farklı kurumlara sızan ve en önemlisi bedeni ele geçiren; değişken, çok biçimli bir teknoloji olarak görmeye dikkat eden bir Marx buldu. "Burada kaçınılması gereken bir tür şematik düzen var," diye açıklıyor Foucault, "-ve şans eseri Marx'ta bulunmayan- devlet aygıtındaki iktidarın yerini saptamak, bunu bir sınıfın diğeri üzerinde; büyük, ayrıcalıklı, kapital ve neredeyse eşsiz bir iktidar aracı haline getirmekten ibaret."⁷³

III. Soybilimsel Bir Marksizme Doğru

Avrupa'da işçilerin sınıf olarak kendilerini bundan böyle insanlık ayıbı olarak ilan etmeleri gerekir, çoğunlukla yapıldığı gibi, sadece çok zor bir şey ve uygun-suz sosyal düzenlenme olarak değil; Avrupa arı kovanından şimdiye dek benzeri görülmemiş büyük kümeler halinde uçup gitme çağını başlatmaları gerekir ve bu serbest göç eylemiyle ortaya, makineyi, sermayeyi ve şimdi kendilerini ya devletin kölesi ya da bir darbe partisinin kölesi olmak zorunda bırakmakla tehdit eden seçimleri protesto eden büyük bir tavır koymalıdır. **Nietzsche**⁷⁴

Görüldüğü gibi, Foucault'nun kulakları, Marx'ın sesine şüphesiz ki açık, ancak bu noktada, bu tür bir kavramsal seslendirmenin hem Foucault hem de Marx hakkındaki görüşümüz için gerçekte ne ifade ettiği tam olarak belli değil. Mevcut teorik söylemlerde Foucault ve Marx'ı ayıran çok basit bir Manikheizm'in ötesine geçmenin gerekliliğini göstermeyi umuyorum. Aksine, böyle teorik ve kavramsal ikilemler ancak teorik konumlarının her birini daha eksiksiz anlayabilmenin yolunu bulmayı sağlayabilir. Tabii ki, Foucault'yu Marx hakkında ne söyleyeceğini görmek için sorgulayamayız, ancak, burada denediğim gibi, Foucault'nun sözlerine yakından bakabiliriz, yandaşlarının ve düşmanlarının ne düşündüğüne bakmaksızın, Foucault'nun, Marx'a imtiyaz vermeye istekli olan teorisyenlerden çok daha duyarlı olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Foucault'culara ilk önce, Foucault'nun onlardan pozitif söylemsel ayrımlarının içinde okumalarını istediğini ve böylece felsefi söylemini oluşturan öznelliklerin çeşitliliğinin ortaya çıkacağına işaret ettiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla, onun söyleminin gerçekte ne "söylediğine", hangi sesleri çıkardığına, hangi toplulukları ortaya çıkardığına bakabiliriz. Bunun neticesinde, Foucault'nun söyleminde, Marx'ın önemini vurguladığını açıkça gördük. Bu pozisyonundan sonra, düşünüyorum ki, Marx'ın öğrencileriyle konuşmaya başlayabiliriz. Elbette burada söylenenleri duymak (ve kabul etmek) isteyeceklerinin garantisi yok. Foucault, kendisini, pek çok Mark-

sistin en azından “a-Marksist” olarak gördüğü bir söylemde, Marx’la aynı hizada görüyorsa, Marx ile ilgili geleneksel ifadelerimiz hakkında ne düşünürdü? Ayrıca, Marx’ı Foucault’dan okuyarak hangi kavramsal dönüşümler ve deneyimler başlatılabilir? İlâveten, Marx ve Foucault arasındaki bu bağlantı göz önüne alındığında, Marx’ın ve Foucault’nun düşüncesinin benzersiz özgünlüğü hakkında ne söylenebilir?

Eğer, (Foucault ile) kastettiğimiz, Marx ve Foucault arasındaki karmaşık bağlantıları açıkça ifade etmeye çalışan bir “Soybilimsel Marksizm” düşüncesi ise, kullanılması gereken iki gerekli analitik uygulama vardır. Birincisi, Marx’ın düşüncesinin, Foucault’nun ergin siyaset teorisini nasıl yapılandırıdığını (ya da yıktığını) analiz etmek, Marx’ın kategorilerinin politik teorisi içindeki bütünleşmesini ve dağılmasını göstermektir. Foucault, Marx’ın onun için önemli bir konumda (aslında bunun ne anlama geldiğini bilmeden) olduğunu kabul eder ve daha sonra Foucault’nun örneğin disiplin, iktidar ve hükümet tartışmasında Marx’ın etkisini izlemeye çalışır, elbette, bu daha geleneksel bir Hermeneutik yaklaşımı işaret eder. İkinci olarak, Marx’ın sözde “karşı devrim” okumasını bu süreçte Marx’ın teorisinin farklı bir yeniden okumasını gerçekleştirmenin bir yolu olarak kullanarak, Marx’ın çalışmalarına bir kez daha göz atmak için Foucault’daki Marx’ı (yani, Foucault’nun, Marx’ın yörüngesinde ne ile alakadar olduğu) kullanmalıyız. Bu ikinci uygulama, kelimenin tam manasıyla, Marx’ın farklı bir kabulünün yolunu açmak için Foucault’daki Marx’ı kullanmaya çalıştı-ğından, daha net bir şekilde farklılık göstermektedir.

Foucault’yu Marx Üzerinden Okumak

Foucault’nun, Marx’ın çalışmalarının hem eleştirel söylemin (kavramsal dayanak olarak Freud ve Nietzsche ile) içerisinde yeni bir Hermeneutik hareketi başlattığını hem de tarih içinde yeni bir episteme (hem yeni bir politik gerçekçilik hem de yeni bir tarihçilik anlayışı olarak) başlattığını açıkça belirttiğini, her iki durumda da kendisini çağdaş bir varis olarak gördüğünü, Marx’ın Foucault’nun düşüncesi üzerindeki etkisini hermeneutik bir analizle zaten belirlemiştik. Ancak, Marx’ın kapitalizm, sınıf çatışması ve sınıfın iktidarı analizleri Foucault’nun disiplinsel iktidar kavramını nasıl etkiliyor? Yine de bu konuya bakmaya başlamak için kendimize, Foucault’nun oldukça sınırlı bir iktidar anlayışını ifade etmek için Batı Marksizm geleneğini eleştirdiğini hatırlatmamız gerekiyor, Foucault bu iktidar anlayışını: ya her zaman belirli bir sınıf ya da devlet aygıtı tarafından ele geçirilmiş bir kaynak olarak ya da her zaman daha yaygın olarak tasarlanan ekonomik süreçlerle zapt edilen bir araç olarak yorumladı. Marx’ın kapitalizm analizi ile Foucault’nun disiplinsel iktidar anlayışı arasındaki bağlantıların açınlanması ile ilgili, Richard Marsden hermeneutik bir tartışma başlattı.⁷⁵ Marsden, çoğu zaman, her birinin, diğeri tarafından göz ardı edilen kapita-

lin doğası üzerinde bir köşe tuttuğunu savunurken (ve böylece daha önceki bir karakterizasyondan yararlanmak için, Marx-Foucault ilişkisini “ekleyici / çıkarıcı” bir yaklaşımla bağlantılandırıyor.), tartışmasında, ikisi arasında daha yakın bağlantıların olduğu bir yolu tasvir ediyor. Marsden’in haklı olarak belirttiği gibi, Foucault, disiplinsel iktidarın modern toplumun merkezî bir özelliği olarak yükselişinin, yeni yeni ortaya çıkmakta olan fabrika sistemi için ihtiyaç duyulan kapitalist üretim tarzının geliştirilmesi ve hem daha bağlı hem de daha verimli bir işgücünün kullanılması için el ele verdiğini açıkça ifade etti.⁷⁶ Bu durum, *Hapishanenin Doğuşu*’nda açıkça belirtilmiştir: “Kapitalist bir ekonominin gelişmesi; genel formülleri, güçlerin ve bedenlerin tabi kılınma usulleri, tek kelimeyle “siyasal anatomi’nin siyasal rejimler, çek çeşitli aygıtlar ve kurumlar boyunca devreye sokulabildiği disiplinsel iktidarın kendine özgü tarzını davet etmiştir.”⁷⁷ Bu nedenle, Foucault’nun disiplinsel iktidarın -bir kerede bedeni maruz bırakma ve onu daha faydalı kılma kabiliyeti- “pozitifliği” ifade etme biçimi, kapitalizmin kontrolü altındaki toplulukların ve bedenlerin özel ihtiyaçları ile yakından ilgilidir.⁷⁸ Doğrusunu söylemek gerekirse, Foucault, disiplinsel iktidarın madde sebeplerinin “anlamak” için ele geçirilmemesi, kişinin yalnızca kendi iktidar analizini tüketmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Böylece o, iktidarın “nedenine” cevap verebilir, ama karmaşık yöntemlerinin “nasıl”ına cevap veremez. “Bu nedenle, sınıf mücadelesinin, ‘iktidarı kullanma oranı’nı belirlemek için değil” der Foucault; “ama yine de bazı büyük stratejiler için ‘anlaşılabilirliğin garantisi’ olması mümkündür.”⁷⁹ İktidarın doğasını anlamak için sadece ekonominin açıklayıcı düzleminde kalmak, onun ilgi çekici özelliklerini, küçük mekanizmalarını ve karmaşık karakterini görmezden gelmek demektir. Gerçek bir iktidar tarihçisi olarak Foucault’nun farklı (muhtemelen, tabulaşmış) sorularla, daha karmaşık, analitik yöntemlerle meşgul olunması gerektiğini belirtir:

İlk olarak: iktidar her zaman ekonomiye göre ikincil bir konumda mıdır? Amaçlarını ve işlevini her zaman ekonomi mi belirler? (...) İkinci soru: iktidarı anlamak için kullanılacak model mal modeli midir? İktidar sahip olunan, ele geçirilen, sözleşme ya da güç yoluyla devredilen, vazgeçilen ya da geri alınan, dolaşıma giren, bir bölgeyi boşaltan, ötekenden kaçınan bir şey midir? Ya da iktidar ilişkileri ekonomik ilişkilerin içinde ve onlarla derinden iç içe geçmişse, iktidar ilişkileri ekonomik ilişkilerle her zaman bir tür beraberlik ya da zincir oluşturuyor olsa bile, bu durumda ekonomi ile siyasetin birbirinden ayrılmazlığı, işlevsel bağımlılık ya da biçimsel izomorfizm türünden olmayıp açığa çıkarılması gereken başka bir türden olmayacak mıdır?⁸⁰

Foucault’yu Marx’ın gözleriyle okumak, sadece dikkatini kapitalist ekonomik uygulamalara, Foucault’nun panoptikon anlayışındaki farklı disiplinsel ikti-

dar bölgelerindeki kümelenmelerin önemine odaklamak değildir, aynı zamanda Foucault'nun, şüpheli görüntüsünün dışında, "Marksist" gibi görünen bildirilere kolayca nasıl girebildiğinin anlaşılmasını sağlar. Bu nedenle, siyasal ve sosyal ilişkilerin anlamı ile ilgili bir soruya Foucault: "sınıf çatışması ile ilgili politik olan her şey ve insan ilişkilerinde ve kurumlarda ifade edilen, sınıf çatışmasının sonucundan türeyen sosyal olan her şey..."⁸¹ yanıtını vermiştir. Dahası, çatışma pratiklerinde entelektüellerin ve teorinin doğasını tartışırken, Foucault (Deleuze ile birlikte), yaşamını analiz ederek harcadığı iktidara karşı yerel mücadelelerin devrimci önemini yansıtır: "Herkes hedefini çok iyi bildiği ve yöntemini belirleyebileceği kendi mücadelesine katılarak devrimci süreçteki yerini alır. Elbette proletaryanın müttefiki olarak; çünkü iktidarın bu şekilde uygulanıyor olması kapitalist sömürüyü sürdürmek içindir. Özellikle kendisine nerede baskı uygulanıyorsa orada mücadele ederek proletarya devrimi davasına gerçekten hizmet eder herkes."⁸² Bu tür pasajlarda, Foucault aracılığıyla Marx, oldukça geleneksel bir figür olarak konuşur. Tabii ki, bu tür iddialar Foucault'nun teorisinin kesinlikle bir Marksist söylemle sınırlı olduğu düşüncesini yansıtmamalıdır. Yine de, en azından onların ifadelerine kulak verirse Marx'ın teorik söyleminin Foucault'nun teorilerinin bir parçası olduğunu fark etmemiz gerekir. Bu tür ifadeler, Foucault yorumcuları tarafından kolayca gözardı edilebiliyor ve onun çalışmalarının hazır kalıp kavramlardan kaçındığını gördükleri için kafalarında oluşturdıkları teorisyen tuhaf görünmeye başlıyor. Ancak bu iddiaları yok saymak (ya da yok saymak istemezseniz, savuşturmak) Foucault'nun bir politika teorisyenisi olarak karmaşıklığını gözardı etmek olacaktır.

Marx'ı Foucault Üzerinden Okumak

İkinci analitik strateji -ayrimsal çözümleme olarak nitelendirilen-, Marx'ın eserlerini Foucault'daki Marx üzerinden okumak için bir yol sağlar. Tabii ki, bu analitik uygulamada ortaya çıkan ilginç bir yorumsal ikilik vardır. Hermeneutik analizde zaten değinmiş olduğumuz gibi, Foucault'nun eserlerinde Marx'ı okumaya yönelik önceden oluşmuş (saf ve güvenli) bir girişim var, ayrimsal strateji içerisinde Foucaultcu konumların katılığını azaltmak, Marx'ın kendi eserlerini yeniden düşünmek için Foucault'daki Marx (bu figür, halihazırda bir Nietzsche ve bir Foucault'dur) figürünü kullanıyoruz. Böyle bir durum, Marx'ı, onun söylemsel güzergahı içinde yeniden düşünmeye başlamamıza izin verir. (Bu durum, Foucault için her zaman, bunu başlatan kimseden temel bir farklılık ihtiva eder.) Daha önce de belirttiğimiz gibi, Foucault'nun Marx'ta gördüğü şey; Arkeoloji ve Soybilimin az bilinen çatışmalarında, basit bütünleştirmelerden ve teleolojilerden vazgeçmiş, çatışma, iktidar, ve güç anlayışını ortaya çıkaran bir yol arkadaşıydı. Bu nedenle, Foucault Marx'ı, "sınıf çatışması" derken "çatışma" kavramının anlamından bahseden, tarihî olaylara ve ihtimallerine son derece açık olan

etkileyici bir figür olarak görüyordu. Aynı zamanda, Marx, ekonomik koşulların olayları anlamadaki önemini görmüş, ancak, bu bağlamda esas çıkarımlarını açıkça ifade etmekten kaçınmıştı. Yine de Foucault'nun birçok durumda söylediği gibi, Marx'ın disiplinsel iktidar analizlerinde hiçbir zaman ekonomik ve sosyal yapılarıdaki gömülmüşlük teorisinin çürütülmesi amaçlanmamıştır; aksine, bu analizlerin, sergilenme ve ifade edilme formundaki görece bağımsız maddeselliğini göstermeye çalışmıştır. Tabii ki, Foucault'nun Marx'ı o kadar da ilginç değildir. Benzer şekilde, Rosa Luxemburg'un (nitekim Foucault onun hakkında olumlayıcıdır⁸³) dile getirdiği Marx; Gramsci'nin düşüncesinde kastettiği Marx, en azından Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe⁸⁴ tarafından yapılan yorumu göz önünde bulundurursak; en önemlisi, İtalyan bağımsızlık hareketinin içinde ortaya çıkan ve Antonio Negri'nin ilk çalışmalarında ifade ettiği Marx'tır. Marx'ın bütün tasvirlerinde göze çarpan; beklenmedik olayların, çatışmanın ve politik eylemin önemidir. Bu, Marx'ın devriminin "sınır deneyimi"dir.

Bu çerçeveden "Soybilimsel Marksizm" in neye benzeyebileceğini anlamak için, Negri'deki Marx'ın konumlanışına kısaca göz atmamız gerekir.⁸⁵ Negri'ye göre, hakiki Marx'ın değişmez tarih yasaları, diyalektik teleolojiler ya da politikanın ekonomi tarafından belirlenmesi ile ilgisi yoktur. *Kapital*'e karşı *Grundrisse* okuması yaparak ve 1960'larda ve 1970'lerde İtalya'daki bağımsızlık hareketindeki deneyimlerine dayanarak, Negri, Marx'ın en radikal konumunun, kapitalizmin çelişkili karakterini, kapitalist üretim içindeki dönüşümleri, sermaye birikim rejimlerini incelerken ortaya çıktığını iddia ediyor. Bu nedenle, Negri'ye göre, Marx'ın en devrimci hareketi; kendisine sıklıkla atfedilen -çiğnenemez ekonomik yasalara tam bağlılık ve işçi sınıfının politik ve ekonomik bağımsızlığına ilişkin kararlılıklarını içeren kavramsal bir mizansen (*mise-en-scène*) olarak yapılan bir tasvir- kapitalist süreçlerin nesnel tasvirini reddetmesi ve bunun yerine kapitalizme temelde dengesiz ve antagonistik bir karakter vermesidir. Negri'nin Marx'ı için kapitalizm ne zorunlu olarak teleolojik ne de *a priori* nesnel bir yapıya sahip değildir; gelişimi ise kuvvetle muhtemeldir. Buna ek olarak, Negri'nin açıkladığı gibi: "her sonuç yalnızca bir *a posteriori*dir; o yüzden önyargı hiçbir şey ifade etmez."⁸⁶ Dahası, kapitalist tarihin motor gücü işçi sınıfındaki canlı emeğin vücut bulmuş halidir; bu çatışmalar, sermaye ile reaktif rejimleri zorlayan potansiyel bir güç alanına sahiptir. (Sadece üretken tekniklerin ve ekonomik söylemlerin düzenlenmesinde değil, aynı zamanda tahrip edilmiş devlet formlarında da zorunludur.) Post-Fordist sosyal sermayenin ifade edilişi ve sosyal yaşam dünyasının (Negri'nin "fabrika toplumu"nun gelişimi vurgusuyla bağlantılı olarak⁸⁷) eksiklikleri göz önüne alındığında, siyasi öznelerin çatışmasının gündelik yaşamın birçok farklı alanına kaçınılmaz olarak yayılması söz konusudur. Bu yeni siyasi konular (Foucault'nun çalışmalarını ve tecrübelerini takip edenlerle oldukça benzer), hem parlamenter yapılar hem de geleneksel solcu siyasi örgütlenmeler

dışındaki çatışmalarla uğraşır ve Nietzsche'den bu son bölümün başında yaptığı-
gımız alıntıya ithafen, “insanlık ayıbı”nın gittikçe arttığını ilan etmektedir. En
azından Negri için, sermayeye olan karşıtlık “Avrupalılar arasında tırmanıyor”
-dünya ölçeğini de ekleyebiliriz-, ve âdeta bir “arı kovarı”na dönüşüyorlar. Bu
yüzden Negri'nin bakış açısının merkezinde varolan şey, çatışmanın, gücün, ik-
tidarın devrilmesinin ve yeniden kurulmasının siyasi boyutlarının, kapitalist ya-
şam dünyamızın başlıca kurucu özellikleri olmasıdır.

Elbette ki, Negri'nin Marx görüşü ilk bakışta, Foucault'nun “canlı emek”
ilkesini benimserkenki tutumuna kökten karşı görünüyor. Negri'ye göre bu güç,
kapitalist dikteler tarafından kaçınılmaz bir gelişme olarak kabul görmesinden
ziyade, bugün tarihin devamlı olarak ilgilendiği temel bir konu olarak görünü-
yor. Negri'nin analizinde bu konuyla ilgili geleneksel bir anlayışa kaydığı kı-
sımlar olmasına rağmen, genel olarak “canlı emek” için önceden belirlenmiş bir
öznelliğin olmadığını, bunun yerine sermaye ve devlet iktidarıyla olan çatışmaya
yalnızca zayıf bir ek olduğunu savunuyor.

Buradaki amacım, “Soybilimsel Marksizm”in neye benzeyeceğini detay-
lı bir şekilde serimlemek değil. Daha doğrusu, niyetim Foucault'daki Marx'ın
söylemsel ifadelerinin göstergelerini teorik olarak belirlemenin açıkça mümkün
olduğunu göstermektir. Daha da önemlisi, Marx ve Foucault'dan herhangi bi-
rini özgün teorisyenler olarak ele almanın dışında, onları bir araya getirmenin
kışkırtıcı yollarını göstermek istiyorum. Makalede çeşitli noktalarda bahsettiğim
gibi, Foucault'nun Marx'ı, Foucault'nun çağdaş politik düşünceyle tanışmasına
vesile olduğunu iddia ettiği şeyin önemli bir parçasıdır. Yine de, Marx üzerinden
yapılan yorum, özne, rasyonellik, teleolojik açıklamalar ve bilimsel uygulamalar
ile ilgili Foucault'nun öne sürdüğü özgün eleştiriler tarafında zaten fazlasıyla
vurgulanmıştı. Foucault'nun kendisi için Marx'ı -kendi teorik güzergahında yap-
maya çalıştığı şeylerin önemli olduğunu gördüğü bir Marx- açıkça bir dayanak
noktası haline getirmesi konusunda öne sürdüklerim hakkında şu soruyu sor-
mak isteyebiliriz: o zaman Foucault bir Marksist miydi? Bu sorunun cevabını
da temsilen Marx, fikirlerinin sözde takipçilerine cevaben, Engels'e olabildiğin-
ce haykırdı: “Ben Marksist değilim!”. Veya bu makalede daha önce alıntıladi-
gımız, Foucault'nun *Le Monde* röportajındaki tepkisine tekrar atıfta bulunursak
eğer onu anonim bir kimlikteyken okumaya istekli olursak sırayla onun ve dahi
Marx'ın çalışmaları hakkındaki ön yargılı düşüncelerimizi silebiliriz.

¹ Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. R. James Goldstein and James Cascaito (New York: Semiotext(e), 1991), 50-51. [kendi çevirim Türkçesi için: *Marx'tan Sonra* çev., Gökhan Aksay, (İstanbul: Nemesis Kitaplığı, 2004)] Ayrıca bkz. Foucault's interview with Gerard Roulet, “Structuralism and Post-Structuralism,” in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, Volume 2 of *Essential Works of Foucault, 1954-1984*, ed., James D. Faubion (New York: The New Press, 1998), 439, Türkçesi için: *Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık*, çev., Ümit Umacı ve Ali Utku, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001), 21, buradaki vurgusu önemlidir: “(...)Nietzsche'ye başvuran ilk kişiler Marksizmden kurtulmanın yolunu değil, fenomenolojiden çıkışın yolunu arıyorlardı.” Foucault, bu bağlamda hiçbir zaman belirli teorisyenlerden

- bahsetmemesine rağmen (Blanchot, Bataille ve Deleuze'ün buraya dâhil edildiği varsayılabilir), Mark Poster, Nietzsche'nin düşüncesini (diğerleri arasında) Marksist geleneğin içine sıkıştırmaya çalışan Argümanlar dergisi ile ilişkili bir heterodoks Fransız Marksist konumunun gelişimini kaydetti. Ayrıca bkz. *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 223
- ² Foucault, *Remarks on Marx*, 51. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 72)
- ³ Tabii ki, Batı Marksist geleneğine sahip olanların tamamı Foucault'nun çalışmalarını ve genel olarak postmodern teorii önemsiz görmemişlerdir. Bu savunma mekanizmasının çok aşırı bir örneği için bkz. M. Zavarzadeh, T. Ebert, ve D. Morton, ve diğerleri. *Post-Ality: Marxism and Postmodernism* (Washington, DC: Mazonneuve Press, 1995). Foucault'nun değerlendirmelerini sonuçta diğerleriyle aynı şekilde önemsiz bulmasa da daha incelikli bir bakış açısı için: Alex Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique* (Cambridge, UK: Polity Press, 1989), 62-91; Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 1991), 7; ve John O'Neill, *The Poverty of Postmodernism* (London: Routledge, 1995), 48, 191-200.
- ⁴ Bkz. Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), Türkçesi için: *Marx'ın Hayaletleri*, çev., Alp Tümetekin (Ayrıntı Yayınları), ve ayrıca eleştirel katılıma yönlendirmesi için *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed., M. Sprinker (London: Verso Press, 1999).
- ⁵ Bir örnek için bkz. Foucault's interview with Gerard Roulet, "Structuralism and Post-Structuralism," 437. (Foucault, *Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık*, 18)
- ⁶ Foucault ile Marx arasındaki ilişkinin en önemli iki olumlu değerlendirmesi bu karakteri açıkça göstermektedir. bkz. Mark Poster, *Foucault, Marxism, and History: Mode of Production versus Mode of Information* (Cambridge: Polity Press, 1984), ve Mike Gane, ed., *Towards a Critique of Foucault* (London: Routledge & Kegan Paul, 1986), özellikle, Jeff Minson, "Strategies for Socialists? Foucault's Conception of Power," 106-48, ve, Gary Wickham, "Power and Power Analysis: Beyond Foucault?" 149-79. Yakın zamanlarda, Richard Marsden'in, aralarındaki bağlantıyı "gerçekçi bir ontolojiyle" ilişkilendirilmelerini göstermek için önemli bir girişim: *The Nature of Capital: Marx After Foucault* (London: Routledge, 1999). Charles Lemert ve Garth Gillan, *Michel Foucault: Social Theory and Transgression* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), 7-10, yazarlar burada, Marx ve Foucault arasındaki, bu makalede öne sürülecek olan, özgün ilişkiyi belirtiyor, ancak geliştirmiyorlar.
- ⁷ Veya Foucault'nun teorilerinden yararlanmak için, Marx'ın fikirleri onun teorisinde önemli bir "sınır deneyimini" temsil eder. Bkz. *Remarks on Marx*, 31. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 52) Foucault'nun George Bataille'ın çalışmasından devşirdiği "limit" terimini kullanmasına ilişkin erken bir tartışması için, bkz. "A Preface to Transgression," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 69-87. Türkçesi için: "İhlale Önsöz", *Sonsuza Giden Dil* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014) içinde 51-72.
- ⁸ Paul Trembath'a "emir sözcük" kavramının etkilerine dikkat çektiği için teşekkür etmek istiyorum: Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 87. Terimin bu bağlamda kullanılması ile kastettiğim, fikirlerinin, açıkça tanımlanabilir eleştirel kayıtlar içinde yönetilebilen ses parçalarına indirgenmesine yönelik Foucault'nun kabulünün somutlaşmasıdır.
- ⁹ Foucault, "A Preface to Transgression," 78-79 (Foucault, "İhlale Önsöz", 62.)
- ¹⁰ *transgressive ecriture*
- ¹¹ Bu yazıda Bataille daha belirgin görünse de: "The Prose of Actaeon," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 123-35, Türkçesi için: "Achteen'un Üslubu", *Sonsuza Giden Dil* içinde 138-153, Klossowski ve Blanchot hakkında daha ayrıntılı tartışmalar için: "The Thought of the Outside," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 147-69, Türkçesi için: "Dışarı Düşüncesi", *Sonsuza Giden Dil* içinde 189-215.
- ¹² Foucault, "A Preface to Transgression," 79. (Foucault, "İhlale Önsöz", 62.)
- ¹³ Foucault, "What Is an Author?" in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 205-22 (Foucault, "Yazar Nedir?" *Sonsuza Giden Dil* içinde 224-260.)
- ¹⁴ Foucault, "What Is an Author?" 207. (Foucault, "Yazar Nedir?" 229)
- ¹⁵ Foucault, "What Is an Author?" 209. (Foucault, "Yazar Nedir?" 231)
- ¹⁶ Foucault, "What Is an Author?" 221-22. (Foucault, "Yazar Nedir?" 249)
- ¹⁷ Bu bakımdan Foucault'nun karakterizasyonu ile Marx ve Engels'in ideolojiyi bir "camera obscura" olarak tartışması arasındaki ilginç benzerlikleri görebiliriz bunun için bkz. *The German Ideology* (New York: International Publishers, 1969), 14.
- ¹⁸ Foucault, *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*, A. M. Sheridan Smith, trans. (New York: Pantheon Books, 1972), Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999)
- ¹⁹ See *Remarks on Marx*, 27-42. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 49-62.) Fransızcadaki "experience" kelimesi hem "deneyim (experience)" hem de "deney (experiment)" olarak çevrilebilir. Foucault'nun çalışmalarında genelde "deneyim" olarak çevrilmiş olmasına rağmen, "deney" olarak ikinci çeviri Foucault'nun ifade etmek istediği duyguyu da yakalar. Buna dikkat etmemi sağladığı için Eugene Holland'a teşekkür etmek istiyorum.
- ²⁰ Foucault, *Remarks on Marx*, 27. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 49.)
- ²¹ Foucault, *Remarks on Marx*, 37. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 59.)

- 22 Foucault, *Remarks on Marx*, 38-39. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 60.)
- 23 Foucault, "The Masked Philosopher," in *Ethics: Subjectivity and Truth*, Volume I of Essential Works of Foucault, 1954-1984, ed. Paul Rabinow (New York: The New Press, 1997), 321.
- 24 "Structuralism and Post-Structuralism," 458. Türkçesi için: "Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık", *Felsefe Sahnesi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011) içinde 347.
- 25 At most, Foucault devotes a few pages to analyzing Marx in his books. See, for instance, Foucault's comments on Marx's entrapment within the nineteenth-century episteme initiated by Ricardo in *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1973), 260-262. At other times, Marx is mentioned in passing. See, for instance, *The Archaeology of Knowledge*, 11-14, and the various positive attributions to Marx concerning factory discipline in *Discipline and Punish: The Birth of a Prison*, trans. A. Sheridan (New York: Vintage Books, 1979). More elaborate comments on his relationship to Marx and Marxism come out in response to questions posed in interviews and discussions.
- 26 Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 272. Türkçesi için: "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011) içinde 49.
- 27 Foucault, "What is an Author?" 216-17. Türkçesi için: "Yazar Nedir?", *Sonsuza Giden Dil* içinde, 242. Bu bağlamda Foucault Marx ve Freud örneğini kullanır, sebebini şöyle açıklar; "Marx ve Freud'u örnek alıyorum, çünkü bunların hem ilk hem de en önemli oldukları kanısındayım" (242).
- 28 Foucault, "What is an Author?" 217. (Foucault, "Yazar Nedir?", 241.)
- 29 Foucault, "What is an Author?" 218. (Foucault, "Yazar Nedir?", 242.)
- 30 Foucault, "What is an Author?" 219. (Foucault, "Yazar Nedir?", 244-246.)
- 31 Bkz. Foucault, *The Order of Things*, 262, 340-43. Türkçesi için: Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitabevi, 2001) 474-479
- 32 See, for instance, Foucault, "Two Lectures," in Colin Gordon, ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* (New York: Pantheon Books, 1980), 80-81.
- 33 Bir örnek için bkz. Foucault, "Two Lectures," 88.
- 34 Foucault, "Two Lectures," 80-81
- 35 See, of course, Foucault, *History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990), 50.
- 36 This is also reiterated in Foucault, "The Archeology of Knowledge," in *Foucault Live* (Interviews, 1966-1984), ed. S. Lotringer (New York: Semiotext(e), 1989), 50.
- 37 Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," 272-73. (Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, 50.)
- 38 Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," 273. (Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, 51.)
- 39 Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," 274. (Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, 52.)
- 40 Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," 276. (Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, 54.)
- 41 Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," 277 (Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, 55-56.)
- 42 Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," 278 (Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, 57.)
- 43 Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," 277 (Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, 56.)
- 44 Foucault, "Prison Talk," in *Power/Knowledge*, 52 İktidarın gözü 36
- 45 Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 369-91. (Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, 230-254.) For a later detailed discussion of the importance of Nietzsche's thought, see Foucault, "Truth and Juridical Forms," in *Power*, Volume 3 of Essential Works of Foucault, 1954-1984, ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 2000), 5-16.
- 46 Foucault, *Remarks on Marx*, 31. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 53-54.) Ayrıca bkz. "Structuralism and Post-Structuralism," 436-37 ("Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık", *Felsefe Sahnesi*, 325.)
- 47 Foucault, *Remarks on Marx*, 47-48. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 69-70.)
- 48 Foucault, "Return to History," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 422. (Foucault, "Tarihe Geri Dönüş", *Felsefe Sahnesi* 273-287.) Yet, it should be noted that Foucault would have been highly critical of the Althusserian assertion of scientificity for Marxism. See "Two Lectures," 85.
- 49 See, for example, his discussion of the reception of Madness and Civilization in *Remarks on Marx*, 74-82. (Foucault, *Marx'tan Sonra*, 96-108.)
- 50 Foucault, "Truth and Power," in *Power/Knowledge*, 110-11 entelektüelin siyasi işlevi 61
- 51 In "Interview with Michel Foucault," in *Power*, 273, Foucault notes that, upon reading theorists of the Frankfurt School rather late in his career, he was struck by the way they had been dealing with issues he had been trying to articulate for years. "For my part," Foucault continues, "I think that the philosophers of that school raised problems we're still laboring over today-in particular, that of the effects of power in their relation to a rationality that was defined historically and geographically, in the West, from the sixteenth century onward."
- 52 "Interview with Michel Foucault," 276
- 53 "Interview with Michel Foucault," 277
- 54 "Interview with Michel Foucault," 275
- 55 Foucault, *Remarks on Marx*, 144 Marx'tan sonra 151
- 56 For a discussion of situationist theory in terms of their conception of a politics of everyday life, see Bradley J. Macdonald, "From the Spectacle to Unitary Urbanism: Reassessing Situationist Theory," *Rethinking Marxism* 8 (Summer 1995): 89-111.

- 57 Foucault, "Interview with Michel Foucault," 270
 58 "Interview with Michel Foucault," 280.
 59 "Interview with Michel Foucault," 280.
 60 Foucault, "Questions on Geography," in *Power/Knowledge*, 76
 61 Foucault, "Questions on Geography," 76.
 62 Foucault, "Interview with Michel Foucault," 269.
 63 Foucault, "On the Ways of Writing History," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 282. Foucault responds to the claim that Marx saw history as a "harmonic science of totality": "As far as I can tell, that idea, which is widespread, is not actually found in Marx." *Felsefe sahnesi* 67
 64 Foucault, "Prison Talk," 53. İktidarın gözü 36 See also Foucault's comments in the "Introduction" to *The Archaeology of Knowledge*, 11-12. bilginin arkeolojisi 22: "Tarihin bu bilgikuramsal değişimi 'global tarih'ten 'genel tarih'e bugün henüz tamamlanmış® değildir. Bununla birlikte, hiç kuşkusuz bu değişimin ilk anını yeniden Marx'a çıkarabildiğimize göre, o düne ait değildir."
 65 Foucault, "Prison Talk," 53. iktidarın gözü 37
 66 Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 12-13 bilginin arkeolojisi 26
 67 Bkz. Foucault, "Two Lectures," 85, bu sayfalarda Foucault: "...sizi Marksizmin bir bilim olduğunu kanıtlamaya çalışırken gördüğümde, doğrusu Marksizmin rasyonel bir yapısı olduğunu ve dolayısıyla doğrulama prosedürlerine bağlı olduğunu kesin bir biçimde kanıtlamaya çalışır olarak görüyorum. Sizi ilk olarak ve her şeyden önce başka bir şey yapmaya çalışır olarak görüyorum. Sizi Marksist söyleme ve bu söyleme sahip olanlara. Batı'nın orta çağdan beri bilime yüklediği ve bilimsel söyleme sahip olanlar için ayırdığı iktidar etkilerini yüklerken görüyorum." (Foucault, "İki Ders", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, 93.)
 68 See, for example, the characterizations of Jürgen Habermas, particularly, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1971); Alvin Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1980); and, Brian Fay, *Critical Social Science: Liberation and Its Limits* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987)
 69 Fay, *Critical Social Science*, 90.
 70 Foucault, "The End of the Monarchy of Sex," in *Foucault Live*, 154.
 71 Foucault, "The End of the Monarchy of Sex," 154.
 72 Foucault, "Body/Power," in *Power/Knowledge*, 59-60.
 73 Foucault, "Questions on Geography," 72.
 74 Nietzsche, *The Dawn*, # 206, in *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1968), 91. Tan Kızılığı 171
 75 Marsden, *The Nature of Capital: Marx After Foucault*.
 76 Marsden, *The Nature of Capital*, 156
 77 Foucault, *Discipline and Punish*, 221. Hapishanenin Doğuşu 278
 78 The clear importance of the capitalist mode of production in engendering this type of power is more clearly developed within the series of lectures delivered in Brazil before the publication of *Discipline and Punish*. See "Truth and Juridical Forms," in *Power*, 1-89.
 79 Foucault, "Power and Strategies," in *Power/Knowledge*, 142
 80 Foucault, "Two Lectures," 89 *Entelektüelin Siyasi İşlevi* 97
 81 Foucault, "An Historian of Culture," in *Foucault Live*, 87.
 82 Foucault and Deleuze, "Intellectuals and Power," in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald Bouchard (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), 216. *Entelektüelin Siyasi İşlevi* 40
 83 Foucault, "Return to History," 423.
 84 See *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso Press, 1985).
 85 In this portrayal, I will be drawing more specifically on Negri's early works, in which he focused his attention primarily on the work of Marx. See, for instance, Negri, *Revolution Betrayed: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis, and New Social Subjects* (1967-83) (London: Red Notes, 1988); Marx Beyond Marx: Lessons on the *Grundrisse* (Brooklyn, NY: Autonomedia, 1990); and (with M. Hardt) *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994). For probably the most concise representation of his position in this respect, consult, "Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today," in *Marxism Beyond Marxism*, ed. S. Makdisi, C. Casarino, and R. Karl (New York: Routledge, 1996).
 More recently, Negri has integrated more clearly Spinozan and Deleuzian concepts into his original analyses that arose from his experiences in the autonomy movement and his corresponding readings of Marx. See, Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans. M. Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), and (with M. Hardt) *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).
 86 Negri, "Twenty Theses on Marx," 158.
 87 Hardt and Negri, *Labor of Dionysus*, 223.

Alaattin Diker*

MARX VE HEIDEGGER

Yabancılaşma Kavramı Bağlamında Bir Mukayese

Giriş

Bir zamanlar Batı’da “Yabancılaşma” bütün kötülüklerin anası olarak telakki edilirken günümüz modern toplumunda yabancılaşan insan nedense kendisini hiç de rahatsız hissetmemektedir. Acaba neden, hiç düşündünüz mü?

Önce kavramın kısa tarihçesine bakalım: Batı’da bu konuda yapılan çalışmalara baktığımızda hiç de azımsanmayacak kadar malzeme bulmak mümkündür. Örneğin, Heidegger’in ısrarla üzerinde durduğu yeryüzüne “atılmışlık”, yani insanoğlunun cennetten kovulması olayı Batı felsefesinin çok önemli çıkış noktalarından biridir. Truva savaşından sonra anayurduna dönmek için çabalayan Odysseus gibi Âdem ve Havva’nın çocukları da sürüldükleri cennete bir gün geri döneceklerdir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Batı, bilim ve teknolojiye hızla ilerler; iktisadi kalkınmayı tamamlar ve müreffeh bir toplum kurar. Yoksulluk, eşitsizlik ve baskı büyük ölçüde azalmış gibidir. Ancak sıkıntılar ve hoşnutsuzluklar bitmez. Bu durumu açıklamak için Batılı aydınlar bir kavram arayışına girerler ve 1950li yıllarda ‘yabancılaşma’ kavramı yeniden gündeme gelir. 1980’li yıllarla birlikte kullanımı gerilemeye başlar. Bu gelişme bizim için de önemlidir, zira devir ile birlikte kavramlar ve kuramlar da değişmektedir.

Peki, yabancılaşma kavramının ötelenmiş veya unutulmuş olması onun ortadan kalktığı anlamına mı gelmektedir? Ya da sözlük anlamının ötesinde yeni bir boyut mu kazanmıştır? Alienation (Latince *alienare*, elden çıkarmak, kaldırmak, götürmek) yükleminden türetilmiş bir kelimedir. Bu nedenle her dönemde farklı manalarda kullanılır olmuştur. Augustinus’tan Kierkegaard’a kadar sayısız Batılı düşünür bu mesele üzerine kafa yormuşlardır; özellikle metafizik ve manevi yönünü ele almışlardır. Daha sonra sosyologlar konuya el attılar. Émile Durkheim, Georg Simmel ve Max Weber; bu durumu sanayileşen toplumların ‘yan ürünü’ olarak gördüler. Modern toplumlarda yayılan ‘anomi’ (Durkheim), ‘kültür trajedisi’ (Simmel) ve rasyonalizasyonun ‘çelik kafesi’nde yabancılaşma olgusunu tekrar keşfettiler. Üst üste iki Dünya Savaşı yaşayan Batı toplumlarında ortaya çıkan manevi buhranlar nedeniyle yabancılaşma kavramı üzerine yine odaklanıldı. Mesela Jean Paul Sartre, insan olmanın ve insan doğasının ana özelliği saydı yabancılaşmayı. Albert Camus, *Yabancı* romanında yabancılaşmanın sıradan şiddet eylemleri-

* (M. A.) Almanya

ne nasıl yansıdığını dile getirdi. Kısaca; ‘yabancılaşma’ artık modern çağın temel hastalığı olmuştu.

Son olarak, Karl Marx’ın etkisi, yabancılaşmanın artık belirsiz bir hoşnutsuzluğa değil somut toplumsal koşullara bağlanması durumu kökten değiştirdi. Marx, özellikle *Das Kapital*’e zemin teşkil eden *Paris Notları*’nda (1844), kapitalist düzene damgasını vuran yabancılaşma olgusuna üç yönlü bir eleştiri getirir. Marx’a göre, işçi emeğinin üzerindeki kontrolü kaybedince kapitalist o emeği artı değer olarak satar ve haksız kazanç elde eder. Bu durumda işçi, çalışmanın yaratıcı sürecinden uzaklaşarak makinenin kölesi haline gelecektir. Kişiliğinden ve emeğinden soyutlanan işçi ister istemez topluluk içindeki dayanışma duygusunu da yitirecektir.

Bu önermeden yola çıkarak, 1960’larda “Marksist Hümanizm” adı verilen bir akım aydınlar arasında önem kazandı. Ağırlık merkezi ekonomik sömürüden yaşamış tecrübelerle doğru kaydı. Kapitalizmin beşerî ilişkilerin doğasını biçimlendirdiğini savunan bu akımın en önemli isimlerinden biri Erich Fromm’dur. Bütün bu yaklaşımlar, yabancılaşma hissinin -ister bireysel ister toplumsal kimlik olsun- kişilikte derin bir kırılmaya yol açtığı varsayımına dayanır. Psikolojik, sosyal ya da dinî olarak, yabancılaşma, dünya ile bütünleşmeye veya hayat ile barışmaya acımasızca engel olmuştur. Bir kimliğe aşırı vurgu yapmak, aslında köklerinden koparılma ve yaprak gibi savrulmaktan evladır. Kendini her yerde evinde hissedemeyen birkaç imtiyazlı liberal aydın için yurtsuzluk belki bir anlam taşımaz ancak kitlelerin yurtsuz kalmaktan korkmaları anlaşılabilir bir kaygıdır. Yabancılaşma duygusunun üstesinden gelmek, yani kendini bir çatı altında huzurlu hissetmek bireylerde özgüven, özgünlük ve özgürlüğe yol açacaktır. Yine de, yabancılaşma hali, Hegel’in *Tin Fenomolojisi* (1807) eserinde “mutsuz bilinç” olarak tanımladığı şeye karşılık gelecektir. Her kurtuluş anlatısının işlevi ne olursa olsun, kurbanlar her zaman yabancılaşmaya son veren eylemi, yani vatana dönüşü özler.

Yazımızın başlığındaki önermeye dönersek; şöyle bir soru ile karşılaşacağız: Yabancılaşma duygumuza ne oldu? Yabancılaştık mı yoksa yabancılaşmayı artık kanıksadık mı? Yoksa açıklayıcı gücü ve duygusal yükü azalmış bir kavramı kullanmaktan usandık mı? Üstesinden gelinmesi gereken yeni baskı biçimlerinin ortaya çıktığını mı fark ettik? Ya da eski endişelerin ve kaygıların yeni nesiller için anlamı kalmadı mı? Elbette hepsinin bir payı var. Ancak bu serüvenin dönüm noktaları bulunduğunu göz ardı etmememiz gerekir. Yukarıda da bahsettik. İlkın hümanist Marksistler yabancılaşma kavramını ekonomik fetişizm karşı ‘panzehir’ olarak kullanmaya kalktılar. Ardından kapitalist toplumun sözde memnuniyet yaratarak sınıf savaşını akamete uğratacağı korkusuna kapıldılar. Bu durumu Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno “kültür endüstrisi” kavramı ile ortaya koydu: Amacı kitleleri, artık acılarını hissetmeyecekleri bir tüketim zevki içine daldırıp “mutsuz bilinci” tarihe gömecek bir kitle kültürü yaratmak. *Tek Boyutlu İnsan* (1964) başlıklı kitabında Herbert Marcuse, “ileri sa-

nayı toplumu”nun insanlığı donduracağını ileri sürüyordu: Konforu artırma ve yayma kabiliyeti, israfı ihtiyaca dönüştürme yeteneği bulunan bir medeniyetin, nesnel dünyayı, insan ruhu ve bedeninin bir uzantısı haline getirmesiyle yabancılaşma sorununu tartışmaya gerek yok, diyordu.

Bu tür düşünceler, elbette, yabancılaşmanın patolojik bir durum olduğu fikrinden kaynaklanıyordu. Eğer önerilen terapinin kendisi ideolojik ise ne yapacağız? Bu itiraz post-yapısalcılık olarak bilinen akım tarafından başlatıldı. Karmaşıklıkları ve çeşitliliğine rağmen, postyapısalcı düşünürler, temel bir varsayıma duydukları güvensizliği dile getirdiler; birlik ve beraberlik tesis eden öznel veya topluluklar diğerleri karşısında üstün gelirler görüşünü paylaştılar.

Ancak Post-yapısalcılık da Frankfurt Okulu’nun temsilcisi Jürgen Habermas’ın eleştirilerine muhatap oldu. Habermas, Marksist hümanizmin tezini reddetti, yabancılaşmış emek tüm sosyal patolojilerin kaynağıdır, tezine geri döndü. Ona göre; emek diyalektiği yanında iletişim diyalektiği de mevcuttu. İnsanlar, anlamların doğru anlaşılmasını sağlamasının yanısıra yanlış anlaşılmasının patolojisini beraberinde getirecek medya ile etkileşim içerisindeyler. Ancak bu etkileşim maddi dünyayı -öznelerin gözünde- eşya ya da ürüne dönüşme işleminden çok farklı bir şeydir. Ekonomik altyapının belirlediği kültürel “üstyapı” formülü, eşya/mal üretimini, insani eylemin yegâne paradigması olarak yanlış yorumlamış, yani öncelemiştir. Ekonomik sömürüye son vermek şüphesiz ki övgüye değer bir hedeftir. Ancak, çatışmanın siyasi, kültürel veya dinî sebepleri emeğin yabancılaşmasını önleyerek ortadan kalkmaz. Bu tür çatışmalar, kendine yabancılaşmış bireyin eski durumuna geri dönüşü ile de çözülemez. Post-yapısalcılar gibi, Habermas da yabancılaşmadan kurtulmanın özgürleşmiş bir toplumun ayırt edici özelliği olduğu fikrini içine sindiremedi.

Yabancılaşma düşüncesinin popüleritesini kaybetmesinin bir başka nedeni daha bulunuyor: Yabancılaşma kavramı ötekinin, bir anlamda yabancıнын gücünden korkmayı içinde barındırıyor. Bu sosyal figür, homojen birey veya homojen toplumun saflığını kirletmek ve yok etmekle tehdit eder. Günümüzde siyasi huzursuzluk, ekonomik zorluklar ya da doğal afetler tarafından tetiklenen devasa küresel göç, nispeten istikrarlı ülkelerin bilinç altında yatan kaygılarını tetikliyor. Dolayısıyla yabancılaşma artık toplum üzerindeki denetim kaybı ya da gelenek ve aidiyetin yitirilmesi anlamına gelmez. Aynı zamanda, özerk bireyin, güçlü ve egemen bir varlık olarak kendi içsel ötekiliğine egemen olduğu veya onu bastırdığı anlamına gelir. Böyle bir benlik, yerleşik ve yurt sahibi olarak kendisinin yerliliğini ve yabancılardan üstünlüğü fikrini de beraberinde getirir.

I.

Soğuk Savaş’ın zirvesinde ve tarihte eşi benzeri görülmemiş bir ekonomik büyümenin tam ortasında birçok sosyal bilimci, yazar ve düşünür Marx’ın erken

dönem yazılarına yoğun ilgi gösterdiler. *Das Kapital*'ın yayımlanmasından 20 yıl önce, 1844 yılında Marx Paris'te sürgünde iken tuttuğu -ve ileride *Paris Elyazmaları* olarak isimlendirilecek- notların anahtar kelimesi 'yabancılaşma' idi. Marx; Alman idealizmi, ütöpik sosyalizm ve İngiliz ekonomi politiği üçgeni içerisinde kendini konumlandırmak çabasındaydı o yıllarda. Bu arayışta ortaya attığı bu kavram hem kapitalizmin tek boyutlu yapısını hem de sosyalizmin otoriter koşullarını eleştirmek için en uygun çözümleme sayıldı. Ayrıca toplumların huzursuzluğunu açıklayabilecek yeni bir kategori oluşturdu.

Batı kapitalizminin içine düştüğü buhran ve 68 kuşağının entelektüel isyanı Marx'a duyulan ilgiyi -kısa süreliğine de olsa- artırdı. Ancak bu ilgi, neoliberal hükümetlerin sendikaları ve sol partileri zayıflatması yüzünden zamanla azaldı. Seçeneksizlik Batı dünyasında 'kural' haline geldi. 2008 ekonomik krizinden bu yana Marx'a duyulan ilgi tekrar nüksetti; özellikle çöküş tahmini, ahlaki eleştiriler, kapitalist düzenin işleyiş yorumları aydınların dikkatini çekti.

Hegel'in, 'tin'in tarih içindeki yürüyüşü olarak isimlendirdiği olguyu; yani kendini inkârı, tinin yabancılaşmasını ve öze dönüşünü Marx'ta tekrar buluyoruz. Ona göre; tarih, yabancılaşmanın içinden zorunlu bir geçittir, kapitalizm de mutlak yabancılaşmadır ve sonra insanlık, kendi özüne geri dönecektir. *Kapital*'de Marx, olumsuz yaşam koşullarının mutsuz ettiği kimseleri, olayları ve durumları uzun uzadıya anlatır. Bu sefalet ve rezalet karşısında öfkesini gizleyemez ve bunun insanlık dışı olduğunu söyler.

İnsanların baskı altında tutulduğu bu çarkı, Charlie Chaplin "Modern Zamanlar" ile anıtlıştırmıştır. Ancak, 19. yüzyılda, devletin insanlık dışı bir makine olduğu imajı belleklerde yer etmişti, onun yerine 'organik devlet' kurulacaktı. İkinci husus, sermaye bu yapısal sürecin ya da toplumsal çarkın devam etmesini sağlayan bir şeydir. Aynı zamanda ölümsüzdür. Çünkü çalışan insanların enerjisini alır, görünmeyen sosyal ağlar vasıtasıyla kendisini yaratır, tabir caizse, insanlar gerçekte ne iseler, yani toplumsal etkileşime açık fiziki varlıklarını kendi enerjileri olarak emer ve amaç-araç odaklı yapıları ters yüz eder. Bu açıklama elbette bir 'metafor' olamaz, aksine Marx'ın erken dönem yazılarında "yabancılaşma" olarak tanımladığı olguyu ifade eder. Bir bakıma sanayileşmiş toplumun 'yapısal grameri' parçalanır ve daha sonra yalnızca mecazi olmayacak bir şekilde ifade edilir. Ki Marx 'şeyler bizi zorlar' derdi. Neden? Çünkü farkında olmadan onlara güç bahşediyoruz. Onlar da bilinçsizce bizi sırtımızdan vuruyorlar. *Faust*'taki 'önce eylem, sonra fikir' ilkesi, Hegel'deki 'önce üretelim, sonra bakarız' kuralı ve en önemlisi Aydınlanma hareketinin yarattığı umut, işte bu kör yaklaşımı tetiklemiştir.

Yabancılaşma hakkında konuşmak istediğimizde, elimizin altında olumlu bir kavram olmalı değil mi? Ernst Bloch, karşıtlığı olmayan veya hiçbir zıtlık göstergesi bulunmayan bir kavramı yargılayamayız der. Acaba, yabancılaşma-

nın tam tersi bir olgu Marx'ın yazılarında mevcut mudur? Bizi uğraştıracak antropolojik bir sorun bu. Aslında Marx'ın ilk çalışmalarında ipuçları yakalıyoruz. 1844'teki *Paris Notları*'nın başına koyduğu James Mill'e ait *Éléments D'économie Politique* kitabının özetinde bu soruna değinir ve sorar: Eğer yabancılaşmadan üretmiş olsaydık ne olurdu? Mealen şöyle yanıt verir: "Ürünümü aldığınızda hoşuma gidiyor, varlığınızı hemen fark ediyorum." Bu, o çağa özgü hem romantik bir yaklaşım hem de sınırsız birlikteliktir. *Das Kapital*'da ise Marx daha gerçekçi, daha somut yaklaşır meseleye. Bunun modern toplumlar için çok başarılı bir açıklama olmadığını bilir. İlerde bu yakınlığın yerini şeffaflık fikri alır ve artık sınıf düşmanlığına dayanmayan bir toplumun yapısal dayanışması ile yer değiştirir. Kısaca, yapısal analizler ile coşku ve heyecanın ağır bastığı bir dönem kapanır. *Paris Notları*'nda dile getirdiği 'yabancılaşma' fikri *Kapital*'de tek bir kategori altında toplanmaz, aksine dört veçhe ayrı ve geliştirilmiş biçimde işlenir. *Kapital*'de amaç-araç ilişkisi tersine çevrildiği için emek artık soyut olarak anılmaz aksine olgular içinde veya tecrübeler ışığında gösterilir. Marx, böyle bir toplumda yaşayan herkesin bu durumu kavrayacağına, başarılı bir hayatın niçin akamete uğradığını 'okuyacağına' inanır. O yüzden felsefi bir kategoriye ihtiyaç duymaz, yabancılaşma hissini okuyucuya 'hayatı okuyarak' yansıtır.

Tarihsel özne değişmiş ve proletarya fikri ortaya çıkmıştır. Bunun da iki anlamı vardır: birincisi, sosyal grup telakkisi ve ikincisi, tarihsel insanın motoru. Siyasi ümit bağlayanlar çıksa bile, artık tarihin inşası fikrine kimse inanmaz. Mutlu ve müreffeh bir hayatın ahlaki ilkelerinden ötürü, yaşam tarzımızın değişmesiyle de alakalı olarak, oyunun kuralları tamamen değişmiştir. *Das Kapital* 'dünya piyasası' açılımıyla biter çünkü. Kapitalizm hızla yayılmakta ve yükselmektedir. Dünya piyasasını düşündüğümüz zaman, önce gelişmemiş ülkelerdeki sefaleti, sonra kendi ihtiyaçlarımızı düşünmemiz gerekir. Aydınlanmanın amacı da odur zaten. Gerçek bir idrak gerçek bir eyleme götürür! Peşinden Hegel tekrar devreye girer: Dünya tarihi bizzat kıyamettir ve tarih yolculuğunda ortaya çıkan sorunlar kıyamete ertelenemez. Bilimsel bir analize girişerek yalnızca bir tanı koyabilirsiniz. Teşhis, ancak ne tür bir hastalık aradığınızı bilerseniz yapılabilir. Ve hastalık kavramı örtük olarak her zaman sağlık olgusunu ifade eder. Yüzeyde gözükmeseler de bunlar normatif kavramlardır. Kapitalist hayatın patolojisinden bahsetmek ahlaki bir ifadedir. Belki 'yabancılaşma' Marx'a göre; özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi soyut bir söylem manasında kullanılmaz, aksine mutsuz ve başarısız bir hayatın göstergesi sayılabilir.

Göreceli konuştuğumuz zaman elbette 'analoji'ye bir sınır çizmemiz gerekebilir. Mesela, kapitalist ya da Batılı toplumların hasta olduklarını iddia ettiğimizde, sağlıklı bir toplum hakkında neden hiçbir fikrimiz yok? Halbuki Marx, hasta bir kapitalist toplumdan bahsetmez, kapitalizmi bir insanlık hastalığı olarak niteler. Bu bağlamda sorulacak tek soru şu olmalıdır: Kapitalizm, iyileştirilebilecek

bir hastalık mıdır ya da tedavi edilirse yıkıcı etkileri kaybolur mu? İşte, alternatif ararken kavga bu hususta çıkmaktadır. Zira cemiyet cemaat değildir. Cemaat bir çıkar ya da ilgi ya da değerler birliğidir. Toplum ise ekonomik karakter taşır, bireylerin değiş-tokuş ilişkilerinin bütünüdür. Toplumsal ilişkiler ekonomik ya da sözleşme temellidir.

Ekonomi dünyası ise herhangi bir etik karakteri olmayan bir otomatlar dünyasıdır. İrade, vicdan, hürriyet gibi soyut kavramların somut bir gerçekliği olmadığına göre, ekonomik süreçte bir yerlerinin olması söz konusu değildir. *Das Kapital*'e göre piyasa, yalnızca aldatılmaya ve kültürel egemenlik altına düşmeye meyyal olan düşüncesiz insanlar için “şeyler arasındaki bir ilişkinin fantastik biçim” almasıdır. Fetiş karakteri taşıyan meta, kendi başına davranan özerk bir güçtür. Meta; tüm insanların -kölelerin olduğu gibi efendilerin de- bilinci, bilimi, sanatı, politik üstyapıyı, genel olarak kültürü belirler. Modern insan bir eşya fetişizmine dönüşen ekonomik ilişkiler dünyasında ne olup bittiğini, ne yaptığını, ne olduğunu anlamaz, sadece ona verilen tüketici rolünü oynar. İnsan kapitalist literatürde rasyonel bir varlık olma karakterini yitirir, başka bir deyişle kendine yabancılaşmak zorundadır. Geçmişten günümüze insanoğlu tarihsel ve toplumsal yasaların özüne varamadığı için insanı merkeze alan bir toplumsal gelişim gerçekleştirememiştir. Bu öze ulaşmadan gelişimi yönetmek mümkün olmayacaktır. Bu bilinçsizlik içerisinde, belki maddi ve manevi temelleri bulunan toplumlar inşa edebildik ama kendi bireysel dünyamızı kuramadık. Sonuçta kendisine yabancı olan birer insana dönüştük.

II.

Marx'ın cennetten yeryüzüne ve oradan tabiri caizse, idealizmden materyalizme sıçraması, Engels ile karşılaşmasından, yani efsanevi dostluğun başlamasından çok önce gerçekleşir. *Paris Elyazmaları*'nda Feuerbach'ın din eleştirisinin özü 'yabancılaşma' kavramını politik-ekonomik alana aktarmayı başarır. Marx, “Emeğin ürettiği nesne, onun karşısına yabancı bir varlık, üreticiden bağımsız bir güç olarak çıkar.” der. Ancak bu, kapitalizmin yarattığı dört ayrı yabancılaşma türünden yalnızca biridir: Keza Charlie Chaplin'in *Modern Times* filminde gösterdiği gibi fabrika işçileri “üretim eyleminde”, örneğin monoton işlerden dolayı kendilerini yabancılaşmış hissederek. Beden ve zihin; ne kadar çok kendini güvence altına alırsa ya da üretimin aracı haline dönüşürse, insan o kadar çok “kendi bedenine” yabancılaşmış olur. Son olarak Marx, tecrit ve rekabet sonucu “insanın insana yabancılaşması” olayını dile getirir ki bu yabancılaşmanın en önemli boyutudur. Hayatın parçalanması ve kültürel değerlere karşı körlük kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkacaktır.

Bir kısır döngü içerisine düşen insan kontrolü kaybeder: Ruh şeylerin içine girer, şeyler zorunluluklar yaratır, zorunluluklar birbirimize ve kendimize ya-

bancı oluncaya dek ruhu bozar. Sanayi çağının yitik insanı ‘Ben o değilim, kendimi olayın içinde göremiyorum’ derken ne kastettiğini bilmez. Kısaca; Marx’ın gözünde yabancılaşmanın en belirleyici ölçüsü, bağımsızlaşan ürünlerin insanı kendi yasalarına tabi kılmasıdır. Demek ki Kapitalizm gelişmeleri umursamıyor. Marx’a göre, kapitalist üretim yalnızca kendi iyiliği ya da çıkarı için gerçekleşir. Piyasayı fabrikalarda seri üretilen mallar ile doyumak ister. Yine çağdaş bir yaklaşımla, talebin de yaratılabileceğini tespit eder. “Herkes, talebi yeni bir bağımlılığa sokmak için diğerinin gözünde yeni bir ihtiyaç yaratma konusunda yarışa girer. “Tüketici olarak üretici için işler ters yönde gelişir: “Nesneler kitlesiyle birlikte, insanın boyun eğdirildiği yabancı varlıklar âlemi büyür.” Sahip olma duygusunun varlığını nasıl ezdiğini hissetmeden etrafımızı “eşyalar” ile doldururuz. Tüketim toplumunun temel dürtüsünü Marx şu şekilde öngörür: “Bir-birimizle konuştuğumuz tek anlaşılır dil birbiriyle ilişki içindeki nesnelerimizdir.” Böylece yaşamak için ruhlarımızı çalan ruhsuz şeyler dünyasının rehineleri oluruz ki, “yaşamın kendisi yaşam için bir araç görünmeye” başlar. Karl Marx 1845 yılında Brüksel’de Engels ile birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*’nde “İnsanlar kendileri hakkında her zaman yanlış fikirler üretti” diyerek dert yanmaktadır. “Kafalarının doğurduğu canavarlar büyüdü ve yaratıcılar yarattıklarının önünde secdeye kapandılar.” 1848’de kaleme aldığı *Komünist Manifesto*’da ise zincirlerinden boşalmış güçler adına bir anıt diker: “Burjuvazi; Mısır piramitleri, Roma su kemerleri ve Gotik katedrallerden çok farklı şaheserler yarattı.” Ona göre yalnızca kapitalizm, beşerin neler yaratabileceğini göstermiştir: “Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor.”

Marx’ın öngörüsünde belirtilen, bugün bildiğimiz dünya toplumundan başka bir şey değildir. “Ürünleri için geniş pazarlara ihtiyaç duyan burjuvazi yeryüzünün her yanında avlanıyor. Her yere yerleşmek, her yerde büyümek, her yerle bağlantı kurmak zorunda kalıyor. Burjuvazi, dünya piyasalarını sömürerek, tüm ülkelerin üretimini ve tüketimini kozmopolit şekile büründürüyor.” Marx yaşarken, seyahat benzeri görülmemiş bir hıza ulaşmıştı. Sadece bir çeyrek yüzyıl sonra, Jules Verne *80 Günde Devr-i Âlem* yaptı. Bugün, rahat bir şekilde seksen saatte yeryüzünü gezebilir, hatta alışveriş yapmak için yeterli zaman bile bulabiliriz. Her havaalanında aynı şirketlerin şubelerinde aynı ürün yelpazesini bulmak mümkün. Ürünler artık hem standart hem de üretimi tek bir yerle sınırlı değil. Marx, “Eski ulusal sanayiler yok edildi” diye yakınıyordu 1848’de. Ve hâlâ yok ediliyorlar. “Bu ulusal sanayilerin yerini, yerli hammaddeleri değil, aksine uzak bölgelerden getirilen hammaddeleri işleyen yeni endüstriler [...] aldı ve bu ürünler sadece ülke içinde değil, aynı zamanda dünyanın dört bir yanında tüketiliyorlar.”

Örneğin cep telefonları ve benzeri ürünler için Afrika ülkelerinde insanlık dışı koşullarda madenler çıkartılıyor, bu cihazların kullanılabilmesi için o ülkelerde satın alma gücü yaratılıyor. Ardından o insanlar kendi sefil durumlarını

ve yeryüzü cennetlerini gösteren oyunları cihazlarına yüklüyorlar. Marx'a göre gerçek eşitleyici kapitalizmdir. Çünkü burjuvazi, "üretim araçlarını hızlı bir şekilde iyileştirerek, iletişimi sınırsız kolaylaştırarak barbar halkları da uygarlığa katmaktadır". Böylece "kendi anlayışına uygun bir dünya" yaratmaktadır. Bu söylemiyle Marx, bir anlamda kapitalist düzenin ilahi güçler ile donatıldığına hükmetmektedir.

Bununla birlikte Marx, kapitalizmi çağdaş toplumun vazgeçilmez yalakası olarak görmekte ve işi bitince kıcına tekme yiyeceğini düşünmektedir. Gerçi, bu öngörünün büyük bir yanılğı olduğunu Joseph Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* (1942) isimli eserinde belirtmektedir. Ancak Marx'ın çöküş için kesin bir tarih verdiği asla söylenemez. Bir gün haklı çıkabileceğini de bir kenara yazmak durumundayız tabii. Marx'a göre modern dünya hem mutsuzluk hem de mutluluk, hem umutsuzluk hem de umut barındırmaktadır. Modernite hem özgürleştirici hem de sömürgeleştirici bir potansiyel barındırmaktadır. Marx için yabancılaşma kapitalist toplumun ortadan kalkmasıyla aşılabacaktır. Marx'a göre, modernite ile bir yandan Roma döneminde bile görülmeyen bir çürüme gözlenirken, öte yandan makineleşme sayesinde insan emeği kısalmakta ve daha da verimli hale gelmektedir. İnsan doğaya hâkim olma konusunda ustalaşırken aynı hızla başka insanların ve rezilliğinin kölesi haline gelmektedir. Marx'a göre yabancılaşma modern kapitalist toplumlarda had safhaya ulaşmıştır. Ancak bu çağ içinde üretim modellerinde ulaşılan gelişmişlik düzeyi sebebiyle yabancılaşma bir o kadar gereksiz hale gelmektedir. McLellan'ın da belirttiği gibi, Marx'ın yabancılaşma kavramı en iyi şöyle özetlenebilir: Yabancılaşma, insanın kendi doğasının özünü teşkil eden bir unsuru başka birine ya da başka bir şeye teslim etmesidir. Dolayısıyla, Marx'a göre insanın nelere yabancılaştığını anlamak için insan doğasının ve onun vazgeçilmez unsurlarının neler olduğunu bilmemiz gerekmektedir.

Rousseau'ya göre; özgürlük, devlet ile birey arasındaki ilişkide aranabilirdi. Marx artık bu ilişkiyle ilgilenmez. İki karşıt sınıf burjuvazi ve proletarya arasındaki ilişki ile bu sistemin doğa ve insan özgürlüğü üzerindeki sonuçları ile ilgilenir. Gerçek özgürlük, bir bakıma yukarıda belirtilen türlerin yaşamının yerine getirilmesi halinde gerçekleşir. Ancak bu yerine getirme, özel mülkiyete ve sivil haklara dayanan kapitalist ekonomik sistemi imkânsız kılar. Bu yaklaşım tarzı Marx'ı diğer sosyolojinin kurucu babalarından ayırmaktadır. Marx, işçiyi, en azından teorik olarak, kendisini kapitalizm zincirlerinden devrim yoluyla özgürleştirebilecek, çok güçlü bir özne olarak görüyor. Bu çıkarımda, kapitalizm eleştirisini zaten doğrudan okuyabiliriz. Yabancılaşma bağlamında Heidegger de moderniteye eleştiriler getirir. Teknoloji ve milliyetçilik ve sosyalizm gibi siyasal hareketleri varlığı unutmanın bir göstergesi sayar. Modern çağın tüm başarıları varlığı unutmanın kör ürünleri olarak aşılması gerekmektedir. Modern çağda

insan, “koşulsuz üretim sürecinde yakaladığı kendi emeğinin önemsiz temeli olarak var olanı” deneyimlemektedir. Ancak Heidegger’in bu teşhisini kavramanın zorluğu, moderniteyi bir bütün olarak varlığı unutmamanın bir ürünü ya da sonucu görmesinden kaynaklanıyor. İnsanın istikbaldeki kaderi varlık hakikatini aramasından ve bulmak için yola koyulmasından ibarettir. Ve bu yol modernlik, rasyonalizm ve medeniyet karşıtı bir yönde ilerlemektedir. Arendt’in işaret ettiği gibi; Marx’ın siyasal eylem alanını görmezden gelmesine ve önemsiz saymasına karşın Heidegger siyaseti anlamlı bulmaktadır.

III.

Marx ile Heidegger’i karşılaştırmak isterseniz, her durumda, Heidegger’in kendisinin ne olduğunu hatırlayarak başlamak zorundasınız. Fransız filozof Jean Beaufret’e yazdığı *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta, İkinci Dünya Savaşı’nın hemen ardından böyle bir olasılığa kapı araladı Heidegger: Marx ile ‘diyalog’ aradı. “Marx’ın -Hegel’den yola çıkarak- insanın yabancılaşması olarak önemli gördüğü şey, kökleri ile modern insanın evsizliğine dayanır. Bu, metafizik görüntüsündeki varlık becerisinin içinden yine metafizik şeklinde tezahür eder, onunla katılaşır ve aynı zamanda onun içinde evsizlik olarak gizlenir. Çünkü Marx, yabancılaşmayı tecrübe ederken, tarihin temel bir boyutuna ulaşır, bu nedenle Marksist tarih görüşü, tarihin geri kalanından daha ileridir. Ancak ne Husserl ne de şu ana kadar görebildiğim kadarıyla Sartre, Varlıktaki tarihselliğin özünü müşahade ediyorlar; dolayısıyla ne fenomenoloji ne de varoluşçuluk, Marksizm ile üretken bir tartışmanın mümkün olacağı boyuta erişebilir. Elbette, bu amaçla, materyalizm hakkındaki naif fikirlerden ve yapılacak ucuz retlerden kurtulmak gerekir.” Heidegger açısından meselenin özü bellidir. Varoluşçuluk, tarihin varlığı sorusunun kökenine yaklaşmış olmasına rağmen, Marksist bir anlayışın tahakkümünden kurtulamadı. Heidegger’e göre, Nietzsche nasıl Platon çizgisine bağlı kalarak başardıysa Marx da Hegel’in diyalektiğine sarılarak metafizik sınırlar içerisinde kalmayı başardı. Marx ve Nietzsche’nin çabaları da dâhil olmak üzere mutlak metafizik, varlık gerçeğinin tarihine aittir. Orada hayat bulanlar hakikate erişmez veya çekinceleri yok edemez. Eğer o hakikat yeniden kendisi ile bütünleşir ise yine kendisi için kendini kabul ederek ilerler. Heidegger düşüncesinin en özgün bakış açısıyla Marx, varlığın hâlâ gizlenmesi veya unutulması fikrine katılır. Heidegger’in *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta bu gerçeği ortaya koyduğu söylenebilir. Marksizm ile “verimli diyalog” içerisine girerek bir “naiflikten” kurtulmak gerekiyordu çünkü. Bu bağlamda o, materyalist yaklaşımları reddeder ve şöyle devam eder: “Materyalizmin özü, her şeyin yalnızca maddi olduğu iddiasından ibaret değildir, daha ziyade tüm varlıklara göre emeğin malzemesi olarak görünen metafizik bir belirlemedir. Emeğin modern-metafizik özü, Hegel’in *Tin Fenomenolojisi*’nde, koşulsuz üretimin kendini kurma süreci olarak

düşünülmüştür, yani öznellik olarak deneyimlenen kişi aracılığıyla gerçek olanın nesnelleşmesidir.” Heidegger, Sartre’a dolaylı -ve olumsuz- yanıt kabul edilen *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta dört ana başlıktan oluşan bir tartışma yürütüyor:

- a) Varlık ile varolan arasında yaptığı ontolojik ayrımı vurgular, bu ayrıma bağlı olarak varlık-düşünme ilişkisini tartışır ve varlığın hakikatinin hümanizm ile olan bağıncı inceler.
- b) Platon ile başlayan düşünmenin teknik yorumu aracılığıyla yaratılan metafizik düşünce geleneğini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan metafizik hümanizm anlayışını tartışır ve eleştirir.
- c) Hümanizm üzerine yeniden düşünmek gerektiğini vurgular; her türlü hümanizmayı bir metafizik kavrayışa dayandığı gerekçesiyle reddeder.
- d) Kendi hümanizma anlayışının temel dayanaklarını, varlığın hakikatiyle olan bağıntısında, yani varlık-düşünme ilişkisi açısından ortaya koyar.

Özetle; insanın özü nasıl ve ne zaman belirlenmiştir? Bu soruyla birlikte Heidegger, hümanizmanın insanın özüyle olan tarihsel bağlamının anlamını, Marx üzerinden tartışmaya açar. Heidegger’e göre Marx, “insanın insanlığının” tanınip teslim edilmesini talep etmektedir. O, bu insanı toplumda bulmaktadır. Toplum-sal insan onun için doğal insandır. İnsanın doğal ihtiyaçlarının tümü eşit ve adil şekilde düzenlenip karşılanır. Ancak Batılı insanın insanlığını ‘*deitas*’ karşısında sınırlanmış olarak görür. Marx ile ilgili bölümde, “var olma hakikatinin kade-ri” (yani, insanın tarihîliği) etrafıca açıklanmaktadır. Bir yandan, insanın tarihi, kendisini evinde hissettiği ve bu nedenle de “ev” olmayı hak eden bir yer olarak gösterilir. Öte yandan, “evsizlik” onun karşısına çıkarılır. Heidegger, “modern insanın evsizliği” olgusunu ele alırken, esasta birbirine bağlı iki soruya açıkça işaret eder: Marx’ın tarih anlayışı ile teknoloji sorunu. Zira bunlar yabancılaşma kavramının anlaşılması için anahtar kelimelerdir. Heidegger’e göre; insan, varlı-ğa yaklaşarak ‘tarihsel ikametini evini’ bulabilir ancak. İnsanın tarihsel ikameti, yani varlık tarihi bakımından ‘evi’ tecrübe etmek ve devr almak günümüzde çok zordur ki ‘evsizlik’ sorunu böyle bir ortamda ortaya çıkmaktadır.

Evsizlik aynı zamanda ‘varlığı unutmuşluğun bir belirtisidir’. ‘Varlığı unutmuşluk’ ise iki türlü ortadan kalker: Mevcut gizemin (“varlığın açıklığının”) korunması ve (“dünya kaderinin”) duyurulması. Dünyanın kaderi olarak “evsizlik” Marx’ta insanın yabancılaşması olarak anlaşılıyor. Bu, varlık düşüncesi için “Marksizm ile verimli bir konuşma” imkânı sunmaktadır. Materyalizmin özü (komünizm), teknolojinin özüyle yakın bir ilişki içindedir: Birinin özü, diğeri-nin doğasında “gizlenir”. Materyalizmin ne olduğu ancak teknoloji konusunu “metafizik tarihinde bir hakikat biçimi” olarak kavrarsak anlaşılabilir. Modern teknolojiye yönelik bu bakış bir anlamda “insan mülkiyetine geçtiği tarafta do-ğanın özünü gizlediği” gerçeğini ortaya çıkarıyor. Birkaç satırda Heidegger, geç dönem felsefesinin mühim bir parçasını teşkil edecek olan teknik eleştirisinin

ana hatlarını çizer. Tasavvurlarının merkezinde “Gestell” kavramı bulunur. Bununla birlikte, anafikir, burada zaten açıklanmıştır: Teknoloji ne şeytani ne de kolay erişilebilir bir şey değildir, ancak “unutulmakta olan varlık hakikatinin tarihsel kaderidir”. “Bir hakikat biçimi” olarak teknoloji “metafizik tarihine” dayanmaktadır. Marx’ın “sermaye” dediği şey için, Heidegger, Ge-stell kavramını çağırır: Ge-stell üretim amacıyla tüm varlıkların girişi, yani gerçek dışı olanın gezegensel açılımıdır. Marx’ın parayla ilgili söylediği şey, Heidegger’in “An” kuralı hakkında yazdıklarını hatırlatır: bir yandan “yanlış bilinç”, diğer yandan “gerçekçilik”. Marx, insanlara “jenerik varlığını” geri vermeye çalışır, Heidegger ise “varlık yakınına coşkuyla yerleşmek” anlamına gelen “Ek-varoluşa” geri dönmeyi önerir. Her iki yaklaşım da kapitalizmi farklı açılardan eleştirir, ancak özgün aynı olmayandan kurtulmak (özüne-yabancılaşmak) ortak çağrısında bir araya gelirler. Varlık ile insan arasındaki köklü bağın kopması, düşünülmeyen bir çağda, düşünülmesi gerekenin düşünülmeyip, varlığın unutulmasına sebep olmuştur. Heidegger bu durumu, varlıktan (Sein) uzaklaşarak varolanlara (Seiende) yaklaşmayı, “evsizlik” (Heimatlosigkeit) olarak niteler.

Bu öyle bir evsizlik ki, sadece insan değil, fakat insanın doğası da avarelik eder durur. İnsan, varlığın hakikati üzerine artık düşünmez olur. Yalnızca varolanları gözetler. Sonuçta; varlık varolanın, varolan da varlık yerini tutacaktır. Marx, insanlık tarihinde açıklığa hâlâ kavuşturulamamış bir karmaşaya işaret etmektedir. Heidegger, bu duruma ‘evsizlik dünyanın kaderidir’ derken Marx, ‘yabancılaşma modern insanın yazgısıdır’ der. Heidegger, evsizliğin üstesinden gelinmesi için varlık ile insan arasında koparılan köklü bağın yeniden kurulmasını talep eder. Ve bu bağ ancak, varoluşsal yapısı kaygı olan ‘Dasein’ vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Bunun için de tefekkür şarttır. Evsizlik ile Yabancılaşma kavramlarını Heidegger bizzat kendisi ilişkilendirmiştir, çünkü Marx’ın özsel anlamda insanın yabancılaşması (Entfremdung) diye fark ettiği şey, köklerini modern insanın evsizliğinde (Heimatlosigkeit) bulmaktadır. Marx yabancılaşmayı tecrübe ederek tarihin asli bir boyutuna ulaşmıştır. Bu karşılaştırmada dikkat etmemiz gereken asıl nokta işte budur.

Marx’ın teorisi iki tür yabancılaşmadan söz eder: İlki, doğadan koparak; ikincisi, kapitalizmin yarattığı koşullar yüzünden insanın kendi doğasından uzaklaşarak gerçekleşen bir yabancılaşmadır. Demek ki, insan, Tabiat ile mücadele ederken Toplum ve Tanrı ile ilişkilerinde sürekli sorunlar yaşamaktadır. İlim, kültür ve teknoloji vasıtasıyla doğaya karşı yürütülen bu mücadele sonunda insan hem kendi tarihsel varlığına veda hem de kendi doğasını inkâr etmiştir. Gerçekten modern zamanlarda insanın varoluş biçimi değişmiş; çağdaş insan köklerinden kopartılmış ve onu ‘eşref-i mahlukat’ sayan bir anlayıştan uzaklaştırılmış vaziyettedir. Köklerinden kopan insan, “şimdi ve burada” daha özgür olmamış; bilakis evsiz barksız bir varlık haline gelmiştir. Heidegger’in bilim ve

teknoloji karşıtlığının tek nedeni budur: “Teknoloji bizi köklerimizden uzaklaştırır; fakat bize daha güvenli ve mutlu bir hayat yaşadığımız yanılsamasını aşılır. Asıl sorun, kendi ürettiğimiz bu yalana inanmamızdır.” Heidegger; teknolojinin artık denetlenemez bir olgu haline geldiğini ve aynı nedenle teknolojinin dayattığı varlık ve ilişkiler biçimi üzerinde yeniden düşünmemiz gerektiğini belirtmektedir. Aynı şekilde Marx, insanı denetleyen ve tanımlayan bir düzen kuran kapitalizmi şiddetle eleştirmektedir.

Kısaca Heidegger; ‘dünyanın kaderi evsizliktir’ derken insanlığın bilim ve teknoloji karşısında bağımlı ve çaresiz bırakılmasını kastetmektedir ki insanı yine kendine karşı korumak çağdaş insanın en kutsal ödevi olmaktadır.

Sonuç

Bir çağı anlamak, her şeyden önce krizini belirlemek, nasıl bir krizin içinden geçtiğini saptamak demektir. Bu tespitten sonra kendimize şu soruyu sorabiliriz: Acaba İslam dünyasının krizi nedir? Diğer krizlerle nasıl benzerlikler ve farklar içermektedir?

Heidegger, *Hümanizm Mektubu*’nda bir anısını anlatır. *Varlık ve Zaman* kitabı piyasaya çıktıktan sonra genç bir okuyucunun ona şöyle bir soru sorduğunu yazar: “Ne zaman bir etik [kitabı] yazacaksınız?” Heidegger’in yanıtı bir hayli ilginçtir: “Bir etik arzusu, gizlenenden daha az olmayan bariz bir ölçüde insanın çaresizliğini aşan bir hararetle yerine getirilmeyi bekliyor.”

Burada, iki dünya savaşı kaybetmiş bir ülkenin ‘yurttaş’ı olarak Heidegger, mevcut durumu nasıl değerlendirdiğini açık bir şekilde açıklıyor: “İnsanlık, içinden çıkılması mümkün görünmeyen bir çaresizlik içine düşmüştür. Özellikle ahlâk veya politika yoluyla bu durumdan kurtulmak imkânsızdır.” İşte bu bağlamda “evsizlik” tanısı koyar Heidegger. *Varlık ve Zaman*’da ontolojik bir vaka sayılan ‘yabancılaşma’ *Hümanizm Mektubu*’nda bir olguya dönüşür. Heidegger felsefesinde kırılma noktası burasıdır. Benzer şekilde Marx da; *Paris Notları*’nda incelediği psikolojik ve antropolojik bir sorunu *Das Kapital*’e somut olaylar ve tecrübeler açısından yansıtır.

Tarih boyunca insanın metafizik durumunun sayısız tanımı yapıldı. Ancak bu tanımların hepsi bugün önemini ve etkisini yitirdi. Çünkü dijital ve küresel bir çağda ‘ikamet’ eden insanın ‘evsizlik’ sorununa yeterli cevap veremediler. *Risk Toplumu* eseriyle tanıdığımız Alman toplumbilimci Ulrich Beck bu boşluğu açıkça şöyle dile getirir: “Etik bugün, bir kıtalararası uçağa takılan bisiklet freninin rolünü oynuyor.” Her iki düşünür de bu açmazı görmektedir; ‘Durun kalabalıklar, bu caddede çıkmaz sokak!’ diyen şair gibi mevcut durumu radikal biçimde aşmak isterler. Çözüm; Heidegger’in terminolojisinde ‘Kehre’ (Dönüş), Marx’ın gramerinde ‘Revolution’ (Devrim) olmaktadır. Özellikle Heidegger’in savaş sonrası yazdığı risaleler “Lichtung” (Işık), “Holzwege” (Ahşap Yollar),

“Wegmarken” (Yoldaki İşaretler) insan(lığ)ın acil sorunlarını sorgulamaya ve sökmeye çalışır. Aynı zamanda nihilizm sonrasında insanların mevcut durumu tehdit eden “evsizlik” terimini kullanır.

Marx, toplumun insani etkileşiminin bir ürünü olduğunu söyledi. Heidegger için, toplum sadece bireyden bireye karşılıklı taklit ve bireysellik içinde unutilan bir “erdem” egemenliğidir. Bu noktada, Marx ile üretken bir sohbetten bahseden Heidegger’in, “koşulsuz üretim” olarak teknolojinin özüne atıfta bulunması önemli sayılmalıdır: “Materyalizmin özü teknolojinin doğasında gizlidir”. Heidegger, Marksizmi teknolojinin doğası düşüncesinden hareketle ‘varlık tarihinin bir yazgısı’ olarak yerini saptamaya çalışmaktadır. Ancak Marksizm, özneliliğin metafiziği içinde hapsedilmekte ve hatta insanlığın bir enternasyonalizm veya kolektivizm içinde birleşmesi bile, “bütünlük içindeki insanın özneliliği”nin “koşulsuz azameti” anlamına gelmektedir.

Marx ve Heidegger’in dünyasında farklı yabancılaşma kavramları vardır: Marx, “yabancı bir güce, sermayeye tabi olduğu ve bu boyunduruktan kurtarılması gerektiği için emek yabancılaşmış bir iştir,” der. Heidegger’a göre ise, yabancılaşan ve bu yüzden özgürleşmesi gereken bir emek olmasından çok -sermayeye tabi olmasından tamamen bağımsız olarak- emeğin bizzat kendisi varlığını unutarak yabancılaşan varolanı açığa çıkarma avidir. “İnsan, varolanların efendisi değildir. İnsan, varlığın çobanıdır.” Kısacası insan, emeklerinin gerçek öznesi değil, aksine ‘varlığın asıl nesnesi’ ya da ‘varlığın bir yansıması’ olmalıdır.

Bu bakımdan, bırakın üstesinden gelmeyi, Marksizmde “insanın evsizliği” bile deneyimlenemez. Çünkü bu, her şeyden önce öznelilikten kurtulmayı gerektirir. İnsan, özne konumundan varlığın nesnesi konumuna, bir anlamda “çobanın yoksulluğu” içine atılır. Çoban, Heidegger için emekçi ve üretici insanın emsalidir artık.

Marx ve Heidegger arasında ilinti kurmak, 20. yüzyılın ikinci yarısına girerken Batı düşüncesinin önemli uğraşlarından biriydi. Sartre, Foucault ve Derri-da bu yöndeki çabalarıyla dikkat çekti. Ancak Marx ve Heidegger’in fikirlerini doğrudan karşılaştıran Alman tarihçi Reinhardt Koselleck oldu: “Marx, tarihin iktisadını tahlil etti ve onun aşılmasıyla dünyamızın devriminin sona ereceğini gördü. Heidegger, çağımızın metafizik önkoşullarını sorguladı ve onun aşılmasıyla tarihin en kalıcı devrini tahmin etti.” Doğrusunu söylemek gerekirse; Marx ile Heidegger’i karşılaştıran aydın sayısı bir elin parmaklarını geçmez Batı’da. Onlar arasında bir terkibe ulaşan yalnızca Heinz Dieter Kittsteiner olur: “Marx, ne olup bittiğini kavrar; Heidegger ise, neyin eksik olduğunu bulur.”

Martin Heidegger’in *Kara Defterler* başlıklı hatıralarını okuyanların dikkatini bir şey çeker. “1807: *Fenomenolojinin Tini*. 1867: *Sermaye*. 1927: *Varlık ve Zaman*.” Tarih Haziran 1946. Birkaç ay önce Heidegger, Nazilerle işbirliği ettiği gerekçeyle üniversiteden uzaklaştırılmış ve ciddi manada bir bunalıma girmiştir! Bu

olaydan işgal kuvveti olarak Fransa'yı sorumlu tutar. Tepkisiz kalmaz ve *Hümanizm Mektubu* (1947) olarak bildiğimiz eserini yayımlar. Gerekçe olarak; Sartre'ın 'hümanizm ve varoluşçuluk' kavramlarını birleştirmesini gösterir. Eğer, *Kara Defterler*'de geçen üçlemeyi, yani Hegel-Marx-Heidegger sıralamasını hatırlayacak olursak, ilgili yazının savunmadan öte bir şey olduğu hemen fark edilir. Fakat bağlam kesin anlaşılmaz. Tekrar *Kara Defterler*'e geri dönersek; 1938 yılına ait bir başka kayıt belki işimize yarayabilir: "Karl Marx'ın Hristiyan Hegel'i yeniden açmıladığı ve -tarih felsefesi olarak tanımladıkları- tarihi ters yüz ettiği gibi." Hatıratlarda Karl Marx ile ilgili üçüncü kayıt İkinci Dünya Savaşı sürerken 1943 yılında düşülmüş. Bu kez hedef tahtası Musevilik: "Deccal [Anti-Christ] yine her karşıt gibi yine aynı özden doğacak, İsa [Christ] gibi." Bilindiği üzere Hz. İsa da Yahudi idi. Bu yaklaşım, Batılı zaman algısı ile tarih anlayışının, yani metafizik duruşun tam merkezinde bulunur ve 'yıkım ilkesi' olarak kabul edilir. Metafizik'in kemale ermesinin engellenmesi sayılır. Heidegger; Karl Marx, Hegel'i ve metafiziği ters yüz ediyor derken işte bu noktayı vurgulamaktadır. Böylece tin ve kültür, yaşamın ve toplumun, yani ekonominin üstyapısı olmaktadır. Bu durumu Batı'nın 'kendisini yok etmesinin doruğu' olarak niteler.

Ev'in modern dönemde ortaya çıkışı, kültürel olanın ekonomik (ihtiyaçlar) ve politik (özgürlükler) olana karşı varlığını ilan ettiği büyük dönüşle koşuttur. Heidegger'de modernlik bir 'evsizlik' sorunudur. Modernliğin yol açtığı buhran radikal bir kendine gelme hareketiyle aşılabacaktır. Varlık krizini çağdaşlık koşulları altında güçlü bir siyasi irade alt edebilir ancak. "Evsizlik, dünyanın kaderi olmaya gidiyor" derken kaygı verici bir duruma işaret ediyor Heidegger. Çünkü evi kaybetmek insanlık tarihinde 'düşme'yi ifade eder. 20. yüzyıl boyunca hızla yayılan çağdaşlık; gündelik yaşamın parçalanması, ulaşımın ve iletişimin hızlanması, değişen zaman algıları insanın varoluşundaki bu dönüşümü pekiştirmiştir. İnsan giderek daha fazla 'yersiz-yurtsuz' hale gelmiştir. O, insanların "serbest-gezen zihinler" olarak var olamayacaklarını; ancak çevrelerindeki dünya ile derinlikli ilişkiler içinde var olabileceklerini savunur. Ev'in sekülerizm süreci sonucu yalınlaşmasının, bağlamsızlaşmasının ve saydamlaşmasının, insanları dünyada 'varoluşsal yabancılar' vaziyetine düşürdüğünü anlatır. 'Yurt' ve 'ev' kelimelerini eşanlamlı kullanır. "İkamet etmek Varlığın temel özelliğidir" diyerek 'sahicilik' söylemine yol açar, dolayısıyla arkaplanda 'sürgün' metafiziği içeren 'yabancılaşma' tan kurtulmayı hedefler.

Batı'da şimdi aynı tartışma yeniden alevlendi, son olarak piyasaya iki yeni kitap daha çıktı: Rahel Jaeggi, *Entfremdung - Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Campus, 2016 ve Hartmut Rosa, *Rezonans - Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016. Rahel Jaeggi kitabına Marx ve Heidegger karşılaştırması ile başlıyor ve esas olarak 'yabancılaşma' kavramını üç boyutlu bir olgu olarak tanımlıyor:

- İlişkısızlık ilişkileri
- Hayatı yabancı bir hayat olarak yaşamak
- Bir ödenek olarak yabancılaşma.

Birçok yönden yabancılaşma etik bir sorun olarak görünüyor. Kendimizi ‘evde’ hissetmediğimiz ve etkileyemediğimiz, çaresizlik ile dūçar bir dünyada yaşanan zaman da yanlıştır. Saydamlık eksikliği, çaresizliğin veya güçsüzlüğün bir başka yanıdır. Jaeggi’nin çözümü, kendisine verilen rolü üstlenmeye, kişiliğini kazanmaya adanmışlık içinde yatmaktadır. Hartmut Rosa, konuya farklı bir üslupla girer. Yabancılaşma yerine “rezonans” olarak adlandırdığı karşıt durumu vurgulamak ister. Rezonans, yaşadığımız dünyada ‘evimizi’ yakında görecekmış gibi bir duyguya kapılmak demektir. Teknolojik yenilikler de bu hayatın bir parçasıdır. Kendisini eleştirel teorelin bir temsilcisi sayan Rosa, daha önce zamanın hızlanması konusuyla ilgilenmişti (Bkz. *Hızlanma, Modernite ve Kimlik*, 2014). Onun için çağdaş kapitalizm, büyüme, hızlanma ve yenilikçilik saplantılıdır. Hızın tek başına bir sorun olmadığına, yabancılaşmaya yol açtığına ancak bir sorun oluşturduğuna inanıyor. Ve yabancılaşma, kapitalizm ile ortaya çıkmıştır. Adalet ve Eşitlik için yabancılaşmaya karşı bir mücadele şarttır. Bu mücadele başarılı olursa, diğer toplumlarla etkileşim için araçsal olmayan yeni fırsatlar doğacaktır.

KAYNAKÇA

A. Marbach, *Koselleck: Die Zeit des Weltbildes*, 1950.

Barbara Zehnpfennig [Hrsg.] *Ökonomisch-philosophische Manuskripte / Karl Marx*, Hamburg 2004.

Bruno Schmid, *Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz*, in: JCSW 25 (1984):225-316.

Christoph Hennig, *Philosophie nach Marx*, Bielefeld 2005.

David Carvounas, *The Politics of Modernity in Kant, Hegel, and Marx*, Oxford 2002.

David McLellan, *The thought of Karl Marx: an introduction*, London 1995.

Evgeny N. Osin, *Sinnverlust und Entfremdung*, in: *Psychology of Everyday Activity*, Vol. 6 / No. 2(2013).

Franco Volpi, *Wir Heimatlosen*, in: Antonio Passinato, *Heimatsuche*, Würzburg 2004.

Frank Findeiß, *Psychologische Elemente in der Anthropologie von Karl Marx*, München 2014.

Heinz Dieter Kittsteiner, *Mit Marx für Heidegger - Mit Heidegger für Marx*, München 2004.

Ian Fraser/Lawrence Wilde, *The Marx Dictionary*, New York 2012.

Jan Eike Dunkhase, Heidegger, Marx und die Wertkritik, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Heft XI/3 2017.

Karl Marx, *Die Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag 2004.

Klaus Nielandt, Der philosophische Grundgedanke bei Heidegger und die Krise der Moderne *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54 (2007) Heft 1-2.

Laurence Paul Hemming, *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue Over the Language of Humanism*, Northwestern University Press 2013.

Marion Heinz/Tobias Bender (Hg.), *„Sein und Zeit“ neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Hamburg: Felix Meiner, 2018.

Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI: (Schwarze Hefte 1931-1938)*, 2014.

Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI: (Schwarze Hefte 1938/39)*, 2014.

Martin Jay, *A history of Alienation*, in: *aeon*. 14 March, 2018.

Michael Quante [Hrsg.] *Karl Marx. Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante*. Frankfurt a. M. 2009.

Michael Eldred, *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*, Cologne 2015.

Wolfgang Heise, *Über die Entfremdung und ihre Überwindung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (5) (2003).

Pierre Macherey

MADDECİLİĞİNDEN KURTARILMIŞ MARX VEYA DERRIDA'NIN TİNİ

Türkçesi: Elif Çağatay

Onun zamanı artık mevcut değilken, tekrar nasıl orada olabilir?

Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*¹

1993'te, Marksizmin geleceğine ayrılmış bir kolokyum, insanların hâlâ bu soruya ilgi duyduğu, dünyadaki az sayıda yerlerden biri olan ABD'de düzenlenmişti.² Bu vesileyle Jacques Derrida tarafından yapılan iki konuşma *Marx'ın Hayaletleri* adlı eserinde toplanmıştır. Bu parıltılı ve ilham verici eser, yazarın birçok eserinde olduğu gibi, görkemli bir sanat eseridir ve anlatımının mutlak netliğine sonradan hiçbir şekilde zarar vermeden, inanılmaz bir ustalıkla oluşturulmuştur. Derrida'nın kitabı, Marx'ın çalışmasını, onun 'mirasının' hem teorik hem de pratik düzeylerde, tekrar özgürce sahiplenilmesi için yeniden okunmasını teşvik eder. Zira buradaki soru tam manasıyla mirasla ilgilidir, yani, ölen ya da kaybolan [*disparu*] birinden kelimenin her anlamıyla 'geri dönebilen şey' ile ilgili bir sorudur: Derrida'nın kitabının adı, *Marx'ın Hayaletleri*, 1970 yılında J.-M. Benoist tarafından yayımlanan *Marx Öldü*'yü aşikâr bir biçimde yankılar.³ Peder Marx⁴ öldü: Çocuklarına, bize, hayaleti veya fantomu biçiminde, emirleri, büyüleri ve şeytan çıkarmayı kendisine yöneltebileceğimiz birine geri dönme zamanı geldi; elbette, tıpkı babasının gölgesindeki Hamlet gibi, ona geri dönülmediği sürece - Shakespeare'in oyunundaki bu uzun sahneye yapılan gönderme Derrida'nın metni boyunca bir ana motif olarak tekrarlanır - Marx'ın kendisinin mirasını tesis etmeyi planladığı ünlü söz: 'Ağzına sağlık, yaşlı Köstebek.'

'Marx'ın hayaletleri' deyişi çoğul olarak yazılmıştır, çünkü iyelik halinin öznel ve nesnel iki kullanımını birleştirir. Bu sadece Marx'ın, Marx'ın çocukları veya yetimleri olan bizim için hayalet olduğu anlamına gelmez; ama aynı zamanda Marx'ın çalışmasını ele geçiren ve ona hükmeden bütün hayaletleri çağırır; ve bu çalışmaya, yazısının en değiştirilemez gibi görüldüğü yerde, iyice hayaletimsi bir hava verir. Derrida'nın kitabında önerdiği şey Marx'ın metnin bir yeniden okunmasıdır, ki bu kitabın kuramsal katkısının özünü oluşturur: Marx'ın metinlerinde, hayaletlere gönderme, sadece retorik tarzda bir figür değil, aynı zamanda o metinlerin düşünce içeriminin bir belirlenimidir. Böylece Derrida, Marx'ın mirasını, 'musallat bilimi (hauntology)' olarak adlandırdığı, bir başka deyişle, bir hayalet bilimi, geri dönenin bilimi olarak çizer. Miras⁵ şeklinde geri döndüğü için derin bir biçimde 'tin' bilimi denebilir. Bu metinler esa-

sen şunlardır: ‘komünizmin hayaletine’ yaptığı meşhur göndermeyle *Komünist Manifesto*’nun önsözü; *Onsekizinci Brumaire*’den ölümlerin dirilişi ve tekrar olarak tarih üzerine bir pasaj; *Alman İdeolojisi*’nde, Stirner ile insanın özünün fantazmatik karakteri üzerine tartışma; ve son olarak, *Kapital*’in açılışında metanın muammasına ve özellikle insanlar arasındaki ilişkileri, fantastik bir biçimde şeyler arasındaki ilişkilere ‘döndüren’ ekonomi politiğin fetişizmine ayrılan düşünüm.

Marx’ın çalışmasındaki ‘hayaletimsi’ pasajları ortaya koymak, ‘tininin’, mirasını⁶ ‘süzme’ye’ meyleden bir yönelimin yorumlanması gerektiğini öngörmektedir; böylelikle aynı şekilde tümüyle hayaletimsi olmayan bileşenlerinin çeşitliliği vurgulanır. Çünkü ‘Marx’ın hayaletleri’ deyişinin Derrida tarafından sistematik olarak çoğul olarak kullanılması, aynı zamanda, onu ayırma ve içeriğini damıtma niyetini gösterir.

Marx olmadan olmaz; Marx olmadan, Marx’ın hatırası ve mirası olmadan gelecek yok; mutlaka belirli bir Marx, dehası, tinlerinden en az biri var. Çünkü bizim hipotezimiz veya daha doğrusu önyargımız şu olacak: onların birinden daha fazlası var, onların birinden daha fazlası olmalı.⁷

Marx’ın zorunlu olarak homojen olmayan birçok tini olmalı:

Burada da, başka yerlerde olduğu gibi, bu metinle veya başka bir metinle ilgili olarak (ve hâlâ burada metnin bu değerine sınırsız bir kapsam tahsis ediyoruz) sürekli bir biçimde geri dönülmesi gereken şey, indirgenemez bir heterojenlik, bir şekilde içsel bir çevirilemezliktir. Bu, teorik olarak zayıflık veya tutarsızlık anlamına gelmez. Burada, sistemin eksikliği bir hata değildir. Aksine, heterojenlik şeyleri açar; çözülen, tekil bir biçimde, ötekinden gelen ve gelmeye devam eden şeylerin zorlamasıyla kendisinin açılmasına izin verir. Ve Marx’ın kendi kendisiyle aynı fikirde olduğunu düşünmemize gerek yoktur.⁸

Bu nedenle, hayaletin söylediklerine her zaman sağır kalmak istedikleri için Marx’ın mirasını reddedenlerin önerdiği gibi Marx’tan uzaklaşmak yerine, her şeyin üstünde, onun mesajının içsel farklılıklarına dikkat edilmeli ve Marksizmin ve anti-Marksizmin profesyonellerinin üstünde hemfikir oldukları yapay birliğe takılıp kalınmamalı.

Hayalet hikâyeleriyle Derrida, Croce’nin Hegelci felsefeye adanmış kitabına verdiği başlık ile tekrar oynuyor gibi görünüyor: ‘Yaşayan nedir, ölen ne?’ Bir hayalet tam da, yaşamla ölüm arasında, varlık ile var olmama arasında, ayrılığını ortadan kaldırdığı madde ile tin arasında aracı bir ‘belirliştir’. Ve miras, aynı zamanda ölümlerin yaşama geri döndüğü ve yaşam ile ölüm arasında bir tür birliği yeniden sağlayan şeydir.

...Marksizmin *mirası üstlenilmeli*, en 'yaşayan' kısmı, yani paradoksal bir biçimde, yaşam, tin ya da hayaletimsi, yaşam ve ölüm karşıtlığının ötesindeki yaşam-ölüm sorularını yeniden gündeme getiren kısmı üstlenilmeli. Bu miras, gerektiği kadarıyla radikal biçimde dönüştürülerek yeniden onaylanmalıdır. Böyle bir yeniden onaylama, hem Marx'ın çağrısında yankılanan şeye sadık hem de genel olarak miras kavramına uygun olacaktır.⁹

Çünkü bir miras otomatik olarak iletilmez, ancak yeniden sahiplenilir. Marx'ın tinini takip etmek, buyruklarına itaat etmek, sanki çoktan sona ermiş gibi dile getirdiği şeyi mekanik olarak tekrarlamak değildir; bu tinin önemini aktif bir şekilde yeniden olumlamaktır; Marx'ın tini, içinde neyin canlı kaldığını ortaya çıkaran bir yorumlamanın bakış açısından yeni bir şekilde üretilmeli veya yeniden üretilmelidir. 'Bir vasiyetin okunabilirliği doğal, şeffaf, tek anlamlı olarak verilseydi, aynı zamanda hem yorumlama gerektirip hem de yorumlamayı zorlaştırmıyaydı, ondan hiçbir şeyi miras olarak alamazdık.'¹⁰ Aslında, kişi yalnızca geçmişin geçmişinden miras almaz, hatta öldükten sonra hep ölü kalan ve dönemeyenden de miras kalamayacağı söylenebilir. Daha ziyade, geçmişin içinde bir şimdiye katılarak gelecek olarak kalandan miras alınır; söz konusu şimdi, geçici bir aktüellik anlamında mevcut olmakla kalmaz, geçmişle gelecek arasında dinamik bir bağlantıyı kurmaya girişir: kendine, '...Marksizmin nereye gittiğini, yani, Marksizmin nereye doğru yönlendiğini ve nereye yönlendirileceğini sormak: onun yorumlanarak yönlendiği yer dönüşüm olmadan gerçekleşemez, ve bizi, olduğu gibi ya da olmuş olacağı gibi yönlendirebileceği yer değildir.'¹¹

Derrida'nın önerdiği 'Marx'ın hayaletleri' yorumu, Marksizmin tinini nasıl dönüştürür? Derrida, Marx'ın 'belirlişleri' içerisinde, fantomlukların ortaya çıktığı bölgeyi kurar ve böylelikle, Marx'ın düşüncesini, bize, geri dönene dönüştürüldüğü anda bir mirasa, bir hayaletler tarihine indirger. O zaman açıktır ki, Derrida yapısöküm adını verdiği hiper eleştiriyi¹² kullanarak, Marx'ın düşüncesinin, 'gerçekliğinin yadsınmasının yadsınması' olarak adlandırılabilir bir katılma çizgisinde ilerleyen yorumlamalarından ayrılır. Bu kopuş, aksine, Marx'ın düşüncesinin yeni bir yorumu uğruna meydana gelir; Marx'ın düşüncesi, içerdiği mesajın ontolojik olmaktan çıkarılmasına izin verirken söz konusu kopuş mümkün olduğunca maddeciliğinden kurtarılmış, ve böylece, hayaletiyle ya da hayaletleriyle özdeşleştirilmiş bir Marx figürüyle ilişkili olarak yapılmıştır.

Örneğin, fikirlerin tarihinden dem vururken, *Manifesto*, 'her çağın egemen fikirlerinin [*die herrschenden Ideen*] kendi egemen sınıfının [*der herrschenden Klasse*] fikirleri olduğunu' açıkladığında, şunu değil de bunu elde tutmak için bu söyleyişin mirasını süzmek, seçici bir eleştiri için söz konusu edilemeyecek bir şey değildir. Bir güçler alanında egemenlikten söz etmeye devam edilebilir. Egemenlikten, bir

sosyal sınıfın kimliği ve kendisine verdiği kimlik gibi bir desteğe yapılan göndermeleri askıya aldığımızda söz etmeye devam etmekle kalmıyoruz sadece, Marx'ın fikir dediği şeye, yani üst yapının fikir olarak belirlenimi, ideal olarak belirlenimi ya da ideolojik temsil olarak belirlenimi, hatta bu temsilin söylemsel biçimi olarak belirlenimine açtığı krediyi askıya alırken de egemenlikten söz etmeye devam ediyoruz. Dahası, fikir kavramı, burada yeniden incelemeyi planladığımız hayaletimsinin bu indirgenemez oluşumunu ima ediyor.¹³

Bu varsayım, bu nedenle, belirli bir Platonizmi -bu göndermeyi daha sonra yeniden keşfedeceğiz- ister istemez hatırlatacak temelci bir bakış açısından açıkça geçersiz kılınacaktır. Söz konusu varsayım, üstyapısal ideallik ve altyapısal maddesellik arasında aşılmaz bir sınır meydana getirir. Onların kendi 'yerleri' arasındaki farktan ibaret olan bu sınır, baştan beri katı bir topografya tarafından değişmez bir biçimde çevrelenmiştir.

Derrida'nın, ontolojinin kesinliğinin karşısına 'musallat biliminin' kurgusunu çıkararak desteklemeye giriştiği yeni tin bilimi, maddenin ve idealin karşılıklı iletişiminin olumlanmasına varır: fikir, belirişin kayboluşla karıştığı bir hayalet olduğu için, fikrin bir maddeselliği vardır;¹⁴ madde, yalın mevcudiyeti ilk ve son kez sabitlenebilecek verili bir 'varlık' olmadığı için maddenin idealliği vardır. Kitabın 'Belirmeyenin Belirişi' başlıklı son bölümü, özellikle iki külliyata ait olan metnin analizine dayanarak bu izleği özellikle geliştirmektedir: İdeoloji kuramı, tam da, maddi olan ile tinsel olan arasındaki boşlukta kurulduğundan dolayı, *Alman İdeolojisi*'nin 'Aziz Max'ı ve *Kapital*'in başlangıcındaki meta analizi Derrida'nın, ideoloji teorisinin unsurlarını çıkarmaya giriştiği metinlerdir. Artık saf bir biçimde maddi ve / veya saf bir biçimde tinsel olan hiçbir şey yoktur. Bu duruş noktasından görünen boşlukta artık sadece görünmeyen görünür, duyumsanmayan duyumsanır veya hayalet deneyimlerinin ona tanıklık etmesine rağmen, aynı zamanda tini olan madde ya da maddesi olan tin olarak vücuda gelmiş ve aynı zamanda da maddesizleşmiştir.

Böylelikle, Marx'ın Stirner'e yönelttiği hararetli eleştirinin ardında, Derrida, onları birbirine bağlayan en gizli suç ortaklığını tespit eder. Eğer Marx, Szeliga'nın acınası figürüyle özdeşleştirilen zavallı Aziz Ma(r)x'ı taciz ettiyse, bunun sebebi ilkin kendi ikizine karşı duyduğu kindir. Kendinde en Stirnerci olan bu taraf, kendisini hayaletlere olan bu kopmaz bağda gösterir. Bu bağ, onun bütün hayaletleri kovma isteğinde açığa çıkar. Hatta, elinden geleni yapmaktan kaçınmak istemezler; öyle ki bir kez hayaletler gittiler mi sanki hiçbir zaman varolmamış gibi olacaklardır. Bu figür

paradoksal bir ava aittir. (Söz konusu figür, Platon'dan önce başlamış bütün felsefe tarihini, yani daha kesin bir dille söylendiğinde ontolojik soruşturma ya da sorgulamayı katedecektir)...¹⁵

Gel, böylece seni takip edeyim! Duyuyor musun! Seni kovalıyorum. Seni takip ediyorum. Seni buradan kovmak için peşinden koşuyorum. Seni yalnız bırakmayacağım. Ve hayalet avını, yani avcısını bırakmaz. Birinin onu sadece avlamak için avladığını, sadece peşinden koşmak için onu kovaladığını hemen anlar. Speküler daire: Kovalamak için peşinden koşulur, birinin kaçması için ardından takip edilir ama tekrar peşinden gitmek ve takipte kalmak için kaçmasına fırsat verilir, uzaklaştırılır, defedilir.¹⁶

İşte burada, spekülâtif avın derin bir biçimde yadsımayı yadsıyan unsuru teşhis edilir; bu spekülâtif av, gerçeğin gerçekliğinin olumlanmasıyla yetkilendirilmiştir. Gerçeğin gerçekliği, kendisinin uyduruk bir ikizini verdiği varsayılan ideal spekülasyonun speküler, fantomatik, fantastik ya da yalnızca geçici fantazmatik karakteri ile karşılaştırılmıştır. Peki ya sürekli bir biçimde terimleri tersine çevrilen bu dengesiz ilişkide, taklit modelin yerini alırsa? Ya bu spekülâtif takip sırasında av, avcının yerini alırsa? Kendisi adına belirişin kovulduğu, çağırıldığı gerçeğin kendisi ya ikizinin ikiziyse? Ya spekülasyon çemberinden tamamen kaçmak imkansızsa? İşte bu rahatsızlık, Marx'ın, Stirner'e yönelttiği eleştiriyi gizlice içerden kemirmektedir. Söz konusu eleştiri, tıpkı taklitçilik ve özdeşleşme tuzağının her zaman daha kör ve her zaman daha açık bir biçimde bağlı olanı cendereye sokması gibi aynı yolculuğu tekrarlar. İnsan hiçbir zaman kolayca hayaletlerden kurtulamaz; hayaletlerin belirişlerinin içi, reddedilmeye ya da inkâr edilmeye çalışıldıkça daha da dolar. Ve şunu da ekleyebilirdik: Hegel, temel bir olumsuzluğun hiçbir şeye değil de varlığın varlık olarak, gerçeğin gerçek olarak pozisyonuna 'musallat olduğunu' anlayan ilk kişidir. Spekülâtif gerçek ile zıt gibi ele almak, onların gizemli yakınlığını kabul etmektir. Bu yakınlık onları birbirinden ayıramaz kılar ve ontolojiyi bir 'musallat bilimine' dönüştürür ve bunun tam tersi de doğrudur.

Kuşkusuz Marx, gerçek yaşamın profan oyununu aşarak, kutsal kılarak geniş bir yere koyan mitlerin veya masalların üretimi anlamında, ideolojinin bir gizemleştirilmeye benzetilmesine taraftardır. Bütün mesele bir taraftar olarak kalıp kalmadığını bilmektir. '*Alman İdeolojisi*'nde fantomatik olanın ele alınması, genel olarak ideolojiyi analiz ederken, Marx'ın her zaman dine, din olarak ideolojiye, gizemciliğe veya teolojiye verdiği mutlak ayrıcalığı ilan eder ya da onaylar.¹⁷ Her ne kadar Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*'nde dini kuramsallaştırırsa da, spekülasyon hayaletleri, gizemli gölgeler, bu tarafı o taraftan, *Diesseits* (burası) ve *Jenseits* (ötesi)'i ayıran boşluktur. Derrida'ya göre, Marx, en sonuna kadar, *Kapital*'in birinci kısmının birinci bölümündeki fetişizmin bütün analizinin hâlâ altında yatan bu önvarsayımı sürdürecektir. Kullanım değerini bilmek amacıyla, metanın mistik karakterini, gerçeği kuran kanlı canlı aktüel bedenle karşıtlık içinde ele alarak, birini diğerine dönüştüren simyasal transmutasyonu açıklamaya çalışarak Marx, ontoloji ve musallat bilimi arasında yer alan muğlak yolculu-

ğu sürdürür. Bu yolculukta, hayaletlerle dolu olan gerçekliğin ve belki de yalnızca kendisinin ve kendi 'gerçekliğinin' hayaletinin dehşetini, ama aynı zamanda küçümsemesini keşfeder. Politik olmadan önce bile dindar olan bir ekonomidir bu. Bu ekonomi, varlığa ve imgelere aittir. Örneğin, duyumsanır ve duyumsanmaz; duyumsanmaz, hem duyumsanırın üstü anlamında hem de duyumsanırın üstündeki duyumsanmaz anlamında kullanılabilir.

Şey, ne ölü ne de canlıdır; aynı zamanda hem ölü hem de canlıdır. Hayatta kalır. Aynı anda hem kurnaz, hem yaratıcı ve hem makineye benzeyen, ustaca ve öngörülemez olan bu savaş makinesi, tiyatral bir makinedir; bir makinedir (*mekhane*). Sahneden geçtiği görülen şey bir beliriştir, yarı tanrısallıktır; gökten düşmüştür ya da topraktan çıkmıştır.¹⁸

Kendi kendisinin bir gösterisi, doğal düzeninin yapay spekülasyonu haline gelmiş olan bir dünyada, şeyler 'olduklarından' daha başka görünür; ve ekonomik 'gerçeklik', insanlar arasındaki ilişkileri şeyler arasında; şeyler arasındaki ilişkileri insanlar arasındaki ilişkiler gibi gösteren bu ikiz oyununda kesin olarak bir arada bulunur. Marx'ın söylediği şey tam olarak şudur:

Bu nedenle meta formunun gizemli karakteri şu olgudan müteşekkildir: meta, insanların kendisinin emeğinin toplumsal karakteristiklerini, emeğin ürünlerinin nesnel karakteristikleri, bu şeylerin toplumsal-doğal özellikleri gibi yansıtır. Bu nedenle, üreticilerin toplumsal ilişkisini emeğin toplamına şu şekilde yansıtır; nesneler arasındaki toplumsal ilişki olarak, üreticilerin dışında ve onlardan ayrı var olan bir ilişki olarak. Bu ikame ile emeğin ürünleri, aynı zamanda duyumsanabilirüstü veya sosyal olan duyusal şeyler, metalar haline gelir.¹⁹

Derrida'nın açıklamasına göre, Marx, gerçekliğin hayaletimsi karakterini kabul ettiği anda, Stirner gibi, bu gerçekliği imgesinin imgesine dönüştürme riskini alarak onu inkâr eder:

Aynı şeyin, örneğin bir ahşap masa, kullanım-değerinde sıradan bir şey olduktan sonra meta olarak *sahneye çıktığını* söylemek hayalete ilişkin ana bir köken kazandırmaktır. Kullanım-değeri, Marx'ın imasına göre, bozulmadan kalır. Ne idiye odur, kullanım-değeri, kendisiyle özdeşdir. Fantazmagorya, kapital gibi, değişim-değeri ve meta formuyla başlar. Ancak o zaman hayalet 'sahneye çıkar.' Marx'a göre, bundan önce orada değildi. Kullanım-değerine musallat olmak için bile değildi. Fakat, önceki aşamaya ilişkin kesinlik, yani varsayılan kullanım-değerinin kesinliği, tam olarak, değişim-değeri ve meta formunu oluşturan her şeyden arındırılmış bir kullanım-değeri nereden çıkar?²⁰ Bu ayrımı bizim için güvence altına alan nedir?

Kullanım-değerinin, kökeninin, mutlak modelinin ilksel karakterini, tüm temsillerinden, türevlerinden ya da çarpıtmalarından evvel olumlayan, ontolojik önvarsayımın karşısına, musallat bilimsel yapısöküm şu şüpheyi çıkarır:

Aksine, bizim önerimiz, bu anın *tiyatrosundan* (*coup de theatre*) önce, ‘meta olarak sahneye çıkar çıkmaz, duyumsama üstü bir duyumsanır şey haline gelir gelmez’den önce, hayalet, kişi olarak belirmeden, elbette ve tanım gereği, kalın tahtalı dayanıklı masanın kullanım-değeri bakımından içini oymuş olarak belirmiştir; tekrar (o halde, ikame, değiş tokuş edilebilirlik, yinelenebilirlik, tekilliğin deneyimi olarak tekilliğin kaybı, sermayenin imkanı) ki, onsuz bir kullanım, hiçbir zaman belirlenemeyecektir.²¹

Ve böylece, *Kapital*’in açıldığı müthiş şeytan çıkarma sahnesi, kendisinden kaçılamayan -özellikle de onlardan gerçeklikteki ağırlıklarını almaya kalkışan kimsenin kaçamadığı- bu hayaletlerin kaçınılmaz mevcudiyetini / yokluğunu ispatlar. Çünkü bu imgeler, imge olabilmek için, daha az gerçek değiller ve belki de daha bile gerçekler.

Marx’ın hayaletleri böylece belirişlerinin çemberine geri gönderilir; ve eğer bu hareket bir yanılsamayı yok ederse, gerçek-olmanın basit ve birincil karakterine bağlıdır. Böyle bir analizden çıkan Marx figürü, aslında başlangıçta söylediğim gibi maddeciliğinden kurtarılmış bir Marx figürüdür. Etienne Balibar’ın, Derrida’nın birkaç kez atıfta bulunduğu *Marx’ın Felsefesi*’ne adadığı kitap, görünüşü gerçeğe entegre eden çizgide ilerler gibi görünür, bu da ikisi arasında basit bir sınır çizgisi çekilmesini önler:

Fetişizm, öznel bir fenomen, yanlış bir gerçeklik algısı - örneğin optik bir yanılsama veya batıl inanç gibi - değildir. Fetişizm daha ziyade, gerçekliğin (belirli bir sosyal form veya yapı) *belirmemezlik* edemeyeceği bir yöntem teşkil eder. Ve bu etkin ‘beliriş’ (aynı zamanda *Schein* ve *Erscheinung*, yani bir aldatmaca ve bir fenomen), zorunlu bir dolayım veya işlev oluşturur. Söz konusu dolayım veya işlev olmadan, verili tarihsel koşullarda toplumun yaşamı basitçe imkansız olacaktır. Belirişi baskılamak, toplumsal ilişkiyi baskılamaktır.²²

Bir anlamda Balibar, Derrida ile aynı şeyi söylüyor, ama ‘tekrar maddecileştirilmiş’ olarak adlandırılabilcek bir Marx perspektifinden, tersine çevrilmiş bir şekilde söylüyor. Bu bakış açısı, bir yapısöküm girişiminin altında yatan derin ilham uyarınca, gerçekliğin her belirişini gerçeklikten men etmek yerine, ideolojinin ‘görünüşlerine’ gerçeklikteki ağırlıklarını iade eder. Marx’ı hayaletlerinin yanına çeken bu yapısöküm girişimi, Marx’ın mirasını sadece *Kapital*’in yalnızca birinci kısmının birinci bölümüne kadar süzmek şartı ile mükemmel bir şekilde

başarıya ulaşır: Toplumsal sınıflar olmadan, emeğin sömürülmesi olmadan, artı-değeri olmadan, Marx, aslında, artık kendi hayaletinden başka bir şey olmama riskine girer.

Bu noktada, Derrida'nın kendi pozisyonunu tam bir açıklıkla olumladığını kabul edebiliriz:

... iki baskın eğilim ile karşı karşıya kalırız: *bir yanda*, Marksizmi herhangi bir teleolojiden ya da mesihçi eskatolojiden ayrı tutmayı denemeleri gerektiğine inanan belirli Marksçılar (özellikle Fransız Marksçıları ve Althusser'in etrafındaki-ler) tarafından, Marksizmin en zinde ve en modern yeniden yorumlaması (fakat benim ilgilendiğim şey, teleolojiyi eskatolojiden ayırt etmektir); *diğer yanda*, her zaman yapısöküme tabi tutulabilecek bir metafizik veya onto-teolojik içerik verme suretiyle kendi kurtuluşçu eskatolojilerini belirleyen anti-Marksçı yorumlamalar. Burada benim için önemli olan şey, yapısökümcü bir düşüncenin, daima olumlamanın ve bu yüzden söz vermenin indirgenemezliğinin yanı sıra, belirli bir adalet (burada yasadan ayrılmıştır) fikrinin yapısöküme tabi tutulamayacağına işaret etmesidir.²³

Fakat o zaman şu soruyu sormaktan kaçınamayız: Yapısöküme tabi tutulamayan -ve bu haliyle de kendisine has bir biçimde Dekartçı *cogito*'yu hatırlatan- şeyin bu konumunun kendisi bir hayalet, Derrida'nın hayaleti veya 'tini' değil midir?

- 1 Çev. Peggy Kamuf (New York ve London: Routledge, 1994), bundan sonra SM (Specters of Marx) olarak alıntılanmıştır.
- 2 'Ya Marksizm?' (Whither Marxism?), Nisan 1993'te Riverside'daki California Üniversitesinde Berndt Magnus ve Stephen Cullenberg tarafından düzenlenen uluslararası bir müzakere.
- 3 SM, s. 184-5 n. 9: 'bu çalışmanın başlığı J.-M. Benoist'e bir cevap olarak okunabilir, ancak, zaman alabilir ya da zamana bırakılabilir, *aksiliklere*, yani *hayaletlere*...'
- 4 'Marx'ın yarı-baba figürü', SM, s. 13.
- 5 Bu sorular hakkında Derrida zaten *De l'esprit*'de kendini açıklamıştı (1987).
- 6 SM, s. 34. Derrida 'kritik mirastan' bahsediyor.
- 7 SM, s. 13.
- 8 SM, s. 33-4.
- 9 SM, s. 54.
- 10 SM, s. 16.
- 11 SM, s. 59.
- 12 Marx'ın kendisi ile tartışmaya başladığı genç Hegelcilerin 'eleştirel eleştirisi' kesinlikle düşünülür.
- 13 SM, s. 55.
- 14 'Ortadan kaybolan bir şey var, ayrılanın yeniden belirişi olarak kendi belirişinde ayrılan bir şey.' (SM, s. 6)
- 15 SM, s. 140. Plato göndermesi s. 147'de geliştirilmiştir.
- 16 age.
- 17 SM, s. 148
- 18 SM, s. 153
- 19 Karl Marx, *Capital* cilt 1, çev. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1977). s. 164-5
- 20 SM, s. 159.
- 21 SM, s. 161.
- 22 Etienne Balibar, *La Philosophie de Marx* (Paris: La Decouverte, 1993), s. 60. Bu kitabın üçüncü kısmının tamamı (s. 42-77), ideoloji sorununa adanmıştır.
- 23 SM, s. 89-90.

Bariş Parkan*

MARX-HEGEL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DİYALEKTİK VE TELEOLOJİ

Özet

Marx'ın *Kapital*'in Almanca ikinci baskısına "Sonsöz"ündeki, Hegel'in felsefesinde "mistik kabuk içerisindeki rasyonel çekirdeği" bulmamız gerektiği iddiası günümüzde Marx çalışanları arasında hâlâ tartışılmaktadır. Bu yazıda, Marx-Hegel ilişkisini yorumlamaya getirilen çeşitli yaklaşımlar değerlendirildikten sonra, bu ilişkiyi anlamak için teleoloji ve diyalektik arasındaki ilişkiye daha çok odaklanılması gerektiği savunulacaktır. Bu nedenle, Hegel'deki mistik öğelerin arasında teleolojiyi saymak ve Marx'ın felsefesini teleolojik öğelerden de arındırmaya çalışmak yerine, Willem DeVries'in düşüncelerinden faydalanarak teleolojinin mistifiye edici olmayan bir açıklaması verilmeye çalışılacak ve Marx'ta diyalektik bu anlayış ışığında yorumlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Marx, Hegel, teleoloji, diyalektik, DeVries

Marx'ın (2009) *Kapital*'de Hegel felsefesiyle ilgili duruşunu açıkladığı "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz", Marx üzerine çalışanlar arasında oldukça meşhurdur. Bu sonsözde Marx, kendi yönteminin diyalektik olduğunu açıkça ifade eder. Bu yöntemin Hegel'inkinden farklı olmakla kalmayıp; onunkinin "tam karşıtı" (27) olduğunu öne sürer. Gene de, "diyalektik yöntemin genel işleyiş biçimi"ni sunan ilk kişi olması açısından, kendisini Hegel'in "öğrencisi" olarak tanımlar (27). Bu sonsözün üzerinde en çok yorum yapılan kısmında Marx şöyle der:

Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez. Hegel'de diyalektik başaşağı duruyor. Mistik kabuk içerisindeki usa-uygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir. (27-28)

Bu pasajda sözü edilen "mistik kabuk" ve "usa-uygun öz"ün** ne olduğu, Marx yorumcularının seneler boyunca aşındırdığı bir konu olmasına rağmen, sorunun tatmin edici bir cevabı hâlâ verilmiş değildir.

Hegel felsefesindeki mistik öğelerle rasyonel öğeleri birbirinden ayırmaya çalışırken karşımıza çıkan temel sorunlardan biri teleoloji kavramıdır. Teleolojik yaklaşımlar günümüz bilim anlayışı ile uyumsuz bulunurlar. Marx felsefesi de Hegel diyalektiğindeki "gelişim" kavramına içkin olan bir teleolojiden bes-

* Doç. Dr. ODTÜ Felsefe Bölümü

** Genelde "rasyonel çekirdek" olarak çevrilir.

lenen bir tarih anlayışına sahip olarak yorumlandığı ölçüde, Hegel felsefesinin idealist etkisinden kurtulamamış mistik bir görüş olarak eleştirilir. Bu nedenle, Hegel'deki mistik öğelerin arasında teleolojiyi saymak ve Marx'ın felsefesini teleolojik öğelerden de arındırmaya çalışmak genel tavır haline gelmiştir. (Ör, bkz: Althusser, 1968) Ben bu yazıda bu yaklaşımı diyalektik yöntemin aslına sadık kalmayan eksik bir yorumlama olarak eleştireceğim. Bu amaçla Marx'ın Hegel eleştirisini inceleyip eleştirdikten sonra, Hegel'de ve Marx'ta diyalektiği hem teleolojik yaklaşımdan koparmayan hem de mistik olmayan bir şekilde anlamının bir yolunu önereceğim. Bunun için Willem DeVries'in "Teleolojinin Diyalektiği" başlıklı makalesinden faydalanacağım.

1. Zamansallık Sorunu

Teleoloji ile ilişkili ve Marx'ta diyalektik yöntemi Hegel diyalektiği ışığında anlamaya çalışırken karşımıza çıkan temel sorunlardan biri zamansallık sorunudur.

Mantık Bilimi'nde Hegel'in kategorileri tarihsel bir sıra içinde dizili değildir. Ama Marx'ın incelediği ekonomik kategoriler aynı zamanda tarihseldir. (Levine, 2006: 63) "Marx'ın incelediği ekonomik kategoriler aynı zamanda tarihseldir" derken *Kapital*'de Marx'ın konuyu sunum sırasının (sunum yönteminin) tarihsel olduğunu ima etmiyorum.^{***} Ama Marx (2009) *Kapital*'de ekonomik kategorileri tarihsel bir sırayla sunmasa da, *Kapital* sonuçta belirli bir tarihsel döneme ait üretim şekillerini inceleyen bir eserdir.

Aslında mantıksal dizilimle tarihsel dizilim arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorusu sadece Marksistlerin değil, Hegelcilerin de temel sorunudur (Bkz: Levine, 2006: 41-43). Hyppolite, Hegelcilik'te temel sorunun "*Fenomenoloji* ile *Mantık Bilimi* arasındaki ilişkinin, ya da, bugün ifade edeceğimiz şekliyle, antropoloji (fenomenoloji ve tarih) ile mantık arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı" sorusu olduğunu ifade etmiştir. (Hyppolite; Levine, 2006 içinde: 51) Bu sorunu aşmak için Hegelcilerin başvurduğu yollardan biri "esoterik Hegel" ve "eksoterik Hegel" arasında bir ayrım yapmaktır. (Reichelt; Levine, 2006 içinde: 43) Bu ayrım temelinde yapılan okumaya göre, esoterik Hegel 'öz'ü anlamaya çalışır ve bize bu 'öz'ü verecek olan da mantık bilimidir. Eksoterik Hegel ise görüntüyü anlatır. Bunun için tarihi kullanır.

2. Sistematik ve Tarihsel Diyalektik

Günümüzde Marx'ın Hegel'le ilişkisini, *Kapital* ile *Mantık Bilimi* arasındaki ilişkiye odaklanarak inceleyen "Yeni Diyalektik" adı verilen bir ekol ön plana çıkmıştır. (Bkz: Smith, 1990; Arthur, 2004)

^{***} Bilindiği gibi, *Grundrisse*'de (37,38) ve *Kapital*'de Marx (1957:37-38;1867:27); sunum yöntemi (*Darstellungsmethode*) ile sorgulama yöntemi (*Forschungsmethode*) arasında bir ayrım yapar. Sunum yöntemi, uzun bir sorgulama sürecinin ürünüdür ve ele aldığı konuyu tarihsel akıştan soyutlayarak sunar. Marx, bu yöntemin bilimsel olduğunu söyler. (Bkz: Mc Carthy (1985), Ollman (1993), Murray (2015)).

Yeni Diyalektik, bir diğer adıyla *sistematik diyalektik*, az önce sözünü ettiğim, mantıksal bir dizge sunumu ile tarihsel bir açıklama yapma (ve bu amaçla kronolojik bir dizge kurma) arasında nasıl bir yöntemsel bağ kurulabileceği sorununu ekarte etmenin bir yolunu sunar. Bu okumalara göre, Marx'ın *Kapital*'deki çözümlemesi, tarihsel süreç içinde özgül bir dönemin bir fotoğrafını çeker ve bu fotoğrafı çektikten sonra mercek altına alır. Bu eserde, Marx'ın konuyu kronolojik bir sırayla sunma derdi yoktur; mantık ve tarihsellik arasında ilişki kurma derdi de yoktur. Sadece bu çektiği fotoğrafın içinde 'görüntü'yle 'öz', 'içerik'le 'biçim' arasındaki ilişkilerin zamansal olmayan, mantıksal, kavramsal bir çözümlemesini verir bize. Kısaca, sistematik diyalektik kapitalizmi özgül bir tarihsel dönemde verili bir toplum olarak anlamaya çalışmaktadır. Kapitalist sistemin belirli bir zaman içinde, tarihin belirli bir döneminde yer aldığını kabul etmekte; ama evrensel tarihsel bir akış içinde yerini belirleme iddiasından geri durmaktadır. (Murray, 2015: 238)

Buna karşılık Eski Diyalektik, diğer adıyla *tarihsel diyalektik*, Hegel'in Marx'ın tarih kuramı üzerindeki etkisini açıklamaya ve bu yolla sosyalizmin nihai zaferine işaret etmeye çalışmaktaydı. Bu gelenekte "*Mantık Bilimi* diyalektiğin temel yasalarını ortaya koyan baş kitap olarak görülüyordu" ve bu yasalar tarih biliminden kapitalizmin çözümlemesine kadar her türlü konuya uygulanıyordu. (Caligaris ve Starosta, 2014: 91) Bu okumaya göre, Hegel'de "rasyonel olan" şey diyalektiğin yasaları; Hegel diyalektiğinin "mistik olan" yanı ise mantıksal formların "gerçek insanın düşünce biçimleri" değil, "Mutlak İde'nin hareketi" olarak kurgulanmış olmasıdır. (Caligaris ve Starosta, 2014: 92)

Marx (2009) bu yazının girişinde sözü edilen "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz" de bu okumaya temel sağlayacak şekilde şu açıklamaları yapmıştır:

Hegel için insan beyninin yaşam-süreci, yani düşünme süreci -Hegel bunu "Fikir" ("*Idea*") adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya, yalnızca "Fikir" in dışsal ve görüngüsel (*phenomenal*) biçimidir. Benim için ise tersine, fikir, maddi dünyanın insan aklında yansımalarından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir. (27)

O halde, Lenin'in ifadesiyle "mesele Hegel'i materyalist bir şekilde okumaktır." (Caligaris ve Starosta, 2014 içinde: 92) Bunun için 'Tanrı', 'Mutlak İde' gibi kavramları terk etmek, Hegel'in İde'sinin yerine insanı koymak ve insan zihninin işleyişinin, insanın dış dünyayı zihninde nasıl yansıttığının materyalist bir açıklamasını vermek gerekir. Bu şekilde "diyalektik materyalizm" (Diamat) adı altında bir doğa felsefesi geliştirme çabaları özellikle Sovyet Marksizmi'nde ön plana çıkar. Ancak bu çabaların ürünlerinin Marx'ın felsefesini ne derecede temsil edebildiği oldukça şüphelidir. Marx'ın kendisi "diyalektik materyalizm" ifadesini hiçbir zaman kullanmamıştır. Engels *Anti-Dühring* ve *Doğanın Diyalek-*

tiği gibi eserlerinde böyle bir doğa felsefesi geliştirmeye çalışmıştır ve bu çalışmaların Sovyet Diamat'ına öncülük ettiği söylenebilir. (Levine, 2006: 12) Ancak Engels'in bu eserleri de genelde Marksizm adına kötü referanslar olarak anılır. (Bkz: Anderson, 1982:114)

Sistematik diyalektik kendini tarihsel diyalektikten ayırdığı gibi **Batı Marksizmi** adı verilen gelenekten de ayırır. Batı Marksizmi geleneği içinde en önde gelen isimler olarak Lukács'ı, Eleştirel Kuram düşünürlerini (bir diğer adıyla Frankfurt Okulu düşünürlerini) ve Alexandre Kojève ve Jean Hyppolite gibi Fransız düşünürleri sayabiliriz. (Anderson, 1992) Bu gelenekte, Marx'ın diyalektiği daha çok *Tinin Görüngübilimi*'ndeki diyalektik ile 1844 *El Yazmaları* arasındaki ilişki üzerinden ele alınır. *Tinin Görüngübilimi*'nde Bilinç'in gelişiminin tarihsel bir süreç içinde yer alıyor olması Batı Marksistleri için özellikle ilham verici olmuştur ve bu düşünce Marx'ın erken dönem düşüncelerindeki türsel varlık kavramına uygulanmış, türsel varlık olarak insana özgü olan özelliklerin gelişmesi ve özgürleşmesi tarihsel bilincin gelişimine koşutlanarak tartışılmıştır. (Marcuse, 1932; McCarthy, 1985: 28)

Bu okumaların ayırt edici bir özelliği de Hegel'in *içkin eleştiri* yöntemini benimsemeleridir. Hegel'in bu yöntemi en net ifade ettiği yerlerden biri *Tinin Görüngübilimi*'nde modern epistemolojiye getirdiği eleştiri bağlamındadır. Burada Hegel modern epistemolojinin temeldiliğini eleştirir ve aklın gene akli bir araç olarak kullanarak sorgulanışındaki ironiye dikkat çeker. Hegel gerçekliği organik bir bütün olarak anladığı için, bilgi sorununu, o bütüne dışarıdan bakmayan, bütünün içinde ikame eden tikel bilincin bulunduğu pozisyonundan ele almak gerekir. Gene aynı organik ve bütünsel anlayış nedeniyle, tikel nesneler ve bilinç her zaman, tek başlarına değil, ilişkisellikleri ışığında ele alınırlar. Bu yaklaşımla, Hegel'in önerdiği anti-temelci yöntemde, verili bir bilgi anlayışıyla yola çıkan bilinç, o bilgi anlayışının içinde çelişkilerle karşılaştığında, kendi kendini düzelterek yoluna devam eder. Bu yöntemde düşünce "gerçekliği ölçmek için bir kriter" olduğu gibi, aynı zamanda onu "dönüştürmek için bir kaldıraç noktası"na da dönüşür. (Levine, 2006: 56)

"İçkin eleştiri" yönteminin çelişkileri saptayarak ilerlediğine yazında sürekli dikkat çekilir. Fakat bu yöntemin aynı sıklıkta vurgulanmayan bir diğer yönünün altını çizmek gerekir: Hegel'in modern epistemoloji eleştirisi aynı zamanda *amaç-arac ayrımı eleştirisi*dir. Bu nokta benim bu yazıda ele alacağım teleoloji-diyalektik ilişkisi ve öne süreceğim diyalektiği anlama şekli açısından büyük önem taşımaktadır. Bu noktayı yazımın son (5.) kısmında ayrıntılı bir biçimde ele alacağım.

Son olarak, sıklıkla Batı Marksizmi geleneği içinde ele alınsa da (bkz: Anderson, 1995) Louis Althusser'in Marx okuması ile Yeni Diyalektik arasındaki benzerlikler daha dikkat çekicidir. Bilindiği gibi, Althusser, Hegel felsefesindeki "özü itibarı ile zorunlu bir gelişimi olan bir bütünlük" düşüncesini mistik ve teleolojik bir düşünce olarak reddeder. (Levine, 2006: 29) Bu nedenle Marx'ı Hegel yerine

Spinoza ile ilişkilendirerek yorumlamaya çalışır. Spinoza'daki "yapısal nedensellik" kavramı teleolojik olmadığı için, Spinoza'yı Hegel'e tercih eder. (Levine, 2006: 29) Ama gene de Althusser'in felsefesinin şu açıdan Hegel'inkine yakın olduğunu, hatta bu noktada Althusser'in Marx'ın Hegel eleştirisinden uzaklaşıp Marx'tan çok Hegel'e yaklaştığını söyleyebiliriz: Saussure ve Levi-Strauss gibi linguistik ve antropolojik yapısalcuların da etkisiyle, Althusser de bütünü tikele öncelikli olarak görür. Meşhur *overdetermination* kavramı bütünün yapısının nedensel olarak parçalardan önce geldiğini ve parçaları belirlediğini söyler. (Althusser ve Balibar, 1968). Althusser Marx'ı Hegel'den uzaklaştırmaya çalışırken, kendisi Marx'tan uzaklaşır ve Hegel'e yakınsar. Bu noktayı da bu yazının 4. bölümünde tartışacağım.

Althusser'in "yapısal nedensellik" vurgusu Marx-Hegel ilişkisine odaklanan Yeni Diyalektik yöntemle de benzeşmektedir. Çünkü Yeni Diyalektikçiler de, Althusser gibi, Hegel diyalektiğindeki, günümüz akademik çevrelerinde kabul görmeyen (günümüz bilimsellik anlayışıyla "mistik" addedilen) öznellik ve teleoloji gibi kavramları devre dışı bırakmaya meyillidir.

Ben bu eğilimi (gerek Althusser'de olsun, gerekse Yeni Diyalektik'te) ciddi bir eksiklik olarak görüyorum. İlişkisellik (içsel ilişkiler), öz ve bütünlük her zaman Hegel diyalektiğini anlatmak için başvurulmuş kavramlardır. Ama diyalektiği anlamak için aynı derecede önemli olan, diyalektiğin devinimi ve hareketi kavramaya yönelik dinamizmidir ki, diyalektiğin bu boyutu onu kaçınılmaz olarak özneye ve zamansallığa götürür. Hegel felsefesini devrimci kılan (genç Hegelcileri heyecanlandıran) da diyalektiğin bu yönüdür. (Bkz: Löwith 1964, Habermas, 1993)

Ayrıca, McCarthy'nin (1985) belirttiği gibi, Hegel (ve dolayısıyla Marx) için Kavram'ın yeterliliğini sağlayacak ampirik içeriği verecek olan şey tarihtir. (31) Bu nedenle, özellikle erken dönem çalışmalarında ve *Alman İdeolojisi* dönemlerinde Marx'ın tarih bilimine ayrıcalıklı bir yer ayırdığını görebiliriz. Aynı şekilde, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de Marx'ın (2008) özne-nesne, teori-pratik birliğini, kendi edimleri üzerine düşünen bir özne anlayışını ve sınıf bilincini vurgulamak istediğini ve bu amaçla geleneksel epistemolojiyi eleştirdiğini görürüz. (McCarthy, 1985: 32-33) Bu kaygılara karşılık, Yeni Diyalektikçiler (ve onlardan önce Althusser) daha çok Marx'ın *Kapital* gibi geç dönem çalışmalarındaki, kavramların belirlenimlerinin ardında yatan soyut mantıkla ilgilenmektedirler ve yine McCarthy'nin (1985) dediği gibi, bu soyut yaklaşım "devrimci özne" vurgusunun kaybına yol açmaktadır. (32)

3. Rasyonel Çekirdek ve Mistik Kabuk

"Hangi Rasyonel Çekirdek? Hangi Mistik Kabuk?" başlıklı makalelerinde, Caligaris ve Starosta (2014) *Eski Diyalektik*'teki Hegel ve Marx ilişkisini yorumlama çabalarına getirilen itirazları iki başlık altında toplarlar:

1. "Hegel'de rasyonel bir çekirdek yok" diyenler.
2. "Hegel'de mistik bir kabuk yok" diyenler.

3.1. Caligaris ve Starosta (2014) birinci görüşü en iyi temsil eden isim olarak Lucio Colletti'yi örnek gösterirler. Colletti'ye göre, *Mantık Bilimi*'nde Hegel sonlu olanı "yok olmaya mahkûm" olarak betimler. Bu yüzden Hegel tam bir idealisttir. Çünkü Hegel doğal zamanla tinsel zamanı birbirinden ayırır. (Bkz: Winter, 2016: 341) Doğal zaman mekanik ve dolayısıyla soyut bir kavramsallaştırmadır ve Hegel onu en nihayetinde aşılacak birşey olarak görür. Max Winter'ın yorumuna göre, doğal zamanın aşılması, "(doğal) zamanla ilişkilendirilen yıkıcı bir olumsuzlamadan düşünce -ya da onun [Hegel'in] tabiriyle Kavram- ile ilişkilendirilen mutlak olumsuzlamaya geçilmesidir". (Winter, 2016: 347)

Marx da (2005) 1844 *El Yazmaları*'nda Hegel'i böyle okur:

Kendinin bilincinin yabancılaşması, şeyliği koyar. [...] Ayrıca [XXVI] şeyliğin, kendinin bilincine göre hiç de bağımsız, özsel bir şey olmadığı ama sadece yalın bir yaratık, kendinin bilincinin koymuş bulunduğu bir şey olduğu ve konulmuş bulunanın, kendi kendini olumlayacak yerde bir an için erkesini (energie) ürün biçimi altında saptayan ve görünüşte -ama sadece bir an için-ona bağımsız, gerçek bir varlık rolünü veren koyma eyleminin bir olumlamasından başka bir şey olmadığı da açıktır. (223)

Burada Marx (1844), doğru bir şekilde, Hegel diyalektiğinde doğrulanan, gerçekleşen, gerçekliği pekiştirilen ve onaylanan şeyin "saf etkinlik" olduğuna dikkat çeker. Aslında Hegel'de gerçekliği pekiştirilen şey nesne olmadığı gibi, özne de değil, saf diyalektik etkinliktir. Ama Hegel felsefesindeki bu "saf etkinlik" nosyonu Marx için hâlâ fazla soyut ve düşünsel kalmaktadır ve Marx onun yerine bir "nesnel etkinlik" nosyonu koymak derdindedir:

Gerçek, etten kemikten, sağlam ve kararlı toprak üstünde yaşayan insan, doğanın tüm güçlerini soluyan insan, kendi gerçek nesnel özsel güçlerini yabancılaşması ile yabancı nesne olarak koyduğu zaman, özne olan koyma olgusu değildir; [...] nesnel özsel güçlerin özneliğidir [...] Öyleyse koyma eyleminde o, kendi "arı etkinlik"inden bir nesne evrenine düşmez, ama nesnel ürünü kendi nesnel etkinliğini [...] doğrulamaktan başka bir şey yapmaz. (223-224)

Ben Marx'ın Hegel'in "saf, katıksız etkinlik" anlayışı yerine "nesnel etkinlik" gibi bir kavram koymaya kalkışmasını ciddi bir ontolojik kafa karışıklığı olarak gördüğümü daha önceki çalışmalarımda da belirttim. (Parkan, 1996) Çünkü Hegel geleneksel metafiziğin özne-nesne ikiliğini diyalektiğin temeline "saf etkinliği" koyarak aşar. Bu temeli (saf etkinliği) "zihinsel" bir temel olarak sınıflandırıp, Hegel'i idealizmle suçlayıp, onun yerine "nesnel etkinlik" gibi bir kavram koyarak materyalist tarafa çekmeye kalkışmak sadece özne-nesne ikiliğini baştan

üretmeye yarar; ve bu noktada Marx; Hegel'deki dinamizmin sırrının; diyalektiği, özne-nesne arasındaki ilişkiyi, emek kavramı yoluyla, hem bilişsel hem organik ve biyolojik boyutlarıyla anlamasında yattığını anlayamamış gibi görünmektedir.

Ayrıca Marx (2008) Feuerbach üzerine 1. tezde “şimdiye kadarki tüm materyalizmin ...başlıca kusuru”nun “gerçekliğin... pratik olarak değil, ...yalnızca nesne (ya da sezgi) biçiminde kavranması olduğunu söylediğinde” bu erken yazılarındaki fikrini değiştirmiş gibi görünmektedir. (25) Daha sonra böyle bir “nesnel etkinlik” tanımlama çabasını Marx'ta görmeyiz. Daha önce de belirttiğim gibi, o işi Engels üstlenmiştir. Marx'ın kendi idealizm eleştirisi ve onun yerine getirmeye çalıştığı materyalist anlayış ise daha çok ekonomik çözümlemelere ve tarihselliğe vurgu yapan bir “sosyal ontoloji” şeklini almıştır. (Bkz: Lukács, 1978)

Caligaris ve Starosta'nın (2014) Coletti'nin eleştirisine yanıtları da benzer bir çizgidedir: Caligaris ve Starosta (2014), Hegel'deki rasyonel çekirdeğin gerçek sonuçların kendi kendini hareket ettirişine, sonlu varlıkların kendilerine içkin olumsuzlama hareketine odaklanması olduğunu, asıl bu olumsuzlama hareketini kavrayamayan cansız soyutlamaların idealizm olacağını belirtirler. Çünkü o zaman düşünce onları birbirleriyle dışsal bir şekilde ilişkilendirir (örneğin Kant'ın felsefesinde olduğu gibi) ve bu bilgi ve hakikat arasında kapanmaz bir yarık oluşturur. (94) Caligaris ve Starosta'ya (2014) göre Hegel ve Marx'ın (diyalektik düşüncenin) Kant'tan farkı da budur: Kant'ın düşüncesinde kavramlar hep öznel belirlenimlerdir; maddesellik (özdeksellik) sadece algılara verilen duyuşsal içerikte bulunur. Hegel'deki, bu şekilde anlarsa/ anladıysa Marx'ın da tam da “**rasyonel çekirdek**” olarak benimseyeceği şey ise: daha soyut belirlenimlerin de, kavramların da özdeksel (maddi) bir karşılığının olması, yani kavramların nesnelliğidir. (94)

3.2. Kimi Hegel-Marx yorumcuları, örneğin Tony Smith (1990), ise Hegel'in aslında materyalist olduğunu savunur. Çünkü, Smith'e göre, Hegel mantık kurallarını gerçekliğe dışarıdan dayatmaz; tersine Hegel'in mantığı nesnel gerçekliğin belirlenimindeki ilişkilere ayna tutar.

Fakat Hegel'in düşüncesinde aslında mistik bir kabuk olmadığı görüşünü kabul etmek de pek mümkün görünmemektedir. Hegel idealizm suçlamasından da o kadar da kolay sıyrılmaz. Marx'ın (2005) Hegel'in diyalektik sisteminin dayandığı başlangıç noktasını yanlış karakterize ettiği doğrudur. Ama Marx'ın Hegel eleştirisinde haklı olduğu bir nokta da bulunmaktadır.

Hegel'in sisteminde “başlangıç noktası”nı eleştirirken Marx iki farklı eleştiriye birbirine karıştırmaktadır. Özetle, Marx, tikel bireylerin özneliliklerinin evrensel bir Özne şeklinde mistifiye edilmesinin o bireylerin kendi etkin güçlerine yabancılaşmalarına neden olduğunu söylemektedir. Bu iddiada birbirinden ayırt edilmesi gereken, biri haklı, biri haksız, iki eleştiri bulunmaktadır: (1) Hegel'in tikelleri değil, evrenseli başlangıç noktası olarak alması; (2) Hegel'in nesnelliği değil özneliği başlangıç noktası olarak alması. Birinci nokta ikinciden ayrıştı-

rılmadığında elimizde olan “Hegel’in bir idealist olduğu” eleştirisidir. Ama bu iki eleştiriye birbirinden ayırırsak ikinci eleştirinin geçersiz olduğunu görürüz (yukarıdaki tartışmada bunu göstermeye çalıştım); birinci eleştiri ise gerçekten Hegel felsefesindeki mistik kabuğa işaret eder. (Parkan, 1996)

Hegel’de nesnel dünya ile düşüncenin yapısının birbirine tekabül ettiğinin kanıtını bulamayız. Smith (1990), Hegel’in kategorilerini ampirik olanla yüzleşerek elde ettiğini savunur. (4) *Fenomenoloji’nin Mantık Bilimi’ni* öncelediği doğrudur. Ama Hegel ampirik olanı sürekli hesaba katarak ilerlemiş olsa da, bu, onun kurduğu sistematik düzenlemenin (dizgenin) maddeye içkin olan yaşamı, hareketi yansıttığını, onun yapısına ayna tuttuğunu göstermez. Mantık düşünce tarafından üretilen kurgusal bir zorunluluktur ve onun hareketinin zorunluluğunun nesneyi belirleyen zorunlulukla aynı olduğu varsayılmaz. (Carrera, 2014: 67) Bir başka deyişle, Hegel mantığının/sisteminin içeriği ampirik olabilir. Ama asıl soru bu mantıksal dizgenin hakikati, maddelerin, şeylerin içkin hareketini ve yapısını doğru bir şekilde yansıtıp yansıtmadığı sorusudur. Hegel’de bu sorunun cevabı spekülâtif kalmaktadır ve dolayısıyla tatmin edici değildir.

Hegel’deki yöntemsel hata, mistik kabuk, ve Marx’ın kaldırmaya çalıştığı şey de budur. Hegel soyut düşünceden başladığı için, gerçeklikle bağı kuramaz. Feuerbach’ın meşhur Hegel eleştirisi de aynı soruna işaret eder. Feuerbach eleştirisinin ana fikri Hegel’de antropojenetik ögenin eksik olduğudur. Antropojenetik öge, mantık biliminde sözkonusu edilen kavramları düşünen öznelere ve spekülâtif olmayan bir başlangıç noktası onların organik, biyolojik ve antropolojik bağlamlarında bulunmalıdır. Feuerbach’ın dönüştürücü eleştirisine -yani özne ve yüklem yerlerinin değiştirilmesi hikâyesine de- buradan gidilir. (Bkz: Parkan, 2011:62)

Fakat *Feuerbach Üzerine Tezler’in* ve *Alman İdeolojisi’nin* Marx’ına baktığımızda, bu metinlerde Marx’ın Hegel diyalektiğiyle ilişkisinin izini sürmek epey zordur. Feuerbach’ın antropojenetik ve dönüştürücü eleştirisi de, ilham verici olmakla beraber bir yerden sonra yetersiz kalmaktadır. Hegel’in evrensel soyut bir yerden başlamasını mistifikasyon olarak reddetse de, Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler’den* itibaren daha açık bir şekilde, özellikle özne ya da birey bağlamında, Hegel felsefesindeki ‘tikel ancak bütünün ışığında anlaşılabilir’ düşüncesini benimsemeye başlar. Örneğin, Feuerbach üzerine 6. tezde insan özünün aslında “toplumsal ilişkiler bütünü” olduğunu söyler (Marx, 2008: 23) Bu da bizi “özne sorunu”na -determinizm, tikel özne ve onun tarihsel gidişat içindeki rolü ve edimselliğinin nasıl belirleneceği gibi sorunlara- götürür.

4. Kapital ve Hegel’in Öz Öğretisi

Marx daha sonraki çalışmalarında -*Kapital’de*- bu eleştirileri ne şekilde baştan değerlendirdiği çok açık değildir. *Kapital’de* Marx-Hegel ilişkisi üzerine odaklanan Marx uzmanları, genelde bu ilişkiyi *Mantık Bilimi’nin* Öz Kısımında ararlar.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde 3 ana bölüm vardır: Varlık, Öz ve Kavram. "Varlık" ve "Öz" bize şeylerin bir açıklamasını, nesnelerin kavramlarının mantığını verdikleri için 'Nesnel Mantık' başlığı altında yer alırlar. "Kavram" ise Öznel Mantık'ı teşkil eder. Öznel Mantık 'Nesnel Mantık'ta verilen açıklamayı açıkladığı için, Pinkard'a (1979) göre bu kısma bir nevi "meta-mantık" diyebiliriz: kavramsallığın kendini anlama çabası. (216)

Mantık Bilimi'nin 'Varlık' kısmında, varolan şeyler ya niceliksel ya da niteliksel olarak birbirlerinden farklılıklarıyla belirlenirler. ... (Pinkard, 1979) Bu birinci aşamanın sonunda (Varlık bölümünün sonunda) dolayimsız Varlık'ın belirlenimlerinin olumsal bir şekilde koyutlanmış, birbirine kayıtsız bir şekilde yan yana duran şeyler olarak anlaşılamayacağını; içkin, içsel ilişkilerle birbirini yansıtan belirlenimler olduğunu görürüz. (Bole, 1987: 522; Smith, 2014:30)) Böylelikle ikinci aşamada ('Öz' öğretisinde) *refleksiyon*'a (yansıtan düşünceye) geçilir. (Bole, 1987: 523) Burada, karşısındaki dolayimsız içerik üzerine refleksiyonda bulunan düşünce, görünenin dolayimsız varlığının altında, görüneni açıklayacak bir yapının yattığını keşfeder. (Meaney, 2014: 51)

Hegel'in Öz öğretisi ile tanışınca, heyecanlanıp Hegel'le Marx arasındaki ilişki hakkında hemen şöyle bir çıkarım yapma riski yüksektir: Öz öğretisi aslında bir "altyapı/üstyapı" ilişkisi gibidir. Öz ile görüntü arasında bir çelişki vardır ve eleştirel düşüncenin işlevi bu çelişkiyi tespit etmek ve görüntüyü özle uyumlu hale getirmektir. Çok aydınlatıcı görünmesine rağmen bu okumadaki sıkıntı şudur: Hegel günün sonunda 'görüntü' ile 'öz'ün zaten aynı olduğunu söyler. (Hegel 2010: 500-504)

Dolayısıyla 'Öz' öğretisini anlamayı en çok zorlaştıran şeylerden biri şu sorudur: O zaman çelişki neydi? Öz ile görüntü arasındaki çelişkiyi ve bu çelişkinin aşılmasını nasıl anlamak gerekir? Hegel'in Öz öğretisi Marx'ın *Kapital*'inin yönemini veriyorsa bize, bu soru Marx'ta "Öz'ünden ayrı düşmüş, kendini gerçekleştirmesi gereken bir özne"nin olup olmadığı, ya da böyle bir özne varsa onun 'öz'ünden ve potansiyelinden nasıl söz edebileceğimiz sorusudur.

Soruyu önce Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne odaklanarak ele alırsak, Öz öğretisindeki 'Schein' ve *Erschein* kavramlarına bakmamız gerekir. Hegel'e göre *Schein* bize dolayimsız bilgiyi (görüngüyü) verir; Öz, yapıyı ve potansiyeli. *Erscheinung* ise Öz ile Görüntü arasındaki ilişkiyi verir. Öz kısmının sonunda -*Erscheinung* ile- "karşılıklı nedensellik" (*Wechselwirkung*) kavramına ulaşılır; (Pinkard, 1979:217) yani Hegel'in sistemi bütünsel ve nedensel bir sistem olarak belirir. Ulaşılan karşılıklı belirlenim/nedensellik yapısı aslında üstyapının altında yatan bir altyapının olmadığını, sadece kendi kendini hareket ettiren organik bir sistemin olduğunu gösterir. "*Schein* verili görünümde, içeriğin biçime dışsalımsıçasına yansımasıdır -âdeta aynadaki yansımamız gibi. Refleksiyon da aslında kendi kendimize verdiğimiz içeriği ya da kendi yaptığımız şeyi dışımızdaymış gibi görmektir." (Çırakman, 2019)

Oldukça soyut görünen bu nokta *Kapital*'de Marx'ın para ile emek arasındaki ilişki ve meta fetişizmi tartışmalarında en güzel örneklendirmesini bulur. Marx'ın *Kapital*'de açıkladığı gibi, serbest piyasada kendi ürünlerinin hareketine bakan üreticiler sosyal emeklerini örgütlenme kapasitelerinin yabancılaşmış hareketini görürler. (Marx, 2009: 85, Carrera, 2014: 76)

Hegel felsefesinde, tikel öznenin sosyal yapının bir parçası olarak belirleyiciliğini fark etmesi açısından Öz öğretisindeki mantıksal modelleme yetersiz kalır. Ve bu noktada Kavram'a (Öznel Mantık'a) geçilir. Varlık kısmında diyalektik hareket geçişler (*transitions*) şeklindedir; Öz kısmında kendi üzerine düşünme (*reflection*) şeklini alır. Kavram'da ise diyalektik hareket gelişim şeklini alır. (Çırakman, 2019) Dolayısıyla Öz'den Kavram'a geçişi sağlayan şey Öz düşüncesi'nin aslında "zorunlu gelişim" düşüncesiyle ilişkili olmasıdır. Çünkü bir şeyin 'öz'ünden bahsettiğimizde "onun ne olduğunu, ne yaptığını belirleyen içkin bir güçten" (yani potansiyelden ve telos'tan) bahsetmemiz gerektiğini fark ederiz. (Levine, 2006: 29)

Teleolojinin daha açık bir şekilde devreye girdiği Kavram bölümünde Kavram'ın kendini hareket ettirme gücü (otonomi) sistemin bütününe atfedilir. Kavram mantığı organik bir bütünün kendi kendini hareket ettiriciğini açıklar. Böylelikle Kavram, tikel öznenin sosyal yapının bir parçası olarak belirleyiciliğini fark etmesini sağlar. Ne var ki Hegel'de gelişime içkin olan *telos* geçmişe bakarak anlaşılır ve yabancılaşma ancak düşüncede aşılar.

Hegel felsefesinde yabancılaşmanın sadece düşüncede ve geriye dönük bir şekilde (zamansallık aşıldıktan sonra) aşılması buzdağının görünen kısmıdır. Hegel'i bu "yapay çözüm"e götüren yapısal sorunu bulmak gerekir. Burada Elster'in "Hegelyen kanser" dediği tehlikeye dikkat etmek gerekir. (Elster; Levine, 2006 içinde: 65) Elster'e göre "kavramların kendi hareketinden" bahsetmek bir mantık hatasıdır. Elster bu hataya "*fallacy of the self-determining concept*" ("kendi kendini belirleyen kavram hatası") adını verir. (Elster; Levine, 2006 içinde: 76)

Sistematik Diyalektikçiler ve Althusser'in yaptığı gibi Marx'ın düşüncesinde Hegel'deki Tin'in yerine sosyoekonomik yapıları koymak (Levine, 2006: 73) da Hegel'deki mistifikasyonu yinelemektedir. Elbette Marx'ın kendisi de (2009) Hegel'in Tin'i ile sosyoekonomik yapılar arasındaki benzerliğe işaret etmektedir. (88-89) Ama Marx'a göre buradaki benzerlik, her iki yapıda da gerçek öznenin kayıp olmasıdır. Marx'ın bu benzerliğe işaret etmesindeki amaç, bu sosyoekonomik yapının içindeki faillüğimizi keşfedebilmemiz içindir; orada hapsolup kalmamız için değil. Tersine, insan olmayan bir özne tam da Marx'ın Hegel'de reddettiği şeydir. (Bkz: Marx, 2005, 2008) Oysa Sistematik Diyalektikçiler (ve Althusser), Hegel'deki teleolojiden kaçarken Hegel'deki Öz öğretisinin modellemesinde hapis kalmaktadırlar ve *telos*'u olmayan bir yapıya nedensellik ya da otonomi atfetmek Hegel'deki mistifikasyonu yeni bir boyuta taşımaktır.

Kendini hareket ettirme gücünü (otonomiyi) bütüne atfetmek mistifiye edici ve spekülâtif olmasının sebeplerinden biri epistemolojiktir. Zamanın içinde konumlandığımız yerden, bütünün bilgisine nasıl sahip olabileceğimizin açıklanması gerekir. Bu epistemolojik sorunun tek çözümü evrensel, bütünü açıklayıcı ilkeyi tikel öznenin konumlandığı yerde bulabilmektir. Bütünün devinimi ile tikel öznenin ilişkisini kuramazsak, gerçek somut evrensel yerine bir soyutlamadan söz ediyor oluruz. Tikel özneler olarak bizler zamansal bir süreç içinde varolduğumuza göre, tikel özne ile bütünün ilişkisini sonda (tarihin ya da araştırma yönteminin sonunda) değil, bu sürecin içinde yakalamamız gerekir.

Bu noktada çözüm üretici bir bakışı açısı getirmek için yazımın geri kalanında Willem DeVries'in (1991) "Teleoloji'nin Diyalektiği" başlıklı makalesinden faydalanacağım.

5. DeVries ve Teleoloji

"Teleolojinin Diyalektiği" başlıklı makalesinde DeVries (1991) iki farklı teleoloji modeli arasında ayırım yapmaktadır: "amaçlılık modeli" ve "fonksiyonel model."

Amaçlılık modelinde *telos* bir özneye atfedilen bir amaç olarak düşünülür. Böyle bir teleolojik yapı insan (ve hatta hayvan) eylemlerinde ve yapay nesnelerin üretiminde gözlemlenebilir. Ama doğada bu modelin örnekleri sınırlı sayıdadır ve dolayısıyla bütünün yapısını ve varolan birçok doğal olayı teleolojik olarak açıklamamıza yaramazlar. (deVries, 1991: 55). Aslında hepimizde birçok doğal organik hareketin teleolojik olduğuna ilişkin bir sezgi bulunmaktadır, ama amaçlılık modeli burada sezilen teleolojik yapıya uygun değildir. Örneğin, sezgilerimiz bize kalp atışının kan dolaşımını sağlamasının teleolojik bir olay olduğunu düşündürür; ama burada bir amaçlılık yoktur.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde bize verdiği ve diyalektiğe temel teşkil eden teleoloji modeli de bu 'amaçlılık modeli'nden farklıdır; DeVries'in 'işlevsel model' adını verdiği modele daha yakındır. "Amaçlılık modeli" Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde Kavram Öğretisi'nin İkinci Kısımında Teleoloji Bölümü'nde, "tikel öznenin hedefi" olarak tartıştığı amaçsallığa tekabül eder. (Hegel, 2010: 657-659) Bu bölümde Hegel aslında bu modelin yetersizliğini göstermeye çalışmaktadır. "Tikel öznenin hedefi" diyalektiğin üçlü yapısı içinde aşılması gereken ilk aşamadır. Hegel teleolojiyi şu üçlü yapı içinde inceler: (1) tikel öznel amaç; (2) araç; (3) gerçekleşen amaç.

Hegel'e göre amaçlılık modeli bazı durumlarda işe yarayabilir; ama teleolojinin kalbine temas etmez. Çünkü amaçlılık modeli aslında teleolojik açıklamaları mekanik nedenselliğe indirgemektedir. Bu anlamda nihai nedenselliğe özgü olanı yakalayamaz.

Hegel'in çözümlemesinde, birinci aşamada -yani tikel öznel amaçta- amaç nesnel dünyaya dışsal, öznel bir varoluşa sahiptir. Bu aşamada 'amaç'ı nesnel

bir yönelimi olan ama henüz nesnelleşmemiş belirli bir zihinsel içerik olarak düşünebiliriz. Dolayısıyla bu aşamada öznellik ve nesnellik arasında bir karşıtlık vardır. (Hegel; DeVries, 1991 içinde: 56). Özne kendine bir amaç belirlerken evrenseli tikelleştirir ve kendi iç belirlenimiyle hizaya getirmeye çalıştığı, ona kayıtsız görünen dışsal bir nesnellığe yönelir. Burada içsel olan öznellikle onun hedef aldığı nesnellik arasında bir yarıklık bulunmaktadır. Zihnindeki amacı gerçekleştirmeye çalışan özne “mekanik ve kimyasal dünya”yla “*zaten orada olan*” birşey olarak ilişki kurar.” (Hegel, 2010: 658)

Hegel tikel öznel içerik modelinin iki anlamda sınırlı olduğunu açıklar: (1) Bu aşamada tikel öznel amaçların evrenselliğini göremeyiz. Mantıksal bir zorunlulukları yokmuş ve dolayısıyla olumsuzmuş gibi görünürler. Ayrıca belirli tikel öznel bir içerik, diğer tikel öznel içeriklere karşıymış, onlarla uyumsuzmuş gibi durabilir. (2) Öznel amaçlar dışsal dünyaya karşı durdukları sürece nesnel gerçeklikleri de yoktur. Dolayısıyla bize doğadaki nedenselliğin teleolojik bir açıklamasını veremezler. Öznel içeriklerin nesnel gerçeklikleri ise ancak pratikte ortaya konur. (deVries, 1991: 57)

Öznel amaçların nesnel gerçekliklerini pratikte ortaya koyuşları üzerine düşünürken araçsallık üzerine de baştan düşünmemiz gerekecektir. Amaç-arac ilişkisini, ‘amaç’ın ‘araç’ı öncelediği hiyerarşik bir ilişki olarak düşünmeye kalkarsak, amaç-arac zincirinin ‘nesnel dünya’ ile ‘tikel öznenin zihninde kurduğu tasarım’ arasındaki uçurumu kapatamayacağını görürüz. (deVries, 1991: 58) Örneğin; amaçlılık modeline göre, sanki ben bu yazıyı hazırlarken, yazının bitmiş şekli amaç olarak baştan beri zihnimdeydi ve ben bilgisayarı ve kelimeleri araç olarak kullanarak kafamdaki yazıyı okurlarımın görebileceği bir metne çevirmişim gibi düşünürüz. Fakat yazarlar çok iyi bilir ki, gerçek süreç öyle işlemez. Gerçekte araçsallık çok daha önemli bir yer tutar; araçsallığın içkin olduğu geribesleme döngüleri amacı değiştirir ve hatta yer yer baştan tanımlar. DeVries’in (1991) de belirttiği gibi, teleolojinin özelliği ve garipliği budur: *telos*’un kendine dönen/ rekürsif bir yapısı vardır; bu yapı içinde kendi kendini üretir.

Amaçsallık modelindeki sorun, amaç ve araç arasındaki ilişkiyi hâlâ mekanik nedensellik paradigması içinde düşünüyor oluşudur. Mekanik nedensellik paradigmasında sebep ve sonuç birbirinden ayrı tutulur; mantıksal olarak birbirinden ayrı tutulan, soyutlanmış iki olay arasındaki nedensellik ilişkisi de bize bir yasayla verilir. Bu nedenle mekanik nedensellik diyalektik değildir.

Mekanik ve teleolojik açıklamalar arasında derin farklılıklar varken, teleolojiyi amaçlılık modeli ışığında ele almak, bu derin farklılığı kamufle eder. Amaçlılık modelinde, teleolojinin özündeki “kendi kendini üretme”, “özünü gerçekleştirme” gibi nosyonları yakalayamayız. DeVries’in (1991) de belirttiği gibi, bizim ihtiyacımız olan, mekanik nedensellikten farkını ortaya koyan bir teleoloji modelidir. (s. 58)

Amaçlılık modelindeki sıkıntıyı şu şekilde de açıklayabiliriz: amaçlılık modelinde, amaç özneye, araç nesnel dünyaya aittir. (DeVries, 1991: 60) Oysa araç niyete de ait olmalıdır. Hegel’e göre “Evrensellik amaç araç ilişkisidir” (Hegel, 2010: 661) DeVries bunu şöyle bir örnekle açıklar: bir camı kırmak için elime bir taş aldığımı varsayalım. “Taş araç” diyelim. Peki kolum? Kolumun kasları? İradem? Niyetim? (DeVries, 1991: 60) Nasıl niyeti (öznel amacı) eyleme dışsal bir neden olarak düşünemeyeceğimiz için bir noktada eylem ve düşünce, beden ve zihin arasındaki ayrımlar yerine onların birlikteliğini düşünmeye başlamamız gerekiyorsa -bu örnekte olduğu gibi- aynı şekilde organik diyalektik bir teleoloji anlayışı için de araçsallığı yeniden düşünmeliyiz ve araç ve amaç ayrımını sorgulamalıyız.

Şimdi konumuzla daha yakından ilgili bir örnek ele alalım: emek. Çalışmak, amaç mıdır araç mı? Bu örnekte de, amaç araç ayrımının yerini, “bir organizmanın belirli bir sosyal bağlamda ya da bir canlının kendi doğal habitatında, kendi kendini üreten döngüsel yaşamsal eylemleri bütünü”ne bıraktığını görürüz. (DeVries, 1991: 61)

Hegel’in ve Marx’ın diyalektiğinin örgenselciliği (organikliği) önemini burada gösterir. Amaç-arac ayrımı (ve emeğin diyalektik olmayan kavramsallaştırmaları) bir organizmanın/ biyolojik bir varlığın bütünsel yaşamsal davranışlarından bir soyutlama içerir.

Bu nedenle *Alman İdeolojisi*’nde Marx (2008) insanın kendini hayvandan geçim araçlarını üretmeye başladığında ayırdığını belirtir. (39) Buna karşılık Marx’ın *Kapital*’de ve 1844 *El Yazmaları*’ndaki emek betimlemeleri amaçsallık modeline daha yakın görünebilir. (Marx 2009: 181, Marx, 2005: 147) Ama bu pasajlar zaten Marx’ın idealizmle bile suçlanabileceği pasajlardır. Çünkü bu pasajlarda Marx; dönüp dolaşıp yine insanı hayvandan “bilinçli” oluşu ile ayırmaktadır. Kanımca Marx’ın diyalektik anlayışının özü, *Alman İdeolojisi*’ndeki alet kullanımı vurgusundadır. Marx’ta diyalektiği çalıştıran, üretim araçları ile insan emeği arasındaki karşılıklı ilişkidir.

Bu örnekler DeVries’in “amaçlılık modeli”ne karşı tanımladığı ikinci modelle (“işlevsel model”e) de en iyi örnekleri teşkil eder. Amaçlılık modeli amaçlılığı tek tek olaylara (*token*’lere) atfeder; DeVries’in “işlevsellik modeli” adını verdiği modele göre ise, amaçsallık olay *tiplerine* atfedilir. Organik teleolojide bir canlı bir şey yaptığında bunu tek seferlik bir olay olarak ele almayız. DeVries şu örneği verir: Benim bir konsere gitmemdeki amaçlılık tek bir olaya atfedilir. Ama kalbin kan pompalamasında amaçsallık sürekli tekrar eden bir “olay tipi”ne atfedilir. Bu nokta şu yüzden çok önemlidir: İşlevsel model, tikel öznenin kendine verdiği amaçta eksik olan, amaçlılık modelinde yakalayamadığımız evrenselliği, araçsallıkta nesnel olarak yakalayabilir.

Bu demektir ki, Hegel’in diyalektiğine materyalist, doğalcı bir yön vermek;

Marx'ın erken el yazmalarında yapmaya çalıştığı gibi “nesnel etkinlik” kavramı ile değil; aksine sırtımızı Marx'ın eleştirdiği “saf etkinlik” nosyonuna -olumsuzlama hareketine, ve sadece düşüncede değil pratikte olumsuzlama hareketine yaslayarak mümkün olacaktır. Çünkü Hegel'in amaç-arac ayrımına yönelttiği eleştiri, özne-nesne ikiliğine yönelttiği eleştiri ile aynı mantığa dayanır. Her ikisinde de ontolojik öncelik “saf etkinlik” başlığı altında ele alabileceğimiz yönelimsellik, ilişkisellik, araçsallık ve olumsuzlama gibi kavramlara verilir.

İşlevsel/fonksiyonel teleolojinin, tikel ve zamansal öznelliğimiz içinde evrenseli yakalamamızı sağlamanın yanı sıra, bir avantajı da bizi idealizmden kurtarmasıdır. Çünkü işlevsel model zihinsel bir soyutlama yerine, doğal/yaamsal güdülere ve döngülere odaklanır. Hegel de Marx da her daim bizi gerçek somut evrenselden uzaklaştıran soyutlamalara karşı uyarılmışlardır.

KAYNAKÇA

- Althusser, L. ve E. Balibar (1968). *Reading Capital*. (B. Brewster. Çev.) Marxists Internet Archive.
<https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/reading-capital/index.htm>
 (Erişim tarihi: 26 Nisan 2019).
- Anderson, K. (1992). Lenin, Hegel and Western Marxism: From the 1920s to 1953. *Studies in Soviet Thought*, 44(2), 79-129. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/20099461>
- Anderson, K. (1995). *Lenin, Hegel and Western Marxism: A Critical Study*. Urbana ve Chicago: University of Illinois P.
- Anderson, P (1982). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Çev: Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Arthur, C. (2004) *The New Dialectics and Marx's Capital*. Leiden: 2004.
- Bole, T. J. (1987) Contradiction In Hegel's Science of Logic. *The Review of Metaphysics*; Vol 40, No 3 (Mart); s: 515-534.
- Carrera, J. I. (2014) *Dialectics On Its Feet or the Form of the Consciousness of the Working Class as Historical Subject*. Böl. 3, ss. 64-88 (Ed.) F. Moseley ve T. Smith. Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination. <https://libcom.org/files/Fred%20Moseley%20-%20Marx%27s%20Capital%20and%20Hegel%27s%20Logic%20-%20A%20Reexamination.pdf>
- Caligaris, G. ve Starosta, G. (2014) *Which Rational Kernel Which Mystical Shell?* Böl. 4, ss. 89-111. (Ed.) F. Moseley ve T. Smith Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination. <https://libcom.org/files/Fred%20Moseley%20-%20Marx%27s%20Capital%20and%20Hegel%27s%20Logic%20-%20A%20Reexamination.pdf>
- Colletti, L. (1973 [1969]) *Marxism and Hegel*, London: New Left Books.
- Çırakman, E. (2019, Ocak 30). Yazarla kişisel görüşme
- DeVries, W. (1991). *Philosophical Topics*, 19 (2), 51-70. JSTOR, www.jstor.org/stable/43154103
- Habermas, J. (1993). *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. İngilizce'ye

- çev: Fredrick Lawrence. Cambridge: MIT Press.
- Hegel, G. W.F. (2004) *Tinin Görüngübilimi* (A.Yardımlı. Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi. (Eserin orijinali 1807'de yayımlandı)
- Hegel, GWF. (2010) *Science of Logic*. (G. di Giovanni. Çev.) Cambridge: Cambridge University Press. (Eserin orijinali 1831'de yayımlandı)
- Levine, N. (2006) *Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism*. Birinci Cilt. Lanham: Lexington Books.
- Löwith, K. (1964). *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*. (D. E. Gren. Çev.) NY: Anchor Books.
- Lukács, G. (1978) *Marx's Basic Ontological Principles*. İng'ye çev: David Fernbach. London: Merlin Press.
- Marcuse, H. (1932). The Foundations of Historical Materialism. (B. Reid, Çev.) *Studies in Critical Philosophy*. Beacon Press, Boston, 1972; Chris Clayton.
- <https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/historical-materialism/index.htm>
- Marx, K. (2009). *Kapital*. Birinci Cilt. Çev: Alaattin Bilgi. Ankara: Sol Yayınları. (Eserin orijinali 1867'de yayımlandı)
- Marx, K. (2009) "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz". *Kapital*. Birinci Cilt. Çev: Alaattin Bilgi. Ankara: Sol Yayınları. (Eserin orijinali 1873'te yayımlandı)
- Marx, K. (2005) *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Çev: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları. (Eserin orijinali 1932'de yayımlandı)
- Marx, K. (2008) *Alman İdeolojisi. [Feuerbach]*. Çev: Sevim Belli. Altıncı Baskı (2008). Ankara: Sol Yayınları. (Eserin orijinali 1932'de yayımlandı)
- Marx, K. (1999). *Grundrisse*. Birinci Kitap. (A. Gelen Çev.) Ankara: Sol Yayınları. (Eserin orijinali 1953'te yayımlandı)
- McCarthy, G. (1976) Temporality and Science in Hegel's Logic. *Studies in Soviet Thought*'tan alındı. https://www.jstor.org/stable/20098702?seq=1#metadata_info_tab_contents
- McCarthy, G. (1985) "Development of the Concept and Method of Critique in Kant, Hegel, and Marx." *Studies in Soviet Thought*, vol. 30, no. 1, 1985; s: 15-38. www.jstor.org/stable/20100023.
- Meaney, M. (2014) *Capital Breeds: Interest Bearing Capital as Purely Abstract Form*. Böl. 2, ss. 41-63. (Ed.) F. Moseley ve T. Smith. *Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination*. <https://libcom.org/files/Fred%20Moseley%20-%20Marx%27s%20Capital%20and%20Hegel%27s%20Logic%20-%20A%20Reexamination.pdf>
- Murray, P. (2015). "Ayrı Düşen Şeyler: Tarihsel ve Sistematik Diyalektik ile POLitik İktisadın Eleştirisi." Çev: Barış Parkan. *Yeni Diyalektik ve Politik İktisat*. Editörler: Robert Albritton ve John Simoulidis. Ankara: NotaBene.
- Ollman, B. (1993) *Dialectical Investigations*. NY: Routledge.
- Ng, K. (2009) Hegel's Logic of Actuality. *The Review of Metaphysics* 63 (1): 139-172.

- Parkan, B. (1996) *Alienation*. MA tezi, 1996. Milwaukee: University of Wisconsin Milwaukee, Department of Philosophy.
- Parkan, B. (2011) *Marx*. Fikir Mimarları Dizisi 27. İstanbul: Say Yayınları.
- Pinkard, Terry P. (1979) Hegel's Idealism and Logic *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 33 (2): 210-226.
- Smith, Tony (1990), *The Logic of Marx's 'Capital': Replies to Hegelian Criticisms*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Smith, T. (2014) *Hegel, Marx and The Comprehension of Capitalism*. Böl. 1, ss. 17-40. (Ed.) F. Moseley ve T. Smith. Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination.
<https://libcom.org/files/Fred%20Moseley%20-%20Marx%27s%20Capital%20and%20Hegel%27s%20Logic%20-%20A%20Reexamination.pdf>
- Winter, M. (2016). Philosophy is Its Own Time Apprehended in Thought: Hegel On Time and Concept. *Revista Portuguesa de Filosofis, Perception and Concept*: 339-349.

Mustafa Ertürk*

TOPLUMSAL/EKONOMİK BİR GÖSTERİ/GÖSTEREN OLARAK MARX'IN VAMPİR METAFORU

I. Marx'ın Dili

Marx'ın çalışmaları felsefeden sosyolojiye, ekonomiden hukuka, antropolojiden zoolojiye kadar oldukça farklı disiplin alanları altına dâhil edilebilecek geniş bir spektrumda dolaşır. Bu durum Marx'ın çalışmalarının dilsel anlamda metafor yoğun bir kullanım ile örülmesini kaçınılmaz kılmıştır. Eski Yunancadaki *meta* (üzeri-ne) ve *phrein* (taşımak) sözcüklerinin birleşiminden oluşan metafor kavramı, ““bir şey”in bazı yönlerinin bir başka “şey”e taşındığı ya da transfer edildiği özgül zihinsel/dilbilimsel süreçleri ifade eder.” (Cebeci, 2013, s. 9-10). Marx'ın çalışmaları, bilimsel olma gibi bir iddia taşımasına ve Marx kendine ait, özgül bir dil ile teorik kurgusunu inşa etmeye çaba sarf etmesine rağmen, görünmez, gizlenmiş, örtülü ve gizemli olanı deşifre etmeye elverişli; ama hayali ya da saçma olan semboller, sırlar, fantezi, gizem ve yanılsamaları içeren metaforların (Carver, 1998, s. 16) bir sistem halinde birleşip metnin üzerine yüklendiği görülür (Kofman, 2015, s. 18). Bunun en önemli nedenlerinden biri Marx'ın metinlerinde yoğun bir coşkuya eşlik eden edebî bir dil kullanmış olmasıdır. Örneğin, *Kapital*'in ilk bölümünün açılışını okumak, aslında bir anlamda toplumsal ve ekonomik bir teori metni için olağandışı sayılabilecek bir şekilde olağanüstü edebî bir dünyanın içine sürüklenmek anlamına gelir (Wolff, 1988, s. 13). Marx'ın edebî dili toplumsal gerçekliğin ontolojik yapısını ifade edebilmenin felsefi olarak uygun dilini bulmak için oldukça kasıtlı bir girişim (Wolff, 1988, s. 20) olarak yorumlanabilir. Bu dilin çok katlılığı Marx'ın tüm metinlerinde görülen teorik dilin retoriğindeki figüratif bir yoğunluk ve dolayısıyla da metaforların çeşitliliği olarak tezahür eder.

“Örtüyü kaldırarak”, “ters yüz ederek”, “yerinden ederek”, “süslerden temizleyerek” göstermek, görünür kılmak, görüntülemek Marx'ın metinlerine ege-men olan temel motivasyonu oluşturur. Tersyüz etmelerin, yerinden etmelerin ve süslerden temizleyerek görünür kılmanın izini sürmek ise “sürekli bir metafor akışı”nı gerekli kılar (McNally, 2015, s. 169). Bu çerçevede Marx'ın tüm çözümlemelerinin teorik dilinin yaslandığı kaynak alan alttan alta Marx'ın incelediği her konuyu okuyucuya bir başka vechesi ile göstermeye yarayacak “kudretli” bir görme aygıtı olmaya öykünen fiziğin optiğinden neşet eder. Toplumsal pratikte

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyoloji Doktora

somutlaşan maddi gerçekliğin, “boş sözler” ile yerinden edilerek, çarpıtılmasının nasılinı göstermek gerekmektedir. “Yüceltilmiş yanılsamalar” olarak bilinçteki çarpıtılmış gerçeğin nasılinı sergilemek ve “hakikatini” göstermek Marx’ın tüm analizlerinin niyetini belirler. Burada “gösterme” fiili Marx’ın neredeyse tüm metinlerinin alttan alta belirlendiği çatkıyı oluşturur. Somut gerçekliğin, pratiğin gösterilmesi, gerçekliğin soyut kavramdan alınıp tekrar somut toplumsal olana iade edilerek eş zamanlı olarak sergilenmesi anlamına gelir. Lefebvre’nin terimleriyle “Diyalektik, bir “sergileme yöntemidir.” Marx kelimeyi çok net bir anlamda kullanır: ““Sergileme” somutun kendi iç hareketi dâhilinde bütün olarak zihinde canlandırılmasıdır [reconstitution].” (Lefebvre, 2006, s. 58). Bu aynı zamanda Marx’ın metinlerinde toplumsal gerçekliğin ekonomisi ile gösterme/sergileme/görüntünün ekonomisinin üst üste çakışık bir yapı sergilemesi anlamına gelir. Marx, toplumsal gerçekliği kapitalist toplumun gerçekliği olarak ekonomik gerçeklikle analiz ederken, sürekli olarak bir görme ve gösterme tavrıyla görüntünün ekonomisine başvurur. Burada “gösterme” ve “görme” fiilleri ile “teori” kavramının etimolojik kökeni arasındaki ilişki manidardır. Toplumsal gerçekliği anlamak, analiz etmek, onları açığa çıkarmaktan daha çok “sakladıkları başka bir şeyin temsilleri, ipuçları, imaları, sapkın yansımaları olarak” (Bauman, 2017, s. 85) göstermek gerekir.

Marx, Alman ideolojisi başlıklı çalışmasında döneminin optik teorisi üzerinden ideoloji ve idealist felsefenin gerçekliği soyut bir düzlemde açıklamasını “hileli” bir sapma olduğu düşüncesiyle eleştirirken gerçekliği görmeye davet ediyordu. Bu davetinde başvurduğu metaforik aygıt ise “*camera obscura*”ydı (Marx, 2013, s. 34-5).

Marx, felsefenin, yani düşüncenin gerçekliğinden nesnenin; yani, metanın gerçekliğine geçtiğinde ise ideolojide kullandığı metaforik aygıtın çalışmadığını; “teorik bir arıza” ile malul olduğu ya da yetersiz kaldığını gördüğünde metayı görünür kılmak için bir başka metafora başvurmuştu; “*fetişizm*”. Metada gizleneni göstermek üzere başvurulmuş fetişizm metayı mistifikasyon ve teolojik süslerinden arındırıp doğal halde görünür kılmak için işe koşulmuştu (Marx, 2011, s. 82-3).

Marx’ın göstermek, görünür kılmak üzere başvurduğu dilin metaforik çeşitliliği *camera obscura* ve *meta fetişizmi* ile sınırlı olmayacak kadar geniş bir alana yayılır. Bu çeşitliliğin içinde *vampir metaforu* gösterinin baş rol oyuncusu olarak ele alınmayı hak eder. Çünkü, vampir metaforu, Marx’ta basit bir retorik araçtan ya da döneminin popüler edebi eğilimlerin bir yansımasından daha ziyade Marx’ın kapitalizm anlayışında merkezî bir konumu işgal eder ve Marx’ın teorik dilinde önemli bir role sahiptir. Merkezî konumu işgal eder, çünkü Marx’ın *Kapital*’inin temel amacı olan emek sömürsünün sıradan bir okur olan “sömürülen işçiye” gösterisinin sahnelendiği yerdir; teorik dilinde önemli bir yere sahiptir, çünkü, vampir metaforu Marx’ın yine *Kapital*’de kullandığı tüm metaforların ayakta durmasını sağlayan metafor olarak görev yapar.

Marx'ın vampir metaforunu kullanırken odak noktası ekonomi politiğin dinamikleri ile kapitalizmin içindeki sömürde cisimleşen soyut ve somut ölüm (Neocleous, 2003) ve kapitalistin ve sermayenin doyurulamayan arzusunun rolüdür. Marx, vampiri, iki görevi aynı anda yerine getirmek üzere çağırır; kapitalistin en mahrem olan tarafını ifşa etmek/ göstermek ve sermayenin maddi olmayan tarafının bir gösterisini sunmak. Gotik ve büyülü bir metafor olarak vampir olanca şiddetiyle ve tekinsizliğiyle Marx'ta, retorik ve aynı zamanda da teorik bir temsil aracı olarak kapitalist ve kapitalizm gösterisini sunmak üzere hizmet eder.

II. Gotik Figür: Vampir

Genel kabule göre *vampir* ya da *vampyre* kelimesi Slav kökenlidir. (Pasin, 2013, s. 228). Slav coğrafyasının ortak kültürünün ürünü olduğu düşünülen ve 17. yüzyılda folklorik ve dinsel bir motif olarak Batı Avrupa'ya geçen vampir veba, tüberküloz gibi dönemin tıp bilgisi ile açıklanamayan rahatsızlıklarıyla ilişkilendirilerek bilim dünyasının ve teolojik tartışmaların konusu olmuştur. Karanlığı, doğaüstü güçleri uyurgezerlik ve hipnotizmayı hem yıkıcı hem de yaratıcı dönüşüm potansiyeli taşıyan karışık, belirsiz, insan deneyimini uyandıran çifte görevle donatılmış ve Gotik yazının dokunuşunun birleştirmesiyle genellikle geceleri dolaşan kan emerek beslenen vampir figürü 18. yüzyılda edebiyat dünyasında görünür olmuştur. Britanya'da 1700'lü yılların başından itibaren şiir, edebiyat, roman ve hikâyelerde vampir motifi sıkça işlenmiş ve vampir konulu Lord Byron'ın *The Giaour* (1813), John William Polidori'nin *The Vampire* (1819) ve James Malcolm Rymer veya Thomas Peckett Prest'e atfedilen *Varney the Vampire* (1847) gibi eserleri; 1820'de vampir figürünün tiyatro sahnesinde görünmesi vampirin görünürlüğü ve kitlesel anlamda belirli özellikleri bağlamında tanınırlığının önünü açmıştır (Pasin, 2013; Auerbach, 1995).

Günümüz vampir algısını şüphesiz önemli ölçüde belirleyen ise Marx'ın ölümünden yaklaşık 14 yıl sonra Bram Stoker'ın 1897 yılında yayımlanan ve tüm zamanların en etkili vampir romanı *Dracula*'nın şekillendirdiğini ifade etmek yanlış olmasa gerek. Stoker, *Dracula* ile vampirin folklorik öğelerini çeşitli özelliklerle harmanlayarak roman, tiyatro ve sinemada vampirin kalıcı bir biçimde yer edinmesine önemli katkı sağlamıştır. Stoker'ın *Dracula*'sı sayesinde vampirin alışkanlıkları, yetenekleri ve zayıf yönlerine ilişkin bir tahayyüle ulaşılmış olsa da Stoker'dan önce vampiri toplumsal analizinde ciddi bir biçimde Marx'ın kullandığı görülür (Morrissette, 2013, s. 637). Vampir figürünün farklı edebi türlerin anlatımlarında çeşitli nüanslar bulunsa da tümünde ortak özellik öldükten sonra kendi bedeninde dirilen ve yaşantısına devam edebilmek için canlıların yaşam gücüne muhtaç olan ve yaşamını canlıların kanını emerek sağlayan bir yaşayan-ölü olmasıdır (Pasin, 2013, s. 11). Marx'ın vampir figürüne ilişkin anlayışının, on dokuzuncu yüzyılın başlarında edebi ürünlerde popüler hale gelen vampir im-

gesinden daha ziyade, edebi ürünlerden görülen vampirlerden daha koyu, daha vahşi, orta Avrupalı folklorik figürden kaynaklandığı iddiasını (Latham, 2002, s. 3-4) kanıtlamak mümkün olmamakla birlikte vampir figürü Marx'ın *Kapital*'i kaleme aldığı dönemde orta Avrupa'da hem halk hem de entelektüel çevrenin imge dünyasında gerek folklorik mitsel anlatılardan gerekse gotik edebiyattan beslenerek çoktan yerini almıştı.

III. Kapital ve Kapitalist Olarak Vampir Metaforu

Gotik vampir edebiyatının, 19. yüzyılda oldukça popüler bir dizisi olan *Vampir Varney*'de, vampirleşme eşini veya oğlunu katleden bir erkeğin bu günahları için kendisine verilen bir ceza şeklinde sunulur (Auerbach, 1995, s. 32). *Kapital*'de, benzer şekilde, vampir, ilkel birikim günahının bir sonucu olarak yükselir; İşçinin sert bir şekilde ortak üretim araçları ve geçim kaynaklarından ayrılmasının doğrudan sonucudur. Ancak bu orijinal el koymadan sonra işçi "proleter" durumuna indirgenmiş duruma düşer ve kapitalist sömürü süreci başlayabilir;

Sermaye, vampir gibi ancak canlı emeği emerek hayatta kalan ve ne kadar fazla canlı emek emerse o kadar uzun yaşayan ölü emektir. İşçinin çalışarak geçirdiği zaman, kapitalistin satın almış olduğu emek gücünü tükettiği zamandır. (Marx, 2011, s. 230).

Sermaye, işçinin emeğinin birikmesinden daha az bir şey olmadığı için, "ölü emek" olarak tanımlanabilmiştir ve dolayısıyla sermaye ölü emek olduğu için, birinin hayatını ölümler aracılığıyla yaşama arzusuna karşılık gelir (Neocleous, 2003, s. 680-3). Ölü ve ölü olmayan bir vampir olarak sermaye, ancak kendisi tarafından sürekli olarak işçinin kanı/emeğini öldürerek ölü/ölü olmayan olarak varlığını sürdürebilir. Ölüm ve ölümsüzlüğün arasındaki bu salınım kapitalizmin öldürerek yaşamasından daha fazlası olarak ölüm ile ölümsüzlüğün arasındaki çizginin bulanıklaşmasına gönderme yapar. Kapitalist üretim ilişkisinin vampir metaforuyla sağlanan ölüm ve ölümsüzlük arasındaki bu ilişki, "hayatıyet" ve "yaşam alanının" mevcudiyetinin sorunsallaştırılması demektir; kapitalizm ile birlikte bireyin hayatını idame ettirmekten öteye taşınan emek ölüdür (ölü emek), ölü ve ölü olmayan olarak kapitalist (vampir) işçinin emeğini öldürülerek hayatta kalır. Dolayısıyla kapitalist üretim biçiminde cisimleşen kapitalizm "ölümün" farklı formları ile gösterilmiş olur. Sermaye için emeğin üreticileri olarak tüm işçiler ve ortaya çıkardıkları emek birbirleriyle yer değiştirebilir nitelikte (McNally, 2015, s. 30) olması nedeniyle hem işçinin bireyselliği hem de emeği ilk baştan öldürülmüş bir formda sermayeye dâhil edilmiş olur. Marx, kapitalistin zenginliğinin, yani sermayesinin ancak vampirin hayatta kalma şekli ile mümkün olabileceğini belirtir. Çünkü kapitalizm bir başka sermaye biçimine

izin vermez. Aynı zamanda işçi ile kapitalist arasındaki çalışma hayatı ve çalışma zamanının dışında kalan “hayat”ın kullanım farkı sergilenir. Tam da bu noktada kapitalist, sermaye ve yaşam biçimi ile işçi; emek ve yaşam biçimi arasındaki yarılma gösterilir;

Kapitalist, gömüleyici gibi kendi kişisel çalışması ve kendi kişisel kaçınması oranında zenginleşmez, başkalarının emek gücünü emdiği ve hayatın sağladığı her türlü zevkten işçiyi uzak tutabildiği oranda zenginleşir. (Marx, 2011, s. 574)

Diğer bir kullanımında kapitalistin emeğe karşı iştihasını; “emeğe duyulan kurtlara yaraşır” açlık (Marx, 2011, s. 239) şeklinde imgeselleştirirken bir başka pasajda, “canlı emeğe duyulan vampir susuzluğu” (s. 251) şeklinde görselleştirir. Doğrudan görünen vampir figüründen ziyade, burada kapitalistin “arzusu” bir vampirin teskin edilemez susuzluğuna benzer. Marx’ın, burada işaret ettiği oldukça etkili bir resim ortaya çıkartır; kapitalistte arzu olarak görebileceğimiz şeyin kapitalistin özerk bir arzusu ve kendisi bizzat bu arzunun aktörü olmanın öte aslında- kapitalistin “susuzluğu” zorlayıcı rekabet yasası tarafından üretilir ve bu “arzunun” kapitalistin bireysel anlamda kontrol edebileceği bir şey olmadığına işaret eder (Reddeman, 2015, s. 33). Vampir imgesi Marx tarafından tam da bu noktada aynı zamanda büyük dram vurgusunu yüklenir- vampirin kendisi kişisel arzu veya seçenek olarak düşündüklerimizden değil, kan tüketme gereğinden kaynaklı olarak vampirleşmektedir; kapitalist “özgür” seçimler yerine sermaye ve gereksinimler tarafından yönlendirildiğinden, seçiminden ziyade doğası gereği yönlendirilir (Reddeman, 2015, s. 33). Bu yönlendirilme durumu kuşkusuz kapitalistin kan emiciliğine ilişkin günahını ortadan kaldırmayacaktır, aksine bu yönlendirilmiş arzunun kaynağı bir seçim olarak ilk baştan yapılmıştır. Marx’ın buradaki “vampir susuzluğu” metaforu kapitalizmin lanetinin kapitalistte tecessüm etme halini göstermek üzere kullanılır.

Vampir toplumsal alanda keskin ve oldukça belirgin bir sınır alanını yaratması nedeniyle Marx tarafından özellikle ve bilinçlice seçilmiş bir metafordur. Bu sınırın alanı oldukça geniştir. Sadece iki farklı tipoloji değil iki farklı kültürel, toplumsal bir ayrışmanın keskinliğini gösterir. Kanı emilen işçi tarafından kan emen kapitalistin vampirvari beslenme biçimine işçinin itirazında ki organlar üzerinden gerçekleştirilen transfer bir temsil sistemi üzerinden hem vampirin iştahının dizginlenemezliğine işaret eder hem de işçinin kanının dolaşımının bütün gücüyle vampirin göğsünde gerçekleştiğine;

Örnek bir yurttaş olabilirsin, belki de Hayvanları Koruma Derneği üyesisindir ve hatta dindarlığınla da tanınıyorsundur, fakat senin bana karşı temsil ettiğin şeyin göğsünde kalp yoktur. Onda atar gibi görünen şey, benim kendi kalbimin

atışıdır. Diğer her satıcı gibi metanın değerini istediğim için, normal bir iş günü talep ediyorum. (Marx, 2011, s. 231)

İşçi kategorisi, canlı olarak, kendi en hayati organlarından birinin, yaşam araçlarının radikal yer değiştirmesinin görünüşünü tanımlar. Bu, işçilerin kolektif yaşam gücünün radikal bir hareketinin kapitalist kişiye, kapitalistin kişiliğine yerleştirilmesinin anıdır. Bir yaşam aracı olarak en hayati organın yerinden edilerek yer değiştirmesi imgesel bir figür olarak Marx'ın retoriklerinin en güçlü anlarından biridir (Reddleman, 2015, s. 32-33). Yaşayan canlıları avlayıp kanı ile kendi varlığını sürdüren bir kişi veya varlık olarak vampir bir yaşayan-ölüdür (Pasin, 2013, s. 11; Kennedy, 2016, s. 29). Yaşayan ölü bir emek gaspçı olarak bitmek bilmez iştihası ile kurbanlarını ölümün kıyısında tutan bir zayıflığa sürükler (Kennedy, 2016, s. 29) ve vampir olarak kapitalist, gerçek bir toplumsal kurum olarak vampirizmin sömürücü karakterini ve "kapitalist" toplumsal rolünün inançlı ve cüretkâr doğasını sergiler (Carver, 1998, s. 19). İşçinin kanı olduğu sürece (emek) kapitalistin işçinin kanını emmesini durduramayacak sermaye arzusu (Reddleman, 2015, s. 32) doyurulamaz olarak kalır.

Marx, vampirlere ilgi duyan bir düşünürdür. Hatta, 'Mosel Bölgesinin Vampirleri' başlığıyla bir makale yazmayı bile (Marx & Engels, 2005, s. 334) düşünür. Fakat bunu gerçekleştiremez. Dolayısıyla Vampir metaforu tahayyülünde hep vardır ve Marx tarafında ilk defa *Kapital*'de kullanılmaz. Dikkatli bir Marx okuyucusu Marx'ın vampir metaforunu oldukça bilinçli bir tercihle kullandığı ve yaklaşık otuz yıllık süreyi kapsayan yazılarında sermayeye bu metafor üzerinden atıfta bulunduğunu fark edebilecektir (Godfrey, Jack, & Jones, 2004, s. 26). Sermayenin sömürü ve biriktirme süreçleri ile ortaya çıkan toplumsal süreci alabildiğine görselleştirmek için O, vampir metaforuna tekrar tekrar başvurur (Gelder, 1994, s. 20); Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i [1852]*'nde burjuva düzeninin tümünün vampire metamorfoz oluşunu ilan eder;

[...] burjuva düzeni, [Fransa köylüsünün] kanlarını ve iliklerini emip sermayenin simyacı kazanına atan vampire dönüştü. (Marx, 2009, s. 122).

Kapital'in temellerinin şekillendiği, *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisinin Temelleri [1857 -1858]* başlıklı çalışmasında sermayenin süreklilik dönüşümünü yine vampir metaforuyla gösterir;

Sermayede değer kalımlı niteliği (belirli bir dereceye kadar) vardır, çünkü kuşkusuz geçici metalarda cisimleşmiş, onların biçimini almıştır, ama sürekli olarak da değişir; paradaki kalımlı biçimi ile metalardaki geçici biçimi arasında gider gelir; geçicilik onun yapabileceği tek şey olarak vardır: ölen –süreç– yaşam gibi

geçici. Ancak sermaye bu yeteneği, canlı emeği bir vampir gibi sürekli bir ruh gibi emerek elde eder (Marx, 2013, s. 119).

Vampirin Marx tarafından açıkça metafor olarak bu kullanımları vampirin zamanın kültüründe ve toplumunda ortak bir mihenk taşı olduğuna işaret eder. Marx, *Kapital*'i sıradan insan için kaleme almıştır. Dolayısıyla vampir metaforu dönemin popüler kültüründe sıradan okurun aşına olabileceği bir imgedir. Vampir literatüründe vampirin klasik temsili, grotesk ve tehlike imgesinde tehditkâr ve gizemli bir figür şeklindedir. Sermaye ile vampir arasındaki kurulan ilişki kapitalistin bayağı bir komplocu olarak temsilinde cisimleştiği iyilik ve kötülük figürleri düzleminde “metaforun ideolojik yönü” yansıtılmış olur (Godfrey, Jack, & Jones, 2004, s. 27). Her ne kadar Marx ekonomik koşulların bilimsel bir analizini yazıyor olsa da (Senf, 1988, s. 138) bu koşulları, vampir metaforu aracılığıyla iyilik ve kötülüğü de analizine de dâhil etmiş olur. Dolayısıyla metafor Marx’ın elbette bilinçli olarak- “bilimsel” analizine “ideolojik” bir transfer gerçekleştirir. Dolayısıyla Marx, *Kapital* okuyucusuna doğaüstü “kötülük figürü” (vampir) ile çevrelerinde gördükleri “kötülük gerçekliği” (sömürü) arasındaki benzerliği gösterirken (Senf, 1988) eş zamanlı olarak ideolojik bir gösterme işlemi de gerçekleştirmiş olmaktadır. Fakat Marx, metafora ideolojik boyutundan daha fazla işlevi yüklemiş görünmektedir; ideolojik boyutu ile vampir figürü “bilimsel” bir işlevi de yerine getirir. Sermayenin ancak düzenli bir biçimde artarak yaşamını sürdürebileceğine ilişkin ekonominin o meşhur öncülü dikkate alındığında vampir ile sermaye arasındaki metaforun oldukça uygun olduğu görülebilir (Godfrey, Jack, & Jones, 2004, s. 27).

Marx’ın teorik kavramsal bütünlüğü içinden ayrıştırılarak dolayimsız bir biçimde burjuva ve sermaye ekseninde yapılacak standart bir okumayı metaforun metindeki bütünlüğünü parçalayan yıkıcı bir yaklaşım olarak değerlendiren MacLellan (2013) metaforu bu şekilde değerlendirmenin Marx’ın kapitalist üretim tarzının içkin analiziyle uyummadığını vurgulayarak, vampir metaforunun, eş zamanlı bir biçimde, Marx’ın değer nosyonunun metaforik bir ifadesi veya daha özel olarak artı-değer olarak önemini ortaya koyan bütünlüklü bir okuma ile hakkının ancak teslim edilebileceğini düşünür (s. 550). Çünkü metaforun bu senkronize okuması sermaye ve emeği aynı sürecin iki bileşeni olarak anlayan daha bütünlüklü bir epistemolojik yaklaşımı gerektirir. Marx’ın vampirleri hakkındaki büyük ölçüde homojen bir görünüm ortaya koyan ikincil literatür, vampir metaforu ve kapitalizm, kapitalistler ve kapitalizmi aralarında herhangi bir ayrım gözetmeden eşanlı hale getirilmesinin sonucu Marx’ın kapitalist ekonominin aşırı karakteri konusundaki etik hoşnutsuzluğu ile sınırlandırarak metaforun çift görünümlü resmini ortaya çıkarmak yerine resmi daha da bulaştırır (s. 551). Bununla birlikte, metaforun tek yönlü bir biçimde okunma-

sının nedenini, Marx'ın vampirini monolitik bir biçimde okumaya ilişkin doğal zorlukla açıklayan MacLellan (2013), metaforun mümkün olan en gerçek ya da sözdizimsel anlamda iki farklı metaforik oluşum ortaya koyduğu göz önünde bulundurulursa vampirin, Marx tarafından bazen kapitalistleri ya da burjuvaziyi karakterize etmek (bazen vahşileştirmek için kullanılırken) bazı durumlarda da sermayenin bizatihi kendisi olarak kullanıldığını belirtir. Çünkü “metaforun bu ikili kullanımının Marx'ın korpusunda rastgele tezahür etmediği, içerikle bağlantılı” olarak kullanılması ayırımın temel nedeni olarak ortaya çıkar (s. 551-2). Dolayısıyla Marx'ta aynı anda işe koşulan iki vampirin eş zamanlı gösterisi sahnelenir; bir tanesi kapitalistlerin veya burjuvazinin vampir tarafından temsil edildiği birbiriyle çatışmacı iki elementli bir devreyi; diğeri ise daha kompleks bir senaryo temelinde sermayenin bizatihi kendisi olarak bir sahnenin ya da ortamın gösterisi biçiminde temsil edilir (MacLellan, 2013, s. 53). Marx'ın metaforuna yönelik bu yaklaşım bir yandan metaforun birbiriyle ayrıştırılamaz olan sermaye ve kapitalist arasında iki farklı gösteriye dikkat çekerken aynı zamana da ikisini bir bütün olarak okuyucunun görmesine imkân sağlayarak kapitalist ve sermayenin bütünlüklü veya birbirine içkin sahnesini canlandırır.

Vampir imgesinin grotesk ve folklorik alandan Marx'ın teorik söylemine transferi ile birlikte metafor “ideolojik” ve “bilimsel” işlevi ile birlikte “zamansal” bir boyutu da bünyesine dâhil eder. Vampir sadece kan emmekle kalmaz, kanla birlikte “zaman” da emmektedir. Kapital'in 10. Bölümünün “Çalışma Günü” olarak isimlendirilmesi ve bölümün mutlak artı değere ayırdığı başlangıç paragraflarında çalışma gününün uzatılması (vampirin emme süresinin uzatılması) ve bu süreyi kısaltmak isteyen emek arasındaki mücadeleyi sunması vampirin süre/zaman sorunsalına işaret eder. Vampirler gece kurbanlarını emen, gündüz ise ortadan kaybolan figürlerdir. Gün ışığına maruz kalan vampir ölüm tehlikesi ile karşı karşıyadır. Fakat Marx, bu bölümde emek ve sermaye arasındaki çalışma süresine ilişkin teorik anlatısında bir metafor olarak vampirin günışığı engelini ortadan kaldırır (Godfrey, Jack, & Jones, 2004, s. 27). Dolayısıyla metafor olarak vampire Marx, yepyeni bir özellik ekler. Bu özellik, aynı zamanda vampirin teorik alana transferi ile birlikte, teorik alandan da vampire vampirde olmayan bir özellik transferi demektir ve bu transfer vampirin “vampirliğini” ontolojik ve epistemolojik bağlamda genişletir.

Vampir lanetlenmiş bir figür olarak Marx'ın kapitalist için kullanabileceği ve üzerinde oynamalar yapmasına imkân veren bir anlam genişliğini bünyesinde taşır. Moretti'nin (1999) tanımıyla, “onun laneti onu, daha fazla kurbana zorlar, tıpkı kapitalistin biriktirmeye zorlandığı gibi. Onun doğası onu sınırsız mücadeleye, toplumun bütününe boyun eğdirmeye zorlar. Bu sebepten kişi vampirle “bir arada” bulunamaz. Ona yenilmeli veya onu öldürmelidir.” (s. 46). İşçinin kanını daha çok emmek için kapitalist tarafından “iş gününün, doğal gündüz

sınırlarını aşıp geceye doğru uzatılması” kapitaliste geçici bir doygunluk hissi vermek ve canlı emeğe duyulan susuzluğunu çok az gidermekten öte bir işe yaramaz (Marx, 2011, s. 251). Sermaye ile canlı emek arasındaki kapanmaz çelişkiyi doymak bilmez vampir imgesi sağlar.

Vampirin ölümsüzlüğü, nihayetinde yaşayan emek üzerinden sürekli bir yenilenme süreci üzerine kuruludur. İşçilerin kanıyla elde edilen artı-değer fabrikadan meta formunda çıkar; sonra piyasaya sürülür ve para şeklini alır; ve son olarak, üretim sürecinde mutlak ve değişken artı değer biçimde metamorfozlanarak sermaye şeklinde yeniden ortaya çıkar; daha fazla makine, daha fazla hammadde, daha fazla işçi. Bu nedenle “toplumsal üretim” der Marx, “birbiri peşi sıra gelen genişleme ve daralma hareketleri içine sokulur sokulmaz bunları durmadan tekrarlar. Sonuçların kendileri nedenler haline gelir ve kendi koşullarını durmadan yeniden üreten bütün sürecin durum değişimleri periyodiklik biçimini alır.” (Marx, 2011, s. 612). Vampirler, emeğin tüketiminin ölümsüzlüğünü ortaya çıkaran metaforlardır. Kapitalin kendisi şimdi dikkat çeken harcamaların sağladığı kendi yaşamına sahip canavar bir tüketicidir aynı zamanda. Emeği tüketen tüketici. Kapitalist sistem, yabancılaşmış bir emek sistemi olması nedeniyle sermaye, sistemle ilişkisinde yaşayabilmesi ve sistemi yaşatabilmesi için beslemek adına daha fazla emeğe ihtiyaç duyar, tıpkı vampirin yeni kan kaynakları olmadan yaşamını sürdürebilmesinin mümkün olmadığı gibi (Harman, 2009, s. 349).

Marx için vampir metaforunun, kapitalizmin sermaye gerçeğinden başkaca bir şey olmadığını belirten Jerry Phillips (1998), soyut metaforik bir değer olarak, ölümlerin yaşamın kanı üzerinden büyüme düşüncesinin, Marx’ın İngiliz emperyalizm eleştirisinde ortaya attığı retorik sorunun cevabını verdiğini belirtir; Marx, İngiliz burjuvazisi için “Bireyleri ve insanları kan ve kire, sefalet ve bozulmaya sürüklemeyen bir ilerleme kaydetti mi?” (Marx & Engels, 1979, s. 221) sorusunu sorar. Marx’ın bu sorusuna yine retoriksel olarak hayır cevabının figüratif görüntüsünü sağlayan şey vampir metaforu olacaktır. Bu soru aynı zamanda kapitalizmin kansız ve barışçıl bir ilerlemeyi sağlamadığına işaret eder (Phillips, 1998, s. 186). Dolayısıyla vampir metaforu Marx’ın yukarıdaki soru cümlesinin cevabi karşılığı olarak kapitalizmin ilerleme ve emperyalizm nosyonu ile genişletilmiş olur.

Metaforun yalnızca kapitalist üretim ilişkileri ve burjuvazi ile işçi arasındaki sömürü ilişkisi ile sınırlı tutmaktan ziyade Marx’ın özellikle sınıf, yabancılaşma, meta fetişizmi gibi teorileri içinde kullanışlı bir pedagojik araç olduğunu iddia eden Morisette (2013) Marx’ın çalışmalarının entelektüel önemini azaltmadan vampir metaforu ile Marx’ın diğer teorik kavramları arasında paralellikler kurabileceğini ortaya koymaya çalışır (s. 641). Benzer bir sonuç, vampirin, sermaye gibi, sürekli bir büyümeye, etki alanının sınırsız bir genişlemeye doğru itildiğini iddia eden Franco Moretti (2005) tarafından önerilir: “Bilindiği gibi vampir hem

ölüdür hem ölü değildir; o Ölü-Olmayandır, “ölmüş” olduğu halde yaşayanlardan emdiği kan sayesinde yaşamaya devam edebilen biridir. *Onların gücü vampirin gücü olur. Vampir güçlendikçe yaşayanlar zayıflar.*” (s. 116). Çünkü, kapitalist, eline geçirdiğini gömen cimri bir adam gibi, kendi emeğinden ve harcamasını kısması oranında zenginleşmez, “başkalarının emek gücünü emdiği ve hayatını sağladığı her türlü zevkten işçiye uzak tutabildiği oranda zenginleşir.” (Marx, 2011, s. 574). Tıpkı kapitalistin sermaye birikimi sağlamak zorunda olması gibi, vampir de sürekli olarak kanını emeceği yeni kurbanlar bulmak zorundadır. Dolayısıyla karşısına çıkacak tüm sınırları aşmaya çalışması ve kurbanları sermayesi olarak toplumun tamamını boyunduruğu altına alma çabası onun doğasının gereğidir. Bu yüzden vampirle “birlikte var olunamaz”; teslim olmak ya da onu öldürerek bir kurtuluş gerçekleştirilmelidir (Moretti, 2005, s. 117). Dolayısıyla Marx’ın vampir metaforunu kullanmasındaki bilinç bir kez daha ortaya çıkar; vampir kurtulunması gereken bir kötülük imgesi olarak politik ekonominin eleştirisinde “bilimsel” ile “ideolojik” olanı birleştirmiş olur. Vampir, vampirin dışında kalan tüm toplum için “nesnel ortak tehlike” olarak somutlaştırılarak gösterilmiştir.

Sonuç Yerine

Kapitalizm eleştirisini gerçekleştirirken vampir metaforu Marx’ın metninde farklı temsil işlemlerinin yükünü çekerek kapitalizmin bir tür gösterisini sıradan okuyucu için sahneler ve toplumsal/ekonomik gerçekliğin gösterisi olarak belirginleşir. Birinci düzlemde kapitalist veya burjuvaziyi temsil eder; ikinci düzlemde sermayenin bizzatı kendisini temsil eder; üçüncü olarak kapitalist ve sermayenin iştah ve arzusunu temsil eder; kapitalist ve sermayenin yaşayan-ölü veya “emekle yaşayan -ölü” olma halini temsil eder ve son olarak kapitalist ve sermayenin genişleme nosyonunu temsil eder. Toplumsal gerçekliği ekonomik gerçeklik dolayısıyla aslında metaforlaştıran Marx, döngüsel ve görünmez olan ekonomik gerçekliğin sermaye, emek ve sömürü ilişkisini vampir metaforuyla görünür kılmaktadır. Metaforun gücü, Marx’ın göstermek istediklerine doğru gösterge formlarının genişleyip çeşitlenebilmesi yeteneğindeki mahareti ile sermaye ve kapitalisti aynı anda ve çeşitli unsurları ile birlikte sergileyebilmesinde görünür.

KAYNAKÇA

- Auerbach, N. (1995). *Our Vampires, Ourselves*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauman, Z. (2017). *Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*. (H. Oruç, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Black, M. (1962). *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Carver, T. (1998). *The Postmodern Marx*. Manchester: Manchester University Press.
- Cebeci, O. (2013). *Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri*. İstanbul: İthaki.
- Edara, D. (2016). *Biography of a Blunder: Base and Superstructure in Marx and Later*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Gelder, K. (1994). *Reading the Vampire*. London: Routledge.
- Godfrey, R., Jack, G., & Jones, C. (2004). *Sucking, Bleeding, Breaking: On the Dialectics of Vampirism, Capital, and Time*. Culture and Organization, 10 (1), 25-36.
- Harman, C. (2009). *Zombie Capitalism: Global Crisis and The Relevance of Marx*. London: Bookmarks.
- Kennedy, P. (2016). *Vampire Capitalism Fractured Societies and Alternative Futures*. London: Palgrave Macmillan.
- Kofman, S. (2015). *Camera Obscura İdeolojinin Karanlık Kutusu*. (E. Kıvılcım, Çev.) İstanbul: Encore Yayınları.
- Latham, R. (2002). *Consuming Youth: Vampires, Cyborgs, and The Culture of Consumption*. Chicago: The University of Chicago.
- Lefebvre, H. (2006). *Diyalektik Materyalizm*. (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Kanat Kitap.
- MacLellan, M. (2013). *Marx's Vampires: An Althusserian Critique. Rethinking Marxism A Journal of Economics, Culture & Society*, 25(4), 549-565.
- Marx, K. (2009). *Louis Bonaparte'm On Sekiz Brumaire'i*. (E. Özalp, Çev.) İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Marx, K. (2011). *Kapital Ekonomi Politikinin Eleştirisi (Cilt I)*. (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2013). *1844 El Yazmaları*. (M. Belge, Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (2013). *Grundrisse Ekonomi Politikinin Eleştirisinin Temelleri [Ham Taslak] 1857 -1858 [İkinci Kitap]*. (A. Gelen, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1979). *Collected Works 1853-54 (Cilt 12)*. New York: International publishers.
- Marx, K., & Engels, F. (2005). *Collected Works 1835-43 (Cilt I)*. London: Lawrence & Wishart Ltd.
- McNally, D. (2015). *Piyasanın Ucubeleri Zombiler, Vampirler ve Küresel Kapitalizm*. (İ. Çetin, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Moretti, F. (1999). *Dracula and Capitalism*. G. Byron (Dü.) içinde, *Dracula: Contemporary Critical Essays* (s. 43-54). New York: St. Martin's Press.
- Moretti, F. (2005). *Mucizevi Göstergeler Edebi Biçimlerin Sosyolojisi Üzerine*. (Z. Altok, Çev.) İstanbul: Metis.

- Morrisette, J. J. (2013). *Marxferatu: The Vampire Metaphor as a Tool for Teaching Marx's Critique of Capitalism*. American Political Science Association, 46(3), 637-642.
- Nancy, J.-L., & Platt, T. C. (2001). *The Two Secrets of the Fetish*. Diacritics, 31(2), 2-8.
- Neocleous, M. (2003). *The Political Economy of the Dead: Marx's Vampires*. History of Political Thought, 24(4), 668-84.
- Neocleous, M. (2005). *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*. Cardiff: University Of Wales Press.
- Ortony, A. (1993). Metaphor, Language, And Thought. A. Ortony (Dü.) içinde, *Metaphor and Thought* (s. 1-16). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasin, G. E. (2013). *Vampirin Kültür Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı.
- Phillips, J. (1998). Cannibalism qua Capitalism: The Metaphorics of Accumulation in Marx, Conrad, Shakespeare and Marlowe. P. H. Francis Barker (Dü.) içinde, *Cannibalism and the Colonial World* (s. 183-203). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reddeman, C. (2015). *Vampires, Foetuses and Ventriloquism: Metaphor as a Representational Strategy in Capital Volume 1. Socialism and Democracy*, 29(2), 25-40.
- Senf, C. A. (1988). *The Vampire in Nineteenth-Century English Literature*. Ohio: Bowling Green State University Popular Press.
- Terrell Carver. (1991). Reading Marx: Life and Works. T. Carver (Dü.) içinde, *The Cambridge Companion to Marx* (s. 1-22). New York: Cambridge University Press.
- Wolff, R. P. (1988). *Moneybags Must be so Lucky On the Literary Structure of Capital*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Özkan Öztürk*

MARX VE ELEŞTİRİNİN RADİKAL FELSEFESİ**I. Eleştirinin Keşfi**

Eleştirinin Marksizm içindeki niteliği etik-politik bir duruştan ya da epistemolojik bir konumdan ziyade tarihselliği göz ardı etmeyen bir düşünme biçimi olarak diyalektiğin merkeziliğiyle ilgilidir. Epistemolojik bir konuma sahip olmanın ya da etik-politik bir duruş geliştirmenin Marksist eleştirisiyle olan ilişkisi Marksizm öncesi felsefelerin zenginlik sağlayan mirası olarak okunabilir. Ancak bu miras Marksizm içinden neşet eden eleştirinin özgünlüğüne değil bir geleneğe ait olduğuna işaret eder. Bu gelenek öncelikle nesnenin imkânlar dâhilinde kavranmasına (Kant) daha sonra ise nesnenin aşılmasına (Hegel) yönelmiştir. Her iki durumda da eleştiri, eleştiri nesnesine dışsal olan bir müdahaleye ihtiyaç duymuştur. Kantçı epistemoloji, eleştirinin imkânlarını belirlerken soyut aklın nesne karşısındaki konumunu, onun sınırları olarak tanımlar ve böylece eleştiri, eleştiri nesnenin ona verdikleriyle yetinmek zorunda kalır. Bununla birlikte bu sınırlar aynı zamanda eleştirinin, eleştiri nesnesi karşısındaki dışsallığını ifade eder; eleştiri ve eleştiri nesnesinin epistemolojik konumları ontolojik bir farklılığı zorunlu kılar. Böylece eleştiri, sadece nesnenin ona sunulduğu biçimiyle yani görünüşle yetinmek zorundadır ve nesnesinin içine nüfuz edemez. Hegelci felsefe ve daha kapsamlı olarak Alman idealist felsefesini Kantçı epistemolojinin yarattığı boşluğun giderilmesi olarak okumak mümkündür. Fichte'nin "Ben" ve Schelling'in "Doğa" kavramları Kantçı epistemolojide eleştiri ve nesnesinin birbirlerini dışlayan boyutlarını tekrar birleştirir. Ancak bu birleştirme işlemi eleştirinin nesnesi karşısındaki önemini ortadan kaldırır. Çünkü bütünün farklı veçheleri olarak eleştiri ve eleştiri nesnesinin biçimsel farkları "Ben" ya da "Doğa" kavramları tarafından bütünlük lehine silinir.

Eleştiri ve eleştiri nesnesi arasındaki farklılığın korunarak bunlar arasındaki indirgenemez ilişkinin aşılması Hegel sayesinde olur. *Bütün*'ün farklı yüzleri olarak eleştiri ve eleştiri nesnesi bütünselliğin baskısına maruz kalmazlar. Bilakis *Bütün* için gerekli aşamalar olarak tikellikleri kabul edilir. Aralarındaki ilişki hiyerarşik olarak daha soyut bir kavrama varmak için işlevsel bir amaç güder. Yani ilişki *Bütün* lehine bir özdeşleşme sürecini içerir. Bu nedenle ilişki bir belirlenim olarak ortaya çıkar ki bu durum eleştirinin eleştiri nesnesine dışsal olduğunu da ifade eder. Eleştirinin işleyebilmesi bu dışsallığın aşılmasıyla mümkün hale gelir. Eleştiri nesnesinin olumsuzlanması yani eleştirinin eleştiri nesnesiyle

* Dr. Karabük Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

özdeşleşmesi sayesinde hem eleştiri hem de eleştiri nesnesi var kılınarak aşılar. Böylece bir görünüş olarak ortaya çıkmış olan eleştiri, nesnesinin özüne erişebilir. Eleştirinin nesnesiyle birlikte kendini de aşma süreci, daha çok eleştirinin ve eleştiri nesnesinin içine yerleştiği kategorilerin eleştirisine olanak sağlar. Çünkü eleştiri artık kendi kendinin sınırlarını çizmez, kendini *Bütün*'e istinaden kurması gerekir ve kendini var eden koşulları kendi nesnesi kılabilir. Sahnedeki bir oyuncu olarak değil hayatın içindeki bir birey gibi var olur. Jameson'ın ifade ettiği gibi düşünce kategorilerinin eleştirisi, bir taraftan Kantçı eleştirinin sınırlarını ortadan kaldırırken diğer taraftan Hegel'le Marx arasında diyalektik dolayımıyla oluşacak yolun en temel yapı taşı oluşturur.¹

Bu anlamıyla Hegelci eleştiri Marksizm için elzem olan bir noktayı işaret eder: Eleştiri ve eleştiriyi var eden bütünlüğün yapısal olarak irdelenmesi. Eleştiriyi var eden koşulların verili bir biçim olarak kabul edilmeden eleştiriye açık bir hale getirilmesi Marksizmin Hegelci köklerinin en sağlam zeminini oluşturur. Bu anlamıyla Feuerbach üzerine üçüncü tez, iyi bir Hegelci Feuerbach okuması olarak düşünülebilir². Ancak diyalektik bir eleştirinin kendi koşullarını üretmesi için cevap vermesi gereken soru varlığını sürdürür. Nesnesine dışsal olan bir eleştiri gerçek bir eleştiri olabilir mi? Marksizm içinde diyalektiğin merkezi konumu eleştirinin bu soruyla başlamasını zorunlu kılar. Öncelikle eleştiri bağlamında Marksizmin Hegelcilikten kendini ayırıştırabilmesi için bu soru bir dolayım oluşturur. Özdeşleşme mantığı içinde hareket edilecekse eleştiri her zaman kendine dışsal olan bir nesneye ihtiyaç duyacaktır. Ancak bunun sonucu tamlik olarak bir *Bütün*'e ulaşmak anlamına gelir ki bu noktada diyalektik tercihini devinimden ziyade *Bütün*'den yana yapar. Oysa bu metafizik kurgu eleştiriyi tarihselleştirmez, tarihî bir anlatı haline getirir. Nesnesine mündemiç bir eleştiri *Bütün*'ü bir amaç olarak görmediği gibi ona verili olarak ortaya çıkar ve kendini devinime açar.

II. Eleştirinin Özgünlüğü

Eleştirinin farklı konumları olarak *Bütün*'ün öz bilinç kazanması ve devinimin sınırsızlığı arasındaki birbirine indirgenemez fark Hegel ve Marx'ın diyalektiğe olduğu gibi eleştiriye de farklı yaklaşımlarını belirler. Öncelikle tıpkı Hegel gibi Marx için de eleştiri sadece görünüşün değil görünüşle birlikte özün de kavranmasını içerir. Meşhur ifadesiyle “dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu”³. Bu nedenle görünüşten öze doğru kat edilmesi gereken yol, eleştirinin var oluş koşuludur ve görünüşün sınırlılıklarının tespiti gerçek eleştirinin başlangıç noktasını oluşturur. Öz ve görünüş arasındaki örtüşmezlik, eleştirinin ve genel anlamda diyalektik düşünceye konu olacak bütün nesneler ve nesnelerin kurucu kategorilerinin ele alınışı için başlangıç noktasıdır. Diyalektik devinim içinde nesnenin gerçek kavranması Hegelci ifadelerle kavramın kendinde olma durumundan kendi için olma durumu-

na geçişi, yani görünüşten öze ulaşmayı içerirken kavramı var eden kategorilerin de bu olumsuzlama sürecinin dışında kalamayacağını ifade eder. Bunun Marx açısından ifadesi somut durumun içinde bulunduğu koşulların sadece verili kesin gerçeklikler değil, somut olanın etkileşim içinde olduğu toplumsal kurgular olduğudur. Bu bağlamda Marx Hegel’le aynı noktadadır. Proudhon’un ekonomi sistemini eleştirdiği *Felsefenin Sefaleti* kitabında, somut durumu oluşturan kategorileri eleştirilmeden verili olarak değerlendiren Proudhon’un bu kategorilerin sağladığı eleştiri içinde kalarak, zaten verili olanı tekrarladığından, en iyimser ifadeyle verili olanı düzenlediğinden bahseder.

İktisatçılar, burjuva üretim ilişkilerini, iş bölümünü, krediyi, parayı vb. sabit, değişmez, ölümsüz kategoriler olarak ifade ediyorlar. Önünde bu hazır yapılmış duran M. Proudhon, bize, bu kategorilerin meydana geliş olayını, yaratılışlarını, ilkelerini, yasalarını, fikir ve düşüncelerini açıklamak istiyor.

İktisatçılar üretimin yukarıda sözü edilen ilişkiler içinde nasıl yapıldığını açıklarlar, ama bizzat bu ilişkilerin nasıl üretildiklerini, yani onları doğuran tarihsel hareketi açıklamazlar. Bu ilişkileri, ilkeler, kategoriler, soyut düşünceler olarak kabullenen M. Proudhon’un yapacağı tek şey, ekonomi politik üzerine yazılmış her malzemenin sonunda alfabetik sıraya göre verilmiş bu düşünceleri bir düzene sokmaktan ibarettir.⁴

Bu alıntı bağlamında Marx tarafından özellikle vurgulanan nokta nesnenin eleştirisinin nesneyi var eden kategoriler dâhil edilmezse sadece nesnenin görünüşünün eleştirisi olacağıdır. Üretimin kategorileri verili yapılar olarak ele alındığında, üretime ilişkin eleştiri sadece onun bir perspektiften görünüşünü tarif etmek anlamına gelir. Nesnenin özüne ulaşmak için nesnenin içinde bulunduğu kategorilerin (ya da koşulların) eleştirisi Marx için ilk adımı oluşturur. Nesnenin kavranması eleştirinin sadece nesneye değil nesnenin koşullarına da yönelmesini zorunlu kılar. Çünkü nesnenin özü Aristoteles’in ya da Kant’ın söyleyebileceği gibi sadece nesne ve onun soyutlanmasıyla değil aynı zamanda nesnenin içinde bulunduğu ortamdan farklılaşması veya özdeşleşmesiyle de ilgilidir. Bu Hegelci içeriğin yani eleştirinin eleştiri nesnesine ve onu oluşturan kategorilere yöneltmesi işlemi yine Hegelci sistem içinde *Bütün*’ün kendisi için bir amaç haline gelir. Bu güdülenmiş diyalektik hareket Marx’la Hegel’in ayrıştığı noktayı da işaret etmektedir. Yukarıdaki alıntının ilerleyen satırlarında Marx, Proudhon eleştirisini problemin özüne inerek Hegel’e yöneltir.

... üretim ilişkilerinin tarihsel hareketinin, ki kategoriler bunun teorik ifadesinden ibarettirler, peşini bıraktığımız an, bu kategorilerin içinde fikirlerden, gerçek ilişkilerden bağımsız kendiliğindenci düşüncelerden başka bir şey görmek iste-

mediğimiz an, bu düşüncelerin kaynağını saf aklın hareketine bağlamak zorunda kalırız. ...böylece, bu soyutlamaları yapmakla çözümleme yaptıklarını sanan ve kendilerini şeylerden ne denli kopartırlarsa o denli şeylerin özüne girme noktasına yaklaştıkları kuruntusuna kapılan metafizikçiler, burada, el altındaki şeylerin asıl örgüsünün mantıksal kategorilerin oluşturduğu işleme süsler olduğunu söylemekte haklı olurlar.⁵

Hegel'e yönelik eleştiri, kategorilerin bir silsile içinde daha soyut kategorilere yönelmesi ve son kertede bu kategorilerin kurucu unsura mantığı çıkarımla varmasıdır. Bu eleştiri birbiriyle ilişkili iki süreci içermektedir. Öncelikle Hegel sisteminde ister kategorilere ister nesnenin kendine yöneltilsin, eleştiri aslı görevi *Bütün*'ün kendi öz bilinçliliği olduğundan, eleştiri ve eleştiri nesnesinin niteliği, araçsallığını içinde taşır. Bu bağlamda eleştiri, nesneyi hedef alırken ulaşmak istediği yer nesnenin kendisinden daha çok *Bütün*'ün birliğidir. Bu nedenle eleştiriden kaynaklanan devinin ereği bellidir. Bu durumun yarattığı sonuç ikinci süreci içerir. Nesnenin içeriği ne olursa olsun önemsizleşmek zorundadır. Bunun doğal sonucu nesnenin sahip olduğu içeriğin göz ardı edilmesi, en iyi ihtimalle *Bütün*'e nispeten göz ardı edilmesidir. Hegel'in aksine Marx için devinin kendinden başka bir amaç taşımaz. Bu nedenle devinimi sınırlayacak dışsal bir etki yoktur. Devinin yönü ve hızı ancak devinimi ortaya çıkaran somut durumun içinde olduğu koşullardır. Ancak bu durumun, eleştiriye konu olan dünyanın bütün olarak anlaşılmasının ve kavranmasının imkânını ortadan kaldırdığı söylenemez. Somut durumları bütünlük içinde kavramak bir tamlığı değil sürekli yeni oluşları ve ilişkilerin bütünlük içinde çıktığını ifade eder. Bütünlük soyutlama yoluyla somut durumların ve bunlarla birlikte var olan düşünce ve kategorilerin düzenliliği olarak değerlendirilir. Marx için diyalektik kavrayışta hareketin *Bütün*'e tercih edilmesi, hareketin somut olanın bütünlüğüne vurgu yapması, buna karşılık Hegel'in kurgusundaki *Bütün*'ün soyut bir kategori olmasıyla ilgilidir. Ancak bu noktada şu ayrımı kaçırmamak önemlidir: Marx için somut olan ampirik bir gerçekliği ifade etmez. Ampirik gerçeklik somut olanın görünüşünü ifade eder. Somut olan ise görünüş ve öz arasındaki gerilimin bir görünümü olarak var olur. Hegelci eleştiri, görünüşten hareket ederek bu gerilimi aşmak yoluyla daha soyut olan görünüşe geri döner. Eleştirinin amaçlılığı özün kavranması değil görünüş ve öz arasındaki gerilimi ortadan kaldırılmasıdır. Marx için bu amaçlılık, Hegel'in kurgusundaki mistik tarafı işaret eder.

... görgül [ampirik] gerçeklik olduğu gibi kabul ediliyor; ayrıca usa uygun olduğu da söyleniyor, ancak o öz aklıyla değil ama görgül olgunun kendi görgül varoluşunda kendinden başka bir anlamı olduğu için usa uygun olduğu söyleniyor... olgu olduğu gibi değil ama gizemli (mistik) olarak kavranıyor. Gerçek ideanın görüngüsel görünüşü durumuna geliyor...⁶.

Bütün'ün kendini gerçekleştiren bir kehanet olarak ampirik gerçeklik üzerindeki belirleyici etkisi, Marx için ampirik gerçekliği var eden kategorilerin eleştirisini de kendinden menkul bir metafiziğin kurucu koşulu haline getirmektedir. Böylece bütün diyalektik hareket sonu bilinen bir filmin gösteriminden ibaret hale gelmektedir. Bu nedenle başlangıç noktasında kategorilerin eleştirisi olarak gelişen eleştirinin önce kendine dışsal bir amaçlılık belirlemesi ve sonrasında ampirik gerçekliğin bu amaçlılık uğruna somut olana doğru değil bir genele varmak için kullanılması eleştiriye kendi içine çöktürmektedir. Eleştiri, dışsal bir olgu olarak ampirik gerçeklikten, daha genel olarak ise eleştiri nesnesinin soyut niteliğinden geçerek ona dönüşür. Ancak bu dönüşüm eleştiriye konu olan şeyle ilgili değildir.

Hegel'e yöneltilen itiraz öncelikle gerçekliğin ele alınıp biçimine, ardından bu gerçekliğin kurgulanışı için gerekli olan ve diyalektik hareketi de kendine bağlayan *Bütün*'e yönelir. Oysa Marx için diyalektik bağlamında *Bütün* sadece bir soyutlama iken hareket şeylerin olduğu gibi eleştirinin de temel dinamiğidir; "çünkü, diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlanmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız; çünkü diyalektik her oluşum biçimi akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır..."⁷. Marx'ın aynı paragrafın ilerleyen satırlarında söylediği gibi diyalektik özünde hareketi ve eleştiriye içeriyorsa, eleştiri hareket adına öncelikle Hegelci *Bütün*'e yönelmek zorundadır ki Marx'ın Hegel'den ayrıldığı yer de burasıdır. Ancak hareket bir hareket ettirici yoksa ya da Hegelci kavramlarla diyalektik *Bütün*'ün öz bilinçliliği için hareketin dinamosu olmayacaksa eleştiri nasıl mümkün olabilir?

Vardığımız sonuca göre, üretim, bölüşüm, değişim, tüketim özdeş değildir, hepsi bir bütünün üyeleri, bir birliğin içindeki farklardır. Üretim öteki uğraklarda olduğu gibi, antitez olarak belirleyici niteliğinde kendi öz sınırlarını kendiliğinden aşar. Süreç yeniden başlamak için hep üretime döner. Değişim ve tüketimin, ötekileri kapsayan uğrak olamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Bölüşüm olarak bölüşüm de aynı şeydir. Ama üretim etkenlerinin bölüşümü olarak bölüşümün kendisi de üretimin bir uğrağıdır. Öyleyse, belirli bir üretim belirli bir tüketimi, bir bölüşümü, bir değişimi ve *bu farklı uğrakların karşılıklı ilişkilerini* belirler. Aslında üretimin kendisi de tek yanlı biçimi altında, kendi yönünden, öteki uğraklar tarafından belirlenir⁸.

Kapitalizmin içsel mantığını çözümlemeye adanmış bu paragrafın eleştiri bağlamında önemi Hegel'in bütünlüklü kurgusuna yönelik bir eleştiri yöneltmesinin yanı sıra eleştirinin hareket noktası olarak eleştiri nesnesini işaret etmesiyle ilgilidir. Üretimin kendini gerçekleştirme süreci ekonominin diğer kategorilerinin belirlenmesinde belirleyici olduğu gibi o kategorilerin etkisine açıktır.

Bu nedenle hiçbir kategori verili olarak değerlendirilemez ve eleştiriye açıktır. Bununla birlikte kendilikler olarak var olmaları bir bütünlük oluşturmadıkları anlamına gelmeyeceği gibi Hegel'in kurguladığı biçimiyle bir *Bütün* için de var oldukları anlamına gelmez. "Üretimin öz sınırlarını kendiliğinden aşması" diyalektik hareketin bir soyutlamanın bilinci için değil nesnenin özünde kendini var etmekten başka bir amaç taşımayan devinimi için var olduğu göstergesi olarak değerlendirilebilir. Eğer diyalektik hareketin başlangıç noktası ve amacı nesnenin kendisiyse eleştirinin var olduğu yer de nesnenin kendisi olmak zorundadır. Öyleyse Marx için eleştiri, nesnenin diyalektik kavranmasını içerir. Nesnenin diyalektik kavranması ise nesnenin içsel hareketinin kavranmasıdır ki bu, somut olanı yani hiyerarşik bir düzen içinde nesnenin diğer nesnelerle olan ilişkileri ve bu ilişkileri var eden koşulları da kavramayı içerir. Böylece eleştiri gerçek işlevini yani soyut olan kategorilerden hareketle somut durumların gerçekliğine varma sürecini yerine getirebilir.

Somut olanın kavranması öncelikle nesnenin kavranmasıdır. Hareketin nesneye (ve bütün nesnelere) içkin olması, nesneler düzleminde var olan ilişkinin asli koşuludur. Bu koşuldan önce bu nesnelerin bütünlüğü gerçeklik olarak ele alındığında gerçekleşecek olan soyutlama bütüne nispetle kurulacağından soyutlama sürecinin askıya alınması kaçınılmazdır. Ancak soyutlama süreciyle elde edilen kategorinin niteliği, hareketin nesneler üzerinde yarattığı içsel bağlantı göz ardı edilerek değerlendirildiğinde nesnenin gerçekliğinden uzaklaştırıldığı gibi eleştirinin işlevinden de uzaklaşılır. Soyutlama sürecinden elde edilen kategoriyle birlikte nesneye yeniden yönelmek, somut olana yaklaştırmaya ve görünüş ve öz arasındaki yolu kat etmeye imkân verir. Böylece nesnenin kendisinde başlayan soyutlama süreci onun soyut olarak aşılmasına değil somut olarak kavranmasına olanak sağlar.

Eğer eleştiri, nesnenin diyalektik kavranmasıysa ve bu kavrama işlemi nesnenin kendi hareketinin bir ürünüyse, eleştirinin başlangıç noktası kaçınılmaz olarak nesnenin görünüşü olmak zorundadır. Nesnenin özünü kavramak nesnenin görünüşünden hareket ederek mümkün hale gelir. Ancak yine de görünüşün eleştirisi gerçek bir eleştiri değil bir hareket noktası olarak algılanmalıdır. Bu durumun en somut örneği Marx'ın din eleştirisinde görülebilir. Marx için din eleştirisinin bütün eleştirilerin ön koşulunu oluşturuyor olması⁹ dinin bir eleştiri nesnesi değil, eleştirinin gerçekleşmesi için kazanması gereken, olumlu ve olumsuz içerikleriyle bir görünüş olduğunu ifade eder. Bu nedenle "din eleştirisi, dinin ayılasını oluşturduğu bu gözyaşları vadisinin *tohum halindeki eleştirisi*"dir¹⁰. Eleştiriye gerçekleştirmek için görünüşten özde doğru ilerlemek gerçek bir nesneyle, devinimi kendi içinde olan bir nesneyle karşılaşmayı olanaklı kılacaktır. "Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine..."¹¹ dönüşebilir. Bu

bağlamda görünüşün eleştirisi temelde üstü tozlanmış kavramların silkelenmesi işlemidir. Görünüşün eleştirisiyle kavramlar gerçek anlamlarını kazanırlar ve nesnenin kendisinden çıkacak bir eleştirinin ilk adımı olarak eleştiri nesnesinden soyutlanmış bir kavramın oluşmasının önünü açarlar. Ancak yine de soyutlama süreciyle elde edilen kavram, nesnenin henüz eksik olan eleştirisidir.

Eksik eleştirinin eksikliği onun henüz somut olanla ilişkilendirilmemiş olmasıdır. Kavramın somut olanla ilişkilendirilmesi, kavram olarak nesnenin, kendisinden türeyen ve ayrıca kendisinin dışsal olarak ilişkide olduğu nesnelere nasıl etki ettiğinin anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Bu anlamıyla kavram olarak nesnenin diğer nesnelerle olan ilişkisinin anlaşılması temelde eleştiri nesnesinin gerçek kavranması yani eleştiridir. Bu genel ilişki ağının kavranması nesnenin diyalektik kavranması yani eleştirinin tamamlanması anlamına gelecektir. Böylece somut olan içinde var olan eleştiri, nesnenin içsel bir hareketi olarak ortaya çıkar ve nesnenin kendinden bağımsız olmayan hareketi olarak gerçekleşir.

Nesnenin içsel bir hareketi olarak eleştirinin, bütünlüğü algılayabilmesinin yolu nesnenin görünüşü ve soyutlanmasını içeren süreci kavramasıyla mümkündür. Ancak nesnelerin içinde ilişkisel olarak var olduğu bütün sadece bir soyutlama olarak var olabilir. Bu nedenle eleştirinin amacı bütünlüğün anlaşılması değil nesnenin varoluşu olarak hareketin kavranmasıdır. Hareketin kavranması kendisine nispet edilemeyen bir bütünün kavranmasını zorunlu olarak getirecektir. Öyleyse başlangıç noktasına geri dönülebilir; eleştirinin farklı veçhelerinin kavranması yani etik-politik tutumların ya da epistemolojik konumların eleştirel niteliği, eleştirinin, nesnesinin içsel bir hareket olarak kavranmasıyla mümkündür. Nesnenin tarihsel süreçlerde aldığı konum doğal olarak eleştirinin de hareketini gerektirir. Aksi takdirde politika da epistemoloji de birer dogma haline gelecektir ve bu sadece eleştiri nesnesinden ötürü değil eleştirinin kendisinden de ötürüdür.

III. Eleştirinin Güncelliği

Eleştirinin nesnesine içkin olması, eleştiriden doğan siyasal ve epistemolojik konumları tarihselleştirir ve eleştiri nesnesine bağımlı kılar. Bu durum aynı zamanda önceden tasarlanmış düşünceler ya da elde edeceği sonucu kendinde taşıyan metodolojilere karşı bir zırh görevi üstlenir. Bununla birlikte eleştirinin daima bir şeyin eleştirisi olması, geçmişe ve geleceğe ilişkin kesinlikler üretmesinin önüne geçer ve eleştiriye determinizmden de kurtarır. Nesnelerin düzeyi eleştirinin başladığı ve geri döneceği noktadır. Eleştirini bu niteliği Marx'tan etik ve politik bir mutlaklık çıkarmanın da önüne geçer. Etik ve politik konumlar eleştiriden doğar. Bu nedenle tarihsel konumları belirlenmiş sabit yapılar olarak değerlendirilemezler. Bu konumları tarihsiz birer kesinlik olarak değerlendirmek, ait oldukları eleştirinin bir mutlaklık olduğu anlamına gelir ki bu işlem aynı zamanda nesnesi olmayan bir soyutlamadır; bir fikrin, kavramın ya da kategorinin kendinden ha-

rekette soyutlanmasına sonsuz bir tümel kümenin varsayılmasıyla sonuçlanır. Marx'ın Hegel eleştirisinin temel dinamiği de zaten burasıdır.

Ancak daha büyük yanılgı Marx'ın aşıldığına ya da eskidiğine dair yorumlardır. Marx'ın aşılması Marx'ın gerçekleştirdiği eleştirinin aşılmasıyla mümkündür ve o eleştirinin aşılması da nesnesinin aşılmış olmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle kapitalist üretim biçiminin varlığı kendi eleştirisini de düzenli olarak var etmek zorunda kalır. Marx'ın güncelliği de bu eleştiri nesnesinden ve eleştiri biçiminden kaynaklanır. Bu bağlamda diğer bir önemli nokta Marx'ın eleştirisinin, bilimin farklı alt disiplinlerinin oluşturduğu değerlendirme bağlamında çıkar. Belirli bir bilim dalının ya da düşünme biçiminin Marx'a çizdiği sınırlar, o bilim dalının ya da düşünme biçiminin sınırlarını ifade eder. "Sosyolog Marx" ya da "iktisatçı Marx" gibi figürler, Marx'ın oluşturduğu eleştiri içinde çözülmek zorunda kalırlar. Marx'ın özgünlüğü modern bilimsel perspektifin çeşitli disiplinler oluşturan pratiklerinin de eleştirisini içermesidir. Bu alt disiplinler, ilgilendikleri nesnenin somut niteliğiyle yani diğer nesnelerle ve nesneleri var eden kategorilerle ilgilenmezler. Bu alt disiplinlere ait ve yalıtılmış bir nesne olarak eleştiri nesnesi sadece olgusal durumları (görünümleri) içerebilir ve gerçek bir eleştiri üretemez. Çünkü nesnesine içsel bir eleştiriden bahsetmek öncelikle tam bir nesneden bahsetmek demektir. Nesnenin tamlığı ise onun diğer nesnelerle ilişkisini zorunlu kılar. Aynı durum Marx'ı modern dünyanın vicdanı olarak gören ve ondan bir özgürleşme felsefesi çıkaran etikçi perspektifle birlikte Marx'ı sadece politik bir figür olarak tasarlayan görüş için geçerlidir. Bütün bu Marx fantezileri, nesnesine dışsal olan bir eleştirinin, nesnesinin konumuna göre biçim almasından ibarettir.

Eleştirinin Marx'ın düşüncesindeki konumu Marksizmin de temel dinamiğidir. Bu bağlamda Marksizm, Marx'ın ürettiği eleştiri pratiğinin çeşitlenmesini içerir. Marksizmin güncelliği, kapitalist üretim biçiminin güncelliğiyle Marx'ın ürettiği eleştirinin tarihselliği arasındaki gerilimden beslenmek zorundadır. Tarihsel bir birikim olarak Marksizmin farklı eleştiri nesneleri üzerine yoğunlaşması eleştirinin içeriğini kuvvetlendirirken, eleştirinin tarihsel görünümüleri olarak Marksizmin biçimsel varlığı, eleştirinin kendisini kendi nesnesi kılmasıyla gerçeklik kazanabilir. Kapitalist üretim biçimi ve eleştirisi arasındaki gerilimin göz ardı edilmesi, yani nesneyi eleştiriden ayırmak ve eleştiriye nesneden bağımsız kılmak, kendi epistemolojik ve politik sınırlarına hapsolmuş bir dogma üretmek anlamına gelecektir. Nesne ve eleştirinin birbirinden ayrı gerçeklikler olarak düşünülmesi, sadece Marksizm için değil eleştiri üretme iddiasındaki bütün pratikler için dogmaya dönüşme potansiyeli üretir. Ancak nesne ve eleştirinin ayrı düşünülmesi, öncelikle nesne ve eleştirisini örtüştürmeyi gerektirecek bir kavrama gücüne ihtiyaç duyar. Bu kavrama gücünden yoksun eleştiri ancak bir dogma olarak kendini kurabilir.

-
- ¹ Fredrick Jameson, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, İstanbul: İthaki, 2015. S. 312.
- ² “Koşulların değerlendirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğretisi, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitimcinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur...” Özellikle eğitimcilerin eğitilmesi gerekliliği ifadesinin kurucu koşullarla birlikte kurucu kategorileri de içerdiği söylenebilir. Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, Ankara: Sol Yayınları, 1992. S. 22
- ³ Karl Marx, *Kapital Cilt: III*, Ankara, Sol Yayınları, 1990, s. 715
- ⁴ Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Ankara: Sol Yayınları, 2011. s. 104-105.
- ⁵ Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Ankara: Sol Yayınları, 2011. s. 105-106.
- ⁶ Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Ankara: Sol Yayınları, 1997. S. 18.
- ⁷ Karl Marx, *Kapital Cilt: I*, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 29
- ⁸ Karl Marx, *Grundrisse I*, Ankara: Sol Yayınları, 1999. S. 36
- ⁹ Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Ankara: Sol Yayınları, 1997, s. 191.
- ¹⁰ agy., s. 192.
- ¹¹ agy., s. 193.

Ümit İzmen

LİBERAL DEMOKRASİNİN VE PİYASA EKONOMİSİNİN KRİZİ VE MARX'IN EKONOMİ-POLİTİĞİ

Özet

Bu yazıda, 2008 krizinden sonra liberal modelin sorgulanmaya başlandığı bir dönemde, Marksist kuramın, ekonomi politiğin üç temel kuramından diğer ikisi olan liberal ve merkantilist kuramlar karşısındaki avantajları tartışılacaktır. 21. yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vuran çoklu (siyasi, toplumsal, teknolojik, ekonomik ve çevresel) kriz karşısında, sosyal bilimlerde beklenen performansı gösterememiştir. Sosyal bilimlerdeki ayrışmanın tarihsel seyri ele alınarak bu zafiyetin esas nedeninin, ekonomi ve politika disiplinlerinin ayrışması sonucu ortaya çıkan dar uzmanlık alanlarının toplumsal yaşamın karmaşık yapısının anlaşılmasında yetersiz kalması olduğu ileri sürülecektir. Ana akım ekonomik yaklaşımın tersine, Marx'ın *Kapital*'deki yaklaşımından yola çıkarak Marksist yaklaşımın bütünselliği gösterilecektir. Marx'ın ekonomi-politik perspektifinin ekonomik olan ile toplumsal ve tarihsel olan arasındaki karşılıklı etkileşim üzerine kurulu olmasının, kapitalist dünya sisteminin daha iyi anlaşılması için sosyal bilimlerdeki arayışlara katkısı olacağı ileri sürülecektir.

1. Giriş: Küresel Ekonomi-Politik Sistemde Çoklu Kriz ve Sosyal Bilimlerin Çaresizliği

Aralık 1988'de dönemin Sovyetler Birliği Başkanı Gorbaçov'un Birleşmiş Milletlerde artık Doğu Avrupa ülkelerinin işlerine karışmayacaklarını açıklamasından 6 ay sonra, 1989 yazında Fukuyama, *Tarih'in Sonu* başlıklı makalesinde Sovyetler Birliği'nin çözülmesiyle artık dünyada liberal düzenin alternatifinin kalmadığını ilan etti. Gerçekten de Fukuyama'nın bu öngörüsünden 6 ay sonra Berlin Duvarı yıkıldı ve Batının liberal düzeni dünyaya egemen oldu. Liberal demokrasi ve piyasa ekonomisi ikilisi, ekonomik ve siyasi hayatın düzenlenmesinde biricik evrensel sistem haline geldi. Ancak Fukuyama'nın tarihin sonunu ilan etmesinin üzerinden henüz 20 yıl bile geçmeden, 2008 krizi aksi düşünilemeyen liberal düzenin çok ciddi bir yara almasına yol açtı.

2008 küresel krizinin yol açtığı ve her gün yenisi eklenerek devam eden sosyal ve siyasi çalkantılara sosyal bilimlerden tatmin edici bir açıklama gelmedi. Aradan geçen 10 senede, bilinen ekonomi biliminin tüm araç takımı kullanılmış olmasına rağmen, dünya ekonomisi bir türlü kriz öncesindeki normallerine dönemedi. Nobel ödüllü iktisatçı Phelps'in dediği gibi ekonomistler, krizin nedenleri ve ekonominin güç kazanması için ne yapılması gerektiği konusunda sessiz kaldı (Phelps, 2019). Büyük şirketlerin kamu parasıyla kurtarılmasından ve parasal

genişlemeden ticaret savaşlarına kadar piyasa ekonomisi kurallarıyla uyuşmayan çok sayıda uygulama, düşük büyüme sorununa çözüm olamadı. Goldman Sachs isimli finansal kuruluşun eski yöneticisi ve İngiltere eski Hazine Bakanı Jim O'Neill'in işaret ettiği gibi makroekonomik politikanın birçok temel varsayımı 2008 krizinden bu yana tutmadı. İşsizlik ve enflasyon arasındaki ilişki Phillips'in işaret etmiş olduğu gibi negatif yönlü olmaktan çıktı; parasal genişleme enflasyonu artırmıyor, varsayılanın tersine nominal fiyatlar ve ücretlerde düşüşler görüldü (O'Neill, 2019). Batı ekonomisinin güncel sorunları karşısında mevcut liberal ekonomi disiplini çaresiz kalırken, klasik liberal reçetenin dışında bir büyüme hattı benimsemiş olan Çin her şeye rağmen hızlı büyümesini sürdürdü ve yerleşik dünya düzeninde ABD'nin hegemonik gücünü tehdit etmeye başladı.

Ekonomide serbest piyasa yaklaşımı sarsılırken siyasette de son 50 yıla damgasını vurmuş olan demokratik özgürlükler, kapsayıcılık ve çoğulculuk yaklaşımı eski tartışılmaz konumunu yitirdi. Milliyetçilik, yabancı düşmanlığı, popülizm ve otoriterleşme eğilimleri güç kazandı. Krizle birlikte yaşam standartlarında ciddi gerileme görülen beyaz yakalı yerleşiklerin tepkisi sonucunda Batı ülkelerinde merkez partiler güç kaybederken radikal partiler güçlendi ya da merkez partilerin politikaları sağa kaydı. 2007-16 arasında Avrupa'da, Fransa'da Rassemblement National (eski Front National), Almanya'da Alternative für Deutschland (AfD), İtalya'da Lega Nord, Avusturya'da Freiheitliche Partei Österreichs, (FPÖ), İsveç'te Sverigedemokraterna, gibi aşırı sağ partilere destek ikiye katlandı (Skidelsky, 2018).

Liberal demokrasi gerilerken, Brexit kararı, Trump'ın başkan seçilmesi, siyasi tıkanıklığı Macron'la aşma gibi çözümlerin de, sistemin yerinden oynamış temellerini yerine oturtmak konusunda çözüm olmadığı görüldü. Küresel kriz sonrasında gençler arasında kapitalizme olumlu bakışta hızlı bir düşüş yaşandı (Newport, 2018). Bir başka ifadeyle, 18. yüzyıldan bu yana Batı Avrupa'dan başarılı bir şekilde tüm dünyaya yayılmış olan liberal demokrasi ve piyasa ekonomisi ikilisi krize çözüm olamıyor. Günümüz akademisinin sosyal bilimleri, esas olarak da ekonomi, siyaset bilimi ve sosyoloji, güncel soruların analizi ve çözümünü konusunda politika yapıcılara işe yarar reçeteler sunamıyor.

10 yıldan uzun bir süreden beri mücadele edilen küresel krizin yakıcı etkilerinin üzerine, iklim krizi ve teknolojiye yaşanmakta olan çok hızlı dönüşümlerin ekonomik, siyasi ve sosyal yapı üzerinde yol açması muhtemel dramatik etkileri eklendiğinde, ortaya, birçok tarihsel eğilimin üst üste çakıştığı ve birbirlerinin etkilerini daha da yıkıcı hale getirdiği bir momentum çıkmaktadır.

Bir dünya sistemi olarak kapitalizmin içinden geçmekte olduğu bu çoklu kriz, akıllara Marx'ın ünlü kehanetini getirmektedir. Marx'a göre kapitalizm kendi işleyiş biçimi gereği, yok olmaya mahkûmdur. Fukuyama'nın liberal demokrasi ve ekonominin evrensel hale gelmesi ile tarihin sonunun geleceği kehaneti yanlış çıkmışken, Marx'ın tarihin sonunun kapitalizmin yok olmasıyla geleceği kehaneti bu-

gün hâlâ güncelliğini korumaktadır. Sovyet blokunun çökmesinden sonra Marx'a azalan ilgi, 2008 krizinden sonra hızlı bir artış göstermiştir (Jeffries, 2012). Bu artan ilgide hiç şüphesiz Marx'ın doğumunun 200. yılının (2018) ve *Kapital*'in yayımlanışının 150. yılının (2017) da etkisi olmuşsa da, 2008 krizinin hiç beklenmeyen bir zamanda ve kapitalizmin tam kalbinde ortaya çıkmış olması Marx'a ve onun fikirlerine artan ilginin temel belirleyicisi olmuştur (Fine ve Filho, 2018). Artan ilginin büyüklüğü, *Economist* (2018), *Financial Times* (Tooze, 2018) ve *Washington Post* (Berman, 2019) gibi küresel kapitalist sistemin yayın organı olarak kabul edilebilecek mecraların da Marx'ın fikirleri ve bugünkü takipçileri konusuna ilgi göstermeleri ile sonuçlanmıştır. İş dünyasına danışmanlık yapan şirketlerin bile Marksist düşünceleri ele alan değerlendirme ve raporlar hazırladıkları görülmektedir.

Bu çerçevede, 21. yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vuran çoklu (siyasi, toplumsal, teknolojik, ekonomik ve çevresel) krizin açıklanmasında, sosyal bilimlerin toplumsal sorunları anlama ve çözüm üretme kapasitesinin tartışılması ve bu çerçevede günümüzde ekonomi politığın üç temel kuramından biri olan Marksist kuramın, diğer iki kuram olan liberal ve merkantilist ekonomi kuramları karşısındaki avantaj ve dezavantajlarının değerlendirilmesi önemlidir.

Bu yazıda 21. yüzyılın başında dünyadaki siyasi, ekonomik, toplumsal ve teknolojik düzenin bir kez daha çok boyutlu tehditlerle karşı karşıya olduğu bir dönemde, Marx'ın ekonomi-politik perspektifinin, alternatif arayışlar açısından öneminin güncelliği vurgulanmaktadır. Marx'ın ekonomi-politik perspektifinin güncelliğini ve geçerliliğini sağlayan en temel neden, ana akım ekonomik yaklaşımın tersine, Marksist yaklaşımın ekonomik olan ile toplumsal ve tarihsel olan arasındaki karşılıklı etkileşimi esas almasıdır. Clinton'ın 1992'deki başkanlık kampanyasının meşhur ettiği "aslolan ekonomidir" deyişine rağmen, anaakım neoklasik ekonomi yaklaşımı, sosyal, siyasi ve tarihsel olanı inceleme alanının dışında tutmuştur. Bu durumun en veciz ifadelerinden birisi Nobel ödüllü ünlü iktisatçı Solow (1986) "ekonominin, ekonomi tarihinden öğreneneği hiçbir şey yoktur" sözüdür (s. 21). Ekonomik analizde sosyal, siyasi ve tarihsel olanın dışarıda tutulması, ekonomi biliminin dünyayı anlama ve açıklama yeteneğini önemli ölçüde kısıtlamış olmasına rağmen, disiplinin bu niteliğini sorgulayan, hele bu sorgulamayı Marksist perspektiftin katkılarını da dikkate alarak yapan çalışma pek azdır. Hogson (2001), Fine (Fine ve Filho, 2003; Fine ve Milonakis, 2009), Wallerstein (2012, 2013) ve Wood (1981) bu durumun önemli istisnaları arasında gösterilebilir. Bu çalışmada, bir zamanlar ekonomi-politik olarak adlandırılan disiplinin, zamanla disiplinlerin birbirinden ayrılmasıyla sadece ekonomi haline gelmesinin, giderek daha karmaşık hale gelen kapitalist sistemin ve bu sistemin içsel krizlerinin anlaşılmasını zorlaştırdığı ve bu anlama çabasında bütünlükçü bir yaklaşıma sahip olan Marksist perspektiften yararlanılabileceği ileri sürülecektir.

Hiç şüphesiz bu yazının ileri sürdüğü iddialar, konu itibarıyla dar bir ma-

kale çerçevesine layıkıyla sığdırmayacak kadar geniştir. Ancak bu yazı sosyal bilimlerin içinde bulunduğu açmaz ve bunu aşmak için gündeme getirilen yeni arayışlara ilişkin tartışmalarda, Marksist ekonomi politiğin olası katkılarına dikkat çekebilirse, amacına ulaşmış sayılacaktır.

Yazının bundan sonraki bölümünde sosyal bilimlerdeki ayrışmanın tarihsel seyri ele alınacak, ekonomi ve politika disiplinlerinin ayrışması sonucu ortaya çıkan dar uzmanlık alanlarının toplumsal yaşamın karmaşık yapısının anlaşılmasında yeterli olmadığı ileri sürülecektir. Yazının üçüncü bölümünde topluma, devlet, çalışan kesimler ve kapitalistlerden oluşan bir bütün olarak yaklaşan Marx'ın sosyal bilimin bugün farklılaşmış olan alanlarını nasıl tek bir teorik alan olarak tasarlamış olduğu Kapital'deki yaklaşımından yola çıkarak incelenecektir. Yazının dördüncü bölümünde, liberal ve merkantilist ekonomi politik kuramlarının güncel sorunlar karşısındaki kısıtları ele alınacak ve günümüzdeki sosyal bilimlerin çerçevesinde kapitalist dünya sisteminin daha iyi anlaşılması için gündeme getirilmiş olan açılımlar tartışılacaktır. Yazı, Marx'ın temel tezlerinden hareketle, bu olası açılımlardan birisi olarak Marksist ekonomi-politik yaklaşımının öneminin vurgulanacağı sonuç bölümü ile tamamlanacaktır.

2. Bir Dünya Sistemi Olarak Kapitalizmin Ortaya Çıkışı ve Sosyal Bilimlerin İcadı

Sosyal bilimlerin yeniden yapılanması için Wallerstein'in başkanlığında toplanan Gülbenkian Komisyonu'nun hazırladığı rapor (2003) sosyal bilimlerin, insanların birbirleriyle ve manevi güçlerle ilişkileri ve yaşadıkları toplum yapıları üzerine çok eski zamanlardan beri düşünme edimlerinin mirasçısı olduğu vurgusuyla başlar.

Dünyanın farklı bölgelerinden, uzun bir tarihî süreçte süzülerek gelen bu bilgeliğe rağmen, modern dünyanın bir kurumu olan sosyal bilimler, bir anlamda bu mirası reddetmiştir. Gülbenkian Komisyonu, sosyal bilimleri, insan toplumlarının doğası hakkında ampirik olarak doğrulanabilen sistematik bilgi üretme çabası olarak tanımlar (2003: 12). Sosyal bilimler, bilinçli olarak vahiy yoluyla inmiş ya da akılla çıkarsanmış doğrulardan öte doğruları arama çabasıdır (Gülbenkian Komisyonu, 2003: 11-12).

İnsan toplumlarının daha iyiye doğru evrimi fikri, Aydınlanma düşüncesi'nin doğal bir sonucu olmuştur. Bu çerçevede insan toplumları, nasıl işlediği bilinebilir yapılar olarak kabul edilmiştir. Bu yapıların bilinmesi, insanların akıllı ve bilgiyi kullanarak, toplumsal yapıyı rasyonel olarak daha iyi hale getirmelerini mümkün kılar. Bu durumda sosyal bilimlerin işi, insan toplumlarının değişim dinamiklerinin anlaşılmasıdır. Aydınlanma felsefesinin bir gereği olarak, insan toplumlarının daha iyi bir geleceğe nasıl ulaşacağını incelemesi, din adamlarının değil, bir bilim dalının görevi olmalıdır. Bu bilim dalı sosyal bilimlerdir.

Avrupa toplumlarının sekülerleşmesi ile felsefe hâkim bilme tarzı olarak ilahiyatın yerini almıştır. Bu geçiş sonucunda, bilgi otoritesi din adamlarından filozoflara kaymıştır. 18 yüzyıl ortalarından itibaren, bu kez, metafiziği kullanan

felsefe, hakikat arayışında ampirik bilginin önemli olduğunu ileri süren doğa bilimcilerinin eleştirisine uğramış ve felsefe teolojinin yerini alan bir dal olarak görülmüştür. Ondokuzuncu yüzyılın başında ise bilim artık sadece doğa bilimleri için kullanılan bir isimlendirme haline gelmiştir.

Doğa bilimcileri onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardan itibaren kraliyet akademileri ve büyük okullar (*grandes écoles*) içerisinde faaliyet göstermeye başlamışken, üniversite onsekizinci yüzyılın sonu ve ondokuzuncu yüzyılda yeniden canlanmış ve bilimin yaratıldığı başlıca kurumsal yer haline dönüşmüştür (Gülbenkian Komisyonu, 2003: 16). İlahiyat fakültesinin önemsizleştiği, yer yer felsefe fakültesinin içinde bir bölüm haline geldiği bu yeni üniversite yapısında, sistemli araştırmanın gerçekliğin farklı alanlarında uzmanlaşma gerektirdiği kabulü farklı disiplinlerin kurulması sürecini başlatmıştır. Bu ayrışmada sanat ve edebiyat fakülteleri gibi ampirik yöntem kullanmayan disiplinlerden ayrılan sosyal bilimler, yöntem olarak doğa bilimlerine yakın olmuştur.

Dünya ekonomisinde başlayan dönüşüm, sosyal bilimlerde bir ayrışma sürecinin yaşanmasına yol açmıştır (Pijl, 2014; Wallerstein, 2012, 2013; Wood, 1981). Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sosyal bilimlerdeki bölünmeler netlik kazanmaya başlamış ve bu süreç 1850-1914 döneminde üniversitelerde farklı departmanları ortaya çıkartmıştır. Bu süreç içinde beliren başlıca sosyal bilim dalları tarih, ekonomi, sosyoloji, siyaset bilimi ve antropoloji olmuştur.

Doğa bilimleri tarafından üretilen ampirik bilgi nasıl dönemin icatları açısından önemliyse, sosyal bilimler de aynı şekilde 19 yüzyılda, Avrupa'nın içinden geçmekte olduğu köklü dönüşüm sürecinin yarattığı bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Bir başka ifadeyle sosyal bilimler, liberalizmin uzantısı olarak doğmuştur (Wallerstein, 2012 s. 171).

1500-1800 yılları arasında birçok devlet, giderek karmaşıklaşmakta olan devlet yönetiminde uzmanlık bilgisine ihtiyaç duymuştur. Toplumsal hayatın karmaşıklığıyla uğraşmak için, tarımsal üretim, toprak sahipliği, nüfus, ticaret gibi alanlarda veri derlenmesi ve bu istatistiklerin sistematik olarak incelenmesi ve devlet kararlarının bu ampirik analize dayandırılması yoluna gidilmiştir. Toplumun yönetilmesinde karar alma sürecinin her alanın uzmanları tarafından detaylı sayısal analizlere dayandırılması yönelimi, bugünkü sosyal bilimlerin temelini atmıştır.

Sosyal bilimlerin tüm alanlarında uygulanan yöntemin aynı olması, departmanlar arasındaki farkı, yöntemin uygulandığı özneye indirgemıştır. Pijl'in (2014) belirttiği gibi farklı disiplinlerde aynı yöntemin uygulanması, disiplinlerarası çalışmaların da altyapısını hazırlamıştır.

1880'lerde ve 1990'larda sosyal bilimlerin çeşitli alt kollara ayrılmasının bir boyutu da üniversitelere tanınan özgürlüğün sınırlarının çizilebilmesidir. Sosyal bilimlerin ayrışması ve her bir alanın sınırlandırılması, Ross (1991)'a göre profesyonel özerkliğin elde edilmesinde etkili olmuştur (aktaran Pijl, 2014).

2.1 Liberalizmin Zaferi: Ekonomi-Politikten Ekonomiye

Uzmanlık bilgisi gerektiren ve sayısal analizin önemli olduğu alanlardan birisi de devlet, yani siyasal sistem düzeyindeki ekonomik ilişkilerdir. Bu ihtiyaç, ekonomi-politiğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Devlet bütçesinin iyi yönetilmesi, ordunun savaş ihtiyaçları için gereken harcamaların vergi yoluyla sağlanması, vergileri ödeyen büyük toprak sahiplerinin vergilerin nasıl harcanacağı üzerinde de söz sahibi olmak istemesi çevresinde şekillenen çatışmalar günümüzün modern sisteminin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. Devlet bütçesinin iyi yönetilmesi ve vergi gelirlerinin artırılması arayışı, onsekizinci yüzyılda Fransa'da fizyokratlar olarak adlandırılan bir disiplinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Daha sonra klasik ekonomi, ya da ekonomi-politik olarak adlandırılacak disiplinin öncüleri kabul edilen fizyokratlar, ülkelerin servetlerinin biricik kaynağının tarımsal emek olduğunu ileri sürmüşlerdir. O dönemin ekonomik faaliyeti göz önüne alındığında üretimin gerçekleştiği başlıca alan tarımdı. Bu nedenle fizyokratlar tarım fiyatlarının yüksek olması gerektiğini savunmuşlardır.

Fizyokratların tarım ve toprağa verdiği önem, o zamana kadar geçerli olan merkantilist görüşün ticarete verdiği önemden ciddi bir kopuşu simgelemiştir. Dönemin kraliyet hazinesinin büyütülmesini, ya da günümüz kurumlarıyla ifade edilecek olursa devlet bütçesinin gelirlerinin artırılmasını temel amaç kabul eden ve bu nedenle ülkenin ödemeler dengesinin fazla vermesini, böylece ülke dışına altın para çıkışı olmamasını savunan merkantilist görüş, bugün de neo-merkantilist olarak adlandırılan korumacı politikaları savunun ekonomi-politik akımının temelini oluşturmuştur (Balaam ve Dilman, 2011).

Fizyokratların toplumların bir doğal düzen içinde yaşadığını, ekonomik kararların arkasındaki temel motifi bireysel çıkar olduğunu, her insanın çıkarını en iyi kendisinin bildiğini, herkesin kendi çıkarının peşinde hareket ettiğini, toplumsal düzen açısından, bir bireyin ihtiyaçları ile diğerinin istekleri arasındaki uyumun önemli olduğunu, ihtiyaçların sağlanabilmesi için ticaretteki kısıtlamaların kaldırılması gerektiği gibi görüşleri, Adam Smith, David Ricardo, John Stuart Mill gibi düşünürleri etkilemiş ve sonradan ortaya çıkacak olan liberal ekonomi-politik akımının fikri altyapısını oluşturmuştur.

Adam Smith'in 1776'da İngiltere'de yayımlanan *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir Araştırma* adlı eseri ekonomi-politiğin ikinci akımı olan liberalizmin doğuşunun simgesi olmuştur. Smith'in ülkelerin refahını artırmak için devletlerin piyasanın işleyişine müdahale etmemesini savunduğu *Ulusların Zenginliği*'nin yayımlanması ile İngiltere'de sanayi devrimi aynı döneme denk gelir. Kâr amacıyla yapılan üretimin, alıcı ve satıcıların karşı karşıya geldiği piyasada âdeta bir nevi görünmez bir el vasıtasıyla, sadece bireylerin çıkarlarını değil, eş anlamlı olarak ulusun refahını da maksimize edeceği iddiası, dönemin girişimcilik, kâr hırsı, servet biriktirme gibi yükselen değerleri ile büyük bir uyum içindedir.

Ayrıca bu görüşler, yeni güçlenmekte olan kapitalist üretim ilişkilerinin, feodal ilişkiler karşısında güçlenebilmek için ihtiyaç duyduğu teorik zemini sağlamıştır. Wallerstein'in (2012) aydınlanmanın en sadık evlatları olarak tanımladığı liberallerle göre, devletin ekonomiye müdahaleleri yeni filizlenmekte olan burjuvazinin gelişiminin önünde ciddi bir engel oluşturmaktaydı. Devletin ekonomiye müdahalesinin yanlışlığı, dış ticaret üzerindeki kısıtlamalar, sarayın verdiği tekel hakları, işçi örgütlenmeleri gibi bir dizi alanı kapsamaktaydı. Devletin ekonomiye doğrudan müdahale etmek yerine, adalet, güvenlik, kamu hizmetleri gibi kamu yönetimi ile sınırlı alanlarla yetinmesi gerektiğine ilişkin Smith'in görüşleri, daha sonradan 1980 sonrası dönemin küreselleşme paradigmasının da temelini oluşturmuştur.

Liberalizmin muzaffer olmasıyla beraber, ekonomik faaliyette devletin öneminin ikinci plana düşmesi disiplinin adının da değişmesini gerektirmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, ekonomik analiz devletin, yani siyasi yönetimin değil, hızla genişlemekte olan kapitalist ilişkilerin doğası üzerine bir incelemeye dönüştükçe, *politik* terimi unutulmuş ve onsekizinci yüzyılın ekonomi-politik terimi yerini sadece ekonomi terimine bırakmıştır (Woods, 1981).

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ekonomi disiplininin temelleri insan psikolojisinin evrensel doğası üzerine oturtulmaya başlanmış ve yüzyılın sonunda insan doğasının temel özellikleri üzerinde bir uzlaşma ortaya çıkmıştır. Marshall'ın *Ekonominin İlkeleri* isimli çalışması klasik ekonomi politikten, tarihdışı, evrensel ve asosyal neoklasik ekonomiye geçişin dönüm noktasını oluşturur (Fine ve Milonakis, 2009). Neoklasik ekonomi olarak adlandırılan ekonomi yaklaşımında insan, kendi çıkarını gözetken, sahip olduğu bilgi temelinde kararlarını rasyonel olarak alan ve faydasını maksimize etmek isteyen bir varlıktır. Bu kavramsallaştırmada, işçi ve işveren tamamen simetrik; her iki kesim de kendi çıkarları doğrultusunda, kendileri için neyin en iyi olduğuna kendileri karar vererek hareket ederler. Klasik ekonomi-politiğin emek değer teorisinden tamamen uzaklaşılması ve fiyat oluşumunun fayda kavramı üzerine kurulması, ekonomi disiplininin bundan böyle siyasi ve toplumsal bağlardan tamamen bağımsız hareket etmesinin temelini oluşturmuştur. İncelenen olgunun ve temel varsayımların değişmesiyle eş anlı olarak, disiplinin matematik sofistikasyonu da sürekli olarak bir artış eğilimine girmiştir. Öyle ki bugün ekonomi biliminde geçerli yöntem, soyut matematiksel modelleme ve sayısallaştırılabilen veri üzerinden istatistiki yöntemlerle sonuca ulaşma olarak özetlenebilir. Bu yöntemin dışına çıkan her şey bilimsellikten uzak görülmektedir.

2.2 Kapitalizm ve Ekonominin Politikadan Ayrılması

Sosyal bilimlerin Aydınlanma çağındaki ortaya çıkış süreci, bu disiplinleri, en azından görünüşte, sadece insan toplumlarının evrensel yasalarının araştırılması ile sınırlamıştır. Felsefe de ilahiyat da hem neyin doğru olduğunu hem de neyin iyi olduğunu araştırırken, doğa bilimcileri sadece doğrunun peşinde konumlan-

miş ve iyyinin araştırılmasını filozoflara ve ilahiyatçılara bırakmıştı. Felsefeyle bilim arasında yaşanan bu kopuşta, üniversitelerde sosyal bilimler, tümdengelimci filozofların değil, doğa bilimcilerinin yanına konumlandırılmıştır. Sosyal bilimler, insan toplumlarının örgütlenmesinde neyin daha iyi ve ahlaklı olduğuyla değil, bu örgütlenmelerin evrensel yasalarını ampirik yöntemlerle araştırmasıyla görevlendirilmiştir. Fakat, Aydınlanma çağının ürünü olan sosyal bilimler, adı konmamış olsa da, doğuş koşulları gereği, ilerleme ve insan toplumlarının daha iyiye doğru evrildiği ön kabulü üzerine kuruludur. Bu adı konmamış ön kabuldeki iyi ve doğru kavramı ise o sıralar yükselmekte olan kapitalist düzen tarafından belirlenmiştir. Bir başka ifadeyle, sosyal bilimler ve liberalizm aynı öncül (bilimsel bilgi kullanılarak insan toplumlarının daha iyiye gitmesi sağlanabilir) üzerine kuruludur (Wallerstein, 2012, s. 164).

Bilim ve felsefenin ayrıştığı, kapitalizmin geliştiği bu ikili süreç içinde, sevgi, iyilik, yardımseverlik, dayanışma gibi değerler kamusal alanın dışına sürülüp ancak toplumsal hayatın kıyısında varolabilen bir özel alana sıkıştırılırken, ekonomi bilimi insanın aç gözlülüğünü, tüketme ve haz isteğinin sonsuzluğunu, bilimsel disiplinin tam kalbine yerleştirmiştir. İnsan doğasına ilişkin aç gözlülük, her şeyden daha fazla istemek, kendi çıkarının peşinde koşmak varsayımları ekonomi disiplininin temel varsayımını oluşturmuştur. Anaakım iktisat teorisi, disiplinin kurucu ilkesi niteliği taşıyan, bu yüzden tartışma dışı tutmak zorunda olduğu bu insan doğası varsayımıyla kendini baştan sınırlamış, iktisadi hayatın diğer toplumsal süreçlerle çok yönlü ve çok zengin ilişkilerini ele alma yeteneğini baştan kaybetmiştir.

İnsanın ihtiyaçlarının ve isteklerinin sonsuz olduğu kabulü durumunda, keşiflerle sonlu olduğu anlaşılmış olan dünyanın kıt kaynaklarının toplum içinde nasıl paylaşılacağı, ekonomi disiplini içinde giderek sofistike hale gelen matematik yöntemlerin konusu olmuştur. Ekonomik kaynakların ve zenginliğin paylaşımı, siyasetten ve sınıf ilişkilerinden tamamen bağımsız olarak ele alınmış ve bu haliyle bölüşüm ve dağılımın nasıl olacağı konusu, sosyal ve siyasi bağlamdan tamamen kopmuş, teknik bir probleme indirgenmiştir. Bu durum, ekonomiye hakim olan bilim felsefesiyle gayet uyumludur.

Klasik ekonominin temellerinde toplumsal hayatın yasalarının doğa bilimlerinin yasaları gibi olduğu varsayımı vardır. Newtoncu bilim, gerçek bir maddi evrenin olduğunu, bu evrendeki her şeyin evrensel doğa yasalarına tabi olduğunu ileri sürer. Bilimin işlevi de bu evrensel yasaların ortaya konmasıdır. Bu yasaların ortaya çıkartılması için tek geçerli yöntem ampirik yöntemdir. Doğa olgularının çoğu çizgisel bir eğilim izler ve her zaman denge durumuna dönme eğiliminde olur. Doğa yasaları zamandan bağımsızdır. Başlangıç şartları bilindiğinde, evrensel yasa, söz konusu değişkenin seyrinin belirlenmesini mümkün kılar. Sosyal bilimler de bu çerçeveye sadık kalarak gelişmiştir. Fizyokratların en

önde gelen isminin, dönemin Fransız sarayında doktor olan Quesnay olması, dönemin doğa bilimleri anlayışının ekonomi biliminin şekillenmesinde derin izler bırakmasının ipuçlarından birisidir.

Doğa yasalarında olduğu gibi, insan toplumlarının yasaları da zamandan ve mekândan bağımsız evrensel yasalarsa, sosyal bilimcinin uğraşı da, bir yandan bu evrensel yasaları ortaya koymak, bir yandan da yasadan ya da normalden sapmaları incelemek olarak şekillenir.

Bu inceleme esas olarak, bağımsız değişkenlerin saptanmasını ve bağımlı değişkenle aralarındaki ilişkinin sayısal olarak belirlenmesini gerektirir. Bu bir kez yapıldıktan sonra, normalden sapıldığında yeniden normale dönmek için ne yapmak gerektiği, uzmanların rahatlıkla söyleyebileceği basit bir konuya dönüşür. Ampirik yöntemin, sosyal bilimlerin de yöntemi haline gelmesi, dönemin koşulları itibarıyla değerlendirildiğinde, bilginin, krallar, soylular, rahipler gibi yönetici otoritelerin belirlenimi ve denetiminden çıkarak bağımsızlaşması ve demokratikleşmesi anlamına gelir.

Fakat, krallar, soylular, rahipler gibi eski yönetici sınıfların zayıflayıp yerine burjuvazinin güçlenmekte olduğu bir dönemde, ampirik yöntem, iddia edildiği gibi ne demokratik ne de tarafsız olmuştur. Tam tersine bu yöntem ve bu yöntemi kullanan dönemin klasik ekonomi politikası, toplumlarda giderek güçlenen burjuvazinin fikrî egemenliğinin zeminini oluşturmuştur. Güçlenmekte ve yayılmakta olan kapitalizmin başat eğilimleri, ekonominin doğal yasaları olarak sunulmuştur. Klasik ekonomistlerin ekonomi-politik yerine soyut ekonomiyi keşfetmeleri ve böylece kapitalizmi toplumsal ve siyasi bağlamdan kopartmalarının ardından ekonomi ile politikanın birbirinden ayrılması, burjuva ideolojisinin çıkarlarına çok iyi hizmet etmiştir (Wood, 1981). Klasik ekonomi politikanın burjuvazinin çıkarlarına hizmet ettiğini ilk iddia eden ve ortaya koyan Marx olmuştur.

3. Marx'ın Ekonomi-Politikası

Engels Marx'ın ölümünden (1883) sonra mezarının başında yaptığı konuşmada, nasıl Darwin organik doğanın kanunlarını bulduysa, Marx da insanlık tarihinin gelişim yasalarını bulmuştur der (Wolff, 2003, s. 9-10). Bu ifade bir övgü olarak görülebileceği gibi, Marx'ın teorik yaklaşımının nasıl döneminin ürünü olduğunun bir işareti olarak da görülebilir. Marx, biyolojide, tıpta, yerbilimde, termodinamik, elektro-manyetizm, vb gibi fiziğin pek çok alt alanında, büyük sentezler oluşturma, genel kuramlar ortaya koyma, yeni alanları bilimsel çalışmalara açma çağının insanıdır. "Toplumun nesnel hareket yasalarını bulmak" entelektüel faaliyetinin temel dürtüsüdür. Bu doğrultuda çalışırken doğa bilimlerinde yapılabilecek tarzda, muazzam bir ampirik bilgi yığını, gözlemi ve veriyi hesaba katar, sınıflandırır, analiz eder. Kuramını "derin bir ilkeden" hareketle oluşturmaz, sentezini şekillendirirken kendisine yol gösteren asla sarsılmayan bir inancı, değişmez ön

kabulleri yoktur. Gerçekliğin akıl almaz, kural tanımaz çeşitliliği ve karmaşıklığından “nesnel hareket yasalarını” süzmek için elbette soyutlamalar, genellemeler ve basitleştirmeler yapar. Ancak bu rasyonel çabasında son karar vericinin, nihai hakemin “somut gerçeklik” olduğunu teslim eder. Marx için insan toplumunu anlama uğraşında mihenk taşı, ilahi bir düzen, akli bir plan, zihinsel bir ilke ya da vicdani bir ideal değil, varolduğu haliyle gerçek toplum, gerçek toplumsal ilişkilerdir. Bu açıdan konusuna yaklaşımı doğa bilimcilerinden farklı değildir.

Bununla birlikte, Marx, aynı zamanda Alman felsefe geleneğinin de ürünüdür. Zihinsel dünyası, sadece hep söylendiği gibi Hegel’in diyalektiği ile değil, Kant’ın eleştirileriyle, Fichte’nin toplumsal öz-bilinciyle, Feuerbach’ın dini insanileştirmesiyle, hatta Schelling’in aşkın idealizmiyle de beslenmiştir. Bilimin, gerçekliğin şu veya bu veçhesiyle ilişkili olarak ortaya koyduğu etkin ama kısmi bilgi ile tatmin olmayan bir düşünce geleneğinin parçasıdır Marx. Burjuva toplumunun işleyişini anlama yolundaki “bilimsel” çabasıyla insanın toplumsal varoluşunun bütününe kavramaya yönelik “felsefi” çabası iç içedir. Bu iki çabanın gerilimi bütün eserlerinde kendisini gösterir. Bu yüzden, gençlik döneminden sonra doğrudan felsefe alanında hiçbir şey yazmamış olsa da, ismiyle müsemma bir felsefe vardır. Ve yine bu yüzden Marx, akademik disiplinler arasındaki barierleri reddeden ve yıkan bir sosyal bilimci (Fine ve Filho, 2003) olarak anılır.

Toplumsal varoluşu bütünsel olarak kavrayış çabası ile toplumun nesnel hareket yasalarını saptama çabası arasındaki gerilim Marx’ın eserindeki kimi zaafların kaynağı olarak görülebilir. Ama aynı zamanda Marx’ı düşünce tarihinde benzersiz bir konuma yerleştiren, eserinin büyüklüğünü ve hâlâ devam eden güncelliğini sağlayan da yine bu gerilimdir.

3.1 Marx’ın Ekonomi Politik Yöntemi

Marx’ın ekonomi politığının toplumsal hayata bütüncül bakışı *Kapital*’in edebiyattan masallara, yasalardan resmi raporlara, siyaset bilimcilerden ekonomistlere hatta ilahiyatçılara kadar uzanan geniş bir alanı kapsamasından da anlaşılabilir. Dönemi en iyi anlatan yazarlardan birisi olan Balzac’ın eserleri, Marx’ın esinlendiği çalışmalardandır. 1971’den bu yana *Kapital* üzerine ders veren Harvey (2010) Marx’ın inanılmaz genişlikte ve zenginlikte bir eleştirel düşünce geleneği ile yazması nedeniyle, farklı disiplinlerden gelenlerin *Kapital*’de çok farklı boyutlar bulduklarına dikkat çeker. Marx beslendiği bu çok farklı kaynakları, eleştirel bir perspektifle yeniden bir araya getirerek yepyeni ve tamamen farklı bir yorum getirmiştir.

Marx’ın düşüncesinin üç temele dayandığı kabul edilir: Alman felsefesi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz ekonomi politığı. Bu üç kaynağın bir aradalığı, Marx’ın teorik sıçrayışını sağlamıştır. Sanayi devriminin anayurdu olan İngiltere’de onyedinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar gelen klasik ekonomipolitik okulu, Marx’ın kapitalist sistemin işleyişini sistemleştirmesinin temelidir.

Alman felsefesi ve 18. yüzyıl aydınlanma felsefesinin metafizik ve mekanik maddeciliğini aşmayı sağlayan diyalektik yöntem, Marx'ın bütünsellik ve bilimsellik, nesnel yasaları süzme ve somut zenginliği kavrama çabasının temelini oluşturur. Burjuva toplumunun Fransız Devriminin özgürlük, eşitlik, kardeşlik ideallerini karşılamaktan çok uzak olduğunu düşünen ve Fransız Devriminin mirasçıları olan Fransız sosyalistleri, Marx'ın kapitalist sistemin yıkılıp yerine hedeflenen toplumsal yapıya ulaşmak için siyasi iktidarı ele geçirmenin zorunlu olduğu düşüncesinin kökeninde yatar. Hep denildiği gibi, Marksizm, İngiliz, Fransız ve Alman düşüncesinde büyük ve verimli olan her şeyin kaynaştırılmasına dayanır.

Ancak Marx'ın yöntemi, kendi düşünce dünyasının bu üç ana sütununun eleştirisi üzerine oturur. *Kapital*'in alt başlığının ekonomi politiğin eleştirisine katkı olması, kullandığı yöntemin de bir dışavurumdur. *Kapital*'de bu üç alanın temel tezleri parçalanarak incelenir, eleştirilir, dönüştürülür ve bambaşka bir düşünce olarak yeniden kurgulanır. Marx, İngiliz klasik ekonomi politiğini eleştirirken Alman felsefesinden yararlanır ve bunları bilimsel olarak kapitalizmi anlamak ve eleştirerek komünist toplumu kurmanın etkili bir yoluna dönüştürmek için kullanır (Harvey, 2010). Marx'ın *Kapital*'de yaptığı, komünist toplum projesi değil, bilimsel olarak kapitalizmi anlamak ve eleştirmektir. Bu anlama çabasının da özünü İngiliz klasik ekonomi-politiğin eleştirisi oluşturur.

Kapitalizmin aşırı karmaşık yapısının anlaşılması için Marx analizinde önce çıplak gözle görülen gerçekliğin kademe kademe altına iner ve bunu yaparken görüntünün nasıl yanılısma olabileceğini gösterir. Görüntünün altındaki gerçekliğe bakmak için kendi kavramlarını oluşturur ve sonra bu kavramları kullanarak ve kapitalist üretim modelinin asıl çalışma esaslarını yeniden kurgular. Harvey'in (2010) benzetmesiyle, Marx, âdeta bir soğanı soyar gibi, en dışarıdan başlayarak, gerçekliğin üstünü örten tabakaları bir bir kaldırarak, görüntünün dibinde yatan gerçekliğe varır ve bu sefer, teorileri bir bir üst üste koyarak, dipten yüzeye çıkarak sistemin nasıl çalıştığını anlatır. Bu kurgu, tam olarak kitabın sonunda ortaya çıkar. Bu nedenle, kapitalizmin görüntüde değil, bu görüntünün gizlediği gerçeklikteki çalışma yasalarının anlaşılabilmesi için *Kapital*'in hepsinin okunması gerekir. Bu da, Marx'ın yaklaşımının bütünselliğinin bir başka ifadesidir.

3.2 Kapitalist Üretim Tarzının Temel Dinamikleri

Kapitalist üretim tarzının dinamiklerini araştırırken Marx'ın kendisi, *Kapital*'de kapitalizm terimini sadece birkaç kez kullanmış, bunun yerine burjuva toplumu, kapitalist üretim tarzı, kapitalist sistem gibi terimleri kullanmıştır. Bu tercihin nedenleri olarak dönemin özelliklerinin ve Marx'ın tarihsel gelişimi üretim tarzlarının birbiri ardına devamı olarak gören yaklaşımının payı vardır. Kelime kökeni olarak "kentli" anlamını taşıyan burjuva, dönemin üretim ilişkilerini tanımlamakta, daha önceki üretim tarzlarındaki sermaye sahibi sınıflardan farkı-

nı ortaya koymakta etkili bir seçimdir. Ancak aradan geçen 150 yılda kapitalist üretim tarzının egemenliğinin sağlanmış olması nedeniyle, bu yazıda kapitalist üretim tarzı yerine zaman zaman kapitalizm kelimesi de kullanılmıştır.

Marx'a göre sermaye (kapital) sadece makine, ekipman, hammaddeler ve hatta birikmiş emek değil; toplumsal ilişkilerdir (Wood, 2012). Marx'ın kapitalizm anlayışının özünü, sermayenin toplumsal ilişki olarak ele alınması oluşturur.

İngiliz klasik ekonomi-politik biliminin anlattığı yasalar, genel geçer bir üretim sürecinin değil, dönemin egemen üretim sistemi haline gelmekte olan kapitalizmin yasalarıdır. Kapitalizm, doğal değil, tarihsel bir üretim sürecidir. Bu tarihsel üretim sürecinin özünü meta üretimi oluşturur. Bu nedenle Marx, *Kapital*'deki analizine gündelik hayatta kullandığımız eşyalarla, yani meta ile başlar.

Marx (2011), "Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, 'muazzam bir meta yığını' olarak görünür" (s. 49) der. Bu nedenle analize herkesin gözünün önündeki metanın aslında ne olduğunun sorgulanması ile başlar. Daha sonra her metanın kullanışlı olmasından hareketle, tüm toplumlar da bir kullanım değerinin olduğunu ama kapitalist toplumlar da metanın kullanım değerinin yanısıra bir de mübadele değerinin taşıyıcısı olduğunu söyler. Bu mübadele değerinin belirleyicisi emektir. Ancak burada, söz konusu olan o metanın gerçekte kaç saate üretildiği değil, kaç toplumsal ortalama emek zamanda üretildiğidir. Böylece Marx, metanın değerini belirleyen toplumsal olarak gerekli emek zaman olduğunu söyler. Fakat, o metanın üretiminde kullanılan emeğin toplumsal olarak gerekli olması için, metayı üretenden başkası için kullanım değerine sahip olması gerekir. Kapitalist piyasa ilişkileri, toplumsal ilişkilerin gizlenmesine olanak sağlar. Bu durum *meta fetişizmi* kavramı ile tanımlanır. Metanın mübadele değerinin bir ifade biçimi de para değeridir. Metanın kullanım değeri ve para değeri olarak farklı hallerde var olabilmesi, üretim ilişkilerinin toplamı söz konusu olduğunda, satılamayan üretim fazlası ve dolayısıyla krizlerin olasılığına işaret eder.

Emek değer teorisinin kökeni, servetin elde edilmesinin meşru yolunun ayrıcalıklar ya da miras değil emek ve çalışma olduğunu iddia eden Smith ve Ricardo gibi burjuva iktisatçılarına dayanır (Pijl, 2014). Ancak Marx, değer belirleyicisinin emek zaman değil, toplumsal olarak gerekli emek zaman olduğunu söyleyerek, klasik ekonomi-politik düşünürlerden önemli bir farklılaşmaya gider. Klasik ekonomi-politikte değer, doğanın bir gerçekliği olarak ele alınırken, Marx'ın ekonomi politiginde değer, toplumsal ilişkiler tarafından belirlenir (Harvey, s. 46). Böylece Smith ve Ricardo'da bölüşüm mücadelesinde insanoğlunun geliştirdiği nihai ve en doğal yöntem olarak işlev gören emek değer teorisini, Marx'ta kapitalizmin tarihsel olarak geçici ve sömürüye dayanan niteliklerinin anlaşılması işlevini görür (Callinicos, s. 61)

Marx, *Kapital*'in birinci cildinde meta kavramını sayfalarca enine boyuna

tartıştıktan sonra, para, sermaye, artık değerin üretilmesi, teknolojinin artık değer üretilmesindeki rolü, ücretlerin belirlenmesi ve sermaye birikimi süreçlerini ele alarak kapitalist üretim ilişkilerinin doğasını üretim açısından analiz etmeye devam eder. Marx'ın ölümünden sonra Engels tarafından yayımlanan *Kapital*'in ikinci cildi ve üçüncü cildi ise sırasıyla, mübadele sürecine ve kapitalizmin doğası gereği olan çelişkilerine ve krizlerine ayrılmıştır. *Kapital*'e hazırlık olarak yazılmış olan *Grundrisse*'de, Marx kapitalist toplumun anlaşılması için uluslararası ilişkilerden küresel krizlere, üretici olmayan sınıflardan burjuva toplumlarında devletin doğasına kadar çok geniş bir alanının kapsanması gerektiğine dikkat çeker. Bütün bu alanlar, şimdi sosyal bilimler altında ekonomik coğrafyadan, uluslararası ilişkilere, sosyolojiden işletmeye, iktisattan siyaset bilimine çok sayıda disiplinin ilgi alanlarına bölünmüş durumdadır. Marx'a göre ise, görünenin altındaki dinamiklerin anlaşılabilmesi için tüm bu veçhelerin hepsine birden bakan bütünlükçü bir bakış açısı gerekmektedir.

Marksist ekonomi politik açısından ekonomi, zevklerin ve teknolojinin bir araya gelmesinin optimal bir sonuç üretmesinden çok farklı olarak, çelişkilerin, çatışmanın ve karşıtlığın hüküm sürdüğü bir alandır. Üretim ilişkileri, toplumun gerçek ekonomik yapısını oluşturur; yasal ve siyasi üst yapı, bu ekonomik altyapı üzerinde şekillenir. Bu nedenle siyaset kurumları ve siyasal mücadele, üretim ilişkileri ve üretim güçleri arasında ortaya çıkan çatışmalar üzerinden anlaşılabilir (Callinicos, 2016).

Marx'ın kapitalist toplumların doğasını anlamakta kullandığı yaklaşım, diyalektik yöntemdir ve *Kapital*'in kendisi diyalektik yöntemi, nasıl kullanıldığını görmek suretiyle anlamamanın ve öğrenmenin en temel yoludur. Çünkü, çelişkilerin yol açtığı sürekli bir değişim ve dönüşüm, her şeyin aynı anda kendi zıddıyla birlikte var olması ve sistemin sürekli bir devinim içinde bulunması kapitalist sistemin işleyişinde vardır. Bu yönden bakılınca Marx, pozitivist bir kuramcı değildir (Harvey, 2010). Marx'ın kapitalist üretim tarzını sürekli hareket halinde bir sistem olarak incelemesi, doğal bilimlerin etkisi altındaki ve hep durağan durumu, piyasa dengesini araştıran liberal ekonomi teorisinin yönteminden çok farklıdır. Liberal ekonomi teorisinin denge yaklaşımının tam tersine, kapitalist sistemde denge arızidir. Dengenin kurulması ve hiç bozulmaması, kapitalist sistemin altın çağı değil, tam tersine sonudur. Hiçbir şeyin değişmediği, her şeyin kendini yeniden tekrar ettiği piyasalar, değişiklik ve yenilik motivasyonunun olmadığı bir toplum, kâr hırsı ile çelişir. Marx'ın kapitalist üretim sisteminin çalışmasına ilişkin yasaları, sürekli değişme ve dönüşme halindeki bir sisteme ilişkindir; bu nedenle Marx'ta tarihsel bir sistem olarak kapitalizmin yasaları, durağan duruma değil eğilime işaret eder. Bu yasaları şöyle özetleyebiliriz:

1. Kapitalist üretim ilişkisinde, üretilen artık değere kapitalistler el koyar. Kapitalistin kârının kaynağı bu artık değerdir. Her kapitalist kârını artır-

mak ister. Kâr hırsı, burjuvaların aç gözlülüğünü değil, kapitalist üretim ilişkilerinin doğasını yansıtır. Kâr hırsı olmayan bir kapitalistin, ayakta kalması mümkün olmaz.

2. Kapitalizmin doğası gereği, kapitalistler sürekli olarak büyümek, sermaye birikimlerini sürekli olarak genişletmek durumundadır. Kesintisiz bir sermaye birikim süreci olması, kapitalizmi, önceki üretim tarzlarından ayırır.
3. Sermaye birikimi zorunluluğu, kapitalist üretim ilişkilerinin, daha önceki üretim ilişkilerini yok etmesine ve toplumun geniş kesimlerinin proleterleştirilmesine yol açar.
4. Sermaye birikiminin mekanizması, masrafların azaltılması, bunun için de emek verimliliğinin artırılmasıdır. Emek verimliliğini artırmanın yolu teknolojik iyileştirmeden geçer.
5. Kârlılığın ve artık değerin artırılması için sermayedarlar arasında muazzam bir rekabet vardır. Bu rekabet, kâr oranlarının eşitlenmesini ve üretim sürecinde teknolojiye daha fazla yararlanılmasını, yani emeğin yerine makinelerin geçmesini gerektirir.
6. Üretim sürecinin giderek sermaye yoğun hale gelmesi, kâr oranlarının düşme eğilimine yol açar.
7. Kapitalist üretim ilişkilerinin hüküm sürdüğü yerlerde devlet kapitalist baskının aracıdır.
8. Kapitalist birikim süreci, doğası gereği kriz üretir. Kâr oranlarındaki düşüş bir noktadan sonra yeni yatırımların yapılmamasına yol açarak krizleri tetikler.
9. Kapitalizmin iç çelişkileri, nihayetinde kapitalist üretim tarzının yerini bir başka üretim tarzına bırakmasıyla sonuçlanır.

Tarihsel gerçeklik, hiç şüphesiz yukarıda aşırı şematize edilmiş yasaların mekanik yorumundan çok daha fazla boyutlu ve çok daha karmaşıktır, ancak yine de aradan geçen 150 yıldaki ekonomik gelişmeler, Marx'ın kapitalizmin işleyişine ilişkin çerçevesinin genel hatları itibarıyla hâlâ geçerliliğini koruduğunu göstermektedir.

4. Farklı Yaklaşımların Kapitalist Dünya Ekonomisindeki Gelişmeleri Açıklama Kapasitesi

Marx'ın kapitalizm tahlili, İngiltere'de köklü teknolojik dönüşümlerin sanayi devrimi olarak adlandırılan tarihsel sürece yol açtığı, kapitalist üretim ilişkilerinin sömürgecilikle birlikte sürekli bir genişleme gösterdiği ve dünya sistemi olduğu bir dönemin analizine dayanır. Marx Kapital'in önsözünde "kapitalist üretim tarzı ve onunla uyuşan üretim ve dolaşım ilişkileri" hakkındaki teorilerini geliştirirken başlıca örnek olarak İngiltere'yi aldığını belirtir.

Bu dönem, insanlık tarihinde o zamana dek görülmemiş bir dönüşümün yaşandığı, her şeyin çok büyük bir hızla değişmekte olduğu bir dönemdir. Ortaçağ Avrupasında kara veba salgınları ertesinde nüfustaki şiddetli azalma ve bununla ilişkili olarak tarımsal üretimin, gelirin ve ticaretin azalması ve bu azalmanın feodal sistemi ayakta tutan serfliği, kiliseyi ve devleti zayıflatması, feodalitenin çökmesine ve yerini zaman içinde kapitalist bir dünya düzeninin almasına yol açmıştır. Bu dönem aynı zamanda yeni ortaya çıkan sınıfların, burjuvazinin ve proletaryanın karşı karşıya geldiği, şiddetli bir sınıf mücadelesinin yaşandığı, devletin bu mücadelenin yıkıcı etkilerini hesaba katarak sürece burjuvazi lehine müdahale ettiği bir dönemdir. Bu dönemde Avrupa’da ortaya çıkan kapitalist üretim tarzı, zaman içinde tüm dünyaya yayılmış ve yirmibirinci yüzyılın son çeyreğinde, tüm dünyada geçerli hale gelmiştir.

Marx, “katı bir zorunlulukla işleyen ve kendilerini ortaya koyan” kapitalizmin eğilimlerini, bu dönemin temel özellikleri üzerine yaptığı incelemelerden yola çıkarak belirlemiştir. Teknolojik buluşlarla emek verimliliğini artırmak, burjuvazi içindeki mücadelenin temel mekanizmasını oluşturur. Teknolojik buluşlar ilk kullanıldığı yerlerde kâr oranlarında muazzam bir artışa yol açarken, bu buluşların zaman içinde tüm üretim birimlerine yayılması, kâr oranlarındaki artışı sınırlar ve hatta kar oranlarında düşme eğilimine yol açar. Kâr oranlarının ölçülmesiyle ilgili tartışmalar bir tarafa, ABD’de finansal olmayan kuruluşların net kâr oranları 1948-2007 döneminde dalgalanmalar göstermekle birlikte azalma eğilimindedir (Callinicos, 2014, s. 383; Mohun, 2012, s. 302). Kâr oranlarındaki düşüş ve üretilen malların üretim ve tüketimi arasında ortaya çıkabilecek uyumsuzluk, kapitalist üretim tarzının krize girmesine yol açar. Kapitalizmin tarihinde, Marx’ın da gözlemlemiş olduğu 1857 finansal krizinin ardından 19. yüzyılın son çeyreğindeki Uzun Bunalım, 1929 Büyük Bunalımı, 1970’lerdeki OPEC krizleri, 1980’ler ve 1990’lardaki gelişmekte olan ülke krizleri (Reinhart ve Rogoff, 2008) ve 2008 Büyük Resesyonu gibi çok sayıda kriz yaşanmıştır. Bunlardan 1890’lar ve 1970’lerde yaşanan krizler, kâr oranlarında ciddi düşüşlerin arkasından gelmişken 1929 ve 2008 krizlerinde finansal sektör dinamikleri etkili olmuştur (Duménil, G., Lévy, D., 2009).

Küresel ekonomi politikte yüz elli yıldır devam eden gelişmeleri açıklamakta, tarih dışı ve evrensel olduğu iddiasındaki anaakım ekonomi teorisinin yetersiz kaldığı görülmektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan Keynezci uzlaşma çerçevesinde tam istihdam amacıyla yapılan devlet müdahalelerinin sonrasında 1970’lerde ortaya çıkan yüksek enflasyon ve durgunluk, eldeki ekonomi politikası araçlarıyla çözülemeyince Keynezcilik rafa kaldırılmış ve yerine neoliberalizm olarak adlandırılan yaklaşım geçmiştir. Ekonomi disiplinine rasyonel beklentiler olarak adlandırılan model hakim olmuştur. Buna göre ekonomik aktörler kararlarını, piyasalar ve diğer ekonomik aktörler hakkında eldeki mevcut bilgiyi ve beklentileri kullanarak

rasyonel bir biçimde yapılan hesaplamalara göre oluştururlar. Bu modelde devletin piyasaya önceden tahmin edilebilen müdahaleleri tamamen işlevsiz hale gelir. Böylece, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ekonomi politikasının temel aracı devlet müdahaleciliği iken, 1980 sonrasında tam tersine devletin piyasaya müdahalesi modası geçmiş, verimsiz ve hatta yolsuzluklara yol açtığı için zararlı olarak görülme-ye başlanmıştır. Rasyonel beklentiler modelinin tüm bilgi ve tahminleri karar alma mekanizmasına dâhil etmesi doğal olarak matematik ve istatistik tekniklerin sofistasyonunu daha da arttırmıştır. Ancak, piyasaların mükemmel işlediği varsayımı, 2008 kriziyle birlikte inandırıcılığından çok şey yitirmiştir.

Günümüzde ekonomi disiplininin kapitalist dünya ekonomisini açıklamakta yetersiz kalması bir dizi arayışı beraberinde getirmiştir. Bu arayışlar arasında en yaygın kabul görmüş olanı uluslararası ekonomi politiktir.

Uluslararası ekonomi politik (UEP), oldukça yeni bir disiplindir. UEP, İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde uluslararası parasal düzeni ABD'nin merkezde olduğu bir yapıda düzenlemiş olan Bretton Woods sistemi 1970'lerin başında çöktükten sonra oluşan boşlukta ortaya çıkmıştır. Böylece ondokuzuncu yüzyılda sosyal bilimlerin parçalanması sürecinde ayrı ayrı disiplinler olarak şekillenmiş olan uluslararası ilişkiler ve ekonomi, yeniden tek bir çatı altında toplanmıştır (Cafruny, 2016, s. 3). İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde görülen yüksek büyüme, tam istihdam ve küresel piyasalardaki istikrar, ekonomi disiplininin siyasetten ve uluslararası ilişkilerden tamamen bağımsızmış gibi kabul edilmesini kolaylaştırmıştı. Ancak OPEC krizleriyle beraber, uluslararası ekonominin siyasetten ayrı olamayacağı ortaya çıkınca, birbirinden tamamen ayrı iki disiplinin varlığı, küresel ekonomik düzlemin anlaşılmasında bir engel oluşturmuştu. Bu engeli aşmak üzere sürdürülen entelektüel çabaların sonucu olarak UEP ortaya çıkarken, bu süreçte zaten dünya ölçeğinde ekonomik, siyasi ve toplumsal yapıyı bütüncül bir yaklaşımla ele alan Marksist gelenek önemli rol oynamıştır. Uluslararası ekonomi politığın diğer kuramları olan liberal ve ekonomik milliyetçilik kuramları, Marksist kuram ile sürdürülen tartışmalar sonucunda şekillenmiştir (Cafruny, 2016, s. 4). 1970'ler aynı zamanda Marx'ın ekonomi politığına ilginin de arttığı yıllardır (Fine ve Filho, 2003).

2008 krizi, kapitalizmin iç çelişkilerini ve kriz yaratma kapasitesini bir kez daha gözler önüne sererken, ne liberalizm ne de milliyetçilik, krizden bu yana yaşanan gelişmeler karşısında tatminkar cevaplar oluşturabilmiştir. (Cafruny, 2016, s. 6). Ekonomi ve diğer sosyal bilimleri çalışanlar arasında anaakım yaklaşımdan memnuniyetsizlik ve alternatif arayışları hız kazanmıştır (Fine ve Filho, 2003, s. xiii).

Pijl (2014) eskiden olduğu gibi belli disiplinlerin yeniden bir araya getirilmesi girişimlerine *kurumsalcılık* ve tarihsel materyalizm geleneklerinden örnek verir. Fine (2001) "ekonomik gerçekleri incelerken indirgemecilik ve ekonomizmden kaçınmanın tek bir yolu var; o da ekonomi politiktir" der (s. 50). *Dünya sistemi* yaklaşımının kuramcısı olan Wallerstein (2012), ise, yirminci yüzyılın son çey-

reğinde sosyal bilimlerde tam bir kargaşanın hüküm sürdüğüne, egemen bakış açılarının son derece kuşkulu ve dar görüşlü olduğuna dikkat çekerek yeni bir paradigma arayışı çağırısı yapar ve bu sosyal bilimlerdeki kısıtlamadan kurtulmak için Braudel ve Marx'a yeniden dönülmesini önerir.

Topluma ve siyasete ilişkin değişkenlerin ekonomik analize dışsal olarak kabul edilmesinin ekonomi disiplininin açıklayıcı gücünü zayıflatmasına cevap olarak geliştirilmiş yaklaşımlardan birisi de sosyal sermaye kavramıdır. En genel anlamıyla, insanlar arasındaki sosyal etkileşimleri ifade eden sosyal sermaye kavramı, topluma ve siyasete ilişkin değişkenleri, ekonomik analize dâhil etme çabası olarak görülür (İzmen, 2018, 2019). Sosyal sermaye literatüründe, sosyal sermayeyi esas olarak özel mal olarak kabul eden neo-klasik iktisatçıların yaklaşımının aksine, sosyal sermayeyi kamu malı olarak gören Evans (1996), Woolcock (1998) ve Szreter ve Woolcock (2003) tarafından benimsenen yaklaşımda, sosyal sermayenin etkisinin değerlendirilmesinde devlet-toplum ilişkilerinin karakteristiği ve kapsamı önemli bir rol oynar. Ancak, sosyal sermaye kavramı beklendiği gibi devlet-toplum ilişkilerini ekonomik analize dâhil etmekte başarılı olamamış ve analizde siyasi arka plan çoğu zaman ihmal edilmiştir (Evans 1996, s. 1127). Sosyal sermaye kavramıyla devlet, toplum ve ekonomi arasındaki etki-leşimi analize dâhil etmek konusunda en ileri giden düşünür Bourdieu olmuştur. Bourdieu'ye göre (1986) sosyal sermaye, sosyal olarak farklılaşmış toplumlarda statükoyu yeniden üretme işlevi görür. Sosyal sermaye literatürünün ortaya çıkmasından bu yana kavramın kullanımında, daha çok toplum içindeki fertler arası sosyal etkileşime yer verilmiş, buna karşılık, aralarında sosyal hiyerarşik ilişki bulunan insanlar arasındaki bağları; kurumsallaşmış güç ve otorite ağları içindeki bireyler ile diğerleri arasındaki ilişkileri ifade eden dikey bir kavram olarak kullanımı ise sınırlı kalmıştır. Bu nedenle Fine (2001) tarafından da dikkat çekildiği gibi, sosyal sermaye kavramı, sosyal ve politik değişkenleri ekonomik analize dâhil etmek için uygun bir çerçeve sağlamamıştır.

Dünyadaki sosyal, siyasi ve ekonomik gelişmeleri daha iyi açıklayabilmek için sosyal bilimlerin nasıl yapılandırılması gerektiği sorusuyla toplanan Gulbenkian Komisyonu, sosyal bilimlerdeki disiplinlerarası işbölümünün yeniden gözden geçirilmesi ve üniversiteler içinde entelektüel faaliyeti, mevcut disiplinlerin sınırlamalarına tabi olmadan sürdürmeye olanak verecek bir örgütlenme yapısının yaratılmasını önermiştir (2003).

Yukarıda bazıları kısaca ele alınmış olan yaklaşımlara rağmen, ne ekonomi biliminde, ne de sosyal bilimlerde, bütüncül bir yaklaşım konusunda çoğunluk tarafından benimsenen bir yönelim henüz ortaya çıkmamıştır.

Kapitalizme kapitalizm içinden eleştiriler de artmış durumda. Nobel ödüllü iktisatçı Deaton "Günümüzün Kapitalizmde Ters Giden ne?" başlıklı yazısında (2019), kapitalizmin ciddi biçimde hasta olduğunu, sosyalizm virüsünün yayıldığını

söylemiş ve durumu kurtarmak için önerilenlerin işe yaramadığından yakınmıştır.

Yirmibirinci yüzyılın başında, siyaset, ekonomi, toplum, teknoloji ve çevre alanlarında ortaya çıkan değişimler ve sorunlar karşısında henüz sorunları aşacak çözüm yolları ortaya konulamamışken, çoklu sorunlara bir arada bakacak bir ekonomi politik perspektifin eksikliği dikkat çekmektedir.

5. Küresel Ekonomi Politığe Bütüncül Bakış: Marksist Ekonomi-Politik

Liberal ve ekonomik milliyetçi kuramlar ilk ortaya çıktıkları onyedinci yüzyıldan bugüne kadar, dünya sistemindeki her büyük kriz sonrasında biri diğerinin yerine geçerek dünya ekonomisinin genel çerçevesini belirlemiştir. Marksist kuram ise hiçbir zaman bir dünya modeli olmamıştır. Sovyetler Birliği'nde Marksist ekonomi politığin uygulandığı iddialarına karşılık, bu uygulamanın Marx'ın kuramıyla ilişkilendirilmemesi gerektiğine dikkat çeken birçok araştırmacı olduğu gibi, Marx'ın kendisinin kapitalist üretim ilişkileri sonrasına ilişkin kapsamlı bir tasavvurunun olmadığı da bilinmektedir (Callinicos; Fine ve Filho, 2003; Wolff 2003).

Birinci Dünya Savaşından önce dünyada egemen olan liberal yaklaşım, savaş sonrasında yerini milliyetçi, korumacı, neo merkantilist politikalara bırakmış, İkinci Dünya Savaşından sonra ise kapitalist model, vatandaşların ekonomik çıkarı doğrultusunda devlet müdahalesine olanak veren bir tarzda işlemiştir. 1980 sonrasında ise bu model devlet müdahalesinin tamamen yetersiz hatta zararlı görüldüğü bir anlayışa yerini bırakmıştır. 2008 krizi ise bu modelin de başarısızlığını gösterdikten sonra, güncel kapitalist modelin nasıl işleyeceği konusunda ciddi bir tartışma başlamıştır (Öniş, 2017; Haass, 2019). Kapitalizmin en yetkin teknisyenleri bile sistemin nasıl tekrar ayakları üzerine dikileceğini söylemekten uzaktır (Streeck, 2014). Dünyanın en tanınmış işadamlarını bir araya getiren Dünya Ekonomik Forumu'nun analizlerinde bile, gelişmenin avantajlarından sadece küçük bir kesimin yararlanması nedeniyle kapitalizmin toplum içindeki desteğini yitirmekte olduğu ve serbest piyasanın makul sınırların dışına taşmaktan değer üretimi ve dağıtım konusunda yeni bir anlayışın ortaya çıkması gerektiği yorumları yapılmaktadır (Tate, 2017).

2008 sonrasında liberal küresel sistemden hoşnutsuzluğun çok arttığı ve ekonomik milliyetçiliğin yükselişte olduğu bir dönemde, Marksist ekonomi politığin de yeniden bir cazibe yaratmaya başladığı dikkat çekmektedir. Günümüz sorunlarına çözüm açısından Marx'ın ve Marksist ekonomi politığin daha dikkatli bir biçimde ele alınması gerekmektedir. Çünkü, Marx'ın ana hatlarını çizdiği ve çalışma esaslarını göz önüne serdiği kapitalist üretim tarzı bugün hâlâ dünyadaki egemen modeldir. 21. yüzyılın ilk çeyreği, küreselleşmenin ulaştığı olduğu seviye, derin ve küresel ekonomik kriz, artan eşitsizlikler, teknolojinin üretim, ekonomi, sosyal sınıflar, kültür ve siyaset üzerinden yol açtığı derin değişiklikler gibi özellikler itibarıyla Marx'ın kapitalizmin işleyiş yasaları üzerine

çalışıp yazdığı 19. yüzyıl ortaları ile büyük benzerlikler göstermektedir.

Kapitalist dünya ekonomisinin işleyişi, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla kıyaslandığında bugün çok daha karmaşılaşmıştır. Ancak bu karmaşıklığa rağmen, üçüncü bölümde özetlendiği gibi, Marx'ın ortaya koyduğu kapitalizmin temel eğilimleri geçerliliğini korumaktadır.

KAYNAKÇA

- Balaam, D. D. ve Dilman, B. (2011). *Introduction to Political Economy*. Pearson Education
- Berman, S. (2019, 1 Mart) Five myths about socialism. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com>
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. İçinde Richardson, J. (Der.), *Theory and Research in the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York, NY, s. 241-58.
- Cafruny A., Talani, L. S., Martin, G. P. (Ed.). (2016). *Handbook of Critical International Political Economy*. The Palgrave. doi: 10.1057/978-1-137-50018-2
- Duménil, G, Lévy, D. (2012). Neoliberalism. İçinde Fine, B., Filho, A.S, Boffo, M. (Ed). *The Elgar Companion to Marxist Economics*. Cheltenham, UK • Northampton, MA, USA: Edward Elgar
- Evans, P. (1996). Government action, social capital and development: Reviewing the evidence on synergy. *World Development*, 24(6), 1119-1132. doi:10.1016/0305-750X(96)00021-6
- Fine (2001). *Sosyal sermaye sosyal bilime karşı: Bin yılın eşiğinde ekonomi politik ve sosyal bilimler*. (Çev. Ayşegül Kars). İstanbul: Yordam Kitap
- Fine, B. & Filho, A. S. (2018). Marx 200: The Abiding Relevance of the labor Theory of Value. *Review of Political Economy*. 30(3), 339-354. doi:10.1080/09538259.2018.1424068
- Fine, B., Milonakis, D. (2009). *From Political Economy to Economics: Method, the social and the historical in the evolution of economic theory*. London, New York: Routledge
- Gülbenkian Komisyonu (2003) *Sosyal bilimleri açın: Sosyal bilimlerin yeniden yapılanması üzerine rapor*. (çev. Ş. Tekeli) İstanbul: Metis
- Haass, R. (2019). How a world order ends and what comes in its wake. *Foreign Affairs*. (January/February Issue)
- Harvey, D. A. (2010). *A companion to Marx's Capital*. London, New York: Verso
- Hodgson, G. M. (2001). *How economics forgot history: The problem of historical specificity in social science*. London, New York: Routledge
- İzmen (2018). Sosyal Sermaye Kavramı Ekonomi Disiplinindeki Kayıp Halka Olabilir mi?. İçinde Prof.Dr. Nişancı E, Yıldırım, Ç., İzmen, Ü. (Der.) *The second international conference on current trends in the Middle East 2018: abstract book*. Pazıl Reklam
- İzmen, Ü. (2019). Exploring Linking Social Capital in Economic Development. *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 6 (1), 133-152. Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/optimum/issue/42287/486865>
- Jeffries, S. (2012, 4 Temmuz) Why Marxism is on the rise again. *The Guardian*. www.theguardian.com/world/2012/jul/04/the-return-of-marxism

- Marx, K. (2011). *Kapital: Ekonomi politiğin eleştirisi*. (çev. M. Selik ve N. Satlıgan). İstanbul: Yordam Kitap
- Mohun S. (2009). The rate of profit. İçinde Fine, B., Milonakis, D. (Der). *From Political Economy to Economics: Method, the social and the historical in the evolution of economic theory*. London, New York: Routledge
- Newport, F. (2018, 13 Ağustos) Democrats More Positive About Socialism Than Capitalism. *GALLUP*. <https://news.gallup.com/poll/240725/democrats-positive-socialism-capitalism.aspx>
- O'Neill, J. (2019, 14 Mart). Can Economics Shake Its Shibboleths? *Project Syndicate*. <https://www.project-syndicate.org>
- Öniş, Z. (2017) The Age of Anxiety: The Crisis of Liberal Democracy in a Post-Hegemonic Global Order, *The International Spectator*, 52(3), 18-35. Doi: 10.1080/03932729.2017.1325133
- Phelps, E. S. (2019, 23 Ocak). The Three Revolutions Economics Needs. *Project Syndicate*. <https://www.project-syndicate.org>
- Pijl, K. (2014) Global political economy and the separation of academic disciplines. İçinde Fouskas, V. (Der.) *The politics of international political economy* (s. 3-19) London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203145975>
- Reinhart C. M., Rogoff, K. S. (2008), This Time is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises. *NBER Working Paper*. No. 13882
- Skidelsky, R. (2018, 20 Eylül). Good Politics, Bad Economics. *Project Syndicate*. <https://www.project-syndicate.org>
- Szreter, S., & Woolcock, M. (2003). Health by association? Social capital, social theory, and the political economy of public health. *International Journal of Epidemiology*, 33, 650–667. 10.1093/ije/dyh013.
- The Economist (2018). Rulers of the world: read Karl Marx! - Second time, farce. *The Economist*. <https://www.economist.com>
- Tate, Z. (2017, 16 Kasım). Capitalism is losing support. It is time for a new deal. *World Economic Forum*. <https://www.weforum.org/agenda/2017/11/capitalism-losing-support-we-need-a-new-deal/>
- Tooze, A. (2018, 4 Mayıs). Why Karl Marx is more relevant than ever. *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/cf6532dc-4c67-11e8-97e4-13afc22d86d4>
- Wallerstein, I. (2012). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*. İstanbul: Metis Yayınları
- Wallerstein, I. (2013). *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*. İstanbul: bgst Yayınları
- Wood, E. M. (1981). The Separation of the economic and the political in capitalism. *New Left Review*. 127 (1). <https://newleftreview.org/I/127/ellen-meiksins-wood-the-separation-of-the-economic-and-the-political-in-capitalism>
- Woolcock, M. (1998). Social capital and economic development: Toward a theoretical synthesis and policy framework. *Theory and Society*, 27(2), 151-208. doi:10.1023/A:1006884930135

Sevda Mutlu*

SEFALETİN FELSEFESİ Mİ YOKSA FELSEFENİN SEFALETİ Mİ? PROUDHON-MARX EKSENİNDE

Sefaletin Felsefesi, *Felsefenin Sefaleti* tekerleme tadındaki bu iki kitap, Proudhon ve Marx'ın ilişkilerinin birer sembolü olmuştur. Proudhon'un 1846 yılında yazmış olduğu *Ekonomik Çelişkiler ya da Sefaletin Felsefesi* kitabına Marx hiç zaman kaybetmeden takip eden kış aylarında, "Senin yazdığın bu felsefe sefalet içerisinde," diyerek 1847'de "*Felsefenin Sefaleti*"ni yazarak Proudhon'u ağır eleştiri yağmuruna tutmuştur. Bu iki kitap temelinde Proudhon ve Marx birçok kez tartışma konusu yapılmış ve ideolojik kalem kavgalarının yanı sıra bilim insanlarının ilgisini çeken bir araştırma konusu haline gelmiştir.

Biri Fransız sosyalist felsefesinin lideri, diğeri Alman sosyalist Felsefesinin. Biri değiştirici, evrimci diğeri yıkıcı, devrimci. Biri gerçekten köylü ve fakir çocuğu diğeri orta sınıf çocuğu. Biri söylenecekleri önce söylüyor, diğeri saldırıyor. Biri daha ılımlı, diğeri hırçın, kavgacı, saldırgan dilli. Biri anarşist toplumu savunuyor, diğeri sosyalist toplumu. Önceleri Proudhon'un kitabı çok sattı, diğeri ninki neredeyse hiç. Daha sonra Marx'ın kitabı çok sattı, diğerininki çok az.

Her ikisi de "Tarihte en fazla çelişkilerle dolu bir yüzyıl olan 19. yy.'da" (Kızılcelik, 2017:131) yaşadılar ve söz konusu yüzyılın bunalımlarına çözüm bulmaya çalıştılar. Modern toplum ve Proudhon'un deyişyle iktisat biliminin Marx'ın deyişyle kapitalizmin eleştirisi noktasında bir aradaydılar. Modern toplum ve kapitalist sistemin karşısında düşündükleri sistem konusunda ayrıldılar. Marx, devrimci sosyalizmi hedefliyor, Proudhon ise evrimci anarşizmi savunuyordu.

Bu iki adamın fikirleri karşılaştırmalı bir şekilde geçmişten beri Batı'da tartışılmasına rağmen bizde ihmal edilmiş bir polemiktir. *Doğu-Batı* dergisinin Marx sayısında Marx'ın Hegel ve Rousseau ile ilişkisine yer verilirken Proudhon ile olan polemigine yer verilmemiş olması dikkat çekici bir eksiklikti. Bu eksiklikten hareketle *Hece* dergisinin Marx özel sayısı için hazırlanan bu yazının konusunun ne olmadığından öncelikle başlamak istiyorum. Bu yazıda, Marx'ın Proudhon'la tartışmasını bir karara bağlamak çabasında olunmayacak dolayısıyla taraf tutulmayacak. Bu iki kitaptan hareketle, Proudhon ve Marx karşıtlığının izi sürülerek, bakış açılarındaki farklılıklara ışık tutulacaktır.

Proudhon ve Marx'ın ilişkilerinin başlangıcına gidelim. Proudhon'un 1846 tarihli bu kitabı gün ışığına çıkana kadar Marx ve Engels Proudhon'dan övgüyle

* Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

söz ediyorlardı. Marx, onu “En mantıklı ve en etkileyici sosyalist yazar,” olarak nitelendiriyordu (Berthier, 2009:11). Marx, özellikle de mülkiyetle ilgili olan eserinden büyük ölçüde etkilenmişti. Marx, Fransa’da sürgündeyken sonunda ikisi 1844 kışında Paris’te bir araya geldi, sabahlara kadar süren tartışmalar yaptılar. “İki erkeğin bakış açıları ve çıkarları gerçekte farklıydı, çünkü sonraki gelişmeler bunu kanıtlayacaktı. Ama başlangıçta yüzeysel olarak ortak çıkarları onları bir araya getirdi. Bir yandan, Proudhon, Alman felsefesine açıldı ve muhtemelen tartışmaya istekliydi. Öte yandan, Marx görünüşte Proudhon’a ve onun fikirlerine çok hayrandı. İktisadi ilişkilerin önceliğine karşılıklı inançları, tanışmaları için iyi bir ilk temeldi, ancak bu önceliğe bakış açılarındaki farklılık onları uzlaşmaz bir şekilde bölecekti” (Hoffman, 1967: 413).

Bu uzlaşmazlığın ilk yazılı kanıtı aralarındaki mektuplaşmalarında gizlidir. Sürgün hayatı son bulan ve Almanya’ya dönen Marx, Proudhon’a 5 Mayıs 1846 tarihinde bir mektup yazar. Bu mektubun ana hatları şöyle:

Bilimsel soruları tartışmaya ve popüler yazılara göz atmaya ve bu yolla Almanya’da yapılabilecek sosyalist propaganda için Alman komünist ve sosyalistleriyle anlaştım. Bu mektubu size yazmamdaki amacım, Alman sosyalistlerini Fransız ve İngiliz sosyalistleriyle ilişkiye geçirmek. Böylece görüş farklılıklarını ortaya çıkarmak da mümkün hale gelecek. Fikir alışverişinde bulunabilecek, tarafsız eleştiriler yapabileceğiz. Ve harekete geçme zamanı geldiğinde, açıkça hem yurtiçinde hem de yurtdışındaki sosyalistlerle tanışmak herkesin yararına olacaktır. İngiltere ile bağlantılarımız kurulmuş durumda; Fransa’ya gelince, orada da bu konuda sizden daha iyisini bulamayacağımızı düşünüyoruz. Teklifimizi kabul etmeye istekli olursanız, bize gönderdiğiniz mektuplarda olduğu gibi size gönderilen mektupların posta ücreti de burada karşılanacaktır. Erken bir cevap verelim ve içten samimi dostluğundan emin olalım. (Marx, 1846).

On iki gün sonra, Proudhon, Marx’a Lyon’dan, 17 Mayıs 1846 tarihli cevabını yazar. Mektubunun ana hatları şöyledir:

Amaçlarınız ve örgütlenmeniz ile bana çok faydalı görünen yazışmalarınızın alıcılarından biri olmayı memnuniyetle kabul ediyorum. Ancak sık sık ya da çok uzun yazacağım için söz veremem. Ayrıca, mektubunuzun çeşitli bölümleri tarafından önerilen belirli niteliklerde değişiklik yapma özgürlüğünü de almalıyım. Öncelikle, örgüt ve örgütlenme konusundaki fikirlerim, hiç değilse ilkeler düzeyinde az çok belirlenmiş durumda olduğu halde, bana ve tüm sosyalistlere düşen görevin bir süre daha eleştirel ya da kuşkucu biçimi korumak olduğuna inanıyorum; kısacası, kamusal olarak hemen hemen mutlak bir anti-dogmatizmi savunuyorum. İyi ve sadık bir polemik yapalım, dünyaya hoşgörü örneği verelim,

yeni bir dinin havarileri olarak poz vermeyelim. Ayrıca mektubunuzda belirttiğiniz eylemle ilgili olarak benim fikrim şudur: devrimci eylemi bir sosyal reform aracı olarak öne sürmemeliyiz. Başarılı olabilmek için ani devrime ihtiyacımız olduğuna inanmıyorum; dolayısıyla devrimci eylemi bir toplumsal reform aracı olarak ortaya atmamalıyız. Mülkiyet'i yavaş bir ateşle yakmayı tercih ederim... Bu durumda, birliğinize memnuniyetle gireceğim. Aksi takdirde - hayır! Tüm görüşleri gün ışığına çıkarma düşüncenizi içtenlikle onaylıyorum; Bir araya gelelim ve tüm protestoları teşvik edelim, tüm dışlayıcılıkları, tüm mistisizmi lanetleyelim; bir soruyu hiçbir zaman tamamen yanıtlanmış kabul etmeyelim ve son tezimizi ileri sürdükten sonra, gerekiyorsa belagat ve ironiyle tekrar başlayalım. Bu koşulla, birliğinize seve seve katılırım. Aksi halde, hayır! (Proudhon, 1846).

"Marx'ın teklifine verilen bu cevap, ikisi arasındaki mizaç ve entelektüel görünümdeki bölünmeyi açıkça ortaya koyuyor ve Marx'ın bakış açısına göre, kesin bir reddetmeden daha iyi değildi. Bu reddetme kalitesi onu kızdırmış olmalı ve Proudhon'un mektubunda koyduğu itirazlarının niteliği, Marx'a, asla anlaşılmayacağı bir ideolojik düşman olduğunu açıkça belirtmiş olmalıydı" (Hoffman, 1967: 421). Proudhon'un Marksist politik eylem vurgusunun karşısına, anarşist ekonomik eylem idealini koyan bu mektubuna Marx yanıt vermedi ve mektup, Marx ile Proudhon arasındaki iletişimin sonu oldu. "Proudhon'un tavrı, Marx'ı hayal kırıklığına uğratmıştır" (Woodcock, 2014: 127).

Bu mektuplaşmalardan kısa bir süre sonra aynı yıl içerisinde basılan Proudhon'un *Ekonomik Çelişkiler ya da Sefaletin Felsefesi* kitabı bardağı taşıran son damla oldu. Marx, J. B. Schweitzer'e yazdığı bir mektupta Proudhon'un kitabını kendisine, "Eleştirinizin kırbacını bekliyorum," diyerek gönderdiğinden söz eder¹ (Marx, Engels, 1977). Hiç zaman kaybetmeden bu kitabı okuyan Marx kendi tarzında taş yürekli düşmanlık içinde tepki gösterdi. Proudhon'un söylediği pek çok şeyi kendisinden önce söylenmiş olmasından rahatsız olan Marx yanına çekemediği Proudhon'u düşmanı ilan etti. Marx, bir zamanlar hürmet gösterdiği ustaya karşı daima zehir saçtı, onu hor gördü. (Rüdiger, 1999: 186-187). Marx'ın kendisi ile zıt düşünen düşünürleri eleştirerek, kendi gerçekliğini ortaya koymayı tercih ettiğini ve bunu da kalem kavgası ile yapmayı sevdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Marx, eserlerinde ele aldığı konularda 'eleştirel' yaklaşmış kitaplarının çoğunun başlığında 'eleştiri' sözcüğü kullanmıştır (Kızılçelik, 2017:165). Aynı şekilde, 'Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ni yaptı ve yazdı.

Proudhon'un kitabını okuduktan hemen sonra Marx aynı yılın kış aylarında eleştiri kitabını yazdı ve kitabına da "*Felsefenin Sefaleti*" adını verdi. Çünkü ona göre, Proudhon'un Felsefesi sefalet içindeydi. Proudhon'u silip atmak istiyordu. Marx, Proudhon'un "küçük burjuva" bir yazar haline geldiğini ilan etti.

Birçok kişi bu kavgayı izledi ve yazdı. Kimi Proudhon'u tuttu, Marx'ın ta-

mamen Proudhon'dan intihal yaptığını eserinin adının bile bir intihal olduğunu ileri sürdüler. Kimi Marx'ın yanındaydı.

Pierre-Joseph Proudhon'un Ekonomik Çelişkiler ya da Sefaletin Felsefesi Kitabı

Proudhon 1809'da fakir bir köylü ailede Besancon'da doğdu. Babası bir yardımcıydı; annesi bir çiftlik hizmetçisiydi. Proudhon tarlalarda çalıştı. On iki yaşındayken -ki o zaman zaten köy hanında mahzen çocuğu olarak hizmet ediyordu- anne babasının eski bir işvereni yerel akademide kendisi için burs sağladı. Burada birçok ödül aldı, ama yoksulluğunun acılığını hissetti. Şapkası, ayakkabısı, kitabı yoktu. İşini yapmak için birçok dersi kaçıyordu ve arkadaşlarının derslerini kopyalamak için mazeretler bulması gerekiyordu. Bununla birlikte, şehir kütüphanesini de sık sık ziyaret ediyor ve okumalar yapıyordu (Douglas, 1929: 785-786). On dokuzunda nihayet aile ihtiyaçları Proudhon'u mezun olmadan önce akademiden ayrılmaya zorladı ve bir matbaa kuruluşuna girdi. Fakir bir çocuk olarak eğitim sürecinde çok fazla zorluk çeken Proudhon, toplumsal düzeni sorgulamaya başladı. Matbaada olmanın sağladığı avantajla yaygın bir şekilde okumaya devam etti. Her şeyi okuyarak özellikle de sosyal konularda yazar olmak için gerekli alt yapı hazırlığını yaptı. Proudhon, neredeyse tamamen kendi kendini eğiten bir insandı. Otuz yaşında Proudhon Paris'e geldi ve kariyerine yazar olarak başladı. İlhamını Fransa'nın zengin entelektüel hazinesinden değil, dediği gibi her şeyden önce İncil'den sonra Adam Smith'ten sonra da Hegel'den aldı. Önemli ve dikkat çeken makaleler yazdığı radikal bir derginin *Le Représentant du Peuple*'un editörü oldu. Proudhon, Paris'te popüler bir figür haline geldi ve Ulusal Meclise milletvekili olarak seçildi. 1849'da Başkan Louis Napolyon'a şiddetli yazılar yazmakla suçlandığı için tutuklandı ve üç yıl hapis cezasına çarptırıldı. Hapishane hücresi, Proudhon'a ders çalışarak yazması için bir fırsat oldu. Kırk yaşında olan Proudhon hapishanedeyken evlendi. 1858'de *Devrimde ve Kilisede Adalet* adlı kitabında kiliseye saldırdığında hükümetin düşmanca dikkatini çekti. Tutuklanması emredildi ancak üç yıl yaşadığı Brüksel'e kaçtı. 1862'de Proudhon Fransa'ya döndü ve 1865'te öldü." (Salwyn, 1945, 714-717).

Kitapları² geniş bir izleyici kitlesine sahipti ve Fransa'daki emek hareketini büyük ölçüde etkiledi. Proudhon, eleştirel dilde canlı, stilde zekâlı ve karakterde yıkıcı bir şekilde eleştirel bir yazı biçimi geliştirdi. Bununla birlikte Proudhon okuyucusu, meraklı ve garip bir çelişkiyle sık sık şaşırır: dilde berraklık ve düşüncede gizlilik. Sosyal güçleri ve siyasal fikirleri analiz etmekte kullandığı dil netlik noktasında açıktır, ancak okuyucu Proudhonian prensipleri ve çözümleri konusunda kapsamlı bir fikir edinememektedir. Proudhon, kendisinin, Fransa'daki devrimci hareketin tam ve meşru ifadesi olduğuna derinden ikna edildi. Kendi zamanında ve o zamandan beri birçok kişi tarafından her yönüyle ve her koşulda insanlık özgürlüğünün şampiyonu olarak kabul edildi. (Salwyn, 1945, 717).

Proudhon, ilk olarak, Kant'tan etkilendi ve böylece Alman felsefesine ilgi duymaya başladı. 1839'da Barchou de Penhoën'un *Alman Felsefesinin Tarihi*'ni okudu. Fichte'de, Schelling ve Hegel ile ilgili birçok şey buldu. O yılın sonunda *Saf Aklın Eleştirisi*'ni okudu ve Hegel ile ilgilenmeye başladı "Proudhon, gerçek ustalarım diye Adam Smith ve Hegel'den bahsediyor" (D'Amato, 2014).

Proudhon, devlet kapitalizminin ve devlet sosyalizminin düşmanıydı ve anarşistti. "Mülkiyet hakları nasıl korunur ve aynı zamanda kapitalizmi nasıl kaldırabiliriz? Küçük mülk sahibini ekonomik düşmanlarına: büyük işletme ve devrimci sosyalizme karşı nasıl koruyabilirim? Bunlar Proudhon'u rahatsız eden sorulardı. Bazen cevapları düz, hatta kördü, bazen de puslu ve uzak görünüyordu, ama her zaman hem şaşırtıcı hem de şiddetli olan garip bir tür devrimci coşkuyla büründü" (Salwyn, 1945, 720-721). Mülkiyeti, doğal bir hak gören, yasal bulan görüşlere şiddetle karşı çıkmıştı (Proudhon, 2017, 15) ve ona göre mülkiyet hak değil, haksızlıktır (Proudhon, 2017, 211). Emekçilerin ürettiği şeye sahip olmadığından söz eden ve mülkiyete hırsızlıktır diyen Proudhon küçük-ölçekli mülkiyet sahipliğinin taraftarıydı. O, büyük endüstrilerdeki bireysel mülkiyete karşı çıkıyordu (Gambone, 1996). Ona göre bu devrimin görevi, gerçek mülkiyeti kurmaktır. Tekelci mülkiyet hırsızlıktır, oysa gerçek mülkiyet özgürlüktür. Herkes gerçek mülkiyette pay sahibi olmalıdır (Rüdiger, 1999:192) düşüncesindedir.

Proudhon kendi yaşadığı döneme kadar gelmiş geçmiş tüm devlet yönetim biçimlerine; aristokrasiye, monarşiye, demokrasiye ve gelecek için öngörülen sosyalizme karşı çıkmış, olması gereken toplum modeli olarak anarşizmi yani devlet yönetiminin olmadığı toplum modelini önermiştir. Devletin her ne şekilde olursa olsun otoriter olduğunu ve insanlar üstünde baskı kurduğunu düşünüyordu. "Proudhon devletin yerini fertler ve üretici gruplar arasındaki sözleşmelerin alması gerektiğini ileri sürmüştür. Proudhon otoriteden nefret eder; bu otorite ister ilâhî hukuka dayanan bir monarşi olsun, ister 'Jacobin' bir diktatörlük. Ona göre sınıflar arasındaki çatışmanın baş sorumlusu devlettir; bu yüzden bu çatışmaları en fazla yüzeye çıkaran siyasî demokrasiye de karşıdır" (Sarica, 1965: 593).

Proudhon, **anarşist** toplumu nasıl tanıtmaktadır? Ütopyacı projelerle veya sil baştan bir devrimle değil. Proudhon bir devrimciydi, ancak onun devrimi şiddet içeren bir ayaklanma veya bir iç savaş demek değildi; daha ziyade toplumun dönüştürülmesi demektir. Bu dönüşüm doğası itibarıyla temelde ahlakidir ve değişimi isteyenlerden en yüksek etiğe sahip olmalarını talep eder (Gambone, 1996). Proudhon'un anarşist toplumu, insanların efendilerinden kurtulmasıdır, özgürlükçü bir rejimdir. İşbirliği üzerine inşa edilmiştir. Çalışma üstüne kurulmuştur. Üretim üzerine bina edilmiştir. Adaletle yaslanması gerektiğini söylemiştir. Özgürlüğe, eşitliğe ve emniyete dayanması gerektiğini vurgulamıştır. (Kızılçelik, 2017: 131-134). Anarşist toplumun siyasi tarafta, tamamlayıcısı "federalizm" olacaktır. (Douglas, 1929:784). "Kendinden yönetimi [*self-government*] veya anarşiyi

başarmanın yolu federasyon'dur. Proudhon, otorite ve devleti federal bir sistem yardımı ile ortadan kaldırmayı arzular" (Gambone, 1996).

Proudhon, devrimci değil daha çok evrimciydi. "Başarılı bir devrimin, eğer mümkünse, yalnızca tüm insanların ahlaki karakterinin ve felsefesinin evrimsel dönüşümünden kaynaklanabileceğine inanıyordu. Bazen ani isyanların kısmen böyle bir dönüşüme rağmen olumlu yönde katkıda bulunabileceğini ümit etse de, Marksist devrim diyalektiği, onun için evrimsel yaklaşımından daha ahlaklı olamazdı ve ahlakçılık Marx'a olabilirdi." (Hoffman, 1967: 428). Ölçülmemiş terimlerle kınadığı ve suçladığı sosyalistlerin devrimci faaliyetlerine şiddetle karşı çıktı. Proudhon'un görüşüne göre, her zaman sınıf savaşını kışkırtmaktan daha büyük bir suç yoktu. Mevcut "Zulüm ve sefalet sistemi"nin "genel refah ve özgürlük temelli bir sisteme" yol açacağı barışçıl devrim düşüncesindeydi. Tarihin en büyüğü olan bu devrim, ücretsiz kredi ve kredi teminatı ile gerçekleştirilecekti (Salwyn, 1945, 721-722). Proudhon, özgürlükçü bir kooperatif sosyalizminin temsilcisiydi. Proudhon'un adil düzeninde çeşitli iktisadi biçimler ve işletmeler ortak bir pazar ve kredi örgütlenmesi çerçevesi içinde yan yana var olacaktı (Rüdiger, 1999:181).

Komünizmin eşitsizlik, baskı ve kölelik olduğunu (Proudhon, 2017, 330) düşünen Proudhon'a göre, sosyal eşitlik uğruna yeni siyasi mezalimlere yol açmaktansa, toplumsal gelişme çizgisi tedricen değiştirilmelidir ki, hedefe yaklaşılsın. Proudhon, barışçıl bir devrimden söz eder. Mülkiyet hırsızlıktır, ancak komünizm baskı ve köleliktir. (Rüdiger, 1999: 192). Proudhon'un özel bir tip mülk edinme sistemi zilyetliktir. İşçinin ürettiği malın üzerinde, ücretini aldıktan sonra bile doğal bir mülkiyet hakkına sahip olması anlamına gelen zilyetlik komünizmden farklıdır. Çünkü bireylerin mülk edinmesine izin verir. Tabii ki adalete uygun olmalıdır (Proudhon, 2017). "Ben dünyamı komünizmle mülkiyet arasında kurmak istiyorum," (Rüdiger, 1999:189) sözü Proudhon'un devriminin özüdür. Hedeflediği yeni toplumun resmini Proudhon kısaca şöyle çizer: "Bir yanda hâlâ toprakların sahibi olan çiftçiler, diğer yanda ise tek başına isterse gruplar halinde birleşerek çalışan binlerce küçük fabrikatör, zanaatkâr ve tüccar ve son olarak da işçi kolektifleri, devrimin gerçek orduları" yer alır. (Rüdiger, 1992). "Soyut bir enternasyonalizmi (işçilerin vatani yoktur) benimseyen anarşist ve sosyalistlerin aksine Proudhon bir yurtseverdi" (Gambone, 1996).

Proudhon, kitabında, siyasal iktisatta gerekli ve doğru olan nedir? Nereye doğru gitmektedir? Gücü nedir? Arzusu nedir? Sosyalizmin değeri nedir? (Proudhon, 2012:45) sorularına cevap bulmayı amaçlıyor. Kitabında, iktisat bilimi (Proudhon kapitalizmi kasteder), değer, işbölümü, makinalar, rekabet, tekel, vergi, ticaret, kredi, mülkiyet, ortaklık, nüfus konularını çelişkiler sistemi olarak irdelemiştir ve bu çelişkilerin çözümüne çalışmıştır. Proudhon, tüm bu konu ve kavramları şu şekilde irdelemiştir:

1. Öncelikle kapitalist çelişkileri ortaya koymuştur,
2. Bu çelişkiler karşısında sosyalistlerin beceriksizliğini vurgulamıştır,

3. Bu ekonomik kategorilerin iyi ve kötü yanını vurguladıktan sonra kötü yanının nasıl terkedileceği iyi yanının ise nasıl korunacağı ve geliştirileceğinin çözümünü yapmıştır.

Proudhon'un en çok üzerinde durduğu konu değer çatışmasıdır. İnsanın gelişimine hizmet etme kapasitesini kullanım değeri; karşılıklı olarak alınıp verilme kapasitelerini ise değişim değeri olarak adlandırır (Proudhon, 2012:64). Değerin bütünsel olarak belirlenmediği yerde, mübadelelerde düzensizlik ve namussuzluk vardır; kurnazlıklar ve tuzaklarla dolu savaşlar vardır; üretim, dolaşım ve tüketim engellenmiştir, üretici olmayan çalışma vardır; güvence yoktur, soygun vardır, dayanışma yoktur, yoksulluk ve lüks vardır. Gerçekten de bir yandan değerlerdeki anormallikleri ve bencilliğin imtiyazlarını kutsayan sonsuzlaştıran siyasal iktisat aslında mutsuzluğun teorisi ve sefaletin örgütlenmesidir (Proudhon, 2012:100). Sosyalistler, bu antagonizmanın son bulmasını haklı olarak talep ederken bu çelişkilerin kaynağı konusunda hataya düşmüşlerdir ve burada yalnızca zihinsel bir gaflet görerek, yasal bir düzenleme ile hallolabileceğini düşünürler. Benim sosyalistlere eleştirim gerekçelerinin olmaması değildir; bu kadar uzun süre bu kadar inatla aptal kalmalarıdır (Proudhon, 2012:71). Toplumda adalet değerlerin orantısallığından başka bir şey değildir; bunun garantisi ve müeyyidesi üreticinin sorumluluğudur (Proudhon, 2012:78-79).

Proudhon, Hegel'in diyalektiğini anlamış ve kullanmıştır (Berthier, 2009:10). Proudhon'un diyalektik anlayışında "Çatışmanın içindeki hakikat karşıtlardan birinin dışlanması değil, her ikisinin uzlaşmasında ve yalnızca uzlaşmada bulunur. İster doğada olsun ister fikirlerde her uzlaşmazlığın karşıtların her ikisini de deyim yerindeyse emerek uyumlu kılan daha genel bir olgu içinde, ya da karmaşık bir formül içinde çözüme bağlanması bilimsel bir olgudur (Proudhon, 2012:44). Nerede bir çatışma belirse, orada terimlerinin çözüm vaadini de taşıdığı ve sonuç olarak, bir dönüşümün müjdelendiği, insan aklının en pozitif bilgisi gerçekten de kanıtlanmıştır (Proudhon, 2012:71). Karşıtlıkla iyi ve kötü yön barındırır. Proudhon'un en sevdiği fikir eşitliktir. Proudhon, bir şekilde, karşıtların verdiği bir dünyanın metafiziğine eşitliği sağlamalıdır. Bu nedenle, her ekonomik kategorinin eşitliği teşvik eden "iyi taraf" ve "olumsuzlayan" "kötü taraf" olduğu iddiası bu çelişkileri çözmenin yolu "kötü taraf"ı ortadan kaldıran ve "iyi taraf"ın zaferini garanti etmektir (Mäder, 2011: 422).

Proudhon'un temel ekonomik kavramlara ilişkin düşünceleri kitabında şu şekilde yer almıştır. İş bölümünün yararlı etkilerini koruyarak sakıncalarını ortadan kaldıracak bir şekilde yeniden oluşturulması (Proudhon, 2012:107) gerektiğini düşünen Proudhon'a göre çalışma için rekabet işbölümü kadar temeldir. Rekabet değer oluşumu için bölüşümün ilkesi için ve sonuç olarak eşitliğin gelişimi için gereklidir. (Proudhon, 2012:148). Toplumsal güvence ve dayanışmanın olması için rekabetin örgütlenmesi gerekir. (Proudhon, 2012:160). Rekabet ve işbirliği birbirine

dayanır; biri olmadan diğeri de olmaz. Rekabet bencillik değildir, sosyalizmin en acınası hatası rekabete toplumun altüst oluşu olarak bakmasıdır. Rekabeti ortadan kaldırma söz konusu olamaz; bu özgürlüğü ortadan kaldırmak kadar imkânsız bir şeydir. Rekabette istikrarı bulmak önemlidir (Proudhon, 2012:160). Tekel, rekabetin doğal karşıtıdır fakat rekabeti gerekli kabul ettiğimiz andan itibaren, tekel fikrini de içerir; çünkü rekabet halindeki bireyselliğin yeri sanki tekeldir. Tekel rekabetin kaçınılmaz sonucudur, kendini hiç durmaksızın yadsıyan bu rekabet tekeli yaratır. (Proudhon, 2012:166-167). Tekel gereklidir, çünkü rekabetin antagonizmasıdır: toplum için temel önemdedir, çünkü tekel olmadan toplum ilkel ormanlardan asla çıkamaz ve hızla gerilerdi; son olarak da tekel üreticinin tacıdır, çünkü net hasıla sayesinde ya da üretime teslim ettiği sermayenin kârı sayesinde tekelleşir, öngörüsünün ve çabalarının hakkı olan refah artışını getirir. (Proudhon, 2012:175-176). Görülemeyen, görülmek istenmeyen şey, ekonomistlerin sessiz kalarak örtbas etmekte inat ettikleri şey emek ile sermaye uzlaşmazlığı sürdürükçe yoksulluğun toplumlarda yapısal ve kronik bir şey olduğudur; uzlaşmazlık ancak siyasal iktisadın mutlak inkârıyla sona erebilir. (Proudhon, 2012:117). Proudhon'a göre, işbölümü, makineler ve rekabet aslında insanlığı eşitliğe doğru götürmeliyken, tam tersi olaylara hizmet etmiştir. Çelişkiler ortadan kaldırılarak, insanlığı eşitliğe götürecektir.

Kitabı boyunca ve ele aldığı tüm konularda sosyalistlere çok ağır eleştiriler getirmiştir. Komünistlerin tuhaf bir yanılısına içinde ve iktidar fanatığı olduklarını (Proudhon, 2012:148) dile getiren Proudhon'a göre, "Sosyalizmde siyasal iktisatta (kapitalizm) olamayan hiçbir şey yoktur ve birbirlerinden sürekli çalışıyor olmaları her ikisini de kesin olarak mahkûm etmektedir" (Proudhon, 2012:183). Sefalet, zenginliğin kaynaklarından doğmuştur; göreneklerin kölesi olan sosyalizm de nedenlere karşı çıkmak yerine sonuçları protesto etmekle yetinir (Proudhon, 2012:133). Kendi çelişkileri içinde güçsüzlüğü ortada olan Sosyalizmin bilim olarak yalnızca fizyoloji ve sosyal iktisat kırıntılarına sahiptir (2012:52). Sosyalizm ne sorunu daha iyi anlamış ne de kafasına takmış gözükmektedir. (Proudhon, 2012:55). Sosyalizm eleştirileri, sosyalizm liderliğine soyunan Marx'ı hemen harekete geçirmişti. Hiç zaman kaybetmeden Proudhon'u eleştiri yağmuruna tuttuğuna tuttuğu *Felsefenin Sefaleti* kitabını yazmıştır.

Sonuç olarak, Proudhon, ekonomik çelişkilerin çözümlenmesini, şiddete dayanan ve ani devrimciliğine karşı adalet yasalarına dayanan ahlaki denge yönteminin detaylarının yer aldığı *Sefaletin Felsefesi* kitabında kapitalizm ve sosyalizme karşı bir çıkarım geliştirmiştir.

Marx'ın Proudhon Eleştirisi: Felsefenin Sefaleti

Sefaletin Felsefesi'ni Marx'a göndermek Proudhon'un fikirlerini yaymak için en korkunç yol değildi. Marx, kitabın içeriğini kendi düşüncelerinin tam tersi olarak buldu. Kendi görüşlerinden ayrılanlara hakaret edebilen Marx kitabı genel alay

konusu olarak belirlemeye karar verdi" (Hoffman, 1967: 422). Muhtemelen Proudhon kendi kitabı hakkında Marx'ın düşüncelerini ve tepkisini merak ediyordu ve bekliyordu. "Marx, rakipler için nefret besleyen bir adamdı ve Proudhon'a düşmanlığı, muhalefetin korkunç karakterinden dolayı daha ateşli görünüyordu". (Hoffman, 1967: 424).

Marx³, (Mehring, 1936) kitabını okur okumaz, Paris'teki P.V. Annenkov'a yazdığı mektubunda Proudhon'un kitabının üzerinde bıraktığı etkiyi şöyle ifade etmektedir: "İçtenlikle itiraf etmeliyim ki, bir bütün olarak kitabı çok kötü buldum (Marx, 2018:177)." Marx'ın acımasız tepkisinin şiddeti, sadece kitabın içeriği ile ilgili olmasa gerek. Çünkü "Marx, Proudhon'un kitabının kitleleri yanıltmasından ve Proudhon'un herhangi bir sosyalist harekette istediği üstünlüğü kazanabileceğinden korkuyordu. Proudhon'un yazı stili etkileyici bir şekilde güçlüydü ve zaten ünlüydü, temsil ettiği tehlike özellikle ciddiye." (Hoffman, 1967: 422). Mülkiyet Nedir? Ve tarihe geçen "Mülkiyet Hırsızlıktır" sözü ile Proudhon'un kitabı çok etki uyandırmıştı (Douglas,1929: 789).

Marx'ın Proudhon'un kitabına yönelik eleştirileri genel hatlarıyla şu şekildedir;

1. Proudhon'un ekonomik kavramlarını oldukça yanıltıcı bulmuştur.
2. Hegel'in felsefesini anlamadığını, diyalektiği anlayamadığını ve Hegel diyalektiği yapmaya çalıştığını ancak bunda da başarısız olduğunu ileri sürmüştür.
3. Proudhon'un toplumsal sistemi devrim olmadan değiştirme umudunda olduğu gibi, tarihsel süreci de anlamadığını öne sürer. Marx, Proudhon'u insanoğlunun tarihî gelişimini tam olarak anlamadığı için eleştirmiştir.
4. Proudhon'u küçük burjuva olmakla suçlamıştır.
5. Proudhon'un Ricardo'nun ekonomisini anlamadığını iddia etmiştir.
6. Proudhon'un ekonomik çelişkilere ilişkin çözümlerini anlamsız ve boş bulmuştur.
7. Proudhon'un işbölümü, makinalar, tekel ve rekabete ilişkin düşüncelerini ve bakış açısını eleştirmiştir.
8. Proudhon'un sosyalizme yönelik düşüncelerine çok sinirlenmiştir.

Marx, Proudhon'un Hegel'in diyalektiğini ekonomi politığe uygularken de değişiklikler yaptığını düşünüyor. "Proudhon için her ekonomik kategorinin iki yanı vardır; biri iyi biri kötü. O bu kategorilere küçük burjuvanın tarihteki büyük insanlara baktığı gibi bakar: Napoleon büyük bir adamdı; bir sürü iyi şey yaptı; ama bir sürü kötülük de yaptı. İyi yan kötü yan, yararlar ve sakıncalar birlikte ele alındıklarında Proudhon için her ekonomik kategorideki çelişkiyi oluştururlar. Çözülmesi gereken sorun: kötü yanı atarken iyi yanı alıkoymaktır" (Marx, 2018:110-111). Hegel'in diyalektiğinin kırıntısına dahi sahip olmayan Proudhon için diyalektik hareket iyi ve kötü arasındaki dogmatik ayırmadır. "Oysa Hegel'in diyalektik hareketini oluşturan şey iki çelişik yanın bir arada var olması, bunların çatışmaları

ve yeni bir kategori içinde eriyip kaynaşmalarıdır. Sorunu kötü yanın atılması olarak koymak diyalektik hareketi kısa kesmektir. Marx'a göre, Proudhon kategorinin iki yanı arasında heyecana kapılıyor, şaşırıyor ve öfkelenip sinirleniyor". (Marx, 2018:112). Proudhon, kategorileri kendilerini ortaya koydukları tarihsel sıralamaya göre vermek istemiyor. Onun için her şey aklın saf esiri içinde olup bitmişti. Her şey diyalektiğin araçları ile bu esirden türetililecekti. Şimdi bu diyalektiği uygulama alanına sokmak zorunda kalınca aklı buna yetmiyor. Proudhon'un diyalektiği, Hegel'in diyalektiğine ters gidiyor (Marx, 2018:113). Proudhon, çelişkiler sisteminin yüksekliklerini ölçmek için gösterdiği bütün çabalara karşın, ilk iki basit tez ve antitez basamağından ötesine hiçbir zaman ulaşamamıştır ve bunlara bile iki kez tırmanmıştır ve bir defasında da sırtüstü yere düşmüştür. Proudhon, Hegel'in diyalektiğini en bayağı ölçülere indirgemıştır. (Marx, 2018:108). "Hiç kuşku yok ki, Proudhon Fransızların yüzlerine yarı-hegelci tümceler fırlatarak korkutmak istemiştir. Demek ki iki kişiyle uğraşmak zorundayız: ilkin Proudhon'la sonra da Hegel'le" (Marx, 2018:104). On dokuz yaşından beri Hegel'in hayaleti ile meşgul olan (Kılınç, 2011:98) Marx'ın zihni ayrıca Hegel'in diyalektiğini ekonomik sisteme uygulama çabasında olan Proudhon'la meşguldü. İkisini de bertaraf etmek arzusundaydı.

Marx, Proudhon'un toplumsal ilişkilerle üretici güçlerin sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğunu kavrayamadığını belirtiyor. Yeni üretici güçler sağlamak için insanlar, kendi üretim biçimlerini değiştirirler. El değirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmen ise sinai kapitalistli toplumu. (Marx, 2018:109). İşin özü; Marx, Proudhon'u tarihsel materyalizmi kavrayamadığı için eleştirmektedir. Marx'a göre Proudhon, "Tarihi açıklamaya çalışırken tarihi yadsımak zorunda kalıyor; toplumsal ilişkilerin birbiri ardından ortaya çıkışlarını açıklarken, herhangi bir şeyin ortaya çıkabileceğini yadsıyor: bütün evreleriyle üretimi açıklarken herhangi bir şeyin üretilip üretilmeyeceğinden kuşkuya kapılıyor! Proudhon için tarih yok ve düşünceler sıralanması diye bir şey de yoktur. Ama kitabı buna karşın hâlâ var ve işte bu kitaptır ki kendi sözleriyle 'düşünce sıralamasına göre tarih'tir. Bütün bu çelişkileri bir çırpıda temizlemesine yardım edecek formülü -çünkü Proudhon bir formül adamıdır- nasıl bulacağız?" (Marx, 2018:115-116). Marx, uzun uzadıya tarihsel materyalizmden bahsettikten sonra Proudhon'un göremediği ve anlayamadığı şeyin bu olduğunu söylüyor. "Proudhon tarihin gerçek hareketini izleme yeteneğinden yoksun olduğundan, diyalektik olduğunu küstahça iddia eden bir hayalet yaratıyor. 17. 18. ve 19. yüzyıllardan söz etmenin gereğini duymuyor, çünkü onun tarihi hayal bulutları içinde zaman ve uzayın çok ötesinde yer alıyor. Kısacası bu, tarih değil, o eski Hegelci süprütüdür; düşünceler tarihidir. Onun bakış açısından insan düşüncesini ya da ölümsüz aklın kendisini ortaya koymak için kullandığı aletten ibarettir. Proudhon'un sözünü ettiği evrimlerin, mutlak düşüncenin mistik rahminden gerçekleştirilen türden evrimler olduğu anlaşılıyor" (Marx, 2018:180).

Marx Proudhon'u küçük burjuva olmakla suçlar. "Proudhon hem ekonomi politliğini hem de komünizmi eleştirmiş olmakla övünüyor: oysa durduğu yer, her ikisinin de çok aşağısındadır, çünkü elinin altında sihirli bir formül bulunan bir filozof olarak saf ekonomik ayrıntılara girmekten sakınabileceğini sanmıştır; sosyalistlerin aşağısındadır, çünkü düşünce planında bile olsa burjuva görüş ufkunun ötesine geçebilecek ne cesarete ne de kavrayışa sahiptir. Sentez olmayı arzular, oysa birleşik bir yanılgıdan ibarettir. Bilim adamı olarak burjuvaların ve proleterlerin üstünden süzülerek uçmayı arzular; oysa sermayeyle emek, ekonomi politikle komünizm arasında ileri geri fırlayıp duran küçük burjuvadır yalnızca" (2018:124-125). Marx, Proudhon'un kapitalizm ve devrimci- devlet sosyalizm ötesinde konumlanan duruşunu küçümsüyor. Bu çabasını bir yanılgı olarak nitelendiriyor. "Proudhon, burjuva yaşamının kendisi için ölümsüz bir gerçeklik olduğunu doğrudan söylemiyor; burjuva ilişkilerini düşünce biçiminde ifade eden kategorileri tanrılaştırarak bunu dolaylı yoldan yapıyor. Burjuva ufkunun ötesine geçemiyor. Ölümsüz gerçekliklerini önceden varsaydığı burjuva düşünceleriyle uğraşmakta olduğundan, bu düşüncelerin bir sentezini, bir dengesini bulmaya çalışıyor ve onları dengeye ulaştıran mevcut yöntemin mümkün olan biricik yöntem olduğunu görmüyor. Aslında o da bütün iyi burjuvaların yaptıklarını yapıyor. Bunların hepsi rekabetin tekeli vb. ilke olarak yaşamın biricik temelini oluşturduklarını söylerler. Bunların hepsi rekabetin öldürücü etkileri olmaksızın rekabeti isterler.... Bunlardan hiçbiri burjuva üretim biçiminin, tıpkı feodal üretim biçimi gibi tarihsel ve geçici olduğunu anlamaz... bunlar insanların artık burjuva olmayacakları bir toplum düşünmezler" (Marx, 2018:187). Marx'ın bakış açısından ya kapitalistsindir ya da sosyalist. Görüldüğü üzere Marx'ın bu bakış açılarının dışında bir duruşa tahammülü yoktur. Oysa tarihte üçünü bir yol her zaman arzulayıp aranmıştır.

Marx'a göre Proudhon, Ricardo'nun ekonomisini anlamamıştır ve çoğu kez yeni bir şey söylemiyor, söylenen yerine yeni formül bulmaya çalışıyor. Örneğin: "Ricardo bize değerli oluşturan burjuva üretiminin gerçek hareketini gösteriyor. Proudhon ise bu gerçek hareketi bir kenara bırakarak var olan gerçek hareketin teorik ifadesinden başka bir şey olmayan ve Ricardo tarafından bu denli iyi bir biçimde açıklanmış formül yerine yeni süreçler icat etmek ve dünyanın sözüm ona yeni bir formül üzerinde yeniden örgütlenmesini sağlamak üzere öfkelenip sinirleniyor" (Marx, 2018:48).

Marx'a göre Proudhon, işbölümünün üstünlükleri konusunda herkesçe bilinen genel sözleri söylemekten başka bir şey yapmıyor (Marx, 2018:129). Proudhon için makine işbölümünün antitezidir ve bu diyalektiğin yardımıyla da o işe makineyi atölye biçimine dönüştürmekle girişmektedir. Proudhon'un parlak hayal gücüne göre, toplumda makinaların sürekli ortaya çıkışları, işbölümünün antitezi, ters formüldür: bu sınai dehanın parçalı ve öldürücü işe karşı protesto-

sudur. (Marx, 2018:132). Proudhon için iş araçlarının yoğunlaşması, işbölümünün yadsınmasıdır. Gerçekte ise bunun tersini görüyoruz. Araçların yoğunlaşması geliştikçe bölünme de gelişir. Her büyük mekanik icadı daha büyük bir işbölümünün izlemesi ve buna karşılık işbölümündeki her artışın yeni mekanik icatlara yol açması bundadır. (Marx, 2018:137). Kısacası makinenin girmesiyle toplum içindeki işbölümü büyümüş, atölye içindeki işçinin görevi basitleştirilmiş, sermaye yoğunlaştırılmış, insanların parçalanmaları daha da ötelere götürülmüştür. (Marx, 2018:138). Proudhon, küçük burjuva idealinden öteye geçememiştir. Ve bu ideali gerçekleştirmek için bizi gerisin geriye Orta Çağ'ın kalfasına ya da olsa usta zanaatçısına götürmekten daha iyisini düşünemiyor (Marx, 2018:142). Proudhon'un işbölümü (**tez**) makine (**antitez**) diyalektiğinden ulaştığı atölye sistemi (**sentez**) tasarladığı toplumun temel dinamiğini oluşturmaktadır. Marx ise makinenin antitez olamayacağını ifade etmekle birlikte, atölye sistemini de Orta Çağ zanaat sistemine benzetmektedir.

Proudhon'un ekonomik çelişkilere çözüm arayışını eleştiriyor. "Proudhon, elinin altındaki ilk kategoriye alıyor ve buna paklanacak kategorinin sakıncalarına karşı bir çare olma niteliği veriyor; tekelin sakıncalarına vergiler, vergilerin sakıncalarına ticaret dengesi, kredinin sakıncalarına da toprak mülkiyeti çare oluyor. Birini ötekinin panzehri yapmakla Proudhon, bu çelişkiler ve çelişkilere panzehirler karışımı ile ortaya iki ciltlik çelişkiler çıkarmayı beceriyor ve buna da haklı olarak şu başlığı koyuyor: 'Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da *Sefaletin Felsefesi*'" (Marx, 2018:112). "Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'un "şeylerin sırasını" tersine çevirdiğini savunur. Marx, hava güzel olduğunda herkes yürüyüşe çıkmak için dışarı çıkarken, Proudhon'un güzel havayı güvence altına almak için evden çıkmamızı sağlayacağını söyler!" (Weiss, 2009).

Marx, Proudhon'un sosyalizm eleştirisine ilişkin, "Toplumun bugünkü durumunu anlamamış bir kişiden, bu toplumu yıkmaya yönelik hareketi ve bu devrimci hareketin sözlü ifadelerini anlaması hiç beklenemez," (Marx, 2018:189) diye tepkisini göstermiştir. Proudhon, kitabında sosyalistleri hedef almasına rağmen kitabının hiçbir yerinde Marx'ın ismi geçmez. Oysa Marx'ın kitabının neredeyse her sayfasında Proudhon'un adı geçmektedir. "Proudhon, politik tartışmalara katılmaya her zaman hazır olmasına rağmen, saldırılar karşısında tekil olarak sessiz kaldı" (Hoffman, 1967: 424). Sadece yazışmalarının bir paragrafında sade bir yorumu var: "Doktor Marx'ın, *Sefaletin Felsefesi*'ne yanıt olarak *Felsefenin Sefaleti* ifadesini aldım. Bu açıklamalar, sahtekârlıklar ve intihal dokusudur" (Hoffman, 1967: 425). Proudhon'un yorumu kısa ancak oldukça ağır. Hoffman'a göre, Proudhon'un şaşırtıcı sessizliğinin birkaç olası açıklaması olabilir: Proudhon'un hayatının en işlek olduğu bu dönemde kapsamlı bir karşı saldırı oluşturmak için zamanı yoktu. Yine de neden diğer faaliyetlerden zaman ayırarak cevap vermek için acele etmemiştir sorusu akla gelebilir. Muhtemelen, Marx'ın haklı olduğu

noktaların olduğunu fark etti, çünkü Proudhon daha sonra *Sefaletin Felsefesi*'nin zayıflığını kabul etti. Ayrıca, hazır bir polemikçi olmasına rağmen rakiplerine hakaret edici saldırılarla bir kavgaya katılmakta isteksiz kalmış olabilir. Sonunda, ne de olsa, *Felsefenin Sefaleti* hemen Almancaya çevrildiği için Marx'ın eleştirisi belirsiz bir yazar tarafından yazılan belirsiz bir kitaptı. Oysa Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* kitabının çevirisi neredeyse kırk yıl sonra yapıldı" (Hoffman, 1967: 425-426). Marx'ın Proudhon'u eleştiren *Felsefenin Sefaleti* adlı eserini Fransızca olarak kaleme aldığını biliyoruz (Sarica, 1965: 606). Meriç'e göre, Proudhon'un susması haksız olduğundan değildi. Bir sosyalist olarak uzatmak istemiyordu münakaşayı ve Marx'a nazaran bilmediği şeyler vardı. Almanya o devirde yalnız felsefe bakımından ileridir. Ekonomik açıdan fena durumdadır. Proudhon Almanca bilmiyordu ve Hegel'i okumamıştı (Meriç, 1993:97).

Felsefenin Sefaleti mi? Sefaletin Felsefesi mi?

Modern ve kapitalist toplumun eleştirisi noktasında yolları kesişen bu iki adamın çözüm önerileri konusundaki bakış açılarındaki farklılıklar Paris'te bir araya geldiklerinde gün yüzüne çıkmıştı. "Birbirleriyle tanıştıklarında, kişiliklerinin arkadaşlığın büyümesi için çok farklı olduğunu ve fikirlerinin entelektüel ya da politik bir ittifak için çok farklı olduğunu keşfetmiş olmalıydılar" (Hoffman, 1967: 430). Çözüm önerilerindeki farklılıkları önce Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'nde sonrasında da Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde sistematik bir biçimde yazıya dökülmüştü. Bu iki kitap onların düşünüş farklılıklarının birer sembolü olarak iki asıra yakın bir zamandır entelektüel gündemin odağındadır.

Proudhon, kapitalizm, sosyalizm ve anarşizm tarihinde ve bugünün özgürlük hareketinde sürekli olarak dikkat çekmeye değer, önemli bir figürdür. (D'Amato, 2014). Lefranc'a göre, Proudhon iki açıdan övülmeye değer; Birincisi Fransa'ya daha Marksizmin girmediği bir devirde fakir sınıfın taleplerini dile getirmiş olması; ikincisi de Marksizmin fatalizmine karşı, çalışmaların kendi gayretlerine önem vermiş olmasıdır (Aktaran, Sarica, 1965:608). Proudhon'un düşünme tarzı, sonraki anarşist düşünürlere kıyasla hayata çok daha yakın. Proudhon, kendi deneyimlerinden yola çıktı, bir işçi oğlu, bir köylü torunu olarak, inek çobanlığı, işçilik yapan ve hizmet sektöründe çalışmış biri olarak halkın hayatının çok daha fazla içindeydi. Proudhon'un liberalizmden yola çıktığı doğru değildir. Kendisini harekete geçiren düşünce başından beri işçi sınıfının yazgısının iyileştirilmesi, çok genç yaşta formüle ettiği gibi, işçi sınıfının kurtuluşu oldu. Coşkulu mücadelesi mülkiyete karşıdır, o mülksüzlerin davasını savunmuştur (Rüdiger, 1999: 183-184). Proudhon'un reflektif bir sosyoloji yaptığı, onun toplumsal düzenin onun felsefesini şekillendirdiği düşünülebilir. Çünkü Proudhon'un yaşadığı yoksulluğun onun algı ve eylemlerine yansımaması düşünülemez.

Proudhon, Fransız orta sınıfının entelektüel sözcüsü olarak da kabul edil-

mektedir. Çünkü modern endüstrinin yükselişiyle ve sosyalizmin büyümesiyle orta sınıflar küçük çiftliklerini, küçük dükkânlarını sürekli kaybetme korkusuyla doluydu. Ya endüstrinin yükselişiyle yoksulluk içinde ya da devrimci proletaryanın el koymasıyla yok olacaklardı (Salwyn, 1945, 734). Marx, Proudhon'a 'küçük burjuva anarşisti' diyerek saldırıyordu, ancak aslında Fransa 1940'lara kadar aslen küçük bir burjuva ülkesi olarak kalmaya devam edecekti. Herhangi bir hareketin başarısı bu grubun harekete dâhil edilmesini gerektiriyordu. Proudhon, küçük burjuvaziyi göz ardı etmiyordu ve suçlamıyordu. Proudhon'un anarşizmi, sanayi işçileri kadar, köylüleri, zanaatkârları ve ustaları da cezbetmişti. Ve işçilerin ücretleri arttıkça, onlar da mülk satın almaya başladılar. Bunu bir kere başlattıktan sonra, zorluklarla elde ettikleri kazançlarını Sosyalist Devletin yapışkan ellerine terk etmeye en isteksiz olanlar da onlardı. Köylü Proudhon gerçeği, tüm soyut düşünce ve hayalleriyle burjuva Marksistlerinden çok daha iyi kavırıyordu (Gambone, 1996).

Proudhon, Louis Blanc gibi, ne devrimci bir partinin entelektüel lideriydi; ne de Saint Simon gibi bir okulun kurucusuydu. Yine de ateşli öğrenciler ona geldiler (Salwyn, 1945, 718). "Birisi beni sevmeli ya da benden nefret etmeli," diye yazmıştı ve şüphesiz her birine fırsat verdi (Douglas, 1929:784-785). Saf bir anarşist olmasa da Proudhon anarşizmin öncüsü idi. Proudhon'un hayatı meşgul ve dramatikti; yazıları, tutarlılıkları ile orantılı olarak üretken ve etkiliydi. Etkisi Paris Komünü'nde hissedildi; Belçika, İtalya, İsviçre ve Almanya'da ortak bankaların kurulmasında; Bakunin, Kropotkin ve Herzen anarşizminde; DeGreef'in sosyal teorisinde etkili oldu (Douglas, 1929:781). Proudhon'un düşüncesi Rus entelijansiyasını etkilemiştir. Tolstoy, en meşhur romanına onun kitaplarından birinin adını verir: Savaş ve Barış. Dostoyevski, Turgenyev, romanlarında fikirlerini tartışırlar. Herzen, sadık bir öğrencidir. Laroy eserini Proudhon'a ithaf eder. Gurvitch'le Guerin'in çalışmaları Proudhonculuğun Sovyetlerin kuruluşu ve Lenin'in düşüncesi üzerinde etkisinin büyük olduğunu göstermiştir. Tito Yugoslavya'sı, Proudhon'un izinden yürümektedir. (Meriç, yyb:130-131).

Bu iki adamın bakış açılarındaki farklılığın başlıca kaynağı Touchard'a göre, Proudhon'un başlıca eserlerinin 1848'den sonra yayımlanmış olmasına rağmen, fikirleri İkinci İmparatorluk devrinde hızlanan endüstriyel gelişmeden önceki zanaatkâr ve köylülerin Fransa'sında gelişmiş ve şekillenmiş olmasıdır. Marx'ın antikapitalizminin yanında Proudhon'un prekapitalist (kapitalizm öncesi) fikirleri sanki başka bir çağa aitmiş gibi görünmektedir. Böylece Touchard, Proudhon'u kapitalizmin bünyesini ve iç çelişmelerini bilimsel bir açıdan görememekle suçlamakta olan Marx'a hak vermektedir (Aktaran, Sarıca, 1965:592). Bu bakış açısından, Marx'ın Proudhon Orta Çağ zanaat sistemine geri dönmek istiyor yorumu da haklılık kazanacaktır.

Marx ve Proudhon'un birbirleri üzerindeki etkisi sorusu tartışmalıdır.

Hoffman'a göre, her ikisi de diyalektik kavramlarını birbirleriyle temasa geçmeden önce oluşturmuştu (1967: 426). Bununla birlikte Marx'ın eleştirilerine rağmen, sonraki çalışmalarında Proudhon'un etkisinde kaldığı iddiaları da söz konusudur. Marx'ın Proudhon'a ve onun çalışmalarına yönelik düşmanlığına rağmen, Marx'ın politik ve ekonomik teoriye yaptığı en önemli katkılarının çoğunun Proudhon'un ilk yazılarında yer alması dikkat çekicidir. (D'Amato, 2014, Odysseas Koutsos, 2017). 1847'de Marx, Proudhon'un yöntemini eleştirdi, ancak on beş yıl sonra buna bağlı kaldı (Berthier, 2009:30) *Felsefenin Sefaleti'*nden yirmi yıl sonra Marx, *Kapital*'de Proudhon'a karşı yaptığı eleştirileri tamamen ortadan kaldırdı. *Felsefenin Sefaleti'*nde savunduğuna tamamen muhalif bir tutum sergiledi. "Proudhon ve Marx'ın aynı bakış açısına sahip olduğunu anlamak için, *Sefaletin Felsefesi* ile *Felsefenin Sefaleti'*ni yüzleştirmemeliyiz. Proudhon'un çalışmasıyla Marx'ın *Kapital*'ini yüzleştirmeliyiz" (Berthier 2009:66-69) önerisi dikkate alınarak bir başka çalışma konusu yapılabilir. Her ne kadar Marx'ın ilk yazılarında Hegel'in şiddetli eleştiricisi olduğu kabul edilse de çok defa *Kapital*'in Hegelci diyalektiğe bir dönüş olduğu da ileri sürülür (Bottomore, 1974: 362).

Marx'ın Proudhon'a anahtar kavramları borçlu olduğunu kabul etmeyen Hoffman'a göre görüşleri arasındaki benzerliklerin çoğu yüzeysel olarak tanımlanmıştır. Bu benzerlikleri gösteren metinler her iki adamın fikirlerini bağlamdan çıkararak önemli farklılıkları görmezden gelir. İki adam bazı düşünce unsurlarını paylaşırlarken, bu unsurları kendi olgunlaştırdıkları sistemlerinde çok farklı yerleştirilmişlerdir. Bu ortak unsurların çoğu, çağdaş sosyalizmin ortak entelektüel para biriminin bir parçasıydı." (1967: 429). Bu durumda, "Hegel olmasa Marx olmazdı," genel kabul görse de "Proudhon olmasa Marx olmazdı," biraz iddialı kalacaktır.

Etkilenme düzeyleri belirsiz olmak ve sınırlı kalmakla birlikte diyalektik ve toplumsal devrim konusunda karşıt oldukları barizdir. Marx'ın düşüncesi mantıksal olarak totalitarizme ve diktatörlüğe evrilmek zorundayken, Proudhon'un zıtlıkları uyumlu dengesinin arayışı içindedir (Rüdiger, 1999:188). Comte, Devrim'e bir son vermenin yollarını aramaya çalışırken, en iyi ihtimalle Proudhon bu Devrim'i anlamaya çalıştı (Harbold, 1969:30-31) Marx da Devrim'i gerçekleştirmeye çabaladı.

Her iki erkek de yetenekli düşünürler olarak kabul edilir, ancak Proudhon oldukça sevimli bir birey olarak tanımlanırken, Marx çok daha katı ve ödün vermeyen olarak nitelendirilir. Bu nedenle, Marx'ın diğer entelektüellerle işbirliği yapmasına tek başına, hayatı boyunca insanlarla ilişkilerini sürdürmesi çok zordu. Aslında, Marx'ın uzun süredir ve verimli bir arkadaşlığa sahip olabileceği tek kişi Friedrich Engels'ti ve bunun sebebi sahip olduğu iktidarı alabileceği ilk akıllı sosyalist Engels'ti (Jackson, 1966:46).

Proudhon, kendi zamanının ünlüsüydü Marx'tan dokuz yaş büyüktü ve öl-

düğünde 56 yaşındaydı. Marx Proudhon'un ölümünden sonra 16 yıl daha yaşadı ve öldüğünde 63 yaşındaydı. Proudhon'dan sonra sosyalizmin liderliğini kazanan ve ünlenen Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* de giderek okurların ilgisini çekmeye başladı. Marx'ın kitabı eleştirdiği Proudhon'un kitabından daha çok okundu. Böylece de okuyucu kitle Proudhon'u Marx'tan öğrendi ve Proudhon Marx'la anılır oldu. Oysa "Marx'ın kitabı Proudhon'un gerçek düşünce ve analizlerini diskalifiye ediyor ve kötü niyet barındırıyordu" (Berthier, 2009:30). Proudhon gibi büyük, zengin ve verimli bir dehanın sadece Marx'ın bir yergisiyle tanınması bir ayıptır. Proudhon'a karşı temel tutumu karalama olan bu yergi, özgürlükçü zihinlerin düşüncelerine tamamen bilinçsizce nüfuz etmiştir; böylece özgürlükçü sosyalist düşüncenin en derin ve en saf kaynaklarına kapılar kapatılmıştır. Büyük insan Proudhon üzerine söylenebilecek daha çok şey var (Rüdiger, 1999:193, Berthier, 2009). Yine de buna rağmen Proudhon'a hak ettiği değerin verilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkarılmakta ve Proudhon'un gelecekteki federalist ve sosyalist Avrupa'nın öncülerinden biri olarak yeniden dirilişini önümüzdeki süreçte yaşayacağına (Rüdiger, 1999:195) olan inanç gündeme getirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Berthier René (2009) *Proudhon and German Philosophy*, Études Proudhoniennes.
- Bottomore T.B. (1974) *Marx'ın Toplumbilimi ve Toplum Felsefesi*, Çeviren: Özer Ozankaya, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Sayı: 1 Cilt: 23, 357-379.
- David S. D'Amato (2014). Man of Paradox: Pierre-Joseph Proudhon. <https://www.libertarianism.org/columns/man-paradox-pierre-joseph-proudhon>
- Demiray Berkay (2018) Proudhon Küçük Burjuva Sosyalisti midir? *International Journal of Social Inquiry* Cilt / Volume 11 Sayı / Issue 1 2018 ss./ss. 71-95.
- Douglas Dorothy W. (1929) "P. J. Proudhon: A Prophet of 1848 Part I: Life And Works", *The American Journal of Sociology*, Volume XXXIV March 1929 Sayı 5, ss. 781-803.
- Gambone L. (1996). Proudhon ve Anarşizm: Proudhon'un Liberter Düşüncesi ve Anarşist Hareket. <http://anarsizm.org/proudhon-ve-anarsizm-proudhonun-liberter-dusuncesi-ve-anarsist-hareket-1996-l-gambone/>
- Harbold William (1969) "Progressive Humanity: In the Philosophy of P. - J. Proudhon" *The Review of Politics*, Cilt 31, No. 1 (Jan.), ss. 28-47.
- Hoffman Robert (1967). Marx and Proudhon: A Reappraisal of Their Relationship. *The Historian*, Cilt 29, No. 3 (May, 1967), ss. 409-430.
- Jackson, J. Hampden (1966). Marx, Proudhon and European Socialism. Collier Books.
- Kılınç Doğan Barış (2011): Marx'ın Hegel'le Diyaloğu, *Doğu-Batı Marx Sayısı*, Sayı:55 S. 93-110.
- Kızılçelik Sezgin (2017). Sosyoloji Tarihi 4 (Hegel, Proudhon, Marx, Durkheim, Weber ve Veblen'in Sosyal Teorileri). Anı Yayıncılık.
- Koutsos, Odysseas (2017), Is it True That Karl Marx Ripped off of Pierre-Joseph Proud-

- hon? www.quora.com
- Mäder Denis (2011). *The Dialectic, History, and Progress: Marx's Critique of Pierre-Joseph Proudhon. Remarx, Rethinking Marxism* Cilt 23 Sayı 3.
- Marx-Engels (1977). *Seçme Yapıtlar* Cilt 2, Birinci Baskı, Sol Yayınları.
- Marx Karl (2018) *Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları.
- Mehring Franz (1936). *Karl Marx The Story of His Life*. Routledge.
- Meriç Cemil (1993). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İletişim Yayınları.
- Meriç Cemil (y.y.b.). *Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinden Proudhon*. Altmış Sekizinci Konferans. <https://tr.scribd.com/doc/293673159/Cemil-Meric-Sosyalizm-Ve-Sosyoloji-Tarihinden-Proudhon>
- Proudhon Pierre-Joseph (2012). “Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi”, Kaos Yayınevi, İstanbul.
- Proudhon Pierre-Joseph (2014). *Federasyon İlkesi*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Prudhon Pierre-Joseph; (2017) *Mülkiyet Nedir? Veya Hukukun ve Yönetimin Üzerine Araştırmalar*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Rüdiger Helmut (1999) “Bir Belge Prudhon, Sendikalizm ve Anarşizm Üzerine”, *Anarşizmin Bugünü* (İç.), Jürgen Degen, Hans (Der.), Ayrıntı Yayınevi, s. 177-197.
- Salwyn Schapiro J. (1945) Pierre Joseph Proudhon, Harbinger of Fascism. *The American Historical Review*, Cilt 50, No. 4 (Temmuz 1945), ss. 714-737.
- Sarıca, Murat, (1965) “Pierre Joseph Proudhon (1809- 1865)”, *İstanbul Üniv. Hukuk Fak. Mecmuası*, Cilt:30, Sayı:3-4, İstanbul, s. 591-608.
- Weiss Seth (2009) Marx, Proudhon, and Alternatives to Capital, MHI Alternatives to Capital, Philosophy/Organization. <https://www.marxisthumanistinitiative.org/alternatives-to-capital/marx-proudhon-and-alternatives-to-capital.html>.
- Woodcock George (2014) *Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, Kaos Yayınları.

¹ J'attends votre fêrle critique.

² *Mülk Sahiplerine Uyarı* (1842), *İnsanlıkta Düzenin Yaratımı ve Siyasal Örgüt İlkeleri* (1843), *Ekonomik Çelişkiler ya da Sefaletin Felsefesi* (1846), *Kredi ve Dolaşımın Örgütlenmesi ve Toplumsal Sorunun Çözülmesi* (1849), *Bir Devrimcinin İtirafı* (1848), 19. Yüzyılda Genel Devrim Düşüncesi (1851), *Devrimde ve Kilisede Adalet* (1858), *Savaş ve Barış* (1861), *Federatif İlke ve Devrim Partisinin Yeniden İnşası Üzerine* (1863), *İşçi Sınıfının Siyasal Yeteneği* (1865), 1865-1871 Toplu Yapıtlar, 1960-1961 Günlükler.

³ Marx'ın hayat hikâyesi için Bkz. Mehring Franz, *Karl Marx The Story of His Life*. Routledge, 1936.

İrfan Çevik

MARKSİZMİN ÜÇLÜK ATIŞLARI

Marksizm insanlığın son yüz-yüz elli yılını derinden etkilemiş bir siyasal harekettir. Bu siyasal harekete ideoloji, öğreti ya da doktrin demek gelenek haline gelmiştir. Marksistler, ona ideoloji demeyi tercih etmezler, dahası onu ideoloji olarak niteleyenlere yer yer şiddetle karşı çıkarlar. İdeoloji nitelemesini faşizm ve nasyonal sosyalizm uygulamaları için uygun görürler. Marksizme öğreti ya da doktrin demeyi tercih ederler. Türkçe sözlükte ideoloji, “Toplumun şöyle ya da böyle olması gerektiğine inananların düşünce ve kanışlarından ortaya çıkan öğreti” olarak; öğreti ise “Bilimde bir dizge oluşturan ilkelerin ya da inakların topu, doktrin” (Sözlük, 1979) olarak tanımlanmaktadır. Haluk Yurtsever *Alman İdeolojisi* başlıklı yazısında; Marksist literatürde bu kavramın kimi farklı kullanımlarına değinir ve öyle ki, “Üşenmeyip, alıntılarla Marx’ın bu kavramı tam on üç farklı anlamda kullandığını göstermeye çalışanlar bile olmuştur.” diye alıntı yapar. (Yurtsever, 2015, s. 65) Kuşkusuz, Marksizme ideoloji veya öğreti diye-bilmek için bu sözcüklerin sözlükteki anlamları ile yetinmek yanıltıcı olabilir. O nedenle, işin uzmanlarının yaptığı Marksizm tanımları da önemlidir. Bunlardan bir iki örnek vererek başlamanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Önce Marx’ın kendi tanımı: “Marksizm ta başından beri, tarihi bilimsel şekilde düşünme, nedenlerini ve gelişme yasalarını açıklama çabası olmuştur.” (Godelier, 1993 s. 7) “Marksizm, kapitalizmin bilimsel eleştirisi temelinde sosyalizm teorisini geliştiren bütünsel bir dünya görüşüdür.” (Yurtsever, 2008 s. 15) “Marksizm, insanlığın XIX. yüzyıldaki en iyi yaratılarını temsil eden Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politikası ve Fransız sosyalizminin yasal mirasçısıdır.” (Lenin, 2017 s. 88) “Marksizm, felsefe, siyaset ve iktisadın bir araya gelmesinden oluşan üç parçadan ibaret bir sistemdir. Tamamlanmış bir bütündür ve her üç parça öylesine kenetlenmiştir ki ya birlikte ayakta kalır ya da birlikte çökerler.” (Carr, 2011 s. 95)

Marksizm Sözlüğü, Marksizm sözcüğünün nasıl kavramsallaştığını ve Karl Marx ile Friedrich Engels’in ortak çalışmalarının nasıl Marksist veya Marksizm olarak nitelenmeye başlandığını Marksizm maddesinin açıklamasında uzun uzadıya anlatır. Bunları özetlemek gerekirse, Marx’ın isminden türeyen bu sözcükler ilk başlarda polemiklerden kaynaklanıyordu. “Marksçı” sözcüğü ilk kez 1850’li

yıllarda Marx'la tartışan Weitling'in yandaşları tarafından; "Marxides" ve "Marksist" sözcükleri ise Uluslararası İşçi Birliğinde (I. Enternasyonal) Marx'ın kendilerini "Bakuninciler" olarak nitelediği kesim tarafından kullanılıyor. "Marksizm" sözcüğü Paul Brousse'nin 1882'de çıkardığı bir broşüre *Marksizm ve Enternasyonal* başlığını atmasıyla; yine "Marksist" sözcüğü de K. Kautsky'nin 1883'te çıkarmaya başladığı gazetesini "Almanya'da Marksist alandaki tek sosyalist organ" diye nitelemesiyle kullanıma giriyordu. Böylece Engels'e birlikte ortaya koydukları teorik bütünlüğü "Marksizm" olarak tanımlamaktan başka bir şey kalmıyordu. Ancak şu da var ki, daha sonra Engels büyük bir dürüstlük ve açık yüreklilikle kendisinin katkısının sınırlı olduğunu, kendisi olmasa da Marx'ın bunu kotarabileceğini, geliştirdikleri teorik bütünlüğün Marksizm olarak adlandırılmasının Marx'ın hakkı olduğunu teslim edecektir. (Bensussan & Labica, 2016 s. 648-649)

Bu çalışmada, Marksizm, "üçlük atış" metaforu ya da imgesi üzerinden irdelenmeye çalışılacaktır. Açıkçası, Marx'ın Marksizmi üç ayrı bileşenden (Alman felsefesi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz ekonomi politiği) üretmesi ile Lenin'in bu üçlüye başka bir üçlü (Ekonomiler arası bağlantılar, Tekelci kapitalizm ve Emperyalizm) ile katkıda bulunması bende üçlük atış imgesinin doğmasına neden oldu. Daha sonra öğrendiğim, Marx'ın, Hegel'den aldığı diyalektik yöntemi, felsefi olarak varlığa, sosyolojik olarak tarihe ve topluma uygulamasıyla sırasıyla diyalektik materyalizm, tarihsel materyalizm ve bilimsel sosyalizme ulaşarak Marksizmin üç ana bloğunu inşa etmesi ve Marx'ın, devlet ve siyaset kuramına ilişkin kimi önemli görüşlerini dile getirdiği *Fransa'da İç Savaş, Louis Bonaparte*'ın 18 Brumaire'i ve *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850* adlı kitaplarının daha sonra Marksist Literatürde Fransız Üçlemesi olarak nitelenmesi, bende üçlük atış imgesini güçlendirdi. Buradaki üçlük atış nümerik olarak basketbol maçındaki üçlük atıştır. Bilindiği üzere, bir basket maçında beraberlik yoktur. Beraberlik halinde, takımlardan biri galip gelene kadar maç beşer dakikalık süreler halinde uzatılır. Attıkları basketeye göre takımlar bir, iki ve üç sayı alabilirler. En değerli basket üç sayı getiren baskettir. Marx-Engels ikilisini ve ekibini kapitalizmle âdeta bir basket maçı oynarken hayal ettim. Bu kuru bir hayalden öte bir şeydi kuşkusuz. Marx-Engels ikilisinin kimi tutum ve söylemleri bizi âdeta bir basket maçı oynanıyormuş algısına götürdü. Özellikle Marx'ın tüm hayatı bu maçı bitirmeye ve kotarmaya yöneliktir. Bir iki örnek vermek gerekirse; Marx-Engels ikilisinin *Manifesto*'yu ele alış şekli ve orada söyledikleri. Engels'in Dr. Dühring'in savlarına karşın *Anti Dühring*'i kaleme alması. Marx'ın Enternasyonaldeki tutum ve davranışları. Kriz beklentisiyle Marx'ın *Grundrisse*'yi alelacele kaleme alması ve yine Marx'ın yazım planını önceden ilan ettiği halde, işçilerin bilinçlenmesine katkıda bulunacağı inancıyla, baş eseri *Kapital*'in üçüncü cildini birinci cilt olarak öne alması. Bunlar arasındadır. Biz burada önce üçlük atışlarını ele alacak, sonra da Marksizm üzerinde genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Diyalektik

Türkçeye eytişim ya da cedel olarak çevrilen diyalektik, ilk anlamıyla diyalog veya karşıt savlar ileri sürerek tartışma sanatı demektir. Felsefe sözlüklerinde diyalektik, bir kavramdan öteki kavrama, çelişkileri ortadan kaldırarak ilerleyen mantıksal düşünme yöntemidir diye tanımlanır. Ancak, diyalektik, “antik dünyadan başlamak üzere kendisine zamanla çeşitli anlamlar yüklenmiş olan bir kavramdır. Nitekim Zenon’da mantıksal sonuçları inceleyip çürütme yöntemi sofistlerde, sofistlik akıl yürütme biçimi diye anlaşılırken Sokrat ve Platon’da; belli hipotezlerden hareketle sebeplere gitme şeklindeki akıl yürütmeyle genel ve soyut kavramların incelenmesi diye anlaşılmıştır. (...) Mantığın kurucusu Aristo’da (...) muhtemel ve genel olarak kabul gören önermeleri kullanarak mantıksal tartışma ve akıl yürütme olarak görülürken, orta çağlarda ve skolastik felsefede bazı stoacılar da taklitle, nazari ve formal mantık anlamında ve belagata mukabil olarak kullanılmıştır. (...) ve nihayet İslam düşüncesinde genel olarak herhangi bir konuda düşünce ileri sürme ve bunu tartışma anlamları verilmiştir ki bu bir tezi savunurken çelişkiye düşmemeye ve mağlup olmamaya çalışma sanatı anlamına gelir.” (Taylan 2011 s. 219-220)

Diyalektiği, bir düşüncenin, bir sistemin derli toplu açıklanmasında merkezî konuma getiren Hegel olmuştur. Felsefe tarihinde yer alan “büyük filozofların anlaşılması en zor” (Russell, 2000 s. 81-82) ve aynı zamanda son sistemli filozofu olan Hegel için diyalektik hem doğa hem de toplumdaki değişim ve gelişmeleri açıklayabilecek dinamik bir yöntemdir. Tabii burada ona Hegel’in kendi amaçları doğrultusunda yüklediği anlamlar çerçevesinde dinamik bir yöntem demek daha doğru olur. Aslında, Hegel’in hedefinde, kendi gibi bir Alman filozofu olan, Kant vardı. Kant, felsefesine bilgi nedir sorusuyla başlamış, bir yandan bilginin kaynağını tespit ederken bir yandan da aklın bilebilme imkânlarını saptamıştı. İnsanın metafizik sorular sormaya yatkın olduğunu düşünen Kant, teorik akıl alanında bilimsel bir metafizik kurulamayacağı, onun ancak pratik akıl alanında kurulabileceği sonucuna varmıştı. Oysa Hegel felsefeye varlık nedir sorusuyla başlamaktan yanaydı. Bu soruya vereceği cevapla, hem Kant’ın sebep olduğu metafizik mantık ayrımını ortadan kaldırmak hem de Kant’ın kurulamayacağını öne sürdüğü metafiziği teorik akıl alanında da kurabilmeyi. Bunun için “Hegel, akıl hakikati denen mantığımızın prensipleri ile sürekli bir gelişme (veya oluş) halinde olan varlık arasında uyarlık olmadığı fikrinden hareket etti. Bu fikirle, klasik felsefe ve metafizikten ayrıldı. Fakat evrensel manevi varlığın “akılla kavranamaz” olduğuna hükmedecek yerde, onun sürekli gelişmesini (tekâmülünü) kavramaya elverişli, yeni bir mantık kurulabileceğini iddia etti.” (Ülken, 2008 s. 154-155) Hegel’in geliştirdiği diyalektik, sonuçları aynı olan iki farklı yaklaşımla irdelenebilir. Bunlar: Değilleme ve diyalektik üçleme ya da tez – antitez – sentez yaklaşımıdır.

Değilleme: Olumsuzlama ya da bir önermenin yadsıması anlamında kullanılan değilleme, “Hegel’in sisteminin atardamarıdır.” (Parkan, 2011 s. 26) Denilebilir ki Hegel sistemini antik çağ doğa filozoflarından Herakleitos’ta ifadesini bulan “oluş” fikrine dayandırmaktadır. “Her şey akar” ve “aynı ırmağa iki kez girilemez” sözleriyle felsefe tarihindeki yerini alan Herakleitos, doğada her şeyin zıddıyla kaim olduğunu sürekli bir oluş halinde bulunduğunu söylüyordu. İşte Hegel, bu “oluş” fikrini daha da geliştirdi. Varlık ile düşüncenin aynı olduğunu varsayan Hegel, Varlığı düşündüğünde zihnin Yokluğa yöneldiğini, Yokluğu düşündüğünde Varlığa yöneldiğini belirterek bu iki kavramın zorunlu olarak üçüncü bir kavrama yani Oluşa dönüştüğüne hükmetti. Burada Varlık eşittir Düşünce fikri aynı zamanda Mutlak Ruh ya da Geist olarak da ifade edildiğinden, Oluş, Mutlak Ruhun sonsuz devinimleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu diyalektik üçlemeyle ifade edecek olursak; Varlık tez, Yokluk antitez, Oluş sentez olmaktadır.

Diyalektik üçleme ya da tez – antitez – sentez yaklaşımı, Değilleme yaklaşımından daha yaygın olarak kullanılır. Aslında, Hegel diyalektiği dendiğinde hemen akla gelen tez – antitez – sentez yaklaşımıdır. İkisi de aynı süreci anlatır. Hegel’in diyalektik yönteminin temel gösterimi; Mutlak Akıl (tez), Doğa (antitez), Kültür (sentez) şeklindedir. Burada tez kısmı, Geist, Evrensel Ruh veya Tin olarak da ifade edilir. Hegel felsefesinde akılla varlık aynı şey olduğundan; Mutlak Akıl ya da Geist kendini düşünmekle aynı zamanda Varlığı da düşünür, onu kavrar. Yine Hegel felsefesinde her şey kendisi olmayana yöneldiğinden; kendini düşünürken Varlığı da düşünen Geist aynı zamanda kendisi olmayana da yöneldiğinden; kendine yabancılaşarak Doğaya dönüşür. Burası antitez aşamasıdır. Doğa ile Geist’in yeni bir diyalektiği Doğayı bilinç haline dönüştürür. Burası sentez aşamasıdır ve burada insan ya da Kültür ortaya çıkar. Ulaşılan her sentez, aynı zamanda bir tez aşamasıdır. İnsan kendi özgürlüğünü kısıtlayarak devleti oluşturur. Tarih-sel süreçte bireyler değil, devlet ve toplumlar önemli roller üstlenir. Her dönemde bir ulus öne çıkarak, Geist’in kendini gerçekleştirmesine yardımcı olur.

İşte, mantığın kurucusu Aristoteles’in basit bir tartışma sanatı, ilkel bir mantık derecesi dediği; Farabi’nin onunla ilim ve metafizik kurulamayacağını (Ülken, 1951 s. 10) söylediği diyalektik, Hegel’de tüm sistemin kapılarını açan âdeta bir maymuncuk görevini üstlenmektedir. Marx da tıpkı Hegel gibi diyalektiğe maymuncuk işlevi yükledi. Öyle ki Marx’ın bu Hegel ve diyalektik sevgisi, Marksist literatürde üç önemli disiplinin doğmasına yol açtı. Bunlar, Bilimsel Sosyalizm, Diyalektik Materyalizm ve Tarihi Materyalizmdir.

Bilimsel Sosyalizm

Engels’in kısaca “proleter hareketin teorik dışavurumu” (Engels, 2017 s. 84) olarak tanımladığı Bilimsel Sosyalizm, tarihsel süreçte Marx ve Engels’in yapıp ettiklerinin yani Marksizmin diğer adı olarak algılanır. Nitekim Engels, kitabının

son cümlesi olarak alıntıladığımız bu tanımının içeriğini Marksizmin bir özetini sunarak doldurur. Aslında, Engels'in Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm adını verdiği bu kitabı *Manifesto*'nun devamı niteliğindedir. *Manifesto*'da da o dönemin tüm sosyalist akımları özetlenmiş ve her birinin zayıf yanları teşhir edilerek toptancı bir yaklaşımla "ütopik sosyalizm" olarak nitelenmişlerdi. Daha sonra yapılan bir ayrım, esasını Engels'in çalışmalarının oluşturduğu, Doğu Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazanan, Marksizmin ortodoks yorumuna da Bilimsel Sosyalizm adı verilmektedir. Bu anlayışın karşıtı Batı Marksizmi olup, Marksizmin felsefi yönünü önceleyen harekettir. İşte, Bilimsel Sosyalizmin önce tüm Marksist çalışmaları kapsayan ve Marksizmin diğer bir adı gibi algılanan bilimsel sosyalizm ile Engels çalışmalarına öncelik veren bir anlayışı dile getiren bilimsel sosyalizm deyimleri ve kullanımları kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bu durumun Marksizmin bilim sevgisinden kaynaklandığı söylenebilir. Marksizmin içinde başta Engels olmak üzere onun bir doğa bilimi gibi bir bilim olduğunu savunan anlayış hep olagelmıştır. Aşırı bilim sevgisi Marksizme bir şey kazandırmaz. 19. yüzyılda bilim sevgisi anlaşılabilir bir şeydi, çünkü bilimler yeni yeni geliyordu, açık sözlüydü, toplumu yönetmek gibi bir iddiası yoktu, hakikati araştırmaktan başka bir gayesi yoktu. Oysa şimdi bilim bir din halini almış, 20. yüzyıl ideolojilerinin propaganda silahı haline dönüşmüştür. Bilimsel sosyalizmi, Marksizmin üçlü eklektik yapısına uygun olarak, diyalektik felsefeye uygulanmasıyla Diyalektik Materyalizmi; tarihe uygulanmasıyla Tarihsel Materyalizmi elde ettiği gibi topluma ve sosyolojiye uygulanması ile ulaşılan bir disiplin olarak algılamak daha mantıklı görünüyor. Ya da bekâra karı boşamak kabilinden söylersek, madem ki bilimsel sosyalizmi proleter hareketin teorik dışavurumu olarak tanımlıyorsak, proletaryanın sınıflı toplumdan sınıfsız topluma yani kapitalizmden komünizme iki aşamalı geçişte adına sosyalizm denen dönemdeki faaliyetlerini konu alan disipline bilimsel sosyalizm denebilirdi. Çünkü bu geçiş döneminde proletaryanın olağanüstü görevleri olacaktır. Ne var ki Marx ve Engels'in ne bu dönemi irdeleyecek vakitleri ne de bu döneme ilişkin söyleyecek sözleri vardı.

Daha sonra, genel kabul gören bir anlayışla, Marksizmin diyalektik ve tarihsel materyalizm olmak üzere iki disiplinden oluştuğu, diyalektik materyalizmin Marksizmin felsefi yanını, tarihsel materyalizmin ise bilimsel yanını temsil ettiği söylenegelmıştır. Hele ki, Stalin'in *Diyalektik ve Tarihî Materyalizm* adlı küçük bir broşürü kaleme alıp "Diyalektik materyalizm marksist-leninist partinin dünya görüşüdür." (Stalin, 2011 s. 3) demesinden sonra bu ayrım "resmiyet kazanmıştır." (Sezgin, 2008 s. 64)

Diyalektik Materyalizm

Diyalektik Maddecilik olarak da nitelenen Diyalektik Materyalizm, Marksizmin varlık ve bilgi teorisidir. Varlık alanında, maddenin bilinç karşısında ontolojik

olarak önceliği olduğunu ileri sürer. Madde, ezeli yani yaratılmamış ve gerçek olup, düşünceyi ve bilinci tayin eder. Bilgi alanında ise bilginin nesnesinin insan zihninden bağımsız olduğunu kaynağının da duyu deneyleri olduğunu ileri sürer. (Cevizci, 2010 s. 472-473)

Marksizm Sözlüğü'nin "Marksizm, daha sonra geriye yönelik bir kurgu biçiminde Marx ve Engels'e atfedilecek olan bir "diyalektik materyalizm" oluşturacak noktaya, neden ve nasıl gelmiştir?" sorusunu ortaya atması önemlidir. Bunun yanı sıra, "Diyalektik materyalizm bir felsefe midir, yoksa bir yöntem midir? Eğer bir felsefe ise nasıl tanımlanabilir? Felsefe tarihi içindeki konumu nedir? Tarihsel Materyalizmle ne gibi ilişkiler içindedir? Felsefe değil de yalnızca bir yöntem ise bu yöntem nedir? Nereden, nasıl ortaya çıkmıştır?" (Sezgin, 2008 s. 61) sorularının da yanıtlanması önem kazanmaktadır.

Marksizmin felsefi yanını temsil eden diyalektik materyalizm özünde, Hegel'in 'akıl, düşünce' dediği yerde 'madde' demekten ibarettir. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız gibi Hegel, akılla varlığı aynı sayarak diyalektik üçlemesini akıl ve düşünce ile başlatıyordu. İşte, diyalektik materyalizm de madde ile varlığı bir sayarak Hegel'in üçlemesini maddeyle başlatır. Diğer bir ifadeyle, bir korku filmi olan Hegel diyalektiğinde aklın maceralarını; Marx – Engels diyalektiğinde maddenin maceralarını izlersiniz. Marx, bu maceranın ne olduğunu pek anlatmaz. Ancak, uyguladığı diyalektiği tanımlarken, onu Hegel diyalektiği ile karşılaştırmaktan da kendini alamaz: "Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme süreci -Hegel bunu "Fikir" ("İdea") adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya, yalnızca "Fikir"ın dışsal ve görüngüsel (phenomenal) biçimidir. Benim için ise tersine, fikir, maddi dünyanın insan aklında yansımastan ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir." (Marx, 2015 s. 27)

Bu maceranın ne olduğunu Engels anlatır, tabii o da Hegel eşliğinde. "O halde, diyalektiğin yasaları, doğa ve insan toplumu tarihinden çıkartılmaktadır. Çünkü bunlar, bizzat düşüncenin olduğu gibi, tarihsel gelişmenin de bu iki yönünün en genel yasalarından başka bir şey değildir. Hem bunlar, esas olarak üç indirgenebilirler: niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası; karşıtların içiçe geçmesi yasası; yadsımanın yadsınması yasası.

Her üçü de, Hegel tarafından, onun idealist biçiminde, salt düşünme yasaları olarak geliştirilmiştir: birincisi, *Mantık*'ın birinci kısmında, Varlık öğretisinde; ikincisi, Hegel'in *Mantık*'ının bütün ikinci ve en önemli kısmını, Öz öğretisi doldurur; üçüncüsü de tüm sistemin yapısı için temel yasadır. Yanlılık bu düşüncelerin doğa ve tarihten çıkarılmayıp, bunların düşünce yasaları olarak doğa ve tarihe zorla yamanması gerçeğinde yatar. Tüm zoraki ve çoğu zaman tüyler ürpertici yapının kaynağı budur; evren ister istemez, kendisi ancak insan düşün-

cesinin evriminin belirli bir aşamasının ürünü olan bir düşünce sistemine uymak zorundadır. Olanı tersine çevirirsek, her şey pek basit bir görünüş alır, idealist felsefede son derece gizemli görünen diyalektik yasalar hemen basitleşir ve gün gibi açık olur.” (Engels, 2014 s. 74-75)

Engels’in I niceliğin niteliğe dönüşmesi; II karşıtların birbirine geçmesi; III yadsımanın yadsınması olarak nitelediği bu üç temel diyalektik yasanın Marksist literatürde nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı son derece önemlidir. Farklı uygulamaları, sözgelimi, “Kökene Hegel felsefesi olan bu düşünceyi Engels üç temel ilkeye bağlamıştır: (...) Stalin’de ise ‘Marksist diyalektik yöntem’in yasaları dörde çıkar: (...) Buna karşılık Lenin’de ilkelerin sayısı onaltıya kadar çıkar ama bunlar eşdeğer değildir. Bu onaltı ilke arasında Engels’in ve Stalin’inkiler de vardır (anlayış farkı olmakla birlikte, temel yaklaşım özünde aynıdır). Bunlara ek olarak Mao’nun getirdiği beş ilkenin de, ‘birincil yan’, ‘ikincil yan’ gibi simetrisizliği vurgulayan nitelemeleri olmakla birlikte, genel mantıkları çok farklı değildir.” (Belge, 1989 s. 163-164) şeklinde yorumlamak mümkün olduğu gibi “Diyalektiğin bu üç yasanın birlikteliğinden oluşan bir temel determinasyon olarak anlaşılması çok sınırlı kaldı; demokratik ülkelerin bazı entelektüelleri tarafından kabul gördü. Batı Marksizmi bu üç yasaya her zaman kuşku ile baktı. Asyalı Marksistler ise Lenin’den sonra *Anti Dühring*’i ve *Doğanın Diyalektiği*’ni hiç okumamış gibi davrandılar. *Stalin* için III. yasa hiç yoktu; *Mao* ise I. yasayı yok saydı; ilginç bir biçimde bu Asyalı cahil ve kıyıcı iki köylü yalnızca II. yasayı bir tanrı buyruğu gibi kabul ettiler; çelişkiler ve karşıtlar onların her şeyi idi; her yerde çelişkiler gördüler. Asyalı Marksistler, günümüze kadar bir ‘çelişkiler’ cinneti yaşadılar. Her olguyu, her bilinmezi ‘çelişki’ kavramı ile açıklamak entelektüelliğin ya da devrimciliğin bir üniforması oldu.” (Tuğcu, 2002 s. 196) şeklinde yorumlamak da mümkün görünmektedir.

Diyalektik materyalizm konusunda, mutlaka değinilmesi gereken bir husus daha vardır ki o da Marx’ın Hegel diyalektiğini “tersine çevirmiş” olmasıdır. Bu, Marksist literatürde çok dillendirilen bir konudur. Sınırsız bir övünç, sayısız bir üçlük atış kaynağıdır. Marx’ın bu konuda, yukarıda yaptığımız alıntının devamında söylediği şudur: “Hegel diyalektiğinin mistik yönünü, otuz yıl kadar önce, henüz daha moda olduğu bir sırada eleştirmiştim. (...) Hegel’in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez. Hegel’de diyalektik başaşağı duruyor. Mistik kabuk içerisindeki usauygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir.” (Marx, 2015 s. 27-28)

Ünlü düşünür R. G. Collingwood bu konuda ilginç şeyler söylüyor. “Marx’ın Hegel’in diyalektiğini alıp onu tepetaklak ettiği yollu ünlü bir övünüsü vardı; ama söylediği şeyi kastetmiyordu tam olarak. Hegel’in diyalektiği düşünceyle başlar, doğayla devam eder ve tınle biter. Marx bu düzeni tersine çevirmiyordu.

Birinci ve ikinci terime değiniyordu yalnızca, üçüncüye değil; Hegel'in diyalektiği düşünceyle başlayıp doğayla devam ederken, kendi diyalektiğinin doğayla başlayıp düşünceyle devam ettiğini söylemek istiyordu." (Collingwood, 2007 s. 180)

Marx'ın söyledikleri ile Collingwood'un söyledikleri birlikte okunduğunda ortaya garip bir manzara çıkıyor. Collinwood, Marx'ın diyalektiğinin iki ayaklı olduğunu üçüncü ayağının yani sentez aşamasının olmadığını söylüyor. Marx ise Hegel'in diyalektiği baş aşağı duruyor, onun yeniden ayakları üzerine oturulması gerekir diyor. Bu durumda, iki ayaklı bir yapı, üç ayaklı bir yapıyı nasıl tersine çevirir, sorusunun yanıtlanması gerekiyor. Ayrıca, Collingwood'un tespiti doğruysa, iki ayaklı diyalektik mi olur; diyalektik denilen şey, -ne bir eksik ne bir fazla- tam üç ayaklı bir şey değil midir, sorularının da yanıtlanması gerekiyor. Bu tür sorulara eğilince, *Marksizm Sözlüğü*'nün kaygıları daha bir anlaşılır hale geliyor. Ömür Sezgin'in soruları ise tamamen havada kalıyor. Bu durumda, Marksizmin, Marx Hegel diyalektiğini şöyle baş aşağı çevirdi, böyle amuda kaldırdı türünden pehlivan tefrikalarına bir an önce son vermesi; diyalektik materyalizm konusunu tekrar bir değerlendirmeye tabi tutması, hatta bu oyuncuyu oyundan alması bile gerekebilir.

Tarihsel Materyalizm

Marx'ın ünlü tarih kuramı olarak da bilinen tarihsel materyalizm, diyalektiğin tarihe uygulanmasıyla ulaşılan bir sonuçtur. Marx'ı Marx yapan iki kuramdan biridir. "Marx'ın tarih felsefesi, Hegel'le İngiliz ekonomisinin karışımıdır. Hegel gibi o da dünyanın diyalektik bir formüle göre geliştiğini düşünür, fakat onunla bu gelişimin itici gücü konusunda uyuşmazlığa düşer." (Russell, 2000 s. 145) "Hegel'in tarih felsefesinde itici güç, kendi kendine gelişen ve tarih boyunca birbirini izleyen uluslarda gerçekleşen bir manevi ilkeydi; Marx'ıninde ise itici güç, temel iktisadi bölüşüm biçimlerinde ve bunların sonucu olan toplumsal sınıflarda ortaya çıkan, kendi kendine gelişen bir üretim güçleri düzeniydi." (Sabbine, 2013 s. 185-186) Diğer bir ifadeyle, Hegel'in yönetmenliğini yaptığı tarih filminin başrolünde uluslar vardı ve her dönemde bir ulus öne çıkarak, Geist'in iradesini gerçekleştirirdi. Nitekim, Avrupa tarihinde bu rolü, antik Yunan, Roma İmparatorluğu ve Fransız İhtilaliyle Fransızlar üstlenmiş, şimdi sıra felsefenin çağrısıyla Alman ulusundaydı. Her yerde çöken felsefe Almanya'da ayakta ve Prusya Devleti dünyanın gördüğü en yüksek toplu yaşama biçimiydi. Yönetmen Hegel'in filmi burada sona ererdi. Marx'ın tarih filminde ise başrol işçi sınıfının ve tarih üretim güçlerinin üretim araçlarına sahip olup olmadıklarına göre belirlenirdi. Tarih bir sınıflar savaşıydı, kapitalizm kendi iç çelişkileri sonucu çökmesi kaçınılmaz olan bir sistemdi. Proletarya, önce Burjuvazi ile iş birliği yaparak kendi diktatörlüğünü gerçekleştirecek, sonra sosyalizm aşamasında toplumu sınıfsız topluma hazırlamak ve kendi diktatörlüğüne son vermek suretiyle sınıfsız

yani komünist bir toplumu gerçekleştirecekti. Yönetmen Marx'ın tarih filminde kapitalizmin iç çelişkilerini tespit eden somut sahnelerden sonrası hayaliydi ve seyircinin imgelem gücüne sesleniyordu. Dolayısıyla işin içinde kehanet vardı ve filmin bitirilmesi olanaklı görünmüyordu.

Yönetmen Marx'ın tarih filminde diyalektik şöyle işlemektedir: Tarih, üretim araçlarının sahipliğine göre ilkel toplum, köleci toplum, feodal toplum ve kapitalist toplum aşamalarından geçmektedir. İlkel toplumda üretim araçları ortaklığı dolayısıyla sınıfsal bir çatışma yoktu. Köleci topluma geçildiğinde, krallar ve yöneticiler oluştu (tez), diğer tarafta, köleler ve mülksüzler vardı (antitez), bu ikisinin karşılıklı etkileşimiyle feodal toplum oluştu (sentez). Feodal sentezde lordlar ve derebeyleri (yeni tez) karşısında serfler ve köylüler (yeni antitez), bunların karşılıklı etkileşimiyle oluşan kapitalist toplum (yeni sentez), kapitalist toplumda, burjuvazi/ işveren (tez), işçi sınıfı/ proletarya (antitez), bunların karşılıklı etkileşimi ve çatışmasıyla oluşacak komünist ya da sınıfsız toplum (sentez) olacaktır. (Johnston, 2015 s. 159)

Yukarıda ifade edildiği gibi diyalektik materyalizm Marksizmin felsefi yanını, tarihsel materyalizm ise bilimsel yanını temsil etmektedir. Tarihsel materyalizmin bilimselliğinin evlere şenlik bir izahı vardır. Şöyle ki, Marksizmin uyguladığı diyalektik yöntem, bilimsel bir yöntemdir. Çünkü, bu yöntem bilimin bulguları tarafından doğrulanmaktadır. Tarihsel materyalizm de bilimseldir. Çünkü, bilimselliği kanıtlanmış diyalektik yöntemi uygulamaktadır. "Bu tam bir ideolojik kurgudur." (Sezgin, 2008 s. 69) Durumun böyle olmasına ve tarihsel materyalizmin öne sürdüğü, ilkel topluluk, köleci toplum, feodalite ve kapitalizm aşamalarının Avrupa dışında hemen hiçbir topluluğun tarihsel yapısına uymamasına; kapitalizm sonrası gelecek toplum yapısının hâlâ gelmemiş ve belirsiz olmasına rağmen Marksizmin ele güne karşı savunduğu tek gerçeklik yine de tarihsel materyalizm olmaktadır.

Yabancılaşma

Günlük dilde, kişinin ekonomik, siyasal, dinsel ve kültürel ortamların etkisiyle kendi benliğini yitirmesi anlamına gelen yabancılaşma, felsefede "bir kimsenin kaybettiği birtakım özellikleri kendi dışındaki bir varlıkta bulunduğunu fark etmesi halini ifade eder." (Bolay, 1999 s. 495) Ahmet Cevzici *Felsefe Sözlüğü*'nde yabancılaşma literatüründe iki ana geleneğin birbirinden ayrıştırılabileceğinden söz eder.

Aralarında Durkheim ve Weber gibi sosyologların, Dostoyevski ve Kafka gibi romancıların ve nihayet Nietzsche ve Kierkegaard gibi filozofların bulunduğu birinci geleneğe göre yabancılaşma, modernitenin bütün pozitif değerlerinin karanlık arka yüzüne; cemaat, hiyerarşi ve kutsal benzeri bütün anlam kaynaklarının yitirilmesinin sonucunda yaşanan deneyime tekabül eder. Modern insan, şimdiye kadar hiç olmadığı ölçüde yalıtılmış, kendisine ve toplumuna karşı ya-

bancılaştırmış durumdadır. Eski ve geleneksel değerlerle bağını koparan modern insan, yeni rasyonel ve bürokratik düzende, hiçbir şeye güvenemez, her şey karşısında inançsız biri olmuştur.

Hegel'in temsil ettiği, önemli ölçüde teolojik kaynaklara dayanan, diğer geleneğe göre yabancılaştırma, teknik bir terim olarak, Tin ya da Tanrı'nın kendisine dair gerçek bir bilgiye ve bütünüyle gerçekleşmiş bir evreye ulaşacağı süreçte zorunlu bir uğraşı ifade eder. Aynı durum insanın tarihi için de geçerlidir. O da hukuku, sanatı, bilimi ve politik kurumları yaratmak suretiyle kendisini dünyaya yansıtır. Yarattıklarıyla bir yabancı olarak karşı karşıya gelen insan nihayetinde bütün bu yabancı formların kendisinin görünüşleri olduğunu fark ederek kendisi hakkında daha sağlam bir kavrayışa erişir. Yabancılaştırmayı ontolojik bir olgu olarak, aynı insanın hem özne hem de nesne olarak ikiye ayrılışının sonucu olduğunu öne süren Hegel, yabancılaştırma konusunu Tin görüşüyle bağlantılı olarak ele alır.

Marx da Hegelci diyalektik yaklaşıma sadık kalmakla birlikte, yaratıcılık üzerinde yoğunlaşırken, kapitalizmde sadece emeğin ürünlerinin değil bizzat emeğin kendisinin yani kişinin yaratma kapasitesinin alınıp satılan bir meta haline geldiğini öne sürer ve bu ikilemi, yeni ve devrimci bir topluma giden yolu sonuna kadar açan bir anahtar olarak görür. Bu açıdan, Marx da eski teolojik yabancılaştırma geleneği içinde yer alır. (Cevizci, 2010 s. 1617-1619)

Marksizmde tarih, bir yabancılaştırma tarihidir. Hegel'de diyalektik üçlemenin ikinci aşamasında, özü özgürlük olan Mutlak ide ya da Tin, özü zorunluluk olan doğayla karşılaşır, doğayı oluştururken maddeye bulaştığından kendine yabancılaştır, fakat bu geçici bir durumdur, üçüncü aşamada kendine gelir ve yabancılaştırma sona erer. Marksizmde ise yabancılaştırma bir sınıflar arası çatışmanın ve üretim süreçlerinin sonucu olduğu için tüm diyalektik tarihsel süreçlerde devam eder ve ancak, sınıfsız bir topluma geçildiğinde sona erer. Yabancılaştırmanın sona ermesi bakımından; Marksist yabancılaştırmayla Hristiyanı yabancılaştırma arasında büyük benzerlik vardır. Hristiyanlıkta günaha bulaştığı için cennetten kovulan insan kendine yabancılaştır, Oğul Tanrının kefareti ve Kilisenin önderliğinde tekrar cennete kavuşmasıyla insanın yabancılaştırması sona erer. Marksizmde de sınıfsız toplum yani komünizm bir yeryüzü cenneti olarak nitelenebilirse, Marksizmin de gnostik bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Marx, yabancılaştırma konusundaki görüşlerini 1844 *El Yazmaları* adlı kitabının *Yabancılaştırılmış Emek* bölümünde ele alır. "İşçi ne kadar çok zenginlik üretir, (...) o kadar yoksul duruma gelir. Ne kadar çok meta üretirse, o kadar ucuz bir meta olur. İnsanların dünyasının değersizleşmesi, nesnelerin dünyasının değer kazanması ile orantılı olarak artar. (...) Emeğin edimleşmesi, onun nesnelleştirilmesidir. İktisat aşamasında emeğin bu edimleşmesi, işçi için kendi gerçekliğinin yitirilmesi olarak, nesnelleştirme nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik olarak,

sahiplenme *yabancılaşma*, *yoksunlaşma* olarak görülür.” (Marx, 2011 s. 140) diyen Marx, “yabancılaşmayı dört şekli ile ele alarak inceler: (1) nesneye yabancılaşma; (2) üretim sürecine yabancılaşma; (3) türsel varlık olarak insana yabancılaşma; (4) diğer insanlara yabancılaşma.” (Parkan, 2011 s. 77-78)

Marx'ta yabancılaşma ilkel toplum sonrası iş bölümüyle başlar. Kapitalizmde firma bazında, bir mal ve hizmetin üretiminde uzmanlaşmayı ifade eden iş bölümü, Marksizmde çalışmanın araçsallaşması nedeniyle yabancılaşmayı ifade eder. Geçim kaygısıyla, emeğini satmak zorunda kalan işçi, ürettiği mal ve hizmetten kendi gereksinimlerini karşılayamadığı için ürettiği nesneye karşı yabancılaşır; üretim sürecinde ise hem üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmadığı hem de üretim kararında söz sahibi olmadığı için üretim sürecine de yabancılaşır. Bu iki tür yabancılaşmada sorun yoktur. Hemen herkes hemfikirdir. Ancak, türsel varlık olarak insana yabancılaşma ile diğer insanlara yabancılaşma konusunu Marksist literatürde izlemek eğlencelidir.

Bu iki tür yabancılaşma konusunda Marx'ın söylediği şudur: “Yabancılaşmış emek böylece şunları gerçekleştirmiş olur:

(3) *İnsanın türsel varlığını*, hem doğayı hem de manevi türsel özelliğini, insanın *dışında* bir varlığa, *bireysel varoluşunun bir aracına* çevirir. Dışardaki doğayı ve insanın manevi özünü, insanca varlığını yabancılaştırdığı gibi, insanı kendi bedenine de yabancılaştırır.

(4) İnsanın kendi emeğinin ürününden, hayat-etkinliğinden, türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, *insanın insana yabancılaşmasıdır*. İnsan nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, öteki insanla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi için de geçerlidir.

Aslında, insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir.” (Marx, 2005 s. 82-83)

Ünlü Marx yorumcusu ve Yapısalcı Marksizm hareketinin lideri olan Louis Althusser, Marx'ın 1844 *El Yazmaları* kitabı ile *Feuerbach Üzerine Tezler* ile *Alman İdeolojisi* adlı kitapları arasında özneyi ele alış bakımından “epistemolojik bir kopuş” olduğunu ileri sürer. El Yazmalarında tamamen Hegel etkisinde olan Marx, “devrimci olmak iddiasındadır fakat hümanist olmayı sürdürür. (...) Alman İdeolojisi ile (...) materyalist olmak suretiyle kendi kimliğini bulur.” (Delacampagne, 2010 s. 260) Marksist hümanistlerin 1844 *El Yazmaları*'nı kaynakça olarak kullanmayı ve göstermeyi sevdiklerini kaydeden; Althusser'in ideolojik kopuş tezini reddeden ve 1844 *El Yazmaları*'ndaki Hegel etkisini kerhen kabul eden Barış Parkan ise “insan doğası” ve “türsel varlık” kavramlarıyla Marx'ın neyi kastettiğine bakmak gerektiğini düşünür. 1844 *El Yazmaları*'na bakılırsa, Marx bir insan doğasından bahsediyor gibi görünmektedir demek suretiyle bunu kabul

eden Parkan, Marx'ın insan doğasından bahsederken Feuerbach'tan aldığı "türsel varlık" kavramını kullandığını ancak, Marx'ın daha sonra yazdığı *Alman İdeolojisi* ile kendi felsefesini Feuerbach felsefesinden uzaklaştırdığını, Feuerbach'ın materyalizm ve doğa anlayışını eleştirdiğini dolayısıyla 1844 *El Yazmaları*'nda Feuerbach etkisiyle kaleme aldığı "insan doğası" kavramını Marx'ın hâlâ savunup savunmadığının tartışmalı olduğunu ileri sürer. Parkan'a göre olgun Marx'ta insanın sabit bir doğası yoktur. İnsan Tarihsel bir varlıktır ve doğası içinde bulunduğu yaşam koşullarına göre şekillenir ve belirlenir. (Parkan, 2011 s. 82-83)

Diğer taraftan, Tuncar Tuğcu, *Yabancılaşma Problemi* adlı kitabının Marksizm ve Yabancılaşma bölümüne düştüğü 16 nolu dipnotta; "'Wesen' Almancada öz, töz anlamına gelir; ama ne var ki Türkçeye çoğunlukla, 'doğa', 'insan doğası' diye çevriliyor. Sanırım bunun nedeni ideolojiktir; 'kraldan daha kralcı' bazı Marksist aydınlar Marx'a öz, töz kavramlarını yakıştıramadıkları için Marx'ı tahrif etmeyi daha komünistçe bir tutum olarak gördüler." (Tuğcu, 2002 s. 197) demek suretiyle konuya değişik bir boyut kazandırmaktadır.

Son olarak, bize çok ilginç gelen *Marksizm Sözlüğü*'nün konuyla ilgili tutumundan söz etmek istiyoruz. Anılan sözlük yabancılaşma maddesinde kavramı uzun uzun açıkladıktan sonra; maddenin sonuna bir not düşer. Bu notta, yabancılaşmanın Marx düşüncesinin farklı yorumlarına yol açan bir kavram olduğu vurgulanarak, bu farklı yorumların iki uç noktasına işaret edilmektedir. Birincisi, Stalin'in etkisiyle hem eski (Rosenthal ve Yudin) hem de yakın tarihli (Felsefe Sözlüğü, Pekin) sözlüklerde yabancılaşma kavramının yer almadığı durumdur. İkincisi, yabancılaşma kavramının çok anlamlılığının kötüye kullanıldığı, Marksizmin ve her türlü siyasi eleştiri taslağının özgüllüğünün ortadan kaldırıldığı bir (dinsel, ailesel, toplumsal, cinsel, evliliğe ilişkin vb.) "yabancılaşma" enflasyonuna yol açan durumdur. Teorik körlüğün ve kavramsal gevşekliğin bir kenara bırakılarak, temel sorunun 1845-1846 kopuşunun değerlendirmesiyle ilgili olduğunun anımsatıldığı not, şu uyarıyla son bulmaktadır: "Şu sonucu göze alalım: Yabancılaşma, her ikisi de Marksist olmayan, dar anlamda hukuki – ekonomik kullanımının ya da başlangıçtaki felsefi anlamının dışında, güvenilmemesi gereken belirsiz bir kavramdır." (Bensussan & Labica, 2016 s. 1047-1048)

Bu durumda, bizim konumuz açısından, başat kavramlardan birisi olan yabancılaşma, bırakın Marksizm adına üçlük atışlar üretmeyi; kendi potasında çok sayıda üçlük atışlar bulan bir kavrama dönüşmektedir.

Manifesto

Manifesto'nun dört bölümü, bir o kadar da sorunu vardır. Türkiye gibi üç tarafı denizle, dört tarafı düşmanla çevrili değildir ama denizde kara; karada deniz muamelesi görür. En zayıf yanı güçlülüğü; en güçlü yanı zayıflığıdır. Muskanın her türlüsüne karşıdır ama yine de muska muamelesi görür.

Bu dört bölümde neler var? İlk bölüm, *Burjuvazi ve Proletarya* başlığını taşır ve bu iki sınıfın tarihte oynadığı ve oynayacağı rollere değinilir. Bölümün yarısı burjuvaziye, yarısı da proletaryaya yapılan güzellemedir. Burjuvazi, tarihte devrimci bir rol üstlenmiş ve yönetimi ele geçirdiği her yerde feodaliteyi ve onun temsil ettiği kırsal kökenli ataerkil yapıyı kırmıştır. Ancak, iktidarı ele alınca burjuvazinin gerçek yüzü ortaya çıkmış, her şeyi akçalı ilişkilere indirgeyen bir anlayışla, doymak nedir bilmez bir iştihaya sahip olmuştur. Konumlandığı yeni pozisyonu onu sürekli yatırım yapmaya, yatırım yapmak için yeni kârlar edinmeye, yeni kârlar edinmek için daha çok sömürüye gereksinim duyar hale getirmiştir. Bu kadar kötülük yaparken istemeden bir iyiliğe de neden olmaktadır burjuvazi. O iyilik de işçi sınıfının oluşmasına katkıda bulunmasıdır. Özellikle sanayi burjuvazisi tarihe yeni bir aktör armağan etmek zorundadır. Bu aktörün adı proletaryadır. Geçmişte burjuvazinin oynadığı devrimci rolü, bundan böyle proletarya üstlenecektir. Burjuvazi, feodal yapıyı yıkarken devrimci, proletaryanın kesin iktidarını engellemeye çalışırken gericidir.

İkinci bölüm, *Proleterler ve Komünistler* başlığını taşır ve bu iki öznenin nasıl bir ilişki içinde olacaklarını açıklar. Her şeyden önce, komünistler öteki işçi sınıfı partilerinden ayrı bir parti oluşturamazlar. Komünistlerin, genel olarak proletaryanın çıkarlarından farklı bir çıkarları olamaz. Komünistlere atılan iftiraların tek tek cevaplandırıldığı bu bölümde, komünistlerin proletaryanın büyük çoğunluğuna göre tek üstünlüklerinin teoride ortaya çıkabileceği vurgulanır. Öyle ki, her ülkenin işçi sınıfı partilerinin içinde en ileri ve en kararlı kesimini komünistler oluştururlar ve proletarya hareketinin hangi yolda yürüyeceğini ve nasıl bir sonuca ulaşacağını kavrama üstünlüğü de komünistlere ait olacaktır. Komünist kuramın biricik hedefi özel mülkiyetin kaldırılmasıdır. Bunu yapacak olan proletaryanın devrimde iktidarı ele alır almaz ilk işi tüm üretim araçlarına el koymak olacaktır. Her ülkede farklı olmakla birlikte, bu süreci hızlandırmak için aralarında, toprak mülkiyetinin ve her türlü miras hakkının kaldırılması, haberleşme ve ulaşım araçlarının devlet elinde toplanması ve eğitimin parasız olması gibi taleplerin yer aldığı on maddelik bir önlemler paketi önerilmektedir.

1- Gerici Sosyalizm; 2- Tutucu Sosyalizm ya da Burjuva Sosyalizmi; 3- Eleştirel – Ütopyacı Sosyalizm ve Komünizm alt başlıklarının yer aldığı *Sosyalist ve Komünist Literatür* başlığını taşıyan üçüncü bölümde, mevcut sosyalist düşünce okulları ele alınmakta, feodal ve küçük burjuva sosyalizmi gibi kavramlar ayrıntılı olarak açıklanırken Marx ve Engels'in ütopyacı ve burjuva sosyalizmine niçin prim vermedikleri gerekçelendirilmektedir.

Komünistlerin o günkü çeşitli muhalefet partileri karşısında nasıl bir tutum takınacaklarının kısa bir açıklamasıdır dördüncü bölüm. Her ülkedeki gerçek demokratik muhalefetin komünistlerce desteklenmesi istenir. Komünistler kendi kimliklerini yitirmemek kaydıyla, proletarya iktidarına giden yolun itici gücü ola-

caktır. İlgili odağı Almanya'dır. Çünkü bu ülkede, devrim beklenen diğer ülkelere nispeten daha gelişmiş bir proletarya vardır ve ülke kaçınılmaz bir burjuva devrimine eşiğindedir. Dolayısıyla, komünistler hemen ardından gelecek proletarya devriminin yolunu açmak için devrimci Alman burjuvazisi ile birlikte savaşım verirler.

İlk cümlesi, "Tüm toplumların bugüne kadarki tarihi, sınıf savaşımının tarihidir." Son cümlesi ise "BÜTÜN ÜLKELERİN İŞÇİLERİ, BİRLEŞİN!" (Marx & Engels, 2015 s. 49-92) olan "*Komünist Manifesto*, adı üstünde bir Manifesto, bir savaş çağrısıdır." (Parkan, 2011 s. 132) Bir savaş çağrısı olmasının yanı sıra, Marx'ın en önemli kuramı olan Tarihsel Materyalizmi bir yöntem olarak açıklaması ve sınıf savaşlarını analiz etmesi nedeniyle bir militan için ders kitabı niteliğindedir.

Yazarlarının bütün kehanetleri boşa çıkmış. Sınıf savaşları istenilen istikamette gelişmemiş. Tarihsel materyalizmin kendisi bizzat tarih olmuş. Yazarları daha hayattayken, yirmi yıl gibi kısa bir sürede fikir değiştirmiş, bazı bölümleri başka türlü yazılıysaydı daha iyi olurdu diye itiraf etmişler ama değiştirmeye cesaret edememişler. Tüm bunlar *Manifesto*'yu hiç ırgalamaz. O ilk günkü gibi naif ve çocuksu kimliğiyle dimdik ayakta durur.

Karşı takımın koçunun ilk görevi *Manifesto*'yu beş faulle oyun dışına aldırmaaktır. *Manifesto*'nun ürettiği çok sayıdaki üçlük atışı saydırmamak için her türlü hakem ve ayak oyunlarına başvurmaktan başka çare bulamaz. Söylemesi bize düşmez ama, acaba, *Manifesto* Engels'in ilk hazırladığı gibi soru cevap şeklinde ve daha kısa kaleme alınmış olsaydı daha mı etkili olurdu diye düşünmekten kendini alamıyor insan.

İktidar Stratejisi

İşçi sınıfının iktidara nasıl geleceği önemli bir konudur. Marksist literatürde Proletarya Diktatörlüğü olarak yer eden anlayışa göre işçi sınıfının salt iktidara gelmesi değil, sınıfsız topluma geçilmesinde oynayacağı roller de önemlidir. Biz burada, konunun anlaşılması ve akılda kalıcılığın sağlanması bakımından Mustafa Şener'in *Türkiye Solunda Üç Tarz-ı Siyaset* adlı kitabında geçen bir paragrafı şematik hale dönüştürerek takdim ediyoruz.

İşçi sınıfının iktidara gelmesi;

I – Ülkenin gelişmişlik düzeyi ve sınıfsal yapısı bakımından;

A – doğrudan devrim,

B – aşamalı devrim,

II – İktidara gelişin biçimi bakımından;

A – zor yoluyla

B – barışçıl yolla,

III – Hazır devlet aygıtına yaklaşım tarzı bakımından;

A – bu aygıtı kullanmak,

B – bu aygıtı parçalamak,

IV – İktidar hareketinin işçi, sınıfıyla bağı bakımından;

A – Blanquci küçük bir azınlığın komplocu eylemi,

B – büyük çoğunluğun öz bilinçliliğe sahip bağımsız hareketi. (Şener, 2010 s. 21) olarak farklı biçimlerde ifade edilebilir.

Literatürde, Marx'ın bir siyaset teorisi vazetmediği bilinir. Marx uzmanları, Marx'ın bütünlüklü ve sistematik bir siyaset kuramı geliştirmedeğini söylerler ve üzerinde fazla durmazlar. Oysa, filozofları uyuşuklukla suçlayan, aslolanın dünyayı değiştirmek olduğunu söyleyen, kafasında filozof, sosyolog ve devrimci şapkalarını aynı anda taşıyan birinin eskilerin deyimiyle “efradını cami agharını manı” bir siyaset kuramını ortaya koyması beklenirdi. Gerçi Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı* için 1859 yılında yazdığı o ünlü önsözde “Burjuva ekonomi sistemini şu sırayla inceliyorum: sermaye, toprak mülkiyeti, ücretli emek, devlet, dış ticaret, dünya pazarı.” (Marx, 2011 s. 37) demiş ve ilk üçünü incelemiş, diğer üçüne ömrü vefa etmemişti. Gönül isterdi ki hepsini inceleyebilse, ya da en azından, üç ciltlik *Kapital*'den birinin yerine devleti incelemiş olsun.

Bu demek değildir ki Marx siyaset teorisi alanında hiçbir şey söylemedi. Bu konuda Marx uzmanlarının görüşüne göre, Marx'ın *Alman İdeolojisi*, *Manifesto*, *Fransız Üçlemesi* ve *Gota Programının Eleştirisi* adlı kitaplarında söyledikleri bir araya getirilerek bir siyaset teorisi oluşturulabilir. Aslında yukarıda şematik halde sunduğumuz konular Marx ve Engels'in *Manifesto*'da ele aldığı konulardır. Ancak, onlar için önemli olan burjuva siyasetivari bir siyaset teorisi kurmak değil, devrimci bir siyaset teorisi geliştirmektir. Bu da ancak toplumla, işçi sınıfıyla birlikte kotalanacak bir şeydi. İşçi sınıfının siyasal olarak kurtuluşu ile toplumsal olarak kurtuluşu farklı şeylerdi. Toplumsal kurtuluşta bir üst üretim ilişkilerine yani sınıfsız topluma geçilecekti. Siyasal kurtuluş sınıfsal bir iktidar değişikliği idi ve toplumsal kurtuluşun bir aşaması olabilirdi.

Marx bütünlüklü bir siyaset teorisi kurmamıştı ama devrimci siyasetin, daha doğrusu, proletarya iktidarına giden devrimci siyasetin ilkelerini belirlemişti. Buna göre; a) Burjuva toplumunun karakteristik çelişkisi küresel ölçekte kaçınılmaz bir krizi hazırlıyordu. Burjuva toplumundaki gizil “iç savaş” ne bastırılabilir ne de ertelenebilirdi. b) Ne var ki, proletarya devriminin koşulları her yerde aynı şekilde olgunlaşmamıştı. İngiltere bu koşulların oluştuğu tek ülkeydi fakat paradoksal olarak devrim ülkesi olmaktan çıkıyordu. Almanya ve Fransa'da koşullar mevcuttu fakat henüz olgunlaşmamıştı. Bu eşitsiz gelişme sonucu, henüz tamamlanmamış olan burjuva devriminin kaçınılmaz olan proletarya devrimine nasıl eklemeneceğinin anlaşılmasını sağlayan “sürekli devrimin” stratejik modelinde yansıtılıyordu. c) Üçüncü varsayım, pratikte barışçıl gelişimleri olduğu kadar ara bir evrede mola vermeyi dışlayan devrim ve karşı devrim diyalektiğiydi. İlerleme ve gerileme arasında tercih yapmak kaçınılmazdı, ama her iki durumda da tarihsel olarak istikrarsız bir güç ilişkisi söz konusuydu. (Bensussan & Labica, 2016 s. 783)

Marx ve Engels'in *Manifesto*'da açıkladıkları fikirleri ile *Manifesto* sonrası oluşan değişiklikleri yukarıdaki şemaya göre özetlemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Şemanın I. Maddesine göre, Ülkenin gelişmişlik düzeyi ve sınıfsal yapısına göre ülkeden ülkeye değişiklik gösterebileceği konusunda hem *Manifesto*'da hem de *Manifesto* sonrasında bir değişiklik olmamıştır. Ancak, *Manifesto*'da geliştirilen devrimin burjuvazi ile iş birliği yaparak aşamalı bir şekilde gerçekleştirilebileceği tezi; 1848 devrimleri ve 1871 Komün deneyimi sonrası değişikliğe uğramıştır. 1848 Haziran ayaklanmasında Fransız burjuvazisinin devrime ihanet etmesi, Marx'ı işçilerin burjuvazi ile iş birliği yaparak özgürleşebileceği konusunda yanıldığını itiraf etmeye zorlamıştır. Bunun üzerine Marx sürekli devrim stratejisini geliştirmiş ve işçi sınıfının Proletarya Diktatörlüğüne giden yolda kendi inisiyatifini kullanabileceği ve diğer sınıfları devrime zorlayabileceği kanaatine ulaştırmıştır.

Yine şemada yer alan II nolu konuda, *Manifesto*'da zor yoluyla iktidara gelme fikri yerini barışçıl yolla gelmeye; II nolu konuda *Manifesto*'da yer alan devlet aygıtını kullanır fikri, bu aygıtı parçalar şekline dönüşürken; IV nolu konuda, kısa bir süreliğine Blanquci yöntemi benimseyen Marx daha sonra sosyalist örgütlenme fikrine evrilir. Tüm bu düşünsel salınımlar, sıcak olarak yaşanan, başarılan, başaramayan devrimler sonucu oluşmuştu. Nihayetinde, "Napolyon'un darbesi karşı-devrimi berkitirken Marx da artık şu sonuca varmıştı: Devrim ancak ekonomik bir kriz sonucu olacak. Böylece politik aktivizmden uzaklaşmaya başladı. 1850 yılının Haziran ayında edinmiş olduğu kütüphane bileti ile *British Museum'un*¹ okuma odasına çekildi ve kendini ekonomi çalışmalarına verdi." (Parkan, 2011 s. 144)

Marksizm, Marx'ın ölümünden sonra toplanan II. Enternasyonalde yorumlanmaya başlamıştır. "İlk yorum, Vladimir İliç Lenin ile Karl Kautsky arasındaki ayrımla, yani 'işçi sınıfı siyasal iktidarı nasıl ele geçirecek' tartışmasıyla ortaya çıkmıştır. (...) Kautsky-Lenin tartışması biliyorsunuz, devlet iktidarı seçimle mi ele geçirecek, yoksa devrimle mi ele geçirecek" tartışmasıdır. Bu ayrımdan başlayarak, tartışma 'iktidar devrimle ele geçirilecekse, bu devrim, kırlardan kentlere gelişen devrim mi olacak, kentlerden kırlara giden devrim mi olacak; kırdan kente olacaksak, önce halk ordusunu mu kuracağız, yoksa partiyi mi kuracağız; kentten kıra doğru olacaksak, önce cepheyi mi kuracağız, partiyi mi kuracağız' diye kökle-nip, dal budak salıyor." (Alpkaya, 2003 s. 158) İktidar stratejisindeki bu çeşitliliği, bir zenginlik olarak da dağınıklık olarak da okumak mümkün görünüyor.

Bu meyanda, Marx-Engels'in ölümünden sonra gerçekleşen, Sovyet, Çin, Küba, Vietnam ve Nikaragua devrimlerinin her birinde farklı iktidar stratejileri uygulanmıştır. Türk Solundaki bölünme ve yapılanmaların temel gerekçesi farklı iktidar stratejilerini öne sürmeleri olmuştur. Örneğin, Türkiye'nin feodal veya yarı feodal bir yapıda olduğu tespitini yapan parti veya gruplar, millî demokratik devrim stratejisini; kapitalist bir ülke olduğu tespitini yapan parti veya gruplar ise sosyalist devrim stratejilerini savunagelmektedirler.

Enternasyonal

Türkçe çevirmeninin şerh düşerek çevirdiği, *Karl Marx* adlı biyografi kitabının yazarı Edward Hallett Carr'a göre I. Enternasyonal olarak bilinen Uluslararası Emekçiler Derneğinin kuruluşunda tesadüfün payı büyüktü. 1862 yılında Londra'da açılan Uluslararası Sergi, teknolojideki gelişmeleri sergilemesi açısından çok ilgi çekmişti. Sergiyi gezenler arasında III. Napolyon'un gönderdiği iki yüz kişilik Fransız delegasyonu da vardı. İngiliz sendikacıların daveti üzerine yenilen mükellef bir yemekten sonra, Fransız delegasyonundan yetmiş kişinin katılımıyla Mason Locasında kamuya açık bir toplantı yapılmış; dil sorunlarına rağmen, toplantının sonunda İngiliz ve Fransız işçilerinin birliği için sloganlar atılmıştı.

1860'lı yıllarda İngiliz sendika hareketi tekrar güçlenmeye başlamıştı. Ancak, herhangi bir grev girişiminde, dışarıdan ucuz işçi getirme tehdidiyle karşılaşıyorlardı. Anılan sloganlı toplantıdan sonra, İngiliz ve Fransız işçi temsilcileri arasında bir iki toplantı daha yapılmıştı. 1864 yılında Londra Ticaret Konseyi Sekreteri George Odger, bütün ülkelerin işçilerinin ortak çıkarlarını savunacak uluslararası bir birlik kurulması çağrısında bulundu. 28 Eylül 1864'te Uluslararası İşçi Birliğinin kurulmasıyla I. Enternasyonal doğmuş oldu. "Toplantının sonunda 27 İngiliz, 3 Fransız, 2 İtalyan ve 2 Alman'dan oluşan 34 üyelik bir Genel Komite seçildi." (Parkan, 2011 s. 158) Genel Komite daha sonra Genel Konsey adını aldı. Merkezi Londra'daydı. Genel Konseyin üstünde, her yıl değişik bir ülkede toplanacak olan Kongre; altında ise ona bağlı şubeler vardı. Enternasyonalin kuruluş aşamasında ne Marx'ın ne de Engels'in bir katkısı oldu. Engels zaten İngiltere dışındaydı. Marx Almanya adına davet edilmişti ve yönetime seçilen iki Almandan biri oldu. Daha sonra tüzüğün yazılmasında etkin bir rol üstlendi.

Enternasyonal, kısıtlı bütçesine karşın, kuruluşundan itibaren çok büyük bir prestij ve sükse yaptı. Kazandığı ün ve yaptığı sansasyon, gerçek mücadele gücünün çok üzerindeydi. İşçi sınıfı hem ulusal hem de uluslararası düzeyde kendi sınıfsal gücünün farkına varmaya başlamıştı. Uluslararası dayanışma ve sınıf bilincinin oluşmasında Enternasyonal tam bir eşgüdüm ve iş birliği merkezi olarak hareket ediyordu. Marx ve Engels Enternasyonali, kendi fikirlerinin yaygınlaşması için uygun bir zemin olarak algılıyorlardı.

Ne var ki, bu başarıların yanı sıra, "işçi hareketinin, uluslararası/ulusal, mit/gerçeklik, merkezîyetçilik/özerklik gibi dikotomik ikiliklerden doğan ilk uyumsuzlukları da bu dönemde ortaya çıkmıştır." (Bensussan & Labica, 2016 s. 321) Marx, uzun süre merkez karşısında şubelerin özerkliğini savunmuştu. Fakat, Enternasyonalin yapısı ve olayların gelişimi, onu merkezîyetçiliği savunur duruma getirmişti. Özellikle, Bakunin ve taraftarı anarşistler karşısında.

"Marx gerçekte bir savaşıydı ve Enternasyonal'ın sekiz yıllık etkin varoluşu süresince (küçük çatışmalar sayılmazsa) üç cephede meydan muharebeleri verdi. Proudhonculara ya da özel mülkiyeti kaldırmak yerine çeşitli karşılıklı yardım

biçimleriyle küçük mülk sahipliği ideali peşinde olan Fransız ya da Belçikalı Yardımlaşmacılara; ücretlerin ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve oy hakkının genişletilmesi için sendikal birliklerle ilgilenen ve doğrusunu söylemek gerekirse hiçbir toplumsal felsefesi olmayan İngiliz sendikacılarına ve son olarak Bakunin ve anarşistlere karşı savaştı.” (Carr, 2011 s. 237)

Gerçekten de Enternasyonalin son kongreleri Marx yanlıları ile Bakunin yanlıları arasında karşılıklı salvolara sahne olmuştu. Bu, ilk ve ciddi bir bölünmeydi. Bu bölünme, 1872 yılının Eylül ayında yapılan Lahey Kongresiyle son buldu. Anılan kongrede, Bakunin yanlıları, Genel Konseyin Londra’dan İsviçre’ye taşınması yönünde önerge verdiler. Marx, merkezin taşınmasına karşı olduğu halde, öğleden sonraki oturumda, sürpriz bir kararla, Engels’e merkezin New York’a taşınması yönünde önerge verdirtti ve kongreye de kabul ettirdi. Bu, Marx için “Pirus zaferi,” (Carr, 2011 s. 337) Enternasyonal için ölüm demekti. Öyle de oldu.

II. Enternasyonal, 14 Temmuz 1889 tarihinde Alman Sosyal Demokrat Partisi öncülüğünde kuruldu. I Enternasyonalde yapılan hatalardan ders almak niyetindeydi. Ancak, yukarıda ayrıntılı olarak açıklamaya çalışıldığı üzere, 1870’li yıllardan itibaren kapitalizmde beklenen dönemsel krizlerin bir türlü gerçekleşmemesi üzerine, Bernstein’in devrimden vazgeçilmesi, sosyal demokrasinin desteklenmesi ve Marksizmde revizyon yapılması taleplerine sahne oldu. Daha sonraki Enternasyonaller Komintern adını aldı ve Lenin’in Komünist hareket ile Sovyet devletinin çıkarlarını eşitlemesi sonucu, Enternasyonal ya da Komintern, Sovyet Komünist Partisinin diğer ülkelerdeki komünist partiler üzerinde hegemonya kurmasına ve bu bağıllık siyasetinin yürütülmesine sahne oldu.

I. Enternasyonalin dağıtılmasında Marx’ın sergilediği tutum ilginçtir. *Manifesto*’nun son ve en vurucu cümlesiyle “Bütün Ülkelerin İşçileri Birleşin!” diyen birinin, uluslararası işçilerin tek iş birliği ve birleşme düzlemini, yani Enternasyonali, madem ki benim istediğim gibi olmuyor, o halde olmasa da olur anlamına da gelebilecek bir biçimde sonlandırması üzerinde düşünülmesi gereken bir harekettir. Tribüne yapılan salvolar dışında, Marksizm, Enternasyonaller üzerinden maçı kazanacak herhangi bir üçlük atış üretmedi.

Marx’ın Kendi Aydınlanması ya da Bir Eşitliğin Sol Yanı

Karl Popper, “Diyalektik Nedir” adlı makalesinde, Hegel diyalektiğinin üç unsurunu şöyle özetler: “Demek, üç nokta vardır: (a) Kant’ın anti-rasyonalizmine diyalektik muhalefet ve sonuç olarak akılcılığın pekinleştirilmiş dogmacılıkla desteklenerek yeniden ortaya konuşu; (b) “akıl” “düşünce yasaları” ve benzeri deyimlerin muğlaklığından faydalanılarak, diyalektiğin mantığa katılması; (c) Hegel’in panlojizm ve özdeşlik felsefesine dayanılarak diyalektiğin “bütün evrene uygulanması.” (Popper, 1982 s. 125) Popper’in sözünü ettiği özdeşlik, Hegel’in “Akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir” şeklinde formüle ettiği özdeşliktir.

Marx Berlin'e geldiğinde Hegel öleli beş yıl olmuştu. 1835 yılında Marx, Bonn Üniversitesi Hukuk Fakültesine kayıt yaptırdı. Bonn'daki bir yıllık eğitimi sırasında Marx'ta içkiye ve gece hayatına karşı bir eğilim baş gösterdi. Bu eğilimi erken fark eden, kendisi de bir hukukçu olan babası, Marx'ın Berlin Üniversitesi Hukuk Fakültesine geçişini sağladı. Marx hukukta okuyordu ama ilgisi felsefe ve tarih derslerine kaymıştı bile. Teoloji hocası Brono Bauer ile dostluk kurmuştu. Aralarında Brono Bauer, Ludwing Feuerbach, Arnold Ruge, Max Stirner ve Moses Hess'in de bulunduğu, kendilerine genç Hegel'ciler adını uygun görenler, Berlin'de Doktorlar Kulübü (doktora yapanlar anlamında) adında bir birlik oluşturmuşlar ve her gece birinin evinde veya bir kafede, içki ve sigara dumanı eşliğinde, Hegel felsefesi tartışıyorlardı. Marx da her biri kendisinden en az on yaş büyük olan bu kulübün bir genç üyesiydi artık.

Hegel, öldüğünde, Alman İdealizmini zirveye taşıyan son büyük sistemli filozof olarak, tüm Alman üniversitelerinde özellikle de Berlin Üniversitesinde tam otoriteydi. Barış Parkan'ın Karl Löwith'in *From Hegel to Nietzsche, The Revolution in Nineteenth Century Thought* (Hegel'den Nietzsche'ye 19. yüzyıldaki Devrimci Düşünce) adlı eserinden aktardığına göre; Hegelyen okulun Yaşlı ve Genç ya da Sağ ve Sol Hegelciler olarak ikiye ayrılmasının nedeni Hegel'in diyalektik kavramındaki belirsizlikti, çünkü onun gerici bir okuması da devrimci bir okuması da aynı kolaylıkla yapılabilirdi, bu da Hegel'in "gerçek olan ussaldır; ussal olan gerçektir" ifadesini ele alışlarında özetlenebilirdi, Yaşlı Hegelciler bu cümlelerin ilk yarısına odaklanarak, "gerçek olan ussaldır" iddiasını mevcut düzeni meşrulaştırmak amacıyla yorumlarken; Genç Hegel'ciler cümlelerin ikinci yarısına "ussal olan gerçektir" iddiasına odaklanarak mevcut koşullarda irrasyonellik bulunduğu ölçüde onların akılcı olacak bir şekilde dönüştürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. (Parkan, 2011 s. 43-44) Ayrıca, burada E. H. Carr'ın Hegel ve sağ-sol Hegelciler için yaptığı mükemmel tespiti zikretmeden geçmek olmaz: "Hegel, ilkelerinde ve yöntemlerinde radikaldi; vardığı sonuçlarda ise muhafazakâr ve hatta gericiydi. Sağ onun sonuçlarına tutundu; ilkelerini görmezden geldi. Sol ise onun ilkelerine tutundu ve onun yöntemini onun sonuçlarını alaşağı etmek için kullandı." (Carr, 2011 s. 35-36)

İşte Marx, ilk zamanlar bulanıklığı ve belirsizliği nedeniyle güçlü bir anti-pati duyduğu, hatta hakkında epigramlar yazarak alay ettiği (Parkan, 2011 s. 24) Hegel felsefesini bir yıl sonra okuma gereksinimi duydu. Bir yandan genç Hegelcilerin toplantılarına katılırken bir yandan oturdu bir güzel Hegel çalıştı. Onun diyalektik yöntemini kavrayınca, aradığı şeyin bu olduğunu fark etti. Daha sonra tribüne yönelik ben Hegel'in yöntemini ayakları üzerine oturttum vari laflar ettiyse de Hegel'in ustalığını kabul etti ve önünde ceketinin bütün düğmelerini ilikledi ve ölene kadar da hiçbirini açmadı.

Marx, Hegel okumalarıyla kendisinde felsefi boyutta başlayan bu aydınlan-

manın siyasi ve ekonomik boyuta nasıl evrilmeye başladığını yukarıda alıntıldığımız o ünlü önsözünde anlatır. “1842-43’te *Rheinische Zeitung*’un başyazarı olarak, ilk kez, maddi çıkarlar denen şey üzerine yazı yazmak gibi zor bir yükümlülükle karşılaştım. (...) orman kaçakçılığı ve toprak mülkiyetinin parçalanması üzerine tartışmalar, (...) serbest ticaret ve himayecilik konusundaki tartışmalar, iktisadi sorunlarla uğraşmam için, ilk nedenler oldular.” (Marx, 2011 s. 38)

Sözün kısası, Marx’ın Marksizme giden ana uğrakları şöyle oldu: “Felsefe Almanya’da, siyaset Fransa’da ve de iktisat İngiltere’de yapıldı. (...) felsefi çalışmalar Marx’ın Almanya’daki son iki yılında ve de ekonomik çalışmalar 1844 Ağustos’unda Paris’te Engels’le buluşmasından sonraki dönemde şekillendi. Ertesi bahar ya da yaz, Marx Brüksel’e yerleştiğinde, unsurlar yek vücut oldu ve Marksizm ortaya çıktı. Artık temel ilkeler tamamıyla saptanmıştı. Marx’ın ömrünün geri kalan kısmı bunları geliştirmek ve uygulamakla geçti.” (Carr, 2011 s. 95)

Teori / Pratik Birliği

Teori pratik birliği Marksizmin en özgün alanlarından birisidir. Ne anlama geldiği Marx’ın özel yaşamı dikkate alınarak daha iyi algılanabilir. Tabii burada, bilinçli seçimlerin dışında rastlantıların da büyük payı vardır. Marx için genç Hegelciler arasına katılmak ve oturup baştan bir Hegel okuması yapmak bilinçli bir seçim ise doktoraı tamamladıktan sonra, hocası Brono Bauer aracılığıyla Bonn Üniversitesinde akademisyen olmayı düşlemesi sonrası, Bauer’in görevine verilmesi nedeniyle, akademisyenlik hayalinin suya düşmesi ve yine başka bir genç Hegelciler üyesi Moses Hess aracılığıyla gazeteciliğe başlaması tamamen bir rastlantıdır. Az önce Marx’ın kişisel aydınlanması bağlamında zikrettiğimiz, orman kaçakçılığı olayı aynı zamanda Marx için bir teori pratik birliği olayıdır da. Marx burada bir gazeteci olarak, Renanya Eyaletindeki köylülerin geleneksel olarak ormanda yere dökülen çalı çırpıları toplamalarını yasaklayan yeni yasaya karşı köylüleri savunuyor ve aynı zamanda teorik olarak özel mülkiyeti sorgulamaya başlıyordu. Bu olay, hem teori pratik birliğini kavraması hem de kişisel aydınlanması açısından Marx’ın hayatında son derece önemlidir.

Benzeri pek çok olayın yanı sıra özellikle 1848 devrimleri sırasında hem bir gazeteci hem de komünist bir aktivist olarak sergilediği olumlu veya olumsuz tavırlar ve olayları kendi teorik çerçevesine uygun bir şekilde yorumlaması yine onun teori pratik birliği anlayışının tezahürleridir. I. Enternasyonel sırasında yorgunluktan şikâyet etmesine karşın, Enternasyonal içinde ve evini ziyaret eden işçileri, Marksist teori çerçevesinde yönlendirmeye çalışması yine onun başarılı bir teori pratik birliği uygulamasıdır. Manifesto zaten başlı başına yaşayan ve yürüyen bir teori pratik iş birliği örneğidir. Marx ve Engels burada hem senaryoyu yazmış hem de kamera karşısına geçip baş rolleri oynamışlardır.

Marx-Engels ikilisinin yanı sıra, Lenin, Mao ve Fidel Kastro gibi teori pratik

birliğini iyi özümseyen komünist liderler olmuştur. Ancak, genel kanaat odur ki, Lenin'den sonra, Sovyet Marksizmi anlayışında pratiğe öncelik verme adına, teorik alan tamamen bilimsel addedilip, statik hale getirilmiştir. Batı Marksizmi olarak nitelenen alanda ise pratik tamamen ihmal edilerek teoriye ağırlık verilmiştir. Perry Anderson'ın *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* adlı kitabında ayrıntılı olarak anlattığı üzere, Marx'ın işe felsefeyle başlaması Batılı Marksist düşünürler üzerinde çok etkili olmuş hemen hepsi akademik hayata yönelmişler, hatta bazıları işi Marx'a felsefe tarihinde selef bulmaya kadar vardırırmışlardı. Sözgelimi, İtalyan Della Volpe'ye göre Marx'ın selefi hemen tüm felsefe tarihi, öğrencisi Colletti'ye göre Kant, Althusser'e göre ise Spinoza'ydı. (Anderson, 2011 s. 104-105)

Marksizmin, teori – pratik birliği sağlandığı sürece, kapitalizmle yapacağı her maçı kazanma olasılığı en az %51'dir.

Sınıf Mücadelesi ya da Sınıfsız Toplum

Sınıf mücadelesi, daha doğru bir deyimle sınıfsal çatışma Marksizmin en belirleyici aparatıdır. Âdeta bir maymuncuk görevi görür. Çünkü Manifesto'nun açılış cümlesinde de belirtildiği gibi tüm ulusların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir. Diyalektik süreçte hep antitez konumundadır. Dokunur, çelişir ve dönüştürür. Tarihsel süreçte çatışmacı sınıfın devrimci karakteri değişmez ancak adı değişebilir. Örneğin, feodaliteden kapitalizme geçişte burjuvazi, kapitalizmden sosyalizme ya da komünizme geçişte proletarya adını aldığı gibi. Proletarya, tarihî süreçte kendisine biçilen daha doğrusu kendi kendine biçtiği rolü gerçekleştirmesi kaçınılmaz olan bir sınıftı. Ancak, sosyal bilimler fen bilimleri gibi değildi, burada oluşan bir boşluğu ya da gecikmeyi hemen doldurma yoluna gidilebilirdi, bu da ancak yeni bir yorumla olabilirdi. Bu anlamda, Bernstein'ın yeni sınıfsal ittifaklar önermesi ile Lenin'in yeni düzenleme yapılması önermesi ya da Althusser'in proletarya için devlet aygıtını hem ele geçirilecek hedef hem de içinde barınılacak mekân olarak yorumlaması sonucu değiştirmezdi. Proletaryanın nereye varacağı ve istikameti belliydi ki o da sınıfsız toplum.

Bu durumda sınıfsız toplum neydi, onun en azından tanımlanması gerekiyordu. Tabii sınıfsız toplum, ilkel toplumlar haricinde, hiç yaşanmadığı, bu anlamda hayalî bir toplum modeli olduğu için tanımlaması zordu. Zordu fakat, imkânsız da değildi. Engels'in yaptığı gibi sınıflı toplumu tanımlayarak sınıfsız toplum hakkında ipucu verilebilirdi. Maurice Godelier *Asya – Tipi Üretim Tarzı* adlı kitabında şöyle aktarıyor Engels'in sınıflı toplum tanımlamasını: “Şu üç unsur: özel mülkiyet, monogamik aile, devlet bir toplumun içinde bir arada ve içiçe bulunuyorsa, o toplum artık barbarlıktan uygarlığa, sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçmiş demektir.” (Godelier, 1993 s. 34) O halde, sınıflı toplum bu üç unsurun (özel mülkiyet, aile ve devlet) aynı anda iç içe bulunması demekse;

sınıfsız toplum da bu üç unsurun aynı anda yok olması demektir. Şimdi, bu üç unsura kısaca bir göz atalım.

Bu üçlü içerisinde en göze çarpan ve hakkında hemen işlem yapılması istenen *devletti*. Nitekim, anarşistler, sömürünün kaynağı olarak gördükleri devletin bir gecede ortadan kaldırılmasını istiyorlardı. Marx ve Engels bunlarla mücadele etti. Onlara göre devlet bir sonuçu ve sömürünün asıl kaynağı sermaye idi. Sermaye ise ancak toplumsal bir devrimle ortadan kaldırılabilirdi. Hem devlet iktidarı ile devletin mekanizmaları farklı olabilirdi. Proletarya iktidara geldiğinde yani proletarya diktatörlüğü gerçekleştiğinde, proletaryanın ele geçireceği salt devlet iktidarı değil devletin mekanizmalarıydı. Devletin yıkılmasından kastedilen herhangi bir burjuva devletin yıkılmasıydı. Proletaryanın kendi iktidarına son vermesi ise herhangi bir devletin yıkılması değil, genel olarak devletin ve mekanizmalarının sönümlenmesiydi.

Özel mülkiyet, burjuvazinin ve sermayenin var olabilmesi ve kurduğu sömürü sistemini sürdürebilmesi için olmazsa olmaz bir kurumdu. Marx onunla ilk gazetecilik yıllarında karşılaşmış ve kendi kişisel aydınlanmasını özel mülkiyeti sorgulayarak başlatmıştı. Enternasyonalde küçük burjuva alışkanlıklarından ve özel mülkiyet tutkusundan bir türlü vazgeçmeyen Fransız delegasyonla sürüşmüş, “mülkiyet hırsızlıktır” diyen Proudhon’un görüşlerini benimsemeyip, onun üretim ilişkilerinde ortaya çıkan bir ekonomik gereklilik olduğunu ileri sürmüştü. Ama Marx’a göre sınıfsız toplumda, “mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilecekti”. Burjuvazi, üzerinde oturduğu özel mülkiyetle, kendi mezar kazıcılarını davet ediyordu.

Bu üçlü içerisinde önemsiz gibi duran ancak en çetin ceviz olan *aileydi*. Sınıfsız toplumda aile ne olacaktı? Engels, modern ailenin kökenini araştırmış, bu konuda ilk araştırmacı olan ABD’li antropolog L. H. Morgan’ın tespitlerini benimseyerek, vahşilik, barbarlık ve uygarlık dönemlerine denk düşen farklı aile modelleri olduğu saptamasını yapmıştı. Marx ve Engels, gerçek sevgiye dayalı ailenin, içinde hiçbir mülkiyet ilişkisi olmadığı için proletarya içinde mevcut olduğunda hemfikirdiler. Engels’e göre, ekonomik birim olmaktan çıkarılması kaydıyla, tek eşli, sevgiye dayalı ailenin ortadan kalkması gerekemeyebilirdi. Ancak, buna karşı çıkan Marksistler vardı. Tartışma uzundu, bir sonuca varmak zordu.

Marx ve Engels’in sınıfsız toplum yani komünizm hakkında fazla bir şey söylemedikleri bilinir. Ancak, Marksizm eleştirmenlerinin sıklıkla yeryüzü cenneti tasviri diye alıntıladıkları *Alman İdeolojisi*’nde geçen bir pasaj vardır: “oysa herkesin bir başka işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka bir işi, yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak,

akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır.” (Marx & Engels 2015 s. 58)

Marx'ın bu tasviri bize Aristoteles'in *Politika* adlı kitabını hatırlattı. Aristoteles, bu kitapta, serbest zamana sahip olmanın önemini vurgular ve bir Yunanlı yurttaş için, zaruri ihtiyaçları karşılamak için de olsa çalışmanın ne kadar ayıp sayıldığını anlatır. Marx ve Engels ise bu pasajda; burjuva toplumu iş bölümü sonucu kendine yabancılaşmış bir emekçinin, bu yabancılaşmadan kurtulması sonucu, komünist bir toplumda sahip olabileceği olanakları dile getirir. Aristoteles'in anlattığı bir hikâye daha vardır; zaruri ihtiyaçları için bile olsa çalışmak zorunda olmayan antik Yunanlı yurttaşın bu ihtiyaçlarını karşılayan bir köle sınıfı vardır. Yani değirmenin suyunun nereden geldiği bellidir. Marx ve Engels'in tasvirinde bu suyun kaynağı belli değildir.

Değirmenin kaynağı sorusu ortadayken, sınıfsız toplum konusunda bir soru daha vardır. İktidarı ve devleti ele geçiren Proletarya bu iktidarından niçin kendiliğinden vazgeçecektir? Bunun cevabı yoktur. Yoksa, bir melekler ordusu olan Proletarya, kendi peygamberinin buyruklarını mı yerine getirecektir, bu belli değildir.

Emek Değer ve Artı Değer Teorileri

Marx'ın bu iki teorisinin yanı sıra birçok ekonomik teorisi vardır. Kâr teorisi, sermaye birikimi ve yedek sanayi ordusu teorileri gibi. Biz bu iki teoriyi seçtik çünkü birincisinde Marx, emeği kutsar, ikincisinde sömürüyü lanetler. Emek değer teorisi Marx'ın değeri emeğe indirgediği teoridir. Buna göre bir malın değerini o mal için harcanan emek zamanı belirler. Marx'a göre emek, insanların gereksinimlerini karşılayan malları üretir. Bu da o malın kullanım değeri anlamına gelir. Bir de değişim değeri vardır ki o malın değişim kabiliyetini yani diğer maldan ne kadar sağlayabilmekte olduğunu gösterir. Marx'a göre, piyasa iktisatçılarının yaptığı gibi, malların kullanım değerleri arasında nicel bir karşılaştırma yapılamaz. Örneğin bir çift ayakkabı eşittir bir çuval patates denemez. Çünkü, bu iki malı değişebilir kılan kullanım değerlerinin içerdiği emek miktarıdır. Çünkü emek, değer hem kaynağı hem de ölçüsüdür.

Artı Değer kısaca, emeğin ürettiği değer ile kendisine ödenen değer arasındaki farktır. Artı değer, Marx'ın temel kavramlarından biridir. Artı değer olmasa kapitalist sermayesini artıramaz. Artı değer üç kaynaktan elde edilebilir. A- Emeğin ücreti değişmeden, çalışma süresi uzatılabilir. B- Emekçiye ödenen gerçek ücret düşürülebilir. C- Makineleşme veya eğitim yoluyla emeğin verimliliği artırılabilir. Bu üç durum da kapitalist için artı değer artırımıdır.

Artı değer nasıl oluştuğuna ilişkin, Barış Parkan'ın *Kapital*'den aktardığı rakamsal örneği burada özetlemek faydalı olabilir. Marx'ın o zamanki hesaplamalarına göre bir işçinin günlük gereksinimlerini karşılamak için alması gereken

para miktarı 3 şilindir. Bu 3 şilini günde 6 saat çalışması karşılığında elde etmektedir. Bu işçi 6 saatte 10 kilo pamuğu iplik haline getirebilmektedir. Bu 10 kilo iplik için 2 şilin makine yıpranma payı ayırdığında, bu işlemin Kapitalist için toplam maliyeti 15 şilindir. Bu durumda, herhangi bir artı değer söz konusu değildir, çünkü cebinden koyduğu para aynen işverene geri dönmüştür. Fakat aynı işçiyi aynı ücret karşılığında 12 saat çalıştırırsa, bu sefer üreteceği iplik miktarı 20 kiloya çıkacaktır. 4 şilin yıpranma payı ayırdığında, işverenin cebinden çıkacak para 27 şilin olacaktır. 10 kilo iplik için 15 şilin harcayan işveren, 20 kilo iplik için 30 şilin harcaması gerekirken; 27 şilin harcamaktadır. İşte, aradaki 3 şilinlik fark, kapitalistin el koyduğu artı değerdir. (Parkan, 2011 s. 167)

Peki, Marx bu artı değeri böyle hesaplama noktasına nasıl geldi? Bunun tarihsel bir arka planı vardı ve o plan yeni kıtanın keşfiyle gelen altına ve gümüşe kadar uzanıyordu. Bir karşılaştırma yaparak söylersek; yeni kıtanın altınları, Avrupa’da “sahip olma” duygularını kamçılıyordu. Kimi krallar, korsanlarla iş birliği yaparak gelecek yeni altınlarla konumlarını perçinlemeyi ve rakiplerine üstünlük sağlamayı düşünüyordu. Avrupa’nın bir ağlayan Ömer’i yoktu. Rivayet odur ki, Ömer İran’ı fethettikten sonra, İran’dan Medine’ye gelen elmas yüklü develeri gördükçe ağlamış. Ağlamasının nedeni, elmasların varlığı değildi. Çünkü, onların getireceği tehlikeyi yok edecek mekanizması vardı Ömer’in. Onun korkusu elmaslara vıcık vıcık yapışmış fikirlerdi. O fikirlerin en sinsi ve albenili olanı da Ömer’in temsil ettiği “adaleti” ifsat etmek amacıyla elmaslara hediye paketi gibi ilıştırılmış Mazdek patentli “mutlak eşitlik” fikriydi. Ömer onunla baş edebilir miydi? Elmasın kendisini tehlike olmaktan çıkarmıştı ancak, hediye paketiyle uğraşmak çok zaman alırdı. Buna ömrü vefa etmedi Ömer’in. Pek çok Ömer ömrü gerekiyordu, devamı getirilemedi. Pek çok örneği olmakla birlikte; asırlar sonra, Bursa Hapishanesinde ünlü bir şairin karşısına Torlak & Börklüce kılığında çıktı bu “adaleti ifsatla görevli mutlak eşitlikçi” hediye paketi. Siyaseten taraf tutan bir mollayı, devrimci bir aktivist olarak tanıttı ünlü şaire.

Marx’ı hazırlayan ortama dönersek, Avrupa’nın elinde ne ağlayan bir Ömer ne de onun elmasları tehlike olmaktan çıkaran mekanizması vardı. Bu nedenle altınlar, varsılı daha varsıl, yoksulu daha yoksul yapıyordu. Marx’tan önce tam üç devrim birden yaşamıştı Avrupa. Bu devrimlerden ikisi sokakta, biri insan beyininde yaşanmıştı. Marx Almanya doğumlu olması nedeniyle önce beyinde gerçekleşen Alman felsefe devrimiyle tanıştı. Sonra komşusu Fransa’da sosyalist devrimle, daha sonra da İngiltere’deki sanayi devrimiyle tanıştı Marx. Sonradan sevdiği Alman ustası ona “diyalektik” adını verdiği bir “asayî” miras bırakmıştı. O asayî dolaştı Marx, Berlin, Köln, Paris, Brüksel ve Londra sokaklarını. Elini iyice kavrasın diye bir yandan elindeki asayî düzeltiyor, bir yandan da sokaklarda derin gözlemler yapıyordu. Tüm sokaklarda kan, gözyaşı ve barut kokusu vardı. Sefalet diz boyuydu. Hemen herkesin bir eli ekmeğe uzanıyor, bir eli kar-

şısındakinin boğazını sıkıyordu. İşte bu derin gözlemleri esnasında Marx'ın fark ettiği önemli şeylerden biri de artı değeri. Uzun uzun formüller yazdı onun için. Anlattı insanlara, işçilere ve patronlara ne olduğunu artı değerin. Kâğıda dökmediği, kalbinde tuttuğu bir formülü daha vardı artı değerin. Onu da artı değer = gözyaşı diye formüle etmişti. Çünkü o işçilerin gözyaşlarını görmüştü önce. Onu dindirmek için görevli hissetti kendini. Onun için ayarladı elindeki asayı. Tıpkı, asırlar önce ırkdaşı Musa'nın firavunun üstüne fırlattığı gibi fırlatacağı esasını tüm kapitalistlerin üstüne. Ama O'nun gönlünde Musa değil, antik Yunan mitoloji kahramanı Prometheus vardı. Doktora tezinde öve öve bitiremediği Prometheus. Musa bir ulusu kurtarmıştı firavunların elinden O, kahramanı gibi tüm insanlığı kurtaracaktı. Onun için artı değer = gözyaşı dedi. Oysa, gözyaşından önce, "alın teri" aşaması vardı artı değerin. Yani artı değer = alın teri + gözyaşı şeklinde yazılmalıydı. Marx, belki heyecandan belki de bilemediği için atlamıştı alın teri aşamasını. Marx ve arkadaşı Engels, Hristiyanlığı tartışılmaz bir şekilde "tamamlanmış" ve "mükemmel" bir din (Bensusan & Labica, 2016 s. 238) olarak görmese, belki de Marx, insanlık tarihinin görüp görebileceği en büyük Devrimcisinin "alın teri" konusunda söylediklerini dikkate alacak ve artı değeri ona göre formüle edecekti.

Konumuz açısından artı değeri değerlendirecek olursak, Marksizm, kapitalizme karşı kullanabileceği en önemli üçlük atışlarından birini henüz kullanamamıştı. Bunun iki nedeni vardı, birincisi az önce söylediğimiz nedenle yani alın teri aşamasını dikkate almadığı için, top çok ıslanmıştı Marx'ın elinden kaydı. İkincisi, Sovyetler döneminde Bakanlar Konseyi, parti giderleri ve uzay çalışmaları için artı değere el koydu. (Wolff & Resnick, 2016 s. 387) Bu durum, yani Marksizmin en önemli silahını bugüne kadar kullanamayışı, bir daha kullanamayacağı anlamına gelmez. Bu gizil bir güçtür, güzel bir güçtür.

Aslında, Marx'ın ilk talebi gayet masumane idi. Sanayi devrimi ile üretim kolektif hale gelmişti, mülkiyet niçin gelmesindi? Mantık düz ve verimliydi. Bütün taleplerinde olduğu gibi bu talebini dile getirirken de elinde ustasının biricik terekesi diyalektik adlı asası vardı. Marx'ın niyeti korkutmak değildi, ancak, gür ve uzun saç ve sakalı arasından kartalı andıran derin bakışı ve kılıklı elleriyle çevreye korku saldı.

Marx, romantik bir âşık, müşfik bir babaydı. Kimden ne öğrendiyse sonunda onunla hesaplaşmasını da bildi. İyi bir polemikçi, hatta onun da ötesinde "o iş öyle olmaz, böyle olur" demenin dehasıydı. Fırtınalı ve sürgün dolu ilk devrim yıllarından sonra, 1852 yılının 5 Mart günü sakın bir kafayla arkadaşına yazdığı mektupta döktü içini. "(...) Ve şimdi bana gelirsek" diyordu Sevgili Weywy, "Benim yeni olarak tanıtladığım şey: 1) *sınıfların varlığının* ancak *üretimin gelişmesindeki belirli tarihî aşamalar* ile sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğu, 2) sınıf mücadelesinin zorunlu olarak *proletarya diktatörlüğüne* varacağı, 3) bu diktatörlüğün ken-

disinin de sadece, *bütün sınıfların ortadan kalkmasına ve sınıfsız bir topluma* geçişten ibaret bulunduğu gerçeğidir.” (Marx & Engels, 1996 s. 40) Bu mektup, Marksist literatürde en çok alıntı yapılan mektuplardan biridir. Çünkü, eklektik bir yapı arz eden Marksizme karşı onu buradan, şunu oradan aldı tespit veya suçlamalarına karşı, birinci ağızdan Marx’ın kendi dürüstlük ve dobralığına atıf yapar. Dikkatlice okunduğunda, bu mektup, Marx’ın iki özelliğini daha ortaya çıkarır ki onlar da aşırı ayrıntıcı olması ve bir şeyi abartmasıdır. Üç yeni şey gibi takdim ettiği, aslında tek bir şeyin, yani tarihsel materyalizmin üç unsurudur. Zaten tüm Marx uzmanlarının da teslim ettiği şey, Marx’ın Marksizme en büyük katkısının materyalist tarih felsefesi olduğudur. Nitekim, arkadaşı Engels de Marx’ın iki ana buluşu olduğunu söylemektedir: “Bu iki büyük bulguyu: tarihin materyalist anlayışı ile kapitalist üretimin gizeminin artı-değer aracıyla açıklanmasını, *Marx’a* borçluyuz. Onun sayesinde ki sosyalizm, şimdi bütün ayrıntıları üzerinde uzun uzun çalışılması gereken bir bilim durumuna geldi.” (Engels, 2017 s. 62)

Marx’ın Marksizm tanımındaki “bilimsellik” vurgusu ile Lenin’in Marksizm tanımındaki “yasal mirasçı olma” durumu önemlidir. Yukarıda, bilimsel sosyalizm konusunda bir nebze değindiğimiz üzere, Marksizmin gerekli gereksiz hemen her konuda kendini bilimsel bir sistem, bilimsel bir dünya görüşü olarak lanse etmesi kendisine bir fayda sağlamadığı gibi giderek farklı tepkilere de yol açabilmektedir. Sözgelimi, korkak bir kimseye Cesur adını vermek onu cesur yapmayacağı gibi bilimsel olmayan bir teoriye bilimsel demek de onu bilimsel yapmaz. Marksizmi bilimsellik konusunda eleştiren düşünürlerden biri de Karl Popper olmuştur. Popper’in sözkonusu eleştirisini Barış Parkan’ın *Marx* adlı kitabından kısaltarak aktarmaya çalışalım: “Marx’ın “kehanetleri” en çok eleştirilen yanı olmuştur. Özellikle Popper’in Marx’ın kuramını (Freud ve Adler’inkiyle beraber) “pseudo science” (yarı bilim) olmakla itham eden “yanlışlanabilirlik ilkesi” iyi bilinir. Popper (...) 4 kuramı -Einstein’ın izafiyet kuramı, Freud’un psikanalizi, Adler’in bireysel psikolojisi ve Marx’ın tarih felsefesi- karşılaştırarak neden Einstein’ın kuramını gerçekten bilimsel bir kuram, diğerlerini ise “yarı-bilim” olarak gördüğünü açıklamaya çalışır. Popper’e göre (...) bu kuramların sorunu “riskli” öngörülerde bulunmamaları, yani “yanlışlanabilir” olmamalarıdır. Takipçilerinin sürekli onları doğrulayan veriler bulmaları, aslında bu kuramların temel zayıflığına işaret etmektedir. Popper’e göre “yarı-bilimsel olan kuramlar, muğlak ya da görgül olmayan şeylerden bahsederek, ya da Marksist kuramcıların yaptığı gibi, o kuramın öngörülerini doğrulanmadığında, “yeniden yorumlama” yoluna giderek, yanlışlanabilirlik ilkesinden kaçmakta, böylece bilimin rasyonelliğinden uzaklaşıp, dogmalaşmaktadırlar.” (Parkan, 2011 s. 136)

İngiliz Ekonomist Alfred Marchall’ın ekonomistlerin “serin kafalara lakin sıcak kalplere” ihtiyacı vardır, dediği aktarılır. (Kishtainy, 2018 s. 15) Bu söze göre, Marx’ın yazdıklarını genel olarak iki gruba ayırmak olanaklı görünüyor.

Birinci grupta, kapitalizm hakkında teşhir ve tespitte bulunduğu yazılar; ikinci grupta, o öyle olmaz, böyle olur mahiyetindeki polemik yazıları yer almaktadır. Birinci grup yazılarındaki *Kapital* ağırlıklıdır geçim sıkıntısı hariç oldukça serin kafalıdır. Bilim insanı olmaya özen göstermektedir. İkinci grup yazılarında ise kendisinin de “Bizim görüş tarzımızın kilit noktaları, polemik tarzında” (Marx, 2011 s. 41) demek suretiyle itiraf ve kabul ettiği üzere hem kalbi hem de kafası sıcaktır. Birinci grup yazılarındaki teşhir ve tespitler Marksizm uygulamasında ve Marksistler arasında tarihsel bir ironiye de yol açmaktadır. Şöyle ki, Marksistler, “*Kapitalin* alt başlığı olan “Ekonomi Politüğün Eleştirisi,” “kötü” (Ricardocu) bir ekonomi politüğün eleştirisi ve onun yerine “iyisini” (Marksçı) koymak anlamında değildir. Ama, sözde iktisat bilimi denileni teşhir etmek ve onun gerçek niteliğini ortaya koymaktır. Zira, iktisat bilimi denilen şey, aslında burjuvazinin kendi pratiğine dair bir söylemden ibarettir.” (Amin, 2018 s. 11) demek suretiyle kapitalizmin Neoklasik ve Keynesçi analizlerini ilimden saymazlar ama, aynı teorilerin uygulayımı sonucu doğacak krizlerden medet umarlar.

Dedik ya Marx’ın bilim vurgusu ile Lenin’in yasal mirasçı vurgusu önemlidir. Ne diyordu Lenin Marksizm tanımında; “Marksizm, insanlığın XIX. yüzyıldaki en iyi yaratılarını temsil eden Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politüğü ve Fransız sosyalizminin yasal mirasçısıdır.” Lenin’in saydığı bu üç geleneğin ortak özelliği, her üçünün de Modernite ve Aydınlanmanın ürünü olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle, Lenin, Marksizmin Modernitenin ve Aydınlanmanın yasal mirasçısı olduğuna vurgu yapmaktadır. Modernite kapitalizm ilişkisine baktığımızda, bizce Kapitalizm, Modernitenin avcı eri ya da ileri karakolu konumundadır. Modernitenin evrim, ilerleme, yenileşme, bilimsellik, bireycilik, sekülerleşme ve laiklik gibi birtakım paradigmaları vardır. Kapitalizm, bu paradigmaların ekonomik ve sosyal alanda cisimleşmiş ve kurumlaşmış halidir. İşte, Marksizm bu kapitalizmin önce sosyalizme sonra komünizme dönüşmesini istemektedir. Kapitalizm, Modernite içinde kalarak dönüşsün ama paradigmaları sabit kalsın istemektedir. Bu durumda, Marksizm, Modernitenin avcı erliğine talip olup onu daha ileri bir karakola taşıma hareketine dönüşmektedir. Derdimizi daha iyi anlatmak bakımından, bu durumu bir fıkra uyarlamasıyla anlatmakta fayda vardır. Bilenler bilir, ekonomistlerin, “farz edelim ki...” ya da “diğer şartlar sabit kalması kaydıyla” demeden söze başlayamamasını tiye alan bir fıkradır bu. Soru: Sekiz ekonomist bir ampulü nasıl değiştirir? Cevap: Biri ampulü değiştirir, diğerleri şartları sabit tutar. Peki, sekiz Marksist kapitalizmi nasıl dönüştürür? Cevap: Biri kapitalizme ateş eder, diğerleri paradigmaların üzerine abanır.

Bizim konumuz açısından, bu demektir ki, Marksizm tüm maçlarını rakip sahada oynamaktadır. Moderniteyi ve Aydınlanmayı doğal bir süreç ve tüm maçların oynanacağı bir saha olarak kabul ettikten sonra geriye sadece seyirci hâkimiyeti kalmaktadır. Belki de bunun için Marksizm tüm üçlük atışlarını se-

yirciyi etkileme stratejisi üzerine kurmaktadır. Seyirciyi alan, maçı alır anlayışı hâkim görünmektedir.

Bitirirken, şu soruyu sormamız gerekiyor: Marx bugün için ne anlam ifade ediyor? Tüm söyledikleri suya mı düştü? Elbette hayır! Marx konumundaki tüm önemli düşünürlerin başına gelen Marx'ın da başına geldi. Her düşünürün tüm söylediklerinin gerçekleşmesi beklenemezdi. Yanılmak insanlara özgüydü, Marx da bir insandı ve o da yanıldı. Tarihin akışı kaçınılmaz olarak, sınıfsız topluma doğru olacaktır dedi, şimdilik olmadı. Kapitalizm kendi iç çelişkileriyle çökecek dedi, şimdilik o da çökmedi. Kimi söyledikleri, hâlâ önemini korur durumdaydı. Kapitalizm, serbest rekabetten tekelliliğe yönelecektir dedi, öyle oldu. Politikayı ekonomik nedenler yönetmektedir dedi, öyle oldu. Her olayın altında ekonomik nedenler arar hale geldik.

Tüm bunların ötesinde, Marx'ın bugünkü Müslümanlara da mesajları vardı. Kapitalizmin her şeyi tecimsel bir metaya dönüştürme huyu vardı. Bu huy çözülmeyen, Müslümanların bir özgürlük mücadelesi olarak başlattıkları türban eyleminin nasıl bir tecimsel metaya dönüştüğünü ve ardından buna bağlı olarak, Müslümanların nasıl her şeyi devletle ilişkilendiren bir anlayışa savrulduğunu anlamak mümkün değildi. Ayrıca, “performans kriterleri” adı altında uyguladıkları “vahşi kapitalizmi” analizlerinde Marx, Müslümanlara yardımcı olabilir. Tabii, gerçekten kapitalizmle mücadele etmek isteniyorsa.

KAYNAKÇA

- Alpkaya, Faruk 2003. “Marx ve Marksizm”, *Marksizm ve ...* kitabı içinde, İmge Kitabevi, Ankara.
- Anderson, Perry 2011 *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Amin, Samir 2018, *Küreselleşmiş Değer Yasası*, Yordam Kitap, İstanbul.
- Bensussan G, Labica G. 2016. *Marksizm Sözlüğü*, Yordam Kitap, İstanbul.
- Bolay, S. Hayri, 1999. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları 8. Baskı.
- Carr, E. Hallett 2011. *Karl Marx*, İletişim Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet, 2010. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, 7. Baskı, İstanbul.
- Delacampagne, Christian 2012, 20. *Yüzyıl Felsefe Tarihi*, T.İş Bank.Yay. İstanbul.
- Engels, Friedrich, 2014. *Doğanın Diyalektiği*, Sol Yayınları, 10. Baskı, Ankara.
- Engels, Friedrich, 2017. *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, Sol Yayınları, 12. Baskı, Ankara.
- Godelier, Maurice, 1993, *Asya Tipi Üretim Tarzı*, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Johnston, Derek, 2015. *Felsefenin Kısa Tarihi*, İnkılap Kitapevi, Yayın-Sen- ve Tic. Aş. İstanbul.
- Kishtainy, Niall 2018, *Ekonominin Kısa Tarihi*, Alfa Basın Yayın Dağ. San. Ve Tic. Ltd. Şti. İstanbul
- Lenin, V. İ. 2017. *Karl Marx ve Marksizm Üzerine*, Yordam Kitap, 3. Baskı, İstanbul.

- Marx, K. Engels, F. 1996, *Seçme Mektuplar*, Evrensel Basım Yayın İstanbul.
- Marx, K. Engels, F. 2015, *Komünist Manifesto*, Can Yayınları, 19. Baskı
- Marx, Karl, 2011. *Ekonomi Politîğinin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, 7. Baskı, Ankara.
- Marx, Karl, 2005. *1844 El Yazmaları, Birikim Yayınları*, 3. Baskı, İstanbul.
- Marx, Karl, 2011. *1844 El Yazmaları, Sol Yayınları*, 4. Baskı, Ankara.
- Marx, Karl, 2015. *Kapital, Birinci Cilt*, Sol Yayınları, 11. Baskı, Ankara.
- Parkan, Barış, 2011. *Marx*. Say Yayınları, İstanbul.
- Popper, Karl 1982 *Diyalektik Nedir?* Bryan Magee'nin Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı adlı kitabı içinde Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Russell, Bertrand, 2000. *Batı Felsefesi Tarihi III, Yeniçağ Say Yayınları*, İstanbul.
- Sabine, George, 2013. *Yeniçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Cem Yayınevi, İstanbul.
- Strathern, Paul, 2016 *90 Dakikada Marx*, Zeplin Kitap İstanbul.
- Sezgin, Ömür, 2008. *Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm*, Phonix Yayınevi, Ankara.
- Stalin, Josef, 2011. *Diyalektik ve Tarihî Materyalizm*, Alter Yayınları, Ankara.
- Şener, Mustafa, 2010. *Türkiye Solunda Üç Tarz-ı Siyaset*, Yordam Kitap. İstanbul.
- Taylan, Necip, 2011. *Anahtarlarıyla Mantık*, Easar Neşriyet, 4. Baskı, İstanbul.
- Tuğcu, Tuncar, 2002. *Yabancılaşma Problemi*, Alesta Yayınevi, Ankara.
- Türkçe Sözlük, 1979 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya, 2008. *Felsefeye Giriş-1*, Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya, 1951. *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yayınları, İstanbul.
- Wolff D.R. & Resnick A.S. 2016 *Çatışan İktisadi Teoriler İletişim Yayınları İst.*
- Yurtsever, Haluk, 2015. *Alman İdeolojisi*, Marksist Klasikleri Okuma Klavuzu içinde Yordam Kitap, 2. Baskı, İstanbul.
- Yurtsever, Haluk, 2008. *Yükseliş ve Düşüş Türkiye Solu 1960-1980*, Yordam Kitap, İstanbul.

* Muhtemelen, Marx'ın British Museum'a bir okuma bileti ayarlayıp yerleştiği sırada, ünlü şair ve gazeteci Namık Kemal'in yolu buraya düşer ve kütüphaneyi ziyaret etmek ister. Rahmetli, Prof. Dr. Haydar Kazgan'ın aylık *Finans Dünyası* adlı dergide Osmanlı borçlanmasını çeşitli anekdot ve belgelerle süsleyerek anlattığı sabit köşesi vardı. Orada okumuştum, görevli, Namık Kemal'den üzerinde adı soyadı ve uyruğu yazan giriş kartını doldurmasını ister. Şairimiz, adı soyadından sonra uyruğu kısmına Müslüman yazar, görevli, bu sizin dininiz, uyruğu yazmanız gerekir der ve kartı şairimize iade eder. Namık Kemal ikincisinde uyruğu kısmına Osmanlı yazar, görevli der ki bu sizin devletiniz, uyruğunuzu yazmanız gerekir. Şairimiz üçüncü seferde uyruğu kısmına Türk yazar ve görevli şimdi oldu der ve şairimizi buyur eder. Namık Kemal'in üç hamlede zor girdiği kütüphaneye; "milliyeti" yanlış bilinçlenme diye önemsemeyen, dünya vatandaşı Marx nasıl girdi acaba? Bu da lüzumsuz bir merak işte.

Doğan Göçmen

KARL MARX, DAS KAPITAL, YÖNTEM SORUNU VE RASYONALİTE

Karl Marx, Marksizm ve Felsefe

Karl Marx'ın bir filozof olmadığı, Marksizmin bir felsefe olmadığı oldukça yaygın bir kanıdır. Yirminci yüzyılda yaşanan politik kavgalar nedeniyle Marx'ın işletmiş olduğu felsefe kuramı basit bir şekilde günlük politikaya indirgenmiştir. Fakat bu elbette büyük bir önyargıdır. Yeterince incelenmeden, üzerinde çok fazla düşünülmeden, böyle bir yargıya varmak için gerekli karar verici önkoşullar yerine getirilmeden çok çabuk oluşmuş olan bir yargıdır bu. Felsefe tarihi böyle haksızlıklarla doludur. Epikuros, Thomas Hobbes, Spinoza, Aristoteles, Hegel... Marx da tüm kendine has orijinal düşünceleri olan filozoflar gibi bundan payını almalıydı tabii. Doğrudan ana akım bilim ve felsefe anlayışının içinde bir yer hedefleyip, düşüncesi, anlayışı ve sonuçları ona göre dizmek ve bilimi ve felsefeyi araçsallaştırıp basit bir şekilde meslek icabı yapmak yerine gerçeğe dair görüş ve düşünceler ne ise bunların dürüstçe olduğu gibi ortaya konması durumunda herkesin başına kaçınlmaz olarak geliyor bu. Felsefe ve bilim tarihi bu konuda sayısız örneklerle doludur. Felsefede ve bilimlerde ilerleme şimdiye kadar bu şekilde olmuştur.

Epikuros'a itibarı bin beş yüz yıl sonra Yeniçağla birlikte ancak yavaş yavaş ve üstü kapalı bir şekilde yeniden iade edilmeye başlanmıştır. Hakkında kili-se tarafından yürütülen bin beş yüz yıllık kara propaganda nedeniyle insanlar Epikuros'tan sahiplendikleri düşünceleri bile saklayarak ifade eder olmuştur. Epikurosçuluğun ilkesel karşı akımı olan Stoacılar bile Epikuros'u bu kadar ötekileştirmemiştir. Aksine yeri geldiğinde ondan beslenmekten çekinmemişlerdir. Modern filozoflardan René Descartes en az Pierre Gassendi kadar Epikurosçudur. Bunu ancak son büyük eseri olan *Ruhun İhtirasları*'nda tutkuların insanın doğasına zararlı olmadığını belirterek, yani eleştirel kalmak koşuluyla tutkulara karşı olumlu bir tavır sergileyerek ancak dolaylı bir şekilde belli eder.

Diğer taraftan öğretileri Epikurosçu çizgide olanlar bile bunu açıkça kabul etmekten kaçınırlar. On yedinci yüzyılda Thomas Hobbes Epikurosçu çizgisinin adını koymaktan ne kadar kaçınırsa on sekizinci yüzyılda da Adam Smith Epikurosçuluğunu o kadar gizler. Immanuel Kant bile *Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı*'nda ortaya koyduğu teoremin Epikuros'un felsefi ilkelerine, yani maddeciliğe dayanıyor olduğu gerçeğini açıklama gereği duyar. Bir dünya bilgisi, yani filozof olarak, diğer bir deyişle *aziz* olmayan birisi olarak, Epikuros'un ilkelerine dayanarak evreni açıklamaya girişmek "inancı her ne kadar ayaklar altına alı-yor" gibi görünse de aslında "tanrısal hükümete, onu ışıktandırmak için aydın bir ışık uzatır". Fakat filozofun itibarı bugüne kadar tam olarak iade edilememiş-

tir. O kadar güçlüdür kilisenin itibarsızlaştırıcı kara propagandası. Etkisini ne yazık ki bugüne kadar sürdürmektedir, çünkü dünya çapında akademiya bu konuda sıkça 'tarih tekerrürden ibarettir' dercesine kulaktan dolma ve ezberden ibaret olan tekrarlanmaktadır.

Daha on yedinci yüzyılda Thomasso Campanella gibi filozoflar Demokritosçuluk yaptığı gerekçesiyle suçlanabilmiştir. Diğer bir deyişle on yedinci yüzyılda Demokritosçu olmak veya Demokritos gibi düşünmek bir suç olarak görülüyordu. Toplum tarihi bu konuda henüz kalıcı bir karar üretememiştir. Dolayısıyla bugün hâlâ daha çok gizlice devam eden suçlama pekâlâ yeniden açıkça dile getirilebilir –ki bunun çok güçlü bir ön habercisi sayılabilecek gelişmeler yaşanıyor dünyada. Sanki insanlık yeniden hızla Ortaçağa gömülmektedir. Thomas Hobbes, on yedinci yüzyılın ortalarından beri kilisenin sistematik olarak yürüttüğü kampanya sonucu bugüne kadar hâlâ “kara canavar” muamelesi görmektedir ve itibarı ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Crawford Brough Macpherson tarafından yapılan özveri dolu çalışmalarla yeniden iade edilmeye başlanmıştır. Oxford profesörlerinden Bernard Gert'in konuya dair tartışmaları ve ortaya koyduğu eserleri böyle bir çabanın ürünüdür. Bu filozofların Hobbes hakkında ileri sürdükleri düşüncelerinin doğruluğu veya yanlışlığından ziyade onu bilimci, filozof ve toplumu akıl ve barış ilkesi üzerine temellendirmeye çalışan bir filozof olarak yorumlamış olmalarıdır önemli ve anlamlı olan.

Aynı şekilde Spinozacılığın bir suç sayıldığı yeterince biliniyor. Toplum tarihi bu konuda da kalıcı bir karar üretememiştir. Sevinçle belirtmek gerekir ki, Spinoza bugün, şüphyle karşılaşırsa ve izlense de, büyük bir çekinceye ve korkuya kapılmadan çalışılabilen bir filozoftur. Hegel hakkında suçlamalar sürekli yenilenmektedir. Karl Popper'in, Hegel'in bir Nazizmi hazırlayan 'faşist' olduğuna dair uydurduğu mitos, yirminci yüzyılda yapılan akademik ahlak ve bilimsel etik bakımından son derece titiz çalışmalara karşın etkisini hâlâ sürdürmektedir. Yapmış olduğu devasa bilimsel çalışmanın ve bu söylenenlerin ışığında düşününce, Marx'ın bu 'koroya' dâhil edilmesinin son derece “doğal” olduğunu belirtmek gerekir.

Fakat bir Anadolu halk deyişinde “yiğidi öldür, hakkını yeme” denir. Marx'ın doktora unvanını antik Yunan filozoflarından Demokritos ve Epikuros'un doğa felsefeleri üzerine tamamladığı bir tez ile aldığı ve doktora danışmanının Hegel'in en ünlü öğrencilerinden Eduard Gans olduğu bir tarafa; unutulmamalıdır ki, yalnızca *Das Kapital* bile kendi başına büyük bir felsefi düşünme ve tasarımlar gerektiren entelektüel bir eserdir. Bunu Marx'ın hasımları ve takipçileri aynı zamanda kabul eder. Hasımları eserini basit bir şekilde soyut bir fantezi ürünü olarak sunsalar da, sadece *Das Kapital*'i tasarlamış olmak bile Marx'ın başlı başına büyük bir filozof olduğunu kanıtlamıştır. *Das Kapital* devasa bir eserdir. Mütahiş bir estetik yanı da olan *Das Kapital*, aynı zamanda modern toplumsal varlığın ontolojisine dair büyük felsefi bir kurgusudur da.

Bir toplumsal formasyonu bir eserde incelemek ve eleştiri konusu yapmak için, yöntemsel ilkelerin yanında inceleme konusu yapılan nesneye dair özgün bir bakış açısına sahip olunması gerekir. Buna ancak sağlam bir dünya görüşüne sahip olunursa ulaşılabilir, çünkü “dünya görüşü” kavramı tikel bir nesneye dair edinilen bakış açısı ile kıyaslandığında, bu bir toplumsal formasyon bile olsa, çok daha kapsamlı bir kavramdır. Marx, bilindiği gibi, *Das Kapital* yayımlandıktan sonra, bazı işadamları ve tüccarlar tarafından okunup beğenilmiş olmasından memnunkluk duymuştur. Zira Marx’ın amacı, kendisine sıkça atfedildiğinin tersine ucuz “partizanlık” yapmak değildir. Aksine onun amacı her şeyden önce tüm toplumu aydınlatmaktır. *Das Kapital*’ın birinci cildinin birinci baskısına yazdığı “Önsöz”de Marx şöyle diyor:

Bir ulus bir başka ulustan öğrenmelidir ve öğrenebilir. Bir toplum kendi hareketinin doğa yasalarının izini yakalamış olsa bile -ve bu eserin son nihai amacı, modern toplumun ekonomik hareket yasalarını açığa çıkarmaktır-, o toplum doğal gelişim aşamalarının üzerinden ne atlayıp geçebilir ne de onları yok sayabilir. Fakat toplum doğum sancılarını kısaltabilir ve hafifletebilir.

İncelemenin sonucunun bir eserde ortaya konabilmesi için belli bir mantığa dayanması gerekir. Bu, ortaya konacak olan tezin iç bütünlüğünü ve iç tutarlılığını sağlamak için olmazsa olmaz olan türünden bir önkoşuldur. Tek başına bunlar bile devasa kuramsal çabalar sonucu elde edilebilecek niteliklerdir. Kaldı ki Marx *Das Kapital*’de kapitalist üretim tarzını sadece incelemek istememektedir, eserin alt başlığından da görüleceği gibi onu aynı zamanda ilkesel olarak eleştirmek istemektedir. Bu, belli bir eleştiri kuramına sahip olmayı şart koşar –ki Marx, bilindiği gibi, içkin bir eleştiri kuramı ile çalışmaktadır.

Marx’ın filozof ve Marksizmin bir felsefe olup olmadığına dair bu kısa ön düşünme bile yazının girişinde işaret edilen yaygın kanının, yani Marx’ın bir filozof ve Marksizmin bir felsefe olmadığına dair genel kanının büyük bir önyargı olduğunu göstermeye yeterlidir. Öyleyse bu çalışmada yanıtlamaya çalışılan büyük soru ve bu çalışmanın konusu, Marx’ın *Das Kapital*’de doğrudan uygulayarak temellendirmiş olduğu felsefi kuramın nasıl bir felsefi kuram olduğu, işletmiş olduğu rasyonalitenin nasıl bir rasyonalite olduğu sorularıyla ilgilidir.

***Das Kapital*’in Yazılmasının Başlıca Nedeni**

Marx’ın *Das Kapital*’de felsefeyi uygulayış tarzından hareketle, orada uygulamış olduğu felsefeye, Antonio Gramsci’nin tabiriyle “praksis felsefesi” (*filosofia della praxis*) dendiği biliniyor. *Das Kapital*’ın üç cilt olarak tasarlanmış olması, Alman felsefesinde Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde yargının mantıksal biçimleri çerçevesinde Aristoteles’ten hareketle yeniden tanımladığı “genel”, “tikel” ve “tekil”

kavramlarına denk gelmektedir. Ontolojik açıdan bu tasarım “öz” (*Wesen*), “görünüm” (*Erscheinung*) ve yanılsama anlamında “görünüş” (*Schein*) kavramına denk gelmektedir. Marx elbette kavramların Klasik Alman Felsefesi geleneği içinde Hegelci felsefede almış oldukları son biçim ve içerikten hareket etmektedir. Mantık kuramının Kant’tan Hegel’e ilerleyişi, onun formel mantıktan içeriksel mantığa dönüşümüdür aynı zamanda. Dolayısıyla bu yöntemsel yaklaşımın kökleri Kant’a ve Kant üzerinden Aristoteles’e kadar gerilere gitmektedir.

Fakat Marx bilimsel çalışma tarzını bir fizikçinin, yani bir bilimcinin çalışma yöntemiyle karşılaştırarak kendisinin *Das Kapital*’de “kapitalist üretim tarzını ve ona tekabül eden üretim ve paylaşım ilişkilerini” incelediğini belirtiyor. Burada söz konusu olan “üretim ve paylaşım ilişkileri” kavramı, yani *Das Kapital*’de inceleme konusu yapılan nesnenin ne olduğunu hemen aşağıda başka bir açıdan daha yakından tanımlıyor. Buna göre *Das Kapital*’de incelenen “kapitalist üretimin doğa” yasalarıdır. Diğer bir deyişle Marx’ın bu eserinde masaya yatırılan, kapitalist üretim tarzına hâkim olan, kapitalist üretim tarzını hareket ettiren yasaların kendileridir, bu yasaların az veya çok gelişmişliği, farklı görünüş tarzları değildir. Öyleyse, *Das Kapital*’de sergilenerek derlenip ortaya konan kapitalist üretim tarzının özüdür, aslında olan anlamıdır. Diğer bir deyişle Marx *Das Kapital*’de Kant’ın bilinemez dediği kendinde-şeyin kapitalist üretim tarzı bağlamında nasıl bilinebileceğini göstermektedir. Bilindiği gibi Kant ontolojik düzlemde öz ve görünüm arasında ayrım yapar ve özün, yani kendinde-şeyin varlığında ısrar etse de onun bilinmeyeceğinden hareket eder. Hegel *Mantık Bilimi* adlı eserinde kendinde-şeyin mantıksal olarak bilinmek zorunda olduğunu gösterir ve görünenin aslında özün görünmesi olduğunu, dolayısıyla görünenin bilinmesinin aslında aynı zamanda özün görünmesi olduğunu ileri sürer. Marx, Kant’ın *Saf Akılın Eleştirisi*’nde öz ve görünüm ilişkisine dair ortaya attığı soruların ve onun Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde geliştirdiği teorik çözümün ışığında sorunun tarihsel toplumsal bir formasyonun/şekillenim bağlamında nasıl ele alınabileceğini ve nasıl çözülebileceğini göstermektedir. Felsefi bir problemin ve bilginin pratik uygulama ile nasıl birikip zenginleştiğini görmek için Marx’ın ilgili çözümlemelerine dikkatli bakmak gerekmektedir. Basit bir örnek verecek olursak; Marx *Das Kapital*’in ilk bölümünün hemen birinci paragrafında “(k)apitalist üretim tarzının hâkim olduğu toplumlarda zenginlik bir ‘devasa meta yığılması’ olarak görünür (*erscheint*)” diyor. Bu belirlemede kullanılan “*erscheint*” sözcüğü Almanca “*erscheinen*” fiilinden türetilmiştir ve Klasik Alman Felsefesinin en temel kavramlarından olan “*Erscheinung*” kavramına işaret eder. Kavramın burada işleyişi bize hemen Hegel’in *Mantık Bilimi*’ni hatırlatır. Zira eserin ilerleyen bölümlerinde, Marx, bu devasa maddi zenginliğin sonra nasıl maddi ve manevi yoksulluk yarattığını ve bunun nasıl bir entelektüel sığılğa sebep olduğunu gösterecektir. Öyleyse görünüş bir taraftan gerçekten gerçek olana göndermektedir. Görünen gerçekten maddi bir

zenginliktir. Fakat bu zenginlik aynı zamanda yalnızca görünüşte zenginliktir, çünkü bu zenginlik aynı zamanda hem maddi hem de manevi yoksulluk yaratmaktadır. Öyleyse, kapitalist üretim tarzında öz baskılandığı için, öz kendisini özgürce sunamadığı için, yani maddi-üretim amacı olan zenginlik veya bolluk üretimi kendisine gerçeklik kazandıramadığı için görünüşte olan zenginlik her durumda öze göndermiyor, onu ancak çarpık bir biçimde gösteriyor.

Marx'ın bu çabası bir toplumsal formasyonu bir eserde inceleme konusu yapmak anlamına gelmektedir. Bu eser doğrudan tamamlanamamış olsa bile, onun bu konuda başarısız olmadığını hemen herkes kabul etmektedir. Peki, bir toplumsal tarihsel formu bir eserde ortaya koymak, kapitalist toplum gibi tarihsel bir toplumsal formasyonu *Das Kapital* gibi bir eserde inceleme konusu yapmak ne anlama gelmektedir? Marx bu eseriyle neyi gerçekleştirmek istemektedir? Marx, *Das Kapital*'de insanlığa bir ayna tutmak istemektedir. İnsanlığı içinde bulunduğu insanlık hali hakkında bilgilendirmek ve aydınlatmak istemektedir. Böylelikle insanlık içinde bulunduğu durumun farkında olacak, durumuna ilişkin bir bilinç ve dolayısıyla bu durumda bulunan kendisine ilişkin bir özbilinç geliştirebilecektir. Bu insanlığı içinde bulunduğu durumda bilinçli ve özbilinçli aktif özne olabilmesinin teorik koşullarını sağlayacaktır.

Das Kapital'in Bütünlüklü Kurgusu

Marx *Das Kapital*'de modern insanlığın ontolojik halini yapılarıyla ve ilişkileriyle, süreçleriyle ve Klasik Alman Felsefesinde kurgulandığı şekliyle ontolojik katmanlarıyla ve fenomenolojik boyutlarıyla bir bütün olarak ortaya koymaktadır. *Das Kapital* dört cilt olarak planlanmıştır, fakat ilk üç cildi aslında kapitalist üretim tarzını incelemektedir. Dördüncü cilt daha çok artı-değer teorilerine ayrılmıştır. Planlanan dört cildin ilkinde önce modern çağda toplumsal varlığın derin ontolojisi ortaya konmaktadır. Ne yazık ki yayımlaması kendisine nasip olmayan eserinin üçüncü cildinin “Maliyet Fiyatı ve Kâr” başlığını taşıyan ilk bölümünün hemen ilk paragrafında eserinin üç cildinin teker teker içeriğini ve birbiriyle olan ilişkisini yakından belirliyor. *Das Kapital*'in birinci cildinde “özü itibarıyla alındığında kapitalist üretim sürecinin sunduğu görünüm (Erscheinungen), onda (üretim sürecinde -DG) bu aşamada ona yabancı koşulların yaratabileceği tüm ikincil etkilerden soyutlayarak onu dolaysız üretim süreci olarak incelenmiştir.” Marx burada modern toplumun ontolojisinin en derininde yatan üretim sürecini, ona yabancı süreçlerin örneğin sermayenin dolaşım sürecinin etkisi gibi dışsal etkilerden soyutlama yöntemiyle arındırarak ele aldığını belirtiyor. Bu bize özü, yani üretim sürecini, eş deyişle toplum ontolojisinin en temelinde olanı katışksız, diğer bir deyişle en saf bir biçimde gösterecektir. Eş deyişle *Das Kapital*'in birinci cildinde modern toplumun üretim süreçleri incelenmektedir, üretim sürecine üretim süreci olarak bakılmaktadır.

Buna göre üretim süreçleri, modern toplumun ontolojisinin en temelinde yatan ve insanların iradelerinden, arzularından, hatta hayallerinden bile bağımsız, zorunlu olarak belli bir tarihselliğe denk gelen üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyine göre ilişkilendikleri maddi üretim süreçleridir. Marx'ın *Das Kapital*'in birinci cildinde üretim ilişkilerini ve üretim sürecini ortaya koyarken süreçlere ve ilişkilere içkin olan öznelere iradelerinden bağımsız, neredeyse 'makine' gibi işleyen varlıklar veya 'otomatik özneler' olarak betimlediğinden şikâyetçi olunur. Marx bu nedenle ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Betimlemede süreçlere ve ilişkilere içkin olan öznelere bu şekilde yansıtılmasının nedeni, belirtilen bu yöntemsel yaklaşımdır. Burada Marx, bir yerde, konusunun iyi ve tam anlaşılması için meseleyi yapay bir şekilde "abartan" bir nevi bir sanatçı gibi çalışmaktadır. Zira insanlar elbette otomat değildirler ve üretim alanında da insanlar hep hareket halindedirler ve capcanlıdır. İş ve üretim iyi örgütlenirse, örneğin bir sanat eseri gibi bir haz nesnesine bile dönüşebilir ve *Das Kapital*'in amaçlarından birisi bunun mümkün olduğunu göstermektir.

Fakat bu "abartmanın", diğer bir deyişle yöntemsel yaklaşımın gerçek epistemolojik bir nedeni de vardır. *Das Kapital*'i devamı olarak kaleme aldığı *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'ya yazmış olduğu önsözde insanların yaşamlarını üretim ve yeniden üretim sürecinde girmiş oldukları toplumsal ilişkilerin "iradelerinden bağımsız" ilişkiler olduğundan hareket ediyor. Marx bu ilişkileri "üretim ilişkileri" olarak tanımlıyor. Üretim ilişkileri toplumun "maddi yaşamını" yeniden üretebilmesi için "zorunlu" (*notwendige*) olarak girdiği ilişkilerdir. Maddi yaşam kavramı ile kastedilen, toplumun entelektüel ve sanatsal besin kaynaklarından farklı olarak maddi besin kaynak ve nesnelerinden oluşan maddi ürünler dünyasıdır. Örneğin maddi bir ürün olarak ekmek (ve bugün artık su da üretilmektedir) maddi yaşamın bir parçasıdır. Marx'a göre, zorunlu olarak girilen üretim ilişkileri hep tarihseldir ve üretimin gerçekleşmesi için gerekli olan tüm nesneleri, yetileri, yetenekleri ve becerileri kapsayan "üretim güçlerinin" belli bir gelişmişlik düzeyine göre şekillenirler. Örneğin bugün modern kalifiye bir işçinin bilgisayar takviyeli makineyi kullanması zorunluyken, Çin, Hint, Yunan veya Roma antik çağının herhangi bir insanından (filozoflardan bile) böyle bir şey beklemek gülünç olacaktır.

Fakat, diyor Marx, üretim süreci sermayenin "yaşam öyküsünü" tam olarak kapsamamaktadır. Zira "gerçek dünyada" sermayenin yaşam öyküsü "*dolaşım süreci*" ile tamamlanır. Dolaşım süreci *Das Kapital*'in ikinci cildinde incelenmek üzere planlanmıştır. Burada Marx eserinin özellikle üçüncü kesimine işaret eder. Üçüncü kesimde "dolaşım sürecini toplumsal yeniden üretim sürecinin dolayımlanması olarak inceleyince, kapitalist üretim süreci kendisini, bir bütün olarak alınıncı, üretim ve dolaşım sürecinin birliği olarak göstermektedir." Sermayenin dolaşım süreci, modern toplumun ontolojisinin üretim sürecinden sonra gelen

ikinci katmandır. Sermayenin dolaşım sürecini Marx “toplumsal yeniden üretim sürecinin dolayımlanması olarak” inceler, çünkü üretim sürecinde üretilen metalar ancak sermayenin dolaşım süreci olarak tanımlanan piyasalarda satıldığı zaman üretim süreci yeni baştan başlayabilmektedir. Aksi durum söz konusu olduğunda, yani teknik terimle belirtecek olursak “piyasalar doyduğunda” piyasalar tıkanır ve üretim süreci yeni baştan başlayamaz. Fakat Marx’a göre modern toplumlar bir hafta bile üretmeden yaşayamazlar. Bu nedenle politik alanın müdahalesi (üstyapının altyapıya etkisi) ile piyasaların hareketlenmesi için sayısız suni canlandırma yöntemlerine başvurulur.

Diğer bir açıdan ikinci cildin amacı modern toplumda ilk büyük paylaşımın üretim alanında kapitalist tarafından işçinin ürettiği artı-değere el konmasıyla gerçekleştiğini göstermektir. Öyleyse Marx ikinci ciltte sermayenin dolaşım sürecini aynı zamanda bir paylaşım süreçleri olarak incelemektedir ve üretim alanı ve piyasalar olarak tanımlayabileceğimiz bu iki düzlem arasında dolayımı sağlamaktadır. Toplumda gerçekleşen diğer paylaşımların hepsi artı-değere el konması üzerinden gerçekleşen türetilmiş paylaşım türleridir. Örneğin maddi-üretken olmayan emeğin ücretlendirilmesi de, bankaların borçlandırma, kredi ve faiz sistemi üzerinden elde ettiği rant da, piyasalarda değişik nedenlerle değer ile fiyat arasında gözlenen farklılaşmadan kaynaklanan mülkiyetin gizli el değiştirmesi de, öğrencilere verilen burslar da, ev sahiplerinin evlerinin kullanım hakkını geçici olarak devretmesi karşılığında aldıkları kiralar da, hepsi doğrudan maddi üretim alanında gerçekleşen artı-ürünün paylaşımından başka bir şey değildir. Hepimizin varlık ve zenginlik kaynağı söz konusu olan bu maddi üretimdir.

Burada birinci cilt ile ikinci cilt arasındaki ilişkide epistemolojik olarak çok daha önemli bir mesele yatmaktadır ve bunun açıklanması, Marx’a yapılan bir başka eleştirinin yersiz olduğunu gösterecektir. Marx’ın altyapı-üstyapı şeması ve bu bağlamda başvurmuş olduğu yöntem mekanik bulunduğu için, kanımca nedensiz olarak ve daha çok ideolojik kaygılarla çok eleştirildi. Marx, üretim sürecini, yani ontolojik en temel katmanını, sermayenin dolaşım sürecini, eş deyişle ontolojik ikinci katmanı belirleyen olarak ele alıyor –ki dolaşım süreci üretim süreciyle kıyaslandığında aynı zamanda formel bir süreç veya formel bir ilişkiler bütünü olarak da tanımlanabilir. Fakat Marx üretim sürecini belirleyen olarak tanımlasa da, dolaşım sürecini, yeniden üretim sürecinin başlayıp devam etmesinin önkoşulu olarak ele almaktadır. Eş deyişle sermayenin dolaşım süreci olan piyasaların üretim süreci üzerinde pekâlâ can alıcı etkisi olabilir ve belirleyen belirleyeni belirleyebilir. Sonuç itibarıyla belirlenenin kendisini belirleyene karşı ama aynı zamanda belirleyen dolayımıyla yeniden kurması gerekmektedir. Marx’ın bu yaklaşımı, bir diyalektikçinin nasıl çalıştığına dair örnek olarak alınabilir ve elbette altyapı-üstyapı ilişkisine de uyarlanabilir.

Eserin üçüncü cildinde toplumsal varlığın yüzeyde görünüş tarzı fenome-

nolojik düzlemde yanıltıcı görünüşüyle ve gerçeğe, derin ontolojik düzleme de gönderen gerçeği yansıtan görünümüyle ele alınır. Sermayenin dolaşım süreci aynı zamanda yeniden üretim sürecinin, yani üretim süreci ile dolaşım sürecinin birliğinin de incelenmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Marx'a göre, üretim ve dolaşım (paylaşım) süreci incelendikten sonra üçüncü ciltte asıl incelenmesi gereken, “bir bütün olarak incelendiğinde, sermayenin hareket sürecinin ürünü olan somut biçimleri (tekil olanı –DG) keşfetmek ve ortaya koymak” olabilir. “Sermayeler kendi gerçek hareketlerinde bu tür somut biçimlerde karşı karşıya gelmektedirler; onlara dolaysız üretim ve dolaşım sürecinde sermayenin şekli yalnızca tikel uğraklar olarak görünür.” Bu nedenle üçüncü ciltte süreç olarak ortaya konan farklı sermaye şekilleri “toplumun yüzeyinde”, yani fenomenolojik açıdan nasıl görünüyorsa o şekilde, diğer bir deyişle “farklı sermayeler birbirlerine karşı eylem (rekabet) halinde ve bizzat üretim aktörlerinin sıradan bilincinde nasıl ortaya çıkıyorlarsa o şekilde ortaya konmaktadır.” Öyleyse üçüncü ciltte teker teker sermaye şekillenişlerinin birbirlerine karşı rekabetleri ve bu rekabetin nedeni, mümkün sonuçları ve niteliği üzerine bir inceleme yapılmak istenmektedir.

Dördüncü cilt modern toplumda artı-değer üretimini açıklayan teorilerin bir tarihidir ki, Marx eserinin bu cildinde kendi teorisinin önceki teorilerle olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

Marx'ın doğrudan kapitalist toplum formasyonunu bir bütün olarak incelediği ve eleştirdiği *Das Kapital*'i üç cilt olarak tasarlamış olması, aynı zamanda bilimin varlık nedenini de açıklamaktadır. Marx'ın kapitalist toplum formasyonunun ortaya konuşunu bu şekilde üç boyutlu veya daha doğrusu üst üste binmiş, birbirinden farklı, birbirini yansıtan ve birbirine (geri) yansıyan ve birbiriyle çelişen üç katmandan oluşan olarak kurgulamış olması, onun bilim kuramıyla da doğrudan ilişkilidir. Marx, *Das Kapital*'in 3. cildinde “kaba iktisat”ın eleştirisini de yaptığı bir yerde bilimin varlığını “şeylerin görünüm biçimi ile özü” arasında doğrudan bir örtüşme olmaması ile açıklar: “eğer şeylerin görünüm biçimi ile özü doğrudan örtüşseydi tüm bilim gereksiz olurdu”. Kaba iktisat kendisini tam da burada evinde hisseder ve “bu ilişkiler ona, onlardaki içsel bağıntı ne kadar saklı olursa o kadar doğal görünür”.

Sonuç olarak; art-değer teorileri üzerine olan 4. cildi bir tarafa bırakırsak, *Das Kapital*'in üç cildini birden kendilerine özgü içerikleriyle ve birbirleriyle ilişkileri içinde hep beraber göz önüne alınca eşyanın kendi doğasından kazanılmış diyalektik bir kurgunun işlediğini görmek zor değildir.

Das Kapital ve Bilimsellik Talebi

Karl Marx, *Das Kapital*'in Mart 1872 tarihli Fransızca baskısına yazdığı önsözde “başvurmuş olduğum inceleme yöntemi ve onun ekonomik problemlere henüz uygulanmamış olması, birinci bölümün okunmasını oldukça zorlaştırıyor” di-

yor. Denemiş olanlar bizzat yaşayarak görmüştür. Yalnızca ilk bölüm değildir zor olan. Aslında eserin devasa kurgulanışı kendi başına bir sanat eseridir ve bu *Das Kapital*'in okunmasını zorlaştırmaktadır. Fakat Marx okuru sabırlı olmaya çağırıyor. Özellikle insanların günlük hayatlarında kendilerini uğraştıran ve hareket ettiren sorulara eserde doğrudan yanıt bulamamaları, eserde geliştirilen “genel ilkeler” ile insanları günlük hayatlarında hareket ettiren sorunlar arasındaki doğrudan bağıntı kuramayacaklarından çekinmektedir. Fakat buna karşı kendisinin yapabileceği bir şey olmadığını belirtiyor ve okuru kendisini sabırla, inatla, ama aynı zamanda yöntem ile, kısacası her bakımdan yetiştirmeye çağırıyor:

Gerçeğin peşinden koşan okurları önceden uyarmak ve hazırlıklı olmalarına dikkat çekmek dışında, bu güçlüğü yenilmesi konusunda elimden bir şey gelmez. Bilime giden düz yol yoktur ve ancak onun dik patikalarına yorucu tırmanmaları göze alanlar aydınlık doruklarına ulaşabilirler.

Marx bu pasajda ifadesini bulan yöntem anlayışını doğrudan Hegelci felsefenin, fakat genel olarak bilimlerin ve felsefenin ilkesel bir eleştirisi üzerinden geliştirmiştir. Fakat Marx'ın Hegel ve onun üzerinden bütün bir felsefe tarihiyle kurduğu ilişki bir mirasa sahip çıkma, yani Hegelci anlamda kapsayıp aşma ilişkisidir. Marx'a anti-felsefeci olarak örnek sunan John Stuart Mill'dir. Marx açısından bilimsel anlamda felsefe yapmanın göstergesi, filozofun çelişki kavramına nasıl yaklaştığıdır. Bir filozof olarak Hegel çelişkileri tanımlamak ve çözmek istemektedir. Buna karşın Mill çelişkilerin üzerin örtmek istemektedir. Bu nedenle Hegel sisteme dair kurgusunda sergilediği tüm mistisizme karşın bir bilimcidir, büyük bir ustadır. Fakat Mill için tek bir övücü söz bulamaz Marx. *Das Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı “Sönsöz”de Mill hakkında bulunduğu ağır “sığılık” eleştirisi bilinmektedir.

Kaba iktisatçı yaklaşımı aynı zamanda bir bilim anlayışı ve felsefi yaklaşım olarak almak gerekir. Bu anlayışa göre bilim görünenle yetinmektedir ve ilişkilere içkin olan içsel bağıntılar ne kadar görünmez olursa betimleyici bilim işinde o kadar iyidir, çünkü açıklamasını gerektiren bir şey kalmaz. Herşeyi görüldüğü gibi tasvir etmek yeterlidir. Bu tür bilimsel bir anlayışı bugün Heidegger felsefesinde görüyoruz. Heidegger ikinci dönem yazılarında mantığı ve bilimi tamamıyla ret eder. Buna karşın ilk döneminin ürünü olan *Varlık ve Zaman*'da neliği değil de *nasıllığı*, yani Marx'ın kaba bilim anlayışı olarak gördüğü betimleyici, dolayısıyla yüzeyde kalan bilim anlayışını temel edinir. Heidegger'e göre bu eserde başvurmuş olduğu yöntem fenomenolojiktir ve fenomenoloji

ifadesi, öncelikle bir *yöntemsel kavram* anlamına gelmektedir. Bu ifade, felsefi araştırmaya konu olan nesnelerin içeriksel neliğini değil, araştırmannın *nasılını*

ifade etmektedir. Bir yöntemsel kavram, alana ne kadar hakiki biçimde nüfuz edebiliyor ve bir bilim alanının ilkesel icra tarzını ne kadar kapsayıcı biçimde belirleyebiliyorsa, eşyanın kendisiyle olan hesaplaşmasının kökleri de o kadar asli olmakta...

Heidegger'in burada söz konusu olan fenomenolojik, yani betimleyici, bu nedenle yüzeysel yaklaşımına karşın, Marx'ın temel edindiği bilim anlayışı, neden ve sonuçları, oluşumu, var oluşu ve yok oluşu iç içe geçmiş, etkide bulunan, ama aynı zamanda hep geri etkide de bulunan karmaşık ve çelişki dolu bir süreç olarak açıklamak istemektedir. Marx'a göre, bilimi bilim yapan, ilk bakışta görünmeyen bağıntıları tüm karmaşıklığıyla, oluşum, var oluş ve yok oluş süreçleriyle bir bütün ve tutarlı olarak ortaya koyabilmesidir.

Marx yukarıda üçüncü ciltten aktarmış olduğum pasajda bilimin varlık nedenini görünüm biçimi ile özün birbiriyle olan çelişkili yapısıyla açıklamaktadır. Görünüşte olan, ilkesel olarak yanılta, göz kamaştırıcı olandır, böylece özü görünmez kılandır. Öz, görünüm ve görünüş arasındaki bu çelişkili ilişkiler bütünü, Kant'ın bir tabiriyle belirtecek olursak bir "Blendwerk" (*kör edici makine*) gibi çalışır. Bu, yanılmanın, bir şeyin özü yerine konmasına neden olur. Kapitalist üretim biçiminde tekil veya yanılma anlamında görünüş kavramına örneğin fiyatlar, spekülasyonlar ve borsalarda gözlenenler denk gelmektedir. Bilimin bir nevi bir sis perdesini andıran bu göz kamaştırıcı tabakayı aralayıp görünüm ve öz katmanlarına doğru ilerlemesi, öz ile görünüm arasındaki asıl ilişkiyi ve yanılmanın oluşmasının nedenini, görünümün yanıltıcı görünüşe dönüşüp özü görünmez kılmasının nedenini açıklamak gerekmektedir. Kendisini betimlemeyle sınırlayan bir bilim anlayışı borsalarda süren kumar oyunlarını gerçek zenginliğin kaynağı olarak sunar ki, Chicago Okulu olarak da anılan Monetaristler bunu yapmıştır. Değerin üretim alanında değil de paranın el değiştirmekle çoğaldığını ileri sürdükleri piyasalarda gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Zenginliğin değerli metallerde ve parada olduğunu ileri süren Merkantilistlere, Adam Smith para olmazsa insanlar değiş-tokuş aracı olarak başka şeyler bulabilirler, ama üretim olmazsa yaşam kaynaklarından yoksun kalırlar diye yanıt vermiştir. Kısacası para yenmez. Üretim olmazsa parayla alıp satacak bir şeyin olmayacağı gerçeği bir tarafa, üretim olmazsa insanlar ya açlıktan ölür ya da en barbar koşullarda yaşamalarını idame etmek zorunda kalırlar. Buna karşın Marx'ın temel aldığı bilim anlayışı, Hegel'in bir kavramıyla belirtecek olursak "kavrayan düşünce" ilkesine dayanan bir bilim anlayışıdır ve görünüm biçimi ile öz arasındaki ilişkiyi, görünüm biçiminin özden nasıl oluştuğunu ve ondan nasıl ve neden farklılaştığını açıklayıp kavratması gerekmektedir. Kapitalist toplum formasyonunda genel veya öz kavramına yapısal ilişkilerin hâkim olduğu üretim alanı ve üretim ilişkileri tekabül eder; tikel veya görünüm biçimine ise paylaşımın metaların alım ve

satım üzerinden gerçekleştiği piyasalar denk gelmektedir. Fakat asıl temel paylaşım, ücretlendirme sistemi ve artı-değere el koyma yöntemi ile üretim alanında önceden belirlenmiştir. Üretim alanında yapısal ilişkiler söz konusu iken piyasalarda özgür ve eşit kabul edilen bireyler arası ilişkiler söz konusudur. Görünüm biçimi ile öz arasındaki örtüşmemeye iyi bir örnektir bu. Bu, üretim alanında olan çelişkili hiyerarşik ilişkilerden kaynaklanmaktadır ve bu çelişkili ilişkiler görünümün görünüşte öze dönüşmesine neden olur. Bu aynı zamanda üretim alanındaki hiyerarşik çelişkili ilişkilerin görülmesini de engeller. İşte, bilimin öz, görünüm ve görünüş arasındaki bu çelişkili ilişkiyi ve katmanların kendilerine temel oluşturan katman veya katmanların birbirini neden çarpık ve yanıltıcı bir şekilde yansıttığını üretim alanını temel alarak, yani öz olarak belirlenen katmana inerek, oradan hareketle açıklaması gerekmektedir.

Das Kapital'de Uygulanan Yöntem Üzerine

Marx'ın burada bilimsel olarak hedeflediğini gerçekleştirebilmesi için her şeyden önce bir yöntemle sahip olması gerekmektedir. Yukarıda gösterdiğim gibi Marx *Das Kapital*'de ekonomik sorunlara uygulamış olduğu yönteminin ilk defa kendisi tarafından uygulandığını ileri sürüyor. Bu yöntem bilim ve mantık tarihinde ilk defa Marx tarafından geliştirmiş olan bir yöntemdir. Marx, geliştirmiş olduğu yöntemin ilk defa kendisi tarafından uygulandığını ileri sürse de; bunu yaparken elbette her zamanki alçak gönüllülüğüyle hiçbir orijinallik talep etmemektedir. Zira tüm düşünsel, tarihsel ve empirik malzeme zaten vardır. Sadece yeniden derlenip toplanması ve karılması gerekmektedir. Fakat harmanlanan malzemenin uygun bir şekilde örgütlenebilmesi için yeni bir bakış açısı gerekmektedir. İşte, oluşmuş ve yeniden karılmış olan malzemeye getirilen yeni bakış açısı Marx'ın bilim ve felsefe tarihine yaptığı en özgün katkısıdır. Bu nasıl bir bakış açısıdır?

Marx'ın sayısız planlarından sonra *Das Kapital*'i üç cilt olarak tasarlamış olması ve incelemesini soyut-somut olan meta analizi ve eleştirisi ile başlatıp giderek sistematik olarak incelemesinin kapsamını genişleterek somut-soyut veya daha genel olana doğru sürekli yeni üst aşamalara sıçrayarak ilerlemesi, Marx'ın son derece sıkı bir yöntemsel ilkeyle çalıştığını gösteriyor. Marx'ın burada tek bir yöntemsel araç ile çalışması mümkün değil; çünkü burada inceleme konusu olan kapitalist toplumdur ve kapitalist toplum sürekli gelişmektedir, yani sürekli dönüşmektedir ve değişmektedir. Öyleyse inceleme konusu yapılan tarihsel bir oluşumdur ve burada amaçlanan yalnızca ve asıl amaçlanan bu tarihsel toplum oluşumunu ortaya koymak değildir. Amaçlanan, bu toplumun kendisini mantıksal olarak ortaya koymaktır. Söz konusu toplumsal formasyonu kendi en basit kategorisinden hareketle en üst ve en karmaşık kategorilerine kadar bütünlüklü bir şekilde bir teoride ortaya koymak. Amaçlanan budur. Burada amaçlanan tarihsel olarak mevcut olan bir toplum biçiminin bütünlüklü mantıksal

ortaya konusu elbette onun tarihsel oluşumunu da içermek zorundadır. Marx'ın *Das Kapital*'ini mantıksal kuramı bakımından inceleyen Jindřich Zelený, onun yöntemini "tarihsel ve mantıksal" olarak tanımlıyor.

Bu yöntem Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde uyguladığı yöntemdir. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nin özellikle 2. ve 31. paragraflarında konuya dair ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Yönteminin adını "diyalektik" olarak 31. paragrafta belirler. Buna karşın 2. paragrafta yöntemi daha çok betimlemektedir. Bu paragraflara yakından bakmak Marx'ın *Das Kapital*'de uyguladığı yöntemin de açıklamasına yardımcı olabilir.

Hegel 2. paragrafta felsefenin bir parçası olarak hukuk biliminin başvurduğu yöntemini açıklarken onun *ideyi* (özü veya gerçeği), yani "bir nesnenin aklını" (*logos*) "kavramdan" (*aus dem Begriffe*) geliştirip kazanmalıdır diyor. Peki, kavramdan geliştirip kazanmak ne demektir? Kavramdan geliştirip kazanmayı Hegel "eşyanın kendi içkin gelişiminin kendisini gözlemektir" olarak açıklıyor. Bu bağlamda Hegel bilimlerde "formel" olan yöntem ile "felsefi olan yöntem" arasında ayrım yapmaktadır. Formel yöntem başta bir tanım koyar ortaya, bu tanımdan birtakım çıkarımlarda bulunur ve sonunda bu çıkarımları kanıtlamaya yönelir. Buna karşın "felsefi bilgi ediniminde" tanım değil kavram gereklidir ve kavramın herhangi bir basit zihinsel ürün olmaktan çok zorunlu olması gerekir. Bu ne demektir? Aktardığım 2. paragrafta "...felsefi bilgi ediniminde bir kavramın zorunluluğu asıl meseledir ve oluşmuş olmak, gidiş, sonuç olarak, onun kanıtı ve çıkarımsamasıdır)."

Şimdi 31. paragrafa dönelim ve "eşyanın kendi içkin gelişiminin" nasıl kavrandığına ve kavramın bundan nasıl kazanıldığına bakalım. Burada Hegel baş vurmuş olduğu bilimsel yönetime göre "bilimde kavram kendisini kendinden hareket ettirir ve onun belirlenimlerinin yalnızca bir içkin ilerleyişi ve üretimi" olabilir. Hegel kavramın kendi kendisini hareket ettirmesine "kavramın hareket ettiren ilkesi" diyor. Buna göre "genel olanın tikelleşmesi yalnızca çözen değil, tersine, aynı zamanda üretendir". Hegel burada söz konusu olan çözen, ayrıştırıcı ve aynı zamanda üreten, yani bütünleştirip yeni bir ürün ortaya koyan, kısacası kapsayıp aşan yöntemi "ben *diyalektik* olarak adlandırıyorum" diyor. Kendi diyalektik yöntemini Platon'un diyalektik yöntemi ile ve "eski şüpheciler" in soruna yaklaşımıyla kıyaslıyor. Öyleyse, diyor Hegel, burada kullanılan "kavramın daha üstün diyalektiği" "bir bütün olarak duyguya, dolaysız bilince verili olan nesneyi, önermeyi vs. çözümleyen, bulandıran, bir bu tarafa bir o tarafa yalpalayan ve yalnızca kendi karşıtının çıkarımı ile uğraşan -sıkça Platon'da görüldüğü gibi- negatif tarz anlamında" alınmamalıdır. "Kavramın üstün diyalektiği" nedir öyleyse?

Kavramın üstün diyalektiği, belirlenimi yalnızca sınır ve karşıt olan olarak değil, tersine, ondan *pozitif* içeriği ve sonucu üreten ve kavrayandır -ki diyalektik

yalnızca bunun aracılığıyla *gelişim* ve içkin ilerlemedir. Nihayet bu diyalektik bir öznel düşüncenin *dışsal* edimi değildir, tersine, kendi dallarını ve meyvelerini organik olarak içinden dışarı itip çıkaran içeriğin *kendi ruhudur*. İdenin kendi aklının (*logos* -DG) kendi etkinliği olarak bu gelişimini düşünme, kendisi tarafından bir katkı eklemekten yalnızca öznel olan olarak gözler. Bir şeye akılla bakmak, nesneye dışarıdan bir aklı ona katmak ve onu bunun aracılığıyla işlemek değildir, tersine, nesnenin kendisi aslında akıllıdır; tin burada kendi özgürlüğündedir, kendisine hakikatlilik veren ve varolan olarak dünya yaratan özbilinçli aklın en üst ucudur; bilimin işi, eşyanın kendi aklının emeğini bilince çıkarmaktır.

31. paragraftan çevirmiş olduğum bu pasaja tamamlayıcı olduğu için 32. paragrafı da çevirip aktarmak istiyorum.

Bir yandan kavramın gelişiminde olan *belirlenimlerin* kendileri kavramlardır; diğer taraftan kavram özü itibarıyla ide olduğu için, varolan (*Dasein*) biçiminde ve böylelikle kendisi ortaya çıkan kavramlar sırasının aynı zamanda bir *şekillenimler* sırasındır; bilimde böyle görülmelidirler.

Özetleyecek olursak; diyalektik yöntem, formel mantığın tersine formel bir tanımla başlamaz ve bundan birtakım sonuçlar çıkararak iş görmez; diyalektik yöntem eşyanın kendisine aşkın bir akıl ile de yanaşmaz; tersine, diyalektik akıl içkindir, eşyanın kendi iç mantığı (*logos*) işler, eşyanın kendi iç mantığını işletir, kavram bu işleyişin kendisidir; bu nedenle eşyanın yapısına içkin olan ve devinimin kaynağı olan çelişkinin kendisinin tüm bedende hissedilmesi ve tüm ruhta en derin bir şekilde yansısal düşünülmesi gerekmektedir. İşte, bu yöntemin somut bir inceleme nesnesine uygulanmasında ortaya çıkan, serpilip gelişen özün kendisidir. Kavram budur ve filozofun gerçekten bilgi edinmesi için bu kavrama ulaşması gerekir. Yansısalılık ve yansıma bu süreçte ortaya çıkmaktadır. Hegel bütün bu süreçte kendini açığa çıkaran öze, Platoncu geleneği takiben “ide” diyor. Marx’ın onda mistik bulduğu tam da budur, onun özü “ide” olarak tanımlamasıdır. Fakat Marx’ın Hegel ile olan ilişkisi tek yanlı negatif bir ilişki değildir. Bunu görmek için tekrar 2. paragrafa dönelim. Bu paragrafta Marx’ın doktora hocası olan Eduard Gans tarafından yapılan ekte şöyle deniyor: “Felsefe bir *halka* oluşturur: O bir ilk, dolayimsız olana sahiptir, çünkü felsefenin muhakkak başlaması gerekmektedir, o bir kanıtlanmamış olandır, sonuç değildir. Fakat felsefenin başladığı, diğer son noktada sonuç olarak görünmek zorunda olduğu için doğrudan görelidir. Felsefe havada asılı durmayan bir etkidir, dolaysız başlayan değildir, kendisini tamamlayandır.”

Şimdi tekrar Zelený’nin Marx’ın yöntemine dair betimlemesine dönebiliriz ve burada özellikle “halka” kavramına dikkat çekmek istiyorum: Zelený,

David Ricardo'nun, yukarıda Hegel'den aktardığım pasajlarda işaret edilen öz-görünüm ilişkisine dair analizlerinde, yani görünüm biçimlerinin açıklanmasında sergilemiş olduğu yaklaşımında “doğru çizgisel” olarak nitelendirilebileceğini belirtmektedir. Fakat Marx'ın “bilimsel sistemi ‘görünümünden öze’ ve ‘özden görünüme’ basit ve düz çizgisel yönelim olarak nitelendirilemez.” Tersine, Marx'ın öz-görünüm ilişkisine yaklaşımında daha çok:

görünüm ile öz arasında gidip gelen, görünümünden öze ve özden görünüme gidip gelen bitmez tükenmez bir halka söz konusudur, öyle bir hareket ki, bir genetik veya yapısal (veya genetik-yapısal) aşama üzerinden diğerine nesnenin tüm yanlı ‘kavrayan bilgi edinimi’ne kadar ilerler. Buna göre bir aşamadaki halka hareketleri (örneğin basit meta üretiminin analizinde) daha kapsamlı bütünlüklerin halka hareketlerinin bir uğrağıdır (örneğin kapitalist üretim tarzının bütün olarak analizinde).

Zelený hemen aşağıda bitmez tükenmez ‘halka hareketi’ kavramı ile betimlenen olgunun ‘spiral hareketi’ (“halka (veya daha iyisi spiral) hareketleri”) kavramıyla betimlemenin daha iyi olacağını belirtmektedir.

Marx metaı Leibniz'in monadlarına analogik bir şekilde kapitalist toplumsal ilişkilerin canlı ve kapitalist üretim tarzı var olduğu sürece var olacak olan “ekonomik hücre formu” olarak tanımlamaktadır. Marx metaı *Das Kapital*'in birinci cildinin ilk baskısına yazdığı “Önsöz”de “emek ürününün” veya “metanın değer formunun” “ekonomik hücre biçimi” (*ökonomische Zellenform*) olarak tanımlıyor. Birinci cildin ilk bölümünde meta yığını maddi bir zenginlik yığılması olarak tanımladığı yerde tek bir metanın söz konusu zenginliğin “temel formu” (*Elementarform*) olduğunu yazıyor. Bilindiği üzere Leibniz monadları evreni kendilerinde canlı bir şekilde yansıtan, evrenin canlı birer aynası olarak betimliyor. Örneğin *Monadoloji*'nin 56. paragrafında bir monadı “evrenin kalıcı/sürekli canlı aynası” olarak tanımlıyor. Monad kalıcı veya sürekli ve canlı olması bakımından sürekli hareket halinde olan, yani daima devinen evrenin tüm yapısını ve özelliklerini kendisinde potansiyel olarak barındıran en temel yapı taşıdır. Her monad hakikatte vücuda geldiği oranda evrenin kendisinde vücuda getirdiği yapıyı tüm evrensel ve tikel nitelikleriyle ortaya çıkaracaktır. Buna uygun olarak bir metaı analogik olarak düşünecek olursak; Marx kapitalist üretim tarzının tüm tarihsel özelliklerinin, yapısal ilişkilerinin ve çelişkilerinin, üretim süreçlerinde yaşanan deformasyonların bir metada, bir vücudun temel yapı taşı olan hücrenin vücudun tüm özelliklerini kendinde barındırdığı gibi yansıttığından hareket etmektedir. Bu nedenle meta analizi bize onun en temel halkada bütünün tüm yapılarını, ilişkilerini, süreçlerini tüm çelişkileriyle yansıttığını, bu ilişkilerin ve çelişkilerin en temel insan ilişkilerinde de var olduğunu gösterecektir. Bu temel halka bü-

tüne doğru gittikçe genişleyen ve somutlaşan ve buna paralel olarak da gittikçe karmaşıklaşan ilişkileri yansıtan halkaların hepsini kendisinde potansiyel olarak barındırır, onları kendi içinde adım adım hazırlar, kendisini yadsır ve onları aşama aşama var eder ve kendisi de onlar da yeni biçimlerde devam eder. Mantıkta süreklilik ve kopuş bu şekilde olur. Aynı ilke tarihsel toplumsal formasyonların oluşumunda ve yok oluşunda da farklı biçimlerde gözlenir.

Şimdi, bütün bu söylediklerimiz ışığında, yukarıda Hegel'den "halka" ve eşyanın kavramı olarak eşyanın kendi hareketi üzerine aktardıklarım Zelený'nin Marx'ın *Das Kapital*'de kapitalist üretim tarzının bir bütün olarak ortaya koyuşu hakkında yazdıkları ile karşılaştırılıp, beraber (Aristoteles'in potansiyellik ve değişim üzerine yapmış olduğu felsefi çözümlemeleri de dikkate alarak) düşünülebilir.

KAYNAKÇA

- Gramsci, A. (1994). *Gefängnishefte*, c. 6, yay. Wolfgang Fritz Haug, Berlin: Argument-Verlag.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke in zwanzig Bänden, c. 7 içinde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (2006). *Varlık ve Zaman*. Kaan H. Ökten (çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kant, I. (1991). *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und den mechanischen Ursprünge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. Wilhelm Weischedel (yay.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Kant, I. (1974). *Kritik der reinen Vernunft*, c. 1, *Werkausgabe*, c. 3 içinde. Wilhelm Weischedel (yay.) Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Leibniz, G.W. (1996). *Monadologie, Kleine Schriften zur Metaphysik* içinde. Hans Heinz Holz (yay.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Marx, K. (2011). *Kapital*, c. 1. Alaattin Bilgi (çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011). *Kapital*, c. 3. Alaattin Bilgi (çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1988). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. c.1, Marx-Engels-Werk, c. 23 içinde. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1988). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.3, Marx-Engels-Werke, c. 25 içinde. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1985). *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Marx-Engels-Werke*, c. 13 içinde. Berlin: Dietz Verlag.
- Zelený, J. (1968). *Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital"*. Berlin: Akademie-Verlag.

- ¹ Kant, I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und den mechanischen Ursprünge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1991, s. 228.
- ² Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, Marx-Engels-Werke, c. 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 15-16 (Türkçe için bkz.: Marx, K., *Kapital*, c. 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2011, s. 18).
- ³ Gramsci, A., *Gefängnishefte*, c. 6, yay. Wolfgang Fritz Haug, Argument-Verlag, Berlin, 1994.
- ⁴ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, c. 1, *Werkausgabe*, c. 3 içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1974, s. 111.
- ⁵ Burada “paylaşım ilişkileri” olarak çevirdiğim Almanca kavram “Verkehrsverhältnisse” kavramıdır. Bu kavram, üretilen ürünün veya metanın toplumsal ilişkiler içinde hareketi merkeze konursa pekâlâ “dolaşım ilişkileri” olarak çevrilebilir. Fakat kanımca burada söz konusu olan veya vurgu yapılan, üretim ilişkileri karşında ve onların tamamlayıcısı olarak bölüşüm ve paylaşım ilişkileridir. (Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, s. 12 (Türkçe için bkz.: Marx, *Kapital*, c. 1, s. 16))
- ⁶ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, s. 12 (Türkçe için bkz.: Marx, *Kapital*, c. 1, s. 16).
- ⁷ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, s. 49 (Türkçe için bkz.: Marx, *Kapital*, c. 1, s. 47).
- ⁸ *Das Kapital* pekâlâ Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin “Önsöz”ünde yapmış olduğu “Akla uygun olan her ne ise, gerçektir; ve gerçek olan her ne ise, akla uygundur” belirlemesinin kanıtı olarak okunabilir. Zira *Das Kapital*’de tarihsel olarak zorunlu olan, tarihsel olarak ortaya çıkmış ve kendisini bir dünya sistemi olarak kurmuş olan; bu bakımdan tarihsel olarak gerekliliğini ve kaçınılmazlığını, bu nedenle de tarihsel bir perspektifte akla uygunluğunu kanıtlamış olan tarihsel toplumsal bir sistemin incelenmesi söz konusudur. Her tarihsel sistem gibi elbette kapitalist üretim tarzının da tarihsel sınırları vardır. İşte, *Das Kapital*’de aynı zamanda tarihsel perspektifte pekâlâ akla uygun olan toplumsal bir formasyonun nasıl çürüdüğünü ve çöktüğünü, dolayısıyla nasıl akıl dışı olduğu incelenmektedir.
- ⁹ Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.3, Marx-Engels-Werke, c. 25 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 33 (Türkçe için bkz.: Marx, K., *Kapital*, c. 3, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2011, s. 31).
- ¹⁰ Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Werke, c. 13 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1985, s. 8.
- ¹¹ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.3, s. 33 (Türkçe için bkz.: Marx, K., *Kapital*, c. 3, s. 31).
- ¹² Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.3, s. 33 (Türkçe için bkz.: Marx, K., *Kapital*, c. 3, s. 31).
- ¹³ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.3, s. 33 (Türkçe için bkz.: Marx, K., *Kapital*, c. 3, s. 31).
- ¹⁴ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.3, s. 33 (Türkçe için bkz.: Marx, K., *Kapital*, c. 3, s. 31).
- ¹⁵ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.3, s. 33 (Türkçe için bkz.: Marx, K., *Kapital*, c. 3, s. 31).
- ¹⁶ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.3, s. 825 (Türkçe için bkz.: Marx, K., *Kapital*, c. 3, s. 718).
- ¹⁷ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, s. 31 (Türkçe için bkz.: Marx, *Kapital*, c. 1, s. 29-30).
- ¹⁸ Marx, *Kapital*, c. 1, s. 29-30.
- ¹⁹ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, s. 21 (Türkçe için bkz.: Marx, *Kapital*, c. 1, s. 22).
- ²⁰ Bkz. Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 28 (Almanca için bkz. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, s. 27). Yukarıdaki çeviride Almanca orijinal metinden hareketle bazı küçük değişiklikler yapılmıştır.
- ²¹ Zelený, J., *Die Wissenschaftslogik bei Marx und “Das Kapital”*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, s. 103.
- ²² Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, c. 7 içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1970, s. 31-32.
- ²³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 84.
- ²⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 84-85.
- ²⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 85.
- ²⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 30-31 (Zusatz/Ek).
- ²⁷ Zelený, J., *Die Wissenschaftslogik bei Marx und “Das Kapital”*, s. 164.
- ²⁸ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, s. 12 (Türkçe için bkz.: Marx, *Kapital*, c. 1, s. 16).
- ²⁹ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, s. 49 (Türkçesi için bkz.: Marx, *Kapital*, c. 1, s. 47).
- ³⁰ Leibniz, G.W., *Monadologie, Kleine Schriften zur Metaphysik* içinde, yay. Hans Heinz Holz, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1996, s. 465.

Ali Sinan Bilgili*

KARL MARX'IN SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİNİN GELİŞMESİNE KATKISI HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Özet

Karl Marx'ın sosyal bilimler metodolojisinin gelişmesine katkısı ideolojik ve siyasi saiklerle olsa gerek pek fazla ele alınmamıştır. Bu çalışmada her türlü siyasi ve ideolojik kaygılardan uzak Marx'ın sosyal bilimlere katkısı objektif bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada Marx'ın sosyal bilimlerin ilk genel teorisi olan Marksizmi oluşturmaya, sosyal bilimlerin objektif olma niteliğini ortaya koymaya, sosyal bilimlerin önemini ortaya koyacak bilgiyi üretmesi ve materyalist tarih felsefesini geliştirmesi gibi dört hususta sosyal bilimlere katkı yaptığı tespit edilmiştir. Tespit edilen bu hususlarda Marx'ın sosyal bilimlere ne tür katkı yaptığı ve etkileri açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karl Marx, Marksizm, Sosyal Bilimler, materyalist tarih felsefesi

Giriş

19. asır sosyal bilimleri oluşturan disiplinlerin teorik çerçevelerinin ve yöntem-tekniklerinin oluşturulmaya başlandığı bir çağdır. Sosyal, ekonomik, siyasi olayların yoğun yaşandığı, sanayi inkılabının gerçekleştirildiği bu dönemde yaşanan sosyal olaylar ve ortaya çıkan sosyal problemler, sosyal bilimlerin önemini daha da artırmıştır. Bunda yeni ortaya çıkan sorunları bilim kanalıyla çözmek olgusu önemli bir etken olmuştur. Mesela; Batı Avrupa'da gelişen sanayileşme ve serbest rekabetçi kapitalizm beraberinde pek çok sorun ortaya çıkarmıştır. Sanayileşmenin işçi sınıfı, varoşlaşma, çalışma ilkeleri v.b. alanlarda çıkardığı sorunlar sosyoloji, kapitalizm ve modern çağın ilk ekonomik ekolü merkantilizmin çıkardığı sorunlar iktisat bilimlerinde ele alınma zarureti bu disiplinlerin kurulmasını ve gelişmesini sağlamıştır.

Sosyal bilimlerin önem kazandığı bu dönemde öncesine din ve sosyal felsefe etkisindeki sosyal bilimlerin ilmî hüviyet kazanmasında sosyal bilimcilerin yaptıkları yöntem çalışmalarının önemli bir etkisi vardır. Batıda A. Comte, K. Marx, M. Weber, E. Durkheim, H. Spencer, C. Bernard, F.L. Play, ülkemizde Ziya Gökalp, Prens Sebahattin gibi sosyal bilimcilerin teorik ve yöntem çalışmaları sosyal

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, Erzurum.

bilimlerin bilim olma özelliği kazanmasını sağlamış, bunlardan sonra gelenler sosyal bilimleri sistemleştirmişlerdir (Bilgili, 2016, s. 17).

19. yüzyılda sosyal bilimlere katkı yapan bilim adamlarından biri de Karl Marx'tır. Sosyal bilimler alanında yazdığı eserlerde ürettiği teoriler ve bunlara dair açıklamalarıyla entelektüel ve bilim alanında büyük bir etki yaratmıştır. Yaşadığı çağı, kapitalist toplumsal yapı olarak kavramsallaştıran Marx'ın kapitalizm üzerine sosyal ve ekonomik çözümlemeleri, araştırma yönteminin materyalist temelleri üzerine tartışmaları, toplumsal hareketin iradesini, bilincini ve düşüncesini belirleyen yasaların yönettiği doğal tarihsel süreçleri, ekonomik hayatın genel yasaları üzerine reddiyeleri, Hegel diyalektiğine eleştirileri vs. üzerine yaptığı çalışmalar, sosyal bilimler metodolojisinin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Karl Marx'ın Katkıları

Karl Marx'ın (1818-1883) bizzat kendisinin kaleme aldığı eserler üzerine yaptığımız incelemelerden ve onun hakkında yapılan çalışmalardan anlaşıldığı üzere belli başlı dört hususta sosyal bilimler metodolojisinin gelişmesine katkı yaptığı tespit edilmiştir. Bunlar;

1. Sosyal bilimlerin ilk genel teorisi olan Marksizmi oluşturmaları
2. Sosyal bilimlerin objektif olma niteliğini ortaya koyması (Duverger, 1990, s. 17)
3. Sosyal bilimlerin önemini ortaya koyacak bilgiyi üretmesi
4. Materyalist tarih felsefesini geliştirmesi

1-Alman Felsefesi, Fransız Sosyalizmi, İngiliz Ekonomi Politikasından Etkilenerek Sosyal Bilimlerin İlk Genel Teorisi Olan Marksizmi Oluşturması;

Marx tarafından kurulmuş siyasi ve iktisadi teorileriyle bir toplum teorisi olan Marksizmi Meriç (1999, s. 231) bir doktrin olmadan önce, bir metodoloji ve ilim olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve bir araştırma yöntemi olduğunu ifade eder. Soyer (2014, s. 65) ise Marksizmin bilimsel olmasına karşın, asla salt bir bilim olarak tanımlanamayacağını, bir felsefi sistemi, siyasi programı, ideolojik ilkeleri, etik ve estetik kaygıları ve hatta bir ütopyasının olduğunu savunur. Bu anlamda Marx, teorisini kurmaya çalışırken disiplinler arası düşünmüş; Hegel felsefesi (diyalektik), Feuerbach'ın görüşleri, Fransız sosyalistleri ve klasik İngiliz millî ekonomistlerinin fikirlerini ilmî bir metodolojiyle sentezleyerek Marksizmi kurmuştur. Bu ilmin kaynağında sadece sosyal bilimler değil, doğa bilimleri de bulunmaktadır. Ancak Marx'ın ürettiği teori sosyal bilimlere aittir. Zira Soyer (2014, s. 65)'in dediği gibi Marksizmin bilimselliği, siyasi ve toplumsal ülküleriyle de bir bütünlük oluşturmaktadır. Marksizmin diyalektik yöntemiyle felsefe, ekonomi, sosyoloji, tarih gibi bilimleri temel alması, bu teorinin sosyal bilimlerin bir teorisi olmasını sağlamıştır. Marx'ın takipçilerinden F. Engels, L. Althusser, J.P. Sartre, R. Luxemburg, G. Lu-

kacz, K. Kosch, A. Gramsci, H. Marcuse ve özellikle de V. Lenin'in siyasi, sosyal ve fikrî katkılarıyla Marksizm gerçek manada sistemleşmiştir. Duverger (1990, s. 19) Marksizmin ilk tamamlanmış "sistem" olduğu görüşündedir.

2- Pratik Bilgiye Dayanarak Sosyal Bilimlerin Objektif Niteliğini Ortaya Koyması;

Marx'ın bilime en önemli katkılarından biri bilgi teorisini geliştirmesi ve her türlü öznel idealist sapmaya karşı materyalist bir temel sağlamasıdır (Nalçacı, 2018, s. 81). Marx'a gelinceye kadar toplumsal değişimin temelini düşünce ve kanaatlerin oluşturduğu görüşü hâkimdi. Marx, toplumsal değişimin temelinde ekonomik altyapıyı koyarak, tüm sosyal kurumların oluşmasında önceliği somut etmenlere tanımış, bu suretle sosyal bilimlerde özneliğin yerine nesnelliği geçirmiştir. Keza siyaset ve hukuk gibi üstyapı kurumlarının ekonomik altyapı üzerinde etkisine değinmiş ve yapılar arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğunu ortaya koymuştur (Duverger, 1990, s. 18).

Marx (2012, s. 9), *Alman İdeolojisi (Feuerbach Üzerine Tezler)* adlı eserde; "Toplumsal yaşam özünde insanın pratik yaşamıdır. Teoriyi gizemciliğe götüren bütün gizler, ussal çözümlerini, insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur" ifadesiyle gizlere değil, hayatın pratiğine değinmiştir ki, işte bu da sosyal bilimlerde objektif niteliklerin yerleşmesini sağlamıştır. Marx'ın objektifliği sosyal bilimlerde sosyal süreçlere dair bilgi üretimine evrensel bir boyut kazandırmış ve genel anlamda bilimin özelliklerinden birinin objektiflik olmasını sağlamıştır. Duyguların etkisi dışında, ön yargılardan uzak ve kişisel düşüncelerin üstünde bir bilim anlayışının gelişmesini sağlayan objektiflik, Marx, diyalektik materyalizm ve pozitivizm sayesinde bilime bir özellik kazandırmıştır. Nitekim özellikle Marx'ın tarih anlayışı, sınıf çatışmasını belge ve kanıt olarak temellendirerek tarihi somutlaştıran çözümlemelerde bulunması, başka bir açıdan sosyal bilimlere objektif değer katmıştır.

İnsanlığın sosyal tarihi, insan davranışlarının tespiti açısından, aynı zamanda bir bilgi üretim sürecidir. Bu tarihî süreçte insanın sosyal hayatına dair oluşan ve üretilen bilgiyi sosyal bilimin doğası gereği bir laboratuvarında sınamak imkânsızdır. Bunun sınanma alanı sosyal hayatın pratiğinde olduğu değerlendirilmektedir. Marx öncesinde hâkim (egemen) sınıflar bu sosyal pratiği kaynak yaparak bilgi üretirlerdi. Bu bilgi ideolojik, siyasi, askerî, ekonomik mahiyette olabilirdi. Ancak Marx'ın "*Komünist Manifesto*"yu ilanı ile birlikte ilk kez bir iktidar programına sahip olan işçi sınıfı kendi adına bilgi üretmeye başlamıştır (Nalçacı, 2018, s. 82). Mesela; Toprak mülkiyetinin kamulaştırılması ve toprak rantının devlet giderlerinde kullanılması, Devlet sermayeli ve tek tekel olarak Ulusal Banka yoluyla kredilerin devlet elinde merkezleştirilmesi (Marx-Engels, 2018, s. 76), ücretli emek ve sermaye (Marx, 2018, s. 23 v.d.) v.s. ile ilgili ürettiği bilgi oldukça değerlidir. Böylece bilimsel bilginin kaynaklarından idealist para-

digmaya ilave olarak materyalist paradigmanın da yerleşmesi sağlanmıştır. Diğer taraftan gerçek pozitif bilimin, ideler yerine maddi hayat şartlarını ve üretim süreçlerini konu edinmesi gerektiği görüşü, bilimsel bilgiye ulaşma yöntemi olan diyalektik ve diyalektik dışı yaklaşımlar açısından (Altuntaş, 2015, s. 39), Marx'ın Hegel'den aldığı diyalektik yöntemin yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmasına yardımcı olmuştur.

3-Genelde Bilimin ve Özelden Sosyal Bilimin Kendi Özünde ve Temelinde Toplumsal Bir Nitelik Taşıdığını ve Bunun Sonucu Olarak Toplum İçin Gerekliliğini ve Önemi Ortaya Koyacak Bilgiyi Üretmesi;

Marx, sosyal değişmeye/gelişmeye etki eden faktörlerin başında iktisadi faktörlerin olduğunu dair teorileriyle gerek siyaset ve gerekse sosyoloji alanlarında sınıfsız ve sömürsüz bir toplumu amaçlayan işçi sınıfının yaratacağı devleti yeniden nasıl inşa edeceği, iktidara nasıl gelineceği ve iktidara gelindiğinde sosyalist üretim ilişkilerini nasıl kuracağına dair (Nalçacı, 2018, s. 83) bilgi üretirken hususiyetle sosyal bilimlerden istifade etmiştir. Bunu yaparken de beş ana sosyal bilim dalından yararlanmıştır ki bunlar; sosyoloji, tarih, siyaset bilimi, felsefe ve iktisattır. Bu bilim dallarının verilerini kullanırken insanın sosyal gelişiminin veya insanlık tarihinin temel itici gücünün soyut düşüncelerde yahut metafizik sezgilerde aranmaması gerektiğini savunmuştur. Bu savunması sırasında formüle etmeye çalıştığı diyalektik materyalizm sayesinde genellemelere ulaştığı teorilerinden, yeni teoriler geliştirmeye açık bir metodoloji oluşturmuştur. Böylece ilme sınır tanımayan ve taşımayan bir diyalektik süreç kazandırmıştır ki, bu süreç sosyal bilimlerde sürekli bilgi üretilmesini kolaylaştırmıştır. Bu bilgi üretiminde Marx'ın kullandığı sınıf, sınıf bilinci, emek, sermaye, işçi, üretim, tüketim, mübadele, alt yapı, üst yapı gibi kavramlar da, Marx'a ve takipçilerine geniş ve güncel bir değerlendirme imkânı vermiştir. Marx'ın ve takipçilerinin eleştirel veya savunucu pek çok eser kaleme almalarında bu kavramların etkisinin olduğu söylenebilir.

4-Materyalizmden Hareketle Materyalist Tarih Felsefesini Geliştirmesi;

İlkçağdan başlayarak muhtelif anlayışlar geliştiren tarihin, sosyal ve ekonomik temelli kavrayışını tarih biliminde ön plana çıkaran Marx'ın çalışmalarıdır. Her ne kadar bu temeller 16. yüzyılda başlayan, 19. yüzyılın ilmî bakışında, düşünce dünyasında ve politika dünyasında meydana gelen müspet gelişmelerin olduğu bir sürecin sonucunda ortaya çıkmışsa da, Marx'ın "Tarih, her biri kendinden önce gelen kuşakların kendisine aktardığı malzemeyi, sermaye biçimlerini, üretici güçleri kullanan ve böylece bir taraftan geleneksel etkinliğini bütünüyle değişen şartlar içinde sürdürürken, diğer taraftan bütünüyle değişen bir etkinlikle birlikte eski şartları da bir ölçüde değiştiren kuşakların art arda birbirini izlemesinden başka bir şey değildir. ..." "Böylece sözgelimi İngiltere'de bir makine

icat edilir ve bu Hindistan'da veya Çin'de sayısız işçiye ekmeğinden eder ve bu imparatorlukların bütün yaşam biçimlerini altüst ederse, bu icat dünya çapında tarihsel bir olgu olur" (Bernal, 2011, s. 13) ifadelerinde vurguladığı farklı kültür ve siyaset dünyalarının karşılıklı ilişki içinde olduğunu öngören diyalektik yöntemi, tarihî olayları materyalist tarih bakış açısıyla açıklanmasını sağlamıştır.

Marx'ın çabası tarihe, "Biz, yalnız tek bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarih iki yönden incelenebilir. Tarihi doğa tarihi ve insanların tarihi diye ikiye ayırabiliriz. Bununla birlikte, bu iki yön birbirinden ayrılmazlar; insanlar varoldukça, insanlar tarihi ve doğanın tarihi karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırır." (Marx, Engels, 2012, s. 18) ifadeleriyle de belirttiği üzere ayrı bir değer verilmesini ve önemli görülmesini sağlamıştır. Marx nazarıda tarihi bilim yapan ve tarihi önemli kılan, tarihin maddeci yani materyalist yorumudur. Keza bu bilimin insanlığın geçirdiği değişimi göstermesi ve değişimin kaçınılmazlığını ortaya koyabilecek yegâne bilim olması, tarihe verdiği önemli rolün sebepleridir (Avcı-Söker, 2017, s. 21). *Kapital* (2003, s. 26)'de "her tarihî dönemin kendi yasaları olduğunu" savunurken "tarihî materyalizm" teziyle insanlık tarihinin hikâyeci, rivayetçi ve vakanüvistçi tarih anlayışlarından, tarihi olayın olduğu çağın şartlarında anlamaya yönelik bir anlayış başlangıcı yapmıştır. Bu başlangıç Marc Bloch ve Lucien Febvre önderliğinde 1928'de sosyal ve ekonomik bir tarih algısı olarak ortaya çıkan Annales Okulu'nu da etkilemiştir. Özellikle M. Bloch, hayranı olduğu Marx'tan edindiği sınıf ideasını toplumsal tarih yazımında kullanmıştır (Yeğen, 2016, s. 35). İnsanlık tarihinin en etkin gücünün "*sınıf çatışması*" olduğunu öne süren Marx'a göre "*burjuva sınıfı*" ile "*işçi sınıfı*" arasında süregelen çatışmanın son bulması ancak burjuva sınıfının işçi sınıfına uyguladığı baskının ortadan kalkmasıyla mümkündür. Marx, sınıfsız bir toplumun, ancak bireylerin toplumsal dayanışma bilincinin güçlenmesiyle; bunun mümkün olmaması durumunda işçi sınıfının, yapacağı bir devrimle yönetimi ele geçirmesiyle kurulabileceğini öne sürmüştür (Kuyucuoğlu, 2015, s. 678). Marx'ın sınıf çatışmasına dayalı toplum çözümlemeleri Marksist yaklaşıma sahip tarihçiler tarafından benimsenirken, M. Bloch gibi özellikle sınıfa dayalı açıklamaların Orta Çağ pratiğinde işe yaramayacağını düşünenler de vardır (Yeğen, 2016, s. 35).

Sonuç

Karl Marx'ın sosyal bilimlere katkısı ideolojik ve siyasi sebeplerle pek ele alınmamıştır. Keza Marx'ın 19. asır sonları ve 20. asır başlarında dünya ideolojik ve siyasi alana etkisi, sosyal bilime olan etkisi ve katkısını gölgelemiştir. Bu çalışmada Marx'ın sosyal bilim metodolojisinin gelişmesine katkısı ve etkisi, ideolojik veya siyasi mülahazaların dışında ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Marx'ın katkısı objektif ve yalın bir şekilde verilmeye çalışılmış, eleştirel bir yönetime başvurulmamıştır. Bunda Marx'ın ilmî yönünün ele alınması etkili olmuştur.

Sosyal bilimlerin ilk genel teorisini kuran Marx, esasen sosyal bilimler vasıtasıyla sosyal sorunlara bir çözüm önerisinde bulunmuştur. Bu teoriyi bir öneri olarak gören takipçileri, teoriyi 20. yüzyıl başlarında siyasi ve ideolojik bir daireye sokarak pratiğe dökmüş ve başta SSCB olmak üzere birçok ülkede kendilerinin Marx'ın bilimselliği üzerinden ilim kaynaklı bir siyasi ve ideolojik yapı kurmuş ve uygulamışlardır. Marksist uygulamanın sonuçları günümüzde açık seçik gözler önündedir. Bu sebeple teorinin pratik başarısı tartışmalıdır. Bu tartışma, ideolojik ve siyasi değil de ilmi metodoloji kapsamında yapılmış olsa; sosyal bilimin bu teorisinin bilimsel ve metodolojik eksiklikleri, tarihî yanlışları, materyalizmin teoriye menfi etkisi, sosyal olguyu açıklamada eksik kalan yönler, felsefe, tarih, iktisat, sosyoloji ve siyaset bilimi dışındaki diğer sosyal bilim dallarının (demografi, beşerî coğrafya, sosyal antropoloji, kültürel antropoloji, psikoloji, din sosyolojisi, halkbilim v.s) teori içerisinde yer almasının sosyal olguyu açıklamada yapacağı etki ele alınırdı. Ancak anlaşıldığı kadarıyla ideolojik sebeplerle teori bu yönleriyle pek tartışılmamış ve toplumu ve sosyal olguyu açıklamada sosyal bilimin topyekûn gerekliliği ve disiplinler arası ilişkiye ihtiyaç duyulmasının zorunluluğu gözden kaçırılmıştır. Böylece Marksist teorinin pratikte başarılı olamamasındaki etkenlerden birinin, kaynağındaki bahsedilen bilimsel eksiklik olduğunu söylemek mümkündür.

Geçmişte ve günümüzde toplumu açıklamada, toplumun geçirdiği her türlü sosyal, kültürel, sanatsal ve medeniyet evrelerini tespit, kültürel mirasın gelecek nesillere aktarımında ve devlet ideolojisinin benimsenmesi ve vatandaşlık bağının geliştirilmesinde en etkili sosyal bilim dallarından biri tarih ilmidir. Marx'ın tarih ile ilgili ifadeleri ve teorilerini oluştururken tarihi kullanımı, tarih ilminin toplum ve devlet hayatındaki etkisini ve rolünü kavramış bir kişi olduğunu göstermektedir. Marx'ın tarih anlayışı, felsefi, iktisadi ve siyasi içeriği ve katkısıyla bu ilme objektiflik ve yeni bir çözümleme yöntemi kazandırmış, diğer taraftan toplumların sosyal gelişim süreçlerini ve yapısını açıklamaya yönelik teorileri, tarih ilminin geliş çizgisinin dışında farklı bir yönden (sosyal evrimci-materyalist) gelişmesini sağlamıştır.

Duverger (1990), Bernal (2011) ve pek çok bilim üzerine Marksist tartışmalar yapan yazarların (Dizdar, 2014; Nalçacı, 2018) eserlerinde Marx'ın bilime veya sosyal bilimlere etkisi ve katkısı hakkında bilgi verilmeye çalışılmış olmakla birlikte, Marx hakkında ilginç ifadeler kullanılarak bir nevi kutsallaştırdıkları müşahade edilmiştir. Bu tür sübjektif ve ideolojik değerlendirmeler Marx'ın gerçek değerinin ortaya koyulmasına manidir. Zira insanlık tarihinde, insanın ve yaşadığı çevrenin kaderine etki eden kişilerden biri hiç şüphesiz Marx'tır. Bu sebeple yapılacak çalışmaların tamamen objektif değerlendirmelere dayanması Marx'ın sosyal bilimler açısından gerçek değerinin ortaya koyulması açısından büyük ehemmiyet taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Ekin Oyan, 2015, "Aydınlanma Döneminden Günümüze Bilimsel Bilginin Temelindeki Ana Sorunsal: İdealizm-Materyalizm Tartışması ve Diyalektik Yöntem", *Uluslararası İlişkiler*, 12/47.
- Avcı, Yasin, Söker, Çağlar, 2017, "Tanımazlıktan Anlaşılmazlık Sorununa: Uluslararası İlişkilerde Karl Marks", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 8/2
- Bernal, J.D., 2011, *Marksizm ve Bilim*, (Çev. Tonguç Ok), İstanbul: Evrensel Basın Yay.
- Dizdar, Alper, (Edt.), 2014, *Bilim Üzerine Marksist Tartışmalar*, *Marksizm Bilime Yabancı mı?* İstanbul: Kayhan Matbaacılık
- Bilgili, Ali Sinan, 2016, "Geçmişten Günümüze Sosyal Bilimler ve Sosyal Bilgiler", *Sosyal Bilgilerin Temelleri*, (Edt. Ali Sinan Bilgili), Ankara: PegemA Yay.
- Duverger, Maurice, 1990, *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş*, (Ter. Ünsal Oskay), İstanbul: Bilgi Yay. (4. baskı)
- Kuyucuoğlu, İsa, 2015, "Sosyolojinin Kuruluşunu Etkileyen Düşünce Akımları ve Klasik Sosyolojide Yöntem Tartışmaları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/36.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich, 2012, *Alman İdeolojisi* (Feuerbach), *Materyalist ve İdealist Anlayışların Karşıtlığı*, İstanbul: Eriş Yay.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich, 2018, *Komünist Manifesto*, (Çev. Tanıl Bora), İstanbul: İletişim Yay.
- Marx, Karl, 2018, *Ücretli Emek ve Sermaye*, (Çev. Çağdaş Tülek), İstanbul: KDR Kitap
- Marx, Karl, 2003, *Kapital*, (Çev. Alaattin Bilgi), İstanbul: Eriş Yay.
- Meriç, Cemil, 1999, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yay., (10. Baskı).
- Nalçacı, Erhan, 2018, "Marksizmin Bilime Katkıları", *Madde, Diyalektik ve Toplum*, 2
- Soyer, Can, 2014, "Marksizmin bilimselliği nereden geliyor: Doğa mı, tarih mi?", *Bilim Üzerine Marksist tartışmalar*, *Marksizm Bilime Yabancı mı?* (Edt. Alper Dizdar), İstanbul: Kayhan Matbaacılık
- Yeğen, Ceren, 2016, "Annales Okulu, Marc Bloch ve "Tarih Savunusu: Veya Tarihçilik Mesleği" yapıtı üzerinden Bloch'un tarih anlayışı", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1/1, s. 25-39.

IV. BÖLÜM

Kavramlar

James Luchte*

MARX VE KUTSALLIK**

Türkçesi: Şebnem Nantu

Dinsel ıstırap aynı zamanda gerçek ıstırapın ifadesi ve gerçek ıstıraba karşı bir protestodur. Din baskılanmış yaratığın iç çekişi, kalpsiz dünyanın kalbi ve ruhsuz koşulların ruhudur. Din halkın afyonudur.¹

Belki de Marx'ta *kutsalın* manasını yeniden okuma görevinde en çetin engel onun dine karşı tekrar edilmiş ve sıklıkla polemikçi ifadelerinden ileri gelir. Aslında, böylesi bir engeli kendi tarihsel labirentimizde hapsedilmiş olduğumuzdan nihayetinde kendimiz oluşturmuş olabiliriz. Yine de, şayet onun *dinin halkın afyonu olduğu* açıklamasını (giriş alıntısında) izole ederek dinin ve kutsalın aynı fenomen *olduğunu*, bir an için, farz edersek Marx'ın *en iyimser* görüşle dinin (dolayısıyla "kutsal"ın) acıyı dindirmek için faydalı olabilirken, umutsuzluk durumunda hayali bir iyileştirme olarak kalan bir narkotik olduğunu düşündüğüne inanmaya sevk edilmiş olabiliriz. Din bir afyon olarak yalnızca sömürülme yaşamının ıstırapını yatıştırmayı ima etmez, aynı zamanda özgürleşmeye yönelik herhangi bir tehlikeli dürtüyü ölgünleştirmek yahut zapt etmek için sistematik ve stratejik girişimi ima eder. Bu anlamda, Marx'ın afyon din karakterizasyonu yirminci yüzyıl teoloji ve felsefesinin en radikal eleştirileri için bir öncüdür (Gutierrez, Miranda, Bultmann, Heidegger ve Bataille).

Kilise ve Devletin Seyir Defteri

Bultmann, Heidegger ve Bataille. Bu düşünürlerden her biri, kendince, Marx'ın ve onun bir ideoloji olarak dine ilişkin yapısal çözümlemesinin izini takip ederek bir kutsallık mefhumunu açıkça ifade etmişlerdir.

* Lampeter'da, University of Wales'te, felsefe öğretim üyesi ve Avrupa Felsefesi master programı koordinatörü. *Kant's Critique of Pure Reason: A Reader's Guide*, *Heidegger's Early Philosophy: The Phenomenology of Ecstatic Temporality*, *Pythagoras and the Doctrine on Transmigration: Wandering Souls* kitaplarının yazarı.

** James Luchte tarafından kaleme alınan makalenin İngilizce aslı "Marx and the Sacred" adıyla *Journal of Church and State*, Vol. 51, No: 3 (2009), pp. 413–437 künyeli dergide yayımlanmıştır. Makale, Baylor University'de bulunan J.M. Dawson Institute of Church-State Studies adına Oxford University Press'ten alınan izinle Türkçeye çevrilmiştir.

Bu düşünürlerin her birinin ortak benzerliği “kutsal” olan lehine *salt* dine karşı bir hor görüdür. Din aynı anda hem tefekkür (*Anschauung*) için bir “tasvir” (*Bild*), hem de bizim bu “tasvir”in esaretinde olmamızı teşvik eden bir örgüt oluşturur. Kutsal olan, bilakis, sonlu varoluş sürecinin ortasında zorunluluk ve yükümlülük ile özgürleşmenin olumlayıcı başkaldırısına işaret eder. Kutsal olan, yaşayan varlığın, Duns Scotus’un *haecceitas’ının* (bir şeyin o olması, buluk) bu anında coşarken, din bir idolün “tasviri”nin bir ebedî sürekliliği olarak kendi sonsuz kilisesini kurar. Şayet din, hissin ve fenomenin “rasyonel” ve “sistematik” bir orkestrasyonu ise; kutsal da *numen’in* (kendinde olan şey) ayak izlerine doğru bir nesneleştirme diziliminin ötesindeki fenomene erişim arama girişimidir. Aslında, Otto’ya göre, kişi *salt* bu tekil olay sürecinin ortasında işe koyulmaya ihtiyaç duyar.

Din ve kutsal arasındaki bu ilk ayrımın ışığında; Marx’ın doğası gereği sahip olduğu negatif din konseptinden ayrı olan kutsal olanın olumlayıcı bir anlamını, onun yazılarından ve tarihsel etkinliğinden kazıp çıkarmak ve ifşa etmek; bu “Marx ve Kutsal olan” çalışmasının görevi olacaktır. Marx’ın “ezilmiş/baskılanmış yaratığın iç çekişi” ile empatisi zemininde; yalnızca ıstırapı sürdürmeye hizmet eden dinî *leviathan’dan* ayrı bir kutsal anlama, özgürleşmeye yönelik köktenci bir adanmışlık olarak var olan kutsala bir göz atabiliriz. Böylelikle; Marx’ın bir baskılama ve yatıştırma (sedasyon) ideolojisi olarak din eleştirisinin, yirminci (ve yirmi birinci) yüzyılın kutsalın anlamını açıkça dile getirme girişimleriyle muhtemel bir ilişkiyi; hiçbir şekilde dışlamadığını iddia edeceğim. İşte orada, bu sonraki *girişimlerde* ideolojinin arabulucu olmadığı bir kutsallık anlamıyla kişisel olarak yüz yüze gelmek için boşluğa imkân veren bir tarafsızlık (açıklık) olanağı ortaya çıkar.

Bu suretle, Marx’ın yirminci yüzyıl teoloji ve felsefesinin farklı yapıtaşları unsurlarıyla yüzleşmelerinin “birliği” ve tutarlılığı olarak ortaya çıkarılacak olan şey; nihilizm ve baskıya karşı olarak, olumlananın “yükümlülük” ve “bağlılığı”nın içsel özüdür; bu “içsel öz” Kutsal olana açıklıktır. Aranılan şey hem bilimsel alameti hem de politik savunuculuğu aşan, Kutsalın kişisel bir tabirinin ve ifadesinin; Marx’ın yazıları ve fikir savunuculuğu içre bir emaresidir. Bizim aradığımız Marx’ta Kutsala dair daha derin bir temellendirmedir.

Otto ufuk açıcı eseri *The Idea of the Holy’nin* ilk bölümünde; mukaddes, Kutsal olanın esaslı karşı konulmaz gücünü ölümlü benliğe ima eden akıl sır erdirilemez *ilahinin*, *Mysterium Tremendum’un* (Hem ürpertici hem de huşu verici olan Kutsal ile karşılaşma), Augustus’un (muhterem, aziz) izinde olan; rasyonel olmayan, ahlakçı olmayan müphem bir hissin; büyülenme ve huşuyla karışık korkunun var olduğunu öne sürer.

Böylesi bir anlayış bir ideoloji olarak *salt* dinin, *yalnızca* Apolloncu olanın rasyonalist, ahlaki programının dışında yer almaktadır. Kutsalı olumlaması için

ölümlü varlığı kamçılayan -duygu menbai içinde, hadisenin bu Dionysoscu patlak vermesi ortasında- gayrete getiren budur. Böylesi bir tahrik; (şiirde, sanat eserinde, *praxis*'te ifade edilen) kutsala dair dünya içre bir bilinci harekete geçirir ve onu vazıh kılar. Bu kutsalın -salt dinin, rasyonalist ahlak ya da dogması olmayan- Marx'a göre Kapitalin tarihsel *topos*'u atmosferi içerisinde yerleşik olan kutsal bir olumlamanın *köktenci fenomenolojisine* yapılan bir çağrıdır.

İdeoloji dünyanın hakikatini, problematik olarak, gösteren bir tasvirdir. Bir tasvir zamansızdır -dünyevi olmaktan çıkarılmıştır- ve böylece türlere, nüfusa, millete, ırka ve insanlığa dair “doğal olanın” nosyonları ve tasvirleri; yaşayan varlığın somut durumlarının... bu çatışma, uyuşmazlık ve sevgi mekânının... yalnızca idealizasyonlarıdır (ve silintileri)... “Hayatın” bir “ideal birliği”, nihai anlamı ve tasviri; bir sözde “insanlığın”, bir başka ideolojinin, *bu* parçalanmış varlığı içre özgürleşmeye dair bir faniliğin ortadan kaldırılması işlevini gören bir ideolojidir. Marx'a göre, dünyevi gücün ahenksiz ve dayatılmış bir matriks ağı ortasında eylemin zamansal ve varoluşsal diyalektiği bulunmaktadır. Bu diyalektik özgürlüğün, özgür varoluşun hakikatine işaret eder. Mamafih Marx'ın ortaya çıkmakta olan bir özgürlük hakikatine böylesi bir bağlılık göstermesi münferit ruhun bir disiplin matriksi olarak din ile tezat oluşturuyor. Buna karşın, Marx'ın düşüncesinde *salt* dinin negatif yahut yatıştırıcı bir rol oynadığında hemfikir olabilirsek; bu, kutsalın bir olumlamasına varoluşsal ya da etik bir açıklık olanağının önüne geçmez. Doğrusu, göstermeye çalışacağım gibi, Marx'ın din eleştirisinin ta kendisi, onun yazıları ve eylemleri bağlamında, *kutsala* dair bir olumlamaya işaret eder. Özsel olan -Otto, Bonhoeffer, Eliade, Altizer ve diğerlerinin izinde- varlığın, *ne var ki*, ötesinde olan bir ekstatik “hadisenin” bu anında; benliği aşan -varoluşsal olarak “teori” ve “pratiğin” varsayılan “köklerinden” daha önce gelen- onu içine gark eden ferdî adanmışlığa hükmeden bir *açıklıktır*.²

Marx'ta kutsal olanı doğrudan bana getiren metinler onun erken dönem şiirleridir (ve hayatı ile sonraki eserleri boyunca beliren *poiesis*'inin izleri). Onun; kişisel, devrime ilişkin bir varoluşçu yükümlülük ve adanmışlığı aşikâr olarak olumlayan erken dönem şiirlerinde ve yazılarında, kutsal olanı bulup getirmek için harekete geçme teşebbüsünde bulunacağım. Kendisinin, felsefeden önceki erken dönem şiirsel metinlerinde bir ömür adanmışlığının *başlama* noktasını bulabiliriz.

Bu eserleri yalnızca “şevkin” olgunlaşmamış patlamaları olarak öylece dışlamayı reddediyorum (bu, bir düşünürün doğrusal zamansal gelişim kavramını -dönemlere ayrılmış- muhakeme etmeden mühürlemek olur; böylesi bir durum kanımca kuşku doğurur). Marx erken dönemde yazdığı şiirleri *epigramist* ve sosyal teorist somut metinlerle tamamlayabilirdi; amma ve lakin *Komünist Manifesto*, *Eighteenth Brumaire* ve *The Holy Family* (*Kutsal Aile*) gibi edebî ve belagatlı dramatik eserlerinden; *Kapital*'de Shakespeare'e yaptığı kilit atıflarda, *Contribution* ve

Grundrisse gibi ilk eserlerinde görülen onun erken dönem şiirsel bilincinin emarelerine kadar; onun olumlamasının, yükümlülüğünün sinyalini veren; onun bütün sözüm ona kemale ermiş eserlerini kesiştiren şiirsel mukaddime *izleridir*. Onun *poiesis* bünyesinde giriş ve başlangıç yapması bir tezat teşkil eder; ancak bu nihai olarak, onun *praxis* (eylemde bulunma, yapıp etme) kavramının tamamlayıcısıdır. Onun şiiri eserlerinin salt bilimsel, yahut da, Miranda'nın yazdığı gibi "Batılı" olarak alışlageldik şekilde tasvir edilmesindeki gediğe işaret eder. Marx'ın şiiri onun "bilimsel" nesrine rehberlik eder ve onu sarıp sarmalar. Heraklitos'un dediği gibi, "Belirsiz bir münasebet belirli olandan daha güçlüdür."³ Marx'ın "analizi" bilgi adasında daimî bir güven içinde yaşayan, tarafsız bir gözlemcinin işi değildir. O, eylemin ortasında; yükümlülüğün, sadakatin ve *praxis*'in yörüngesinde yazar. Bu suretle onun yazıları *varoluşun şiir sanatı*⁴ olarak tasvir edilebilir.

Bu ışıktaki, onun eserlerinde ve hayatında vurgulanmayı ve ifade bulmayı sürdüren, Marx'ın şiirinde dile getirilen kutsal itici gücü kazıyla gün yüzüne çıkarmaya çalışmaktayım. Doğrusunu isterseniz, metinler ve söylenil-en/-meyenlere gönderme yapmanın ötesinde; Marx'ın hayatında -bilhassa onun politik savunuculuğu ve meşakkatli babalığında- aşikâr bir olumlamanın varlığı söz konusudur.

Marx'ı, salt politik bir indirgemeci, bir müptela (canki) -yahut tek boyutlu bir adam⁵- gibi görmemiz *gerektiğine* inanmıyorum; o, Yahudi-Hristiyan yahut İslami gelenekler nazarında bir ateist⁶ olabilir, lakin bu onun kutsalın dışında olması gerektiği anlamına gelmez.⁷

Aşağıda, Marx'ın eserlerinin "süreklilik" veya "süreksizliğini" kuşatan tartışma içerisinde Marx'ın anlamı meselesi ile başlangıç yapacağım. Öncelikle, *praxis* doğrultusunda bir yorumlama stratejisini men etme arayışında olan *Weltanschauung* gibi bir ideolojinin eleştirisini sunan *Marx'ın Din Eleştirisi* gibi; Marx'ın dine dair mevcut ifadelerinin bir yorumunu ortaya koyacağım. Bunun *Dinden Kutsala* kitabındaki din ve Kutsal arasındaki bir ayrımın gelişimiyle izini süreceğim. Marx'ın dünyanın devrimci bir toplumsal dönüşümüne adanmışlığının gerekliliğini önemsiz gibi göstermeden, salt politik ve sosyal şiddetin kurban mantığının ötesinde, *Marx'ta kutsalın olumlayıcı/evetleyici bir anlamının imkânını* araştıracağım. Düşünce ve eylemin bir yakınlığı olarak diyalektik *praxis*, devrim *hadisesi*; Marx'ın salt *iradeci* (yahut bilakis, "bilimsel") bir anlamlandırması temelinde reddedilir (imkânsızlaştırılır). Reiner Schürmann'ın⁸ ruhuyla; onun olumlamasının kökeninin esasları üzerinde durmak arzusu ile Marx'ı tersinden okuyabiliriz.

Yine de yalnızca Marx'ın kendi sürekli varoluşsal ve sosyal *ethos*'unun değil, bu sonlu an içre bir hadise olarak onun sosyal devrim olumlamasının da altını çizme girişiminde bulunmak amacıyla; Marx'ı, Heidegger'in eserlerinin okunmasından farklı olarak deyim yerindeyse bir döngü içinde *ileriye doğru ve daha sonra* geriye doğru okumalıyız.

Marx'ın Din Eleştirisi

Marx ilk *felsefi* din eleştirisini yalnızca Hegel'e değil aynı zamanda, Hristiyanlığa yönelik Feuerbachçı hümanist eleştirisini ve tersine çevrilmesini sahiplenmesiyle ortaya koyar. Theognis'in şiirine dönersek, dinin bu tür bir hissi tersine çevrilmesi bizi; Bataille'in yazmış olduğu gibi detoks yapmaya⁹ -artık baş aşağı durmaya- dini yalnızca "gerçek insanın" "ideal insan" olarak bir soyutlaması olarak *olduğu* gibi görmeye zorlar. Böylesi bir idealizasyon, Feuerbach'a göre sanat eserinin somut orijininin unutkanlığında, insan duygusallığında vücut bulan bu insanca, pek insanca yapıntı karşısında öznenin kaybıyla yabancılaşma teşkil eder. Feuerbach'a göre kati olarak insanlığın özüne yeniden kavuşmak için yalnızca böylesi bir kaybı ve yabancılaşmayı idrak etmek kâfidir; Marx'ın gözünde, Feuerbach bir idealist, bir derin düşünce (tefekkür) adamı olarak kalır. Feuerbach'ın Tanrı'nın insan türlerinin *emelinin* ideal bir temsilcisi olduğuna dair içgörüsünün yalınlığı ve dehası, Marx için kâfi değildi. Marx arzunun, düşüncenin uçuşları ve devrimci bir *aporia* (çıkış yolunun yokluğu/çözülemezlik) anında olduğu gibi "dışarıda" olmayı nihai olarak reddetmeyecekse de, dinin *hakiki menfaatlerinin* söz, düşünce ve eylemde materyalist bir yapısal çözümlemeciliğinde ısrar etmiştir. Salt içgörü, salt düşünce; bu varoluş *ethos'*unu inkâr eden, hegemonik parametreleri ve düşünce ufuklarını esasen tayin eden materyal özü, bu yeryüzüne ait gücün yapılandırmasını asla bozamaz. Orada, varlığın ideal yansıması ya da düşüncesi içre bir başkalaşım ve başka bir ifşaat olması için; herhangi bir teorik aktivitenin kökeni olarak, tersine, varoluşun gerçek koşullarının bir köktenci *diyalektik* başkalaşımının olması gerekir.

Marx, insan varoluşunun hakiki sosyal ilişkilerinin herhangi bir somut analizi için din eleştirisinin bir ön koşul olduğunu ileri sürer. Gerçekte, bir din eleştirisi salt bir düşünce alıştırması değildir. Bu, onun dış etki ritüellerine direniş göstermeyi ve onları reddetmeyi gerektirir. Bu varoluşsal *praxis'i* gerektirir. Din, kutsaldan ayrı olarak, bir ideoloji haline gelir; bu durumda, Marx'a göre bir yabancılaşmış *varoluşun* bir yabancılaşmış *ürünüdür*.

Yabancılaşmış bir fiil olarak, sistematik yabancılaşmanın bir matriksi ortamında; onun öz yorumlaması kendisinin sudur ve idame koşullarının -Nietzsche ve Bataille'a rağmen, karanlık kökenlerini gizleyen- herhangi bir doğrudan bilincinden kopmuştur. Dolayısıyla o, insan varoluşunun somut hakikatini gizleyen bir maskeden başka bir şey olamaz. Bu bölümde, Marx'ın din eleştirisini *salt* bir ideoloji olarak izah edeceğim. Bunu yaparken, aşağıda Marx'ın din eleştirisinin halihazırda onun şiirinde ifade bulduğunu, onun ilk *felsefi* din eleştirisinin büyük ölçüde Feuerbach ve mutlak idealizmin hümanist eleştirisinin tesiri altında kaldığını savunacağım. Marx'ın dinin materyalist eleştirisinin *ötesine attığı adım*, Feuerbach'ın içgörüsünün spesifikasyonu ve somutlaştırılmasıdır. Bununla beraber sonraki Marx'ta görülen, *Kapital*'de açık seçik ifade edilen meta fetişizmi

kavramında olduğu gibi anlamlı Feuerbach izlerine rağmen; Marx'ın dine dair yapısal çözümlemesi (yapıbozum), *praxis* vasıtasıyla somut bir insan edimi ve düşünümSELLİĞİ olarak kutsalın yabancılaşmamış bir anlamının geri kazanılmasının içkin olanağına riayet eder. Marx, Feuerbach'tan demir alırken; Marx'ın yazılarında derinde bir akıcılık/süreklilik var olması aşağıdaki soruşturma için hayatidir. Muazzam bir şekilde yanlış anlaşılmış "Epistemolojik kopuş"u sona erdirmesi gereken bu devamlılıktır. Bu sürekliliğin hatlarını ortaya çıkarma ve Marx'ta din ve kutsal arasındaki ayırımı yalnız bu perspektiften göz atabileceğimizi, en açık ve net olarak, iddia etme girişimde bulunacağım. İzin verin buna Marx'ın *salt* din üzerine olan en doğrudan ifadelerinden biriyle başlayayım,

Din dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özü, onun popüler bir formda mantığı, onun spiritüalist şeref meselesi, onun coşkusu, onun ahlaki yaptırımı, onun kutsal tamamlayıcısı, onun evrensel teselli kaynağı ve gerekçesidir. O insanın özünün akıl almaz idradidir zira insanın özünün hakiki bir gerçekliği yoktur. Dolayısıyla dine karşı mücadele dolaylı olarak, dinin ruhani bir aroma olduğu dünyaya karşı verilen bir kavgadır.¹⁰

"Akıl almaz idrak" idealistik dinî emirlerin muazzam anlatılarında yer ettiği müddetçe, her nasılsa kutsalın dünyevi istilasının gidişatının yahut yordamının gizli yörüngelerini keşfetmek için bir yol yoktur. Salt düşünce içre, dinsel kültün ruhani aromasını koklayamayız. Bu cihetle din, varoluşun somut bir göstergesi olarak, insanlığın öz anlayışa/kendi kendine anlamaya yabancılaştığı bir hakikat semptomudur. Kutsala dair hakikat arzusu; salt düşüncenin ve pratik, faydacı din aldatmacalarının üstesinden gelmelidir. O kendi özgür varoluşuna uyandırılmalıdır.

Aşağıda savunacağım gibi, böylesi bir yabancılaşma durumu insanlığın kutsalın otantik anlamından ırak düşmesine işaret eder. Din bir ideoloji olarak; *salt* politika, *salt* sanat, *salt* felsefe nevinden diğer ideolojik formların durumunda olduğu gibi; kutsalın derin ve otantik anlamına dair bilinçlenmenin önüne geçer. Aslına bakılırsa, şayet Marx'ın *Economic and Philosophical Manuscripts*'te öne sürdüğü gibi; bir devrim yoluyla yabancılaşmamış bir sosyal varlık ve sosyal *praxis* bilinci oluşturmayı başarmak mümkün ise, kutsala dair yabancılaşmamış bir bilince erişmeye muktedir olmak mümkün görünecektir. Bu, yalnızca düşünce ve ideolojinin salt *fantazmagorik* bir ürünü olmayan kutsala dair bir anlama değil; aynı zamanda yabancılaşma durumunun tuzaklarından kurtulmuş olan otantik bir munferit ve sosyal *praxis*'e işaret eder görünmektedir.

Marx, Hegelci diyalektiğin Feuerbachçı tersine çevrilmesi ve dönüşümünden başlayarak; *Theses on Feuerbach*, *Economic and Philosophical Manuscripts* ve *Introduction to a Critique of Hegel's Philosophy of Right*'ta; "evrensel hümanizmin otantik

(hakiki) menfaatlerinin, dinsel ideolojinin matriksinde bilincin bir tarihsel-dışı rejimi içre kefenlenmiş olarak kaldığında ısrar etmiştir. Bu yorumlamada, geleceksel ulu imlem “Yaradan” ve böyle bir zanna dayanılarak açıkça ifade edilen teolojik altyapı -nihai olarak insan orijinli, ancak *soyağacında unutulmuş-* kayıp bir sanat eseri olarak kalır. Marx din “ya kendisini henüz bulamamış ya da hali-hazırda kendisini tekrar kaybetmiş olan bir insanın öz bilinci ve izzeti nefsidir” der. Sanat eserinin orijini yok edildiğinden, Âdem oğulları tarafından bina edilmiş olan insanlar üzerinde soyut bir hükümlan olmuştur. “Bilinç” rivayetinin kuşatmasında; kendi icatlarımıza, bize hükmeden ve bize *karşı* bir hükümlanlık bahşedilmiştir. Yabancılaşmış bir sosyal varlık yabancılaşmış bir bilince sebebiyet verir. Artık kendi varoluşumuzun bu hatlarını göremez yahut duyamayız zira yalnızca dayatılmış bir tefsirin boşlukta salınan bir matriksinde gösterileni idrak ederiz. Miranda’nın öne sürdüğü gibi, biz sermaye sahipliğinin yahut ücret sisteminin zahiri adaletinin meşruiyetini sorgulamıyoruz; zira Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da yazdığı gibi “Bir resim bizi esir etti ve dilimizde hiç yılmadan tekrar edildiğinden kendimizi onun köleliğinden kurtaramadık.” Miranda’ya göre, bu resim; Yehova işgali ortasında Tanrı krallığının doğuşu esnasında yok edilmelidir. Farklı bir dilde “Tanrı’nın ölümü”, Altizer’e göre, varoluş anında sevginin tamamen ermesi anlamına gelir. Şimdi burada birlikteyiz ve bu dünyevi mukaddime içre yapmamız gereken her şeyi yapmalıyız. Varoluşla kuşatılmış olarak, olarak bu fenomenin, bizatihi kendimin anlamını ifade eder.

Yine de, ideoloji dili tümüyle kendi başına bir “fenomenalizm”dir. O, “olguları” belirleyecek olanı; kendi varoluşunu, teorisini, moralitesini doğurmaya hizmet edecek olanı ifade eder ve onu imler. Biz ölümüne konuştuk. Bize bu sözcükler aracılığıyla bir dünya bahşedildi. Lakin, bu kelimeler, en azından “olanın” inkârının somut perspektifinden, yalnızca var olanın üzerini örtmeye hizmet eder. Bize her şey söylendi, lakin hiçbir şey gösterilmedi. Ve din ile kültün tüm karmaşık sistemleriyle mücadele eden Miranda ve diğerleri gibi, Marx “din” eliyle “kurban kültü” eliyle varoluşun sistematik bir sahteciliği neticesinde hakikat için kavgayı seçmiştir. Bu, kutsalın ve devrimin ilişkisinin ne olduğu sorusunu ortaya atar.

İnsan, Marx’ın Feuerbach’ın tesiri altında yazdığı eserlerinde; örneğin Feuerbach’ın *The Essence of Christianity*’sinde bulduğu salt dinsel duyarlılıktan -her ne kadar negatif (“karşı”) ise de- uzak bir dönüşüm sezer. Ünlü *Onbirinci Tez*, “Filozoflar yalnızca, çeşitli biçimlerde, dünyayı yorumladılar, asıl olan onu değiştirmektir,” yorumdan ziyade eylemi teşvik eder görünür, bu her gün ve varoluş sürecinin ortasında *salt düşünceden* bir *praxis*’e doğru bir dönüşüm olarak vazife görür. Yine de, bu herhangi bir epistemik olay sürecinin ortasında iş görmez; *Onbirinci Tez*, Marx’ın tüm erken dönem eserlerine benzer. O, zaten *The Epigramist* şiirinde; Schiller’in tefekkür şiirlerindeki gibi olsa bile, moral halk

avcılarının yalancı sofuluğuna ve ideolojistliğine karşı somut eylemi tercih etmekten söz eder. Doğrusu, insan varoluşunun somut eylemi yahut *praxis*'i; “fiery brook” un (ateş nehri)¹¹ gölgesinde olan *Introduction to a Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right*'da (1845) olduğu gibi *Economic and Philosophical Manuscripts* ya da 1844 *Paris Manuscripts*'te ön plana çıkar.

Buna rağmen, *Onbirinci Tez*'in duruşu Marx'ın erken dönem metinlerinde dikkatlice nizama oturttuğu kökten eleştiri yahut da tersine çevirme metodolojisi türünde dahi, yorumu âdeta terk etmiş bulunduğu ya da terk edeceği anlamına gelmez.

Marx'ı kesim tezgâhı üzerinde parçalarına ayrılmış olarak bırakmak isteyen pek çok akademik ve politik süreksizlik teoristlerine rağmen -epistemolojik bir kopuşta- Marx “dünyanın” “hareket kanunları” na dair iştigal ettiği yorumlarını, analizlerini, imgelerini ve şiirlerini mütemadiyen ortaya koyduğu yazım ve politik savunuculuk hayatını sürdürdü. Marx'a göre, yorum -*praxis* içre- bir anlam dönüşümüne uğrar.

Tersine çevirmenin eleştirel yorumbilimi ve stratejisi, Engels ile müşterek yazdığı sözde genç Hegelcilerin idealist felsefelerinin radikal ve ekseriye komik bir eleştirisi olan *The Holy Family*'de ve ömrü süresince yayımlanmamış *German Ideology*'de dahi; Marx'ın yazılarında su yüzüne çıkmaya devam eder. Bu metinlerin her ikisinde de tarihin materyalist bir analizi üzerinden Feuerbachçı hümanist köktencilüğün yerinden edilmesi söz konusudur. Bu eleştirel eserlerde tutarlı olan şey; insan varlığının bir idealist ve tarihsel olmayan bir “yorumlamasıyla” yüzleşmenin yanı sıra; “Doğanın” bir ifşaatına müstesna bir erişime sahip adedilen sonsuz bir timsali yansıtan, insan *özünün* bir soyutlama konakçısında asalak olan, bir *camera obscura*'dır. Madalyonun bir yüzünde, böylesi bir imaj ve dünya resmi (*Weltanschauung*) insan varlığının radikal tarihsel karakterini tanıyamazken; diğer yüzünde ise böylesi bir resim yalnızca, doğal olarak ve dolayısıyla da değişmez bir statik durum olarak tasvir edilen insan varlığının bir konseptini ve *ethos*'unu pekiştirmeye hizmet eder. Böylesi bir resim yalnızca, *mücadele ortamında yanardağ gibi püskürmekte olan varlığı* muğlak kılar.

Bu Marx'ın din eleştirisinin -ve “nesnel” bilim ve “sistematik,” “rasyonel teolojisinin- özüdür; o yalnızca yaşam dünyamızın, insan varlığının durum ve hatlarının köktenci bir ifşa ve dönüşüm olanağının etik bir anlamının, etik niyetliliğini etkisiz kılmaya, ideolojik olarak hizmet eder. Dolayısıyla Marx'ın ifşası, kendisini sonsuz bir timsal olarak yansıtan insan varlığının bir yorumunun salt reddinden daha karmaşıktır. O asla merdiveni atmaz. Onun motivasyonları yalnızca olanın, *varoluşun ne olduğunun*, statik bir imgesini resmetmekle kalmayıp aynı zamanda bu tasvire uygun olarak değişimin imkânsız olduğunu telakki eden baskın bir ideolojiyi güçlendirmeye hizmet eden tefsirin bir *tipolojisini* yansıtan, yorumun bir metafiziğinin yapıbozumunu yapması bakımından varoluşsaldır da.

Salt yorum -“bilimsel metot”- varoluşsal dünyeviliğin ve tarihselliğin büyük girdapları ötesinde, Marx’ın eleştirisi bağlamında, var olduğu şekliyle; yorumcuya, -güvenilir, sonsuz gözlemci- dünyayı kendi suretinde inşa edebileceği hissini verir.

Yorumcu, *bu bakımdan*, tarihsel olaylardan uzaklaşarak geri çekilir ve yalnızca; modernitenin *aşkın* bir öznesi olarak, ideolojinin bir araştırmacısı olarak Dindışı bir dünyadaki bir Hristiyan egosunu, nesnel bir duruşla, tanımlar. Marx dinin “insan kendi etrafında dönmedikçe, onun etrafında dönen hayalî bir güneş” olduğunu yazar. Böylesi bir hareket; Kant’ın salt Kopernikçi metafiziğine karşıt olarak ideolojik sahteciliğin “sağlam” hilelerine direnen insan varoluşunun samimi bir öz yorumuna olanak tanıyan, Giordano Bruno’nun ruhunu akla getirir. Bruno özün her yerde olduğunu, öyle ki her bir müphem varlığın Kutsalı açıldığını yazmıştır. Kökten içkinliğin böylesi bir kavramı; yalnızca, yüceliğin esaslı bilincine dirençli olan bir aşkınlık temeline dayanabilen bir öznelliğin direngen ve sağlam yapı sistemini yıkar. Aşkın öznelliğin yapısı; kutsal olayın karşı konulmaz yüceliğine, yücenin köklerine, zamansallığa yahut da Otto’nun öne sürdüğü gibi *ilahi olanın* tesirine bağımsızlık kazandığından; “özne”yi varoluşun köktenci *eğreti* bilincinden korunduğu emin bir yere yerleştirir. Kant’ın *Third Critique*’si bağlamında, yücelik; korunaklı bir dışsallığın emniyetli uzaklığından görülen bir *manzara*, güvenli ve küçük bir ada... çok küçük, neredeyse hiçbir şey olan bir transandantal öznenen ibaret hale gelir.

Marx için, böylesi rahat bir yer bir seçenek değildi. Onun praxis’i anlatması ve politik savunuculuğunun ciddi derin yankılarından ötürü (Londra’daki yoksulluk hayatının belirsiz durumu da cabası); artık tahkikatlarında bir onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl bilimsel (Aydınlanma ya da Darwinist) nesnelliği olmasının bir imkânı yoktu, bunun yerini bu dünya içre eylemde bulundukça öğrendiği işgal edilen bir *praxis* alıyordu. Bir kez daha söylemek gerekirse, bu yine de; Marx’ın bizatihi yorumu reddettiği iddiasında bulunmak demek değildir. Bu; ezilenin feryadı, hatta ve hatta British Müzesi’ndeki Yuvarlak Okuma Odası’na (Round Reading Room) yürüdükçe Levinas’ın deyiimiyle *yaşlanan* kendisinin feryadıyla ta özden etkilenen yorumun kökten farklı bir tipolojisinin imkânını öngörmek olacaktır. Örneğin, kişi Marx’ın *Kapital*’inin bir yorum çalışması, varoluşun yorumbilimsel bir *poiesis*’i olduğunu öne sürebilir. Ve insan, bu eseri okudukça; onun, ne erken dönem politik ekonomistlerinin “doğal hali”nde olduğu gibi (avcı ve balıkçı miti) “başlangıcın” salt mitolojik bir yorumuna dair; ne de objektif, her şeyi gören ya da tanrı gözü gözlemcisi rolü yapmayı teşvik eden bir eser olmadığını derinden idrak eder. O, devrimci savunuculuk nevin-den bir *bağlılık* eseridir; ancak o aynı zamanda, Marx’ın kapitalist üretim biçimi olarak adlandırdığı, tarihsel varoluşun tuhaf matriksi içre olan işçilerin ve sermaye sahiplerinin gerçek durumlarına dair sayısız olgusal veri ve dokümantasyonun ilham verdiği bir eserdir.

Ancak, bu cihetle Marx'ın eseri; Marx'ın "bizim filozofumuz" olarak adlandırıldığı, işçi sınıfı yazarı Dietzgen'in tümevarımcı eserlerinde olduğu gibi empirik tasviri genellemenin bir pozitivizm eseri değildir. *Kapital*'de güçlü bir yorumlayıcı ve yorumbilimsel bir entelektüellik yatmakta olup yine *Kapital*'de, onun tarihsel ve politik ekonomik ifadesinde, Feuerbach kalıtı vardır.¹²

Marx'ın din eleştirisini hakiki olarak ifşa eden yaşamış varlığın perspektifinden idealistik soyutlamanın tutarlı bir eleştirisidir. Bu perspektif bu alışılmamış tarihsel koleksiyonu tasvir etmek için Marx'ın sözcük seçimini vurgulamıştır: *fetişizm*. Bu ışıktaki, *Marx'ın Onbirinci Tezi*'nin yeni bir ışık altında derinliğine inebiliriz. Marx'ın eleştirdiği tarihsel yorum bilimin *praxis*'e (veya kutsal manada *poiesis*'e) yönelik yorumu değil; insan varlığının tarihselliğinin ötesinde durmaya kalkışan idealize edilmiş izdüşümler -salt güce hizmet eden mütemadiyen *kötü şeyir*- idi. Marx *The German Ideology*'de (sıçanların ve farelerin eleştirisine mahkûm olan) kendisinin (ve Engels'in) muazzam tarihsel materyalizm anlatısını ortaya koyarken; o, *ihtiyar köstebek*; *praxis*'in yakından bakışı çerçevesinden, tarihselliğin belirli bir başlangıcının ufukları içre açıkça ifade edilmiş insan varlığının samimi bir yorum bilimine bulaşmıştır. Meta; Âdem ile Havva'nın, insan acziyetinin değişmez anlatısının ve tiyatrosunun, en son tezahürü ve yolu yordamıdır.

Meta bizim Tanrımız; bizim fetişimizdir. Görünürde Marx; artık, tüm bu boş laf-ü güzaf ondokuzuncu yüzyılın sahte-rönesansı ortasında feci bir boyutta, (güneş, ay) tutulmuş gibi karanlığa gömüldüğünden *bizatihi* dinden söz etmeye gerek duymaz. Lakin bu aynı zamanda Kutsala dair otantik bir nosyonun tutulmasına işaret eden bir rönesanstır. Din ve kutsal Aynı matriks içre tanımlanmıştır. Yalnız bu değil; yeni tanrı, meta, bir fetiş olarak; Georges Bataille tarafından büyük bir hayranlık duyulmuş olan Marquis de Sade'ın yüce ruhunda sapına kadar kâfir -fetiş teriminin diğer çağrışımını ima eden- olan yankılanmayı duyurur. Din kendisinin toplama kampına siner. O toplama kampıdır. Buna rağmen kutsal olumlama bu "hayat" içre fişkirir.

Marx burada; Protestan ideolojiyi kapitalizmin alışılmadık ruhu, Hristiyanlığı da "sermayenin özel dini" olarak vurgular.¹³ O; yalnızca yeni seçilmiş Hristiyan elitinin üstünlükçü sanrılarının haddinden fazla ağırlına gidecek olan, kapitalizmin sözde "barbar/medeniyetsiz" dinler için bir yozlaşma teşkil ettiğinin olası olduğunu değil; aynı zamanda bizim ızdırıp içindeki halimizin *bizatihi* sapıkça bir arzu -fetiş olduğunu- öne sürer. Miranda'nın iddia ettiği gibi, biz; ızdırabımıza, tanrımıza ve salt "kült olan" önünde mazoşistik eğilmeye müptelایız. Kültlerin "Büyük Engizisyoncu" suna böylesi bir ram olma; kutsalın bir evetlemesinin ve kültürünün bir reddi, yerinden edilmesidir. Deli Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüş'*ünde ve *Şen Bilim*'inde, yeni Cassandra gibi, şunu haykırır *Tanrı Öldü*. Onu hiç kimse dinlemez, ancak herkes onun sözünü ettiği uyanışı hissederek. Amma ve lakin Tanrı'nın ölümü; kutsal hiçbir şey olmadığı, ilahi hiçbir şey

olmadığı anlamına gelmez yahut da kastedilmiş olan bu anlam değildir. Kutsal bir açılış Marx'ın din yapıçözümüyle veya Nietzsche'nin salt Platoncu ya da Aristocu "Hristiyanlığa" karşı çıkmasıyla kapanış yapmaz. Doğrusu, her kâhince aracılıkta olduğu gibi, vahşi doğada böylesi haykırışlar için tetikleyici olan bilimsel veya dinsel bir hegemonyanın mahir retleriyle yok edilmemiş olan bir kutsalın önceden var olmuş olduğu ve var olduğudur. Yapıçözüm kutsalın bir evetlemesi için uygun ön koşuldur. Marx'ın din eleştirisi; insan varoluşunun hakikatini ifşa etme acziyeti vasıtasıyla; salt, kendini aldatmanın ve sapık öz yaralamanın bir tarihsel koşulunu örtbas etmeye hizmet eden bir tarihsel-dışı idealizm ve ahlakçı rasyonalizmle yüzleşmeye dayanır. Gelgelelim ister din ister zamandışı olsun; gücün halefiyetçi ideolojisi kutsalın samimi olumlamasını mütalaa etmez veya onun varoluşsal olarak bilincinde değildir.

Marx'ın kutsal doktrinini ya da Kutsala dair komünizm *sonrası* ortaya çıkan yabancılaşmamış bir anlam olasılığını doğrudan açıkça ifade etmesi gerekmez.

Onun olumluluğu kâfidir -doğrusu komünizm yalnızca zuhur edecek olanın bir vesaiti idi- o her zaman zayıfın ve ezilenin *tarafında olmasıyla* halihazırda Kutsal zemin üzerindeydi. Doğrusu Miranda, onun için özgürlük, adalet ve sevgi ilahı olarak tasavvur edilmiş olan; dünyevi adalet, sevgi *praxis*'inin kutsalın kendisi (olduğunu) ileri sürer. Böylesi bir olasılık ve tavır farklı bir dünya adına bir yüzleşme ve savunuculuk hayatını *gözler önüne sermekle* vazih olmaktadır. Kant'ın, *Religion*'ında yazdığı gibi bir insanın eylemleri ve hayatı onun doğasına işaret eder. Marx'ın şiiri, sonraki eserlerindeki şiirsel göndermeler ve eylemleri; kutsal bir mukaddimeye yönelen ve onunla kuşatılmış bir niyetlenmiş olma halinin somut olarak hayata geçirilmesi olan bir arzunun, bir evetlemenin belirtileri yahut emareleri olarak iş görür. Aslında, her ne kadar Marx'ın İncil'in ufukları içinde fiiliyat göstermesi olası değilse de; o, evetlemesinde; bir Yaradan imgesinin mevzu bahis olmasına yahut da onun ortaya konulmasına karşı olarak peygamberlerin buyruğunu yerine getirmiş olur. Böylesi bir imge rabita olasılığını engelleyecek ve imkânsızlaştıracak maskeler türetmiş olan bir varoluşun işareti- dir. İmgenin ötesinde yatan kutsal *praxis*'in bir evetlemesidir.

Salt din; bir buyruk olarak, bir ideolojik disiplin olarak; dünyanın kutsallıktan arındırılması, kutsal olanın tutulmaya uğratarak karanlığa gömülmesiyle işbirliği içindedir. Geriye; *hiçbir şeylere* işaret eden, *hiçbir şeyleri* ifşa etmeyen ke- limelerden gayri hiçbir şey kalmaz. Bu *hiçbir şeylerin* reddi -Heidegger'de *öteye geçme*'nin Hiç-şeyinden farklılık gösteren "BU" dünyaya giren ve çıkan varlıkların sayısız kaosunun- varlık hadisesini ya fenomenolojik veya varoluşsal ilgi olmaksızın bir tarihsel dışı anlatıya yahut da betimleyici gündelikliğin bilimsel anlatısına indirgemeye hizmet eden bir *ethos* ve metodolojinin bir reddidir. Marx, Marksist bir bilim yahut Marksist bir politika yapılandırmakla ilgilenmez; meta- nın uçurumuyla, salt bizim yabancılaşmış, kapitalist "bilincimizi" belirleyen bu

mutlak varlıkla -sen ile ben arasında bir yarık açan- yüzleşir. Bu *uçurum* orada değilmiş -yani onu görmezden gelebilirmişiz gibi- rol yapamayız. Bu durumu göz ardı ederek içler acısı mahpusluğumuzu daha da kati olarak teyit ederiz. [İnsanoğlu] kendi kendisinin yabancı öngörülerini ve uydurmacalarıyla belaya uğramıştır. Marx bizi kendi kendimizin somut durumlarını ve çıkmazlarını idrak etmeye sevk eder... Onu kaygılandıran yalnızca işçiler değildi; “biz,” hepimiz; her birimiz birbirimize yabancılaştık. Burada iş başında olan daha derin bir şey olmalıdır.

Dinden Kutsala

Din, *diyalektik* materyalist bir analiz içerisinde -salt düşüncelerin çürütülmesi dinin yok olmasına yol açabilirmiş gibi- yalnızca bir idealizm yahut hayalet olarak kapı dışarı edilmemiştir.

Doğrusu, Marx ideoloji terimini kullanır (Weltanschauung) ve bu terim yalnızca bir varoluş yorumlaması (dasein) olarak değil, aynı zamanda gücün farklılaşmış ve çatışmacı bir matriksinin dışavurumcu bir *topos*’u (geleneksel tema veya öge) biçiminde ortaya çıkan bir *logos* olarak, materyalist şartların salt bir “yansıması”na işaret etmez. İdeoloji; sahte yorumların veya tasvirlerin geniş getirmesini manipüle eden bir teşkilat aracılığıyla güç ilişkilerini maskeleyen bir *camera obscura*’dır. Foucault, *Disiplin ve Ceza*’sında; ideolojinin yalnızca bilinçli temsilin bir baskılanması olmadığını; aynı zamanda bir söylem olarak, güç yayımlarıyla kuşatılmış bir şekilde; samimiyetle, güç konfigürasyonlarının çoğaltılmasının önetkin kültürüne işaret eder. McLuhan’ın bize öğrettiği gibi araç mesajdır ve bunun tersi de geçerlidir. Miranda¹⁴ dinin, bir *kült* olarak, yaşayan varlığın *anlamının* bir uydurmacası olduğunu ileri sürer. Miranda’nın Eski ve Yeni Ahit yorumunun radikal perspektifinden, din *kültü*, bir adalet arayışı olarak kutsalın otantik anlamını baskılamış olduğundan, baskıya karşı direniş için bir çağrı olan *karşı gelmeyi* defetmeye hizmet eder. Bu suretle, din sadece bir düşünce değil; kendi örgütleri, ağları ve “hatıranın” hafızaya yardım eden beyin yıkama araçları ile bir iletim ve kontrol aracıdır da.

Buna rağmen; bu, dine maruziyet içerisinde; insan kutsalın manasının en son kavram ya da imgeye bağlı olmadığını görür, duyar ve koklar; bütün bunlar temaşanın, dünyevi bir galerinin dizisel ifadesinin çeşitli modifikasyonları içinde kaybolacaktır. *Topos*’u kutsal boyuta bir açılış maksadı ile ortadan kaldırır; sonlu beni korku, dehşet ve daha az ölçüde kaygı anlarında ezip geçen bir dünyevi varoluştur. Radikal fenomenolojik bir duruş içinde, kutsalı; yalnızca sonlunun bu kişisel idrakı olması suretiyle değil, aynı zamanda bir diğerine yahut da Otto’nun öne sürdüğü gibi *ilahi*, *mysterium tremendum*’a bu olası uyanış ya da Levinas’ın işaret ettiği gibi yüz cihetiyle vurgulayabiliriz. Böylelikle, sonlunun negatif bir idraki; vecit halinde varlığın imkânlarının bir olumlaması içre kişinin

kendi *ethos'*una karşı duyarlı olabileceği bir durumsal hale geçebilir. İzole, yabancılaşmış benlik için -o noktada öteye geçme hadisesi patlak verir- Ariadne'nin ipi salt "negatif diyalektiklerin" bir labirenti içine iner. Bu çıkışsız menzil varoluşun kutsal anlamının bir evetlemesi içre yüce bir niteliğe evrilir.

Dinin, bilhassa Hristiyan dininin, Roma devletinin yasal ve ideolojik ortodoksisi haline getirildiğinden dolayı, eski paganların -ve Miranda ile hemfikir olabilirsek- Kutsalın otantik İncisel kavramının varlığın sosyal dünya hayatından kazınıp atılmış olduğu süreç başladı (*Redaksiyonist* yorumlamaya göre, örneğin Exodus'un, kutsalın İncisel kavramının daha da erken bir tarihte bile kökünün kazınmış olması belki de mümkün).

Henüz tekamüle ermemiş Hristiyan aleminin yeni dinî hegemonyasının yıkıcı ve köktenci buyruklarını tersyüz etmeye cüret eden, Julian'ın, sözde Apostate/dininden dönen, zamansız ölümünün ardından; tanrıların sayısız toplumsal ve bireysel kültleri, tanrıçalar ve ruhlar; kutsalın üniter/birlikçi ve politik bir anlamını bina etme arayışı içerisinde olan totaliteryen bir proje kapsamında engizisyonel yasaklamalardan muzdarip olmaya başladı. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Charlemagne yönetiminde nihayet kurulmasıyla ve Roma Kilise'sinin egemen gücüyle, politik bir *kültün* gerçekliği baskı ve adaletsizliğe karşı kutsal bir direnişin ivedi ve zayıf tasdikini alt etti. Miranda'ya göre, Yunan (Platoncu ve Aristocu) felsefesinin Hristiyan teolojisi üzerindeki hegemonyası -Pagan gizemleri bir yana- Eski ve Yeni Ahi'te kutsalın otantik kavramını baskılamayı sürdürmeye hizmet etti. Kutsal, "şeylerin nizamı"nın ihlali olarak nitelendirilerek dünyevi emniyet arzusuyla baskı altına alınmıştı. Bu tür bir engizisyonel proje, Reformasyonun *önemsiz* girişimlerinden sonra bile devam etti. Zira Luther'in, kişinin *tek başına* iman kriteriyle Yaratıcı tarafından hesaba çekileceği iddiası ışığında dahi; yalnızca engizisyonel ruhun paranoyasını artırmaya hizmet eden kendi bölgesel yargı yetkisini, nihayet, kabul ettirmek için çeşitli reformasyonel kültleri amaç edindi. Örneğin, papalık ve rahibe muhalif boş gevezeliklere rağmen; kutsalın tek bir ifşasının münferit ruh lehine herhangi bir olumlaması asla söz konusu değildi; *bu ruh asla azad edilmemişti*. Şayet kişi özgür olmayı başarırsa kendisini, insan kurban etmenin Hristiyan versiyonu olan bir halk şenliğinde işkence direğinde yakılıyor halde bulabilirdi. Yine, bu reformasyonun; sorgulayanı, kutsal hadise zemininde bir samimiyete yönelik olarak bir kez dahi uyanış ve özgürlüğe erişmek için provoke etmemesi yahut kışkırtmaması hasebiyle; Luther'in propaganda ve retoriği, imkân sağladığı gerçek dönüşümden daha da ileri giderek haddini aşmıştı. Tasvirlere karşı ikon düşmanlığı, günahların kilise tarafından affedilmesinin (Yaratıcıya ilişkin rüşvetçilik) ortadan kaldırılması ve politik-dinsel bir bürokrasinin yok edilmesi; asla ruhani olarak seçilmiş olanın, din adamının ve protestan politik bir otoritenin aracı rolünün önüne geçememiştir. Aslının yüzlerce kitabının hariç bırakılması şöyle dursun; İncil'in, kitabın, *biblio'*nun -er-

kin hevesiyle orada burada değişikliğe uğratan- her halükârda tümüyle siyasi olan spesifik bir yorumunun politik sürekli yayılımı; tekil ölümlü varlığın kutsalla esasen karşılaşması olasılığının önüne geçmeye hizmet etti. Şayet kişi yaratıcıyı kitaplar vasıtasıyla değil de yalnız imanla algılayacak ve özümseyecek ise; o zaman bir İncil'e -yahut da bir Kiliseye- ihtiyaç yoktur.

Kutsalın orta yerine ansızın açılan bir boşluğa dair esaslı bir olanak mevcuttur. Miranda'ya göre, böylesi bir boşluk -otantik manasıyla- kutsal *olanın*, ilahi *olanın* ta kendisi *olan* bir adalet arayışıdır. Bu anlamda, böylesi bir samimiye-ti ilan etmeye ve adlandırmaya bile gerek yoktur; *o dosdoğru yaşanır*. Böylelikle, dindarlık karşıtlığının bir dışsal görünüşü, kutsalın dolaysız ışığında yaşayan bir hayatı elbette ki sarsabilir. *Sağ elinin sol elinden haberi olmasına izin verme*.

Reformasyon, bu suretle, *halihazırda* orada olanın yeniden-yapılandırmasına işaret ettiğinden ötürü münasip bir şekilde adlandırılmıştır. İncil'i tekrar yazmaya -Kanon- ya da Thomas İncil'i gibi Roma Katolik Kilisesi, *o babilin fahişesi*, tarafından ortadan kaldırılmış olan pek çok dokümanı yeniden mevcut olanlara dâhil etmeye veya İncil'i olduğu gibi kapı dışarı etmeye; yahut da Eski Ahit'i Yeni Ahit'ten ayırmaya vb. dair asla herhangi bir teşebbüste bulunulmamıştı. Din; yozlaşmış, parçalanmış biçimlerde de olsa -"örgütler", "ağlar"- yine de hâlâ o garip melez, "İncil" -kitap, delil- tarafından açıkça dile getirilmiş; tektanrıci ayaklanmalardan -Breasted'in "dinî emperyalizm" olarak gösterdiği- beri olduğu gibi aynı kalmıştır. *Tek başına iman* doktrini, evvelden bir kilisenin doktrini olmasından ötürü, ilahiyle ya da kutsalla doğrudan ve yakın bir ilişkisinin boy atması için ruhu asla özgür bırakmadı. Reformasyon; Luther, Calvin ve diğerlerinin direktifleri altında bir *Ben ve Sen* (I and Thou) olasılığına asla müsaade etmedi. Marx'ın diliyle -fiziksel ve duygusal hayatta kalma sebepleriyle Protestan olarak dininden döndürülmüş bulunan- din, sözde reformasyondan sonra bile bir ideolojik ve politik bir sorun olarak kaldı. Max Weber Protestanlık ve kapitalizm arasındaki samimi ilişkiyi resmetmek hususunda oldukça iyidir. Reformasyon yalnızca Roma Hristiyan Alemi'nin teokratik düzen bozulmalarının bir kamulaştırması için kılıf bulmaz aynı zamanda kendisinin *modus essendi'sini* (varlık biçimi) ortaya koyar.

Yine de; ideolojinin karakterizasyonuna tabi olan bir tek Hristiyan dini değildir. Hindistan ve Sparta ile Atina gibi eski şehir devletlerinin kendi kozmik ve politik meşruiyetlerinin açıkça ifade edilmesinde, kendi hiyerarşik disiplinlerini gündelik hayat üzerine kutsal şeylerin bir topografisi olarak yansıttığı iyi bilinmektedir. Her bir şehir devleti kendi suretinde bir *mitos* oluşturdu; ancak bir şehir devleti olarak, Kutsal açılış fiilini politikanın iletişim, emir ve kontrolünün indirgenmiş bir mantığına mahkûm etti. Burada önemli olan, din içerisinde; bir düşüncenin, bir düşünceler mantığının tasarlanması ve devamını gerektiren politik ve örgütsel bir bileşen olmasıdır. Pisagorcular sıklıkla belirli düşünce veya

inanç dizilimlerinin devamlılığına, hatırlanmasına ve yayılımına olanak sağlayacak olan hafızaya yardım eden hünerlerden söz etmişlerdir. Örneğin her çocuğun öğrenebileceği şiir, hikâyeler, basit tek telli enstrümanlar gibi müzik enstrümanları ya da aktarılabilen ve hatırlanabilen çeşitli diğer sembolik ve anlatısal yapıtlar yahut ikonlar vardır.

Din tekil ölümlü varlığa ilişkin olarak, *bizatihi* kutsal olana herhangi bir doğrudan ve samimi uyanışın dışında olan üremenin tarihsel bir boyutunu ima eder. Doğrusu, modern felsefenin “şafağında” gördüğümüz üzre; dine, şayet doğrudan reddedilmediyse, salt araçsal ya da rasyonel bir anlam verilmiştir. Bu, tekrar Foucault’ya başvuracak olursak; disiplinel gücün teknik bir yönetim biçimidir. ‘Din’ kelimesi bizzat, ilahi olan ile herhangi bir yakın ve özgür bir karşılaşmanın herhangi bir durumunun ötesine geçen bir yolla inananların desteğini bir arada tutan, *bünyesinde barındıran* bir “kravat” “bağlamayı” anıttırır. Aslında, böylesi bir “kravat ve “bağlama” yaratanla bir bağ kurma olanağını imleyebilir; ancak o açıkça, ritüel *formunda* ifade edildiğinden “dindarın” nihai bir anlamına işaret eden bir kravat ve bağlamadır.

Kişi, bir örnek olarak, Aten yahut Güneş Diski ile doğrudan bir karşılaşma için; Amun rahipliğini saf dışı bırakma teşebbüsünde bulunan Akhenaten’in durumunu göz önüne alabilir. Ruhbanlık bürokrasisi şayet yaşayacak ise, devamlılığı için, otoritesine itaat edilmesine; doktrinlerinin, etkin bir propagandasına ve yayılımına ihtiyaç duydu. Kafir Akhenaten şehrini çölde kurdu, lakin bir on yıldan biraz daha fazla bir zaman sonra öldürüldü ve oğlunun ismi Tut-ankh-aten iken Tut-ankh-amun olarak değiştirildi. Dünyevi bakımdan yalnızca bir güç değişikliği değil, aynı zamanda kutsal anlam fenomeninin *topoi*’sinin sembolik ve estetik boyutlarının açıkça ifade edilmesinde bir dönüşüm söz konusudur. Böylelikle, Amun rahipleri Akhenaten’in herhangi bir yapıntısını ortadan kaldırmaya çalıştılar.

Bu bahis Reformasyonun kırılğanlığını izah etmeye yarayabilir. *Salt* dinin ille de kutsal olanla bir ilgisinin olması gerekmez. O kendi ilgi merkezlerine ve sebeplerine sahiptir ve organize bir bürokrasi olarak; kendisinin hayatta kalmasını, dünyevi tekerrürünü güvence altına almak için kendi prosedürlerini, kendi disiplini, kendi hakikatini nizama oturtmalıdır. Bir rahip yahut bir din adamı cemaatinden daha farklı ilgilere ve “düşüncelere” sahiptir veya sahip olmalıdır. *Pavlus (Paul) İsa değildir* (Homer Odysseus’da öyle). O kilisenin geleceğine dair bu veya şu ayinin ya da ibadetin ötesinde düşünüyor. O farklı sorular soruyor: Bu öğretinin gelecekte yaşayacağından nasıl emin olacağım? Cemaatimin çocuklarının *bu* öğreti doktrinini kabul etmesini ve onu yaşatmasını nasıl sağlayacağım? Yahudi-Hristiyan ya da Pagan kimseler için bu sorunun cevabı çoktanrıçılık doktrinlerine yansıtılan İncil veya geçmişe dönük bir “hiyerarşi” (*kutsalın tezahürü/hierophany*’e karşıt olarak, ilk önce Eliade tarafından *The Sacred and the*

Profane'de öne sürülmüştür) formunda yılmadan gelmektedir; bunlar tarih med cezirleri ve dalgaları üstünde seyyah olabilen günümüze kadar gelen metindir. Bununla birlikte, böylesi tarih dışı hayat yolculukları yalnızca kuşaklar boyu devamlılığın hafızaya yardım eden yapıntıları olduğundan kutsal olanla, ilahi olanla bir yakınlığı olanaksız kılabilir, gizleyebilirler.

Bu yakınlık (karşı konulmaz olanın) esaslı bir korku, dehşet gücünün kafir ideolojisinin türdeş ifadesi ve fiilinin muhasarasına bir akındır. Bu baş döndürücü karşılaşma bize; her birimizin sadece varoluşsal olarak değil, yaşlanma yolunda atılan her adım boyunca, bir geçici çözüm diğerinin yerine geçerken, esas olarak savunmasız olduğumuzu gösterir. Böylesi bir ifşaat geçidinde, tekil varlık ölümcül ve müphem çıkmazı ortasında şaşkınlıkla vecde gelir. Şayet bu varlık; Son insanın koruma kültü içre saklanmak için kaçma arayışı içerisinde olmazsa varlığımızın bu mukaddimesinin kutsal anlamının bir havadisi olarak bu belirsizlik durumunu kucaklamaya çalışabilir. Elbette, bu *mysterium* (gizem); şayet biz bu hükümlanlık eden “şeylerin nizamı” ile kuşatılmış olarak kalacaksak, faydacı üretimin bu toprağından büyük ölçüde arındırılır ve hatta kökünden sökülüp atılır. Yine de, korkunun, ölümün dünyevi iş dünyası ve dünyevi din üzerinden steril hale getirilmesi ve pasifizasyonuna -*dışlama*- rağmen kutsal hadiseler, görü anları, hakikat olayları araya girerek içimizde çalkalanan kaosu hatırlatır. Elbette, bilinç ve kutsal arasında muallakta kalmak durumundan salt hayvan doğasına geçiş yapmayı arzulamayız. Ancak, bizi kuklalara ve papağanlara çeviren panteistik bir hikmet içre gömülmeyi de arzulamayız. Biz, her birimizin, kişisel ve ruhani hayatımız içre otonomiye sahip olmasını arzularız; bu, homojenlik zincirini kıran ve bir hadise olarak tekilin, ölümlünün, varlığın bu heterojenite akınına izin veren bir istektir. Buna rağmen, şayet böyle bir yakınlık her bir ruh için her zaman var olmuşsa yahut her bir ruh için her zaman bir olasılık ise; öyleyse geriye rahip, din adamı, şefaatçi, politikacı, gönüllü seçim için ne kalmış olur?

Şimdiki Marx çalışmasında, zaten kendimizi dinî ve politik savın arabulucu, ideolojik gerçekliğinden uzaklaştırmaya mecbur edildik. Marx halihazırda -insan varoluşunun bu tarihsellik varlığına dair anlayışı doğrultusunda- bir ideoloji olarak, salt “düşüncelerin”

-*ideos/biçim*, salt tasvirler, idoller- bir “mantığı” olarak dini reddetmiştir. Böylesi bir ret yalnızca din adamlığının devam etmesinin anlatı idealizminin ve mekanizmasının eleştirisi değil, aynı zamanda kültürel devamlılığın bir örgütsel matriksinin politik-ideolojik disiplininin idrakıdır. Bu disiplin kendisini bir dinî-kültürel matriks olarak ortaya koyar. Bu idealistlerin boşlukta yüzen görüşünün “bilinci”dir; lakin Marx’ın gözünde, bu “bilinç” varlık, varoluş tarafından belirlenmiştir, o böylelikle, hayatın herhangi bir fenomenolojisinde olduğu gibi, semptomatik ve işaret edici hale gelir; ancak bundan ötürü güçsüz değildir. “Bilincin” böylesi bir yapıbozumunda imlenen, *praxis*’in kutsal anlamı haline gelir.

Biz “dünya imgesinin” *camera obscura*’sı içinde yaşamak için değil eylemde bulunmak ve olmak, bu *şimdide* (nunc) düşünmek, sonrayı kavramak ve bu kutsal mukaddime hadisesinde bir an için görülen içerisinde ki derinliği aramak için varız.

Marx eylemle iftihar etmesi bakımından bir Protestan, yahut da “Yasa” hususunda şüphe doğurduğundan bir Katolik ya da bir Yahudi değildir. O, devrimi; tüm somut tezahürlerinde bir “Yasa” sınırının ötesine geçmeyi savunur. Onun *praxis* delaleti (bilhassa Aristo’nun *praxis* ve *poiesis* arasında yaptığı ayırım ışığında), Marx’ın Bultman ile karşılaşmasında göreceğimiz gibi; Mauss’un bize söylediği üzere sınırın ötesine geçme hadiseleri –“deontolojik” bir hadise, bir “göz bakışı” (*augenblick*), saturnalia, potlach (potlaç), bu *pagan* kurban ve hediye törenleri, muhasarasında içgörü bahşeden varoluşsal kırılmalar- eliyle bu temsili dünya resmini paramparça eder.

Buna karşın, sürekli eylem, aşırı ihlaller; ölümlü benliği bir dünyevi varoluş kaosu içerisinde helak eder. Salt eylem tek başına; kendisini yorumlama, düşünce zaruretinden vazgeçirmiş olarak; varoluştan yoğun bir kaçışın gündelikliğinde kendini kaybeder. Biz metalarımız, fetişlerimiz peşinden koşar ve bunun “gerçeğin” nihai varlığı olduğunu düşünürüz; biz varoluşla herhangi bir yorumsal iştigali baskılarız. Salt eylem, hakkını arama (yalnız; Marx’ın anladığı manada, *praxis*’i, açıklamış olduğumuz şekilde değil) yalnızca gündelik, olana yönelik olduğundan, varoluşun otantik bir *poiesis*’in dışında kalır. Heidegger’i akla getirirsek Marx’ın *Onbirinci Tezi* görünürdeki ivediliğinde resmedilmiştir. Marx kendisini daha derin bir evetlemenin tesiri altında ifade etmiş olsa bile, o sonunda elinde fragmanları tutmaktadır. Mamafih, o; bu gerçeklik kırıklarını gördüğünden, hissettiğinden ötürü eylemi reddetmez; lakin bunun yerine parçaları düzeltir değiştirir. Heidegger’e göre, Marx; neo-Hegeli bir gerçeklikten kaçış içinde, kendi sonlu varoluşunun yerine eylemi koymaya çalışır. Yine de Heidegger’in *Onbirinci Tezi* düz anlamıyla okuması herhangi bir dayanak teşkil etmez; zira Marx salt “başsızlığın/lidersizliğin” yahut iradeciliğin yüzeysel versiyonunu kucaklamaz; O, Heidegger’in terimleriyle, belki de, kendi dünyasının fırlatılıp atılmış tasarısı içre bağlayıcı yükümlülüklerinin hükmünü yerine getirir.

Marx’ın kendisinin erken dönem şiirinde ve eser *silsilesinde*, kutsalın bir *poiesis*’i ile iştigal etmiş olduğunu hatırd tutmalıyız. Şiirsel ifade onun sonraki eserlerinde ortadan kaldırılmamıştır; lakin o, yalnızca *Kapital*’in fenomenolojisi, dünyevi üretim döngülerinin bir izahı içre aydınlanır. Marx, *Kapital* boyunca; edebiyata, şiire atıfta bulunur yahut sınıf “toplumunun” çelişkilerine, ezilmesine ve ızdırap çekmesine derman olacak olan *yaklaşan devrime* dair ifadeler araya katar. Onun tasavvuru, her daim; doğrudan üreticilerin -işçiler- üretim araçlarını elinde bulundurduğu ve üretim noktasında bir *poiesis* matriksinin -gerçekte hayatın- öz yönetimine sahip olduğu haddinden fazla yüceltilmiş bir duruma yöneliktir. Bu özgürleşmenin, kutsalın -kapitalist ethos’un ve disiplin matriksinin

bu yapıbozumu içre doğmuş- şiirsel ve felsefi evetlemesidir. Muhtemelen böyle bir devrim, Marx'ın tahayyül ettiği gibi salt kapitalist üretimin, faydacı *üretim*; istidadın kutsal *poiesis*'i olarak başkalaşımına imkân verecektir.

O şiirini asla yadsımadığından, alışılmış biçimde, ne böylesi bir ifadenin kemale ermemiş bir öğrenciye ait olduğunu iddia etmemiz ne de Marx'ı tüm linguistiği, ifadeyi, göstergeyi ideoloji olarak tayin eden bir kimse olarak yorumlamamız mümkün olabilir. Bazı dil oyunları idealistik totaliteler (bütünlükler) olarak kendi içlerinde var olduklarından, Marx'ın şiiri başkalaşıma uyanışa işaret eder ve bu uyanışta, o; kendi *toposu* zemininde, olumsuzluğun bir yükümlülük ve adanmışlık manasını idrak eder. Onun her yazdığı, otantik öz anlatım için gayret üzerinden meydana çıkarılması gereken dünyanın hakikati, *alethea* (hakikat) olarak doğruluğu ifşa etmek isteyen bir gösterge fenomenolojisi olarak görülebilir.

Marx'ın erken dönem şiirsel kutsal evetlemesinin belirli hatları onun yazı hayatı zemininde başkalaşabilirken; olumlama *poiesis*'i, onun mütemadiyen devrimci dönüşüm savunuculuğunda hayat bulmaktadır. Marx ne bir rahip ne bilim adamı ne de politikacıdır; o varoluş şiiriyle iştigal eder. O, Arthur Miller'in yazdığı gibi, bir "beyaz zenci", bir gönülsüz elçi idi. Şayet biz, Marx yorumumuzda "resme" adam gibi bir adam duygusu katacaksak böylesi bir karakter nosyonu Heidegger ve Bataille ve Marx ile beraber nihai olarak dünyevi (bir sır) olsa bile, Kant'ın *Din*'inde yazdığı gibi, bir yaradılışın emareleri yahut nişaneleri olarak onun eylemlerine tanık olmalıyız.

Marx'tan Sonra Kutsal

Marx ve kutsal arasında bir tür ilişki olduğunu ifşa edebileceğimiz aşikârdır -bu giderek kaçınılmaz görünmektedir ve bu salt olumsuz bir ilişkiye baskın çıkar. Marx ne büyük ateist ne de büyük otoriter idi. Böylesi yorumlar ya kasıtlı yalan beyandan/saptırma ya da Marx'ın en akli selim (ve derin) manalarını ifşa etmeyi başaramayan indirgemeci, bölücü okumalardan kaynaklanır. Lenin 1844 *El Yazmaları*'nı (*Economic and Philosophical Manuscripts*) ya da *Alman İdeolojisi*'ni asla okumamıştır; onun Marx'ın şiirini okuduğu gerçekten şüphelidir. Bu doğru olsa bile, böylesi bir örnek; teorik klişelerinden (stereotip) memnun olanlara bir uyarı olarak iş görebilir. Marx'a dair; kendisine atfedilen, zahirî salt politik yahut tarihsel anlamın dahi ötesinde olan daha pek çok şey vardır. Marx, *Kapital*'in iki yüz on sayfasında dahi (*Theories of Surplus Value* metinleri hariçtir; zira editörü Karl Kautsky'nin devrimci yenilgi kabulü ve asi komünizm politikalarını desteklemesi sebebiyle, Lenin tarafından reddedilmiştir) fikir savunuculuğuna dair (etik) ifadeler ve şiirsel ifadeler ortaya koyar. O, sıklıkla kapitalist sömürücülüğe tezat olarak; komünist toplumdaki, belagatli bir biçimde söz eder.

Onun olduğu şekliyle doğrulanması gereken "ahlaka" yaptığı en açık gönderme, *Kapital*, I. Ciltte yaşam standardının ahlaki karakterine yaptığı atıftır

(Sraffa'nın "standart meta"sına benzer). Geçim düzeyi için; sınıf mücadelesinin (ve savaşın) hükmü geçen tarihsel "uzlaşmaları"na dayanan ahlaki, fiilî bir kıstas vardır. Materyal varoluşun dünyevi ahlakının bu somut fenomenolojisi, onun kendi yanılısmalarının infilakından geriye kalan kutsalın ve *işsel ışıltı'nın*¹⁵ karşı konulmaz karakterine ilişkin olan, onun kendi anlamıyla ahenk içindedir. Kişi; onun *işsel ışıltısını*, kutsala ve şiirsele dair hassasını; bilimsel politik ekonomiye dair "ciddi" tahkikatlarının -ve Paris Komününde yoldaşlarının daha elim ölümlerinin- süreci ortasında bile muhafaza ettiğini, Marx'ın herhangi bir yorumu kadar meşru olarak mütalaa edebilir. Onun kendi ifadeleri, politik savunuculuğu ve işgali ile gözler önüne serilen zımnî olumlama (hatta ve hatta tutuklama emriyle aranmış olması ve sayısız kere sürgün edilmesi boyutunda) Marx'ın sırf dünyevilik veya ateistlik çerçevesinde yorumlanmasının akıl dışı olduğuna işaret eder.

Öncesinde; Marx'ın tipik *din insanların afyonudur* hicvinin bağlam dışı olarak okuna geldiğini, Marx'ın *salt* din ve kutsal arasındaki daha ince ayrımının ve dolayısıyla, *Özgürleşme Teorisi* ve Güney Afrika ile Hindistan'daki *Gandi yanlısı* isyancılar tarafından gösterildiği gibi onun kutsal asilik temayüllerine duyduğu yakınlığın adam gibi anlaşılmadığını göstermeye gayret ettim. Dahası, Marx'ın zahirî din eleştirisinin en açık olarak Bultmann ve Johannes Hoff gibi şahsiyetlerde ifade bulan yirminci yüzyıl köktenci teolojisi (ve yirmi birinci yüzyıl apofatik teoloji¹⁶) ile fazlaca uyumlu olduğu aşîkârdır. Aynı zamanda; kutsalın köktenci bir teolojisini,¹⁷ Marx'ta yalnızca içkin olarak kalan bir şeyi; Marx'ın açıkça ifade etmede başarısızlık göstermesi ışığında -sonraki teologların durumundaki gibi- onun eleştirilerinin gücünü kaybettiği de açıktır. Bununla beraber kutsala yakınlığın aleni belirgin bir ifadesinin yokluğuna rağmen, sorunun (ya da inkârının) alelade yorumunun; Marx'ın yalnızca bir yaşam dünyasının yorumsal ve pratik *topos*'u içine gömülü olarak kalmadığını; aynı zamanda onun, hayat boyu süren etik ve ahlaki fikir savunuculuklarının kutsala dair bir anlam gerektirdiğini açıkça ortaya koyan güçlü karşı yorumlamaları kabullenmeye yanaşmadığını göstermeye çalıştım.

Marx'ın şiirleri, yazdıkları ve eylemciliği ışığında; kutsalın anlamı bağlılık ve adanmışlığa dair bir düşünce, metin ve sosyal, kültürel, politik *praxis* (bir "gösterim") olarak bütünüyle vurgulanmıştır. Bu suretle Marx'ta bariz bir olumlama *topos*'u (her ne kadar bu gerekli olmasa da), Marx'ın "hümanizm"inin yahut onun sözde "bilimselliğinin" imgesi altında samimi bir olumlama terkibi arayacak olsak; bilhassa kutsalın salt idealistik anlamının sofistike eleştirisi ve sonlu beni alaşağı eden lakin aynı zamanda bu bene, bu varoluş şiirini yazan bir büyücü olarak, benin içine karışan ruhlara rehberlik etmesi için izin veren kutsalın, hayalî yeniden inşası ve evetlemesi bakımından kendimizi onun şiirinin, "Transformation/Dönüşüm" gibi, kucağında buluruz (ve oyunlarının). O, nihayetinde bir şairdir; lakin o, *Adsız* olanın karşısında sessiz kalacak olanlardandır.

Wittgenstein “mistik” *Tractatus*’una şu sözlerle son verir: “hakkında konuşamayacağımız bir şeyi, sessizlik içinde atlamalıyız.”¹⁸ Yine de mistik; “dünya” hududunda uzanıp gitse de -*Die Welt ist als der Fall/Dünya olduğu gibi olan her şeydir*- hâlâ “mistik”tir. Mistik ya da şimdiki bu çalışma bağlamında kutsal, bir “durum” değildir; o münasip bir yaftanın yapıştırılabileceği bir şey, nesne yahut hal değildir. O “dışarı”dır; -dünyanın hududunda, lakin lav misali püskürebilir ve püskürür de- Bataille’da olduğu gibi- tek boyutun “dünya” olduğu varoluş atmosferi “içre”. Marx erken dönem şiirinde tüm bunları halihazırda söylemişti. Marx ne kutsaldan kaçabilir ne de kutsalın salt olumsuz bir anlamı *onun için* tanımlanabilir. Onun şiirsel keşifleri gerçekte kendisinin sonraki eser ve düşüncesinin varoluşsal kökenidir. Süreksizlik yoktur.

Dönüşüm

Gözlerim öylesine şaşkın

Yanağım öylesine soluk

Kafam öylesine karışık

Bir peri masalı âlemi

Ben, yüreklilikle cüretkâr

Yükselen binlerce sarp ve kayalık uçurumda

Ve sellerin kasvetli ve ıssız aktığı beldede

Ardına düşülecek açık deniz yolları

Yükseklere uçan düşünceye tutundum

Bindim iki kanadına

Ve fırtına rüzgârları kükrese de

Tüm tehlikeye baş kaldırdım

Orada sendeleyip sarsılmadım,

Uçsuz bucaksız seyahatlerde

vahşi kartalın ezici göz dikip bakışı
altında da.

Ve kalp kazanmak için

Siren Denizkızı uydurmuşsa da

öylesine çekici bir musiki

Ben o sese hiç kulak vermedim

Tıkadım kulağımı

Duyduğum tatlı musikilere

Bağrım arzuyla can attı

Daha yüce bir mükâfat için.

Yazık, dalgalar hızlandı

Durup dinlenmek bilmezlerdi

Görmem için fazlasıyla çevik

Pek çok insanı alıp götürdüler

Sihirli güç ve kelime ile

Bildiğim bütün büyüleri yaptım,

Lakin ilerleyen dalgalar hâlâ kükrüyordu

Ta ki gözden kayboluncaya dek.

Ve sel yarama bastı,

Ve gözüm kararıp

Düştüm barınağımdan

Puslu gecenin buğusu içre.

Ve meyvesiz canhıraş meşakkatten

Nihayet uyandığımda,

Takatim kalmamıştı hiç

Üstelik kalbimin kaybolup gitmişti bütün nuru

Ve tir tir titrerken solgun,

Bağrıma dikip gözümü

hasret çektim

Lakin yok idi ızdırabımın kutsadığı

ruhumu yüceltecek bir şarkı

Uçup gitmişler, şarkılarım eyvah;
terk-i diyar eylemiş en müşfik sanat
Onu hiçbir Tanrı geri veremez
Ölümsüz olanın keremi de.

Bir zamanlar dimdik ayakta olan
Kale batıp gitmiş sulara
Coşkun şevk boğulmuş
bağrın boşluk ülkesi.

Derken ışıldadı senin nurun
Ruhun en safi işığı,
Orada değişip duran dansta
Gökkubbenin yuvarlak dünyaya sarıldığı,

Sonra zincire vurulmuştum esir
Ardından billur açıldı gözüm,
Zira sahiden bulmuştum
ne menem bir şeydi karanlık savaşım.

Öyle derinden aşka getirilmiş bağırdan
daha kuvvetli, daha hür

Ruhun haykırışı çınladı
Kutsal utku
Ve katıksız sevinç içre

O vakit oracıkta ruhlarım
Zafer sarhoşu ve şen süzüldü yükseklerle
Ve ben bir sihirbaz misali,
Seyrinde onların
hüküm sürdüm

Hücum eden dalgaları,
Durmadan dönüşüp duran
Sel akınlarını
Gürleyip parçalanmaya
terk ettim
Yüksek kayalıklarda
lakin kurtarmış idim içsel ziyayı.

Ve, kader mahkûmu ruhumun
kanatlarıyla asla erişemediği,
bakışınla bahş oldu yüreğime

¹ Karl Marx, *Introduction to a Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans. Joseph O'Malley (Oxford University Press, 1970).

² Pek çoğu Marx'ın indirgenemez bir şekilde dünyevi bir düşünür olduğunu ileri sürer. Ve onun eserine yönelik alışlageldik yaklaşım -ister Marksist ister neo-Marksist ister Marksçı ister anti-Marksist olsun- yazdıklarının pek çoğunun sahip olduğu zahiri dünyevi üslubuna, apaçık istisnalar olduğunu doğrulayabilir. Örneğin, bu makalenin başında yaptığımız "Dini ıstırap aynı zamanda hakiki ıstırapa karşı bir protestodur" alıntısının kendisi; Marx'ın, Hegel'in devlet doktrininin bitmemiş analizinden bir *poiesis* (açığa çıkarılan üretim, meydana getirme, yapma) parçasıdır. Marx'ın yazılarında tahlilciler için münasip olmayan, Herodotos'un *Histories*'i gibi, devrime çağrı yapan pek çok bilimsellikten uzak, şiirsel yolculuk emareleri vardır. Ayrıca, bizim; düşünce ve eyleme en çok değer olanları saptıran bu kategorisel ayrımları keşiflerimize empoze etmemize hiç gerek var mı?

³ "Gizli bir ahenk görünür olandan daha güçlüdür (ya da 'daha iyidir')." Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard, 1966), Fr. 54.

⁴ Marx'ın şiirine yönelik böyle bir yaklaşım tarzı, diğer düşünürlerde ve şairlerde var olan çeşitli söylenmemiş olabilirlikler üzerinden düşünmüş olan Heidegger'in metodolojisi ile bir aile benzerliği içindedir. Buna rağmen, şayet onun kutsala dair *poiesis*'i nihai olarak özde en analitik nesre bürünmüş olsa dahi; Marx'ta, böylesi bir Kutsal tabirin varlığından söz edilmeye devam edilmiştir. Onun şiiri her ne kadar salt *logos*'un dile getirilmiş olması idiyse de o, kutsala açık olmaktan (yansızlık) söz etmiş yahut da kutsala işaret etmiştir. Böylesi bir dil kullanımı, salt bir "hadiseyi" bir varlık içre nesneleştirme arayışında olan bir mantıksal ya da kavramsal felsefi söyleme üstün gelmiş yahut da böylesi bir söylemin ötesine geçmiştir.

⁵ Bu, Herbert Marcuse'nin aynı başlıklı eserine yapılan bir göndermedir.

⁶ Elbette bu; Marx'ın analizini kutsallık geleneği içinde kendine mal etme arayışında olan Miranda ve pek çok diğerlerinin işaret ettiği gibi, Marx'ı Eski Ahit peygamberleri alemi içine yerleştirmeye çalışan literatürü sistematik olarak görmezden gelmek olacaktır. Böylelikle, insan; Marx'ı peygamberlerin ve İsa'nın soy ağacı ışığında yorumlamış olan papalar da dâhil olmak üzere Miranda ve diğerlerinin

çalışması doğrultusunda Gutierrez'in belli belirsiz kendine mal etmelerinin ötesinde Kurtuluş Teorisini anlayabilir.

- 7 Doğrusu, Marx'ın günümüze kadar gelen metnindeki çeşitli emareler ve hatta tartışmaya açık bir şekilde ilgili erken dönem şiiri ötesinde; kutsalı, Marx'ın yaşam dünyası ve *praxis*'i içine yerleştirebiliriz. Örneğin Bandera; Marx'ın bütün bir düşünce hareketinin fedakarlığın (kurban) sınırlı ve negatif anlamı içre Kutsalı temele dayandığını ileri sürmek için Gerard'ı kullanmıştı. Kutsalın bu tür bir negatif anlamı devrimin kendini kurban/feda etme hadisesinde zuhur eder. Böyle bir negatif hareketin, aktif nihilizmin anlamını hükümsüz kılmadan; Marcel Mauss'un aynı başlıkta ki eserinin işaret ettiği gibi yine de o *armağan*'a doğru yönelerek, kutsalın salt bir kurban anlamının ötesine geçmeye çalışıyorum. Marx'ın eserinde; yalnızca erken dönem şiirinde değil, bir olumlama ve bağlılık hayatında; kutsalın evetleyici bir anlamını arıyorum. Kutsalın indirgemeci olmayan "materyalist" bir yeniden düşünülmesi hususunda olması gerektiğine inandığım bir diyalog adına çalışmamı bir uvertür olarak addediyorum. Başlangıçtan beri Marx din eleştirisinin tüm toplumsal analiz için bir önkoşul olduğunu öne sürer. Ancak şu sorunun sorulması gerekir: onun böylesi bir eleştiri ve sosyal yükümlülük için *motivasyonu* evvela nedir? Marx kati bir biçimde devrimci sosyal dönüşüme *adlanmışlık* yönünde hükmünü verir. Böylesi bir adlanmışlık salt bilimsel yahut politik düzeye mi riayet eder? Kutsal olan meselesine ilişkin Marx'ın yazdıklarında ki *varoluşsal* dallanıp budaklanmaları inceleyemez miyiz?
- 8 Reiner Schürmann. *Heidegger: Being and Acting, From Principles to Anarchy* (Indianapolis: Indiana University Press, 1986).
- 9 Georges Bataille, *Inner Experience* (Albany: SUNY Press, 1988). xxxii.
- 10 Karl Marx, *Introduction to a Critique of Hegel's Philosophy of Right, Marx-Engels Collected Works* (International Publishers), 3.175.
- 11 Bu ünlü deyişi Marx'ın kendisinin icat edip etmediği sorusuna aldırış etmeksizin; *Economic and Philosophical Manuscripts, Theses on Feuerbach* ve bilhassa *The Holy Family* eserlerinin okunmasıyla; Marx'ın felsefi perspektifinin, Hegel'in Mutlak idealizminden uzaklaşıp yabancılaşmamış bir insanlık kavramına dönüşümünde; Feuerbach'ın temel bir katalizör rolü oynadığı aşikârdır. Feuerbach'ın Marx'ın felsefi gelişiminde oynadığı rolün kesin ve ezber bozan bir tahkikatı için lütfen Schlomo Aviniri, *The Social and Political Thought of Karl Marx'a* bakınız (Cambridge University Press, 1970). Şimdiki çalışmanın odağı, insanın "kutsalı" "dinden" ayırma arayışında olduğu böylesine bir yabancılaşmamış insanlıktır ve bu bağlamda -Marx'ın din konseptinin hiçbir Feuerbachçı yönü olmadığı yönündeki Zvi Rosen ve diğerlerinin iddiasına karşın- Feuerbach'ın rolü açıkça meydanda olan, "ateş nehri" rolüdür.
- 12 Kişinin yalnızca, *Kapital*'in meta fetişizmi üzerine, bir arketipik örnek olarak, 4. Bölüm, 1. Kısmını akla getirmesi gerekmektedir. Bu "bilimsel" eserde, doğrudan doğruya; Althusser ve Gutierrez'in tasvir ettiği gibi gençliğe özgü, ham Hegeliyanizmi arkada bırakan; metaların insanın varoluşunda gerçek aktörler olduğu bir insanca pek insanca durum içre idrak edilen sofistike ve kasvetli bir mizaha sahip. Bu kendi kendine dönen metalar çarkı yalnızca işçi sınıfının -Marx'a göre, hatırı sayılır bir biçimde, tüm âdem oğullarının özgürleşmesi için salt stratejik bir konuma hizmet eden- değil sermaye sahiplerinin de başına bela olur. Meta fetişizmi baskı ve dayatmanın *camera obscura*'sının başına geçer. Metanın fetiş olarak bu tür bir karakterizasyonu onun erken dönem Feuerbachçı bağlaşıkları yansıtır. Metaları biz ürettik, lakin şimdi onlar bize hükmediyor; onlar bizim fetişlerimiz. Elbette, bu metaları üretmiş olanlar doğrudan üreticilerdir; ancak yayılım ve dağıtım kapitalistleri ve aktörleri (metanın sermayeye çevrilmesi) doğrudan tüketicinin, farklı yollarla ve farklı somut katılımlarla arzularını okur -*Hepimiz yabancılaştık, ancak bu kişisel sorumluluğu yok etmiyor*- ve meydana getirir. Buna rağmen, "biz"im için, borsanın sihirli çarkifeleği üstünde yukarı çıkan ve aşağı inen metalarlardır. İnsan varoluşunun kontrolüne ve otantik gücüne sahip sayılanlar, ulus devletlerinin soyutlamalarının yanı sıra, *onlardır*. Biz hepimiz -işçiler ve kapitalistler aynı şekilde- burada oturup yabancı bir nizamın içimize işleyen yanıp sönen lambalarına, seslerine, kokularına, tatlarına tanıklık etmeye terkedilmişiz; şayet böyleyse Feuerbach'ın hümanistik iyimserliğine bağlı kalmaya devam ediyoruz.
- 13 Karl Marx, *Theories of Surplus Value, CW* 3.448.
- 14 Jose Miranda, *Marx and the Bible*, 53-67.
- 15 İçsel bir ısıltı'ya yapılan bu atıf, bu makalenin sonunda bulunan Marx'ın şiiri, "Transformation"dan alınmıştır. *Marx Engels, Collected Works*, vol. 1, trans. Clemens Dutt (International Publishers, 1975).
- 16 Yaratıcıyı olmadığı şeyler yoluyla tanımlama, Yaratıcının insanlarca yalnızca olmadığı şeyler bakımından bilinebileceği (ç.n.)
- 17 Bu iddia Marx'ın felsefi yazılarında "ölüme" yapılan neredeyse mutlak bir atfa işaret etmek anlamına gelir. Onun, ekseriyetle kapitalizmin "ölüm canları"na yaptığı göndermeler haricinde ki tek göndermesi; ölüme, topluluğun devamı için zorunlu kurban olan bir birey olarak atıfta bulunduğu; *Paris Manuscripts*'te (Paris Elyazmaları) yer almaktadır.
- 18 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Routledge & Kegan Paul, 1963).

Ahmet Demirhan*

BİR “HRİSTİYAN SORUNU” OLARAK KAPİTALİZM: MARX’IN YAHUDİ SORUNU VE VENEDİK TACİRİ**

Shakespeare Okuma Cemiyeti’mizin kurucusu @vonHofmannsthal’a

Karl Marx, *Kapital*’de, bir yerde, çalışma saatlerinin ve çalışma şartlarının düzeltilmesini isteyen işçilere ve fabrika müfettişlerine “sermayenin cevabı”nı kendisinden adaletli ve merhametli olması istenen, ancak elindeki senedin hukuki karşılığında direten *Venedik Taciri*’nin Yahudisi Shylock’un ağzından verir: “Günahı benim boynuma! Senedimin / Cezasını ve bedelini istiyorum hukuktan”.¹ Burada Marx’ın Shylock’u, çalışma saatlerini ve çalışma şartlarını düzenleyen 1844 yasasını arkadan dolanarak kendi lehine çeviren “sermaye”yi dillendirir. Bunun hemen akabinde başka bir yerde, yine Shylock’tan bir alıntı yapar; *Venedik Taciri*’nde Shylock’un ödeyemediği borcuna karşılık aralarındaki senette yazan cezayı isterken Antonio’dan almaya hakkı olduğuna inandığı “bir libre et”i kastederek söylediği “Tabii ya, açsın göğsünü! Öyle diyor senet” [V.I.248-249; çeviri değiştirildi] sözünü aktarır. Sonra da şunu ekler: “1844 Yasasının lafzına Shylock’a özgü bir şekilde sıkı sıkıya bağlı kalındı”; yani, yasanın lafzına bağlılık, mağdurun mağduriyetini gidermediği gibi sermayenin çıkarının korunmasını sağladı. Marx, Shylock’un ağzından konuşturduğu “sermaye”nin tavrına bir ad da verir: “Syhlock’a özgü” (Shylock-like; Shylockvari).² Sermaye, yasanın ruhuna değil, tıpkı Shylock gibi lafzına sıkı sıkıya bağlıdır.

Ancak dahası var: Shylock’tan ikinci alıntıya düştüğü uzun bir dipnotta Marx, Türkçe çevirisinden, bir-iki ufak değişiklik yaparak ve ilginç olduğunu düşündüğüm birkaç yeri italikle vererek tamamıyla alıntılacağım şu nota yer verir:

Sermayenin doğası, gelişmiş biçimlerinde ne ise gelişmemiş biçimlerinde de odur. Amerikan İç Savaşı’nın patlamasından kısa süre önce New Mexico topraklarında köle sahiplerinin nüfuzunu egemen kılan yasada denir ki: İşçi, kapitalistin emek gücünü satın alması ölçüsünde, “onun (kapitalistin) parasıdır.” Romalı patrisyenler arasında da aynı görüş geçerli idi. Patrisyenlerin, borçlu pleplere vermiş oldukları para, geçim maddeleri aracılığıyla, borçluların vücudunda et ve kan haline gelirdi. İşte

* Dr. Sosyolog.

** Metni okuyarak eleştirilerini yönelten ve bazı yerlerini daha iyi ifade etmemi sağlayan Şerif Eskin ile Mehmet Demirhan’a teşekkür borçluyum

bundan ötürü de bu “et ve kan”, “onların paraları” idi. Shylock’un 10 levha kanunu buradan gelir. Linguet’in, patrisyen alacaklıların zaman zaman Tiber Irmağı’nın beri yakasında borçlu pleplerin etleriyle ziyafetler düzenledikleri hipotezi, Daumer’in, Hristiyanların şarap ve ekmekle yaptıkları ayin hakkındaki hipotezi gibi, karara bağlanmamış durumdadır.³

Bu ilginç, Marx’ın tıpkı Antonio’nun Bassanio adına Shylock’tan aldığı borca karşılık bedenini kefil göstermesi gibi işçinin de sermaye sahibinin parası olmasından Linguet’e, onun Tiber ırmağının bir yanında yapılan yamyamlığa dair ifadelerine, oradan da Daumer’in Hristiyanların Aşai Rabbani ayininin bir tür yamyamlık olduğuna dair sözlerine nasıl bir mantık silsilesi içinde geçiş yaptığı belli olmayan; ancak Shylock’u sermayenin sadece sesi değil, doğası da haline getiren dipnota birazdan daha ayrıntılı olarak döneceğim.

Bundan önce, Marx’ın *Kapital*’de, yine uzun bir dipnotta, Shylock’tan üçüncü bir yerde daha bahsettiğini belirtmek gerek. Bu kez Marx işçilerin konut probleminden bahsetmekte ve onların bir tür gecekondulaşmaya maruz bıraktıklarından yakınmaktadır. Özellikle tarım işçilerinin bir tür “ceza kolonisi” hüviyeti taşıyan, genelde yerleşim alanının “birahane sahibi ya da bakkalı” tarafından kiraya verildiğinden işçinin hem “kiracı ve hem de müşteri” olmak durumunda kaldığı, çoğu zaman “gerçekten şaşırtıcı bir saflığı ve dürüstlüğü korumuş olan kır adamı ve ailesi”nin ise “tamamen” bozulmasına yol açan “iğrenç koşullar”dan, bu koşulların oluşmasında “kulübe spekülörlerinin ve küçük mülk sahiplerinin” rolünden bahsettiğinde, bu tür kötü koşullara “aristokrat Shylock’ların ikiyüzlüce omuz silkmeleri”nin “usulden” olduğunu söyler.⁴

Demek ki Marx’a göre *Venedik Taciri*’nin Shylock’u şunları temsil etmektedir: Öncelikle “[e]ğer sermaye konuşsaydı ne derdi?” sorusunun cevabını verir: sermaye, “Shylock’tan alıntı” yapmaktadır, “Shylock’un sesiyle” konuşmaktadır⁵. Shylock, sermayenin sesidir ve doğasıdır. İkincisi, yasanın ruhuna değil *lafzına* bağlı olan, dahası kolayca yasayı manipüle ederek kendi lehine olan şartları yeniden oluşturabilen bir sermaye figürüdür. Üçüncüsü, başkalarının durumuna aristokratça omuz silken, aldırımsız bir figürdür. Bu üçlüyü burada sermaye olarak Shylock, yasanın lafzen bağlı Shylock ve merhametsiz Syhlock diye adlandıracamız.

Ne var ki Marx, *Kapital*’de başka bir yerde daha Shylock’tan alıntı yapar. İşçilerin sadece emeklerini değil, havaic-i aşliyelerini temin edebilecekleri geçim araçlarını (subsistence) da yitirdiklerinden bahsederken: “Geçim kaynağımı elimden alınca / Canımı da almış sayılırsınız” [V.I.373-374].⁶ Burada da Shylock işçinin ya da proleterin sesi olur. Sermayenin kanunu lafzi olarak yorumlamasının neticesinde başkasına göstermediği merhamete ihtiyaç duyacak bir hale düşmüş, elinde bağışlanacak bir canından başka hiçbir şeyi kalmamış bir figüre dönüşür.

Ancak Shylock aynı Shylock olduğundan, işçi Shylock sermaye Shylock'un hem sonucudur ve hem de kendisidir. Ya da bir an Marx'ın *Kapital*'inden uzaklaşarak *Yahudi Sorunu*'a doğru seyrettiğimizi, bu seyrinde de Marx'ın zaten olabildiğince kabarık Shakespeare hakkındaki külliyata kendi katkısını sunarak *Venedik Taciri*'ndeki Shylock karakteri üzerine bir yorumda bulunduğunu varsayarsak: *Venedik Taciri*'nin sonunda Shylock'un canına merhamet gösterilmesi karşılığı Hristiyan olmaya zorlanması, Yahudi Shylock karakterinin hem sonucudur ve hem de bu sonuca kendi eliyle (sermaye olmasından, hukuku lafzi yorumlamasından ve merhametsizliğinden dolayı) sürüklenmiştir. Buna da, ihtiyatlı bir şekilde, şimdilik kaydıyla, yukarıda sıraladığımız üç tutumun *neticesi* adını vereceğiz. Şunu da aklımızda tutarak: "Marx'ın seçici alıntılar kullanması, Shylock'u hem mağdur eden [victimizer] hem de kurban [victim] olarak yansıtmada başarılıdır".⁷ Bu *neticeye* de, Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nu ele alırken ayrıca döneceğiz; ancak Shylock'u hem "model zalim ve hem de model mazlum, hem yıllanmış (vintage) davacı ve hem de yıllanmış sanık"⁸ halinde sunmanın arkaplanına biraz eğilelim.

Venedik Taciri'ni okuduğumuzda, aslında ikinci ve üçüncü tutumun birbirleriyle ilintili olduğunu; birinci tutumun ise bizi farklı bir maceraya sürüklediğini görürüz. Birincisi, yani Shylock'un sermayenin sesi bir yana doğası olması; başka bir ifadeyle, alacaklının borçlunun "eti ve kanı"na sahip olduğu, borç ödenmediği takdirde (en azından bir iddia olarak) "Tiber Irmağı'nın beri yakasında" borçluların etleriyle "ziyafetler" düzenlendiği Roma'dan İsa'nın eti ve kanına karşılık olarak ekmek ve şarap takdim edildiği Hristiyan Aşai Rabbini ayinine, oradan da işçinin etiyle kanıyla kapitalistin parası olmasına kadar uzatılabilen bir 'borçlanma mantığı' içinde sermayenin neredeyse tarih-üstü doğasının bir figürü olması, oyuna dair yorumlarda çok gündeme gelen bir mesele olarak görülmez. Hem de Shylock'un alacağına karşılık Antonio'dan talep ettiği "bir libre et" in, tam da canına kasteden bir yerden, kalbinin tam altından alınacağını mahkeme sahnesinde aşikâr hale gelmesine rağmen. Başka bir ifadeyle, Shylock'un, Antonio'nun ödeyemediği borcuna karşılık, ondan "et ve kan" talep etmiş olmasına rağmen. Bunun en büyük nedeni, Yahudi Shylock'un tüccar olmasına rağmen faizle borç alıp vermeyen Antonio kendisinden borç istediğinde, borcunu faiziyle ödemesi yerine "sırf eğlence" sine noterde imzalanan ve üzerinde eğer borç zamanında ödenmezse Antonio'nun vücudunun istediği yerinden alacağı yazılan senetteki "bir libre et" in⁹, Shakespeare'in başka oyunlarında geçse de bu oyunda hiç geçmemesine rağmen, *genelde* "sünnet" bağlamında yorumlanmış olmasıdır. Shylock'un alacağı ödenmezse Antonio'dan alacağı "et", genelde ve tuhaf bir biçimde, onu sünnet edeceği biçiminde yorumlanmıştır. Böylece Roma ya da Hristiyanlık geçmiş, Anselm Haverkamp'ın Shakespeare'deki "güç"ü (power) çözümlerken kullandığı, Freud'un gözde terimlerinden birisi olarak psikanalitik çağrışımları kuvvetli olmasına rağmen hukuki bir bağlamı ifade eden "yatak-

lık" (latency) halinde kalır.¹⁰ Hatta Antonio'nun da bir tür tefeci olduğu gözden kaçır: Zaten kendisine yeterince borçlu olan Bassanio'nun Belmont'a giderek Portia'ya talip olabilmelerini sağlamak amacıyla istediği yeni borcu o anda verebilecek durumda olmadığı için, tuhaftır ama sanki Hristiyan tüccarları arasında da hiç kredisi yokmuşcasına, sanki Hristiyan tüccarlar ellerinde varsa da Antonio'ya borç para vermek istememişlercesine, Bassanio'nun sevgisini kaybetmemek adına, *bedenini ortaya koyarak* Yahudi Shylock'tan borç para alır.¹¹ Sünnet, bedenin bir parçasından kesilen ete karşılık gelen bir ameliye, Romalı (ve sembolik olarak da olsa Hristiyan) yamyamlığı unutturmuştur.

Roma ve Hristiyan bağlamına rağmen "et" in bu Yahudileştirilmesine (ve *Othello* gibi oyunlardaki anlamı göz önüne alındığında, dolaylı olarak Müslümanlaştırılmasına), yine, aşağıda döneceğiz; ancak şimdilik şu hususu belirtmekle yetinelim: sözkonusu üç tutumu "sermaye" olarak adlandırmak ya da "sermaye"yi Shylockvari bir tutum olarak sahnelemek, neticede, yani son tahlilde gerçekleşmiş olsa da, bütün bunlara ek bir nitelemenin (ya da figürün) göz önüne alınmadığını gösterir: *Venedik Taciri*'nin Shylock'u Venedik'te; "denizle evli" olan ve neredeyse "yarım binyıl boyunca ... deniz iktidarının ve deniz ticareti üzerine kurulmuş bir servetin sembolü sayılmış", bu niteliği nedeniyle "İngiltere muhiplerinin 18.yüzyıldan 20.yüzyıla dek İngiltere'de hayran oldukları her şeye" daha önce sahip olmuş bir kent addettikleri bir kentte¹², "yabancı" hüviyetinde yaşayan bir Yahudidir¹³.

O halde, eğer "sermaye" Shylockvari ise bu ne anlama gelir? Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda ileri sürdüğü tezleri Shylock'la, "sermaye" ve "aristokratik" bir tutum olarak Shylock'la nasıl ilintilendirebiliriz? Ya da daha yakınlarda *Venedik Taciri* üzerine bir çözümlemede iddia edildiği üzere, eğer "kapitalizm, evrensel shylockvariliğin [shylockery] bir sistemi" ise, eğer "*oikos*'un, kalbin, evin, *Heimat*'ın [yurdun], memleketin [homeland] ve beşerin ... sınırları, servet edinici [chrematistic] mübadelenin ve ifratın enerjisiyle patlatılıp parçalanmış" ise¹⁴, shylockvariliği onun muhatabı ve muarızı olan Antonio ile karşıtlık içinde düşünmemiz gerekmez mi? 'Kapitalizm kötüdür, Antonio (yani burada temsil ettiği şekliyle, *oikos*) ise iyiydi; onu Shylock('lar) bozdu' mu diyeceğiz? Yahudi Shylock sermayenin figürü ve *Venedik Taciri*'nin iyi yürekli; faizle (ifratla ve çıkarla; interest'le) iş yapmayan; elinde oldukça tefecilerin eline düşmüş dindaşlarını onların elinden kurtaran; zor durumdaki dostuna yardım etmek için başka çaresi olmadığından Yahudi Shylock'tan Marx'ın da alıntılarında adı geçen senetle (bond) borç almak durumunda kalan bir figür olarak mı göreceğiz? Ya Antonio'nun Bassanio'nun sevgisini yitirmemek adına bedenini ortaya koymasını ne yapacağız? Hangi yasaya göre böyle bir ortaya koyuş sergileyebildiğine ne diyeceğiz? Dahası ve en önemlisi, bütün sermayesi ve "aklı", "okyanus"ta [I.I.7], dünyanın değişik denizlerindeki gemilerinde; kimisi "Trablus", kimisi

“Doğu Hind adaları” yolunda, kimisi “Meksika’da”, kimisi “İngiltere”de olan, ancak daha “orada burada” başkaları da [I.III.16-19] bulunan gemilerinde olan Antonio’yu ne yapacağız? Kapitalizm, gerçekten, shylockvarilik midir, hem de Antonio’nun Yeni Dünya’ya açılmış gemilerine rağmen? Başka bir ifadeyle, Marx’a göre, sermaye (ve kapitalizm), Weber’in Protestan ahlak tezinin aksine, Yahudi ahlakıyla olmasa da, ‘Yahudi Shylock ahlakı’yla açıklanabilecek bir şey midir? Öyle görünüyor.

Öyleyse, Marx’ın *Kapital*’indeki Shylock sahnelerinde ele alınan üç Shylock sahnesinden diğer ikisini erteleyerek “et ve kan”ı Roma ve Hristiyan bağlamına yerleştiren sahneye başlayalım.

I

Oui non haber in aerei luat in corpore.

“Sikkeyle ödemeyen bedeniyle [etiyle] ödeyecek”. Bu ifadenin Roma’nın mitik on iki (ya da Marx’ın yolunu takip edersek) *on* levhasındaki maddelerden birisi olduğu söylenir.¹⁵ Marx ise, açık bir biçimde, Shylock’un Antonio’dan borcuna karşılık alacağı “bir libre et”i, bildiğimiz anlamıyla Roma Kanunu’nun kökeninde yattığı söylenen mitik on iki (ya da on) levhaya değil, Shylock’a bağlar: “Shylock’un *10 levha kanunu* buradan gelir” (ya da İngilizce çevirisinden yaptığımız, on ya da on iki tableti -sayı muhtelif- Yahudi olduğundan, ayrıca bir *on emiri* bulunan Shylock’a doğrudan da bağlamayan bir çeviriyle: “On Tablet’in yasası böyledir [‘aldığı borcu ödemeyen etiyle ve kanıyla öder, “sikkeyle ödemeyen bedeniyle öder” şeklindedir] ki bu Shylock’a layıktır”). Ne anlama gelir (Mladen Dolar’ın ilgili makalesinde, *Marx’ın Shylock’u “hukuk tableti”ne kaydettiğini de belirterek* Almancasının *das Shylocksche Gesetz* -‘Shaylockvari yasa’-olduğu söylenen) bu muğlak ifade? On emir ve on iki tablet, Shylock’ta ve Shylock’la yeni emirlere ya da yasalara mı dönüşmüştür? Shylock’un on emire tabi *iyi* bir Yahudi değil, on iki tablete tabi *kötü* bir Yahudi olduğu mu söylenmek isteniyor burada, iyi tüccar Antonio (biraz ‘bedeni’ zevkleri ima edilse de) hep iyiymen? Niye antik Romalı bir yasanın mitik kaynağı Shylock’a bağlanmıştır ki; hem de atalarında Yahudiler bulunan, annesi ve babası vaftiz olmuş Protestanlar haline geldiğinden kendisi de *en azından kamusal olarak* bir Yahudi olarak değil altı yaşında vaftiz olmuş bir Protestan olarak *tanımlanması gereken* Marx tarafından?

Marx, patrisyenlerin kendilerine borçlu olan, ancak borçlarını ödeyemeyen pleblerin etlerini fiilen yediklerini iddia eden, Fransız Aydınlanma dönemi tarihçi ve hukuk uzmanı olan, Fransız Devrimi’ne katılan, ancak giyotinle kafası kesilen Simon-Nicolas-Henri Linguet’nin tezini de; Aşai Rabbani ayininin sembolik bir yamyamlık olduğunu iddia eden, Hegel’in bir öğrencisi olan, Hristiyanlığa karşı sert eleştiriler yöneltmiş olmasına rağmen sonradan dönerek ateşli bir Katolik haline gelen George Friedrich Daumer’in¹⁶ tezini de “karara bağlanmamış”

(ya da İngilizce çeviriye göre, “kuşkulu”) bulur. Yani Roma’nın on iki tabletinden geldiği söylenen yasa, Marx’a göre, kuşkuludur. Ne var ki sermayenin doğası, “gelişmiş biçimlerinde ne ise gelişmemiş biçimlerinde de o”dur; yani, Shylock-varidir; (merkantilist ya da kapitalist) yasada yazdığı üzere, bedeni ister. Ancak Roma’nın mitik tarihine ait olan on (iki) tabletteki bir yasa gerçekten kuşkulu mudur? Shylock Antonio’nun bedeninden “bir libre et” karşılığı borç vermeyi kendi mi icat etmiştir?

Hegel, on (iki) tabletin sadece Cicero’nun da dâhil olduğu bir grup Romalı arasında değil, ama kendi çağdaşları arasında tartışılmasını (bağlamı bizi burada çok fazla ilgilendirmeyen bir şekilde¹⁷) ele alırken, onda kayıtlı “korkunç bir yasa”dan bahseder; “bir alacaklıya sabit bir süre sonra borçluyu öldürme ya da köle olarak satma veya eğer birçok alacaklı varsa, borçlularını parçalara ayırma ve onu kendi aralarında paylaşma hakkı veren” bir yasadandır. Sonra da şunu ekler: “Başka bir koşul daha vardır ki eğer aralarından birisi çok fazla ya da çok az keserse, bu nedenle ona karşı herhangi bir fiil gerekmez”. Hegel’e göre bu yasa, “Shakespeare’in *Venedik Taciri*’ndeki Shylock’unun yararlanabileceği ve kendisine minnet duyabileceği bir şekilde yararlı olabilecek” bir yasadır. Görüldüğü üzere, Hegel ile Marx arasında Romalı mitik yasanın değerlendirilmesinde ciddi bir fark vardır: Hegel, yasayı Shylock’un de minnetle yararlanabileceği bir yasa biçiminde değerlendirirken Marx onu neredeyse Shylock’un üzerine yapıştırır. Yine de Hegel’in de yasayı Shylock üzerinden tanımlaması ilginçtir.

Hegel’in “korkunç” olduğunu belirttiği sözkonusu ‘yasa’, İngilizceden yaptığımız çevirisiyle, şöyledir: “Beyan edilmiş borçla ilgili: [alacak verecek] mesele[si] resmen [formally] belirlendiğinde yasa otuz günlük bir telafi süresi lütfeder [grace]. Ondan sonra borçlu tutuklanır. Müşteki borçluyu mahkemeye getirir. Eğer borçlu borcu kapatmazsa ve kimse yargılamada borcun sorumluluğu yüklenmezse, müşteri borçluyu alıkoyar ve yedi buçuk kilodan [15 pound] az olmayan, müşterinin arzusunun göre daha fazla da olabilen zincirle ya da prangayla bağlar. Borçlu kendi isterse kendi hayatını idame ettirebilir; eğer ettiremezse, müşteri yarım kilo buğday sağlar, ama arzu ederse daha fazlasını da verebilir. Eğer hiçbir anlaşmaya ulaşamazsa, borçlu 60 gün zincirli kalır. Bu süre zarfında borçlu üç ardışık pazar günü [gün olarak pazar değil, pazarın -marketin- kurulduğu gün olarak pazar günü] meydana [Comitium; halka açık arenaya] getirilir ve yasal olarak sorumlu tutulduğu miktar alenen ilan edilir. Ancak üçüncü pazar günü, öldürülür ya da Tiber’in öte yakasına gönderilerek yabancı bir toprakta satılır. -Eğer müşteri sayısı çoksa-, üçüncü pazar günü müşteriler borçluyu parçalara ayırır. Eğer aralarından birisi payında az ya da çok keserse, bunun cezası yoktur”.¹⁸

Yasa hakkında görebildiğim en derli toplu makalelerden birisinde de yasanın “Shylock’u tatmin edecek kadar sert” olduğu söylenir; ancak “erken Amerikan melodramlarının tipik ipoteği”nin de kaynağının bu yasa olduğu vurgula-

nır. Ayrıca “bu tür bir infaz biçimi, pratik olarak biriciktir. *Gerçekten [Roma’dan] başka bir yerde bulunmaz.* Bunun hemen aşikâr olmaması, ilkesel olarak bir olgu nedeniyledir. *Shylock’un bir libre etini ve bu konuda XII Tablet’le meşrulaştırılan uygulamaya paralel bir uygulamaya sahip olduğumuzu düşünüyoruz*”.¹⁹ Yani, modern zamanlarda Shylock Romalı bir uygulamanın yükünü çekmeye, Romalı bir uygulamanın üstünü örtmeye yarayan bir figüre dönüşmüştür.

Daha da ilginç, mitik on ya da on iki tablete dair tartışmalarda taraflardan birisinin diğerini yasayı anlamamakla suçlaması üzerine Hegel’in yaptığı açıklamadır: “*Herhangi bir okul çocuğu dahi onu mükemmel bir şekilde anlayabilir* ve Shylock da, yukarıda zikredilen, kendisi için hayli avantajlı olan koşulu herkesten daha iyi anlayabilirdi”.²⁰ Hegel, yasayı Shylock üzerinden dönüştürürken, Shylock’u da okul çocuklarının dahi kolaylıkla anlayabileceği bir yasayı anlayabilen Romalı yapmıştır. Yahudi Shylock, hem de *Venedik Taciri*’nde antik Romalı onuruna sahip Antonio’ya rağmen, Romalıdır [III.II. 295]. Muhtemelen.

Bu ihtimal barındıran yorumdan ziyade; Giorgio Agamben’in meşhur *homo sacer*’inin bu yamyamlığa kurban edilmesi mukadder borçlu olup olmadığından ziyade;²¹ Hegel’in zamanında dahi böyle bir yamyamlığın hukukla (ya da Hegel söz konusu olduğu için felsefeyle) alakasının tartışılmasından ziyade; Shylock’un oyunun sonunda ancak merhametle canını kurtarabilmiş ve Hristiyan olmayı kabul etmiş bir Yahudi olması, hakkındaki kararı içeren belgeyi eve göndermelerini isteyen sözleri hariç, oyundaki son sözlerinin, “N’olur, bırakın beni de gideyim buradan. / İyi değilim” demiş olmasıdır [IV.I.391-392]. Roma’nın mitik yasasını Shylock’la bağlantılandıran bütün bu yorumlar, ‘eğer Shylock Yahudi değil de Romalı olsaydı, hakkını alırdı’ mı demeye çalışıyor. Muhtemelen.

Dahası, “insanlara ve parçalanmış parçalarına bedel biçmenin yasamalarının örgütleyici temalarından birisi olduğu ilk dönem Anglo-Saxon kralları” da vardır; örneğin Kral Alfred’in kanunlarında “bir tazminat olarak bir beden parçasıyla ödeme yapma” açıkça yer almaktadır; buna göre, “eğer bir kimse aleni hakaretten hüküm giymişse, ancak dilinin kesilmesini sağlayan bir şartla ‘tanzim edecek...; dilini de kendi *wergeld*’ine [kan parasına] uygun olarak tayin edilenden daha ucuza kurtaramaz’. Kral Alfred’in yasalardaki başka bir koşulun bir dilin fiyatı bir gözün fiyatına, onu da bütün bir kişinin üçte bir fiyatına eşit olarak değerlendirdiği göz önüne alındığında, olağan bir özgür kişi olduğunuz varsayıldığında, dilinizi kurtarmak için 66.67 şilin ödemek zorundaydınız”.²²

Bu tür uygulamanın yaygın olduğunu da, Shakespeare’in *Venedik Taciri*’nde böyle bir uygulamaya yer vermiş olmasını etkileyebilecek kaynakların bol olduğunu da çok uzatmamak adına bir kenara koyarsak²³, Shylock’un Antonio’dan borcuna karşılık olarak istediği “bir libre et”i Roma’nın mitik on ya da on iki levhasına bağlayan, bunun yanında Shylock’a da başka başka roller biçen Marx, bu kez Hegel’in, kendisinden alıntılıdığımız çalışmasının da yer aldığı hukuk

felsefesine dair yaklaşımını eleştirmek için yazdığı bir kitapta, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde, belki de Hegel'le aynı düşüncede olup olmadığı ya da ruhta aynı olsa da lafızda farklı olup olmadığı ayrıca araştırılması gereken bir ekolü eleştirirken bir kez daha Shylock'a başvurur:

Bugünün rezaletini dünün rezaletiyle meşrulaştıran bir ekol; kamçı nesiller boyunca saygı gösterilen, atavi ve tarihsel olunca kamçı altındaki serfin her çılgınlığını bir ayaklanma çılgılığı olarak yorumlayan bir ekol; tıpkı İsrail Tanrısının kölesi Musa'ya yaptığı gibi tarihin yalnızca *a posteriori*'sini gösterdiği bir ekol, Tarihsel Hukuk Ekolü, bizatihi Alman tarihinin bir icadı olmasaydı Alman tarihini güzellece icat edebilirdi. *Bir Shylock*, ama *köle bir Shylock* olarak, bu ekol, *halkın kalbinden kestiği her libre et için*, senediyle, tarihsel senediyle, *Hristiyan-Germenik senediyle* yemin eder.²⁴

Eğer bir ad vermemiz istenseydi, buna Marx'ın tarihsel Shylock'u demek çok zor olurdu; bu Shylock, İbrani tarihiyle bağlantılı olarak kurgulansa da hiç tarihsel değildir, aksine olabildiğince yamyam bir Shylock'tur. Marx'ın, Shakespeare'in bu kadar yamyam çizmediği, "İyi değilim" diye evine yolladığı; Derrida'nın "tıpkı Heidegger gibi" diye de ekleyerek "hayli Lutherci bir düşünür" dediği²⁵ Hegel'in bile Roma'nın mitik on ya da on iki tabletindeki hukukunun bir yasasına dayanarak hakkının olduğunu en azından ima ettiği Shylock'u bu kadar yamlaştırması, ona "bir libre et" kesme işini bu kadar *bilfiil yaptırması*, yorumlanmaya muhtaç. Yoksa, bir tarafıyla "İsrail Tanrısının kölesi Musa"yla ilişkili kıldığı, sadece *a posteriori*'sini gösteren (sahi, tarihin *a posteriori*'si de ne demek?) bir "Hristiyan Germenik senet"le bağlantılandırırsa da, *Venedik Taciri*'nin burada sıralamaya çalışsak olağan bir makale boyutunu bulacak bir kaynakçaya sahip Pavluscu yorumcularının²⁶, (tıpkı kendisinin de vaftiz olmuş bir Yahudi olması gibi) Shylock'un (hem de çift vaftiz babasıyla: "İki vaftiz baban olacak vaftiz töreninde" [IV.I.394]) vaftizini, vatandaş haline gelme (naturalization) olarak sunmalarını içimize sindirmiş olmayız mı? 'Vatandaş' Marx gibi, Shylock'un daha vatandaşlığı; Pavlus adı Hristiyanlıkla değil evrensellelikle özdeşleştirildiğinden ya da evrensellelik bir tür Hristiyanlığın başka bir adı olduğundan, evrensel olarak makbul bir vatandaşlığı; Antonio'nun *tüccar sistemi* için 'makbul' bir vatandaşlığa hazır görmeyerek hem de? Hem de Shylock'un davacı olduğu bir mahkemede birden sanık durumuna düşmesine yol açan *içerilerek aşılması* bir Romalı ortama rağmen? Kudüs'te Yahudi mahkemesinde değil Roma mahkemesinde; mitik kökeninde Agamben'in *homo sacer*'indeki gibi yamyamlığın yasal bir statüye sahip olduğu bir kökene sahip Roma mahkemesinde yargılanmasını talep eden, Saul iken Pavlus olmuş Hristiyanlığın o gerçek kurucusunun izinden giderek?²⁷ *Venedik Taciri*'nde Shakespeare'in Shylock aracılığıyla hatırlattığı bir Roma uygu-

lamasını da, etrafına Pavlus'un kalbin sünnetiyle yer değiştirerek iptal ettiğini açıkladığı bedende uygulanan bir sünneti örerak sessizliğe terk etme pahasına?²⁸ *Yamyamlık* bir yasanın tarihinin kökeninde ya da 'yatağı'nda (latency) yer alırken, bedenden (bedenin kalp kadar hayati olmasa da, yine de önemli bir parçasından) kesilen ufak bir etin her şeyi kendinde toplayan bir *travma* olarak bu yataklığı örtmesine de rıza göstererek? Hâlâ Batı'da sünnetin neredeyse yasaklanmaya varacak derecede sorunsallaştırılmaya çalışıldığını, ancak örneğin mitik on iki tablet yasalarının bir uzantısı olan 'yaşam sigortaları'nın, insanın kendi hayatını *wergeld* (kan parası) ödeyerek sigorta ettirme uygulamalarını yaptırmayanların neredeyse suçlu kabul edildiğini de görerek? Hem de 'Roma Cihan Hakimiyeti Mefkuresi'nin antik ya da çağdaş türlü türlü şekillenmeleri ya da Derrida'nın diyeceği gibi, bir "globalatinleşme" adına?²⁹

O zaman Marx'ın Shylock'una, proleter ya da yamyam Shylock'a³⁰ değil, tam anlamıyla *Yahudi*'yi temsil ettiği söylenebilecek yasanın lafzına bağlı ve merhametsiz Shylock'u figürleştirmesine geri dönelim.

II

Venedik Taciri'ni neredeyse komedi sınıfına yerleştirmeye yol açan önemli bir unsur olarak, Portia'nın babasının vasiyeti üzerine üç kutudan doğru olanı seçecek kişiyle evleneceği günü beklediği asude Belmont, "romantik bir peri masalı" niteliğiyle taşıyarak yerleştirilmiştir oyuna.³¹ Belmont, Shakespeare nerede olduğuna ve nasıl olduğuna dair çeşitli tasvirler sunsa da, her şeyiyle kurgusal bir yer gibi görünür. Ancak nerede olduğundan ziyade *nitelikleriyle* önplana çıkar. Portia'nın müstakbel kocası olma arzusuyla "Napoli Prensi"nin, "Palatin Kontu"nun, bir "Fransız lord"un, bir "genç İngiliz baron"un, "İskoç lordu"nun, "Saksonya Dükü'nün yeğeni"nin (I.II.), "Fas Prensi"nin (II.I; muhtemelen Mağripli bir emir anlamında) ve "Arragon Prensi"nin [II.IX] üşüştüğü; soylular için cazip bir yer olduğu; nihayetle soylu olsa da çulsuz kaldığından Antonio'dan borç isteyerek gidebildiği Bassanio'nun muradına erdiği bir diyardır Belmont. Oyunun başında Antonio ne kadar Venedik'in içine düştüğü siyasal ve ekonomik kriz durumundan dolayı melankolikse, Portia da bir o kadar bu soylu ahlakından bıkmış ve usanmış, yenilenmeye hazır bir şekilde sunulur.

Ne var ki Venedik'in aksine Belmont, daha sterildir. Ticaretle meşgul herkesin bir şekilde yer bulduğu Venedik'in aksine, Belmont, 'korunmuş' bir kent imajını verir. Belmont'ta babasından kaçarak Hristiyan olmayı kabul eden, "kafir"liği ve "yabancı"lığı da işaretlenerek girebilen Jessica haricinde, belki de *Othello*'dan da aşına olduğumuz, Venediklilerin hizmetinde çalışan, ancak inancı da, 'sünnetli' olup olmadığı da kuşkulu, Türklerle savaşıması için işe alınsa da Türklerle benzer özelliklere sahip olarak resmedilen Mağripli Othello gibi Mağripli olan, bir tek Fas emiri girebilir.³² Bu açıdan Belmont, bir tür "ksenofobi" (xenophobia) içinde-

dir; “Hristiyan ahenginin muhayyel mekânı”dır, Shakespeare döneminin bakire kraliçesi Elizabeth’i çağrıştıran bir “bakire krallığı”, “bir tür millî saflık”, “kendi kendi”nin “kraliçesi” [III.II.169] Portia’nın “bütün milletlere açık olmayan küçük krallığı ve bedeni”dir; “saf kan bir ulusun rahatsız edici fantazisi”³³ olarak Belmont, Portia’nın Venedik’i yenilediği saf mekândır. Dolayısıyla Belmont her ne kadar masalsı bir diyar unsurlarıyla örülse de Venedik’e “hukuk doktor”u Portia kılığında gelerek hukukunu yerli yerine oturtan ve Dük’e ‘egemen’ olduğunu hatırlatan bir unsur gibidir.

Burada ‘merhamet’ önemli bir rol oynar. Dük, mahkeme sahnesinde Portia sahneye gelmeden önce Shylock’un Antonio’yu affetmesini isterken ondan merhamet göstermesini talep eder: “Merhamet nedir bilmeyen sen, / Nasıl da merhamet bekleyeceksin?” [IV.I.97-88; çeviri değiştirildi]. Shylock, merhamete değil adalete talep olduğunu belirtir. Bunun üzerine Dük, davada görüşüne baş vurmak üzere Bellario adlı bilgili bir hukuk doktorunu çağırdığını; ancak mahkemeye gelmezse davayı erteleyebileceğini belirtmişken, Bassanio da Antonio’ya Roma’nın mitik on (iki) tabletindeki yasayı hatırlatırcasına “Benim yüzümden bir damla kanını kaybedeceğine sen, / Kendi etimi, kendi kanımı, kemiklerimi her şeyimi veririm / Yahudi’ye ben!” [IV.I.112-114] demişken, yani kan parasını kendi canıyla ödemeye hazır olduğunu bildirmişken, ama aynı sözlerle davanın da nasıl seyir değiştirebileceğini “bir damla kan”la da hatırlatmışken, daha önceden Padua’daki *kuzeni* Doktor Bellario’ya bir mektupla ulaşarak kendisinden bazı giysilerle birlikte davayla ilgili bilgi almış Belmontlu Portia mahkemeye, Bellario’nun tavsiyesiyle Venedik’e gönderilmiş Romalı genç bir hukuk doktoru Balthazar adıyla giriş yapar.

Ancak Belmontlu Portia’nın bu “oyun”u, “oyun içindeki oyun”u, Carl Schmitt’in *Hamlet* okumasında önemli bir rol oynayan “oyun içinde oyun” çözümlmelerini de çağrıştırdığına, “bizatihi hakiki oyun” halini alır.³⁴ Niye? Belmont’un temsil ettiği şeyler yanında başka bir özelliği daha vardır: Aslında Antonio, biraz da “cismani” (nefsani, şehvi; carnal) “sevgi” duyduğu Bassanio’ya kendisini melankoliye sürüklemeye adına Belmont’un leydisi Portia’yla evlenmesi için Shylock’tan “bir libre et”i karşılığı borç para alır. Daha doğru bir ifadeyle, Shylock, eğer zamanında ödenmezse Antonio’nun bedeninden “bir libre et” alma cezası karşılığı, Antonio’nun bedeninden bir parça karşılığı Bassanio’ya borç verir. Bassanio da bu parayla Belmont’a gidebilir. Sadece Avrupa’nın değil Akdeniz havzasının birçok yerinden soylu talipleri olmasına rağmen, babası hayattayken Belmont’a “Montferrat Markisi”yle birlikte geldiğinde gördüğü, “alim ve asker” olan “Venedikli” Bassanio’yu arzuladığından [I.II. 107-109], Portia da bu gelişten mutludur. Hatta o kadar mutludur ki daha evvelden Fas Emiri ile Arragon Prensi’nin yanlış olanı seçtiği üç kutudan doğru olanı seçmesi için Bassanio’ya yardım etmek bile ister. “N’olur durun biraz. Seçiminizi yapmadan önce / Bir iki gün

daha bekleyin" [III.II.1-2] diye yalvarır Bassanio'ya; hatta "Elimden gelse, benim için seçiminizi yapmadan önce / Birkaç ay burada tutardım sizi" [III.II.9-10] der. Dahası, Bassanio daha seçim yapmadan önce kendisinin zaten ona ait olduğunu söyler: "Aklımı aldı gözleriniz, / Bir bakışlarıyla ikiye böldüler beni: Bir yarım sizin oldu, diğer yarım da sizin" [III.II.14-17]. Ancak zaten kalben Bassanio'nun olmuş olan Portia'nın fiilen de Bassanio'nun olması için önünde bir engel vardır: Babasının vasiyeti. Bassanio'ya doğru kutunun hangisi olduğunu göstermek istemesini de engelleyen bu vasiyet, Portia tarafından ikili bir yoruma tabi tutulur: Öncelikle daha önceden Saksonya dükünün yeğeninin içki düşkünlüğünü görerek yanlış kutuyu seçmesi için yanlış kutulardan birisinin üzerine "koca bir bardak Ren şarabı" [I.II.83] koydurması gibi bir hileye zaten başvurduğunu bildiğimiz Portia, eğer Bassanio'ya benzeri bir hileyle doğru kutuyu göstermiş olsa *yeminini* bozmuş olur. Hem de mahkeme sahnesinde, göreceğimiz üzere, Shylock'tan bozması istenen yemin gibi bir yemini; aslında sadece Shylock'tan bozması istenen, oyundan kendisi hariç herkesin bozacağı yeminleri gibi bir yemini. İkincisi, babasının vasiyetini, Marx'ın (ama sadece Marx'ın değil, oyunu açık ya da örtük olarak Hristiyanı bir şekilde yorumlayan birçoklarının da) bir Shylock figürü çıkardıkları bir hal olarak, ruhuyla değil *lafzıyla* yorumlar.³⁵

Elbette bütün peri masallarındaki gibi Bassanio doğru kutuyu seçer ve Antonio'nun "bir libre et" karşılığı kredisıyla Shylock'tan aldığı parayla yola çıkabildiği Belmont'ta Portia'yı *alır* (*almak* burada ikili anlamda: hem, örneğin, Sezen Aksu'nun "onu alma, beni al" şarkısındaki gibi bir anlamda ve hem de *borçla alınmış bir parayla satın alınmış* olmak anlamında). Portia da, böyle bir krediyle alınmış birisi olarak *önce* Bassanio'ya, şimdiye kadar "kendi kendi"sinin "kraliçe"si olsa da artık Venedik'e de bağlı bir leydi olarak, bundan böyle herşeyiyle birlikte Bassanio'ya ait olduğunu söyler: "bu ev, bu hizmetkarlar ve ben / Artık siz efendimize aitiz / Hepsini size veriyorum" [III.II. 170-172]; *sonra* da artık Bassanio'ya ait olduğunun bir nişanesi olarak bir "yüzük" verir. Aslında bu "yüzük" de bir bağdır; evliliğin nişanı olan bir bağ ya da bir senet; Shylock'un elindeki senet gibi bir senet; Portia'nın malıyla mülkü de dâhil bütün 'beden'ini Bassanio'ya verdiğini gösterir bir senet. Portia bunun üzerinde özenle durur: "Bu yüzüğü yanınızdan ayırır, / Kaybeder veya birine verirsiniz / Bundan aşkıımızın bittiğini anlarım ben de" [III.II.173-176]; yani her şeyiyle verdiği 'beden'i Bassanio'dan geri alacaktır.³⁶

İkinci olarak, Shylock'un tefecilikten kazandığını bildiğimiz servetinden çok olan varlığının nasıl kazanıldığını bilmesek de babasından kalan mirasıyla, daha kiliseye gidip evlenmeden önce gelen bir mektupla Shylock'un ödenmeyen borcu karşılığı hakkını istemek için Dük'e başvurduğunu öğrendiği Bassanio'nun en aziz dostunun ödeyemediği borcu kapatmak ister. Mektup başka bir çift, üçüncü bir çift eliyle; Shylock'un kızı Jessica'nın Hristiyan olmaya karar vererek kaçtığı

Salerio'yla birlikte gelir. Salerio'nun "Eski Romalı onuru"na sahip diye bahsettiği Antonio, muhtemelen on (iki) tabletteki yasayı da iyi bildiğinden, kaderine razıdır: İyi bir tüccar (ve elbette sadece Akdeniz havzasına değil, Hind adalarına ve Meksiya'ya kadar uzanan gemilere sahip olduğundan, muhtemelen, iyi bir *proto-sömürgeci*) olan Antonio'nun gemilerinin battığı haberi gelmiş; Yahudi'yle yaptığı anlaşmanın da vadesi dolmuştur; ödeyemeyeceği bu borcunun karşılığı "yaşama imkanı" bulunmadığından Bassanio'yu son bir kez daha görmek istemektedir. Portia hem de düşün günü gelen bu haber üzerine önce çiftlerin (ama üç çiftten ikisinin; kendisi ile Bassanio ve Nerissa ile Graziano'nun) önce "kilise"ye gidip evlenmelerini, sonra da Bassanio'nun dostu Antonio'ya yardım etmesi için Venedik'e doğru gitmesini ister.³⁷

Oyundaki "merhamet" anlayışına bir giriş niyetine kısa bir gezinti yaptığı-mız bu sahnelerde, şurası açıktır: *Portia da babasının vasiyetini lafzi olarak yorumlamıştır* ve ancak Shylock'tan alınan borçla alınan Portia da, Bassanio'yla verdiği bir yüzükle bir anlaşma ya da sözleşme yapmış, bir bağ (bond) oluşturmuştur. Ayrıca yeni evlendiği Bassanio'nun Antonio vasıtasıyla Shylock'tan aldığı borcu da kurtarmak istemektedir. Ancak bunu yaparken Antonio ile Bassanio arasındaki bağı da, oyunda Türkçede "senet" diye çevrilen kelimeyle aynı anlama gelen bir şekilde "bond" ile ifade edilen bir bağ da, ortadan kaldırmak arzusundadır. En önemlisi de, Venedik Dükü'nü bir açmazdan, bir çıkmazdan kurtarmak gerekmektedir. Portia'nın "oyun içinde oyunu"nun *Venedik Tüccarı*'ndaki "bizatihi hakiki oyun"u olmasını sağlayan mahkemedeki performansını değerlendirirken aklımızda tutmamız gereken unsurlardır bunlar.

Mahkeme sahnesinde Portia'nın performansına geçmeden önce, birkaç hususa daha değinmek gerek. Shakespeare mahkeme sahnesinden önce Shylock ile Antonio'nun "zindancı"yla birlikte yer aldığı bir sahne yerleştirmiştir oyuna. Bu Antonio'nun (yukarıda tam metnini verdiğimiz) 'latent' bir yasanın, mitik on (iki) tablet yasasından bir yasanın, o döneme kalmış bir uygulamasının kalıntısı ya da yansıması olabilir mi, ne Shakespeare edebiyat tarihçisi uzmanlarının ve ne de Shakespeare'i Pavluscu bir bağlamda okuyanların eğilmediği bir husus olduğundan, bilemiyoruz. Shylock, Antonio, "zindancı" dışında sahnede yer alan Salanio'nun o sırada aslında Belmont'ta olduğundan aynı Salanio olamayacağı, başka bir Salanio veya adı (Shakespeare ya da kendisinden hemen sonraki editörleri tarafından) karıştırılmış başka bir isme sahip birisi olup olduğuna dair yığınla görüş bulsak da; sahnenin niye sokakta gerçekleştirildiğine, (bazı metinlerde Shylock'un evinin bulunduğu sokak, yani geceleri muhafızlar eşliğinde kapatılan, sabah da muhafızlar tarafından açılan giriş kapıları bulunan Yahudi gettosundaki bir sokak olduğu belirtilse de) bu sokağın neresi olduğuna dair farklı bakış açıları vardır, ama Antonio'nun niye "zindancı" nezaretinde olduğuna dair (görebildiğim kadarıyla) herhangi bir görüş yoktur. Sahnenin dramatik kurguyu

geren bir özelliği olduğu ise aşikârdır. Çünkü bu sahnede mahkeme sahnesinin “merhamet”i takdim edilir. Ama başka bir husus daha vardır: Antonio, “zindancı” ile birlikte, onun nezaretindedir. Niye “zindancı”yla?

Antonio’nun *Roma’nın mitik on (iki) tabletindeki yasadaki gibi zincire ya da prangaya* vurulup vurulmadığını bilmediğimiz, ancak “zindancı” eşliğinde olduğunu gördüğümüz sahnede, ilk sözü alan Shylock’un “zindancı”ya hitaben yaptığı iki cümlecik konuşmada iki unsur önplana çıkar: “Zindancı, gözünü ondan ayırma. / Merhamet falan da demesin kimse bana” [III.IV.1-2]. Daha kimse merhametten bahsetmemişken, onu daha baştan reddederek dile getiren Shylock’tur. İkinci olarak, reddedişinin sertliğini ve netliğini bir sonraki cümlede görürüz: “Millete faizsiz borç veren ahmak bu işte” [III.IV.3; “This is the fool that lent out money gratis”]. Shylock’un bu cümlesi, meseleyi aralarındaki bir alacak-verecek meselesinden çıkaran bir cümledir. Antonio, “faizsiz borç” verdiği için mi “zindancı”nın en azından gözetimi altındadır? Oyunun daha başında, Bassanio ondan Antonio’nun kredisıyla borç para istediğinde, Shylock, (kendi kendine), “Hristiyan olduğu için zaten nefret ediyorum ondan / Bir de o alçakça bönlüğüyle karşılıksız borç para verir millete” [I.III.38-39] derken de, “zindancı” sahnesindeyken de aynı ifadeleri kullanır: “He lends out money gratis” [I.III.40]. Başka bir ifadeyle, her ne kadar Shakespeare’in Yahudi yorumcuları arasında Shylock ile Antonio davasını Pavluscu “sünnet” çerçevesinde yorumlayanlar ve Shylock’un Antonio’dan “bir libre et” kesmek istemesindeki ısrarı kendi bedeninden olan kızı Jessica’nın bir Hristiyana kaçması nedeniyle bunun karşılığını Antonio’dan çıkarmak istediği şeklinde değerlendirenler olsa da³⁸, Shakespeare, “zindancı” sahnesinde de tekrarlanacağı üzere kendisine “köpek” gibi sıfatlarla seslenilen, bu tür hakaretler bir yana, ismiyle değil ‘hey sen Yahudi’ diye (Althusserci anlamıyla³⁹) ‘çağrıldığı’ görülen Shylock ile Antonio arasındaki alacak-verecek davasını, tam da mahkeme sahnesi öncesinde, bir Yahudi-Hristiyan davasına çevirir: Merhametsiz ve yasayı [hangisini? On emri mi, bütün bir Tevrat’ı mı⁴⁰, on (iki) tablet yasasını mı, yoksa oyunda Portia dışında kimsenin bilmediği görülecek olan eski Venedik yasasını mı?] lafzi olarak yorumlayan, “zindancı” sahnesiyle bir kez daha kendisine şans verilmesine rağmen daha sonra muhtaç olacağı merhameti Antonio’dan esirgeyen Yahudi Shylock karşısında, “Bırak yapsın n’apacaksa. / Artık peşinden koşup yakarmayacağım boşuna. / Bana gelip yalvaran çok borçlusunu / Kurtarmışlığım var senetlerinden, / O yüzden nefret ediyor benden” [III.IV.20-25] diyen iyi yürekli, Hristiyan tüccar⁴¹ Antonio davasına.

Ancak, bir kez daha vurgulayalım: Antonio’nun kredisıyla “bir libre et” karşılığı Shylock’tan alınan borçla alınan⁴², kendisi de babasının vasiyetini lafzi olarak yorumlayan, ayrıca Bassanio’ya evliliği karşılığı bir senet hüviyetinde olan bir yüzük veren Portia’nın mahkeme sahnesindeki “oyun içinde oyun”u, Belmont’un asude Hristiyanlığı dışında, tam da “zindancı” sahnesiyle bir kez

daha vurgulandığı üzere, *tamamıyla Romalı-Hristiyani bir sahnelemedir*; “antik Roma onuru”na sahip olan Antonio’dan Shylock’un keseceği “bir libre et”in ke-silmesi esnasında dökülecek “tek damla” Hristiyan kanı da ilave edildiğinde, kalmışsa bir kalıntısı, Roma’nın mitik on (iki) tabletindenki yasada yaşanan Hris-tiyani dönüşümün eklenmesiyle.

III

Mahkeme sahnesi, Venedik Dükü ile Antonio’nun konuşmasıyla başlar. Dük, Marx’a ve daha ötesine kadar uzanacak bir Shylock portresini destekleyerek, “Taş yürekli bir hasım var karşında; acıma nedir bilmeyen, / Merhametten zerre nasibini almamış, / İnsaniyetsiz bir sefil” [IV.I.2-5] der Antonio’ya. Daha sonra sahneye çağıracağı Shylock’a da, daha ilk konuşmasında, “oyun içinde oyun”un sonunda; dönemin bütün oyunları gibi Shakespeare’in *Venedik Taciri* de yayımlanmak için değil oynanmak için yazıldığından, bu tür müdahaleler genel olarak olağan olsa da, burada Schmitt tarafından vurgulanan *Hamlet*’teki “oyun içindeki oyun”nun önemi gibi bir önemi olan “oyunun sonunda” [“the last hour of act”], başına geleceklere pişman olacağını beyan eder. Sahnenin de Venedik’in de, Venedik’i temsil eden, Antonio’ya açık olan, ama Shylock’a açık olmayan deniz ticaretinin de ‘egemen’idir bunu beyan eden: “Shylock, herkesin görüşüne göre, / Ki benim de görüşüm de aynı yönde, / Bu kindar tutumu perdenin [act] sonuna kadar sürdüreceksin / Ama sonrasında, alışılmadık boyutlara varan şu / Görünüşteki zalimliğinden vazgeçip, / Daha da alışılmadık bir şekilde / Nedamet getirip merhamet göstereceksin” [IV.I.16-20; çeviri değiştirildi].

Aslında Shylock hakkında hüküm verilmiştir, ondan beklenen iki şey vardır: ya hakkında direterek perdenin sonunda hakkında verilecek hükme rıza göstermek veya “nazik bir karşılık” vererek Antonio’yu bağışlamak [IV.I. 33]. Eğer *daha mahkeme bile yapılmadan* Shylock’un önündeki bu iki yolu zaten Pav-luscu (yani Hristiyan) bir bağlamda okursak, sahneye Portia girdikten sonra Venedik’in ‘kara kaplı kitabı’na da bakarak dava konusundaki ilk hükmünde Shylock lehine, Shylock’un Portia’yı *Kitab-ı Mukaddes*’in adil bilinen Danyal’ıyla özdeşleştireceği bir şekilde karar vermesini; daha sonra Lupton’un (hayli abartılı bir biçimde) Portia’nın “medeni hukuktan ceza hukukuna kasti bir geçişi”⁴³ dediği bir dönüşümle, hukukun dilini kullanarak Shylock’un önüne canını seçenek olarak koymasını anlayamayız. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, genel olarak Shakespeare’in oyunlarında da, *Venedik Taciri*’nde de “barbarca” bir şeyler vardır: “Oyun, hâlâ barbarcaydı ve basitti (elementary), dehşetengiz meseliyle (yarn) sokak balatlarından da şaklabanlıktan da uzaklaşmış değildi”.⁴⁴ Zaten bu nedenle *Venedik Taciri*’nde Hristiyanlık, iyi tüccar (ve elbette yeni dünyaya kadar uzanan gemileriyle, proto-sömürgeci) Antonio’nun ya da sevdiği gençle evlenmek için aşması gereken bir eşik olarak Hristiyan olmayı kabul eden Jessica’nın

şahsında çeşitli unsurlarla karşımıza çıksa bile, asıl dönüştürücülüğü mahkeme sahnesindeki “merhamet”te gösterir. Asude Hristiyani diyar Belmont, Venedik’e kurtarıcı olarak gelir; hem Dük’ü açmazından, hem Antonio’yı Shylock’un elinden, hem Bassanio’yu Antonio’nun elinden, hem de Bassanio’nun borcunu Shylock ve Antonio’nun elinden kurtaran bir kurtarıcı olarak.

Belmont’tan gelen, ama Dük’e sunulan mektup’ta Padua’dan dostu Bellario tarafından gönderilen Roma’dan genç bir hukuk doktoru kılığında mahkemeye çıkan, Bellario’nun da kuzeni olan Portia, meşhur “Hangisi tacir burada, hangisi Yahudi?” [IV.I.170] sorusuyla kimlik tespiti yaptıktan sonra, daha evvelden, kendisi sahneye (s)alınmadan önce ondan aldığı parayla verdiği borcun üç katını öneren Bassanio’nun teklifini reddeden Shylock’a, davanın Venedik yasalarına aykırı olmadığını; üzerinde durduğumuz bir meseleyi yeniden hatırlatarak belirtirsek, *verilen borç karşılığında bedenin ya da bir parçasının kesilip alınabilmesini noterle kayda bağlayan senetin hukuken geçerli olduğunu* belirtir: “Tuhaf bir dava açmışsınız, / Lakin sizi böyle bir davadan alıkoyacak / Bir madde bulunmuyor Venedik yasasında” [IV.I. 173-174; çeviri değiştirildi].

Bu durumda ne olacaktır? Portia’nın, iki tarafın da senetin gerçekliğini onaylamasından sonra, düşüncesi nettir: “O halde Yahudi merhametli *olmalı*” [IV.I. 178; çeviri değiştirildi ve italik eklendi].⁴⁵ Senet geçerliyse ve hukuka da uygunsa, asude Hristiyan diyarının temsilcisi olan, ancak Romalı bir hukuk doktoru kılığında Venedikli ve antik Romalı onuruna sahip tüccar Antonio’yu kurtarmak için Venedik’e gelen Portia’ya göre, yapılacak tek şey, Yahudi’nin *merhametli olmak* zorunda olmasıdır.

Derrida’ya göre Shylock, Portia’nın buradaki “tüm dengelimci mantığı”nı anlamaz: Portia, “onun bağış hibe etmesini ve borç [her iki taraf tarafından da, ama öncelikle Antonio tarafından] kabul edildiği için borcu bağışlaması”nı istemektedir.⁴⁶ Bu elbette Derrida’nın üzerinde çokça durduğu ‘bağış mantığı’na uygun bir yorumdur. Ancak Shylock burada ‘*hukuki bir özne*’ gibi konuşur⁴⁷: “Neye dayanarak zorundaymışım peki? Söyleyin bana” [IV.I.179]. Böylece Portia’ya “merhamet” üzerine yapacağı konuşmanın, dahası tiradın ortamı doğar: “Merhamet dediğin zorla olmaz” [IV.I.180; ya da daha lafzi bir çeviriyle, “Merhametin niteliği zorlamaya gelmez”]. Gökten süzülen yağmur gibidir o, iki açıdan da kutsaldır: hem vereni kutsal kılar hem de alanı. Ancak merhamet herkese layık değildir; ancak krallara layıktır, hem de *tacından daha fazla*. Hükümdarın tacı da asası da dünyevi bir güçtür. Oysa merhamet, “Kralların kalbinde taht kurmuştur”, “Bizzat Tanrı’nın vasıflarındandır”; merhametle birlikte “Tanrısal kudrete yaklaşıp dünyevi kudret” ortaya çıkar. [IV.I.180-195]. “Yahudi, adalet olsa da talebin, / Şunu bir düşün: Adalet uygulanacak olsa, hiçbirimiz eremezdik / Kurtuluşu / Bize merhamet etmesi için dua ederiz Tanrı’ya / ve merhametin gereğini yapmayı öğreniriz / Ettiğimiz duayla” [IV.I.195-200]⁴⁸. Portia’nın retoriğini yeni-

den kuralım: *Shylock'tan kralın tacından ve اساسında daha krallara layık olan, bir krala tanrısal bir vasıf kazandıran bir şey istemektedir: dünyadaki kudretin Tanrısal kudrete en yaklaştığı bir hal olarak merhametli olmak.* Ancak Shylock, krallara özgü değildir, o verdiği borca dayalı olarak tefeciliğe özgüdür. Marx'ın dediği gibi “Shylockvari” olan sermayenin (!) merhametsizliğine özgüdür ve lafzidir; onun için, Shylock merhametli olmalıdır, ama krallara özgü merhametle değil, sanki Tanrı'ya dua eden bir kulun istediği gibi bir merhametle merhametli olmalıdır. Shylock merhamet dile(n)melidir.

Oysa Shylock, yine ve bu kez Derrida'nın bahsettiği Portia'yı gerçekten anlamayarak, bir kez daha ‘*hukuki bir özne*’ gibi davranır: “Günahı benim boynuma! Senedimin / Cezasını ve bedelini istiyorum hukuktan”. Ancak Portia, yine de ısrarlıdır: “Shylock, alacağının üç misli teklif ediliyor sana”. Shylock, “zindancı” sahnesinde de (“senedimde yazanı alacağım diye yemin ettim” [III.III. 5]), Portia'nın henüz girmedığı mahkeme sahnesinde de (“senedimin öngördüğü bedeli alacağıma / Mübarek Şabat üzerine yemin etmişim” [IV.I.35-36]) hatırlattığı yeminini yeniden hatırlatır: “Yeminin var, yeminin, Tanrı'ya yemin ettim! Yeminimi bozup töhmet altına mı gireyim? Yo, Venedik'i verseniz olmaz” [IV.I. 224-226]. Shylock Venedik için, kendisini gettoya mahkûm eden, tefecilikten başka yapacak bir iş bırakmayan, sürekli aşağılanan Venedik için bile bir yeminini bozmak istemez.

Portia da ilk hükmünü açıklar: “Senede göre uygulanması öngörülen ceza / Bütünüyle uygun düşmektedir / Yasanın niyetine ve amacına” [IV.I.243-245; çeviri değiştirildi].

Mahkeme sahnesinde her şey Romalıdır *buraya kadar*⁴⁹, Venedik dâhil; her ne kadar Hristiyanı bir merhamet beklentisi, ufukta hep bekletilmiş olarak tutulmuş olsa da. Kudüs'teki Yahudi mahkemesinde değil Kayser'in hükmüyle yargılanmak isteyen Pavlus'a da uygundur. Portia, Antonio'dan kestiği etin tam bir libre olup olmadığını tartması için terazisi olup olmadığını; Antonio kanamadan dolayı ölmesin diye cerrah bulundurup bulundurmadığını bile sorar bıçağını bilememekte olan Shylock'a. Ancak üç şey vardır: Birincisi, Venedik'in yabancılara da açık ticaretinin devam etmesi gerekmektedir, Venedik'in dönüşmesi gerekmektedir. “Zindancı” sahnesinde Antonio bunu açıkça ortaya koyar: “Dük yasal işleyişin önüne geçemez; / Çünkü Venedik'te bizimle yaşayan yabancılara / Tanınan imtiyazlar inkâr edildiği takdirde, / Gölge düşer devletin adaletine. Hem şehrin ticareti ve / Geliri de içinde yaşayan bütün milletlerine eseri” [III.IV.26-30]. İkincisi “denizle evli” Venedik, Hristiyanlıkla da “evli” kalmalıdır. Üçüncüsü, Portia'nın Bassanio'ya Antonio'yu kurtarması için verdiği kendi parası da dâhil, Venedik ‘vatandaş’ kimsenin parası da batmamalıdır. Ya ‘yabancı’ Yahudi'ninki? O da Hristiyan olursa, hak ettiği kadarını alacaktır. Sonrasında kendisinden esirgenen tüccar olma hakkını bile elde edebilir.

Bunun için Portia'nın önceden hazırlanmış olduğu belli olan, "oyun içinde oyun"u açığa çıkaran hamlesi, bir kez daha, *lafzi davranmaktır*. Bir kez daha Portia, yasayı lafzi yorumladığı iddia edilen, ancak *neredeyse* bir Romalı gibi artık kan parasına dönüşmüş alacağının karşılığını isteyen Shylock'un lafziliğinden çok daha lafzi bir çehreyle çıkar karşımıza. Tam senedin de cezanın da yasal olduğunu ilan etmişken ve Shylock da Antonio'ya hazırlanmasını söylerken, onu durdurur:

Dur biraz, bir şey daha var.

Bu senet bir damla bile kan vermiyor sana:

Açık açık "bir libre et" deniyor burada. Şu durumda,

Senette sana verileni alacaksın, yani bir libre eti.

Ama bu eti keserken *bir damla bile Hristiyan kanı*

Akıtacak olursan, Venedik yasalarına göre,

El konulup bütün topraklarına, mal mülküne,

Hepsi devredilecek Venedik devletine

[IV.I.301-308].

Burada "bir damla bile Hristiyan kanı", sahneyi "merhamet"ten bile daha fazla Hristiyanlaştırdığı için değil sadece (çünkü merhamet reddedilmiştir, daha doğrusu ertelenmiştir⁵⁰), Venedik'i kurtardığı için de, hem de Shylock'un yasada ne varsa ona rıza göstereceğinin kuvvetli bir biçimde teyit edilmesinden sonra bir ticaret kentini kendi bağıyla yeniden bağladığı için de oyunun en önemli dönüm noktasıdır: Yasa ortada ey Shylock, hakkını al, ama "tek damla Hristiyan kanı" dökmeden. Shylock, açmazını ve yasanın lafzi yorumuna eklenen unsuru derhal fark eder ve daha önce verilen ana paranın üç katı teklifini şimdi kabul ettiğini açıklar. Yasal öcü geri tepmektedir.⁵¹

Ancak Portia, "kan parası"nı Shylock'un kendisine, kendi canını kurtarmaya dönüştürür. Shylock, "Senetteki meblağın üç katı ödenirse, Hristiyan serbesttir" [IV.I. 314] diye bir teklifle geldiğinde Portia, Bassanio'nun "İşte para" demesine rağmen, "Durun bir dakika! Yahudi istediği adaleti sonuna kadar alacak" [IV.I. 317-318] diye müdahale eder. Portia, kendi parasını da hukuk kılığında kurtaracak hamlelerle gelmiştir Belmont'tan Venedik'e. Shylock'un tereddüt geçirmesi üzerine, "eti kesmeye hazırlan sen. / Ama sakın kan akıtayım deme bunu yaparken, / Bir de, *ne eksik ne fazla, tam bir libre olacak keseceğin et.* / Bir libreden az ya da çok et kesecek olursan .../ Ölürsün, bütün varına yoğunla da el konur, ona göre" [IV.I.320-328; italik eklendi]. Bu kez Shylock, verdiği ana para kadarını ister: "Ana paramı verin de, gideyim ben" [IV.I. 332]. Ancak Portia, Bassanio'nun, yine paranın hazır olduğunu söylemesine aldırılmaz: "Ana parayı geri çevirmişti mahkeme huzurunda; bu durumda, / Yalnız adaletin ve senetin gereği düşüyor payına"

[IV.I.333-335] der. Bütün bunlar Portia'nın "merhamet" tiradı, "merhamet"i adaletin bile üstüne, hatta "şu tüccar" Antonio'unun "mahkûmiyet"ine karar vermek zorunda olan adaletin bile üstüne yerleştiren tiradı olmadan anlaşılamaz. Portia'nın anlaşmada ısrarı üzerine Shylock'un "Demek öyle ha, bu paranın hatrını göremesin inşallah! Burada durup, daha fazla tartışmayacağım sizinle" [IV.I.341-342] demesi ve sahneden çıkmak istemesi de onu kurtarmaz:

Ağır ol, Yahudi!
 Yasanın seninle işi bitmedi daha.
 Venedik yasaları uyarınca,
Bir yabancının doğrudan veya dolaylı yollarla,
Herhangi bir yurttaşın canına kastettiği kanıtlanırsa,
Mallarının yarısına haciz konur,
Canına kastettiği taraf adına.
 Yabancının mallarının diğer yarısı da
 Devletin hazinesine aktarılır ve failin canı,
 Temyiz yolu kapalı olmak koşuluyla,
 Sadece ve sadece Dük'ün merhametine kalır...
 O yüzden diz çök ve Dük'ten merhamet dile.

[IV.I.403-418; çeviri değiştirildi ve italik eklendi].

Dük "oyun içindeki oyun"dan; mahkeme sahnesinde Shylock'un hukuki hakkı olduğunu söylediğinde, Antonio'nun affedilmesini dileyen Bassanio'nun talebi karşısında "Mümkünatı yok bu söylediğinizin, zira yerleşik yasayı / Değiştirme yetkisine sahip bir mercii yok Venedik'te" [IV.I.249-254] diyen ve böyle affın emsal oluşturacağını belirten Portia'nın "merhamet" üzerinden kendisini yeniden ve yenileyerek 'egemen' konumuna yerleştiren bu "oyun"dan hayli memnun, varı yoğu "devlet"e geçen, asılacağı "ipe verecek para"sı "bile" kalmayan, artık devlet hesabına asılması gereken, mitik Roma yasasının *homo sacer*'i haline de düşmüş olan Shylock hakkındaki hükmünü verir: "Aramızdaki fitrat [spirit] farkını göresin diye, / Sen sormadan bağışlıyorum canını. / Servetinin yarısı Antonio'nun olacak; / Kalan yarısına gelince, devlet kasasına aktarılacak. / Pişman olman durumunda, karar kılınabilir para cezasında" [IV.I.364-368]. Kısacası Dük de tam bir egemen gibi davranır, ama "merhamet"in anlamını da parasallaştırarak: Shylock önünde diz çöküp canının bağışlanmasını dilemeden de önce, canını bağışlar. Merhametini de Shylock'un sadece canına değil, malına, nadim olması halinde para cezasına çevrilecek malına da uygular. Portia'nın pişman olması durumunda para cezası kararı verilebileceğinden bahseden Dük'e cevaben, "Antonio'ya değil, devlete kalan kısmı" [IV.I. 369; çeviri değiştirildi] diye araya girmesi, hayli semptomatiktir. Dük'ün Shylock'un malının mağduri-

yeti için Antonio'ya verilen kısmı konusunda, “kan parası” konusunda, dökmese de dökmeye yeltendiği “bir damla Hristiyan kanı” konusunda bir karar hakkı yoktur; ancak devlete kalan kısmı üzerinde karar hakkı vardır. Egemen konusunda ekonomik bir dönüşüm yaşanmıştır.

Burada Shylock'un “Yok, böyle affedeceğinize, canımı da alın, daha iyi. Evimin dayandığı payandayı aldıktan sonra / Evimi de alın gitsin bari. Geçim kaynağımı elimden alınca / Canımı da almış sayılırsınız nasılsa” [IV.I. 370-374] demesi, Portia'nun Antonio'nun da merhametli olup olmadığını sorması için bir fırsattır. O da “merhamet”i şöyle sunar:

Efendim Dük hazretlerinden ve bütün mahkemeden ricam,
Servetinin yarısına el konulmasını öngören cezanın feshidir.
Sadece, diğer yarısı, onun ölümünden sonra,
Geçenlerde kızımı kaçırان beyefendiye iletmek üzere
Bana emanet edilsin, yeter.
İki şartım daha var:
Kendisine yapılan bu iyiliğe karşılık
Derhal Hristiyan olsun;
İkinci olarak da *ölümünden sonra her şeyini*
Oğlu Lorenzo'yla kızına bıraktığını ilan eden
Bir hibe belgesi hazırlayıp imzalasın hemen burada,
Mahkemenin huzurunda.

[IV.I.376-386; italik eklendi].

Elbette Antonio'yu, Hamlet gibi, tanrısal bir iradeyle kendisinin hakkı olan bir krallığın içine düştüğü krizin neticesinde kararsızlığa ve melankoliye sürüklenmiş bir Hamlet gibi düşünebiliriz bütün bir *Venedik Taciri* boyunca; ta ki bu noktaya kadar. *Prens Hamlet'in tüccar* versiyonu olarak. Ticaretin yeni kurallarla globalleşmesine uyum sağlama konusunda henüz çekinceleri olan Katolik bir tüccar olarak; henüz Protestanlaşmamış, burjuvalaşmamış bir tüccar figürü olarak. Ancak burada, artık kararlı bir Antonio çıkar karşımıza. Dük de, Shylock'un canı üzerinde karar verme yetkisine sahip bir ‘egemen’ olarak, Antonio'nun kararını onaylar: “Bu şartları yerine getirsin, / Yoksa az önce buradan ilan ettiğim af kararından vazgeçerim” [IV.I.386-388]; gökten yağmur gibi yağsa da, merhametin de bir sınırı var. “Razı mısın Yahudi? Ne diyorsun?” diye sorar Portia, egemen Dük ile tüccar Antonio'nun bu birlikte kotarmalarını sağladığı cezaya. Shylock'un cevabı, “Razıyım” olur [IV.I.452-453].

Venedik Taciri burada bitse Shylock üzerinden Venedik'in, İngiltere'nin neredeyse iki asır boyunca imrendiği bir kentin yasa üzerinden kendisini yenilemesinin çok belirgin olduğu söylenemezdi. Ancak burada bitmez. Bir de “yüzük”

vardır ve yüzük üzerinden doğan bağların ya da senedin karşılığının yerine getirilmemesi vardır. Venedik kurtulur, Antonio kurtulur, Bassanio'nun Antonio'nun canını kurtarmak için Portia'dan aldığı para kurtulur, ancak Portia'nın rolü henüz bitmemiştir.

Her şey mutlu bir sona ulaşmış gibi görünürken Dük Portia'yı yemeğe davet eder. Ancak kılık değiştirmiş Portia'nın böyle bir daveti kabul etmesi mümkün değildir: Davete karşılık “Naçiz kulunuzu affedin” [IV.I.388] der. Portia kimden ne isteneceğini bilmektedir; kimin merhametli olduğunu, kimin affedebileceğini bilmektedir, hem zaten merhamet de bağışlanma da gökten yağmur gibi yağmaktadır. Dük'ten af diler, merhametine sığınır. Bunun üzerine Dük, Antonio'dan, hayatını kurtarmakla kalmayan, Shylock'un malının yarısına en azından vasi olarak da atanmasını sağlayan Portia'yı ödüllendirmesini ister. Bassanio, Portia'dan Antonio'nun borcunu ödemek için aldığı parayı teklif ederken, Antonio da kendisine takdim edilen bu paranın dışında kendisine “sonsuz gönül ve minnet borcu” [IV.I. 476] olduğunu belirtir. Shakespeare'in oyunlarının oynandığı ve kendisinin de bir hissesinin bulunduğu rivayet edilen Londra'nın ünlü Globe Tiyatrosu'nun adı gibi “global” olarak yayılmış gemileri, yatırımına iyi bir karşılık getirerek henüz dönmemiş; üstelik oyunun dramatik yapısı gereği olarak hepsinin de battığı, Antonio'nun iflas eden bir tüccar olduğu söylentileri yayılmıştır. Verecek parasal bir karşılığı yoktur. Sadece borçlu kaldığını söylemesi dışında. Portia işte burada merhamet ile parayı (“mercy” ile “mercenary”yi) bir araya getiren bir karşılık verir: “yaptığı işten duyduğu memnuniyettir kişinin mükafatı, / E, ben de sizi kurtardığıma memnun olduğuma göre, Mükafatımı almış sayıyorum kendimi / İşin para kısmı [mercenary], aklımın ucundan bile geçmemişti” [IV.I. 411-414]. “Merhamet” anlamındaki “mercy” ile burada “para kısmı” diye çevrilmiş, (mesela ücretli asker gibi) bir işi ücret karşılığı yapan, ücretli anlamındaki “mercenary”nin Latince de aynı kökten geldiğini göz önüne alırsak; her ikisinin de “alıp satmak, ticaret yapmak, meta” anlamındaki *merx*'ten türediğini düşünürsek⁵², Derrida'nın ifadesiyle, *Venedik Taciri*'nde, “kelimenin her anlamıyla ‘merhamet’in [mercy] ‘tecimsel’ [mercenary] boyutu”nun niye bu kadar iyi anlatılamayacağını anlarız: “Ve bunu, *Hristiyan Yahudi karşıtlığının* büyük güdülerini emsalsiz bir güçle sahneleyen bir eser için *anti-Semitizmle* suçlanmış olan Shakespeare'den de daha iyi bir biçimde hiç kimse anlatamazdı”.⁵³

Ancak *Hristiyanların* Yahudi karşıtlığını sergileyen, buna rağmen yazarının anti-Semitik olmakla suçlanmasına yol açan *Venedik Taciri*'nde mesele bu kadarla da kalmaz. Uzatmamak adına, özetleyerek aktarmak gerekirse: Bassanio zaten tecimsel bir alışveriş yaptığını söyleyen, ama bunu kendisini alenen ifşa etmeden anlatamayacak olan “bir hukuk doktoru” kılığındaki Portia'ya “ücret” olmasa da bir “hatıra”, bir “armağan” vermek ister. Portia Antonio'dan eldivenlerini alır; Bassanio'dan da evlilik nişanesi olarak verdiği yüzüğü ister. Aklında paradan

başka bir şey olmayan Bassanio, onun ucuz, değersiz bir şey olduğunu söyler. Portia ondan başka bir şey almayacağını, artık aklının ona takılıp kaldığını belirtir. Bassanio'nun aklı da parasal değerdedir ve maddi değerinden çok manevi değeri olduğu için parmağındaki yüzük yerine Venedik'in altını üstüne getirerek en pahalı yüzüğü bulup kendisine takdim edeceğini beyan eder. Portia, teklif olarak cömert davransa da kendisini dilenciye çevirdiğini söyler. Bassanio nihayetinde yüzüğün bir sözleşme hükmünde olduğunu, onu kendisine karısının verdiğini belirtmek zorunda kalır. Kimseye vermeyeceğine, kaybetmeyeceğine dair *yemin* etmiştir. Portia ise erkeklerin hep böyle bahaneler ileri sürdüklerini, dahası yüzüğü nasıl *hak* ettiğini öğrenmiş olsaydı karısının da ebediyen düşman kalamayacağını söyler ve sahneden ayrılır.

Tüccar Antonio Portia sahneden çıktıktan sonra, Bassanio'ya karısının buyrukları karşısında kendi sevgisini pey akçesi olarak ortaya sürer: “[V]erin gitsin yüzüğü ona / Hak ettiği onca şeyi / Ve benimle olan dostluğunuzu koyun terazinin bir kefesine / Diğer kefesine de karınızın emrini.” [IV.I.445-448]. Bunun üzerine Bassanio, yüzüğü Portia'nın arkasından gönderir. Kralın tahtının ve tacının üstünde bir değeri olan, tanrısal bir niteliği bulunan, ancak Shylock'tan karşılığında yeminini bozması da istenilerek talep edilen “merhamet”ten (mercy) bu tüccar (merchant) mantığına geçişin piyasası (market), işte böyle çalışır. Elbette “kapitalizm, evrensel shylockvariliğin bir sistemi” değildir; “*oikos*’un, kalbin, evin, *Heimat*’ın [yurdun], memleketin [homeland] ve beşerin ... sınırları”, “servet edinici mübadelenin ve ifratın enerjisiyle patlatılıp parçalanmış” ise, bunun sebebi, kendisi de, evi de, malı mülkü de parçalanmış Shylock değildir; hatta *oyunun en merhametlisinin Shylock olduğu bile söylenebilir*. Portia, hukuk kılığına girmiş, hesaplı-kitaplı bir oyun oynamış, her şeyi parasal [mercenary] bir düzeyde çözümlemiş, egemen olarak Dük’e de hakkını vermiş; Antonio ise bu yeni düzene kendisini hemen uyarlamıştır. Terazinin kefelere iyi tartmaktadır. Portia kapitalizme uygun bir ‘yurt’ tanzim etmiştir, Hristiyanı ve paracıl bir ‘vatan’. Böyle bir ‘vatan’da elbette arkasından gönderilen yüzüğün de bir işlevi olacaktır.

Portia Bassanio'nun arkasından gönderdiği yüzüğü alırken, Nerissa'ya, onun da Graziona'ya verdiği yüzüğü aynı şekilde alabileceğini söyler: “Alacağını garanti ederim / Hani eski bir yemin vardır, Biz yüzükleri erkeklere verdik, diye / Ama biz yeminde de kafa tutar, üstün geliriz erkeklere” [V.I.16-180]. Burada tam olarak ‘kadınların fendi’ durumu yoktur; yemin orijinal metinde geçen İngilizce ifadeyle, “*outswear*” olmuştur; Shylock’un yemini hariç, yemin pazara düşmüştür, aşırı yemin edilir olmuştur.

Asude Hristiyan diyarı Belmont dolayısıyla tesis edilen yeni düzen Portia'nın hukuk kılığına girerek ayrıldığı evine geri dönüş sahnelerinde kendisini daha aşikâr olarak sergilemeye başlar. Eski çulsuz, Shylock'tan alınan, ama emaneti Antonio'da olan parayla muhtemel yeni zengin Lorenzo'ya emanet et-

tiği evine dönüş yolunda Portia, “iyi işler”in, “zalim dünya”da, evinde yanar gördüğü “ufacık mum”un yaydığı ışık gibi ışık yaydığından bahseder. Nerissa ay parlakken mumu göremediğini söyleyince, “ihtişamın büyüğü”nün (greater glory) “daha küçüğünü gölgede” bıraktığını belirtir ve sonra da şunu ekler: “*Ve-kili de bir kral kadar parlayabilir belki ama / Ancak kral yanında belirene kadar*” [V.I.89-97; italik eklendi]. Belmont’a gelişinden ve hukuk doktoru kılığından çıktıktan hemen sonra Antonio ile Bassanio ve adamları sahneye girerken, gerçek rolüne de döndüğü, “Hava marazi bir gündüz havası gibi bu gece; / Gündüzden az daha solgun görünüyor sadece. / Güneşin gizlendiği bir gün gibi sanki” der. Buna Bassanio “Güneş ortada yokken dışarı çıkacak olursan sen / Öteki yarımküre gibi gün doğar bize de bu yarımkürede” diye mukabele edince, “Öyleyse, ışık olmayayım da, ışık saçayım sadece” cevabını verir [V.I.124-130]. Kral, yeni bir düzenle, dönmüştür; vekillik bitmiştir; buna “mum” gibi ışık saçarak kendisi de katkıda bulunmuştur; ancak kendisi ne ay ne de güneştir. Yalnızca melankolik *tüccar* Antonio’nun (ve melankolik *prens* Hamlet’in) içine düştüğü krizden çıkabileceği yeni düzenin kurulmasına ışık tutmuştur.

Portia, bunu, Antonio ile Bassanio arasındaki bağı da, metinde Antonio ile Shylock arasındaki seneti ifade etmek için kullanılan “bond” kelimesiyle ifade edilen bağı da yenileyerek gösterir. Bassanio Antonio’yu Portia’ya takdim ederken “İşte Antonio, / Sonsuza kadar bağlı [bound] olduğum adam” der. Portia’nın cevabı, “Ona bütün anlamıyla çok bağlı olmalısın / Çünkü duyduğuma göre, onun sana bağı çoktu” olur [V.I.134-137; çeviri değiştirildi] olur. İyi Hristiyan ve kurnaz tüccar Antonio, bir kez daha, yeni düzenin farkındadır ve cevabı ona göre verir: “Aklandığımdan başka bir bağı yok” [V.I.138]. Genelde bu sahneler Antonio’nun Bassanio’ya duyduğu “bedeni” sevginin bir işareti olarak yorumlanır. Antonio’nun melankolisinin de sevgilisinin elinden uçup gidecek olmasına bağlanır. Bunlar vardır elbette. Ancak *buradaki bağ ya da senet, feodal bir bağın ya da senedin çözülmesi ve yenilenmesi olarak da okunabilir*.

Şöyle: Zaten aslında onca yeminler ederek çıkarmayacaklarını belirttikleri yüzüklerin parmaklarında olmadığı ortaya çıkınca, Bassanio, yine, hem de üst üste yemin eder. Sondan bir öncekinde, “Portia, mecburiyetten işlediğim bu kabahat için beni affet / Burada bütün dostlarımızın huzurunda / Yemin ederim ki sana, / Hatta içinde kendimi gördüğüm / O güzel gözlerin üstüne yemin ederim ki” diye yeni bir yemine başlayınca, Portia “Bakın, duyduunuz mu dediğini! / İki gözümde iki ayrı yansımasını görüyor demek ki, / Her bir gözümde bir yüzünü yani. / İki yüzünüzle yemin ediyorsunuz, / Tam güvenilecek cinsten bir yemin yani” diye iki yüzlülüğünü yüzüne vurunca, bu kez, son kez, “Şu canım üstüne yemin ederim ki / Bir daha bozmayacağım sana ettiğim hiçbir yemini” [ya da “sana verdiğim ahdimi”] diye yemin eder [V.I.240-248]. Bu son yeminin kefilisi, yine, Antonio olur; Shylock’un elinden alınan bedenini değil, bu kez ruhunu

ortaya koyarak hem de: “Ben onun iyiliği için gövdeyi koydum teminat diye / Ve kocanızın yüzüğünü alan adam olmasaydı / Çoktan yok olmuştu bu gövde. / Şimdi gene çekinmeden kefil oluyorum ona: / Kocanızın bir daha asla bile bile yemin bozmayacağına canımı [soul; ruhumu] koyuyorum bu defa” [IV.I.249-254]. Portia da Antonio’nun ruhunu ortaya koymasına üzerine, Bassanio’ya verdiği, Bassanio’nun da kendisine yaptığı için bir ödülü, bir armağanı olarak sunduğu yüzüğü Bassanio’ya vermesi için Antonio’ya uzatır. Hukuk doktorunun aslında Portia olduğunun oyuncular tarafından bu noktada anlaşıldığı sahne, bir çembere kapatır ve yenisini açar: Antonio’nun bedeni karşılığı alınan borçla alınan Portia, Antonio’yu ikinci kez, birisi mahkemeden çıktığında, kendisi adına ve ikincisi de yine Bassanio adına, ama bu kez ruhuyla borçlandırmıştır. Ama Antonio’ya “hayat” da [life], “maişet” [living] de vererek: Antonio, Portia’nın eline acaip bir rastlantı sonucu ulaşan Antonio’ya gönderilen bir mektup verir bir mektup tüccara: “Güzel hanımefendi, hayat ve maişet verdiniz bana; / Zira mektupta yazanlara bakılırsa, / Gemilerimin hepsi sapa sağlam varmış limana” [V.I.286-288]. Daha önce beden var olan Antonio önce ruha dönüşmüş, akabinde de yeni bir “hayat” ve “maişet” kazanmıştır. Shylock’tan ziyade merkantilizminden kapitalizme geçiş aşamasında Shylock vasıtasıyla ve Portia’nın eliyle yeniden doğan Antonio, kapitalizmin figürüdür; yeni bir hayat (life) ve hayat tarzı, geçinme yolu, maişet, yaşantı, tazelik (living) kazanan Antonio.

IV

Öyleyse Marx’a geri dönelim; ondan şimdilerde, günümüzdeki dünyada ondan yeni bir şeyler öğrenmek için değil, Shylock adına, Shakespeare’in hep iddia edildiği gibi anti-Semitikliği değil, bilinçli ya da bilinçsiz olarak Hristiyanı bir Yahudi karşıtlığını üzerinden sergilediği, evinde ve gettosunda Yahudi, sokakta ve ilişkilerinde Romalı Shylock adına bazı sorular sormak için; şu soru eşliğinde: Marx Shylock’un da yaşadığı kent olan Venedik’i nasıl tanımlardı?

Marx’ın *Yahudi Sorunu*⁵⁴ iki bölüme ayrılmıştır.⁵⁵ Tamamı o zamana kadar yakın dost oldukları, aralarındaki polemikğin de dostluklarının bozulmasına yol açtığı⁵⁶ Bruno Bauer’le, onun ‘Yahudi Sorunu’nun çözümü için önerilerinin eleştirisinden oluşan kitapta ilk bölümün, ilk bakışta din-devlet ilişkileri, politik toplumun ve sivil toplumun kuruluşu ve nitelikleri, özgürleşme ve yabancılaşma temalarına; ikinci bölümün ise ‘Yahudi’nin politik ve ekonomik anlamlarına yoğunlaştığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle, ilk bölüm Venedik (ve Belmont) üzerine iken, ikinci bölüm Venedik’te Shylock üzerine gibidir. Marx’ın da anti-Semitik olmakla suçlanacağı bu ikinci bölüm, *Venedik Taciri*’nin Shylock’una dair dağınık, ama bir o kadar da semptomatik alıntılarının altını çizdiği hususların bir hülasesi, denebilirse Shylock’u, ama sadece Shylock’u; Antonio’yu veya Portia’yı ya da tecrübesiz rantiyer soylu Bassanio’nun daha sonra temsil edebileceği şeyleri değil,

sadece Shylock'u sorunsallaştıran meseleler üzerinde durur.

Açıkça belirtmek gerekirse, kötü yazılmış, dağınık, ne dediği kolaylıkla kavranılabilecek bir kitap değildir *Yahudi Sorunu*. Marx'ın nerede kendi fikirlerini, nerede Bauer'in fikirlerini sunduğunu kavramanın zor olduğu bir kitaptır. Kavramsal çerçevesi de bir o kadar izlenmesi güçtür. Ancak *Yahudi Sorunu* üzerindeki yorumların genelde üzerinde durduğu bazı meseleleri talileştirme pahasına, Shylock adına sorduğumuz soruya bağlı kalarak ifade etmek gerekirse, Marx'ın için Venedik'in bir "sözde bir Hristiyan devleti" mi yoksa "kâmil bir Hristiyan devleti" mi olduğunu cevaplamak ilk başta kolay görünür.

Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda "devlet"i dinî içeriğiyle birlikte iki şekilde tanımladığını görürüz: Birincisi, "sözde-Hristiyan devlet"tir. İkincisi de, "kâmil (perfected) Hristiyan devlet". Birincisi Hristiyanlığı, ama *inanç* olarak Hristiyanlığı, kendi kuruluşuna katan devlettir; "Hâlâ teolojik olan, resmî olarak Hristiyan inancını ikrar eden, kendisini *devlet* olarak ilan etmeye hâlâ cesaret edemeyen devlet"tir; "*devlet* olarak gerçekliğinde, *seküler*, *beşerî* biçimi, Hristiyanlığın mübalağalı ifadesi olan beşerî temeli ifade etmeyi hâlâ başaramamış" devlettir. Aslında "sözde Hristiyan devlet", devlet bile değildir. Aslında sözde Hristiyan devlet ya bir "krallık"tır veya "tahakküm dini"dir, Hristiyan çoğunluğun dinini vazeden devlettir. İlki, "insanın değil *yabancılaşmanın* [Entfremdung] ağırlığı taşıdığı" bir devlettir ya da sadece "tek bir insanın, *kralın*, diğer insanlardan özellikle ayrı olarak ağırlık taşıdığı" devlettir. Kralın, "hâlâ dinsel olduğu ve Sema'yla, Tanrı'yla doğrudan bir iştirak oluşturduğu"; "ilişkinin hâlâ inanç ilişkisi olduğu"; "dinsel ruhun henüz gerçekten sekülerleşmediği" devlettir.⁵⁷ Sözde Hristiyan devletin "tahakküm dini" olduğu ikincisi ise, Marx'ın tarihsel olarak "Hristiyan-Germenik devlet"le örnek verdiği "ekonomik mesele" açısından açıklanan devlettir; burada sözde Hristiyan devletin "ekonomik mesele" olması gibi, "ekonomik meseleler" de "din"dir: "Hristiyan-Germenik devlette dinin tahakkümü, tahakkümün dinidir".⁵⁸ Muhtemelen ekonomi üzerindeki tahakkümün sürdürücüsünün din olması hasebiyle.

Hegel'in diğer dinler "mutlak din", Hristiyanlığı da "kâmilleşmiş (consume) din" olarak tanımlamasından⁵⁹, Protestanlığı da böyle bir dinin en kâmil hali olarak tasnif etmesinden ne kadar etkilendiği ayrıca tartışılması gereken "kâmil devlet" ise, Marx tam da sözde Hristiyan devleti tanımlarken üzerinde durduğu bir ayrım üzerinden gerçekleşir. Marx'ta devletin politik formunun sivil toplumdan nasıl ayrıştığına, bu ayrışmanın bile nasıl devlete geri yansıtılabileceğine; gerçek özgürleşmenin devletin dinden özgürleşmesi anlamına gelen politik özgürleşme değil, bütün güçleriyle sosyal bir güç haline gelen beşerin özgürleşmesi anlamına geldiğinde ve benzeri başka meselelere girmeden, ama meselenin bunlardan da ayrılmayacak bir mesele olduğunu da hatırlatarak belirtmek gerekirse, "kâmil Hristiyan devlet", Hristiyanlığın teolojik ya da politik formunu

değil, *beşerî temelini* gerçekleştiren devlettir: “Kâmil Hristiyan devlet, Hristiyanlığı temel olarak, devlet dini olarak kabul eden ve dolayısıyla diğer dinleri dışta bırakan sözde Hristiyan devlet değildir. Kâmil Hristiyan devlet, *ateist* devlettir, *demokratik* devlettir, dini sivil toplumun diğer unsurları düzeyine havale eden devlettir”. Başka bir ifadeyle, din olarak “Hristiyanlık değil, Hristiyanlığın beşerî temeli”ni “devletin temeli” kılan devlettir.⁶⁰ Marx’ın beşerî temeli ise, tür olarak beşeriyet ile Hristiyanlığın beşerî temeli arasındaki farka ya da tarihsel duruma göre biçimlenir. Tür olarak beşeriyet (*species-being*), beşerin “*forces propres*’ini [kendi güçlerini] toplumsal güçler halinde kavradığı ve örgütlediği” zaman ortaya çıkan; “toplumsal güçler”in “ondan politik güç biçiminde artık ayrılmadığı” zaman ortaya çıkan insan beşerî haldir.⁶¹ Aksi her durum zaten beşerin “yabancı varlık” (*alien being*) kılan bir durumu işaret eder.⁶² Hristiyanlığın beşerî temelini ise, “Mesih’in [Christ], beşerin bütün ilahliliğini [divinity], bütün dinsel kısıtlarını attığı aracı olması” oluşturur. Bu anlamda [İsa] Mesih de devlet gibidir; ancak ilkinde ilahlilik yansıtılırken ve bu kısıtları işaret ederken, “devlet insanın bütün na-ilahliliğini [non-divinity] aktardığı aracıdır”.⁶³

Marx’ın *Yahudi Sorunu*’nu *Venedik Taciri* ile birlikte okuyarak ifade edersek Venedik aslında sözde Hristiyan devleti gibidir (ya da öyle olması gerekir). Ne var ki dönemindeki devletleri ‘Yahudi’ye ve genel olarak da ‘din’e karşı tutumlarıyla sınıflandırdığı şemadaki hiçbir tasnife girmez. Marx’ın Almanya, Fransa ve ABD’nin bazı eyaletlerine dayalı olarak yaptığı tasnife göre: politik devlet olamamış, hatta devlet olamamış Almanya’da Yahudi ve genel olarak da ‘din’ (yani Hristiyanlık) sorunu, “tamamıyla teolojik bir sorundur”; “anayasal bir devlet” olan Fransa’da “siyasal özgürleşmenin tamamlanmamışlığı”, çoğunluğun dininin devlet formunda bir şekilde muhafaza edilmişliği, yani Fransa’nın kâmil Hristiyan devlet olamamışlığı sorunu doğurur; Kuzey Amerika’nın “bazı devletleri”nde (Amerika Birleşik Devletleri’ni oluşturan bazı eyaletlerde) “Yahudi sorunu” da, genel olarak ‘din’ de “seküler sorun” haline dönüşmüştür, ancak orada da dinin sivil toplumdaki varlığının etkisi, beklenildiğinin aksine, azalmak yerine artmıştır.⁶⁴ Devletin dinden politik özgürleşmesi beşerî özgürleşme getirmemiş; Marx’ın Hristiyan devlet için yaptığı tanımla ifade edilirse, kâmil Hristiyan devlet ortaya çıkamamış, sözde Hristiyan devlet düzeyinde kalmıştır.

Ancak bu tasnifi, Marx’ın *Yahudi Sorunu*’yla aynı dönemlerde yazdığı başka bir yazıda proletaryanın halini tasvir ederken yaptığı başka bir tasnifle birlikte değerlendirmek de gerekebilir. Muhtemelen beşerî özgürleşmenin niteliğini de verebilecek bir tasniftir bu: “Alman proleter, Avrupa proleterinin *teorisyenidir*; tıpkı İngiliz proleterinin onun *ekonomisti* ve Fransız proleterinin de *siyasetçisi* olduğu gibi”.⁶⁵ Bu kabaca İngilizlerin endüstri devrimine, Fransızların siyasal devrimine ve devrim yapamamış Almanların da bu devrimleri felsefede aşarak felsefeyi devrimcileştirdiklerine işaret eden, hâlâ genel geçer olarak kabul edilen bir

düşünceye dayanır. Lakin burada dikkat çekici husus, İngiltere'ye 'ekonomist' rolü verilmiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, din ile ilişkilerinde Almanya, Fransa ve ABD'nin bazı devletlerine değinen Marx'ın değinmediği bir ülke olarak İngiltere burada ekonomist özelliğiyle ortaya çıkar. Ancak nedir İngiltere'nin din ile ilişkisi? Sözde Hristiyan bir devlet midir, yoksa kâmil bir Hristiyan devlet mi?

Marx'ın tasnifine sadık kalırsak İngiltere'nin, Marx'ın sözde Hristiyan devletin en ilkel aşamasında kalan; ekonomik meselenin din, dinin de ekonomik mesele halini aldığı "Hristiyan-Germen devlet" in bile gerisinde olan; sadece "tek bir insanın, kralın, diğer insanlardan özellikle ayrı olarak ağırlık taşıdığı", kralın "hâlâ dinsel olduğu ve Sema'yla, Tanrı'yla doğrudan bir iştirak oluşturduğu" bir devlet olması icap eder. Lakin onun proleterleri ekonomisttir. Basitçe soralım: Neden? Bu soruya cevap vermeden önce *Venedik Taciri*'ni Marx'ın *Yahudi Sorunu* eşliğinde okuyan iki ayrı çalışmadaki iki ayrı eğilime bakalım:

Aslında bir tür Hristiyan apolojettiği olarak da okunabilecek birinci eğilim, ister Shakespeare'in oyununu etkilediği söylenegelen, kendinden önce yazılmış Marlowe'un *Maltalı Yahudi*'sinde olsun ister Shakespeare'in *Venedik Taciri*'nde olsun, isterse de dönemin benzeri ürünlerinde olsun, temsil edilen Yahudilerin, Marx'ın da *Yahudi Sorunu*'nda ele aldığı meselelerden birisi olan sivil topluma ekonomik olarak katıldıkları görülürken, sivik olarak reddedildiklerini iddia ederler. Bu oyunlarda Yahudiler tam vatandaş olarak düşünülmemişlerdir. "Sivil" ve "sivik" arasındaki bir ayrıma dayanan bu görüşte "sivil" kelimesi, bir kentin ya da 'vatan'ın kendi hayatını idame ettirmek amacıyla oluşturulmuş ve genelde ekonomik faaliyeti düzenleyen tüzel yapılanmaları ifade etmek amacıyla kullanırken, "sivik" de kentin ya da 'vatan'ın hayatına politik katılımı işaret eder: "Shylock ... sivil ile sivik arasındaki sınırdır mukimdir. Her iki kelime de vatandaşlığa özgüyse de ve sıklıkla birbirinin yerine kullanılabilse de, *sivik*, tam olarak vatandaşın *polis*in resmî hayatına politik katılımını işaret eder; sivil ise toplumsal, ekonomik ve yerli [domestic] teşekkülleri işaret eder". Bu son faaliyetler kentin politik kurgusundan ayrıdır, "dönüşümlü görevlerin ve yasal imtiyazların siyasal dünyasının dışında"dır. Dolayısıyla Shylock, "sivil toplumda ('market'te) başarılı olmuştur"; mübadelenin ve çıkar biçimlerinin hep akıcı kalan habitatı olan sivil toplumda. Sivik alana girişi ise kendisine verilen sivil alandaki ayrıcalıkları karşılığı engellenmiştir. Shylock, "politik-öncesi" bir alanda mukim olmaya zorlanmıştır.⁶⁶ Temelde siyasal olan ile ekonomik olan arasındaki katı bir ayrıma dayanan bu görüşte Shylock'un siyasal karşılığının "politik-öncesi" diye tanımlanması, onun kendi kavmiyle sınırlı bir varlığı olduğunu işaret eder. Lakin sorun şudur: örneğin Bassanio ile Antonio arasındaki ilişki politik bir biraderlik ilişkisiymiş, Portia'nın asude Belmont'u politik bir varmışmış gibi değerlendirilirken Shylock tarihsel olarak daha geri bir plana, kendi kavmiyle sınırlı kalan, politik toplumun henüz eşiğine bile gelememiş bir alana sıkıştırılır.

Bu anlamda Shylock'un tam sivik olabilmesi, öncelikle onun atacağı adıma; örneğin kendi darlığından çıkmasını sağlayacak sünnetli olmaktan vazgeçmesine ve vaftiz olmasına bağlı kalır. Venedik onun atacağı bu adımdan sonra ancak daha sivik olma ihtimaline açık hale gelir. Ama sadece ihtimaline.

Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nun ilk bölümünden *de* esinlenilmiş gibi olan bir ayrımdır bu. Ancak bu ayrım, 'devlet' bahsine, onun niteliklerine, Hegelyan ya da Marksist yorumlanışları da Schmittçi bir 'egemen' anlayışı da dâhil, nasıl teşekkül ettiğine veya neye tekabül ettiğine hiç değinmeyen bir ayrımdır. Sadece, "*Hristiyan politik ekonomi tarihine* ihtida etmemiş Yahudiler" in, "*sivil toplumun sivil olmayan çekirdeğinin figürleri oldukları*" nı dikkate alır.⁶⁷ Bu tek cümle bile kendi başına, Marx'ın da zaviyesini yansıtarak, *Yahudi Sorunu*'ndaki meselenin bir özeti gibidir: Yahudiler, Hristiyan politik ekonomi tarihine henüz ihtida etmemiş Pavluslar, hatta Pavlus'un Hristiyan olmadan önceki adıyla Saullardır tıpkı Pavlus'un, Saul iken Pavlus, Yahudi iken Hristiyan olmasında; böylece Yahudi şeriatının lafziliğini ve Yahudiliğin nişanesi sünnetin bedendeki işaretini kalpteki dönüşümle iptalini önererek Romalı bir Hristiyan olarak, bir vatandaş olarak ölmesinde ve örnek bir 'aziz' olmasında olduğu gibi⁶⁸ bir dönüşümü gerektiren eşitekilerdir. Sivil toplumun çekirdeği olmalarının tek nedeni, aslında figüratif olarak parayla uğraşmak zorunda kalmalarıdır. Oysa Syhlock'la para arasında Marx'ın da kuracağı bu ilişki hayli sorunludur: Antonio'nun, Bassanio'nun, hatta bu ikilinin bütün parasal sorunlarını hukuk yoluyla halleden ve "aklım hiç bu kadar paracıl olmamıştı" diyen Portia'nın parayla ilişkilerini, "*Hristiyan politik ekonomi tarihine* ihtida" etmiş Shylock'un, ikinci bir adım daha atarak gelip düzeltmesini bekler. Ancak böyle bir dönüşümün, krize girmiş ve melankoliye düşmüş bir Venedik siyasal ve ekonomik yapısına Shylock üzerinden yeni bir "hayat" ve "tazelik" kazandırmaktan başka bir işlevinin olmadığını da gördük.

Peki ama ortada bir "Hristiyan politik ekonomi tarihi" ya da bizde Marx'ın eserleri genelde Fransızcadan çevrildiği için kulağımızın alıştığı Fransızcaya uygun bir ifadeyle belirtirsek bir "Hristiyan ekonomi politik tarihi" varken, ona ihtida etmemenin sıkıntısı nedir? Öncelikle elbette, çeşitli sıkıntılara rağmen, liberalizmin her türlü devletçilikten, ama daha çok da Schmittçi bir 'devlet formu' çözümlemelerinden kurtarılması gerekmektedir. Liberalizmi Marksizmle (ya da en azından Marx'la) buluşturan ilginç bir noktadır bu: "Yakın yıllarda Shakespeare uzmanları, giderek, Rönesans'ta siyasal ve dinsel düşüncenin tuhaf melezleşmesini yakalamak amacıyla -hem Schmittçi ve hem de Schmitt öncesi varyantlarıyla- politik teoloji fikrine döndü. Bu kitap bu araştırma damarına katkıda bulunur, ancak ilgisini ölü kralların galerisinden ziyade politik teoloji tarafından işaret edilen vatandaşlık külliyatına yönelterek" diye tanımlar örneğin Lupton kendi çalışmasını ve *kraldan ziyade azizin peşinden* giderken, Marx ile Amerikan liberal geleneği de buluşturmak ister: "Marx [*Yahudi Sorunu*'nda gö-

rüldüğü üzere] Amerikan haklar kültüründe dinin özelleşmesini ve [sivil dinsel akidelerin] çoğalmasını sivil toplumun olumsuz yanına, ekonomik araçsallaşmanın Yahudileştirici işareti altına yerleştirdi. Ancak ben, şunda ısrar edeceğim: dinsel özelleşmeler ve böyle bir çeşitliliği koruyan kanunlar, beşeriyetin evrensel varlığını, devletin soyut aracılıklarının dışında veya bu aracılıklara tepki olarak, sivil toplum içinden yeniden kavramanın mekânlarını da, aynı makalede Marx tarafından hayal edilen toplumsal özgürleşmenin mekânlarını da önerebilir”.⁶⁹ Bunun Marx’ta var olduğu söylenen “mesihçilik”le liberalizmin “mesihçi” bir buluşması olup olmadığı ayrı bir meseledir⁷⁰, ancak Marx’ın *Yahudi Sorunu*’nda vatandaşlığa karşı tutumunun ikircikli olduğunu belirtmek gerek. Kısacası, Pavlus’un evrenselleştirici Romalı vatandaşlığı örtüsü altında Lupton, bir yandan Orta Çağ’a ait figüratif temsilleri yeniden üretilmekte ve diğer yandan da bu figürlerden kurtuluş yolunu ihtidada, Syhlock’un mahkeme kararıyla Hristiyanlaştırılmasında olduğu gibi bir ihtidada görmektedir. Vatandaşlık, ihtida gerektirir; ancak ondan sonra dinî akideler kendilerini özelleştirebilir ve çoğaltabilir. Ama Lupton “dinsel özelleşmeler”in ortaya çıkaracağı “çeşitliliği koruyan kanunlar”dan bahsettiğine göre, kimin kanunlarıyla? Dolayısıyla tıpkı Shylock’a dair değerlendirmelerde onun Venedik politik toplumuna, sivik alana girişinin Hristiyan olmasında, hatta Hristiyan olmakla tefecilikten çıkarak Antonio gibi tüccar olma hakkını kazanmasında olduğu gibi, kanunu yapanın da, Portia gibi yorumlayanın da silindiği, görülmez olduğu bir alana gireriz böylece. Hem de Lupton’un krallardan sonra sivil ya da sivik toplumun çeşitlenmesine, onu oluşturan “çocukluk” a dikkat çekmenin gerekli olduğunu iddia etmesi eşliğinde.⁷¹

Oysa aslında kralın iki bedeninden sonra halkın, artık kralın egemenliğini kendi bünyesine katmış halkın da iki bedenli hale geldiğini politik teolojik olarak inceleyen çalışmalar da vardır ve onlar da Shakespeare’e dönüş yapmışlardır. Ancak hiçbirisi liberal geleneğin açmazlarını aşmak için liberal bir politik teoloji geliştirmeyi Lupton’un ve benzerlerinin kadar açık önermez. Hiçbirisi mesianik bir vatandaşlık kurgusu adına dinin liberal bir özelleştirmesini bu kadar talep etmez. Örneğin Santner, kralın kellesi kesildikten sonra dahi her halükârda kralın baki kaldığını iddia eder.⁷² *Venedik Taciri* üzerine de bir çözümleme yapan Santner, (Marx’ın diliyle ifade ederek yaptığı adlandırmayla) kralın fetişleştirilmesinden emtia (commodity) fetişleştirilmesine geçiş yapıldığını; daha teknik terimlerle ifade edilirse, egemene dair politik teolojiden piyasaya dayalı bir politik ekonomiye, belirli bir liturjisi ve dramaturjisi de olan teolojik bir politik ekonomiye geçildiğini öne sürer: “Üretimin, mübadelenin ve emtianın tüketiminin örgütlenmeye başlandığı uygulamalar ve toplumsal ilişkiler -klasik politik ekonominin görünüşte ana konusu-, tastamam, yeni ‘mistik ve ekstatik’ birliklerin mekânı olur”.⁷³ Piyasanın (‘market’in) merhametsizliğini de içeren böyle birliklerin içinde, Shylock da, Santner’e göre, onların “nazik” mantığına uymayan “ne-

zaketsiz" birisi, dönüşüm içindeki bir toplumun dışarı atmak zorunda olduğu bir artığın temsilcisi halini alır. Kendi bağlamımıza uygun bir şekilde ifade etmek gerekirse: diğerleri kendi ekonomik ilişkilerini aşk, evlilik, Okyanus'ta gemiler, dostluk, hile, hatta hukuk açısından "nezaket"le hallederken "Yahudi merhametli olmalı" dır.

Marx'ın bu merhamet *mantığının* ne kadar farkında olduğu kuşkulu. Dağınık Shylock alıntılarına bakıldığında Shylock'a karşı "nazik" olmadığını ortaya koyması bir yana, kesinlikle Antonio'nun yanında olduğunu; Antonio'nun (ama sadece Antonio'nun mu? Hukuk kılığındaki Portia'nın da) tüccar mantığının kendi çelişkilerini üreterek kendi yıkımını kendisi hazırlayacağı *inancı* adına da olsa, "serbest ticaret" in, Anglo-Saxonların karasal-feodal bir düzenden denize açılan serbest ticaretinin taraftarı olduğunu iddia etmek mümkündür: "Alman proteri, Avrupa proleterinin teorisyenidir; tıpkı İngiliz proterinin onun *ekonomisti* ve Fransız proleterinin de siyasetçisi olduğu gibi" cümlesindeki 'ekonomist' sadece prolelerin bir ürünü değildir; dahası kendisini içinde bulduğu bu durum, tüccarından burjuvasına entelektüelinden kralına, evet kralına kadar başkalarının ürünüdür. Sermayenin doğası olan, lafzi ve merhametsiz Shylock'un kendi eliyle hazırladığı şartların neticesi olan proleter Shylock'un teorisyenleri Alman idealizminden, politikacısı Fransız devrimcilerinden ve ekonomisti de İngiliz ekonomistlerinden feyiz alacaktır; bunları ortadan kaldırarak özgürleşme adına da olsa. Marx'ın elbette Avrupalı 'güçler'e dair dönemin bir taksimatını yansıtan bir taksimattır. Ancak Marx'ın dönemin hâkim Alman ekonomik politikası *Nationalökonomie'*ye karşı "serbest ticaret" yanlısı olduğu aşîkârdır: "Serbest ticaret ile korumacılık arasındaki seçime bakıldığında, Marx gerçekte serbest ticareti tercih etti, bunun kapitalizmin krizinin globalleşmesini hızlandırabileceği" düşüncesinde olsa da.⁷⁴

İşte tam da bu nedenle Marx'ın sözde ya da kâmil Hristiyan devletler tasnifinde İngiltere yer almaz. Oysa Santner'in vurguladığı üzere, bırakınız hâlâ kraliyet olan Britanya gibi protestan millî kiliselerini yaratmış ülkeleri, kralın kafasını kesmiş ülkelerde bile krallık bakidir: *Venedik Taciri'*nde "dük, hükümrânlık süren ancak yönetmeyen bir egemenden yönetmenin aşırılığında [excess] hükümrân olan bir egemene dönüşür ... Portia açısından zekice bir taktik olarak görülebilecek şey, yani Shylock'un bir libre et kesmesine müsaade edildiği, ancak tek 'damla' (Hristiyani) kan dökmesine müsaade edilmediği iddiası, sözkonusu elementin [kanın] *fiili* [virtual] *gerçekliğini*, kralın bedeninin teşekkülüne sokulan, değer in tözüne sokulan özgül, maddi olmayan maddeyi işaret eder".⁷⁵ Başka bir ifadeyle, papadan tescilli olsun ya da olmasın, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak kabul gören, ancak krize girmiş bir krallık tasavvuru, ekonominin değerleriyle değerlendirilerek Hristiyani bir elementin verdiği güçle kralın bedenini canlandırır. Antonio'nun gemilerinin limana sağ salim varmasıyla kazandığı "hayat" ve "ta-

zelik” gibi kral da ekonomiyle tazelenir, yenilenir, en önemlisi hükümran olmayı ekonominin yönetilebilirliğinin araçlarıyla bir yönetimselliğe dönüştürmenin gücü halini alır. Unutmayalım ve daha önce de vurguladığımız bir hususu tekrar belirtelim ki merkantilist bir ekonomiye sahip Venedik, *Venedik Taciri*’nin yazıldığı dönem itibarıyla, “monarşiyile yönetilen İngiltere” açısından “hem ticari zenginliği hem demokratik kurumları, hem de çokkültürlülüğüyle bir tür ‘harikalar diyarı’dır’”; “kendi ekonomileriyle ve toplumsal kurumlarıyla ilgili özlem ve ‘endişelerini yansıttıkları gerçek ve hayal karışımı bir coğrafi mekândır’”.⁷⁶

Bu kısa notlar ışığında *Yahudi Sorunu*’nun ikinci bölümüne, Yahudi figürüne ayrılmış bölümüne dönecek olursak, yine kısaca değinilmesi gereken bir meseleyi de hatırlatmak gerekecek: Belki uzun bir tarihi olan, Avrupa Yahudiliğinin dönüşümünü de derinden etkilemiş bir tarihsel gelişime; gettolarda kendi hahamlarının otoritesinde yaşayan dağınık bir halktan, ulus-devletlerin bütün o uluslaştırıcı çabalarının da neticesi olarak önce kendi özel ‘din’i olan bir halktan ‘yasa’nın bedeni tecesüsümü olan bir halka doğru yeni bir tanımlanmaya; Yahudi ‘yasa’sının yeni şartlardaki uyumsuzluğunun neticesi olarak ortaya çıkan entelektüellerin asimilasyonundan ‘salon’larda ‘yerli’ aydınlarla fikir teatisine geçen ayrı bir kimliğin doğumuna; (örneğin) Prusya için, Prusya adına savaşıma varan yeni ‘vatan’ bilincinden hem geleneksel cemaatin baskısından ve hem de toplumsal, ekonomik ya da kültürel şartların zorladığı artan din değiştirme vakalarına; hatta beklenen ‘mesih’ in Alman vatanında tecelli ettiğine dair artan inançlara⁷⁷ ve benzeri birçok hususa değinmeden Marx’ın *Yahudi Sorunu*’nun arkaplanını anlamak mümkün değildir.⁷⁸ Genelde orta sınıf ya da burjuva Yahudiliği ile gettolarında saplanıp kalmış, Talmud ve onları kendileri için yorumlayan hahamlar dışında otorite bilmeyen *Ostjuden* arasındaki gerilimi de ifade eden bu dönüşümde, Alman idealist felsefe geleneği içinden felsefe yapan yeni-Kantçı Yahudi filozoflara; Marx’ın *Yahudi Sorunu*’nun ilk yayımladığı *Deutsch-Französische Jahrbücher*’i birlikte çıkardıkları ve “Fransız Yahudileri kadar bütün Fransızlar için de altın, günün altınıdır ve endüstri, hakim dindir” gibi düşünceler de serdeden Heinrich Heine⁷⁹ gibi edebiyatçılara; Rothschild gibi para gücü olan uluslararası figürlere kadar uzanan geniş bir Yahudi ‘kimliği’ de ortaya çıktı. Bağlı olunan ulus-devletle o kadar özdeşleşen Yahudiler de vardı ki I. Dünya Savaşı’nda karşıt cephelelerde birbirlerini öldüren Yahudilerin varlığından bile söz edilebilir.⁸⁰ Marx’ın dünyanın bütün proleterlerinin birleşmesini isterken teorisyen yaptığı Alman proleterlerinin de içinde bulunduğu teorik anlayışta ‘Yahudi Sorunu’na Hegelci çözüm de zaten Yahudileri şeriatlarından vazgeçmeye zorlayan bir çözümdü: Devlet, bir beşerin sahip olduğu, bütün manevi varlığıyla sahip olduğu vasıtaydı ve bu vasıta da yeryüzündeki İlahi İdea’ydı; yasa da tinin nesnelliği idi; yalnızca yasaya uyan özgürdü; insanın özgür iradesi yasaya uyunca, özgürlük ile zorunluluk arasındaki çelişki de ortadan kalkardı; eğer Yahudi-

ler kendi yasaları olduklarını düşünüyorlarsa ‘devlet içinde devlet’ olurdu ve özgürleşmeleri imkansız hale gelirdi; ancak eğer yasalarını bu şekilde değerlendirmiyorlarsa, devletin yasasına uymak için vaftiz olurlar ve özgürleşirlerdi.⁸¹

Marx’ın böyle bir ‘Yahudi Sorunu’ çözümüne karşı kendi çözümü, *Yahudi’yi kendi şeriatı olan bir dinin mensubu olmaktan çıkararak “sosyo-ekonomik bir kategori”ye indirgemek* olmuştur. Elbette hem Yahudiler arasında ve hem de başkaları arasında başka çözümler de vardı, ama Marx daha evvelden “vergi ödeyen”, ancak vatandaş olmak şöyle dursun, insan bile sayılmayan ‘Yahudi’yi ekonomik gücüyle toplumda var kılmak amacındaydı.⁸²

Elbette yine Marx’ta sivil toplumun daha geniş uzantılarıyla ne anlama geldiğine uzun uzadıya girmeden belirtmek gerekirse, onun sivil toplumu Yahudi figürüyle izah ettiğini belirtmek gerek. Ne doğa durumuna ne de insan haklarının formelliğine itibar eden Marx, sivil toplumu “egoist” ve ekonomist bir biçimde ele alır. Tıpkı politik toplum olarak tasarlanan, lakin egoist ve ekonomist bir karakteri haiz olan sivil toplum gibi, Yahudi’yi de soyut ve dinsel bir özü paylaşan bir figür olarak düşünmek yerine, onun yaşanan hayattaki çıplak gerçekliğini, “Bauer’in yaptığı gibi Şabat Yahudisini değil, gündelik hayattaki Yahudi’yi”, “gerçek seküler Yahudi”yi dikkate almayı önerir. Kaba mantığı Hegel’in sistemini baş aşağı çevirmeye, ters yüz etmeye dayalı Marx’ın burada yaptığı ameliye, Yahudi’ye özgüdür; Hristiyan bir figür olarak sahneye bile girmez ya da sahne zaten onun tarafından kurulu olarak kabul edilmelidir. “Nedir Yahudiliğin seküler temeli? *Pratik* ihtiyaç, öz-çıkar. Nedir seküler Yahudi kültürü? *Sıkı pazarlık yapmak*. Nedir onun seküler Tanrısı? *Para*”.⁸³

Kısacası Marx’a göre, çıkarıcı, egoist ve pratik unsurlarla örülü sivil toplum, aslında Yahudileşmiş bir Hristiyanlıktır. Din olarak Yahudiliği ortadan mı kaldırmak istiyorsunuz? O zaman çıkarıcı, egoist, (Portia’nın hiç o kadar olmadığını söylediği) paraya dayalı ilişkileri ortadan kaldırın, Yahudi zaten yok olacaktır: “Sıkı pazarlığın, sıkı pazarlık olasılığının var olduğu temeli ortadan kaldırılmış bir toplum örgütlenmesi, Yahudi’yi imkânsız hale getirmiş olacaktır. Yahudi’nin dinî bilinci, toplumun hayati havasındaki soluk bir sis gibi dağılmış olacaktır. Diğer yandan Yahudi, bu pratik doğasının boş olduğunu fark ederse ve onu ortadan kaldırmak için çalışırsa, önceki gelişme akışından genel beşerî özgürleşme yönüne doğru ilerleyerek ve beşerî öz-yabancılaşmanın yüce pratik ifadesine karşı çabalar”.⁸⁴ Son kertede, Marx’ın meşhur ifadesiyle: “Yahudilerin özgürleşmesi, nihai çözümlemede, insanlığın Yahudilikten özgürleşmesidir”.⁸⁵ Yani, bir din olarak değil, ama seküler, reel gündelik hayattaki Yahudiliği; pratik, egoist, çıkarıcı, pazarlıkçı, paracıl Yahudiliği ortadan kaldırmanın yolu, Yahudilerin, gerçek gündelik hayattaki dinlerinden, şeri dinlerinden değil, seküler dinlerinden özgürleşmelerini sağlamış olan unsurları imkânsız hale getirecek bir beşerî özgürleşmedir. Çünkü, Yahudiler kendilerini finansal güç olarak değil sadece, onun vasıtasıyla

ve ondan ayrı olarak *para* bir dünya gücü olduğu için ve pratik Yahudi tini [spirit] Hristiyan halkların pratik tini olduğu için Yahudi bir tarzda özgürleştirmiştir. Yahudiler, Hristiyanlar Yahudi olduğu kadar kendilerini özgürleştirmişlerdir.⁸⁶

Çünkü eğer Yahudilik kendisini Pavluscu kuruculuğuyla Yahudiliğin tikelliğini aşmış evrensel bir akideye; sevgiye ve merhamete dayalı, “komşunu seveceksin, hatta sadece komşunu değil düşmanını da seveceksin” buyruğundan başka bir buyruk tanımayan, on emri tek bir buyruğa indirgeyen Hristiyanlığın evrenselliğine rağmen bir din olarak ayakta kalabilmişse, bunun nedeni sadece her ikisi arasındaki *teolojik* dostluk-düşmanlık değildir; Lyotard’ın hem bir ayırım ve hem de bir birleşme işareti olarak gördüğü Yahudi-Hristiyan uygarlığı gibi ifadelerdeki o ‘tire işareti’ (hypo) sorunu değildir; Yahudilerin şeriata tabi oldukları için yasanın kölesi, Hristiyanların da Pavlus’un bir el çabukluğuyla bütün şeriati iptal eden kuruculuğuyla “özgür doğmuş Yahudiler” olmaları sorunu değildir⁸⁷; Marx’ın ifadelerine geri dönersek, yüzyıllardır aralarındaki “dinsel eleştiriler” ya da “dinsel kökenler” sorunu değildir; sadece bunlar değildir. Yahudilik bunlarla birlikte ve bunlara rağmen, Hristiyanlık’la “birlikte” var olabilmiştir, çünkü “pratik Yahudi tini, Yahudilik, Hristiyan toplumunda yaşamayı başarabilmiştir ve orada gelişmesinin en yüksek düzeyine de çıkabilmiştir; hem de şeri değil, seküler anlamıyla. Sivil toplumun belirli bir üyesi olan Yahudi, sadece, sivil toplumun Yahudiliğinin kendisine özgü bir tezahürüdür”.⁸⁸ Sivil toplumun Yahudiliğe özgü bir tarafı vardır; ama zaten Hristiyanlar da “özgür doğmuş Yahudiler” dir.⁸⁹

Yahudiliğin monoteizmi bu nedenle aslında birçok ihtiyacın politeizmidir; ayak yolunu bile ilahi yasanın bir nesnesi yapan bir politeizmin. Pratik ihtiyaç, egoizm, sivil toplumun ilkesidir ve sivil toplum politik devleti tamamıyla doğurur doğurmaz kendi zatıyla bütün saflığı içinde görünür. Pratik ihtiyacın ve öz-çıkarın tanrısı, paradır.⁹⁰

Ama *para*, aynı zamanda hem “İsrail’in kıskanç Tanrısı”dır hem de insanlığın bütün tanrılarının itibarını düşürür, onları emtia haline getirir. “Para her şeyin evrensel ve kendi kendini oluşturan değeridir” de. Para böylece bütün bir dünyayı kendi değerinden yoksun hale getirir: “Para insanın çalışmasının ve varoluşunun yabancılaşmış [estranged] özüdür; bu yabancı [alien] öz ona hâkim olur ve o da paraya tapar”.⁹¹ Ancak *para* hâlâ Yahudicedir: “Yahudilerin tanrısı, sekülerleşmiş ve dünyanın tanrısı olmuştur. Mübadele, Yahudilerin hakiki tanrısıdır. Onun tanrısı, hayali mübadeleden başka bir şey değildir”.⁹² Üstelik, “Yahudinin *asılsız* milliyeti [chimerical nationality] tacirin milliyetidir, genelde de *para* adamının milliyeti”.⁹³ Ancak, evet ancak, Yahudilik bir din olarak kendisini bu noktaya getiremeyebilirdi; sekülerleşemeyebilir ve ortadan kaybolabilirdi. Eğer hâlâ var olmayı sürdürüyorsa, bunun nedeni, *Hristiyan* dünyasıdır:

Yahudilik zirvesine sivil toplumun kâmilleşmesiyle erişir; ama sivil toplum kâmilleşmesine önce *Hristiyan* dünyada ulaşır. Sadece bütün milli, doğal, ahlaki ve teorik ilişkileri insana dışsal kılan Hristiyanlığın idaresi altında sivil toplum kendisini siyasal hayattan tamamıyla ayırabilir, insanın bütün türe özgü bağlarını [species-bound] parçalayabilir ve beşerî dünyayı birbirleriyle düşmanlıkla karşılaşan atomistik bireylerin bir dünyasında çözebilirdi. / Hristiyanlık Yahudilikten neşet etmiştir. Şimdi Yahudiliğe geri çözülmektedir... Bu nedenle Yahudi artık pratik Hristiyan'dır ve Hristiyan da bir kez daha Yahudi olmuştur.⁹⁴

Marx'ın Hristiyanlığın tekrar Yahudileşmesi ve Yahudi'nin de pratik Hristiyan haline gelmesine dair sözleri, metnin sonuna kadar başka özdeşleşmelerle sürüp gider. Ta ki yine meşhur son cümlesine kadar: "Yahudi'nin toplumsal özgürleşmesi, toplumun Yahudilikten özgürleşmesidir".⁹⁵

Bütün bunların ne anlama geldiği bir yana, *şimdiye kadar* Marx'ta yeni bir Pavlus, tersinden bir Pavlus, Yahudi tikelliğini Hristiyan evrenselliği içinde eritmek yerine Hristiyan tikelliğini Yahudi evrenselliğiyle aşan bir Pavlus görülmüş olması, tuhaftır. *Marx, yeni bir Pavlus'tur ya da yeni, ama Pavlus'u ters çeviren, baş aşağı döndüren bir Pavlus'tur*; Yahudi tikelliğini Hristiyan evrenselliğiyle aşan Pavlus'un yerine, Hegelci bir dünya tasarımı, "para"yı evrenselleştirerek yayan ve bu seküler Yahudi tanrısını, Hristiyanlığın ilişki biçimlerinin tikelliklerinin de üstüne yerleştiren bir Pavlus.

Ancak bir sıkıntıyla: *Marx, kralı (ya da Venedik Dük'ünü) unuttur*. Örneğin İngiltere deyince aklına kırım feodal ilişkilerinin çözülerek endüstriyel bir burjuva toplumunun gelişimi gelir; oysa kral (ya da kraliçe) baki kalır; hem de burjuva veya sonrası toplumda da. Marx, kralı karasal toplum düzenlemesine göre tasavvur eder; denize özgü bir toplumu düzenlemesinde onun yerini *ekonomist* almıştır. Krala ve tüccarına hayat ve tazelik kazandıran bir Portia olarak ekonomist; Marx'ın bütün proleterlerin ekonomisti de yaptığı ekonomist. Dolayısıyla Marx da Shylock'a sanki Venedik Dükü'nün gözüyle bakıyormuş gibi bakar, bunun farkına varmadan; Shylock onun gözündeki Venedik Dükü'nün gözetiminde Antonio'nun, Bassanio'nun, Portia'nın ve diğerlerinin sivil toplumunun sanki hulasası gibidir. Bu nedenle "sermayenin sesi", Antonio'nun melankolisinden ya da Portia'nın hileci hukukundan veya Bassanio'nun rantıye risklerinden değil Shylock'tan duyulur; onun için yasanın lafzi yorumunu Portia'ya değil, Shylock'a yaptırır; onun için kendisine yapılan onca muameleye karşın belki de oyunun en merhametlisi Shylock'u merhametsizliğin temsilcisi gibi sunar.

Ancak en önemlisi, proleter de Shylock'tur; sermaye olarak, yasanın lafzi yorumcusu olarak ve merhametsiz olarak Shylock'un *neticesi* olan, kendi kendisinin neticesi olan Shylock. Çünkü aslında Hristiyan Yahudidir, Yahudi de Hristiyan. Bunlardan kurtuluşun çaresi de elbette Yahudi-Hristiyan olacaktır: Yeni

Pavlus'un mesiyaniik mesajını ileten yeni 'seçilmiş halk' olarak proletarya. Hem de sözde Hristiyan devletin kâmil Hristiyan devlete erişmesinden sonra kavmi vadedilen topraklara ulaştıracak yeni bir 'seçilmiş halk' olarak proletarya.⁹⁶

Ne diyordu Walter Benjamin "Din olarak Kapitalizm"de? "Kapitalizm tamamıyla kültik bir dindir, dogmasızdır. *Bizzat kapitalizm, parazit olarak Batı'da Hristiyanlık üzerinde gelişmiştir* -sadece Kalvinizmde de değil, ama ayrıca ..., diğer ortodoks Hristiyan hareketlerde de-; öyle ki nihayetle onun tarihi, onun parazitlerinin tarihidir, kapitalizmin parazitlerinin"; ayrıca, "Reformasyon çağında Hristiyanlık, kapitalizmin ortaya çıkmasını teşvik etmedi, daha ziyade kendisini kapitalizme dönüştürdü". Dahası: "Metodolojik olarak -kendi mitini oluşturabilsin diye Hristiyanlıktan yeterince mitik element çekebilene kadar- paranın, tarihin akışında mitle sahiplendiği teşekkülleri öncelikle incelemek [gerekli] olacaktır." Ve elbette en önemli olanı da *wergeld*'tir; "bir libre et": "Tötonik ve eski İngiliz yasasında", "bir beşerin hayatı için belirlenen ve ölenin ailesine ya da lorduna ödenen değer" olduğu da söylenen *wergild* ya da *wergeld*'tir. Benjamin'in taslak olarak günümüze ulaştığından daha başka neler söyleyebileceğini ancak merak edebileceğimiz, parayı kendi mitini oluşturan kadar kendi unsurlarından çıkardığını söylediği bir "din"in, aslında adı "Hristiyanlık" olduğu apaçık olan bir "din"in kapitali olarak *wergeld*; krize girmiş krala ve tüccarına yeni bir "hayat" ve "tazelik" kazandıran "bir libre et" in dinî dönüşümü olarak *wergeld*.⁹⁷

¹ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*, çev. Ben Fowkes, (Penguin, Londra: 1990), s. 399; Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi, I. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıkan, (Yordam Kitap, İstanbul: 2011), s. 279. *Venedik Taciri*'nin burada Türkçedeki şu çift dilli baskısını kullandık: William Shakespeare, *Venedik Taciri*, çev. Emine Ayhan, (Alfa, İstanbul: 2019). Bundan sonra *Venedik Taciri*'nden alıntılar metinde perde, sahne ve satır numarası ile köşeli parantez içinde sunulacak; eğer çeviride değişiklik yapılmışsa yanında belirtilecek. Bu alıntı için bkz., IV.I.202-203; çeviri değiştirildi.

² Marx, *Capital*, s. 400; Marx, *Kapital*, s. 280.

³ Marx, *Kapital*, s. 280, not 169.

⁴ Marx, *Capital*, s. 840; Marx, *Kapital*, s. 659; italik eklendi.

⁵ Mladen Dolar, "The Quality of Mercy is not Strained", *The Yearbook of Comperative Literature*, v. 60 (2014), s. 21. Makaleyi bana ulaştırma nezaketi gösteren Cengiz Şişman'a teşekkür borçluyum.

⁶ Marx, *Capital*, s. 618; Marx, *Kapital*, s. 465.

⁷ Walter Cohen, "The Merchant of Venice and the Possibilities of Historical Criticism", *ELH*, c. 49, no. 4 (1982), s. 773.

⁸ Dolar, "The Quality of Mercy is not Strained", s. 22.

⁹ "Shylock, gerçi faizle borç alıp vermem ama, / Dostumun acil ihtiyacını karşılamak amacıyla / Bu defalık bozacağım âdetimi" der Antonio [I.III.58-60]; Shylock da "Senyör Antonio, paralarım ve faizciliğim yüzünden / Az mı aşağıladınız beni [Venedik'in 'finans merkezi'] Rialto'da / Gene sabırla omuz silkip sineye çektim ben, / Çünkü metanet yazılıdır kavmimizin alnında / Kafir dediniz, cani köpek dediniz bana / Üstüne bir de tükürdünüz üstümdeki Yahudi abasına / Hem de kendi tasarrufumda olanı işletiyorum diye / Belli ki, yardımuma muhtaç kalmışsınız şimdi de ... / Tükürüğünü sakalıma boşaltan, / Kapınızda yatan sokak itini tekmeler gibi / Beni ayağıyla tepen siz, / Şimdi gelmiş, beden para talep ediyorsunuz. / Ben siz ne diyeyim şimdi? Demezler mi adama 'Köpekte para ne gezer .../ ... diye ha?" [I.III. 103-118] diye sorar. Antonio'nun cevabı ise nettir: ondan borç istemesine rağmen aynı şeyleri yine söyleyecektir, aynı şeyleri yine yapacaktır; Shylock verecekse bir dostuna değil bir düşmanına verir gibi borç vermelidir. Bunun üzerine Shylock, "iyi niyet"li [I.III.139] bir teklifte bulunur ve "sırf eğlence" olsun diye [I.III.142], noterde, üzerinde "Şu şu kadarlık borcunuzu şartlarda belirtildiği üzere, / Falanca gün, falanca yerde ödemediğiniz takdirde, / Ceza olarak, borcunuzun aynına karşılık gelecek şekilde / Vücudunuzun dilediğim yerinden, o beyaz etinizden / Kesilip alınsın denk librede" yazılan bir senet karşılığı

- istediği borcu vereceğini belirtir (I.III.144-147; italikler eklendi). Buradaki kelime oyunlarına dikkat çeken Emine Ayhan, Shylock'un aşağılama anlamında faizle aynı anlama gelen "rate" kelimesini kullandığı; "iyi niyetle" anlamındaki "in kind" in da "kısasa kısas" anlamına da gelebileceği notunu düşer. Bkz., Emine Ayhan, "Notlar", *Venedik Taciri* içinde, s. 283-283, not 59 ve s. 284, not 65. Marc Shell, Antonio'nun da aslında bir tür faizci olduğunu iddia eder. Bkz., Marc Shell, "The Wether and the Ewe: Verbal Usury in *The Merchant of Venice*", *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era* içinde, (Johns Hopkins University Press, Baltimore: 1994), s. 72.
- 10 Burada 'tez'i ayrıca ele alınması gereken şu kaynaktan yararlandık: Anselm Haverkamp, *Shakespearean Genealogies of Power: A Whispering of Nothing in Hamlet, Richard II, Julius Caesar, Macbeth, The Merchant of Venice and Winter's Tale*, (Routledge, Londra: 2011).
- 11 Marc Shell buna "manevi tefecilik", "manevi faiz" adını verir. Bkz., Shell, "The Wether and the Ewe", s. 75.
- 12 Carl Schmitt, *Kara ve Deniz, Roma Katolikliği ve Politik Form* ile birlikte, çev. Gültekin Yıldız, (Paradigma, İstanbul: 2009), s. 62; italik eklendi.
- 13 Daha çok mahkeme sahnesinde belirgin bir hale gelir bu durum. Bir "hukuk doktoru" kılığına girerek mahkeme sahnesinde Dük'ün danışmanlığını yapan Portia, önce yasalara göre Antonio ile Shylock arasındaki seneti meşru bulsa da, daha sonra "yabancı" Shylock'un bir "vatandaş"ın canına kastetme girişiminde bulunduğunu belirtir. Buna aşağıda döneceğiz. Burada "yabancı" karşılığı "alien" kullanılır, Shakespeare zamanında da kullanımda olan "foreigner" değil. "Alien" ile aslında bir Stratfordlu olarak Londra'da Shakespeare'ın kendisinin da kentteki statüsünün belirleyen "foreign" arasındaki farklar için bkz., John Michael Archer, *Citizen Shakespeare: Freeman and Aliens in the Language of the Plays*, (Palgrave Macmillan, New York: 2005).
- 14 Bkz., Simon Critchley ve Tom McCarthy, "Universal Shylockery: Money and Morality in *The Merchant of Venice*", *diacritics*, c. 34, no. 1 (2004), s. 17. Gerçekten de Critchley ve McCarthy, Shylock ile Antonio'yu, Aristo'ya dayandırdıkları servet ediniliğinin ve *oikos*'un temsilcileri olarak, sanki Nietzscheci bir Dionysos-Apollo karşıtlığı içinde okur.
- 15 Dolar, "The Quality of Mercy is not Strained", s. 10. Marx muhtemelen Romalı on iki tablet ile Tevrat'taki on emiri yan yana getiren ironik bir okuma yapıyor.
- 16 Bu iki isme dair kısa bilgileri Dolar'dan aldım. Bkz., Dolar, "The Quality of Mercy is not Strained", s. 10-11.
- 17 İşin 'felsefesi'ne girmeden, Hegel'in buradaki tavrını verdiği "manastır" örneğiyle açıklayabiliriz: "Örneğin, manastırların savunulmasında, onların yabaniliği kültürlendirmesindeki ve nüfuslandırmasındaki, öğrenmeyi elyazmalarını kopya ederek ve izah ederek canlı tutmasındaki vb. hizmetlerini kabul ettiğimizi varsayalım ve ayrıca bu hizmetin onların süregelen varoluşlarının zemini ve amacı olduğunu kabul ettiğimizi de varsayalım; bu durumda, bu geçmiş hizmetlerden gerçekten şu sonun çıkar: şimdi şartlar tamamıyla değiştiğinden, manastırlar en azından bu açıdan [hizmetleri açısından] fuzuli ve yersiz hale gelmiştir". G. W. F. Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, (Oxford University Press, Oxford: 2008), s. 22.
- 18 Bkz., "Laws of the Twelve Tables", *Ancient Rome: An Anthology of Sources*, der. Christopher Francese ve R. Scott Smith, (Hackett Publishing Company, Indianapolis: 2014), s. 504-505. Çeviride şurada Latinceyle birlikte verilen, ayrıca farklı antik kaynaklarla da çeşitlendirilen, ancak metin olarak aynı olmayan şu kaynaktan da yararlandım: *Remains of Old Latin III: Lucilius, The Twelve Tables*, der. T. E. Page, E. Capps ve W. H. D. Rouse, (Harvard University Press, Londra: 1938), s. 437-439. Özellikle ilk kaynakta "parçalara ayırma"nın altına şöyle bir not düşülmüştür, göz yaşartıcıdır: "Bu koşul çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır; ancak burada yalnızca bedeninin kastedilmiş olması kuvvetle olasıdır (yine de Romalılar onu lafzi olarak yorumlamışlardır). Muhtemelen varlık bölüşülüyordu". Ama hangi varlık? *Homo sacer* olarak bedeninden başka bir şeyi kalmamış birisinin bedeninden başka verebileceği hangi varlığından bahsedilebilir? Hem de gladyatör kültürüne, yani herkesin önünde alenen öldür(ül)meye aşına bir toplumda? Hem de Romalılar dahi bedeninin parçalanmasını lafzi olarak yorumlamışken?
- 19 Bkz., M. Radin, "Secare Partis: The Early Roman Law of Execution against a Debtor", *The American Journal of Philology*, c. 43, no. 1 (1922), s. 32-48; italikler eklendi. Muhtemelen Francis Bacon da, *Denemeler*'indeki "Tefecilik Üstüne" adlı bölümde aynı yasanın bedeni ya da malı ipotek göstererek borç almayı ya da ödenmemiş borç karşılığı birisinin bedenine ya da malına el koymayı öngören değişmiş bir biçiminden bahsetmektedir: Bacon, tefeciliğin zararları olduğu kadar yararları da olabileceğini belirttiği sonra, "faizle kolay para alma yolu olmasa, apansız eli daralveren kimseler yıkıma sürüklenir; varlarını yoklarını, mallarını mülklerini ölü fiyatına elden çıkarmak zorunda kalırlar. Böyle durumda, tefeciliğin usul usul kemirmekle vereceği zarar, insanın varını yoğunu yalayıp yutuverecek bir alışverişten yeğdir. İpotek ile rehin de insanı kurtarmaz böyle durumlarda, çünkü karşındaki ya faiz almadan rehin kabul etmez, ya da etse bile, tanıdığı sürenin borç ödenmeden sona ermesini dört gözle bekler. Taşralı bir ağgöz zengin bilirim, ikide bir 'yerin dibine girsin şu tefecilik, ipetekten rehinden sağlayacağımız kazancı baltalıyor' der dururdu". Bkz., Francis Bacon, "Tefecilik Üstüne", *Denemeler* içinde, çev. Akşit Göktürk, (YKY, İstanbul: 2013), s. 165-168.
- 20 Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, s. 24-25; italik eklendi.
- 21 Bu konuda bkz., Anselm Haverkamp, "Anagrammatics of Violence: The Benjaminian Ground of *Homo Sacer*", çev. Kirk Wetters, *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer* içinde,

der. Andrew Norris,, (Duke University Press, Durham: 2005), s. 142: “Agamben, hukuki pratikte, Roma hukukunun başlangıcına kadar geri giden ... (*homo sacer*’in sadece ekran belleği olduğu) bir yataklığı [latency] işaret eder”. Agamben’in *homo sacer*’i için ise için ise *Homo Sacer* serisinin tamamını kapsayan yeni edisyon olarak bkz., Giorgio Agamben, *The Ommubus Homo Sacer*, (Stanford University Press, Stanford: 2017).

- 22 William Ian Miller, *Eye for an Eye*, (Cambridge University Press, Cambridge: 2006), s. xii ve 34.
- 23 Emine Ayhan, “*Venedik Taciri*’nin başlıca motifini oluşturan ve borcun ödenmemesi durumunda alacaklının borçlunun bedeninden borcuna denk miktarda et kesmesine dayanan mahut ‘et senedi’ nin veya ‘et sözleşmesi’ nin, kökeni antikiteye uzanan bir uygulama olduğunu biliyor” der; ancak sözkonusu yaşanan arkaplanından ziyade Shakespeare’in bu konuda etkilenmiş olabileceği edebî kaynaklara dair uzun bir liste çıkarır. Bu uzun liste için bkz., Emine Ayhan, “Sunuş”, s. 25-29.
- 24 Karl Marx, *Critique of Hegel’s Philosophy of Right*, çev. Anette Jolin ve Josehp O’Malley, (Cambridge University Press, Cambridge: 2009), s. 132-133; italik eklendi.
- 25 Bkz., Jacques Derrida, “What is ‘Relevant’ Translation?”, çev. Lawrence Venuti, *Critical Inquiry*, c. 27, no. 2 (2001), s. 199.
- 26 *Venedik Taciri*’ni de, Shakespeare’i de, genel olarak Rönesans dönemi İngiliz oyunlarını da Pavluscu bir bağlamda okuyan eserlerin en tipîği için bkz., Julia Reinhard Lupton, *Citizen-Saints: Shakespeare and Political Theology*, (The University of Chicago Press, Chicago: 2005).
- 27 Roma Valisi “Festus Yahudilerin gönlünü kazanmak isteyerek Pavlus’a ... dedi: Yerusolime çıkıp orada benim öntümde bu şeylerden [Yahudilerin Pavlus hakkındaki ithamlarından] dolayı muhakeme olunmak ister misin? Pavlus da dedi: Ben kayserin [sezarın] hüküm kürsüsünün önünde duruyorum... Fetus ... dedi ki: Davanı Kayser’e arzettin, Kayser’e gideceksin”. Bkz., *Resullerin İşleri*, 25:9-10, 12. *Resullerin İşleri*’nde anlatıldığına göre, kendisini Tarsus’ta doğmuş “Romalı” diye de tanıtan Pavlus Roma’ya götürülürken gemisi fırtınaya yakalanarak Malta’da karaya oturur. Daha sonra bir İskenderiye gemisiyle Roma’ya götürülür. Her ne kadar Pavlus kendisinin “Romalı” (belki de Türkçedeki anlamıyla, bir kimlik olarak değil, doğduğu ya da tabi olduğu yere dayalı bir anlamıyla, örneğin Aquinalı Thomas’taki veya Kuzalı Nicolas’taki gibi Aquina ya da Kuza gibi bir anlamla, ‘Rumi’) olduğunu belirtmiş olsa da, onun bunu “Roma vatandaşı” olduğunu kasteder bir anlamda kullandığı iddia edilegelmiştir.
- 28 Bu bölümde Roma’nın mitik on (iki) tabletinde yer alan, Hegel’in ve Marx’ın sanki üzerine çizerek (yani iptal ederek) hatırlattıkları bir yasaya burada aşırı önem atfettiğimi ileri sürenler çıkabilir. Onlara yakın zamanlarda Roma dönemine ait bir popüler bir dizide, *Spartacus: Blood and Sand* adlı bir dizide Varro karakterinin, özgür birisi iken, borçlarını ödeyemediğinden karısını ve çocuğunu arkada bırakarak Batiatius’un domus’una gönüllü olarak gladyatör olan bir borçluyu temsil ettiğini hatırlatmak isterim. Sonu trajik bir şekilde gelse de, arenada hayatta kalmasını sağlayarak öldürdüğü her cana karşılık borçlarını ödeyebileceği parayı kazanmaya çalışan bir gladyatördür Varro.
- 29 Bkz., Jacques Derrida, “İnanç ve Bilim: Basit Aklın Sınırlarında ‘Dinin’ İki Kaynağı”, çev. M. Emin Özcan, *Din içinde*, der. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo, (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 2011), s. 11-75; italik eklendi. ‘Roma Cihan Hakimiyeti Mefkuresi’ni ise daha önce şurada kullanmışım: Ahmet Demirhan, “Cemal Kafadar’ın Roma Cihan Hakimiyeti Mefkuresi”, *Dergâh*, no. 331 (Eylül 2017).
- 30 Shylock, Antonio’ya teklifini sunduğunda onun iyi bir tüccar gibi yakında eline okyanustaki gemilerinin dönmeleriyle iyi bir para geçeceğini belirtmesi üzerine, “Ah, İbrahim babacığım, şu Hristiyanlar nasıl insanlar! / Kendileri zalim diye herkesi öyle sanıyorlar / N’olur söyleyin bana, / Senedin gününü geçirdi diyelim, / Bu cezayı kesmekten ne kazancım olacak benim? / Adamın tekinden alınmış bir libre insan etinin / Bir kıymeti olmadığı gibi, kazanç da getirmez kişiye / Koyun, sığır yahut keçi gibi” [I.III.156-163] demesi, yamyamlığa bir reddiye olarak okunabilir mi, ayrıca değerlendirmek gerek.
- 31 Bkz., W. H. Auden, “Brothers & Others”, *The Dyers Hand And Other Essays içinde*, (Faber and Faber, Londra: 1948), s. 221. “Kardeşler ve Ötekiler”, Benjamin Johson’un tefeciliğin tarihini incelediği, ancak unutulmaya terk edilmiş, baskısı olmadığından, elektronik formatta yeniden üretilmediğinden görme şansının olmadığı *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* kitabında da kullanılır. Bu piyasadan silinmiş kitabın künyesi için bkz., Benjamin Johson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, (University Of Chicago Press, Chicago: 1969). Kitaba dair bir inceleme yazısı için bkz., Edmund Leites, “‘From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood’: On Benjamin Nelson”, *Social Research*, c. 61, no. 4 (1994), s. 955-965. Yine de Marc Shell’in biraderlik anlayışlarını ele aldığı bir kitabının da başlığının Johson’un kitabıyla aynı adı taşıdığını hatırlatmak gerek. Bkz., Marc Shell, “Tribal Brotherhood and Universal Otherhood; or, ‘In the Presence of my Enemies’”, *Children of the Earth; Literature, Politics, and Nationhood içinde*, (Oxford University Press, Oxford: 1994).
- 32 Gil Anidjar, *Venedik Taciri* ile (*Othello*’ya verdiği kendi adla) *Venedik Mağribi* arasındaki ilişki ele alan ve her iki oyundaki Yahudi ve Mağribli figürlerinden yola çıkarak “düşmanın iki bedeni”i çözümleyen ilginç bir kıyaslama yapar. Bkz., Gil Anidjar, *Düşmanın Tarihi: Yahudi, Arap*, çev. T. Bender, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2012, s. 161-178. Aslında Belmont’a girmiş başka bir ‘yabancı’ daha vardır: Lorenzo’nun Lancerot’un hamile bıraktığını söylediği “zenci” (Negro) “Mağribi” (Moor). Lakin hem oyunda görünmez ve hem de sanki Jessica’nın Belmont’taki bir benzeri gibi durur. Bu konuda bkz., Janet Adelman, *Blood Relations: Christian and Jew in The Merchant of Venice*, (University of Chicago Press, Chicago: 2008), s. 87.

- 33 Bu betimlemeler için bkz., Adelman, *Blood Relations*, s. 21, 70, 89, 90 ve 95.
- 34 Bkz., Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba: The Interruption of Time into Play*, çev. Simona Dragici, (Plutarch Press, Oregon: 2006), s. 37.
- 35 Bkz., Henry Berger Jr., "Marriage and Mercifixion in *The Mercant of Venice: The Casket Scene Revisited*", *William Shakespeare's The Merchant of Venice* içinde, der. Harold Bloom, (Bloom's Literary Criticism, New York: 2010), s. 13.
- 36 Sadece Portia Bassanio'ya değil, nedimesi Nerissa da Bassanio'nun maiyetindeki Graziano'ya 'siz kavuştunuz, biz de kavuşalım' diye ilan ettiği evlenme istekleri onaylanınca bir yüzük verir ve o da yüzüğün bir senet gibi olduğunu beyan eder.
- 37 Her ne kadar Jessica Lorenzo'dan bahsederken "kocam" (örneğin, daha evvelden babasının yanında çalışırken bir Yahudi ile çalışmak istemediğinden rica minnet Bassanio'nun yanında çalışmaya başlayan Lancerot'a, "Kocam kurtarır beni / Hristiyan yaptı ya hani!" [III.V. 17]) dese de ve Lorenzo'yla birbirlerine "karı" ve "koca" olarak hitap etseler de (V.I) oyunda Yahudi Jessica'nın Lorenzo'yla evlenip evlenmediği açık değildir. Bkz., Janet Adelman, *Blood Relations*, s. 74: "Lorenzo ile ne zaman evlenir? Evlenmişler midir?" James Shapiro, bu muğlaklığa, başka bir unsur daha ekler: Mahkeme sahnesinde yer almak için uzaklaştıkları Belmont'taki mekânın kendilerine emanet ettiği Jessica ile Lorenzo'nun, birbirleriyle oynadığı bir gecede, Jessica, "İşte böyle bir gecede / Jessica varlıklı Yahudinin parasını çalmış, / Ve müsrif aşkıyla ta Venedik'ten / Belmont'a kaçmış" diye karşılık verdiği "Böyle bir gecede toplamıştır Medea / İhtiyar Aeson'u gençleştiren büyümlü otları" der [V.I]. Shapiro'ya göre, Shakespeare'ın Elizabeth dönemi seyircisi için bile buradaki ima açıktır: "Medea'nın hikâyesinin üstünkörü bir bilgisi bile, Elizabeth dönemi tiyatro seyircisinin, onun, (kendisini aldatmasından sonra aldacağı ve terkedeceği) kocasıyla evlenmek için babasını ve kültürünü terkeden bir kızın işareti olduğunu kavramasını mümkün kılabilirdi". Kısacası Shapiro, şu kanıdadır: "Jessica'nın babasına sadakatsizliği hatırlatılmakla, Shakespeare'ın seyircisi, onun dinsel ve evliliğe dair bağlılık yemininin ne kadar sağlam olabileceğini merak etmiş olabilir". Bkz., James Shapiro, "The Hebrew Wil Turn Christian", *Shakespeare and the Jews* içinde, (Columbia University Press, New York: 2016), s. 158-159. Ayrıca oyunda Jessica'nın son sözü, Portia ile Nerissa'nın 'mahkeme' sahnesine katılmak üzere kılık değiştirerek gittikleri Venedik'ten Belmont'a geri dönmek üzere oldukları haberi gelince Lorenzo'nun müzisyenler çağırarak hanımları müzikle karşılamalarını istemeleri üzerine ettiği "Hiç de öyle neşelenmem ben hoş bir müzik duyunca" (V.I.69) sözüdür. Bu Jessica'nın mutsuz olduğuna işaret olarak yorumlanmıştır.
- 38 Daha kariyerinin başında 1968'de, Berkley'de Shakespeare üzerine çalışmak istediğinde, kıdemli bir Rönesans uzmanının kendisine "Yahudilerin Rönesans edebiyatı öğretmeye izin verilmemeleri gerektiğini, çünkü Rönesans edebiyatının Hristiyan edebiyatı olduğunu" söylediğinden yakınan Janet Adelman'ın yorumu bu doğrultudadır örneğin. Bkz. Adelman, *Blood relations*, s. 1 (kıdemli Rönesans uzmanıyla ilgili aktardıkları), 99-133 ("bir libre et" konusundaki Pavluscu yorumları). Adelman'a göre, Hristiyan Antonio'nun içinde bir "Yahudi (öz, nüve, kalıntı?)" vardır.
- 39 Oliver Arnold'un Althusser'in özne oluşu anlatırken kullandığı 'çağırma' (interpellation) edimi açısından Shakespeare'ı yorumladığı eserinde *Venedik Taciri*'ne de Shylock'un çağırılma biçimlerinde de yer vermemesi talihsizliktir. Ancak zaten Arnold'un Shakespeare okumasının ana teması olan 'vatandaşlık' da böyle dışta bırakmalarla da oluşur. Bkz., Oliver Arnold, *The Third Citizen: Shakespeare's Theater and the Early Modern House of Commons*, (The Johns Hopkins University Press, Baltimore: 2007).
- 40 Shylock'un Tevrat'ı nasıl yorumladığına dair bazı sahneler vardır. Ancak uzatmak adına, çok da lafzi yorumlar olmadığını burada kısaca belirtmek dışında, bunlara girmiyoruz.
- 41 Shakespeare zamanında "tüccar"ın giderek teolojik-ekonomik bir nitelik kazanmaya başladığı göz önüne alınırsa, buradaki "tüccar"ı, tefeci Yahudi figüründeki gibi bir figür olarak ele almak doğru olur. *Venedik Taciri*'nin dönemin metinleriyle değerlendirildiği bir derlemede yer alan bir papazın "tüccar"ın olumlu niteliklerinden bahsederken vurguladığı üzere, "tüccar" artık "göklerin kralı" gibidir ya da tersi: "Göklerin kralı, bir tüccara benzer" ("The king of heaven is like to a merchant"). Derleyen, bu vaazı okuyucusuna sunarken, Antonio'nun böyle bir "tüccar" olduğunu hatırlatır. Bkz., Daniel Price, "The Merchant: A Sermon Preached at Paul's Cross", *The Merchant of Venice: Texts and Contexts* içinde, der. M. Lindsay Kaplan, (Palgrave, New York: 2002), s. 235-240. Zaten Antonio da, sadece Akdeniz havzasındaki değil, okyanuslardaki gemilerini düşünerek Shylock'ta senedi, senedin vadesi içinde eline değerini üç misli para geçmişi olacağı için onaylar.
- 42 Burada zaten yeterince borçlu olan Bassanio'nun bu borçlarından da kurtulmak ve refaha kavuşmak için "Belmont'ta bir hanım var / Yüklü bir miras kalmış kendisine" zengin bir hanım var; / Babasından büyük miras kalmış kendisine" diye takdim ettiği Portia'ya talip olduğuna dair sahnelere de uzatmamak için değinmediğimizi hatırlatalım. İsteyen Bassanio'nun Antonio'ya okula gittiği günlerde attığı bir oku kaybedince ikincisini de aynı yöne attığından, ikisini de kaybetme riskini göze alarak ikisini de bulduğundan bahsederek batırdığı borçlarını kurtarmak için yeniden borçlanma riskine girmesinin mantığını açıkladığı sahneye [I.I.140vd.] bakabilir. Bassanio Portia'yı açıkça yatırım olarak görmektedir.
- 43 Julia Reinhard Lupton, *Citizen-Saints: Shakespeare and Political Theology*, (University of Chicago Press, Chicago: 2005), s. 95. Bir kez daha hatırlatalım: Lupton, Pavlus'u sanki Hristiyanlığı da aşan bir evrenselliğin de, bu şekilde tanımlanmış bir evrenselliğin ölçüsüyle belirlenen bir 'vatandaşlığın' da zirve noktası olarak okur. Pavlus'a böyle bir rol biçmek, Pavlus'u, içindeki birçok kimliği içererek aşmış

birisi; Yahudi oluşunu, Grekçe konuşan bir Tarsuslu oluşunu, (Lupton'ın ısrarla "Roma vatandaşı" biçimde takdim ettiği "Romalı" (yani, bir anlamda, Rumi) oluşunu, Yahudi iken Hristiyan (yani, Mesihçi) oluşunu; bunların hepsini birden bir potada eritmiş, ama her birisinden de bir şeyler taşıyan birisi olarak takdim etmek anlamına gelir ki bu aynı zamanda orijinal Mesihçiliğin de bir iddiasıdır: tikel ve şeriata bağlı Yahudilerin sonuncusu da Hristiyan olmadan İsa Mesih ikinci kez yeryüzüne inmeyecek inancında da olan bir Mesihçiliğin. Bu anlamda *Venedik Taciri*'nin veya Shakespeare'ın eserlerinin 'evrensel insanlık durumu'nu temsil ettiğini ileri süren, özellikle ülkemizde de Batılı herhangi bir teori karşısında benzeri bir ajanslığa dünden razı görünen figürlere bakıldığında, bu tür bir örtük Hristiyanlık karşısında Derrida'nın arada bir kendisinden "son Yahudi" diye bahsetmesini takdirle karşılamak gerek. Bu konuda bkz., Sarah Hammerschlag, "'The Last of the Jews': Jacques Derrida and the Case of the Figure", *The Figural Jew: Politics and Identity in Postwar French Thought* içinde, (University of Chicago Press, Chicago: 2010), s. 201-160.

44 Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, s. 41. Ayrıca Schmitt'in Alman yas oyunlarını incelerken politik teoloji anlayışından da yararlanan Benjamin'in Alman Yas Oyunlarının Kökeni adlı eserini eleştirdiği yazısına bkz.: Schmitt, "On the Barbaric Character of Shakespeare's Drama: Of The Origin of The German Tragic Play by Walter Benjamin", *Hamlet or Hecuba* içinde, s. 51-56.

45 Burada mahkeme sahnesini yorumlarken, Derrida'nın, ilk başta "çeviri" hakkında görünen, ancak *Venedik Taciri* üzerine, daha çok da Shylock'un üzerine borç gibi yapıyan merhametsizliği üzerine bir okuma olan "What is a 'Relevant' Translations?" adlı makalesinden de yararlandım ve ilgili yerlerde bu metne referans da vereceğim. Ancak şunu da belirtmeden edemeyeceğim: Marx'ı *Hamlet*'le birlikte okuduğu *Marx'ın Hayaletleri* adlı kitabı hatırlanınca Derrida'nın bu makalesinde Marx'tan; onun Shylock'u "sermaye" olarak konuşturduğundan ve merhametsiz bulduğundan hiç bahsetmediğini değinmek gerek; *Marx'ın Hayaletleri*'nde ise *Venedik Taciri*'ne hiç değinilmez. Bkz., Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümtetkin, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2001).

46 Derrida, "What is 'relevant' Translation", s. 187.

47 Görebildiğim kadarıyla, "*Venedik Taciri*"nde hukukun ruhuna saygı gösteren kişi"nin "Portia değil Shylock" olduğunu iddia eden çok fazla yorum yok. Eagleton'ı burada önemli bir istisna olarak anmak gerek. Portia'nın (babasının vasiyetini olmasa da) "senedi okuma biçimi"nin "metne sadık" olduğunu, yani lafzı olduğunu belirten Eagleton, oyunda Shylock'un "muzafferane bir biçimde haklılığını" kanıtladığını gösterdiği gibi aşırı bir yoruma gitse de, onun "Hristiyanların kendi türlerinden birini beladan kurtarmak için nasıl bir hilekarlık yapacaklarını görmek amacıyla ...merakla beklediği"ni tahayyül eder. Mahkeme sahnesinde sözkonusu olanın "Venedik hukukunun kendisi" olduğunu belirten Eagleton, "Shylock [Venedik gibi] ... yabancı sisteme içerden girerek ve onun kurallarını kendisiyle çelişkili bir yere doğru itecek bir tarzda işleterek, Venedik hukukunu, kendi kendisini kısmen iptal etmeye ayartır" fikrindedir; ama hukukun "ruhunu inkar edecek olanların Hristiyanlar olması"nı da "tabii ki son derece ironik" bulur; "çünkü onlar kendilerini kesinlikle 'insaniet' namına Shylock'un katı yürekli yasacılığına direnmiyor olarak" görmektedirler. Eagleton, yazılı senetler, ticari sözleşmeler, devlet kararları, evlilik anlaşmaları gibi yazılı olan bir sözleşme kültürüne dayalı Venedik ile aşağıda ayrıca ele alacağımız yüzük sahnesindeki yeminlerin sürekli bozulmasını ise, ikincisinin sözlü olmasına bağlar. Ancak Eagleton'ın aksi takdirde bu ilginç yorumu, hem Shylock'un "bir libre et"i antik Roma yasasının bir sürekliliği içinde talep edebileceğini de, *Venedik Taciri*'nin Venedik yasasının (ya da Hristiyan Âlemi'nin yasalarının) artık daha 'hümanistleşmesi' gerektiğini gösteren bir boyutu olabileceği ihtimalini de hiç göz önüne almaz. Eagleton'ın Shylock'u bu nedenle "Venedik yasası"nın "kendi yapısını bozma riskine" girerek "öznel hilekarlık türünü bir biçimde seferber" etmesi için bir 'figür(an)'dan başka bir anlam taşımaz. Bkz., Terry Eagleton, *William Shakespeare*, çev. A. Cüneyt Yalaz, (Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul: 2015), s. 49-52.

48 Portia'nın Shylock'a bir iki yer istisna hep "Yahudi" diye seslendiğini hatırlatalım burada.

49 Skinner'in mahkeme sahnesini tamamiyle 'prosedürel' bir yargılama açısından yorumladığı *Venedik Taciri* çözümlemesine bkz.: Quentin Skinner, "Judicial Rhetoric in *The Merchant of Venice*", *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics* içinde, (Cambridge University Press, Cambridge: 2018), s. 63-88. Skinner'in biraz aşağıda değinilecek "Bir damla Hristiyan kanı"nı "bir damla kan" olarak alıntılanması gibi hususlar dikkat çekmeye değerdir.

50 Moretti, Shakespeare'de tiradın "olayları başlatan ve açılımlarını belirleyen değil, geciktiren ve açılımlarını kavramayı erteleyen bir şey" olduğunu söyler: "Teredüddün ve kararsızlığın alanıdır tirad". Yazısına Schmittçi bir trajedi ve egemenlik anlayışıyla başlayan, ancak "trajedinin sahneye taşıdığı, mutlakliyetin kurumları değil, kültürü, değerleri, ideolosidir" diyerek ortaya çıkmakta olan "yeni bir hükümdar figürü"nün oluşum şartlarına da işaret eden Moretti'nin tiradın geciktiriciliğine ve erteleyciliğine değinmesi yerindeyse de, karar anı tereddüde bağlaması, en azından Portia'nın "merhamet" tiradı için pek geçerli görünmez. Her ne kadar *Venedik Taciri* Shakespeare'ın trajik oyunları sınıfa ait olmasa da, özellikle simgesel bir fedakarlığın önce Antonio, sonra da Shylock tarafından oynandığını düşünürsek, Portia'nın tiradı, *Dük'ün sonradan dolduracağı bir alanı, zaten Dük'e ait olan, ancak yasal ya da sözleşmesel sınırlarla kapatılmış bir alanı önceden haber veren bir girişimdir*. Böylece kapitalist kültürle (Hristiyan bir) egemeni buluşturur. Ancak Moretti, Schmitt'in *Hamlet ya da Hecuba*'da öne sürdüğü tezin bir ayağını, 'egemen'deki kutsallığın bozuluşunu başlangıç noktası yapsa da Shakespeare'ın *Hamlet*'inin tam da

- İngiltere'nin barbar bir kültürden deniz ticaretine dayalı bir imparatorluğa evriliş aşamasında yaşanan egemen konusundaki bir dönüşümü temel aldığı şeklindeki ayağını çok fazla dikkate almaz. Bkz., Franco Moretti, "Büyük Tutulma: Egemenin Kutsallığının Bozuluşu Olarak Trajik Biçim", *Mucizevi Göstergeler: Edebi Biçimlerin Sosyolojisi Üzerine* içinde, çev. Zeynep Altok, (Metis Yayınları, 2018), s. 90, 57-59.
- 51 *Venedik Taciri* hakkında ilgi çekici bir yorum yapan Marc Shell, Shylock'un Antonio'dan borcuna karşılık alacağı "bir libre et"i öç alma mantığı içine yerleştirse de, öcün karşılığı olan "bir libre et"i "kan parası (*Wergeld*) çerçevesinde de yorumlar. Roma'nın mitik on iki tabletinden gelen sert yasanın "gömülü olarak da olsa, İngiliz hukuku için aslı [original] temelin parçası ve mantıksal uzantısı" olduğunu söyleyen Shell, Yahudi hukukunda para ile şahsın birbirlerine uygun mütakabiliyetler olmadığını, göze göz, dişe diş olsa da, bir kişinin hayatının parasal karşılığının bulunmadığını; ancak Roma hukuku çerçevesinde belirlenen bir Hristiyan yasasında "cüzdan ile şahsın" birbirlerinin yerini tutabildiklerini ileri sürer: "*Wergeld* Yahudiliğe ait değildir. Yahudi yasasında insan hayatı ile para arasında bir orantılılık yoktur... Orta Çağ Hristiyan alemindeki yasa kodlarına göre, bir katil suçunu *wergeld*'le ya da kan parasıyla ödeyebilirdi. *Venedik Taciri*'nde temsil edildiği gibi aşırı durumların açığa çıkarmaya yardım ettiği şahıs ile kesen semptomatik özdeşliği -aslında kavramsal yer değiştirilebilirliği-, *Hristiyan feodal ve genelde kapitalist devletlere özgüdür*". Bkz., Shell, "The Wether and the Ewe", s. 47-83; *italik eklendi*.
- 52 "Hint-Avrupa dünyasında ticaret [tecim; commerce], bir adamın, bir temsilcinin [agent] görevidir. Özel bir tutku [Weberci 'çağır', 'calling'; meslek, unvan] oluşturur bu. Kişinin ihtiyaç fazlasını [surplus] satmak, kişinin maiyeti için satın almak bir şeydir; başkası, başkaları için satın almak başka bir şey. Tüccar, tecimen, üretimin ve refahın dolaşımında bir aracıdır. Aslında Hint-Avrupa [dillerinde] tecimi ve tecimenleri göstermek için ortak kelimeler yoktur; belirli dillere özgü, oluşumları açık olmayan, bir halktan başka bir halka geçen tecrit edilmiş kelimeler vardır. / Örneğin Latince'de, 'bedel' anlamındaki *pretium*'un zor bir etimolojisi vardır; onun Latince'deki tek türdeşi, *inter-pret*'tir; nosyon belki de 'pazarlık etmek, ortak bir anlaşmayla sabitlenmiş bedel' nosyonudur... 'Tecim' için Latince ve yalnızca Latince'nin sabit, değişmez ve 'alma' ve 'satma'dan farklı bir ifadesi vardır: *mercor*, *mercator*'la *merx*'ten türeyen *commercium*. Ticari olarak alıp satmanın [merchandise] ya da daha tam olarak, 'tecimen nesne'sinin anlamını taşıyan *merx* için hiçbir etimolojiye sahip değiliz. Bu kelimeden, genelde uzak ülkelerde, 'tecimle uğraşmak, onunla meşgul olmak' anlamında *mercor* ve 'tecimen' anlamında *mercator* gelir." Bkz., Emile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, çev. Elizabeth Palmer, (HAU Books, Chicago: 2016), s. 106. Maalesef Benveniste kelimenin "merhamet"le ilgili kısmına dair hiçbir şey söylemez.
- 53 Derrida, "What is 'Relevant' Translation?", s. 191; *italik eklendi*.
- 54 Bkz., Karl Marx, "On the Jewish Question", *Marx on Religion* içinde, der. John Raines, (Temple University Press, Philadelphia: 2002), s. 53-54. *Yahudi Sorunu*'nu okurken iki Türkçe çevirisinden de yararlandım, ancak her ikisinde de özellikle burada üzerinde durduğumuz kavramlarda sıkıntı olduğunu gördüm; dolayısıyla bu çevirilere referans veremedim. Bkz., Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, (Sol Yayınları, Ankara: 1997). Bu çeviri muhtemelen Niyazi Berkes'in çevirisinin "Sol Yayınları Yayın Kurulca" tarafından yeniden gözden geçirilmiş bir halidir. Diğer çeviri ise şudur: Karl Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*, çev. Burcu Denizci, (Altıkrkbeş Yayın, İstanbul: 2015).
- 55 Türkçede *Yahudi Sorunu*'nun içeriğine dair iyi bir özet için bkz., Şener Aktürk, "Marx'ın 'Yahudi Sorunu': Laik Devlet-Dindar Sivil Toplum Eleştirisi", *Doğu Batı*, no. 55 (2011), s. 224-240. Yine de şunu belirtmek yerinde olacaktır ki Aktürk, Marx'ın devleti Hegelci (nihayetinde Hristiyan) kavrayışına yeterince ilgi göstermediği gibi din eleştirisini de geçmişteki reel sosyalist-komünist toplumlardaki dine karşı tutumla aşırı özdeşleştirmiştir. Oysa liberal devletlerin *Yahudi Sorunu*'nda tartışılan meselelerden birisi olan, ister seküler ister laik olsunlar, 'Hristiyan devlet'le bağını ne kadar koparabildiği de ayrıca sorgulanmaya açık.
- 56 Bkz., Julius Carlebach, *Karl Marx and Radical Critique of Judaism*, (Routledge and Kegan Paul, Londra: 1978), s. 127. Carlebach'ın kitabı, Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nun sadece entelektüel arkaplanını değil toplumsal ve kültürel arkaplanını da sunmaya gayret ettiğinden önemli gözlemlere yer verir. Şimdilerde ve özellikle de Marksist çevrelerde sadece Marx dolayımıyla bilinen, belki de Marx'la polemigi olmasa unutulup gidilecek olan Bauer hakkında, hayatı ve eserleri konusunda bir arkaplan da sağlar. Zvi Rosen ise sadece Marx'ın Bauer ile ilişkisine odaklanan eserinde her ne kadar sonradan yolları ayrılacak olsa da Bauer'ın Marx üzerine ciddi bir etkide bulunduğunu iddia eder. Bkz., Zvi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, (Martinus Nijhoff, The Hague: 1977). Twitter'da kısa bir sohbetimiz esnasında Rosen'in bu kitabından beni haberdar eden Emin Çetin beyefendiye teşekkür borçluyum.
- 57 Marx, "On the Jewish Question", s. 56.
- 58 Marx, "On the Jewish Question", s. 55.
- 59 Bkz., George Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Volum III: The Consummate Religion*, der. Peter C. Hodgson, çev. R.F. Brown, F. C. Hodgson ve J. M. Stewart, (University of California Press, Berkeley: 1998). Hegel'in "din"i vazedili biçimiyle değil, "kavram" şeklinde aldığını; başka bir ifadeyle teolojik içerikleri felsefi içeriğe dönüştürdüğünü, dolayısıyla Protestanlık derken (aslında varsa felsefi içeriğinden ayrı bir teolojisi) felsefi bir anlamı içinde kavranmış halini kastettiğini hatırlatmak gerek. Hristiyanlık dışındaki bütün dinleri kapsayan "mutlak din" ile sadece Hristiyanlığı işaret eden

“kâmil din” arasındaki farklar ve ilişkiler ile Hegel’in “din”i spekülâtif felsefenin içinden kavrayışı konusunda örneğin bkz., John Walker (der), *Thought and Faith in the Philosophy of Hegel*, (Springer Science+Business Media, Dordrecht: 1991).

60 Marx, “On the Jewish Question”, s. 56.

61 Marx, “On the Jewish Question”, s. 64.

62 Marx, “On the Jewish Question”, s. 56.

63 Marx, “On the Jewish Question”, s. 50.

64 Marx, “On the Jewish Question”, s. 48-49.

65 Karl Marx, “Critical Notes on the Article ‘The King of Prussia and Social Reform.’”, *Early Writings* içinde, çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, (Penguin Books, Londra: 1992), s. 415.

66 Lupton, *Citizen-Saints*, s. 51.

67 Lupton, *Citizen-Saints*, s. 55; italik eklendi.

68 Lupton şunu belirtir: “Roma vatandaşlığı olarak ölmekle Pavlus, bizzat vatandaşlığa öldü; şunu temin ederek: modernlikte vatandaşlık tikelden evrensele, (bizzat sözcüsü olduğu evrenselci geleneklerini reddederek) yerel olarak saptanmış Yahudilikten imparatorluğa dair çerçevesi onu evrenselleştirilmeyi vadeden adli [juridical] bir uğrağa bu geçişle ebediyen işaretlenecektir”. Lupton, “vatandaşlık dışında ölen” Marlowe’un Malorti Yahudisi Barabas’ın aksine, Shylock’un da “figüratif olarak vatandaşlığa öldüğü”nü iddia eder. Bkz., Lupton, *Citizen-Saints*, s. 30, 72 ve 30.

69 Bkz., Lupton, *Citizen-Saints*, s. 5 ve 9.

70 Marksızmin mesianikliği ilk iddia edenlerden birisi Karl Löwith’ti ve ondan sonra bu iddialar başka biçimlerde de sürdürülmüştür. Bkz., Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, (University of Chicago Press, Chicago: 1949), s. 44. Löwith, Marx’ın komünist toplum ütopyasını, Tanrısız ve Tanrı krallığına benzeterek buna “Marx’ın tarihsel mesianizmi” adını verir.

71 Burada Lupton’un tutumunu Marx’ın eleştiriye tabi tuttuğu Bauer’in tutumuyla özdeşleştirdiğim iddia edilecek olursa itiraz etmem. Marx Bauer’in tutumunu eleştirirken ondan şu alıntıyı yapar: “Hristiyanın, dinden tamamiyle vazgeçmek ve dolayısıyla özgür olmak için üstesinden geleceği sadece tek bir engeli vardır. Diğer yandan Yahudi yalnızca Yahudi doğasından kurtulmak zorunda değildir; ayrıca dininin kâmilliğine doğru gelişmesinden, kendisine yabancı olarak kalmış bir gelişmeden de kurtulmak zorundadır”. Bkz., Marx, “On the Jewish Question”, s. 64. Bunu Lupton’dan şu alıntıyla kıyaslayın: “Özgürleşmeden önce, vatandaşlığa kabul [naturalization] ihtida olmaksızın düşünülemezdi; sadece Hristiyanlık çok hegemonik olduğu için değil, ancak bir Yahudi olmak (Roma hukukundan bir miras olarak) ayrı bir politik varlığa ait olmak anlamına da geldiği için”. Bkz., Lupton, *Citizen-Saints*, s. 101; italik eklendi. Oysa Yahudilerin Roma’daki siyasal varlığı, toplumdan dışlanmaları karşılığı Yahudilere verilen imtiyazlar anlamına geldiği gibi Yahudiler ile Hristiyanlar arasındaki devasa teolojik sorunları da yokmuş; varsa bile Pavluscu bir el çabukluğu ile halledilebilirlermiş gibi davranır.

72 Eric L. Santner, *The Royal Remains: The People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, (University of Chicago Press, Chicago: 2011).

73 Eric L. Santner, “The Weight of All Flesh: On the Subject Matter of Political Economy”, *The Tanner Lecture in Human Values* (Nisan 2014), s. 361. Aslında Santner’in bu “ders”i, daha sonra Bonnie Honig, Peter E. Gordon ve Hent De Vries’in yorumlarıyla birlikte bir kitap olarak yayımlanmıştır. Lakin e-kitabımı gördüğüm bu baskıya, e-kitapların oturmuş bir atf sistemi olmadığından atıfta bulunamadım. Bkz., Eric Santner, *The Weight of All Flesh: On the Subject Matter of Political Economy*, der. Kevis Goodman, (Oxford University Press, Oxford: 2016). Öte yandan, Santner’in tezini Agamben’in daha eskilere kadar uzattığı politik teolojik bir ekonomi okumasıyla; kapitalizmin shylockvariliğine dair yukarıda değindiğimiz tezle ifade etmek gerekirse Aristocu servet ediniciliğe karşı Aristocu oikos’u önplana çıkaran bir okumayla; Schmitt’in meşhur “modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları sekülerleşmiş teolojik kavramlardır” cümlesinin ekonomiye uygulanmış halini yankılayan bir şekilde ifade etmek gerekirse, “dünyanın sekülerleşmesi, onu, ilahi oikonomia’ya ait kılan bir işaret halini alır” cümlesinde ifade bulan bir okumayla; dahası, daha Türkçe bir dille ifade etmek gerekirse, ilahi tasarrufu modern ekonominin diline çeviren, ufku Pavlus’un ufkunu aşamayan bir ‘kurtuluş teolojisi’ne bağlı bir okumayla kıyaslamak ilginç olurdu. Santner böyle bir kıyaslamanın ipuçlarını veren bir Agamben eleştirisi de yapar. Agamben için bkz., Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, çev. Lorenzo Chiesa, (Stanford University Press, Stanford: 2011).

74 Eleanor Courtemanche, “Marx, Heine, and German Cosmopolitanism: The 1844 *Deutsch-Französische Jahrbücher*”, *Telos*, no.159 (2012), s. 50.

75 Santner, “The Weight of All Flesh”, s. 360.

76 Emine Ayhan, “Sunuş”, Shakespeare, *Venedik Taciri* içinde, çev. Amine Ayhan, (Alfa, İstanbul: 2019), s. 37.

77 Carlebach, bazı Yahudi radikallerin Frankfurt’ta kurdukları bir derneğe üyelik kriterlerini sıralar. Sünnetten vazgeçme, Talmud’u ve Yahudi idadetlerini reddetme yanında şuna inanmak da üyelik için şarttır: “Mesih ne beklenmektedir ne de arzu edilmektedir, çünkü onun Alman babavatanında (fatherland) gerçekleşdiği düşünülmektedir”. Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, (Routledge and Kegan Paul, Londra: 1978), s. 42.

78 Burada bu dönüşüme dair seçmecî bir şekilde değindiğim hususları, şuradan derledim: Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, özellikle 1. bölüm.

- ⁷⁹ Yine de Heine hayatının son döneminde 'din'e (yani Yahudiliğe) dönüş yapacaktır. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*'nin ikinci baskısı için yazdığı önsözde bu dönüşünü aşıkâr bir biçimde gösteren başka şeyler de vardı, ancak şurası hayli ilginçtir: "İlahi meselelere dair fikrimde yaşanan değişiklikleri son kitabım *Romanzero*'da zaten değerlendirdim. Bu arada bana Hristiyanı sımasıyla, bu büyük aydınlanmanın bana nasıl geldiğini açıklamak için birçok ricada bulunuldu. Dindar ruhlar bir tür mucize hikâyesine aç görünüyor ve Saul [yani Pavlus] gibi Şam yolunda bir ışık görüp görmediğimi ... gerçekten bilmek istiyorlar. Hayır, inançlı canlar, Şam'a hiç gitmedim. Şam hakkında, Yahudilerin geçenlerde yaşlı fransiskan rahiplerini yemekle suçlanmış olduğu dışında hiçbir şey bilmiyorum". Bilindiği üzere, Pavlus, daha adı Saul iken, Şam yolunda bir görü gördükten sonra kendisini Mesih'in havarisi Pavlus olarak adlandırır. Heine'nun burada bahsettiği hadise ise, o dönemde özellikle Batı kamuoyunda Şam'da Yahudilerin 'kan iftirası'na (Hristiyan kanı yiyip içtiklerine dair iddialara) maruz kaldıklarına dair yayılan ve "Şam Vakası" diye adlandırılan bir hadisedir. Heine için bkz., Heinrich Heine, *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, çev. Howard Pollack-Milgate, (Cambridge University Press, Cambridge: 2007), s. 7. Marx'ın da hayatının sonuna doğru benzeri bir yöneline girdiği rivayet edilir.
- ⁸⁰ Şlome Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi? Kitab-ı Mukaddes'ten Siyanizme*, çev. Işık Ergüden, (Doğan Kitap, İstanbul: 2011), s. 308-309.
- ⁸¹ Bu kısa özeti, Hegel'den alıntı yapan, şu kaynaktan aldım: Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, s. 77.
- ⁸² Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, s. 2-3.
- ⁸³ Marx, "On the Jewish Question", s. 65.
- ⁸⁴ Marx, "On the Jewish Question", s. 65.
- ⁸⁵ Marx, "On the Jewish Question", s. 66.
- ⁸⁶ Marx, "On the Jewish Question", s. 66.
- ⁸⁷ Bkz., Jean-François Lyotard, "On a Hypen", Jean-François Lyotard ve Eberhard Gruber, *The Hypen: Between Judaism and Christianity* içinde, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, (Humanity Books, New York: 1999), s. 13-27.
- ⁸⁸ Marx, "On the Jewish Question", s. 67.
- ⁸⁹ Lyotard'ın "özgür doğmuş Yahudiler" ifadesi, aslında, Pavlus'un kendisini Tarsuslu Yunanca konuşan, ama "Romalı" bir Yahudi-iken-Hristiyan olmuş birisi olarak tanımlamasından mülhemdir. Aslında Batı Hristiyanlığının daha Pavlus'dan beri bir "Yahudi sorunu" vardır. Bu belki de yine Shakespeare'in (Roma dönemi oyunlarından ayrı olarak Romalı olan, gizli Romalı olan) *Fırtına*'sıyla da gösterilebilecek bir şeydir.
- ⁹⁰ Marx, "On the Jewish Question", s. 67.
- ⁹¹ Marx, "On the Jewish Question", s. 67.
- ⁹² Marx, "On the Jewish Question", s. 67.
- ⁹³ Marx, "On the Jewish Question", s. 68.
- ⁹⁴ Marx, "On the Jewish Question", s. 68.
- ⁹⁵ Marx, "On the Jewish Question", s. 69.
- ⁹⁶ 'Seçilmiş halk' olarak proletarya fikrini de Löwith'ten aldım. Bkz. Löwith, *Meaning in History*, s. 38.
- ⁹⁷ Walter Benjamin, "Capitalism as Religion", çev. Chad Kautzer, *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, der. Eduardo Mendieta, (Routledge, New York: 2005), s. 259-262; italik eklendi. Burada *wergeld*'e dair not, çevirmenin ya da editörün Benjamin'in sadece tek kelime ile bıraktığı *wergeld*'e dair düştüğü bir dipnottan alıntıdır.

Faruk Karaarslan*

KARL MARX'TA ŞARK MESELESİ

Giriş

Sosyolojinin bir disiplin olarak şekillenmesine imkân sağlayan, klasik sosyoloji metinlerinin esas ilgisi, 19. ve 20. yüzyıl Avrupasında yaşanan toplumsal, siyasal ve iktisadi dönüşümlerdir. Bu ilginin temel sebebi, genel hatları beliren modern toplumu açıklamak ve bu toplumun geleceğine dair bir yörünge tespit etmektir. Dolayısıyla klasik sosyoloji en yalın haliyle modern dönemde Avrupa toplumlarının nereden gelip nereye gittiği sorusunu esas alır. Bu minvalde Karl Marx bu gidişatı üretim tüketim ilişkilerinin dönüşümü üzerinden okurken, Emile Durkheim toplumsal dayanışma modellerinin değişimi, Tönnies cemaat tipi toplumlardan cemiyet tipi toplumlara geçiş, Max Weber ise büyümlü bir dünyanın bozulmasının akabinde şekillenen rasyonel bürokratik örgütlenmelerde anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.

Toplumların nereden gelip nereye gittiğine dair genel geçer bir soruya yer verdiğimizde, zorunlu olarak toplum nedir ya da hangi toplum sorularına muhatap olmak gerekmektedir. Bu sebeple makro yaklaşımlar üzerinden toplumu açıklamayı hedef edinen klasik sosyoloji ister istemez genellemeci bir hüviyete sahiptir. Bugünden baktığımızla kolaylıkla ifade edebildiğimiz bu sorun, dönemin şartlarını ve klasik sosyolojinin felsefe ile irtibatını düşündüğümüzde anlaşılabilir bir boyut kazanmaktadır. Bu metodoloji sorununu, Karl Marx'ın nispeten fark ettiğini ve bu farkındalık ekseninde teorik yaklaşımındaki bazı açıkları, özellikle son dönem çalışmalarıyla, kapatmaya çalıştığını ifade edebiliriz. Bu fark ediş topluma dair ortaya konan genel geçer yargıların Avrupa dışı toplumlar için yeterince açıklayıcılık gücüne sahip olmamasıdır. Özellikle uzak Asya ve Anadolu coğrafyası açısından Marx'ın ortaya koyduğu tarih felsefesi ve bütün teorisini üzerine bina ettiği üretim araçları ve üretim ilişkilerinin dönüşümü, bu coğrafyalar açısından Marx'ın kendi tutarlılığının içinde geçerli bir tarihsel seyir izlememektedir. Çünkü Avrupa dışı toplumlarda, Marx'ın ön gördüğü tarihsel değişimin aşamaları Avrupa'dakinden farklı bir seyir izlemektedir. Bunu fark eden Marx özellikle Çin, Türkiye ve Rusya'da mülkiyetin durumuna dair çalışmalar yaparak şark meselesini gündemine almıştır. Marx, bu meseleyi ele alırken doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir varsayımlardan yola çıkmak yerine, kendi teorisinin açıklarını ve çelişkilerini kapatmak adına işe koyulmuştur. Böylelikle ilgi itibarıyla Avrupa dışı toplumlarını hesaba katmasına rağmen, yaklaşım olarak

* Dr., Öğr. Üyesi Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Avrupa merkezli yaklaşımı pekiştirerek, oryantalist temaların sosyoloji zeminine dair metinler üretmiştir.

Marx'ın bu yaklaşım biçimi aslında döneminin sosyal bilim anlayışında oldukça yaygındır. Avrupa dışı toplumlar sadece Avrupa üzerinden üretilen mevcut teorilerin doğrulanıp doğrulanmaması konusunda ilgi odağı haline gelmiştir. Klasik sosyolojinin ilk dönemlerinde var olan bu durum Marx'ın şark meselesinde müşahhas hale gelmiştir. Bu çalışma Marx'ın sosyal teorisinde şark meselesinin bağlamını ele almayı ve şark meselesine dair yaklaşım tarzını ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylelikle metodolojik bir sorunsallaştırma ortaya konma niyetindedir.

Karl Marx'ın Sosyoloji Teorisinde Şark Meselesi

Hiç şüphesiz sosyolojik düşünce geleneğinin en önemli isimlerinden birisi Karl Marx'tır. Ne sosyolojinin kurucu babası olarak tanınan Auguste Comte ne sosyolojinin kurumsallaşmasından başat rol oynayan Emile Durkheim ne de önemli bir metodolojik kırılmaya sebebiyet veren Max Weber, Karl Marx kadar sosyolojinin gündemini meşgul etmemiştir. Onu bu derece önemli ve tartışmaya değer kılan sebepler başlı başına bir araştırma konusudur. Fakat bu metnin sınırları içinde bir derkenar düşmek gerekirse şu hususlar zikredilmeye değerdir. Öncelikli olarak Marx akademik yazın ve düşünceyi hiçbir zaman siyasal konumundan ayrı görmemiştir. Böylelikle salt teorik meselelerle ilgilenmek yerine modern dünyanın temel sorunlarına çözüm arayışında bulunarak kendi deyişiyle dünyayı değiştirmeye çalışmıştır.¹ Bu sebeple dünyayı değiştirmeyi hedefleyen her düşünür ya da aktivistin bir şekilde ilgi alanına girmiştir. Bir diğer önemli nokta eleştirel düşünce pratiğini geliştirmesidir. Bir yaklaşım tarzı olarak zamanının toplumsal ve tarihsel koşullarına eleştirel yaklaşan Marx bir şekilde, bu türden eleştirelilik geliştiren herkese ilham olmuştur. Bunun yanı sıra kendinden önceki düşünürleri çok iyi harmanlaması ve bu harmanı kendi kavram setleri içinde tutarlı bir şekilde teoriye dökmesi, başı sonu belirli bir düşünce sistemi ortaya koymasına sebebiyet vermiştir. Bu, esasında bir diğer nokta olarak ifade edebileceğimiz, disiplinler arası yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Onun disiplinler arası çalışma pratiği sosyal bilimlerin her alanının Marx'a ilgi duymasını ve Marx'ı kendi kurucu babaları arasında zikretmesini mümkün kılmıştır. Her ne kadar Marx'ın ortaya koyduğu teorisi günümüzde doğrulanmamış olsa da işaret ettiğimiz hususlar halen sosyal bilimlerin gündeminde olmasına olanak sağlamıştır. Marx halen güncelliğini koruyan bir düşünürdür, fakat bu noktalar Marx'ın teorisinin belirli sorunlar taşımadığı anlamına gelmemektedir. Hem kendi dönemini hesaba kattığımızda hem de sosyal bilimlerin geldiği nokta-i nazarı göz önüne aldığımızda, Marx'ın teorisinin belirli boşluklar barındırdığını ifade etmek gerekir. Belki de bu boşlukların en görünür olanı Şark meselesidir. Onun Şark meselesine

dair geliştirdiği yaklaşım ve Şark meselesini ele alış biçimi teorik yaklaşımının sorunlu alanı olarak tanımlamak mümkündür.

Karl Marx'ın sosyal teorisinin merkezinde yer alan üretim araçlarının mülkiyetinde yaşanan dönüşüm, aynı zamanda şark meselesine ilgi duymasının da gerekçesini ve bir anlamda ele alma tarzını da belirlemiştir. Peşinen ifade etmek gerekirse, Marx Şark'a tarihin diyalektik işleyişinde, üretim tüketim ilişkilerinin gelişme süreci bağlamında ilgi duyar. Onun bu ilgisinin temel sebebi, Asya toplumlarında özel mülkiyetin gelişmemesi, burjuva sınıfının ortaya çıkmaması ve buna bağlı olarak kapitalist ekonomi sisteminin üretilmemesidir. Bu aynı zamanda, materyalizm temelinde kurguladığı tarih anlayışının, diyalektik işleyişinde bir aşama olarak kabul ettiği, kapitalist aşamaya Asya toplumlarının geçememesi anlamına gelmektedir. Daha yalın bir ifade ile henüz kapitalist aşamaya gelememiş, burjuva ve proletarya sınıfı üretememiş toplumların, nasıl sınıf bilincine sahip olarak, tarihî ilerleyişin zaruri ve nihai noktası olarak gördüğü komünizmi gerçekleştireceği sorundur. Marx teorisindeki bu sorunsal ekseninde Şark meselesi ile ilgilenirken, bütün bu tartışmaları Asya toplumların üretim ve tüketim biçimleri üzerinden kavramayı hedefler. Bu minvalde ilgisini Asya tipi üretim, ekseninde tanımladığı Asyatik toplumlara yöneltir. Dolayısıyla onun Şark meselesine dair yaptığı çalışmaları bu başlık altında toplamak ve tartışmaya açmak mümkündür.

Marx tarihi sınıf çatışmalarının tarihi² olarak nitelendirerek, nihai çatışmanın ürünü olan komünizmi müjdelerken, esasında çatışma ekseninde, mülkiyet temelli şekillenmiş bir dönemselleştirmeden bahsetmekteydi. Bu anlamda kapitalizm feodalizmin bir sonraki aşaması olarak diyalektik işleyişe konu olmuştur. Feodalizmin öncesinde ise köleci toplum tipinin şekillendiği, Antik üretim biçimi var olmuştur. Dolayısıyla Marx döneminin yaygın görüşü olan tarihi ilerlemeci bir çizgi olarak algılama ve bunu üç aşamalı düşünme pratiğini takip etmiştir. Üretim biçimlerine göre üç farklı aşamadan ve mülkiyetin toplumsallaştığı bir dördüncü aşama olan komünizmden bahsetmiştir. Her bir aşamayı da toplumların üretim biçimleri üzerinden tanımlamıştır. Marx ilk defa, 1857 ve 1858 yıllarında tuttuğu notlardan oluşan ve iktisat görüşünü şekillendirdiği *Grundrisse*³ adlı eserinde, Asya tipi üretim tarzına bağımlı olarak şekillenen Asyatik toplum adında yeni bir toplum biçiminden bahsederek, Asya toplumlarında tarihin aşamalı gidişatının Batı Avrupa'daki gibi olmadığını ifade eder. Böylelikle zamanına kadar yaşanmış dört üretim ve toplum modeli ortaya koyar. Bunlar, Antik Üretim Biçimi (AÜB), Feodal Üretim Biçimi (FÜB), Asya Tipi Üretim Biçimi (ATÜT) ve Kapitalist Üretim Biçimi'dir (KAÜB). Bu noktada Asya toplumları üzerine yaptığı çalışmaları teorisini gözden geçirir (Sunar, 2012; 93).

Marx'ın üretim biçimleri çerçevesinde dört aşamalı olarak şekillendirdiği bu tarihsel gelişim şeması Avrupa'da Aydınlanma sonrasında sık sık rastlanan klasik

üç aşamalı tarih tezinin üzerine bina edilmektedir. Marx klasik üç aşamaya, bu aşamaları önceleyen bir Asyatik Biçim eklemekte ve böylece Antik Batı ile Antik Doğu'yu birbirinden ayırmaktadır. Evrensel bir gelişmeci tarih oluşturan Batılı üç aşama korunmakta buna paralel değişmeden devam edegelen Asyatik Biçim formüle edilmektedir (Sunar, 2012; 93).

Sunar'dan yapılan alıntıdan anlaşılabilirce üzere, Marx, Asya'daki tarihsel aşamayı, kapitalizme geçememiş ve tarihin bir noktasında durağanlaşmış bir üretim biçimine bağlamaktadır. Bu aynı zamanda tarihin ereksel gidişatını yavaşlatan ve diyalektik işleyişi aksatan bir süreçtir. Onun için Şark, tarihin geç kalmasına sebep olmaktadır ve tarihin varacağı nokta adında bu süreç bir şekilde hızlandırılmalıdır. Marx bu durağanlığın sebebini, en temelde Şark'ta geliştirilmiş olan üretim tüketim ilişkilerinin ve mülkiyet anlayışının, kendi tabiriyle ifade edecek olursak, 'Şark despotizmine' ve toplumsal durağanlaşmaya sebep olması ile açıklamaktadır. Bu ise öncelikli olarak tarımsal arazinin kullanım biçimi ve sulama sistemleri ile ilişkilidir.

Marx'a göre Şark'ta toprağa dayalı üretim biçimi, özel mülkiyetin gelişmesine engel olmaktadır. Zira sulama işlerinde devletin egemen oluşu, arazinin kullanımında mülkiyetin özelleşmemesine neden olmaktadır. Böylelikle kapitalizmin ortaya çıkmasına sebebiyet veren özgür emek bu toplumlarda gelişmemiştir. Dolayısıyla Asya toplumların durağan ve statik oluşunun esas nedeni özel mülkiyetin gelişmemiş olmasıdır. İlginç bir şekilde bu durum özel mülkiyete karşı olan Marx açısından bir avantajdan ziyade dezavantajdır. Çünkü özel mülkiyetin ve kapitalizmin belirgin hale gelmediği toplumlarda sınıf bilinci ve yeni bir üretim tüketim biçimi anlamına gelen, mülkiyetin toplumsallaşmasına imkân sağlayacak olan komünizmin ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. Şark toplumları, bu geri kalmışlıkları ile tarihin komünizm ile kavuşmasına mâni olmaktadır. Marx doğu toplumlarını bu geç kalmışlıktan kurtaracak bir formül önerisi sunmaktadır. Avrupa'da kapitalizmin gelişmesine neden olmuş en önemli motivasyon Şark içinde devreye girmelidir. Bu motivasyon sömürgeciliktir. Marx çok eleştirdiği İngiliz burjuvazisini ve kapitalistlerini, *New York Daily Tribune*⁴'de, yazdığı yazılar ile özellikle Hindistan bölgesini sömürmesi ve oradaki tarihin akışını durağanlıktan kurtarması için âdeta göreve davet ediyordu. Marx (2003) "Hindistan'da İngiliz Egemenliği" adlı makalesinde bu görüşlerini pekiştirerek İngilizlerin Hindistan toplumlarını sömürerek uygarlaştırdığını ifade etmiştir. Ona göre sömürgecilik Şarkta özel mülkiyetin ve kapitalizmin gelişmesine imkân sağlayacaktır.⁵

Marx genel olarak sömürgeciliğin Doğu toplumlarında meydana getirdiği hasarın farkındadır, ancak tarihsel gelişmede en son gelen toplum biçimi en ileri

seviye olduğundan bir önceki aşamadan bir sonraki aşamaya geçiş için sömürgecilik gibi dışarıdan hızlandırıcının olmasını olumlu karşılamaktadır. Zira önceki bölümlerde çözümlediğimiz gibi Marx'ın Doğu toplumlarına atfettiği, siyasi, sosyal ve iktisadi özelliklere göre bu toplumların kendiliğinden bir ileri aşamaya geçmesi mümkün değildir. Marx Avrupa'da kapitalizm yolunda çekilen sefalet ve acıyı tarihsel gelişmenin doğal bir yasası olarak gördüğü gibi sömürgeciliği de öyle değerlendirmektedir (Sunar, 2012, 108).

Marx'da, ATÜT tartışmalarının bir diğer önemli boyutu, Şark toplumlarının şehirleşmemesidir. Bilindiği üzere kapitalizm sanayi şehirlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte şekillenmiş bir ekonomik sistemdir. Benzer bir şekilde burjuva ancak şehir kültüründe mümkündür. Şehirleşmemiş toplumlar iş bölümü ve uzmanlaşma gerçekleştirme imkânına sahip değildir. Şark toplumlarında, top-rağa dayalı üretim ve sulama sisteminin oturmuş olması, böylelikle bu toplumların kendi kendine yeter hale gelmesi, şehirleşmeye ve yeni bir üretim modeli geliştirmeye ihtiyacı ortadan kaldırmıştır. Bu devletin egemen olduğu ve özel girişimciliği merkeze alan serbest piyasanın gelişmediği bir yaşam alanı anlamına gelmektedir. Yani, Asya toplumlarının, kapalı bir toplum modeli üretmesi ve bu kapalı toplum modelinde devletin egemen olmasıdır. Bu noktada Garp ve Şark toplumları şehirleşme konusunda önemli farklılıklara sahiptir. “Feodalizmi de politik olarak bağımsız kentlerin değişim değerleri üretiminin gelişim yerleri olarak bir burjuva sınıfı ve sanayi kapitalizminin gelişmesindeki önemi göz önüne alındığında, Doğu kenti devlet tarafından keyfi olarak kurulmuş ve tarıma ve kıra bağımlı olmaya devam etmiştir. Toplumun ekonomik yapısına zorla sokulmuş yalnızca soylulara özgü bir kamp idi. Marx burada devlet tarafından temsil edilen toplumsal birliğin gerçek temeli olan kendi kendine yeten otarşik köylerin komünal toprak sahipliği üzerine vurgu yapar” (Turner, 2012, 48). Böylelikle ATÜT Marx ve Engels tarafından mülkün komünal kullanımı olarak tanımlanıyor, fakat tarihin bir ileri aşaması olmadığı için tasvip edilmeyen bir üretim tarzı olarak algılanıyordu.

Marx'a göre gerek tarıma dayalı üretim sisteminin sulama kanalları ile yaygın oluşu gerek şehirleşmenin gerçekleşmemesi gerekse de dışı ihtiyaç duymayan kapalı toplum yapısı, tek ve önemli bir sonuç ortaya çıkartıyordu. O da statik bir toplum yapısı ve despotik yönetim anlayışıdır. Zira Marx tarihsel değişimin yaşanmadığı toplumlarda despotik yönetim biçimini zorunlu görüyordu. Böylelikle Marx, Montesquieu'nun (2019) *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde somutlaşmış, döneminin yaygın düşüncesi olan, şark toplumlarının despotik yönetim şekli sebebiyle değişime cesaret gösteremediği ve böylelikle Cumhuriyeti geliştiremeyen korkaklıkla özdeşleşmiş toplumlar olduğu görüşünü takip ediyordu.

Marx'ın Asyatik toplum incelemeleri sadece Şark'a özgü değildir. Onun ta-

rihin ilerleyişine dair tespit ettiği yasalara istisna olan bütün üretim biçimleri Asyatik toplum modeli altında tanımlanmaktadır. Bu anlamda “Marx ‘Asyatik toplum’ terimini sadece Çin ve Hindistan’ı değil, İspanya, Ortadoğu, Cava ve Columbus öncesi Amerika’yı tanımlamak için kullanmıştı. Bu anlamda coğrafi bir gönderime sahip değildir. AÜT (Asyatik Üretim Toplumu) kavramı, kapitalist üretim ilişkilerinin bulunmadığı komünal sahipliği ve kendi kendine yeterli toplumları tanımlamak için gelişi güzel kullanılmaktadır” (Turner, 2012;50). Bu, Marx’ın genellemeci bir tavırla kendi teorisine uymayan toplumları Asyatik toplum olarak nitelendirmesine neden olmuştur. Coğrafi ve tarihsel açıdan bakıldığında ise Asyatik Toplum olarak gördüğü teorisinin istisnaları, kendi teorisinin sınırlarını aşmaktadır.

Sonuç

Karl Marx’ın şark meselesine dair ortaya koyduğu metinler, öncelikli olarak sadece kendi teorik ve siyasal ilgisi itibariyle şekillenmesi açısından yeterli analizler içermemektedir. Daha açık ifade edecek olursak Marx, Şark meselesine sadece kendi konumunun getirdiği kaygı gereği ilgi göstermiştir. Asya’yı bilen, tarihsel bağlamı ile takip eden, oradaki üretim tüketim ilişkilerinden farklı olarak Asya’yı var eden unsurları hesaba katan bir alaka kuramamıştır. Dahası her toplumun belirli tarihsel aşamaları takip etmesi gerektiği düşüncesi sebebiyle Şark toplumlarını Avrupa’nın tarihsel aşamalarına mahkûm etmiştir. Bu sebeple proletaryanın özgürleşimini savunan ve özel mülkiyet edinmeyi hırsızlık olarak değerlendiren Marx, bu naif düşüncelerine, Şark’ın tarihsel ilerleyişini hızlandırmak için sömürülmesi gerektiği yaklaşımı ile tabiri caiz ise ihanet etmiştir. Bu durum, belirli ölçülerde Marx’ın ortaya koyduğu teorisinin sınırlılıkları ve tutarlılık ihtiyacı gereği makul görülebilir. Fakat Marx’ın, Şark’a dair ürettiği çalışmalarda, Batı felsefesi içinde şekillenmiş olan Oryantalist geleneğin merkezî bir köşesinde konumlandığı gerçeğini değiştirmez. Oryantalist sınırlarda metin üretmek, ister istemez Avrupamerkezci yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Bu anlamda Marx’ın çalışmaları bilimsel analizlerden ziyade, tarih anlayışının gerekçesini oluşturma yönünde anlamlandırmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Avineri S. (1968) *Karl Marx on Colonialism and Modernization*.

Marx K. (2008) *Grundrisse Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* (çev. Sevan Nişanyan) İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx K., Engels F. (1998) *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (çev. Muzaffer İlhan Erdost) Ankara: Sol Yayınları.

Marx K., Engels F. (2003) *Seçme Yazılar I* (çev. Muzaffer Ardos vd.) Ankara: Eriş Yayınları.

Marx K., Engels F. (2008) *Doğu Sorunu (Türkiye)* (çev. Yusuf Fincancı) İstanbul: Sol Yayınları.

Marx K., Engels F. (2013) *Alman İdeolojisi* (çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez). İstanbul: Evrensel Yayınları.

Marksizm Sözlüğü.

Montesquieu (2016) *Kanunların Ruhu Üzerine* (çev. Berna Günen) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sunar L. (2012) *Marx ve Weber'de Doğu Toplamlar* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Turner B. (2012) "Asya Toplumu" (çev. Murat Belge) *Marksist Düşünce Sözlüğü* ed. Tom Bottomore, İstanbul: İletişim Yayınları.

¹ Marx'ın tarihe yaklaşım biçimini özlü bir şekilde ifade eden bu motto, esasında filozoflara yönelik bir eleştiriyi barındırmaktadır. Onun şark meselesine yaklaşım biçiminin nedenlerinin de bu motto da gizli olduğunu belirtmek gerekir. O şarkın dönüştürülmesi gerekliliğini düşünürken bu mottodan hareket etmekteydi bkz. (Marx, Engels, 2013).

² Bkz. (Marx, Engels, 1998).

³ Bu eser esasında Marx'ın 800 sayfalık tuttuğu notlardan oluşmaktadır. İlk defa 1941 yılında, Rusya'da gün yüzüne çıkartılarak basılan eser, 1973 yılında İngilizce literatüre girmiştir. Eser Marx'ın *Kapital* eserine ön hazırlık niteliğinde olduğu için Türkçede *Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* alt başlığında yayımlanmıştır bkz. (Marx, 2008).

⁴ Bu yazılar daha sonrasında derlenerek Marx ve Engels'in (2008) *Doğu Sorunu: Türkiye Üzerine* adıyla kitaplaştırılmıştır.

⁵ Karl Marx'ın sömürgecilğe dair görüşlerinin ayrıntılarına vakıf olmak için, alanın en önemli çalışmalarından birisi olarak kabul edilen Avineri Shlomo'nun (1968) *Karl Marx on Colonialism and Modernization* adlı eserine bakmak mümkündür.

Mahmut Çeliker*

MARX'TA YABANCILAŞTIRICI BİR FAKTÖR OLARAK DİN

Özet

Sosyolojik düşüncenin klasik ismi olan Karl Marx, kapitalist sistemin içerisinde etkin bir fonksiyona sahip olan din konusunu da ele almıştır. 1844'te yazdığı *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları* Marx'ın çalışmalarında bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Marx'ın *El Yazmaları* dine büyük yer ayırdığı son çalışması olmuştur. Burada üzerinde yoğun olarak durduğu 'yabancılaşma' kavramını ve dinin 'yabancılaştırıcı' fonksiyonunu açıklamaya çalışmıştır. Marx, çatışmacı kuramında önemli bir yeri olan 'yabancılaşma' olgusuna daha sonra felsefi bir anlam katarak bu kavrama yeni bir açıklama sağlamıştır. Marx'ın kapitalist iş örgütlenmesinde insanlar kendileri için amaç değil, iş sahiplerinin yükselmesi için birer 'araç' olmaktadır. İnsanlar çalışma koşulları üzerindeki kontrollerini ve emeklerinin ürününü kaybetmişlerdir. Yani insanlar kendi ürettiği ürünlerine artık yabancılaşmışlardır. Marx, din ile ilgili doğrudan bir analiz yapmamış olsa da din olgusunu kapitalist sistemin içinde rol oynayan bir yanılsama aracı olarak görmüştür. Marx, din hakkındaki düşüncelerini dolaylı olarak -Hegel, Feuerbach ve Bauer'in düşünceleri ile İngiliz ekonomi politığının eleştirisini yaparken- dile getirmiştir. Bu çalışmanın amacı da Marx'ın 'yabancılaşma' olgusunu din faktörü ile ele almak ve Marx'ın değişimiyle dinin 'yabancılaştırıcı' etkisini irdelemektir. Bu çalışmada öncelikle Marx'ın din olgusuna bakışı ve din kavramını ilk ve son dönemlerindeki analizleri incelenecektir. Özellikle bir yanılsama ve ideoloji olarak din fonksiyonu mercek altına alınacaktır. Burada Marx'ın sözünü ettiği yabancılaşmanın dört türü üzerinde durulacaktır. Bunlar, insanın kendi üretici etkinliğiyle, ürünüyle, diğer insanlarla ve türüyle ilişkisinde ortaya çıkmaktadır.

Giriş

Karl Marx, düşünceleriyle dünyayı değiştirmek isteyen bir düşünürdür. İnsanlığı sömüren egemen sınıfların iktidarlarına karşı açtığı savaşın bir cephesinde de din vardır. Toplumların belirli üretim tarzlarının o toplumun sosyal formasyonunu belirlediğini belirtmiştir. Burada sınıflı bir yapıya dönüşen toplumda güç dengeleri de değişkenlik ve devamlılık gösterebilmektedir. Tarihsel açıdan değişen bu üretim tarzları aynı zamanda kendi üretim dinamiklerini -güçlerini- oluşturur. Aynı zamanda üretim sürecini idame ettiren iktidar, birçok ideolojiyi bir araya

* MEB'de Özel Eğitim öğretmeni. Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bölümü Tezli Yüksek Lisans

getiren bir üst yapının oluşmasını sağlar (Althusser, 2018: 203). Marx oluşan bu sisteme çanak tutan aygıtın din olduğunu düşünür. Çünkü din, insanların bu sömürüyü görmelerine ve bilmelerine karşı yabancılaştırmacı bir fonksiyona sahiptir. Ona göre din, tarih boyunca insanların uydurdukları hayalî şeylerdir. İnsanlar dinin gerçek yüzünü bilgilenerek görmelidirler. Ancak bu bilgi bilinçte yeni bir bilgi olarak değil bilinci değiştiren bir bilgi olarak yer alır. Marx'ın Engels ile tanışmasıyla din eleştirisi bu minvalde devam etmiştir (Marx-Engels, 2013: 34-43).

Marx'ın, Engels ile birlikte ele aldığı din olgusu eleştirisi birbirini destekleyici bir nitelik arz etmektedir. Bu çalışmada öncelikle Marx'ın dine olan bakış açısı irdelenecektir. Dinin, Marksçı düşüncedeki yerini ele alırken Marx'ın din konusunda etkilendiği görüşleri de irdelemeye çalışacağız. Her toplumda önemli bir yeri olan dinin kapitalist toplumdaki din eleştirisini Marx'ın tarihsel materyalist görüşündeki izlenimlerini mercek altına alacağız. Marx'ın yanılsamacı, ideoloji ve afyon olarak nitelendirdiği dinin fonksiyonlarını tartışacağız. Akabinde Marx'ın kapitalist toplumdaki din eleştirilerini ve elbette dinin yabancılaştırmacı fonksiyonunu tartışmaya açacağız.

Marx'ın Din Eleştirisi

Karl Marx'ın din eleştirisi olarak kabul edilecek, doğrudan din eleştirisine hasredilmiş bir çalışmasından söz edemiyoruz. Marx, Hegel'in, Feuebach'ın ve Bauer'in düşünceleri ile İngiliz ekonomi politığının eleştirisini yaparken din konusunu da ele almıştır. Bu yazılarını gençlik döneminde kaleme almıştır. Yazılarının çoğu da Marx'ın ölümünden yaklaşık elli yıl sonra yayımlanmıştır. Örneğin, *Ekonomik ve Felsefî El Yazmaları* (Manuscripts de 1844) 1844 tarihli, *Alman İdeolojisi* 1845 tarihli ve ilk kez 1932'de basılmıştır. Dolayısıyla Marx'ın din konusundaki görüşlerinin büyük bir bölümü politik Marksizmin ortaya çıkışından sonra öğrenilebilmiştir. Marx'ın din ile ilgili görüşlerinde baştan sona sistematik bir tutarlılık görülür. Bu görüşlerini 1843-1846 yılları arasında berraklaştırdığını ve o yıllardan sonra bu konuyu tamamen terk ettiğini görüyoruz. Bu minvalde bakıldığında Marx'ın din ilgili yazılarında da eleştirel tavrının izlerini sürmek mümkündür.

Marx ve Engels, üzerinde durdukları hemen her konuya eleştirel yaklaşmışlardır. Dinle ilgili yazılarında da eleştirel yaklaşımın tipik bir örneğine rastlamak mümkündür. O, *“din eleştirisi bütün eleştirilerin temel öncülüdür”* ilkesini benimseyerek bu görevi büyük oranda başarıyla tamamlamış; ona göre daha sonra en yakın ve zorunlu görev olan politik alana geçilmelidir (Giddens, 2016: 36). *Yahudi Sorunu*, *Hegel Felsefesinin Eleştirisi*, *Kutsal Aile*, *1844 El Yazmaları*, *Alman İdeolojisi* ve *Kapital* din konusunda önemli eleştiriler içermektedir. Bu yazılarında iki özellikten bahsetmek mümkündür. Marksçı düşüncede sadece, mevcut olan, hali hazırda olan, cari olan pratikte önemli kabul edilmiştir. Pratik olarak ne ol-

muştur (tarih), şimdi ne olmaktadır (praxis)? Marx'ın asıl ilgilendiği konu da bu olmuştur. Geçmişte mevcut bir 'daha iyi' ve 'daha üstün' olgusu, iyimser tarihsel- materyalist düşünce geleneğine göre kabul edilmezdir. Mükemmellik olgusu, tarihsel pratiğin diyalektik zorunlu sonucu olarak geleceğe ait bir durumdur. Bu yaklaşımda din, dine inananın yaşam pratiğidir (Marx, 2009: 39).

İkinci özellik ise Marx'ta her şeyin seküler bir terazide tartılıyor olmasıdır. Burada felsefi ya da ideal olarak nasıl bir üstünlüğe sahip olunduğuna bakılmaz. Çünkü Marksçı düşüncede teolojik bir alan söz konusu değildir. Bu düşünceye göre egemen sınıf, imtiyazlarını kaybetmemek için tarih boyunca egemen düşünceye faydası olanla tedbirler almıştır. Marksçı düşünce eleştiride tersinden faydacı bir yol izlemiş ve bu yolla eleştirel süreci tamamlamayı amaçlamıştır. Marksçı düşünceye göre bir toplumu idame ettiren en temel unsur üretimdir; bunu sağlayan da insan emeğidir.

Marx, gerçek ilerlemenin temsilini politik kurtuluşa bağlamaktadır. Ancak ekonomik ve toplumsal hayat kökten değişmediği sürece, insanın yabancılaşma deneyimi devam edecektir. Bu durumda insan, daima dinin meşrulaştırıcı fonksiyonuna ihtiyaç duyacaktır (Berger, 2015). Bu nedenle din, toplumdaki derin bir düzensizliğin semptomudur (Smith, 1992: 8).

Marx'a göre din, belirli toplumsal koşulların ürünüdür. Özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla üst yapı kurumu olan din kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Bu anlamda Marx'ın asıl hedeflediği şey 'dini ortadan kaldırma' (Abschaffung) değil, dini ve 'dinsel bilinci aşmak'tır (Aufhebung). (Orkunoğlu, 2018). Dolayısıyla sorun dini eleştirmek değil, dini doğuran toplum ve devleti aşmaktır. Din ile ilgili yazılarında bunu belirgin bir şekilde dile getirmiştir.

Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin serbestçe bir araya gelen insanlar tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde düzenlenmesi sağlanmadıkça, soyulup atılamaz. Ne var ki bu da toplum için, belli bir madde temeli ya da kendileri de uzun ve zahmetli bir gelişme sürecinin kendiliğinden oluşmuş ürünleri olan bir dizi varoluş koşulunun bulunmasını öngörür (Marx, 1986: 83).

Marx'ın dinin kökenine ilişkin ilk kabulü, dinin hayvansal korkunun sonucu olarak ortaya çıktığını kabul etmesidir. Marx'a göre, 'ölüm sonrası yaşam' anlayışı, insanlarda 'yok olma korkusu' sonucu ortaya çıkmıştır. Adaletsizliklere karşı duyduğu korku ve endişe için dinin bir teselli olarak konulduğunu belirtmiştir. O, yeraltı korkusunu duyusal bilince sahip olmanın sonucu olarak görmüştür. Dolayısıyla bu teselli, insanlarda bilinçli eylem zorunluluğunu ortadan kaldırmış, insanı edilgen bir varlığa dönüştürmüştür (Marx, 2013: 139-141). Halbuki Marx'a göre Tanrı korkusu esas kötülüktür. Çünkü Tanrı'dan kaynaklanan korku

ve ondan kaynaklanan inanç, özgürlüğü ortadan kaldırır. Böylece ‘egemen olmayan bir yaratık’ haline gelen insan, korku ile hayvan haline gelir ve hayvan için de nasıl kısıtlandırıldığının bir ehemmiyeti yoktur (Rosen, 2012: 300).

Marx, El Yazmaları’nda olduğu gibi dine yönelik eleştirilerini Engels ile beraber sürdürmüştür. Marx, dinin paranın icra ettiği tanrısal fonksiyonu, Engels ise dinin tarihsel rolüyle ilgili eleştirilerde bulunmuştur. Marx ve Engels dini egemen sınıfın ideolojisi olarak görmüşlerdir. Marx, dini; bilgiyi ve gerçeği örten, insanı dünyasına yabancılaştıran bir faktör olarak görmüştür. Henüz 1842’de din hakkında çok nettir:

Antikçağın halkları arasında Yunan ve Roma, en yüksek ‘tarihsel kültür’e sahip olanlardır. Yunan, en yüksek düzeye, içte Perikles, dışta İskender çağında erişti. Perikles çağında sofistler, (ete kemiğe bürünmüş felsefe diyebileceğimiz) Sokrates, sanatı ve retorığı, dinin elinden almışlardı. İskender’in çağı, ‘bireysel’ ruhun sonsuzluğu fikrini ve pozitif dinlerin tanrısını reddeden Aristoteles’in çağı oldu. Şimdi de Roma’ya gelelim! Çiçero’yu okuyun! Roma, tarihinin doruğuna eriştiğinde, epikürosçu, stoacı ya da kuşkucu felsefeler, kültürlü Romalıların dinleriydi. (Marx-Engels, 2013: 16-17).

Marx, paranın siyasal bir sitem olduğunu ve Yahudilerin inandığının da Tanrı değil para olduğunu söylemiştir:

Günümüz Yahudisi’nin özünü yalnızca Pentateuch’ta ya da Talmud’da değil, bugünkü toplumda da buluyoruz üstelik soyut değil, en üst düzeyde amprik bir öz olarak, yalnızca Yahudi sınırlanmışlığı olarak değil, toplumun Yahudice sınırlanmışlığı olarak (Marx, 2009a: 39).

Marx’ın para ile ilgili söyledikleri bununla sınırlı değildir. Aynı zamanda Marx’a göre toplumsal ilişkilerin nesnelleşmesini sağlayan ve toplumun *gezen rehini* olarak işlev görür. Böylece insanların birbirine duymadığı güveni para ile sağlamış olur. Kapitalist topluma uyum sağlamak para ile olur. Ne kadar paraya sahipseniz kapital çarkın dönemeçlerine o kadar uyum sağlarsınız.

Marksçı düşünceye göre dinin eleştirisini yapmak, insanı yanılsamadan kurtarmak ve akıl çağındaki insanın kendi gerçekliğini düşünmesi, kendi gerçekliğini biçimlendirmesi ve onu gerçek güneşinin etrafında dönmesini sağlayarak insanı yanılsamadan kurtarır. Marx’a göre din, kendi gerçekliğinin etrafında dönmeyip, etrafında döndüğü bir güneşten başka bir şey değildir. Marx dinin ortadan kalkmasının sağlanmasıyla halkın aldatıcı mutluluğunu ortadan kalkacağını ve gerçek mutluluğu yakalayacağını düşünmüştür. Marx din kurumunun ortadan kalkmasını şöyle anlatıyor:

Öyleyse tarihin görevi, gerçekliğin ötesindeki dünya bir kez ortadan kalktıktan sonra, bu dünyanın gerçekliğini kurmaktır. İnsanın kendisine yabancılaşmasının kutsal biçimi bir kez açığa çıkarıldıktan sonra, kutsal-olmayan biçimlerinde kendine yabancılaşmanın maskesini indirmek tarihin hizmetinde olan felsefenin doğrudan görevidir (Marx-Engels, 2013: 35-36).

Yanılsama Aracı ve Afyon Olarak Din

“... Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece, insanın çevresinde dönen yanılsamalı güneşten başka bir şey değildir.

Öyleyse tarihin görevi, gerçekliğin ötesindeki dünya bir kez ortadan kalktıktan sonra, bu dünyanın gerçekliğini kurtarmaktır” (Marx-Engels, 2013: 35).

Marx, dinin, gerçeği örten bir örtü görevini üstendiğini belirtmiş ve dinî otoritenin aslında devlet otoritesi olduğunu savunmuştur. Ona göre din, insanın egemenlere karşı boyun eğmesi için uydurulan bir ideoloji görevi görmüştür. Marx bu düşüncesini Hristiyanlık ve Yahudilik üzerinden sık sık dile getirmeyi ihmal etmemiştir. Marx'ın bu eleştirilerinde Feuerbach'ın etkisi çok net olarak görülmektedir. Ancak Feuerbach *Hristiyanlığın Özü* kitabında din konusuna eleştiriler getirmesine rağmen toplumsal koşulların ürünü olarak din üzerinde yeterince durmamıştır. Marx ve Engels bu konuda din üzerinde önemle durmuşlardır.

Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü* kitabında Baba (Tanrı) ile Oğul (İsa) arasındaki ilişkiyi ele alırken, Hegel ekolünü etkileyen meşhur tersine çevirme işlemi yapmıştır. Ona göre Baba Oğul'dan doğmaktadır. Tanrı İsa'yı meydana getirmez aksine İsa Tanrı'yı meydana getirir. Tanrı olan İsa da, insan ruhunun kurtuluş peşinde koşan, insan ruhunun bedenleşmiş halidir. Kutsal ruh, kendi içinde tanrılığı tanımaz, onu fizik-ötesi bir varlık olarak telakki eder. Bu ruh da insanın kendi ruhudur (Feuerbach, 2004).

Burada insan yabancılaşmadan kaçarak -yani, kendi Tanrıyken, tanrılığını unutturup İsa yapan dini, inançlarını atabilirse- kendisinin farkına varacak ve 'Homo homini deo' (kendisinin tanrısı olan insan) olduğunu bilecektir (Şeriat, 1988: 58). Aksi halde din, onun gerçek olmayan bir yanılsamasının otoritesi altında boyun eğecektir. Marx'a göre bu yanılsama neticesinde insanlar sürekli bir yoksulluk ve çaresizlik içerisinde olmuştur. Marx'ın ifadesiyle din, çaresiz insanların iç çekişidir.

Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*'nde ve daha sonra yayımladığı kitaplarında, insanlık üzerine araştırmanın hareket noktasının 'gerçek, maddi dünya'da yaşayan gerçek insan olması gerektiğini dile getirerek, Hegel'in idealist felsefe öncüllerini tersine çevirmiştir. Hegel, 'gerçeğin', 'tanrısal' kaynaklı olduğunu sa-

vunurken, Feuerbach göre tanrısal, gerçeğin aldatıcı bir yansımasından başka bir şey değildir. Feuerbach'ın felsefe anlayışında, Tanrı, sadece insan kendi içinde bölündüğünde ve insan kendine yabancılaştığında var olabilir. Dolayısıyla Tanrı, kendisine yabancılaşan insanın ürünüdür (Giddens, 2016: 31).

Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'nın Giriş* bölümünde önemli noktalara değinir: "Almanya için dinin eleştirisi sona erdi ve dinin eleştirisi tüm eleştirilerin bir başlangıç koşuludur." diyerek birçok soruya cevap verir.

Din-dışı eleştirinin temeli şöyledir: insanı yapan din değil, dini yapan insandır. Gerçekte, din, henüz kendi düzeyine erişememiş ya da daha önce kendini yitirmiş olan insanın öz bilinci ve öz-duyumudur. ... Din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir, çünkü insani öz, asıl gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla dine karşı savaşım vermek, tinsel kokusu din olan dünyaya karşı, dolaylı olarak, savaşım vermektir.

Dinsel açlık, bir yandan gerçek açlığın dışavurumu, bir yandan da gerçek açlığa karşı protestodur. Yaratığı bunaltan içli bir ezgi olan din, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tini, kalbi olmayan bir dünyanın ruhudur. O, halkların afyonudur. (Sie ist das Opium des Volks.)

... Öyleyse, dinin eleştirisi, tohum olarak, halesi din olan bu göz yaşları vadinin eleştirisidir" (Marx-Engels, 2013: 34-35).

Marx'ın afyon metaforu din eleştirisinde çok önemli bir yere sahiptir. Bindiği üzere afyon 19. yüzyılda ticarete savaşlara sebep olacak kadar önemli bir maddedir. O zamanlar Britanya İmparatorluğu için çok kazançlı bir ticaret ürünüydü. Britanya-Hindistan ticaretinin 1/7'sini oluştuyordu (McKinnon, 2006: 16). Ancak o dönem 'halkın afyonu' demek, 20. yüzyılda 'halkın penisilini' demekten çok farklı değildi. İngiltere'de 1820'lerde afyon satıcı sayısı 16000 ile 26000 kişi arasında olduğu düşünüldüğünde, afyonun hayatın içinde ne kadar etkili olduğunu saptayabiliriz. Ayrıca İngiltere'de kullanılan ilaçların %20'si afyon katkısı içeriyordu. Marx'ın kendisi de hastalıkları sebebiyle afyon kullanmıştı. O dönemde her evin ilaç dolabında afyona rastlamak mümkündür (McKinnon, 2006: 13).

Marx'ın afyon metaforunu kullanma nedeni, dinin teselli edici yönünden çok insanın gerçeği görmesini engelleyen bir tür uyuşturucu etkisi yaptığına dikkat çekmektir. Marx, bilgili insanın dine yöneldiğini söylerken aklın kullanımını burada daha önemli hale getirmiş gözüküyor. Çünkü afyon alan kişinin bilinci arka plana itilir ve duygular belirleyici hale gelir. Âdeta bilinç, duygunun kontrolüne girmiştir. Bu bilinç ile gerçek arasına çekilen ve bilinci uyuşturan bu örtü, bilinçli bir şekilde yerleştirilmiştir. Yanlış bilinçten, yanılsamadan kurtulmak için anlamlı bir bilinçlenme devrimci bir enerji sağlar, kişiyi eyleme ve dünyayı de-

ğıştirmeye götürür. Bu düşünce aynı zamanda Marx'ı, Hegel idealizmine yakınlaştıran bir şeydir (Özyurt, 2015: 237).

Marx'a göre din, bu dünyadaki mevcut koşullara müdahale etmeyi ötelememizi istiyor. Mutluluk ve uysal yönümüzle alacağımız ödülleri sonraki hayata bırakmamızı tembihliyor. Böylece din, dünyadaki adaletsizliklere ve eşitsizliklere yoğunlaşmamızı önlemektedir. Dinsel inanış, değerler, sanat ve güç dağılımındaki adaletsizliklerin meşru gösterilmesi dinin güçlü bir ideolojik öğeye sahip olduğu anlamı taşımaktadır. Yumuşak huylu, baskıya boyun eğen ve azla yetinmeyi yeğleyen insanın dinsel inanışı, buna örnek olarak gösterilebilir (Marx-Engels, 2013).

Marx'ın deyişiyle halkın afyonu olan din, insanları öteki dünya (cennet) vadiyle avutarak bu dünya düzenindeki eşitsizliğe, zorbalığa ve sömürüye karşı koymasını önlemektedir. Dinin, bunlara itiraz etmesi bir yana din, bunları idame ettirme ve meşrulaştırma gayretindedir. Dolayısıyla din, güçlü bir ideoloji parçasıdır. Başka bir ifadeyle din, otoriteye ve düzene karşı insanları uysallaştıran bir ideoloji ögesidir.

Marx'a göre din aynı zamanda ideolojidir. Ona göre din, sınıf toplumlarında tarihin herhangi bir diliminde yönetimi sağlayan fikir sahiplerinin fikirlerinden oluşur. Bu fikirler toplumun alt sınıflarına baskı uygulamak için yasallaştırıcı bir araçtır. Böylece din, egemen sınıfın imtiyazlarına olanak sağlayarak bir katalizör görevi görmüştür. Kapitalizm ile birlikte din, özel inanç haline gelmiş ve burjuva düzenini koruyacak yeni biçimlere bürünmüştür (Orkunoğlu, 2014).

Dinde ideolojik fetişizm olduğunu söyleyen Marx, kapitalizmde de meta fetişizmi olduğunu şöyle formüle ediyor: "Nasıl ki dinde insan, kendi beyninin ürünü olan şeylerin egemenliği altına girmişse, kapitalist üretimde de, insanoğlu, kendi elinin ürünü olan şeylerin hükmü altına girer" (Marx, 1986). Böylece meta fetişizmi olarak kapitalist sistem, ideolojik fetişizm ya da inanç fetişizmi olarak dinde yeni biçimlerin ortaya çıkmasına yol açar. Eski toplumda egemen karakteristik özelliklerinde değişikliklere sebep olmuştur (Orkunoğlu, 2014).

İdeoloji ve İdeoloji Olarak Din

İdeoloji kavramı, Fransız aydınlanmasıyla birlikte kullanılan bir kavramdır. Fransız Devrimi sonrasında, Fransa toplumunu dönüştürme amacı güden ve tamamen olumlu bir anlamla karakterize edilmiş bir kavramdır. Kavramın mucidi Destutt de Tracy tarafından 18. yüzyılın sonlarında (1797), geleneksel kilise öğretileri ve dogmatik devlet öğretilerine karşı yeni bir hakikat tanımı ve çerçevesinin adıydı (Bell, 2013. 433). Devrim sonrası ideoloji, 'devletin düşüncesi' olarak olumlu bir anlam taşıyordu. Dinin toplumdaki kuşatıcı rolüne benzer bir iddia ile "bütün diğer bilimlere zemin oluşturacak düşünceler bilimi" (McLellan, 2012: 8) dinin pratik yönüne karşılık gelecekti (Kamış, 2017: 96). Bell, ideoloji ve dini

karşılaştırmaya çalışmış, ideolojinin gücünü ihtirasından aldığını iddia etmiştir. Ayrıca dinin, duygusal bir enerjiyi sembolize ettiğini ve bunun içini boşaltarak dünyadan alıp ayinlere, dini törenlere, komün topluluklara, mabetlere ve sanatlara dağıttığını belirtmiştir. Bunun yanında ideolojinin de bu enerjileri eriterek siyasete dönüştürdüğünü belirtmiştir. (Bell, 2013: 439).

Marx'ın düşüncesinde ideoloji, temel kavramlardan biridir. Marksçı eleştiride ideoloji, Fransız materyalistlerin edilgen doğa ve toplum materyalizminden uzaktır. Marx ideolojiyi, bir sınıfın kendi çıkarları doğrultusunda hakikatin üstünün örtülmesi veya düşüncenin sınıfsal çıkarlar uğruna manipüle edilmesi olarak tanımlar (McLellan, 2012: 15) Buradan anlaşılıyor ki din, geniş kitlelere değer aktarma ve fikir aşılama, sınıf toplumlarının olduğu her toplumda karşımıza çıkacak sosyal bir olgudur. Marksçı anlayışa göre ideoloji, iki olumsuzluk içerir: Birincisi, Marx için ideoloji kavramı üst-yapıya ait bir kavramdır ve gerçeğin görünmesini engelleyen yanılsamacı yönüyle toplumsal sorunların dolaylı sebebidir. İkincisi materyalizm karşıtı, onunla uyuşmayan bir sorunsal olarak kabul edilmiştir.

Marx için din, insan ürünü olduğu için din ayrıca ideolojik bir araçtır. Marx ideolojiyi, din ve devlet işlerinde, gerçekliğin manipüle edilmesinde benzer süreçlerin işlediğini ifade etmeye çalışmıştır. İdeoloji ve bir ideoloji olarak din yanlış bilincin ürünleridir. İnsan bu yanlış bilinçten *Aydınlanma* ile kurtulabilir. Ancak Marx için *Aydınlanma*, felsefi değil ekonomik bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla Marx'ta herhangi olumlu bir içeriğe sahip olmayan din ve ideoloji, insanın bilgisizliğinden kaynaklanır. Sınıfsal çıkarları örten bir ideolojik araç olarak din de özel mülkiyeti ortadan kaldıracak olan sosyalizmin gelişile kendiliğinden aşılacaktır (Edles, 2005: 51).

Yabancılaşma ve Din

Yabancılaşma kavramı, Marx'tan önce birçok düşünür tarafından kullanılmış bir kelimedir. Marx, yabancılaşma kavramını Hegel ve Feuerbach'tan almış ve bu kavrama köklü değişiklikler getirmiştir. Hegel'de yabancılaşma olayı, insan aklının kendi eserini tanıyamaması ve kendi ürününü yabancı bir gerçekmiş gibi kabul etmesidir. Fichte'de yabancılaşma kavramı tipik bir biçimde idealisttir. Bu anlayış idealizmin temel ilkesi olarak, ruhun önde geldiğini ve gelişiminin bir noktası olarak doğayı yarattığını kabul eder. Hegel'in ortaya attığı sorun ise aynı zamanda ilahiyatçıların sorunudur. Çünkü Hegel'e göre, ruh önce kendisini daha sonra da kendi dışında bir şeyi yaratmalıdır. Dolayısıyla doğanın kendisi, yabancılaşmanın kendisidir (Garaudy, 1975). Hegel, insanın amacını, insanın kendi iradesini kullandığı ve kendi 'özü' ne sahip olduğu böylece kendi benliğini tekrar bulduğu bir özgürlük olarak betimlemişti. Ancak insan özünden 'ayrılmış' ve dünyaya özgü gibi görünen iki koşula bağlanmıştır: Zorunluluk ve

yabancılaşma. Zorunluluk doğanın insan üzerine koyduğu sınırlar ve doğaya bağlılık anlamındaki sınırlamalardır. Yabancılaşma ise 'benlik' in 'aktör' ve 'şey' olarak radikal bir şekilde ikiye bölünmesidir. Biri kendi kaderini belirlemeye çalışan özne, diğeri başkaları tarafından manipüle edilen nesnedir (Bell, 2013: 395). Feuerbach'ta yabancılaşmanın kökü Tanrı kaynaklı değil insandan bulunmaktadır. Ona göre Tanrı, yabancılaşmış insana yabancı gelen ve ona egemen olan insan özünün hayalî bir yansımasıdır (Garaudy, 1975). Ona göre yabancılaşmanın üstesinden gelebilmek ilahi olanın tekrar insana verilmesiyle mümkündür. Çünkü din insan ürünüdür. Feuerbach'ın bu düşüncesi Marx'ın yabancılaşma tanımına temel oluşturmuştur: Fikirler yaşadığımız maddi koşulların bir sonucudur (Kamış, 2017: 90).

Marx, 'yabancılaşma' kavramına 1844 *El Yazmaları*'nda merkezî bir konu olarak yer vermiştir. 'Yabancılaşmış emek' kavramını ilk kez burada kullanmış ve felsefi bir anlam katarak yabancılaşma kavramını açıklamaya çalışmıştır. Daha önce din eleştirisini büyük ölçüde Feuerbach ile tamamladığını düşünen Marx, kendi eleştirisini iktisadi yabancılaşma üzerinden yapmıştır. Marx'ta yabancılaşma sorunu böylece toplumsal bir fenomen olarak ele alınmıştır (Bottomore, 2006: 25). Ona göre bir yabancılaşma biçimi olan dinin ve tüm yabancılaşma biçimlerinin temelinde iktisadi yabancılaşma mevcuttur.

Biz gerçek bir iktisadi olgudan yola çıkıyoruz.

İşçi ne kadar çok servet üretse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar.

...Bu olgu göstermektedir ki emeğin ürettiği nesne -emeğin ürünü- emeğin karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilir (Marx, 2016: 75).

Marx, dinin insan kaynaklı olduğunu söylemiş ve bunu toplumsal güçsüzlüğün bir ürünü olarak kabul etmiştir. Aynı zamanda bu güçsüzlüğü kontrol eden yönetici sınıfın, güç ve otoritesini meşru kılan bir ideoloji biçimiydi. Din, daha iyi bir dünya beklentisi için umutsuzluğa, sıkıntılara bir teselli-telafi ve hayali bir çözümdür. Dolayısıyla kendi ürettiği inançla kendini avutan bir varlıktır. Din, kopya ve yabancı olduğu dünyada din ile insani durumunu tersine çevirmiştir. Marx, dünya hayatının yaşanabilir ve dengeli hale gelmesiyle dinin ortadan kaybolacağını savunur (Paden, 2008: 34).

Marx, Hegel'in 'devlet'i tanımlamasının aksine 'devlet'i sadece insan yabancılaşmasının başka bir biçimi olarak (*topluma hükmeden, keyfi bir dışsal güç*) tanımlamıştı (Bottomore, 2006: 26). Marx'ın yabancılaşma kavramı, gençlik döneminden sonra farklı bir boyut kazanır. Marx yorumcularından George Lichtheim'a göre,

yabancılaşma fikri Marx'ın gençlik dönemindeki toplum felsefesiyle sınırlı kalmıştır (Gordon, 2013: 371). Ayrıca Louis Feuer, Marx'ın 'yabancılaşma kavramını olgun dönemde artık kullanmaktan vazgeçtiğini savunur. Ona göre genç ve olgun Marx arasında kopuşlar vardır. Ancak şunu söyleyebiliriz ki Marx'ın 1844'ten sonraki yazılarında 'yabancılaşma' kavramını büyük ölçüde kullanmamasının nedeni, kendini soyut felsefeden kesin bir şekilde ayırmak istemesidir. Marx, Komünist Manifesto'da (1848) 'insan özünün yabancılaşması' olgusundan bahseden Alman filozoflarının 'felsefi zırvallarından' bahsetmiştir (Giddens, 2016: 53).

Marx'ın yabancılaşma kavramı yorumlayıcı literatürde, Marksçı genel eserler bütünü içinde Scott Gordon'a göre beş önemli anlamı ifade etmektedir. Birincisi, yalnızlaşmadır. Gordon'a göre bu anlam, yabancılaşma kavramının en saf psikolojik anlamıdır. Kişinin toplumsal bir gruba tamamen ait olamayabileceği veya diğer üyeler tarafından kabul edilmediği duygusunu ifade eder. İkincisi, güçsüzlüktür. Yabancılaşmanın pozitif özgürlük anlayışıyla alakalıdır. Kişinin arzularına ulaşma kapasitesinin büyük ölçüde kısıtlandığı durumda 'yabancılaştığı' söylenebilir. Burada kapitalist ekonomideki en az bir işçi kadar iş sahibi (kapitalist) de yabancılaşmıştır. İkisi de özerk eylemleriyle olayları etkileyebilecek güçten yoksun durumdadır. Ancak bir sınıf olarak işçiler bu güce sahip değilken, bir sınıf olarak kapitalistler bu güce sahiptir. Üçüncüsü, ahlaki normsuzluktur. Gordon, burada iki tane alt başlık daha ekler: Ayrılma ve kopma. İşçinin (i) üretim araçlarından (ayrılma) ve (ii) emeğinin ürünlerden kopmasıdır.

Marx ve Engels'in kapitalizmi bütün insan eylemlerini ticari faaliyetlere ve insanlar arasındaki bütün ilişkileri 'parasal bağlar'a indirgemekle eleştirmesinin nedeninin, bunları bireylerin davranışlarının kişisel kazanç arzusunu aşan ahlaki normlar tarafından yönlendirilmemesi anlamında bir yabancılaşma biçimi olarak değerlendirilmeleri olduğu söylenebilir (Gordon, 2013: 372-374).

Marx'a göre kapitalist sistemde insanlar kendileri için amaç değil, iş sahiplerinin (burjuvanın) yükselmesi için 'araç' olmaktadır. Burada yabancılaşmış emek kaybı iki kattır: İş üzerindeki kontrolünü ve emeklerinin ürününü kaybetmişlerdir. Daniel Bell'e göre bu, Marx için sömürü olarak görülmüştür (Bell, 2013: 404).

Marx, kurumsal alanda gerçekleşen yabancılaşmayı tanımlarken din, devlet ve politik ekonomi gibi kurumsal alanlar üzerinden kapitalist sistem vurgusu yapar. Ayrıca buralarda görülen yabancılaşma pratiklerini (nesneleşme) birbirine bağımlı görür. Ancak burada dinsel yabancılaşma yalnızca bilinç alanında (içsel yaşamında) meydana gelirken, ekonomik yabancılaşma ise gerçek yaşamdır (Coser, 2010: 64).

Elbette Marx, yabancılaşma sorunundan dolayı karamsar değildir. Ona göre

bu sadece ilerleme için bir safhadır. İnsanları kölelikten feodalizme, oradan da kapitalizme taşıyan ekonomik ilerleme, nihayetinde insanları tarihin son uğrağına -komünizme- da taşıyacaktır. Burjuva ve kapitalizm bunun adımlarıdır (Nisbet, 2013a: 389).

Yabancılaşmanın bir ürünü olan dinin, Marx'ın eleştirel dünyasında yabancılaştırıcı bir faktör olma özelliğine sahip olduğunu görüyoruz. Bu çıkarım Marx'ın dini insanın bir ürünü olması, yani onu insanı yabancılaştıran bir düzlemde ele almasıyla ilintilidir. Dinin kaynağı, tarih boyunca insanın karşısına çıkan durumlardır (Quiniou, 2009: 80-81)

Marx yabancılaşmanın dört tür olduğunu söyler. Bunlar, insanın kendi üretici etkinliğiyle, ürünüyle, diğer insanlarla ve türüyle ilişkisidir. Bunların ilk ikisinin sonucunda diğer insanlarla ve türsel varlığına yabancılaşması gerçekleşir.

1. İnsanın Üretici Etkinliğe Yabancılaşması

Marx için değerli olan tek gerçek insan emeğidir. Ancak emek sadece meta üretmez; bir meta olarak işçiyi de üretir ve bunu meta ürettiği müddetçe gerçekleştirmeyi başarır. Yani emeğin ürünü kendisine yabancı bir şey ve kendisinden bağımsız bir güç yaratmış olur. Bu da emeğin ürününün bir nesne halini alarak maddeleşmesi demektir. Marx, buna emeğin nesnelleştirilmesi demiştir. Ona göre proletaryanın kendi emeğini satabilmesi olgusu, emek gücünü metaya dönüştürmüştür.

Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesnelleştirilmesidir. Politik iktisadın ele aldığı durumlarda, emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için gerçekliğin yok olması şeklinde görünür; nesneleşme, nesnenin yok oluşu ve nesneye kölelik, mülk sahibi ise yabancılaşma, başkalaşma olarak ortaya çıkar (Marx, 2016: 75).

Marx, kapitalizmin işçinin bedenini çürüteceğini ve aklını iflas ettireceğini düşünür. Burada işçinin ihtiyacı ve istemli olup olmaması bu sistemde pek de önemli değildir. Marx bunu şu şekilde ifade eder:

Emeğin gerçekleşmesi gerçekliğin öylesine bir yok oluşudur ki, işçi açlıktan ölme derecesinde yitirir gerçekliği. Nesneleşme öyle nesnenin yok oluşudur ki işçi, yalnız yaşaması için değil, çalışması için de çok gerekli olan nesnelerden bile soyulur (Marx, 2016: 75).

Marx'a göre bu sonuçlar işçinin kendi emeğinin ürününe, yabancı bir nesneymiş gibi bir ilişki içerisinde olmasıyla ilgilidir. İşçi burada ne kadar çok emek harcarsa karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o ölçüde güçlenecektir. İşçi ne kadar yoksullaşırsa, kendisine ait şeyler de o oranda azalacaktır. Dinde

de aynı durum söz konusudur. *İnsan, Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse kendisine ait o kadar az şey kalır.* Nesnelleşen insan hayatı, artık insana ait bir hayat olmaktan çıkmıştır. Onun hayatı artık nesneye aittir. İnsanın kendi emeğinin ürünü artık başka bir şeydir. İnsandan bağımsız bu ürün artık insanın karşısına bir güç olarak çıkmıştır (Marx, 2016: 76).

Marx'a göre insanın doğa ile kurduğu ilişki araçsal bir ilişkidir. İşçi doğa yoluyla üretir ve doğadan üretir. Dolayısıyla işçi için duygusal dünya -doğa- olmadıkça hiçbir şey üretemez. Ancak işçi bu doğaya ne kadar çok sahip olursa, işçinin kendi emeğine ait bir nesne aracı olmaktan çıkar. Böylelikle dolaysız anlamıyla yaşama aracı, fiziksel beslenme aracı olmaktan uzaklaşmaya başlar. Dolayısıyla işçi kendi yarattığı nesnenin kölesi olur. Bu işçi için iki türdür: Birincisi işleyecek bir nesne kabul ettiği için; ikincisi de yaşama araçlarını kabul ettiği için. İşçi birincide işçi olarak sonrasında fiziksel bir nesne olarak var olur. Bu tam anlamıyla köleliktir. Çünkü, yalnız bir işçi olduğu müddetçe fiziksel özne olarak hayatını sürdürebilir ve yalnız fiziksel bir özne olarak işçi olabilir (Marx, 2016: 76-77).

2. İnsanın Başka İnsanlarla İlişkisi

İşçilerin emeğiyle ortaya çıkan ürüne eğer işçi sahip değilse artık bu ürün, emeğin karşısına yabancı bir şey olarak çıkar. Ayrıca bu ürün, kendini üreten bağımsız bir güç olarak tanımlar. Dolayısıyla işçiye yabancılaşmış ürün artık işçinin değil sermaye sahibinindir. Marx'a göre işçinin emeğine yabancı olan şey ona düşmandır. Kapitalist sistemde emeği sömüren iş sahipleri bu ürünlerin sahibi olmuştur. Buradan da anlıyoruz ki burjuvanın çıkarları işçinin çıkarlarına tamamen terstir. Kapitalist, sermaye üzerindeki gücünü, işçilerin emeğine yabancılaşmasına sebep olarak gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla kapitalistin ürünü, hem kapitalist gücün kaynağı ve aracı hem de kapitalistlerin maskesi olmuştur. İş sahipleri ve işçiler arasında oluşan bu gergin ilişki, işçinin hem emeğine hem de emeğini kullanan iş sahiplerine karşıdır (Marx, 2016: 75-76). Para, insan ilişkilerinin birçok boyutunu karşılaştırmaya açarak ve buna bu ilişkilerin yeniden üretilebileceği soyut bir standart sağlayarak, toplumsal ilişkilerin rasyonelleşmesine sebep olur. Nihayetinde paraya sahip olan, her nitelik ve nesneyi bir başkasıyla değiştirme gücüne sahip olur. (Giddens, 2016:43). Dolayısıyla bu ilişki insanları birbirinden yabancılaştıran bir duruma yol açar.

Cesareti satın alabilen kişi, korkak da olsa cesurdur. Para, ... bazı özelliklerin yerine, aralarında çelişik özellikler ve nesnelerde bulunan, başka özellikler koyar; olanaksızlıkların birleşmesini temsil eder, çelişik öğeleri kucaklamaya zorlar (Marx, 2016: 152).

3. İnsanın Ürünüyle İlişkisi (Meta Fetişizmi)

Marx'a göre işçi doğadan ve doğa yoluyla üretir. Doğa aynı zamanda işçinin fiziksel ihtiyaçlarını karşılaması için yaşama araçları da sağlar. Dinin teolojik boyutuyla meta fetişizmi arasında yakın bir ilişki vardır. Marx'ın meta analizinde metanın metafizik özellikleri ve inceliklerine yer verilmiştir. Ancak metaların bu mistik özelliklerini, onların kullanım değerlerine değil; işçi emeğinin damgasını taşımalarına bağlar. Dolayısıyla işçilerin toplumsalla ilişkisi şeyler arasındaki düşsel bir ilişki halinde algılanmış olur (Kamış, 2017: 93).

İnsanın kendi doğasına aykırı bir biçimde ürettiği şeyler artık yabancıdır. Bu nesneler insanların yakın ilişki içinde olduğu ancak denetleyemediği nesnelerdir. İnsanlar, ürettiklerine itaat ederek onlara karşı 'arzu' duyma ihtiyacı hissederler. Bu nesneler artık insanlar üzerindeki gücünü tüketim ile pekiştirmiştir (Ollman, 2008: 235).

İşçinin ürününe olan yabancılaşması elbette üretim aşaması ile alakalıdır. İşçi emeğinin sermaye sahibi tarafından sömürülmesiyle ortaya çıkan ürün işçinin ürünü değildir. Bu ürün işçiye rağmen işçiye yabancı bir üründür. İşçi emeği kapitalist tarafından satın alındığı için ürün de artık işçinin ürünü olmaktan çıkmıştır. Ürettiği parça ona o kadar yabancıdır ki artık onu kullanacak güce de sahip değildir. Çünkü kapitalist sistemde bu hak elinden alınmıştır. İşçi, sermaye sahipleri için sadece fiziksel özne görevi görmektedir ve yalnızca fiziksel özne olarak hayatta kalabilir. Marx bunu *aşırı bir kölelik biçimi* olarak nitelemiştir.

4. İnsanın Türüyle İlişkisi

Marx'ın kapitalist toplum yapısında yabancılaşma olgusunu; emek ürün ilişkisi, emeğin çalışma sürecinde üretim edimiyle ilişkisi ve insanın diğer insanlarla ilişkisini ele aldık. Bu dört temel ilişkiden sonuncusu insanın üyesi olduğu insan türüyle arasındaki ilişkidir. Marx, bu ilişkiyi ele alırken insan türünün organik olmayan doğayı kullanmasından söz etmiştir. İnsan türünü, hayvanlar ile kıyaslamış ve kaynaştırmıştır.

Gerek insanlarda gerekse hayvanlarda, türün hayatı fiziksel olarak, insanın (hayvan gibi) organik olmayan doğayı kullanarak yaşaması olgusundan meydana gelir; insan hayvana oranla ne kadar evrensel, kullandığı organik olmayan doğa alanı da o ölçüde evrenseldir (Marx, 2016: 80).

Marx'a göre hayvanlar da insanlar gibi üretim etkinliği içinde bulunurlar. Ancak bunlar sadece yuva yapma, kendilerinin ve yavrularının dolaysız gereksinimlerini karşılayarak hayatta kalmak için çalışırlar. Hayvanların ürünleri tek yanlıdır, halbuki insan *evrensel üretimde* bulunur. İnsan kendi emeğiyle, evrensel üretimiyle bütün doğayı yeniden üretir. İnsan ürettiği ürünü seyredebilir ve

ürününü ölçülerine göre üretebilir. Bu aynı zamanda estetik bir ürünü de ortaya çıkarır. İnsanlar ürettikleri ürünle nesnel dünyanın işlenmesinde, bir tür olduğunu kanıtlamaktadır. İnsan bu etkinliği sayesinde, doğayı kendi eseri ve kendi gerçekliği olarak kabul eder.

Dolayısıyla emeğin amacı, insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir: çünkü kendini yalnızca bilinçte olduğu gibi ussal biçimde değil, aynı zamanda gerçeklikte, etkin olarak bir kere daha yaratır ve böylece kendi yarattığı bir dünyada kendini seyredebilir. Bu yüzden, insandan kendi üretiminin nesnesi koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur ve onun hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü, organik olmayan bedenin doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür (Marx, 2016: 82).

Kendi nesnesini üretemeyen ya da sadece belli üretim aşamalarında çalışan insanlar, ürettikleri ürünlerin birçoğuna sahip olmadıkları gibi onlara yabancılaşmıştır. Kapitalist sistemde kendi türü hakkında bilinçliliği araçsal bir şekle dönüşerek türüne yabancılaşmıştır. Buradan da anlıyoruz ki kendiliğinden etkinliği, özgür *etkinliği yozlaştırıp araçsallaştırmaya indirgemiş* ve böylelikle tür, araçsal bir şekle bürünmüştür.

İnsanların çalıştığı iş ve işin sonunda ortaya çıkan ürün, insan türünün ortak paydası, bütün geçmiş insanlığın izini taşıyan bir özelliğe sahiptir. İnsanlığın ortak ürünü olarak vardır. Ancak üretim araçları özel mülkiyet himayesine girince, bu mülkiyet birkaç kişinin himayesinde kontrol altında kalır. Bu açık bir sömürüdür. Birkaç kişi, elinde binlerce kişinin emeğini ve insan dehasının buluşlarını, birikimlerini diledikleri gibi kullanabilmektedirler. Bu da gösteriyor ki *özel mülkiyet, yabancılaşmanın en yüksek biçimidir*. Ayrıca mülkiyet, kapitalistin elinde artmaya devam ettikçe, onun gerçek yapıcısı olan işçinin varlığı yoksullaşır. Bu durumda insanlar arasındaki ilişkiler de eşyalar arasındaki ilişkilere dönüşmüş olur. Eşyanın piyasadaki rekabet yasaları gereğince, insanların çalışmaları, girişimleri, istekleri insancıl olmayan bir hal alır. İnsan, sahip olmak için uğraştığı ve uyduğu bu insancıl olmayan kapitalist düzende özünü yitirmek durumunda kalmıştır (Garaudy, 1975: 70-71).

Marx'ta yabancılaşmayı en çok hisseden sınıf işçi sınıfı olsa da diğer insanlar da yabancılaşmadan nasibini almıştır. Ayrıca Marx, yabancılaşmayı özel mülkiyetle bütünleştirdiği için, yabancılaşmadan kurtulmanın yolu da özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Bu durum Marx'ın ilgisini tamamen dine yöneltmiştir. Halbuki Feuerbach, yabancılaşmanın kaynağını 'din' olarak yorumlamıştı. Marx bu düşüncüyü soyut görmüş, kabul etmemiştir. Aksine ekonomi ve para kavramlarını kullanarak somut bir zemini kullanmayı tercih etmiş, kendi

materyalist düşüncesini bir nevi doğrulamıştır. “Marx’ta, Hegel’in sistemindeki hayali ‘tin’ kavramı, ‘para’ olarak gerçek bir varlık olmuştur. Feuerbach düşünce-sindeki dinin merkezî konumu Marx’ta ekonomi olmuştur” (Bell, 2013: 398-399).

Marx için para, ölçülebilir bir insan değerinin ifadesi olduğu için insan para ile yabancılaşırsa; din, buna meşru kılıcı görevini yerine getirir. Başka bir deyişle din, yabancılaşmanın inkârı ve yabancılaşmayı gizleme aracı olarak görev görecektir. O zaman burada teoloji ve din arasında bir *zıtlık ilişkisi* peyda olacaktır. Daha çok teselli ihtiyacı oluşacak ve din teselli edici fonksiyonuyla daha görünür olacaktır. Dinin görünürlüğünün artması ile afyon etkisi arasında pozitif bir korelasyon vardır (Kamış, 2017: 95).

Sonuç ve Değerlendirme

Marx’ın din eleştirisi, bir seküler din eleştirisidir. Marx ve Engels mutlak seküler eleştirileriyle dini teolojik bir sahadan koparmaya çalışmışlardır. Onlar, dini insandan soyutlanmış bir olgu olarak kabul etmemiş aksine dinin insan ürünü olduğunu dile getirmişlerdir. Genç Marx’ın, din konusunda Engels ile birlikte yaptıkları eleştiriler ilerde de aynı çizgide devam eden bir sistematüğün parçası olmuştur. Marx, dinin yanılısma ve ideolojik boyutunun insanlar üzerinde ‘afyon’ etkisi yaptığını dile getirmiş ve sonucunda gerçekten uzak ve sömürüye açık bir toplumun ortaya çıktığını dile getirmiştir. Zaten Marx’a göre din, ege-men sınıfın iktidarını güçlendiren ve meşrulaştıran bir görevi de üstlenmiştir.

Din ayrıca insanların zavallılığının bir sığınağı, avunduğu bir mağara olmuştur. Başka bir deyişle din, Platon’un mağara metaforundaki zincirlerin fonksiyonunu üstlenmiştir. Marx da Platon gibi zincirlerden kurtulmanın bilgi ile sağlanacağını savunmuştur. İnsanlar bilgilendikçe zincirlerden kurtulmayı başaracaktır. Ancak Marx, işçi devrimiyle sosyalist düzende dinin zaten ortadan kalkacağını vurgulamış, bunun için ekstra bir çabaya ihtiyaç duyulmayacağını dile getirmiştir.

Marx’ın din-toplum ilişkisini genel olarak üç kategoride değerlendirebiliriz. Birincisi, dinin, insanı yabancılaştırmanın bir biçimi olmasıdır. Burada kendine yabancılaşan insan, dinin (*yabancılaşmanın kutsal biçimi*) kendisi ortaya çıkarmasına rağmen, kutsallığa, kutsal kitaplara, güce itaat etmeye sebep olan biçimdir.

İkincisi, *tersine çevrilmiş dünyanın bilincidir*. Gerçek ilişkilerin kutsallaştırıldığı bilinçtir. Kapitalizm öncesi toplumlarda üst yapı kurumu olarak din, toplumu yönlendiren, toplumun genel teorisidir. Hukuk, siyaset, kültür ve sanat dinin etkisi altında var olmuşlardır.

Üçüncüsü, insanların çaresizlikleri için çare, dert ve tasaları için bir teselli, manevi bir destek arayışlarına bir cevap niteliğinde dine sarılmışlardır. Dinin psikolojik ve metafizik rolü burada önem arz etmiştir. Din hem sefil dünyanın bir ifadesi hem de sefil dünyaya karşı bir protestodur (Orkunoğlu, 2018).

Marx’ın din konusundaki eleştirilerini herhangi bir dinsel doktrinle des-

teklememesi onun din ile batıl inancı aynı kefedede tutması ile ilintilidir. Marx ve Engels'in din hakkında önyargılı ve peşin hükümlü davranmaları dine karşı pek 'adil' yaklaşmadıklarının bir ifadesidir. Marx'ın Tanrıya yüklediği anlam din konusuna yüklediği anlam ile tutarlılık arz etmiştir. Marx, Tanrıda olduğu gibi dinin de, din adamları ve din mensupları tarafından uydurulmuş olduğunu iddia ederek tartışmaz. Böyle bir genelleme bütün din adamları ve mensuplarının 18. yüzyıldaki ateistler kadar bilinçli olduğu anlamı taşıyacağı için duruma böyle yaklaşmaz. Burada Feuerbach'ın ihtiyaç ve arzu nesnesi olarak kurgulanmış din düşüncesini kullanmayı uygun bulmuştur. Marx, kilise-din özdeşliğini argüman olarak kullanarak, bu yaygın kullanımı kural olarak, değişmeyen bir olgu gibi kabul etmiştir. Ekonomi eleştirisini dinin afyon ve ideoloji etiketiyle yapmayı sürdürmüştür (Bloch, 2013: 113-114).

Marx, kapitalizm öncesi toplumlarda dinin, toplumu ve devleti yönlendirebilecek kadar etki alanı genişken, kapitalizm sonrası kamusal alanın dışına itildiğini söyler. Görünürde din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıyla özel inanç haline gelen din, bir yandan da burjuvayı destekleyen yeni biçimlere bürünmüştür (Ataman, 2014: 105). Modern dünya, sürekli bir değişim dönüşüm içerisinde insanlara rağmen, insanın karşısında ve dışında öznel olarak kabul ettirilen sistemlerle yürütülüyor. Bunun temelinde, Marx'ın temel teorisi olan ekonomi-politiğin eleştirisi yer alıyor. Yalnız 'piyasa' adıyla masum kılınan bu kapital düzende din, sadece ekonomik ihtiyaç için bir araç olarak kullanılmaktadır. Para, bu sistem sahiplerine Tanrı gibi her şeyi elinde tutma ve sistemlerinin işlerliği için o hakkı elinde bulundurma meşruiyetini vermiştir. Yine Marx'ın deyişiyle para, kapitalist evrenin Tanrı'sıdır.

Marx'ın din eleştirisinde önemli bir yer ayırdığı yabancılaşma konusunu irdelemiştik. Marx, bilindiği üzere ekonomik eleştirisini yaparken dinin araçsal bir rol aldığını belirtmiştir. Dinin ekonomik bir temele dayandırılması ve Tanrı-para kıyasını yaparken araçsal bir zemin oluşturmaya çalışan Marx, para ve Hristiyanlık (kilise) üzerinden eleştirilerini yapmıştır. "Burjuva Toplumunda Paranın Gücü", başlıklı yazısını paraya ayırmıştır:

Dolayısıyla para, her şeyi satın alabilme özelliğine, bütün nesneleri kendine mal edinme özelliğine sahip olduğu için, en yüksek mülkleşme nesnesidir. Özelliğinin evrenselliği, varlığının her şeye kadir olmasıdır, dolayısıyla her şeyden güçlü varlık olarak görünür. Para, gerekseyle nesne, insanın hayatıyla besini arasındaki aracıdır. Ama benim hayatımın bana sağladıklarını, başka insanların varoluşları da sağlar bana. Benim için öteki insandır (Marx, 2016: 148).

Marx'ın dine karşı olumlu herhangi bir insancıl düşüncesinin olmadığını söyleyebiliriz. Halbuki Marksçıların, Marx'ın din eleştirisinde küçük de olsa bir hoş-

görü kırıntısı bulma arzularının olduğunu biliyoruz. Nihayetinde Marksçılardan bu konuda Marx'ı aştıklarını söyleyebiliriz. Bu da açıkça gösteriyor ki Marx felsefesi çağını aşmamış bir çağ felsefesidir. Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinde belirttiği eşitsizliğe, adaletsizliğe ve sömürüye karşılık insanları öteki dünya vaadiyle avutan din, insanların hak arayışlarını ötelemektedir. Dinin, bu eşitsizliği ve adaletsizliği makul ve meşru göstermesi kabul edilemezdi. Dolayısıyla Marx'ın din hakkındaki çıkarımlarından şu neticeye varıyoruz: İnsanın kendi ürünü olan din, hem bir yabancılaşma faktörüdür hem de insanın gerçeği görüp haksızlığa itiraz etmesini engelleyen, gerçeğe perde olan yabancılaştırıcı bir unsurdur. Çünkü Marx yabancılaşmayı; insanın kendine, ürününe, üretim edimine ve türüne olan yabancılaşma olarak dört kategori olarak sınıflamıştı. Dinde bu yabancılaşmaya neden olacak argümanları Marx'ın dini ele alış biçimine dayanarak söyleyebiliriz. Marx, kendi tezini doğrular nitelikte dinin buradaki yabancılaştırıcı, yanılsamacı ve ideolojik bir faktör olma durumunu kendince teşhir etmiştir. Marx'ın her defasında dinle ilgili 'sizi kandırıyorlar' veya 'sizlere masal anlatıyorlar' serzenişi onun din hakkında söylediklerinin özet kelimeleridir. Özellikle Marx'ın İslam dini gibi ciddi nüfusu olan ve bir medeniyeti temsil eden olguyu göz ardı etmesi, onun dine karşı yaklaşımında katı bir sistem anlayışına sahip olduğunun açık kanıtıdır. Marx ve Engels, 1853'teki yazışmalarında İslam dini ve Yahudilerle ilgili bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Onlar için İslam peygamberi Hz. Muhammed'in dinsel devrimi diğer dinsel hareketler gibi, eski basit geleneklere dönme iddiası ve biçimsel bir tepkiden başka bir şey değildir (Marx-Engels, 2013: 111-117). Din, yeni dünyada yeni gerçekliklerle, değişen ve gelişen toplumla kendini idame ettirmeye devam ediyor. Bu da gösteriyor ki Marksçılara ve Marx'ın din ile ilgili fikirlerine karşı eleştiriler de devam edecektir.

KAYNAKÇA

Marx'ın Eserleri

Marx, Karl, (2016), *1844 El Yazmaları*, (Çev. Murat Belge), İletişim Yayınları, İstanbul

Marx, Karl, (1986), *Kapital*, (Çev. Alaattin Bilgi), Sol Yayınları, Ankara

Marx, Karl, (2009), *Yahudi Sorunu*, (Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu), Sol Yayınları, Ankara

Marx ve Engels'in Ortak Eserleri

Marx, Karl, / Engels, Friedrich, (2013), *Din Üzerine*, (Çev. Kaya Güvenç), Sol Yayınları, Ankara

Marx, Karl, / Engels, Friedrich, (2014), *Komünist Manifesto*, (Çev. İlhan Erman), İlkeriş Yayınları, Ankara

Diğer Kaynaklar

Althusser, Louis, (2018), *Felsefede Marksist Olmak*, (Çev. İsmet Birkan), Can Yayınları, İstanbul

Ataman, Kemal, (2013), *Sivil Din*, Sentez Yayıncılık, Bursa

Bell, Daniel, (2013), *İdeolojinin Sonu*, (Çev. Volkan Hacıoğlu), Sentez Yayıncılık, Bursa

- Bloch, Ernst, (2013), *Hristiyanlıktaki Ateizm*, (Çev. Veysel Atayman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Bottomore, Tom / Rubel, Maximilien, (2006), *"Marx'ın Sosyolojisi ve Sosyal Felsefesi", Marx'ın Sosyolojisi*, (Çev. Zuhal Bilgin), Çiviyazıları Yayınevi, ss. 19-55
- Berger, Peter, (2015), *Kutsal Şemsiye*, (Çev. Ali Coşkun), Rağbet Yayınları, İstanbul
- Coser, Lewis A. (2010), *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, (Çev. Himmet Hülür, Serhat Toker Ve İbrahim Mazman), De Ki Basım Yayım
- Edles, Desfor Laura, (2005), *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, (Çev. Cumhuri Atay), Babil Yayınları, İstanbul
- Feuerbach, Ludwig, (2004), *Hristiyanlığın Özü*, (Çev. Devrim Bulut), Öteki Yayınevi, Ankara
- Garaudy, Roger, (1975), *Marx İçin Anahtar*, (Çev. Ahmet Taner Kışlalı), Bilgi Yayınları, Ankara
- Giddens, Anthony, (2016), *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İletişim Yayınları, İstanbul
- Gordon, Scott, (2013), *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, (Çev. Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalaban), Küre Yayınları, İstanbul
- Kamış, Ali, (2017), *Çatışma Kuramının Dine Bakışı: Marx ve Engels Örneği*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), Bursa
- Mckinnon, Andrew M. (2006), *"Opium As Dialectics Of Religion: Metaphor, Expression And Protest", Marx, Critical Theory And Religion*, (Ed. Warren S. Goldstein), Martinus Nijhoff Publishers And Vsp, Leiden, The Netherlands, ss. 11-29
- McLellan, (2012), *İdeoloji*, (Çev. Barış Yıldırım), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Nisbet, Robert, (2013), *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, (Çev. Yusuf Kaplan), Paradigma Yayınları, İstanbul
- Ollman, Bertell, (2008), *Yabancılaşma*, (Çev. Ayşegül Kars), Yordam Kitap, İstanbul
- Orkunoğlu, Yener, (2014), *Marx ve Din*, <https://Bilimvegelecek.Com.Tr/Index.Php/2014/12/01/Marx-Ve-Din/>
- Orkunoğlu, Yener, (2018), *Marksizm, Milliyetçilik ve Demokratik Ulus*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Özyurt, Cevat, (2015), *"Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din"*, *Sosyal Teoride Din* (Ed. Cevat Özyurt-İbrahim Mazman), Hece Yayınları, Ankara, ss. 131-176
- Paden, William E. (2008), *Kutsalın Yorumu*, (Çev. Abdurrahman Kurt), Sentez Yayıncılık, İstanbul
- Quiniou, Yvon, (2009), *Yaygın Yanlış Fikirler Kısacasında Karl Marx*, (Çev. Savaş Kılıç), Versus Kitap, İstanbul
- Rosen, Zvi, (2012), *Bruno Bauer ve Karl Marx*, (Çev. Doğan Barış Kılınç), Notabene Yayınları, Ankara
- Smith, David, (1992), *Marx and Jesus In a Post-Communist World*, Leicester
- Şeriatı, Ali, (1988), *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, (Çev. Fatih Selim), Bir Yayıncılık, İstanbul

Ali Öztürk*

BATI DÜŞÜNCESİNİN EPİSTEMİK PARADOKSU BAĞLAMINDA MARX VE METAFİZİK

Özet

Temel bazı kavramların ontolojik kodlarını ayırıştırmak, sembolik ve imgesel iz düşümlerini başkalaştırmak bir çırpıda kolaydır. Ancak söz konusu epistemo-lojik aşama ve etik düzlem olunca işler düşünüldüğü kadar kolay olmayabilir. Yanılgılar başka yanılgıları, karşıtlıklar birbirini beslemeye alestadır. Metafizikle materyalizm** arasındaki farklılık, çatışma ve karşıtlık Batı felsefe ve bilim tartışmalarının vazgeçilmezlerinden kabul edilmektedir. Bu belirlenim birçok so-runu ele almada, sistematikler meydana getirmede ve en önemlisi metodoloji belirleniminde temel sayılı olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple çoğu büyük filozof ve bilim adamı benzer birçok tanımının yanısıra ya metafizik kökenli ola-rak kabul edilmiş ya da materyalist kökenli olarak tanımlanmıştır. Bu belirlenim-ler oldukça kesin çizgilerle farklılaştırılarak ele alınsa da gerçekte Batı tarihinde ortaya konduğu kadar rafine değildir. Belki de bunlar düşünüldüğünün aksine beslendiği kanallar ve doğurduğu sonuçları itibarı ile birbirlerini beslemiş ve bir-birlerinin kaynaklarından değer de bulmuşlardır. Bunun en önemli göstergele-rinden birisi de bizatihi materyalizmin en büyük savunucusu olarak kabul edilen Marx'ın kendisi ve neden olduğu çizgidir.

Bu araştırma, Batı'da geliştirilmiş ve uğruna büyük mücadeleler verilmiş karşıt savların sembolik olarak ayrışmalarına karşılık birbirlerini gerçekte nasıl besledikleri ve daha da önemlisi nasıl bir metodolojik karmaşaya sebep oldukla-rını, Marx örneğinde analiz etmeyi ve göstermeyi hedeflemiştir. Böylece bu ay-rımların yaslandığı büyük paradoksu görmek tarihî çatışmaların ve başkalaşma-ların çoğu kez dramatik yanılgılara dayandığını anlamının yanısıra bu türden gelişmelerin esas alınarak yapılan kimi anlama, yorumlama ve çözümlemelerin nasıl büyük enerji kayıplarına yol açtığı da dolaylı biçimde ortaya konulmuş ola-caktır.

Anahtar Kelimeler: Marx, metafizik, materyalizm, indirgemecilik, para-doks, imajoloji.

* Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

** Bu makale Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Spring/Bahar 2011-26. Issue/Sayısında Marx'ın İndirgemeci Metafiziğinin Eleştirisi adıyla yayımlanmış ancak gözden geçirilip, geliştirilmiş ve yeni bir form kazandırılmıştır.

Marx and Metaphysics (The Concept of Epistemic Paradox on Western Thought)**ABSTRACT**

It is easy to distinguish some fundamental concepts on ontological, imaginal and symbolical level. Whereas, this process cannot even be easy on epistemological and ethical level. Thus, conflict differs and contrasts with metaphysics and materialism which are adopted as an indispensable element of western philosophy and science. This determination is accepted as the basic postulate in handling many problems, building systems and foremost in determining methodology. Within this framework, some important scientists and philosophers have been regarded as coming from metaphysics origin while some others have materialist origin. Even though these determinations are handled with clear cut differentiation, they are not as refinery as accepted in Western history. Maybe, on the contrary of the accepted thought, they have been fed and got value from the sources and results of each other. One of the preliminary indicators of this is Marx himself and the line to which Marx has caused. The aim of this study is to analyze how opposite claims which were actually developed in West and led to great struggles feed each other in spite of their symbolical differentiations and foremost how they lead to methodological confusion through the example of Marx. Thanks to this study, it will be clarified even indirectly that understanding, interpreting and finding solution efforts regarding these differentiations are great waste of energy and time.

Keywords: Marx, Metaphysics, materialism, reductionism, paradox, imajoloji.

Giriş

Metafizik ve materyalizm kavramı sıradan bir okuyucu için madde ve mana ayırımını çağrışırsa da Batı düşüncesinin yorgun düşmüş 2500 yıllık düşünce geleceğinde inanılması güç savrulmalara ve yansımalara kaynaklık etmiştir. Gerek ait olduğu gelenek açısından gerekse ilham verdiği yaklaşımlar açısından Marx ve takipçilerinin metafizik karşıtı oldukları tartışılmaz olarak kabul edilir. Ancak hem Marx'ın genel paradigması hem de Batı düşünce geleneğinin tarih-dışı bir figürü olarak Marx, metafizik araçlar üzerinden yükselen güçlü bir damara sahiptir. Açıkçası, metafiziğin yozlaştırıcı güçlerine karşı geliştirdiği kendine ait motivasyonlarda ve kullandığı araçlarda bu damarı kaçınılmaz bir metafizik kurguyla ortaya koyduğu görülmektedir.

Başka bir yaklaşımla Marx, belki de Hegel'in materyalizmi meşrulaştırmak için referans edindiği metafizik gerçeğe karşı geliştirdiği modeli yeniden forme ederek; farkında olarak veya olmayarak metafiziği meşrulaştıran, materyalist gerekçelerle metafizik motivasyonlara ilham veren bir konsept meydana getirmiştir. Bu bağlamda ironik bir biçimde söylersek; Marx, Hegel'den daha güçlü bir metafizik düşünce aktörüdür. Auguste Comte'un açıkça itiraf ettiği "pozitivizm

dini” belirlemesini Marx, negatif ataklarla daha güçlü mahiyetler ve fakat karşıt simgelerle inşa etme başarısı göstermiştir.

Bu çalışmada Batı düşünce geleneğinde binlerce yıldır tartışılan ikili karşıtlık (materyalizm-metafizik; realizm-idealizm) konseptinin (bilgiyi algılama ve üretme biçimi) analizi yapılacaktır. Bu zemin metafizik ve materyalist ayrışma ile derinlik kazanmasına karşılık en temel tanım ve sayıltı alanlarında dahi karmaşık ve müphem bir ayrıma, özellikle de simgesel ve kurgu ayrımına bağlı olarak gerçekte büyük çatışmalara rağmen iç içe geçmiş ve böylece mahiyet kaymasına açık bir alana dönüşmüştür. Bu tartışmalar eşliğinde Marx’ın genel düşüncesi ve buna bağlı olarak Marx’ın bir kurtarıcı olarak figürize edilmesinin yarattığı indirgemeci metafiziği eleştirel olarak ele alınacaktır.

1. Metafizik ve Materyalizm Gerginliğinin İmgesel Çerçevesi

Metafizik cevher ile materyalist cevher birbirinden rafine ilkelerle ayırt edilse bile felsefe tarihinde bu karşıtlığın kavramsallaştırma süreçleri, epistemik kurucusu, model motivasyonları ve imajinatif stabil kabulleri bakımından oldukça karmaşık oluşunu söylüyoruz. Bir bağlamıyla da her iki sistematüğün iç içe beslemeli bir gerginliğe dayandığı ileri sürülebilir. Nitekim Platon’un, realizmin farklı kullanılmasına kaynaklık eden idealizm yorumu, bu paradoksun başlangıcına işaret eder.

Metafizik olgunun birçok tanımı, paradigmalara ve yaklaşımlara bağlı olarak da birçok izdüşümü mümkündür. Ancak biz burada konumuza zemin teşkil etmesi bakımından kısaca şöyle ifade edeceğiz. Alışla geldiği üzere onu sıradan bir fizik ötesi tanımıyla anlamak çok sık olurdu ve ayrıca onu fizik ötesi olarak anlamak yanlış bile görülebilir. Genelde metafizik kavramı bizdeki Gayb kavramıyla özdeş kullanılır. Bu kullanım yanlıştır (Öztürk, 2018). Zira gayb haber verene zorunlu ihtiyaç hisseder. Oysaki metafizik sistemli spekülasyondur, garantisi yoktur, safsata olma imkânı ile hakikat olma imkânı arasında bir fark yoktur.

Belki buradaki yaklaşıma kaynaklık etmesi için ona şöyle bir tanım getirmem mümkündür; eylemlilik ve pozisyon alışlarımızı motive eden postulatları sistemli spekülasyona bağlayan parçadan bütüne birbirini besleyen ve garantiye alan bir paradigma sahasıdır. Ancak göçe ilişkin İslam’ın temel savları da kısaca ifade edileceği için buna gayb, inanç, değer ve ahlak boyutunu da ekleyebiliriz. Buradaki kasıt, semavi dinler ve diğer beşerî tasavvur ve imge alanlarının birbirinden farklı kaynak ve kanallara sahip olduğuna kasten ifade edilmiştir (Öztürk, 2018: 3).

Platon ve Hegel “idea”yı ya da “mutlak ruh”u devletin ve toplumsal sistematüğün meşrulaştırıcısı düzlemine taşımışlardır. Bu da modellemelerin ontolojik olduğu yargısını kabul etmek anlamına gelen simülatif bir perspektifi meşrulaştırmaktadır. Marksist perspektif de bu kanaldan beslenerek, aslında tasarımıadığı

toplum modellemesiyle materyalist diyalektiğin temeline idealizmi farkında olmaksızın yerleştirmiş görünüyor. Belki de ilk çağda ve orta çağda bir karmaşa gibi görünen realizm kavramının kullanımı bugün bile farklı bir düzlemde olmakla beraber, en azından içerik olarak, bu karmaşadan hiçbir şey kaybetmiş değildir. İşte tam bu noktada modern dünya Platon'un modeliyle yine karşılaşmıştır.

Paradoks olan bu epistemik hatanın, Platonu aforoz eden materyalist metodoloji tarafından daha da etkinleştirilerek geliştirilmiş olmasıdır. Model, şekil bakımından alt-üst edilmiştir. Bu kez tüccar ve askerler en az bozuntu insanlar olmuştur. İdea, ekonomik refah ve fizyolojik haz şeklini alarak yeni bir yüz kazanmıştır. Bağırsakların işlevi beynin işlevinden daha önemli hale gelmiş, mitleştirilmiştir. Beyin, bağırsağın hizmetine girmiştir. Geometri burada ekonomik göstergelerde en ideal üçgeni hedeflemeye aracı olmuştur. Erdemin mükemmel iç açıları toplamının ispatı olan simetri, bozuk ekonomilere ve bozuk ülkelere yol gösterir olmuştur. Böylece geri kalmış ülkeler bir modellemeler eğitiminden geçerek ideayı yakalamaya çalışmaktadırlar (Öztürk, 2008: 185-186). Pozitif ve materyal bir veri tabanı olarak (Kelley, 1978: 356) Marx'ın kutsadığı ekonomi kartı ile bu modele ne kadar hizmet ettiği ayrı bir tartışma konusu olarak önümüzde durmaktadır.

Bu durumda insanın hiçbir eyleminin salt olduğu iddia edilemez. Tek başına salt teoriler oluşturmak indirgemeye dayalı olmasına karşılık kendi indirgemeciliklerini aşma zorunluluğunu içerirler. Bu manadaki çoğu iddialar karşı koydukları değerleri meşrulaştırır ve en önemlisi onlardan beslenebilirler. Bu çerçeveye en uygun düşen örnek ise, Marx'ın diyalektik materyalizminin bizzat kendisi, maddenin ve sonuçlarının idealize edişiyle ve dolayısıyla bir ütopyayla sonuçlanmış olmasının meydana getirdiği paradokstur. Teorinin matematiksel karşılığını şu şekilde formüle etmek mümkündür:

$$-(n) \times -(n) = +n \text{ (Öztürk, 2008: 133).}$$

Bu formülasyonun geçerliliğini test etmek için Marx'ın algılanışı ve kurduğu sistematikleri güdüleyen amillerle, refere ettiği epistemenin tutarlılığını görmek gerekmektedir.

2. Marx'ın Tarih-dışı Figürasyonunun Metafizik Temelleri

Batı'da bir filozof ya da bilim adamının iki açıdan taşıdığı önemle sahne aldığı gözlenir. Bunlardan birincisi bir düşünürün kendi entelektüel gelişiminin dayattığı önem, ikincisiye ait olduğu bilim tarihindeki öne çıkmış katkı ve hizmetleridir. Kendi entelektüel gelişiminin çoğu kez düşünce geleneğinde büyük bir karşılığı yoktur. Böylece bir düşünür ya da bilim adamı dinamik bir süreçte, ancak sanki statik ve birden doğmuş gibi bir belirlenimle; bulunduğu bilim ya da düşünce tarihinde öne çıktığı panoramasıyla ya da genel perspektife hizmet ettiği seçicilikle rol alır (Öztürk, 2011, 17).

Bu yaklaşım Batı düşünce geleneğine uygun bir yaklaşım olmakla birlikte

gerçekte Marx'ın da geliştirdiği materyalist tarih yaklaşımına uygun düşmektedir. Nitekim bu yaklaşıma göre filozof, aydın ve düşünür de koşulların ve tarihî gelişmenin bir parçası olarak rol alır. Böyle olduğu halde Marx'ın diğer tüm sosyal bilimcilerden ayrıldığı ve çok az filozofa nasip olan simgesel ve tarih üstü rolü çok daha önemlidir. Kısacası Marx, hizmet ettiği düşünce geleneğinin aksine, metafizik bir algıyla, Mesih rolü üstlenmiştir. Üstelik karşı çıktığı ve belli ölçüde metafizikten beslendiğini düşündüğü kapitalizmin, kendisine benzer ve açık ara fark atan bir Mesihi de yoktur. Yani Marx'ın diyalektiğini evvela kendi simgesel konumu bozmaktadır.

Bu paradoks Marx'ın Batı'nın yaşadığı ve tüm dünyaya yaşattığı travmalara duyduğu ahlaki ve vicdani tepkinin hangi gerekçeler üzerine kurulacağına dair yaşadığı çıkmazla ilgilidir. Çünkü ona göre kurulan bu sömürü sistemi meşruluğunu belli ölçüde metafizik tahribattan almaktaydı. Bunun en önemli göstergelerinden birisi Kilisenin Orta Çağdaki çarpık sömürüye dolaysız olarak ilham vermesiydi. Ancak bu yaklaşım karşı olduğu kapitalist sistemin felsefi geleneğiyle çelişmediği gibi büyük ölçüde paralel bir yol da takip etmektedir. Bu bağlamda gerçekte Batı'da gelişen rasyonel metafizik ile rasyonel materyalizm arasında bir veri tabanı farkının olmadığını tespit etmek zor değildir. Nitekim bunlar indirgemeci karakterleri gereği birbirlerini meşrulaştıran münazaralar üretmek üzerine kurgulanmıştır. Bunun bile bir diyalektik modelleme olduğunu iddia etmek pek tabii olduğu için, diyalektiğin materyalizme mi yoksa metafiziğe mi orijin kestiğinin pek bir anlamı da kalmamıştır. Nitekim Marx'ın Batı uygarlığının kurduğu sistematiğe ilanihaye iyimser bir gelecek (Hira, 2000) biçmesi büyük bir metafizik motivasyona ihtiyaç hissetmektedir.

3. Marx'ın Genel Yaklaşımının İndirgemeci Metafizik Temelleri

Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi gibi büyük olgular ve hadiseler, peşinden birçok yeni kavram getirmiş ve yeni süreçlere de ilham olmuştur. Kurucu sosyologlar ve sosyal bilimciler, derin ideolojik ayrılıklarla ifade edilebilecek yaklaşım farkları ürettirler. Anarşist ve sosyalist yaklaşımlar, temelde modern dönemin bir parçasıdır. Gerçekte paradigma olarak dönemsel yaklaşımların sayıltıları üzerine kurulmuşlardır. Ne var ki sistemin oluşumu esnasında epeyce ses getirecek birtakım farklı yaklaşımlar da yaratmayı başardılar.

Mevcut tüm modern ve geleneksel kurumlar, esasında ezenler lehine bir sürecin oluşmasına hizmet etmektedir. Gerek din gerek aile ve gerekse eğitim gibi temel kurumlar, burjuva sınıfının yarattığı dünya imgesinin bir hizmetçisidir (Erkan, 2018: 19). Üretim araçlarına sahip olanlar bu çarkın sürdürülmesi adına tüm emek kesimini sömürerek yüklü manada bir artı-değer elde etmeyi başarmıştır. Emekçi ürettiği ürüne sahip olamadığı için bir yabancılaşma yaşamıştır. Çünkü o üretim sisteminin bir dışlisi haline gelmiştir (Beyhan, 1997: 31).

Tüm değerlerini yitirerek sanayileşmenin bir yan elemanı olarak konumlanmış işçi sınıfı her türden insan onurunun kaybolduğu bir kimlik veçhesinde varlığını sürdürmektedir. Bu sistem böyle devam etmeyecek ve yıkılacaktır, yerineyse karşıtı sosyalizm gelecektir (Ali, 2009: 6).

Öncelikle bu ve buna benzer haklı tespitlerin mistik bir heyecan yarattığını inkâr etmek güçtür. Özellikle mevcut sistemin kâr sahiplerinin materyalist cevhere ait nimetlere gark olması karşısında geleceği umuda taşıyan ve materyalizmin gerçek temsilcileri olan geniş yoksul ve yabancılaşmış kesimin metafizik masallarla uyutulabilmesi metafiziki iblisin ne denli etkili olduğunun bir ispatı olarak inanılmaz bir paradoks yaratmaktadır. Marx'a göre kendi imgesinden yeni bir dünya yaratmayı başaran burjuva sınıfı (Marx ve Engels, 1997: 15), her ne kadar tarihî bir evrenin diyalektik bir göstergesiye de, bu süreç bir yanılsamayı ifade ettiği için değişecek ve bir ütopya ile sonuçlanacaktır. Bu değişim arzusunun beklenti yaratan cevherinin hangi materyalist temele dayandığı elbette izahı zor bir durumdur. Çünkü Marx, bunu yaparken karşı çıktığı baskıcı gizli metafiziği, daha güçlü simgesel bir metafizikle taltif ettiğinin farkında bile değildir. Çünkü onun niyeti farklıdır. O bir savaşçıdır. Bu da onun metodolojik karmaşasını meşrulaştırmaktadır. Onun hırçın savaşçılığına gelince; bunun, küçük balığın kendini büyük balığın hışmından korumak için geliştirdiği refleksten farklı bir hal olduğu aşîkârdır.

Marx'ın gerek ekonomiyi insanın ve toplumların gelişiminin ana amili sayması (Bilgiseven, 1994: 87) gerekse tarihi, sınıfların mücadelesi olarak okuması (Ülken, 2007: 243); sembolik olarak materyalist bir gönderme yaratıyorsa da, gerçekte bunun mevcut sisteme olan tepkinin indirgemeci ve metafizik motivasyonlu birer argümanı olduğu inkâr edilemez. Bu yaklaşımı besleyen temel etmen, genel manasıyla Batı felsefesinin dual yapısı, özelde ise dönemin karşıt cephelerinin konumlandığı sembolik pozisyonuyla ilgilidir. Nihayetinde bu gerginlik konsepti, sosyolojinin tasniflerinden birisini de bu muhalefetin doğurduğu tanım ve tavır farkı üzerinden kurgulamıştır. Binaenaleyh Meriç, Fransa'daki kurucu sosyologları (Comte, Le Play ve Durkheim) kapitalizmin bekçileri olarak ilan edecektir. Bunları bir yanıla sosyalizme karşı argümanlar üretmekle suçlayacaktır (Kızılçelik, 2007: 73-75).

Bu karşıtlık ilkesi Marx için sadece bir ekonomik modelin kurgulanmasıyla sınırlı değildi. Ona göre kapitalizmi besleyen ana unsurlardan bir tanesi de bizzatihi geleneksel değerlerdir. Din ve aile gibi kurumlar bu ilişkiyi doğuran ana etmenler olarak tarihteki yerlerini almaktaydılar. Kapitalist sistemin siyasal örgütü olan devlet ise, kurulan bu kirli egemenlik ilişkisinin son halkası olarak, Althusser'in de katkısıyla (Althusser, 2000: 33-35), meşruluğunu bu yapılardan almaktadır. Bu yaklaşıma bağlı olarak Marx, meşrulaştırdığı sistemin metafizik karşıtlığı üzerinden kurgulanmasını özellikle istemiştir.

Yukarıdaki bu çerçeveye bağlı olarak Marx'ın döneminin mevcut tüm du-

rumlarından rahatsız olduğu açıkça gözlenmektedir. Bu yüzden de geliştirdiği tüm tanım alanlarını; hem pratikte yaşanan büyük değişimin doğurduğu sancılara bir cevap olduğu hem de mevcut durumu meşrulaştıran bilimsel açıklamalara aksülamel bir sistematikle meydana getirdiği görülmektedir. Kuşkusuz bunun ideolojik konumlanmışlıkla ilgisi inkâr edilemez; ancak açıkçası kurucu sosyolojide ideoloji ve bilim arasındaki ayrımları sınırlamak, Batı geleneğinde metafizikle materyalizm ayrımındaki muğlaklıkları gidermeye benzetilmektedir. Nitekim bu dönemde farkında veya değil ideolojik motivasyon ve savların bilimsel meşrulaştırmaya uğradığı, bunun da kendine özgü indirgemeci bir metafizik ürettiği görülmektedir.

Şimdi Marx'ın tüm sav, teklif ve motivasyonlarını metafiziki-matematiksel bir şemaya bağlamak mümkündür. Yukarıda değindiğimiz ya da değinemediğimiz ve kısmen de daha sonra sınırlı analizlerini yapacağımız iki aşamalı şemayı şu şekilde formüle etmek mümkündür:

ŞEMA-1

Madde-bilinç şeması/metafizikleştirilmiş olmaklık

- A- Gereke: Bilimsellik versus romantizm.
- B- Postulat: Cevher (madde).
- C- Oluş-zorunluluk: Evrim/değişme/gelişme; diyalektik/devrim.
- D- Metot: Olgu/etkileşim; çatışma/dönüşüm.
- E- Mekanizasyon: Basitten komplekse.
- F- Etik: Kötü/karamsarlık/eşitsizlikten iyiye/umuda/eşitliğe.

ŞEMA-2

Madde Bilincin Tarihsel Sosyo Politik Metafiziksel İzdüşüm Şeması

- A- İkincil gereke: Materyalizm versus idealizm.
- B- İkincil postulat: Üretim (maddi) biçimleri/araçları.
- C- İkincil oluş: Cevher ve diyalektik/toplumsal ve tarihsel diyalektik ve evrim/makro yabancılaşıma¹
 - 1. Toplumsal hammadde/ilkel komünal çağ: Mülkiyetsiz/sınıfsız/kurumsuz vb.
 - 2. Tarihsel diyalektik materyalizm: Üretim araçlarının evrim ve diyalektiği (imparatorluklar/kölecilik dönemi/feodal dönem/kapitalist dönem); mülkiyetçi/sınıf/kurumlar vb.
- A- İkincil metot: Olgu/gerçeklik; toplumsal alt yapı toplumsal üst yapı.
- B- İkincil mekanizasyon: Sınıflar çatışması/yabancılaşıma/tekâmül/devrim.
- C- İkincil etik: Ütopyanın tespiti; inancı ve tarihî sürece sadakat/sınıf bilinci (beklenen Mesih: sınıfsız/eşitlikçi mülkiyetsiz/kurumsuz ileri toplum).

Yukarıdaki şemaların nüans birtakım eksiklikler taşıması doğaldır. Ayrıca Marx da diğer kimi Batılı filozoflar gibi son derece geniş ve kısmen başkalaşan

dönemlere dayalı tanımlara bağlı olarak bazı zorluklar içermektedir. Tüm bunları mutlak tutarlı bir matematiğe bağlamak da elbette kolay değildir. Ancak temerküz etmiş, tarihe ve düşünce tarihe yön veren mekanizması açısından bu şemalar tasarlanmıştır. Bununla birlikte bu sürecin nasıl oluşturulduğu ve süreçlerin her birinin uzun uzun açıklanması, gerekçelendirilmesi ve ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Zira Batı düşünceliği sosyo-ontoloji (toplumsal ve politik cevher) üzerine geliştirdiği; epistemik tekniklerle (ontoloji, epistemoloji, etik vb. departmanlar; mantık, metreler, matrixler, matematik vb. ölçütler; nesne-realite, akıl-teori, algılama-yorum vb. araçlarla) bilgiyi sözleşmeye bağlar. Bunun için sorun ya da sorunlaştırmalar, bir postulat ve aksiyom üzerinden temellenir; belli metodik sistemlerle soruşturulup oluşturulur; ait olunan paradigma ve ideolojiye göre de paketlenip servis edilir. Belki bahsedilmemiş birçok ara unsur da söz konusu etmek gerekirdi ancak tema gereği buna şimdilik gerek yoktur² (Öztürk, 2018).

Bununla birlikte yukarıdaki şema denemeleri orta ölçekli Marx okumalarına vakıf herkesin de büyük ölçüde anlayabileceği açık ve sistemli bir şemadır. Bu yüzden Marx'ın indirgemeci metafiziğini bazı sayılılar üzerinde açıklamak resmin tamamının anlaşılması için yeterli olacaktır.

Marksist analizi genişleten, kritize eden ve yeniden gözden geçiren (Dandaneau, 2008: 201) Marksist eleştiri okulunun öncülerinden Althusser, Marksist indirgemeci-düalizmden (Tekin ikiliği ilkesi) sıkılacak (Mananın maddenin yansıması olduğu savı); bunların aynı şey, maddenin çeşitli biçimleri olduğunu iddia edecekti (Belge, 2000: 9). Yani kendince materyalist-panteizm (Müşahhas vahdeti vücut nazariyesi) teklifinde bulunacaktır; Hegel-Marx/Spinoza-Althusser gibi. Böylece o Marx'ın aynasını kıracaktır. Gerçekte bu her iki kanattan gelen indirgemeci sarmalın tanım alanlarının belirginleştirilmesinin güç bir pozisyon ürettiği aşikârdır. Zira tüm bu zorunlu belirimplere göre bu adamları gerçeğe öfkeli kılan nedir? Bu durumda, hangi gerçeği odağa aldığınıza bağlı olarak yeniden forme olmuş bir mahiyet karşımıza çıkmaktadır. Nitekim doğrulama yöntemiyle bunu sürdürmek hiç de güç değildir.

Kısacası, konu olan metafor hangi zeminde bir sistematige bağlanırsa, onun meşrulaştırıcı aracı konumuna taşınmış olmaktadır. Çünkü bir sorunun ontolojik zorunluluğu göz ardı edilerek onun fonksiyonları açısından birbirine indirgenmesi hiç de güç değildir. Nitekim aynı noktaya otobüsle de trenle de gitmek mümkündür (Matematikteki birebir örten fonksiyon formülüne gönderme vardır). İşlevi aynı olan şeylerin ontolojisinin de aynı olduğunu kabul edemeyiz. Bu durumda örneğin yabancılaşma kavramını materyalist bir kurguda mümkün kılmak ancak fonksiyonel indirgemecilikle mümkündür. Çünkü yabancılaşmanın bizzat kendisinin maddi özden tevarüs etmesi saçmaya ırca edilmiş bir durumdur ve esasen bu kabul üzerinden hiçbir sosyal bilim yordaması da mümkün değildir. Çünkü buna göre yabancılaşmanın (kavram ontolojisi) bizzat kendisi (ya-

bancılaşıma, soyut-nazari ve müteal bir kavramdır zira) maddi bir özden tevarüs ederek var olmuşluğu irca edilmiş demektir ki, bu kabule binaen sosyal bilimlerde bir yordama imkânı kalmaz. Nitekim Habermas teorisinin krize girdiğinin (Habermas, 1997: 45- 50) farkında olmasına rağmen teorisinin metafiziki savlarını nasıl meşrulaştırmak gerektiğiyle ilgili bir hayli kafa yormuştur. Bu yüzden de rasyonel iletişim modelini önermek durumunda kalmıştır.

Marx'a göre ideoloji, gerçeğin (hakikatin) tahrif edilmiş olduğu algılarla sınırlı (Mardin, 1983: 26) ise de, bu algının sav ve söylem (argümanlı tartışma) ile izole edilmesi mümkün olmamıştır. Fakat Marx'ı bu yanılsamaya uğratan süreç; gerçekte kapitalizmin yarattığı ekonomi temelli yozlaşmayı tartışılmaz güçte ortaya koyduğu eleştiri ve analizlere karşılık bu analizlerini onto-epistemojik düzleme de yayarak bir mahiyet sapmasına neden olmasıdır. Açıkçası Marx, bu tahlillerdeki vicdani eğilimlerine ontolojik gerekçeler aramıştır. Kendince sınırlı zaman ve mekân testini teknik bir yanılsamayla ahlaki ve özneyi sınır dışı eden sıra dışı bir metafizik modele dönüştürerek, gerçekte kapitalizmi besleyen aydınlanma felsefesinin en sadık aziz'i olmayı da başarmıştır.

İşin en tuhaf tarafı ise Batı'da Marx'ın ömrünü uzatan şeyin, ölmesini kısa sürede umduğu kapitalizm sayesinde gerçekleşmiş olması iken (Giddens, 2001: 21), Doğu'da ise onun ömrünü uzatan şeyin belli ölçüde kültürel çalkantının yarattığı inanç krizine dayalı beliren materyalist felsefe olmasıdır. Aslında Marx ve Marksizm bu manada tam anlamıyla huzursuz sosyolojilerin imgesel metafiziği olmuştur.

Sonuçta onun ekonomi-politiği bir analizden çok bir ilmihal konseptinde mütalaa edilir olmuştur. Nitekim entelektüel güdüyü beslemesi bakımından Marx'ın Nietzsche ile ya da Camus ve Kafka ile aynı karede rol tutması, teknik bir tuhaflığa delalet etmektedir. Bu analiz son kertede döneme ait bilimist yaklaşımların tamamı için de geçerlidir.

Sonuç

Öyle anlaşıyor ki; *Metafiziğini ve imgesini olgunluğa kavuşturamadığımız bir şeyin olgusunu da olgunluğa kavuşturamıyoruz* (Öztürk, 2018: 3). Marx'ın, metafiziğin en büyük düşmanlarından sayılmasına rağmen, gerçekte kurguladığı modeller ve tanımladığı cevher kodları bakımından tam anlamıyla metafizik(i) nitelikler ürettiği gözlenmektedir. Onu belki de metafizik reddiyecisi yapan şey karşı çıktığı sistemin ve o sistemin savunucularının birtakım metafizik sembollerle markalanması yatmaktadır. Bir de, koca bir Kilise tecrübesi, Marx'ın kimi ahlaki motivasyonlarını seküler birtakım argümanlarla açıklamaya itmiştir.

Bu bağlamda metafizik, yanılsamadan ve gerçeğin tahrifatından başka bir şey değildir. Aynı şey belli ölçüde birey kavramı için de geçerlidir. Birey kavramının imajsal olarak liberaller tarafından erkenden patentlenmesi, Marx'ın bu

kavrama mesafeli durmasına sebep olmuştur. Bu ve benzeri nedenlerle Marx'ın ontolojik bağlamda açıkça dışladığı metafizik, onun için hem bir motivasyon unsuru ve hem de modellerinde bir manivela fonksiyonu görmüştür. Marx'ın temel paradoksu budur. Marx'ın metafiziğindeki en büyük dilemma ise insanın vicdanını mekanize etme gayretidir. O maddeyi insanla garantiye almayı romantik, insanı maddenin bir gün mutlaka gerçekleştirecek olan merhamet ve şefkatiyle, garantiye almayı bilimsel olarak tanımlamıştır. Böylece istemeden de olsa maddeyi mana, insanı ise araç haline getirmeyi başarmıştır.

KAYNAKÇA

- Ali, Ferhat. (2009). *Marksist Kriz Teorisi*, Umut Yayıncılık, İstanbul.
- Althusser, Louis. (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Belge, Murat. (2000). Önsöz, Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Beyhan, Vehbi. (1997). *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. (1994). *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- Burns, Tony. (2000). Marx and Scientific Method: a Non-Metaphysical view, <https://www.researchgate.net/publication/304690863>.
- Dandaneau, Steven P. (2008). *Critical Theory, Legitimation Crisis, and the Deindustrialization of Flint*, Michigan, Ed. Peter Kivisto, Illuminating Social Life, Pine Forge Press, London.
- Erkan, Ü. (2018). Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu: *Türk Yurdu Dergisi*, Ankara: Akademisyen Yayınları.
- Giddens, Anthony. (2001). *Siyaset, Sosyoloji, ve Toplumsal Teori*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Habermas, Jürgen. (1997). *Legitimation Crisis*, Translator: Thomas McCarthy, Polity Press, Cambridge, UK.
- Hira, İsmail. (2000). Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 3.
- Kelley, Donald R. (1978). The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx, *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 2, Oxford University Press.
- Kızılcılık, Sezgin. (2007). "Batı Sosyolojisinin İnşasındaki Gerçek Niyetleri İfşa Etmek: Marx, Comte, Weber ve Durkheim Ekseninde Bir Değerlendirme", *Bilim Sosyolojisi: Sosyoloji Yıllığı* 16, yay. haz. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif. (1983). *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. & Engels, F. (1997). *Komünist Parti Manifestosu*, (Çev. Muzaffer İlhan Erdost), Sol Yayınları, Ankara.
- Öztürk, Ali. (2008). *İmajoloji (Bir Disiplin Denemesi)*, Edim Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, Ali. (2018). *İmajoloji Disiplini Bağlamında Meta-Epistemolojik (Arizi-Küllî- Usul)*

- Kritik Modeli ve Batı-imgeci Metodolojinin Çıkmazı", *Academic Platform Journal of Education and Change*, Volume 1 / Issue 2.
- Öztürk, Ali. (2011). *Kriz Sosyolojisi: Batı Merkeziliğinin Yapısal Sorunları ve Kriz*, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Öztürk, Ali. (2018). *Göçün Metafiziği ve İmajoloji Üzerine*, Göç Sosyoloji: Ed. R. Şimşek, Akademisyen Kitapevi, Ankara.
- Öztürk, Ali. (2015). *Medeniyet ve Sosyoloji*, Elis Yayınları, Ankara.
- Ülken, H. Ziya. (2007). Telifçiliğin Tenakuzları. *Bilim Sosyolojisi. Sosyoloji Yıllığı* 16. yay. haz. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, Kitabevi Yayınları. İstanbul.

¹ Makro yabancılaşma tanımıyla Marx'ın sistematikteki büyük bir paradoksu kendimce tutarlı bir sistematığa bağlamış olduğumu sanıyorum. Aksi takdirde Marx'ın modern yabancılaşma kuramı bütün sistemini de absürde eden bir potansiyelle mündemiç. Zira o da tarihsel diyalektiğin bir zorunlu sonucudur. Böylece benim açımdan son derece ironik olmakla birlikte bu bağlamda post-neo-Marksist rolü de oynamış oluyorum. Hegel'in makro yabancılaşma kuramı, Marx'ın yabancılaşma kuramından daha absürt ve gereksiz olsa da metodik mekanizasyon bağlamında daha kapsayıcı ve daha tutarlıdır. Zira ispat doğruyu tespit etmek değil; önermelerle sonuç arasında tutarlı bir mekanizasyon kurma becerisidir. Ve açıkçası çoğu kez yalan olsa da her döneme özgü kendi geçerliliğini ve işlevini sırf bu büyü sayesinde mümkün kılmıştır. Batılı metafizik kuşaktan kuşağa bu yolla tevarüs edip-duru. Nihayetinde Lenin'in de dediği gibi; Hegel'in mantığını anlamadan Marx'ın Kapital'ini anlamak hele ilk bölümünü anlamak pek mümkün değildir (Burns, 2000: 79). Naçizane bendeniz de "Batılı bir eseri okursanız anlayamazsınız ancak anlarsanız tüm Batı felsefesini de anlamış olursunuz" bağlamında bu meseleyi külli çerçevede vuzuha kavuşturan bir belirlenimde bulunmuştum (Öztürk, 2015).

² Bununla birlikte geniş bilgi için *İmajoloji* (Öztürk; 2013); *Kriz Sosyolojisi* (Öztürk; 2011); *Medeniyet ve Sosyoloji* (Öztürk; 2015) adlı çalışmalarda geniş ve detaylı analize rastlamak mümkündür.

Mustafa Orçan*

BÜYÜSÜ BOZULMUŞ MODERN DÜNYANIN BÜYÜCÜSÜ MARKSİZM **- Din, Eşitlik, Adalet ve Özgürlük -**

Giriş

Marksist doktrin 19. yüzyılda ortaya çıktıktan sonra birçok bireyi, toplum ve ülkeyi etkilemiş, bazılarının yapısını değiştirmiştir. Üretim, tüketim, bölüşüm, mülkiyet, inanç ve değerler gibi konularda oldukça iddialı fikirler ileri sürüyor, feodal yapı ve kapitalizm rejimi altında ezilen modern toplum ve insanları peşinden sürüklüyordu. M. Weber'in (1864-1920) ifade ettiği büyüü bozulan dünyayı, eşitlik adını verdiği sihirli değneğiyle değiştirmek istiyordu. Nitekim bu sihirli değnek bazı ülkelerde sopaya dönüşerek onların yaşam tarzını köklü bir şekilde değişime zorlamıştır.

Ekonomide D. Ricardo (1772-1823), A. Smith (1723-1790), J. M. Keynes (1883-1946) gibi ünlü ekonomistler; sosyoloji alanında A. Comte (1798-1857), E. Durkheim (1857-1918), M. Weber ve diğerleri en az onun kadar katkı yapmış dünyaca tanınan bilim adamları olmasına rağmen, hiçbiri K. Marx (1818-1883) kadar dünyaca ün kazanmış ve tanınmış değildir. Bu tanınmışlık sadece bilim çevresiyle sınırlı değil aynı zamanda yöneticiler, işçiler, işverenler hatta normal halk arasında da eksik bilgiyle de olsa Marksizmin ve komünizmin bir bilinirliği vardır. Bu yüzden Marx, peygamberlerden ve büyük öğreti sahibi kişilerden sonra insanlığı ve toplumu etkileyen önemli şahıslardan biridir. Marx'ın bu gücü söyleminin içerisinden ve meydan okuma becerisinden ileri gelmektedir. Kutsal önderlere özenir gibi toplumu ezenler ve ezilenler diye iki katmana ayırdıktan sonra hâkim güçlerin yanında değil, ezilenlerin yanında yer alması, onun etkisini ve tanınırlığını dünya çapına yaymış oldu. Marx, yaşadığı dönemlerde sadece fikirlerini yazmakla ve konuşmakla kalmadı, aynı zamanda bizzat farklı ülkelerde taraftarlarıyla savunduğu fikrin mücadelesini de verdi. Bu yüzden doğduğu ve yaşadığı ülke olan Almanya'dan ayrılarak birkaç kez Fransa, Belçika ve İngiltere gibi ülkelerde ikamet etmek durumunda kaldı. Fakat bazı toplumlar ve bireyler onu gıpta ile anarken ve bilirken, bazıları da korku ve endişe ile onu bilmekte ve tanımaktadır. Var olan sistemlere karşı meydan okuması, en zor olanıdır ve bu zor olanı tercih etmiştir. Bu yüzden ara renklerin olmadığı siyah ve beyaz katılığını, karışmaz ve uzlaşmaz tavrını Marksizmde görürüz. Marksizm birey ve toplumlar arasında kanaatlerin en keskin olduğu sistemlerden ve rejimlerden biridir. Girdiği her yeri ikiye böler;

* Prof. Dr., KT Manas Üniversitesi (halen) ve AYBÜ Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

devleti, toplumu, işyerini ve aileyi. Bu yüzden hem ileri sürdüğü fikirleriyle hem de önerdiği yaşam tarzıyla radikal ve alışılmışın dışında yabanıl bir sistemdir.

Hangi Şartlarda Din ve Sistemler Afyondur?

Marksizm, ciddi bir fikre ve değiştirme gücüne sahiptir. Geleneksel toplumdan modern topluma geçişte üretim alanında Sanayi Devrimi neyi ifade ediyorsa, Marksizm de ekonomi kadar, fikir ve toplumsal alandaki değişimi o güçte ifade etmekteydi. Kendine direnen ve istenmeyen birey ve toplumlarda Marksizm hâkim ideoloji olmayı başaramasa da, Marksist grup ve ideolojiler tarafından bu toplum ve bireylerin sahip oldukları alışkanlıklarına, inanç ve değerlerine kuşku sokarak ve onları zayıflatarak kapitalizmin kullanılabilir nesneleri haline itiyordu. Bu noktada, dolaylı olarak kapitalizme çalışıyordu. Gündelik hayat ve insanlar sekülerleştikçe hızlı bir şekilde tüketim toplumuna dönüşüyorlardı. Kısmen fikirlerine yakınlık duyan, kendine hak vermek isteyen dindarlar, “din afyondur” sözü yüzünden ondan uzaklaştılar. Fakat bu durumun oluşmasının Marx’ın kendisi kadar hatta ondan ziyade, onun takipçileri ve sonraki bu hareketin fikrî önderlerinden kaynaklandığı da söylenebilir.

Bu noktada asıl sorulması gereken soru şu olabilir: “Marksizm fikri: Sosyalizm ve komünizm neden başka bir kıtada, ülkede ve toplumda değil de ilk önce kıta olarak Avrupa’da ve Fransa, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde ortaya çıkmıştır?

Bu sorunun cevabını bulmak için Marksist düşüncenin, sosyalist ve komünist sistemin doğduğu topluma ve çağa gitmek gerekir. Doğduğu ilk dönemlerde verdiği mesajlara bakıldığında hak ve adalet gibi temel ilke ve fikirlere sahip olan Hristiyanlığın, sonraki yıllarda Ortaçağ Avrupa toplumunda insanları ciddi bir ayrımcılığa tabi tutması, bunu özellikle de din adamları eliyle yapması Marksizm ve feminist hareketler gibi akımları ortaya çıkarmıştır. K. Marx olmasa da başka bir ad ile bu yanlış sistem bir başka akımı ya da hareketi ortaya çıkarırdı. Öz olarak, Avrupa derebeylik sistemi ve bozulmuş Hristiyanlık, Marksizmi ve sosyalizmi doğurmuştur.¹ Orijinal din öğretileri, önce din adamları marifetiyle değişime uğramıştır. Adaletin terazisi, zengin olanların günahları ile fakir olanların günahlarını doğru tartamaz olmuştur. Cennet Mutlak Mülk tarafından değil, din adamlarınca dağıtılır hale gelmiştir. Bu yüzden ciddi bir sınıf ayrımcılığı söz konusuydu. Dolayısıyla zengin günahkârın hemen affedildiği fakir olanların ise cezalandırıldığı adaletsiz bir sistem içerisinde, biri çıkıp “din afyondur” dediğinde, bu sözün toplumda ciddi bir karşılığının olması kaçınılmazdır. İnsanların böyle bir dini afyon olarak görmesi çok da anormal karşılanamaz. Arızalı bir dinî öğreti ortamında özellikle haksızlığa uğrayan ve bunları yaşayan toplum ve bireyler tarafından kitleler halinde dinden soğumalar, uzaklaşmalar da kaçınılmaz hale gelebilir. Bu yaşananların üstüne Sanayi Devrimi sonucu sınıflar arasındaki fark açılarak sınıflar arası uçurum noktasına ulaştı. Marksist sistem özellikle ezi-

len kesimlerce bu yüzden oldukça ilgi gördü. Fakat Marx çıkararak adaletin olmadığı yerde eşitlik istemiş, adaleti sağlayamadığı gibi ciddi özgürlük sorununa da neden olmuştur. Adalet ve özgürlüğün olmadığı eşitlikçilik anlayışı sürdürülebilir olmadığı gibi insanlığı yeni bir felakete ve yeni bir arayışa da itmiştir.

Tam bu noktada asıl sorgulanması ve tartışılması gereken husus, K. Marx'ın kendisi ile kendisinden sonra gelen özellikle Batı dışı toplumlardaki Marksist önderler ve fikir adamları arasındaki yaklaşım/paradigma ve söylem farkının olup olmadığıdır. Özellikle din konusunda Marx'la sonraki Marksist fikir önderleri arasında ciddi bir farkın olduğu söylenebilir. Marksın "Din afyondur." sözünün geçtiği cümlelerin tamamına bakıldığında, dini sonraki taraftarları gibi çok da olumsuz görmediği anlaşılabacaktır.

"Dini ıstırap, bir taraftan gerçek ıstırapın ifadesi diğer taraftan gerçek ıstıraba karşı bir protestodur. Din, ezilenlerin iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, manevi olanın dışlandığı toplumsal şartların ruhudur. Din halkın afyonudur." görüleceği gibi dini ezilen insanların bir iç çekişi, gerçek bir ıstıraba karşı bir protesto olarak ifade etmekte ve daha sonra dinin bir afyon olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Marksist fikirler, sonraki dönem gelişmelerle daha farklı bir mecrağa girmiştir.

Avrupa'nın yaşadığı dinî anlayıştan ve tecrübeden hareketle Marx'ın söylediği "din afyondur" sözünün tüm dinler için genelleştirilmesi mümkün değildir. Eğer hak ve adaletsizliğin, hukuksuzluğun yaşandığı toplumlar ve yönetimler varsa bu genelleştirilebilir; fakat hak ve hakikatin, adalet ve hukukun yaşandığı dindar toplumlarda "din afyondur" sözünün inandırıcılığı pek olamaz, toplumsal ve bireysel etkisi de çok sınırlı olur.

Bu noktada yanlış bir başka eğilimden de söz etmek gerekir; anti-Marksistlerin önemli hatalarından biri, sonraki Marksist fikir adamları ve propagandacıların oluşturdukları olumsuz önyargılarla Marksizme yaklaşmalarıdır. Ya da kendi ülkelerindeki kötü tecrübelerinden dolayı, Marx'ı sadece sonraki Marksistlere bırakmalarıdır. Çünkü sonraki Marksistlerin hakikati ortaya çıkarmak yerine bilinçli ya da bilinçsiz olarak Marksist fikirleri ciddi bir propaganda aracı olarak kullandıkları görülmektedir. Bazen de çıkar gruplarının birbirini ezmek ve yok etmek için kullandığı bir araç haline dönüşmüştür. Özellikle Türkiye'yi düşündüğümüzde daha önce etnik, dinî, mezhebî ve coğrafi problemler yaşayan grupların Marksist fikirlere daha çabuk adapte olduğu, Marksizmin bir propaganda ve mücadele aracı olarak kullanıldığı ileri sürülebilir. Buna rağmen ara bir değini olarak söylemek gerekirse Türkiye ve diğer Müslüman toplumlarında Marksizmin, toplum içinde sınırlı bir etkiye sahip olduğudur. Bunun nedenini, İslam dininin hak ve adalet anlayışında aramak gerekir. Müslüman toplumlarda genellikle bu hak ve adalet sistemini iyi uygulayan yönetimler ve kötü uygulayan yönetimler tartışılmaktadır. Yani bir inanç ve fikir meselesi ve arayışından

ziyade, bir uygulama ve yönetim problemi olarak görülmektedir. Baas Partisi tecrübesinde olduğu gibi maalesef özellikle Arap ülkelerinde sosyalist fikirler, muhalefeti yok etmek amacıyla Sovyetlerin desteğini almak için yöneticiler katında kısmen kabul görmüştür, fakat bunun toplumsal tabanı oldukça sınırlıdır. Ama dini öğretilerinde ve ideolojilerinde hak ve adalet sorunu yaşayan, sınıf ayrımı ve insan doğasına aykırı uygulamaları olan ülkelerde Marksizm oldukça güçlü bir etkiye sahip olmuş ve hızlı bir şekilde yayılmıştır. Tıpkı Avrupa ve Rusya coğrafyasında olduğu gibi. Benzer şekilde temel üretim aracının toprak olduğu, sömürünün, eziyetin yoğun yaşandığı Çin gibi yerlerde de Marksist fikirler birey ve toplumları etkilemiştir.

Bu yüzden Ortaçağ Hristiyanlığı örneğinde olduğu gibi dini, sömürünün bir aracı, eşitsizliğin temel nedeni olarak gören Marksist düşünceyi ortaya çıkaran K. Marx ile sonraki Marksistler arasında kısmen bir yaklaşım farkı görülmektedir. Marx'ın içinde yaşadığı toplum ve dönemde din ve din adamları için yapmış olduğu önemli tespitler, tüm dinlere, toplumlara ve dünya coğrafyasına farklılıkları göz ardı edilerek genelleştirilmiş ve böylece Marksizm, "Marksizm düşmanları" tarafından değil, ilk önce kendi taraftarlarının inşa etmiş olduğu bu surlarla kendi engelini kendisi oluşturmuş oldu. Batı dışı toplumlarda Marksist hareketin ne ölçüde reel karşılığının olduğu tartışmalıdır. Çünkü bir ölçüde kitabi bir okuma sonucu kendi toplum gerçekleriyle pek de örtüşmeyen batı dışı Marksistlerin Marksizmi doğrudan aktarımı sonucu, onu kitabi ya da masabaşı bir kurgu haline dönüştürmüşlerdir.² Bu durum materyalist ve pozitivist temele dayandığı ve beslendiği için özellikle Sovyet Rusya, Çin ve Kuzey Kore yönetimlerinde özgürlükleri ve insan haklarını ihlal eden acımasız uygulamalara neden olmuş ve modern çağda bu devletler dikta rejimler olarak tarihe geçmişlerdir. Belki de sorulması gereken başka önemli bir soru da, dini dışlamayan afyon olarak görmeyen bir Marksizmin dünyadaki etkisi ve sonucu nasıl olurdu? Yani sadece materyalizme dayanmamış ve ondan beslenmemiş olsaydı, toplumsal etkilene ne genişlikte olurdu? Bu konu önemli, ama apayrı bir tartışma konusudur.

Eşitlikçilik, Adalet ve Özgürlüğe Karşıdır

Marx'ın 1883'te öldüğünü düşünerek söylenecek olursa, Marksist doktrinin öngördüğü toplum inşası 40-50 yıl geçmeden belli devletler tarafından uygulanmaya ve Aliya İzzetbegoviç'in (1925-2003) söylemiyle "ütopik" devletler kurulmaya başlanmıştır. Bir yeryüzü cenneti kurmak istemişlerdir. Çünkü o tek dünyaya inanmaktadır, ilk etapta tek sınıfa önem vermektedir, tek felsefeye yani materyalizme güvenmektedir. Âlemi, insanı bir bütün olarak görememektedir. İnsanın ve âlemin iki önemli unsurdan oluştuğunu, ruh ve bedenden kurulduğunu, hem bu dünyanın hem de bundan sonraki dünyanın olduğunu inkâr etmektedir. Dünyadaki sistemlerin bir kısmı Marksist ve kapitalist sistem ve doktrin gibi materyalizme, bir kısmı da

sadece mistisizme inandı. Ve ontolojik hakikati görmeyerek ütöpik sistemler oldular. Zor olanı ve gerçek olanı ise her iki dünyayı görüp âlemin maddi boyutu kadar tinsel ve ruhani boyutu yani “dram” ihmal edildi. (İzzetbegoviç, 2003).

20. yüzyılda sömüren, sadece kapitalist sistem olmadı, en az onun kadar insanın ruhunu, emeğini sömüren bir diğer sistemin adı Marksist sistemdir. Sadece ezenler, toprak sahipleri, üretim araçlarına fabrikaya sahip olanlar değil, aynı zamanda iktidarı tekelleştiren sosyalist ve komünist sistem de buna dâhil oldu ve bu sistemde de büyük bir ezenler ve ezilenler sınıfı ortaya çıktı. İnsanların düşünce, inanç, mülkiyet, aile gibi tüm özgürlükleri yok edildi.

Maalesef bu devlet yönetim sistemine maruz kalan toplum ve bireyler, modern zamanların en dramatik dönemlerinden birini yaşamışlar ve halen de bir kısmı yaşamaya devam etmektedirler. Örneğin SSCB döneminde tüm bu ülkeye bağlı olan devletler gibi Kırgızistan’da 1927 tarihinden 1930’lara kadar orta ve zengin sınıfın elindeki tüm özel mülklere ve mallara zorla devlet tarafından el konulmuş, bununla kalmayıp, bu insanların kimisi yurtlarından sürülmüş, kimisi ölüme mahkûm edilmiş, kimisi de Afganistan ve Çin gibi komşu ülkelere kaçmak zorunda kalmışlardır. Bu olaya Kırgızistan’da zengin kişilerin kulağını çekmek anlamında “kulakka tartu” denilmektedir. Kulakka tartuya maruz kalanların içerisinde “biy”ler ve “manaplılar” ya da “bay manaplılar” vardır (Ölçekçi, 2013 ve Altımişova 2017).³ Kırgız halkı Sovyet Devletine ellerinde bulunan hayvanları vermemek için koyun, keçi gibi küçükbaş hayvanlarını; inek, öküz, topoz ve at gibi büyükbaş hayvanların bir kısmını kesmeye başlamıştır. Bu nedenle kısa süre içerisinde ülkede hayvan sayısında ciddi bir azalma meydana gelmiştir. Halk içerisinde de ciddi bir travma yaşanmıştır. Dün alın teri ile ve emeği ile zengin olan bir kişi, bir gün içerisinde ellerindeki tüm mal ve mülklere devletin el koyması sonucu bu insanları ekmeğe muhtaç hale getirilmiştir. Karşı çıktığında ve direndiğinde ise, sürgüne veya idama mahkûm edilmişlerdir. Marksist sistemin getirdiği yönetim biçimi ve ideolojisi eşitlikçilik ilkesiyle adaleti ve insan vicdanını yok etmiştir. Sosyalist ve komünist sistemde yaşamamış olanların, bu sistemde yaşamak zorunda kalan birey ve toplumları anlaması oldukça zordur. Birinin pratik olarak yaşadığını diğeri çoğu zaman teorik olarak bile tanımıyordu çünkü. Ve kapalı bir yönetim ve toplum sistemi olduğu için dünya kamuoyu da maalesef bu yaşananlardan çok da haberdar değildi.

Bu dramatik olayın Sovyet yönetimince söylenen sebebi, sınıflar arası eşitlik için bu yapılan zulümlerin zorunlu olduğudur. Ancak, pek dillendirilmeyen önemli sebeplerin başında Sovyetlere karşı hem mal ve mülk olarak hem toplumsal statü olarak hem de daha eğitilmiş veya görmüş geçirmiş kişiler olarak “biy” ve “bay manapların” ileride Sovyetlere karşı bağımsızlık mücadelesini başlatacak olmasından dolayı bu grubu dağıtma projesinin bir sonucu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla mücadele gücüne ve imkânına sahip olan ülkenin zen-

gin ve beyin takımına karşı bu politikanın yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

Sosyolojik anlamda ifade edilecek olursa, her ne kadar üretim biçimi ve toplumsal devrim anlamında ciddi iddiaları olsa da, çağımızda toplumsal gerçeklikle bağını kuramayan “ütöfik ideoloji ve sistem”lerin başında Marksizm gelmektedir denilebilir. Sovyet, Çin, Kuzey Kore gibi ölkelerde yaşananlar dik-kate alınarak bakıldığında vicdani duyarlılık, insan hakları ve emeğe karşı say-gı konularında Marksist doktrinin eksik ve arızalı bir devlet yönetim biçimine sahip olduğu görülecektir. “Emeğe saygı” önemli sloganlarından biri olmasına rağmen, eşitlik adı altında ironik bir biçimde emeği düzleştiren, kadın ve erkek doğasını dikkate almayan, az çalışanla çok çalışanı pek ayırt edemeyen, sonunda adaletsizliğe yol açan bir sistemdir.⁴ Marx’ın ve Marksizmin zenginin (burjuva-nın) değil yoksulun (proletaryanın) yanında yer alması insani bir duruştur.⁵ Fa-kat kendisi gibi düşünmeyen ve inanmayanlara karşı oldukça acımasız olması bu insani duruşuna olan inancı yok etmiş ve yeni ezilenler sınıfının ortaya çıkması-na ve yeni mağduriyetlerin doğmasına yol açmıştır.

Yeni Marksistlerden R. Dahrendorf’un (1959) yerinde tespit ettiğı gibi, Marx’ın unuttuğı temel sorunlardan biri, sadece ekonomik ve özel mülkiyet bö-lüşümü ve didişmenin değil, aynı zamanda iktidar bölüşümünün ve didişmesi-nin de toplum içinde sınıfsal eşitsizliğe neden olmasıdır. Tüm özel mülkler kamu mülkiyetine dönüştürölürken, bu dönüşümü muhakkak ki bir iktidar ve otorite eliyle yapabilirsiniz. O zaman da gücü elinde bulunduranlar ve bulundurama-yanlar diye toplum yine sınıflı ve eşitsiz bir toplum haline gelecekti. Ali Şeriatı de Dahrendorf gibi Marksist sistemde yöneticilerin ya da otoritenin eşitsizliğe ve ciddi problemlere neden olduğunu açıkça belirtmektedir.

Eşitlik için, makinanın korkunç derecede hızlandırdığı baş döndürücü kişisel hırs girdabından kurtulmak için duyulan arzular, insanlığı komünizmle biten bir is-yana sürükledi. Bu komünizm ise, kısaca, Orta Çağ Kilisesinin aynı fanatik ve ür-kütücü, fakat bu kez, tanrısız gücünü temsil ediyor. Onun da papaları var, fakat Rabb adına değil, proletarya adına hükmediyorlar. Bu mutlak despotlar ve “biricik patronlar” da sözde peygamberî ve manevî şerefler iddia edip, kendilerini bilim, inanç, ahlâk, san’at ve edebiyat konularında yetkili görebiliyorlar (Şeriatı, 1980).

Ayrıca gerçekten eşitlik mümkün müdür? Ve eşitlik gerçekten birey ve top-lumun temel ihtiyacını karşılıyor mu? Bu sorunun cevabı Marx’la aynı yüzyılda ama ondan daha erken doğan ve yaşayan Alexis de Tocqueville (1805-1859)’in *Amerika’da Demokrasi Üzerine* (1835-1840) kitabında verilmektedir.⁶ Ona göre en-telektüel eşitliği savunmak saçmadır, ekonomik eşitliği savunmak imkânsızdır. Önemli olan sosyal eşitliği sağlamaktır. Şu anda liberal kapitalist sistem de bu temel fikirden yola çıkarak kendini yeniden düzenlemiş ve yasalarını işler hale

getirerek Marksist eleştiri ve devrimine engel olmaya çalışmış ve çalışmaktadır. Sosyal eşitlikten kastı, kapitalist sistemde yaşayan bireylerin sağlık, eğitim haklarının sağlanması, ayrıca seçimlere ve devlet tarafından yapılan sınavlara herkesin katılma hakkının olmasıdır. Zengin olsun fakir olsun, kadın ya da erkek veya zenci ve beyaz olsun yasa karşısında herkes eşit olarak kabul edilmektedir. Ekonomik eşitlikten söz ettiğinizde, bu durum çok çalışanla az çalışana aynı hakkın verilmesi anlamına gelir ki bu da adaletsizliğe yol açar. Bu bakımdan Sovyetler Birliği 1989'da dağılmak ve devrilmek zorunda kalmıştır, Çin ise sistemini kapitalizmin belli ilkeleriyle revize ederek yola devam etmek durumunda kalmıştır.

Sonuç Olarak

Marksist sistemin, liberal kapitalist sistemin zaaflarını, birey, toplum ve insan varlığına vermiş olduğu zararları ve sorunları tespit ve bununla verilecek mücadele konusunda oldukça önemli ve değerli eleştirileri olmuştur. Bu sorunları çözmek için de ciddi çaba göstermiştir. Sorunların tespitindeki başarı ve becerikliliğini, çözüm üretme konusunda göremiyoruz. Bu yüzden olsa gerek, özellikle gençlik yıllarında insanlar Marksist ideolojik fikirleri ilk dinlediğinde, Marksist fikirlere ilgi gösterirken, sonraki yıllarda pratik ve ontolojik hayatta karşı karşıya kaldıklarında bu eğilimlerinden vazgeçerler. Bu yüzden ilk dönemlerde çok hızlı bir şekilde dünyada yayılma imkânı bulmuş, fakat, ileri sürdüğü çözümlerin insan ve toplum doğasına uymayan çözümler olması nedeniyle, sonraki dönemlerde bu hızını kaybetmiştir. Adalet yerine eşitçiliğin, Mutlak Mülk/Yaratıcı yerine insanı ve ateizmi koyması, birçok özgürlüklerin rafa kaldırılması, her şeyin temelini altyapıya yani materyalizme dayaması sonucu, ezilenler sınıfının yanında yer alan ahlaki duruşunu gölgeleyerek, kendine ilgi gösteren kitleler için kendi surlarını kendisi dikmiş oldu ve pek de tercih edilen bir sistem olmadı. İzzetbegoviç'in yerinde tespitiyle, kapitalizm gibi Marksist sistem de bütünü göremedi ya da görmezden geldi. Biri burjuvanın yanında yer alırken diğeri proletaryanın yanında yer aldı; biri özel mülkiyete kutsallık atfederken diğeri ilk önce kamusal mülkiyetin kutsallığına inandı ve savundu; biri bireyi diğeri sadece toplumu/komünü değerli buldu. O yüzden tıpkı kapitalist sistem gibi Marksizm de bütünü ve varlığın her iki doğasını göremeyen ütöpik bir sistem olarak insanlık tarihindeki yerini almış oldu.

KAYNAKÇA

- Altımuşova, Z. (2017) “Kırgızistan’da Basmacı Hareketiyle İlgili Yeni Bilgiler (1925-1934)” *Bilig Dergisi* Sayı 82, Yaz, ss. 91-116.
- Dahrendorf, Ralf. (1959), *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Divitçioğlu, Sencer, TY, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, AR Yayın Dağıtım.
- Ekinci, İbrahim ve Hakan Gölbaş, (2013), *Sencer Divitçioğlu Anlatıyor*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İzzetbegoviç, Aliya (2015). *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, (2016), *Komünist Manifesto*, Rona Serozan (Der. ve Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, (2017), *Alman İdeolojisi*, Çeviren: Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık.
- Ölçekçi, T. (2013) “Manaplar ve Kırgız Tarihindeki Rollerini” *Bilig Dergisi* Sayı 67, Güz, ss. 111-128.
- Şeriatî, A. (1980), Ali Şeriatî - *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, Çev. F Selim, Düşünce Yayınları.
- Tocqueville, Alexis De, *Amerika’da Demokrasi*, Çev. İhsan Sezal- Fatoş Dilber, Yetkin Yayınları, 1994.

¹ Fransız felsefeci Marcel Gauchet (1946-), “Dünyanın Büyüsünün Bozulması” adını verdiği kitabında Hristiyanlığı “dinin sonunu getiren din” olarak değerlendirmektedir. Ama bu tespit daha çok Batılı toplumlar için geçerli bir değerlendirmedir. Aslında Modernleşme, Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi ve Marksizmle birlikte dinî öğretiler özellikle de tek tanrılı dinler gölgede kalsa da, tamamen dinlerin fonksiyonunu yitirdiği ve dinin sonunun geldiği şeklindeki yaklaşımlar, daha çok bozulmuş bir din olan Hristiyanlığın ve de Yahudiliğin yaşamış oldukları travmadan kaynaklanmaktadır. Henüz modern çağda hünerini gösterme fırsatı bulamayan tek tanrılı bir din mevcuttur.

² Sencer Divitçioğlu (1927-2014) 1960’lı yıllarda İngiltere’de iken Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) üzerinde yoğunlaşmış daha sonra bundan Kemal Tahir’in (1910-1973) haberi olmuştur. O güne kadar Türkiye’deki Marksistlerin bu konu üzerinde durmamaları ya da görmezden gelmiş olması şaşırtıcıdır. Kemal Tahir, Osmanlı toplum yapısının Batı toplum yapısından oldukça farklı olduğunu ve Batıdaki gibi sınıf farklılığının olmadığını ve böylece ciddi bir sınıf mücadelesinin olamayacağını belirterek enternasyonal Marksistlerden ayrılır. (Ekinci, 2013)

³ Manaplılar “biy”lerden sonra 19. yy.da hatta Çin kaynaklarına göre 18.yy.da ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Bazıları “biyler” gibi varsıl bazıları da varsıl olmayan kahraman yiğit, toplumun sorunlarını çözen ve yargılayabilme, yönetici olarak toplumda kabul gören üst sınıfta saygınlığı olan kişilerdir

- ⁴ 2015 yılında bir program için gittiğim Kazakistan'ın Almatı şehrinde, şehrin cadde ve sokaklarında dolaşırken, kadınların toprağı kazarak su kanalları açtığını ve kanalizasyon çalışmaları gibi inşaat işlerinde çalıştıklarını gördüm ve çok şaşırmıştım. Çünkü Türk toplumlarında kadınlar ağır işlerde çalıştırılmaz. Bu durumu rehberlik yapan arkadaşla sorduğumda bunun Sovyet Dönemiyle birlikte ülkelerine girdiğini söylediler. Modern sosyal iş güvenliği yasalarında bile çocuklarla birlikte kadınların yeraltında nemli yerlerde maden ocaklarında ve diğer kas gerektiren işlerde çalışmaları yasaklanmıştır. Erkekler gibi kadınların da kas gerektiren ağır işlerde çalıştırılması eşit mi? Evet eşit, fakat adil mi? Sosyalist sistem bu soruna düz mantıkla bakar, o yüzden de ister bireysel olsun ister toplumsal olsun çok mekanik ve kaba sonuçlara neden olmuştur.
- ⁵ Bu arada Marx'ın burjuva karşısında proleterlerin yanında durması, yani zengin sınıfın yerine yoksul işçi sınıfının yanında durması oldukça insani bir duruş olarak değerlendirilebilir, fakat Sovyet ve sosyalist sistemlerde halkın ve insanların yaşadıkları zulüm ve baskılardan sonra; aslında burjuvanın proletaryaya yaptıklarının komünist yöneticilerin yönettikleri tüm tebaaya yaptıklarıyla kesinlikle yarışacak düzeyde olduğu rahatlıkla söylenebilir.
- ⁶ Marx'tan önce eşitlik konusunu ilk gündeme getiren önemli fikir adamlarından biri Saint Simon, Fourier ve Proudhon'dur. Dolayısıyla Tocqueville eşitlik tartışmasını yaparken Marx'tan dolayı gündeme getirmiyor ondan önceki adı geçen diğer Fransız düşünürlerden hareketle gündeme getirdiği anlaşılmaktadır. Marx'ın ünlü kitaplarını ne zaman yazdığını bakıldığında, 1848'de *Komünist Manifesto*'yu, 1849 yılında Londra'da *Kapital*'i hazırlamaya başlayıp 1867'de Almanya'da ilk kez birinci cildini yayımladığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Tocqueville'in eşitlik tartışmasını gündeme alması Marx'tan değil daha çok Saint-Simon ve P. J. Proudhon gibi Fransız sosyalistlerden etkilenecek tartışmaya girdiği söylenebilir.

Bilal Çavdar*

SOSYALİZM, İSLAM SOSYALİZMİ VE ARAP SOSYALİZMİ

Özet

Sosyalizm düşünsel bir sistem olarak ortaya çıkmasından bu yana çok farklı coğrafyalarda farklı bir zihniyet ve oluşumla kendini gösterebilmeyi başaran bir yapı olarak süregelmiştir. İslami Sosyalizm ve Arap Sosyalizmini inceleyeceğimiz bu makalede bu düşüncelerin oluşumu ve gelişimi üzerinde durulmuştur. İslami Sosyalizmin özellikle vuku bulduğu coğrafyalar ve düşünce insanlarına değinilmiştir. Ortadoğu coğrafyası için âdeta bir düşünce biçimi ve yönetim gücü haline gelen Baas Partisi ve ideolojisi üzerinde durularak Arap Sosyalizmi diyebileceğimiz anlayışa değinilmiştir. Arap halkının birliğini arzulayan bu siyasal parti sınıf yerine ulusu merkeze oturtmuştur ve tarihin öznesi olarak ulusu görmüştür. Ancak sosyalizm içerisinde sınıf ve diyalektik gibi temel kategorileri barındırmaktadır. Bu temel noktada dahi sosyalizmden ayrılan bu siyasal ve düşünsel sistemlerin değerlendirilmesi yapılmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyalizm, İslami Sosyalizm, Arap Sosyalizmi, Baas Partisi, Ali Şeriatî

1. Sosyalizm

Sosyalizm idealleri 19. yy.'dan çok gerilere giden ve köken bakımından oluşumunda Thomas Moore ve Platona kadar gidebileceğimiz, ancak 19. yy. ile birlikte düşünsel bir nitelik ifade etmekte olan bir düşünce sistemi olarak görülmektedir. Nitekim Osmanlı'daki ilk sosyalist dergi olan *İştirak* dergisinin 1910 yılındaki ilk sayısında A. Rıfkı da Muhasebe-i İctimaiyye (Sosyalizm Nedir?) makalesinde bu konuda şu cümleler ile bahsetmiştir.

Eski Yunan ve Roma asarının elde kalabilen bazı aksamı dikkatle mütalaa olunursa görülür ki o zamanın tekmil edebiyat ve felsefesi bu gibi fikirlerle doludur. Yunanlılarda gerek hükümdarların hâkimi Saloman ve gerek hukemanın hükümdarı Sokrat ikincisi de aynı mütalaayı ortaya koymuşlar ve Romalılar da bu fikirleri almışlar ve desteklemişlerdir. Vakia Hristiyanlığın ilk tesisinde

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans

efradı ahaliye ve bilhassa fakir ve zavallılar için büyük bir teşebbüste bulunmuş ve onlara çeşitli imtiyazlar bahşetmişlerdir onları himaye etmeye çalışmış ise de bilahare kilise kesb-i kuvvet etmeye başlayınca bu teşebbüsler avam olanların yavaş yavaş da olsa yücelmesine gayret edilmiş hatta kuvvetlinin kilisesi bu gibi dinle ahkâm kesenleri tekfirle ve onlarla maddeten ve silah ile mücadele etmeye kadar cüret göstermiştir. On sekizinci hatta on dokuzuncu yüzyılda bile tekml ulema ve mütefekkir tarafından Luther ve Calvin taraftarları aynı suretle birçok sıkıntılı muamelelere maruz kalmışlar ... Ve Platon tarafından ortaya konulmayan bu bilinenleri alkışlamaktan başka hiçbir şey yapamamışlardır (s. 5).

Bu mahiyet ile birlikte sosyalizm düşüncesi endüstri devrimi ve modernleşme etkenlerinin bir ürünü olduğu sonucu ortaya çıkmıştır (Tinsel, politik, sosyal ve ekonomik).

Ancak sosyalizmin ortaya çıkması, yükselişi ve etkisini yitirmesi, coğrafyalara göre gelişmesi farklı biçimde olmuştur. Sosyalizmin Britanya’da gelişmesi Endüstri Devrimi’nin yarattığı sosyal ve ekonomik sonuçlara bağlı şekilde genellikle işçi kitlelerine göre şekillenmiştir. Kıta Avrupası olarak nitelendirilen coğrafyada ise toplumun genel meselelerine uygulanacak düşüncelerin geliştirilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. İngiliz sosyalizmi ekonomik sorunlara yönelen pratik bir çözüm karakteri taşıırken Fransız sosyalizmi hürriyet, adalet, eşitlik, demokrasi gibi ihtilalin getirdiği ideal kavramlar etrafında şekillenmiştir ve sanayileşmekle birlikte oluşan hızlı sosyal değişimin neden olduğu değerlere yeniden dönme idealini dile getirmiştir (Görgün 2009).

a) Paris Komünü

Robert Owen, Saint Simon ve Charles Fourier sosyalizmin düşünce akımı olarak oluşmasında katkısı çok olan kişiler olmuşlardır.

Sosyalizmin kelime olarak 1820’lerin sonları ve 1830’ların başlarında Fransa ve Büyük Britanya’da kullanıldığı görülmektedir. 1819 yılına baktığımızda Richard Owen’a ait olan “Çalışan Sınıflara Çağrı” yayımlanmıştır. 1821’de Charles Fourier’nin “Büyük Makalesi, 1820’lerde yayımlanan Henry de Saint Simon’un “Endüstriyel Sistem” isimli makaleleri yeni bir düşünce akımı olarak gösterilebilecek olan sosyalizmin unsurlarını oluşturmuştur. Bununla birlikte owenistlerin yayın organı olan *New Moral World* dergisinde insanların kolektif bir birlik içinde bulunmaları konusunda uyaran makale yazılmıştır (Brie ve Spehr 2009). Bu tanımın ana fikrinde var olan toplumsal düzene karşı bir eleştiri ve yeni birlikte yaşama biçimine yönelik kapsamında yönelimde bulunulmuştur.

Paris Komünü düşüncesinin ilk kaynağı olarak gösterebileceğimiz Robert Owen, toplam üyesi beş yüz ile bin olan büyük komünler vizyonunu geliştirmiştir (Brie ve Spehr 2009). Bu düşünceye göre bu tür komünler yaygınlaşarak ve

gelişerek örnek olma yetileri artacak ve bunun sonucunda yeni insan ilişkileri, insan toplulukları ve yeni bir dünya düzeni meydana gelecektir.

Saint-Simon'un görüşlerini benimseyenler ise üretim araçlarının gereksinimlerin karşılanma prensibine göre planlı bir dağılımını bankalar sistemi ile gerçekleştirmekten yana düşünceye sahip olmuşlardır. Bu sisteme göre kredi verilme durumu bu esasa göre düzenlenmelidir; yeteneklerini daha iyi kullanabilen girişimci ve işçilere kredi verilmelidir (Lukes 1963).

Charles Fourier'ye göre ise asıl problem; insanların sorunlarının çözümü toplumsal rekabette değil onlara garanti sağlayabilecek toplumsal reformların sağlanabilmesinde ve bu reformların da insanlara çekici gelmesinde yatmaktadır. Eğer toplumda dezavantajlı konumda olduğunu söyleyebileceğimiz yoksullar ve işçi sınıfı yeni sistemden memnuniyetsizlik duyarlar ise onu kendilerine ait yöntemlerle (başkaldırı, hırsızlık, çeşitli düşmanlıklar vb.) rahatsız etme yöntemine başvuracaklardır (Brie ve Spehr 2009).

Sosyalizmin karakteristik olarak bugünkü emarelerini ise Alman sosyal bilimci Lorenz von Stein 1842 yılında "Bugünkü Fransa'nın Sosyalizmi ve Komünizmi" başlıklı çalışması ile birlikte oluşturmuş ve aktarmıştır. Buradaki en önemli nokta sosyalizm ve komünizmin modern proletaryaya dayanması ve bu iki sistemin de en başta göz önünde tuttuğu proletaryanın hakları ve onun kaderidir (Bayır 2016).

19. yy. başlarında Almanya'da doğan ve iktisadi ve beşerî konulardaki düşünceleri ile ve yazılarıyla dünyayı inanılmaz biçimde etkileyen filozof, sosyolog ve iktisatçı Karl Marx başta Moses Hess ve sürgüne gittiği Paris'te karşılaştığı Alman ve Fransız sosyalist ve komünistlerden etkilenmiştir. 1844 itibari ile de Karl Marx bu yeni ortaya çıkan düşünceleri ve öngörüselle nitelikteki fikirleri kulanmaya ve bunlara göre kendi yolunu inşa etmeye başlamıştır.

Marksizm düşüncesinin oluşmasına giden bu süreçte Marx ilk olarak kaleme aldığı *İktisadi ve Felsefi El Yazmaları* adlı eseriyle birlikte düşünsel yazına bir eser bırakmış olmaktadır. Bu eserinde Marx, komünizm anlayışı ile kapitalist düzenin temel nirengi noktası olan özel mülkiyetin doğrudan kaldırılması ve herkesin genel kapitalist bir düzende yaşadığı herkesin işçi olduğu bir sitem olarak anlaşıldığını söylemektedir. Ancak Marx'a göre bu komünizm âdeta olgunlaşmamıştır, insanların ferdiyetini reddeden bir düşünce sistemidir. Bundan dolayı Marx da kendi düşünce sistemini içerisinde barındıran bir komünizm tahayyülünde bulunmuştur. Ona göre komünizm bu doğrultuda insan gelişimi açısından hedef değildir. Burada olması gereken asıl hedef, insanların doğa ile aralarında köprülerin kurulduğu ve üretim biçimindeki değişim ile bu durumun tamamlandığı komünizmdir (Marx 2011).

1848'de arkadaşı Friedrich Engels ile birlikte yazdıkları *Komünist Partisi Manifestosu* öncelikle B. Britanya'da, devamında ise devrimin gerçekleştiği Fransa'da yayımlanmıştır. Bu manifestoda sosyalizm ve komünizmin genel manada bir

programından ve bu programın içerdiği mücadele durumunun yöntemi ve içerdiği yöntemin kurgulanışından bahsederek; işçi hareketinin koşullarını, faktörlerini, yönünü belli etmeye yönelik olarak açıklamalar yapmışlardır.

Sosyalizmin entelektüel gelişiminde ve onun ortak mirası olmasında en büyük pay sahibi olan Karl Marx, öğretisini işçi sınıfı üzerine oluşturmuştur. Marx'tan önce işçi sınıfı trajedik bir biçim taşıyan olgu iken Marx işçi sınıfını devrimin taşıyıcısı ve biricik mücadelecisi olarak görmüştür. Bununla birlikte işçi sınıfı için sosyalizm bir nesnellik ve araçsalığı kendi elinde bulundurduğu bir düşünsel biçim olmuştur. Marx öncesinde sosyalizm âdeta daha kabullenici ve konjonktüre saygılı ve onu biçimsel anlamda çok da değiştiremeyeceğini düşünen durum olarak görülmekteydi; Marx ile sosyalizm işçi sınıfını geliştirmeyi ve var olan düşünceyi bir nebze de olsa değiştirebilmeyi amaç edinen bir öğreti olarak kabul edilmeye başlamıştır.

Marx öncesinde sosyalizm âdeta bir ideolojik zeminde dahi kendine zor yer bulmuş ve bireyselliğin çok olduğu daha çok çalışan kesim için dogma barındıran bir düşünce sistemi olarak görülmekteydi. Ancak Marx'ın öğretisi ile âdeta kopuk olan halkın damarları kolektivite ile tekrar yeniden bağlanarak Sosyalizmin mücadelecisi kısmını oluşturmuştur.

Marx'a göre devrimin gerçekleşmesi için işçi sınıfı kesinlikle mücadelecisi bir tavır benimsemelidir. Marx'ın sahip olduğu düşünce biçimi o yıllarda yoğun bir biçimde rağbet görüyor. Marx'ın bu tarzda bir yorumsama içerisinde bulunabilmesinde en önemli etken onun Paris'e gelip sosyalizmi ve Fransız işçi hareketini incelemesidir.

b) Marksizm-Bilimsel Sosyalizm

Marx ve Engels kendi düşünce biçimlerini adlandırmak için “bilimsel sosyalizm” tabirini kullanmışlardır. *Komünist Manifesto*'da bilimsel sosyalizm paradigması komünizm terimiyle ifade edilmiştir. Bilimsel sosyalizm analizinde kullanılan kavramların büyük bir kısmı daha önceki dönemlerde ortaya konulan kavramlardan oluşmaktadır.

1880 tarihinde Engels *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* adlı eserde on dokuzuncu yüzyıl sosyalistlerinin düşünceleri ile kendi sosyalist anlayışları arasında ayrımın olduğunu belirtmiş ve on dokuzuncu yüzyıl sosyalizmini ütopyacı sosyalizm olarak görmüştür (Buçukçu 2017). Bu yaklaşıma sahip olan Engels âdeta kendilerinden önceki düşünce biçimlerini olgunlaşmamış, hazır olmayan ve realist olmadıkları yönünde değerlendirmiştir.

Devamında gelen yirmi senenin içerisinde de işçi sınıfı ile ilgili olarak yeni gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu yıllar içerisinde işçilerin sendikal ve kooperatifleşmiş hareketlerinde yeni birtakım gelişmeler ve bununla birlikte İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinde de gün içerisindeki çalışma saatinin kısaltılması ve sosyal re-

form yasalarının yürürlüğe girmesi için hareketlenmeler olmuştur. Almanya’da kurulan Genel Alman İşçi Derneği sosyalizm adına adımlar atma girişiminde olan oluşumlardan birisidir. Londra’da belli başlı ülkelerdeki işçilerin birlikte etkide bulunması için ve bağlantılarının da tek elden belli bir merkezde olması hedefi ile oluşturulan Uluslararası İşçi Birliği (UİB) kurulmuştur (Brie ve Spehr 2009).

Marx ve Engels *Komünist Manifesto*’da “günümüze kadarki bütün toplumların tarihi sınıf savaşmaları tarihidir” derler (Marx ve Engels 2007). İki düşünürü göre tarihte belirleyici olan, üretim araçlarına sahip olma ya da olmama ile ilgilidir. Her toplumda var olan üretim ilişkileri toplumları iki sınıfa ayırmış durumdadır. Bunlar köle ile efendi (kölelik dönemi), serf ile senyör (feodalite dönemi) ve proletarya ve burjuva (kapitalist dönem) gibi değişik görünümeler kazanan temel sınıflar olarak gösterilebilir. Bunlardan birisi egemen sınıf iken diğeri ise üzerinde tahakküm kurulan sınıftır. Marksizme göre egemen sınıf, diğeri sınıf üzerinde üst-yapı kurumları ile hâkimiyet kurmakta ve kendi ferdî çıkarlarını sürdürebilmektedir. Marksist anlayışa göre toplumdaki tüm maddi ihtiyaçlara bağlı olarak ortaya çıkan tüm ilişkiler alt-yapı, manevi ve fizik üstü olan tüm ilişkiler ise üst-yapı olarak görülmektedir. Marksist anlayışa göre, işçi sınıfının çalışmasındaki temel neden kendi asgari geçimini bir ölçüde sağlamaktır. Ancak bu durum hâkim sınıfın zenginliğini sürekli arttırmaktadır. Çalışan gönüllü olsun ya da olmasın kendi emeğini işverene satmakta ve bunun karşılığında gelir almaktadır. Ancak sürekli olarak gelir dağılımı hâkim sınıf lehine oluşmaktadır.

Materyalizm kavramı Marx’ta maddi yaşamın üretilmesi olarak daraltılmış ve ona ekonomik bir nitelik atfederek sınırlamıştır. Feuerbach’ın bıraktığı mirasa sahip çıkan Marx onunla tarihin taşıyıcılığın maddi güçlerden ziyade ekonomik güçler olduğu konusunda ayrılmaktadır. Bunun sonucunda Marx’ın anlayışına göre tarihsel gelişimin çarkını hareket ettiren güç ekonomidir ekonomi ise üretici güçlerin kendisidir (Şenel 1993).

Marksist yorumlamada alt yapı ve üst yapı merkezde bulunan temel kavramlardandır. Alt yapı âdeta bağımsız değişken olup belirleyicilik özelliği ön plandadır. Üst-yapı ise alt- yapıya göre etkilenmekte ve belirlenmektedir ve bağımlı değişkenleri ifade etmektedir.

Mülkiyet ilişkileri tarihsel şartlarda sürekli değişime uğramıştır. Fransız Devrimi’ne baktığımızda feodal mülkiyeti burjuvazi lehine kaldırmıştır. Marx ve Engels’e göre komünizmim ayırt edici özelliği mülkiyeti ortadan kaldırmak değil burjuva mülkiyetini ortadan kaldırmaktadır. Bu doğrultuda devletin de ekonomik altyapı ile şekillenmiş bir üst yapı kurumu olduğu kabul edilmektedir. Devlet kurumu sayesinde üretici sınıfın üretim araçları üzerindeki tekelinin devam etmesi sağlanmaktadır (Buçukçu 2017). *Komünist Manifesto*’da bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: “Modern devlette yürütme, burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir” (Marx ve Engels 2007).

Devlet sahip olduğu üretim ilişkileri ile etkileşimli bir kurumsal yapıdır. Üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulunduran sınıfın devlete egemen olması olabilecek bir durumdur. Ancak bu durum sürekli olamaz. Üretici güçlerin devamlı bir gelişme içerisinde olması ile eski üretici güçlerin karşısına yeni üretici güçler çıkacaktır. Bununla birlikte yeni üretici güçlerin karşısına yeni üretici güçler çıkar.

Avrupa siyasetinde ilk sosyalist partiler 1860'lı yıllarda kurulmuştur. Bu partilerin anlayışlarında ortak olarak üretim araçlarını kamulaştırma ve sınıfsız bir toplum ortaya çıkarma isteği vardır. Ancak bu partiler amaca ulaşmada izlenecek yöntem ve devrimden sonra devletin varlığı gibi hususlarda birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. İhtilalci sosyalistler için iktidar ancak şiddet yoluyla kazanılabilir ve ardından da proletarya diktatörlüğü kurulur. Reformcu sosyalistlere göre ise onların iktidara gelebilmesi için gayrimeşru yollara gitmeye gerek yoktur (Buçukçu 2017). Birtakım görüşlere göre zenginliklerin kişiler arasında yeteneğe göre dağıtılacağı sosyalist ülkede devlet yerinde kalacak. Bazısına göre sosyalist devlet devrimin sadece ilk evresi olacak, ikinci evrede ise zenginliklerin kişiler arasında ihtiyaca göre dağıtılacağı komünist toplumu gerçekleştirmek için devlet yavaş yavaş kaldırılacaktır.

2. İslam Sosyalizmi

İslami Sosyalizm fikri Müslüman dünyasında inanılmaz şekilde kendisine yer bulan ve tartışılan bir konudur. Bununla birlikte bu kavramın ortaya çıkışı hakkında çeşitli ihtilaflar bulunmasına rağmen İslami Sosyalizmi konusunda uzmanlaşmış iki tarihçi ve fikir insanına Sami A. Hanna ve Hanif Ramay'a göre, terimin ilk kullanıldığı yerlerden biri 19. yy. sonları ve 20.yy. başlarında Rusya'dır. Tataristan'daki Müslüman, çiftçi, küçük burjuva hareketi Rus monarşisine karşı gelmiştir. Ancak şiddet kullanılarak bastırılan bu ayaklanma ile bu oluşum yer altına inmiştir ve Rusya'daki komünist, sosyalist ve sosyal demokrat güçlerle monarşiyi devirmek için ittifak yapmışlardır (Paraça 2013).

Bu hareketin ismi Veysi olarak anılmaya başlamıştır ve Rus monarşizmine karşı olan devrim zamanında kendilerini 'İslami Sosyalist' olarak adlandırmışlardır. Sonunda Rus monarşizminin yıkıldığı, komünist idare teşkil etme yolunda adımların atıldığı 1917 Ekim Devrimi sırasında da Veysi hareketi Bolşeviklerin yanında yer almıştır. Devrimin lideri Lenin'in sosyalist programını benimsemişlerdir (Paraça 2013).

Veysi Hareketi'nin en önemli ismi Tatar bir Müslüman olan Sultan Galiyev'dir. Ancak onun Müslümanlığı daha deist bir zemine oturmaktadır. Burada onun dinî yaklaşımından ziyade Galiyevci akımın dine yaklaşımı önemlidir. O kendi coğrafyasındaki İslami unsuru tanımlamıştır, bu unsurun farkında olmuştur. Ancak o siyasi alanda din işlerini ayrı tutmuştur. Ayrıca Bolşevik bir parti kurarak ülkede temsil etmek istediği görüş, kısaca Galiyevci akımın görüşü

laik Panislamist bir görüştür (Tellal 2001).

Lenin'in 1924'teki ölümünden sonra Veysi hareketi, Tataristan'daki Müslüman toplumun ve onun sosyalizminin Bolşevik Rusya'dan ve onun komünizminden ayrı bir varlık olduğunu dillendirmeye başlamıştır. Kendi komünlerini kurmuş bulunan hareket, Stalin'in 1930'lardaki siyasi tasfiye dalgasının kurbanı olmuştur ve tarihe karışmıştır.

Hindistan'da İngiliz varlığına karşı mücadele propagandası başlatan Ubeydullah Sindhi 1917 Devrimi esnasında Rusya'da bulunmasından dolayı devrime şahitlik edebilmiştir. Sindhi Rusya'da kaldığı zaman diliminde devrimcilerle bir araya gelip mülahazalarda bulunmakta, sosyalizm üzerine âdetâ eğitim almaktaydı. Kendisi Sünni bir Müslüman olması nedeniyle Marx'ın ateizm fikrine karşı olmuştur. Daha sonra Sindhi Rusya'dan Türkiye'ye gelmiştir ve Hintli Müslümanlar özelinde yazılar yazarak kendi İslam sosyalizmi düşüncesini şekillendirmeye başlamıştır. Düşüncelerini oluşturan en önemli nokta İslam ve Sosyalizmin ekonomi anlayışlarının mülkün eşit dağılımı konusunda benzer olmasıdır. Ancak ona göre sosyalizmin ateist tavrı geniş kitleler tarafından da benimsenmesine engel olmaktadır. Ancak sosyalizmin dinî, manevî, ruhani etkileri içerisinde bulundurması, köylü ve işçi kesimi tarafından ateizm sosyalizmine göre daha yoğun rağbet göreceği fikrine sahip olmuştur (Birişik 2012).

İslam Sosyalizmi fikrine dair olarak Hindistan'da bir isim daha o yıllarda yükselmiştir. Hindistan'ın İngilizler tarafından yoğun bir sömürü içerisinde olması bunu kırmak adına yeni çıkış yolları arayan Hintliler arasında bulunan Müslümanlardan bazıları İslami Sosyalizm fikrini benimseme ve geliştirme üzerine yola koyulmuşlardır. Bunlardan biri de Hafız Rahman Sihwarwl'dır. O da Marksizme hayranlık duymuştur. O İslam ve Marksizmin beş faktörde ortaklaştığına dair düşüncelerini belirtmiştir. Birincisi zenginliğin belli bir sınıf üzerinde birikmesi yasaklanmaktadır. İkincisi devlet örgütlenmesinin gayesinin sosyal refah düzeyinin sağlanması istenmektedir. Üçüncüsü bütün insanlar arasındaki fırsat eşitliğinin sağlanması gayesinin olmasıdır. Dördüncüsü kişisel ayrıcalığa karşı olarak toplumsal bir ayrıcalığın olmasıdır. Beşincisi ise toplumsal reformlar ve değişim arzusu ile kökleşmiş bir sınıflı topluma karşı olmalarıdır. Sihwarwl'ın İslam ve Komünizmin uyuşmadığına dair görüşü, İslam dininin özel mülkiyete belli koşullar altında verdiği onay ve sınıfların olmadığı bir dünya hedefinin olmayışıdır. Onun anlayışına göre İslam servet birikimini belli ellerde toplayarak toplumdaki sınıfsal yapıyı denetim altında tutmaya yetkin bir dindir (Paraça 2013).

Devamında ise Güney Asya'da bu iki Hintli düşünürün bıraktığı mirası devam ettiren önemli isimler Gulam Ahmed Perviz ve Dr. Halife Abdul Hakim'dir. Perviz'e göre Müslüman olanların çağdaş dünyada muasır medeniyetler seviyesine ulaşabilmek amacıyla İslami düşünce ve kanunlarının hadislerden uzaklaş-

ması gerekmektedir. Ona göre halifeler kendi siyasi iktidarlarını din âlimleri ise kendi meşruiyetlerini sağlayabilmek maksadı ile hadisleri istismar etmişlerdir. Bu dönemde Perviz'in düşünceleri nedeniyle geniş bir kitle tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmesine rağmen, Perviz Müslüman şair ve düşünür Muhammed İkbal'in dikkatini çekmiştir. Perviz bu dönemde Muhammed İkbal'in de yazılarına yaptığı değerlendirmelere sahiptir (Birişik 2007).

Bu değerlendirmeler şu şekildedir:

Din adamları ve muhafazakâr ulema İslam'ı gasp etti. Onlar zenginler adına konuşurlar ve kapitalizmi övüp dururlar. Sosyalizm Kur'an'ın mülke, adalete ve servetin dağılımına dair naslarının uygulanması bakımından en iyi yoldur. İslam'ın ana misyonu toplumdaki tüm adaletsizliklerin ve zulmün ortadan kaldırılmasıydı. Sosyo-ekonomik bir hareketti o ve Hz. Peygamber Kureyşli tüccarların sömürüsüne ve Bizans ve Pers bürokrasisinin zulmüne son vermeye gayret eden bir liderdi. Kur'an'a göre Müslümanların üç temel sorumluluğu vardır: akıl yoluyla görmek, duymak ve sezmek. Dolayısıyla gerçek bilgi ampirik olarak doğrulanabilir gözleme dayanmalı ya da bilim aracılığıyla elde edilmelidir. Yoksulluk Allah'ın bir cezasıdır ve bilimi ihmal edenler bu cezaya müstahaktır. Müslüman/İslamî toplumlarda bilim, tarım reformunun olduğu gibi, sanayileşmiş bir iktisadın gelişiminde temel önemdedir. Sosyalist yol, İslam'ın orta çağda şariat yoluyla uğradığı bozulmanın tamiri anlamına gelir (Paraça 2013).

O tarihlerde Muhammed İkbal'in İslam hakkında yazdıklarını ve Kuran ayetlerini o dönemde Güney Asya'daki İslami Sosyalist harekete katkı ve hareketin gelişimi için kullanan diğer düşünür ise Dr. Halife Abdul Hakim'dir. Sufilik konusunda meraklı olan ve Mevlâna Celaleddin Rumi üzerine kitap ve yazıları olan bir isimdir. Pakistan'ın kuruluşu ile Marksizm hakkında ve onun genç, halkı Müslüman olan bir ülke için ne anlam ifade ettiğine dair olarak çalışmalarda bulunmuştur. Diğer İslam sosyalistleri gibi Abdul Hâkim de İslam Sosyalizmi'nde dinsel ruhani olan kavrayışa yoğun bir önem vermiştir.

İslam sosyalistleri üzerine inceleme yaptığımızda onların düşünsel manada İslam sosyalizmi üzerine çok önemle değindiklerini ve İslam ve Sosyalizmin teorik manada yoğun bir ruhani iş birliği içinde bulunduklarını görmekteyiz. Ancak onlar inanç ve ekonomi konusunda devletin alacağı rol konusuna çok az değinmişlerdir.

Bu konuya dair olarak değindikleri ortak olan noktaları kısaca incelediğimizde mülkiyet hakkına, zekâta, adalete ve kadın haklarına dair olan ayetleri devlet kurumunun akılcı ve modern yorumlamalarında kullandıklarını görmekteyiz.

a. Ali Şeriatî ve İslam Sosyalizmi

Ali Şeriatî 1964 yılında Fransa'daki doktorasını tamamlayıp ülkesi İran'a dönmüştür. Ancak Şeriatî çağdaşlarının aksine ülkesinde gerçekleşebilecek bir devrimin İslam kaynak alınarak gerçekleşeceğini düşünmemiştir. Bu sebeple Şeriatî kendi fikir dünyasında oluşturduğu düşünceleri anlatarak İslami bir devrimin ülkeyi götürebileceği sıkıntıların yaşanmasını engellemek istemiştir. Ali Şeriatî İslam dinini sosyal bilimlerle okuma yoluna koyulmuştur. Bundan dolayı İslami bir aydınlanma ile ülkede kültürel bir gelişim yaşanması gerektiğini düşünmüştür (Cesur 2017).

Şeriatî'nin batı üzerine yaptığı yoğun okumalar ve incelemelerle birlikte sosyalizmin Batı düşüncesine karşı bir görüş olduğu kanısına varmıştır. Bununla birlikte sosyalizmin felsefi altyapısına da hâkim olmayı başaran Şeriatî kendine özgü bir İslam Sosyalizmi fikri geliştirmeyi başarmıştır.

Şeriatî'nin sahip olduğu düşünce dünyasında muhafazakâr dindarlığa ve Marksist düşünceye en yoğun eleştiriler aynı anda vardır. Onun Marx ile ilgili görüşlerine baktığımızda o da Marx için üç ayrı dönemin ayrımını yapmıştır. Genç Marx, olgun Marx ve yaşlı Marx. Ona göre genç Marx Hegel'in etkisinde yoğun bir şekilde kalmış, materyalizm ideolojisine bağlı bir filozoftur. Ali Şeriatî 'ye göre bilim dünyasında Marx'ın bu dönemi gereksiz olarak büyütülmüştür. Kilisenin gericiğine karşı olarak da bu dönemin benimsenmesi ile tüm din ve din biçimlerini reddetmeye başlamışlardır. Olgun Marx ise bir toplumbilimci olarak, sınıfsal çelişkileri, sermaye sahibi sınıf ile çalışan sınıf arasındaki sınıfsal çatışmayı analiz etmiştir. Tarihsel determinizmin kanunlarının nasıl işlediğini ve her toplumdaki ekonomik altyapı faktörlerinin üst yapıyı etkilediğini çözümlemiştir. Yaşlı Marx ise devrimci bir parti kurmuştur ve bu parti ile kendi sosyal metodolojisine uymayan analizlerde bulunan, daha çok yararcılığa kaymıştır. Ali Şeriatî 'ye göre yaşlı Marx bilimsel sosyalizmin değerini düşürmüştür, bundan dolayı Marx'ı eleştirmiştir (Cesur 2017).

b. Paris Komününden Yüzyıllar Öncesi: İslam Komüncüleri (Karmatiler)

Karmatilik, İsmailiye mezhebi içerisinde ortaya çıkmış ve her ne kadar Fatımilerin ortaya çıkışından sonra onlara bağlanmayı reddetmişse de eski İsmaili öğretiyi sadık kalmaya devam etmiş bir harekettir. Tarihçesine baktığımızda Karmatiler 880'li yıllardan itibaren Abbasi Devletine karşı ayaklanmaya başlamış bir oluşumdur.

Karmati hareketi yoksul bir tabana dayanmakta olan sınıfsal bir özü içerisinde bulunduran; emekçilerin, işçilerin, yoksulların, şehirli esnafın aralarında kolektif bir birlik oluşturarak Abbasi devletine, Abbasilerle iş birliği yapan Fars aristokrasisine, ticareti tekeli altına alan tüccar tabakasına, büyük toprak sahiplerine karşı yapılmış olan bir harekettir. Karmatiler, şehirlerdeki dernek ve sendikalar arasında da faaliyet göstermişlerdir. Arap tarihinde var olan ilk sendi-

kacılık hareketi Karmatiler tarafından başlatılmıştır. Fransız doğu bilimci Louis Massignon, Karmatilerin toplumsal tabanını analiz ederken, sendikal faaliyetlere değinmiştir. “Karmati hareketinin doğuşundaki ana etken toplumsal olan etken- dir. Karmati adı, Zenci devriminden sonra Güney Irak’ta harekete geçen Nebati ve Arapların oluşturduğu devrimci birliklerine verilen isimdir. Karmati hareketi sosyalist bir sisteme dayanmaktadır (Duman 1962).

Karmatiler kurtarılmış bölgelerde mal ortaklığına ve kolektif üretime dayanan eşitlikçi komünal bir toplum kurmuşlardır. Irak Sevad bölgesinde, Yemen ve Şam diyarında ve Bahreyn’de komünal toplum projelerini harekete geçirmişler- dir. Bağış ve vergi sistemi aracılığıyla kolektif davranışın yararlarını çevresindeki insanlara gösteren Hamdan Karmati ‘Adalet, Eşitlik ve Özgürlük’ sloganını orta- ya atmıştır. Vergi sistemi beş aşamalıdır (fitre, hicre, bulğa, hums ve ulfe).

Ulfe adı verilen vergi sisteminde sadece para ve mal toplama amacı güdül- memiştir. Ulfe kelimesi Muhabbet- dostluk anlamına gelmektedir. Bu yüzden do- layı muhabbet- dostluk temeline dayalı kolektif bir hareket yaratılmak istenmiştir. Herkes kazandığı ücreti, ürettiği ürününü, sahip olduğu mülkü getirip kolektif bir hareket ortaya koyulmak istenmiştir. İnsanların neye ihtiyacı varsa giderebil- miştir. Bu sayede sınıfsal farklılıklar olmadığını göstermektedir. Bu uygulamaya baktığımızda herkesin üretimini yaptığı her şey ortak bir biçimde kullanılmak- tadır. Bir kişinin ördüğü elbise, işçinin ücreti, evde yapılan yemek ve kullandığı eşya, biraz daha varlıklı olanlar para ve mallarını, köylüler hayvanlarını, arazi sahipleri tarlalarını, tüccarın sermayesi halkın malı olarak ilan edilmiştir. Tüketim eşyalarından herkes ihtiyacına göre olan kadarını almıştır (Bulut 1998).

Hamdan Karmati, komünal toplum modelini hayata geçirmeden önce Ülfet Geceleri (muhabbet-dostluk geceleri) düzenlemeye başlamıştır. Ona göre mülk Allah’ındır, insanoğlunun değildir. Bundan dolayı Allah’ın kulları olan insanlar tüm malları ortaklaşa kullanmaya, o mala kimsenin hâkim olmamasına ve herke- sin o maldan eşit bir şekilde faydalanma hakkına sahiptir.

Buradan da anlaşılacağı üzere Karmatiler özel mülkiyetin yokluğu prensi- biyle hareket eden bir topluluktur. Bu bakımdan sosyalist anlayışın neşvü neva bulduğu Avrupa’dan yüzyıllar önce İslam coğrafyasında âdeta komünist bir toplumsallaşma görülmüş durumdadır.

3. Arap Sosyalizmi

Ortadoğu coğrafyasında İslami Sosyalizm İsrail’in 1948’de kurulması ve Filistin- lilerin bölgeden gönderilmesinin de getirdiği nedenlerle ulusal ve devrimci bir fikir olarak meydana çıkmıştır. İslami Sosyalizmin kendini Arap ve Baas Sosya- lizmi olarak gösteren Ortadoğu’daki versiyonunun fikir babası Suriyeli Hristiyan bir düşünür ve Arap milliyetçisi olan Mişel Eflak’tır.

Eflak eğitimi sırasında komünist olmuştur. Ancak zamanla komünistlerden

koparak genç Arap milliyetçisi Selahaddin Bitar ile yeni bir milliyetçi düşünceyi geliştirmiştir. Dünyada var olan Arap milletlerinin ekonomik ve politik gerileyişini inceledikten sonra iki isim Birleşik bir Arap Cumhuriyetinin kurulması fikrini savunmuşlardır. Bu amaçla Arap milliyetçiliğine sosyalist ekonomik fikirlerini, ilerici bir kültürel ve toplumsal bakış açısını ekler. Diğer yandan da “Kur’an’ın devrimci ruhuna atıfta bulunarak İslam üzerine yeni bir çalışma ortaya koyarlar. Burada amaç devletin meselelerinden (örgütlü bir inanç olarak) İslam’ı ayırarak adaletsizliğe ve eşitsizliğe karşı koymaktır (Özkoç 2007).

İkilinin Rönesans (Arapça “Baas”) kelimesine yaptıkları vurgu “Baas Sosyalizminin doğuşuna yol açmıştır. Kısa bir süre sonra Eflak ve Bitar bu sosyalizm formunun nasıl işleyeceğini tarif etmişlerdir. Baas Sosyalizmi inanç (İslam) ve dil/kültür (Arap) temeli üzerinde tüm Arap milletlerinin birliğine işaret eder.

Bu yaklaşıma göre Arap milletlerinin altını oyan beş güç vardır: (kapitalizmin hâkim olduğu) Avrupa sömürgeciliği; Sovyet Komünizmi, Arap ülkelerindeki “yozlaşmış monarşiler”; Arap toplumlarındaki İslami muhafazakârlık ve toplumları geri kalmışlığın pençesinde var olmaya mahkûm eden ulema ve din adamları (Cesur 2017).

Baas sosyalizmi Batı kapitalizmi ile Sovyet komünizmi arasında bir yol önerir. Buna göre tüm Arap milletleri Arap milliyetçilerinin tek “öncü partisi” çatısı altında bir araya gelecek, bu parti eğitim, bilim ve kültür aracılığıyla toplumu modernize edecek, sosyalist ekonomi politikaları uygulayacak, dinle devleti ayıracak ama birleşik Arap devletindeki yurttaşların ekseriyetinin inancı olan İslam’ın eşitlikçi anlayışlarından ilham almayı sürdürecektir. Seküler olmasına karşın Baas sosyalizmi İslam’ı Arap yaratıcılığının bir kanıtı olarak görür ve Arap kültürü, değerleri ve fikriyatının bir vasiyeti olarak değerlendirir (Atay 2000).

Ancak Arap dünyasında sosyalist hareket sürekli olarak ağır aksak olmuştur. Suriye’de, Ürdün’de, Yemen’de Irak’ta az sayıda komünist isim devlet kabinesine girmiştir. Ama mevcut Arap Komünist Partilerinden hiçbirisi kendi özgün programlarını hayata geçirmeyi başaramamıştır. Arap Baas Partilerinin de komünist hareketleri düşmanca görmesinden kaynaklı olarak tüm elindeki fırsatları bu komünist partilerin aleyhine kullanması ile bu partiler yer altına inmişlerdir.

Arap Sosyalizminin kurucu ismi olarak sayılan Mişel Eflak Marksizm ve Komünizmin Araplara ve Arap anlayışına ters olduğunu savunmuştur. Nedeni ise Komünistlerin burjuvazi yerine işçi ve köylü sınıfın taleplerine yönelik olarak aldıkları tavır olarak görülmüştür.

Baas Partisi’nin en zirvedeki ideali olan Arap Birliği düzeninin gerçekleşme arzusu Suriye açısından bir büyük çelişki durumunun âdeta göstergesi olarak görülmektedir. Suriye’de İskenderun, Lübnan ve başka ülkelerin topraklarını da içeri aldığını gösterir bir biçimde haritalar basılmıştır. Bu noktada Suriye’nin arzusu birlikten ziyade işgalci bir devlet izlenimi vermesidir.

Bu yıllarda Mısır'da bulunan Nasır İktidarı Süveyş Kanalı'nı millileştirmiştir. Bu durum ise İngiltere ve Fransa tarafından Mısır'ın hücumu uğramasına neden olur. SSCB de bunu fırsat bilerek Ortadoğu'da olan etkinliğini arttırmaya başlamıştır. Bu durum üzerine Mişel Eflak 1957 yılında Mısır'a gitmiştir Nasır ile konuşarak Suriye'nin komünistler tarafından ele geçirilmesini engellemek adına yardım istemiştir. Süveyş Kanalı'ndaki başarısı üzerine Arap dünyasında bayağı takdir gören Nasır'ın hedefleri büyüktür. Baas Partisi'ni kullanarak Suriye ile birleşmek ve iki ülkeyi de yönetme isteği vardır. Daha da ileride tüm Arap dünyasını yönetmek dahi onun hayalindedir. Bununla birlikte Mişel Eflak'ın Baas düşüncesi Nasır'ın Arap sosyalizmi düşüncesinden çok farklı değildir (Paraça 2013).

Ancak Suriye'deki Baasçılar Nasır'ın kendilerini kullandığını düşünmeleri nedeniyle Nasır'a karşı huzursuz olurlar. Nasır'ın Suriye'yi Arap Sosyalizmi anlayışına göre yeniden örgütlemek isteği ile giriştiği politikaları boşa çıkarmak istemişlerdir. Ancak Nasır Suriye siyasetini etkileyerek 1963 yılındaki darbe gerçekleşir. Bununla beraber yönetime hem Nasırcılar hem de Baas'çılar gelmiştir. Suriye'deki bu darbenin peşinden Baas Partisi içinde de iç kavga yaşanmaya başlamıştır. Darbede görev alan Hafız Esed öncelikle savunma bakanı olmuştur. Esed sonraki yıllarda parti içerisindeki sivil ve askerî kadrolar içerisinde yer almıştır. 1970 yılında yaptığı darbe ile de yönetimi ele almıştır (Cesur 2017).

Irak'ta ise ülkeyi sömürge altında tutan İngiltere'ye karşı tepkiler yükselmeye başlamıştır. Ordu içerisinde bağımsızlık arzusunda olanların lideri durumunda olan Abdülkerim Kasım liderliğinde gerçekleşen darbede ülkedeki krallık yönetimi son bulur. Ülkedeki cumhuriyet rejiminin ilk başbakanı olan Kasım ülkedeki iç karışıkların da yoğun bir şekilde artmasıyla birlikte yönetimdeki gücünü kaybetmiştir. 1963 yılında Irak'taki Baas Partisi'nin uzantısı tarafından yapılan darbe ile devrilmiştir. Bu dönem diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi Irak'ta da darbelerle geçmiştir. Devamında ise Saddam Hüseyin devletin başına geçmiştir. Onun iktidarı ise ABD işgaline kadar devam edebilmiştir.

Arap siyasetinde yaşanan bu olaylarla aynı anda İslam Sosyalizmi ile ilgili entelektüel gelişmeler de yaşanmıştır. Mustafa Sıbai 1959'da *İslam Sosyalizmi* kitabını yazar ve âdeta bu dönemde yaşanan İslam Sosyalizmi hareketlerinin temel ideolojik eseri haline gelmiştir. İslam Sosyalizmi kitabında Sıbai'nin sosyalizmi İslam'a yamamak gibi bir amacı yoktur. Ona göre yaşanan çağda sosyalizmin ortaya çıkmasının son derece haklı nedenleri vardır. Bunlar da İslam dini için gayrimeşru olmayan gerekçelerdir. Kitabında SSCB'nin politikası nedeniyle ve o dönemde SSCB'ye karşı oluşan genel kabulden dolayı Sıbai de Sosyalizm ile Komünizm arasında kesin bir ayrıma gitmiştir. Bu ayrımında sosyalizmi olumlu olarak görürken komünizmi ise dinsizlik ve yıkıcı bir faaliyet olarak görmüştür (Sıbai 2011).

Mustafa Sıbai kitabında İslami ilkeler açısından mülkiyet ve devletleştirme

konusuna değinmiştir. Sibai İslam hukuk geleneğinin devletleştirme esasına en uygun olduğunu savunmaktadır. Sibai bunu bir hadisten yola çıkarak savunmuştur. Bu hadis ise şu şekildedir: “Üç şey halkın ortak mülkiyetindedir. Bunlar su, otlar ve ateştir. Buna göre bu maddeler Hz. Muhammed döneminde temel geçim maddeleridir. Sibai’ye göre günümüzde de sahip olduğumuz ihtiyaç maddeleri de bu şekilde düşünülebilir. Günümüzdeki su, elektrik ve insanlar için gerekli olan enerji kaynakları burada gösterilebilir. (Sibai 2011).

Mustafa Sibai İslam’ın kapitalist ve liberalist bir din olamayacağını kaydetmiştir. Bu şekilde düşünenlerin ise İslam peygamberinin ticaretle uğraştığını ve İslam’ın doğuşunda Mekke’nin ticaret kenti olması hasebiyle bu düşüncelere sahip olduklarını belirtmiştir. Ancak ona göre bunlar son derece gülünç çıkarımlardır. Ona göre ticaret kapitalizme indirgenecek bir ekonomik faaliyettir. Ona göre Cahiliye dönemi Arap ticareti ile İslam’la tanışan Arapların ticaret ve mülkiyet anlayışları da belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. İslam öncesi Mekke’de ticaret gelişmiştir ancak İslam faizin haram kılınması ile kapitalizmin en önemli faktörünün gelişimine karşı çıkmıştır (Cesur 2017).

Sonuç

Düşünsel anlamda belli bir tekâmül süreci içerisinde çıkan ve devamında önce Türkiye coğrafyası sonra da İslam coğrafyasında büyük bir etkilenme meydana getirmiş olan sosyalizm emperyalizmin karşısında olan ve bağımsızlık arzusu taşıyan Müslüman aydın ve siyaset insanları tarafından yoğun bir ilgiyle karşılanmış ve devamında takip edilmiştir. Ancak yapmak istediklerini birincil düşünce girişimi Batıcılık’tan ziyade Batı’nın sahip olduğu işgalci ve emperyalist tavrına karşı mücadele etme girişimi olarak tasvir etmişlerdir. Sosyalizme yönelen Müslüman aydınları bu doğrultuya gitmelerindeki en önemli faktör olarak onların muhafazakâr görüşü reddetmelerinden ötürü gelmektedir. İşte bu nedenle içselleştirdikleri modern batı anlayışını entelektüel bir nüans kataraktan görüşlerini tevarüse erdirmişlerdir. Örneğin Batı karşısındaki muhafazakâr tutum ile Ali Şeriatî’nin Batıya yönelik eleştirileri arasında karşılaştırma yaparsak; Muhafazakârların Marx’ı bilmediğini ve okumadıklarını bundan dolayı Marksizmden korktukları ve âdeta onu şeytanlaştırdıkları sonucuna varmış oluruz. Şeriatî ise Batı düşüncesini çok yakından bildiği ve onu anlamaya yönelik olarak çabalarda bulunmasından dolayı bu konuda muhafazakâr anlayışa sahip olanlardan çok daha farklı bir düşünce sistemine sahip olmuştur.

Kendisinden daha güçlü olan ülkelerin tahakkümü altında yaşayan ülkelerde emperyalizme ve paylaşımcılığa karşı mücadeleler sosyalizm ile biçimlenmiş ve kendini gösterebilme imkanına sahip olabilmıştır. Bu duruma neden olan iki büyük faktör vardır. Bunlardan birincisi emperyalist devletler kapitalist devlet anlayışına sahiptirler. Bu durum sömürgelekten kurtulmayı başarabilen ülkeler-

de anti kapitalist bir ideolojiye doğru gidişin neticesi olarak kendisini göstermiştir. Sonucunda sosyalizm anlayışı vuku bularak bu anlayışın örgütlenmesine doğru gidilmiştir. Bu örgütlenmelerin oluşumunda ve gelişim aşamasında toplumun dinamikleri ile gelişen bir sosyalizm tanımı ve anlayışı gelişmiştir. İkinci faktör ise ekonomik planlamanın oluşma aşamasında sosyalizmin âdeta bir plan gibi görülmesidir. Ancak sosyalizm bir ekonomik plan olarak görülemeyecek bir düşünce sistemidir. Bu durumun sebebi olarak ise ekonomik faaliyeti gerçekleştirecek bir sınıfın olmaması olarak görülmektedir. Ekonomik faaliyeti gerçekleştirmesi gereken kurum olarak devlet görülmüştür.

Ortadoğu ve İslam coğrafyasında yaşanan sosyalizm hareketlerinin oluşmasında da bu etkenlerin büyük etkisi vardır. İslam Sosyalistleri de her türlü tekelcilik ve ırkçı bir küçümseme durumuna karşı, İslam uygarlığının da zengin bir katkısını içinde bulunduran, bütün insanların ortak mirasını hep birlikte koruyacaklarını ve geliştireceklerini söylemektedirler.

KAYNAKÇA

- Atay, Mehmet. "Arap Baas Sosyalist Partisi Üzerine." *Avrasya Dosyası Dergisi*, 2000: 131-154.
- Bayır, Ferhan. *Aydınlık.com.tr*. 14 11 2016. <https://www.aydinlik.com.tr/aydinlik-kitap/2016-kasim/jaur-s-ve-fransiz-devrimi-nin-sosyalist-tarihi> (erişildi: 2 12, 2019).
- Birişik, Abdulhamit. "Gulâm Ahmed Perviz." <https://islamansiklopedisi.org.tr>. 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/perviz-gulam-ahmed>.
- Birişik, Abdulhamit. "UBEYDULLAH es-Sindi." *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Brie, Micheal, ve Christopher Spehr. *Sosyalizm Nedir*. Çeviren Murat Çakır. Kozmopoit Yayınları, 2009.
- Buçukçu, Öner. "Türkiye Sosyalist Solu VE Milliyetçilik (1960-1971)." *Doktora Tezi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2017.
- Bulut, Faik. *İslam Komünçüleri: Karmatiler*. İstanbul: Berfin Yayınları, 1998. Cesur, Ertuğrul. *Müslüman Sosyalistler*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2017. Duman, Haluk. "Arap Sosyalizminin Kaynakları." *Yön Dergisi*, 18 Mayıs 1962: 15.
- Görgün, Hilal. *Sosyalizm*. Cilt 37, *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, 383. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Lukes, Steven. "Saint Simon." *The Founding Fathers of Social Science* içinde, yazar Timothy Raison, çeviren İhsan Sezal, 111. Penguin Books, 1963.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. Çeviren Kenan Somer. İstanbul: Sol Yayınları, 2011.
- Marx, Karl, ve Friedrich Engels. *Komünist Parti Manifestosu*. Çeviren Devrim Koçlan. Ankara: Kor Kitap, 2007.
- Özkoç, Özge. "Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)." *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları, Ocak 2007. 57.
- Paraça, Nedim F. "İslamî Sosyalizmin A'dan Z'ye Tarihi." *istiraki.blogspot.com*. 02 21 2013. <https://istiraki.blogspot.com/2014/12/islami-sosyalizmin-adan-zye-tarihi-i.html>.
- Sibai, Mustafa. *İslam Sosyalizmi*. Çeviren Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Yeni Boyu Yayınları, 2011.
- Şenel, Alaaddin. *Çağdaş Siyasal Akımlar Ders Notları*. Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993.
- Tellal, Eren. "Mirsaid Sultan Galiyev." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 2001: 111.

Ömer Faruk Danış*

MARKSİZM, TARİHSEL MATERİYALİZM VE ALİ ŞERİATİ

Özet

Bu makalede İran'lı düşünür Ali Şeriatî'nin Marksizmle olan ilişkisinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Şeriatî'nin bu düşünce sistemi ile ilişkisinin mahiyetinin anlaşılması üzere kendisinin Marksizme ve tarihsel materyalizme ilişkin değerlendirmeleri ele alınmıştır. Tarihsel materyalizmin çerçevesi olarak; üretimin sosyal ilişkileri ile üretim güçleri, materyalizm, sınıf mücadelesi, altyapı-üstyapı ve diyalektik kavramları kabul edilmiş, ilişki takibi bu kavramlar ekseninde yapılmıştır. Sonuç olarak Şeriatî'nin düşüncesinin referans kaynağını oluşturan İslam'a rakip bir unsur olarak gördüğü Marksizmle ilişkisinin eleştirel yakınlık olduğu iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ali Şeriatî, İslam Sosyolojisi, Tarihsel Materyalizm, Marksizm

Giriş

Toplumsal değişimler, içinde gerçekleştiği toplumun sosyo-politik yapısı ve güç ilişkilerinde değişimlere neden olmaktadır. Değişim akabinde yeni yapıda güç ve iktidar kaynaklarını ele geçiren kümelerin “daha ileriye” arzu etmesi ve dönüşümle ortaya çıkan yeni yaşam tarzlarının yabancılığı toplumların lider ve seçkinlere ihtiyaç duymasıyla sonuçlanmaktadır. Bu değişim-dönüşüm dalgalarının neden ve sonuçları itibariyle evrensel bir karakteri olduğu varsayılmış, toplumsal hareketler üst kavramlar (modernleşme, sekülerleşme, evrenselleşme vb.) ekseninde analiz edilmiştir. Toplumsal değişim dalgalarının farklı coğrafyalarda farklı toplumsal ilişkilere neden oldukları bilinmektedir (Bottomore, 2010; 95-100). Böylesi bir toplumsal değişim dalgası modernleşme itibariyle ortaya çıkmıştır. Nerde ve nasıl başladığına ilişkin muhtelif okumaların yapıldığı modernleşme toplumların yaşam biçimlerinden, düşünce kalıplarına, üretim sistemlerinden paylaşım ilişkilerine kadar geniş bir alanda dönüşüme neden olmuştur.

Modern dünyanın bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel olmak üzere dört devrimle başladığını, bu devrimlerin radikal değişikliklerle dünyanın çehresini değiştirdiğini iddia eden Jeanniere; devrimlerin içeriğini detaylandığı makalesinde kimilerince modernitenin geri döndürülemez ve değişmez algılandığını belirtmektedir (Jeanniere, 2011). Çeşitli coğrafyalarda söz konusu geri döndürülemezlik; modernliğin toplumlarca yetişmesi, yakalanması veya ulaşılması gereken hedef olduğuna ilişkin sarsılmaz kanaatin dayanağını oluşturmuştur. Bu hedef yeni olanın “iktisadi kalkınma”, “ulusal bağımsızlık”, “ilerleme” gibi temalarla ilintilendirilme-

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans

siyle anlam kazanmıştır. Bununla beraber devrimlerin yaşandığı, modern dünyanın tesis edildiği yerlerin dışında kalanlar için eskiden yeniye geçiş suni bir süreç olarak yıkıcı ve çatışmacı bir süreçte işaret etmektedir. (Bottomore, 2010; 98-107).

Böylesi bir hareketlilik İran'da 1960'lar itibariyle "ak devrim" adı altında ortaya çıkmıştır. Şah tarafından Japonya'nın teknolojisi ve Fransa'nın kültürel seviyesi hedeflenerek hazırlanan reform paketleri ülkeye yüksek yaşam standartları vaat etmiş ancak mülkiyet ilişkilerinde öngördüğü değişiklikler sebebiyle ulema tarafından tepki ile karşılanmıştır. Kırsal çevrede gün geçtikçe yaygınlaşan memnuniyetsizlik kentlerde yoğunlaşan yoksullukla birleşerek siyasal bir hal almış, devrimi gerçekleştiren tabanı oluşturmuştur. Şahlık rejiminin şiddet kullanarak memnuniyetsizliği giderme çabası bütün bu gelişmeler içerisinde kendisine karşı kullanılacak şiddetin temelini oluşturmuştur. Sonuç olarak radikal reformların muhafazakâr-gelenekselci çevreler tarafından benimsenmemesi ve bu çevrelerin yönetime katılma arzusu gösteren kitleleri başarılı bir biçimde örgütlemesi modernleşme reformlarına tepki olarak başlayan sosyal hareketlerin devrim ile sonuçlanmasına neden olmuştur (Sayın ve Çırakoğlu 2018). Devrimin dinî referanslar çerçevesinde örgütlenmesi devrim öncesi İran'da yaşanan İslami temelde gerçekleşen düşünsel faaliyetlerin ilgi çekmesini sağlamış, devrimin aktörleri kadar hazırlayıcıları dikkat çekmiştir. Böylesi bir ortam içerisinde düşünsel faaliyetlerde bulunan Ali Şeriati'nin eserleri de benzer bir ilgiye mazhar olmuştur.

Yeni dünya karşısında toplumun hangi fikir, kaide ve esaslar etrafında örgütleneceğine dair öngörü/öneriler Türkiye'de Ziya Gökalp tarafından Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak arasındaki denge ve yeniden yapılandırma ile alınmıştır. Bu formül Durkheimci bir yaklaşımla dayanışmacı korporatizmin yerel kaynaklarla barıştırılmasını içermektedir (Finley, 2017; 18), Bu yazının konusu olan Ali Şeriati de benzer bir sorun ve ihtiyaca cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre insanlık bir bunalım yaşamaktadır. Bu bunalım dinin bir köşeye bırakılmasıyla ahlakın ortadan kalkması şeklinde tezahür etmiş, ahlakın yeniden inşasında çağdaş felsefe başarısız olmuştur (Şeriati, 2011a; 252). Ali Şeriati'nin bu doğrultuda yaptığı değerlendirmelerinde Fransa'da yaşadığı yıllarda ilgilendiği solcu-Marksist gelenek, varoluşçu felsefe, Massignon'un çalışmaları ve Cezayir bağımsızlık hareketi ile ilgili tecrübeleri etkili olmuştur. Şeriati'nin düşüncesi mezkûr kaynakların -kendine has bir yöntem ve üslup ile- yerel düşünsel kaynaklarla harmanlanması ile oluşmuştur (Öçal, 2013; 205).

Eserleri ve kitaplaştırılmış konuşmalarında kullandığı kavramsal çerçevenin genişliği Ali Şeriati düşüncesi ile ilgili birçok sorun alanına işaret etmektedir. Ali Şeriati'nin Marksizmle ilişkisi ne düzeydedir? Bu makalede söz konusu soruya yönelik kısmi bir irdeleme yapılacaktır. Bu doğrultuda ilişki takibi Ali Şeriati'nin Marx ve Marksizm ile ilgili değerlendirmeleri ve tarih felsefesi ile ilgili görüşleri ile sınırlandırılarak ele alınacaktır.

Ali Şeriatî, Marx ve Marksizm

Ali Şeriatî'nin eser ve konuşmalarında Marx'a ve Marksizme ilişkin atıflar, değerlendirmeler yoğun olarak görülmektedir. Bu yoğunluk Şeriatî'nin Marksist olduğu değerlendirmelerine kapı aralamış, kendisi ile ilgili yapılan eleştirilerin dayanaklarından birisi olmuştur.¹ Şeriatî'nin Marx'a dair değerlendirmeleri ve Marksist terminolojiyi kullanma biçimine dair eleştiriler çoğunlukla olumsuz gönderimlerle yüküldür.² Ona göre Marksizm yaşadığı dönemin bunalımlarına çözüm sunan bir reçete değil, bunalımın kaynaklarından birisidir.

Şeriatî'nin Marksizm değerlendirmeleri ile ilgili dikkate değer ilk husus Marksizmin daima din ile kıyaslanması ve bu düşünce sistemine dinî referanslar ile şerhler düşülmesidir. Şeriatî'nin değerlendirme ve eleştirileri Marksizmin içerdiğini düşündüğü din karşıtlığı temelindedir. Ona göre Marksizm ve din aynı kavramlara farklı anlamlar yüklemiş iki sistemdir (Şeriatî, 2010; 94).

Şeriatî'ye göre din-Marksizm karşıtlığı birbirine temas etmemiş iki sistemin ilişkisiz karşıtlığı değildir. Din Marksizmin ilkelerinin şekillenmesinde, materyalist bir içerik kazanmasında etkili olmuştur. Nitekim ona göre "eğer Papa ve Marx olmasaydı hem tarih felsefesi başka türlü şekillenirdi hem de içinde yaşadığımız bu çağda adalet talep eden, sınıfsal yapıya ve sömürüye karşı çıkan, sosyalizme eğilim gösteren ve kapitalizmi reddeden hareketler -ki bu dönemde daha da yaygınlaşıp bütün dünya aydınlarını etkisi altına aldı- başka bir hal alırdı." (Şeriatî, 2015; 13). Buna göre sömürü ve eşitsizliğin egemen olduğu orta çağda dinin rolü hâkim sınıfların lehine, "mevcut cehenneme karşı mevcut cenneti halkın zihinlerine yerleştirerek onları avutmak olabiliirdi." Şeriatî'ye göre orta çağda dinin egemenler lehine oynadığı mevcut tabakalaşma sistemini meşrulaştırıcı rol Marksizmin dinî-manevi bir temelden uzaklaşmasına neden olmuştur. Ona göre "Marx, kendince aristokrasinin, hâkim sınıfın, istibdadın ve geri kalmışlığın temelini teşkil eden dini reddetmek ve dinin üzerine bina edildiği Allah'a tapmanın kökünü kazımak maksadıyla sosyalizmin temeli olarak materyalizmi seçti." Şeriatî'ye göre söz konusu tercih bir yanılmanın eseridir. Marx, "papada gördüğünü Mesih'e mal etti. Oysa papa, Filistinli yalınayak bir marangoz ve balıkçı olan Mesih'ten çok Bizans imparatoruyla benzerlik arz etmektedir (Şeriatî, 2015; 13-15).

Ona göre Marx'ın düşünsel motivasyonları pratik koşulların baskısı altındadır. Marx'ın düşüncesi -Papa şahsında cisimleşen -kilise ve dinin belirleyiciliğine karşı çıkma ve yeni bir meşruiyet alanı oluşturma maksadı ile şekillenmiş, materyalist bir içeriğe bürünmüştür. Bu içeriğin oluşmasında Marx'ın takipçileri olan ezilen sınıflara ideolojik silah temin etme gayreti etkili olmuştur. (Şeriatî, 2015).

Şeriatî, Marksizme ilişkin değerlendirmesinde eleştirel bir tavır takınmasına rağmen, Marksizmi aktarmaktan ve ona göre pozisyon almaktan kendisini alamaz. Şeriatî'nin Marksizm ile içerisinde bulunduğu eleştirel yakınlığın sebebi Şeriatî düşüncesi içerisinde Marksist düşüncenin rolünün anlaşılması bakımın-

dan önemlidir. Şeriatî diğer ideolojilere kıyasla Marksizmi daha gelişkin, kuşatıcı görmektedir. Bu düşünce kendisini -daha önce de belirtildiği üzere- Marksizmi ele aldığı neredeyse her noktada İslami yaklaşımla değerlendirmeler yapmaya sevk etmektedir. Ona göre; “*Kesinlikle birbirinin karşısı olan iki ideoloji*” olarak İslam ve Marksizm “*insan varlığının, düşüncesinin ve yaşamının tüm boyutlarını*” kapsamaktadır (Şeriatî, 2011;147-148). Bununla beraber Ali Şeriatî’nin din ve Marksizmin bir aradalığına ilişkin belirttiği bir diğer sebep Marksizmin İran düşünsel dünyası üzerindeki etkisidir. Nitekim Şeriatî bu gerekçeyi Hüseyne-i İrşad’daki İslambilim dersleri sırasında muhataplarına; “Bu dersin muhatabı, az çok, Marksizm ideolojisinin ve egzistanyalizmin doğurduğu, fikri ve edebi, felsefi, toplumsal, ahlaki ve insani bir havayı soluyan, algılayan ve böyle bir havada toplumsal bir hayat sürdüren kimsedir. Yani bu neslin kültürü böyle bir ideolojilerin etkisi altında bulunan bir kültürdür. Bu ideolojiler günümüz kafalarına egemen durumdadır” olarak açıklamıştır³ (Şeriatî, 2011b; 75).

Şeriatî için Marksizmin gelenekselci İran toplumunda yaşayabilecek bir zemin bulmuş olması bu düşünce sistemini İslam ile rakip hale getirmiştir. Söz konusu rekabet kapitalizm karşıtlığı temelinde olmaktadır. Ancak bu durum iki sistemi yakınlaştırmamakta bilakis farklılıklarını açığa çıkarmaktadır. Şeriatî kapitalizme karşı her iki sistemin farklı yaklaşımlarla giriştiği bu mücadelede Marksizmin daha başarılı olduğunu düşünmektedir. Bu başarı ona göre Marksizmin temelde kapitalizmle mücadele etmek üzere doğmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu amaçla doğmuş olan Marksizmin başarısı kapitalizmin geçiciliği sebebiyle uzun ömürlü olmayacak, varlık koşulunun ortadan kalkması ile kendisi de ortadan kalkacaktır. Ancak İslam kapitalizmin yıkılması ve sosyalizmin hâkim olmasından sonra dahi insanın bir başka istizafını arayacaktır (Şeriatî, 2011; 107).

Şeriatî’nin Marksizme ilişkin değerlendirmelerinde görülen geçicilik vurgusu kapitalizmle mücadele mevzuuna has değildir. Nitekim ona göre ideolojiler içinde doğduğu koşullara ve vaziyete göre biçimlenmiş dogmalardan ibarettirler. Dolayısıyla mevcut hal ve durumu açıklamak için uyumlu olan kavramlar başka bir düzende içi boşalmış, manasız hale gelmiş olabilirler. Böylesi bir durumda yeni kavram arayışına girilmelidir (Şeriatî, 2011; 97). Ona göre ideolojilerin kavramlarının içinde doğduğu toplumsal zemine bağlı olmasına karşılık Kur’ani kavramlar zaman-mekândan bağımsız, güncelliğini ve geçerliliğini koruyan bir yapıya sahiptirler. Şeriatî böylesi bir kavramsal okuma için “dünya” kavramını göstermektedir.⁴ “Kölelik döneminde “dünya” efendilerin, feodalite döneminde feodallerin, burjuvazi döneminde burjuvaların, kapitalizm döneminde kapitalistlerin hayat tarzıdır.” Ona göre bu kavram belirli bir zaman ve mekânda karşılık bulmuş “burjuva” kavramına kıyasla daha geçerli ve kapsayıcıdır. Her iki kavramı bir hayat tarzı olarak ele alan şeriatî “dünya” kavramının genel ve canlı olduğunu düşünmektedir (Şeriatî, 2012; 22-23).

Tarihsel Materyalizm ve Ali Şeriatî

Ali Şeriatî'nin Marksizm ile ilişkisinin mahiyetinin anlaşılması üzere Marx ve Marksizme ilişkin değerlendirmeleri ele alınmış kısaca değerlendirilmiştir. Bu yazıda söz konusu ilişkinin bütün boyutları ele alınamayacak olsa da, takibin müşterek bir tema üzerinden yapılmasının konunun anlaşılmasına katkı sağladığı açıktır. Her iki yazarın da fikirlerini kuramsallaştırma çabası içerisinde oldukları ortak tema olarak tarih felsefesi bu başlık altında ele alınacaktır. Şeriatî'ye göre Marksizm düşünsel bir öğreti olarak diğer her alandan ziyade (felsefe, din, toplumbilim vb.) tarih felsefesine ilişkindir (Şeriatî, 2011b; 27). Tarihsel materyalizmin (veya materyalist tarih anlayışının) Marksist düşünce sistemi içindeki önemi göz önünde bulundurulduğunda, Ali Şeriatî'nin Marksizmle olan ilişkisinin söz konusu kavram etrafında ele alınması isabetli görünmektedir.

Marx'ın tarih felsefesine ilişkin görüşleri tarihsel materyalizm ismiyle kuramlaşmıştır. Materyalizm kavramı kendi içerisinde Hegelci idealizmin reddini ve sosyoekonomik süreçlerin öncelenmesini barındırmaktadır. Tarihsel ifadesi ise belirtilen sınırlar içerisinde özgül toplum biçimlerinin ve devlet, din, piyasa gibi ebedi toplumsal biçimlerin tarihsel bağlamının çözümlemesine gönderme yapmaktadır (Marshall, 1999; 716-717). Perry (2010; 60). Marx'ın tarih felsefesinin “üretimin sosyal ilişkileri ile üretim güçlerini, materyalizmi, sınıf mücadelesini, altyapı-üstyapıyı ve diyalektiği” içine aldığını belirtmektedir. Perry'nin tarihsel materyalizmle ilgili çizmiş olduğu kavramsal çerçeve bu araştırmanın konusu itibarıyla uygun bir karşılaştırma ve takip imkânı sunmaktadır.

“Tarihsel materyalizm ya da Marx'ın kullandığı haliyle “materyalist tarih anlayışı”, gerçek, görünen üretim sürecinin, yaşamı, dolaysız maddi üretim temelinden başlayarak açıklama ve bu üretim biçimine bağlı olarak işleyen ve onun aracılığıyla yaratılmış karşılıklı ilişki şekillerinin bu temelde oluştuğunu anlama şeklidir” (akt. Okutan 2016; 50). Tarihsel materyalizmin temelinde yer alan üretici güçler ile üretim ilişkileri; siyaset, hukuk, ideoloji gibi üst yapıları şekillendiren alt yapıyı oluşturmaktadır. Bu esaslar doğrultusunda Marx tarihin ekonomik kuvvetlerin kontrolünde olduğunu, insan davranışının ana yönlendiricisinin ise maddi çıkarlar olduğunu belirtmiştir (Öz 2008; 24-25). Öyle ki bu maddi koşullar insan bilincini dahi belirlemektedir. Burjuva toplumunun temelinde yer alan mülkiyet ilişkileri zaman içerisinde üretim ilişkilerini engeller hale gelecek, devrim asrı başlayacaktır. Ekonomik yapının değişmesi, üst yapıları ortadan kaldıracak ancak bu süreç alt yapıdaki bütün üretici güçler gelişmeden gerçekleşmeyecektir (Okutan 2016; 50).

Şeriatî'nin üretim araçlarının tarih felsefesinin temelinde yer almasına ve toplumsal yaşam üzerinde bu denli etkili olmasına yönelik eleştirileri maddecilik kavramı ekseninde şekillenmektedir. Şeriatî'nin üretim araçlarına verilen bu önemin insanın maddi koşullar doğrultusunda şekillenmesi fikrine itirazı insa-

nın asaleti kavramı ile olmaktadır. Buna göre Marksizm insanın asaletinin üretim araçlarının asaletine değişmekte sonuçta insan bir üretim tarzının mahsulü olarak ortaya çıkmaktadır. Şeriati bu sonucun insanı bir üstyapı haline getirdiğini düşünmektedir (Şeriati, 2010; 63). Devrimci patlamanın ekonomi ekseninde şekilleniyor olması, üretim araçlarının belirli bir doğrultuda kaçınılmaz gidişatının sonucu olarak gerçekleşeceği öngörüsü bireyin asaleti ilkesi ile bağdaşmayan bir diğer husustur (Şeriati, 2012). Ona göre insan kendisini kendi eylemi ile oluşturur (Şeriati, 2010; 74). Şeriati'nin insanın asaleti düşüncesinin temelleri kendisinin Kuran ayetleri doğrultusunda yaptığı çıkarımlara dayanmaktadır. Buna göre insan tekâmül imkânı ve istidadı bakımından üstün bir noktadadır. İnsan tabiatında yaratım malzemesi gereği alçak bir maddiyat olmasına rağmen, taşıdığı tekâmül istidadının gerçekleşmesiyle “maddi kanunlardan bağımsız bir illet noktasına kadar doğa, katılım, tarih ve toplumun cebrini istihdam etme, maddi evreni tedbir etme, yani varlığa ilahlık etme aşamasına kadar dahi yükselebilir ve bu bilimsel süreci, “toprak”tan “Allah”a kadar kat edebilir (akt. Kayacan 2008; 131).

Şeriati üretim araçlarına verilen önem temelinde maddeciliğin Marksizmle has olmadığını düşünmekte, üretim araçlarının önemli bir unsur olarak ele alınmasının Protestanlık, faşizm ve kapitalizmin Marksizmle ortaklaştığı nokta olarak sunmaktadır. Ona göre; *“Bu dört kardeş maddecilik denilen köklü bir aileye mensupturlar. Dört ayrı akım gibi gözükmelerine rağmen hepsi de aynı batı ailesinde yetişmişlerdir.”* Birbirinden oldukça farklı temele ve farklı alanlara dair bu dört sistemin ortaklaştığı noktaları sıralamaktadır. Bunlar; insanın manevi yönü ve ruhsal terakkiye uygun yaradılışının görmezden gelinmesi, insanın ekonomik ihtiyaçlarını diğer bütün ihtiyaçlarının önüne geçirmek, felsefede en azından ahlak ve psikolojide materyalist bir yol izlenmesi, üretimin kutsanması ve makinenin “modern medeniyet putu” olarak görülmesi, dinin manevi boyutuna ve ona özgü imana karşı koyulmasıdır (Şeriati, 2010; 78-80).

Marx'ın düşüncesinin materyalist karakteri daha önce belirtildiği üzere inceleme ilkesi olarak idealizmin reddi ve sosyo-ekonomik süreçlerin öncelenmesi temelindedir. Marx kendi tarihsel değişim düşüncesinin bilimsel olduğu esasına dayanmış, bunu vurgulamak için doğa bilimlerinin dilini kullanmaya gayret etmiştir. Bu noktada Marx amprik temelli incelemeler yapmış, tarihin gizli işleyişini açığa çıkarmaya gayret etmiştir. Bilimsellik iddiasını ise kapitalizmin işleyiş yasaları ve endüstriyel kapitalizmi tarif etmedeki başarısı ile desteklemiştir (Perry 2010; 64-67).

Şeriati Marksist tarih anlayışının tarihin rastlantısal olayların etkisi ile hareket etmediğini iddia etmesini olumlu bir husus olarak ele alırken, tarihin yasaları doğrultusunda yaşanan olayların kaçınılmazlığını benimsememektedir. Ona göre kaçınılmaz yasalar hem umudu hem de kaderin üzerinde bireyin etkisi olacağına dair inancı kaybettirir. Bu kayıp ile beraber Şeriati'ye göre “materyalist

dünyagörüşü hem maddeye hem de ide adında, insan adında, irade adında, şuur adından maddeden uzak ve ayrı bir şeye inanmaz” (Şeriati, 2011; 248) Ancak bu durum Şeriati’ye göre İslami söylemle çelişki arz etmektedir. Ona göre bu denli kuşatıcı olan söz konusu iki sistemin karşıtlığı ise “gayb” ve “materyalizm” karşıtlığı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Materyalizmde görünen, zahirî gerçeklik asıl iken İslam gayb düşüncesi çerçevesinde idea ve maddeyi “mutlak görünmeyen varlığın” iki farklı görünümü olarak kabul etmektedir (Şeriati, 2010; 95). Ona göre görünen ve görünmeyen yani şahadet ve gayb özleri itibari ile farklı olmayan göreceli özlere. Gaybın bilgisinin edinilmesi şahadet kapasitesinin genişlemesine bağlıdır (Şeriati, 2011c;147-148).

Şeriati düşüncesi değişimin aktörü olarak insana işaret etmektedir. Ona göre insanın bilgi ve eylemi tarihin hareket ettiricisidir. Ancak bu durum insanın karar verdiği her şeyi yapabileceği anlamına gelmemektedir. Ona göre “toplumun belirlenmiş ve insanların gücünü aşan birtakım kanunları vardır. İnsanlar işte bu kanunlara bağlı olarak değişirler. Fakat bu belirlenmiş kanunları insanlar, ancak tarihin bu belirlenmişlik hareket ve değişim yoluna seçici bir faktör ve belirlenmişlik zincirinin dışında bir neden olarak girdikleri zaman değiştirici olurlar”. Şeriati’nin ilk bakışta pek de belirgin olmayan bu formülasyonuna göre bireyin belirlenmişlik zincirinin dışından bir değişim aktörü olarak ortaya çıkması kendi nefisini değiştirmesi ile gerçekleşmektedir. Şeriati’nin Rad Suresi 11.⁵ ayeti referans alarak oluşturduğu toplumsal değişim yasasına göre değişimin iki öznesi bulunmaktadır. Allah (cc) ve insan. Şeriati bu ayeti determinizme kapı aralayacak şekilde yorumlayarak insanın kendini değiştirmesi sebep, değişimi ise sonuç olarak görmektedir. En nihayetinde toplumu belirleyen insanın eylemi olmaktadır (Şeriati, 2012;15).

Perry’den aktarılan, tarihsel materyalizmin unsurlarından bir diğeri diyalektiktir. Şeriati’nin diyalektiğe ilişkin tutumu materyalizmin aksine sahiplenmedir. Ona göre diyalektik Doğulu bir düşünce sistemidir. Bu düşüncenin temelinde yer alan bir nehre iki defa girilmez düşüncesi Doğu düşüncesinin temelidir. Bu düşüncede dünya sürekli bir oluş içerisinde ele alınmaktadır. İki zıddın birleşmesi ve toplanıp kalkmasını zorunlu gören diyalektik İslam’da insanın yaratılışında açıkça görülmektedir. İslam’a göre insan çamur ve Allah’ın ruhu olarak iki zıddın toplamıdır. Tarihte de benzer bir mücadele olarak hak ile batıl, halk ile müreffeh sınıfların savaş alanıdır. Söz konusu ikili çelişki sadece birey ve toplum düşüncesinde değil ruh, düşünce ve maneviyatta da (Allah ile şeytan, küfür ile din vb.) vardır (Şeriati, 2011d;172-188).

Toplumsal tabakalaşmanın sınıflar temelinde ele alınması Marksizmin en belirgin özelliklerindendir. Gerçekten de hiçbir kuramcı sınıfları ve sınıf çatışmasını Marx kadar düşüncesinin merkezine koymamıştır. Sınıflar toplumun üretim ilişkilerinde oynanan farklı rollere bağlı olarak ortaya çıkmaktadırlar ve ilk sömürü sisteminde sömürülenler olan köleleri feodal toplumda toprak sahibi

olmadan tarımsal üretim yapanlar (serfler, özgür köylüler ve köleler) izlemiştir. Sanayi toplumlarında sömürülenler ise sanayici veya burjuvaya emeğini satan işçi sınıfıdır (Ünal 2016; 33-36).

Marx'a göre insanlık tarihi boyunca iki sınıf arasında (ezenler ve ezilenler) bir mücadele bulunmuş, modern çağ ise yeni savaşım biçimleri ve baskı koşullarından farklı bir şeyi getirmemiştir. Tarihin her döneminde bir sınıfın diğeri üzerindeki sömürüsü devam etmiş ancak modern dönemde iki sınıf arasındaki çelişki yalınlaşmıştır. Bu dönemde kapitalizmin taşıdığı iç çelişkilerin baskısıyla proletarya, burjuvazi ile girdiği savaşta koşulların dayatmasının bir sonucu olarak örgütlenecek ve egemen sınıf olacaktır. Proletarya sınıfların varlık koşullarını ortadan kaldıracak ve kendi egemenliğine son verecektir (Marx & Engels, 2013). Bu düşünceler geçmiş tarihin materyalist yorumu ile beraber gelecek öngörüsünü içermektedir. Dönemin sosyal düşüncesi içerisinde hızla yaygınlaşan Marksizm bir sınıfın çıkarlarıyla özdeşleşmiştir. Swingewood Marksizmin gelişmesinin “filiz halindeki bir işçi hareketiyle (özellikle İngiltere ve Fransa’daki), sanayinin hızlı bir tempoda büyümesiyle ve kapitalist üretimin yeni toplumsal ilişkileriyle organik bir bağının bulunduğunu” belirtmektedir (Swingewood 1998; 83-84).

Marksizmin özellikle işçi hareketleri tarafından benimsenmesi söz konusu düşünce ekolünün akademik-entelektüel boyutunun yanına siyasal pozisyonlara dair gönderimler yapan pratik bir boyut eklemiştir. Bu durum Marksizmin hedeflemediği bir sonuç da değildir. Nitekim Marx filozofların dünyayı değiştirmesi gerektiğini belirtmektedir (Marx, 2004). Bu değişim sınıf bilinci vasıtasıyla mümkün olacaktır. Sınıf bilinci ise sınıfın müşterek arzuları ve düşman grubun bilincine varılmasıyla edinilmektedir. Proletarya kapitalist zulmünün farkına varılması ve kolektif eylem gerekliliğinin bir inanç haline gelmesiyle söz konusu bilince ulaşacaktır (Orum&Dale, 2016; 35).

Marksizmin içerdiği -kısaca aktarılan- sınıf mücadelesi ile ilgili fikirler bağlamında Şeriatî’nin görüşlerinin ele alınması Marksizm ve Şeriatî ilişkisi bakımından önem arz etmektedir. Ali Şeriatî mülkiyet temelinde eşitsizliğe itiraz etmekte ancak bu itirazının dayanaklarının Marksist devrimcilikte değil İslam tarihinde bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre sermaye birikimine karşı Hz. Ali’nin tavsiye ettiği riyazet, kanaat ve dünyadan yüz çevirme sınıfsal bir yapılaşmaya karşı çıkma anlamı taşımaktadır. Şeriatî’ye göre bu mücadele modern zamanlara has değildir ve Müslümanlar bunu Marksizmden öğrenmiş değildir (Şeriatî, 2012).

Şeriatî toplumdaki eşitsizlikle mücadelenin ekonomiden başlaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre İslam ekonomisinin hakim olmadığı bir durum içerisinde mevcut iktisadi sisteme riayet etmek kişiyi uyuşturmakla, kişinin taşıdığı sorumluluğu ondan almaktadır. Ancak kapitalist ilişkilere riayet etmemek toplumu geriye götürmemeli, bilimsel esaslar doğrultusunda kapitalizmin kendi yöntemi ile hareket edilmelidir. Tarihî sürecin içinde bulunurken bu dönem içerisindeki olumsuz-

lukları değiştirme sorumluluğundan uzak durulmamalıdır. (Şeriati, 2012; 42-26).

Şeriati'nin ekonomik durumu öncelemesi kendisinin müreffeh bir toplum arayışında olduğu anlamına gelmemektedir. Şeriatiye göre iktisadi bolluk meşru bir durum iken bunun amaç haline gelmesi bir yanılgıdır. Ona göre İslam “ekonomik refahı bu zorlu yokuşun bir merdiveni olarak kabul eder”. Bununla beraber İnsanın iktisadi bolluk eğilimi de meşrudur. Bu istekleri temin etmek imanın olumlu etkilerindendir. Ancak bu bir amaç değil sonuçtur. Şeriati'ye göre maddi refahın sonuç olarak kabul edilmesi İslam'ın maddeci sosyalizm ve ekonomizmden ayrıldığı noktadır. (Şeriati, 2012; 78)

Şeriati sınıflara dair düşüncesini Tevhidi dünya görüşü çerçevesinde aktarmıştır. Bu dünya görüşü varlık aleminin ve sınıfların birliğinin temelidir. Ona göre Tevhid sadece dinî alanı değil iktisat ve politik sistem içinde bir alt yapı sunmaktadır. Bu dünya görüşü varlık aleminin ve sınıfların birliğinin temelidir. Ümmetin birliği tevhidin gereği iken sınıflı toplum yapısı tevhidin karşısında yer alan şirk dünya görüşünün bir yansımasıdır (Erat 2018). Şeriati'nin sınıflı toplum yapısına karşı devrimci bir akide olarak oluşturmaya çalıştığı Tevhidî dünya görüşü kıst anlayışına yapılan vurgu ile desteklenmektedir. Kıst adaletten daha geniş bir tanıma sahip olarak pay ya da hisse almak anlamına gelmektedir. Ona göre Allah (c.c), Kuran ve Peygamber (s.a.s)'in temel misyonu kıstı ayakta tutmaktır (Duman 2016; 79-80). Bu ilkeler ile beraber Şeriati sınıflara dair düşüncelerini kendi tarih felsefesinin temeli olarak kurgular.

Şeriati'ye göre Maide Suresinde zikredilen Kabil'in Habil'i öldürmesi olayı sembolik ve simgesel bir anlatımdır. Ayetlerde zikredilen söz konusu kıssa aynı, eşit olan ve tamamen aynı koşullar içerisinde yetişmiş iki bireyin içine düşmüş olduğu ayrılığı aktarmaktadır. Şeriati bu ayrılığın iki farklı üretim tipine (hayvancılık-çiftçilik) dolayısıyla insanlığın iki farklı dönemine işaret ettiğini düşünmektedir. Kabil'in Habil'i öldürmesi ile üretim kaynağının doğaya bağlı olduğu, mülkiyet anlayışının gelişmediği dönemden, üretim ve mülkiyetin tekelleştiği, sömürü, köleleştirme ve tekelciliğin asıl olduğu Kabili merhaleye geçmiştir. Devam eden kuşaklar Kabil'in çocukları olarak yaşamıştır. Ancak bu durum kabili düzene itirazın olmadığı anlamına gelmemekte, bir mücadeleye işaret etmektedir (Şeriati, 2011; 28-29).

Şeriati'ye göre söz konusu cinayet birlik döneminin kapanmasıdır. Bu da insanlığın Tevhid üzere olduğunu şirkin sonradan ortaya çıktığını göstermektedir. Kabil (öldüren, hak gasp eden) ve Habil (mazlum ve mahrum) iki sınıfın temsilcisi olarak toplumsal bir ilişkiyi resmetmektedir. İktisadi temelde görülen bu ayrışma-farklılaşma manevi bir ayrışmayı da beraberinde getirir. Ona göre toplumsal ilişkiler kabil suretinden habil suretine evrilince din de Tevhidden Şirke döner (Şeriati, 2011; 53). Görüldüğü gibi Şeriati sınıfsal eşitsizliklere yönelik itirazını da dinî bir üslup ve yöntem içerisinde temellendirmektedir.

Marx toplumsal çözümlemenin temelini altyapılardan yola çıkarak üst yapının anlaşılması ilkesi üzerine bina etmiştir. Marx'ın altyapının üstyapıyı belirlediğine ilişkin görüşleri tartışılmaya, belirsizliğini korumaya devam etmektedir (Aron, 2010; 137). Söz konusu tartışmalar devam ededursun Şeriatî Marx'ın iktisadi üretim yapısının üst yapıyı belirleyen alt yapı olarak ele aldığını düşünmekte ve bu duruma yönelik eleştirel görüşler öne sürmektedir. Daha önce belirtildiği gibi Şeriatî iktisadi faktörlerin belirleyici olmasına yönelik itirazlarını insanın asaleti üzerinden dile getirmektedir. Ona göre insan tanrının halifesidir. Söz konusu hilafet kişinin doğanın ve çevrenin belirleyiciliğinden kurtulabileceğine işaret etmektedir (Şeriatî, 2011c; 162). Şeriatî'ye göre doğa ve çevrenin belirleyiciliğinden irade ile kurtulacağına inanan insan kendi kendisinin sebebidir ve aktif bir özne olarak seçme, yaratma ve ileriye doğru yol alma kabiliyetine sahiptir. Bu haliyle üretim biçimi ona yön veremez (Şeriatî, 2012; 86).

Ali Şeriatî'nin altyapı ile ilgili bir diğer itirazı bu düşüncenin sömürüyü görmezden gelmiş olmasıdır. Ona göre alt yapı herşeyin belirleyicisi değil, sömürü mevcut altyapının belirleyicisidir. Ancak bu düşünce sömürünün herşeyin belirleyicisi olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim ona göre sosyolojide kolay ve tek yönlü sebep-sonuç zincirleri, yerine karşılıklı ilişkilere dayanan analizler yapılmalıdır (Şeriatî, 2011d; 149). Bu durumda kendisi tek değişken yerine belirleyici değişkenin keşfini önermektedir. Toplumsal hareketin en güçlü değişkeni toplumdan topluma farklılıklar arz etmektedir. Bazı toplumlarda coğrafya en önemli değişken iken bazı toplumlarda iktisadi üretim biçimi önemli olmaktadır. Bununla beraber toplumsal gelişimin aşamalarına göre de en belirleyici etken değişmektedir. (Şeriatî, 2011b; 144-145)

Sonuç

Şeriatî'ye göre Batılı olmayan toplumlar için modernite hassas ve hayati bir konu olarak karşımızda durmaktadır (Tariq 2013). Şeriatî'nin eserlerini verdiği yıllar içerisinde İran için modernleşmenin sarsıcı karakteri hissedilmektedir. Geleneksel değerlerle özdeşleşmiş İran'da -toplumun ihtiyacını hissettiği- sosyal bilimler ekseninde İslami yorumlar yapan Şeriatî'nin analitik bir kuram ortaya koyma hususunda ne ölçüde başarılı olduğu halihazırda bir tartışma konusudur. Nitekim Toker onun görüşlerinin sosyolojiden ziyade toplumsal düşünce ekseninde değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde. Bununla beraber Toker görüşlerinin sosyolojikliğinden ziyade kendisinin sosyolojikliğine işaret etmiştir (Toker 2009; 104).

Eserlerinin dayandığı geleneksel kaynaklar ve Şeriatî'nin içerisinde bulunduğu sosyal koşullar Şeriatî'nin bilimsel, sistematik değerlendirmelerden ziyade ilkesel okumalar yapmasına neden olmuştur. Şeriatî'nin elimizdeki eserlerinin büyük ölçüde yapmış olduğu konuşmaların sonradan kitaplaştırılmasıyla edilmiş olması görüşlerinin içerisinde muhatap etkisini de bulunduğu ihtimalini

de barındırmaktadır. Bu durumun getirmiş olduğu kavramsal karmaşıklık kendisine yönelik sistemsizlik temelinde eleştiriler yapılmasına neden olmuştur. Bütün bu eleştirilerle beraber Şeriatî'nin ölümünden 40 yıl sonra dahi gerek ülkesi İran'da gerekse ülkesi dışında tartışılıyor olması görüşlerinin kıymetini ortaya koymaktadır. Bu iltifat sadece düşünsel sisteminin başarısına değil muhtelif konulardaki birikimini -arzu ettiği toplumsal modelin inşası için- cömertçe paylaşmasına da edilmelidir.

Bu makale Şeriatî'nin bir bütün olarak düşüncesini özetlemek iddiasında değildir. Ali Şeriatî'nin eserleri ve konuşmalarında sıklıkla atıfta bulunduğu, değerlendirdiği Marksizm ile ilişkisinin mahiyetinin kısmi bir açıklanması hedeflenmiştir. Bu ilişkinin takibi kendisinin Marksizme ilişkin değerlendirmeleri ve tarihsel materyalizm kavramı ekseninde yapılmıştır. Makalede aktarıldığı üzere Şeriatî Marksizmi dinî düşünceyle bir arada ele alarak değerlendirmekte, eleştirmektedir. Bu eleştirileri maddiyatçılık kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Bununla beraber Marksizmin sınırlı bağlam içerisinde başarılı olduğunu düşünmekte ancak bu başarının geçici olduğunu belirtmektedir. Dönemin mevcut sosyo-ekonomik ve sosyo-politik yapısına yönelik eleştirilerini sunarken kendi geleneğini çağdaş ideolojilere karşı referans noktası yapmaktadır. İnsanın asaleti, maddiyatın temel kabul edilmesi gibi kavramlar Marksizme muhalefetinin temel çerçevesini oluşturmuştur. Şeriatî Marksizmin temeline yönelik eleştirilerine rağmen neredeyse her konuşması ve her eserinde Marksizme ve Marksist terminolojiye ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim bu kendisinin Marksizmi güçlü bir rakip, dönem içerisinde muhatap alınması gereken bir düşünce ekolü olarak görmesinin sonucudur. Sonuç olarak bu makaledeki görüşler çerçevesinde Ali Şeriatî'nin Marksizmle olan ilişkisinin eleştirel yakınlık olduğu iddia edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Bayat, A. (1990). Shari'ati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism. *Journal of Comparative Poetics*(10), 19-41.
- Bottomore, T. B. (2010). *Seçkinler ve Toplum*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Duman, F. (2016). Ali Şeriatî'nin Siyasal Teorisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme. *Muhafazakâr Düşünce*, 59-87.
- Erat, S. (2018). Ali Şeriatî Düşüncesinde Siyasal İslam. *Kesit Akademi Dergisi*, 341-356.
- Findley, C. V. (2017). *Modern Türkiye Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Jeanniere, A. (2011). Modernite Nedir. M. Küçük içinde, *Mehmet Küçük* (s. 111-125). Ankara: Say Yayınları.
- Kayacan, M. (2008). Ali Şeriatî'nin Kuran Algısı. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 90-139.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Marx, K. (2004). *Alman İdeolojisi*. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *Komünist Manifesto*. İstanbul: Can Yayınları.
- Okutan, B. B. (2016). "Felsefi Meseleler" Çerçevesinde Marx'ı Yeniden Okuma Girişimi. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 47-64.
- Orum, A. M., & Dale, J. G. (2016). *Siyaset Sosyolojisi*. Ankara: Say Yayınları.
- Öçal, Ş. (2013). Ali Şeriatî'de Gelenek ve Modernizm. A. Ş. Sempozyumu içinde, *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî* (s. 205-222). Ankara: Fecr Yayınları.
- Öz, Ş. (2008). Marksist Tarih Felsefesine Giriş. *KSÜ İlahiyat Felsefesine Giriş*, 21-37.
- Perry, M. (2010). *Marksizm ve Tarih*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rahnema, A. (2005). *Ali Şeriatî Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sayın, H., & Çırakoğlu, A. (2018). Din ve Modernlik Tartışmaları Çerçevesinde 1979 İran Devrimi. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 95-123.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Şeriatî, A. (2010). *İnsan*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2011). *Dünyagörüşü ve İdeoloji*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2011a). *İslambilim 1*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2011b). *İslambilim 3*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2011c). *Medeniyet Tarihi 1*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2011d). *Medeniyet Tarihi 2*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2012). *İslam ve Sınıfsal Yapı*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Şeriatî, A. (2015). *Marksizm*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Tariq, M. M. (2013). Ali Shariati's View of Islamic Modernity. *The Dialogue*, 8(3), 336-345.
- Toker, İ. (2009). İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım. *Bilimname*, 8(1), 91-105.
- Ünal, A. Z. (2016). *Toplumda Tabakalaşma ve Hareketlilik*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

¹ Bayat (1990; 21) Şeriatî'nin Hüseyne-i İrşad kurumunda ders vermesinin durdurulmasında kendisinin Marksist sosyolojiyi desteklediğinden çekinen mollaların etkili olduğunu Ervand Abrahamian'dan aktarmaktadır.

² Şeriatî mollalar tarafında Marksizm ile özdeşleşirken, dönemin devrimci solcuları için Marksizm-Leninizme çarpık bir alternatif olarak değerlendirilmiştir (Rahnema, 2005; 291).

³ Bu durum aynı zamanda İslambilim olarak isimlendirdiği düşünce sisteminin de Marksizm, Egzistanyalizm ve İslam üçgeni içerisinde kurulmasının sebebidir.

⁴ Şeriatî bu kavramın amacının "şahsi ihtiyaçlarını karşılamak, başkaları karşısında imtiyaz sahibi olmak, başkalarından ayrı olmak, başkaları üzerinde üstünlük sağlamak ve başkalarına karşı övünmek olan bencil, bireysel ve tüketici bütün eğilimler ve değerler, dünyevi değerler ve dünyevi hayat tarzıdır" olduğunu aktarmaktadır. (s. 22)

⁵ İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar. Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah, bir kavme kötülük diledi mi, artık o geri çevrilemez. Onlar için Allah'tan başka hiçbir yardımcı da yoktur.

Elifnur Öztürk*

ALİ ŞERİATİ'NİN MARKSİZM ELEŞTİRİSİ**Özet**

19. yüzyılda yaşamış ve günümüzde de hâlâ etkisini sürdüren filozof, bilim adamı ve ideolog gibi pek çok sıfatları hak eden Karl Marx yaşadığı dönemin olaylarına çözüm getirebileceğine inandığı kuramlar geliştirmiş, dünyada var olan siyasi sistemi değiştirmeye çalışmış, bunun için devrimci bir harekete dâhil olmaktan çekinmemiştir. Bu düşünürün belki de günümüzde etkili olmasının sebebi siyasal anlamda çatışmacı ruhun öneminden bahsetmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Marx'ın görüşleri pek çok düşünür tarafından yorumlanmış, eleştirilmiş ve çağa uygun hale getirilecek şekilde düzenlenmiştir. Bu yorumlama ve revizyonlardan bir tanesini de İslamcı düşünürler içinde çok önemli bir yeri olan, bugün de etkisini sürdüren ciddi eserler ele almış ve bu eserleri sadece İran'da değil bütün Müslüman coğrafyalarda yankı uyandırmış olan Ali Şeriatî'dir. Onun yapmaya çalıştığı İslam ile, Marx'ın ideal toplum ideolojisi olarak ileri sürdüğü, sosyalizmi bir araya getirmektir. Şeriatî'ye göre İslam için en doğru siyasal ideoloji sosyalizmdir. Kendisi de Marksist görüşten etkilenmiş olan Şeriatî, onun iyi yanlarını kabul ederken bazı eksikliklerini ve yanlışlıklarını da ortaya koymaktan çekinmemiştir. Bu çerçevede Ali Şeriatî'nin ortaya koyduğu çaba hiç şüphesiz İslam düşünce hayatında çok değerli bir yere sahiptir. Bu makalenin temelini Ali Şeriatî'nin Marksizm üzerine düşüncelerinin derlendiği kitap olan *Marksizm* adlı kitap oluşturmaktadır. Bu eser analiz edilerek Ali Şeriatî'nin Marksizm eleştirisi üzerine genel bir değerlendirme sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Marx, Marksizm, Şeriatî, Marksizm Eleştirisi

Giriş

Bir düşünürün ortaya koyduğu yeni kuram ya daha öncekilere hiç benzemez ya öncekilerden etkilendiği bazı fikirleri alarak sentezler yeni bir fikir ortaya koyar ya da var olan kuramların eleştirisini yaparak yeni bir teori oluşturur. Eğer bu açıdan Marx'ın kuramına bakılacak olursa onun hem kendinden öncekilerden etkilenmiş¹ hem de çağdaşı diğer kuramcılardan farklı bir kuram ortaya koymuş olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Ali Şeriatî'nin fikirleri değerlendirildiğinde de onun hem Marksist kavramları kullanmaktan çekinmediği hem de İslam'ı bu perspektiften yorumlamaya çalıştığı ve bu doğrultuda kendi sosyolojik teorisini oluşturduğu görülmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında, özellikle İslam dü-

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi SBE Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans

şünce geleneğine sahip, çağdaşlarından farklı bir yerde olduğu kabul edilmelidir.

Marx'ın teorisi daha incelikli bir şekilde değerlendirildiğinde kendi döneminde muhafazakâr bir eğilimle toplumsal olayları, değişimleri değerlendirmeye ve sağlamaya çalışan kuramcılarının aksine (Comte, Durkheim gibi) devrimci, çatışmacı bir düşünce yapısıyla reformdan değil de köktenci bir değişimden yana olduğunu göstermiştir.² Ali Şeriatî'de aynı şekilde İslam'ın gelenekselci yorumlarından sıyrılarak İslam'ın doğru bir şekilde yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuş ve İslam'ın Marksist bazı fikirleri doğruladığını savunarak bunu Kur'an'dan ve peygamberler tarihinden örneklerle açıklamaya çalışmıştır.

Bunun yanında Marx, kendisi ismini özellikle vurgulamamış olsa da sınıf çatışması ve özel mülkiyet gibi kavramlar çerçevesinde Rousseau'dan ciddi bir şekilde etkilendiği görülmektedir.³ Bunun yanında onda ciddi bir Hegel ve Feuerbach etkisi de görülmektedir.⁴ Ali Şeriatî'de de farklı düşünürlerin etkisinin olduğu hem kendi söylemlerinde hem de yapılan araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. "İbrahimi dinler görüşünü Massignon'dan almış, dinin sosyolojik incelemesinde de Berque'den istifade etmiştir. İslam'ın kendisinde şekillendiği kişi olarak da büyük sahabe Ebuzer'i kabul ederek İslam'a Ebuzer'in penceresinden bakmıştır."⁵

Bilindiği üzere 20. yüzyılın en önemli olaylarından bir tanesi Marx'ın ideal toplum yapısı olarak belirttiği sosyalist sistemin birçok ülke tarafından kabul edilmesi ve tüm dünyayı etkileyecek şekilde çökmesidir.⁶ Bundan dolayı bu kadar önemli bir sistemin ortaya çıkmasında söz sahiplerinden biri olan Marx'ın görüşlerinin anlaşılması önemlidir.⁷ Marx'ın kuramı toplumun nasıl işlediğinden ziyade nasıl değiştirileceğine ilişkin düşünceleri içermektedir. Yani amaç toplumsal yapı ve kurumların devamlılığının nasıl işlediğinin araştırılmasından ziyade köklü değişimlerin nasıl yapılabileceğinin araştırılmasıdır. Yani onun kuramında süreklilik ve devamlılık yerine kopuşlar, çatışma ve devrimler söz konusu olmaktadır. Ritzer'e göre Marx'ın kuramı "kapitalizmin içinde eşitsizliğin çözümlenişiyle ve kapitalizmin nasıl değiştirileceğiyle ilgilidir."⁸ Marx kapitalizmin nasıl yeni bir sistemle değiştirileceğine devrim yanıtını vermiştir. Kapitalizm sonrasında oluşturulacak yeni toplumun da sosyalist bir toplum olacağını ileri sürmüştür. Ali Şeriatî de Marx gibi, her ne kadar farklı düzlemler üzerine oturmuş olsalar da İslam dünyasını ciddi bir değişime sokacak önemli bir adım atmıştır. O Marksizm ile İslam'ı birleştirmeye çalışmış ve bu çerçevede fikirler ortaya koymuş ve sosyalist bir sistemin İslam'a en yakın sistem olduğunu ifade etmiştir.

Bir düşünürün, sosyoloğun, ideoloğun Marx'ı ve Marksizmi anlamadan başka bir unsurun içerisine yedirmesi çok kolay değildir. Bunun yapılabilmesi için Marx'ın fikirlerinin ve Marksizmin çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Ortaya çıkardığı eserlere bakıldığında Ali Şeriatî'nin Marx ve Marksizm üzerine ciddi bir yeterliliği ve doygunluğu olduğu görülmektedir.

Bu makalede Marx'a bazı değinilerle birlikte Ali Şeriatî'nin hayatına, fikirlerine bakılmakta ve asıl makalenin konusu olan Şeriatî'nin Marx ve Marksizm

üzerine değerlendirmeleri üzerinde durulmaktadır. Bu makalenin temelini Ali Şeriatî'nin Marksizm üzerine düşüncelerinin derlendiği kitap olan *Marksizm*⁹ adlı kitap oluşturmaktadır.

ALİ ŞERİATİ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Hayatı

1933 yılında Horasan'da dünyaya gelen Şeriatî, Mezinan'da başladığı eğitim hayatına Firdevsi Lisesinde ve Öğretmen Okulunda devam etmiştir.¹⁰ 1958 yılında Meşhed Üniversitesinin Edebiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra Fransa'da Lisansüstü öğrenimine başlayan Şeriatî, 1963 yılında Sorbonne Üniversitesinde doktora eğitimini tamamlamıştır. Paris'te olduğu dönemde fikirlerini etkileyecek pek çok Batılı düşünürle tanışma imkânı bulmuştur: Massignon, Barque, Fanon bunlardan bazılarıdır. "Özellikle Massignon, Gurwitch ve Berque'in incelemelerine duyduğu hayranlık, onun kendi toplumunun dinî ve mistik tarihine daha gerçekçi bir şekilde eğilmesini kolaylaştırdı."¹¹ Sadece fikrî açıdan değil siyasi olarak da kendisini geliştirmiştir: Cezayir başta olmak üzere pek çok bağımsızlık mücadelesi veren ülkelerle ilgilenmiş, destek sağlamaya çalışmıştır. İran'da şahlık sistemine karşı çıktığı gerekçesiyle bir ay hapis yatmıştır. 1971 yılında ayrılmak zorunda kalacağı Meşhed Üniversitesinde 1966 yılında öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. Hüseyiniyye-i İrşâd adlı merkezde eğitim faaliyetlerini sürdürürken 1973 yılında tutuklanmış ve 1975 yılında şartlı tahliye kararı verilerek serbest bırakılmıştır. Baskılar, yıldırma politikaları ve sessiz kalmaya dayanamayan Şeriatî, 1977 yılında Londra'ya gitmiş ve yaklaşık bir ay içerisinde vefat etmiştir.¹²

Bazı Önemli Eserleri: *Kendini Devrimci Yetiştirmek, Öze Dönüş, İslam ve Sınıfsal Yapı, Medeniyet Tarihi I-II, İslambilim I-II-III, Dine Karşı Din, Kadın, Dünya Görüşü ve İdeoloji, Sanat, Kendisi Olmayan İnsan...*

FİKİRLERİ

Etkilendiği Düşünürler

Şeriatî fikirlerinin oluşumunda Afgani, İkbâl ve Mevlâna gibi Müslüman düşünürlerin yanında Massignon, Barque, Fanon, Sartre gibi Batılı düşünürlerin de etkisi olmuştur.¹³ O kendi fikirlerini geliştirirken kendisini sosyal adalet isteyen biri olarak tanıtan Ebu Zerr el-Gıfari'den ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Ebu Zerr'in hayatına bakıldığında ömrünü Emevî yönetimine karşıtlıkla geçirmiş olduğu görülmektedir. Bunun nedeni ise onların sermaye birikimi yaparak halka haksızlık yapmalarıdır.¹⁴ Şeriatî'ye göre İslam bireysel yaşanan bir din değil aksine toplumcu bir dindir ve bu fikrini de Ebu Zerr'den aldığını kabul etmektedir.

Benim İslam'ım, Osman ve Abdurrahman [b. Avf]'ın İslam'ı değil, Ebu Zerr'in İslam'ıdır. Ebu Zerr'in şiarı, servet yağmaya, halkın yoksullaştırılmasına ya da

sömürülmesine elverişli bir ortamın hazırlanmasına karşı çıkmaktır. Yani Ebu Zerr'in şiarı: "Ey iman edenler, hahamların ve rahiplerin çoğu, insanların malını haksızlıkla yerler ve insanları Allah'ın yolundan alıkoyarlar. Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda infak etmeyenleri elim bir azapla müjdele" ayetindeki durumun İslam toplumunda oluşmasına karşı çıkmaktır.¹⁵

Tevhit Anlayışı

Şeriatî'nin tevhit anlayışı, geliştirdiği fikirler açısından temel bir değer taşımaktadır. Onun tevhit anlayışı felsefi olmaktan ziyade toplumsal ve ideolojiktir.

Ezilmişleri ve köleleri harekete geçiren Tevhid bu dünya hayatı ile ilgili tarihî ve sosyal bir yön taşımıştır. Şirke karşı antitez ve zıtlık oluşturmuştur. Böylece sosyal adaleti ve tarih boyunca bütün insanların eşitliğini sağlamaya çalışmıştır. Bu görüşüyle O, daha önce teolojik bir doktrin olan Tevhidi, bir dünya görüşüne dönüştüren ilk İranlı yazar olarak kabul edilmektedir.¹⁶

Bu tevhit anlayışı doğrultusunda Şeriatî sosyolojik, antropolojik ve tarih felsefesine ilişkin düşüncelerini oluşturmuştur. Sosyolojik açıdan ona göre toplumlar ikiye ayrılırlar: şirk ve Tevhid toplumu. Yani onda dinî temelli bir ayırım söz konusudur: kapitalist, komünist, demokratik toplumlar sınıflandırması yerine şirk ve tevhid toplumu ayırımı vardır. Antropolojik olarak onda önemli olan farklı gelenek ve göreneklerin ya da yaşam tarzlarının araştırılması değil "insan ve doğasına ilişkin gerçekliklerin" araştırılmasıdır. Son olarak tarih felsefesine bakılacak olursa Kur'an'a dayalı olarak "bütün tarihe güçlerin çelişkilerinin bir toplamı olarak bakmaktadır."¹⁷ Onun tarih felsefesine ilişkin düşüncelerinde tarihî determinizmin önemli olduğu görülmektedir.

Din ve Öze Dönüş Kavramı

Ali Şeriatî için din Batı'nın emperyalist akımlarına karşı koyabilmek için olmazsa olmazlardandır. Bunun nedeni dinin kültür, tarih ve geleneği içermesidir ki bunlar bağımsız devlet için yapı taşlarıdır. Yani din olmazsa devletin bağımsız olması zorlaşmakta hatta imkânsız hale gelmektedir.¹⁸ Şeriatî'ye göre din "bir dünya görüşüne dayanan bir tür ideoloji; insana ve onun dünyayla ilişkisine dair özel bir telakki; bu dünya görüşünden kaynaklanan değerler sistemi, törenler ve hükümler toplamıdır."¹⁹ Şeriatî yaşanan din ile gerçek din arasında ayırımın önemli olduğunu düşünmektedir. Ona göre yaşanan din zenginlerin ya da statü sahiplerinin dinidir. Gerçek din ise "modern insanın ihtiyaçlarına uygun çözümlere uygulanabilir sosyo-ekonomik bir sisteme sahiptir."²⁰ Gerçek İslam eşitlik, hak, adalet üzerine temellenirken, ulemanın ve diğer dinî önderlerin oluşturmuş olduğu din bu kavramları ortadan kaldırarak zulüm ve sınıfsal eşitsizliklere neden

olmaktadır. Ona göre İslam'ın en önemli kriterlerinden birisi harekete geçmektir; fiilî ameldir. Tabii ki Şeriatî bu hareket kavramını siyasal bir kavram olarak ele almıştır.²¹ Bunun yanında Şeriatî dini hem bireysel hem de toplumsal bir olgu olarak değerlendirmektedir. Ona göre din “düşünce ve itikat sosyal yaşamda sonuç doğurduğu, insanı sosyal açıdan sorumlu kıldığı ölçüde değerlidir.”²²

Şeriatî'nin tevhit fikrinden sonra en çok üzerinde durulması gereken kavram öze dönüş kavramıdır. Ona göre öze dönüş “İslam'a, İslami kültür ve düşünceye, imana ve yaşama dönmektir.”²³ Ancak burada hangi İslam'a dönüş yapılması gerektiği ön plana çıkmaktadır. Ona göre öze dönüş kendini devrimci yetiştirmekle, İslam'ın doğru anlaşılmasıyla²⁴ ve evrensel İslam'ın oluşturulmasıyla gerçekleştirilir.²⁵

Eşitlik ve Özgürlük Üzerine Değerlendirmeleri

Ali Şeriatî eşitlik üzerinde de değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre eşitlik İslam'da geçen eşitliktir. Yani insanların kazanmış olduğu doğal bir hak, sonradan kazanılmış değildir; yaradılıştan bu yana gözlenen bir olgudur. Tüm insanlık Âdem ve Havva'dan türediyse insanların birbirinden eşitlik olarak farklı olması mümkün değildir.²⁶

Şeriatî'ye göre dinin özü kurtuluşa erme, kurtuluş. Bunun için Şeriatî, Batılı düşünürlerin aksine, dini insanları köleleştirici bir unsur olarak değerlendirmek yerine özgürleştirici bir unsur olarak ele almakta ve uyuşturucu bir unsur olarak düşünme yerine düşünerek kendini bulma çabası olarak değerlendirmektedir.

İnsanın özgürlüğüne kavuşması için dört bağlayıcılıktan kurtulması gerekmektedir. Bunlardan birincisi natüralist bakış açısıdır yani o, insanı doğanın içinde ona bağımlı ve onun sınırları içerisinde yaşamak zorunda olan bir varlık olarak görmemektedir. Ve insanların bunun zıddını söyleyen natüralist düşünceden sıyrılması gerektiğine inanmaktadır. İnsan özgürlüğünü kısıtlayan bir diğer anlayış ise tarihtir. “Historisizm, tarihin belirleyiciliği düşüncesine dayanır. Buna göre insan tarihsel belirlenimin ve tarih gerekirciliğinin bir ürünüdür.”²⁷ İnsanın özüne ulaşmasındaki üçüncü engel ise toplumdur. İnsanın edilgenliğine yapılan vurguya karşı çıkmaktadır. Örneğin o, toplum yoksa insan da olamaz yani toplum bireyi var eder ancak bireyin toplumda değişimlere yol açması, topluma müdahale etmesi söz konusu değildir fikrine karşı çıkmaktadır. Son unsur ise insanın kendisidir. “Şeriatî'ye göre günümüz insanı tabiat, tarih ve toplum zindanlarından sahip olduğu bilgi birikimi ve teknolojik imkânlarla kurtulabilirken kendi zindanı içinde mahpustur. Bilim bu zindandan kurtulmak için yeterli değildir.”²⁸ Kendi zindanından kurtulmak ancak aşk yolu ile mümkündür. “Aşk yolu ile gerçekleşen iç devrim insandaki başkaldıran yanı harekete geçirerek kişiyi mahkûm olduğu zindandan kurtarır ve özgürleşmesini sağlar.”²⁹ Tüm bu değerlendirmelerden yola çıkarak Şeriatî'de özgürlüğün toplumsal sorumluluk-

tan ve mücadeleden ayrıştırılarak olamayacağı fikrinin hâkim olduğu söylene-bilmektedir.

Sınıfsal Yapı, Sınıf Çatışması ve Sınıfsız Toplum

Şeriatî insanın toplumda var olabileceğini savunmaktadır. İnsan dünyası da insanların yarattığı dünyadır. Yani insan ancak insanların yaşadığı bir dünyada var olabilir. “Bu toplumsal insan ise; gruplarla, sınıflarla ve toplumun tümüyle özdeş ilişkideki bireyden ibarettir.”³⁰ Burada şu soru ortaya çıkmaktadır: İnsanlar nasıl bir arada yaşayabilirler? Ona göre insanların bir arada, özgür bir şekilde, tahakküm olmadan yaşayabilmeleri ancak bir sınıfsız toplum içerisinde olabilmektedir. Aslında Kur’an’ın ve İslam peygamberinin sınıfsız bir toplum oluşturmak için çabaladığını ifade ederek sosyalizmi İslam dini üzerinden yorumlamıştır.

Şeriatî’nin bir diğer önemli tespiti ise sınıfsal yapı ve şirk arasındaki ilişkidir. Ona göre şirk ezen ve ezilenin olmasıdır, özel mülkiyetin olmasıdır ve bunun sömürü için kullanılmasıdır. İnsanlar Allah’ın halifesi olarak yaratıldıysa hepsi eşit olmalı değil midir? Ona göre putperestlik sınıfsal bir toplumsal yapıya işaret etmektedir. “Farklı putlara tapınmak, farklı farklı sosyal yapılara sahip olmakla eşanlamlıdır. İşçi-patron, alt sınıf-üst sınıf, köle-efendi olmak gibi. Putperestlik, sınıflı toplumsal yapı demektir. Bir sınıf açken diğer bir sınıfın tok olmasıdır. Bir kesim hukuki haklardan mahrum kalırken diğer bir kesimin ise bütün haklardan yararlanabilmesidir.”³¹ Bu bağlamda bakıldığında şirkin ve iktisadi yapının iç içe olduğu görülmektedir.

Şeriatî, sınıfsal çatışmaların sürekli olarak devam ettiğini ve sonunda barışın olmadığını dünyanın sonuna kadar bu çatışmaların devam edeceğini ileri sürmektedir. Ona göre bu çatışmalar peygamberler tarihini oluşturan öğedir. “Dolayısıyla bu çatışmanın nedeni, teknik bir yanlışlığa veya bir bilgi eksikliğine dayanmamaktadır ve yapılacak akademik izahla da giderilecek bir sorun da değildir. Sorun ezeli ve ebedî bir kan davası olarak ahlaki ve ideolojiktir. Kabil ve Habil soyunun davasıdır.”³²

İslam Ekonomisi: Kıst, Emek, Özel Mülkiyet

İslam’ın ekonomisini ortaya koyarken birbirinden farklı olan iki kavramı değerlendirmektedir: kıst ve adalet. Adalet hukuki ve siyasi bir kavram iken kıst ekonomik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre “Adalet, bir toplumun birey ve grupları arasındaki bireysel ve grupsal tanınmışlığı bulunan hukuk temelinde sosyal ilişkilerin yasal biçiminden ibarettir. Kıst ise, herkesin veya her grubun, toplumda üstlendiği rol karşılığında maddi-manevi ürünler ve sosyal imkânlar toplamından aldığı gerçek paydır.”³³ Yani adalet kavramı hukuk ile içli dışlıyken, kıst kavramının böyle bir durumu söz konusu değildir. Onun “mülkiyet düzeni ve ekonomik alt yapı” ile ilişkisi vardır. Adaletin geliştirilmesi için re-

form yapılabilir ancak aynı şey kıst için mümkün değildir. Kıstın sağlanabilmesi için “mülkiyet düzeninde sosyal bir devrim” gerekmektedir.³⁴

Şeriatî’ye göre emek karşılığında özel mülkiyete sahip olunması olağan bir durumdur. Kur’an’da da bir geçerliliği vardır. “Bu bakımdan, kişisel iş ile üretilmemiş olan, Allah’ın yarattığı doğal kaynaklar ve madenlerin genel mülkiyeti vardır. Dolayısıyla, mülkiyet yalnızca iş temelinde gerçekleşir ve yalnızca çalışan insanlar mülkiyete hak kazanırlar. Bu nedenle, esasen, işin hizmete sokulması için sermaye üzerine mülkiyet olmasının bir anlamı yoktur. Mülkiyet bu şekilde, insanın kendi kazandığı üzerindeki hakkı anlamına gelmektedir. Şu halde mülkiyet sahibi işçidir.”³⁵

Bunun yanında Şeriatî her şeyin Allah’a ait olduğunu vurgulayarak bireysel mülkiyetin İslam için hiçbir şey ifade etmediğini ve İslam’da geçerli olmadığını savunmaktadır. Ancak kapitalist ekonominin gelişmesiyle birlikte İslam kültürünün de özel mülkiyete bakışında değişimler olduğu ve kabul gördüğü ifade edilmektedir.³⁶

ALİ ŞERİATİ’NİN MARKSİZM ELEŞTİRİSİ

Üç Farklı Marx

Marx’ın hayatını Genç/ Filozof/ Sosyolog ve Aktivist Marx olmak üzere üç dönem üzerinden değerlendiren Şeriatî onun gençlik çağlarını Genç Hegelcilerin fikirlerini benimsediği dönem olarak değerlendirmektedir. Ona göre Marx bu dönemlerde gayet soyut ve idealist bir şekilde düşünmektedir. İkinci dönemi olarak değerlendirdiği Sosyolog Marx dönemi, başta Almanya, İngiltere gibi ülkelerde başlayan toplumsal karışıklıkların başlamasıyla birlikte artık yavaş yavaş “toplumsal konulara, halkın hayatına” yönelmeye başlamıştır. Bu dönemde karşı çıktığı fikirleri olmasına (komünizmi eleştirmesi, devlet mülkiyetine de karşı çıkması gibi) rağmen Proudhon’a övgülerde bulunmuştur. Ancak toplumbilimci evrenden siyasetçi, ideolog olma iddiasında bulunduğu döneme geçtiğinde onu reddetmiş “Proudhon, Fransa’da seçkin bir iktisatçı, İngiltere’deyse büyük bir toplumbilimcidir.” şeklinde ithamlarda bulunmuştur. Şeriatî bu ithamı şu şekilde açıklamaktadır: “Kimsenin iktisat bilmediği Fransa’da iktisat uzmanı, toplumbilime yabancı olan İngiltere’de toplumbilim uzmanıdır demektir. Bu durumda, bilimsel değil, siyasal bir aşağılama ve savaşım demektir bu.”³⁷ Onu ideolog olmaya iten iki unsurun söz konusu olduğunu söyleyen Şeriatî ilk nedenin Proudhon’la yürüttükleri ilişkiden³⁸ kaynaklı olduğunu ikinci nedenin ise dönemin gerekliliklerinden³⁹ kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Bu dönemde sınıf çatışmalarının engellenmemesi için, eski savunduğu fikirlerinden taviz vermek zorunda kalsa da, elinden geleni yapmıştır.⁴⁰ Şeriatî’ye göre bu “son dönemde, hakikat Marksizmi maslahat Marksizmine, bilimsel şiar siyasi şiar dönüşür.”⁴¹

Marx’ı sosyalizmin şekillenmesinde önemli olarak gören Ali Şeriatî, Röne-

sans sayesinde akıl ve bilimin ön plana çıkması Papa'nın kurmuş olduğu zenginlerin dinini yerle bir etmiştir. Bununla birlikte burjuva sınıfının yükselmesiyle birlikte de din karşıtlığının yükseldiğini ifade etmekte ve Rönesans'tan sonra ortaya çıkan bilimsel gelişmelere ön ayak olan aydınların burjuva sınıfından geldiğini vurgulamaktadır. Ona göre, makinanın icadı yeni bir sınıfsal ayrışmanın kaçınılmazlığına yol açmıştır. Sermaye ve işçilerin merkezileşmesi bu dönemde söz konusu olmuş bu da sınıfsal ayrımcılığı artırmıştır. Üretim araçlarını elinde bulunduranlar yani üretim gücünü ellerinde bulunduranlar “hem sermayenin tek elde birikmesine hem de işçilerin emeğinin sömürülmesine”⁴² yol açmıştır. Buna karşı çıkan bir kesim de muhakkak oluşmuştur. İşte Ali Şeriati, Marx'ın ve fikirlerinin bu düzlemde şekillendiğini ve bu duruma karşı çıkanlardan biri olduğunu ifade etmektedir. Marx'ın düşüncelerinin oluşmasında Marx'ın yaşamının büyük etkisi olduğunu ifade eden Şeriati,

Böyle bir ortamda hem Hegelci ateist bir filozof hem Rönesans sonrası Avrupalı bir aydın hem orta sınıfa mensup bir burjuva olan ve aynı zamanda bir Yahudi ailesine mensup olması hasebiyle ırkçılığın ve kilisenin insanlık dışı dinsel ayrımcılığının kurbanı olan Marx, Avrupa'yı, özellikle Almanya, Fransa ve İngiltere'yi etkisi altına alan işçi hareketlerinin ve özellikle Fransa'dan neşet bulan sosyalizm, komünizm ve sendikalizm gibi akımların etkisinde kaldı.⁴³

Tüm bu deneyimler onu devrimci hareketin önderi haline getirmiştir.

Materyalizm vs Din

Ali Şeriati'nin Marx eleştirilerinde özellikle dine karşı geliştirdiği materyalizm olgusuna karşı çıktığı görülmektedir. Ali Şeriati dinsiz sosyalizm kurulmasının imkânsızlığından bahsederken, Marx materyalizm üzerinden sosyalizmi inşa etmektedir. Şeriati onun din düşmanlığının nedenini anlamaya çalışmaktadır. Haksızlıklara göz yumduğunu düşündüğü için Marx'ın dini reddettiğini ifade etmektedir. Ancak Hristiyanlığın içindeki yanlışlıkların toptancı bir düşünceyle tüm dinlere yansıtılması Şeriati'nin Marx'a karşı çıkmasına neden olmaktadır. “Marx, kendince aristokrasinin, hâkim sınıfın, istibdadın ve geri kalmışlığın temelini teşkil eden dini reddetmek ve dinin üzerine bina edildiği Allah'a tapmanın kökünü kazımak maksadıyla sosyalizmin temeli olarak materyalizmi seçti.”⁴⁴ Marx'ın fikirlerini yaşadığı topluma, tarihe has bir düşünce olarak düşünmemiz gerektiğini savunmakta ve onun materyalist düşüncesini taklit etmenin hiçbir kazanç getirmeyeceğinin altını çizmektedir. Bugünün İslam toplumlarında materyalist düşüncenin geçerli olmadığını çünkü bugünün düşün yapısının artık değiştiğine işaret eder: “bugün bizler tarihin herhangi bir döneminde dinin insani yetenekler üzerindeki etkisini ve onun beşerî boyutunu teşhis etme imkânına sahibiz.”⁴⁵

Ona göre Marksizmin en büyük düşmanı ve günümüzün en büyük kaybedeni dindir. Bunun için günümüz aydınlarının yapması gereken en önemli iş dinin eski önemini yerine getirilmesi olmalıdır. Ancak burada dinden kastedilenin Müslümanlar tarafından yaşanan İslam'dan ziyade din sosyolojisine ilişkin din olması gerektiğini ifade etmektedir. "Bugün İslam'ın toplumsal eğilimleri olan; tabiata, ekonomiye ve toplumsal olaylara gerçekçi bakan ve şiddetli siyasi yaklaşımlara sahip bir din olduğunu ifade eden, Müslümanlardan çok din sosyolojisidir."⁴⁶ Şeriatı Marx'ı ve Papalık sistemini sosyalist hareketin yön değiştirmesine (peygamber hareketinden dini reddetme hareketine dönüşmesine) neden olmakla ve "tarih felsefesini dini reddetme temeli üzerine bina etmek"⁴⁷ ile suçlamaktadır. Bundan dolayı "sosyalizm, insanın dahlinin olmadığı, mecburen amel ettiği maddi etkenlere dayalı kör diyalektik bir oyun temeline dayandırılacağı yerde; insanın fıtratının derinliklerinden gelen, insanoğlunun zatında olan ve tarih boyunca insanların kendisi için çabaladığı iradeye, ülkülere ve ilkelere dayanırdı."⁴⁸ İslam düşünürlerinin bu papa ve Marx arasında geçen çatışmanın uzağında durması gerektiğini ifade eden Şeriatı sosyalizm ve Peygamberlerin öğretilerinin birleştirilmesi gerektiğini yeniden vurgulamıştır.

Marx'ın öngördüğü komünist devrime ulaşacak ülkelere ilişkin öne sürdüğü öngörülerini de değerlendiren Şeriatı, Marx'ın dediğinin tam tersine Almanya'da faşizmin yükselmesi ve Marksist devrimlerin Avrupa'dan ziyade Afrikalı kabilelerde ve bedevi toplumlarda baş gösterdiğini ifade etmekte ve burada Marx'ın yanlış olmuş olmasının nedenini "toplumsal ve sınıfsal konuların değişiminde, sadece elde bulunan tanınmış nedenleri öngörüsüne temel olarak almasındandır."⁴⁹ Yani ona göre Marx diyalektik yöntemin tuzağına düşmüş ve öngörülemez etkenler yüzünden teorisi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. "Öngörülemez etkenler, ansızın ortaya çıkan ya da bilinmeyen olgular, insan iradesinde, bir nesil ve sınıf içerisinde oluşarak bütün bilimsel ve mantıklı hesapları altüst eder."⁵⁰

Marx proletaryayı kurtarmak için sosyalizme yüklenmiştir. Proletaryanın sahip olamadığı ve burjuvazinin sahip olduğu her şey onları birbirinden değil Allah'tan da ayırmaktadır. "Her fazilet, maneviyat ve marifetten uzak olan bu halk, Tanrı'nın yanında nasıl aziz olabilir."⁵¹ Marx ahireti de inkâr etmektedir çünkü bu inanış fakir insanlara dayanma gücü vermekte, bu dünyada olmasa bile öteki dünyada olacak fikrine dayanarak sabretmelerini sağlamaktadır. Ancak Marx onların harekete geçmesini istemektedir. Ancak böyle düşünenlerin harekete geçmeyeceğine düşünmektedir. Dinî duyguları da reddetmektedir çünkü çatışma olması için yakınlaşma, uzlaşma, yardımlaşma olmamalıdır. "Zalim ve mazlum arasında hak alınmaksızın barış yapan; çalışmayıp yiye ile çalışıp yemeyen arasında barış yapan her sebep ve etken zararlıdır."⁵² Din ile aynı duyguları yaşattığı için, bir ortaklık duygusu, yardımlaşma ve dayanışma duygusu, Milliyetçiliğe karşı da cephe almıştır.

Marx'ın Özgünlüğü Üzerine

Marx üzerine değerlendirmelerine devam eden Şeriatî, onun zeki ve güçlü olduğunu ancak yeni bir şey üretmediğini, kullandığı kavramların, yöntemlerin hep başkalarından aldığını ifade etmektedir. “O sosyal sınıf kavramını Saint Simon’dan, mülkiyetin reddi konusunu önceki komünistlerden, Avon ve Proudhon gibilerden, materyalizmi Feuerbach’tan, diyalektiği ise üstadı Hegel’den almıştır.”⁵³

Marx'ın Sınıf Kavramı Üzerine

Şeriatî’ye göre sınıf kavramı Marx’ta kesin bir kavram olarak tanımlanmamıştır. Ancak ayrıntılı olarak ele alındığında iki temel üzerine oturduğu görülmektedir: insanlar ya zengin veya yoksul, ya da sömüren ve ya sömürülenlerdir. Bu sınıflandırmada önemli olan ise üretim araçlarına sahip olup olmadığına göre oluşmaktadır yani esas ölçüt üretimdir. Üretim araçlarına sahip olanlar kapitalistlerdir. Üretim araçlarına sahip olmayanlar ise proletaryadır yani “kendilerini (köle) veya en azından kol güçlerini (işçi ve çiftçi) karşı sınıfa satmak zorunda kalan kimseler”⁵⁴

Kapitalizm: Rekabet Kapitalizmi vs Uyuşum Kapitalizmi

Kapitalizme karşıtlık noktasında birleştikleri görülmektedir. İkisine göre de kapitalizm yok edici bir unsurdur. Her şeyin sebebi kapitalizmdir. Ancak ayrıştıkları nokta yine din üzerinden şekillenmektedir. Birinde din kapitalizmin çöküşü için gerekliyken diğesinde dini hiçbir unsur söz konusu değildir. “İnsan ancak tevhid dini sayesinde ve sınıfsız bir toplumda kendine gelebilir, kendi varlığının asaletine dayanabilir ve kendi fitratını bozmadan geliştirebilir.”⁵⁵

19. yüzyılda Marksizmde bilinmeyen, akla dahi gelmeyen uyum kapitalizmi fikri eleştirisinin bir diğer odak noktasıdır. Marksizm temelde “rekabet kapitalizmi” çerçevesinde oluşturulan bir devrime dayanmaktadır. Sürekli emeği sömürülen işçi daha fazla sömürülür, işçi sınıfı daha çok bilinçlenir, tüketime alışmış burjuvazi daha çok maaş ister, rekabet içerisinde olan üretim araçlarına sahip olanlar işçinin ücretini daha da azaltmaya yönelir. Burada bir çatışma meydana gelir ve sonunda devrim olur. Ancak burada kaçırılan olay kapitalizmin duruma uygun hal alabileceği düşüncesidir. “Kapitalizm şekil değiştirir ve kendisini tehdit eden tehlike karşısında uyum kapitalizmi hisarları içine sığınarak devrimin saldırısından korunur... Bu yeni kapitalizm, işçileri galeyana getirmek ve proletarya devrimini gerçekleştirmek yerine, Avrupalı ve Amerikalı işçiye işe alarak Üçüncü Dünyanın sömürülmesine onu ortak eder.”⁵⁶

Yabancılaşma

Şeriatî, Marx’ın Hegel’in takipçileriyle birlikte sosyalizmi savunurken burjuvazinin sömürülerinden şikâyet ettiğini vurgulamaktadır. Marx bu şikâyetlerde bulunurken iki savdan yola çıkmaktadır: para ve din. Ancak Şeriatî onun bu fik-

rinde dinin etkisinin daha büyük olduğunu düşünmektedir. “Rüşt ve takvanın da burjuvazi ve paracılık gibi insanı aline ettiğine, olumsuzladığına, bozduğuna ve kendine yabancılaştırdığına inanır.”⁵⁷

İdeoloji vs Marksizm

Marx’ın toplumbilim bakış açısıyla yazdığı dönemlerde ideoloji ve Marksizm arasında farklılık olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre Marksizm tarihle ilgilenen bilim gibi bir düstura sahiptir. Bunun tersine ideoloji “tarih ve toplum binasının tekniğidir... Öyleyse tarih ve toplumu bireyler ve kişiler temeli üzerine kurmak gerektiğine inanan”⁵⁸ bir ideolojidir. Marksizm keşfetmek ister, yaratmak değil yani geçmişteki olayların nasıl meydana geldiğini ve gelecekteki yaşanacak olan dönüşümleri keşfetmek istemektedir. Ne olduğunu anlayıp gelecekte ne olabileceğini öngörmektir Marksizm.

Marksizmin Ortaya Çıkması

Şeriatı’ye göre Marksizm döneminin sorunları doğrultusunda ortaya çıkmıştır: “Dolayısıyla Marksizmde ortaya konan ve Marksizmin şiddetli ve açık başarısına neden olan konulardan biri, on sekizinci yüzyılda gerçekleşen büyük Fransız İhtilali’yle İngiltere Sanayi Devrimi’nden sonra ortaya çıkan sanayi kapitalizmi tezadıdır. 19. yüzyılda doruğa ulaşan sınıf çelişkisinin bu denli köklü olduğunu görüyoruz.”⁵⁹

Kendisinin etkisini artırmasının bir diğer nedeni ise materyalizme öncelik vermesidir. Bu da aslında dinin dışlanması din yerine bilimin kabul görmesi ve kilisenin etkisini kaybetmesi ile sonuçlanmaktadır. Yani Marksizmin başarısı kilise, kapitalizm ve faşizme olan karşıtlığıdır. Ancak yoksul olanın ezilmesi hiçbir zaman bitmemektedir. Katoliklik altında şiddetli bir şekilde ezilen eskinin köleleri, reayası ya da işçileri şimdi daha çok övülen Protestanlık altında değişik bir şekilde ezilmeye devam etmektedir.

Üç Farklı Marksizm

Şeriatı, Marksizmi Amiyane, Resmî Devlet ve Bilimsel Marksizm olarak üç ayrı düzlemde incelemiştir. Ona göre Amiyane Marksizm herkesin ucundan kıyısından bildiği ve bilmişlik tasladığı Marksizm çeşididir. Resmî Devlet Marksizmi ise hâkim siyasi parti tarafından dayatılan, kendisini Marksizm fikri ile meşrulaştıran ve onun üzerinden meşruiyet kazanmaya çalışan devletlerin kullandığı türdür. Sonuncusu ise Marx’ın kendi teorisidir. Yani bilimsel olarak incelenen ve bu şekilde bilimsel yargılarla kabul gören Marksizm çeşididir.⁶⁰

İlkinde karşı çıkılan mesele Marx’ın teorilerinin sadeleştirilmesi daha doğrusu yüzeyselleştirilmesi ve bu yüzden teorilerin yanlış anlaşılmasıdır. Marx’ın ortaya koymuş olduğu toplum analizinin daraltılarak “bütün toplumun iktisadi bakımdan üretim biçimine dayandığını; aile, din, mezhep, felsefe, kültür, sanat ve sanayi

gibi bütün kurumların da üretim biçimine göre şekillendiğini görüyoruz.”⁶¹ diyerek yapılan yüzeysel yorumlara yani amiyane Marksizme karşı çıkarak asıl bilimsel Marksizmin temellendiği noktanın praxis olduğunu ifade etmektedir.

Praxis, toplumsal ilişkilerin- o dokunun- içinde doğal yaşayış türünden ve mevcut uyumlu ve uyumsuz ilişkilerden oluşan özel bir edimdir... Bilimsel Marksizmde toplumsal ilişkiler dizgesi bir toplumdur; kendisi eylemde bulunur, kendisinin üretme yeteneği vardır, enerji üretme yeteneği vardır, maddi ya da manevi nesneye şekil verme yeteneği vardır; kendisi yıkar, yapar, değiştirir, devrim yaratır, ıslah eder.⁶²

Son olarak belirlediği resmî devlet ideolojisi olarak Marksizm ise iktisadi belirlenimciliğe dayanmaktadır. İnsanlar kendileri karar veremezler verseler de sınırlı seçenekler arasından karar verirler bu kararları verirken özgür değerlerdir. Bu kararlar ya dinî ya maddi ya tabiat ya toplum, ya psikoloji ya tarih ya biyolojik faktörler ya da iktisadi faktörler tarafından kısıtlanmakta ve insanlar özgür karar vermekte kendi başlarına kalamamaktadırlar. “Aslında belirleyiciliğe yönelen bir ideoloji, yönetimin dayanağı olabilir. Çünkü egemen güç, inançtan hep zor kulanarak yararlanır ve insan iradesinin özgürlüğüne inanmaktan ürker.”⁶³ Şeriatî bu fikirlerin yanında Marx’ta iktisadi belirlenimcilikten çok tarihî belirleyiciliğin olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴

Devlet Marksizmi ve Bilimsel Marksizmi ayıran bir diğer önemli özellik tarihsel materyalizm ve tarihsel determinizm arasındaki farktır. Gerçek Marksizmde tarihsel determinizm ön planda iken devlet Marksizminde asıl olan tarihsel materyalizmdir. Tarihsel materyalizmde “insan tarihsel maddeciliğin oyuncağıdır. Tarih ise insanları kendi isteğine göre oluşturan maddi ve materyalist etkenler dizgesidir.”⁶⁵ Ancak tarihsel determinizm de insan dışlanmamaktadır.

Tarihin, maddi etkenler doğrultusunda değil, toplumsal praxis eylemi ve diyalektik hareket doğrultusunda; ayrıca kör ve değişmez maddecilik doğrultusunda değil, eylemin özü doğrultusunda belirli bir hareketi vardır. Bu belirli hareket, praxisin içinde bulunan etkenlerin ürünüdür. Toplumsal praxis içinde bilinç, bilgi, teknik ve insan iradesi de vardır... Bu diyalektik hareketin tarihte rolü vardır. Dolayısıyla benimle sizin ve çatışma ya da temasımızın da tarihin hareketinde rolü bulunabilir.⁶⁶

Marksizmin Unuttuğu Sömürü: Üçüncü Dünya Ülkeleri’nin Sömürülmesi

Şeriatî’ye göre Marksist geleneğin yetersiz olduğu noktalardan biri sömürgeciliğe ilişkin yaptığı değerlendirmelerin yetersiz olduğudur. “Sömürgecilik, tarihin determinasyonunda, sınıfsal ilişkide ve normal kapitalizm düzeninde geçerli

olan şeyle aynı olmayan kendine özgü diyalektik ilişkilere sahiptir.”⁶⁷ Şeriatî’ye göre sömürgecilik yalnız sömürülen ülkelerin sosyal ve sınıfsal sistemini değiştirmekle kalmamış aynı zamanda sömüren ülkenin de sınıfsal ilişkisini değiştirmiştir.⁶⁸ Sömürge ülkeleri sayesinde sömüren ülkelerde yaşayan proletarya da artık daha yüksek bir yaşam seviyesine ulaşmaktadır.

Marx sadece Avrupa eksenli düşünmüştü sömürüyü ancak asıl sömürü Müslümanlara ve üçüncü dünya ülkelerine karşı yapılmaktaydı. “Marx ve Engels zannediyordu ki Avrupa’da toplanan bütün servet, Avrupa proletaryasının emeğinin ve Batı üretim tezgâhlarının bir sonucudur. Halbuki üretim değil, yağmaydı. Asya ve Afrika’yı sömürmekti; Avrupa işçisinin sömürülmesi değil, Asya ve Latin Amerika’nın petrolüydü...”⁶⁹ Aslına bakılırsa o gün ve bugün yaşanan savaş, burjuvazi proletarya savaşı olarak görünse de, Doğu’ya döndüklerinde ya da kendi ülkesi ya da kabul ettikleri toprakların dışındakilere döndüklerinde başka bir hal almaktadır. Bu durumda burjuva ve proletarya tüm sınıflar birleşmekte ve karşı tarafı sömürmektedirler. Dolayısıyla bu durum sınıf çatışmasını ortadan kaldırmakta ve sömürü çatışmasını oluşturmaktadır. İşte Marx’ın kaçırıldığı noktalardan en önemlisi budur.

Sonuç

19. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Marx sosyal bilimler için özgün bir yere sahiptir. Çünkü çağdaşı kuramcıların aksine reformdan değil devrimden yana olmuş, süreklilikten değil kopuştan, beraberlikten ve bütünlükten yana değil parçalanmadan ve çatışmadan yana olmuştur. Marx’ın düşüncelerini İslam’a uyarlama çabasında olan Şeriatî de İslam dünyasında özgün bir yere sahiptir.

Şeriatî’nin yaptığı yorum ve eleştirilerden Marx’ı iyi bir şekilde algıladığı görülmektedir. Ona göre, diğer bazı Marksist araştırmacılar gibi, Marx üç ayrı döneme ayrılabilir. Şeriatî bu ayrımı yaparken Marx’ın düşüncelerinin değişimi üzerinden şekillendirmektedir. Ona göre Marx’ın düşünce değişimi doğrultusunda Marx genç (filozof), olgun (sosyolog) ve yaşlı (ideolog) Marx olmak üzere üç döneme ayrılabilir. Yine Şeriatî’ye göre Marx’ın düşüncelerinin en ideal olduğu dönem sosyolog olarak fikir ürettiği dönemlerdir.

Bu her dönemde farklı fikirlere ve farklı isimlendirmelere sahip olan Marx’ın Şeriatî açısından en önemli eleştirilecek noktası dini reddedişi ve materyalizme yönelmesi ve bu doğrultuda kuramlarını kurmaya çalışmasıdır. Bunun yanında aslında Şeriatî’nin ortaya koymuş olduğu bir diğer çok önemli farklılık sömürünün sadece bir ülkedeki iki sınıfta değil ülkeler arasında da gerçekleştiğidir. Bunu fark edememesinden dolayı da Marx’ı ciddi şekilde eleştirmektedir.

Aynı zamanda Şeriatî farklı Marksizm çeşitlerine karşı da eleştiriler getirmektedir. Marksizmi üçe ayırmakta ve bunları Amiyane, Resmî Devlet ve Bilimsel Marksizm olarak isimlendirmektedir. Amiyane Marksizmi gerçek Marksizmi

sığ bir şekilde değerlendirdiği için Resmî Devlet Marksizmini ise Marksizmi ideoloji olarak kullandığı için eleştirmektedir. Gerçek Marksizmi ise Marx'ın ortaya koymuş olduğu bilimsel Marksizm olarak ifade etmektedir. Aslında Şeriatî'nin yazdığı yazılardan yola çıkılarak İslam Marksizmi diye bir unsurun daha ortaya çıkabileceği görülmektedir. İslam Marksizmi ile Marx'ın Marksizmi arasındaki fark en temelde din üzerinde yaşanmaktadır: İslam Marksizmi tevhid üzerine şekillenmiş olmasına rağmen Marx'ın Marksizmi materyalizm üzerinden şekillenmiştir.

KAYNAKÇA

- Arnhart, Larry. *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. Ankara: Liberte Yay., 2017.
- Cesur, Ertuğrul. "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist." *İslamiyat* 5, Sayı 2 (Nisan-Haziran 2002): 69-91. http://www.academia.edu/35606174/ali_%C5%9Feriati_1933-77_allahperest_sosyalist
- Duman, Fatih. "Ali Şeriatî'nin Siyasal Teorisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme." *Muhafazakâr Düşünce* 13, Sayı 48 (Mayıs-Ağustos 2016): 59-88. http://www.academia.edu/31044402/Ali_%C5%9Feriatinin_Siyasal_Teorisi_%C3%9Czerine_Ele%C5%9Ftirel_Bir_De%C4%9Ferlendirme_A_Critical_Analysis_on_the_Political_Theory_of_Ali_Shariati_
- Erat, Seda, ve Osman Özkul. "ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL İSLAM: KAVRAMSAL BİR ANALİZ." *Kesit Akademi Dergisi* 4, Sayı 13 (Mart 2018): 341-356. http://www.kesitakademi.com/Makaleler/427948442_1410%20Seda%20ERAT.pdf
- Işık, Hidayet. "Şii Düşünür Ali Şeriatî ve Dinlerle İlgili Görüşleri." *ESKİYENİ*, Sayı 14 (Yaz 2009): 81-93. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/484063>
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. Ankara: Sol Yay., 2011.
- . *Felsefenin Sefaleti*. Ankara: Sol Yay., 1966.
- Marx, Karl, ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto*. İstanbul: Can Sanat Yay., 2016.
- Ritzer, George. *Klasik Sosyoloji Kuramları*. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2014.
- Schilling, Kurt. *Toplumsal Düşünce Tarihi*. İstanbul: Varlık Yay., 1971.
- Subaşı, Necdet. "Ali Şeriatî" *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriati-ali>.
- Şeriatî, Ali. *Marksizm*. Ankara: Fecr Yay., 2013.
- Turner, Jonathan H., Leonard Beeghley, ve Charles H. Powers. *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*. İstanbul: Sentez Yay., 2015.

- ¹ Kendi teorisini geliştirmek için var olan teorilerin kendisi için geçerli fikirlerini almış, birleştirmiş, eleştirerek kendisine uygun hale getirmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kurt Schilling, *Toplumsal Düşünce Tarihi* (İstanbul: Varlık Yay, 1971), 358-370 ve George Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları* (Ankara: De Ki Basım Yayın, 2014), 18-23
- ² George Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları* (Ankara: De Ki Basım Yayın, 2014), 22.
- ³ Kurt Schilling, *Toplumsal Düşünce Tarihi* (İstanbul: Varlık Yay, 1971), 360.
- ⁴ Bu konuda daha detaylı bir inceleme için bkz. Jonathan H. Turner, Leonrd Beeghley ve Charles H. Powers, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (İstanbul: Sentez, 2015), 121-145
- ⁵ Hidayet Işık, "Şii Düşünür Ali Şeriatî ve Dinlerle İlgili Görüşleri", *ESKİYENİ*, Sayı 14 (Yaz 2009): 83, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/484063>.
- ⁶ Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (Ankara: Liberte, 2017), 263.
- ⁷ Ancak bazı araştırmacılar yaşanan sosyalizmin Marx'ın düşüncesinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, Kurt Schilling, *Toplumsal Düşünce Tarihi* (İstanbul: Varlık Yay, 1971) adlı eserinde yaşanan Marksizm ve Marx'ın savunduğu Marksizm arasında ciddi farklılıklar olduğunu ifade etmektedir (369). Ancak biz gene de Marx'ın anlaşılmasının hem onun fikrindeki sosyalizmin anlaşılması hem de bugün yaşanan sosyalizmlerin anlaşılması için önemli olduğu kanısındayız.
- ⁸ Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, 156
- ⁹ Bu kitap *Öze Dönüş, Medeniyet Tarihi, İslambilim, Dine Karşı Din* başta olmak üzere diğer kitaplarında Marksizm üzerine kaleme aldığı düşüncelerin bir kısmını içermektedir. Bu açıdan bu kitap Şeriatî'nin Marksizm üzerine düşüncelerini toplu ve genel bir şekilde görmek açısından önemlidir. Daha derinlemesine bir araştırma için muhakkak eserleri ayrıntılı bir şekilde okunmalıdır. Burada genel bir değerlendirme sunulacağı için sadece *Marksizm* adlı esere bakılması yeterli görülmüştür. Ali Şeriatî, *Marksizm* (Ankara: Fecr Yay., 2013)
- ¹⁰ Onun eğitim hayatında önemli bir yere sahip olan kişi ise babasıdır. Ali Şeriatî'nin babası Muhammed Taki öğretmeni hatta Ali Şeriatî'nin de ilk öğretmeni idi. "Ulemâ geleneği içinde yetişmiş olmakla birlikte laik eğitim kurumlarında öğretmenlik yapan, daha çok Kur'an tahlillerindeki farklı açılımlarıyla dikkat çeken etkileyici bir kişiliğe sahipti." Bkz. "Ali Şeriatî," *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2010. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c38/c380355.pdf>.
- ¹¹ Subaşı, "Ali Şeriatî"
- ¹² Taraftarları infaz olarak değerlendirse de asıl ölüm nedeni bilinmemektedir. Subaşı, "Ali Şeriatî"
- ¹³ Hidayet Işık, "Şii Düşünür Ali Şeriatî ve Dinlerle İlgili Görüşleri", *ESKİYENİ*, Sayı 14 (Yaz 2009): 83, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/484063>
- ¹⁴ Ertuğrul Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist.", *İslamiyat* 5, Sayı 2 (Nisan-Haziran 2002): 82, https://www.academia.edu/35606174/ali_sheriati_1933-77_allahperest_sosyalist
- ¹⁵ age., 83.
- ¹⁶ Işık, "Şii Düşünür Ali Şeriatî ve Dinlerle İlgili Görüşleri", 83.
- ¹⁷ Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist.", 84.
- ¹⁸ Seda Erat ve Osman Özkul, "ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL İSLAM: KAVRAMSAL BİR ANALİZ", *Kesit Akademi Dergisi* 4, Sayı 13 (Mart 2018): 345. http://www.kesitakademi.com/Makaleler/427948442_1410%20Seda%20ERAT.pdf.
- ¹⁹ Şeriatî'den Erat ve Özkul, "ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL İSLAM: KAVRAMSAL BİR ANALİZ", 345.
- ²⁰ Fatih Duman, "Ali Şeriatî'nin Siyasal Teorisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme" *Muhafazakâr Düşünce* 13, Sayı 48 (Mayıs-Ağustos 2016): 63. https://www.academia.edu/31044402/Ali_Sheriatinin_Siyasal_Teorisi_Uzerine_Eleştirel_Bir_Değerlendirme_A_Critical_Analysis_on_the_Political_Theory_of_Ali_Sheriati_.
- ²¹ age., 64.
- ²² age., 65.
- ²³ Işık, "Şii Düşünür Ali Şeriatî ve Dinlerle İlgili Görüşleri", 85.
- ²⁴ Ona göre en doğru yol Ali Şiası'dır. Şeriatî İslam'da devrimci niteliklere sahip olan mezhebin Şii'lik olduğunu savunmakta ancak burada da ikili bir ayrım yaparak (Ali'nin ve Safevi Şia'sı) Ali'nin Şiası'nın önemli olduğunu savunmaktadır. Ona göre Ali Şia'sı Kur'an'a ve Peygamber'in yapıp ettiklerine uygundur. Sömürüye baş kaldırmış, insanların eşitliği için çaba göstermiştir. "Şeriatî Şia'nın toplumda tahakkuk ettirmek istediği şeyi genel olarak iki madde altında toplamıştır. Bunlardan ilki sömürüye değil, eşitlik ve adalete dayanan bir sosyal yaşam inşa etmek iken diğeri inkılapçı ilkelere dayanan bir sistem kurmaktır" Şeriatî'den Esat ve Özkul, "ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL İSLAM: KAVRAMSAL BİR ANALİZ", 347.
- ²⁵ Işık, "Şii Düşünür Ali Şeriatî ve Dinlerle İlgili Görüşleri", 85.
- ²⁶ Esat ve Özkul, "ALİ ŞERİATİ DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL İSLAM: KAVRAMSAL BİR ANALİZ", 352.
- ²⁷ Şeriatî'den age., 351.
- ²⁸ age., 351.
- ²⁹ Şeriatî'den age., 352.
- ³⁰ Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist.", 71.

- 31 age., 90.
 32 age., 87.
 33 age., 84.
 34 Şeriatî'den age., 84.
 35 Şeriatî'den age., 86.
 36 age., 86.
 37 Ali Şeriatî, *Marksizm* (Ankara: Fecr Yay., 2013), 45.
 38 Marx'ın Proudhon'la yaptığı tartışmalara değinen Şeriatî Proudhon'un fikirlerini ortaya koyduğu dönemde Marx'ın daha çok yeni olduğunu ve tanınmadığını, Proudhon eleştirisi ile komünizm düşüncesinin Marx'da daha geç oluştuğunu ifade etmektedir. Şeriatî'ye göre "Proudhon, mülkiyet ve sömürüye karşı en büyük sınıf, işçi ve devrim şiarlarını ortaya koymaktadır. Öyle ki bugün Marx'a nispet edilen sözlerin çoğu Proudhon'a aittir." demektir. age., 30-31.
 39 "...İkinci olarak, siyasi olayların zorunlu hareket çizgisi, sınıfsal savaşım, proletarya ile sanayi sermayedarlığı arasındaki çatışmanın şiddeti sömürünün doruk noktaya varması, işçi grevlerinin yaygınlaşması ve hatta sınıf savaşlarının başlaması" onu siyasi lider ve ideolog olmaya itmiştir. age., 51.
 40 Devrimin gerçekleşmesi için üst yapıda gerçekleşen değişimlerin alt yapıyı ve üst yapıyı etkileyeceği fikrine karşı çıkmış sadece alt yapının yani ekonominin üst yapıyı belirleyebileceğini ilan etmiş; dine karşı inkarcı tavır takınmış; çatışmanın kaçınılmaz olduğunu ve devrimin er ya da geç gerçekleşeceğini her fırsatta vurgulamıştır. age., 53.
 41 age., 53.
 42 age., 14-15.
 43 age., 15-16.
 44 age., 18.
 45 age., 20.
 46 age., 21-22.
 47 age., 24.
 48 age., 25.
 49 age., 32-33.
 50 age., 33.
 51 age., 57.
 52 age., 58.
 53 age., 65.
 54 age., 67.
 55 age., 27.
 56 age., 35.
 57 age., 42.
 58 age., 49.
 59 age., 144.
 60 age., 74-75.
 61 age., 80.
 62 age., 81.
 63 age., 94.
 64 age., 97.
 65 age., 101.
 66 age., 103.
 67 age., 169.
 68 age., 169.
 69 age., 170.

Hacı Duran*

MARKSİZMİN İSLAMCI HAYALETLERİ

1. Marksizmin Ötekileri

K. Marx, 1871 komünü anısına yapılan mitingde alınan kararları kaleme alırken¹ proletarya, yani işçi sınıfına karşı başlatılmış olan burjuva saldırılarının biçimini ve içeriğini anlatır. Bu saldırıları yapanların krallık ve cumhuriyet rejimleri olduğunu belirtir. Burjuva sömürüsü ve saldırılarını Haçlı saldırılarına benzetir. Evrensel proletarya eylemlerinin bu saldırı ve sömürüye karşı çıkacaklarını söyler. İşçi sınıflarının direnişinin tarihi determinizm ve diyalektiğin, yani devrimci takdirin bir biçimi olduğunu açıklar. İşçi sınıflarının devrimci takdirin aktörü olarak burjuva iktidarlarının başlatıp sürdürdükleri Haçlı savaşlarını durdurmaları gerektiğinin belirtir. İşçi sınıflarının, devrimci mücadeleye girişeceklerini kararlaştırdıklarını, yazar.

Marx'ın burjuva sınıfının işçi sınıfını sömürmesi olarak tanımladığı sosyal, ekonomik ve kültürel eşitsizlikleri ve karşıtlıkları özel bir biçimde etiketlemesi, belli bir tanım aralığı ile anlamlandırması, bir sosyal eylem grubunu inşa etme süreçlerinde bilindiği gibi, çok başarılı oldu.

Sermaye, mal, mülk ve işletme sahipleri yani zenginlerin toplumun geneline göre özellikle işçilere, çalışanlara, ustalara ve çiftçilere göre daha üst bir statüde oldukları, Marx'tan önce biliniyordu. Veya yoksullarla varlıklılar arasında bir eşitsizliğin olduğu açıktı. Bu farklılık ve eşitsizlik ilk çağlardan itibaren önemli bir konu olarak da görülmüştür. Tartışılmıştır. Bu sosyal sorun hemen hemen bütün toplumlarda bulunduğu için, soruna ilişkin birçok düşünce bilindiği gibi geliştirilmiş; filozoflar, din adamları ve yöneticiler tarafından bu konu sürekli olarak bütün toplumlarda ele alınmıştır.

Marx'ın çalışan yoksulları bir sınıf olarak tanımlaması, sadece yeni bir sosyal kategorinin fark edilmesi değildir. Marx bilindiği gibi; ekonomik durumları, çalışma şartları ve geçinme biçimleri benzer olan kitleleri kategorize etmekle kalmadı. İcat ettiği kategoride yer alan geniş halk kitlelerini ortak bir grupsal bilinçle özdeşleştirdi. Daha önce olmayan şey, bu özdeş grupsal bilincin Marx tarafından uydurulmuş olmasıdır. Marx; çalışan yoksulları, kişilik, kişisel et-kileşim kimliği, din, dil, millet ve kültür farkı olmaksızın, devrimci proletarya olarak tanımladı. Bu kitlelerin devrimci proletarya bilinci ile eyleme geçmelerini ve bunu gerçekleştirmek için örgütlenmelerini bir zorunluluk olarak sloganlara, projelere ve stratejilere dönüştürme çabasına girdi.

* Prof. Dr. İstanbul Gelişim Üniversitesi

Gerçekten işçiler ortak bir sınıf bilinciyle kitlesel bir eyleme giriştiler mi? Bu hiçbir zaman kanıtlanmadı. Burjuvalar, Marx'ın tanımladığı gibi, bir topluluk veya sınıf bilincine sahip oldular mı? Bu da bilimsel olarak kanıtlanmış değildir. Ama Marx yayımladığı bildirilerde ve kitaplarda; zenginlerin, işverenlerin veya patronların, hangi millettten, kültürden, dinden ve sosyal oluşumdan olurlarsa olsunlar, ortak bir sınıf bilincine, çıkarlara, kimliklere ve aidiyetlere bağlı olduklarını yineleyerek sürekli bir tarzda savundu. Dünyanın bütün işçileri için nasıl bir ortak kimlik ürettiyse, işçileri çalıştıran mülk sahiplerini de ortak bir kimlikle özdeşleştirdi. Birincilerini proletarya sınıfı bilinci, yani günümüz söylemiyle söyleyecek olursak proletarya kimliği ile özdeşleştirdi. İkincileri ise burjuva sınıfı ve kimliği ile özdeşleştirdi. Her iki kimliği de tarihî materyalizmin diyalektik aktörleri olarak çatışan karşıt kimlikler olarak tasarladı.

Asıl ilginç olan ise, Marx; 19. yüzyılın sanayici, tüccar ve iktidar seçkinleri sınıflarını, ister monarşi isterse cumhuriyet rejimlerinde olsun, Haçlı ordularına benzetmiş olmasıdır. Marx dikkat edilirse pozitivist akıl ve bilim çağı denilen bir dönemde, varsaydığı çatışmaları, bilim ve akıl ile alakası olmayan Haçlı savaşçısı grupların eylem biçimine ve değerlerine dönüştürerek etiketliyor. Sonra inşa ettiği veya yeniden güncellediği bu geçmiş miti kendi çağına taşıyor. Böylece zamansız bir sosyal eylem tipolojisini dolaşıma koyuyor.

Sosyal gerçeklikten bu kadar geniş kapsamlı bir soyutlama yaparak kopmak için çok fanatik olmak gerekir. Ve Marx'ın yukarıdaki önerileri bu fanatizmi fazlası ile sunmaktadır, dolaşıma koymaktadır. Fanatizmin bir davranış biçimi olarak kişilik, cemaatçılık/toplulukçuluk, grupçuluk/partizanlık toplumculuk/milletçilik, ülkecilik/vatanseverlik, çağdaşçılık/modernist, eşitlikçilik, dindarcılık, ilericilik ve tarihicilik gibi birçok türü vardır.

Marx'ın özetlediğimiz düşüncelerinde, bilime dayalı bir açıklamayı aşan bir tutum olduğu görülebilir. Çünkü köklü bir soyutlama söyleyiş biçimine egemendir. Soyutlama'nın fanatizmi ve köktencilliği kışkırttığını Hegel² çok açık bir şekilde anlatır. Fanatizmin dönem, zaman ve içerik farkı olmaksızın her zaman bir soyutlamaya dayandığını ve soyut bir barışa duyulan güvenden kaynaklandığını savunur. Benzersiz aktörler ve değişkenler ortak bir sınıf bilinci çerçevesinde tek kimliğin uzantıları olarak değerlendirilmiş. İşçilerin kişilikleri, özel beklentileri, yaşamdaki duruşları, dini inançları, gündelik etkileşimlere dayalı kimlikleri, ayrı iş ortamlarındaki çalışmaları, bulundukları yerleşimleri, siyasi düzenleri, milletleri ve dinleri göz ardı edilmiş.

J. Derrida, Marx'ın önerileri ve Marksist söylemlerin eleştirilerinin başına şu cümleyi koyar³: "Bir ismin yerine başka bir isim, bütünün yerine de bir parça konabilir. ...Apartheid/Yasallaştırılmış ırkçılığın tarihsel şiddeti her zaman düzenli bir değişme olarak ele alınabilir. ... Yoğunlaştırma, yer değiştirme, dışavurma yöntemleriyle ...birçok şiddet eylemi deşifre edilebilir... Aynı anda hem parça,

hem neden, hem sonuç, hem belirti, hem de örnek olarak, oralarda olup bitenler, burada olanları...”, Derrida, bu cümlelerle, anlam üretmenin bir gerçeklikten değil, sebepler ya da sonuçlarla değil, bir istek arzu ve duyguyla istenen amaçlara uygun bir şekilde gerçekleşebileceğini anlatmaktadır. Marx’ın eleştirilerine bu şekilde başlaması, Marksistlerin nasıl öcü yarattıklarını benzeri örneklerle açıklamak içindir.

Derrida, Komünizmin Avrupa üzerindeki etkisini, W. Shakespeare’in Hamlet tiyatrosundaki hayaletlere benzetir. “Avrupa’nın üstünde bir hayalet dolaşıyor: komünizm hayaleti.” diye sürdürür tartışmayı⁴. Sonrada bu hayaletin çok değişik biçimlerde kendini gösterdiğini, daha doğrusu hayalet beklentisinin her şeyi yeniden düzenleyecek tarzda bir anlam evreni oluşturduğunu belirtir.

Bu türlerin ne oldukları ayrı bir tartışma konusudur. Ancak konumuz açısından her türlü fanatik tutumda uçuk bir soyutlamanın ve hırçın bir dışlamanın olduğu kesindir. Fanatizm adlı kitabının girişinde A. Toscano Fanatik’i şöyle tanımlar: “Hoşgörü sınırlarını aşan ve iletişime kapalı olan fanatik, siyasi rasyonalite çerçevesinin dışında durur; hiçbir argümana tahammül edemeyen ve ancak kendine rakip gördüğü her türlü hayat görüşü veya tarzı ortadan kalktığında yatışacak olan azıllı bir inancın boyunduruğu altındadır”.⁵

Dikkat edilirse, fanatik, azıllı bir inancı olan, iletişime kapalı, hoşgörülü olmayan, karşıtın varlığına katlanamayan, belgelere saygı duymayan ve öfkesini ancak arzuladığı amaçlara ulaşmakla dindirebilen birisi olarak tanımlanmaktadır. Marx’ın yukarıdaki cümleleri bu özellikleri çok daha aşırı biçimde ve fanatizmi besleyen soyutlamalar, karşıtlıklar, tarihten çıkarılmış basmakalıp masallar içermektedir.

Marx’ın bir buçuk asır önce dolaşıma koyduğu bu bakış biçimi, dünyada çok kısa sürede bilindiği gibi, etkili oldu ve benimsendi. Yirminci yüzyılın bütün sosyalist hareketlerinin itikadi dayanak noktası oldu. Ve dünyada kısa sürede en çok benimsenen ideoloji, doktrin ve söylem oldu. Bu ideolojiye ve söyleme bağlı birçok devrim ve karşı devrim gerçekleşti. Göçler, soykırımlar, dünya savaşları ve işgaller bu ideoloji ve söylem üzerinden yapıldı.

2. Marksizmin Tükenişi ve İslamcı Söylem

Son otuz yıldır bilindiği gibi Marksizm bir ideoloji olarak sosyal eylem yaratma gücünü yitirdi. Bu sosyalist eylem biçimi ve söylem sanatlarının ortadan kalkmasından sonra, İslamcı akımların direniş söylemleri Liberalizmin, Kapitalizmin ve Batı uygarlığının karşıtı olarak dünyanın her tarafında görülmeye başlandı. Daha önce Sosyalist hareketlerle mücadele eden liberal veya klasik Batı uygarlığı söylemi, ilginç bir tarzda karşısına İslamı ve İslamcı hareketleri koydu.

Bilindiği gibi, son otuz yıldır, Marksizm ideolojisi adına düzenlenmiş olan etkin sosyal hareketler pek görülmüyor. Marksizmin kitlesele bir eylem biçimi

olarak ortadan kalkmasını ve Sovyetler Birliğinin dağılmasını “Tarihin sonu”⁶ olarak değerlendiren sosyal ve siyasal teoriler oldu. Bu teoriler, Sosyalist ve Marksist politik hareketlerin Liberalizm karşısında yenildiklerini iddia ederler.

İslam dünyasında ise muhafazakâr İslamcı grupların aydınları, Liberal kapitalist düşünürlerin Liberalizmin zaferi olarak tanımladıkları durumu, kendi zaferleri olarak gördüler. Yani Sosyalist rejimlerin çöküşünü İslamın zaferi olarak değerlendirdiler. Terörist İslamcılığın, ilk örneği olarak dolaşıma girecek olan, El-Kaide vb. örgütlerin Afganistan’da yaptıkları Sovyet karşıtı savaşı, Sosyalizmin ve Marksizmin çöküş nedeni olarak gördüler. Sosyalizmin çöküşünü Liberalizmin zaferi olarak değil, İslamın ve İslami cihadın zaferi olarak gördüler.

Çok farklı tarihî kökenlere göndermeler yaparak kendilerini güncelleyen muhafazakâr ve İslamcı gruplar, Sosyalist dünyanın dağılmasını kendi inançları açısından anlaşılacağı gibi bir başarı olarak gördüler. Batı dünyasından liberalizmin başarısı olarak değerlendirilen olgu, İslamcı birçok parti ve grup tarafından aynı zamanda İslami ve muhafazakâr duruşun başarısı olarak görüldü.

Liberal kapitalist söylem ise çok geçmeden; Batı uygarlığı açısından sosyalizm sonrası dönem için en büyük tehdit olarak bu İslamcı hareketleri gördü. Sosyalizm sonrası Liberal kapitalizm karşıtı, İslamcı ve muhafazakâr hareketler ise, yeni bir çatışma söylemi ile tanımlanmaya başlandı. Bu tanımlanma, ilkin “Medeniyetler çatışması”⁷ olarak söylemleştirildi. Daha sonra ise karşıt medeniyeti temsilen sadece Köktenci İslam/Fundamentalist İslam”, “Siyasi İslam” vb. kavramsallaştırmalar ve etiketlemeler güncel tutuldu. Bu hareketler de Batı medeniyeti karşıtlığı hakkında kendilerine sunulan rolü benimsedi ve konu hakkındaki duruşlarını içselleştirdiler. Liberalizme, kapitalizme ve emperyalizme karşı kendilerini bir umut olarak gördüler. Daha önce eylemci Marksistlerin kapitalizme karşı geliştirdiği savaşı dili, İslami motiflerle temellendirdiler. Antiemperyalist mücadelede kutsal bir söylem inşa ettiler.

3. İslamcı Hareketlerin Söylemleri

İslam dünyasında, anti Marksist ve anti Kapitalist İslamcı sosyal hareketlerin çağdaş söylemleri bugün ortaya çıkan göstergelere bakılırsa, birçok yönden Marksist söylemlere, saldırı ve direniş biçimlerine benzetilebilir.

Mesela bu hareketler, Marx’ın ötekileştirdiği toplumsal kesimler, iktidar biçimleri ve kültürler için inşa ettiği söylemleri ve etiketleri, İslam karşıtı olarak düşündükleri ötekiler için kullanmaya başladı. Bilindiği gibi, İslam dünyasında birbiriyle çatışan İslamcı grupların tümü, köklerini ilahi ve kutsal bir temele dayandırıyor. Kendilerini gerçekçi savaşın/hak mücadelesinin mukadder aktörü olarak görüyor. Rakiplerini, Haçlı ordularına ve siyonist ajanlara benzeterek ötekileştiriyor.

Bu makalede İslam dünyasında Arap baharı ile birlikte sosyal bir eylem, sal-

dırı ve güvenlik biçimi olarak ortaya çıkan bu hareketlerin söylemi ile Marksist söylemi karşılaştıracam. Bu hareketlerin beslendiklerini düşündükleri dini metinleri, öteki konumuna oturttukları kesimleri tanımlamak için, nasıl yapıbozumuna uğrattıklarını göstermeye çalışacağım. Marx'ın tarihî verileri yapıbozumuna uğratarak yeni hayaletler yaratması biçimleri ile karşılaştıracam.

Marksist söylemin, öteki diye ayırma tabi tuttuğu kesimlere ve değerlere yüklediği nitelikler ile İslamcı söylemin öteki diye ayırma tabi tuttuğu kesimlere ve değerlere yüklediği nitelikleri karşılaştırmakla yetineceğiz. Marx'ın yukarıda aktardığım cümlelerinin bağlamı, İslamcı söylemin bağlamı ile birçok yönde benzerlik taşımaktadır.

Şüphesizdir ki, Marksist Söylemlerin ötekileştirme konusunda yaptıkları çok farklı örnek şablonlar vardır. Aynı şekilde İslamcı hareketlerin de çok sayıda örnek şablonu vardır. Ben Marx'ın yukarıdaki cümlesindeki şablonlaştırmayı temel alacağım. İslamcı söylemlerden de yukarıdaki şablona benzer olanları seçerek karşılaştırma yapacağım. Sanırım bu yaklaşım tarzı daha sonra konu hakkındaki incelemelere bir yöntem de sunmuş olacaktır. Bu benzerliklerin örneklerini vermeden önce, İslamcı akımlar hakkında genel bir bilgi vermekte yarar var. Bu, konuya muhatap aktörlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Marx'ın ve Marksist söylemin özeleştirisi için Frankfurt okulu düşünürleri, J. Derrida ve benzerlerinin bıraktığı geniş bir literatür var. Ancak İslamcı söylem için bunu söyleme imkânı yok. Bu bakımdan işimiz biraz zor olacak. Ama, klasik İslami metinlerin yorumunun klasikleşmiş biçimlerini biliyoruz. Dolayısıyla modern İslamcı hareketlerin, klasik bağlamdan kopması ve Marksizm gibi radikal söylem biçimlerine belki de farkında olmadan yakayı kaptırmış olması anlaşılması zor olan sorunlarla bizi karşı karşıya bırakmaktadır.

Tartışmanın ayrıntılarına girmeden şunu belirtelim. Marksizm öncesi eşitsizliklerin, sömürülerin, statü farklılaşmalarının, sınıflaşmaların ve iktidar şiddetlerinin doğası ile Marksizmin bu görüngelere ve sosyal oluşumlara yüklediği nitelikleri farklı olgular olarak görmekteyiz.

Bu durumun bir benzerini Modernizm karşıtı Modernist İslamcı söylemler için söylemek de mümkündür. Bu durumda, insanların gerek kendi dinî inançlarına yabancılaşması, yani ona eklemeler yapması, o inancı var olduğu düşünülen/hayal edilen, sapmalara, baskılara, şiddet biçimlerine göre yeniden üretmesi, İslam'ın özgün ve süregelen değerleriyle olan ilişkisini farklı bir konu olarak görmekteyiz.

Günah işlemek, inkâr etmek, zulüm işlemek, kötülük yapmak, Kuran-ı Kerim'de ve Sünnette övülen ve yerilen davranışlara ve inanma biçimlerine aykırı tutumlar olarak bilinen davranışların dinî değeri başka bir konudur. Bu davranışlara ve Müslüman topluma yönelen yabancı saldırılara yüklenen İslamcı ve muhafazakâr söylemler başka bir konudur.

İslamcı söylemin çok farklı biçimleri var. Osmanlı devletinin, 19. Yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren çeşitli biçimlerde izlediği “İttihad-ı İslam” politikalarını İslamcı söylemin ilk örneği olarak görenler olduğu gibi, Muhammed Abdulvahhab’ın Osmanlı’ya isyan etmeyi vacip sayan ve Vahhabilik olarak Suudi Arabistan’ın millî mezhebine⁸ dönüşen Yeni selefiliği de İslamcı köktenci söylemin örneği olarak görenler de vardır.

Bu siyasi İslamcı söylemler dışında, ideolojik doktriner İslamcılık tezleri de vardır. Arap dünyasında Muhammed Abduh, Cemalettin Afgani, Reşit Rıza; Türkiye’de ise Namık Kemal, Sait Halim Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, ve benzerlerinin görüşlerini fikrî anlamda çağdaş Batı düşüncesine karşı entelektüel İslamcı söylem olarak görenler de vardır.

Bunların dışında, 20. Yüzyılda Mısır’da İhvan-ı Müslimin, Hindistan ve Pakistan’da ise Cemaat-i İslami akımları ve oluşumlarını İslamcı söylemin nihai entelektüel ve eylemci biçimleri olarak görenler de vardır. Şii Müslüman toplumlarda ise, Ali Şeriatî, Muhammed Bakır Assadr ve İmam Humeyni’nin düşüncelerini ve eylemlerini İslamcı söylemin örneği gibi görenler de vardır.

Ayrıca eklemek gerekir ki, Türkiye’de Milliyetçi ve Muhafazakâr söylemle iç içe giren Necmettin Erbakan’ın “Millî Görüş” olarak bilinen siyasi faaliyetlerini, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve benzeri birçok entelektüel ve aksiyonerin, “Büyük Doğu” ve Diriliş nesli” söylemlerini İslamcılık olarak görenler de olabiliyor. Bu liste ayrıntıya inildikçe çoğaltılabilir. Hatta geleneksel İslami kalıpları ve sosyal ağları kullanarak varoluşlarını süreklileştiren birçok tasavvufi tarikat bile kimi zaman bu listeye eklenebilmektedir.

Bu akımların oluşumları, karşıtlıkları, birbirlerinden farklı olan yönleri, modern Batı söylemleriyle olan ilişkileri ve karşıtlıkları başka bir tartışma konusudur. Bu konu üstünde durmayacağım. Bu akımların kimi zaman üzerinde uzlaştıkları “öteki hakkındaki basmakalıp düşünceleri” ve bazen de bu “basmakalıp düşünceleri” kendi aralarındaki çekişmelerde, “ötekileştirileni etiketlemek” ve damgalamak için kullanmaları, Marksist akımların “hayalet yaratma” tutumuna benzemektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi konumuz bu “uydurulan hayaletler” ve “hayaletlerin şeytanlaştırılmış biçimleridir”.

İslamcı akımların ütopya, yani hayalet uydurduklarını ilk defa ben söylemiyorum. Konu hakkında Türkiye’de ve Arap dünyasında geniş bir edebiyat da mevcuttur. Mesela D. Mehmet Doğan, İsmail Kara, Bedri Gencer ve daha birçok bilim insanının görüşlerini kısaca belirtmekte yarar var. Bu yazarlar, İslamcılığın Batı karşıtı bir ideoloji olduğunu belirtiyor.

D. Mehmet Doğan⁹ İslamcılığın ideolojik bir ütopya olduğunu, söylemektedir. 1960’lardan sonra kabul gördüğünü, Marksist ve solcu akımlardan karşıt bir biçim olarak devşirildiğini, Kapitalizm karşıtı bir tutumdan üretildiğini, İttihad-ı İslam kavramsallaştırmasının ise Batı sömürgeciliğine karşı bir tepki olarak or-

taya çıktığını ve radikal olma yaftasının da İslamcılığın bir gereği olarak benimsendiğini iddia etmektedir.

İslamcılığın entelektüel bir tarzda Batı karşıtı çözüm üretme çabaları sonucunda yapılan bir tutum olduğunu belirten İsmail Kara ise İslamcılığı, Osmanlı ve Hint-Arap geleneği olarak ikiye ayırmaktadır. Osmanlı İslamcılık geleneğinin, Cumhuriyetin kuruluşuna kadarki dönemlerde dünyadaki bütün İslamcı siyasi hareketlerin merkezi olduğunu ve köklü olduğunu belirtiyor. Bu İslamcılık geleneğinin 1913’lerde somut bir şekilde kavramsallaştığını söylüyor. Osmanlı İslamcı geleneğinin Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından sonra ortadan kaldırıldığını söylemektedir. Son 60 yıldır Türkiye’de yükselen İslamcı dalgaının ise, önce 1960’larda Pakistan ve Arap dünyasından yapılan tercümelerle başladığını daha sonra ise İran’dan yapılan tercümelerin bu dalgaının yaygınlaşmasında etkili olduğunu yazmaktadır.

İsmail Kara¹⁰ İslamcı akımların özelliklerini ise şu şekilde nitelemektedir: “İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününe ihtiva eden bir düşünce ve harekettir”. İslamcılığın Cihat kavramını yeniden yorumladığını, küffara ve sömürgecilere karşı ilmî bir direnç odağına dönüştürdüğünü, Avrupa/Batı’ya karşı bir mücadele biçimi olarak tanımladığını, bu anlayışın Avrupa’yı bir “merci-i taklit” haline getirdiğini anlatmaktadır. İslamcılığın, “Dini olanı siyasî-sosyal bir proje ve söylem olarak sunduğunu, buradan bir kurtuluş düşüncesi çıkardığını (böylece dini olanı) ideolojik bir karaktere büründürdüğünü”¹¹ saptamaktadır.

Kara, İslamcı akımlarda zamanla değişme meydana geldiğini, bu değişimin Mevdudi ve Seyyid Kutup düşüncesi etkisinde oluştuğunu söylemektedir. Bu etki sonucunda meydana gelen İslamcı akımları ise şu kavramlarla nitelemektedir. “İslamcılar inanç ve ahlak konusunda kendilerini diğer müslümanlardan ayırdılar, böylece Türkiye’deki milliyetçi muhafazakâr çizgiden koştular. Kaynaklara dönüş çabalarıyla birlikte, Yeni selefilige, Vahhabi akımlarına yöneldiler. Aktivist, radikal, rejim muhalifi, Cumhuriyet ve Osmanlı tarihiyle ilişkisi zayıf, siyasi talepleri kuvvetli, cihatçı; sorunları Mısır, Pakistan ve İran merkezli olarak okuyan, sesi gür, mücadelecı, ümmetçi, talepkar, hissiyatçı gruplar olarak temayüz ettiler. Asrı saadete dönüş inancıyla yeni bir tarih geliştirdiler. (Kendileri gibi inanmayanları) tekfir ettiler, şirk ile itham ettiler.”¹²

İsmail Kara ve D.Mehmet Doğan’ın görüşlerine benzer bir değerlendirmeyi Bedri Gencer de yapmaktadır. Bedri Gencer¹³, “İslamcılık, XIX. asırda küresel bir güç haline gelen Batı’nın etkisiyle İslâm dünyasında başlayan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme sürecinin ürünü bir ideolojidir.” demektedir.

Bedri Gencer'in İslamcılığın çıkışı ve biçimleri hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: "Osmanlı'da Namık Kemal ile İslam'ın ideolojik olarak savunulması başlangıç noktası olarak alınabilir. Namık Kemal'in başlattığı savunma biçimi, daha sonra İkinci Meşrutiyet döneminden itibaren İdeolojik bir İslamcı Ütopyaya dönüşmüştür. Ancak, Batıya misilleme olarak İslam'ın ideolojileştirilmesi Pakistan'da başladı. Çünkü Batı'nın sömürgecilik politikalarından en çok etkilenen Müslüman toplum Pakistan olmuştur. Pakistan aydınları İngilizceyi kullandıklarından dolayı Batı kültüründen çok etkilendiler. Özellikle Mevdudi, İslam devleti, İslam devlet teorisi vb. kavramlarla İslam geleneğinin dilini, Batılı ideolojik biçimlere göre yeniden üretti. Türkiye'de ise Necip Fazıl, önce İslam'ın bir "Dünya görüşü" olarak anlaşılması gerektiğini daha sonra ise bu gerekliliği "İslam ideolojisi" kavramı ile tekrarladı. Millî Nizam Partisi ise geleneksel muhafazakârlık biçimlerini, sekülerleşmeye karşı ideolojik kavramlarla ifade etmeye çalıştı. İslamcı teorisyenler ulemeden değildi. Çağdaş bilim eğitimi alan aksiyonerlerdi. Ulema, dini din olarak öğretmek üzere öğrendiği için, ideolojik olarak dini savunamazdı. Dini ideolojik olarak savunan hareketler mezhep dilini ve usullerini bırakarak ideolojik bir dili ve metodu benimsediler."¹⁴

İslamcılığın, sosyolojik bir akım olarak modernist/ideolojik ve doktriner eylem biçimleri ve ötekileştirme yöntemlerini kullanması, yukarıda belirtilen erken dönemler için metin üzerinden kanıtlanabilir. Seyyid Kutub, Mevdudi, Ali Şeriatî, Namık Kemal, Necip Fazıl ve benzerlerinin İslamı çağdaş şartlarda, anlama, anlatma ve yaşama konularında yaptıkları savunmalar ve yapılandırdıkları öneriler, klasik İslam müdevvenatının özelliklerini taşıyor. Modern Batı sosyal felsefeleri ve düşüncelerinin sathî biçimlerine benziyor. Ve onlara karşı bir savunma özelliği taşıyor. Bundan dolayı olsa gerek, onların mantık örgülerine göre bir İslam algısı yapılanmış oluyor.

4. Simgeler ve Sosyolojik İman

Seyyid Kutub, "Gevşemeyiniz, üzülmeyiniz; inanmışsanız üstünsünüz"¹⁵ ayet-i kerimesini yorumlarken şunları söylemektedir: "İman sisteminden ayrılan yeryüzü güçlerine karşı, iman kaynağından beslenmeyen yeryüzü değer ölçülerine karşı, imanla bağdaşmayan yeryüzü geleneklerine karşı, iman tarafından yürürlüğe konmayan yeryüzü kanunlarına karşı ve iman tarafından kurulmayan yeryüzü kurum ve kuruluşlarına karşı üstünlük."¹⁶

Bu ayet-i kerime Seyyid Kutub'dan önce hiçbir müfessir ve İslam alimi tarafından bu şekilde yorumlanmamış. Bütün tefsir kitaplarında, Uhud savaşında yenilen Müslümanların gevşememeleri ve üzülmemeleri, bağlamı temel alınarak bir önceki ve sonraki ayetlerin anlamları ile bağlantılı olarak yorumlanmış. Bu yorumlara bağlı olarak Ali İmran 137,138,139 ve 140 ayet-i kerimleri şu şekilde anlaşılabilir: "Sizden önce birçok toplum sizin yaşadığınızı yaşadı. Yeryüzünü

dolaşınız. Yalan uyduranların başlarına gelenleri gözlemleyiniz. Bu Allah'ın kendilerini güvencede tutmak isteyenlere bir öğüdüdür, esenliğidir. Gevşemeyiniz, üzülmeyiniz; inanmışsanız üstünsünüz. Size erişen bolluk, yani Bedir gününde kazandığınız zafer- şimdi de sizden önceki düşmanınız olan topluma Uhud gününde erişti. Allah bolluk günlerini insanlar arasında dolaştırır. Allah bolluk ve zafer günlerini insanlar arasında dolaştırmakla inancıyla kendine güvenenleri öğrenir, onlardan yaşananlar hakkında şahitler/tanıklar edinir. Allah gerçeği saklayanları, yani zalimleri sevmez.”

İman, İslam kaynaklarının tümünde anlamı açıklanan bir dinî bağlılık, güven ve tutumdur. Bütün ilmiyal kitapları İman kavramını açıklamakla başlar. İslam inanç esasları hakkındaki kaynaklar, İmanın tanımını, niteliğini, ilkelerini ve içeriğini anlatırken, birçok ayet-i kerimeyi temel alarak konuyu açıklarlar. Bu ayet-i kerimeler arasında, Seyyid Kutub'un bir iman meselesi olarak temel aldığı Ali İmran Suresi'nin 139. ayetini çoğunlukla göz önünde bulundurmazlar.

Bilindiği gibi, İslam Kelam bilginleri bilgi konuları ile iman konularını birbirinden ayrı olarak ele alır. İnsanın çevresindeki varlıklar hakkındaki yargısı ikiye ayrılarak incelenir. Beş duyu ile algılanıp yargılananlar bilgi konusu, beş duyu dışında kavranıp oluşan yargılar ise iman konusu kabul edilir¹⁷.

Konuyu Kelam tartışmalarına çevirmeden Kutub'un ayete yüklediği anlamı konumuz açısından değerlendirmek yeterlidir. “İman sisteminden/minhacı¹⁸ ayrılan yeryüzü güçlerine karşı” olmak ne anlama gelir? “İman sistemine” veya “İman” a karşı olarak görülenlerin kapsamına, yaşanan güncel “Değerleri”, “Kurumları”, “Kanunları” ve “Gelenekleri” eklemektedir. Bu özelliklerin yürürlükte olduğu çağdaş toplumların tümüne ise “Cahiliyye toplumu” demektedir.

Kutub, anlaşılabileceği gibi İman kavramını sosyolojik bir olguya dönüştürerek anlamlandırmaktadır. İmanın bir program veya sistem olarak algılanması ve bu yüklemeye bağlı olarak, “İman sistemi veya programından ayrılan yeryüzü güçleri” gibi ötekilerin uydurulması, İman tartışmalarından çok farklı bir durumdur. Bu ötekiler için Kutub, *Yoldaki İşaretler* adlı eserinde yukarıda belirtildiği gibi, “Cahiliyye toplumu” deyimini çok sık tekrarlamaktadır.

“İman sisteminden ayrılan yeryüzü güçleri”, “İmandan beslenmeyen yeryüzü değerleri”, “İmanla bağdaşmayan yeryüzü gelenekleri”, “İman tarafından yürürlüğe konmayan yeryüzü kanunları” ve “İman tarafından kurulmayan yeryüzü kurumları” kavramsallaştırmaları, klasik İslam bilim usullerinin hiçbirisi ile doğrulanabilecek kavramsallaştırmalar değildir.

Kutub'un İman kavramına yüklediği bu anlamlar, klasik İslam ilim usullerinde mevcut olmadığına göre, bu kavramları bir yenilik olarak ele almak gerekir. Anlaşılabileceği gibi, İman bir grubun üzerinde uzlaştığı bir değer anlamına gelecek şekilde yorumlanmış olmaktadır. İnsanlar bu gruba katılanlar/katılacak olanlar ve bu gruba karşı olanlar gibi bir ayrıma tabi tutulmuş olmaktadır. Ce-

maat veya grup normu, iman olarak sunulmuş olmaktadır. Oysa, İslam akaid geleneklerinin tümünde, İman kişiye özgü bir tutum olarak, bir davranış olarak ele alınır ve incelenir. Hatırlanacağı gibi, herkesin kendi davranışı, yani işlediği günahlar ve sevaplarla Allah'ın takdirine göre imtihan edildiği ve sırandığı belirtilir. Kutub'un bu yaklaşım tarzına nerden bakarsak bakalım "Sosyolojik iman" diye tanımlayabileceğimiz bir olguyla karşılaşmaktayız.

"Cahiliyye Toplumu/dönemi" kavramsallaştırması bilindiği gibi, klasik İslam kaynaklarında, İslam öncesi Arap toplumu için kullanılan bir ifadedir. Kutup bu ifadeyi, çağımıza olduğu gibi taşımaktadır. Arada geçen süre içerisinde meydana gelen değişimleri göz önünde bulundurmuyor. Yaşadığı güncel toplumun; ister Batı kültüründen esinlenmiş olan biçimleri olsun, isterse geleneksel olarak yürürlükte olan Müslüman toplumun süregelen inançları, yaşamdaki duruşları ve mevcut muamelat biçimlerinin değerleri olsun, tümünü "Cahiliyye toplumu" olarak damgalamaktadır. Böylece yeni toplumsal kategoriler inşa etmektedir.

Seyyid Kutub'un iman kavramına yüklediği bu anlamlarla, Marx'ın çalışmaya, üretime, ücret politikalarına, fiyatlandırma mekanizmalarına ve işçiliğe yüklediği anlamları karşılaştırarak, tartışmayı yeni tartışmalar ortaya çıkaracak şekilde bırakalım.

"Cahiliye toplumu" ve "İman sistemi" kavramları, kullanım bağlamları göz önünde bulundurulduğunda, Kutup, yaşadığı dönemdeki Mısır ve Dünya değerlerini, kanunlarını, kurumlarını ve geleneklerini, İslam öncesi Arap toplumunun, "Cahiliye dönemi" gelenekleri, değerleri, kanunları ve kurumları ile özdeşleştirmektedir. Böyle bir özdeşlik, günceli geçmişe, geçmiş de güncele taşımaktır. Zamanı karıştırmaktır. Kişi davranışlarını kişi sorumluluğundan çıkarıp döneme, yapıya ve grup kurallarına yüklemektir.

Kutub'un bu iman yorumu, İmanı şahsa özgü bir tutum ve davranış olmaksızın çıkarmaktadır. Marx'ın üst yapı dediği, değerler düzenine, Durkheim'in maşeri vicdan dediği, kamuoyuna/kamu bilincine dönüştürmektedir. Böyle bir dönüşüm kendi başına İmanı ve İslam dininin temel özelliklerini ideolojik sloganlara dönüştürmek için yeterli bir söylem olmaktadır.

Seyyid Kutub'un bu yaklaşım tarzı, daha sonra Türkiye dâhil bütün Müslüman toplumlarda siyasi, fanatik, grupçu ve ideolojik İslamcı akımlar tarafından slogana dönüştürüldü. Arap baharı öncesi ve sonrasında ortaya çıkan, El-Kaide, Daış, En-Nusra ve Hizbullah gibi örgütler tarafından temel dayanak olarak kullanıldı. Bu grupların sloganları, söylemleri ve ideolojileri, birçok uzman tarafından, Müslüman toplumların siyasi mücadelesini dinileştiren Harici ve Şii grupların erken dönem yaklaşım tarzlarına benzetilerek açıklanmaktadır. Bu yaklaşım tarzı nispeten doğrudur. Ancak ben konunun Marksist, söylem yapılandırma, örgütlenme ve savaşma yöntemlerinin taklit edilmesiyle ilgili olduğunu düşünüyorum.

Hatırlanacağı gibi, Marx işçi sınıfı, proletarya, burjuva, emeğin yabancılaşması, üretim araçları ve güçleri gibi kavramları icat ederek, bir bilinç inşa etti. Bu bilince bağlı olarak, bütün toplumları, sömürenler/sömürülenler, Burjuvalar/proleterler vb. kategorilere ayırdı.

Mesela Marx'ın proletarya kavramını dolaşıma koyması biçimlerine bakalım. Marx, Proletarya kavramını Roma hukuku metinlerinden aktararak İşçi sınıfı anlamına gelecek şekilde kullandı. "Latince çocuk, döl anlamına gelen Proles sözcüğünden türeyen Proletarya kavramı, ilk kez Roma hukukunda, varlıkları, belli bir mal varlığının altında olduğu için, vergiden muaf olan ama dünyaya getirecekleri çocuk nedeniyle devlete faydalı görülen en alt sınıf yurttaşlar için kullanılmıştır. Kavramın kökünde çocuğun olması; zaman içerisinde, çocuklarından başka bir şeye sahip olmayan en alt sınıf"¹⁹ anlamına gelecek şekilde kullanılmıştı.

Marx, Roma hukukuna göre, vatan için çocuk doğurmaktan başka bir varlığı olmayan Proletarya adlı sınıfı, Sanayi devrimi ve Kapitalist toplumun kuruluşu sürecindeki işçi sınıfları için kullanmaktadır. Benzerliği şöyle kuruyor: Çocuklarından başka bir varlıkları olmayanlarla emeklerinden başka bir varlığı olmayanlar aynı statüdedir. Aynı özellikleri taşıyor. Derrida'nın Marx eleştirisini yaparken, orada olanı burada olana, parçayı genele, geneli parçaya, eskiyi yeniye, yeniyi eskiye taşıma işte tam olarak böyle gerçekleşiyor.

Marx'ın komünist tutuculuğu pekiştirmek üzere, Burjuvaları, Kralları ve Cumhuriyet iktidarlarını Haçlı komutanlarına ve saldırganlarına benzeterek dolaşıma koyması da benzer bir örnektir. İşçilerin emeklerinin sömürülmesi ile Haçlı ordularının İstanbul'u, Kudüs'ü ve Anadolu'yu yağmalaması, kendileri gibi inanmayan kitleleri kılıçtan geçirmesi aynı şeydir. Bu sömürüye ve saldırıya karşı, işçileri çocuklarından başka hiçbir varlıkları olmayan Proleterlere benzeterek direnişe çağırması yine benzer bir kavram taşıma süreciyle gerçekleşiyor.

Kendini ve kendisi gibi aydınları proletaryanın bilincini yaratan elitler olarak tanımladı. Buradan yola çıkarak, makalenin başında Marx'tan aktardığım söylemi yapılandırdı. Marksın Enternasyonal komünist manifestolarda tekrarladığı ve inşa ettiği bilincin ve kimliğin nasıl bir toplumsal ve küresel işleve dönüştüğünü yukarıda açıklamıştım. Marksizmin özellikle Lenin ve Stalin'in yorumları, işçi sınıflarının bilinçlenmesi için elitist iktidar ve grup şiddetlerini kaçınılmaz görmüşlerdi. Buna dair çok sayıda örnek verilebilir.

Modern İslamcı söylemin kurucu önderlerinden kabul edilen Seyyid Kutub'un yukarıda tırnak içerisinde aktardığım cümleleri, Marksist söylemden farklı bir temele dayanmaktadır. Marksist söylem, maddi öğeleri ideolojiye ve sosyal bir bilince dönüştürdü. Böylece dünyanın her tarafında Sosyalist, Komünist, Marksist veya bunların uzantısı olan çok sayıda örgüt ve sosyal hareket ortaya çıktı.

Seyyid Kutub ise itikadi ve dinî bir değeri ve inancı sosyal bilince, özel bir kimliğe ve eyleme dönüştürmektedir. Lenin ve Stalin Marx'ın teorik görüşlerini, elitist grup bilinci ile gerçekleştirme yoluna girdiler. Benzer bir durum, Seyyid Kutub'un ve diğer muhafazakâr İslamcı teorisyenlerin görüşleri içinde gerçekleşti. Arap baharı ve Siyasal İslamcı akımlar, Cahiliyye toplumu vb. kavramsal-laştırmaları grup bilincine dönüştürerek, şiddet ve baskı yanlısı gruplar ortaya çıkardı. Her ikisinin de yöntemi, kavramları, ötekileştirme stratejileri birbirine benzemektedir. Bunun nasıl mümkün olduğunu ise J. Derrida ve Hegel'in yukarıda aktardığı görüşleri sanırım açıklamaktadır.

- 1 K. Marx, F. Engels, *Seçme Yapıtlar*, Sol Yayınlar 1977, Cilt 2, s. 341-342 "Miting, tüm Avrupa'da, emekçilere karşı duydukları nefret içinde birleşmiş bulunan burjuva sınıfların ahmaklık ve cinayetlerinin, kralcı ya da cumhuriyetçi, hükümet biçimleri ne olursa olsun, eski toplumu ölüme mahkûm ettiklerini ilan eder. Miting, bütün hükümetlerin Enternasyonale karşı açtıkları haçlılar seferi ve Versailles katillerinin yıldırıllarının, Prusyalı yenicilerinin yıldırılları gibi, başarılarının boşluğuna tanıklık ettiklerini ve Thiers ile Guillaume'un birleşmiş güçleri tarafından ezilmiş kahraman öncüsünün arkasında evrensel proletaryanın tehdit edici ordusunun varlığını olumladıklarını bildirir."
- 2 Hegel Friedrich, *Tarih Felsefesi*, Çeviri. Aziz Yardımcı, İdea Yay. İstanbul 2006
- 3 Derrida Jacques, *Marx'ın Hayaletleri*, Çeviren Alp Tümertekin, Ayrıntı Yay. 2007, ISBN 978-975-539283-3
- 4 Aynı eser, s. 20
- 5 Tocano, Alberto, *Fanatizm: Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, Çeviren. Barış Gürel, Metis Yayınları, İstanbul 2013 ISBN-13:978-975-342-909-2,11
- 6 F. Fukuyama, bütün insanlığın süregelen ortak bir tarihin uzantısı olduğuna inanarak bu kavramı kullanır. Bu konuda aydınlanma düşüncesine, özellikle Hegel ve Marx'a aynı fikirdedir. Tarihin yani insanlığın en iyi olana doğru sürekli evrim geçirdiğini varsayar. Tezini bu varsayımına göre işler. Liberal demokrasinin bu olgunlaşma sürecinin en ideal biçimi olduğunu bu kavramla ifade eder. En ideale ulaşma yolunda Liberalizmle rekabet eden Marksizmin ve sosyalizmin yenilmesini liberal ilerlemenin başansı olarak görür. Fukuyama bu tezi ile ilerlemeci tarih tezinin arzulanan sonuca ulaştığını ve insanlığın bundan böyle liberalizmin ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal biçimlerine göre olgunlaşmış olacağını varsayar. Fukuyama Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Çev. Zülfü Dicleli, Profil yay. 2016, ISBN 9759963064
- 7 Medeniyetler Çatışması, kavramsallaştırması Fukuyama gibi bir Amerikalı stratejist politik tarihçi olan Samuel Huntington tarafından inşa edildi. Huntington'a göre, Liberal Batı Medeniyeti, en büyük rakibi olan ve kendisi ile mücadele eden Marksizmi ve sosyalizmi yenmiştir. Bu başarıdan sonra, Liberal Batı Medeniyeti değerleri ile uyumsuzluk içinde olan iki medeniyet kalmıştır. Bunlardan birisi, İslam Medeniyetidir. Diğeri ise Çin ve Hint medeniyetlerinin Konfüçyanist değerleridir. Batı medeniyetinin bu ikisini de yenmesi gerektiğini ve bu medeniyetlerin değerlerini bertaraf etmek için mücadeleye girişmesini önermiştir. Ancak Hint ve Çin medeniyetleri, şimdiye kadar, Batı Medeniyeti ile bir çatışma içine girmedir. Fakat İslam dünyasındaki, devrimler, terör eylemleri, şiddet hareketleri ve darbeler, İslam medeniyetinin Batı Medeniyetine karşı direnmesinin göstergeleri olarak küresel gündeme oturdu. Bu terör eylemleri İslam Medeniyeti ile mücadele etmenin göstergeleri olarak gündeme oturdu. Bu süreç hâlâ devam etmektedir. Samuel Huntington'un görüşlerinin ayrıntıları için bakınız. *Medeniyetler Çatışması*, çev. Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, 2018
- 8 Muhammed al-Adavina, *Al-İslam'ı'l-Vahabiyya fi Müvacaahatin Tahaddiyatı'l-Hadase*, Şabakatu'l-Arabiyya Li'l-Abhas va'n-Naşr, Beyrut, 2014, s. 125-148 "Vahabi İslamı, tarihî değişimleri ve tecrübeleri değerlendirmeden, esas öze zahiren dönmeyi esas alır. Madawi al-Raşı, "Addavlatu'l-Ekseru'z-Zukuriyye", Al-Camal yay. Beyrut 2016, "Vahabiliği Suudi ülkesinde, devletin dininden daha öte, bir devleti oluşturan ideoloji olarak tanımlamaktadır. Vahabilik Suudi Arabistan olarak tanımlanan ülkenin halkının milli ideolojisidir. Suudi milletinin adıdır." demektedir.
- 9 Doğan. D. Mehmet, "İslamcılık: Bir Adlandırma Meselesi", Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, Editörler İsmail Kara Asım Öz, ISBN 978-605-85988-3-6 Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013 s. 123-124.
- 10 Kara İsmail, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık*

Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, Editörler İsmail Kara Asım Öz, ISBN 978-605-85988-3-6 Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013 s. 16

¹¹ Kara İsmail, aynı makale, s. 16-43

¹² Kara İsmail, aynı makale, s. 32

¹³ Gencer Bedri, “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık: Bir İslamcılık Tipolojisine Doğru”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Editörler İsmail Kara Asım Öz, ISBN 978-605-85988-3-6 Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013 s. 70.

¹⁴ Bedri Gencer, agm. Aynı eser s. 72-84

¹⁵ Ali İmran 139

¹⁶ Kutub Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, Çeviren, Salih Uçan, Hicret Yay. İstanbul 1980, s. 110

¹⁷ Bakır Mehmet, “İmanın Temellendirilmesi” *Cumhuriyet Üniv, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 Sivas 2002 s. 127

¹⁸ ^{منهج الإيمان}/Menhecu’l-İman, Seyyid Kutub, Mealimu fi Tarik/Yoldaki İşaretler, adlı eserinde bu deyimini kullanmaktadır. www.twhead.com/books/sayed-kttb, s. 101. (15.04.2019) Türkçeye İman sistemi olarak tercüme edilmiş. Modern Arapça metinlerde daha çok program ve müfredat anlamında kullanılan Menhec kelimesinin, İman ile birlikte anılması veya imanın bir biçimi olarak sunulması ile sanırım ilk defa karşılaşyoruz. İman Programı veya Sistemi, kavramsallaştırması bilindiği gibi klasik akaid metinlerinin hiçbirisinde geçmiyor.

¹⁹ Resulzade Mehmet Emin, *Stalin’le İhtilal Hatıraları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay. İstanbul 2018, ISBN 978 975 498 248 0, S. 7

Kadir Canatan*

ANAKRONİK BİR KARŞILAŞTIRMA: İBN-İ HALDUN VE KARL MARX

Sosyolojinin Öncüleri

Çağdaş Batı sosyolojisi, İbn-i Haldun tarafından icat edilen Umranbilim'den ne-redeyse dört asır sonra Fransa'da doğmuştur. Sosyolojinin bir kimlik kazanabil-mesi için ilk önce bir isimlendirmeye ihtiyaç vardı. Bu işi, bir ondokucuncu yüz-yıl Fransız düşünürü olarak Auguste Comte (1798-1857) üstlenmiştir. Comte, ilk önce sosyoloji için "sosyal fizik" kavramını ortaya atmıştır. Bu kavram kendi ba-sına sosyolojinin neyi (hangi bilimi) kendisine model aldığını açıkça göstermek-tedir. "Her ne kadar matematik tüm pozitif bilimlerin temelini oluşturuyorsa da Comte sosyal gerçekliğin tabi olduğu yasaları matematik formüllerle ifade etmek için bir fikir ortaya atmamıştır. Kendi çağdaşı Belçikalı Quetelet sosyal-istatiksel araştırmalarını sosyal fizik olarak tanımladığında, bu Comte'un söz konusu kav-ramdan uzaklaşması için bir vesile olmuş ve bunun yerine toplum bilimi için ilk kez "sosyoloji" terimini kullanmıştır."¹

Comte'un içinde yer aldığı ve netleştirmeye çalıştığı sosyolojik düşüncenin, Saint-Simon, Le Play ve Emile Durkheim gibi Fransız düşünürlerinin katkılarıyla oluştuğu düşünülürse, modern sosyoloji bir Fransız entelektüel girişimi olarak görülebilir. Nitekim bu gerçeği Durkheim şu sözleriyle teyit etmektedir: "Sos-yolojinin on dokuzuncu asırdaki ilerlemesinde Fransa'nın ne kadar payı oldu-ğunu tespit etmek, büyük ölçüde bu bilimin tarihini yazmakla eşdeğerdir. Zira sosyoloji Fransa'da ve bu asır zarfında doğmuş ve esas itibarıyla bir *Fransız bilimi* olarak kalmıştır."²

İbn-i Haldun, tarih bilimini gerçek temeller üzerine kurmak için çalışırken "ilm-i umran"ı keşfetmiş ve onu tarih biliminin bir yöntemi olarak kurgulamış-tır. Auguste Comte ise, başka bir yoldan giderek sosyolojiyi tarihsel yasaları keş-fetmek için kurgulamıştır. "Auguste Comte'un önerdiği yeni toplumsal bilim, tarihsel gelişim yasalarının incelenmesidir. Bu bilim, gözlem ve karşılaştırma üzerine kuruludur, yani öteki bilimler tarafından, özellikle biyoloji tarafından kullanılan yöntem üzerine kuruludur. Ama bu yöntemler pozitivist öğretinin tem-el düşünceleri ile, her ikisi de sentetik olan, statik ve dinamik anlayışı ile âdeta çevrelenmişlerdir. İster belirli bir toplum düzenini isterse tarihin ana çizgilerini anlamak için olsun, her iki halde de düşünce, kısmi gözlemleri bütünün önceki anlamlarına bağımlı kılar."³

* Prof. Dr. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Temel Mesele: Değişimin Farkında Olmak

Aradaki zaman farkına rağmen doğuş koşulları bakımından Sosyoloji ile Umranbilim arasında bir benzerlik bulunmaktadır. İbn-i Haldun, umranbilimi Kuzey Afrikalı halkların göçebelikten yerleşik-medeni hayata geçtikleri bir aşamada ve onların yaşadığı bu değişimi anlamak üzere kurgularken, Batı'da sosyologlar da 18. ve 19. yüzyıllarda kendi dünyalarının geçirmekte olduğu değişimi anlamaya çalışmışlar ve bu şekilde sosyolojiyi ortaya çıkarmışlardır. Tüm klasik sosyologlarda şu sorulara cevaplar arandığını gözlemlemekteyiz: Toplumlar neden ve nasıl değişiyorlar? “Yeni” toplum, öncekinden hangi bakımlardan farklıdır? Klasik sosyoloji, önemli oranda bu sorulara verdiği cevaplarla oluşup-gelişmiştir.

Mukaddime'nin 19. yüzyılda yeniden gün ışığına çıkarılması ve çevrilmesi ile Batı Avrupa'da tarih biliminin ve toplumbilimin gelişmesi aynı döneme rastlar. O dönemde birçok yazar, üzerinde düşündükleri modern sorunlarla İbn-i Haldun'un ortaya koyduğu sorunların benzeştiğini görerek şaşırdılar. Böylece Magripli tarihçinin yapıtını modern tarihçilerin ve toplumbilimcilerin yapıtlarıyla karşılaştırmak isteği doğdu. Bu karşılaştırmadan İbn-i Haldun üstün çıktı, ancak eksikliklerine parmak basmaktan kaçınılmadı.⁴

Pekiye çağdaş Batılı sosyoloji ile Umranbilim arasında farklar var mıdır? Bu iki bilim dalı nerede buluşmakta ya da ayrılmaktadır? Bu soruya cevap vermek için klasik sosyologlarla İbn-i Haldun'un düşünceleri arasında sistematik bir kıyaslama yapmak zorundayız. Ancak biz bu geniş konuyu bir kişi ile sınırlandırmak istiyoruz. Zaman zaman aralarında yakınlık görülen ve karşılaştırma konusu yapılan Karl Marx ile İbn-i Haldun hangi noktalarda birbirine benzemekte ya da ayrılmakta olduğunu araştıracağız.

Benzerlikler

İbn-i Haldun, Batı dünyasında keşfedildiği zaman “tarihsel maddeciliğin öncüsü”⁵ olarak karşılanmıştır. Bunun sebebi, onun toplumsal formasyonları açıklarken ekonomik güçlere önem vermiş olmasıdır. Özellikle şu cümleler bunda etkili olmuştur: “Bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir.”⁶ Ekonomi bilimi, İbn-i Haldun'a göre umrandaki gelişmelerin maddi temelini (üretim, ihtiyaçlar, tüketim, kazanç ve geçim biçimleri vs.) inceler. Nasıl coğrafya ve iklim umranların farklılaşmasına yol açmışsa, toplumların geçim tarzları (ekonomi) da farklı evrelerde ve gelişme düzeylerinde yaşamalarına sebep olmuştur.

Bu tespitler, şüphesiz ki Karl Marx'ın alt-yapı ve üst-yapı kavramlarını ve bunlar arasındaki ilişkiler konusundaki görüşlerini andırmaktadır. Marx'a göre toplumsal kurumları ve düşünceleri (yani üstyapıyı) belirleyen şey, toplumun altyapısı olan ekonomidir. Toplumsal üstyapı, ancak ekonomik bir çözümlemeyele anlaşılabilir. Bu demektir ki Marksist sosyoloji, bir ekonomi sosyolojisinden

ibarettir. Yeni Marksistler, üstyapının da altyapıyı etkileyebileceğini savunsalar da Marx ekonomik temelin nihai anlamda belirleyici olduğuna inanır. Zaten bu inanç olmazsa, toplumun materyalist kavranışı ve analizi inandırıcı olmaktan çıkacaktır.

Kanaatimize göre İbn-i Haldun ile Karl Marx arasındaki bu benzeşme görünüştedir. Derinlemesine bir araştırma yapıldığında, iki sebeple onların bağdaştırılamaz görüşlere sahip oldukları anlaşılabacaktır. Şöyle ki, Marksizm özü itibariyle materyalist bir felsefeye dayanmaktadır. Marksist terminolojide ya da literatürde materyalizm (özdekçilik) en az üç anlama gelmektedir.⁷

1. İdealizmin tam tersi olarak, özdeğin (madde) bilinçten önceliğini ve bağımsızlığını, devinen olayların özdeğin farklı biçimleri olduğunu, olayların ve nesnelerin bağılıklarıyla bağımlılıklarının özdeğin gelişme yasası bulunduğunu ve evrensel gelişmenin bu nesnel yasaya göre oluştuğunu ileri sürer.
2. İdealizmin tam tersi olarak, özdeksel dünyanın, düşüncede ve algılarda varolmayıp nesnel bir gerçeklik olarak var bulunduğunu ve düşünceyle özdeğin ayrıştırılamayacağı gibi aynılaştırılamayacağını da savunur.
3. İdealizmin tam tersi olarak, evrenin ve yasalarının bilinebileceğini ve bilgi sürecinin evrensel yaşamla birlikte pratikle doğrulanarak sonsuzca gelişeceğini saptar.

Marksist yorumcu Malinin, bu üç fikri; “Dünya tektir. Duygularımızla, duygularımızla ve fikirlerimizle yani bilincimizle ait olduğumuz gerçek maddi dünya, gerçekten varolan biricik dünyadır”⁸ diyerek özetlemektedir.

Materyalistlerin bu temel görüşleri dikkate alındığında İbn-i Haldun’un bir materyalist olduğunu söylemek imkansızdır. O, inançlı bir bilim adamıdır ve İslam’ın öncüllerine yürekten inanmaktadır. *Mukaddime*’de bazı tespitler yaptıktan sonra cümlelerini hep şöyle bitirir: “Her şeyin doğrusunu bilen Allah’tır.” Allah’a inanan bir kimsenin materyalist olması, yani dünyayı sadece maddi dünyadan ibaret görmesi düşünülemez.

İkinci olarak İbn-i Haldun’un umranbilimi hiçbir zaman indirgemeci değildir. O ekonomi kadar, coğrafya-iklim, siyaset, eğitim ve asabiye gibi toplumsal etkenleri hatta kültürel etkenleri olayların açıklamasında etkili görür. İbn-i Haldun, her şeyi tek faktörle açıklamak isteyen 19. yüzyıl Batılı sosyolog ve sosyal bilimcilerden çok uzaktadır. Üstelik İbn-i Haldun, toplumları sadece itici ve harici faktörlerle açıklamaz. Ona göre umran, gayesi olan ve bu gayeye varmak için hareket eden bilinçli bir sosyal varlıktır. Onun gayesi hadarettir. “*Umranın gayesi ve hedefi*, hadaret ve refahtan ibarettir. Gayesine ulaşan umran bozulma haline dönüşür, ihtiyarlamaya başlar, aynen canlıların tabii ömürlerinde olduğu gibi.”⁹ Oysa materyalist sosyoloji, toplumların gelişmesinde gaye ve hedefleri dikkate almaz ve bunu dikkate alan yaklaşımları idealist olmakla suçlar.

İbn-i Haldun ile Karl Marx'ın benzeştirildiği bir başka nokta, insan ve toplumların hayatında emeğin oynadığı rol konusudur. İbn-i Haldun'a göre insan iki organı ve bunların ürettikleriyle, diğer varlıklardan ayrılır. Bu organlardan biri, beyin (fikir ve düşüncenin kaynağı) diğeri de el (emeğin kaynağı)dir. Bu iki organ sayesinde insan, aletler, düşünceler, sanatlar, eserler, yapılar ve ürünler üretir. Bir başka deyişle umran bu ikisinin ürünüdür.

İbn-i Haldun'a göre her türlü zenginlik, kazanç ve üretimin kaynağı emektir. Öyle ki doğada kendi kendine yetişen şeylerden faydalanmak bile emek gerektirir. "Her kazanç ve mal kuvvet ve emek sarf etmekle elde edilir. Çünkü kazanç, hüner ve sanayi vasıtasıyla elde edilirse, bu kazancın emek sarf etmeyi icab ettirdiği bellidir. Hayvandan, bitkiden ve madenlerden istifade suretiyle kazanç temin edilirse, bunun da insan kuvvetiyle ve emek sarf etmekle olacağı meydandadır. Emek sarf edilmeden bir şey elde edilemez ve faydalanmak imkânı hâsıl olmaz."¹⁰

Tıpkı İbn Haldun gibi Karl Marx da emeği hayatın en yaratıcı unsuru olarak kabul eder. İnsan emeği ile doğayı işlerken kendisini de değiştirir. Emeğin tarihsel serüveni insanlık tarihinin serüvenidir. "İnsan alet yapan hayvandır" ve alet yapan emeğiyle insanlaşmıştır. İnsanın ilk mülkiyet ilişkisi kendi emeğinin sahibi olmakla başlar. Tarih boyunca emek sahipleri, üretim ve artık-değeri (kapitalistlerin diliyle kar'ı) yaratmışlar ve bu sayede sermaye sahipleri biriktirim yapabilmişlerdir. Emekçiye verilen ücret sadece yeniden üretimi güvence altına almak içindir. Başka bir deyişle emekçinin geçinebilmesi ve ertesi gün yeniden üretim sürecine katılması için gerekli olan ücrettir. Üretim araçlarının sahipliğinden koptukça emekçi kendine değil, üretim araçlarına sahiplerine çalışmaya başlamıştır. Kapitalizm bu aşamanın zirve noktasıdır.¹¹

İbn-i Haldun ve Karl Marx'ın buluştuğu bir başka zemin, toplumsal değişme olgusudur. Her ikisi de değişmeye inanır ve felsefelerinde buna yer verirler. İbn-i Haldun'a göre tarihçileri yanıltan sebeplerin en önemlisi değişme faktörüdür. Tarihçiler, toplumsal değişmeyi dikkate almadıkları için yanlış çıkarımlarda bulunurlar. Toplumsal değişme, İbn-i Haldun'un farkına vardığı çok önemli bir bulgudur. Pek çok tarihçi ve sosyal bilimci modern zamanlara gelmeden önce bu olgudan habersiz yaşamıştır. Kendi dönemini ya da geçmişi ele alırken hemen her şey hiç değişmiyormuş gibi hareket etmiştir. Günümüzde pek sıradan insanların bile farkına vardığı bu olgu, değişimin çok yavaş olduğu ve dolayısıyla asırlara yayıldığı geleneksel toplumlarda çok az kişi tarafından fark edilmiştir. İbn-i Haldun, bu olguyu keşfettiği gibi bunun tarih bilimi açısından da ne anlama geldiğini akılcıca ortaya koymuş bir dâhidir.

Aşağıdaki sözler İbn-i Haldun'un toplumsal değişme konusundaki görüşlerinin bütün ipuçlarını vermektedir: "Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile milletler ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması

tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus, çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Milletlerin ve âlemin ahvali, cemi-yetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire (süreç) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Nitekim bu husus (ve değişiklik) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir. Kulların arasında Allah'ın cari sünneti ve kanunu budur.”¹²

Bu uzun alıntı, dikkatle okunduğunda toplumsal değişme olgusunun karakteri ve özellikleriyle ilgili İbn-i Haldun'un görüşlerinin ne olduğu açıkça anlaşılacaktır. Her şeyden önce o, toplumsal değişimi “*bir halden diğer hale intikal*” olarak tanımlar. Buna göre toplumlar tek bir durum üzere ve istikrarlı olmazlar, tam tersine bir nehir gibi akarlar. İstikrar, değişmenin zıddını ifade etmektedir. Bir toplum ya durağan ve istikrarlıdır ya da değişmektedir. Değişme ile durağanlık/istikrar aynı madalyonun iki yüzüdür. Tüm toplumlar değişmeye maruzdurlar. Bu değişim toplumda hiçbir şeyin kalıcı olmadığı anlamına gelmez. Kalıcılık ve istikrar, izafi kavramlardır. Bir süre için istikrar kazanmış olan yapılar, zaman içinde değişmek zorundadırlar. Bir toplumdaki değişme olgusunu, biz onun önceki istikrarlı durumuna bakarak biliriz. Eski ile yeni arasındaki kıyaslama, değişmeyi süreç olarak algılamamıza olanak verir.

İkinci olarak İbn-i Haldun insanların değişme olgusunu göz ardı etmelerini “gizli bir hastalık” ya da “gizli bir hata” olarak ifade etmiştir. Tarihçileri ve sıradan insanları bu hataya sevk eden şey değişmenin temposudur. “Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz.” Demek ki değişme, uzun vadeli bir bakışla algılanabilen ve çözümlenebilen bir süreçtir. Kısa vadeli ve güncel algılama, değişmeyi ele vermez. Tam tersine her gün aynı şeylerle karşılaşan insanlar, hiçbir şeyin değişmediği sonucuna varırlar. Bu, insanda alışkanlık yaratır ve yine İbn-i Haldun'un dediği gibi “insanoğlu alışkanlıklarının çocuğudur.”

Üçüncü olarak İbn-i Haldun, sosyal değişmelerin tüm ülkelerde ve farklı ölçeklerde ortaya çıkan bir olgu olduğuna işaret etmektedir. “Nitekim bu husus (ve değişiklik) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir.” İbn-i Haldun'a göre değişme sadece toplumsal yaşamda değil, biyolojik ve fiziksel yaşamda da hüküm sürmektedir. “Malum olsun ki, âlem (unsurlar âlemi) ve orada bulunan her şey gerek zatları gerek ahvali itibarıyla olma ve bozulma (kevn ve fesad) halindedir. İmdi madenler, bitkiler, insanları da ihtiva eden hayvanlar (sınıfı) ile mükevvenatın (yaratılışların K.C.) kevn ve fesad vaziyetinde olduğu gözle görülmektedir.

Aynı şekilde mükevvenata, özellikle insanlığa arız olan haller de böyledir.”¹³ O, değişmeyi evrensel ve genel bir ilke olarak görmektedir. Nitekim sürekli olarak Kuran’da şu ayete başvurması tesadüf değildir: “Allah’ın sünnetinde (kanunun-da) bir değişiklik bulamazsın.” Ona göre değişme ilahi ve kozmik bir yasadır.

İbn-i Haldun, genel değişme kuramı açısından toplumsal ve doğal olaylar arasında da karşılaştırmalar yapmaktan kaçınmaz. Sözelimi, ona göre devletlerin ömrü insanlarınki gibidir. Nasıl insanlar doğar-büyür, gelişir, yaşlanır ve ölürlerse devletler de böyledir. Tüm doğal ve insansal yaşamın aynı ilkelere ve yasalara uyup ya da uymadığı konusunda İbn-i Haldun yorumcuları fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Kimi yorumculara göre İbn-i Haldun görüşlerinde evrenselci ve deterministtir. Tüm evrene aynı kanunlar hükmetmektedir; bu kanunlar öyle katı kanunlardır ki bu kanunlar karşısında insanın özgürlüğünden bahsetmek güçtür. Eğer insanda bir irade ve özgürlük varsa, o da bu kanunlar içindedir.

Bir başka tartışma konusu, İbn-i Haldun’un değişmenin yönü konusunda ne düşündüğüdür. Bir kısım yorumcu, onun değişme kuramının döngüsel olduğunu savunurken, bir kısım yorumcu da onun ilerlemeci ve evrimci olduğuna hükmetmişlerdir. Gerçekte İbn-i Haldun’un değişme kuramı, paradoksaldır ve tek tek bu görüşlere indirgenemez. Ona göre değişmenin, hem ileriye dönük hem de geriye dönük bir yanı vardır. Sözelimi hadari toplum, bedevi toplum karşısında daha ileri bir aşamayı temsil eder. Fakat bu değişme aynı zamanda şehirselleşmenin ahlaken ve psikolojik olarak yozlaşmasına da sebep olur. Bedevilerin güzel huyları ve erdemleri yok olup gider.

İbn-i Haldun, toplumsal değişimin alanlarını olduğu kadar etmenlerini de saptamıştır. Toplumun tüm alanlarında ve her düzeyde değişme olmaktadır. Siyaset, ekonomi, bilimler ve hatta dinî yaşam bile değişimin kapsamı dışındadır. Değişimin etmenlerini, İbn-i Haldun’a göre dışsal ve içsel etmenler olarak iki grupta değerlendirebiliriz. Dışsal etkenler, toplumun içinden değil dışarıdan etkileyen etkenlerdir. Coğrafya ve iklim koşulları, dışsal etkenlerin kaynağıdır. Onun *Mukaddime*’ye coğrafya ve iklim bölgelerini anlatarak girmesi boşuna değildir. Ona göre toplumları ve umranı etkileyen ilk ve en temel çevre budur. Buna göre her iklim-coğrafya bölgesinde belirli bir toplum ya da umran bulunmaktadır. Umrana en uygun bölge “orta iklim” bölgesidir. Bunun dışındaki coğrafyalar medeniyetin gelişmesine uygun değildir. Buralarda medeniyet, yayılma ve göçler yoluyla gerçekleşir.

Toplumsal değişimin içsel etkenleri, doğrudan doğruya toplumun iç dünyasından ve farklı sektörlerinden gelirler. Toplumun bir sektöründe meydana gelen değişme, başka sektöre de etki eder. Bu şekilde değişmeye İbn-i Haldun birçok örnek vermektedir. Bunlardan biri, siyasal değişim ve bunun bir değişim faktörü olarak toplumda yarattığı etkilerdir: “(İctimai) ahval ve ananelerin değişmesinin yaygın sebebi şudur: Her neslin ananesi (âdeti ve örfü) kendi hüküm-

darının ananesine tabidir. Nitekim atasözleri içinde şöyle bir hikmet ve vecize vardır: 'Halk, hükümdarlarının dini (âdeti ve örfü) üzerine bulunur'. Devletin ve hükümdarın adamları, devlete ve devlet işlerine hâkim oldukları zaman, mutlak kendilerinden evvelkilerin (devlet ve siyasi hayatta ilgili örf, anane ve) adetlerine sığınır, bunların çoğunu da alırlar. Bununla beraber kendi nesillerinin adet ve ananelerinin de ihmal etmezler. Böylece ilk ve eski neslin töre ve adetlerine nazaran devletin töre ve adetlerinde kısmen bir değişiklik vaki olur. Bunların ardından diğer bir devlet daha gelip kendi örf ve adetlerini önceki örf ve adetlerle kaynaştırdı mı, bu da kısmen evvelkine muhalif düşer, ama evvelkine çok daha fazla muhalif olur. Sonra muhalefet ve değişme tedrici surette devam ede ede nihayet tamamıyla zıt bir durum meydana gelir."¹⁴

İbn-i Haldun'a göre bir toplumun bedevilikten hadariliğe geçişi en büyük toplumsal değişmedir. Çünkü böyle bir değişmeyle birlikte sadece yerleşim yeri ve mekânı değişmez, toplumsal ilişkiler, ekonomik etkinlikler ve siyasal yönetim şeklinde de bariz değişimler meydana gelir. Şehirde insanlar daha bireycil, kötülöklere yatkın ve zevklere düşkün olurlar. Bu kapsamlı değişimin temelinde İbn-i Haldun ekonomik etkenleri görür. Ona göre bir toplumun geçim biçimi değişince kültürel adetler, alışkanlıklar ve sosyal ilişkilerinde de değişimler olur. "Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların halleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etti. Artık zaruri olandan fazlası için yardımlaştılar, gıdaları ve yiyecekleri çoğalttılar, bu husustaki dikkat ve itinaları arttı. Hadari olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler."¹⁵

İbn-i Haldun kadar Karl Marx'ın da düşüncesinde değişme merkezî bir yere sahiptir. Hem kozmik hem de toplumsal anlamda değişme vardır ve kaçınılmazdır. Sosyolojik anlamda toplumlar ilkel komünal toplum yapısından kapitalist toplum yapısına doğru sürekli gelişerek gelmişlerdir. Gelişme, göreceli bir durumdur. Sözelimi kapitalizm feodalizme göre bir ileri aşamadır, ama kapitalizm de zamanla başka bir toplumsal formasyona yol verecektir. Pekiyi değişmeyi sağlayan mekanizma nedir? Karl Marx'a göre değişme temelde ekonomik olup toplumsal yapıya içkin bir mekanizmadır.

İbn-i Haldun ile Karl Marx'ı buluşturan bir konu da, onların doğada ve toplumda işleyen nedensellik yasası konusundaki görüşleridir. İbn-i Haldun'a göre tüm varlık âlemi (ister fiziksel olsun ister toplumsal) düzenlilik arz eder ve olaylar belirli yasalara göre oluşur. Bu anlamda, onun çoğu kez, bir konuyu anlattıktan sonra şu ayetle bitirmesi boşuna değildir: "Allah'ın sünnetinde (yani yasalarında) bir değişiklik bulamazsınız." Bu ayet, onun yasa ve düzen fikrine işaret etmektedir. İbn-i Haldun, olayların belirli kurallar çerçevesinde gerçekleştiğini görmüş ve yaptığı açıklamalarla sürekli olarak bu fikri işlemiştir. Bu konuda, onun bir ideolog veya düşünce adamı olmaktan daha fazla modern bir bilim

adamı gibi hareket ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim pek çok yerli ve yabancı İbn-i Haldun okuyucusu ve yorumcusu, onun bu yönünü görmüş ve takdir etmiştir.

Mısırlı araştırmacı yazar Taha Hüseyin, İbn-i Haldun'un toplumsal yasalarda üç çeşit yasa keşfettiğini belirtmektedir: “Nedensellik yasası” (*kanunu'l illiye*), “benzerlik yasası” (*kanunu'l-teşabüh*) ve “benzemezlik yasası” (*kanunu'l-tebâyün*).¹⁶ Nedensellik yasası, her şeyin bir sebebi olduğu varsayımına dayanır ve olaylarda sebep-sonuç ilişkilerini ifade eder. Benzerlik yasası ise, nedenselliğin özel bir şekline göndermede bulunur. Buna göre “belirli nedenler, belirli koşullar altında, aynı sonuçlara yol açar.”

Benzemezlik yasası, bir önceki yasanın zıddı olan süreçlere işaret eder. İbn-i Haldun, tarihsel ve toplumsal olaylarda sadece nedensellik ve benzerlik yasaları bulunmadığını, aynı zamanda değişme olgusunun da bulunduğunu anlamıştır. İşte, benzemezlik yasası, değişme ve değişim süreçlerini ifade etmektedir. Değişme, uzun süreli olarak geçerliliği olan kalıpların, yapıların ve sistemlerin değişmesini ve yerini yeni kalıplara, yapılara ve sistemlere bırakmasıdır. Bu anlamda değişme (benzemezlik yasası) de, diğer yasalar gibi bir gerçektir ve tarihçiler başta olmak üzere tüm sosyal bilimciler bunun farkında olmalıdırlar: “Tarihçinin, toplumsal ve siyasal kuralları, varlıkların doğal durumlarını, doğal yasaları; toplumların, ülkelerin ve çağların kendi süreçleri içindeki değişimlerini, ahlaklarını, gelenek ve görenekleri; inanç, görüş ve anlayışları ve öteki durumları bilmesi gerekir. Çağındaki durum ve gelişmeleri de iyice kavrayıp geçmiştekilerle karşılaştırması, aradaki uygunluk, benzerlik ve başlıkları gözden geçirmesi, bunların nedenlerine inmesi, devletlerin ve toplumların üzerinde durması, bunların hangi nedenlerle ve nasıl ortaya çıktıklarını, oluşumları, gelişimleri, gelişim nedenleri, egemenleri, devlet adamları ve ilgili haberlerle birlikte incelemesi zorunludur. Her olayın nedenlerini, kökenlerini bütünüyle saptayacak, her haberin kaynak, dayanak ve ilkelerini öğrenip bilecek ölçüde yapmalıdır incelemesini.”¹⁷ Bu alıntıda, İbn-i Haldun, sadece olayların nedenlerini değil, benzerlik ve benzemezlik boyutlarını da araştırmak gerektiğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre olayları bilmek, onların nedenlerini kavramaktır.

Marksizm, bir ideoloji olarak bilinmesine rağmen aynı zamanda bir bilim olma iddiasındadır ve yasalardan bahsederken daha çok “diyalektik yasalar”dan söz eder. Marx ve onun izinden gidenler, üç temel diyalektik yasanın önemine vurgu yaparlar. Diyalektik, yalnızca her şeyin geliştiğini ileri sürmekle kalmaz, bu gelişmenin nasıl gerçekleştiğini de bilimsel olarak kavrayıp açıklar. İlk temel diyalektik yasa şudur: Nicelik değişimleri nitelik değişimlerine yol açtığı gibi arkasından bu nitelik değişiklikleri nicel değişimlere yol açar. “Başlangıçta hissedilemeyecek kadar küçük, yavaş yavaş biriken nicelik değişimleri, eninde sonunda nesnenin niteliğinin değişmeden kaldığı dayanıklılık sınırını aşarlar ve temel nitelik değişimlerine yol açarlar. Bu değişimler içinde nesnenin nitelik ve

nicelik yanlarının karşılıklı bağıntı ve etkileşimlerini, işte bu yasa gösterir. Bu değişimler söz konu nesnenin mahiyetine, bu nesnenin çeşitli biçimlerde gelişmenin koşullarına bağlı olarak, sıçramalar biçiminde gerçekleşirler.”¹⁸ Marksistler gerek doğal âlemden gerekse toplumsal dünyada meydana gelen evrimsel ve devrimsel gelişmeleri bu yasa ile açıklarlar.

İkinci temel diyalektik yasa, karşıtların bütünlüğü ve birbirleriyle savaşım ilkesidir. Lenin, “diyalektik, şeylerin bizzat özündeki çelişmelerin incelenmesi” derken bu yasa ile ifade etmiştir. Bu yasa, şeylerin kendi içinde kendi anti-tezini çıkarmasıyla işlerlik kazanır. Her tez bir anti-tezi doğurur; bu ikisinin çarpışmasından sentez ortaya çıkar. Her sentez aynı zamanda bir tezdır. Bu yeni bir gelişmenin de kapısını açar ve bu böyle sonsuza kadar sürüp gider. Toplumda farklı sınıfların oluşması ve çatışması, tarihin bununla açıklanması, bu yasanın sosyolojik ifadesidir. Sözgelimi kapitalist toplum, kendi bağrından türettiği sınıfsal çatışmalarla sosyalist bir topluma geçişi sağlayacaktır. Bu beklenti, Marksistlerin gelecek hakkında büyük hayal kurmalarına yol açmış ve sosyalist devrimlerin dünya çapında her yerde gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Ancak bu beklenti, yirminci yüzyılda gerçekleşmek bir yana tersine sonuçların ortaya çıkmasıyla hayal kırıklığına yol açmıştır.

Üçüncü temel diyalektik yasa, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Bunu basitçe her yeninin eskimesi, her eskinin de yeniyi yerini bırakması olarak tanımlayabiliriz. Gerek doğada gerekse toplumda yeni doğan şeyler, zamanla eskirler ya da yaşlanırlar ve yeni bir oluşuma yerlerini bırakırlar. Yalnız diyalektik yasa, evrende döngüsellik kabul etmez. Başlangıca dönüş yoktur. Her yeni eskir ve yerine daha ileri bir aşamada yeniliğe bırakır. Bu anlamda diyalektik yasalara göre işleyen doğa ve toplum, doğrusal bir ilerleme içindedir. Gelecek her zaman ümit vericidir. Her değişim bize daha yeni şeyleri müjdelar.

Peki, doğada ve toplumda geçerli olduğu söylenen bu yasalar ne kadar icbar edicidir? Eğer yasalar bizi sürekli ileriye götüreceksen, toplumsal gelişme adına herhangi bir özel çalışma yapmaya gerek var mıdır? Bu sorular, Marksistler açısından son derece önemli sorulardır, çünkü toplumsal eylemleri yakından ilgilendirmekte ve onların hayat karşısındaki tutumlarını belirlemektedir. Bu konu, onların yasa fikrini ortaya koyacak bir meseledir. Yasa nedir? Bir Marksist onu şöyle tanımlıyor: “Yasa, fenomenler arasındaki iç, zorunlu bir bağıntı ve bağlamlılıktır. Ancak fenomenler ve süreçler arasındaki her bağlamlılık bir yasa, bir yasal düzenlilik değildir. Fenomenler arasındaki bir bağlamlılığın yasa sayılabilmesi için asli, istikrarlı, yinelenen ve zorunlu bir karakter taşıması gerekir. Bu bağlamlılık yüzeysel, tali, rastlantısal da olabilir. Gerçi böylesi bir bağlamlılık da gelişmeye etki eder, ama onu belirlemez. Yasa, zorunluluğun bir ifadesi’dir; yani belli koşullardaki gelişmenin karakterini belirleyen bir bağlamlılıktır. Örneğin, toplumun ekonomik sistemi ile diğer toplumsal fenomenler (devlet, toplumsal

bilincin çeşitli biçimleri vb.) arasındaki bağlamlılık bu türdendir. Ekonomik sistemdeki değişimler kaçınılmaz olarak yaşamın diğer alanlarındaki yasal düzenliliklere tabi değişimleri de beraberinde getirirler.”¹⁹ Bilimin görevi, bu yasaları veya yasal düzenlilikleri keşfetmektir. Yasalar, insan bilincinin ürünü değil, doğada ve toplumda varolan nesnel ilişkilerdir.

Yukarıdaki uzun alıntıda Malinin, yasayı zorunlulukla özdeşleştirmiştir. İtaliyeli vurgular tümüyle kendisine aittir. Alıntının sonunda verdiği örnek de, tümüyle Marksistlere yakışır bir örnektir. Bunu daha önce “altyapı üstyapıyı belirler” şeklinde ifade etmiştik. Bu durumda altyapıda meydana gelen gelişmeler, yani üretim güçlerinin gelişmesine paralel olarak mevcut üretim ilişkileriyle çelişme, yeni bir üretim ilişkileri düzenine yol açar. Ancak altyapıda meydana gelen bu değişim, tümüyle üstyapıda da akislerini doğurur. Bir anlamda altyapı “neden”, üstyapı “sonuç”tur. Nedensellik yasası, Marksist literatürde diyalektik olarak ifade edilir.

Bununla birlikte Marksistler katı bir determinizmden yana değildirler. Katı determinizmi yumuşatan iki şey söylerler. Birincisi, nedenselliğin farklı alanlarda farklı biçimlerde karşımıza çıkmasıdır. “Maddenin mekanik hareket biçiminin nedenselliğini fenomenlerin yasal düzenliliklere tabi bağlamlılığının biricik biçimi olarak kabul edersek, metafizik ve son derece basitleştirilmiş bir nedensellik anlayışına varırız. Gerçekte ise, nedensel bağlamlılığın biçimleri son derece çeşitlidir. Örneğin, biyolojideki nedensellik, mekanikte, fizikte ya da kimyada gördüğümüz nedenselliğe indirgenemez. Toplumsal yaşamdaki nedensellik ise, daha da karmaşıktır. Burada nesnel olarak ortaya çıkan olanaklar, insanın amaç-uygun bilinçli eylemleri yoluyla gerçekleştirilir.”²⁰ Zorunlu ilişkilerin ifadesi olan bilimsel bilgi, insan eylemleriyle şekillenen bir dünyada (yani toplumda) insan iradesini iptal etmez, tam tersine ona iradesini olaylara geçirmeye imkân tanıyan bir fırsat sunar. Bu bakımdan Marksistler, katı mekanik bir determinizmi savunmazlar.

İkinci olarak Marksistler, zorunluluk ile kaçınılmazlık arasında bir ayrım yaparlar. “Zorunlu olan, nesnelerin özünden kaynaklanır ve belli koşullar altında ortaya çıkar. Zorunluğu, kaçınılmazlıktan ayırt etmek gerekir. Her zorunlu şey, kaçınılmaz değildir. Tüm diğer olanaklar ortadan kalkıp, yalnızca bir tanesi geride kalınca, bu kaçınılmaz zorunluk olur. Örneğin, dünyada maddenin hareketini durduracak hiçbir güç yoktur; bu nedenle, maddenin hareketi kaçınılmaz bir zorunluktur. Daha alt düzeydeki sosyo-ekonomik kuruluşların, daha üst düzeydekiler tarafından tarih sahnesinden silinmesi de tarihsel bir kaçınılmazlıktır. Bu kaçınılmaz zorunluk, toplumsal gelişmenin özünden çıkar ve toplumu gelişmesine ilişkin iç yasalarda gizlidir.”²¹ Dünyada ortaya çıkan her şey zorunlu değildir. Marksistlere göre rastlantısal olaylar da vardır. Zorunluğu tayin eden şey asli etkenler iken, rastlantısallığı belirleyen şey, tali etkenlerdir. Bu anlamda

zorunluluk ve rastlantısallığın diyalektiği, ikincisinin birincisinin dışı vurumu olması ve onu tamamlayıcı olmasıdır.

Özetlersek, Karl Marx yasaları olan bir dünyada yaşadığımızı kabul eder ve bu yasalara göre kurgulanmış bir dünya görüşü olan sosyalizmi “bilimsel” olarak niteler. Ütopik sosyalizm, hayal ve rüyalardan oluşurken, bilimsel sosyalizm bilimsel yasaların gidişatına göre kurgulanmış bir sistemdir. Bilimsel sosyalizmin temeli, maddi ve diyalektik yasalara dayanır. Doğal dünya kadar tarih ve toplum da bu yasalara göre hareket eder. Yasalar bizi bazı şeyleri yapmaya mecbur etse de, onlarla ilgili bilgimiz arttıkça, şeyler üzerindeki etkimiz de artar. Bu anlamda doğada ve toplumda farklı anlamda yasalar vardır ve insan açısından bunları yüzde yüz determinist yasalar olarak görmek doğru değildir.

Farklılıklar

Karl Marx ile İbn-i Haldun arasında bazı benzerlikler olmakla birlikte önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Bu farklılıkların başında, sosyolojik analizlerde inceleme birimi olarak farklı toplumsal kategorilerin ele alınması gelmektedir. İbn-i Haldun kendi çağında toplumsal değişmelerin ve çatışmaların dinamiği olarak kabile olgusunu ve bunun kendi içinde ve başkalarıyla ilişkisinde sıkı bir dayanışmayı ifade eden “asabiyet”i görmüştür. Asabiyet, İbn-i Haldun sosyolojisinin en temel kavramıdır. Onun kendi çağına ve çağının ruhuna karşı duyarlılığını şu sözler açıkça ortaya koymaktadır: “İmdi çağlar, o çağlarda meydana gelen meselelerin, kabilelerin ve asabiyetlerin değişmesiyle değişir. Maslahatların değişmesiyle farklılık gösterir. Her çağın kendine has bir hükmü vardır. Ve bu, Allah’tan kullarına bir lütuftur.”²²

İbn-i Haldun’a göre devlet kurmak, temelde toplumsal bir olgu olan asabiyeğin bir türevidir. Devletin temelinde, “asabiyet” olarak adlandırılan aidiyet çerçevesi yatmaktadır. Asabiyet, toplumsal bir enerjidir. Bu enerjinin dönüşümüyle, yani sosyal niteliğinin değişerek siyasallaşmasıyla devlet ortaya çıkar. Bu süreci İbn-i Haldun özlü bir şekilde şu cümle ile anlatmıştır: “Asabiyeğin nihai gayesi, mülktür.”²³

İbn-i Haldun’a göre kabilevi bir toplumda çatışma, kabileler arasındadır. Kabile kavgaları, segmenter toplum yapısının bir sonucudur. Bu tip toplumlarda “biz” ve “onlar” arasındaki ilişkiler kabile üzerinden tanımlanır. Kültürel antropologların deyimiyle biz “ingroup” iken, onlar “outgroup”tur. Bu aşamada henüz birey yoktur. Birey, kolektif bir birlik olan kabile içinde erimiştir.

Oysa Marx, “Tüm tarihi sınıf kavgalarından ibaret” görür ve toplumsal çatışmaların temelinde toplumsal sınıfların olduğunu söyler. Diyalektik, sadece doğa olaylarının değil toplum olaylarının da bir açıklamasını yapar. Bu açıklamaya göre “Tarih sınıf çatışmalarının tarihidir” (Marx ve Engels). Her dönemde her toplumda ezen ve ezilen olmak üzere iki sınıf vardır. Ezen sınıf, üretim araç-

larına sahip olan sınıftır ve salt bu nedenle emekçileri, yani çalışmaktan başka çaresi olmayan insanları kendine hizmet ettirir ve sömürür. Emekçiler çalıştıkça yoksullaşırlar, çünkü kendileri için değil başkaları çalışırlar. Ürettikleri artı-değer, onlardan sermaye sınıfına geçtikçe onları varsıllaştırırken kendilerini de yoksullaştırırlar.

İkinci önemli farklılık, mülkiyet konusunda gözlemlenmektedir. İbn-i Haldun, emeğe verdiği önem dolayısıyla, kişilerin kendi emeklerinin ürünü olan mülkiyete sahip çıkmalarını doğal karşılar. Özel mülkiyet kadar bunun aktarımı olan mirasa da olumlu yaklaşır.

Her ikisi de insan emeğinin ürünü olmakla birlikte İbn-i Haldun, “rızk” ile “kazanç” arasında bir fark gözetmektedir. Buna göre insan, emek harcayarak zorunlu ihtiyaçlarını karşılırsa buna “rızk” ya da “geçimlik” denir. Eğer insan, rızık aşan bir zenginlik ve sermaye birikimi sağlırsa buna “kazanç” denilir. Ne zaman ki insanlar tarihte zorunlu ihtiyaçlarının (harcadıkları emeklerini tekrar üretebilmek için gerekli miktarın) üzerinde bir üretim seviyesine ulaşırlar (artı-ürün elde etmeye başladılar); böylece “rızk” aşamasından “kazanç” aşamasına da geçmiş oldular. Yani, bu anlamda İbn-i Haldun’un “kazanç” kavramı, genel planda Marx’ın “surplus product” (artı-ürün) kavramına tekabül etmektedir.

“Rızık” aşamasından “kazanç” aşamasına geçiş, insanlığın ilerlemesinin, medeniyetin başlangıcıdır. Bu ihtiyaç fazlası ürün, hem gelişmenin, sermaye birikiminin; hem de –İbn-i Haldun bu adı kullanmamakla ve başka biçimlerde açıklamış olmakla beraber- sömürünün (zorunlu ihtiyaç fazlası ürüne başkalarının el koymasının) kaynağını oluşturur.”²⁴

Karl Marx, tarihsel ve toplumsal süreçte insan emeğine büyük bir önem vermekle birlikte, bu emeğin sonucu olan mülkiyet fikrine eleştirel bir yaklaşım getirir, özellikle özel mülkiyet fikrine karşı bir duruş sergiler. Ona göre tarihin başlangıcında, ilkel komünal toplumlarda özel mülkiyet yoktu. Özel mülkiyet kölecî topluma geçişle başlamıştır, daha doğrusu insanlar bir araziye parselleyip “burası benimdir” dediğinde özel mülkiyet ve buna bağlı olarak köle sahipliği de başlamıştır. Daha sonra feodal mülkiyet ve nihayet kapitalist mülkiyet biçimleri doğmuştur. *Ailenin, Özel Mülkiyet ve Devletin Kökeni* adlı eserinde Engels’in göstermeye çalıştığı üzere, aile, özel mülkiyet ve devlet güçlü sınıfların emekçileri ezmek üzere ortaya koydukları mekanizmalardır. Sömürünün kaldırılması ve tam eşitliğin sağlanması için bunlar ortadan kaldırılmalıdır.

Evrensel ve toplumsal değişme konusunda hemfikir olsalar da toplumsal değişimin gidişatı konusunda İbn-i Haldun ile Karl Marx arasında paradigmatik bir bakış farkı olduğunu görüyoruz. İbn-i Haldun organizmacı bir modelle değişimi açıklar. Organizmacı modeller, toplumsal değişimi açıklamada kullanılan en eski açıklama modelleridir. 19. yüzyılda Avrupa’da yeniden popüler hale gelmişler ve evrimci modellerle yarışmışlardır. İbn-i Haldun tipik bir organizma-

cı olarak canlıların gelişimini merkeze alarak, oradan çıkarttığı gelişim şemalarını toplumlara ve toplumsal kurumlara da uygular. O, devletin gelişim aşamalarını açıklarken, “Devletin ömrü tıpkı insan ömrüne benzer” diyerek söze başlar ve nasıl insan doğuyor, gelişiyor, yaşıyor ve nihayetinde ölüyorsa, devletlerin de bu şekilde bir hayatıyeti olduğunu iddia etmektedir. Elbette sadece devletler değil, toplumlar da kuruluş, gelişme ve çöküş aşamalarını izlerler.

Karl Marx, toplumu kendi iç çelişkileriyle değişen ve gelişen bir süreç olarak ele alır. Bu süreci o diyalektik değişim olarak deyimler. “Diyalektik anlayış, tarihsel olarak, hareket ve değişim anlamında ortaya çıkmıştır. Diyalektik kavramı birkaç kural çerçevesinde açıklanabilir. Bu kurallar şöyle özetlenebilir: 1) Her şey her zaman değişir. 2) Değişim sırasında, bütün varlık ve öğeler zıtlar da dâhil olmak üzere birbirlerini etkiler. 3) Her şey kendi zıddını beraberinde getirir ve kendi zıddını yaratır (yadsınmanın yadsınması). 4) Nicelik değişmesi, belli bir aşamadan sonra niteliğe dönüşür.”²⁵

Tıpkı evrimci modeller de olduğu gibi diyalektik modellerde de bir toplumsal zorunluluk (determinizm) ve belirli bir kanuna göre ilerleme mevcuttur. Bu süreç, birey ve grupların eylemlerinden bağımsız olarak gerçekleşir. Diyalektik model çatışmaya odaklanmıştır ve toplumsal değişimin dinamiği olarak çatışmayı görür. Ancak neden bu çatışma ya da başka bir deyişle diyalektik süreç, tarihin bir noktasında bitecektir, bu soruya bir cevap vermek mümkün değildir.

İbn-i Haldun ile Karl Marx’ın farklılaştığı bir başka alan, ekonominin işleyişi ve devletin rolü konusundadır. İbn-i Haldun, ekonominin işleyişini arz ve talep yasaları çerçevesinde açıklamaktadır. Sözgelimi sanatların ortaya çıkışını ve gelişmesini ekonomik anlamda arz ve talep yasalarıyla açıklamaktadır. Toplumsal talep, insanın emeğini hangi yolda ve sanata yönelik olarak kullanacağını belirler. İbn-i Haldun, toplumsal talebin oluşmasında sadece şehir sakinlerini değil, devleti de etkili görür. Hatta ona göre “*En muazzam pazar devlettir.*” Devlet ve hanedanlık mensupları bir şeyi talep ettikleri vakit, bu talep en iyi bir şekilde karşılanır. Onların talep ettikleri şeyi, şehir sakinleri de talep etmeye başlar. Bu bakımdan İbn-i Haldun’u klasik iktisat biliminin kurucuları arasında saymak pek yanlış olmayacaktır.

İbn-i Haldun’a göre iktisadi yaşamda canlanma ve büyümenin yolu, ihsanların bol bol dağıtılması yanında ticari hayatta devletin etkin olmamasıdır. Piyasada sadece devletin değil, bazı girişimcilerin de tekel kurması onun düşüncesine yabancı gözükmemektedir. Bu durumda onun serbest rekabetin hâkim olduğu serbest piyasa düzeninden yana ve devletçilik karşıtı olduğunu söyleyebiliriz.

Karl Marx, ekonomi temelli düşüncesi sebebiyle devlet ve ekonomi arasında doğrudan bir bağıntı kurar. Sınıflı toplumlarda devlet, egemen sınıfın çıkarlarını koruyan bir mekanizmadan ibarettir. Kölecî üretim biçimiyle birlikte devlet ortaya çıkmış ve sürekli gelişerek bugünkü şeklini almıştır. Kapitalizm ekonomi-

ye müdahil bir devlet istemez, ama kriz çıkarsa devletten yardım istemekten de kaçınmaz. Özel mülkiyetin kaldırıldığı sosyalist bir yapılanmada devlet ve ekonomi ilişkisi başka bir şekil alacaktır. Devlet, proletarya diktatörlüğü adına ekonomiyi planlayacak ve yönetecektir. Bu anlamda Karl Marx serbest piyasa yerine planlamayı ikame etmektedir. Bu noktada İbn-i Haldun’la yolları ayrılmaktadır.

Sonuçlar

Bilgi sosyolojisinden öğrendiğimiz bir şey var: Bilim insanları da dâhil olmak üzere her insan içinde doğduğu ve yetiştiği toplumun ve çağın etkilerine maruzdur ve bu etkiler bir şekilde onların düşüncelerine ve çalışmalarına yansır. Makalemizin başlığını “Anakronik Bir Karşılaştırma: İbn-i Haldun ve Karl Marx” şeklinde koymamızın da sebebi budur. İbn-i Haldun 14. yüzyılda, henüz Batı’da büyük değişimlerin olmadığı ve etkilerini bizim dünyamızda duyurmadığı bir çağda yaşamış ve fikirlerini beyan etmiştir. Onun “modern öncesi” (ya da geleneksel) bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Oysa Karl Marx, Avrupa’da Sanayi Kapitalizmi’nin bütün dehşetiyle kendini gösterdiği bir zaman diliminde yaşamış, kapitalizmin yarattığı sefalet ve yabancılaşmayı aşmak için fikirler üretmiştir. Elbette bu iki düşünür arasında ciddi farklılıklar olacaktır. Bununla birlikte bizi şaşırtması gereken, benzerliklerin nasıl meydana geldiğidir. İki farklı zaman diliminde ve zihniyet dünyasında yetişen bu düşünürlerin bazı alanlarda ortak düşüncelere sahip olması, açıklanması daha zor ve zor olduğu kadar da ilginç bir noktadır.

Karl Marx da dâhil olmak üzere Batılı sosyolojinin kurucu babalarıyla yaptığımız karşılaştırmada, dikkat çeken şey, İbn-i Haldun’un pozitivist çizgide yer alan sosyologlarla çoğu zaman aynı kulvarda olmasıdır. Bir başka deyişle İbn-i Haldun’un sosyoloji yapma biçimi ile Comte, Durkheim ve Marx gibi kişilerin sosyoloji yapma biçimleri birbirine çok yaklaşılmaktadır. Bu sosyoloji anlayışında insanları dışardan zorlayan etkenler (olgular) ve bu olgular arası kaçınılmaz ilişkiler (yasalar) temel varsayımlar olarak görülmektedir. Tarihin ve toplumun işleyişini yasalar yönetmektedir. Sosyal bilimci bu yasaları keşfetmekle meşgul olmalıdır.

Temel benzerlik bu olmakla birlikte, İbn-i Haldun’u onlardan ayıran bazı noktalar bulunmaktadır. Bir kez İbn-i Haldun, Batılı sosyologlar gibi evrimci ve ilerlemeci bir tarih felsefesinden ziyade döngüsel bir tarih felsefesine bağlıdır. Ona göre her şeyin bir başlangıcı ve sonucu vardır. İlelebet bir ilerleme söz konusu değildir. Devlet ve şehir dâhil olmak üzere medeniyet doğar, büyür, gelişir, yaşlanır ve ölür. Medeniyetlerin ve kurumların hayat evrelerinde farklı sürelerle rastlanabilir ama bu şemanın dışına çıkılamaz.

İkinci olarak İbn-i Haldun katı bir determinizme inanmaz. Onun düşüncesinde sürprizlere ve mucizelere her zaman yer vardır. Bu, onun sosyal gerçekliğin doğasına ilişkin görüşleriyle alakalıdır. Sosyal gerçeklik, yani “Umran” öylesine

karmaşık ve dinamik bir yapıya sahiptir ki, böylesine bir doğayı katı kurallara tabi olarak görmek yanıltıcıdır.

Bu noktada daha temel bir ayrımın analitik düşünce ile bütüncül düşünce arasında yapılabileceğini söyleyebiliriz. Batı'da sosyal bilimciler 19. yüzyılda sosyal yaşamda her şeyi tek bir faktörle açıklamak gibi bir yola koyulmuşlardır. Onlar âdeta toplumu çözecek bir büyüklü kavram peşindeydiler. Karl Marx, sözelimi her şeyi maddi faktörlerle açıklama istiyordu. Toplumun altyapısı olarak gördüğü ekonomiyi, üstyapının üzerine temellendiği bir zemin olarak görüyordu.

Batılı sosyal bilimcilerden farklı olarak İbn-i Haldun bütüncül bir düşünce geliştirmiş ve deyim yerinde ise “her şeyin birbirini etkilediği” savına sahip çıkmıştır. *Mukaddime*'de gördüğümüz bölümler (iklim-coğrafya, tarih, asabiyet, siyaset, ekonomi ve eğitim) aynı fenomenin farklı yüzlerini ifade etmektedirler. Umran, bu fenomenin kendisidir. Umranın temeli olarak iklim-coğrafya ve tarih; ekonomi, siyaset, asabiyet ve eğitimle etkileşim halindedir. Bunlardan birini diğerlerinden bağımsızlaştırmak ve ona özerk bir konum atfetmek, gerçekliği parçalayıcı ve indirgeyici bir kavrayıştan başka bir şey değildir.

- ¹ Goddijn vd., *Geschiedenis van de Sociologie*, s. 77, Boom Meppel, Amsterdam 1980.
- ² Bu iddiayı Durkheim, “La sociologie en France au XIX siecle” adlı makalesinde dile getirmiştir. Necmeddin Sadık tarafından tercüme edilen bu makale *İçtimaiyat Mecmuası*'nın 4 ve 5. sayılarında iki bölüm halinde yayımlanmıştır (Temmuz-Ağustos 1333/1917).
- ³ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 100, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986.
- ⁴ Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu: İbn-i Haldun*, s. 237, Donkişot Yayınları, İstanbul 2002.
- ⁵ Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu: İbn-i Haldun*, s. 269, Donkişot Yayınları, İstanbul 2002.
- ⁶ *Mukaddime*, C I, s. 323, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 336, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979.
- ⁸ V. A. Malinin, *Marxçı-Leninci Felsefenin Temelleri I* (Diyalektik Maddecilik), Konuk Yayınları, İstanbul 1979.
- ⁹ *Mukaddime*, C III, s. 673, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ¹⁰ *Mukaddime*, C II, s. 322, Çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- ¹¹ Bakınız: Orhan Hançerlioğlu, *Sosyoloji Sözlüğü*, “Emek” maddesi, Remzi Yayınevi, İstanbul 1986.
- ¹² *Mukaddime*, C. I, s. 190, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ¹³ *Mukaddime*, C I, s. 345-346, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ¹⁴ *Mukaddime*, C I, s. 191, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ¹⁵ *Mukaddime*, C I, s. 324, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ¹⁶ *Mukaddime*, C I, s. 22, Onur Yayınları, Çev. Turan Dursun, Ankara 1997.
- ¹⁷ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, C I, s. 108, Çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara 1977.
- ¹⁸ V. A. Malinin, *Marxçı-Leninci Felsefenin Temelleri I* (Diyalektik Maddecilik), s. 117-118, Konuk Yayınları, İstanbul 1997.
- ¹⁹ V. A. Malinin, *Marxçı-Leninci Felsefenin Temelleri I* (Diyalektik Maddecilik), s. 107, Konuk Yayınları, İstanbul 1997.
- ²⁰ V. A. Malinin, *Marxçı-Leninci Felsefenin Temelleri I* (Diyalektik Maddecilik), s. 148, Konuk Yayınları, İstanbul 1979.
- ²¹ V. A. Malinin, *Marxçı-Leninci Felsefenin Temelleri I* (Diyalektik Maddecilik), s. 149-150, Konuk Yayınları, İstanbul 1979.
- ²² *Mukaddime*, C I, s. 452, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ²³ *Mukaddime*, C I, s. 349, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ²⁴ İbrahim Erol Kozak, *İbn-i Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, s. 174-175, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- ²⁵ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 121, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.

VI. BÖLÜM

Marx Sonrası

Peter McLaren - Ramin Farahmandpur*

POST-MARKSİST ZAMANLARDA MARX'I

YENİDEN MÜTALAA ETMEK: POSTMODERNİZM İÇİN BİR AĞIT?*

Türkçesi: Şebnem Nantu

*Sermaye, vampir gibi,
sırf canlı emeğin kanını emerek yaşayan
ve ne kadar yaşarsa o kadar emek kanı emen ölü emektir.*

Karl Marx

Milenyum Yüzyılının Acı Sonu (The Fin-de-Siècle Millennium) ve Global Kapitalizm Vertigosu

Yeni milenyumun mayın döşeli eşliğini geçerken yeryüzünün arkamızda inlediğini duyabiliriz. İnsan ırkının son birkaç yüzyıl boyunca kendini sürüklemiş olduğu geçit sermayenin kana gark olmuş avlarıyla uğursuzca süslenmiştir: kölelik, ırkçılık, cinsiyetçilik, homofobi, açlık ölümleri, soykırım, emperyalist fetih, savaş, hastalık, işsizlik, yabancılaşma ve umutsuzluk. Biz başka bir bin yılın giriş

* Peter McLaren Los Angeles'ta, Kaliforniya Üniversitesinde, Eğitim ve Enformasyon Bilimleri Enstitüsünde profesördür. Ramin Farahmandpur Los Angeles'ta, Kaliforniya Üniversitesinde, Eğitim ve Enformasyon Bilimleri Enstitüsünde doktora öğrencisidir. Yazarların notu: "Burada bu makaleyi gözden geçirmekteki yardımları için iki anonim eleştirmene teşekkür etmek istiyoruz. Bu tez Ioan Davies'in anısına adanmıştır."

** Peter McLaren ve Ramin Farahmandpur tarafından kaleme alınan makalenin İngilizce aslı "Research News and Comment: Reconsidering Marx in Post-Marxist Times: A Requiem for Postmodernism" adıyla Educational Researcher, Vol. 29, No: 3 (April 2000), pp 25-33 künyeli dergide yayımlanmıştır. Makale, asıl yayımcısı SAGE Publishing'den alınan izinle Türkçeye çevrilmiştir. McLaren, Peter, and Ramin Farahmandpur. "Research News And Comment: Reconsidering Marx in Post-Marxist Times: A Requiem for Postmodernism?" Educational Researcher, vol. 29, no. 3, Apr. 2000, pp. 25-33. Copyright © 2000 by Peter McLaren and Ramin Farahmandpur Reprinted by permission of SAGE Publications, Inc. Makalenin içeriğinin doğruluğunu temin etmek konusunda her türlü çaba sarf edilmiş olsa da, yazarı ve yayıncısı asıl veya çeviri metindeki herhangi bir hata ya da eksiği veya bunun doğuracağı sonucu kabul etmeyi reddeder ve geçerli kanun uyarınca kapsam dışında kalır. Bu uyarıdaki hiçbir şey kanunca tenzih edilemeyen sorumluluk haricinde değildir. Onaylanmış ürün bilgisi, herhangi bir iyileştirme öncesinde gözden geçirilmelidir. [While every effort has been made to ensure that the contents of this publication are factually correct, neither the authors nor the publisher accepts, and they hereby expressly exclude to the fullest extent permissible under applicable law, any and all liability arising from any errors, omissions, inaccuracies in original or following translation, or for any consequences arising therefrom. Nothing in this notice shall exclude liability which may not be excluded by law. Approved product information should be reviewed before prescribing any subject medications.]

kapısından geçerken kafamıza mihlanmış bu tarihsel “hatıralar” ın; şimdiki nesillere, Ticaret Tanrıları’nın -yeni atanmış medeniyet kurtarıcıları- kâğıttan azizlerden, çağdaş Sinekler Tanrısından daha fazla bir şey ifade etmediğini göstermesi gerekir. Biz onların benzerlerini daha evvelden görmüştük. Ne yazık ki hastalığı (kapitalizm) hâlâ şifa (demokrasi) zannederek yanılıya kapılıyoruz. Böylesi süregelen bir yanlış bilinirlik, *mutatis mutandis* (durumun icabına göre gerekli değişikliklerin yapılması şartıyla), dünya-tarihsel bir ikileme dikkati çeker. Şartlı reflekslerimizi tekrar doğrulamak için yenilgilerimizi zaferler olarak yorumlamaya devam edecek miyiz yahut da nihayet tehlike işaretini görecek miyiz?

Postmodernistlerce, Marksizmin nicedir güdülen gerçekleştirilememiş büyük amaçların İkarus’u durumuna düşmüş addedildiği gerçeğine rağmen; Marx’ın, artık önüne geçilmez hale gelmiş büyücünün karanlık gücü sıfatıyla kapitalizm tasviri bugün Marx’ın zamanlarından daha da münasıptır. Başka hiçbir birey sermaye birikiminin Frankensteinvari boyutlarını şu sözleri yazan Marx ile aynı çarpıcılık ve basiretle tahlil edememiştir: “Şayet para... ‘doğuştan bir yanağında kan lekesiyle dünyaya geliyorsa,’ sermaye tepeden tırnağa her gözeneğinden kan ve kir damlayarak gelir (1959, s. 760). Bilhassa finans ve spekülasyon sermayeye doğru global itelemekten beri, Marx’ın kapitalizm analizine tarihin bu belirli kavşağında bulunduğu kadar çaresizce hiçbir zaman muhtaç olunmamıştır. Amerika gibi kapitalist uluslardaki hayat kalitesinin daha az gelişmiş ülkelerde özgürlük yokluğunu ima ettiği giderek daha bariz hale gelmektedir. İnsanın ıstırapından kazanç sağlayan ve çevreyi AVM gezegenine çevirme vizyonu esas kapitalistlerle pazarlık yapan vurguncu politikacılar; ekolojik sağlık ve insan onuru pahasına kısa-dönem kârın semeresini almaya azmetmiş olup, genişlemekte olan nüfus alanlarına biteviye daha çok varlık katıyor ve hayatı tümüyle yamyamca tüketiyorlar.

Kapitalizm Terry Eagleton’a göre, “kendisini evrenselleştirmek için dâhilî bir dinamiğe” sahiptir ve üredikçe, savunmasız hale gelebileceği daha fazla cephede yavruladığından kendi kendisini kendi gücü içre kapana kısırmaya mahkûmdur” (1999, s. 37). Marx’ın kapitalizme yönelik kahince uyarısı; özelleştirme mantığının bol olduğu ve postmodernizmin solcu eğitimsel söylemlerin hakkına tecavüz etmekten daha fazlasına malik olduğu, köklü olarak yerleştiği eğitim kurumlarında görev yapan bizler için daha az bir gerçeklik payına sahip değildir.

Neoliberalizm (“eldivenlerini çıkarmış kapitalizm” ya da “zenginler için sosyalizm”) devletin düzensiz piyasa yaptırımını destekleyen, piyasa dışı güçlerin ve anti-piyasa politikaların boyunduruk altına alınmasıyla iştilal eden, ücretsiz kamu hizmetlerini yağmalayan, sosyal para yardımlarını bertaraf eden, uluslar-ötesi şirketlere sınırsız imtiyazlar tanıyan, neo-merkantilist bir kamu politikası gündemini tahta çıkaran, piyasayı eğitimsel reformun patronu olarak kabul ettiren ve azınlık için kâr peşindeyken (mesela varlıklı kesimin vergilerini

azaltma, çevresel yönetmelikleri bir kenara atma ve halk eğitimi ile sosyal refah programlarını yürürlükten kaldırma yoluyla) toplumsal hayatın büyük bir kısmını kontrol etmek için özel ilgilere izin veren bir kurumsal toplum hakimiyetini ifade eder. O inkâr edilemez bir şekilde bugün yüz yüze olduğumuz en tehlikeli politikalardan biridir. Robert McChesney tarafından tanımlandığı gibi, neo-liberalizm “yalnızca Amerika’da değil tüm gezegende hakiki katılımcı demokrasinin doğrudan ve baş düşmanıdır ve bu öngörülebilir gelecekte de böyle olacaktır” (1999, s. 11). Marksizmin çığır açan pozisyonunu kaybetmiş görünmesi ve yine de neo-liberalizme ve demokrasi ölçeğinin azaltılmasına karşı resmî muhalif olarak yeni bir tekrar işlev kazandırılmış statüden hazzetmemesi, tarih birdenbire Marksizmi bir kez daha münasip kılacak bir uyarı ikazında bulunana dek eğitimcilerin edilgen olarak kalması anlamına gelmez. Kapitalizmin şimdiki buhranlarını ve onun eğitimin geleceği için doğuracağı olası sonuçlarını görebilecek göze sahip olanlar için, tarih zaten bunu yapmış bulunmaktadır. Sermayenin küreselleşmesi, Mészáros’un (1999); kapitalist sistemin yapısal buhranları, “kârı kap ve kaç” nevinden hızlandırılmış ve çekçek kapitalizm hasebiyle dünyanın her yerindeki işçilerin -Amerika gibi ileri derecede kapitalist ülkelerde olanlar da dâhil olmak üzere- çalışma şartlarının mütemadiyen kötüye gitmesi ile yüz yüze olduğu “sömürmenin farklılaşan derecesinin kötüye doğru olmak suretiyle eşitlenmesi” olarak tanımladığı şeye sebebiyet vermiştir.

Buna rağmen kapitalizm aynı zamanda, kendi başarı mitine asla bu kadar gözü kör olarak delicesine âşık olmamıştır. Amerika’daki Şirket global patronları ve hâkim medya bizi kapitalist pazarı tek mümkün toplumsal gerçeklik olarak kabul etmeye alıştırmıştır. Walter Mosley bunu şöyle ifade eder: “Kapitalizmin önüne çıkan her şeyi yıkan ezici gücü, mahpusluğunun zincirlerini kırmış olarak -ulusal sınırlar- bir fırsat eşitliği usulünce zorla bedelini ödetir. Değer sistemini her şeye uygulamak kapitalizmin doğasıdır” (2000, s. 11). David McNally şöyle yazar: “Tüm meydan okuyanları bozguna uğratmış olmakla; işçileri, anti-emperyalistleri ve radikal toplumsal hareketleri aşikâr olarak evcilleştirmiş bulunmakla, [kapitalizm] şimdi asude olarak hepimizi zengin etmek işine dönebilir” (1999, s. 134). McNally şimdiki kapitalist üstünlük düşüncesinin (karşıtlarını yenilgiye uğratmanın şaşıaali zafer kutlamasının) burjuva ideolojisinin anti-tarihsel karakterine doğru izini sürebilir. O aynı zamanda çağdaş kapitalist yanlısı ideolojinin “kapitalizmin kendisi hakkında dikkate şayan bir hafıza kaybını ele verdiğine dikkati çeker: Onun kendisinin kanlı geçmişini, tekerrür eden buhranlarını unuttuğu; kapitalist üretim biçiminin tarihsel olarak belirli sınırlarını ima eden her şeyi inkâr ettiği” (1999, s. 135). Demek ki, o; dünyanın yoksul ve güçsüzlerini sömürmeyi tabii kılar ve çalışanları, terlerinin ve kanlarının pazar fiyatı haline gelme durumuna düşürür.

Hafif Süvari Alayının Hücumu

Paulo Freire ve Antonio Gramsci gibi radikal teoristler ilk defa soluk aldıkları Marksist topraktan çıkarılmıştır ve şimdi mezarlarında postmodern teorinin fidanları filizlenmektedir. Bu tümüyle, solun postmodernizasyonunun ve bunun beraberinde kendisinin sınıf savaşından geri çekilmesinin ve bırakınız yapsınlar evangelizmini gizli olarak desteklemesinin bir parçasıdır. Bu postmodernizmin tam bir felaket olduğunu söylemek anlamına gelmez. Hem de hiçbir şekilde. Postmodern teori en ham durumunda dahi; popüler kültürel biçimlenmelerinin, kitle iletişim araçları sistemlerinin, kapitalizmin küresel yeniden yapılandırılmasında teknolojik devrimin katkısının, Schumpeter'den Keynes'e yeni kapitalizmin ideolojik entrikalarının ve onları daha çok sömürgecilik sonrası jeopolitik ve kültürel uzamlar içre kimlik oluşumuyla (ırksal, toplumsal cinsiyete dair, cinsel, ve ulusal) ilişkili kılma menfaatiyle eğitim uygulamalarının yeniden kavramsallaştırılmasının altına imza atan politikaları kavramaları için; eğitimcilere yardım etmekte önemli bir katkıda bulunmuştur. Ancak, onun küresel kapitalizm, kurumsal işahsızlık/anoreksiya (küçülme ve dış kaynak kullanımı) ve paranın modern saltanatının bir eleştirisini ortaya koyma (devam etmesine izin verme) yetisi ciddi olarak zayıflatılmıştır. Politik ekonomi etrafında geniş bir tur atmaya fazlasıyla hevesli postmodern eğitimciler pek çok etken tarafından kösteklenmiştir: (a) bir piyasa ekonomisini zımni -ve çoğunlukla aşikâr- olarak kabul etmeleri; (b) evrenselcilik ve büyük anlatıların ölümünü kutlayan post-Marksistlerin korosuna katılmaları; (c) eğitimsel kural ihlali tiyatrosunda sıra dışı bir poz vermek için sabırsızlanmaları; (d) politikalarının, kendilerinin sömürge sonrası kültürel muhalefet gösterileri ile saptırılmasına müsaade etmeyi yeğlemeleri ve (e) Robin D. G. Kelley'in deyişiyle bunu idrak etmeyi başaramamaları, "Biz neredeyse 'sömürge sonrası' bir şimdide yaşamıyoruz. Resmî aygıt ortadan kaldırılmış olabilir ancak sömürgeci hükümler tarafından kurulan politik, ekonomik ve kültürel bağlar bazı değişiklikler ile hâlâ devam etmektedir" (1999, s. 18). Teresa Ebert postmodern teori kapsamında şunu öne sürecek kadar fazla ileri gitmiştir: "Merkezin emperyalizmden arındırılması faraziyesi gizli emperyalizmin bir hareketidir" (1996, s. 285).

Her ne kadar postmodern "şüphe üstatları" çağdaş *fracture social*'in (sosyal kırılma) göstergibilimsel fay hatlarının ustaca haritasını çıkarmayı başarmış, olumsuzluk görünümünü altında saklı olan zarureti ifşa etmiş, söylemin değişmez türleri (janr) ile mücadele etmiş, üst/hâkim Anlatıların Eleatik bağlayıcılıklarını koparmış, dar görüşlü ve kutsal ikiciliklerini aşmış ve kırmış, William Bennet tarzı kültürel tefecilerin sağ-kanat sert tenkitleriyle yüzüzlük ve idraki keskinlikle mücadele etmeyi becermiş olsalar da; neoliberal mali rejimlerin ve -daha da önemlisi- sömürünün kapitalist ilişkilerinin tasarlanmış sefaletiyle derin ve sürdürülebilir herhangi bir biçimde mücadele etmekte çoğunlukla başarısız olmuşlardır. Sonuç olarak, postmodern Sol sermayeye dair kendi stratejik duygu

ikilemelerine tutsak olmayı sürdürür. Postmodern teoristler yalnızca, kültürel temsillerin ve oluşumların kapitalizme nasıl mukaveleyle bağlandığını izah etmekte elim bir şekilde gafil davranmakla kalmadılar; onlar çoğunlukla sosyalizmi, en kötü ihtimalle, Stalinizm tarihiyle ve en iyi ihtimalle, sıklıkla Danimarka ve İsveç gibi İskandinav ülkeleriyle bağdaştırılan refah devleti reformizmi ile karıştırdılar. Tıpkı James O'Connor'ın dikkat çektiği gibi: Marx'ın öncüsü olduğu ve Marksist ekonomistlerin üç yahut dört nesline ince ayarı yapılmış olan sermaye birikimi ve krizi teorisi, totaliter sosyalizm nedeniyle kurunun yanında yanan yaş misali dışlanmıştı. Tam da sermayenin küresel olarak galip geldiği anda, sermayenin en büyük kuramcıları bir yanlış fikirli 19. yüzyıl kuramcısı statüsüne düşürülmüştür... Bu ironi yahut anomali, bugün öylesine yayılmıştır ki; bizi Hegel'in en önemli satırlarından birini alaşağı etmeye mecbur etmiştir. Büyük diyalektikçi "Minerva baykuşu kanatlarını yalnız alacakaranlıkta açar," yazmıştır; bunun anlamı aklın, ne olduğunu ve neden olduğunu idrak etmesinin; yalnızca belirli bir tarihsel olay ya da değişimden sonra mümkün olmasıdır (1998, s. 281).

Zamanı geçmiş fallik-militer bir "genelleyici" demagogun "modernist" biçimi olarak alaya alınmış Marksizm, şimdi Sierra Maestra gerillalarının o romantik imgeleriyle bir kenara atıldığı tarihin kayıp devrimci rüyalarının dolabına kaldırılmıştır. Che Guevara'nın ağıtsal marşları hâlâ kan kaybeden solun avlularına dolup taşarken; bu, Guevaracı emperyalizm karşıtı mücadeleye, üretim temelli toplumsal ilişkilere ve kapitalist sömürünün küresel rejimlerine karşı verilen Marksist savaşımın kıyaslanarak keskin bir zekâyla yorumlandığında; postmodernist teorinin sıklıkla yaptırım gücü olmayan liberalizm ve göze hoş gösterilmiş isyan biçiminde güçten düştüğü gerçeğine gölge düşürmez.

Hatırı sayılır tesiri göz önüne alınırsa postmodern teori -bilhassa Nietzsche, Toynbee, Heidegger, C. Wright Mills, Horkheimer ve Adorno gibi panteon cetlerinin iç görüşü sayesinde- sömürgecinin öncelikli statüsüne diken olmuş, antipodal (zıt kutupta) olana dair iz işaretlerini ifşa etmek için peçesini çekip kültürün ufkunu yeniden ortaya çıkarmış, saltanat süren ikiciliğin semiyotik engelini aşmış, başkalığı (farklılık/ötekilik) Batı emperyalizminin saflarına yeniden katmaya hizmet eden otoriter sonu önlemiş ve dislokasyonun zamansal (geçici) yapısının nasıl kimlik coğrafyamızı tanımlamaktan ziyade oluşturduğunu ifşa etmiş, ekseriyetle sömürgeci kapitalist ilişkilere karşı çıktığı kadar onları teyit etmiştir. Metinlerin; kendilerini ifade edemeyen, ikinci sınıf (subaltern: Gramsci'nin öteki, ezilen anlamına gelen terimi) okurlarını ortaya çıkarmakta postmodernistleri izlemek önemliyse de böylesi metinlerin emperyalist ve kapitalist toplumsal ilişkilere bağlı olan Batı epistemolojilerinin vantrologluğu aracılığıyla konuştuğunu kabul etmek önemlidir. İlerici eğitimcilerin şunu sorması gerekir: Postmodern veya sömürge sonrası eleştirinin göstergibilimsel savaşımı; üretime dayalı kapitalist toplumsal ilişkileri, kültürel temsilleri merkezsizleştirme ve saptırma

aracılığıyla nasıl yeniden tescil edebilir, yeniden arz edebilir ve yeniden uyumlandırabilir? Bu postmodernistlerin rutin olarak kaçındıkları bir temel sorudur ve dev gibi kapitalist güçlerin şimdiki tarihsel şartlarında bunu yapmak, en hafif deyimiyle, tehlikelidir. Ortalık nihayet sakinleşirken postmodern eğitim denilen şeyin büyük bir kısmının radikal eleştiriyi gayriihtiyari olarak merkeze iten çözümsüz çelişkilerle yüklenmiş olduğu gerçeğiyle huzursuz ediliz.²

Kapitalizm ve demokrasi arasında zoraki bir yakınlık bulunur; küresel ege-men sınıf ailelerinin güçlerini birleştirebilmeleri ve eşitlik ile özgürleştirmeyle ilgili soruların nasıl ortaya atılacağı, hangi bağlamlarda olacağı ve neler olacağını sınırlarını belirleyebilmeleri için onların evliliği görücü usulü yapılmıştır. Sermayenin mahfazası postmodernizmin kendi tarifi imkânsız mantığı içinde defnedilmiş olarak kalır ve “ileri kapitalist toplumların gerçek çelişkilerini gizler” (Larrain, 1995, s. 288). Kimi postmodernistler Marx’ın ikon kırıcılığını zehirli içe nüfuz eden bir atmosfer misali, ekleyebiliriz ki, ille de radikal politikayla iş-tigal etmeden (devrimci olanı kendi haline bırakarak) masetmeyi arzulasa da bu durumu değiştirmez. Postmodernistler, Charlie Bertsch ve Joe Lockard’ın (1999) “yüksek sosyal sınıftan olan için pahalı bir fetiş objesi olarak *Komünist Manifesto*’nun oldukça başarılı bir yeniden ambalajlanması” olarak adlandırdıklarına eğlendirici olarak baktıklarından; *bir* müddet devrimci praksislerin altında yatan politikaları tahrip etmeyi sürdürürken diğer taraftan kathartik guerilero (gerilla) fantezilerini gerçekleştirebilirler.

Çoğu kez, postmodernistler Marksizmi bir ideolojik Neandertalizm (kaba saba, ham bir ilkelik) biçimi yahut Nuh nebiden kalma soluk bir hatıra olarak kapı dışarı etmiş olup kapitalizmin yerine geçebilecek dikkate değer pratik ve işe yarar seçenekler olduğu düşüncesinde olan gözü açılmış eğitimcilere sahip olmuşlardır. Onlar en yüce gönüllü anlarında Marksist teoriyi çağdaş fars olarak geri dönüştürürler (bkz. Lather, 1998). Biz Marksist olduğunu iddia eden rejim-lerce işlenmiş insanlık suçlarını inkâr etmek, ıslah olmamış Stalinist veçheleriyle Doğulu ve Avrupalı Komünist partilere ilişkin sorunları göz ardı etmek yahut da Marksizmin tekrar suç işleyen sabıkalı misali bürokratik otoriter rejim, dogmatizm ve ekonomik belirlemeciliğe (determinizm) sığınmasını savunmak istemiyoruz. Biz aynı şekilde Eagleton’ın “sınıf toplumunun biteviye trajedisi” dediği şeyi (1999, s. 35), kurumsal yönetimi, finansal vurguncuların ve spekülâtörlerin haksız kazançlarını, Batılı “demokrasilerin” kendilerini adadığı emperyalizm tarihini ve uluslararası terörizmi savunmayı da arzu etmiyoruz. Öte yandan biz, Sovyetler Birliği’nin çöküşü ve Rusya’nın yeni çeteci kapitalizmi, komünist burjuvazi ve ilkel yağın biçimlerinden evvelki on yıllarda zahirî olarak doruk noktasına ulaşmış olmasından mütevellit reddedilmesi gerektiğine inanmıyoruz. Marksist teorinin belki de modası geçmiş olabileceğini kabul ediyoruz ancak o kapitalizm tarihinde bu noktada acilen ihtiyaç duyulan nitelikte bir analiz ortaya koymak için gereken

kavramsal yakıtını tüketmemiştir. Her ne kadar eğitimsel araştırma ve eleştiri açısından tükenmiş yaşam gücü bariz olsa da Marksist teorinin son nefes hırıltısı henüz duyulmamıştır. Aslına bakılırsa o, görünen o ki giderek daha da fazla politik şimdinin hizmetine çağırılması hasebiyle geri dönmektedir.

Postmodern Vaat

Postmodernizm eğitimcilerle temsil süreçleri içindeki gizli güç yörüngelerini haritalamada (bilhassa kitle iletişim araçlarının politik optikleri) yardım etmekte; kültürel çalışanlar olarak eğitimcileri özcü hakikat iddialarını destekleyen epistemolojik yapı iskelesini sökmeye, hakikat iddiasını ve deneysel bilimler içerisinde pozitivistler tarafından ortaya konulan geçerliği kefenleyen ideolojik mistifikasyon katmanlarını soyup çıkarmaya muktedir kılmakta etkileyici ilerlemeler kaydetmiştir. Postmodern teorinin epistemik/hakikatle ilgili özneye dair açık ifadeleri, ekseriyetle, canlandırıcı ve yenilikçi olmuştur. Bu bağlamda, postmodernizm kimlik analizi için gerekli araştırma gereçleri bakımından teyit edilebilir bir bolluk arz etmiş ve evrensel anlatıların maskülinist ve heteronormatif (çoğunluğun kendini normal ve meşru kılma durumu) dışlama uygulamalarına dayanan biçimlerini su yüzüne çıkarmaya yardım etmiştir. Dahası, postmodern eğitimciler kenara itilerek önemsizleştirilmiş (öteki) insanların ve evrensel ahlak iddialarının grup kimlikleri arasında başarıyla arabulucuk etmişlerdir. Postmodern ayrımlar, başarılarına rağmen; postmodern teorinin kendisi içerisindeki yapısal çelişkilerin ve problematik faraziyelerin emaresidir. Postmodern eleştiri; geleceğe yönelik zihinsel imgelem yahut özgürleştirme potansiyelini tümüyle kavramaksızın, eleştiriye oldukça sık olarak bir dizisel olumsuzluk alanıyla ikame ederek; ekseriyetle içsel olarak anlaşılabilirliği ve anlamı, yani, kültür metnlerinin *içerisinde* olanı kapana kısıtır. Kültür metni içerisindeki tutarsızlıkları, çıkmaz sokakları ve çelişkileri su yüzüne çıkarmak hususunda; postmodernizm bu çelişkilerin, tutarsızlıkların ve kelime oyunlarının gerekliliklerini idrak ederek anlamları arasında bir bağ kurmayı başaramamaktadır. Sonuç olarak, o çoğunlukla bir çağdaş toplum idrakini köreltmekte ve eleştirisinin nesnesini oluşturan toplum kaderinin yeniden sahnelenmesi için gayriihtiyari propaganda yapmaktadır. Bu fay hattı son birkaç on yıldır postmodern Sol'un artakanının başına dert olan sorunun simgesidir. Bu anda şunu sormaya mecbur edildik: Bu kültür çelişkilerini ve tutarsızlıklarını göz ardı etme icraatı kapitalist sömürü ilişkileri için yapısal olarak avantajlı mıdır? Bariz bir şekilde değinilmemiş olarak bırakılan böylesi çelişkiler yalnızca -ya da esasen- saltanat süren egemenlere ve uluslararası iş bölümüne istikrar kazandırır mı? Postmodernist, görünürde böylesi bir soruyu ortaya atmaktan nefret eder hatta kültürel "üstyapı" lehine sözde ekonomik "temelin" bir analizini pişmanlık duymaksızın reddetmeye devam eder. Postmodernistler kapitalizmin kültürel söylemlerinin arzusunun açık uçlu mevzi-

leri olarak bir tahlilini teşvik ederken; Marksistler, bilakis söylemleri farklılığın tarihin güçlerine karşı barikatlı sığınakları olarak değil; her zamanki gibi ticaret kültürü içine tesis edilmiş, tarihsel ve sosyal olarak sınıf karşıtlıklarının potası içerisinde üretilmiş libidinal arzu devreleri tarafından doğallaştırılmış bir yorum olarak ele alır. Marksist eleştiri anlamlandırma sistemlerini onları üreten materyal ve tarihsel pratiklerle ilişkili olarak tekrar haritalandırarak ve tekrar mütalaa ederek metinlerin politik ekonomisini çözer (McLaren, 2000) ve böylece “olumsal (tesadüfi) bir uğrak”tan (olayın zamansal karşılığı) daha çok “tarihlerin yapısal sürekliliğini” değerlendirir (Ahmad, 1995, s. 15). Böyle yaparak; şimdi’nin kendisiyle ilgili tesadüf yokluğunu yahut öz-kimlik yokluğunu değil, daha ziyade onun kendi sınırlarını aşma yetisini tahlil eder.

Postmodernizme doğru değişim³ kültürel Marksizmin ince cilasıyla kaplanmış, kimlik politikaları ve postsosyalist ideoloji ile yapı iskelesi kurulmuş, “farklılık” ve “belirsizlik” gibi aerosol terimlerle spreylenecek ve jakuzi sosyalizminin gürüldeyen köpüğü ile vitrin demokrasisine batırılmış şekilde; kültürel hükümler ve baskı kategorilerinin kapitalizmin saltanat süren düşmanlıkları (antagonizmleri) olarak sınıf sömürüsü ve emperyalizmin yerini almasına tanıklık etmiştir. Aynı zamanda, bir temsil politikası sosyo-ekonomik yeniden bölüşüm hususunun maharetle hakından gelmişlerdir (Fraser, 1997). Kültürün birdenbire ekonomik güçlerden bağımsızlık kazanmanın yolunu bulduğuna ve bir şekilde yeni globalize kapitalizmin yeni arzular icat ederek ve eskilerini politik ekonominin teorik optikleri içerisinde mevcut durumda haritalanamaz ve faktörleştirilemez olacak biçimde yeniden üretmek sınıf sömürüsü bedeninin kültür başını kesmiş olduğuna dair postmodernist ve postsosyalist faraziye yalnızca Batı Marksizminin buhranına katkıda bulunmamış, aynı zamanda uzun dönem monopoliyi kapitalist piyasa ideolojisi için etkin olarak güvenceye almıştır. İncilleştirilmiş ve yeni postsosyalist Sol’un tapınağında bir rahiplik statüsüne uyarlanmış olarak, postmodern teori; eğitimsel politikayı ve onun esaretindeki uygulamayı bugün elinde bulunduran neoliberal ideolojinin yayılımına yönelik etkin bir karşı strateji sunmaya muvaffak olamamıştır. Aslına bakılırsa; o, neoliberalizme en belalı determinasyonlarını yeniden üretmek için ihtiyaç duyduğu politik istikrarlılığı sağlamıştır.

Bizim buradaki amacımız, kanıt olarak an be an yahut da *in toto* (külliyen) postmodern teorisinin ikilemlerini, gizli tuzaklarını ve kusurlarını saptamak değil; daha ziyade onun küresel kapitalizm ve hoşnutsuzluklarına yönelik etkin bir hegemonya karşıtı proje kotarma potansiyeline ilişkin olarak oldukça temel bir ihtiyatı dillendirmektir. Böyle yaparak modernist proje yandaşlarıncı tekrar edilmiş olan aşağıdaki şu soruları ortaya atacağız: Marx’a dönüş yapmak Batı’nın üst/egemen anlatılarının ataerki ve sömürücü cüretinin nihai menşelerini ifşa eder mi? Marksizme yeniden kucak açmak bir şekilde ataerki Batı için yeni bir sentez kimliğine

davetiye çıkaracak mı? Marksizm Batılı üst anlatının tutkusu için yalnızca bir tahrik olmaya yarayabilen Donkişotça bir romantik özgürlük arayışı mıdır? Marksist anlatılar bugün komünist rüyanın ölümüne yakılan bir ağıttan daha fazlası olabilir mi?

Bu sorularla ortaya atılan hususlarda sergilediğimiz duruş kesindir. Biz Marksist analizin sermayenin küreselleşmesi ve onun izinden giden neoliberal eğitim politikalarıyla bağlantılı olan bugünkü toplumsal ilişkilere karşı kavga vermekte belitsel (aksiyomatik) bir araç olarak işlev görmesi gerektiğine inanıyoruz. Eğitimsel araştırmacılar küreselleşmeye ve her günün sıradan şiir sanatlarına dair Marksist analizleri kendi tehlikeleri pahasına görmezden gelmektedir. Biz aynı zamanda, Marksist kuramın; mevzuları belleklere nakşeden ve gündelik hayatın posasına işleyen analize dayalı bir toplumsal sistem kurduğunu kabul ediyoruz. Bu itibarla, o temel varsayımları için sürekli tahlil edilmelidir. Biz eleştirel dönüşlü bir Marksist teorinin -âdem oğullarının sömürüldüğü ve ezildiği tüm toplumsal şartları defetme çabasının kategorik zorunluluklarıyla (kategorik imperatif) desteklenen- özgürleşme pedagojilerinin yanı sıra bugünkü eğitimsel araştırma geleneklerinin gelişiminde bir temel oluşturabileceğine inanıyoruz.

Postmodern Politikalar

1980'lerin ve 1990'ların jeopolitik durumlarının tektonik kaymalarının ardından, postmodern sosyal ve politik teori -dil, kültür ve kimlik üzerine şık vurgusuyla- geç kapitalizm içerisindeki çağdaş sosyal yaşamı anlamlandırma girişiminde bulunan toplumsal bilimciler arasında görgü gereği (*de rigueur*) kavramsal kisve olmuştur. Kimlik politikası, tüketici fetişizmi ve privatopia muntakasını mayınlamak ana akademik etkinlik olmuştur ve şimdi *theoretical-chic* (teorik şıklık) olarak adedilmektedir. Buna tezat olarak, Marksizm Lenin'in cesediyle birlikte mumyalanmış ve onun akademik görünümlü icraatı, tarihsel kalıntıları tahrif etmeye benzetilmiştir. "Öteki"nin Batılı temsilleri ve anti-temeli benliğin yeniden moda haline getirilmesi içre saklanmış ideolojileri ortaya çıkarmanın müşterek emeli, postmodern teoristleri üretim ilişkileri düzeyindeki sosyal dönüşümleri çevreleyen mutluluklarını (öfori) bastırmaya ve kültürel aktarımlar düzeyinde ıslahatçı ve merkezleştirici egemen söylemleri ve kurumsal uygulamaları el üstünde tutmaya istekli hale getirmiştir. Sam J. Noumoff'a göre (1999), postmodern politikaların girişimleri (a) kültürü ideolojiden ayırmak, (b) kültürü sınıfın merkezîleşmesini azaltan bir yapı olarak işe koşmak, (c) anlaşılabilirlik ve politik gündemin neoliberal politik sistemini araya sokmak, (d) sosyalist projenin nihai beyhudeliğine inancı sürdürmek ve (e) "post" kavramların çeşitliliğini -postyapısalcılık, postmodernizm, post-tarih, post-ideoloji gibi- sorgulamanın teorik yönünü sınırlamak ve sermayenin küreselleşmesiyle meydana gelen yeni nesnel gerçekliklere karşı verilen sosyalist mücadeleleri etkisiz kılmanın bir yolu olarak teşvik etmek.

Hilary Wainwright (1994) haklı olarak postmodern politika olarak geçmekte

olanın yalnızca Radikal Sağ ile etkin olarak mücadele etmek için bir tutarlı sosyal ve politik vizyondan yoksun olduğunu değil aynı zamanda gelişimci ve radikal söylemler içerisinde Sağ'ın ana akidelerinin bazılarını desteklediğini iddia eder. O, postmodernizmin "radikal sağa cevap vermek için yeterli araçları sunmadığını" yazar... postmodernizmin araçları yalnızca radikal sağın daha istikrarsız bir versiyonunu üretir... Postmodernizm insanın maksadı ve toplumsal sonuç arasındaki bağlantıyı keser" (s. 100).

Postmodern teorinin mikropolitika vurgusu esasen toplumsal mücadele olan şeyleri, politik ekonomi ve praxis felsefesi pahasına arzu ekonomilerine haddinden fazla değer biçen söylemsel mücadelelere dönüştürür. Birçok postmodernist herhangi bir belirli toplumsal grubun ya da sınıfın kapitalizm boyunduruğunda var olan toplumsal ilişkileri dönüştürmeye muktedir olduğu düşüncesini yalanlar. Aynı zamanda, onlar, her halükârda, ezilmiş ve ötekileştirilmiş toplumsal gruplar arasında gerekli politik ittifakları kurmak için kavramsal temelleri kurmayı başaramazlar. Ehrenberg bunu etkili bir şekilde vurgular:

O bilginin yerel olduğunu, "kimlik" ve "farklılığın" modern toplumsal hayatta kilit kategoriler olduğunu, insan ilişkilerinin dil ve "söylem" ile kurulduğunu, "kültürün" mücadele alanı olduğunu ve insanın özgürleşmesinin hiçbir öznesine dair teori dahi kurulamayacağını iddia etmekte işe yaramaz. Sermayenin amansız yığını ve merkeziyetçiliği; parçalama ve süreksizliğin, toplumsal dünyayı oluşturan çoklu, değişken ve öz tanımlı "kimliklerin" sınırlarını aşabilen bir ortak sona doğru kolektif eylem için gereken tüm olasılıkları bertaraf ettiği iddiasına güçlü ve ikna edici bir şekilde karşı durur (1998, s. 43).

Postmodern politikalar baskının belirli biçimlerine odaklanmaya eğilim gösterirken, Marksist teorinin inkâr edilemez gücü kapitalizm idaresindeki tüm toplumsal baskı biçimlerinin nasıl karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu ifşa etme yetisinde yatar (Ebert, 1996; Hennessey, 1993; McLaren & Farahmandpur, 1999; Wood, 1996). Hem Marksizm hem de postmodernizm ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetin "birbirine kenetli üçler erkine" hitap ederken; Marksist teori tüm bu baskı biçimlerinin nasıl üretim araçlarının özel mülkiyetine ve artı değer (artık emek) çıkarılmasına bağlı olduğunu ifşa etmeye teşebbüs eder.

Postmodernizmde egemen anlatıları, evrenselciliği ve nesnelliği; evrensel söylemlerin kisvesi altında kamufle edilen belirli epistemolojik ve ahlaki söylemler oldukları dayanağıyla şüpheye mahzar kılmak postmodernizmin en önemli görevidir. Aydınlanma idealleri de varsayımsal olarak Avrupa'nın ekonomik, sosyal ve politik hükümlerliliğiyle ilintili olan bilimsel gelişime dayanan homojen söylemler hedeflediklerinden ötürü topa tutulmaktadır (Thompson, 1997). Postmodernistler ayrıca Aydınlanmanın iddiasını reddeder ve onların görüşlerince

“Yeni Dünyanın” İspanyol, Portekiz ve İngiliz fetihlerine yardım etmiş olan Avrupa emperyalizmi ve sömürgecilik ile ilişkilendirme aracılığıyla evrenselciliğe yakınlaşırlar. Ancak, tarih evvelki imparatorlukların Aydınlanma düşüncelerine benzer olarak vahşetlerini, soykırımlarını ve toprak parçası fetihlerini haklı göstermek için belirli evrensel söylemlere bel bağlamadıklarını kanıtlar. Bilakis, Aydınlanma düşünürleri ekseriyetle diğer kültürlerin ahlaki ve etik yükümlülüklerinin önemini onları kendi Avrupalı menşeleriyle karşılaştırarak ve aradaki zıtlıklara dayanarak vurgulamışlardır. Willie Thompson’a göre:

İspanyol, Meksika veya Peru istilacıları; Karayipler, Meksika ve Peru’yu soykırıma uğratmak ve kalanları köleliğe boyun eğdirmek için Aydınlanmaya gereksinim duymamış, daha evvelki tarih dönemleri boyunca Cengiz Kağan da Orta Asya’da buna benzer şeyler yapmamıştır. Bu fiiller kültürler tarafından hiçbir evrenselcilik iddiasında bulunmaksızın gerçekleştirilmiştir (Tabii ki Hristiyanlık böyle addedilmediği sürece, öyle olduğu durumda tüm kötülüğün kökeninin çok daha gerilerde aranılması gerekir.) (1997, s. 219).

Yeni Toplumsal Hareketler?

Hasbelkader Önerme

1980’lerde ve 1990’lardaki yeni sosyal hareketler sınıf politikasının güçten düşmesinin ve ekonomik alanın dışında var olan ve “haddinden fazla ekonomik kimlikli” bireylere ve gruplara dayanan toplumsal mücadelelerin güçlenişinin işaretini verdi (Laclau & Mouffe, 1985). Sonuç olarak, toplumsal mücadeleler çevreciler, feministler, homoseksüeller, lezbiyenler ve barış eylemcileri gibi toplumsal grupların belirli ilgileri arasında farklı alanlara yönlendirilmiş hale geldi. Bu toplumsal hareketlerin çalışmalarında övülecek nice şey varken bizim onların icraatlarını tebrik etmemiz koşulsuz ya da samimi değildir. Bu toplumsal hareketlerin yalnızca bir azınlığı sınıf temelli olmuştur. Pek çoğu ortak bir ilgiden yoksundur ve öncelikli olarak orta sınıfın ilgileri etrafında örgütlenmiştir (Croteau, 1995; Wood, 1996).

Biz aynı zamanda kapitalizmin illaki sömürme arayışı içerisinde olduğu toplumsal grupların etnik, ırksal, toplumsal cinsiyet ve cinsel kimlikleri tarafından tehlikeye düşürülmediğine işaret etmek isteriz. Kapitalizm ırkçılık karşıtı ve cinsiyetçilik karşıtı eylemlere karşın hayatta kalır zira o ekonomik sömürü ve özel mülkiyet sahipliği temelinde kurulmuş bir sosyal sistemdir⁴ (Wood, 1996). Elbette ırkçılık karşıtı ve feminist mücadeleler kapitalizmi devirmeye yardım *edebilir*, lakin onlar gerekli olmakla birlikte kâfi mücadeleler değildir. Biz inanıyoruz ki kimlik politikaları, kapitalizmi toplumsal baskının bir kökten belirleyicisi olarak idrak etme başarısızlığıyla ve Beyaz ataerkil epistemolojilere, değer yasasına ve uluslararası iş bölümüne bağlılıklarından koparılmış ırkçılık, cinsiyetçilik ve homofobi üzerine odaklanmasıyla; kültür bilimciliğin derinliksiz biçiminin tutsağı olur.

Bizim fikrimizce, kimlik politikalarının işçi sınıfı mücadelelerini kösteklemeye ve zayıflatmaya temayül ettiği belirli içerikler ortaya çıkar. Kimlik politikaları, bazı durumlarda; örneğin Siyahlara baskı ve zulümden yalnızca beyazları, kadınların ezilmesinden bir tek erkekleri ve homoseksüeller ile lezbiyenlerin sindirilmesinden sırf heteroseksüelliği sorumlu tutarak; babaerkil ve çoğunluğun kendisini normal ve meşru kılmasına dair (heteronormatiflik) uygulamaların yanı sıra, beyaz ırksallaştırma ve ırk ayrımcılığı eylemlerini; kapitalist sömürü ilişkilerinin daha geniş bağlamında *birleşimsel icraatlar* olarak konumlandırmada başarısızlık gösterir.

Bazı postmodernistler (örn., Lather, 1998) klasik Marksizmi toplumsal cinsiyet konularını esasen dert edinmeden bırakmakla, Marksist devrimciler bir tarafa Marksist feministlerin ve çok-kültürcülerin katkılarını görmezden gelmekle suçladılar (Ebert, 1996; Hennessey, 1993). Biz Fourth International tarafından ortaya konulan kadının ezilmesine dair programa ait belgelere atıfta bulunuyoruz. Trotsky, örneğin, sosyalizme doğru gelişimin bir parçası olarak kadının bedava ev işçisi olmaktan kurtulmasını savundu. Ve kendisi Stalinist karşıdevrimin aile üzerindeki tesirlerine dair eleştirisinde, şunu yazdı:

Erkek kadını nasıl esir etti, sömürgeci nasıl her ikisine de boyun eğdirdi, emekçiler kendilerini kölelikten azad etmeye kanları pahasına nasıl cüret etti ve nasıl yalnızca bir boyunduruğu diğeriyle ikame etti: tarih bize bunun hakkında pek çok şey söylemektedir. O özünde, bize başka hiçbir şey söylemez. Lakin hakikatte çocuk, kadın ve insanoğlu nasıl özgür kılınır? Biz bunun için henüz itimat edilir örneklerle sahip değiliz. Tüm geçmiş tarihsel tecrübe, tümüyle olumsuz, emekçilerden en azından tüm ayrıcalıklı ve önüne geçilmez kanuni temsilcilerine karşı bütünüyle bitmek bilmez bir güvensizlik duymalarını talep eder (Kelly, Cole, & Hill, 1999, s. 23'te Trotsky'den alıntı).

Bazı postmodern feministler klasik Marksizmin evrensel hakikat iddialarına bürünmüş olduğunu ve kadın emeğinin özgünlüğüne tepeden baktığını ileri sürmüşlerdir. Onlar tarihsel materyalizmin indirgemeci olduğunu zira tüm baskı biçimlerini sınıf sömürüsüne indirgediğini; ırkçılığı, cinsiyetçiliği ve homofobiyi görmezden geldiğini iddia etmişlerdir (mesela, Lather, 1991, 1998). Carol Stabile (1994) Marksizme karşı yapılan bu ağır eleştiriye “teorik özcülük” olarak nitelendirdiği şey tarafından imzalanmış olarak tanımlar. Stabile cinsel boyunduruğa son vermenin sınıf sömürüsünü ortadan kaldırmayı gerektirdiğini savunur. O şu hususa dikkat çeker:

Sınıf statüsü ve kapitalizm için merkeziyeti göz önüne alınmadığında, sosyalist feminizmin varlığı sona erer. Akademisyenleri ve benzeri şekilde ayrıcalıklı olan

feministleri toplumsal cinsiyet baskısının değişkenliği ile yüzleşmeye ve metodolojik merkeziyetini yıkmaya yalnızca ekonomik analizler zorlayabilir. Sınıf kategorisi yalnızca pürüzsüz bir düzlemde -sosyal ilişkilerin ve sınıfsal karşıtlığın nüfuzunun çok az olduğu yahut önemli olmadığı bir yer- kolaylıkla defedilebilir (s. 157).

Jane Kenway pedagojik süreçler ve uygulamaların rakip söylemlerini uzlaştırma işinde, materyalist feministlerin üstün söylemsel etmenleri (mesela ekonomik) postmodern feministlerden daha çok dikkate aldığını ferasetle idrak eder. Kendisi şunu yazar:

Üniversitelerin ve okulların, söylemsel alanlar arasındaki ve içerisindeki kırılan uzlaşmaları barındırdığı görülebilir ve böylesi uzlaşmalar; her zaman şüpheli olarak her zaman anlam mücadelesi vasıtasıyla yahut da bazen söylem politikaları olarak adlandırılan, yani, anlamın oluşturulması ve yeniden oluşturulmasına yönelik söylemdeşlik çalışması aracılığıyla meydan okumaya ve değişime açık olarak anlaşılabilir. Materyalist feministler anlam üzerine verilen bu mücadeleye katılır lakin bu mücadelenin, diğer vasıtaların dağılımı tarafından fazlasıyla belirlendiğini postmodernistlere kıyasla daha iyi idrak eder. O ne naif ne de gönüllüdür (1997, s. 141).

Postmodernistler, kimlik politikaları üzerine odaklanarak küresel kapitalist ilişkilerin belirleyici karakterini kale almamaya temayül eder. Judith Butler gibi kuramcılar tarafından ortaya konulan mücadele duruşu (1993, 1997) -kimliği baskıya karşı harekete geçmek için edim ve somut bir teşvik olarak görmek- inkâr edilemez şekilde önemlidir; lakin bu edimin bir maddi fiil olarak, var olan toplumsal üretim ilişkileri içerisinde ortaya konulduğu kültürel biçimlerin bir eleştirisi eşliğinde olmalıdır. Aksi takdirde postmodern edim “benin bir icraatı” olarak, her zaman üretim ilişkilerinin dönüşümü; yani, proletaryanın sömürülmüş emek gücünün ve üretim araçlarının özel mülkiyetinin dönüşümü yerine var olan söylemlerin kültürel bozulması düzeyinde kalır.

Melezlik ve Postmodern Çok-kültürlülük

Metropolit akademideki postmodernistler, tüm kimliklerin melezleştirilmiş özünü ilan etme teşebbüslerinde melezliğe Anglo geçiş izinli şahsın imtiyazı olarak sıklıkla kendilerince ad vermişler, neden bazı göçmenlerin sonunun çokuluslu şirketlerin başı olmak olup, diğerlerinin kendilerini Doğu Los Angeles’taki şeker dükkânlarında bulduğunu yahut da belediye binasından uzak olmayan karton dairelerinde yaşadıkları sorusuna cevap bulamaz. Arif Dirlik’e göre, “Küreselleşme kendi arzusundan taviz vermez ve böylesi taviz vermeyen bir arzuya me-

lezliğin bir uzlaşmasıyla cevap vermek yalnızca onun fetih iştahını besler” (1999, s. 184). Onların kimlik politikaları ifadelerinde, hiper-bireysellik tüketimciliğe bağlıdır ve bir yokluk politikası olmaktadır. Buna karşıt olarak, Marksist teori kapitalist sömürü ilişkilerine karşı kolektif direniş politikaları için çağrıda bulunmaktadır.

Ahenge bir şekilde melezlik ve heterojenlik eliyle erişildiğine dair postmodern yanılısma mühim dikkati yenisömürgeci uygulamaların sürekliliğinden uzaklara saptırmıştır (Libretti, 1999). Bu Avro-Amerikan Büyük Yanılısması ile aynı şeydir: ırksal baskının defedilmiş olduğu inancı.

Postmodern Sol’un bizim hepimizin “post-sömürgeci” bir toplumda yaşayan “post-etnik çokkültürcüler” ya da “melez öznelere” olduğumuza dair telaffuzlarına rağmen; resmî ABD tarihinin, ırk ayrımcılığı yapılan azınlıkların kurumsallaştırılmış ırkçılığın çağdaş uygulamalarınca baskı altında tutulan içsel olarak sömürgeleştirilmiş politik öznelere/hürriyetsiz vatandaşlar olarak hâlâ var olduğu hakikatini örtbas etmesi durumu devam eder. Bunu görmek için, kişinin yalnızca ABD hükümetinin yakın zamanda ki, Portoriko’yu ABD emperyalizminin ağzından azat etme arayışı içerisinde olan Portorikolu aktivistleri (eğitim profesörü José Solís Jordán gibi) şeytan gibi gösterme ve haksız yere hapisaneye atma çabalarına tanık olması yeterlidir (McLaren & Solís Jordán, 1999).⁵ Bir husus farklılık politikasını savunmamız iken (ve bu iyi bir şey olsa bile), bir başka husus tüm ırk ayrımına tabi tutulmuş ve kültürel hale getirilmiş farklılıklarımıza rağmen; sermaye mantığı, ekonomik ve kültürel emperyalizminkiler de dâhil olmak üzere ABD kültürünü şekillendiren (Beyaz üstünlükçü) değerler ve idealler ile tek tip hale getirilmiş (standartlaştırılmış) olarak kaldığımızı unutmaktır.

Kültürel emperyalizm kültürel pratiklerin çıldırtırcasına metalaştırıldığı kapitalist pazarların hudutsuz bir dünyasına erişim sağlar. Giroux’un (1992) öne sürdüğü üzere; sınır geçmenin postmodern bir biçimi olarak eleştirel eğitimbilim kavramının, kültürel pratiklerin sermayenin çıkarlarına hizmet etmek için nasıl üretildiğini ve çoğaltıldığını gözlemleyerek önemli ölçüde yeniden yapılandırılması gerekir. Bu sınır geçmenin, farzımuhal, *maquiladoras* işçilerinin hem toplumsal emeklerinin hem de kültürel eylemlerinin bir eşitsiz ve dengesiz mübadelesini nasıl oluşturduğunu idrak etmek anlamına gelir.⁶ Bu durumda, sınır geçme politikaları; başarmak için tasarlanmış “serbest ticaret” emekleri sosyal, politik ve ekonomik bariyerleri aşamamış olan işçi sınıfı, ABD/Meksika sınırı yakınlarındaki *maquiladoras panoptimexes*’e (Foucault’un “panoptikon”⁷) kavramından esinlenen) kapatılırken; Meksikalıları/bir kültürler mozağini orta sınıf Amerikalılar için tüketilebilir tatlılara, imgelere, giyim tarzlarına ve tutumlara dönüştürmek maksadıyla meta fetişizminden faydalanır (Alamada, 1999).

*

Böylece, sermaye; işçileri duvarlarla çevirerek zapt eden aynı ırkı, sınıfı, top-

lumsal cinsiyeti ve jeopolitik bariyerleri melezeleştirme kudretine sahip olmaktadır (Kincheloe, 1998).

En coşkulu ideale ve kavramsal desteklerine Batı'da piyasa mübadelesinin ortaya çıkmasının eşlik ettiği ABD demokrasisi; ötekileştirilmiş grupları politik hakları tanınanlar (azat edilmiş) safına yalnızca politik olarak güçsüzleştiklerinde; yani, diğer kendini ifade edemeyen ikinci sınıf (subaltern) yahut baskılanmış gruplar içinde alt bölümlere ayrıldıklarında ya da onlardan diğer türlü koptuklarında veya "onların kavgasını verdiği haklar, sorumluluklar ve güçler gerçekte toplumsal yapıyla mücadele etmek için ve toplumsal dönüşümü başlatmak için araçlar olarak değerini kaybetmiş hale geldiğinde ya da tesir itibarıyla önemsiz olduğunda kabul eder" (Allman, 1999, s. 128). Piyasanın ve demokrasinin birlikteliği asla sosyal adaleti getirmeyecektir zira gerçek eşitliğin sağlanması için, piyasa ekonomisi bir sosyalist alternatif lehine sertçe parçalanıp atılmalı ve sonunda devrilmelidir. Marksist teori⁸ ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsel eğilimi kavramsal bir anıtmezaara kaldırmaz; o daha ziyade bu kategorileri, güç ve imtiyazın maddi ilişkileri aracılığıyla nasıl kırıldıklarını ve üretim ilişkilerine nasıl bağlandıklarını sorgulayarak yeniden canlandırır. Marksist teori ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsel eğilimin -öznenin varlığından daha önce gelen sembolik düzen içerisindeki yapısal konumlar olarak- nasıl toplumsal iş bölümü içine dâhil edildiğini ve üretim ilişkileriyle ilişkili olarak nasıl ağa düşürüldüğünü ifşa edebilir. Biz postmodernistlerin geleneksel Marksist teorisinin maskülenist veya ekonomistik söylemleri tümüyle "iyileştirilene" kadar yahut da erekselci yürüngelerini karmaşık hale getirene dek karantina altına alınacağı iddialarını desteklemiyoruz. Biz aynı şekilde onun ciddi feminist ve çok kültürcü eleştiriden muaf tutulmasını da savunmuyoruz. Ancak biz Marksizmin küreselleşmenin iç karartıcı bir dirence sahip görüldüğü bir çağda, ciddi bir yeniden tahlile değer olduğunu iddia ediyoruz. O sözlüksel (anlamsal) olarak ikinci sınıf önemsiz bir konuma düşürülmek yahut tarihin dipsiz çöp kutusuna atılmak yerine, küreselleşmiş sermaye ve eğitimin şirketleştirilmesi ve özelleştirilmesinin şimdiki hükümranlılığına karşı verilen bir mücadele gayreti içinde ilgi odağı haline getirilmelidir.

Eğitimde Postmodern Teori

Postmodernizmin Marksizmin ölümünü zaferle ilan etmesine ve Marksist teorisinin yoksulluğu iddiasına cevap niteliğinde, Marksist teorisinin eğitimde teyit edilmiş bir yeniden dirilişi mevzubahistir (McLaren & Farahmandpur, 1999). Bir örnek vermek gerekirse İngiltere'deki Marksist eğitimciler (Cole, Hill, & Rikowski, 1997; Green, 1994) postmodern teoristlerin, Marksist kuramın eleştirel pedagoji alanında yepyeni bir şekilde tekrar mütalaa edilmesi çağrısına karşı çıkan yakın zamandaki eleştirilerine cevap vermişlerdir. Cole ve arkadaşları (1997) postmo-

dern sosyal ve politik teorinin pek çok iddiasını gelişimci düşünce, politika ve pratiği felç eden kuramsal bir virüs” olarak tanımlayarak reddeder (s. 187). Onlar, onun menşelerinin anti-temelciliğe kadar izinin sürülebileceğinden ötürü; postmodern teorinin, eğitimsel uygulamalarda radikal bir yıkım arz etmediğini ikna edici olarak ileri sürmekle “direniş postmodernizmi”nin güçlü bir eleştirisini ortaya koyarlar. Onlar sermayenin, devletin ve eğitimsel kurumların yapısal bir analizini doğrulayan daha eleştirel bir duruş ortaya koymayı sürdürürler.

Dahası, Cole ve arkadaşları (1997); postmodern politikanın, sosyalist söylemlerin tükenişini ve sonunu ham bir şekilde kutlayarak Köktenci Sağın politik gündemini desteklediğine (oldukça gayriihtiyari ancak yine de sıklıkla) ve kökten sosyal ve ekonomik dönüşümün uygulanabilir koalisyonel bir politikasının gelişimini felç etmek için ideolojik bir araç olarak kullanıldığına dair ikna edici bir görüş ortaya koyarlar. Postmodernizmin anti-temelciliği tasvip etmesine ve üst anlatıları reddetmesine oldukça sık olarak onlarla ortak olan sosyal ve politik amaçlarının tutarsız dizisi eşlik etmektedir. Postmodern proje ekseriyetle muğlak ve kendini inkâr eden anlatılar içre sona erer (Cole & Hill, 1995). Bu itibarla, bir “direniş postmodernizminin” -yani, çok sesliliği, özneyi ve kişisel otonomiye savunan- küresel kapitalizmin ve Yeni Sağ’ın habis neoliberal politik gündemine karşı etkili bir politik koalisyon haline gelmesi son derece olasılık dışı görünmektedir.

Andy Green (1994) Marksist sosyal teoriyi tamamen terk etmiş olan postmodern ilericileri eleştirir ve postmodern eğitimsel teorinin içerisinde yatan tehlikelerin, onu Yeni Sağ’ın serbest piyasa ekonomileri ideolojisine çok benzeyen “bi-reyci eğitimsel tüketimciliğe” doğru sendelettiğini öne sürer. Postmodernizmin ötekileştirilmiş sosyal grupları özgürleştirme ve güçlendirme arayışı içerisinde, çoğulculuk ve eğitimde seçime yapılan bir aşırı vurgu vardır (McLaren, 1997).

Tüketim veya Üretim?

Sınıf Çatışması ve Postmilenyal Bilinç

Postmodern kuramın üretim uygulamalarından tüketim uygulamalarına doğru kayması toplumsal örgütlenmenin merkezî kategorileri olarak emek ve sınıfı bertaraf eder ve onların yerlerine arzu ve tüketimin politikalarını vurgulayan söylemleri koyar. Aynı şekilde, postmodern teori ekonomik üretim üzerine söylemlerin ve emekçi sınıfın nesnel ilgilerinin yerine burjuvazinin öznel ilgi alanlarını ikame etmiştir. Biz Zavarzadeh’in (1995) “sınıf tüm post-izm teorileri içre baskılanmış bir kavramdır” iddiasını destekliyoruz (s. 42).

Modernist anlatıların aşırılıkları ve benlik davaları boyunca grafiti spreylenmişcesine, postmodern teori başkaldırmanın yumuşak başlı bir biçimi olarak kalır. O “Söylenmeyen” poetikası adına “halihazırda söylenenin” bir ihlalini teşkil eder. Metropolit kibrin Prometheusçu aşırı gururu altında kamburlaşarak postmodern kuramcılar yüceye dair poetikayı gündelik varoluşun tekdüze akışına; fani

önemsizliği yaşanmış tecrübenin önemliliğine; temsillerin ölçülemezliğini baskının tarihsel olarak aşîkâr somutluğuna; kültürel ve politik uygulamaların otonomisini kapitalizmin politik ve ekonomik belirlemelerine; moda ya uygun inancından dönmeyi tabandan devrimci mücadelelerin kolektif ideallerine (“bas materialisme/ temel materyalizm”); estetik yıkıcılığın yararlılığını devrime; onların epistemolojik karakterini biçimlendiren, sembollerin büyüsunü ve cin çıkarmalarını (şeytan kovma) sınıf mücadelesine; ihlalcı pedagojiyi devrim pedagojisine üstün tutarlar.

Basit Tahakküm ve Küresel Güç Erişimi

Kapitalizmin varlığı bir komşunuzun verandasından esintiyle yatak odanızın penceresine kokusu gelen pipo tütününün babacan aroması gibi havada süzülür. O burun deliklerini aşînalık ve güvende olmanın bir harmanlamasıyla gıdıklar. O, kapitalist bir nostaljiyi; başarının kaçınılmaz olarak görüldüğü, gelişimin sağlama alındığı, açlık ve hastalığın endüstriyel refah ve teknolojik kahramanlığın istikrarlı gelişimi tarafından yok edilmiş olacağı bir zamana derinden hasret çekmeyi aşîlar. Biz, paranın rayihasıyla büyülenmiş bir şekilde; kapitalizmin bugünkü sermaye kaçışının altından çıkan çapanoğlunu; onun yönetim, idare ve üretimin çoklu katmanlarını yok etmesini ve sanayisizleştirme, finansal ve spekülatif sermayenin hükümrancılığını, göçmen işçilerin ulus ötesi çevriminin genişlemesini ve iş gücünün geçicileştirilmesini kasten görmemezlikten ediyoruz. Biz monopolileri, oligopolleri, kartelleri, yeni kurumsal fırsatçılar, özelleştirme elçilerini, küresel yaşamdünyasının Wal-Martizasyonunu, sermaye yatırımlarının daha büyük ölçüde sömürü sunan daha ucuz pazarlara aktarılmasını umursamıyoruz. Biz sağlık, eğitim ve sosyal hizmetlerde azaltılmış toplumsal harcamaları, ticari kuruluşların emeğe yönelik karşı saldırısını, devletin şirket tahvilat hamillerine artan borçlarını, belediye hizmetlerinin özelleştirilmesini, sendikalizme saldırıyı ve sosyal güvenlik ağına Dragonvari saldırıları görmüyormuş gibi rol yapıyoruz. Biz tüm bunların yakında geçeceğine, bizi bir kez daha Amerikan rüyasının coşkulu kalbinin yanına kıvrılmaya bırakacağına inanmak istiyoruz. Marx’ın demokratik bir topluma dair ütöpik vizyonunun dünyanın sömürölmüş sınıflarına olduğı kadar bugünün eğitimcilerine de sunacağı çok şey vardır. Onun vazifesi “yeni bir toplumsal düzen tahayyöl etmek değıl, onun tarihsel olarak zuhur etmesinin önüne set çeken çelişkiler yumağını çözmek olmuştur” (Eagleton, 1999, s. 35). Ian McKay’ın hatırlatmasını gözardı etmesek iyi olur:

Marx... bize insanlıklarının bir tezahürü olarak özgürlüğün sonsuz bir ufkuna yelken açmak için canla başla mücadele eden âdem oğullarının bir manzarasını sunar: o özgürlüğün, hatta ve hatta, yeryüzünde gerçekleştirilemese bile yine de bizden evvel nizami bir ideal olarak tahayyöl edilen özgürlüğün deontolojik bir etiğine inanır (1995/1996, s. 34).

Marx sözümona; icatçılığı, global erişimi ve maddi faydaları hasebiyle kapitalizme hayran olsa dahi; onu; insan bedelleri, kazazedeler ve âdem oğullarını kendilerinin “mübadele değerine” indirgemesi yüzünden lanetlemiştir. Kapitalizm, yıkıntılarında sosyalizmin inşa edilmiş olabileceği bir enkaz idi (Berman, 1999).

Bugün kapitalist pazar yerindeki hem eski hem de yeni tipte istikrarsızlıkları anlamak için umutsuzca ihtiyaç duyulan şey “Marxçı kavramların esas cephaneliğidir.” Eleştirel pedagojinin -bizim görüşümüzce- Marxçı kategorilere dair sözlüğünü genişletmesi, Marksist analizini derinleştirmesi ve sınıf mücadelesine bağlılığını tazelemesi bir zorunluluktur. Amma ve lakin kapitalizmin reddi ne onun yok edilmesini ne de bizim ondan kaçışımızı sağlar. Sonuç olarak, eleştirel eğitimciler yakın zamanda Hindistan’da, Kore’de, Kolombiya’da, Venezüella’da, Porto Riko’da ve Seattle ile Washington’da görmüş olduğumuz “halkın savaşı-lığı patlamasına” ses verecek kadar irfan sahibi olacaktır. Devrimci bir eğitimci özel mülkiyetin, kapitalist birikimin, artı değer/artı-k emeğin çıkarılmasının ve kâr arayışının hayatın doğal hakikatleri olmayıp; praxis olarak öz üretimin (kendi kendine üretim) gelişimine köstek olan ve bireylerin özgür gelişimine mâni olan toplumsal olarak şartlanmış pratikler olduğunu öğretmelidir. İnsan doğasının tarihsel olarak üretilmiş olması ve önceden teminatlı olmaması hasebiyle, kendimizi sermayenin eziyetlerinden kurtardığımız anda praxis’in bizi nereye götüreceğini bilmiyoruz. Devrimci mücadelenin öznesi beyazlığın feshedilmesi için olduğu kadar kapitalist sömürünün kökünün kazınması için çalışır, beyazlık öncülü üzerine kurulu hiçbir pozitif kimliğin olamayacağı idrakini akılda tutar (McLaren, 1997).

Solcu eğitimsel uygulamanın öngörülemeyen geleceği, kısmen, aşağıdaki soruların yol açtığı neticeye bağlıdır: Yenilenmiş, yeniden araçlarla donatılmış ya da kavramsal olarak yeniden kurulmuş Marksizm -en bayağı ve dogmatik anlamda katı göstergelerden arınmış olarak- siyasetle ilişkisini kesmiş ve tükenmiş modernizmden daha iyi bir şekilde empirik olumsuzlukların ve sonsuz yapıların arasındaki boşluğu teorize etmenin yanı sıra, kültürün karmaşık belirlenimlerini ve belirlenimsizliklerini izah etmek ve dönüştürmek için epistemolojik düzeneği kurabilir mi? Eğitimsel kuramcılar Marksizmin özgürleştirici potansiyelinden ödün veren bayağılıklardan kaçınabilir mi? Marksistler indirgeyici bir sentez yüzünden ampirik karmaşıklıkla kaybettirmeyen bir yolla Marxçı göz içre bir “tümleyici” düşünce biçimini tam olarak kurtarabilirler mi? Eğitimciler genellenmiş biçimcilik (formalizm) ve yekpare idealizmden kaçınan bir Marksizmi rastgele determinasyon ağından ayırt edebilir mi? Biz bu soruların yankı uyandıracak bir şekilde olumlu olarak cevaplanabileceğine inanıyoruz. Biz eleştirel eğitimcilerin sosyalist projenin inanılabilirlik buhranını yenebileceğine inanıyoruz. Tarihsel materyalizmin restorasyonu için olanaklılık şartlarını oluşturmak kolay olmayacaktır lakin bazı akademi çevrelerinde halihazırda yer almakta olan Marksiz-

min yorumbilimsel yayılımı gelecek vaat etmektedir (Cole ve arkadaşları, 1997; Ebert, 1996; Hennessy, 1993; Jameson, 1991). Biz eğitimcilerin bikes cephelerde bir “mevzi harbi” yapmak için taktiksel olarak hazırlıklı ve ideolojik olarak donanımlı olabilecekleri, devrimci işçilerin muhalif kültürlerini bina etmek yararına ücretlendirebilecekleri derecesinde, koruduğumuz iyimserliğimizi paylaşıyoruz. Babeuf, Marx, Lenin, Luxemburg, Trotsky ve diğerlerinin son derece belagatle söz ettiği herkesi-kucaklayan sosyal devrim yüz yüze olduğumuz mütemadiyen değişen toplumsal şartlara rağmen bugün haddinden fazla yerinde ve anlamlıdır. Tarih şüphesiz bize bir sosyalist gelecek yolunda daha ileriye gösterecektir lakin onu gerçekleştirecek irade ve yürekliliğe sahip olup olmayacağımız ayrı bir konudur. Kapitalizm hava yastıklarıyla donatılmış olarak gelmez. Onun tarihle çarpışma rotasında muazzam sayıda insan ölümü bir katiyettir. Hiç kimse, bil-hassa sömürülmüş sınıflar yaralanmaktan kurtulamaz. Çare sermayenin verdiği tahribata karşı yığınlar için özelleştirilmiş bir koruma sağlamak değil kapitalizmi yerin dibine geçirerek topyekûn farklı bir tarihsel yörünge oluşturmaktır. Buna alternatif kapitalizmin bizi alçaltarak hezimete uğratmasını beklemektir.

Marx ve Engels “tarih hiçbir şey yapmaz, ‘hiçbir engin servete sahip değildir,’ o ‘savaşmaz’” yazar (1956, s. 125); tarih gündelik hayatlarının durumsal belirliliği içre çeşitli amaçlarının izinden giden erkeklerin ve kadınların somut eylemidir. Bütün bunlar bizim hayatlarımızı nasıl yaşamayı seçtiğimiz sorusuna indirgenir. Yaşamlarımızın hepsi anlamlıdır lakin hepimiz anlamlı yaşamayız. Bu kavganın eğitimciler için, münhasıran bir aciliyet teşkil etmesi gereklidir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, A. (1995). The politics of literary post-coloniality. *Race & Class*, 36(3), 1-19.
- Alamada, F. (1999). Marxing across the border. [Online] In *Bad Subjects*, no. 45. Available: <http://www.eserver.org/bs/45/alamada.html>. [1999, Nov 30]
- Allman, P. (1999). *Revolutionary social transformation: Democratic hopes, political possibilities and critical education*. Westport, CT: Bergin and Garvey.
- Aronowitz, S., & Giroux, H. (1991). *Postmodern education*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Berman, M. (1999). *Adventures in Marxism*. New York and London: Verso.
- Bertsch, C. & Lockard, J. (1999). Marx without monsters. [Online] In *Bad Subjects*, no. 45. Available: <http://english-www.hss.cmu.edu/bs/45/editors.html>. [1999, Nov 30]
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. London: Routledge.
- Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. London: Routledge.
- Cole, M., & Hill, D. (1995). Games of despair and rhetorics of resistance: Postmodernism, education and reaction. *British Journal of Sociology of Education*, 16(2), 165-182.
- Cole, M., Hill, D., & Rikowski, G. (1997). Between postmodernism and nowhere: The predicament of the postmodernist. *British Journal of Educational Studies*, 45(2), 187-200.

- Croteau, D. (1995). *Politics and the class divide: Working people and the middle-class Left*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Dirlik, A. (1999). Place-based imagination: Globalism and the politics of place. *Review*, 22 (2), 151-187.
- Doll, W., Jr. (1993). *A post-modern perspective on curriculum*. New York: Teachers College Press.
- Eagleton, T. (1999). Utopia and its oppositions. In L. Panitch & C. Leys (Eds.), *Socialist Register 2000* (ss. 31-40). Suffolk, England: The Merlin Press.
- Ebert, T. (1996). *Ludic feminism and after: Post-modernism, desire, and labor in late capitalism*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Ehrenberg, J. (1998). Civil society and Marksist politics. *Socialism and Democracy*, 12 (1-2), 15-46.
- Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: Critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York: Routledge.
- Giroux, H. (1983). *Theory and resistance in education: A pedagogy for the opposition*. South Hadley, MA: Bergin and Garvey Publishers.
- Giroux, H. (1992). *Border crossings*. New York and London: Routledge.
- Green, A. (1994). Postmodernism and state education. *Journal of Education Policy*, 9 (1), 67-83.
- Hargreaves, A. (1994). *Changing teachers, changing times*. New York: Teachers College Press.
- Hennessy, R. (1993). *Materialist feminism and the politics of discourse*. New York and London: Routledge.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kelley, R. D. G. (1999). A poetics of anticolonialism. *Monthly Review*, 51(6), 1-21.
- Kelly, J., Cole, M., & Hill, D. (1999, September). *Resisting postmodernism and the ordeal of the undecidable: A Marksist critique*. Unpublished paper presented at the meeting of the British Educational Research Association.
- Kenway, J. (1997). Having a postmodern turn or postmodernist angst: A disorder experienced by an author who is not yet dead or even close to it. In A. H. Halsey, H. Lauder, P. Brown, & A. S. Wells (Eds.), *Education: Culture, economy, and society* (ss. 131-143). Oxford and New York: Oxford University Press.
- Kincheloe, J. (1993). *Towards a critical politics of teacher thinking: Mapping the postmodern*. Westport, CT: Bergin and Garvey.
- Kincheloe, J. (1998). *How do we tell the workers? The socioeconomic foundations of work and vocational education*. Boulder, CO: Westview Press.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London and New York: Verso.
- Larrain, J. (1995). Identity, the other, and post-modernism. In M. Zavarzadeh, T. Ebert, & D. Morton (Eds.), *Post-ality: Marxism and postmodernism* (ss. 271-289). Washington, DC:

Maisonneuve.

- Lather, P. (1991). *Getting smart: Feminist research and pedagogy with/in the postmodern*. New York and London: Routledge.
- Lather, P. (1998). Critical pedagogy and its complicities: A praxis of stuck places. *Educational Theory*, 48(4), 487-498.
- Libretti, T. (1999). Leaping over the color line: Postethnic ideology and the evasion of racial oppression (Paper no. 5). *Working papers series in cultural studies, ethnicity, and race relations* (ss. 1-20). Pullman, WA: Department of Comparative American Cultures, Washington State University.
- Marx, K. (1959). *Capital* (Vol. 1). Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, K., & Engels, F. (1956). *The holy family: Or critique of critical critique*. Moscow: Foreign Language Publishing House.
- McChesney, R. W. (1999). Introduction. In N. Chomsky (Ed.), *Profit over people: Neoliberalism and global order* (ss. 7-16). New York: Seven Stories Press.
- McKay, I. (1995/1996). The many deaths of Mr. Marx: Or, what Left historians might contribute to debates about the "crises of Marxism." *Left History*, 3.2 & 4.1, 9-84.
- McLaren, P. (1997). *Revolutionary multiculturalism: Pedagogies of dissent for the new millennium*. Boulder, CO: Westview Press.
- McLaren, P. (2000). *Che Guevara, Paulo Freire, and the pedagogy of revolution*. Boulder, CO: Roman & Littlefield.
- McLaren, P., & Farahmandpur, R. (1999). Critical pedagogy, postmodernism, and the retreat from class: Towards a contraband pedagogy. *Theoria*, no. 93, 83-115.
- McLaren, P., & Solís Jordáin, J. (1999). The struggle for liberation! La lucha continua Jose Solís Jordáin's fight for justice. *International Journal of Educational Reform*, 8(2), 168-174.
- McNally, D. (1999). The present as history: Thoughts on capitalism at the millennium. *Monthly Review*, 51(3), 134-145.
- Meszaros, I. (1999). Marxism, the capital system, and social revolution: An interview with István Mészáros. *Science and Society*, 63(3), 338-361.
- Mosley, W. (2000). *Workin' on the chain gang: Shaking off the dead hand of history*. New York: The Ballantine Publishing Group.
- Noumoff, S. J. (1999). *Globalization and culture*. Pullman, WA: Washington State University.
- O'Connor, J. (1998). *Natural causes: Essays in ecological Marxism*. New York and London: The Guilford Press.
- Smith, R., & Wexler, P. (Eds.). (1995). *After postmodernism*. London: Falmer Press.
- Stabile, C. A. (1994). *Feminism and the technological fix*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Thompson, W. (1997). *The Left in history: Revolution and reform in twentieth-century politics*. London: Pluto Press.
- Usher, R. P., & Edwards, R. (1994). *Postmodernisms and education*. London: Routledge.
- Winwright, H. (1994). *Arguments for a new Left: Answering the free market Right*. London

and Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

Wood, E. M. (1996). *Democracy against capitalism: Renewing historical materialism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Zavarzadeh, M. (1995). Postality: The (dis)-simulations of cybercapitalism. In M. Zavarzadeh (Ed.), *Post-ality: Marxism and postmodernism* (ss. 1-75). Syracuse, NY: Mazonneuve Press.

¹ *Educational Researcher*, cilt 29, sayı 3 (Nisan 2000), ss. 25-33.

² Buna istisnalar vardır, bilhassa Joe Kincheloe ve Henry Giroux (bkz, örn., Kincheloe, 1998; Giroux, 1983).

³ Tıpkı pek çok "Marksizm olduğu gibi, pek çok "postmodernizm" olduğunu kabul ediyoruz. Bizim eleştirimiz kapitalist üretim ilişkileriyle yeterince mücadele etmeyen postmodern teorilere yöneliktir. Bizim Marksizme yaklaşımımız sömürünün kökeninin özel mülkiyet ve artı değerin (artık emek) kapitalist sınıf tarafından işçilerden çıkarılmasıyla doğrudan ilişkili olduğu iddiamız cihetiyle klasik olarak tanımlanabilir. Postmodern eğitim konusuna değinen metinler şunlardır: Stanley Aronowitz and Henry Giroux (1991), *Postmodern Education*; Patti Lather (1991), *Getting Smart: Feminist Research and Pedagogy With/In the Postmodern*; William Doll, Jr. (1993), *A Post-Modern Perspective on Curriculum*; Joe Kincheloe (1993), *Towards a Critical Politics of Teacher Thinking: Mapping the Postmodern*; Robin Parker Usher and Richard Edwards (1994), *Postmodernisms and Education*; Andy Hargreaves (1994), *Changing Teachers, Changing Times*; and Richard Smith and Philip Wexler (1995), *After Postmodernism*.

⁴ Marksist kuramcılar olarak bizim duruşumuz sınıfı; ırk, toplumsal cinsiyet veya cinsel yönelimden daha üstün kılmak değil; sınıf ilişkilerini artı emeği üretmek, kendine mal etmek ve taksim etmek sürecini ele almak olarak görmektir. Bu itibarla, o ırkçılık ve cinsiyetçiliğin köklerinin bizatihi kendisinde yatan en tesirli bütünleştirici güçtür.

⁵ ABD Federal Tahkikat Bürosu, Profesör Solís Jordán'ı (önceden DePaul Üniversitesinde görev alan, şimdi ise Portoriko Üniversitesinde görev yapan) bir askere alım merkezine iki bomba yerleştirmeye yönelik asılsız olarak suçlamış ve kendisi oldukça uzun bir zaman hapis cezasına çarptırılmıştı. (bkz. McLaren & Solís Jordán, 1999).

⁶ Ulus ötesi şirketlerin Üçüncü Dünya fabrikaları.

⁷ Foucault'nun ortaya attığı iktidarın gözü (gözün iktidarı) kavramı.

Aslında modern gözetim mekanizmalarının fikir babası **Jeremy Bentham**'dır. Faydacı ekole mensup bir düşünür olan Jeremy Bentham ve mimar kardeşi Samuel Bentham, devlete en az masrafla en çok verim sağlayacak bir hapisane mimarisi oluşturmuşlardır. 1785 yılında tasarladıkları bu modern hapishanenin adı **Panopticon**'dur. "Pan" (bütün) ve "opticon" (görmek) kelimelerinden oluşan Panopticon "bütünü gören, her şeyi gören" demektir. Salzinger, fabrika içi özneleştirme süreçlerini betimlemek amacıyla bu fabrikaları, atölye içerisindeki cinsiyet üretim yapılarına bağlı olarak "Panoptimex", "Particimex", "Andromex", ve "Anarchomex" olarak adlandırmıştır. (ç.n.)

⁸ Biz bir Marksist duruşu sınıf ve üretim güçlerinin toplumsalın büyük ölçüde belirleyicisi olduğunu idrak ettiğimiz ölçüde benimsiyoruz. Klasik Marksizm; çoğunlukla toplumsal, arzu tarafından tetiklenen radikal heterojenlik ve emek ile insan ihtiyacından kopmuş olarak kavramsallaştıran postmodernizmin tersine; farkı, öncelikli olarak özel mülkiyet ve üretim araçları ile ilişkili biçimde belirlenmiş olarak anlar.

Ramazan Yelken*

MARX'IN ÜNİVERSİTEDEKİ KÜRSÜSÜ FRANKFURT OKULU: ELEŞTİREL KURAM OLARAK ORTODOKS MARKSİZMDEN KOPUŞ VE MODERN DÜŞÜNCENİN MARKSİST ELEŞTİRİSİNE GİRİŞ

Giriş

Frankfurt Okulu “Eleştirel Kuram” olarak anılan teorik gövdesiyle, günümüze dek uzanan düşünce geleneği üzerinde önemli etkiler bırakmış entelektüel çabaların bir toplamıdır. Bu makalede Marx sonrası gelişen Marksizm biçimlerinden biri olan Frankfurt Okulu üzerinde durulacaktır. Bu noktada Marx ile Marksizmler arasında da literatürde daima ayrımlar yapıldığını vurgulamamız gerekmektedir. Marx sonrası Marksizm biçimleri genelde dört farklı anlayışla yol almıştır diyebiliriz. Birincisi; salt pratik olarak parti, örgüt, sendika vb. eyleme dönük **“doğrudan politik Marksizm”**, ikincisi; üniversite, enstitü, yayıncılık vb. salt **“teorik bir Marksizm”** ve üçüncüsü bu ikisinin bileşiminden oluşan **“kararsız ideolojik Marksizm”**, dördüncüsü daha çok günümüzde yaygın olan Marx’ı ve eserlerini bir düşünür olarak muhatap alan **“entelektüel Marksizm”**. Bu basit tasnifi sadece bu okulu incelemek amacıyla yaptığımız için diğer Marksizm biçimleri üzerinde durulmayacaktır. Frankfurt Okulu sonuçta “entelektüel Marksizm” içine dahil edebileceğimiz ancak, süreç içinde bu dört biçimden ilki yani “doğrudan politik Marksizm” hariç dönemsel olarak diğer üçüyle de bağlantılı olarak okunabilir. Frankfurt Okulu bu anlamda ilk kuruluş yıllarından itibaren resmî bir üniversite bünyesinde örgütlenen ilk ve tek Marksist Okul olarak doğrudan politik Marksizm diyebileceğimiz örgütlenme ve eylem biçimlerinden başlangıcından itibaren kendisini ayırmıştır. Ancak buna rağmen ilk kuruluş dönemi olan Grünberg’in başkan olduğu yıllarda çeşitli Komünist parti ve örgütlenmelerle ilişkisini sürdürerek, başlangıçta Enstitü’nün görevinin pratik Marksist örgütlere ve işçi sınıfına teorik destek vermek olduğu anlayışıyla hareket etmiştir. Bu bakımdan ilk dönemi “kararsız ideolojik Marksist” dönem olarak niteleyebiliriz. Ancak daha sonra enstitüye Horkheimer’in başkan olmasıyla başlayan ikinci dönemde klasik/Ortodoks Marksizm’den¹ keskin bir kopuş yaşayarak “teorik bir Marksizm’e” oradan da ağırlıklı olarak Adorno, Marcuse, Fromm, Habermas gibi önemli entelektüellerin çalışmalarının bir toplamı olarak “entelektüel bir Marksizm’e” yönelmiştir. Bu anlamda Frankfurt Okulu “Eleştirel Kuram” olarak kendisinden sonra gelişen ve günümüzdeki Marx’la ilişkili

* Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

dünyada baskın olan “entelektüel Marksizm’in de” temellerini atan ekol olarak nitelendirilebilir. Bu süreç aynı zamanda yazı başlığında vurgulandığı gibi klasik/Ortodoks Marksizm’den bir kopuş ve öncelikle Marx’ın gençlik dönemi yazılarına oradan Hegel ve düşünce dünyasının bütün uğraklarına kapı açarak, Marx’ı ideolojik bir rehber, tarihin yasalarını keşfeden bir bilim adamı, kült bir lider olmaktan çok entelektüel dünyanın önemli bir parçası olan düşünür olarak yeniden yorumlayarak, asıl hedef olan aydınlanma eleştirisi temelinde modern düşüncenin eleştirisine girişerek günümüz postmodern düşüncesine de ilham kaynağı olmuştur.

İşçi Sınıfının Arşivinden Eleştirel Kurama

Sosyal bilimlerin hemen her alanıyla ilgili geniş bir ilgiye sahip olan Frankfurt Okulu, 1923 yılında Almanya’da Frankfurt Üniversitesi bünyesinde, resmî statüye sahip ilk Marksist okul olarak, “Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü” adıyla kurulmuştur.² Okul, Birinci Dünya Savaşı’yla başlayan, İkinci Dünya Savaşı, Ekim Devrimi ve Stalinizm, Avrupa’ya faşizmin gelişi, Büyük Ekonomik Buhran ile süren ve soğuk savaşla kapanan bunalım yıllarında ortaya çıkmıştır. Birinci Dünya Savaşı’nın bu belirleyici etkisi sonucu sosyalist hareketin ağırlık merkezinin Doğu’ya kayması ve Avrupa Marksizm’inin tavrını, okulun tarihi konusunda yazılmış halen de bir klasik olma özelliğini koruyan *Diyaletik İmgelem* adlı eserinde Martin Jay daha ilk sayfalarda vurgular.³ Kuşkusuz her düşünce döneminin siyasal, toplumsal olaylarından etkilenecektir. Fakat özelde Frankfurt Okulu genelde bu okulunda içinde sayıldığı Batı Marksizm’i ya da Avrupa Solu için bu etki tam hayal kırıklıkları biçiminde gelişmiştir. Bu hayal kırıklığının kökleri Manifestonun ilk cümlesi olan “Avrupa’da bir hayalet dolaşüyor, komünizm hayaleti” ifadesinde gizlidir. Çünkü bu dolaşan hayaletin “komünizm hayaleti değil tam aksine faşizm olduğu tüm çıplaklığı ile ortaya çıkacaktır. Çünkü 1917 Ekim Devrimi’nin Stalinizmle tam bir diktatörlüğe dönüşmesi ve aynı zamanda tüm Avrupa’yı Faşizm dalgasının sarması, proletaryanın sefaleti ve beklenen devrimlerin gelemeyişi her şeyi yeniden sorgulamanın gereğini ortaya koymuştur. Aslında bu sorgulama bundan önce Anderson’un “Klasik Gelenek” olarak adlandırdığı, Marx sonrası birinci kuşak Marksistler olan Mehring, Kautsky, Plekhanov, Lenin, Lüksemburg, Troçki, Bauer vb. gibi güçlü liderler döneminde *Kapital*’in tartışılmaz bir kaynak olmaktan çıkarılması ve geliştirilmesi gerektiği⁴ eleştirileriyle başlamıştı. Bu ilk kuşağın en temel özelliği parti, sendika, komintern vb. örgütlenmeler merkezinde -yukarıda “doğrudan politik Marksizm” olarak nitelendiğimiz biçimiyle- pratikle uğraşılıyor olmalarıdır. Bilindiği gibi Marksist literatürde teori-pratik ayrımı ve birlikteliği çok tartışılan bir noktadır. Bu noktada **praksis** teori ile diyaletik bir ilişki içinde olan bir olguyu anlatmak için kullanılır. İşte “Batı Marsizmi” ya da “Avrupa Solu” diye adlandırılan Frankfurt Okulu’nun

da içinde olduğu ikinci kuşak Marksistler birinci kuşaktan sonra, iki dünya savaşı ortasında tarih sahnesine çıktılar. Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Marcuse, Adorno, Della Volpe, Lefebvre, Sartre, Goldman, Althusser, Colletti gibi düşünürlerden oluşan bu kuşak tamamen Batı Avrupalı olduğu için “Batı Marksizm’i” ya da “Avrupa Solu” nitelmesi öne çıktı Ancak onları Marx sonrası birinci kuşaktan ayıran en önemli özellik “politik pratikten yapısal olarak kopuk” olmalarıdır.⁵ Aslında bu düşünürlerin bazılarının da çeşitli parti örgütlenmeleri ile birinci kuşak kadar sıkı olmasa da vardı. Fakat yaşadıkları Faşizm ve Stalinizm gibi iki büyük felaket onları pratikten çok teoriyi yeniden sorgulamaya yöneltirdi. Bu teorik ağırlık ve pratikle olan gevşek ilişki onları “**kararsız ideolojik Marksizm**” olarak nitelendirmemizin ana nedenidir. İşte Frankfurt Okulunun ilk dönemi tipik bir şekilde bu özelliği ile öne çıkmaktadır.

Okulun ilk yöneticisi işçi hareketi tarihi üzerine çalışmalarıyla tanınan ve *Grünberg Arşivleri* diye anılan bir dergi çıkaran Profesör Carl Grünberg’dir. Grünberg döneminde bu dergi enstitünün dergisi olarak çıkmaya devam eder.⁶ Marksizm bu enstitü aracılığıyla ilk defa üniversiteye taşınmakta ve akademik incelemenin konusu haline gelmektedir. Bu anlamda birinci kuşak Grünberg dönemi Enstitünün kuruluş dönemidir. 1922’lerle başlayan bu dönem Enstitü’nün Marksist partilerle/pratikte iç içe olduğu, Resmî Marksizm sayılan Sovyetlerle iyi ilişkiler kurduğu dönemdir. Grünberg’e göre “Marksizm dogmatik değildir ve ebedî yasaların peşinde de değildir”.⁷ Ancak bu anlayış henüz enstitünün Marksizm dışı Modern düşünceye tamamen açıldığı anlamına gelmemekte aksine Ortodoks Marksist teoriye bağlı kaldığı ifade edilmektedir. Bu dönemde, Moskova’daki Marx-Engels Enstitüsü ile yakın bir ilişki içindedirler ve üyelerinin birçoğunun siyasal aktivizm anlamında mevcut komünist partilerle sıkı ilişkileri vardır.⁸ Bu nedenle Enstitüde hakim olan düşünce akademi ile Ortodoks Marksist yönelimler arasında gezinen gelgitlerle dolu kararsız bir durumdur. Enstitünün “ortodoksluğunu” Enstitüdeki bir öğrencinin mektubundan aktarılan ifadeler şöyle ortaya koymaktadır: “...Marksist bir Enstitüde Ortodoks bir dinin cemaatini oluşturan ikonografikleşmiş bir yazınsal külliyatı mümince okuyup duran, ...göreliliğin Newton’un ...burjuva ideolojisi olduğuna ...Freudculuğun ve Bergsonculuğun ise, arkadan saplanan bir hançer olduğuna ‘bir elde kılıç bir elde de’ Tarihî Materyalizmin Geschishte’si cihat açmak gerektiğine inanan vecde gelmiş gençlerin karşısında kalmıştır.”⁹ Öyle ki Enstitüye öğrenciler bile “Marx’ın Kiraathanesi” adını takmışlardır. Enstitü bu dönemde işçi hareketlerinin geleneksel sorunlarıyla uğraşarak onlara teorik destek sağlama görevini üstlenmiştir.

Grünberg yine de Enstitüyü, Marksizm içi tartışmaların tarafı olmaktan ve doğrudan belli bir kurumsal parti ve sol fraksiyonun uzantısı olmaktan korumaya çalışmıştır. Aslında bunda başarılı da olmuştur. Üyelerin şahıs olarak parti-

lerle doğrudan ilişkili olmasının ötesinde Enstitü zengin arşivi ile işçi hareketleri üzerine çalışma yapmak isteyen herkesin uğrağı durumunda kalmıştır.¹⁰ Bütün bunlara rağmen, buradaki incelememiz açısından bu dönemi Enstitünün Ortodoks Marksist dönemi olarak nitelememizin nedeni; içinde bulunulan dönemin etkisi nedeniyle Marx sonrası Marksizm yorumlarının çoğalmasıyla birlikte, bu dağılmayı kontrol altında tutmak için aynı zamanda da bir ortodoksi yaratılmış olması ve Enstitünün daha sonraki sürece nispetle bu görüşü benimsemiş olması nedeniyledir. Bu dönemdeki amaç Enstitünün finansal desteğini sağlayan Felix Weil'in deyişiyse; Marksizm içindeki farklı akımları bir araya getirerek “doğru” ve “saf” bir Marksizm’e ulaşma umudu idi.¹¹ Buradaki “doğru ve saf bir Marksizm” ifadesi ortodoksiye olan eğilimi göstermesi açısından önemlidir.

Teori ve pratik arasındaki kararsızlıktan öte bir anlayış olarak da görünen bu durum, aslında sadece döneme hakim olan çeşitli Marksist yorumların bir tartışmasından ibaret değildi. İki Dünya Savaşı, Faşizm, Stalinizm, 1929 büyük ekonomik buhranı, gibi dönemin derin toplumsal olaylarının yansıması da çok etkili olmakla birlikte daha derin bir sorun vardı. Marx ve sonrası kuşağın “burjuva düşüncesi” olarak çoğu zaman dışladıkları, ancak dışında kalamayarak bir şekilde hesaplaşmak zorunda kaldıkları, Freud, Durkheim, Weber vb. güçlü düşünürlerle temsil edilen, “modern düşüncenin” gittikçe gelişen büyük bir külliyatıyla karşı karşıya idiler. Mevcut durumda önlerinde dönemin Marksizm’ini zorlayan ve çözülmesi gereken hem teorik hem de pratik sorunlar vardı. Bu sorunları sadece klasik Marksist metinlerin içinde kalarak ve onların evrensel açıklayıcı gücüne inanarak çözmeye çalışan teklifler vardı. Öte yandan hayatın akışı içinde bu metinlere yol ve yön veren Sovyet deneyimi gibi bir pratik vardı. Klasik metinlerin etrafında birleşen tüm bu yorumlar belli noktalarda bir ortodoksi oluşturarak kendi dışındaki dünyayı “burjuva düşüncesi” olarak dışlasa da Batı Marksizminin uzun süre bu ortodoksi içinde kalamayacağı ortada idi. Özellikle birçoğunun akademik unvanı olan üniversiteyle ilişkili düşünürlerden oluştuğu düşünülürse heterodoksiye doğru giden yolların açılması kaçınılmaz olacaktır. İşte Frankfurt Okulu, ilk defa bir üniversitede örgütlenen dönemin Marksistlerinden oluşan bir ekol olarak özelliğini buradan almakta ve tarihî misyonu onu giderek sadece bu ortodoksiden koparmakla kalmayıp onunla hesaplaşmaya ve asıl önemlisi burada da kalmayarak kendisini kuşatan “modern düşünceyle de” hesaplaşmaya zorlamaktadır.

Eleştirel Kuram Olarak “Entelektüel Marksizm” ve Modern Düşüncenin Eleştirisi

Frankfurt Okulunun tarih içindeki seyrini özetlemek isteyenler genelde ona hakim olan zihniyet ve bunda etkin olan kuşaklar şeklinde dönemler içinde incelerler. Bu açıdan bakıldığında açık ve belirgin olarak birbirlerinden farklı izler taşıyan dönemler ve kuşaklar görebilirler. Ancak Frankfurt Okulunun önemi nedir

sorusuna farklı açılardan farklı cevaplar verilebilir. Sözelimi farklı Marksizm anlayışlarındaki geçişler ve ortaya çıkardığı sonuçlar açısından incelendiğinde, özellikle de Horkheimer’la başlayan Eleştirel Kuram’ı merkeze alarak, onun günümüze kadar etkisini sürdüren Modern Düşünce ile tartışması ve günümüz postmodern düşüncesine bıraktığı etkiler öne çıkacaktır.

Okulun bundan sonraki tarihine bu açıdan kuşbakışı bir biçimde bakıldığında; 1929’da Grünberg’in emekli olması ve Max Horkheimer’in Enstitünün başına gelmesiyle yeni bir dönemin başladığı görülecektir. Bu dönem tam da “Eleştirel Kuramın” ortaya çıkış dönemidir. 1930’da başlayan bu dönemde tarihsel olarak ikiye ayrılır: Birinci dönem; 1933’te Hitler’in iktidara gelmesi, Enstitünün Amerika’ya göçü ve Nazi dönemi ile II. Dünya savaşı ve Nazizm’in sona erışı. İkinci dönem ise; 1953’te Enstitünün tekrar Frankfurt’a dönüşü ve nihayet 1958’de Adorno’nun Enstitünün başına geçmesi ile 70’lere kadar uzanan kurumsal olarak kapanış ve son dönem olarak nitelendirilebilir.

Hiç şüphe yok ki Horkheimer’in başa geçmesiyle Enstitü daha farklı bir yö-rüngeye girmiştir. Ortodoks Marksist görüşler açısından bir sapma, revizyonizm ve en hafifi ile “burjuva düşüncesine” bir kayış olarak nitelenmesinin yanında, Marksizm dışından bakan entelektüel çevrelerde ise Enstitünün daha bilimsel ve akademik bir çehreye büründüğü ifade edilmiştir. Bu durumu haklı çıkaracak şekilde Horkheimer ünlü açış konuşmasında tarihî maddeciliğin bir bilim olarak ele alınmasından çok, ampirik araştırmalarla desteklenen bir toplumsal felsefe olarak geliştirilmesine önem verileceğini söylemiştir. Horkheimer Enstitünün uğraşacağı konuların Marksizm’in ekonomist yorumu ve her türlü ampirik araştırmayı dışlayan dogmatizmden öte “toplumun ekonomik hayatı ile bireyin psikolojik gelişimi ve dar anlamıyla kültürel değişimler arasındaki karşılıklı ilişkiler” olacağını belirtmiştir.¹²

Bu basit bir yönetim değişmesi değil aksine tam bir yönelim değişmesi olarak okunması gerekir. Çünkü bununla birlikte Enstitüdeki çalışmaların ağırlık noktası alt yapıdan üst yapıya kaymıştır. Bu durum kendisini Enstitü dergisinin adında bile göstermiştir. Grünberg zamanında yayımlanan *Sosyalizm ve İşçi Hareketinin Tarihi Arşivi*’nin yayını durdurularak yeni yayın organına daha akademik -Anderson’a göre ‘ılımlı’¹³- bir isim olan *Toplumsal Araştırma Dergisi* adı verilmiştir. Horkheimer’in dönemindeki hiçbir siyasal parti ile doğrudan ilişkisinin ve aktif siyasal deneyiminin olmaması ve daha çok akademik kişiliği ile tanınması da bu yeni yönelişin nedenleri arasında sayılabilir. Bu değişimle birlikte Horkheimer’in çevresinde toplanan yeni bir kadro ön plana çıkmıştır. Bunların en önemlileri Heidegger’in eski asistanı Herbert Marcuse, psikanalist Eric Fromm, iktisatçı Pollock, edebiyat sosyoloğu Löwenthal, kısa süre sonra Adorno, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Karl August Wittfogel, Henryk Grossmann ve doğrudan olmasa da Adorno üzerindeki etkisiyle Walter Benjamin de ekle-

nebilir. Bu aydınların diğer ortak özellikleri çoğunun açık politik aktivitesinin olmamasının yanında hepsinin de Yahudi olması, varlıklı ailelerden gelmesi ve burjuvazinin üst kesimlerine mensup olmalarıdır.

Enstitünün dergisinin ilk sayısındaki yazılar da aslında bu değişimin işaretlerini içerik açısından yansıtmaktadır. Horkheimer'in "Tarih ve Psikoloji", "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar", adlı yazılarının yanında Grosmann'ın Marksist siyasal iktisatta "Kapitalizmin Çöküşü" sorunu üzerine bir incelemesi, Fromm'un Marksizm-Psikanaliz üzerine bir yazısı, Lowenthal'in edebiyat sosyolojisi üzerine bir denemesi ve derginin en ilginç yazısı Adorno'nun kendi alanında bir ilk olan müzik sosyolojisi üzerine bir yazısı da yer almıştır. Bu yeni teorik yönelim okulun kuramsal temellerinin değişimi hakkında önemli ip uçları vermektedir. Frankfurt Okulu böylece salt Marksizm içi teorik ve pratik sorunlarla boğuşmak yerine, ilgi alanını, sorunun asıl kaynağı olarak tespit ettiği daha geniş bir alana doğru genişletmektedir. Bu geniş alanın adı hiç kuşkusuz "Modern Düşünceyi" kökleriyle birlikte yeniden sorgulamak ve onun yarattığı içinde yaşadıkları modern dünyanın toplumsal yapısını analiz ederek eleştirmektir.

Enstitünün hem kurumsal hem de kuramsal olarak yeniden yapılanması anlamına gelen bu süreç Nazilerin iktidara gelmesine kadar devam etmiştir. Okulun kurumsal yapısı Hitler'in iktidara gelmesi ve 1933'te Enstitünün kapatılmasıyla kesintiye uğramakla birlikte, kuramsal arayışlar ve yapılanma güçlü bir şekilde ABD'deki sürgünde de devam etmiştir. Enstitünün, dünyanın en büyük kapitalist ülkesi olan ABD'deki günlerinin ve buradaki tanıklık, gözlem ve deneyimlerinin kuramsal arayış ve çabalarına çok önemli katkılar sunduğunu söyleyebiliriz. Buradaki amacımız Enstitünün tarihine odaklanmak olmadığı için, bu tarihsel deneyim ve gözlemlere detaylı bir şekilde girmeyeceğiz. Bu konudaki detaylar M. Jay'ın eserinde bulunabilir. Öncesi ve sonrasıyla ABD yılları Enstitünün en verimli ve en önemli eserlerini verdiğini yıllar olmuştur. *Önyargı Üzerine Araştırmalar*, *Otoriter Kişilik* ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* bu dönemin eserleridir. Savaş ve Nazizm'in yenilgisi sonrası Enstitü 1953'te Frankfurt Üniversitesine tekrar dönerek çalışmalarını sürdürür. Artık kurumsal adı olan Frankfurt Okulundan çok kuramsal adının öne çıkmasıyla "**Eleştirel Teori**" olarak Habermas'la günümüze kadar uzandığı söylenebilir. Eleştirel Teoriye katkıda bulunan düşünürler arasında bütünüyle örtüşen bir temelin bulunduğunu söylemek zor olsa da, ortak temaların daha çok olduğu ifade edilebilir. Bu ortak temalar; Ortodoks indirgemeci Marksizmden kopuşla çalışmaları daha çok altyapıdan üstyapıya çevirmek ve akademik ilgiyi merkeze almak fakat pozitivizme eleştirel durmak olarak belirlenebilir. Eleştirel Teorinin, Birinci Dünya Savaşı sonrası başlayan, Ekim Devrimi, dünya ekonomik bunalımı, Hitler'in iktidara gelmesi, Amerika'da yükselen kapitalizm ve İkinci Dünya Savaşı gibi ana rengi bunalım olan bir dizi siyasal toplumsal olayın ortasında olduğu ve bundan dolayı Marksizmin en

kötümser yorumu olduğu kabul edilmektedir.

Eleştirel Kuramın Kötümser bir yorum olduğu kanaatini pekiştiren etkenler döneme rengini veren bu ağır travmatik olaylarla doğrudan bağlantılıdır. Avrupa'da beklenen devrimlerin gerçekleşmemesi, aksine faşist hareketlerin güçlenerek iktidara gelmesi, büyük umut beslenen Ekim Devriminin katı bir diktatörlüğe dönüşmesi, Holokost cehennemi gibi yaşanan tüm toplumsal bunalımlar hepsi de Yahudi olan bu kuramcıları nedenler konusunda derin bir sorgulamaya götürmüştür. Sorgulamanın ilk uğrağı hiç kuşkusuz Marksist teori olmuştur. Fakat eleştirel teorisyenler Marksist kuramı genelde doğrudan eleştirmek yerine, işe üst yapıdan başlayarak, modern toplum üzerine yoğunlaşmışlar ve dolaylı bir eleştiriyi tercih etmişlerdir. Bu eleştiri içerisinde başta pozitivizm olmak üzere çağın hâkim paradigmaları ve dolaylı olarak Marksist kuramın pozitivizmle özdeşleşen determinist ve indirgemeci yanı öne çıkmıştır. Marksist kuramın ve modern toplumun köklü bir eleştirisinin gereğı olarak öncelikle *Kapital*'i yazan Marx'ı değil genç Marx'ı temel almışlar, oradan Hegel, Kant ve modern toplumun felsefi temelleri olan Aydınlanma düşüncesine ulaşmışlardır. Bu nedenle eleştirel kuramcıları naif Marksist kuramın öngörülerinin gerçekleşmemesinden çok "Aydınlanmanın ideallerinin" gerçekleşmemesi şaşkınlığa uğratmıştır. İşte bu nedenle Eleştirel Teorinin asıl ilgisi modern düşünce ve onun kökü olan Aydınlanmaya odaklanmıştır.¹⁴ Modern düşüncenin eleştirisi olarak Aydınlanma eleştirisine geçmeden önce neden böyle bir yol seçtiklerinin ve onları buna iten felsefi, bilimsel ve ideolojik ortam nedir sorusunun cevabının verilmesi gerekmektedir.

Gerçekte Eleştirel Teorinin ortaya çıktığı ortam yukarıda sıraladığımız savaş, Nazizm vb. büyük politik olaylar nedeniyle tam bir bunalım çağıdır. Sorokin'in biraz daha geniş bir zaman dilimini alarak *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* adlı eserinde vurgulandığı gibi dönem politik olarak bunalım çağıdır fakat düşünsel olarak çok zengin bir entelektüel çağdır. Okulun önemli simalarının ve verdikleri eserlerin dipnotlarına bakmak bile bu geniş dünyayı burada özetlemenin ne kadar zor olduğunu gösterecektir. Kendilerine ulaşan bütün felsefi bilimsel ideolojik birikimi taradıkları, hesaplaştıkları ve eleştirip yararlandıkları görülmektedir. Felsefeden, sosyolojiye, psikolojiden, sanata kadar sosyal bilimlerin bütün disiplinlerinde ürün vermiş olan Frankfurt Okulu'nun entelektüel ortamına damgasını vurmuş ana renleri belirtmek gerekirse bunların çağa da damgasını vurmuş olduğu görülecektir. Eleştirel Kuram başta Hegel ve Marx olmak üzere, Kant, Fichte, Max Scheler, Heidegger gibi varoluşçu filozoflardan Freud ve psikanalize uzanan bir düşünce atmosferinde oluşmuştur. Dönemin en büyük özelliğı kuşkusuz tüm disiplinlerde saltanatını sürdüren pozitivizmdir. Alman geleneğinden gelen bu düşünürler elbette pozitivist cephenin tam karşısında hermeneutik cephede yer alarak negatif diyalektiğı derinleştirmişlerdir.

Ancak pozitivizm; determinizm, tarihsicilik, yasabilimselcilik olarak Marksist metinlere özellikle Ortodoks Marksist anlayışa da hâkim olmuştur. Bu nedenle eleştiriyi bunlar üzerinde de derinleştirmek gerekmektedir.

Dönemin diğer en önemli özelliği sosyolojinin bir bilim olarak Weber, Durkheim, Pareto ve elbette Marx gibi büyük ustalarının elinde kuruluşunu tamamlayarak en önemli eserlerini verdiği ve büyük teorilerin ortaya atıldığı bir dönemdir. Avrupa’da sosyolojinin kuruluşu ve büyük kuramların ortaya atılmasından sonra savaşıyla birlikte sosyoloji de ABD’ye taşındı ve Frankfurt Okulu üyelerinin bizzat yakından tanık oldukları yeni bir sosyoloji başladı. Burada sosyoloji büyük teorilerden vazgeçerek psikolojizme kaydı ve gündelik hayatın sorunlarına odaklanarak, Mills’in “pratikçilik” olarak eleştirdiği sorun çözmeye odaklı bir bilime dönüştü. Ancak Frankfurtçuların ABD’de alan araştırması ve nicel veri odaklı bu sosyoloji biçimiyle de tanışmaları, hatta birtakım araştırmalar yapmaları deneyim açısından büyük bir tecrübedir. Ancak Eleştirel teorisyenlerde Weber’in özel bir yerinin olduğu bilinen bir gerçektir.

Diğer yandan dönemin en büyük figürlerinden birisi de kuşkusuz Freud ve Psikanalizdir. Marx’ın toplumun bilinçaltını ortaya çıkaran düşünür olarak, Freud’un da bireyin bilinçaltını ortaya çıkaran bilim adamı olarak aralarında köprüler kurma girişimleri eskiden bu yana denemektedir fakat en başarılı ürünlerini eleştirel teoride vermişlerdir. Özellikle Marcuse’ün *Tek Boyutlu İnsan* ve *Eros ve Uygarlık* adlı eserleri Marx ve Freud’un birlikte okunmasının en iyi örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Dönemin yeni yeni filizlenen diğer bir akımı varoluşçuluktur. Varoluşçuluğun en büyük temsilcisi Heidegger aynı zamanda Marcuse’ün gençlik hocasıdır. Kısaca söylemek gerekirse eleştirel kuramın doğduğu entelektüel ortam büyük kuramların hemen hepsinin tamamlandığı ve tartışılmaya başlandığı bir dönemdir. Bütün bu sayılan büyük kuramlar ve teorisyenler farklı düşünce biçimlerine sahip olsa da aslında Batı geleneği içinde aynı köke bağlıydılar. Bu kök Aydınlanma Felsefesidir. Marx ve Marksizmde negatif tarafta yer almasına rağmen Aydınlanmanın ürünüdür. İşte bu nedenle Frankfurt Okulu düşünürleri, Aydınlanmanın ve elbette yaklaşan devrim umutlarıyla Marksizmin insanlığa sunduğu aydınlık gelecek umutlarının kör bir bunalıma dönüşmesinin nedenlerinin izlerini sürmek zorunluğunu hissettiler. Bu nedenle işe başta Aydınlanma felsefesi ile başlamaları gerekiyordu.

Modernitenin Eleştirisi Olarak Aydınlanma

Marksizm hep dünyayı değiştirme ideallerinin en başta gelen düşüncesi olarak algılanır. Oysa gerçekte en büyük dünyayı değiştirme projesi Aydınlanma düşüncesidir. Aydınlanma sanattan bilime, felsefeden siyasete kadar hayatın her alanına kök salmış çok yönlü bir dünyayı değiştirme projesidir. Buna aslında

bütün çeşitliliği ile dünyayı ve bütün insanlığı kendi projesine dönüştürme de diyebiliriz. Çünkü Aydınlanma Batı kaynaklı ve Batının bunalımından bir çıkış projesidir. Fakat evrensel bir iddia taşımaktadır, bu nedenle de ideolojik bir projedir. İşte bu yüzden Aydınlanmanın eleştirisi bu kuramcılarda modern toplum eleştirisi olarak teorinin başköşesine oturmuştur. Bu eleştirinin içeriğini ise kültür, ideoloji ve iletişim kavramları doldurmaktadır. Bu ortak tema tüm Frankfurt Okulu düşünürlerinde farklı vurgularla görülmekle birlikte, özellikle bu konuda Adorno ve Horkheimer'in öne çıktığı söylenebilir. Kuşkusuz bu eleştirinin zirve noktası da, ikisinin birlikte yazdıkları ve "kültür endüstrisi" kavramını ilk defa kullandıkları, *Aydınlanmanın Diyalektiği*¹⁵ adlı eserdir. Eserin ana teması Aydınlanmanın dolayısıyla "araçsal aklın" eleştirisidir. Yazarlar bu eleştiriye öncelikle "aydınlanma"nın başlangıçtaki amacını ortaya koyarak başlarlar:

Aydınlanma... başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür... Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerinden kurtarmaktı. Mitleri parçalayacak, ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti.¹⁶

Fakat ne yazık ki, "tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin belirtilerini yaşamaktadır". Felaket olarak betimlenen şey kuşkusuz başta faşizm olmak üzere insanlığın yaşadığı bunalımlar dizisidir. Bu nedenle yazarlar kendi amaçlarını "...insanlığın gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğünü anlamak" olarak ortaya koyarlar. Bu soruya yazarların verdiği cevap; Aydınlanmanın mitolojiye geri dönmesi, kendi kendini tahrip edişi ve buna bağlı olarak pozitivizme dönüşmesidir. Bu tahrip ediş "bilimin dalgınlıkla alet edilişi" değil, aksine onun da "toplam üretim sürecinin" mülkiyetine girmesidir".¹⁷ Buradaki ana kavram "toplam üretim süreci"dir. Çünkü "toplam üretim süreci" Aydınlanmanın yönünü değiştirmiş ve onu amaçlarının aracı durumuna düşürmüştür.

Adorno ve Horkheimer'in toplam üretim süreci olarak vurguladığı, aslında Marcuse'ün *Tek Boyutlu Toplum*'unda incelediği "ileri endüstri toplumunun" kapitalist üretim biçimidir. Marcuse, bu toplumda üretimin insan ihtiyaçları ve yeteneklerinden kaynaklanmadığını ve bu nedenle bütün olarak mantık dışı olduğunu ifade eder. Her şeyi üretim cihazının belirlediği tek boyutlu ve bu özelliği ile totaliter bir toplumla karşı karşıya olduğumuz gerçeğini ortaya koyar.

Dolayısıyla Adorno ve Horkheimer eserlerinin ana teması olan Aydınlanmanın eleştirisini ikinci kısımda, "toplam üretim sürecinin" geç kapitalist toplumdaki hâkim biçimi olan "kültür endüstrisi" üzerinden yapmışlardır. Kültür Endüstrisi kavramı her şeyden önce ne salt bir "kültür kuramı" ne de salt bir "endüstri kuramı"dır.¹⁸ O, Marx'ın fabrika içinde yani üretim süreci içinde "somut

emeğin" nasıl sömürüldüğü anlatısı gibi, fabrika dışındaki "soyut bilincin" nasıl sömürüldüğü/biçimlendirildiğinin analizidir. Bu nokta Adorno ve Horkheimer'ı Marx'tan hem ayıran hem de ona bağlayan noktadır. Böylece keskin bir altyapı, üstyapı ayrımı da ortadan kalkmıştır. Zaten kültür endüstrisi kavramı da tam da bunu ifade etmek üzere zekice ortaya atılmış bir kavramdır. Çünkü kavramı meydana getiren birinci kelime olan "kültür" bir üstyapı unsuru, ikinci kelime olan "endüstri"¹⁹ ise bir "altyapı" unsuru gibi kurgulanmıştır. Adorno ve Horkheimer dolaylı olarak yeni bir "meta fetişizmi" eleştirisi yapmaktadır.²⁰

Diğer yandan Enstitü üyelerinin Ortodoks Marksist anlayıştan tamamen kopmalarına rağmen²¹ hâlâ Marksizm'in geliştirdiği "dil" içinde yazıp düşünmeye devam ettiklerinin²² en önemli göstergesi Horkheimer ve Adorno'nun bu çözümlemesinde ortaya çıkmaktadır. Bu çözümlemenin ilham kaynağı ve "dil'i Marx'ın Kapital'de "metaların fetişizmi"²³ ve "değişim"²⁴ kavramlarıyla incelediği analizlere dayanmaktadır. Eleştirel Kuramcılarının dili her ne kadar Ortodoks Marksist dilden ayrılan fakat yine de Marksizm içinden konuşan bir dil olduğu ifade edilse de önemli farklılıkların olduğu ortadadır. Bu farklılık kullanılan kavramlar, verilen referanslar, metodoloji gibi zengin bir entelektüel birikime yansımaktadır. Bu nedenle Eleştirel Kuramı yukarıda da ifade ettiğimiz gibi "Entelektüel Marksizm" kategorisinde incelemeyi gerekli gördük.

Bazı kavramlar vardır ki ortaya çıkış bağlamından sonra da çok farklı durumlar için de açıklayıcı olmaya devam ederler. Marx'ın birçok kavramı için bu geçerlidir. Bu kavramlardan birisi de "meta fetişizmi" kavramıdır. Marx'a göre şeylerin gerçek değeri onların pazara girmeden önce de var olan "kullanım değerleri"dir. "Emek ürünlerine meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve üreten emeğin toplumsal niteliğinden kaynaklanan" bu gizemli duruma Marx "fetişizm" demektedir. Fetişizm malların pazardaki değerleri olan "değişim değerleri"nde ortaya çıkmaktadır. Marx, daha önce de ifade edildiği gibi madde üretim süreci ile ilgilenmiş ve alt yapı çözümlemesi yapmıştır. Oysa endüstri artık fabrika dışı boş zamanla ilgilenmektedir. Endüstri tarafından boş zamanlar için üretilen kültür ürünleri birer meta olarak kullanım değerlerinden çok, değişim değerleri tarafından yönlendirilmektedir. "Kültür metalarının algılanışında kullanma değeri diye tanımlanabilecek şeyin yerini değiştirme değeri alır... Kültür paradoks bir metadır. Artık değiştirilmediği halde tamamen değişme yasasına bağlıdır."²⁵ Burada hedef yalnızca fabrika içindeki "emek" değil "bilinç"tir. Bu nedenle kültür endüstrisi "bilinç endüstrisi"dir. Marx, *Komünist Partisi Manifestosu*'nda²⁶ sanayi ordusunun erleri olarak askerler gibi fabrikaya doluşan, örgütlenen "emekçi kitlelerden" bahsetmektedir. Horkheimer ve Adorno ise fabrika dışındaki ve içindekini de kapsayan kültür endüstrisi tarafından aldatılan kitleleştirilmiş toplumdan söz etmektedirler. Benzer temalar farklı kavramsal çözümlemelerle Avrupa Solu'nun önde gelen düşünürlerinde de mev-

cuttur. Lukács'ta "şeyleşme", Althusser'de "ideolojik aygıtlar", Gramsci'de "hegemonya", Benjamin'de "bilinç endüstrisi" gibi. Kapitalizm Marx'ın döneminde onurlu sayılan her mesleği ve zanaatı çevreleyen "hale"yi²⁷ söküp atmıştı, şimdi ise sanatı çevreleyen haleyi²⁸ kültür endüstrisi aracılığıyla söküp atmaktadır.

Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi kuramının temelinde bir endüstri kuramı mı, yoksa bir kültür kuramı mı olup olmadığı hep tartışla gelmiştir. Bizce o, Marx'ın sanayi devriminin büyük etkilerinin yarattığı değişimleri gözlemleyerek yaptığı toplum çözümlemesinin benzeri gibi, yine aynı dili kullanarak yapılan yeni bir toplum çözümlemesidir. Buradaki dil *Kapital*'deki ve *Manifesto*'daki dile benziyor olsa da mantık ve ortaya çıkan tablo Ortodoks Marksizm'inkinden tamamen farklıdır. Çünkü artık geç kapitalizmin kültürel mantığı işlemektedir. "Dünya kültür endüstrisinin süzgecinden geçirilerek yönetilmekte" ve "sanayi toplumunun gücü insanları ilk ve son defa olmak üzere etkisi altına almaktadır."²⁹

Sonuç

Sonuç olarak genelde Avrupa Marksizminin, özelde Frankfurt Okulu'nun açtığı en önemli yol Marx metinlerinin yeniden yorumu üzerine heterodoksinin önünü açmaktadır. Onu halen orijinal kılan ise ilk defa bir üniversite içinde yani bilimin kalbinde, "Aydınlanmanın" ve "Modern Düşüncenin" köklü bir eleştirisini klasik Marx kavramlarının ötesine geçerek "kültür endüstrisi", "akıl tutulması", "tek boyutlu insan" gibi yeni temalar eşliğinde tartışıyor olmasıdır. Tüm bu gelişmeler ile birlikte Marx metinlerinin yeniden yorumlanması sonucunda yeni bir literatür ortaya çıkmaktadır. Bu literatür Marx'ı donmuş bir şekilde okumaya itiraz ederek ortodoksiye karşı oluşmaktadır. Bu kapıyı ilk açan erken örnek Frankfurt Okulu'dur. Kuşkusuz tüm bu eleştiri ve kavramlar günümüz entelektüel düşüncesine ilham vermiş olsa da değişimin eleştirel gücüne yenik düşmüşlerdir. Çünkü başta kültür endüstrisi kavramı olmak üzere teorinin birçok yanı hızlı değişimin getirdiği yeni olgular karşısında anlamını dönüştürerek eleştirinin merkezine oturmuştur. O halde şu söylenebilir: Bir fikri ayakta tutan şey ortodoksi ve heterodoksi arasındaki sıkı diyalektik ilişkidir. Bu nedenle Marksizmi heterodoks yorumların zenginliği ayakta tutmaktadır.

Yer altından, sendikaların, kominternlerin, parti politik tartışmalarının içinden üniversiteye Marx'ı ve Marksizmi taşımak Frankfurt Okulu'nun düşünce adına yaptığı önemli katkılarının biridir. Kullanım değeri, değişim değeri, meta fetişimi, yabancılaşma, vb. kavramları yeniden tartışarak Marksizme üniversitede entelektüel bir saygınlık ve dünyada yeniden büyük bir prestij kazandırmışlardır. Eleştirel Kuram için hep Marksizmin en kötümser kuramı denir. Çünkü Eleştirel kuram bilimsel entelektüel tutumu nedeniyle devrime değil eleştiriye ve analize yönelmiştir. Devrimci Marksizm son kertede aydınlık bir umut

geleceği çizerek iyimser tarafta olmak zorundadır. Fakat entelektüel Marksistler durumu analiz ettikleri ve geleceğe ait bir ütopyayı reddettikleri için karamsar tarafta kalırlar. Tıpkı Frankfurt okulu gibi.

¹ Çalışmamızda belirleyici olması açısından kısaca “Ortodoks Marksizm nedir? sorusuna değinmemiz gerekmektedir. Burada temelde benzer nedenlerden yola çıkmakla birlikte iki anlayış vardır. Birincisi entelektüel/akademik dünyadaki Ortodoks Marksizm, ikincisi solun kendi içindeki Ortodoks Marksizm. Akademiye örnekendirilen Ortodoks Marksizm’e göre Marx tarihin yasalarını keşfeden bir bilim adamı/sosyolog ve Marksizm de bir bilimdir. Bu anlamdaki Marksizm katı determinist, tarihsici, ilerlemeci, seküler, pozitivist, materyalist ve evrenselci bir şema olarak resmedilir. Sol içindeki Ortodoks Marksizm tartışmaları Marx’ın ölümünden sonraki II. Enternasyonel’de ortaya çıkmıştır. Bernstein’in klasik devrimci Marksist tez olan “Kapitalizmin kendi iç çelişkileri sonucu sınıf çatışmalarının keskinleşeceği, işçi sınıfının güçleneceği ve tarihsel diyalektik yasanın gereği proletaryanın mutlak galibiyetiyle sonuçlanacağı” anlayışını eleştirerek, tam tersi “kapitalizm kendi iç çelişkilerini aşabilecek ve sorunlarını çözebilecek bir büyüme potansiyeline sahiptir ve bunun en önemli kanıtı da sınıf savaşının keskinleşeceği yerde tam tersi orta sınıf gittikçe büyümekte ve gelişmektedir, bu nedenle devrimci değil reformist bir yol izlenmelidir” tezini öne sürmesi sonucu Kautsky ve Luxemburg tarafından “revizyonist” olarak damgalanmasıdır. Böylece Kautsky ve Luxemburg’un tezleri “Ortodoks Marksist” görüş olarak benimsenmiştir. Her iki görüş açısından şu kaynaklara bakılabilir: 1. Dellaloğlu Besim F., “Marksizm Üzerine Düşünceler” Altüst Org., 16.04.2012, Erişim tarihi: 11.04.2019, <http://www.altust.org/2012/04/marksizm-uzerine-dusunceler/> 2. Marksist Sözlük, “Ortodoks Marksizm”, Marksist org., <https://marksist.org/icerik/Marksist-sozluk/11222/Marksist-sozluk-O-Ortodoks-Marksizm>, Erişim tarihi: 11.04.2019.

² Frankfurt Okulu ile ilgili Türkçede geniş bir kaynakça mevcuttur. Bunlardan önde gelenleri şöyle sıralanabilir. Okul üzerine daha önce *Oluşum, Yazı, Yeni Dergi, Gergedan, Ütopya, Kavram, Defter, Toplum ve Bilim* gibi dergilerde kısa değini ve makaleler ile Ünsal Oskay’ın öncü çalışmaları olmakla birlikte ilk kapsamlı değerlendirme makale: Orhan KOÇAK, “Önsöz - Horkheimer ve Frankfurt Okulu”, Max HORKHEIMER, *Akıl Tutulması*, (çev. O. Koçak), Metis yay., İstanbul – 1986. Bu konuda akademi içindeki ilginin Ahmet Çiğdem’in Habermas üzerine yaptığı yüksek lisans tez çalışmasıyla (ODTÜ 1988) yoğunlaştığı söylenebilir: *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yay., Ankara – 1992. Ayrıca basılmamış bir lisans tezi mevcuttur: Ramazan YELKEN, Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Kuram, A. Ü. DTCF, 1989. Diğer çeviri ve çalışmalar kısaca şunlardır: Martin JAY, *Diyalektik İmgelem*, (çev. Ü. Oskay), Ara Yay., İstanbul – 1989. (Bu eser okulun tarihi ile ilgili halen en geniş kaynak olma özelliğini korumaktadır.) Phil SLATER, Frankfurt Okulu, Kökeni ve Önemi – Marksist Bir Yaklaşım, (çev. A. Özden), BFS Yay., 1989. Tom BOTTOMORE, Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram), (çev. A. Çiğdem), Ara Yay., İstanbul – 1989. Sezgin KIZILÇELİK, Frankfurt Okulu, Anı Yay., Ankara – 2000. Raymond, GEUSS, Eleştirel Teori – Habermas ve Frankfurt Okulu, (çev. F. Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul – 2002, Okulu değerlendiren metinlerden oluşan bir çeviri derleme çalışma: Frankfurt Okulu, (Editör: H. E. Bağçe), Doğu Batı Yay., Ankara – 2006. Hans Heinz Holz, Frankfurt Okulu Eleştirisi, Evrensel Basın Yayın, İstanbul-2012, Kurtul Gülenç, Frankfurt Okulu – Eleştiri Tolum ve Bilim, Ayrıntı Yayınları, İstanbul – 2015. Ayrıca Frankfurt okulu düşünürlerinin birçok eserinin çevirileri ile onların çalışmaları üzerine yapılmış birçok telif kitap, tez ve makale çalışmalarının olduğunu da vurgulamak gerekmektedir.

³ Martin JAY, *Diyalektik İmgelem*, (çev. Ü. Oskay), Ara Yay., İstanbul – 1989, s. 21.

⁴ Anderson, Pery, *Batı’da Sol Düşünce*, Birikim Yayınları, İstanbul – 1982, s. 18,19.

⁵ age., s. 49.

⁶ Jay, age., s. 29.

⁷ age., s. 31.

⁸ age., s. 33.

⁹ age., s. 32.

¹⁰ age., s. 35.

¹¹ age., 24.

¹² Akt. Koçak, Orhan, “Önsöz”, *Akıl Tutulması* içinde, Çev. Orhan Koçak, Metis, 1986, s. 11.

¹³ Anderson, age., s. 54

¹⁴ Bkz. Yelken, R., “Kültür Endüstrisini Yeniden Tartışmak ya da Popüler Kültürle Hesaplaşmak”, *Kültür Sosyolojisi* içinde, Edit. K. Alver-N. Doğan, Hece Yay. 2011, s. 237-260. (Bu makalede bu yazıdan kısmen yararlanılmıştır.)

¹⁵ Max Horkheimer& Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği – Felsefi Fragmanlar*, (çev. Oğuz Özügöl), Kabalıcı Yay., İstanbul, 1995 (I. Cilt), 1996 (II. Cilt). Eser ilk defa 1947 yılında Hollanda’da

- basılmıştır. Bak. I.cilt 1969'da Almanya'da yapılan ikinci baskıya önsöz s. 8.
- 16 age. I.Cilt, s. 19.
- 17 age., s. 12.
- 18 Kejanlıoğlu, D. Beybin, *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğraşı: İletişim ve Medya*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2005, s. 184. Kejanlıoğlu eserinde kültür endüstrisi kuramını salt bir "endüstri teorisi"ne indirgeyen ve Raymond Williams'ın kültür kavrayışını buna karşıt bir kavrayış olarak sunan Jameson'ı eleştirmektedir. Jameson'a göre bu "kültürden para yapan geç kapitalizmin tekellerinin bir branşının teorisi"dir. Bu yanılla bir "Kulturkritik" değil, klasik Marksizmdeki gibi bir "Ideologikritik" olarak kalır.
- 19 Fakat Adorno "endüstri" teriminin ilk anlamının yani doğrudan doğruya üretim sürecinin değil, kültürel malın standardizasyonu ve dağıtım tekniklerinin rasyonelleşmesini anlamak gerektiğini vurgulamaktadır. Bak. Adorno, agm. (Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken), s. 78.
- 20 Bkz. Dellaloğlu, Besim F., *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Bağlam Yay., İstanbul, 2001, s. 97. Dellaloğlu da Jameson gibi kültür endüstrisi kavramının endüstri kuramı olarak bir ideoloji eleştirisine dönüştüğüne katılmaktadır.
- 21 Bkz. Jay, age., s. 370, 373.
- 22 age. s. 374. Jay'a göre Horkheimer ve Adorno'nun çözümlemeleri Kapital'deki Marx'ın çözümlemelerine benzediği kadar Nietzsche'nin "Ahlakın Soykütüğü"ndeki çözümlemelerine de benzemektedir.
- 23 Bkz. Marx, Karl, *Kapital*, (Çev. Alaattin Bilgi), Sol Yay., I. Cilt, Ankara, 1993, s. 86 vd.
- 24 age., s. 99 vd.
- 25 Horkheimer&Adorno, age., s. 52, 56.
- 26 Marx&Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, (Çev. Nur Deriş), Aydınlık Yay., İstanbul, 1979, s. 54.
- 27 age. s. 48.
- 28 Adorno **hale (aura)** kavramıyla ilgili olarak Benjamin'e başvurmakta ve Benjamin'in modern sanat eserinde auranın kaybolmasına ve geleneksel sanat eserini aura kavramıyla öne çıkarmasına karşılık, kültür endüstrisinin aura kavramının karşısına bir şey koymaması, onun yerine çürümekte olan aura'yı yoğun bir sis olarak korumasından bahsetmektedir. Kültür endüstrisi böylece kendi ideolojik suçlarını ele vermektedir. Bak. Adorno, agm. (Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken), s. 79.
- 29 age., s. 14, 15.

Alexander Saxton*

MARKSİZM, EMEK VE BAŞARISIZ DİN ELEŞTİRİSİ**

Türkçesi: Emel Aras

Özet

Sol Aydınlanmanın mirası olarak Marksizmin ödevi, materyalist terimlerle insan tarihini yorumlamaktır. Böylesi bir yorumlama, güvenilir olması için, dinin temelleri ve gücü noktasında materyalist bir açıklamaya ihtiyaç duymaktaydı. Marx ve Engels, proletarya devriminin çağırışından evvel ve *Kapital*'in ilk cildinden çok önce, bu din eleştirisini tüm eleştirinin önünde tutma gerekliliğini açıkça belirttiler. Ne onlar (ne de sonraki Marksistler) açık bir tanım geliştirebildiler, ne de inançsızlık ve işçi sınıfının özgürleşmesi arasındaki varsayımsal ilişkiyi anlattılar. Bu nedenle -sözde Sekülerleşme Çağı boyunca (kabaca, Aydınlanma'dan İkinci Dünya Savaşı'na kadar)- işçi sınıfları, orta sınıftan daha fazla dindar olmaya meyletti, dinin "problemi" Marksist politika için bir engel olarak kaldı. Bu nedenle de Marksist eleştirinin başarısızlığı, yalnızca bu çözülmemiş problemin varlığı yüzünden değil, fakat daha ziyade sekülerizmin kendisinin İkinci Dünya Savaşı'nın ardından gelen dinî inancın dirilişine karşı silahsız olarak kalmasındandı.

On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca Marksist Kültür ve Politika, Aydınlanmanın din karşıtı mirası için en yeniyi ortaya koydu. Marx, doktora tezi için iki klasik materyalisti (Demokritos ve Epiküros) seçtiğinde, Hegelci idealizmden bağımsızlığını ilan ediyordu. Ve dine dair görüşlerinde herhangi bir şüphe olmaması için, önsözüne (1841) Prometheus'un romantik bir yakarışını dâhil eder:

Felsefe kendisini açıkça ortaya koyar. Prometheus'un itirafı: "hakikatte tüm tanrılardan nefret ederim"i [Aiskhylos, *Prometheus Unbound*] insanın yüce bir tanrısal varlık olduğunun bilincini kabul etmeyen kişinin kendi itirafıdır, göksel ve yersel tüm tanrılara karşı mottosu. Prometheus, felsefe takvimindeki aziz ve şehitlerin en soylusudur. (ME, 1964, 13-4)

Üç yıl sonra, Hegel üzerine yazdığı eleştirel bir makalede Marx, din eleştirisinin "tüm eleştirilerin öncülü" olduğunu yazdı ve dini "insanların afyonu" ola-

* California Üniversitesi Tarih Bölümü

** Alexander Saxton tarafından yazılan bu makalenin İngilizce aslı "Marxism, Labor and the Failed Critique of Religion" adıyla *Science&Society*, Vol. 70, no: 3 pp. 308-336 (July 2006) künyeli dergide yer almıştır. Guilford Press'ten izinle Türkçeye çevrilmiştir.

rak tanımlamaya devam etti (41-2). Tüm bunlar, 1867'deki *Das Kapital*'in ilk cildinin oluşmasından yirmi yıl önce oldu ve şimdi birlik olan Marx ve Engels'ten dört yıl önce, en zorlu mücadelelerini *Komünist Manifesto*'da yayımladılar: "Proletaryanın zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi yok... Tüm dünyanın işçileri, birleşin!" (ME,1998, 77). Bu alıntılar ve başlıklar herkesçe bilinir; benim üzerinde durduğum şey onların kronolojisi. Din eleştirisi, proletaryayı devrime çağırma ve endüstriyel kapitalizmin analizinden önce gelir. Öncelikler düzeni, Marx ve Engels tarafından geliştirilen haliyle sosyalist teori, dinin reddiyle başladığı ve ona sıkıca bağlı kaldığı anlamını taşıyordu.

Şayet mesele böyleyse, bir kimseden, dinin açıkça tanımlanması ve onun olumsuzlanmasının, sınıf çatışması temeline oturtulduğunu keşfetmesi beklenecektir. Bu esasen geniş kabul gören bir varsayımdır fakat neredeyse tamamen hatalıdır. Gerçek şu ki Marxçı yazıların hiçbir yerinde ne din ne de inançsızlıkla işçi sınıfının devriminin tam manasıyla anlatılması arasındaki ilişki açıkça anlatılmıştır. Din genellikle ideolojiye olumsuz olarak bağlanır, ideoloji de hâkim sınıfın desteklediği yanlış bir bilinç olarak anlaşılır (Selinger, 1977, 30-1, notlar 20, 21); fakat din basitçe ideolojinin bir bölümünü biçimlendirse de ya da zaruri olarak ondan önce gelse de açıklanmamış halde kalır. Din teorisini oluşturma noktasındaki dikkat eksikliği -ilerde tartışacağım gibi- on dokuz ve yirminci yüzyıllardaki Marxçı pratik politikayı engelledi ve bu yüzden, uzun vadede İkinci Dünya Savaşı'nın ardından dinin yeniden canlanmasına yol açarak modern çağın baskın sekülerizminin altını oydu.

1. Feuerbach'tan Manifesto'ya

Marx ve Engels, kendilerinin Hegelci idealizmden (ve muhtemelen dinden de) kopuşlarında Ludwig Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü*'nden (1841) esinlendiğini söylerler. Feuerbach, dine materyalist bir yaklaşım getirir: Kadim zamanlarda insanlar, tanrıları kendi hayalleri doğrultusunda hayal ederler; sonra aynı tanrıları yansıtır ve onlara taparlar; zamanla tanrıların kendilerinin yansıması olduğunu fark etmeye başladıklarında, giderek kendi insanlıklarının ilahi özünü fark edeceklerdir. Marx ve Engels, buna benzer ve belirsiz bundan aşağı olmayan bir formül benimsediler. Marx'ın doktora tezindeki Prometheus, son derece Feuerbachçı gözükür, çünkü o da insan ve ilahilik arasındaki sınırı belirsiz kılar.² Yunan mitolojisinden olmasına rağmen iyi dönüştürülmüştür -Prometheus'un tanrılardan ve titanlardan doğduğu için onun tanrı olması gerektiğini bilerek- Marx yine de ona insan statüsü verir: "felsefe takvimindeki aziz ve şehitlerin en soylusudur." Marx, doğrudan mı konuşuyordu yoksa metaforik olarak mı? Şayet, ilahilik insan türüne ait bir özellikse aynı zamanda kozmosun da özünde olması gerekmez mi? Feuerbach basitçe Hristiyanlığın Ortodoks teizminin yerine Spinozacı bir panteizm mi koydu? (Israel, 2001, 159-74). Marx ve Engels de

buna razı mı oldu? Bunun hemen ardından kendilerini Feuerbach'tan uzaklaştırdılar, fakat proletaryaya, Prometheus'un tanrıvari ödevlerini empoze etmekten çekinmediler.

Kavram ve tanım arasındaki bu ikileme rağmen Marx ve Engels, inançsız ve kurumsal dinin düşmanları olarak kaldılar. Kendi yandaşlarının akıllarına güçlü bir şekilde soktukları Sol Aydınlanmanın bu mirası, Marksizmin bir sonraki yüz elli yıl boyunca, dinin kalabalık yandaşları için ana hedef olarak kalmasını garantiledi. Aynı zamanda -on dokuzuncu yüzyıldaki radikal anti-kapitalizmin herhangi bir eğiliminden daha fazla- Marksizm emek birleşimine ve işçi sınıfı politikalarına açık kaldı. Marksist aktivistler, her iki girişimde de ortaya, etkili liderler çıkardılar. Bu yüzden dine dair parti çizgisini takip etme konusunda ne ölçüde başarılı olduklarını ve bunun işçileri bir araya getirme noktasında kazanç sağlayıp sağlamadığı ya da engel teşkil edip etmediğini sormak ya da Marx ve Engels'in niçin devrimsel politik ekonominin "öncül"ü olarak din eleştirisini seçtiklerini araştırmak ilgisiz olmayabilir.

Açıkça bu makalede benim amaçlarım küresel, her ne kadar bunların altını doldurma konusunda mütevazı olsam da. Olsa olsa şimdi sorduğum soruların çerçevelerini genişletebilirim (bu, benim için yenilerini ortaya çıkarır) ve geçici cevaplar veririm. Öncelikle son sorudan başlayacağım. Marx ve Engels'in on dokuzuncu yüzyılın ortasında kendilerini din hususunda nasıl konumlandırıdıklarına ve bu tutumun nedenine dair bir tahmin, bu tutumun, takipçileri tarafından nasıl çözümlediğine işaret eder. Bu araştırma, herhangi bir millet üzerinde -bırakın küresel olmasını- geniş çaplı bir araştırma gerektirir. Bunun bir kısmı çoktan yapıldı. Yine de sunumumun büyük kısmına sınır getiren Amerika sahasında böyle bir şey yapıldıysa da henüz rastlamadım. Sonuçta ben tereddütle (bazıları kaçamak diyebilir) küçük bölümlerde konuşacağım: yani, mümkün olduğunca hızlı bir biçimde yirminci yüzyıla gideceğim ve arşiv keşiflerinden ziyade işçi hareketlerindeki şahsi deneyimlerimden bahsedeceğim.

Nihayetinde şunu sormalıyız -ve bu bizi sonuç bölümüne götürecektir- bu soruları neden takip ediyoruz? Bana kalırsa, son on beş yılda akademik meslektaşlarım ya da yaşlılarım için "tanrı konuşması" -din hakkında konuşmak- faydasız ve tatsız gözükür. Sekülerizm çağında büyütülmedik mi? Dinin, modern zamanların tarihiyle ne işi var? Sözde Sekülerleşme Çağı'nın kendisinin Aydınlanma çağıyla başlayan ve İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından sona eren bir tarihi olduğunu unuttuyorduk.³ O zamandan beri kendisini yok etme modunda. Kendimizi post-seküler çağıma getirmek için *Marx on Religion* adını taşıyan eseri son dönemde düzenlenen bir çağdaş din bilimcisinden alıntı yapmama müsaade ediniz. "Yirmi birinci yüzyılda" yazar, "din, dört yüzyıldır ilk kez temel bir tarihî güç olmayı vadeder... Bu çağda, Marx'ın savaş açtığı değerler... kendilerinin en etkili avukatlarını dünya dinlerinde bulabilir." Bu ifadenin ilk kısmı düpedüz

kesin olsa da son kısmın müphem olduğunu düşünüyorum (Raines, 2002, 12-13).

Şimdi: Marx'a, Engels'e ve din hattına doğru.

Şunu unutmamalıyız ki onların kariyerleri Sekülerizm Çağı'nın başlangıcında yer alır. İnanma-*ma*, *beş yüz yıldan* daha fazla ilk kez, giderek entelektüel olarak -hatta daha geniş bir toplumda- hoşgörülebilir hale geliyordu. Ortodoks dindarlar, Protestanlar ya da Katolikler halen Batı Avrupa'daki şehir ve devlet yönetimleri gibi temel kurumları kontrol ediyorlardı, fakat artarak yüksek sınıflar arasından eğitilmiş karşıtlarının direnişleriyle yüzleştiler. Bu yüzden, örneğin, İngiltere'de John Stuart Mill "bu yüzyılın yaygın metafiziği"nin "din adına kışkırtıcı bir kanıt silsilesi"nden oluştuğunu açıkladığında, yaklaşık olarak Marx ve Engels'in aynı Alman İdealizmi'ni hedef alarak karşı çıktıkları şeyden bahsediyordu. Mill'e göre esas düşman Kant'tı, Marx ve Engels içinse elbette Hegel'di. Bu filozofların sistemleri farklı olmasına rağmen her ikisini de dini korumak adına inşa edilmiş idealist yapılar olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Neye karşı korumak? Gelmekte olan Sekülerizm Çağı'na karşı: skeptik rasyonalizmin doğuşuna karşı: neredeyse iki yüz yıldır tüm Avrupa'da hiddetlenen din savaşlarının hatıralarına bağlı kalan birikmiş hayal kırıklıklarına karşı: Ortodoks inancına saldıran empirik bilime karşı. Marx ve Engels tüm bu tartışmalı alanlarda sınıf statüsündeki denkleri kadar sert bir zemine dayandırır ve eğitim, birçoğunun paylaştığı din eleştirisi bağlamında müsamahakâr kalabilir (Carver, 1989, 1-59).

Fakat böylesi hiçbir ayrıcalık sınıf hiyerarşisinin radikal eleştirisine bağlanmayacaktır. Geniş anlamda Hegelci diyalektik, kozmosu süregiden spiritüel bir süreç olarak idealize etti. Daha dar anlamda insan tarihine paralel olan kısmı Hristiyanlık doktrini ile kıyaslanabilirdi. Tanrı'nın yaratıklarla dolu bir evren (insan da dâhil) yaratma kararı, antitezi ortaya çıkarır. Çatışma, insan yaratıklarının kendi Tanrı vergisi özgürlüklerini Yaratıcı'ya karşı isyan etmek için kullandıklarından kaynaklandı. Çözüm, diyalektiğin birçok dönüşümünden sonra, ilahi bir güçle ölümlü bedeninin dışında baba olmuş Mesih'in gelişini beklemek olmalı ve böylelikle, ondaki sentezi, antitezleriyle oluşturarak -ölümlü ve ilahi, Yaratıcı ve yaratık- sonunda kavuşacaklar. O meşhur efsaneye göre Marx, insani tarihin sınıf yorumuna, Hegel'in idealist diyalektiğini materyalist bir diyalektiğe dönüştürmek suretiyle entelektüel bir *güç gösterisi* ile ulaşır. Anlatıyı metafiziksel soyutlamalar dizisiyle sürdürmek yerine, şimdi diyalektik, insanın sınıf mücadelelerini tarihsel realizm dilinde taşımak için ortaya çıkarılacaktır.

Materyalist diyalektik, dört başı mamur bir halde *Komünist Manifesto*'da (1848) kendini gösterir. Burada, bu dönüştürme süreciyle alakalı bazı kafa karıştırıcı problemler bulunmaktadır, (bu noktada) yalnızca birinden bahsedeceğim. Şayet tarih, sömürülen sınıfların (bu nedenle zıttır) her birinin diğeri üzerinde kendi hakimiyetini kurmayı istediği bir dizi çabadan oluşuyorsa, bir sınıf dönüşümü dışında bu döngüden kurtulmanın imkânı olmayacaktır, bu sınıf, bu

döngüyü bozmak için bir şekilde güç sahibi olmak (ya da güç yoksunu olmak) zorundaydı. Esas örneği hatırlarsak -yani, Hristiyanlık hikâyesinde sembolik olarak canlandırılan Hegelci diyalektik- en önemli rol, kurban edilerek ölmesiyle, yaratıcı ve yaratık arasındaki zıtlıklar zincirine son veren Mesih'indir. Fakat bu idealist diyalektik alt üst edilir ve tüm aktörler, "kendi üretici güçleriyle belirli bir gelişim kat etmek üzere koşullandırılmış hakiki, eylemsel insan" haline gelirler, ne tür bir sınıf dönüşümünün kıyaslanabilir bir rol oynaması beklenebilir? (ME, 1970, 47). "Fikir, -o zamandan itibaren Marx için temel olan- Marxçı tarihi yazar, Eric Hobsbawn, 'proletaryanın, bütün olarak toplumdan özgürleşmek dolayısıyla kendisinden özgürleşemeyen bir sınıftır, öncelikle, 'bir gözlem sonucu değil, felsefi bir çıkarım' gibi gözükür... 'proletarya kendisini ilk kez Marx'ta gösterir' sosyal bir güç olarak yazılar, Alman felsefesinin amaçlarını gerçekleştirmeye ihtiyaç duyarlar..." İhtiyaç duymak, yani idealize edilmiş Prometheus figürünü maddi hale getirmek. (Hobsbawn, 1998, 22-3).

2. Prometheusçular'dan Proletaryaya

Hobsbawn tümdengelim mi dedi? Evet. Marx ve Engels, daima, kendi sosyalist teorilerinin Hristiyan ya da ütöpik temelli olmasından ziyade *bilimsel* olduğu hususunda ısrar ettiler. Fakat bilim, (en azından on dokuzuncu yüzyılda anlaşıldığı gibi) sözde evrensel şeylere dayalı tümdengelim değil, empirik gözlemlerden çıkarılan tümevarımlara dayanır. Engels, İngiltere'de İşçi Sınıfı'nın Durumu'nda (1845), kapitalist üretimin başlangıcının empirik ve yıkıcı bir tasvirini ortaya koydu. Şüphesiz bu eser, daha sonra iki yazarın işbirliği yapacağı *Kapital*'in tahmini doğruluğuna katkıda bulundu; fakat, *Komünist Manifesto*'da proletaryaya biçilen Prometheus (ya da Hristiyanvari) role çok az katkıda bulunur.

Pejmürde kadın ve çocuklar topluluğu buralarda toplandı, çöp tepelerinin üzerinde büyüyen moloz yığınları kadar kirlilerdi... Bu yıkık dökük kulübelerde yaşayan ırk ... hakikaten insanlığın en düşük seviyesine ulaşmış olmalı... Ayıplanan işçi çocuklarının büyük yığınlarını görmezden gelmek... tüm bir ırkın zayıf düşmesine neden olur... Likör, neredeyse onların tek zevk kaynağıdır... İşçilerin büyük bölümü kaçınılmaz olarak içkinin tutsağı olduğundan, aynı şekilde kaçınılmaz olarak içki, yıkıcı etkisini kurbanlarının beden ve zihinlerinde gösterir. (Engels, 1987, 98, 132-3)

Dini hurafelerden kurtulmak ve isyan bayrağını açmak için hayat enerjisini ve özsaygısını böylesine yitirmiş bir "ırk", nasıl cesaret bulur? Engels, Marx'tan daha az coşkulu değildir, bu soruya empirik yanıtlar vermek üzere elinden gelenin en iyisini yaptı. "Kusurlu eğitim" üzerine düşündü, "[yeni proletaryayı] dinî önyargılardan kurtarır, o ... burjuvazi sınırını tutan fanatizm hakkında hiçbir şey bilmez ..." (151). Sert Kalvinist bir çevrede yetiştirilen Engels'e göre (Carver, 1989, 1-30), dinden herhangi bir şekilde yabancılaşma, hatalı bir şekilde o nokta-

ya gelinse de, olumlu bir şeydir; ve o, aynı zamanda sınıf bilincinin ilk kıpırtılarında umut buldu. “Nadiren okuyabilen ve hâlâ, görece daha az yazabilen İngiliz işçileri yine de kendi ilgilerinin nerede olduğunu ve milletin neye yaslandığını çok iyi bilirler.” (Engels, 1987, 141). “Şunu algılamaya başlarlar, bireyler gibi güçsüz olsalar da, birleşmiş bir gücü şekillendirirler... Zulüm bilinci uyanır ...işçiler, sosyal ve politik önem kazanırlar” (148). Sayıca az olan bu gibi katılımlar, ihtiyatlı ve belirsiz tınılıdır, fakat, Engels’in kitabının baskın hücumu umutsuzluk ve dejenerasyon üzerinedir -hastalık, kötü beslenme, işçilerin sefaleti, ızdırıp ve kadınları ile çocuklarının ölümü.

Yalnızca üç yıl sonra, aynı proletarya *Komünist Manifesto*’da tekrar ortaya çıktığında, yaşama dair yeni bir şey kiralarlar. “Durumlarını” tanımlayan anahatar niteliğindeki pasaj -ve tarihsel ödevlerini duyurarak- şöyle devam eder:

... İngiltere’de de Fransa’yla aynı olan, Amerika’da da Almanya ile aynı olan modern endüstri emeği, modern kapital bağımlılığı, onu [proletaryayı] millî karakterin her özelliğinden soydu. Hukuk, ahlak, din, arkasında birçok burjuva ilgisinin içinde saklı olan ona göre son derece burjuva önyargılarıdır... Daha önceki tüm tarihî hareketler, azınlıkların hareketleridir... Proletarya hareketi, geniş kalabalıklardan bağımsız, geniş kalabalıkların göz hapsinde ne yaptığını bilen bir harekettir. Proletarya, bugünkü toplumumuzun en alt sınıfıdır ... havaya karışan tüm resmî kurumlara dayanmaksızın kendisini yükseltmez. (ME, 1998, 48-9)

Bu ne çelişki! Endüstriyel işçi, yeniden doğar, yalnızca burjuva milliyetçiliğini değil, aynı zamanda burjuva hukukunu, ahlakını ve dinini de değiştirir; ihmal nedeniyle değil, kasıtlı düşüncesinin bir sonucu olarak bunu yapar. İdeoloji gizemlerini yeniden inşa ederek, proletarya, insanlığının “çok geniş kitleleri”ni canlandırır (bu iddiayı desteklemek için Engels’in kitabında herhangi bir şey yok), onların yazgısı şimdi, işçi sınıfı bilincinin bütünleşmesine dayanır. Burada, Beethoven’ın Dokuzuncu Senfonisi’nin son parçasıyla kıyaslanabilecek bir dönüşüm var ve onların bazı aynı bileşenleri paylaştığını anlamamız gerekir. Yeni proletarya, dünya işçileri adına bir kültür kahramanı olarak ayaklanır, -kendi modelledikleri Öklidçi geometrinin aksiyomları gibi- onların durumlarının “kendinden menkul gerçekler”ini ortaya çıkararak, bunun sonucunda ortaya çıkan mutlak kabul ve eyleme zorlar (Engels, 1987, 50, 65). Fakat ben Marx ve Engels’in karşılaştığı birçok zorluğun -bir sonraki yüz elli yıl boyunca işçi sınıfının politikasının kalıcı zorlukları- idealize edilmiş proletarya ve gerçek dünyayla empirik bir noktada duran Marxçı bağlılık arasındaki yanlış eşleştirmeden kaynaklanır.

3. Refah Devletinin Diyalektiği

1840’larda Marx ve Engels’in yaptığı iki hata derhal devrim olacağına dair öngörüler ve proletaryanın muhakkak dini reddetmesi gerektiği idi (4, 151, 243). Her iki noktada da Engels, İngiliz işçi sınıfının yaşamını sürdürebildiğine yöne-

lik gözlemleriyle öteye gitti ve Marx bu düşünceyi destekledi. Birlikte, on yedinci yüzyıldaki köylü ayaklanmalarının üzerinde yükselen, on sekizinci yüzyılın büyük devrimleri ve on dokuzuncu yüzyıldaki Çartizm boyunca süren -hepsi hakiki (empirik) tarihe sıkı sıkıya bağlanmış) sonra, yine de, dünya milletlerini yutacak İngiliz proletaryasının neden olduğu gelecekteki hayalî isyana sıçrayan tarihsel bir argüman geliştirdiler (ME, 1970, 66-88). Engels, 1945'te "devrim" yazdı, "yakında gerçekleşmelidir ... Fransız devrimiyle kıyaslandığında ...çocuk oyununu olduğu kanıtlanacaktır" (Engels, 1987, 64). Sonra, onların desteklediği 1848 devrimleri geldi (Renenya'da Engels, askerlik hizmetindeydi) – tahmin ettikleri proletarya devriminin yalnızca başlangıcı (Kiernan, 1987, 22). Birkaç yıl sonra, kendisini onların yanlış kehanetiyle suçlayarak Engels, bunu "gençlik ateşi"ne yordu (Engels, 1987, 38, 46). Marksizmin kendisine ilgi duydum, onun kurucuları arasındaki güven ve ihmal dağılımına değil. Marx'ın da Engels'ten daha az gençlik ateşine sahip olduğunu zannetmiyorum; neredeyse iki yaş farkları vardı; her ikisi de onları muhtemelen aşkınlığa götürecek -ya da daha öteye- umutlardan etkilenmişlerdi, empirik kanıtın garanti ettiği şey de buydu.

Dahası, özellikle din konusunda, kendi sınıfsal arka planlarının yadigarı olan yanlış anlamalarla kendilerine engel oldular. Daha önce belirttiğim gibi on dokuzuncu yüzyılın ilk zamanlarında sekülerizm, eğitimli orta sınıf arasında kabul edilebilir hale gelir. Fakat daha alt sınıf kültürler için durum böyle değildi. Engels, fabrika kasabalarındaki dine dair bildiği şeylerin çoğunun meclis ve hükümet heyetlerinin raporlarından kaynaklandığını kabul ediyordu (Engels, 1987, 128, 157-8). Muhafazakârlar, İngiliz kilisesine mensuplardı, Liberaller ise Üniteryenliğe meyilliydiler; her birinin atak yapmak için kendine has yöntemleri vardı. Her ikisi de Metodist şapellere karşı mesafeli ve E. P. Thompson (1993) ya da (daha erken dönemde) Christopher Hill (1975) tarafından tasvir edilen radikal katiplere düşmandılar. Fabrikalar zaten İrlandalı göçmenleri işe alıyorlardı (Engels, 1987, 123-6); bazıları, kuşkusuz, İngiliz Kilisesi mensupları gibi Üniteryenlerin de en kötü şey olarak gördüğü kendi Katolik inançlarını da getirdi. Engels'in, din bağlamında, Manchester ve Birmingham'da kendi etrafında olanların büyük çoğunluğunu kaçırdığından şüpheliyim.

Kısmen, sonra, Prometheus'u canlandırmaları nedeniyle Marx ve Engels devrim tahminleri ve endüstri işçilerinin dini reddedeceğine yönelik inançlarında yanıldılar. Bu sonraki mesele önemli gözüküyordu, en azından 1840'larda, çünkü, din kaybının, onların tahminlerine göre proletaryayı devrim yürüncesine fırlatacağını umdukları burjuvazi değerlerinden tamamen uzaklaşmak için gerekli olduğuna inandılar. Bu, Marksizm ve dinî inancın kendi karmaşık ilişkilerini on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk sıraları boyunca takip ettikleri politik manzarayı oluşturan şey devrimin gerçekleşmemesiydi. Bu manzaranın politik ekonomisi hali hazırda kusursuz bir biçimde haritalandırıldığından, ben

basitçe onun bazı ana özelliklerini not edeceğim ve atıfta bulunmak üzere bir kenara koyacağım. Endüstriyel kapitalizm, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da filizlendi. Aynı şekilde, endüstriyel işçi sınıfı da. Sanayicilerin, kendi iş güçleriyle bir ölçüde istekli bir işbirliği yapmaları, şimdi, bu ikisi arasında gelişen refah-devlet kapitalizmi dediğimiz simbiyotik bir ilişkiyi gerektirir. Refah-devlet kapitalizmi Avrupa’da hızlı bir biçimde yayılır, Amerika’da ise yavaşça ve acı verici bir şekilde. Mantığı, çalışma-sınıf birlikteliğini işaret eder; özneler vatandaş olarak isimlendirilecek ve onlardan, kendi millî sınırları dışında ona üstün gelen bir seviyeye (muhtemelen) yükselecek olan teslim edilmiş faydalar. İstemeye istemeye eski tarz meslek birlikleri, “yeteneksiz” endüstri işçilerine yer açtılar; Avrupa’da hızlı, Amerika’da ise yavaşça ve acılı bir şekilde. Avrupa’da işçi partileri çabuk çoğaldı, çoğu sosyalist programlıydı; evrensel (erkek) seçme hakkının, sanayileşmeden daha önce geldiği Amerika’da ise işçiler, (nadiren liderler gibi) iki partili sistemde seçmen olarak yer aldılar.

Refah-devlet kapitalizminin temel taşı endüstriyel büyümeydi. Pay büyüdükçe, kişi başına düşen pay büyür. Büyüme, toplumun hiyerarşik yapısında değişiklik gerektirmeksizin işçi sınıfının sürekliliğini -hatta bazen gelişimini mümkün kıldı. Bu da sınıf çatışmasını yatıştırdı ve devrime karşı bir tampon görevi gördü. Refah devletleri dışa yöneldi. Her iki taraf de (kapital ve emek), aynı şekilde inşa edilmiş refah devletleri de dâhil diğer milletler pahasına girişimi arttırmak adına çaba sarf ettiler. Sonradan anlayarak dünya savaşının nihai sonuç olacağını biliyoruz, fakat bu gibi zalim senaryolar on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk bölümü boyunca henüz kolaylıkla görülebilir değillerdi. Her refah devletindeki emek radikalizmi devrimden yoksundur, kendi bileşenlerine sözcü ve aracı olarak hizmet eden sahte orta sınıf ticaret birliği memurlarını ve sosyal demokratik politikacılarını yarattılar. Birbirini izleyen yaşamlar boyunca devam ederek bu durumlar, endüstriyel kapitalizmin emek gücüne özgü bir sınıf bilinci oluşturdu. Marx ve Engels bunun tamamen özgürlükçü olduğunu zar zor kavrayabildiler, bu sınıf bilinci, ekonomik büyüme daha çok ya da daha az kesintisiz olarak sürdürdükçe millî sınırlar içerisinde koruyucu ve kullanışı olduğunu kanıtladı. Bu tabii ki büyük bir “şayet”ti.

Görünüşte ortak olarak işliyorsa da refah devletleri, içeriye doğru sınıf çatışmasını kontrol eden alanlar olarak iş görüyorlardı. Her ne kadar bu çatışma temelde kapitale karşı emek çatışması olsa da her iki taraf da (özellikle emek) içsel anlamda bölünmüş haldeydi. Bu teçhizatın Weberci imgesi, bir yandaki sosyalist işçilerin diğer yandaki inançlı işçilerle ikilemde kalmış gibi gözükecektir. Kapitalistler tarafından yönetilen ortadaki hükümetler iyi bir akort elde etmek için bu ya da şu şekilde bazen iteklerler. Şu an bildiğimiz kadarıyla işçi sınıflarına toplumun diğer tabakalarına nüfuz ettiğinden daha az nüfuz eden Sekülerizm Çağı’nın dibindeyiz. Her ne kadar detaylar millettten millete ve dönemden döne-

me açıkça farklılık gösterse de ikilem imgesinin tüm Batı dünyası boyunca refah devletleri için aşağı yukarı hedefte olduğunu düşünüyorum. Onun tasvir ettiği sosyal ilişkiler bazı önemli gerekçeler gerektirir. Marxçı emek aktivistleri, kendi sınıfları esasen ne olursa olsun, kendi eylemlerini muhakkak toplumun genel kurallarından daha dindar olan işçi sınıfı topluluklarında izlerler. İnançsızlığı öğrettiği ve Hristiyan ahlakını çöktürdüğü suçlamalarına açık halde dini reddeden bir hareket ya da parti üyesi olarak bilindikleri için kendilerini savunmaları engellenecek. Buna mukabil mantıklı hareketleri, dine işverenleri destekleyerek işçilere ihanet etmekle suçlayan bir sınıf dayanışması çağrısı olacak. Kendilerini ikna edici hale getirmek için yeterli sayıda empirik gerçeklik içeren böylesi bir itham, yine de, dine dair esasen Marxçı tavırda ince bir geçiş -geçiş, yani, dinin kendi eleştirisinden bazen dini saflaştırmaktan ziyade onu eleştirmeyeyle alakalı gibi gözükten ruhban karşıtlığı biçimlerine- ortaya koydu.

4. İşçi Sınıfının Öncüleri Arasında

Daha önce tartıştığım gibi proletaryanın Marxçı biçimi özünde kısmen dinîdir, çünkü ilham aldığı Prometheus, Feuerbach'ın "insanoğlu ... doğanın ürünü" diye dönüştürdüğü Hegel'in diyalektiğindeki yüceltilmiş Mesih'i öngörür (ME, 1964, 224). Kendi bilgisi ve aynı sınıfın, topluluğun ya da geniş anlamda türün geri kalanlarını kendi korkaklıkları ve ihmallerinden kurtarma cesaretine yazgılı olan seçkin sınıftan birinin fikri neredeyse yeni bir fikirdir ve tarihî örnekler kesinlikle sadece dinîdir. Batını olanı dağıtarak bilgiyi korumak her zaman gücün ve toplumsal itibarın kaynağını ortaya koydu (Pagels, 1981, 168, 176). Şayet proletarya devrim anını elinden geçirerek kendilerini Promethecilerden daha az göstereceklerdi, onlardan sonra gelen çeşitli Marksist partilerin üyeleri bu rol göz önünde tutulursa ona karşı isteksiz olmazlardı. Bunun Lukács'ın, işçi sınıfı üyelerinin şayet düşünürlerse ve (daha ileri düzeydeki) Marksist yoldaşlarının onları uyardığı gibi yaparlarsa işçi sınıfı mensuplarının ne düşüneceğini ve yapacağını ifade etmek üzere türettiği "atfedilmiş bilinç" (Lukács, 1971, xviii-xix, 51-2, 344-5) olduğunu düşünüyorum. İşçiler, Aydınlanmacı anlamda elbette eşit yaratılmalıydılar, fakat onlar arasında farklı düzeyde disiplin ve teorik bakış açıları gelişti. Parti zümresi ve dosyası, parti dışındaki yoldaş işçilerle kıyaslandığında bilinci yükselten bir yük taşıdığından, muhtemelen daha deneyimli lider kadroları içeride mukayese edilebilir görevler yürüttüler. İşçi sınıfının bu ayrımı çatışmayı doğurdu. Yerel aktivistler, millî liderlerle çarpışarak uzun vadeli sosyalist amaçları muhafaza etmek ya da yeniden düzenlemeye çalışmak için kısa süreli meseleleri öne attılar. Bir taraf, diğer tarafı işçi sınıfının yaşam gerçekliklerini unutmakla suçladı; diğeri, "ekonomizm" ve "kaba Marksizm"le suçlayarak yanıt verdi. Hiçbiri galip gelemedi, çünkü esas problemleri çözümsüz kaldı.

"Kaba" nitelendirmesi esasen, sıklıkla parti liderleriyle özdeşleştirilen bir

elitizm taşıyordu. Duyarsızca gerçek insanların altında yaşadığı (ve öldüğü) koşullara işaret ediyordu. Dahası -ve bence burada meselenin özüne yaklaşıyoruz- hizipçi ayrımlar gibi gözüken sözde “saf” ve “kaba” eğilimleri arasında fark yarattı, hâlbuki aslında, endüstriyel işçi ve parti organizasyonu ile yüzleştikleri için süregiden rutin aynı bireylerin içindeki gerçeklik algısını değiştirmiş gibidir. Devrim gerçekleşmediğinde, tüm Marksist bilinçlerde, bir kimsenin daha etkili bir biçimde başka birinin ve bir başkasının hayattaki arkadaşlarının gündelik ihtiyaçlarını karşıladıkça, kapitalist sömürünün nihai gerçekleşme tahmininin daha ileri bir tarihe erteleneceğine dair acı verici bir algı oluşmaydı. Bu, refah kapitalizmiyle tanımlanabilir. Refah devleti, Marksist yoldaşlara göre, Dante’nin *Araf*’ın dışından gelen bir şey gibidir.

Bazen, Lenin’in *Araf*’ta ya da -B. Taven’in meşhur başlığını anımsamak için- *Rebellion of the Hanged* için politik bir komiser görevi yürüttüğü bir devrim düzenlediğini hayal ediyordum. Marx ve Engels’in dünyasından daha dehşet verici bir dünyayla henüz yüzleşmişken Lenin, kurumlardaki Prometheci biçimi yoğunlaştırarak endüstriyel kapitalizmi bozguna uğratmak için son çabasını gösterme girişiminde bulundu. Bu nedenle, Prometheci metaforun bilinçdışı dinî bağlantıları kayboldu ve yirminci yüzyıldaki radikal parti yapısının pratik gereklilikleri pekiştirildi. 1940’ların başında Chicago’da Komünist Parti’ye katıldığımda, “işçi sınıfının öncüsü” sorumluluğunu üstlenerek tatlı bir gurur yaşadığımı hatırlıyorum. Weimar rejimi sırasında memleketini ziyaret eden Alman kökenli bir Amerikalı Komünistin Alman işçi sınıfının *devrimselliğini* şöyle tarif ettiğini duyduğumu anımsıyorum: “Evet! Devrim için varız! Devrime hazırlandık! Çocuklarımızı bunun için eğittik! Fakat Devrimin Pazar günü gerçekleşmesine müsaade etme. Pazar günü bizim çocuklarımızla deniz kıyısına, dağlara, spor parklarına, müzik dinlemeye gittiğimiz gündür ...” İronik fakat acı bir şekilde konuşmuştu (Hitler o zaman gücünün zirvesindeydi), bu konuşma, hakiki proletaryanın dışarıda kendi politik (ve fiziksel) savunmalarını hazırlamalarıyla -şüphesiz birçoğu esasen hazır- elitist bir azar içeriyordu.

Yine de Devrim için bir yüz yıl bekledikten sonra, parkta bir gün için vakit ne zaman gelecekti? Marksist parti üyeleri, benim Prometheci ya da Leninist olarak tanımladığım lider rolleriyle ilgili çelişkili bir tavır sergileme eğilimindeydiler. Bunlar esasen, modern zamanların dünyayı dağıtan kahramanlarını salıvermişlerdi. Kendi hedefimi daha iyi ifade etmek adına iki isimden daha bahsetmeliyim: Eugene Debs, Che Guevara. Yarım düzine alıntıyı, daha ünsüz kişilerden şahsi tanıdıklarımın yapabildim. Bu insanlar esasen Promethecilerdi (şimdi de öyleler); yine de bunun arif bir öncü olarak değil de insan olarak onların kendi bilinçlerine mal edilebileceğini düşünüyorum. Fakat aynı yapıda bir organizasyon, farklı bir durumda, elitist, yıpratıcı, bölücü olduğunu ve kendi kendine hizmet ettiğini ispat etti. Sosyal demokratik partilerin ve Sovyet Birliği ve Sovyet

blok milletlerinin yanlışlarına katkı sağladı. İroni bağlamında daha önce buna göndermede bulunmuştum, fakat bu daha hassas. Bu biçim yıkıcı, paradoksal, paralize eden bir biçim.

Onun paradoksu, ilahi ya da aşkınsal iddiaların (yalnızca!) empirik gözlemlerden insanın ulaştığı tümevarımsal önermelerin onaylanmasıdır. O halde, evet: Marx ve Engels Prometheus'un bir tanrı olduğunu biliyorlardı, ama Yunan mitolojisinde arka sıralardaydı. Nasıl ateş yakıldığını keşfederek ve bilim yaparak, kendi zamanlarında insanların tanrılardan *geldiğine* dair bir mite ihtiyaçları vardı (ME, 1970, 47). Öyleyse, evet: sınıf mücadelesinin ve sosyal devrimin engin belirsizliklerini sigorta etmek için soyut bir fikir sisteminin (bilimsel yasaların?) kesinliğinden faydalanmayı ümit ediyorlardı. Engels sonraki yıllarda, *Doğanın Diyalektiği* (Haldane, 1940, vii-xvi) başlıklı temel eseri için malzeme toplamaya başladı. "İlerlemeci" biz istikamette hareket eden materyal dizilerin teleolojik olmayan gelişimine neden olan bazı kozmik makineleri araştırdığını düşünüyorum. Bu proje tamamlanmamış halde kaldı. On yıl önce ölen Marx'ın buna dair ne düşündüğünü sadece tahmin edebiliriz.

5. Öncüler Arasında Din

Marx ve Engels güç kullanılarak dinin baskılanmasını savunmadıklarını açıkça ifade ettiler. Sosyalist ve Komünist partiler teoride her zaman güce dayalı baskıyı reddettiler, fakat pratikte bazı zamanlarda ve yerlerde şüphesiz farklı bir durum ortaya çıktı. Sovyet Birliği, (din karşıtı) inancın propagandası için kendisine devlet destekli bir programla olanak sağladı ve Sovyet bloğu milletlerinin aynı şekilde olduğunu zannediyorum. Bu nedenle, Moscow Foreign Languages Publishing House'ta 1957'de yayımlanan *Marx and Engels on Religion* başlıklı seçilmiş eserlerden oluşan cildin önsözü şu uyarıyı içerir:

... din karşıtlığına yönelik çabanın, dindarların ilişkilerine yapılan yönetsel müdahale üzerinden değil, daha geniş ve sistematik bilimsel ateist propaganda üzerinden takip edilmesi gerektiğine dair Marksizmin klasiklerinin gösterdiği doğrultulara büyük önem veriliyor (ME, 1957, 10).

Bu önsöz, "M.K. [Merkez Komitenin] CPSU Marksizm Leninizm Enstitüsü" tarafından işaretlendi. Marx ve Engels, özel bir eğitime ihtiyaç görmediler ama dinin materyal zemini -sınıf sömürüsü- proletarya devrimi ile ortadan kaldırıldı. Hakikaten Komünist devrimleri tecrübe eden toplumlarda dahi böylesi bir ortadan kaldırma yoktur ve Marksizm bu "materyal zemin" in azgın bir biçimde sürdüğü kapitalist refah devletlerinde bunun olmasını beklemeyeceklerdir.

Öyleyse, refah devletlerinin çağında Sosyal-Demokratik ve Komünist par-

tilerin din karşısındaki tavırları nasıldı? Parti disiplinine dair bir meseleyi değişimden arındırır mı ya da basitçe onu şahsi tecrübeye mi bırakır -alışveriş biçimini seçme ya da cinselliğin tek eşli yahut çok eşli biçimini seçme anlamında? Ne Marksist teori ne de benim bildiğim kadarıyla emek tarihçilerinin araştırmaları bu soruya belirleyici bir yanıt sundu, bu noktaya şahsi deneyimler ve benim tam manasıyla empirik olmayan gözlemlerimle döneceğim. Entelektüel anlamda Marksist düşünceden etkilenen bireyler genellikle aynı zamanda kendilerini teist inançlardan ve sınıfsal bağlantılardan ayırıyorlardı. Bu benim şahsi rotam ve kültürel sosyal uyumları (bu günlerde dahi) halen kilise nüfuzu karşı Aydınlanmanın müthiş ortadan kaldırışını yansıtan muhtemelen Amerika'da ve Batı Avrupa'da orta sınıftan gelenlere özgüdür. Fakat bu giriş için tek rota da değildir, özellikle de Büyük Buhran zamanındaki gibi zamanlarda görülen keskin sınıf mücadelelerinin içinde olan çalışanlar için. Marksistlerin yön verdiği organizasyonların saldırganlıklarından etkilenen radikalleşmiş işçiler sonrasında aynı organizasyonların dine karşı takındığı düşmanca tavrı benimseme eğilimindediler. Amerika'da bu kalıplar, özellikle Afrika kökenli Amerikalılar (Kelley 1990) ve İrlanda işçi sınıfı birlikleri için tipikleşti. Şüphesiz bu da partinin büyümesine engel oldu. Yeni üyeler için istekli olan ve "baskı altında tutma"ya karşı uyarıları önemseyen parti kuralları, dine dair soruları yumuşatmaya çalışabilir; fakat (çoğu parti kulübünde olduğu gibi) "klasikler" in daima gündemde olduğu bir ortamda bunu yapmak kolay değildi. Sonuç, ya yeni üyelerin partiyi ya da dini bırakmasıydı – bir önceki daha muhtemel sonuçtu (Saxton, 1997, 144-9).

Öyleyse Marksistler, -her ne kadar ikna olmuş olsalar da- genellikle kendilerini *ateist* ya da inanmayanlar olarak tanımlarlar, yine de nadiren saldırganca din karşıtı bir safa dayandılar. Komünist Parti'de geçirdiğim zamanlarda grup tartışmalarına, bazen beyaz ırkçılık ve eril şovenizmi keşfetmeyi ve kökünü kazımayı amaçlayan bireysel sorgulara dâhil olmamak tuhaf sayılmazdı; fakat din hakkında böylesi bir sorgulamanın yapıldığını duyduğumu hiç hatırlamıyorum. Aslında din hakkında pek konuşulmazdı ve ben, bunun diğer radikal gruplar ve organizasyonların meselesi olduğundan kuşkulanırdım. Bunun için iki çok önemli, zıt eğilimleri olan sebebim vardı. Tarih profesörü olarak radikaller arasında bulunduğum yıllarda din, bir kenarda dururdu; çünkü ilginç değildi ve ilgisizdi. Bazılarımız -politik tarih üzerine çalışıyorlarsa- lüteriyen dindarlığın Ortabatıdaki ikinci kuşak Almanların seçmen davranışlarında önemli bir rol oynadığına karar verebilirler; fakat bize göre, şu anki hayatımızda, -nasıl söylesem- *akademik* görünecekti.

Fakat daha gençken, denizciyken, yapı işçisi ve işçi sendikacısıyken dinî muhabbetlerden kaçınmamın sebebi, bölücü ve potansiyel olarak ayrımcı olmasıydı. Sekülerleşme Çağı'nın, birkaç kez işaret ettiğim gibi, diğer topluluklara nazaran işçi sınıfı üzerinde daha az etkisi vardı ve bu çağ İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen

sonra sona erdi. Bu şu anlama geliyordu, radikaller, Marksistler, parti çalışanları, işçi örgütçüleri çoğunlukla kendilerini, dinin geniş alanlarda kabul gördüğü ve güçlü bir biçimde kurumsallaştığı toplumlarda sıklıkla kendilerini onları idare etme girişiminde bulunurken bulurlar. Bu bazen fiilen örgütsel eylemin önüne geçti; ama bazen de -endüstriyel kapitalizmin yıkıcı doğası sayesinde (Marx ve Engels onu dikkatlice ele aldığından beri iyiye değil, daha kötüye giden)- işçiler ve aileleri kendi ekonomik durumlarındaki sıkışıklık ve adaletsizlik nedeniyle radikalizme sürükleneceklerdi. Sonrasında dinî kurumlarla ilişkiyi kesmeye başlayabilir ya da (daha nadiren) bu kurumları kendileriyle birlikte ilerlemeye zorlayabilirlerdi. Her iki durumda da din, çatışmanın ve gerilimin saldırgan merkezi haline geldi. Dinin yükselişi güç bela oluşturulmuş güven duygusunu yok edebildi; idarecilerin ve kurumların hassasiyetini arttırdılar. Birçok Marksist idareci şüphesiz Marx ve Engels'in kendi ağızlarını din konusunda kapatmalarını arzu etti (arada bir benim yaptığım gibi).

İşçi çatışmalarını içeriden akademinin bahçelerine dek çalışmak için (tarihçi olduğumdan beri bu konuda ayrıcalıklıyım) kısmen, onların meydana getirdiği düşmanlıklardan sakınılmalı. Bu bir taraftan araştırmayı çok çok kolaylaştırırken, öte yandan da hakikatin zorlu tarafını yumuşatır (ve saptırır). Emek çatışmalarındaki dinî problemin dolaysızlığı ve mutlak ilgisine dair beni aydınlatan kendi şahsi deneyimlerimi iki bölüm halinde, canlı bir şekilde hatırladığım, anımsamak istiyorum.

6. Sürü ve Çobanlar

İkinci Dünya Savaşı sırasında denize açıldığımda, *New Masses*'a ziyarette bulunduğum Atlantik ve Akdeniz limanlarındaki durumu tasvir eden makaleler yazdım. Birkaç editörü tanıyordum ve New York'ta, "sahildeyken", beni makalelerin ücretine karşılık öğle yemeğine götüreceklerdi. *New Masses*'ın kendi ofisi en ünlü ve eski çatıkasında 12. ya da 13. Caddede, Broadway'in doğusundaydı, bu ofis aynı zamanda Komünist Parti ve *Daily Worker*'a da ev sahipliği yapmıştı. O günlerde dahi asansör kapısındaki bir güvenlik görevlisi işinizi sorgular ve gizli silahlar için arama yapardı. Beklediğimiz gibi editörüm beni sonrasında *Daily Worker*'ın baş editörü olarak Louis Budenz'e dönüşecek olan başımızdaki adama tanıttı. Bir daha Budenz'le hiç görüşmedim ve onu görmedim; fakat onu sadece orada bodur, orta yaşlı yorgun suratlı haliyle, çok da yeni olmayan montunun içinde (New York Şubat'ta biraz soğuk olabilir) yukarıya gitmek üzere asansör beklerken gördüm.

1890'larda Indianapolis'te sadık bir Katolik, marjinal bir orta sınıf ailesinde doğan Budenz, Catholic Young Men's Institute'te çalıştıktan sonra, sola yönelerek LaFollette'in 1924 yılındaki başkanlık kampanyasında bölge yöneticisi olarak çalıştı ve depresyon başlangıcıyla, kendisini işçi gazetecisi ve aynı zamanda ce-

sur ve sıklıkla hapse atılan bir çarpışma lideri haline geldiği endüstriyel birleşme hareketine attı. 1935'te Komünist Parti'ye katılan Budenz, *Daily Worker*'ın işçi editörü olarak çalıştı. Yeni bir (kısa ömürlü) parti yayını çıkarmak üzere Chicago'ya gitti ve 1940'ta *Daily Worker*'ın en yüksek makamına geçmek üzere New York'a döndü (Packer, 1962, 121-77). Aşağı yukarı onunla tanıştığım zamanlarda, kendi çocukluğundaki inancına dönmeye karar vermişti. Ünlü Katolik insan avcısı ve ruh kurtarıcısı Piskopos Fulton J. Sheen ile Budenz'in halen öncü bir üye olarak görev aldığı Komünist Parti'ye son derece zararlı olduğunu kanıtlayacak bir biçimde bu dönüşümü gerçekleştirme planı yapıyorlardı. Anımsıyordum, "*Daily Worker*'da", "Tekrar [parti] safına dönmek üzere kâğıtlar üzerinde kopyayı, öne-ride bulunmayı ve yeniden düzenlemeyi eleştirdim – ve kendi yaptığım gibi cebimde teşbihle oynadım" (Budenz, 1947, 346).

Piskopos Sheen ruh kurtarma meselesinde halkla ilişkiler hususunda iyi tanınıyordu, onun diğer bahsedilmeye değer zabiti, sırasıyla Time/Life'in CEO'luğunu yapan ve sözde "Amerikan Yüzyılı" terimini üreten Henry Luce'un eşi olması nedeniyle Clare Booth Luce'tur. Sheen, Budenz ve onun o zamana kadar ki müşterek hukuktaki eşi için St. Patrick's Katedrali'nde doğru dürüst "gizli" bir törenle evlenmelerini (vaktinden önce basına sızdı) sağladı. Budenz, sonrasında tüm Batı dünyasındaki gazeteler ve radyo istasyonlarında öne çıkarılan, "Tanrı'nın lütfuyla" tekrardan "atalarının inancına tam olarak" döndüğünü duyurduğu ve Komünizm ile Katolikliğin bağdaştırılamaz olduğunu belirterek son verdiği bir bildiri yayımladı. "Komünizm ... din ve hakiki özgürlük ile bitip tükenmek bilmeyen bir çatışma içerisinde" (349). Tarih, Ekim 1945'ti. Birleşmiş Milletler üç ay evvel San Francisco'daki kuruluş toplantısına son verdi. Budenz, 1946'da Fordham'daki lisansüstü fakülteye girdi. Fiilen FBI ve kongreye ait çeşitli Amerikalı olmayan etkinlik komiteleri için tam zamanlı danışman oldu. *American National Biography*'deki Harvey Klehr'in biyografik şemasına göre, Budenz en az 60 duruşma, duyum ve sınır dışı davasına şahitlik etti ve birinci Komünist Parti Smith Act duruşmasında hükümet şahidi olarak yer aldı (Klehr, 1999, 3: 872-3; Packer, 1962, 121-4).

Ekim 1945'te esasen Japonya'nın işgalini amaçlayan, sonrasında gereksiz hale gelen mühimmat yüklü bir gemideydim, hikâye, Hiroshima ve Nagasaki'nin atom bombasıyla bombalanması ile devam etti. Eve gitmeden evvel -ev şimdi, eşimin iki çocukla birlikte daha önce taşındığı San Francisco'ydü- Ocak 1946'ydı. İlk sahil kıyısında olan işim West Coast Longshoremen's Union'ın⁴ (ILWU) başkanı Harry Bridges için çalıştığım işti. Görevim liman işçilerini organize etmek değildi (onlar zaten organize haldeydi) fakat, fevkalade umut veren bir girişim gibi gözükten Committee for Maritime Unity⁵ (CMU)'de yer almaktı. Liman ve sahil kıyısı çalışanları o zamanlar (ve halen de, organize oldukları müddetçe) on ya da on iki eski meslek sendikasına bölünürlerdi, sürekli kendi aralarında kavga

eder ve bir diğerinin pazarlık etme ve örgütsel çabalarını baltalarlardı. Bunların iki büyüğü (ve yenisi), temelde Atlantik ve Gulf limanlarına bağlı West Coast Longshoremen's Union ve National Maritime Union'dı (NMU). Bu sendikaların her biri şiddetli grevler ve kıyı savaşları nedeniyle Buhran zamanı bir araya geldi. Her biri kısmen endüstriyel örgütlenme biçimlerini benimsedi; her ikisi de CIO'ya katıldı; her ikisi de Marksist yönelimli aktivistler tarafından oluşturuldu ve şimdi (1946) her ikisi de kendilerini daha önce kendi cesaretleri, dürüstlükleri ve radikalizmle gösterdikleri çabalarından ayıran zorlu liderleri, karizmatik figürleri öne çıkardılar. Bridges'in karşıtı, National Maritime Union'ın başkanı Joseph Curran'dı.

Committee for Maritime Unity'yi inşa etmek oldukça pürüzsüz bir şekilde ilerledi. İşçiler amacını anladı ve onayladı. Eski katı tutumlu işçi sendikaları (özellikle Harry Lundberg's Sailor's Union of the Pacific) öfkeli bir mücadeleyi sürdürüyordu, fakat yeterli sayıda orta ve sol eğilimli sendika yurt genelinde uygulanabilir bir grev konusunda uzlaşıyordu. 1946 yazında Bridges ve diğer CMU çalışanlarıyla birlikte Curran ve Doğu'dan gelen CMU'lularla stratejik bir toplantı için Chicago'ya gittim. Daha önceki girişimcileri iyi tanıyan Bridges ve Curran, birlikte verimli bir şekilde tanıştılar, çok koordineli olmasa da CMU'nun kendisini oluşturan çoklu örgütlerle nasıl görüşeceğini ve kontrol edeceğini anlayarak ve grevin kendisini nasıl organize edeceğini bilerek, herkesin bildiği gibi, gemicilik ve limancılık kuruluşlarıyla yapılan görüşmeler çıkmaza girmeye mahkûmdu. Öyle de oldu. CMU, tüm üç deniz kıyısındaki limanda bulunan ülke limanlarını kapattı. Grev hatları sağlandı; onları kırmak için hiçbir çaba yoktu; bir hafta içerisinde adil bir şekilde ücretleri ve katılımcı örgütler için diğer kazanımlarının dağılımını arttıran görüşmeler (savaş sonrası artan fiyat enflasyonuna karşın) tekrar yoluna girdi.

Bu eylem kısa ve iyi organize edilmişti, harekât süresinin muazzamlığına, barışçılığına ve kısmen başarılı olmasına rağmen; bir kimse bunu böylesi bir grev örgütü liderlerinin arzu ettiği ama çoğunlukla elde edemediği bir ders kitabı modeli olarak tanımlayabilir. Bu, denizcilik endüstrisinde Longshoremen's Union ve National Maritime Union'ın üstünlüğünü sağladı. 1946'da karşılaşılan yenilgiler ve şiddetli işçi muhalefeti önemli bir çelişki içinde kaldı. Başkan Truman bir tren yolu grevini, asker grevcileri orduya sokmakla tehdit ederek ve esasen böylesi bir önlemleri Kongre'de alarak, böylelikle, görece daha ılımlı olan Taft-Hartley Harekâtı (1947) için zemin hazırlayarak son vermesinden birkaç ay önceydi. Geçmişe bakıldığında, Amerika'nın kapitalist düzeninin parçaları -Buhran dönemi süresince, refah devletçiliği için gönülsüzce tavizleri düşürmeye istekli olan- şimdi, örgütlü işçileri azaltmak üzere savaş sonrası yeniden düzenlemenin verdiği gerilimleri sömürüyor, özellikle de onun militan endüstriyel kanatlarını, kana susamışlığını örtbas etmek üzere. Birçok işaret bu doğrultuyu gösteriyor-

du. CMU grevi, farklı bir gündemin mümkün olabileceğini işaret eden küçük fakat önemli bir işaretti.

1947'nin başlarında Curran, CMU'nun eş başkanlığından ayrıldı, istifasına Komünist Parti'yi suçlaması eşlik ederek, ortaya çıkan görünürdeki ilk belirtiler CMU'nun komünist bir cephe olması ve ikincil olarak denizci işçi sınıfının birleşmesini sağlamak üzere gösterdiği çabalar Sovyet Birliği'nin amaçlarına hizmet etmesiydi. Curran, bir Katolik ya da eski Katolik, bu örgütün inşa edilmesinde önemli rol oynayan radikal sol görüşlülerle ve Komünistlerle uzun süren ittifakını ortadan kaldırmak adına Association of Catholic Trade Unionist (ACTU)'nun 1940'ların başlarından itibaren baskısı altındaydı. Catholic Trade Unionistler savaş sonrası giderek etkilerini arttırdılar, daha öncesinde daima Curran'ı şeytanlaştırdılar ve seçimlerde onu alt etmeye çalıştılar. Şimdi ona övgüler diziyorlar ve yeniden seçimdeki (1949) bir sonraki çalışması için onun en güçlü taraftarları arasında duruyorlardı. Elbette Curran'ın istifası CMU'yu mahvetti. Bu aynı zamanda onun kendi örgütü için de yıkıcı olduğunu kanıtladı; çünkü NMU'nun en militan ve deneyimli üyelerini yalnızca ACTU'ya karşı değil, aynı zamanda Taft-Hartley davalarına, sınır dışı muamelelere, yerel ve kongre güdümlü kırmızı avcısı komitelerin saldırılarına; her şeyden öte tüm denizciler için gerekli olan Sahil Güvenlik geçişlerinin ihracını kontrol eden Sahil Güvenlik'in kara listesine karşı savunmasız bıraktı (Seaman, 1981, 663, 1568, 208, 231-2, not 55).

7. İdeoloji mi, Ütopya mı?

Louis Budenz, otobiyografisinde, Piskopos Sheen ile birçok kez karşılaşmasının en belirleyici olanının Komünist Parti'den ayrılıp Katolikliğe dönüş kararına varmasından dokuz yıl önce gerçekleştiğini yazdı. Komünist Parti'nin sözde Popüler Cephe zamanı süresince (1937) henüz *Daily Worker*'ın editörlüğünü üstlenen Budenz, Sheen ile kamusal bir tartışma açtı. Tartışma, her iki taraf hakkında düşmanca söylemlerle başladı, fakat Budenz Popüler Cephe'nin uzlaşmacı yolunu izleyerek bunu daha ahenkli seviyelere taşımayı umdu. Sheen, öğle yemeği davetinde bulunduğu, Budenz kabul etti ve şehir merkezindeki et lokantasının "kuytu bir köşesinde" iki adam, "samimi ve sessiz bir şekilde" konuştular. "Yüz yüze tartışmamızda beni yalanlamak için kullanmadı," Budenz konuşmalarını anımsadı. "Onun yerine, yaptığı şey, beni tamamen şaşırttı."

Monsenyör öne eğilmiş ve çılgık atıyordu: "Haydi, Kutsal Bakire hakkında konuşalım!" İnan. Sınırlarının ötesinde olanlar için, bu hadise çok da önemli değildi. O kelimelerle benim ruhumda neler olup bittiğini anlamayacaklar... "Çok güzel," dedim yalnızca Monsenyör'e. Derinden sarsıldığımı gördü. Ve sonra Tanrı'nın Anasından söz etti... Benim çeşitli kaynaklardan beslenen kariyerimle dolu olan kısımların hepsinde, Meryem'e ait bu hatıra en heyecanlı, dehşet verici olandı... (Budenz, 1947, 155-64.)

Bir kimse Budenz'in bu hikâyedeki iyi çocuklar ve kötü çocuklara dair bakış açısıyla hemfikir olsun ya da olmasın, şüphesiz hikâyenin kendisi, insan davranışını yönetme hususunda, hatta (özellikle) yoğun sınıf çatışması şartları altında dinin muazzam etkisini taşır. Bu gücü nasıl açıklayabiliriz? Piskopos Sheen gibi inananlar ve eski Komünist Louis Budenz için yanıt basit ve açık gözükmetedir, fakat benim gibi sekülerler için kafa karıştırıcı bir biçimde zordur. Tarih, sınıf çatışması ve endüstriyel kapitalizme dair şahsi fikirlerim çoğunlukla Marksist; fakat Marx ve Engels'in din hakkında yazdığı şeylerin onun gücüne dair yeterli açıklamayı sağlamadığını düşünüyorum.

(Tıpkı Marx'ın Hegel için yaptığı gibi) Budenz bölümünü alt üst ederek dönmek suretiyle başlamama izin verin. Buna bir düşünce deneyi diyebiliriz. Komünist Parti'ye katılmadan kısa süre önce Budenz Ohio'da, Toledo'da Auto-Lite'ta grev lideriydi. Mesele, endüstriyel örgütlenmeydi. Auto-Lite yönetimi birçok grevci işçiyi vuran, ikisini öldüren Millî Muhafız Alayına devredildi. Auto-Lite'ın yöneticilerinden birinin Budenzle gizli bir görüşme ayarladığını farz edelim ve ona, şayet diğer örgüt liderlerini Komünist ahmaklar diye ihbar eder ve onları suça kışkırtmakla suçlayarak şahitlik ederse Fordham'da bir fakülte görevi teklif etti. Sonrasında ruhsal danışmanına başvurur. Fakat danışman, Fulton J. Sheen değilse de misal, *Catholic Worker*'dan Dorothy Day'e çok benzeyen biridir (Seaton, 1981, 55). "Haydi şimdi Bakire Meryem'le ilgili konuşalım," der danışman (bu alıntı elbette hayalîdir): "Meryem, Tanrı'nın Anası, oğlunu, dünyanın baskılanmış ve ezilmiş kalabalığını özgürleştirme yolunda ölmeye verdi. Sana güvenen işçileri yarı yolda bırakarak ona ihanet etmeyi nasıl düşünebilirsin?" (Day, 1952, 220-1).

Böylesi bir senaryo inandırıcı mı? Bir kimse, bunun Marx ve Engels için inandırıcı olmadığını düşünebilir, çünkü bu dini baskılayıcı değil, özgürleştirici hale getirir. Fakat onların bazı yazıları bu sonucu işaret eder. "*Dinî* endişe," Marx 1844'te yazdı, "... hakiki endişenin *ifadesidir* ve hakiki endişeye *karşı çıkar*... baskılanmış yaratığın iç çekişidir ..." (ME, 1964, 42, vii-xiv). Engels, Hristiyanlığın, kalabalıkları köleleştirmek ve sömürmek⁶ için Roma İmparatorluğu'ndaki olağanüstü yükselişine katkı sağladı ve Hussitler ile Anabaptistleri köylüleri feodalizmden kurtarmak üzere savaştan dinden ilham alanlar olarak tanıttı (Raines, 2002, 203-37). Öyleyse din niçin endüstriyel kapitalizme karşı işçi sınıfı isyancılarına ilham olmasın? Gerçek, bunun böyle olduğudur – dramatik ve (nispeten yeni) bir örneği Latin Amerika'daki Özgürlük Teolojisi'dir. Bu gibi hareketlerin çoğu kendi yöneticileri ve baskın ruhban sınıfları tarafından baskılanabilirken, bu durum, dinin, genellikle mevcut yönetici sınıfa karışan imtiyazlı bir yönetici sınıfı oluşturduğuna işaret ederek açıklanabilir. Bu nedensel bağıntılar bağimli (Marx ve Engels'in onları algıladıkları gibi); ya da dinin kendi uzmanlarının elinde olduğu sosyal bir güçten mecburen sonuçlanmış gözükülebilir. Max Weber ve Karl Mannheim (Marx ve Engels'ten çok sonra), dinî hareketlere, onları, ilk

evreleri boyunca (sonuçta özgürlükçü politikalara açık) “ütopyan” (Mannheim, 1936) ya da karizmatik (Weber, 1963, xxxiii-xxxv,2, 46-79) hale getiren bir tekamül süreci eklediler; fakat sonrasında savunmacı ve “ideolojik”, bu yüzden de aşırı sağcı politikaların hizmetinde.

8. Başarısız Eleştiri

Marx ve Engels, daha önce de belirttiğim gibi, dinin kökenlerine dair fikirlerinde hiçbir şekilde açık değillerdi. Genellikle (fakat her zaman değil) dinî sınıf ideolojilerini yöneten geleneksel bağlılığı sebebiyle aşırı sağcı olarak nitelendirdiler. İdeolojiye, tıpkı gericilerin gizli sınıf sömürüsü niyetine benzer bir şekilde olumsuz bir tavırla yaklaşıldı. Kimi zaman din ve ideolojiden aynı şey olarak ya da birinin (din) içerisinde diğerini barındırdığından bahsettiler. Hatta dinin ideolojik amaçlar için icat edildiğini öne sürdüler. Bu açıklamaların hepsi dini, insan tarihindeki başlangıç noktasına *late*'ye konumlandırma problemini paylaşıyor, çünkü hepsi dinî ideolojinin içine yerleştirerek başladı ve ideoloji (Marxçı sistemde cinsiyet ve sınıf sömürüsü ürünü olarak anlaşılan) emek paylaşımı yaratmalıydı. Fakat havada asılı kalan soru dinin sınıf toplumundan önce var olup olmadığıydı.⁷

Feuerbach, aksine -dini, insan kültürünün başlangıçlarına dek izleyen- onu, “insanın kendini bilmesinin en erken ve dolaysız biçimi” olarak tanımladı; din, “insanlığın çocuksu hali”nin somut örneğiydi (Feuerbach, 1957, 13). Marksist ve Feuerbachçı varyasyonlar arasındaki önemli fark şuydu, birisi dini yönetici sınıf ideolojisine hapsederken, diğeri Özgürlük Teolojisi ve Anabaptizm gibi alt sınıf hareketlerini başka şeylerle birleştirme imkânını açtı. Tüm ideolojilerin sömürü temelli olduğu varsayımları dikkate alınırsa Marx ve Engels genellikle Feuerbach'ın yaklaşımı üzerinde kendi dönüştürümlerinin tarafını tuttular (Engels, 1941, 18, 24-5). Fakat, aynı zamanda, onları 19. yüzyılda Almanların (ve diğer felsefelerin) güdümü altında olan idealist epistemolojilerden özgürleştirebilecek dinin materyalist açıklamasını yapmakta zorlanıyorlardı. Onların en baştaki Feuerbach'ın Hristiyanlığın Özü'ne yönelik istekleri tamamen bu sebepten ötürüdür. Bu nedenle eleştirmeden onun tanımını -ideoloji hakkında kendi görüşleriyle bağdaşmaması bir yana- aldılar, bu tam olarak bir tanım da değildi, gevşek uzuvlu, romantik eğilimli bir tasvirdi. Bunu kendi yazılarına dâhil etmenin materyalist araştırmaların sonuçlarının kendileri tarafından ya da onların taraftarları tarafından ortaya koyulan daha fazla engelleyici etkileri vardı (Carver, 1989, 126).

Reinhold Niebuhr, din hakkında Marx ve Engels derlemesinin etkileyici girişinde (1964) onları, “yanlışlıkla” empirik epistemolojinin muhakkak materyalist hipotezlere işaret etmesi gerektiğini farz ederek temel bir hata yapmakla suçladı (Niebuhr, 1964, vii-xi). Bunun başka bir yer etrafında olabileceğinden şüpheleni-

yorum: bu da hali hazırda materyalist tarih tarafından belirlendi, bunu göstermek için uygun bir epistemoloji arıyorlardı. Niebuhr'un eleştirisi, yine de açık bir sonuç taşır. Bilimin bu altın çağında der, empirik epistemolojilerle çalışmak zorundayız, yine de hipotezleri takip etme konusunda özgürüz -dinin nedensel açıklamaları da dâhil- idealist ya da materyalist, çünkü empirik kanıt bunu destekler gözükmemektedir. Her ne kadar Niebuhr'un, herhangi bir nihai hipotezin idealist olması gerektiği (ör. Dinsel) varsayımıyla ikna olmasam da onun gözlemi materyalist düşüncenin hayalperest idealizmlere düşen sürekli sorumluluğunu açıklama konusunda yardımcı olur.

9. Başarısız Eleştirinin Nedenleri (ve Sonuçları)

Tarihin materyalist yorumu, insan durumuna ilişkin bir düşünce sistemi inşa etmek için her zaman Marxçı çabaların merkezinde yer alır. Yine de hiçbir materyalist yorum ikna edici bir güç emredemez, dinin kendisine dair materyalist bir temele dayanmasa da. Bu, Marx'ın başından beri ısrar ettiği başlangıç noktası, "tüm eleştirinin öncüsü" açılışı olmak zorundaydı. Fakat, tarihi materyalist terimlerle yeniden yorumlamak korkunç bir iştir. Marx ve Engels gibi cesur gezginler dahi bazen geri çekildiler. Böylelikle, Hegelci idealizmden kendi tarihsel materyalizmlerine dönüşümlerinde -anlaşılan tarihe "ilerlemeci" içsel bir pusula sağlamaya zorunlu hissederek- proletarya için kendi dünyayı ayaklandıran rollerini oluşturdular. Bu, geçici bir sinir bozukluğu muydu? Engels, Feuerbach'la kurdukları retrospektif ilişkinin özetini yıllar sonra şöyle yazıyor, (aksine) kendisini ve Marx'ın uzun süre paylaştıkları bakış açısını ortaya koyuyor:

Tüm başarılı tarihsel sistemler, yalnızca, düşüğünden yükseğine insan toplumunun sonsuz gelişim rotasında geçici evrelerdir. Her bir evre gereklidir ve bu yüzden de kendi kökenlerini borçlu olduğu zaman ve koşullara göre değerlendirilir. (ME, 1964, 218.)

Niebuhr'la, "düşükten yükseğe" doğru miktarların temelde idealist ve materyalist yorum olarak yansıtılan nedensiz ihlale "zorunlu" ilerleyişini başlatma konusunda aynı fikirdeyim. İçsel mantık ilgilendiği sürece, bu onu kötümlemeye yetecektir ve biz buna öncekilere göndermede bulunarak kavramsal problemler eklersek -açık bir tanımdan yoksun, dinin ne zaman (ve nasıl) kültüre dâhil olduğunun belirsizliği, ideolojiyle olan ilişkisindeki gibi belirsiz ve son olarak, devrimsel potansiyeline ilişkin kendi çelişkili görüşleri- Marksizmin (Marx ve Engels'in geliştirdiği haliyle) dinî inancın reddini *zorunlu olarak* gerektirmediği sonucuna varmak zorundayız.

Bunu kamu önünde dile getirmek için Marxçı neden genişletilecekti. Gücün temel dengesini zar zor değiştirmiş olmasına rağmen -çünkü kapitalizmin tüm

vasıtaları öte yanda, dinin afişe olmuş ve endüstrileşmiş biçimleriyle duruyordu- bu durum, işçi sınıfının ruhban sınıfı karşıtlarının sosyalist politikayı desteklemesini kolaylaştıracak ve materyalist tarihi kozmosun tinsel ve panteist düşünceleriyle uzlaştırmaya çalışan Ernst Bloch (Hudson, 1982, 1-20) gibi filozoflar ve bazı Frankfurt Okulu bilim adamları (Jay, 1973, 56-7) için Marksist parti içerisindeki hoşgörü düzeyini arttıracaktı. Kesinlikle bu, dinî inançların esasen özgürleştirici güçler olarak hareket ettiği durumlar altında tarihsel olayları araştırma hususunda cesaret verecekti ve daha önemlisi, inananların ve inanmayanların ortak olarak ellerinde tuttıkları (az da olsa) hedefler için işbirliği yapabilecekleri araçları ciddi anlamda *teorize edilmesini* sağlayacaktı.

Zorluklar, yukarıya işaret ediyordu -bunlar, daha açık bir tartışma ile kismen çözümlenebilirdi- hepsi dine dair parti safında tutarsızlıklar içeriyordu. Bunların ötesinde, yine de, gerçek dünyadaki güvenilirliğin bitmeyen ihtiyaçlarına yaslanıyordu. Din, Budenz bölümünde olduğu gibi, materyalist yorumu aşmış gözükten insan davranışını kontrol eder. Neden iş, inanç sistemlerindeki rıza etme çabası için yönetici sınıfın sömürsünü savunan ve onu meşrulaştıran ruhban sınıfına has hiyerarşinin kapasitesine gelir? Bu soru birçok seçeneği ortaya koyar: Niebuhr gibi (politik-kültürel kurumlarımızın çoğuyla birlikte) aşkınsal yanıtlar aramak ya da Marx ve Engels'in girişimde bulunduğu gibi etkili bir seküler açıklama yapmak için. Bu sonuncu çaba için onların başarısızlıkları kısmen Feuerbach'a duydukları aşırı güvenden kaynaklanır; fakat onların Feuerbach'a olan güvenlerinin onunla paylaştıkları belli başlı varsayımlardan kaynaklandığını ve Feuerbach'ı arkalarında bıraksalar dahi onları asla arkalarında bırakmadıklarını söylemek daha kesin olacaktır. Feuerbach cenneti ve yeryüzünü şeker gibi azizler ve meleklerle doldurdu. Daha büyük ve daha az antropomorfik olmayan bir alanı yöneten Marx ve Engels, Beethoven'ın dokuzuncu senfonisindeki "Neşeye Övgü"nün kozmosta bir yerlerde hâlâ söylendiğine inandılar. Tabii "inandıklarını" söylerken hata yapıyorum. Neye inandıklarını bilmiyorum; fakat, proletaryanın ya da kozmik aşkınlığın dünyayı ayağa kaldıran güçlerini Doğanın Diyalektiği'ne yüklediklerinde bunun gibi bir şeyi ellerinde tutmuş olmaları gibi görünüyordu.

Karl Barth Feuerbach eleştirisinde onun ölümü bilmediğini yazdı. Barth ölümün dinin bir parçası olduğuna inanıyordu (Feuerbach, 1957, vii, x-xxxii). Materyalistler, ölümün dinin herhangi bir *seküler* açıklamasının parçası olması gerektiğini eklemek istediler. Dinin seküler açıklaması ideolojinin *ideolojik olmayan* açıklamasıyla kıyaslanabilecekti. Böylesi bir açıklama, herhangi bir özel sınıfın ideolojik yapılarını o sınıfın hakiki tarihsel şartlarından çıkaracak ve hatta -bu karşılaştırmayla rekabet etmek için- dinin etkili bir seküler açıklaması, insan türünün hakiki, tarihsel şartlarındaki dini yapıya dayanan bir açıklama olacaktı. Zorluğun bir kısmı, tabii ki, dinin kökenlerin, insan durumunun tarihsel kanıt-

larından çok önünde yer almasına dayanıyordu. Bu yüzden her açıklama kısmen hipotetiktir, yine de kendilerini cesur hipotezler üretebilenler olarak gören Marx ve Engels'i pek de caydırmamıştır. Her durumda onlar, tüm modern bilimin prensipte hipotetik olduğunun farkındaydılar.

Her ikisi de Darwin'e hayrandı (Carver, 1987, 238-9). 1860'lara gelindiğinde bilincin emekle olan ilişkisini açıklamak üzere Darwinci kavramları kullanmaya başladılar. Bu yüzden, halen şunu tartışıyorlardı: Biyolojik evrim, *bilinç* dediğimiz karmaşıklığa ulaştığında, insan hayvanları bilinçli olarak amaçsal emeği yaratabilecek halde bulacaklardır – bu varlık, Marxçı bakış açısında, temel olarak insanı diğer hayvanlardan ayıran şeydir (Engels, 1972, 243-64). Din hususunda benzer bir düşünce silsilesinin takibi, hipotetik açıklamaların ardından Feuerbach'ın mirasının olduğunu gösterecektir. Böylesi açıklamalar baştan savma ve belirsiz olsa da o zaman hâlâ var olmak zorundaydı, basitçe onları inşa etmek için gösterilen çaba dinin -insan durumunun diğer unsurları gibi- er ya da geç seküler ve materyalist bir mantığa erişimi kanıtlamaya dair bir inanç gösterecektir. Bu nedenle dikkatlerini, Marksist gündemde önemli bir adım olarak böylesi bir atılıma duyulan ihtiyaca odaklamalıydılar.⁸

Şüphesiz, bunun niçin yapılmadığına dair nedenler vardı. Marx ve Engels, endüstriyel kapitalizm analizlerine kendilerini adanmışlardı. Giderek yaşlandılar. Marx'ın sağlığı kötüydü. Ekonomik kaynakları azalıyordu. *Das Kapital*'i tamamlamak için azalan zamana ve yaşam enerjilerine karşı mücadele ediyorlardı. Bundan daha fazlası nasıl beklenebilir? Sosyalist politikalara destek için işçi sınıfını kazanma çabasında olan destekçileri gibi onlar da dinin kökenine dair seküler (bu yüzden de tartışmalı) teorileri teşvik etmek yerine dinî çekişmelerden kaçınma eğilimindeydiler.

Yine de Marx ve Engels ya da sonraki Sosyalist ve Komünist nesillere karşı Feuerbach'ın ötesine geçememelerinden dolayı bir acıma hissediyorum. Kısmen Radikal Aydınlanma'ya borcunu ödeyerek ve materyalist açıklamanın kapsamını genişletecek olan ilerideki bilimsel atılımlarla (20. yüzyılın sonunda) kavramsal ve ideolojik olarak bağlantı kurarak tüm Marxçı sistem için sert bir zemin kurulacaktı. Başlangıçta ortaya koyduğum gibi, Marxçı kültür ve politika Sekülerizm Çağı boyunca en yeni din karşıtı düşüncüyü sundu. Buna şu an, sonuç nedeniyle, Marxçı eleştiriyi tamamlama konusundaki başarısızlığın, İkinci Dünya Savaşı'nı takiben dinî inancın tekrar güçlenmesi karşısında sekülerizmi izole, entelektüel olarak silahsız hale getirdiği eklenebilir.

KAYNAKÇA

- Aptheker, Herbert. 1968. *Marxism and Christianity: A Symposium*. New York: Humanities Press.
- Arnold, Matthew. 1942 (1867). "Dover Beach." In Louis Untermeyer, ed., *A Treasury of Great Poems, English and American*. New York: Simon & Schust.
- Atran, Scott. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Budenz, Louis Francis. 1947. *This is My Story*. New York: Whittlesey House.
- Burkert, Walter. 1996. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Carver, Terrell. 1989. *Friedrich Engels: His Life and Thought*. London: Macmillan.
- Day, Dorothy. 1952. *The Long Loneliness*. New York: Harper.
- Cox, Harvey. 1965. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan.
- —. 1995. *Fire from Heaven: The Rise of Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Reading, Massachusetts: Addison Wesley.
- Engels, Friedrich. 1987 (1845). *The Condition of the Working Class in England*. London: Penguin.
- —. 1940 (1927). *Dialectics of Nature*. New York: International Publishers.
- —. 1972 (1876). "The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man." F. Engels'in içinde, *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York: International Publishers.
- Feuerbach, Ludwig. 1957 (1841). *The Essence of Christianity*. New York: Harper Torchbooks.
- Haldane, J. B. S. 1940. Önsöz, F. Engels'e. *Dialectics of Nature*. New York: International Publishers.
- Hill, Christopher. 1975. *The World Turned Upside Down*. London: Penguin.
- Hobsbawn, Eric. 1998. "Giriş." *The Communist Manifesto: A Modern Edition*. London: Verso.
- Hudson, Wayne. 1982. *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. London: Macmillan.
- Israel, Jonathan. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity, 1650-1750*. New York: Oxford University Press.
- Jay, Martin. 1973. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1928-1950*. Berkeley, California: University of California Press.
- Kelley, Robin. 1990. *Hammer and Hoe: Alabama Communists During the Great Depression*. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press.
- Kiernan, Victor. 1987. "Önsöz", F. Engels'e, *The Condition of Working Class in England*. London, Penguin.
- Klehr, Harvey. 1999. "Budenz." S. 872-3 *Amerikan Milli Biyografisi'nde*, Cilt 3, New York: Oxford University Press.
- Luckwood, Lewis. 2003. "Beethoven Beyond Classicism." *New York Review of Books* (July 17), 27-9.

- Lucretius, 1994. *On the Nature of the Universe*. London: Penguin.
- Lukács, Georg. 1971 (1922). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- McLellan, David. 1969. *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan.
- —. 1987. *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Religion*. New York: Harper Row.
- McLoughin, William G., ve Robert Bella, eds. 1968. *Religion in America*. Sempozyum, American Academy of Arts and Sciences. Boston, Massachusetts: Houghton, Mifflin.
- Mannheim, Karl. N.d. (1922). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harvest Books.
- Marx, Karl. n.d. (1867). *Capital*. New York: Modern Library.
- ME. Karl Marx ve Friedrich Engels. 1970 (1965). *The German Ideology*. Birinci Bölümle birlikte İkinci ve Üçüncü bölümden seçmeler. New York: International Publishers.
- —. 1998 (1848). *The Communist Manifesto: A Modern Edition*. London: Verso.
- —. 1957. *Marx and Engels on Religion*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- —. 1964. *Marx and Engels on Religion*. Ed. Reinhold Niebuhr. New York: Schocken. [Marksizm-Leninizm Enstitüsü'nün "Önsöz"üyle değiştirilen Niebuhr'un "Giriş"i dışında 1957 Moskova edisyonu ile aynıdır.]
- Meeks, Wayne A. 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Mill, John Stuart. 1969 (1869). *Nature, the Utility of Religion and Theism*. London: Longmans Green.
- Newman. John Henry. 1947 (1864). *Apologia pro Vita Sua: Being a History of His Religious Opinions*. New York: Longmans Green.
- Niebuhr, Reinhold. 1964. "Giriş." *Marx and Engels on Religion*. New York: Schocken.
- Packer, Herbert L. 1962. "Budenz." S. 121-77, Parker'da, *Ex-Communist Witnesses, Four in Fact Finding*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Pagels, Elaine. 1981. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage.
- Radin, Paul. 1957 (1937). *Primitive Religion: Its Nature and Origins*. New York: Dover.
- Raines, John. 2002. *Marx on Religion*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press.
- Saxton, Alexander. 1997 (1948). *The Great Midland*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Seaton, Douglas P. 1981. *The Association of Catholic Trade Unionists and the American Labor Movement from Depression to Cold War*. Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell University Press.
- Seliger, Martin. 1977. *The Marxist Conception of Ideology: A Critical Essay*. New York: Cambridge University Press.
- Shapley, Harlow, ed. 1960. *Science Ponders Religion*. New York: Appleton Century Crofts.
- Thompson, E. P. 1993. *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*. New York:

New Press.

Tylor, Edward Burnett. 1958 (1871). *Religion in Primitive Culture*. New York: Harpers.

Weber, Max. 1963 (1922). *The Sociology of Religion*. Boston, Massachusetts: Beacon.

Williams, Raymond. 1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

Wilson, David Sloan. 2002. *Darwin's Cathedral: Religion and the Nature of Society*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

- ¹ Bu makalenin daha önceki versiyonu Ekim 2003'te Pittsburgh Üniversitesinde Profesör Marcus Rediker tarafından yönetilen Emek Tarih Semineri'nde tartışma makalesi olarak sunuldu. Bu tartışma esnasında yapılan yorumlar, eleştiriler ve öneriler sonraki versiyonlar için bana yardımcı oldu. Profesör Rediker'e, fakülteye ve onların alakaları ve asistanlığında seminere katılan öğrencilere minnettarım. Farklı düzeyde okumalar ve eleştirel öneriler için de Dwight Furrow, Michael Kuttner, Jonathan Mcleod, John Raines, David Roediger, Robert Rydell, Charles Sellers ve Jack Weston'a teşekkürlerimi sunarım.
- ² Tam olarak bu "belirsizlik" in çevirisi için 1968'de Herbert Aptheker'in düzenlediği "Marksizm ve Hristiyanlık" la ilgili bir sempozyumda Richard Lichtman'ın yorumunu alıntılıyorum: "Feuerbach'ın "din" i indirgemesi... yanlış anlaşılmalıdır... Bu süreç, Tanrı'yı ve dini yalnızca antropolojiye indirgeme niyetine duyulan coşku değil, insanı ilahi olana yüceltmeye duyulan coşkudur" (Aptheker, 1968, 75). Marx ve Engels'in elinde tuttuğu dinin değişken kavramlarının kaynağı için aşağıdaki 4. nota bakınız.
- ³ Sekülerizm ve dinî uyanış hakkında geniş bir literatür bulunmaktadır. Şu anki amaç doğrultusunda şunlara bakınız: Matthew Arnold'un "Dover Beach" (1867) ve Newman'ın Apologia pro Vita Sua (1947, 123, 181, 221-2, 236); sonra Shapley, 1960; Cox, 1965; McLoughlin ve Bellah, 1968; 1995 yeterli olacaktır.
- ⁴ ç.n. Batı Yakası Kıyı Çalışanları Örgütü.
- ⁵ ç.n. Liman Örgütü Komitesi.
- ⁶ Engels'in yanıldığı şey, erken dönem Hristiyanlığın sosyal çevresi -şimdi genellikle kentsel esnaf ve ticaret adamları arasında yerleşen (Meeks, 1983, rastgele)- bazen dinin özgürleştirme ihtimaline olan katkısını hükümsüz kılma idi konusuydu.
- ⁷ Yazdıkları süre boyunca Marx ve Engels, dinin çeşitli kavramlarını denediler. Esas temaların, şu alıntılarda kapatıldığını düşünüyorum: ME, 1970, 47, 51; ME, 1998, 48, 58; Marx, n.d. (c. 1936), 91-2; ME, 1964, 147-8. Engels, 1876 gibi geç bir tarihte muhtemelen kendi kolektif bakış açılarını özetledi: "Kabileler, milletlerde ve devletlerde geliştiler. Hukuk ve politika doğdu ve onlarla birlikte insanın aklındaki insani şeylerin fantastik yansıması doğdu - din." Sonrasında din, antik zamanlardan beri "insanların akıllarını yöneten" "idealist dünya görünümü" nün merkezi haline geldi (Engels, 1972, 258-9).
- ⁸ Feuerbach'ın ne kadar ötesine gidebildiler? Kendi yüzyılımızın bilimsel ilerlemelerinden önce, Marx ve Engels hâlâ hayattayken "Feuerbach'ın ötesine gitmeye" katkı sağlayan çoğu ilerleme gerçekleşmişti. Bunların arasında hemen aldıkları Darwinizmin kendisi ve erken dönem antropologların, özellikle kesin olarak tanıttıkları Edward Taylor'ın çalışmaları da vardı (McLellan, 1987, 37). Tylor'ın tanımı (Tinsel Varlıklara inanç) Marx ve Engels'in işine oldukça yaramış olmalıdır. Bu tanım, dinin seküler açıklamalarında tekrar tekrar ortaya çıkmaya devam etti (Tylor, 1958 [1871], 8; Radin, 1957, 7-9; Shapley, 1960, vi; Wilson, 2002, 44-5) bu, genellikle "inancı" psikolojik nedenselliğe (ölüm korkusu) bağlar - Yunan ve Roma klasikleri kadar antik bir bağlayış (Atran, 2002, 13, 67, 269). Klasikler üzerine tahsil gören Marx, sözde Hristiyanlık çağının ilk yüzyılı boyunca yazan Romalı şair Publius Statius'u okudu: "Korku, ilk olarak, dünyadaki tanrıları yarattı" (Burkert, 1996, 31; Lucretius, 1951, 158). Bu muhtelif parçalar, onların yaşamlarının son 20, 30 yıllarında hemen elde edilebilirdi. Neden bunları kullanmadılar? Bu soru muhtemelen cevapsızdır; fakat Engels'in insan bilincinin ilerleyişi ve ölüm korkusu arasında görünürde hiçbir bağlantı algılamadığını hatırlamakta yarar var ve Marx genç bir adam olarak dini reddederek doktora tezine başlamaya karar verdiğinde bu amaç için Publius Statius'un amansız realizmi yerine Prometheus'un iyimser mesajını seçer.

Olkan Senemoğlu*

MARX'TAN SONRA MARX: ROCKMORE, ELSTER, SAYERS ÜZERİNE KISA BİR DEĞERLENDİRME**

Marx, ölümünden bu yana yüz yıl geçmesine rağmen hâlâ üzerine yazılar yazılan, yazdıkları önemli etkiler oluşturan bir düşünür olma özelliğini korumaktadır. Marx ele aldığı konuların çeşitliliği yanı sıra, onları tartışırken kullandığı bilimsel metot açısından da eleştiriye tabi tutulurken veya üzerine bir şey yazılırken titiz davranılması gereken düşünürlerin başında gelmektedir. Eğer bu titizlikten ödün verilirse Marx tam anlaşılamayacağı gibi, yanlış çıkarımlarda bulunmaya da müsait birisidir. Bu bağlamda bu çalışma Marx'ı ele alan Rockmore, Elster ve Sayers'in Marx'ı nasıl anladıkları üzerine odaklanırken bu yazarlar üzerine bir değerlendirme de yapmaktadır.

Tom Rockmore'un Marx Okuması

Marx genel anlamda metodolojisi göz önünde bulundurulmazsa, üzerine yanlış tespit yapılabilecek düşünürlerin başında gelmektedir. Bunun nedeni birçok konuda fikir ileri sürmüş olmasının yanı sıra, birçok düşünürü eleştiriye tabi tutarken yerleşik birçok konuyu da tartışmaya açmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı yönteminin ne olduğunu sürekli akılda tutmayan bir araştırmacı Marx'a dair değerlendirmelerinde çoğu zaman eksik, daha da önemlisi yanlış tespitlerde bulunmayla yüz yüze kalacaktır. Örneğin bunlardan birisi Rockmore'dur. Marx'ı Hegel'le karşılaştıran Rockmore, "Bu iki filozof arasındaki fark daha ziyade Marx'ın hem tüm diğer şeylerin üzerinde ekonomik faktörlere nispeten daha büyük açıklayıcı bir rol, kısaca açıklayıcı bir öncelik vermesinin yanı sıra ekonomi politiği daha eleştirel bir tutum içinde olmasında yatar"¹ diye bir tespitte bulunur. Hangi ferman gereğince bunun böyle olduğundan haberdar olunamadığı gibi bunu tam olarak nereye dayandırdığı da belli değildir.

Peki, böyle bir tespit ne demeye geliyor? Hegel'in hiç ekonomi politiği ele almadığı mı? Hegel'in hiç ekonomiden hareketle bir şeyi açıklamadığı veya Hegel'in hiç ekonomiden bahsetmediği mi? Marx'a kadar hiç ekonomiyi ele alan bir düşünür olmadığını mı? Belki de kastı Marx'ın bütün her şeyi ekonomi ile açıkladığı yönündedir. Asıl olarak Rockmore'un yanıtlaması gereken soru şudur: Ekonomi politik eleştirisi veren Marx neden ekonomi politikçilerle aynı yolu

* Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

** Bu çalışma "Marx'ın Düşüncesinde İnsan Doğası ve Toplum" isimli doktora tezinden hareketle yazılmıştır.

izlemedi, ne oldu da Marx farklı bir patika kurdu? Hegel de en az Marx kadar ekonomiden bahseder; örneğin sivil toplumun ekonomik alandaki sorunları gideremeyeceğini düşündüğü için devlete yerini terk eder.

Tıpkı yukarıda Rockmore örneğinde de görüldüğü gibi, belki her düşünüre yapılandan daha fazla Marx'a yapılan bir durumdur: Bir düşünürün ne söylediğini bağlamında kopararak ele almak.

Rockmore'a göre Marx, "insanları, toplumu anladığı gibi, iktisadi bir bakış açısından anlar."² Bu bakış açısı da sorundur. Çünkü bu cümle, bir açıklama yapmayan açıklamadır. İnsanları, toplumu veya herhangi bir şeyi iktisadi bir bakış açısıyla anlamak ne demektir? Burada belirleyici olan şey ekonomik ilişkilere denk düşen bir toplum biçimi olduğudur, bu doğru ama eğer ekonomik ilişkilere denk düşen bir toplum ve insan anlayışı varsa, o zaman bizi köle emeğine dayanan bir toplumdan, işçinin emeğine el konulduğu kapitalist topluma ne getirmişti? Bu durumda Hegel'in Tin'inin yerine ekonomi geçirilmiş olur. Rockmore'un böyle bir kavramsallaştırması Marx'ın teorisinde burjuva ve idealist bir kavramsallaştırma olarak yer alabilir. Çünkü değişimi ekonomi alanına bırakmıştır. Oysa tarihteki belirli bir ekonomik yapıya denk düşen bir toplum hazır bulduğu koşulları dönüştürür. Ayrıca insanın hem bulunduğu maddi koşullar tarafından koşullandığı hem de o koşulları dönüştürebileceği savının Rockmore tarafından göz ardı edildiği de söylenebilir. O zaman burada, bir durumun tek taraflı veya sadece ekonomi temelli bir açıklaması söz konusu değildir. Bitkiyi yetiştiren temel şey su olsa da, o bitkinin kaç tane yaprağının olacağı ne kadar boy atacağı, doğrudan doğruya ve sadece, o bitkinin ne kadar su alacağına bağlı değildir. Marx'ı ele alan birçok düşünürün gözden kaçırmış olduğu ayrıntı budur. Ekonomi toplumsal dönüşüm içerisindeki faktörlerden birisidir.

Rockmore, Marx'ın özgürlük anlayışı için de birkaç ilke ileri sürüyor. Rockmore'a göre;

Marx'ın [felsefi] görüşüne göre, insan özgürlüğünün başlıca iki koşulu vardır. İlkin, üretim araçlarının ön-gelişimini gerektirir. İkincisi, daha sonra insanın ekonomik süreç üzerinde kontrolünün kurulmasını gerektirir. Bunun sonucunda insanlar modern sanayi toplumunun ekonomik boyunduruğundan kurtarılacak ya da en azından nispeten daha özgür kılınacaktır.³

Marx'ın doğrudan üretim araçlarının gelişimine bağlı bir özgürlük anlayışı yoktur. Marx'ın keskin bir iş bölümünün olmasıyla derdi vardır. Çünkü iş bölümü aracılığıyla zaten üretim araçları insanı kontrol veya kendisine mahkûm etmiş durumdadır. Yoksa bir toplumda üretim aracının varlığı tek başına insanı, onun kölesi kılmaya yetmez. Zaten öyle olsaydı, Rockmore tarafından iddia edilen, üretim aracının bir ön-gelişiminin olduğu komünist toplumda da insanların

özgür bireyler olarak eylemde bulunmaları beklenemez. O zaman üretim aracının varlığından ziyade, içinde bulunduğu toplumun, üretim aracıyla kurmuş olduğu ilişki göz önünde tutulmalıdır.

Rockmore'un "ikincisi" dediği şarta bakıldığında orada da sorunlu ve eksik bir bilgi olduğu görülecektir. Marx, insanın ekonomik süreç üzerindeki kontrolünden ziyade bütün bir toplumun ekonomik süreç üzerinde etkisinden bahseder. Zaten baktığımızda da insan ekonomik süreç üzerinde etkidedir ama burjuvaca veya kapitalistçe bir etki içerisindedir. Ayrıca ekonomik süreç üzerinde kontrolün kurulmasından, insanın bu sürecin tamamına hâkim olması anlaşılıyorsa, bu da sıkıntılı bir varsayımdır. Çünkü böyle bir şeyin gerçekleşmesiyle birlikte insan, yine bir kez daha yapmakta olduğu iş veya geçimini sağlama süreci tarafından ele geçirilmiş olur. Bunun da Marx'ın özgürlük anlayışıyla uyuşmayacağı ortadadır.

Peki, bu hataları Rockmore neden yapıyor? Bilinçli bir çarpıtma yapmadığı ve iyi niyetli bir okuma yaptığı düşünüldüğünde elde tek seçenek kalıyor; o da Marx'ı yanlış kavradığıdır.

Bu seçenek daha olası, çünkü Marx'a dair çıkarımları akıl almaz bir şekilde yanlıştır. Kısa bir göz gezdirmeye görülebileceği üzere Marx'ın maddeciliği, diğer maddeci anlayışlardan farklıdır. Marx'ın maddeciliğinin diğer maddeci anlayışların çoğu zaman karşısında olduğunu da söyleyebiliriz. Fakat diyelim ki diğer maddeci anlayışlarla karıştırılmış olsun, bu durumda en azından yine Marx'ın bir çeşit maddeci olduğu söylenebilirdi. Fakat Rockmore, daha ileri giderek Marx'ın bir maddeci değil idealist olduğunu iddia eder.

Rockmore'a göre; "Kant'tan başlayarak Alman felsefesi Fichte, Schelling ve Hegel'in görüşleriyle idealizm türlerini geliştirir. Marx'ın görüşünün 'materyalizm' olduğu sıkça söylenir. Marx adına bu iddiayı yapan Marksizm, rutin olarak kendini materyalizm açısından tanımlar."⁴ Her şeyden önce şunu netleştirmekte fayda var; Marx'ın maddeci olduğunu Marksizm söylemez, Marx'ın kendisi söyler. "Eski materyalizmin bakış açısı burjuva toplumdur, yeni materyalizmin bakış açısı ise insan toplumu ya da toplumsal insanlıktır"⁵ dediğinde buradaki "yeni materyalizm" sözü, şüphesiz ki, Marx'ın kendi maddeciliğinin pozisyonunu nitelendirmektedir. Marx herhangi bir maddeci değildir, kendi maddeci anlayışı olan bir maddecidir. Eğer bu kavranmazsa Marx'ın özgünlüğü de ortaya konamaz.

Rockmore, Marx'ın bir idealist olduğunu söyler ama ikna edici kanıtları yoktur: "Eğer idealizmi bir anlamda öznenin kendi dünyasını ve kendini üretmesi fikrine atıfla anlarsak, bu durumda Marx açıkça bir idealisttir. Marx'ın görüşlerinin maddeyle ilgili hususi bir iddiaya dayandığına dair hiçbir kanıt yoktur."⁶ Burada kanıt derken arkeolojik bir incelemeye gerek yok, sadece Marx'ı biraz kurcalamak bu sorunun yanıtını bulmaya yetmektedir. Rockmore'un eksik

bırakmış olduğu kısmı tamamlayacak olursak: Hegel, “Tin, tam bir dönüşüm çabası içindedir; şimdiye kadar geçerli olan şeyler ve fikirler dünyası ile bağını koparmış, onları geçmişin derinliklerine atmak üzeredir. Gerçi Tin hiçbir zaman durup dinlenmez; hep ilerleyen bir harekete kapılıp gider.”⁷ diye söylediğinde ne kadar idealistse Marx, “toplumsal hayatın tamamı, özünde pratiktir”⁸ dediğinde o kadar maddecidir.

Bir düşünürü idealist yapan şey, öznenin kendi dünyasını veya kendisini üretmesi yönünde bir anlayışa sahip olması değildir. Bu durumu, bu görünümü nasıl bir açıklığa kavuşturmuş olduğunda yatar. Aynı bakış açısıyla Althusser de bir öz tartışması yürüterek idealizme varır. Burada kısaca ele alınacak olursa; Althusser şöyle diyor: i. İnsanın evrensel bir özü vardır; ii. Bu öz, gerçek özneler olan ve “tek tek ele alınan bireyler”in özniteliğidir:

Bu iki postula tamamlayıcı ve birbirinden ayrılmazdır. Ancak bu postulaların, varlıkları ve birlikleri, dünyanın ampirist-idealist bir kavranışını varsayar. İnsanın özünün evrensel öznitelik olması için, gerçekten de, mutlak veriler gibi somut özneler’in var olması gerekir: Bu da bir özne ampirizmi içerir. Bu ampirik bireylerin insan olması için, bunların her birinin kendi içinde tüm insani özü, fiilen olmasa da en azından ilke olarak taşıması gerekir: Bu bir öz idealizmi’dir. Öznenin ampirizmi, demek ki, özün idealizmini içerir; özün idealizmi de öznenin ampirizmini içerir. Bu ilişki, kendi ‘karşıtı’ -kavramın ampirizmi- içinde öznenin idealizmine dönebilir. Bu tersine dönme, sabit kalan bu sorunsalın temel yapısına uyar.⁹

Buradaki tartışmada Althusser’in sorunu “öz” tartışmasını bağlamından koparmaktır. İnsanın bir özü vardır demek veya insanın evrensel nitelikler taşıyan bir özelliğinin olmasını ileri sürmek doğrudan idealistçe bir tutum değildir. İnsanın yemek yemesi buna bir örnektir. Bu evrensel bir özdür. Ama bu salt insansal bir öz olmaktan çok varlıksal bir özdür. İnsanın hayvanla paylaştığı özellikleridir. Althusser’in iddiası o ki Marx insan doğası kavramsallaştırmasından ilk dönem metinlerinde bahsetmiştir. Oysa Marx, Kapital’de Bentham’ı eleştirirken genel olarak insan doğası ve her tarihte değişen insan doğası diye bir ayırım yapar. Burada genel olarak insan doğası dediği şey insanın hiçbir zaman değişmeyen doğası anlamına gelir. Bu da rahatlıkla örneklendirilebilecek ve anlaşılabilir her insan için geçerli bir durumdur. İnsanın ölümlü olması mesela bu durumu açıklamak için kullanılabilir. İnsan özünde ölümlü bir varlıktır dendiğinde bunu söyleyen kişi idealist olmaz. Bu iddiayı gerekçelendirme biçimi bir kişiyi idealist yapar.

Althusser, Marx’ın anti-hümanist bir bakış ileri sürdüğünü söyler ve burada antropolojik bir tutumun yerinin olmadığını iddia eder.¹⁰ Oysa Marx’ın antropolojik bir insan doğasını da içerecek şekilde fikirler ileri sürdüğünü göz önün-

de bulundurursak bu iddianın yanlış olduğu görülecektir. Fakat hem Althusser hem de Rockmore'un gözden kaçırmış oldukları noktaya değinmek gerekiyor.

Nasıl ki hemen hemen her dinde bir Tanrı anlayışı varsa ve bu bütün dinleri aynı yapmıyorsa bir özne anlayışına sahip olması da düşünürleri aynı kefeye koymamıza olanak vermez. Rockmore'un sorunlu yanı eldeki ürünü doğrudan görünüş itibarıyla değerlendirmesidir. "İnsan kendi dünyasını kurar" anlayışı bağlamında düşünürsek, bu durumu Hegel şöyle açıklamaktadır: Tin, insanın belirli bir anında kendini açmak için insana kendini kurma yetisini vermiştir. Böylece Hegel idealist olur. Çünkü insandaki değişimi insanın kendi maddi koşullarından bağımsız, ona hükmeden bir varlık dolayımıyla açıklamış olur. Oysa insan kendi ilişkilerinden bağımsız, kendi gücünden bağımsız kendi kendini var edemez, insanın varlığını ortaya koyma biçimi onun yine kendi maddi koşullarıyla bağlantılıdır dediğinde ise, bir düşünür kelimenin en yalın anlamıyla mad-deci bir düşünür olur.

Rockmore bir başka yerde de şöyle söylemektedir: "Onun -yani Marx'ın- görüşlerinin yorumunu materyalizm olarak kabul edersek, o zaman onun sözüm ona materyalizmi Alman idealizmiyle bağdaşmaz değildir, aksine onun sadece başka bir formudur."¹¹ Eğer durum buysa ve bu gerçek bir şeyse, yani Marx Alman idealist felsefesinin devamıysa, o zaman Marx'ın düşüncesinde bu maddecilik gösterilmeli ki ikna edici bir iddia ileri sürülmüş olsun. Örneğin Hegel'in bıraktığı yerden alıp idealizmi nereye taşıdığını göstermek gerekmektedir. Fakat böyle bir yükümlülüğü niyeysen Rockmore, üzerinde hissetmiyor veya böyle bir çabaya girişse de sonuçsuz kalacağından emin.

Son olarak Rockmore'un iki ayrı çıkarımına daha değinilecektir. İlk çıkarımı özel mülkiyet üzerine olan anlayışıdır. Rockmore şöyle yazıyor: "Marx'a göre özel mülkiyet toplumun gelişimindeki bir *aşamadan* başka bir şey değildir?"¹² Öncelikle *aşamadan* ne anlaşıldığı önemli. Bir ağaç tohumunu düşünecek olursak, tohum hali ağaç halinin ilk aşamasıdır. Daha sonra büyüdüğünde, tomurcuğunu açmaya başlaması da bir aşamadır. Böylece bu aşamalar en sonunda bu tohumu ne olacağına götüren, Hegelci anlamda birer uğraktır. Bu ağacın o anki anına bakarak hangi aşamada olduğu gözlemlenebilir. Bu mantıkla bakıldığında aşama denilen şey sürekli gelişen bir durumdur. Fakat aynı şekilde Marx'ın özel mülkiyeti bir aşama olarak görmesi demek, neyin aşaması olduğunu söylemektir? Bundan kasıt özel mülkiyetin geliştikçe toplumların değiştiği midir? Eğer Rockmore'un kastı buysa yanlış bir analizde bulunuyor. Eğer kastı buysa denilmesi başka bir kastın olabileceği anlamına gelmez. Doğrudan kastı budur çünkü böyle bir şey söylemenin başka kastı olamaz. O zaman Rockmore bir kez daha yanılıyor diyebiliriz. Özel mülkiyet toplumun gelişimindeki bir aşama olamaz çünkü özel mülkiyet topluma ait değildir zaten, o toplumdaki bireylere aittir. Diğer taraftan özel mülkiyetin bir aşama olması demek, özel mülkiyetin gelişimiyle birlikte bir

sonraki aşamaya geçileceği anlamına gelir. Bu aşama nedir peki? Maalesef böyle bir aşamadan, Rockmore bahsetmediği gibi, böyle bir aşamadan Marx'ın bahsettiğini de söylemek mümkün değildir. Zira, zaten özel mülkiyetin gelişimiyse bizi komünist topluma götürecek olan, neden komünist toplumun ilk hedeflerinden birisi olarak özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ön görülmektedir?

Rockmore, aynı hataya bir de Marx'ın insana dair çıkarımlarını ele alırken düşer. Rockmore'a göre, "Marx toplumsal bir bağlam içinde hareket eden insanlar olarak post-Kantçı özne görüşünü geliştirerek Hegel'den ayrılmakta fakat yine Hegel'e dayanmaktadır."¹³ Yukarıda da söylendiği gibi, benzer bir insan veya özne algısı olması yanıltıcıdır, asıl mesele o ele aldıkları konuyu nasıl temellendirdikleridir ve Rockmore'un gözden kaçırdığı -veya göremediği- şey budur.

Jon Elster ve Marx'ı Anlamak'

Jon Elster'in bırakmış olduğu çalışma göz önünde bulundurulduğunda da bazı sorunlar olduğu görülmektedir. Birkaç örnekle ele alınacak olursa: Örneğin, Elster'e göre, "Marx, metaların mübadele değerine sahip olmasının tek nedeninin onların kişilerle ilişkileri ve kişiler arasındaki ilişkiler olduğunu söylerken haklı olmakla birlikte, bu ilişkileri üretim sürecine yerleştirdiğinde yanılmaktaydı."¹⁴ Bir ara verip şu söylenebilir, Marx, metaların mübadele değerine sahip olmasının "tek nedenini" ilişkilere bağlamaz. Öyle olsaydı bu ilişkilere sokulabilen her madde bir değere sahip olurdu. Örneğin tarihin herhangi bir anında herhangi bir kişiye bir kilo ot verip bir kilo baklava alınabilirdi. Nasıl böyle bir durum imkansızsa, bu otun bir mübadele ilişkisinde değer kazanması da o kadar olanaklıdır. Ama bu ot bir baklava satıcısı karşısında değer kazanmaz. Ot, bir değer oluşturduğu bir kişi karşısında bir değere sahiptir. Onun için otun sahibi otunu değerli hale getirecek bir mübadele ilişkisinde paraya çevirip, baklava satıcısı karşısına, baklava satıcısının da değer verdiği bir "şeyle" yani parayla çıkar. Yani ot kendinde değerli değildir. Ancak ona değer verecek bir ilişki içinde değerli hale gelebilir. Bir sığır yetiştiricisi için peyzaj çalışmasından çıkan ot, ineği için bir besinken, onu biçen bir işçi için kurtulması gereken bir çöptür. Elster şöyle devam eder;

Tam otomasyona dayalı bir hayalî ekonomide veya tesadüfen bulunan nadir nesneler söz konusu olduğunda şeyler, bir toplumsal üretim süreci yoluyla üretilmemiş oldukları halde, mübadele değerine sahip olabilirler. Onların değeri vardır, çünkü insanlar onlara değer verirler, yani bu şeyler insanların gereksinimlerini doyurma kapasitesine sahiptirler.¹⁵

Elster'in burada hayalî bir ekonomi düşünmemizi istemesi bizi yanıltmasın; burada hayalî bir ekonomi kurması tam da söylediği şeyin gerçekte mümkün

olmaması nedeniyledir. Çünkü tüm bu ilişkilerden bağımsız, insanlar için değerli bir şeyden bahsetmek imkansızdır. Aynı zamanda böyle bir şeyin mümkün olduğunu düşünmek, insanın içine, ona değerli gelen ürüne dair, o ürünün değerli olduğunu söyleyen bir öz -veya belki de Sokrates'in daimon'u gibi bir daimon- atfetmemiz gerekmektedir. Bu durumda da herkese farklı şeyler değerli geleceği için herkesin bir şeyi değerli olarak görmesini sağlayan bir özünün olduğunu iddia etmiş oluruz. Böyle bir öz varsayımının Marx için mümkün olmadığı, onun teorisinden rahatlıkla çıkarılabilecek bir şeydir. Elster, tesadüfen bulunan, -hem tesadüfen bulunan hem de o bulunan nesnenin nadir olduğunun bilinebileceğini düşünür- bir nesneyi düşünmemizi isteyerek okuyucusunu ikna edebileceğini düşünüyor, ama Marx'ın bir nesnede onu kendiliğinden değerli kılan bir şey yoktur çıkarsaması, ne hikmetse Elster'i ikna etmiyor. Zaten Elster nadir bulunan bir nesne dediğinde aslında o nesneye, nadir bulunan bir toplum içinde bir mübadele değeri de biçmiş olur. Zaten bir nesnede mübadele değeri varsa o nesnenin nadir bulunmasını niye ön görelim ki. Yani bir nesnenin nadir olmasının bilinmesi ancak bir mübadele değerine sahip olması anlamında anlaşılabilir. Belki de Elster nadir bulunan bir nesnenin bir mübadele değerine sahip olduğu bilincindedir ama bunun farkında değildir.

Diğer taraftan zaten, gözden kaçan bir nokta daha bulunuyor: Elster'in hayal etmemizi düşündüğü ekonomide mübadele değeri ortaya çıkmazsa bile bu Marx'ın çıkarımına bir halel düşürmez, çünkü Elster hayalî bir otomasyon sisteminden bahseder ama kapitalist toplumda bunun mümkün olup olmayacağı üzerinde durmaz. Zaten Marx'ın derdi de kapitalist üretim ilişkileridir. Zaten Marx'ın bütün toplumsal üretim biçimlerinde, nesnelerin bir mübadele değeri vardır ve bu değiştirilemez bir özdür, gibi bir tezi de yoktur. Marx'ın iddiası belli ilişkiler içinde bir şeylerin başka bir şeye dönüştüğüdür. Marx'ın bu iddiası örneklendirilecek olursa Marx'a ait aşağıdaki alıntı iş görecektir:

Bir zenci bir zencidir. Sadece belli ilişkiler içinde bir köle olur. Bir pamuk eğirme makinesi bir pamuk eğirme makinesidir. Sadece belli ilişkiler içinde bir sermaye olur. Bu ilişkilerden koparıldığında artık o *sermaye* değildir, tıpkı kendi başına altının *para* olmaması gibi, ya da şekerin şeker fiyatı olmaması gibi.¹⁶

Eğer Marx'ın kapitalist toplumda getirdiği çıkarımlara bir yanıt veremiyor ve bunu hayalî bir toplumla açıklamaya çalışıyorsa burada da bir düşünürün fantezi dünyasına kimsenin müdahale etme hakkı olmadığını düşündüğümüzden, bize Elster karşısında sessiz kalmak düşer.

Ayrıca bunu iddia eden Elster, Marx'ın şu çıkarımını yanıtlamakla hükümlüdür:

Bugüne kadar henüz hiçbir kimyacı, inci ya da elmasta mübadele değeri keşfetmedi. Ancak, bu kimyasal özün eleştirel derinlik konusunda özel iddia sahibi iktisadi kâşifleri, şeylerin kullanım değerlerinin onların maddi özelliklerinden bağımsız, buna karşın, değerlerinin, şeyler olarak kendilerinin bir parçası olduklarını keşfeder. Bu görüşlerini teyit eden özel durum da şu oluyor: Şeylerin kullanım değerleri insan için mübadele olmadan, yani insanla şey arasındaki dolaysız ilişkiyle, buna karşılık değerleri ancak mübadeleyle, yani toplumsal bir süreçle gerçekleşir. Burada, iyi kalpli Dogberry'nin gece bekçisi Seacoal'ü aydınlatan sözlerini kim hatırlamaz: "İyi görünen bir insan olmak talih işidir; ama okuyup yazabilmek doğadan gelir."¹⁷

Hâlâ hiçbir kimyacı bir ürünün içerisinde insana kendiliğinden değerli gelen bir mübadele değeri keşfetmediğine göre, Marx'ın iddiası hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Elster'in hatası, Marx'ın atfetmediği şeyleri nesnelere atfetmektir. Kafasındaki nesne bağlamıyla konuyu ele almak. Örneğin Marx'ın fetişizm tanımını verdikten sonra şöyle der: "Her ikisinin de (iki tanımın da) altında yatan esas gerçek, nesneler arasındaki ilişkinin, onların monadik yüklemeleri gibi görünen şeye dayalı olarak, bir karşılaştırma ilişkisi olmasıdır."¹⁸ Veya yine başka bir yerde Marx'ın ne söylediğini özetleyerek anlatmak isterken şöyle der:

Tezin ifade edilmesinin en genel ve özlü yolu ise şudur: Meta üreten toplumlarda, bazı monadik yüklemelerin örtük olarak ilişkisel olan karakterini görmeme eğilimi vardır. Bu monadik yüklemelerin daha sonra, bir dışsal ilişki olarak algılanan başka bir karşılaştırmaya temel yapıp yapılmadığı ise, o kadar önemli değildir.¹⁹

Elster diyor ki "monadic predicates"²⁰ yani monadik yüklemeler... Marx'ı, birçok kere Leibniz üzerinden okumaya çalışan -hatta bunu dolaylı yoldan kanıtlamaya çalıştığını düşünen- Elster, artık öyle bir noktaya gelmiştir ki bir "serap" olarak Marx'ın teorisinde monadik yüklem görmeye başlamıştır. Marx diyor ki;

Çokgenlerin alanlarını belirlemek ve karşılaştırmak için, bunlar üçgenlere ayrılır. Üçgenin kendisi, görünür şekinden bambaşka bir ifadeye indirgenir: tabanı ile yüksekliğinin çarpımının yarısı. Bunun gibi, metaların mübadele değerlerinin de, şu ya da bu miktarını temsil ettikleri bir ortak şeye indirgenmesi gerekir.

Bu ortak şey, metaların geometrik, fiziksel, kimyasal ya da başka bir doğal özelliği olamaz. Metaların cisimsel özellikleri, ancak, onları yararlı kıldıkları, yani kullanım değerleri haline getirdikleri ölçüde inceleme konusu haline gelir. Ama öte yandan, metaların mübadele ilişkisini açık şekilde karakterize eden şey, tam da onların kullanım değerlerinden soyutlanmışlıktır.²²

Yani Marx mübadele değerinin nesnenin bir soyutlanması olduğunu iddia ediyor, ama Elster bunun tam zıttı olan monadik yüklem görüyor burada.

Şimdi Elster'in Marx'ın insan doğası anlayışını nasıl ele aldığına değinelim.

Elster de, insanın hayvanla bir karşılaştırması yoluyla farklılığını veya benzerliğini ortaya koymaya çalışır veya daha doğrusu bu karşılaştırmayı ele alarak Marx'ın bir eleştirisine girer. Elster'e göre, Marx'ın insanları öteki hayvanlardan ayırma biçimi şöyledir; i. Kendinin bilincinde olma, ii. Amaçlılık, iii. Dil, iv. Alet kullanma, v. Alet yapma ve vi. İşbirliği.²³ Bunların içlerinde de "kendinin bilincinde olma" durumunun kökenini veya şartlarını açıklarken Marx'ın spekülasyona girdiğini söyler. İnsanın kendinin bilincinde olduğu, çünkü başka insanların onun bilincinde olduklarını bildiği doğru olabilir ama Marx'ın kafasındaki düşüncenin bu olmadığını söyler.²⁴ Elster'e göre Marx'ın, insanın kendinin bilincinde olması,

Kendini insanlığın bir üyesi olarak algılamasıyla ilgilidir -ilk insansılar için pek akla yakın bir fikir değil. Her neyse, ayırt edici bir ölçüt olarak kendinin bilincinde olmaya başvurulması yeterince akla yakın gibi görünüyor, ama eklemeliyiz ki konu kavramsal olmaktan çok ampirik niteliktedir.²⁵

Elster'in değinmiş olduğu bu durum, Marx tarafından "hayvanın doğası gereği bir bilinç geliştirmesi ve o doğanın zorunluluğuyla eylemde bulunması" olarak ele alınmaktadır. İnsandaki bilincin, kendi koşullarını ve varlığını da dönüşüme tabi tutacak bir bilinç olduğu, yani hayvandaki salt bir bilinçken, insandakinin bilinçli bir bilinç olduğuna dikkat çeker Marx. Ayrıca kendinin bilincinde olma durumunun, Marx açısından insanın yapmakta olduğu etkinliğin bilincinde olma durumunu ifade ettiği de söylenebilir. Elster de bu çıkarıma ulaşır. Ama yeterli bulmaz bu açıklamayı.²⁶ Elster'in sorun yaşadığı olgu, insanın kendi etkinliğini yadsıyabilme bilincindeyken, hayvanın kendi etkinliği karşısında çoğu zaman bu olanağa sahip olamadığı iddiasıdır. Örneğin arı bal yapmayı bıraktıktan ne yapabilir? Hiçbir şey. Bu durumda arının yapmakta olduğu işle ilişkisi zorunluluk arz etmektedir. Oysa insan, yapmakta olduğu işi yadsıyabilir veya o işin kendisine hükmedebilir. Böylece salt hayvansal olan içgüdüsel bir bilinçten kurtulur. Bu açıklama, bu çalışmada Marx'ın anlayışında insanın kendi kendisinin bilincinde olması bağlantısı bağlamında ele alındı.

Şimdi, *Kapital*'den alıntılanmış bir pasaj üzerinden Elster'in sözlerine değinip, önce Marx'ın pasajını sonrasında ise Elster'in bu pasajı nasıl yorumladığını ele alalım.

Elster, şurayı kesip alır; Marx'a göre; "Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey,

mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır.”²⁷ Elster’e göre Marx, hayvanların zihinsel bir plana göre çalışma kapasitesine sahip olmadıklarını öne sürdüğü zaman yanılmaktadır.²⁸ Her şeyden önce Marx bu “kesik” pasajının önünde ve bu pasajın arkasında aslında ne demektedir önce ona bakalım:

Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Böylece, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır. *Burada, emeğin hayvanları hatırlatan ilk içgüdüsel biçimleri üzerinde durmayacağız. İşçinin emek gücünü bir meta olarak satmak için piyasaya geldiği evre ile, insan emeğinin içgüdüsel ilk biçiminden henüz sıyrılmamış bulunduğu evre arasında ölçülemeyecek uzunlukta bir zaman aralığı yer alır.* Emeği, tümüyle ve yalnızca insana ait bir biçimiyle alıyoruz. Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. *Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde, yani düşünsel olarak var olan bir sonuç ortaya çıkar. İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tâbi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur.*²⁹

Şimdi birkaç noktayı göz önünde bulunduralım, Marx hayvanların alet kullanamayacağını iddia etmez. Zira “emeğin hayvanları hatırlatan ilk içgüdüsel biçimleri” dediği zaman aslında insanla hayvanın ilk başlarda, aynı doğaya sahip olduğunu söyler. Daha sonra söylediği, “İşçinin emek gücünü bir meta olarak satmak için piyasaya geldiği evre ile insan emeğinin içgüdüsel ilk biçiminden henüz sıyrılmamış bulunduğu evre arasında ölçülemeyecek uzunlukta bir zaman aralığı yer alır” dediğinde de insanın uzun bir süre sonra ancak insanlaşabildiğini söyler fakat asla Elster’in iddia ettiği gibi “hayvanların zihinsel bir plana göre çalışmadığını” söylemez. Zaten öyle olsaydı hayvanı kendinin farkında olmayan bir varlık olarak nitelendirirdi. Marx’ın buradaki vurgusu, insanın sadece, doğadaki hazır bulduğu maddeye biçim değişikliği vermediği yönündedir. Ayrıca yine aynı pasajı eleştirmek için Elster şunu söyler: “Japon maymunu İmo, kendisine kumla karışık tahıl verildiğinde, bu karışımı suya fırlatmış ve kum dibe çöktüğünde, suyun yüzünde kalan tahıl tanelerini toplayabilmiştir...”³⁰

Elster, bu örnekten hareketle Marx’ın teorisini çürüttüğünü düşünür. Ama Elster birçok ciddi noktayı gözden kaçırmaktadır. Marx’ın iddiası hayvanların amaçlılık ve anlayış sergileyen şeyler karşısında çaresiz kaldığı değildir. Demin de değinildiği gibi, Marx, aşağıdaki ifadelerde de dile getirildiği üzere Elster’in

düşündüğünden farklı bir şeye işaret eder: “İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tâbi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur.” Yani burada İmo’nun yaptığı şey yine doğal olarak karşısında bulunduğu maddeye biçim değişikliği vermektir. İmo, bu doğal şey üzerinde kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlememiştir. Yani o tahılları kumdan ayıklamıştır, hepsi bu. O tahıllı ekip, onlardan yeni tahıllar yaratıp onu bir mübadele ilişkisine sokmamıştır. Sadece hazır bulunduğu şeyi bir kez daha biçimsel değişikliğe sokmuştur.

Elster, başka bir yerde de insanın alet yapan bir hayvan olduğunu söyleyen Marx’ı³¹, “Marx bu iddiayı öne sürer gibi görünüyor, fakat kanıtlar onu desteklemiyor. Beck³² tarafından bol miktarda belgelendiği gibi, hayvanlar çok çeşitli alet yapma davranışlarına girerler” diyerek eleştirir.³³

Şimdi bir an için Elster’e hak verip şöyle diyelim: “Evet gerçekten de hayvanlar alet kullanabilen ve doğa karşısında da bulunduğu maddeye biçim vermenin ilerisine giden varlıklardır.” Bu durumda Marx’ın teorisi çökmüş mü olur? Hayır. Çünkü Marx, insanın alet yapmasının ön koşulunu, hayvanların alet yapamamalarına bağlamaz veya insanlar alet yaparlar çünkü hayvanlar yapamaz ya da insanların alet yapması hayvanların alet yapmamasına bağlıdır, demez.

Aslında Elster, eleştirilerinin yersiz olduğunu düşünüyor olmalı ki çok çekingin davranıyor. Örneğin bir yerde “Marx’ın bu fikri taşıdığını söylemiyorum, fakat bu onun gerçekten savunduğu görüşlere kesinlikle yakındır”³⁴ diyerek geride duruyor. Aynı çekingin davranma tavrına şurada da rastlamak mümkün: “Bu yorum, metinde açıkça söylenenin veya ima edilenin ötesine geçiyor, fakat bu olanaklı ve (bence) akla yatkın bir yorumdur.”³⁵ Görüldüğü üzere Elster, bir düşünüre söylemediği şeyi söyletmektedir. Bunun bir örneğini de şimdi aşağıda yapacağımız tartışmada bulabiliriz.

Elster’in Marx’ı anlamasına devam edelim. Marx, *Grundrisse*’de şöyle yazar:

Birinin bu gereksiniminin ötekinin ürünüyle karşılanabilmesi ve *vice versa*, birinin ötekinin gereksindiği nesneyi üretme yeteneğinde olması ve her birinin ötekinin karşısına ötekinin gereksindiği nesnenin sahibi olarak çıkması, her birinin *insan* olarak kendi özel gereksiniminin vb. üzerine çıktığını ve birbirlerine karşı insanlar olarak davrandıklarını; kendi topluluğunun hepsinin türünün bilincinde olduğunu kanıtlar. Bunun dışında, fillerin kaplanlar için, ya da hayvanların başka hayvanlar için ürettikleri görülmez.³⁶

Elster, bu pasaja şöyle karşı çıkıyor: “İnsanda tür içindeki işbirliğinin karşısına hayvanlar âleminde türler arası işbirliği olmamasını koyan bu karşıtlık

biraz gariptir. Ayrıca, türler arası özgecilik, simbiyoz, vs. ile gösterildiği gibi, değişik hayvan türleri arasında işbirliği olmadığı iddiası doğru değildir.³⁷ Şimdi Marx'tan alıntılanırlan pasajın son cümlesine dikkat edildiğinde Marx, orada, "Es kömmt sonst nicht vor, daß Elefanten für Tiger oder Tiere für andre Tierre **produzieren**"³⁸ yani "bunun dışında, fillerin kaplanlar için ya da hayvanların başka hayvanlar için **ürettikleri** görülmez" demektir. Oysa Elster, ısrarla Marx'ın insandaki tür işbirliğinin karşısına, hayvanlar âleminde, türler arası işbirliğinin olmamasını koyduğunu ileri sürer. Marx'ın iddiası hayvanlar arasında işbirliğinin olup olmaması değildir. Ama derdi insanlar arasında işbirliğinin temelini ne olup olmadığıdır. Buradaki kastı ise, insanın bir başka insan için ihtiyaçları doğrultusunda üretim yapması veya yapabilmesi ve bu üretim dolayısıyla ilişkiye geçmesi durumudur. Oysa Marx'ın da belirttiğinden hareketle şu yine, yeniden iddia edilebilir, bir aslan bir fil için bir tarla sürüp orada filler için bir ot yığını *üretmez*. Ama bir insan bir başka insan için üretimde bulunur. Ayrıca "bir fil, bir kaplan için bir üretim yapmaz ama acaba işbirliğine girer mi?" diye merak edilecek olursa, o da ne Marx'ın sorunudur ne de bu çalışmanın!

Sean Sayers'in Marx'ın Anlayışına Dair Çıkarımları

Bu başlık altında Sayers'in ele aldığı tartışmalara değinecek olursak, ilk olarak karşımıza şu problemler çıkacaktır: Özgürlüğün ölçütü ne olabilir, bir boş zaman kurgusu insanların gelişimi için önemli midir veya çalışmanın niteliği ne olursa olsun yine de kötü müdür? gibi tartışmaların yanı sıra Marx'ın düşüncesinde özgün bir yer alan insanın kendini gerçekleştirmesinin ne anlam ifade ettiği konusu üzerinde durulacaktır.

İlk olarak şuna değinmek gerekiyor, Marx'ın insan doğasının tarihsel olduğuna dair fikrini, Sayers de paylaşır. Ona göre marksizm insan doğasının tarihsel bir açıklamasını içerir.³⁹ Buna göre insan gereksemeleri ve güçlerine ilişkin açıklama toplum ve tarihsellik bağlamında ele alınır. Yani insan, gereksinimleri doğrultusunda eylemde bulunur, bu eylem hem insanın kendi doğasını oluşturmamasını hem de doğa koşullarının insanın sınırını belirlemesini içerir. Böylece bunu söyleyerek pasif, bireysel, kendi faydasını maksimize eden tüketiciler ve doğası asla değişmeyen bireyler değil; aktif, toplumsal ve üretken bir varlık olarak ele alınır insan.

Yani Marx tarafından insanlık tarihi, insanın öz yaratım sürecinin bir öyküsü olarak algılanır. Bu öz yaratım tek tek bireylerin bir kurtuluşu değil, toplumun koşullarının da belirlenmesi nedeniyle bütün toplum üyelerinin kendini var etme sürecidir. Bunu söyleyerek faydacı düşünce ekolünün önemli temsilcilerinden Mill'in "kendini geliştirme" olarak adlandırdığı şeyin karşısında bir fikir sunulmaktadır. Zira, Mill, "hoşnutsuz Sokrates olmak hoşnut bir ahmak olmaktan daha iyidir" diyerek insanı belirli bir özelliği bakımından "iyi" olarak gör-

müştür.⁴⁰ Bu yaklaşımın birkaç yönden ele alınması gerekmektedir. Her şeyden önce Mill'in bu özdeyişi seçkincilik içerir; zihinsel etkinlikler ile bedensel etkinlikler arasında bir karşıtlıktan doğan bir seçkincilik. Mill, Sokrates benzerlerinin "zihinsel ve kültürlü etkinliklerine tek yanlı olarak değer verir ve "ahmakların" fiziksel ve duyuşsal yaşamını karalar görünmektedir. Sayers'e göre Mill'in bu fikrine karşılık, "Marksizm, bu etkinlik türlerinin her ikisini de kapsayan çok yönlü insan gelişimi idealini içerir. Böylece, bütün güçlerimizin ve yetelerimizin tam gelişimini ve uygulanmasını kapsayan bir insan iyiliği anlayışı ortaya koyar."⁴¹

Sayers'in dikkat çektiği bu "bütün güçlerimizin gelişmesinin zemini" nedir? İnsani bütün güçlerin ve yetelerin gelişimi kapitalist toplumda mümkün müdür? İkinci soruyu yanıtlayarak başlayalım: Hayır. Çünkü kapitalist toplum iş bölümü üzerine kurulmuş bir sistemdir. Ve iş bölümü bizim tek yönlü çalışmamızın, ayrıca çalışma bütün bir zamanı aldığı için insanların tek yönlü gelişmesinin nedenidir. Marx iş bölümünü şöyle eleştirmektedir: "İşin bölüşümü yapılmaya başlanır başlanmaz, artık herkesin kendisine dayatılan ve içinden çıkamayacağı belirli ve kesin bir faaliyet alanı vardır. Avcıdır, balıkçıdır, çobandır ya da eleştirel eleştirmendir; ve geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa eğer, öyle de kalmak zorundadır."⁴²

İnsanın toplumsal bir varlık olduğu fikrini Marx'ın savunduğu veya daha doğrusu paylaştığı aşikârdır. Toplumsal bir varlık olarak düşünülen insanın özgürlüğü nasıl kurulur? Gorz'a göre, "çalışmanın iktisadi akılcılaştırılması, eski çağın özgürlük ve varoluşsal özerklik düşüncesinin yerini alacaktır. Çalışmasında yabancılaşmış olduğundan tüketiminde ve ihtiyaçlarında da zorunlu olarak yabancılaşmış olacak birey ortaya çıkaracaktır."⁴³

Gorz, çalışmanın iktisadi olarak akılcılaştırıldığından bahseder. Bu akılcılaştırma sadece önceden var olan üretici faaliyetleri hedeflerine daha iyi uyarlamakla ve daha yöntemli kılmakla kalmadı, bir devrim gerçekleştirdi; "bu, yaşam tarzının, değerlerin, toplumsal ilişkilerin ve doğayla ilişkinin altüst oluşu, daha önce asla var olmamış bir şeyin kelimenin gerçek anlamıyla icat edilmesi idi."⁴⁴ Üretken bir faaliyet anlamından soyutlanan çalışma, insanın güdülenimlerinden ve hedefinden kopup basit bir ücret kazanma aracı haline geldi. İşte Gorz'un eleştirisi bu halini almış çalışmadır. Gorz'a göre; çalışma,

Hayatın bir parçası olmaktan çıkıp 'hayatını kazanma'nın aracı oldu. Çalışma zamanı ve yaşama zamanı birbirinden ayrıldı; çalışma, aletleri, ürünleri emekçinininkinden farklı bir gerçeklik kazanıyordu ve başka biri tarafından alınan kararlarla yönlendiriliyordu. Birlikte 'uğraşmanın' tatmini ve 'yapmanın' zevki sadece paranın satın alabileceği tatminler yararına ortadan kaldırılmıştı.⁴⁵

Ayrıca Sayers, Gorz'un, insanların istedikleri şey, "çalışmadan özgürleşme" dir

(istihdam anlamında), “özerk yaratıcı etkinlik” için boş zamanını genişletmedir ya da “kendisi için çalışma”dır fikrini, Gorz’un gözünde, “toplumsal ilişkiler nitelikleri gereği bireysel özgürlüğe zorunlu olarak yabancıdır. Çünkü özgürlük, ancak herhangi bir toplumsal kısıtlama olmadığında elde edilebilen saf bireysel özerkliktir”⁴⁶ yönündeki çıkarımını da eleştirir. Hatta Sayers, bu görüşün tersini savunur. Sayers’e göre biz, doğuşumuzdan itibaren esas olarak toplumsal varlıklarız. Doğalarımızı -bireyselliğimizi ve hürriyetimizi- ancak topluma katılarak, ancak toplumsal ilişkiler içinde ve onlar aracılığıyla geliştiririz. Çünkü özgürlük salt toplumsal kısıtlamanın bulunmaması halinde var olmaz; katıksız şekilde negatif bir olgu değildir. Aynı zamanda, güçlerimizi ve yeteneklerimizi somut olarak geliştirip kullanabileceğimiz toplumsal koşulların mevcudiyetini, yani pozitif varlığını gerektirir.⁴⁷ İlk başta bir paradoks gibi görünüyor olsa da Sayers’e göre özgürlük ve bireysellik toplumsal ürünlerdir. Bunlar toplumsal “kısıtlama”ya rağmen değil, ancak ondan dolayı vardır.⁴⁸

Sayers’in ele aldığı konulardan birisi de boş zamanın insan hayatındaki rolüdür. Bu tartışmada özellikle Sayers, Gorz’un boş zaman argümanını ele almaktadır. Bilindiği üzere Gorz herhangi bir çalışmanın özgürlük getirmeyeceğini dile getirir. Gorz’a göre, çalışma bir dayatmadır, dışarıdan belirlenen, özerk olmayan bir etkinliktir... Çalışma, yalnızca para kazanmanın bir aracıdır ve başlı başına amaç olan bir etkinlik değildir... Çalışma özgürlük değildir... Gorz’un ele aldığı çalışmanın hangi sistemde olduğunun önemi yoktur. Ona göre bütün çalışma biçimleri kötüdür. Gorz, çalışma, işçinin üretim sürecinde bireysel denetim ve inisiyatif uygulayabildiği “özerk” bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Dışsal ve zorlayıcı bir biçimde kendini her işçiye dayatan bir toplumsal süreç haline gelmiştir. Bundan dolayı Gorz boş zamanın önemine dikkat çeker: “Bu noktada, makinelerin etkinliği, emeğin, sermayenin ve meta mübadelesinin mantığını, yok edebilmelidir ki, boş zaman, gerçek zenginliğin ölçüsü olarak ortaya çıkabilsin!”⁴⁹

Kısacası çalışmadan ziyade boş zaman insanın gelişimini sağlar. Gorz’un standartlarına göre, tümüyle “çalışmadan özgürleşme” olarak işsizlik, boş zamanın, özerkliğin ve özgürlüğün tam olarak gerçekleşmesi olmalıdır. Sayers ise bu tür bir fikre karşı çıkararak eleştirmektedir. Ona göre Marx’ın da değindiği gibi çalışma elbette kapitalizmde özgürlük olarak ele alınamaz fakat çalışmanın özgerçekleştirme olarak gerçekleştiği bir sistemde insanın yeteneklerini geliştirme olanağını göz ardı edemeyiz. Marx bu noktada, dış dünyayı etkileyerek ve değiştirerek insanın aynı zamanda kendi doğasını da değiştirdiğini söylemektedir. Uyku halinde güçlerini geliştirerek, kendi buyruğuna uyacak şekilde hareket etmeye zorlar, derken Marx, çalışmanın insanı geliştirici rolüne dikkat çeker.

Gorz, ayrıca işin makinelerle gerçekleşmesi böylece boş zamanın artması yönünde şöyle bir fikir ileri sürer:

Her insana, toplumsal üretiminin gerektirdiği çalışma miktarına karşılık, hayatı boyunca gerekli'yi (elbette bu gerekli gelişebilir) sağlayan bir toplum, bireyin potansiyel özerklik alanına el uzatmaz: Her bireyi ihtiyari olanı, fazladan olanı, bedava olanı anladığı gibi tanımlayıp özenüretmede özgür bırakarak gerekliliğin alanına ve onun karşılığı olan çalışmayı en aza indirir.⁵⁰

Fakat, Gorz'un sanayi toplumundaki işsizliği ve boş zamanı özgürlüğün gerçekleşmesi olarak gören düşüncesini Sayers eleştirir. Sayers'e göre;

Okuma, bahçe işleri, örgü örme, TV izleme ya da birahanele arkadaşlarla buluşma gibi boş zaman etkinlikleri yaşam ya da çalışma bağlamında hoş giden ve kendini gerçekleştirmeye ulaştıran etkinliklerdir; ama başlı başlarına ve o bağlamın dışında yaşamı dolduran tatmin edici bir şey sağlayamazlar. Bir hobi ya da boş zaman etkinliği olarak zevk verebilen ve ödüllendirici olabilen şeyler, yaşamın merkezi etkinliği olarak yetersizdir.⁵¹

Peki Marx'ın bir boş zaman kurgusu var mıydı veya hangisinden yana olurdu acaba? Açıkçası yanıtlamak çok zor, çünkü bir yanda işin basit bir etkinlik değil insanın kendini yaratması, iş aracılığıyla kendini ortaya koyması olarak kavranması da Marx'a ait bir düşüncedir, sabah avcı, öğlen balıkçı akşam eleştirel eleştirmen olarak yaşanabileceğini söyleyen de Marx'ın kendisidir. Kısacası eğer Sayers'in kastı entelektüel gelişimin tek tercih edilebilir şey olduğu yönündeyse, Marx'ın tek başına böyle bir vurgusu söz konusu olamaz. Ama Komünist toplum ideali de insanların keyfince boş zaman geçirmesi midir acaba diye sorulacak olursa bunu da doğrudan yanıtlamak zor görünüyor. Nitekim Marx'ın buna yanıt vermesini beklemek de yersizdir. Çünkü Marx, insanların çok yönlü gelişimine olanak vermekten bahseder yoksa insanların ne yapacağını belirlemekten bahsetmez.

Ayrıca Sayers'in kavrayışında sıkıntılı olan kısım şudur; Sayers'e göre Marksizmin "temel amacı toplumsal dünyayı ahlaksal açıdan yargılamaktan ya da nasıl olması gerektiğine ilişkin ideal bir anlayış ortaya koymaktan çok, onu anlamak ve onu yöneten yasaları çözümlemektir."⁵² Böyle bir iddia birçok şeyin ele alınmasını gerektiriyor. i. Bir toplumu anlamak ve onu yöneten yasaları çözümlemek tek başına ne işe yarar? Bunu varsaymak Marx'ın felsefeye biçtiği rolü geri plana atmaktır. Nitekim bir toplumu anlamak tek başına "anlamaya" çıkar. Böyle bir pozisyon ise Hegel'in felsefeye biçtiği roldür. Muhtemeldir ki Sayers burada yanılmaktadır ve bu yanılgısının nedeni de felsefeye Marx'ın biçtiği rolden çok Hegel'in rolünü vermesinden gelir. Çünkü tek başına anlamaya çalışmak o toplumun çoğu zaman bir betimlemesinden ibarettir. Diyelim ki bir şeyi sadece anlamaya yöneliyoruz ve bir sürü uğraşın sonunda da uğraşmış olduğumuz şeyi çözümledik ve anladık daha sonra ne yapacağız? Oysa eğer Marx

bir toplumun sadece anlaşılmasına yönelseydi, o zaman komünist topluma dair çıkarımlarını nereye koyacağız ve neden içinde bulunduğu topluma dair eleştirileri onun komünist topluma dair fikirlerinin temelini oluşturmaktadır. Fakat Sayers'in buradaki kastı, Marx'ın toplum eleştirisinin doğrudan etik ilkeler üzerinden okunamayacağı yönündeyse, bu yine de toplumun dönüştürülmesi talebini öteleyen bir şey değildir.

Fakat Sayers, özenle üzerinde durulması gereken önemli bir noktayı hatırlatır: Doğal olanı toplumsal olandan ayırt etmenin ve ayırmanın olanaksız olduğunu.⁵³ Fakat Sayers şunu bir evrensel yasa gibi ortaya koymaya çalışır: “*İnsan doğası zorunlu olarak belirli bir toplumsal ve tarihsel bağlamda varlık gösterir*, toplumsal ilişkiler de her zaman belirli ve tarihsel olarak belirlenmiş insan doğası biçimlerinin sonucudur.”⁵⁴ Bu cümlede vurgulanmış olan kısım ne demeye geliyor? İnsan bütün bu ilişkilerinden bağımsız bir varlık değil midir yani? Bu vurgu hatalı görünüyor. Çünkü insan her şeyin dışında bir varlık olarak en azından hayvansal düzeyde, hem toplumsal hem de tarihsel bağlamdan ayrı olarak bir var oluş sergileyebilir. Burada söylenebilecek şey insanın zorunlu olarak şu şekilde veya bu şekilde bir doğa geliştirebileceği değil, sadece toplumsal ilişkiler tarafından koşullanabileceğini ama kesinlikle onlara bağlı olmak zorunda olmadan kendi varlıksallığını da ortaya koyabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Ayrıca Sayers, şöyle bir hatırlatmada da bulunmaktadır: “İnsanlar baştan başa toplumsal ve tarihsel varlıklardır.”⁵⁵ Bu sadece insanın bir yönü olabilir ama asla indirgenebileceği bir hal olamaz. Fakat diğer taraftan Sayers, “evrensel ve tarih ötesi, göreceli olarak değişmeyen insan karakteristiklerinin ve o anlamda da evrensel bir insan doğasının olduğunu”⁵⁶ ileri sürer. Buradan kastı, insanın belirli gereksinimler itibarıyla ciddi değişiklikler yaşamamış olmasıdır. Örneğin, temel gıda gereksinimi olan gıdalar toplumdan topluma değişse de sınırsız biçimde değişime uğramaz. Zaten Marx bu noktaya şöyle dikkat çekmektedir:

İnsan doğrudan doğruya bir doğal varlıktır. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak, bir yandan doğal yaşama güçleri vardır -etkin doğal bir varlıktır. Bu güçler onda yönsemeler ve yetenekler olarak -itkiler olarak- vardır. Öte yandan, doğal, bedeni, duyuşsal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, acı çeken, koşullanmış ve kısıtlı bir yaratıktır.⁵⁷

Fakat yine de insanın tüm bu doğallıkları hatta bitkisel ve hayvansal basitliklerinin bile toplumsal olarak çeşitli değişikliklerle ortaya konulduğunu gözden kaçırmamak gerekiyor. Zira Marx, “üretim tüketicini yaratır” tezini doğrulamak için şu satırları düşecektir: “Açlık, açlıktır, ama çatal bıçakla yenen pişmiş etle giderilen açlık, ellerden, tırnak ve dişlerden yararlanarak parçalanmış ve yutulan çiğ etle giderilen açlıktan farklıdır.”⁵⁸

Şimdi insanın gereksinimleri ve bu gereksinimlerin insan doğası ve toplumla olan ilişkisi sorusunda, göz önünde bulundurulması gereken noktanın, ideal olarak sunulan toplumun salt insanların bu “basit” gereksinimlerini gidermeye yönelik bir toplum olup olmadığına, bakmak gerekiyor. Çünkü basit gereksinimlerin doyurulması insan için ayırt edici bir şey değildir. Marx bunun farkında olmalı ki Bentham’ı eleştirirken, şu sözleri sarf eder:

Bir köpeğe neyin yararlı olduğunu öğrenmek istersek, köpek doğasını incelememiz gerekir. Bu doğanın kendisi, ‘yararlılık ilkesi’yle kurulabilecek bir şey değildir. İlke insana uygulandığında, bütün beşerî eylem, hareket, ilişkiler vb. yararlılık ilkesine göre incelenip bir hükme varılmak istendiğinde, ilk önce genel olarak insan doğasının, sonra da her tarih çağında değişikliğe uğramış olan insan doğasının incelenmesi söz konusu olur.⁵⁹

Dolayısıyla burada basit gereksinimlerin doyurulmasını tespit etmek çok basittir. Ve Marx’ın hayalindeki toplum da herkesin salt bu basit gereksinimlerinin doyurulduğu bir toplum değildir. Sayers’e göre Marksizm; “insanların güçlerini ve yeteneklerini tümüyle geliştirebildikleri bir toplum, her yönüyle insan gelişimini destekleyen yabancılaşmamış bir toplum tasavvur eder. Bu, insan güçlerinin ve potansiyellerinin mümkün olan en tam gelişimi idealini ‘gereksinimler yönünden zengin’ insan vizyonunu içerir.”⁶⁰

Sonuç

Marx, birçok kere her şeyi ekonomiyle açıklayan bir tür determinist olarak nitelendirilmiştir. Halbuki bu kanı Marx’ın ne dediğine odaklanıldığında ciddi eksiklikleri içermektedir. Marx insanların kendi geçimlerini kazanma biçimlerine göre zihinsel bir dünyalarının olduğunu söyler. Nitekim bu fikir hâlâ kendi geçerliliğini korumaktadır. İnsanlar hukuk kuralları oluştururken, kendi gerçekliklerinden hareketle bunu yapmaktadırlar. Bir yerde bir din ortaya çıktığında bu dinî kurallar, içinde doğduğu toplumu yansıtmaktadır. Bu bağlamda Marx’ın çıkarımları onu idealist yapmaz. Ayrıca Marx, bir boş zaman kurgucusu değildir. Onun eserleri insanın yabancılaşmadan ve insani alçalmadan kurtulduğu, insanın kendisini belirli ve kesin bir faaliyet alanında bulmadığı dilediği gibi eylemde bulunabildiği bir toplumun imkânının ne olduğuna dair tartışmalarla doludur.

KAYNAKÇA

- Althusser, Louis. *Marx İçin*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.
- Elster, Jon. *Making Sense of Marx*. 5. bs. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gorz, Andre. *Cennetin Yolları: Yaşanan Ekonomik Buhran Üzerine Tezler*. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Afa Yayınları, 1985.
- Gorz, Andre. *İktisadi Aklın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri Anlam Arayışları*. çev. Işık Ergüden. 2. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Hegel, G. W. "Felsefenin Amaçları ve Değerleri". *Seçme Parçalar*. ed. Henri Lefebvre-Norbert Guterman. çev. Hüseyin Demirhan. Ankara: Onur Yayınları, 2011.
- Marx, Karl. "Feuerbach Üzerine Tezler". Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*. çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez. 2.bs. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, Haziran 2013.
- Marx, Karl. "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie". MEW. c. 42, Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- Marx, Karl. "Ücretli Emek ve Sermaye". Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye, Ücret Fiyat ve Kâr*. çev. Sevim Belli, 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- Marx, Karl. 1844 *El Yazmaları*. çev. Murat Belge. 8. bs. İstanbul: Birikim Yayınları, 2013.
- Marx, Karl. *Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisinin Temelleri*. c.1, çev. Arif Gelen. 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, 2013.
- Marx, Karl. *Kapital: Ekonomi Politîğin Eleştirisi*. c. 1: *Sermayenin Üretim Süreci*. çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Kitchener, Ontario: Batoche Books Limited, 2001.
- Rockmore, Tom. *Marksizmden Sonra Marx; Karl Marx'ın Felsefesi*. çev. Habip Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Sayers, Sean. *Marksizm ve İnsan Doğası*. çev. Şükrü Alpogut. 2. bs. İstanbul: Yordam, 2013.

¹ Tom Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx; Karl Marx'ın Felsefesi*, çev. Habip Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 253. Bundan sonra atıflar şu şekilde olacak: Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*.

² Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, 255.

³ Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, 255.

⁴ Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, 122-123.

⁵ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, 17.

⁶ Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, 123.

⁷ G. W. Hegel, "Felsefenin Amaçları ve Değerleri", *Seçme Parçalar*, ed. Henri Lefebvre-Norbert Guterman, çev. Hüseyin Demirhan, (Ankara: Onur Yayınları, 2011), 7.

⁸ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, 17.

⁹ Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2002), 277.

¹⁰ Louis Althusser, *Marx İçin*, 277-282.

¹¹ Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, 123.

¹² Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, 122. Vurgu bize ait.

¹³ Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, 122.

¹⁴ Jon Elster, *Marx'ı Anlamak*, çev. Semih Lim, (Ankara: Liberte Yayınları, Ekim 2004), 97.

¹⁵ Elster, *Marx'ı Anlamak*, 97.

¹⁶ Karl Marx, "Ücretli Emek ve Sermaye", Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye, Ücret Fiyat ve Kar*, çev. Sevim Belli, 2. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 1976), 38-39. (Çeviri kısmen değiştirildi.)

¹⁷ Marx, *Kapital*, c. 1, 92.

- 18 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 96. (Parantez içi bize ait)
- 19 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 96.
- 20 Joh Elster, *Making Sense of Marx*, 5. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 96.
- 21 Özellikle bkz. Elster, *Marx'ı Anlamak*, 108-109.
- 22 Marx, *Kapital*, c. 1, 51.
- 23 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 62.
- 24 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 62.
- 25 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 62.
- 26 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 63.
- 27 Marx, *Kapital*, c. 1, 182.
- 28 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 65.
- 29 Marx, *Kapital*, c.1, 182. Vurgular bize ait.
- 30 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 65.
- 31 Marx bu kavramı Franklin'e atıfla ele alır. *Kapital*'de iki kez atıfta bulunduğu bu sözü, biz de çalışmamızda "Kendi Geçim Aracını Üreten Hayva: İnsan" başlığında tartıştık. Marx söz konusu atfa şuralarda değinir: *Kapital*, c.1, 318, bkz. Bu sayfadaki 15. dipnot ve *Kapital*, c.1, 183.
- 32 Benjamin Beck. Elster, Beck'in *Animal Tool Behavior*, New York: Garland'dan çıkan kitabına atıfta bulunmaktadır.
- 33 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 66.
- 34 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 65.
- 35 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 64.
- 36 Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisinin Temelleri*, c.1, 155-156.
- 37 Elster, *Marx'ı Anlamak*, 67.
- 38 Karl Marx, "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", *MEW*, c. 42, (Berlin: Dietz Verlag, 1983), 168-169.
- 39 Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, çev. Şükrü Alpagut, 2. bs. (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), önsöz.
- 40 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, (Kitchener, Ontario: Batoche Books Limited, 2001), 13.
- 41 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 23.
- 42 Marx, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, 41.
- 43 Andre Gorz, *İktisadi Aklın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri Anlam Arayışları*, çev. Işık Ergüden, 2. bs. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 38.
- 44 Gorz, *İktisadi Aklın Eleştirisi*: 38.
- 45 Gorz, *İktisadi Aklın Eleştirisi*, 38.
- 46 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 25.
- 47 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 27.
- 48 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 27.
- 49 Andre Gorz, *Cennetin Yolları: Yaşanan Ekonomik Buhran Üzerine Tezler*, çev. Turhan Ilgaz, (İstanbul: Afa Yayınları, 1985), 10. Bundan sonra atıflar; Gorz, *Cennetin Yolları*, olarak yapılacaktır.
- 50 Gorz, *Cennetin Yolları*, 89.
- 51 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 117.
- 52 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 160.
- 53 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 211.
- 54 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 211.
- 55 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 211.
- 56 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 213.
- 57 Marx, *1844 El Yazmaları*, 168.
- 58 Marx, *Grundrisse*, c. 1, 29.
- 59 Marx, *Kapital*, c. 1, 589.
- 60 Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, 221.

Enis Memişoğlu*

MARX'IN SUİ-İSTİMALLERİ

M1

Marx'ın *Ekonomi Politikin Kritiğine Dair*'inin [*Zur Kritik der politischen Ökonomie*] ilk yayımlanmasından 150 yıl sonra, 2009'da, Bernard Stiegler, *Ekonomi Politikin Yeni Bir Kritiği İçin* [*Pour une nouvelle critique de l'économie politique*] başlıklı kitabında, Marx'ın bu mamulünün yıldönümünü “kutlamak” vesilesiyle, “devrimiz felsefesi”nin “ekonomi politikin kritiği projesini terk ettiği ve bunun felaket bir durum olduğu”nu söylemek adına bir tartışmaya giriştiğini belirtirken (s. 29), “neticede, ve özellikle, *bugün*, kendimin de büyük ölçüde sadır olduğu XX. yüzyılın ikinci yarısına ait Fransız felsefesinin, ve -ilk defa *Yeni Kritik* dergisinde adını duyduğum *Kritik Denemeler*'in müellifi Barthes'tan sonra- post-yapısalcılık çatısı altında kritiğin metafizikten ayrılmaz bir kavram olduğunu, tam da bu yüzden metafizik olduğunu, ve kritize etmekten ziyade dekonstrüksiyona tâbi tutmanın mühim olduğunu vaz eden entelektüel gelenekle yeni *kritik* bir polemik diyaloga girmekten bahsettiği[ni]” söylediğinde, ve “benim nazarımda, dekonstrüksiyon bir kritik olarak kaldı, ve bu yüzden de kıymetlidir. Ama diyebilirim ki, ve şu pek açık değildir ki, bir anlamda, dekonstrüksiyon, kendi tarihsel oluşuruluşu metafizik oluşuna bağlı olduğundan, kritiği kritike edişinin kritiğini yapmadı. Başka bir deyişle, *zıtlıklar sistemi üzerine kurulu olmayan bir kritik* ne olurdu, bunu izah etmedi” diye eklediğinde (s. 26); kitabın sonlarına doğru, mevzu bahis kritiğin, “*ekonomi politikten çıkmak*” gibi bir sorunu olmadığını, bilakis, “sarfiyatçılığı” [*consumérisme*] aşmak adına “başka bir ekonomi”nin alımlanabilmesinin önünü açması gerektiğini vurgulayacaktı (s. 79). Öyle ki, sarfiyatçılık, istihdamın [*emploi*] emeğin [*travail*] yerine geçtiği kapitalist devirde, istihdam edilmenin sadece imalata değil, israfa bağlı olduğu bir düzenin işleyişi adına, insanların boş zamanlarını israf etmelerini, böylelikle âtil ve tatil zamanlarını [*otium*] harcamak suretiyle, artık eskiden olduğu gibi “fakirleşme” [*paupérisation*] çatısı altında toplanamayacak bir tür genel “proleterlerleşme”ye dâhil olmalarını beraberinde getiriyordu. Proleterleşme tabiri, muhtaciyetleri (kırılganlıkları) [*précarité*] giderek artan müstahdemlerin [*employés*], esnek zamanlı çalışma koşullarına tâbi kılınıp, iş güvencesinden yoksun bir şekilde sözleşmeli olarak istihdam edildiği ve böylelikle düzensiz ve kesintili çalışan işçilere [*intermittent*] dönüştüğü ve herhangi bir güvence konusunda müzakerenin ve pazarlığın [*négociation*] neredeyse olmadığı bir çalışma ortamını yaygınlaştıran günümüz kapitalizminin yarattı-

* Yazıdaki tüm alıntı tercümeleri yazara aittir.

ğı durumu tabir etmek için daha uygun geliyordu. Müstahdemin (iş tanımında olmayan ama iş zamanı dışındaki çalışmalara hasredilen) âtil zamanı [*otium*] her an (müzakeresi zikir dahi edilemeyen) bir pazarlığın [*negotium*] nesnesine dönüşürken, proje temelli üstlenilen ve bir anlamda “free-lance” e tahvil olan iş tanımı, tamamlanacak görev için gerekli olan ve “kişisel gelişim” adı altında toplanabilecek ve o işi üstlenen müstahdemin o işi yapmaya ehliyetini elinde tutması ve maharetini göstermesi için ücretsiz şekilde (yani karşılık almadan) müktesebatına dâhil ettiği emeğin işveren tarafından (ücretlendirilmeksizin) talep ve istimal edilmesini de beraberinde getiriyordu. İşveren, müstahdemin (aylaklık anlamına gelmeyen) tatilini (yani aslında istihdam edilmemiş olması gereken âtil zaman olarak *otium*’u) israf edilecek bir pazarlık [*negotium*] nesnesine dönüştürüyordu. Daha fazla israf etmenin imal etmenin hedefi hâline geldiği sarfiyat toplumunda zaman, eğer pazarlık nesnesi hâline gelmiyorsa, o vakit de israf etmek için istimal edilen bir metaa dönüşüyordu. *Otium negotium* tarafından ele geçiriliyordu.

S1

Stiegler, tüm bu kritik “projesini” serimlerken, yeri geldiğinde çağdaşlarına, mesela kapitalizmin mevcut devrinde borçlanmaya dayalı ekonomik işleyişine dair veya muhtaçlara dair izahatlarda bulunurken Maurizio Lazzarato’ya, atıfta bulunmayı ihmal etmiyordu. Hattâ, mevcut ekonominin “jenealojisini” yapmanın “farmakoloji” olacağını söylediğinde (s. 58), Jacques Derrida’nın pharmakon’u Platon metnindeki konumundan itibaren ikiliklerin dekonstrüksiyonuna imkân sağlayan bir kavram olması itibarıyla okuyuşundan istifade ediyor; dolayısıyla mevcut ekonomideki ikilikleri dekonstrüksiyon ile kritike etmeyi hedeflediğini sezdirdiyordu. O hâlde, dekonstrüksiyonun, yani en azından Stiegler’in hocası Derrida’nın tatbik ettiği hâliyle dekonstrüksiyonun, ikilikler üzerine kurulmuş olan muayyen bir Marksizm ile ilgilenebilecek olduğunu, ve en azından Stiegler’ininki gibi pharmakon’u istimal eden bir dekonstrüksiyon olduğu sürece buna namzet olduğunu dikkate almayıp, üstüne bir de Stiegler’in iddia ettiği gibi “kendi kritiğinin kritiğini” yapmadığını mı varsaymalısınız?

Kritik “projeleri” (Aristoteles’in krinein fiili için uygun bulduğu politik mecradan -basiret ve öngörü olarak phronēsis’ten- Kant’ın kritiklerine -ki üçüncüsü Aristoteles’e kadar dayanıp (da krisis’in yargı olduğunu hatırlatırsa) “Yargı Yetisinin Yargısı”na dönüşüverirdi-, oradan Husserl’in bilimlerde gördüğü krizlere -ki bu bir öngörü olmaktan çıktığından kriz olup olmadığına karar vermek güçleşir-, oradan da belki Althusser’in genç ile olgun Marx arasındaki kopuşta tespit ettiği krize -ki artık kriz, tıpkı Althusser’in kendisi için geçerli olduğu gibi, Marx’ın tüm külliyatına teşmil olacak denli belirleyicidir- ve Stiegler’in âdeta krize girmiş kritiğinin kritiğine gelesiyeyse, öngörülemeyen krizler, tespit edilseler dahi (bir kere kriz diye tespit edildikten sonra kriz olma vasfını yitireceklerinden) kendilerini eleyen krizler, ve (kriz ile kriz olmayan arasında) karar vermesi güç eşikler, (bu krizlerde) eleyeninin elenene (yani krize girenin krize sokana) eleneninin de

eleyene dönüşebildiği muallak alakalar kurmaktan öteye geçemediği ölçüde, dekonstrüksiyona uğramaya müsait olacaklardır. Bu anlamda, Stiegler'in "ikiliklerin ötesinde" kendisini izah etmesini istediği bir dekonstrüksiyon, kritik hudutları aşan, krizlerin sınırını geride bırakan, bir anlamda da kendisiyle çelişen, kritikliğini kritiğe tabii tutarken kritik denilen şeyi tamamen geride bırakan bir dekonstrüksiyon olacaktır — yani, olmayacaktır.

Kimin ve neyin ne derece kritik olduğuna ve de bugün ekonomi politüğün felsefe tarafından bir kritiğinin yapıp yapılmadığına kriz dışında bir imkândan yola çıkarak karar vermek [krinein] kimin haddinedir bilmek kolay olamasa da; bugün, tıpkı dün olduğu gibi, Marx'ın mamulü ile onun istimali arasında doğabilecek sui-istimallerin yaratacağı imkân, en aşağı istimal ile sui-istimal arasındaki ikiliği dekonstrüksiyona uğratacak imkân kadar kritiktir belki de. Üstelik mesela tam da Derrida, Marx'ın Hayaletleri'nde (kolayca "bir" Marx'ın diyemeyeceğimiz bir şekilde) Marksizm(ler)'in ikiliklerini "aşmak" yerine, o ikiliklerin üzerine yerleştirdiği okuması ile Marx'ın yazısını yeniden konumlandırarak satırlar açabildiği ölçüde.

Türkiye'de de, Kimin ne kadar Marksist olduğu ya da olabileceği (tabii her şeyden önce Marks "ist" olup olamayacağı) genelde ancak belirli kurum veya kişilerin yargısına [krisis] tâbi olduğundan, mesela genç bir akademisyen, 1970'lerden bu yana "sol" kalelerden sayılan bir dergiye, "maoculuğu" yaptığı felsefenin önüne geçirilebilen Alain Badiou üzerine bir yazı yolladığında, yazıda Badiou'nun (kendi düşüncesiyle belirli hususlarda bir bağ kurmakta çekince görmediği ve kavramsal terekesinin en mühim rükünlerinden birini oluşturan) Martin Heidegger ile olan rabitalarına değinildiği için, ve karar mercii Badiou'nun "Heideggerci" olmadığına karar verdiği için, yazı kolaylıkla bu sebeple (ya da belki bu bahane ile) reddedilebiliyordu. Felsefe [philo-sophein], zaten aşikârca, kriz(ler)den ibaret, dolayısıyla kimin hangi tarafa ait olduğuna karar vermek yerine tarafların varsaymaya sevk ettiği ikilikleri krize sokmaya matuf; o yüzden de kimin kimin tarafında olduğuna karar vermek bir kenara, kim bilir kimler var ki güya sözde karşısında durduğunu zannettiğimiz tarafa sızmış ve bulaşmış olmasın, nice hasım [polemios] zannettiklerimiz vardır ki aslında hısım [philos] olmasın, diye düşündürtmeyi sever [philein]. Ve öyleyse belki de Heideggercilerimiz Derridasız Heidegger okuyamaz, Agambencilerimiz de Heideggersiz Marx okuyamaz — tıpkı Marx'ın Shakespearesiz Aristoteles okuyamadığı gibi.

[Bu "bizimkiler" tartışmasının bulunduğu sığ suları aşmak adına, yakın zamanda bu hususta mühim bir kritik katkı sağlayan Tuncay Birkan'ın Dünya ile Devlet Arasında Türk Muharriri'ne başvurmak faydalı olabilir:

Biçime yönelik dikkatin bu bariz yokluğu, sağlı sollu her ideolojik eğilimden birçok eleştirmenin ortak vâfidir maalesef; ideolojik pozisyonların memleketimizde genelde çok sığ sulara oynamakla kalıp nadiren gerçek düşünce eserleri üretebilmesinin baş nedenleri arasında ayırtıtlara, nüanslara, sorunlu bölgelere, söylenen kadar söyleme tarzına, kimin neyi ne zaman, hangi bağlamda söylediğine, özetle "biçimsel kaygılar" diye özetleniveren (sanki böyle kaygılar

taşımayan bir sanat eseri, bırakın eseri filan, doğru dürüst bir insan ilişkisi olabilmemiş gibi) şeylere yönelik kayıtsızlık mutlaka zikredilmelidir. Bir de yazarın “bizden” görülüp görülmediği meselesi var tabii, ama değinip geçmekle yetiniyorum şimdi. (Birkan, 2009, s. 30)]

M2

İçinde bulunulan sarfiyatçılığı körükleyen ve buna bağlı proleterleşmeyi yaygınlaştıran “böyle bir kapitalizmin kritiği”, âdeta böyle bir kapitalizmi tahlil etmekte güçlük çeken öyle eski bir “Marx felsefesinin de kritiği” olmalıdır Stiegler’e göre (Stiegler, 2011, s. 41). Kapitalizmin yeni bir kritiğini yapmaya girişen Stiegler, bu girişiminin öncül izlerini taşıyan ve 2004 yılında yayımlanmış olan *Mécréance et Discrédit*’nin [*İmansızlık ve İtimatsızlık*] ilk cildinde, bu ifadeleri dile getirirken, her türlü *teminata imanı* imkânsız kılmaya meyilli böylesine bir kapitalizmin yarattığı itimatsızlığın, politikanın tasfiyesine doğru götüren bir *imansızlığı* da tetiklediğini izah ederken, bu hâlin üstesinden gelmek için mutad tavsiyeleri takip etmek yerine, ihtiyata davet eder. Basit anlamda “direniş” olarak addedilebilecek bir politik fiil yerine “icada” dair bir çağrı yapar (s. 37). Öyle ki, Marksist anlamıyla direniş, Nietzsche’nin ikaz ettiği tepkisel [*réactive*] bir hınç ahlakından beslenerek, kutuplaşmaya dayalı bir sınıf bilinciyle (ve yani her şeyden önce Nietzsche’nin zaten tepkisel ve bu yüzden de Hristiyanca bir köle ahlakına ait olduğunu vurguladığı *bilgi istencinin* bir tezahürü olarak bu “bilinçle”) hareket edecek bir direniş, tıpkı yine Nietzsche’nin havadisine dair alametleri bildirdiği (ve aslında imansız ve itimatsızca bir parçası olduğumuz kapitalizmin olduğu o) nihilizm gibi icattan ve etkiyel-etkin bir politikadan uzak olacaktır: “Marksist mücadele düşüncesi o zaman Nietzscheci anlamıyla *tepkisel* olur” (s. 53).

S2

Nietzsche’nin icada yönelik etkin tavrının bir *veçhesi* eğer eski değerleri yıkmakla alakalıysa, diğeri de eskilerini istihale ederken [transformer] yenilerini inşa etmekle alakalıdır. Ve bu da tefsir ile olacaktır: “Tefsir etmek ile (tüm değerleri) istihale etmek aynı şeydir; anlamlar değişir, zıt olmaz” (Stiegler, 2011, s. 56). Stiegler’in Nietzsche’nin tefsirci etkinliğini Marx’ın Feuerbach Üzerine Tezler’inin 11.’sine yaklaştırdığını düşünmemek elde değil: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an sie zu verändern. (Bu tezi/mevzuyu tercüme etmek için gerekli başkalaştırıcı fiili tatbik etmeksizin — öyle ki bunun için yeri geldiğinde mesela ne Heidegger’in tefsir için, ne de Derrida’nın tercüme için, bu yüklü cümleye ihtiyatsız bir acelecilikle yaklaşılmaya kalkıştığını unutmadan; böylelikle de, sarf ettikleri emeği hatırlayarak —) denilebilir ki 11. Tez’de tefsir etmek [Interpretieren] ile başkalaştırmak ve (Fransızların, mesela Althusser’in, bu cümleyi tercüme ederken kullanmayı tercih ettikleri üzere “istihale” etmek [transformer]) [verändern] zıt değildir. İşte bizatihi 11. Tez’e dair böyle bir tefsir de, dünyayı başkalaştıran icada dair bir fiil olarak, etkindir.

1969'da yapılan bir televizyon söyleşisinde dünyayı tefsir etmenin zaten onu başkalaştırmak olduğunu dile getiren Heidegger de 1975-76 seneli *Théorie et Pratique* [Teori ve Pratik] başlıklı (ve 2017 senesinde yayımlanan) ders notlarında bu tezi kalkış noktası olarak ele alan Derrida da, benzer bir tavra sahiptir. Derrida, bu derslerde, Althusser'in, özellikle Marx İçin'de, Feuerbach Üzerine Tezler'e dair tutumunu tefsir ederek devam etmek suretiyle Heidegger'in Teori ve Pratik arasındaki ikilikleri aşmaya yönelik kavramsal tertibatını mevzuyla dâhil ederken, tefsir ve başkalaştırmayı birbirinden açık ve seçik bir şekilde ayıramayacağımızı gösterir, ve Aristoteles'e atfedilen şu ifadeyi istimal eder: "Ei philosopheteon, philosopheteon, kai ei mē philosopheteon, philosopheteon". Eğer felsefe yapılıyorsa, felsefe yapılır; ve eğer felsefe yapılmak istenmiyorsa, (o zaman da) felsefe yapılır. Derrida bu cümleyi "felsefeyi ancak felsefe yaparak nefyedebiliriz [On ne peut nier la philosophie qu'en philosophant]" şeklinde tercüme/tefsir eder (2017, s. 31).

Teorinin pratik teorisini yapan Althusser de, tıpkı ondan hareketle Marx'ın başkalaştırıcı tefsirini tefsir ederek başkalaştıran öğrencisi ve arkadaşı Derrida gibi, felsefenin felsefi olmayan bir dışı olmadığına kani bir şekilde, 1967'deki Bilimciler İçin Dersler'inde bu (yani felsefi) mevzuyla dair mevzisini zaten almış olacaktır: "Felsefe üzerine, yani felsefedeki mevzi alışırlar üzerine olup da aynı zamanda felsefi olmayan nesnel söylem yoktur" (Althusser, 1974, s. 56).

M3

İcat için muhtaç olunan *otium*'un *negotium* tarafından "hesaplanılabilir zaman" olarak ele geçirildiği kapitalizmin ruhunun, Weber'in bu ruhu tahlil etmek için önerdiği *Beruf* [vocation - meslek, görev, vazife] kavramında billurlaştığını vurgulayan Stiegler, bu ruhun daha fazla *negotium* ile (yani âdeti çifte bir nefiy vasıtasıyla boşluğun olmaması olarak *ne-otium* ile) çalışmaya davet ettiğini gösterir: *Beruf*, *davettir* ve *davadır*. Bu anlamda kapitalizmin tek davası [*Beruf*], pazar ekonomisinin pazarlığına tâbi olarak vazifelen(dir)mektir [*Beruf*]:

Mevcudiyetin [bu] zamanı, *otium*'da, iâşe dertlerinden bağımsız, her *negotium*'dan uzak pratiklerden ibaret olduğunda, itina olarak, *cura* olarak, zamanın hediyesidir. İşçi, (*negotium* tarafından ve onun içinde yabancılaşmış) *muhtaçların* zorunluluklarından yani ihtiyaçla meşgul olmaktan [*préoccupation*] esasen azade olduklarından sahiden *otium*'a erişim önceliği bir tek kendisinde olan ruhban takımına, tabii ki de, ait değildir — kapitalizmin *ethos*'u olarak *negotium*, bilakis, iş dünyası için dava/görev [*vocation* (*Beruf*)] oluyor; hayat modeli olarak iâşe işi oluyor. Ama henüz yeterince proleterleşmemiş ve fakirleşmemiş olan işçi, aslında ihtiyaç ta-kıntısı tarafından yabancılaşmış olsa da, kendisini ruhban takımının yetkili olduğu tarikatın ayinlerine teslim ettiği (ve bunu *iman* ederek yaptığı ölçüde), yine de *otium* alanına katılmış olur. (s. 65)

Halkın *opium*'u olarak dine olan iman, halkın *otium*'unu ele geçiren kapitalizmin

ruhu olarak Protestanlıktır. *Otium* olarak tatil zamanı sarf edilirken, *negotium* için gerekli zaman tasarruf edilir, ve her tasarruf da Marx'ın "sarf edici imalat" olarak tanımladığına, yani sarfiyatçı toplumun emtiayı israfına tevzi olan imalata yarar.

S3

Stiegler *otium*'un aslında etken bir atalet olarak "düşünme"ye tekabül etmesi gerektiğini teori ve pratik arasındaki geçişlilik vesilesiyle gösterirken, bunu hem Heidegger'den hem de Marx'tan aldığı kuvvetle yapıyordu:

Edim her zaman bir kuvvenin bir şekilde böyle — kuvveden — fiile geçmesidir, ki bu da edimin her zaman bir şekilde tekniksel, yani, aynı zamanda, pratik olduğu anlamına gelir. Ama burada, Heidegger'le olduğu kadar Marx'la da beraber belirtmeliyim ki, bu, teoriyi pratik olarak, pratiği de theorein olarak, yani tefekkür olarak düşünmek anlamına gelir. Kısacası mesele, pratiği Romalıların otium diye adlandırdıkları şey olarak düşündürmektir. (2011, s. 99)

Otium'u düşünmek ve otium'u düşünce olarak düşünmek, teorinin pratiğe pratiğin de teoriye taalluk olduğu mecrada otium'un negotium ile olan menfi alakasını ("ne"yi) muallaka olarak mümkün olacaktır. Eğer negotium otium'u muallaka (askıya) alması ile kendini ifa ediyorsa, yani ne(g)-otium otium'u mütemediyen tecil ederek var oluyorsa, otium'u negotium'dan çıkarmak ve uzaklaştırmak için düşünceyi de "düşüncelerle meşgul" olmaktan uzaklaştırmak gerekir. Fakat Stiegler, Heidegger'deki bu "düşüncelerle meşgul olmak" [préoccupation] anlamındaki ve negotium'a tekabül eden Besorgen ile itina anlamındaki Sorge arasında bir "zıtlık" olduğunu ve bu ikisinin arasındaki farkın "metafizik bir fark"a dönüştüğünü söyleyerek (Stiegler, s. 92), anlaşılan Heidegger'deki teori ve pratik arasındaki geçişliliği umduğu "metafizik" "ikilikleri" aşacak tınyette bulmuyor.

Metafiziği aşmanın da metafizik bir sorun teşkil edeceğine dair mülahazayı Nietzsche-Heidegger-Derrida hattı boyunca takip etmenin imkânlarından aslında mahrum olmadığını düşünebileceğimizi umut edebileceğimiz Stiegler'in aksine, Heidegger'de Besorgen ve Sorge'nin o kadar da kolay birbirinden ayırlamayacağını, böylelikle de, tıpkı teori ve pratik ikiliği hususunda olduğu gibi, ikiliklerin üzerine inşa olan ve bu inşa ile bu ikiliklerin zıtlık olarak tesisatını sarsıp tahrif eden bir Destruktion'u (yahut Abbau veya onun Fransızca tercümesi olarak déconstruction'u[n Türkçede belki "harfiyat" olarak karşılanabilecek ihtirâsı ile]) mümkün kılan bir çift olduğunu söylemenin imkânını, yine Heidegger'in Anruf [celp] kavramı ile bulabiliriz (Heidegger, 2006, 274-289). Anruf, vicdanın sessiz çağrısı oluşu itibarıyla, Dasein'in en sahil varlık imkânı olarak mevcudiyetiyle olan alakasını Sorge vasıtasıyla (yani otium olarak itina ile) sağlamasına fırsat sağlarken, bu fırsatın icap ettiği yer olarak vicdan, hem suçluluk hem de görev anlamına gelen Schuld vesilesiyle Dasein'in bulunduğu (yani kelime anlamıyla mevcut olduğu) yerde "icat" oluyor — icat-vecd-vicdan-mevcudiyet hattının ortak

etimolojisinin de sağladığı anlamsal rabita vasıtasıyla —. İşte bir vecibenin ve vazifenin yeri olarak vicdan, suçluluk olarak borçtan (yani yine kelime anlamıyla Schuld'dan) kolaylıkla sıyrılıp ayrılmadığı müddetçe, tıpkı kapitalizmin çağrısı olarak Weber'in Beruf diye adlandırdığı vecibemiz/görevimiz/davamız gibi, Heidegger'in Dasein'ın en sahih imkânı olarak gördüğü zâtî mevcudiyete itina anlamındaki Sorge'yi mümkün kılan ve Anruf diye adlandırdığı celbin varsaydığı vazifeye/göreve çağrı da Besorgen'dan, yani negotium'dan tamamen azade olamayacaktır. Bu ise, kapitalizmin “her şeyden önce bir kredi [crédit] çağrı” (Stiegler, 2011, s. 45-6) olduğunu söyleyen Stiegler için belki halen “metafizik” bir kavrayıştır; ama kredi, yani teminat, yani iman edilen şey, tıpkı göreve çağırان borç olarak suçluluk anlamındaki Schuld gibi, kapitalizmin olduğu dinde, düyundan ancak mütedeyyin olarak kurtulabileceğimize, ve mütedeyyin olduğumuz müddetçe de düyundan kurtulamayacağımıza celp eder dikkatimizi.

M4

Kapitalizm ve *otium* arasındaki alakaya dikkat çekenlerden birisi de Jean Baudrillard'dır. 1972 yılında yayımlanan *Pour une critique de l'économie politique du signe* [Gösterge Ekonomi Polisiği Hakkında Bir Eleştiri] başlıklı kitabında, Weber'in *otium*'u kapitalizmin ruhu olarak değerlendirdiğini hatırlatmayı ihmal etmeden (s. 13), *homo faber*'in ikizi olarak bir “*homo otiosus*”un artık her yerde olduğunu, ve nesnelerin, hususiyetle israf nesnelerinin, içtimai anlamlarını *otium* ve oyun etrafında kazandıklarını belirtir. Stiegler'inkinden farklı olarak Baudrillard, tahlilinde, sarfiyatçılığın imalatın hedefi olduğunu, ve sarf edilecek bir “âtil zamanın” kapitalizmin imal ettiği bir ihtiyaç olduğunu anlatır. *Otium* bir lûkstür ve “gösterişe dayalı” [*ostentatoire*] sarfiyatçılığın “*ethos*”una aittir (s. 13). Buna dair örnekleri sosyolojik sahadan toplayan Baudrillard (âdetâ Pierre Bourdieu'nün *İmtiyaz* [*Distinction*] çalışmasını önceler bir şekilde), ihtiyaç fazlası olarak lüzumsuzluklarıyla imtiyaz yaratan nesnelerin kazandırdığı toplumsal artı-değerden bahsederken (s. 17-8), “nesne diye adlandırılan kavramsal varolanı indirgemek, ihtiyaç diye adlandırılan kavramsal varolanı bu sayede dekonstrüksiyona tâbi tutmak demektir” dediğinde (s. 69), bu *dekonstrüksiyonu* ihtiyaçların altında varolan doğal bir nesneyi göstermek adına yapmayacaktır. Bilakis, boş zaman, bir ihtiyaca dönüşmeksizin bile bir “değer” olarak imal ve istimal edilecektir:

Boş zaman kelimenin kabul görmüş anlamıyla özgür zamanın harcanmasına ve işlevsel istirahat için gerekli zaman ihtiyacına yaramaz. [Boş zamanda] faaliyetlere girişilebilir, yeter ki ekonomik zorunlulukları olmasın. [Boş zaman] üretken olmayan zamanın israfı olarak tanımlanabilir. Öyleyse de bunun edilgenlikle alakası yoktur: o bir *faaliyettir*, *mezburi* bir toplumsal bedeldir. Onda, zaman “özgür” değildir; *kurban edilmiş, harcanmıştır*. O, değer imalatının kanun hükmündeki vaktidir; ve içtimai birey ondan sıvışmakta ‘özgür’ değildir. (s. 78-9)

İhtiyaç dışı olan zamanın nasıl da sarf edilmek için bir ihtiyaç nesnesine dönüştüğü, yani imal edilmiş bir ihtiyaç olarak boş zamanın ancak israf edilerek istimal edilecek şekilde imal edildiği; bir değer olarak ihtiyaçla, ve onun değer olarak belirttiği anda bir nesne olarak mübadele ilişkilerine, yani ekonomik alana, dâhil olmasıyla alakalı oluyor. Sarf edilmeyecek olan bir âtil zaman olmadığı gibi, tebdil edilmeyen bir ihtiyaç nesnesi de yok:

Ekonomik imalat kesiminde uzun zamandır bilinen bir gerçek, yani hiçbir yerde istimal değerinin gözükmmediği, ama mübadele değerinin belirleyici mantığının her yerde olduğu, bugün ‘israf’ alanının ve genel olarak kültürel sistemin hakikati olarak tanınmalıdır: yani sanatsal, entelektüel, bilimsel olan bile, hattâ yeni yaratımlar ve bunlarla beraber aşılın seviyeler, bu alanda, dolaysızca gösterge ve mübadele değeri (yani göstergenin akıl değeri) olarak imal edilir. (s. 94)

Tüm bu ilişkileri bir kere tespit ettikten sonra, Baudrillard “meta fetişizmi” başlığı altında yapılan tahlillere karşı ikaz eder ve mübadele değerlerinin ötesinde bir nesnenin gerçek, nesnel ve yabancılaşmamış bilinci olarak bir istimal değerinin “hayaletini” [*fantôme*] bulmayı umamayacağımıza getirir meseleyi (s. 97). Ancak, fetişizmde herhangi bir nesnenin veya herhangi bir değer değil de “meta olarak sistemin”, yani hayaletinin altında gerçek bir istimal değerinin kalmadığı “göstergeler sisteminin” kutsallaştırıldığını söylediğinde (s. 101), mübadele değeri ile istimal değeri arasındaki Marx’tan miras kalan ikiliğin “dekonstrüksiyonunu” yapmaktan ziyade, (söz konusu ifadelerin geçtiği bölümün tamamına yayılan psikanalitik jargonun ve yaklaşımın ima ve işaret edebileceği üzere, âdeta Lacan aracılığıyla Marx’ı okuyacak olan Žižek’i önçağırıştırır nitelikte) arzunun nesnesini ihtiyaç olarak belirleyen boş gösterenin başatlığını sistem olarak vurgulayan, ve böylelikle de ihtiyaç olan istimal değeri ve artı-keyif olarak mübadele değeri ikiliğinde taraflardan bir tanesinin farkını diğerinin içinde (yani mübadele değerinde) masseden bir tavır sergiler. *İst-imal* değerinin ihtiyaç olarak imal edildiği ölçüde tebdil edilebildiği ve tebdil edilen *metan* da ancak *istifade* etmek ve keyif duymak için istimal edilen bir nesne olabildiği ölçüde *matah* olduğu rabıtaı görmek için ise, Marx’tan *istifade* edip onu *istimal* etmeye muhtacdır.

S4

Kapitalist dinde, istimleri imkânsız olan metaları sarfederiz. Walter Benjamin’in din olarak kapitalizm hakkında yazdıklarından hareketle kapitalizmin nasıl da mutlak bir “dünyevileştiremeyen” yarattığını tespit eden Giorgio Agamben, bu “dünyevileştiremeyen”in alanının israf olduğunu vurgular, ve istimalin imkânsızlığından yakınır:

Kapitalist din, en uç safhasında, ayırtırmanın saf biçimini artık hiçbir şeyi ayırtırmaksızın

gerçekleştirir. Mutlak bir dünyevileştirme, en küçük iz bile bırakmaksızın, bir o kadar boş ve bütünsel bir takdis ile çakışıyor artık. Ve nasıl ki metadaki ayrışma, haczedilemeyen bir fetişe istihale olmak için kendini istimal değeri ve mübadele değeri olarak ikiye yaran nesnenin biçiminin bizzatı bir parçasıysa; aynı şekilde, bundan böyle yapılmış, imal edilmiş ve yaşanmış ne varsa (mesela bizzat insan bedeni, cinsellik, ve hattâ dil bile) kendinden ayrılmış, artık hiç temel bir ayrışmaya dair sınır belirlemeyen ve her istimalin mütemadiyen imkânsızlaştığı bir alana kaydırılmış gibidir. Bu alan israftır. Eğer içinde bulunduğumuz ve her şeyin kendinden ayrılışının sergilendiği kapitalizmin bu en uç safhasına, salık verildiği üzere, gösteri safhası diyorsak, o zaman gösteri ve israf tam da istimal imkânsızlığı olarak aynı şeyin iki vechesidir. Artık, istimal edilemeyen, bu hâliyle, israfa ya da gösteriye dayalı sergilenişe terk edilmiştir. Ama bu, dünyevileştirmenin imkânsız olduğu anlamına gelir (ya da en azından böyle bir tavırın özel yordamlar gerektirdiği anlamına). Eğer dünyevileştirmek kutsalın alanına ayrılmış olanın müşterek istimale yeniden kazandırılması anlamına geliyorsa, kapitalist din, en uç safhasında, mutlak bir Dünyevileştirilemeyen'in yaratılmasını hedefler. (Agamben, 2005, s. 93-4)

Hristiyan ilahiyat kanonu geleneğinde israf (edilen), sahip olunan mülkün dışında bir (hak olarak) mülkiyete tekabül etmediği için, ve mülk de zaten ancak istimal hakkıyla tanındığı için, israf, ancak "istimalin nefyedilmesi ya da imkânsızlığı" (s. 108) olarak, istimal edilen nesnenin ortadan kalkması şeklinde tanımlanırken; bunun, ileride, yani günümüzde, nasıl da küçük bir değişiklikle israf toplumunun paradigmasına dönüşeceğine, yani israf edilenin temellük edilememesinden dolayı israfın mülkiyet hakkı olarak hukuken ayrı ve dünyevileştirilemeyen (dolayısıyla da istimale tekabül etmeyen) bir yere yerleştirilmesi sayesinde (s. 94), istimal edilemeyen ama israf edilmek için temellük edilen emtianın dini olarak kapitalizme yol açacağı müşahade edilecektir. Bu durum karşısında Agamben'in salık verdiği ise "yeni bir istimalin yaratılması"dır. Bu ise, ancak "eski bir istimali imalsizleştirerek [disattivando un vecchio uso, rendondolo inoperoso]" (s. 99) ve onu yetersiz ve etkisiz kularak tatbik edilebilir.

Sarfıyatın mülkiyet (yani mülklülük — mülk hakkı ya da ilişkisi) olmaksızın istimale istihale olması, dünyevileştirilemeyen mamullerin sui-istimali ile, yani imalsizleştirilmesi ile, yani eski ve kutsal mamullüklerinin mamulsüzleştirilmesi ile mümkün olacaktır. Sui-istimal, kutsal olan ve istimal edilemeyen mamullerin istimleri anlamında sarf edilmeleri demek olduğu sürece, dünyanın istimali ile onun başkalaşması/istihalesi beraber düşünülebilecektir. Mülkiyetinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan bir toplumun, istimal değeri ile mübadele değerinin birbirine tebdil edebildiğini, tek istimal edilen değerın mübadele değeri olduğunu, mübadele etmeye değenin de sadece her türlü istimalin (israf olarak) hakkını sui-istimale uğratan emtia olduğunu hatırlatan çağrıya (ya da bu çağrının hatırasına) kulak vermesi gerekecektir: "Sınıfsız toplum sınıf farkına dair tüm hatıraları yıkıp kaybetmiş bir toplum değildir, ama o farklara dair mevzuatları [disposizioni], sınıfın yeni bir istimalini mümkün kılıp bu mevzuatları saf araçlara istihale etmek için, etkisizleştirir" (s. 100).

M5

Marx, *Kapital*'in birinci cildinde mübadele sürecini ele aldığı ikinci başlıkta, dolaysız bir istimal değerinden, hattâ bir metanın doğrudan istimalinden bahsedilemeyeceğini gösterir:

Mal sahibi için metanın doğrudan istimal değerine sahip değildir. Aksi hâlde onu pazara taşımazdı. [Metanın] başkaları için istimal değeri vardır; ama kendisi için onun tek doğrudan istimal değeri onun mübadele değeri taşıyor olmasıdır, ve dolayısıyla da bir mübadele aracı olmasıdır. O yüzden [mal sahibi], istimal değeri işine yeterli olacak olan meta karşılığında onu satmak isteyecektir. Tüm emtia, sahipleri için istimal-dışı değerlerdir, ve sahipleri-olmayanlar için istimal değerleridir. Dolayısıyla hepsi el değiştirmelidir. Ama bu el değişikliği, mübadelelerini tesis eder, ve mübadeleleri de onları birbirleriyle değer olarak alakaya sokar ve onları değer olarak gerçekleştirir. O yüzden emtia, istimal değeri olmadan önce, değer olarak gerçekleşmelidir (Marx, 1962, s. 100).

Bir değer olmaksızın istimal edilemeyen meta, ancak tebdil edilebildiği sayede istimal edilebilen meta, “onun sahibi-olmayanlar için istimal değerine sahip olan” meta, demek ki sahip olunduğunda istimal edilemiyor, ve de tersinden, sahiplenilmişse istimal değeri taşıyor. Böyle bir çıkarsama ile istimal değeri yok sayılmış olmayacaktır, ama belki tam da Jacques Derrida’nın *Marx’ın Hayaletleri*’nde (1993) yapmaya çalıştığı gibi “kati saflığından şüphe edil[ecektir]” (s. 254). Yukarıda alıntılarladığımız paragrafın son cümlesini (“o yüzden emtia, istimal değeri olmadan önce, değer olarak gerçekleşmelidir”) kendisi de alıntılan Derrida, “ilk istimal değeri mübadele değeridir” demenin imkânını belli ki yine Marx’ta buluyordu (s. 256). Mübadeleyi bağış/lama mantığı içerisinde okuyan Derrida için eğer “kökensel mükerrerimsiliğinde istimal değeri daha baştan mübadeleye ve mübadelerin ötesine vaat edilmiş” ise (s. 257), bu ancak “bağış/lamaya dair vaat” ile sağlanabilir (yani istimal daha baştan kendini mübadeleye ihsan eder, ve mübadele ile ihsan ol-un-ur). Ve nasıl ki “saf bir istimal değeri yoksa, mübadele ve (her ne olarak adlandırsak adlandıralım, ister mânâ, ister değer, kültür, ruh (!), anlam, dünya, ötekine dair rabıta, ve isterse de öncelikle ötekinin temel şekli ve izi olarak) ticaret imkânının daha baştan *istimal-dışına* [hors-d’usage] — işe yaramaz olana indirgenemeyecek bir anlam taşması ile — kaydetmediği bir *istimal değeri* de yoktur” (s. 254).

İşte bu *istimal-dışı*, mübadele değeri olarak istimalde izi olan, ve ona kaydedilmiş olandır. Bu anlamda, ancak *istimal-dışı* olarak biçim alan bir istimal-değeri, kendi kendinden ibaret ve sahih bir istimali vermeksizin, yine de istimal imkânı sunuyorsa, sahih olmayan bu istimale, artık belki de *sui-istimal* denilecektir. Marx’ın bahsettiği istimal-değeri, hep bir *sui-istimal* olarak belirecektir. Ve

Marx'ın cümlesini *sui-istimal* etmek pahasına: *emtia*, *istimal-değeri* olarak ifa edilmeden önce, *sui-istimal* edilecektir.

S5

Agamben, *Il tempo che resta'da* [Artakalan Zaman] (2000) Aziz Pavlus'un Romalılara Mektup'unu kelime kelime yorumlarken, klēsis kelimesine geldiğinde, bu kelimenin Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu'nda Weber'in de dikkatini çektiğini, ve Weber'in bu kavramı Beruf olarak tercüme eden Luther'in kavramın dünyevi meslek ve uhrevi görev ve davet anlamlarını nasıl muğlaklaştırdığını anlattığını hatırlatır (s. 25-9). Yunancadaki anlamı itibarıyla de hem çağrı/davet [vocation] hem de görev/dava [vocation] anlamlarını taşıyan kelimenin, Aziz Pavlus bağlamında değeri şuradadır: tüm sınıflara [ekklēsia] yapılan davet olarak klēsis, mektuptaki "en tē klēsei hē ēklēthē (in qua vocatione vocatus est)" ifadesinde geçtiği üzere, Agamben'in yorumuyla, "çağrıya çağrı" [appel de l'appel] olarak düşünülebilir. Bu "çağrıya çağrı", davaya davet olarak alınılanabilir. Ve bu davet neticesinde, eğer Agamben'in dediği gibi, herhangi bir zümre olarak (yani Hegel'in hukuk devleti mülâhazasındaki Stand olarak) değil de, Marx'ta "sınıfsız sınıf" ile karşılığını bulabilecek olan Klasse olarak düşünülürse, klēsis'in ima ettiği şey daha da belirginleşir (s. 33-8). Sınıfsız toplum, Agamben'in mesihî geleneği yorumlayışında, gelmekte olan müştereğe bir çağrı/davet olarak, yine Agamben'in deyişiyle, her zümrenin lağvedildiği o "bütün mesleklerin ilgası [la revocazione di ogni revocazione]" (s. 29) ile artakalandır.

Artakalan zaman için gerekli ilga (tıpkı artı(k)-değerde olduğu varsayılacağı gibi) istimal-dışı ile mümkündür. Agamben, Aziz Pavlus'un mektupunda bulunan, Türkçeye üstün-körü bir şekilde işlevsizleştirme diye tercüme edilen ve İtalyancası inoperosità olan, katargein kavramını bu ilganın ifası için elzem addetmemizin önünü açıyor. Öyle ki, imalsizleştirmek ve/ya (yerine göre) mamulsüzleştirmek olarak tercüme edilebilecek bu kavramın kökünde "argos" yani imal, "argos"un içinde de "ergon" yani mamul vardır. Ve işte Agamben'in Homo Sacer dâhil pek çok mamulünde defaatle vurguladığı ve temelleri Aristoteles'e dayanan dunamis-energeia [kuvve/yeti/yetenek/imkân/kapasite/meleke-ergon'lu olma hâli/gerçekleşme] ikiliğindeki energeia'yı teolojiko-ekonomiko-politik gelenekte ikiliğin diğer unsurunu (diyebiliriz ki tıpkı Derrida'nın aynı gelenekteki mirasına işaret ettiği söz ve yazı ikiliğinde yazının indirgenmesi pahasına olan) baskılanmanın ve oyun dışına atabilmenin "imkânı" olarak sunan "ergon"dur yani mamuldür mamulsüzleştirilen.

Mamulsüzleştirmenin ifa olunuşunun yordamı ise, yine Mektup'ta geçen bir kavramla sarahate kavuşur: chrēsis. Chrēsis istimaldir. Mamulsüzleştirmeye yarayacak olan istimal, sınıfların ve görevlerin mamulsüzleştirilebildiği bir istimaldir. Chrēsis, klēsis'i ilga edecek olan mamulsüzleştirmenin yordamını sağlar. Aziz Pavlus şöyle der: "Köle olarak mı görevlendirildin? Kaygılanma. Hür olabilsen bile (kölelik görevini) istimal et" (Kor, 7, 21). Burada istimal edilen "istimal" kelimesinin anlamı, yine Aziz Pavlus'un başvurduğu "hōs mē" tabirinde tebellür eder. "Satın alanlar gibi satın alamayanlar da,

istimal edenler [chromenōi] gibi istimal hakkı olmayanlar da [katachromenōi] ” diye devam eden formülde de karşılaşılan “hōs mē” [come non], olumsuz bir “gibi” anlamı barındırır — sanki değilmiş gibi. Aziz Pavlus’un ius utendi et abutendi olarak dünyevi mülkün [dominium] alanından addettiği istimal hakkının karşısına yerleştirdiği “mesihî istimali” kavramayı mümkün kılan hōs mē’nin, Agamben’e göre “sadece menfi bir mahiyeti yoktur: Pavlus için dünyevi durumların tek istimalidir” (s. 31).

İus utendi et abutendi’deki istimal ve sui-istimal Roma Hukuku’na göre birbirine zıt anlamlar taşımaz. Bir metanın üzerinde mülk (yani dominium) olarak haktır (yani ius) mülkiyeti (yani mülklü olmaklığı — yani sahip olma kudretini) sağlayan. O yüzden biz de diyebiliriz ki istimal etme ve Roma Hukuku’ndaki ihtivasıyla yok etmek veya yıpratmak anlamında sui-istimal, mülkiyetin, yani mülk hakkının, yani kısacası hakkın alanındaysa, yani söz konusu olan en nihayetinde istimalin veya sui-istimalin “hakkıysa”, bu iki kavram zaten birbirini nakzetmez. Fakat buna karşılık bir “hakkın” sui-istimali olarak düşünülen mamulksüzleştirme ise, mülkiyetin, dolayısıyla da hak sahibi olmanın sui-istimali olabilecektir. İşte, Aziz Pavlus’un salık verdiği gibi “hür olunsa bile köle gibi görevini istimal etmek” de bu bağlamda düşünülecektir: sahip olunan mülk (dominium) olarak (yani mülkiyet olarak) görevi/sınıfı sui-istimal etmek.

O zaman, Aziz Pavlus’un “Yahudi olanları da tıpkı sanki Yahudi olmayanlar gibi” çağırması/davet etmesi de, mesihî istimal sayesinde, davası olanların da tıpkı (sanki) davası olmayanlar gibi davet edildiği bir sui-istimaldir.

M-S

Homo Sacer serisinin *Uso dei Corpi [Bedenlerin İstimali]* (2014) başlıklı son ve nihai cildinde, Agamben, istimal kavramını, o ana kadarki tüm çalışmalarının asli unsurlarından bir tanesi olarak belirginleştirmesini sağlamaya yarayacak şekilde, felsefe tarihindeki şümüllü ve nüfuzlu tesirleri bağlamında yeniden konumlandırmayı denerken, özellikle Heidegger, Foucault, Aristoteles ve Benjamin’in külliyatlarında bu kavramın izlerini ve başka kavramlarla olası rabitalarını pekiştirir ve sıra Marx’a gelince, onun, istimal-değeri kavramını istimal ederken bir istimal değerinde mevcut olup da ondan taşan hususa dair açıklık getirmediğini söyler:

Marx’ın istimal değerine atfettiği öncelik şuna dayanır: onun nezdinde, imalat süreci kendi içinde bir mübadele değerine değil de istimal değerine doğru yönelmiştir ve de, istimal değerlerini mübadele araçlarına ve emtiaya istihale etmeye yarayan şey de talebin ötesine taşan istimal değerleridir. Mamafih, Marx, istimal değerlerinden taşanla [eccesso] ne anlamamız gerektiğini açıkça izah etmemiştir, ve diğer taraftan da, istimal değerini sadece bir nesnenin istimal edilebilirliği olarak alımlamış gibidir. Öyleyse ki, bir nesneyi satmak için pazara sunduğum andan itibaren onu istimal edemediğim aşikârdır, ki bu da istimal değerinin etkin istimali bir açıyla temelden aştığını ima eder. Mübadele değeri bizzat is-

timal değerinde ihtiva edilen bir fazlalığın [eccedenza] veya imkânın üzerine kurulmuştur, ki bu fazlalık da muallaka alınabilir ve kuvve hâlinde tutulabilir: tıpkı Heidegger'e göre, el-altında-olmanın muallaka alınışının itina-yı izhar ettirmesi gibi. Bizi burada ilgilendiren bakış açısı itibarıyla, istimalin istimal edilebilirliğe nazaran bir fazlasını [eccesso] — yahut bir başkalığını —, yani tam da istimalle içkin olan fazlayı ve başkalığı, taleple ilişkisinde taşan fazlalıktan [eccedenza] bağımsız düşünmektir mevzu bahis olan. (s. 69)

Stiegler de, günümüz kapitalizminin israf alışkanlıklarına bağlı olarak sadece faydalanılabilirliğe, istimal edilebilirliğe ve yarara [utilité] indirgenmiş olan bir istimalin [usage] dışında bir istimali düşünmeyi salık verir (s. 34-5). Her yıpranmanın [usure] artık israf nedeni sayıldığını Stiegler ile hatırladıktan sonra, özellikle bu israfın sağlayıcısı olan teknolojiyi (tıpkı Stiegler'in de kani olduğu gibi) lağvetmeksizin nasıl istimal edebiliriz?

Heidegger, Tekniğe dair Soruşturma'da [Frage nach der Technik], bizi istimal edilen ile korunan ve kurtulan arasındaki alakayı yeniden düşünmeye sevk ettiğinde, bu soru, ehemmiyetini daha da sağlamlaştırır: "Bu şekilde istimal edilen [gebrauchte] olarak insan, hakikatin varış olayına [Ereignis] tahsis edilir. Öyle ya da böyle perdesi kaldırılmaya takdir edilmiş olarak başışlanmış olan, kurtarılmıştır" (Heidegger, 2000, s. 33). İstimal edilecek olan insan, hakikatin kendini-açması sayesinde kurtarılabilecekse, bu, tekniğin yani imalatın hakikati olarak perdesini-kaldırma tarzında ihdas olacaktır. Peki bu tarzda istimal edilen insan israf etmeden sarf edebileceği, ve böylelikle tasarruf edeceği bir zatiliği sui-istimal edebilir mi?

Marx'ın her "imalat tarzı" için "imalsizleştirme" [inoperosità] önermeyi ihmal ettiğine dikkat çeken Agamben (2014, s. 130-1), imalsizleştirmenin imkânını kapitalist toplumda yine de görür: İmalsizleştirmede, sınıfsız toplum zaten kapitalist toplumun içinde hâlihazırda bulunur; tıpkı, Benjamin'e göre, mesihî zamanın parıldamalarının, nihai olarak kötü üne sahip ve alaya alınan biçimler altında tarihte hazır bulunması gibi. (s. 131) Öyleyse kapitalizmi imalsizleştirmek demek, israfa yönelik istihdam ile vazifelendirilenlerin oluşturduğu sınıfı sui-istimal etmek demek olacaktır. Ve tıpkı dünyevileştirilemeyenlerin dünyevileştirilmesi gibi, sarf edilemeyenlerin sarf edilmesi böyle bir sui-istimali ifa etmeyi sağlayabilir. Marx'ın sui-istimleri de, herşeyden önce istimal kavramının sui-istimali sayesinde, Marx'ın mamullerinin sui-istimali olacaktır. Böyle bir sui-istimalin imkânı ve kuvvesi zaten Marx'ın mamullerinde hazır olduğu ölçüde, Marx'ı israf etmekten olabildiğince uzak bir okumayı sarf etmek denenebilecektir.

Agamben'in Aziz Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektup'undan "Köle olarak mı görevlendirildin? Kaygılanma. Hür olabilsen bile (kölelik görevini) istimal et" (Kor, 7, 21) kısmını aktarırken, "kaygılanma" ["non ti preoccupare"] diye tercüme ettiği cümle Grekçesinde "mē soi meletō" olarak geçer. İtalyancasında preoccupare ile karşılanan meletō, özellikle Foucault'nun "Souci de Soi" [Zati İtina] olarak ele aldığı ve antik Grek âleminde muhtelif bağlamlarda işlev kazanan meletō kavramıyla alakasız değildir.

(Türkçede hem özen, hem ilgi, hem kaygı anlamlarına gelen ama — ihtimam kelimesinin aksine — “önem” anlamını içermeyen, dolayısıyla bir “öncelik” iddiası olmayan) “itina” kavramı ile karşılanabilecek meletē, tıpkı Stiegler’in Besorgen’da gördüğü gibi “zihni düşüncelerle meşgul olmak” anlamındaki olumsuz mânâsına varırcasına Agamben tarafından “preoccupare”ye denk kılındığında; aslında Uso Dei Corpi boyunca Heidegger ve Foucault’da meletē ve Sorge’nin “istimal” kavramını aydınlatmakta yetersiz kaldığına dair iddiaları de öntasdik etmiş oluyordu (Agamben, 2014, s. 59 ve 73).

Peki Sorge ve meletē, epimeleia ve Besorgen olmadan, kısacası sui-istimalleri olmadan istimal edilebilirler mi? Hattâ tam da Agamben’in kapitalizmin sui-istimali ve imalsizleştirilmesi için gerekli kuvveyi bizatihi kapitalizmde bulmasına benzer şekilde; Dasein’in en asli hususiyetini inkişaf edebilmesi için istimal edilişinde açığa çıkabileceği gibi, tekniğin hakikati olarak imalat da kendini kışkırtıcı bir çağrıyla [Gestell] israfa yönelik tasarrufa [Bestand] sevk ettiğinde [Schicken], bu sevk aynı zamanda Dasein’in kaderi [Geschick] olarak onu teknik vesilesiyle hakikatin örtüsünü açmaya çağıran celbin [Anruf] mecrası olarak vicdanı; o da Sorge’nin sui-istimali olarak Besorgen’ı icap etmez mi?

O halde, kapitalizmin imalsizleştirilmesinin imkânı ne derece kapitalizme mündemiç ise, istihdam edilerek göreve çağrılmış [berufen] olan sınıfların sui-istimali için istimal edilen [gebrauchte] insanın itinasının imkânı olarak celp de [Anruf], sarfiyatçı kapitalist imalat tarzının kışkırtıcı çağrısı [Ge-stell] olarak teknolojinin sarfından o derece ayrılamaz.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2014). *L’uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2005). *Profanazioni*. Roma: Nottetempo.
- Althusser, L. (1974). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspero.
- Birkan, T. (2019). *Dünya ile Devlet Arasında Türk Muharriri: 1930-1960*. İstanbul: Metis.
- Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l’économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2017). *Théorie et pratique: Cours de l’ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Marx, K. & Engels, F. (1962). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie: Erster Band*. Berlin: Dietz.
- Stiegler, B. (2011). *Disbelief and Discredit, Volume 1: The Decadence of Industrial Democracies*. (D. Ross & S. Arnold, Trans.) Cambridge: Polity.
- Stiegler, B. (2009). *Pour une nouvelle critique de l’économie politique*. Paris: Galilée.

Ahmet Öncü*

MARX'IN PARANIN GİZEMİNİ ÇÖZMESİ: KARATANI'NİN MARX VE KAPİTAL YORUMU ÜZERİNE BİR İNCELEME

Bilime giden düz bir yol bulunmuyor ve yalnızca onun dik patikalarını tırmanmaktan çekinmeyenler, aydınlık doruklarına ulaşma şansına sahiptir.

Karl Marx

Tam bir bilinmeyen gibi, yuvarlanan bir taş gibi

Bob Dylan

1. GİRİŞ

Yakın zamanlarda Marx'ın düşünce mirası üzerine yazılmış en önemli yorumlardan birisi hiç şüphesiz ki Kojin Karatani'nin *Transkритik: Kant ve Marx Üzerine* adlı eseridir.¹ Bu kitap aynı zamanda Karatani'nin daha sonradan kendisinden önceki kuramcılar yorumlamayı bir kenara bırakıp sadece kendi teorisini ortaya koyacağı *Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına'nın* ön çalışması niteliği taşır.² Karatani, *Transkритik*'te Marx'ı Kant ile Kant'ı da Marx ile okur ve yorumlar. *Dünya Tarihinin Yapısı*'nda ise bu yorumlar bir yana bırakılmış, mübadele tarzlarına bağlı olarak geliştirilen sermaye-ulus-devlet teorisi okuyucuya sunulmuştur. Bu nedenle *Dünya Tarihinin Yapısı, Transkритik*'in bir devamı olduğu kadar ondan belli bir kopuşu da içerir. Bu iki eser arasında Karatani, yalnızca bir Marx yorumcusu olmaktan Marksist teoriye özgün katkı sunan bir düşünüre dönüşmüştür.

Transkритik'in önsözünde Karatani, kitabın yayımlanış sürecinin özgünlüğü ile ilgili bir bilgi paylaşır. Kitabın asıl meseleleri yanında teferruat gibi görülebi-
lecek bu paylaşım, belki de Karatani'nin söylemek istediğinden daha çok, belirttiğim kopuşun anlaşılması açısından önemlidir: "Karmaşık ve çok çeşitli teorik konuları kapsamasına rağmen bu kitabın genel okura da seslendiğine inanıyorum. *Transkритik*, Japon edebiyat dergisi *Gunzo*'da 1992'den itibaren yayımlanmış bir dizi makaleye dayanıyor. Bu makaleler romanlarla yan yana yayımlanmıştı. Yani bu yazıları akademinin fildişi kulesinde ve akademik bir söylemle kaleme almış değilim."³

Karatani, *Transkритik*'i pratik bir nedenle ve teorik olmayan bir duruşla yazmıştır. Bu yazının amacı söz konusu bu pratik nedeninin görülebilmesi için, Karatani'nin perspektifinden Marx'ta para ve sermayenin pratik anlamını irdele-

* Sabancı Üniversitesi, Yönetim Bilimleri Fakültesi, Öğretim Üyesi. Özgür Mutlu Ulus'a değerli katkı ve önerileri için teşekkür ediyorum.

mektir. Yine de hemen girişte Karatani'nin *Transkritik*'teki yaklaşımının vurguladığım özelliklerinin ne anlama geldiğini bir ölçüde açmam gerekiyor. Bu açıdan alıntının devamı oldukça aydınlatıcı:

Dolayısıyla özü itibarıyla akademik bir kitap değil bu. Kant ve Marx üzerine, tarihsel verileri dikkatle araştıran, bu verilerin teorik kusurlarına dikkat çeken ve çok ince, girift doktrinler ileri süren bir dolu akademik yazı var. Benim derdim bu değil. Kusurları ifşa eden bir kitap yazmaya cüret etmezdim. Övmek için ve sadece övgüye layık kitaplar için yazardım. Bu nedenle, Kant ve Marx üzerine tartışırken bana önemsiz görünen konular hakkında lafı evirip çevirmiyorum. Sahip oldukları kuvvetlerin merkezine odaklanarak onların metinlerini okumaya çalışıyorum. Ama sonuç olarak, hiçbir kitapta onlara burada olduğundan daha eleştirel yaklaşıldığını da düşünmüyorum.⁴

Her ne kadar burada alıntılanan metin kendi adına konuşuyor olsa da, içerdiği birkaç önemli noktanın altını çizmek gerekiyor. İlk olarak, yukarıdaki satırlarda teorik duruşla yazmanın, “teorik kusurlara dikkat çekmek” üzere “ince, girift doktrinler ileri sürmek” amacıyla yazmak olduğunu okuyoruz. Karatani'nin *Transkritik*'te böyle bir “derdinin” bulunmadığını, dahası Marx ve Kant hakkında böyle bir şeye kalkışmaya cüret etmeyeceğini öğreniyoruz. İkinci olarak, teorik duruşla yazmanın, belli teorik başarıları övmek amacıyla yazmak anlamına da gelebileceğini görüyoruz. Kant ve Marx üzerine iltifatta sınır tanımayan devasa bir yazının olduğunu zaten biliyoruz. Bu iki düşünürün ciddi bir yorumcusu olarak Karatani'nin de bunu biliyor olduğuna eminiz. Bu durumda şu sonuca varmak mümkün: Karatani'nin gözünde Kant ve Marx'ın eserleri “övgüye layık” olmanın ötesinde bir öneme sahip olduklarından, teorik bir duruşun sınırlamalarına tabi olunmadan okunmayı ve üzerlerine metinler yazılmayı hak ediyorlar.

Peki, övülmenin ötesinde sahip oldukları bu önem nedir? Alıntıya bağlı kılırsak, bunun “sahip oldukları kuvvet” olduğunu söylemeliyiz. Kant da Marx da sözlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış bir kuvvet anlamında metinler yazmışlardır. Bu iki düşünür de Marx'ın mezar taşında yazan kendi sözleriyle ifade edersek, asıl meselenin dünyayı yorumlamak değil, değiştirmek olduğunu koşulsuz buyurdıklarından metinlerini bir ödeve çağrı biçiminde insanlığa bırakmışlardır.

Transkritik'i okuyup bitirdikten sonra, bahsi geçen aynı önsözde genç Marx'tan alıntılanan şu sözleri hatırlar, Karatani'nin Kant'ın ve Marx'ın eserlerindeki kastettiği kuvvetin ne olduğunu ve nasıl bir ödeve çağırıldığımızı ya da bir hakikat olarak hissederiz: “Din eleştirisi, *insan için en büyük varlığın insan olduğu öğretisi* ile; bundan dolayı da, insanın küçük düşürülen, köleleştirilen, yüzüstü bırakılan, hor görülen bir varlık haline geldiği *bütün ilişkileri alaşağı et-*

meve dair koşulsuz buyruk ile sona erer.”⁵ Sonrasında ise, çağırıcı yapanın Marx mı yoksa Kant mı olduğunu düşünmeye başlarız. Karatani’nin eser boyunca her iki buyrukçu düşünürü yönelik eleştirilerini anımsayarak en sonunda yanıtımızı buluruz: Marx ve Kant birbirlerini tamamlayacak biçimde insanları aynı ödevde çağırmaktadırlar.

Kant’ın “Tek istediği şey, bireylerin düşüncelerinde ve hareketlerinde kozmopolit gibi davranmalarıydı. Esasında, bireylerin (aydınlanma yoluyla) kendi toplulukları içinde kendi topluluklarına karşı verdikleri mücadele olmasa, kozmopolit olmak imkânsız olurdu.”⁶ Kant için bu, tekilden evrensele ulaşılması anlamında ahlaki bir zorunluluktur. Ancak, Karatani’nin vurguladığı gibi, bu ahlaki zorunluluk ille de *a priori* bir kural bulunmasıyla değil, daha çok tekil bir bakış açısının “farklı bir kural dizisine uyan başkalarının yargısına” sunulmasıyla yerine getirilebilirdi.⁷ Bu anlamda, “bireyin kendisi kozmopolit, yani dünya vatan-daşı olmak istemese dünya-sivil toplumu diye bir şey olmaz[dı].”⁸ Aslında bu, Karatani’nin transkritik dediği şeyin ta kendisiydi, yani hem topluluğun kodlarını hem de kişisel duygu ve çıkarları “paranteze alarak” evrensele ulaşmak için bireyin, kendi topluluğuna ve kendi çıkarlarına karşı düşmek pahasına başkalarının kurallarını dikkate almasıydı.

Kant’ın ahlaki, transkritikliği dünyanın düzenleyici fikri olarak öneriyordu. Bu önerinin en temel şartlarından biri, özgürlüğü yani özerkliği tereddütsüz bir biçimde bir yasa olarak kavramak ve benimsemektir. Bu nedenle, “Kant’a göre ahlak son kertede iyilik ya da kötülük meselesi değil, özgürlük meselesiydi. Özgürlük olmasa, iyi ya da kötü olmazdı. Özgürlük, *causa sui* olmakla, kendi kendini harekete geçirmekle, öznel ve özerk olmakla” eşanlamlıydı. Öte yandan, özgürlük bir yasa olacaksa yani bir buyrukta, bir zorlama içeriyorsa, buna nasıl özgürlük denebilirdi? Kant’ın bu kafa karıştırıcı soruya yanıtı gayet açıktı: “İnsan bir şeyi onu yapması gerektiğinin farkında olduğu için yapabilir.”⁹ Kant’ın bu yanıtı, Karatani’yi *Transkritik*’i pratik bir saik ile ve pratik bir amaç için yazmaya yöneltmiş olmalıdır:

Bu “özgür ol!” buyruğu, son kertede başkalarına özgür eyleyiciler olarak davran buyruğunu kapsar. Kant’ın ahlaki yasası, âdeta şu emirden oluşur: “Kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da, asla sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda ve hep bir amaç olarak kullanacak şekilde eylemde bulun.” Ve başkalarının kişilikleri ancak bu buyruk sayesinde ortaya çıkar. Teorik duruşta, ne benim kişiselliğim ne de başkasının kişiselliği var olabilir. Bunlar ancak pratik alanda meydana çıkabilirler. Demek ki Kant’ın ahlak yasaları pratik olmakla eşanlamlıdır.¹⁰

Karatani’nin *Transkritik*’te kaleme aldıkları da işte bu anlamda “pratik ol-

makla eşanlamlıdır.” O, bu kitapta kendi kişiselliğini bütün yalınlığıyla ortaya koyarken, okuyucunun da kişiselliğini ortaya koymasını talep eder. Okuyucuya “özgür ol!” diye buyurur.

Marx’ın “tek istediği” ise “sınıf mücadelesi uğrağını *Kapital*’deki değer biçimi teorisinde bulmak zorunda” olduğumuzdur.¹¹ Karatani, Marx’ın değer biçimi teorisini anlarsak, artı-değerin yalnızca üretim sürecinde gerçekleşmediğini, “toplam toplumsal sermaye” olarak gerçekleşebileceğini görebileceğimizi ileri sürer.¹² Ona göre, “Burada hayati derecede önemli bir içerim yatar. Artı-değer ancak küresel olarak gerçekleşebildiği sürece, ona son verecek mücadelenin ulus-ötesi olması gerekir.”¹³ Bir başka deyişle, Marx’a göre sınıfsız topluma yani komünizme giden yol, kozmopolit olmaktan geçer.

Marx’ın Kant’a çok yakın düşündüğü açıktır. Buna karşın, Kant’ın vardığı sonuca farklı bir yoldan varmış olan Marx, klasik siyasal iktisadın eleştirisine giriştiği en büyük eseri *Kapital*’de Kant’ın temel ahlaki yasası olan özgürlük yasasını öne çıkarmamış, aksine ahlaki meseleyi “paranteze alarak” teorik bir çözüm arayışına yönelmiştir. Bir başka deyişle, pratik bir meseleyi teorik bir soru olarak vaz etmiştir. Peki, neden? Yazının son bölümünde Karatani’nin dünya parası teorisinin politik ve ahlaki sonuçlarını değerlendirirken bu soruya açık bir yanıt vermeye çalışacağım. Ancak şimdilik şu kadarını söylemek mümkün: Marx’ın sorunu, Kant’ın ahlaki yasasının geçerli olup olmadığı ile değil, bu yasasının neden farkına varılamadığı ile ilgilidir. Marx, bir anlamda, Kant’ın izinden gitmiş, insanların neden “özgür ol!” buyruğuna yanıt vermediklerini, neden özgürlüğü seçmediklerini açıklamaya çalışmıştır. Bir başka deyişle, bireylerin kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da sırf bir araç olarak kullanacak şekilde eylemde bulunmalarının nedenini araştırmıştır. Marx’ın sorusuna bulduğu yanıt, insanların belli bir “teorik duruşa” saplanıp kaldıkları, bir türlü özgürlük yasasını keşfedebilecekleri pratik duruşa geçemedikleri, dolaşısıyla da kendi kişisellikleri ile başkalarının kişiselliğinin aralarında sürüp giden toplumsal ilişkilerde bir türlü ortaya çıkamıyor oluşudur.

Söz konusu teorik duruş kendisini en gelişkin ve ideal tarzda Smith ile başlayıp Ricardo ile doruğa erişen klasik siyasal iktisadın emek değer teorisinde yani burjuva iktisadının emek değer teorisinde ifade etmiştir. “Burjuva iktisatçıları ... piyasa ekonomisinin üstünlüğünü savunup bu ekonominin sermayenin kendi kendisini amaçlayan hareketinden başka bir şey olmadığı gerçeğini hasıraltı [etmiştir].”¹⁴ Ancak aynı teorik duruş, kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu toplumlarda, değer biçimine tabi olduğundan, paranın bir fetişe dönüşmesine yol açmakta ve günlük hayatın içinde, belki daha basit olarak, sıradan insanlar tarafından da *farkında olunmadan* benimsenmektedir. Bu nedenle Karatani, Marx’ın teorik sorununu şöyle tanımlar: “Marx’ın *Kapital*’i, özü itibariyle sermayeye, yani karakteristik olarak sermayeye dönüşen paraya dair bir irdelemedir. Kapitalist

toplum, paranın kendi çoğaltmasıyla sürekli yeniden ve yeniden örgütlenir. Marx'ın kendine koyduğu görev, paranın muammasını çözmektir[r]."¹⁵

Tekrar vurgulamakta yarar var: Marx bu görevi, sınıf mücadelesi uğrağını değer biçimi teorisinde bulmak *zorunda* olduğumuzu gösterebilmek için üstlenir. *Kapital*'i, burjuva iktisadının teorik duruşuna karşı proletaryanın teorik duruşunu ortaya koymak için, teorik bir duruşla yazar. Bu nedenle olsa gerek, Marx, *Kapital*'de hem cüretkâr hem de övgücüdür. Klasik siyasal iktisadın "teorik kusurlarına dikkat [çekmek] ve çok ince, girift doktrinler ileri [sürmek]" amacıyla yazılmış *Kapital*'in dolayısıyla da Marx'ın değer biçimi teorisinin pratik anlamı, Marx'ın yaşam öyküsü ile diğer eserlerinden okunabilir. Ancak bu o kadar da önemli değildir. Asıl önemli olan, Marx'ın 24 Ocak 1873 tarihli *Kapital*'in Almanca İkinci Baskıya Sonsöz'ünde vurguladığı gibi, proletaryanın bu pratik anlamı kendisinin sınıf mücadelesinde bulmasıdır.¹⁶ Yani proletarya *Kapital*'in çözümlediği para fetişizmi yanılısamasının nedenlerini kavrayarak sermayenin teorik duruşundan kurtulmalı ve "özgür ol!" buyruğunun dolayısıyla da kozmopolit davranması gerektiğinin farkına varmalıdır.

Buraya kadar yazılanları özetleyecek olursak, şunu söyleyebiliriz: Karatani'ye göre Kant neyin farkına varmamız gerektiğini *göstermişken*, Marx bunun neden farkına varamadığımızı ama nasıl farkına varabileceğimizi *açıklamıştır*. Bu, aynı zamanda *Transkritik*'in temel tezidir. Peki, Karatani kendisinden önce başkalarının da farklı yollardan ve farklı tarzlarda vardığı bu sonuca hangi yollardan geçerek varmıştır? Hangi pratik alanlarda bulunarak kişiselliğini oluşturmuş, yazılarına aktarmış ve Marx'ın proletaryadan sınıf mücadelesinde bulmasını buyurduğu değer biçimi teorisinin pratik anlamını keşfetmiştir? Karatani, bu ve benzeri soruların özet bir yanıtını *Transkritik*'in önsözünü sonlandırırken şöyle verir:

Son olarak, düşüncemin içinde gelişmiş olduğu Japonya'nın kendi tarihsel bağlamı (devleti, modernliği ve Marksizmi) hakkındaki düşüncelerimin ancak küçük bir kısmını buraya dâhil ediyorum. Bu kitabın ardından bunları ele almayı planlıyorum. Aslında düşüncemin büyük kısmını Japon Marksizmi "geleneğine" borçluyum ve *Transkritik*, Japon, Batılı ve diğer Asya bağlamları arasındaki fark içinde ve kendim bizzat bu bağlamlar arasında enine boyuna gidip gelirken yaşadığım deneyimlerle büyüyüp geliştirdi. Elinizdeki kitapta bu deneyimlerden doğrudan doğruya değil, ancak Kant ile Marx'ın metinlerine uygun bir şekilde sırası geldiğinde bahsediyorum.¹⁷

Karatani, *Transkritik*'ten sonra teorik bir duruşla yazdığı *Dünya Tarihinin Yapısı*'nda sözünü tutmuş, "düşüncesinin büyük kısmını" oluşturan "Japon Marksizminden" edindiklerini bazen açık ama daha çok da örtük biçimde okuyucuya aktarmıştır.¹⁸ Yazının izleyen bölümlerinde, ilk olarak, Japonya Marksiz-

minin çok kısa bir tarihçesini sunuyorum. Devamında, 1950'ler sonrası Japonya Marksizminin oluşumunda önemli etkisi bulunan, Marx'ın değer biçimi teorisine odaklanmış Kuruma-Uno tartışmasını tanıtıyorum. Ardından, Karatani'nin *Dünya Tarihinin Yapısı*'nda geliştirmiş olduğu dünya parası teorisine odaklanıyorum. Bu bağlamda Karatani'nin Marx'ın değer biçimi teorisıyla "paranın muammasını" nasıl çözmüş olduğuna dair açıklamasını irdeliyorum. Sonuç bölümünde ise, Karatani'nin dünya parası teorisini Marx'ın değer biçimi teorisinin pratik anlamı açısından kısaca değerlendiriyorum. Burada sunduğum Japonya Marksizmi tarihçesi, Kuruma-Uno tartışması ve Karatani'nin dünya parası teorisini, içerdikleri meselelerin çeşitliliği ve derinliği ile karşılaştırıldığında hiç şüphesiz ki yetersizdir. Dahası bu yönde doyurucu bir çalışma, sadece buradaki yazının değil, herhangi bir makalenin sınırlarını aşacak bir araştırma dolayısıyla da ayrıntılara girilen bir kitap yazmayı gerektirir. Bu yazının kaygısı başlıkta açıkça ifade edilmeye çalışılmıştır.

II. JAPONYA MARKSİZMİ: İNADINA MARX, İNADINA MARKSİZM

Post-modern kuramcılar, Avrupa-Asya ya da Batı-Doğu benzeri kutuplaştırmaların söylemde dilsel olarak üretilen boş gösterenler olduğunu ileri sürüyorlar. Bu, belli ölçülerde haklı bir iddia. Ama bunların unuttukları bir şey var. Avrupalılık veya Asyalılık dilin ötesinde ontolojik bir gerçeklik olarak da var. Avrupalı ve Asyalı özneler ve bunların yaşamları var. Burada Japonya Marksizminden yani Asyalı bir özne ve yapıdan söz ediyoruz. Her ne kadar kapitalizm ile birlikte küreselleşen bir insanlık medeniyeti ortaya çıkmış, Avrupalılık, Asyalılık ve benzeri ontolojiler birbirlerine karışarak daha önceden var olabileceğini düşüneceğimiz farklılıklarını kaybetmiş olsalar da, günümüzdeki öznelerin düşünce ve davranışlarında hâlâ varlıklarını sürdürüyorlar.

Avrupa'daki feodalizme benzer bir geçmişe sahip olduğundan, Japonya için Asya'daki Avrupa yakıştırması yapılır. Bu, anlamlı olduğu kadar teorik olarak da savunulabilecek bir yakıştırma değildir. Ancak Japonya'nın Asya'da ve Asyalı bir medeniyet olduğu gerçeğini değiştirmez. Kapitalizm öncesi Avrupa medeniyeti ile karşılaştırıldığında, Asya'da onur, belli bir toplumsal statü grubuna ait olmaksızın kaynaklanan bir şahsiyet özelliğinden çok, kişinin çabalayarak kazanması gereken bir erdem olarak görülmüştür.¹⁹ Asya'da kişi ait olduğu topluluğun statüsünden bağımsız olarak başkaları tarafından onurlu görülebilmek için karakterini geliştirmek zorunda kalmıştır. Her ne kadar Asya'da da kişisel yaşamın şekillenişinde toplumsal değerler ve normlar belirleyici olsa da, kişinin yaşama dair tercihlerinde her zaman önemli bir kişisel fazla, bir ek var olagelmıştır. Bundan dolayı en önemli kişisel değerleri arasında inkâr etmekte zorlanabileceği özgeçmiş her zaman bulunur. Nasıl yaşamış olduğunu savunması onurunu savunmasıdır. Asya'da özgeçmişini savunmayana çoğu zaman erdemli bir kişi ola-

rak bakılmaz. Asyalılar bu nedenle biraz dik kafalı, biraz inatçıdır. Oryantalistler bunu, Asyalıların “rasyonel” olmadıkları şeklinde çok yanlış okumuşlardır. Bu, Asyalıların, Avrupalıların kelimeye yüklediği anlamda rasyonel olmadıkları anlamına gelmez. Aksine ona rağmen yaptıkları bir şey anlamına gelir. Asya’da ahlak yani pratik, mantığın yani teorinin önündedir.

Bu yazdıklarımın tartışılabilir olduğunu kabul ediyorum. Ancak bunların Japonya Marksizmini ve Japonyalı Marksistleri anlamada aydınlatıcı olabileceğini düşünüyorum. Japonya Marksizmi, inatçı öznelere inatla ve inadına kurup geliştirdikleri, savundukları ve iç bölünmelere yol açan şiddetli teorik ve pratik tartışmalarla mücadelelere giriştikleri bir düşünce ve eylem geleneğidir. Bazı örnekler vererek ne dediğimi belirginleştirmeye çalışayım. Marx’ın *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* (1859) ile *Kapital*’i (1867) yazmak için 1857-1861 yılları arasında tuttuğu notları içeren *Gründrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi için Ön Çalışma* uzunca bir süre gün yüzüne çıkmaz. Daha sonra bir kısmı 1939-1941 yılları arasında Almanca aslında Moskova’da basılır. Sonunda notların tümü 1953 yılında Berlin’de Almanca olarak yayımlanır. Bu kitap daha henüz Rusça olarak basılmamışken (Sovyetler Birliği’nde 1968-1969’da yayımlanacaktır) Japonya’da Japoncaya tercüme edilir ve 1958-1965 yılları arasında okuyucusuyla buluşur. Bir başka deyişle, tümünü içerecek şekilde *Gründrisse*’nin yayımlandığı ilk yabancı dil Japoncadır.²⁰

İkinci Dünya Savaşı’nın hemen ardından, 1950’lerde, Marx’ın yolundan giderek siyasal iktisadın eleştirisinin ciddi, sistematik ve ayrıntılı tartışmasına hummalı bir şekilde yeniden girişilen ilk ülke yine Japonya’dır. Bu açıdan Japonya, Batı Avrupa ve Doğu Avrupa ülkeleri ile Sovyetler Birliği’nin önündedir. ABD ve Kanada’nın ise çok önündedir. 1970’lere gelindiğinde Marksist düşünce dünyanın her yanında serpilip gelişmeye başlamış, ete kemiğe bürünerek toplumsal mücadelelerin şekillenmesinde belirleyici bir etki kazanmıştır. İşte bu bağlamda, bu tarihe kadar büyük ölçüde unutulmuş ya da ihmal edilmiş olan *Kapital*’in 1867 yılı birinci baskısı hatırlanmıştır. İkinci baskıyı okuyarak tartışmalara giren Avrupalı Marksist kuramcılardan bazıları, birinci baskının farklılıklar içermesinin yorumlara yeni boyutlar getirebileceğini öne sürerek, birinci baskıyı popülerleştirirler. Bir başka deyişle, 1970’lere kadar *Kapital*’in birinci baskısı Avrupalı Marksistlerin gündeminde olmamıştır. Oysa Japonyalı Marksistler daha 1959 yılında birinci baskıyı Japonca olarak okumakta ve tartışmaktadırlar.²¹ Aşağıdaki satırlarda göreceğimiz gibi, bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Ancak sanırım karşımızda nasıl bir vaka, nasıl bir özne olduğunu anlamak açısından şimdilik bu kadarı yeterli olacaktır.

İngilizce konuşulan dünyada Japonya Marksizminin sanki tümünü temsil ediyormuş gibi bilinen Uno Okulunun yaşayan en önemli temsilcilerinden Makoto Itoh, *Value and Crises: Essays on Marxian Economics in Japan* (Değer ve Krizler:

Japonya’da Marksist İktisat Üzerine Yazılar) adlı kitabında Japonya Marksizminin oluşumunu üç döneme bölerek ele alır.²² Konu hakkındaki tarihsel çalışmaların hemen tümü tarafından da kabul gören bu dönemlerin her biri, bir önceki dönemden bir dünya savaşı ile ayrışır.²³ Bunlar, Birinci Dünya Savaşı Öncesi, Savaş-arası ve İkinci Dünya Savaşı Sonrası dönemleridir. Yine kabul gören yaygın bir görüşe göre, her savaştan sonra, savaştan önceki tartışmalar alevlenerek yeniden canlanır.

Birinci Dünya Savaşı Öncesi dönemin 1890’larda başladığı kabul edilir. Bu tarihlerde imparator Meiji’nin Tokugawa feodal düzenini yıkarak 1868’de başlattığı restorasyon hareketinin toplumsal sonuçları su yüzüne çıkmaya başlar. Devlet öncülüğünde kısa zamanda kapitalizmin inşası sonucunda proleterleşme görülmedik ölçüde hızlanıp artarken, kırlarda ve kentlerde emekçi sınıflar kendilerini alışık olmadıkları bir düzenin ortasında yalnız bırakılmış bir halde bulurlar. Dolayısıyla, yaşam koşullarının iyileştirilmesi adına sosyal ve siyasal hak taleplerini grevler, örgütlenmeler ve toplu gösterilerle yükseltirler. Bu hareketlerin kitleselleşip, yaygınlaşması sonucunda 1901’de Almanya’dakine benzer bir Sosyal Demokrat Parti kurulur. Çok geçmeden, Japonya’nın kamuoyuna sosyalizm pratik ve teorik bir mesele olarak girer. Partinin kurucu önderlerinden Shusui Kotoku ve Sen Katayama ile zamanın sosyalist aydınlarından Toshihiko Sakai ve Unpei Morichika sosyalizm mücadelesi adına yazdıkları kitaplarda Marx’ı ve Marksizmi siyasal yaşama hızla tanıtırılar. Sakai ile Kotoku, 1904’te *Komunist Parti Manifestosu*’nun Japonca tercümesini hazırlayarak, o günlerin önde gelen işçi sınıfı dergilerinden birinde yayımlatırlar. Böylece, Japonya proletaryası kendi sınıfı adına yazılmış bir tarih, toplum ve iktisat teorisi taslağıyla tanışmış olur. Bir başka deyişle, Japonya’ya Marx ve Marksizm doğrudan doğruya sınıf mücadelesi uğrağında girer. Bu nedenle, Japonya Marksizminin başlangıcında ekonomi meselesi odaktadır. Bu, bugüne kadar da bu şekilde gelmiştir. Daha sonradan ele alınan konular felsefe, sosyoloji, siyaset teorisi ve antropoloji gibi alanları da içerecek şekilde çeşitlenmiş olsa da, Japonya’da Marksizmi konuşmak her zaman iktisadi meseleyi konuşmak olmuştur ve bu, önümüzdeki yıllarda da böyle olacak gibi görünmektedir.

Birinci dönemin önemli gelişmelerinden birisi Hitoshi Yamakawa tarafından 1907’de özet halinde hazırlanan *Kapital*’in ilk bölümlerinin tercümesinin yine bir işçi sınıfı dergisinde yayımlanmasıdır. Bir diğer önemli gelişme ise, devletin işçi sınıfı hareketine karşı saldırıya geçmesidir. Sosyal Demokrat Parti’nin lider kadroları 1910’da vatan hainliği suçundan tutuklanıp, yargılanırlar. Kotoku ve Morichika’nın da aralarında bulunduğu on iki sosyalist önder 1911’de idam edilir. Böylece Japonya Marksizmi hiçbir zaman unutmayacağı şehitlerini vermiş olur. Bu aynı zamanda, İtoh’nun vurgusuyla, Japonya’da Marksizmin ilk “kışının” yani devlet baskısı altında rücu ettiği dönemin başlangıcıdır.

Birinci Dünya Savaşının sonuna doğru Rusya’da sosyalist devrimin gerçek-

leşmesi siyasi dengeleri ve ortamı kökten değiştirir. Japonya da dâhil bütün emperyalist devletlerde egemen sınıflar, yüzünü Sovyetlerden yana dönmüş proleterlerin hak talepleri karşısında köşeye sıkışmış durumdadırlar. Japonya’da sınıf mücadelesi, proletarya adına genel oy hakkı talebiyle hareketlenen kitlelerin ortaya çıkmasıyla yeniden kızışır. Marksist aydınlar çok geçmeden bu mücadelenin bir parçası olarak kamusal alanda tekrardan görünmeye başlarlar. 1922’de Japonya Komünist Partisi (JKP) kurulur. Parti 1924’te dağılsa da, Komintern’in girişimleriyle 1926’da yeniden örgütlenerek siyasal arenaya tekrar katılır. Aynı tarihlerde Toplumsal Halkçı Cephe Partisi ile Japon İşçileri ve Köylüleri Partisi adında iki proletarya partisi daha kurulur.

İki savaş arası dönemde Marksizm, Japonya’nın entelektüel yaşamına köklü bir gelenek olarak artık eklenmiş bulunmaktadır. Üniversitelerde birçok genç Marksist hoca öğrencileriyle *Kapital*’i okuyup tartışmaktadır. Bu açıdan işleri pek de kolay sayılmaz. Çünkü dünyanın *hiçbir ülkesinde olmayan* devasa bir Marksist kütülyatı okumak zorundadırlar. Bu dönemin daha başlarında Motoyuki Takabatake 1920-1924 yılları arasında *Kapital*’in üç cildinin tümünü Japoncaya tercüme eder. Dahası, 1927-1933 yılları arasında 31 kitap ve ek bir ciltten oluşan 27 ciltlik Marx ve Engels’in toplu eserleri yayımlanır. Bunlara ek olarak, Japonyalı Marksistler on ciltte toplanmış olan Lenin’in eserlerini de okumak durumundadır.

Bu zengin kütülyat ciddiyle ve sabırla okunmuş, tartışılmış ve önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemde tartışma gündeminin konuları arasında başı çekenler, Marksist kuramın en çetin meselelerindendir: değer teorisi, toprak kirası ve kapitalizminin tarihsel evrimi ile bunun Japonya’da kapitalizmin gelişimi ile ilgisi. Bu konulardan değer teorisi, ikinci savaştan sonra Japonya da dâhil Marksizmin kuramsal bir temelde gelişimini sürdürdüğü bütün ülkelerde yeni dönemin ana meselesi olacaktır. Demek ki, Japonyalı Marksistler bu açıdan da diğer ülkelerin Marksistlerinin önünden gitmiştir.

1930’larda egemen çevreler, Marksizmin hiç beklenmediği kadar güçlenmiş olmasından yeniden tedirgin olmaya başlarlar. Daha 1928 yılında yasal bir kovuşturma sonucunda, değer teorisi tartışmaları sırasında isimleri öne çıkan Kyoto Üniversitesinden Hajime Kawakami, Kyushu Üniversitesinden Itsuro Sakisaka ile iki meslektaş ve Tokyo Üniversitesinden Yoshitaro Omori görevlerinden uzaklaştırılırlar. 1936 yılında çoğunluğu JKP ile bağlantılı otuz Marksist akademisyen tutuklanır. 1937 Çin-Japon gerginliği ile birlikte faşizm tam manasıyla iktidarı ele geçirir. Anti-Marksist saldırı, cadı avcılığı halini alır. Aynı yıl polis 400 Marksisti tutuklar. 1938 yılına gelindiğinde profesörler grubu diye anılan yaşı ilerlemiş hocalar da üniversitelerdeki kürsülerinden zorbaca koparılıp, hapishanelere kapatılırlar. Bir başka deyişle, İkinci Dünya Savaşı öncesinde ülkede Marksizm alanında değil akademik çalışma yapmak, Marx’ın adını anmak bile tehlikeli bir hale gelmiştir.

Japonya’da savaş boyunca faşizm baskısı altında Marksizm bir defa daha rücu etmek zorunda kaldığından, savaş sonrasında Marksizme ilginin canlanmasının zor olmuş olabileceği düşünülebilir. Tam aksine savaş sonrası dönemde Marksizm daha da kuvvetlenerek geri gelecektir. Savaş boyunca Marksistler faşizme karşı mücadelenin önünde yer alırlar. Böylece toplumun genelinde, sosyalist olsun olmasın geniş bir kesimin gözünde, ciddi bir saygınlık kazanırlar. Sosyolojik bir kavramla ifade edersek, Marksistler, savaş boyunca önemli bir sosyal sermaye biriktirirler. Savaş sonrasında ise faşizm devre dışı kalır. Yerine Amerikan işgali gelir. Amerikan yönetimi, Japonya halkının desteğini kazanabilmek adına demokratik haklar alanında oldukça cömert bir yaklaşım sergiler. Üniversitelere getirilen akademik özgürlükleri destekleyen yönetmelikler bu durumla ilintilidir. Bu fırsatı iyi değerlendiren Marksist hocalar, sosyal sermayelerini etkin bir biçimde kullanarak, üniversitelerdeki görevlerine geri dönerler. Karşılarında ise daha önceleri pek ciddiye almadıkları bir hasım, Amerikan destekli neoklasik iktisatçıları bulurlar. İkinci Dünya Savaşı sonrasında 1980’lere kadar Japonlu Marksistler bu yeni hasma karşı olduğu kadar, kendi aralarında da hararetli tartışmalara devam ederek, Marksizm geleneğini korumayı, yaşatmayı ve geliştirmeyi başarırlar. Japonya Marksizmi, 1980’lerden itibaren belli bir duraklama dönemine girmiş olsa da, 2008 Küresel Finansal Krizi sonrasında dünya genelinde ortaya çıkan “Marx’a dönüş” eğilimine paralel olarak, günümüzde yeniden canlanmaya başlamıştır.²⁴

İkinci Dünya Savaşı Sonrası dönemde Japonya’da Marksizm içi ayrışmaların temel nedenlerinden biri, savaş öncesi dönemde kapitalizmin gelişimi üzerine sürdürülen şiddetli bir tartışmanın yeni çalışmalarla tekrardan canlanmasıdır. İlk defa 1927-1937 yılları arasında cereyan etmiş olan bu tartışmanın sonucunda Japonya Marksizmi iki büyük kola bölünür. Bir yanda Komintern’e yani Sovyetler Birliği’ne bağlı olanları içeren *Koza-ha* (konferans) kolu, diğer yanda ise neredeyse diğer bütün Marksistleri, anarko-sendikalistleri ve sosyalistleri kapsayan *Rono-ha* (işçiler ve köylüler) kolu ortaya çıkar. Birinci kola *Koza-ha* denmesinin nedeni, Komintern ile ilişki halinde 1927, 1931 ve 1932 yıllarında Japonya’da kapitalizmin gelişimi hakkında düzenlenen yedi konferansın sonunda şekillenmiş olmasıdır. Bu konferanslarda, Japonya’da sosyalist devrim için izlenecek stratejiyi belirleyebilmek amacıyla tezler ortaya atılır. 1927 tezine göre, iki aşamalı bir strateji izlenmelidir. Önce burjuva demokratik devrimi gerçekleştirilmeli, ardından sosyalist devrime gidilmelidir. Bu tez, Meiji restorasyonunun kapitalizmin gelişmesinde bir ilk adım olduğu hakkında muğlak ifadeler kullanır. 1931 tezi, 1927 tezinin tamamen karşısında bir konumu savunarak, Meiji restorasyonunun bir burjuva devrimi olduğunu, dolayısıyla da doğrudan sosyalist devrime yönelmek gerektiğini ileri sürer. 1932 tezi ise, 1927 tezine daha açık ifadelerle kuvvetli bir şekilde geri dönüştür. Buna göre, Meiji restorasyonu feodal yapıyı yıkmayı

başaramamış olduğundan bir burjuva devrimi değildir, yani sosyalist devrime iki aşamada gidilmelidir. *Rono-ha* kolundan yana olan kuramcıların ise Meiji dönemi hakkında görüşleri daha nettir. Onlara göre, Meiji Restorasyonu ile birlikte Japonya'da feodal dönem kapanmış, daha henüz tam anlamıyla gelişmemiş olsa da artık kapitalizme geçilmiştir.

İşte faşizm ve savaş koşullarının baskıcı ortamında etkinliklerini kaybetmiş olan bu iki oluşum, savaşın ardından üniversitelere ve sosyal yaşama geri dönerler. *Koza-ha* kolunda JKP'nin resmî çizgisinden sapan kuramcılara ara sıra rastlansa da genelde Sovyetler Birliğince de onaylanan parti tezlerini kabul eden Marksistler hâkim konumdadır. Marksist kuram açısından eleştiriye açık tezleri siyaseten dayatan yaklaşımından dolayı genç kuşaktan bazı kuramcılar *Koza-ha*'dan uzaklaşıp, *Rono-ha*'ya yaklaşır. Bunun tersi yönde durumlar da söz konusudur.

Savaş sonrası dönemde *Rono-ha* kolunu temsil eden isimlerin başında Sakisaka gelir. Sakisaka, Japonya parlamentosunda güçlü bir temsile sahip olan Sosyalist Parti'yi desteklemek adına Sosyalist Birliği'nin kurulmasına öncülük eder. Bu gelişme neticesinde *Rono-ha* grubu Sosyalist Parti'nin sol kanadında belirleyici bir ağırlığa sahip olur. Hatta bu gruptan Mosaburo Suzuki, 1960'larda parti başkanlığına getirilir. Kısacası, *Koza-ha* ve *Rono-ha* arasında sürüp giden ayrışmaya ve tartışmalara rağmen, her ikisi de savaş sonrası dönemde seçkin eserler veren parlak kuramcılar, siyasetçiler ve aydınlar çıkarmaya devam ederler. Her ikisi de Marksizmin ve sosyalist düşüncenin Japonya üniversitelerinde ve toplumunda güç kazanmasını sağlar. Bu açıdan Sakisaka, 1947-1948 yılları arasında *Hyoron* dergisinin girişimiyle gerçekleştirilen bir dizi *Kapital* okuma toplantısının önde gelen katılımcılarından birisi olarak ayrıca öne çıkar. Bu toplantılardan birinde, Samezo Kuruma ile Kozo Uno arasında Marx'ın değer biçimi teorisi üzerinde ciddi bir fikir ayrılığı ortaya çıkar. Sonrasında ise üzerine yüzlerce kitap ve makale yazılarak, ilerleyen yıllarda Karatani de dâhil hemen tüm genç kuşak Marksist kuramcıyı bir şekilde etkileyecek olan Kuruma-Uno tartışması başlar. Şimdi kısaca değinmek üzere bu iki kuramcının ve aralarındaki çetin tartışmanın tanıtımına geçebiliriz.

III. KURUMA-UNO TARTIŞMASI

Tokyo Üniversitesinden 1918'de mezun olur olmaz memleketi Osaka'ya dönen Kuruma, iktisadi konularda araştırmalar yapabileceğini umarak bir bankada çalışmaya başlar.²⁵ Aynı yıl Japonya'nın tümünde baş gösteren emekçi sınıfların Pirinç İsyanları'ndan etkilenerek işinden ayrılır. Amacı, sınıf mücadelelerine yol açan toplumsal ve iktisadi nedenleri özgürce araştırmaktır. Böylece, Kuruma, Marx'a, Marksizme ve sosyalizme yönelir. O sıralarda Osaka'da yeni açılan Ohara Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünde (OTAE) araştırmacı olarak iş bulur.

Daha sonraları Almanya'daki Frankfurt Okulu'na benzetilerek Ohara Okulu olarak anılacak olan OTAE, sol eğilimli araştırmacıların bir araya geldiği bir kurumdur. Çok geçmeden Kuruma OTAE tarafından eğitim amacıyla Almanya'ya gönderilir ve kendisini Marx'ın ülkesinde onun *Artı Değer Teorileri*'ni okurken bulur. Bu okuma, Kuruma'yı Marx'ın değer biçimi teorisine götürecektir, yaşamının sonuna kadar düşünce ve mücadelelerinin şekillenmesini etkileyecektir.

1922 yazında Japonya'ya geri dönen Kuruma, bıraktığı yerden OTAE'deki görevine başlayarak, enstitünün dergisinde Marksist kriz kuramı başta olmak üzere bir dizi makale yayımlar. Bu arada Osaka'ya çok yakın olan Kyoto'daki Doshisha Üniversitesinde siyasal iktisadın tarihi üzerine bir ders vermektedir. 1936'da OTAE Tokyo'ya taşınır. Bu dönemde *Rono-ha*'ya yakın durduğu iddia edilen Kuruma (savaşın sonrasına ise *Koza-ha*'nın saflarına geçtiği söylenir), faşizmin baskılarından dolayı kamusal alandan uzaklaşarak, uzun bir yalnızlık dönemine girer. Sessizlik içinde geçen bu yıllarda, Marx'ın para üzerine yazdıklarına odaklanır. Savaş sonrasında OTAE'nin direktörlüğüne getirilir ve diğer pek çok Marksist gibi, o da hiç beklemeden kamusal alana geri döner. Bu sıralarda ayrıca Hosei Üniversitesinde siyasal iktisat dersleri vermektedir. Bu bağlantı sayesinde OTAE'nin Hosei Üniversitesine taşınmasına vesile olacaktır. Aynı yıllarda savaş boyunca yaptığı çalışmalarından yola çıkarak kriz teorisi ve siyasal iktisadın tarihi üzerine iki kitap yayımlar. Her ne kadar Kuruma'nın açtığı yoldan gidenler çıkmış olsa da o kendi adıyla anılacak bir ekolün çıkmasına izin vermemek adına yalnız kalmayı tercih eder. Kuruma, 1947-1948 yıllarında Sakisaka ve Uno'nun da katıldığı *Hyoron* toplantılarına yani *Kapital* okuma grubuna dönemin en seçkin kuramcılarının biri olarak dâhil olur.

Kozo Uno hiç şüphesiz ki Japonya'nın dünyaca en çok tanınan bilim insanları arasında saygın bir yere sahiptir.²⁶ Uno, Meiji restorasyonundan neredeyse tam otuz yıl sonra 1897'de Okayama'da dünyaya gelir. Daha önce de gördüğümüz gibi, 1900'lerin başı emekçilerin isyan ve ayaklanmalarının en yoğun yaşandığı bir tarihtir. Uno, çocukluk yıllarını geçirdiği bu çalkantılı dönemin ardından, ekonomi eğitimi almak üzere Tokyo Üniversitesine gider. O da kendi kuşağından birçok üniversite öğrencisi gibi Marksizme ve anarko-sendikalizme merak salar ve 1930'ların başında *Koza-ha* ile *Rono-ha* arasındaki bölünmeye ve tartışmalara şahit olur. Uno, Marksist partilerin sektör tutumlarının Marx'ın kuramının özgürce çalışılmasına engel olacağını düşünerek daha o günlerden itibaren partilerden ve siyasal eylemlerden uzak durmaya karar verir. 1920'lerin başında Uno da Kuruma gibi, OTAE'de araştırmacı olarak çalışmaya başlar. 1922'de Kuruma Almanya'dan dönerken Uno Almanya'ya eğitime yollanır. 1924'te Japonya'ya geri dönene kadar, Marx'ın *Kapital*'i başta olmak üzere siyasal iktisat üzerine yoğun bir çalışma sürdürür.

Uno, ülkesine dönünce imparator Meiji'nin kurduğu yedi üniversiteden biri

olan Tohoku Üniversitesinin akademik kadrosuna katılır. Burada kendisinden iktisat politikaları üzerine dersler vermesi istenir. Uno, bu dersleri oluştururken Marx'tan yola çıkıp kapitalist ekonomilerde iktisat politikalarının nasıl belirlendiğine dair bir kuramsal yaklaşım geliştirir. 1936'da yayımladığı *The Theory of Economic Policy* (İktisat Politikası Kuramı) başlıklı kitabında bu yaklaşımın bir bölümünü yazıya döker.²⁷ Bu kitap, herhangi bir anda izlenen iktisat politikası tipinin, tarihsel süreçte sermayenin çıkarlarının değişmesine bağlı olarak belirlendiğini ileri sürer. Bu anlamda, merkantilizm, liberalizm ve emperyalizm kapitalizmin üç farklı aşmasında ortaya çıkmış olan farklı sermaye oluşumlarının çıkarlarını yansıtan iktisat politikası tipleri olarak görülebilir. Bunlar sırasıyla ticaret, sanayi ve finans sermayesi oluşumlarıdır.

İlk önemli eserini yayımladığı 1936'da Uno'dan o yıl izne ayrılan bir hocanın yerine siyasal iktisat dersi vermesi istenir. Uno, dersin içeriğini tümüyle değiştirerek, Japonya'da ilk defa Meiji üniversitelerinden birinde *Kapital*'i okutmaya başlar. Bu ders ile birlikte Uno'nun ilgisi iktisat politikalarından Marx'ın değer ve kriz teorilerine kayar. Ancak çalışmaları aksayacaktır; 1938'in baskı ortamında o da diğer bütün Marksist hocalar gibi üniversitedeki görevinden uzaklaştırılır. Bununla da kalmaz birçok yakın arkadaşının üyesi olduğu *Rono-ha* hareketinden olduğu suçlamasıyla özel tim tarafından tutuklanarak hapse atılır. Çıkarıldığı mahkemede hiçbir gruba ait olmadığı yönünde yaptığı savunması iki yıl gibi uzun bir süreden sonra kabul edilir. Sonunda 1940'ta serbest kalır. Uno, 1947'de Tokyo Üniversitesine katılarak hocalığa geri döner ve bıraktığı yerden araştırma ve derslerini sürdürür. Yıllar içinde etrafında birçok takipçi toplayan Uno, Japonya Marksizminde Uno Okulu olarak anılan yaklaşımın kurucusu olarak görülmeye başlar.

Hyoron toplantılarında *Kapital*'in birinci cildinin birinci kısmının yani meta ve para kısmının tartışılmaya başlamasıyla birlikte, Kuruma ve Uno arasında ciddi bir fikir ayrılığı olduğu hemen ortaya çıkar. Tartışılan mesele, birinci kısmın, birinci bölümünün üçüncü kesiminde sunulan değer biçimi teorisi ile ikinci bölümde sunulan mübadele süreci teorisinin arasındaki ilişkidir. Bunların her ikisi de bir şekilde meta mübadelesinde değer belirlenebilmesi için paranın gerekli olduğunu açıklayan teorilerdir. Peki, Marx neden paranın gerekliliğini *Kapital*'in iki farklı yerinde iki defa açıklamaktadır? Bir başka deyişle, birinci bölümün üçüncü kesiminde bir kez açıkladıktan sonra, neden aynı şeyi ikinci bölümde bir kere daha açıklama ihtiyacı duymuştur?

Bu sorular, düşünülebileceğinden çok daha çetin sorulardır. Üzerlerinde konuşulup tartışıldıkça meselenin, Marx'ın *Kapital*'de kullandığı yöntem ve bu yönteme bağlı olarak *Kapital*'in "mimarisini" nasıl planladığı ile ilgili oldukları anlaşılır. Nitekim Kuruma ve Uno arasındaki tartışma da bu sorulardan neşet etmiş, sonunda Marx'ın yöntemi ile *Kapital*'in mimarisine dair birbirlerine taban

tabana zıt iki yorumun ileri sürülmesiyle sonuçlanmıştır. Bu vaka da göstermektedir ki Marx'ı ve *Kapital*'i okumak sanılanın aksine pek de kolay değildir.

Şimdi Kuruma'ya dönerek, onun gördüğü şekliyle meseleye bakalım. Kuruma'ya göre, ilk okumada, meta mübadelesi için paranın gerekliliğini açıklayan söz konusu bu iki teoriden değer biçimi teorisinin, metaların sahiplerini tartışmadan soyutlayıp açıklamayı metalar arasında bir ilişki olarak ortaya koyduğu izlenimi edinilir.²⁸ Buna karşı, mübadele süreci teorisinde, metaların sahiplerinin ihtiyaçlarının açıklamada öne çıkarıldığı görülür. Bu ikincisi okunduktan sonra, akla şu soru takılabilir: Marx, gerçekten de değer biçimi teorisinde metaların sahiplerini açıklamadan soyutlamış mıdır? İkinci bir soru ise şudur: Metaların değer biçimini, metaların sahiplerini açıklamadan soyutlayarak anlayabilmek mümkün müdür? Son olarak şu soru da sorulabilir: Marx böyle bir soyutlama yapmışsa, bunun nedeni ne olabilir?

Uno, bu sorulardan ikincisine bir cevap vermiş, diğer ikisini ise yanıtlamamıştır. Kesin bir tavırla, değer biçimi teorisinde meta sahiplerinin ihtiyaçlarının açıklamadan soyutlanamayacağını ileri sürmüştür. Bu anlamda, Uno, eğer Marx söz konusu soyutlamayı yaptıysa bu, bir soyutlama hatasıdır, demektedir. Bu tezini savunurken, Marx'ın kullandığı basit değer biçimi denklemi örneğine yani 20 metre keten bezi = 1 ceket denklemine başvurur. Bu denklem sözel olarak şunu ifade eder: 20 metre keten bezi 1 ceket *değerindedir*. Bu örnekte keten bezi *görelî değer biçimi*, ceket ise *eşdeğer biçimidir*. Uno'ya göre, bu denklemden meta sahiplerinin yani keten bezi ve ceket sahiplerinin ihtiyaçlarının soyutlanamayacağına dair üç neden olduğu düşünülebilir.

1. Basit değer biçiminde, belli bir metanın neden eşdeğer biçiminde yer aldığı görelî değer biçimindeki metanın sahibinin ihtiyacı dikkate alınmadan anlaşılamaz. Bu nedenle, değer biçimi teorisinden, meta sahibinin ihtiyacının oynadığı rolü soyutlamak yanlıştır.
2. Meta sahipleri dikkate alınmadan, hem görelî değer biçimindeki metanın hem de eşdeğer biçimindeki metanın, neden bulundukları biçimde oldukları anlaşılamaz. Değerin ifade edilmesi talebi meta sahibinin talebidir ve belli bir meta değer görelî biçiminde bir sahibi olduğu için bulunur. Örneğin, keten bezi metasının bir sahibi yoksa eşdeğer biçimindeki metanın yani ceketin kullanım değeri için herhangi bir arzu yok demektir. Basit değer biçimi durumunda dahi, görelî değer biçimindeki meta ile eşdeğer biçimindeki meta basit bir eşitlik ilişkisi içinde değildir. Aksine görelî değer biçimindeki metanın sahibinin eşdeğer biçimindeki metaya olan ihtiyacı aracılığıyla ilişkilendirilmektedirler.
3. Genel eşdeğer biçim ile para biçimi arasındaki temel fark, meta sahibinin ihtiyacını dikkate aldığımızda anlaşılabılır. Bir başka deyişle, genel eşdeğer para olduğunda, esas kullanım değerine arzu duyulan ilişkiyle

artık sınırlı değildir, dolayısıyla metanın değerini ifade eder. Yalnızca görelî değer biçimindeki metanın bir sahibinin olduğunu varsaydığımız durumda, para biçiminde bir değişimin söz konusu olduğunu, böylece de genel değer biçiminde henüz gizli olan kullanım değerinden özgürleşmenin tamamlandığını anlayabiliriz.

Kuruma, bu üç nedenin de geçersiz olduğu, dolayısıyla soyutlama hatası yapanın Marx değil, Uno olduğunda ısrar eder. Ona göre, Uno'nun tezi doğruysa, Uno'nun da iddia ettiği gibi, Marx *Kapital*'in mimarisinde değer biçimi teorisini mübadele süreci teorisinin öncesine yerleştirerek bir hata yapmıştır. Bu vurguyla Kuruma tartışmayı tümüyle farklı bir mecrağa çeker. O, Marx'ın *Kapital*'in mimarisini doğru kurduğunu, hatta bunun Marx'ın yöntemini anlamının olmazsa olmaz koşulu olduğunu ileri sürer. Bu açıdan, bütün meselenin değer biçimi analizi, meta fetişizmi ve mübadele süreci teorisi arasındaki karşılıklı bağlantıları görmek olduğunu belirtir. Kuruma'nın bir öğrencisi olan Teinosuke Otani'ye göre, Uno ile tartışmasının bir aşamasında Kuruma *Kapital*'de aradığı yanıtı bulur. Bu yanıt, Marx'ın *Kapital*'de paranın oluşum teorisinin hem yapısını hem de içeriğini kısa ama açık bir önermeyle hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak biçimde zaten göstermiş olduğudur. Söz konusu bu önermede Marx şunu söyler: "Güçlük, paranın bir meta olduğunu anlamak değil, bir metanın nasıl, niçin ve hangi yollardan para biçimini aldığını ortaya çıkarmaktır."²⁹ İşte Kuruma'ya göre, Marx'ın bu önermedeki "nasıl, niçin ve hangi yollardan" dedikleri, *Kapital*'in kurgusuna belli bir sırayla bilinçli olarak yerleştirilmişlerdir. Bu anlamda, *Kapital*'in mimarisi *Kapital*'in anlaşılması açısından elimizdeki en kilit bilgilerden biridir. Kuruma'ya göre, Marx değer biçimi teorisinde paranın *nasılını*, meta fetişizmi kısmında paranın *niçinini* ve mübadele süreci teorisinde ise bir metanın *hangi yollardan* para olduğunu çözümler.

IV. KARATANI'NİN DÜNYA PARASI TEORİSİ YA DA MARX'IN PARANIN GİZEMİNİ ÇÖZMESİ

Karatani İkinci Dünya Savaşı'nın tam ortasında 1941'de Kyoto, Osaka ve Kobe arasında yer alan küçük bir sanayi kenti Amagasaki'de dünyaya gelir. Çocukluk yıllarını geçirdiği 1940'ların ikinci yarısı, işçi ve öğrenci hareketlerinin radikal taleplerle yükselişe geçtiği çalkantılı bir dönemdir.³⁰ 1 Şubat 1947'de çoğunluğu JKP'nin liderliği altında örgütlenmiş işçi sendikaları ve devrimci öğrenci örgütleri genel greve gideceklerini ilan ederler. Bunun üzerine Amerikan işgal kuvvetleri yönetim merkezinden grevin yasaklanması talep edilir. Hükümet harekete geçer. Bu durum karşısında JKP geri adım atar, yasağa rağmen greve gitmekte ısrar eden işçileri ve öğrencileri desteklemez. Grev gerçekleşmez. Ancak devrimci öğrencilerin bir bölümü JKP'den kopup 1948'de *Zengakuren*'i (Öğrenci Özyönetim Birlikleri Ulusal Federasyonu'nu) kurarlar. 1950'lerde *Zengakuren* anarşizm ile

Marksizmin bir tür birleşimini temsil eden siyasal bir akıma dönüşür. *Zengakuren* Amerikan işgalinin devamı anlamına gelen *Ampo*'nun (ABD-Japonya Güvenlik Anlaşması'nın) yasalaştırılmasına karşı bir dizi etkin eylem gerçekleştirir. Ve sonunda *Zengakuren* sendikalarla dayanışma içerisinde *Ampo*'ya karşı 15 Haziran 1960'da kitlesel bir eylem başlatır. Tokyo'da Diet'in (parlamento) önüne on binden fazla gösterici toplanır. Bu sırada 6 milyona yakın insan onları desteklemek adına eyleme katılır. Çıkan olaylarda Tokyo Üniversitesinden bir kadın öğrenci polis tarafından vurularak öldürülür. *Ampo* isyanı 19 Haziran 1960'ta işçilerin ve öğrencilerin parlamentoyu işgaliyle zirve noktasına erişir.

İşte bu günlerde Amagasakili bir delikanlı, aralarında Uno'nun da bulunduğu zamanın en seçkin Marksist hocalarının toplandığı Tokyo Üniversitesi ekonomi bölümünde üniversite eğitimine başlar. *Zengakuren-Bund*'un üyesi olan Karatani'nin lisans eğitimi yılları bir yandan derslerde Marx okumaları, diğer yandan da bu okumaların pratiğe döküldüğü eylemler içinde geçmiştir.³¹ Dolaşısıyla *Dünya Tarihinin Yapısı*'nı Türkçe yayıma hazırlayan Özge Çelik'in kitabın yazarını tanıtan ilk sayfasında vurguladığı gibi, "Karatani'[nin], düşünür kimliğinin yanı sıra Japonya'da siyasi eylemci kimliğiyle de öne çıkan bir isim" olması şaşırtıcı değildir. Yine Çelik'in eklemeyi uygun gördüğü gibi, "anarşizan-Marksist denebilecek bir perspektiften" dünyaya bakıyor olmasını anlamak da zor olmasa gerekir. Artık Karatani'nin bu perspektiften Marx'ın değer biçimi teorisini nasıl yorumladığını ve buna bağlı olarak dünya parası teorisini nasıl kurduğunu irdeleyebiliriz.

Dünya Tarihinin Yapısı'nda Karatani, kapitalist toplumsal oluşumun sermaye-ulus-devlet terkiibinden meydana gelen bir Borromean düğümü olduğunu öne sürer.³² Borromean düğümü üç halkadan oluşan gizemli bir yapıdır. Halkalardan hiçbirisi diğerine doğrudan bağlanmamıştır; fakat bunlardan birisi diğer ikisinden koparılacak üzere kesilirse, diğer ikisi de birbirlerinden koparılmış olur. Bir başka deyişle, Borromean düğümüyle birbirlerine bağlanmış üç halkadan birisi diğer ikisi birbirlerinden ayrılmadan düğümden koparılamaz. Kapitalist toplumsal oluşum, Karatani'nin iddia ettiği gibi, sermaye-ulus-devletten oluşan bir Borromean düğümü ise, anti-kapitalist mücadelenin bu üçlüyü oluşturan öğeleri eşanlı olarak karşısına alması gerekir. Önce sermaye iktidarına son verip sonra diğer ikisinin iktidarına karşı mücadele etmek mümkün değildir. Bu nedenle, Karatani, kapitalist toplumsal oluşuma son verip eşitlikçi ve özgür bir dünya düzeni kurabilmek için, Marx'ın sermaye kavramının yanı sıra sermaye kavramıyla bağlantılı biçimde devlet ve ulus kavramlarına da ihtiyacımız olduğunu belirtir.

Bu çerçevede Karatani, Marx'tan yola çıkarak geliştirdiği sermaye ve sermaye iktidarı kavramlarını kitabın ikinci kısım dördüncü bölümünde "Dünya Parası" başlığı altında sunar. Bu bölüm altı alt başlıktan oluşur: Devlet ve Para,

Toplum Sözleşmesi ve Meta Dünyası, *Leviathan* ve *Kapital*, Dünya Parası, Paranın Sermayeye Dönüşümü ve Sermaye ve Devlet. Şimdi bu alt-başlıkları izleyerek bu bölümü irdeleyelim.

1. Devlet ve Para

Burada Karatani, toplumsal evrim açısından bakıldığında devletin ticaret pratiğiyle bağlantılı olarak şekillendiğini söyler. Meta mübadelesinden özgün bir güç (iktidar) ortaya çıkar. Bu, devletten doğmuş bir güç değildir; aksine devletin on-suz yapamayacağı bir güçtür. “Bu güç somut olarak paranın gücüdür: mübadele yoluyla başka bir şeyi doğrudan elde etme hakkı.”³³ Bu saptama, paranın “nasıl” ve “niçin” ortaya çıkmış olduğunun sorgulanmasını gerekli kılar.³⁴ Buna ek olarak devreye giren bir başka mesele ise, “nasıl ki meta mübadelesi devletin varlığını gerektiriyorsa, devletin idamesinin de paranın varlığını gerektirmesi[dir].”³⁵ Karatani paranın gücünün ve onun bütün karakteristik özelliklerinin kapitalizm öncesi toplumlarda ortaya çıkmış olduğunu ileri sürer. Bu iddiasını desteklemek için *Kapital*’in üçüncü cildine başvurur. Burada Marx, kapitalist üretim tarzından çok önce ortaya çıkmış olan faiz getiren sermaye ya da tefeci sermaye ile “ikiz biraderi ticaret sermayesinin” “sermayenin özünü” yani “fetiş niteliği” ile “paranın gücünü” en açık şekilde gösterdiklerini belirtir.³⁶ Bu alt başlık şu satırlarla kapanır: “Dolayısıyla sermayenin özünü anlayabilmek için dikkatimizi “Nuh Nebi’den kalma biçimlerine” çevirmeliyiz.”³⁷

2. Toplum Sözleşmesi ve Meta Dünyası

Karatani bu alt başlığı bir soruyla açar: “Para, meta mübadelelerinden nasıl doğdu ve sahip olduğu güç nasıl ortaya çıktı?”³⁸ Bu soruya hiç beklemeden şu yanıtı verir: “Parayı ve sermayeyi analiz edebilmek için Marx’ın “soyutlama gücü”yle ulaştığı izaha, yani *Kapital*’in başındaki değer biçimi teorisine dayanmamız gerekiyor.”³⁹ Ardından, Marx’ın değer biçimi teorisinin klasik siyasal iktisattan ve dahi ondan türemiş olan sol Ricardocu sosyalist ekolden nasıl ve neden farklılaştığını açıklar. Bahsi geçen ekollerin bir soyutlama hatası yaptıklarını ileri sürer: “Klasik iktisatçılar para problemini emeğin değerini işin içine katarak açıklamaya çalıştılar, fakat argümanları aslında örtük bir biçimde bir öncül olarak paranın varlığını gerektiriyordu.”⁴⁰ Bir başka deyişle, metaları emek içerdiklerinden dolayı değerli görmüş, satın alma gücüne sahip olduklarını varsaymışlardır. Böylece satın alma gücü açısından bütün metaları “yalnızca para olarak işlev gören” metalarla (mesela altın ve gümüş) ile eş tutmuşlardır. Ancak Marx’ın göstermiş olduğu gibi, yalnızca para olarak işlev gören metalar dışındaki metalar “en baştan böyle bir içkin değere sahip değildir; değer[leri] ancak alınıp satıldıktan (para için mübadele edildikten) sonra ortaya çıkar.”⁴¹ Yani yalnızca altın ve gümüş gibi para metaları bu tür bir “bünyevi mübadele değerine” sahipmiş gibi görünürler.

Başka bir açıdan bakıldığında, bu, birçok Marksistin de içine düştüğü bir hataya işaret eder. Klasik siyasal iktisatçılar, Marx'ın "soyut toplumsal emek" tarafından yaratıldığını söylediği "değerin tözünü," "metaların ancak başka metalarla eşitlenmeye başladığında ortaya çıkan değerleri" ile karıştırmışlardır. Bu noktada Karatani bu alt başlığın en kritik saptamalarından birini yapar: "Değerin tözü olan soyut toplumsal emek ancak bir metayı diğerine eşitleyen ilişkiler kanalıyla üretilen para (evrensel eşdeğer) aracılığıyla geçmişe dönük olarak belirlenir. Dolayısıyla paranın nasıl yaratıldığını anlamak için emek-değer teorisine gereksinim yoktur."⁴² Emek değer teorisini ilk defa klasik iktisatçılar geliştirmiştir. Marx, bu teoriye değerın tözünü göstermek için eleştirerek başvurmuş, paranın ortaya çıkışını açıklamak içinse değer biçimi teorisini keşfederek geliştirmiştir. Marx'ı iktisadi düşünce tarihinde kendinden öncekilerden ayırtıran da bu keşif olmuştur. Karatani buraya kadar sürdürdüğü tartışmayı şu cümleyle özetler: "Velhasıl belirli bir metanın değeri, diğer metalarda konumlandığı eşdeğer biçimden, bir başka ifadeyle değer biçiminden doğar."⁴³ Paranın ortaya çıkışı ve Marx'ın deyimiyle "büyüsü" bundan kaynaklanır.

Para, [eşdeğer meta] tüm diğer metaların dışında kalan değer biçimi olarak konumlandığında ortaya çıkar. Altın ve gümüş evrensel değer biçimini alınca ve tüm diğer metalar göreceli değer biçimleri olarak konumlandırılınca, altın veya gümüş para haline gelir. *Fakat burada bir tersine çevirme meydana gelir.* Altın ve gümüş sırf bu şekilde konumlandıkları için para haline gelmelerine rağmen, özel bir bünyevi mübadele değeri taşıdıkları için böyle olduğu düşünölmeye başlar.⁴⁴

Karatani bu alt başlığı şu tespitle kapatır: "Paranın yaratılması, Marx'ın sözleriyle, 'metalar dünyasının ortak eseri'dir. Bunu aynı zamanda meta dünyasının toplum sözleşmesi olarak da adlandırabiliriz."⁴⁵

3. *Leviathan ve Kapital*

Bu alt başlık, "Marx'ın *Kapital*'deki paranın yaratılması sürecini tasvir edişinin, Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da egemenin ortaya çıkış sürecini tasvir edişini andırdığı" iddiasıyla açılır. Bu "andırışın" ciddi bir temeli olduğu, Marx'ın parayı tartışırken kral örneğine atıfta bulunmasına dayandırılır. Marx şöyle der, "Sözgelimi birisi sırf diğerleri ona tebaa olarak konumlandığı için kraldır. Diğerleri ise sırf o kral diye tebaa olduklarını sanırlar."⁴⁶ Karatani, Hobbes'un tasvirindeki *egemen* hakkında "herkesin doldurabileceği bir pozisyona işaret" ettiğı için "mantığı" bakımından bir toplum sözleşmesinden bahsedildiğı sonucuna varır:

Bu nedenle Hobbes egemen pozisyonunun ortaya çıkışını tarihsel olarak (artzanlı olarak) değil, mantığı bakımından inceledi. Aynı durum Marx'ın *Kapital*'de

açıkladığı paranın tesis edilişi süreci için de geçerli. “Değer Biçimi ve Mübadele Değeri” bölümünde Marx, bu tür bir “metalar dünyasının ortak eseri” olan değer biçimi konumunun ortaya çıkışının ardında yatan mantığı anlamaya çalışır... *Kapital*’de paranın artsüremli olarak yaratılışını, değer konusunu ele aldığı bölümden sonra gelen “Mübadele Süreci” bölümünde ele alır.⁴⁷

Değer biçimi teorisinde önemli olan bir şeyin para haline gelmesinin, ham-maddesiyle yani neden yapıldığıyla alakalı olması değildir. Mesele, o şeyin sırf “para biçimi” konumuna yerleştirildiği için para olmasıdır. Ve “Marx’a göre bu, meta dünyasının toplum sözleşmesiydi.”⁴⁸ Bu noktada birçok Marksistin kafasını karıştıran bir konu devreye girer. Metalar böyle bir toplum sözleşmesini nasıl yapabilirler, ne de olsa irade sahibi değillerdir?⁴⁹ Hiç şüphesiz ki bu sözleşmeyi yapan insanlardır, ancak burada söz konusu olan insanlar özgür iradeleriyle değil, metaların sahipleri olarak eylemde bulunan öznelerdir. Bir başka deyişle, nesnel olarak var olan meta sahipliği konumlarına tabi biçimde eylemlerini belirleyen faillerdir. Paranın “muammasını” anlamak açısından bu ince ayrımın farkına varmak elzemdir: “Parası olan mal satın alabilir ya da başka insanları çalıştırabilir. Buna karşılık, yalnızca bir metaya sahip olanlar (emek gücü metası dâhil) nispeten zayıf bir pozisyonudadır... Paranın sahip olduğu zorlama gücünün gizemi işte burada yatar.”⁵⁰ Bu alt başlık, Marx’a göndermeyle, altın ve gümüşün para haline gelmesinin tümüyle tesadüfi olmadığını “bir dünya parası olmak için gerekli koşulları [taşıdıklarını]” vurgulayarak kapanır. Ancak, Karatani burada önemli bir uyarı eklemeyi ihmal etmez: “Bununla birlikte, bu noktayı aşırı vurgulamamakta fayda var; yoksa altın ve gümüşün para haline gelmesinin bir gereklilik olduğu düşüncesine kapılabiliriz.”⁵¹

4. Dünya Parası

Bu alt başlık Marx’ın değerın basit biçimi dediği şey üzerine bir tespitle başlar. Yukarıda da gördüğümüz gibi, değer en basit biçiminde eşdeğer biçimdeki meta tarafından ifade edilir ve yaratılır. Karatani, eşdeğerlik kavramının meta mübadelesiyle sınırlı olmadığını, âdetler ve gelenekler tarafından belirlenmiş şekilde armağan verme-alma ilişkilerinde yani sosyal mübadele ilişkilerinde de kullanıldığını belirtir. Bu türden mübadelelerin altında da bir nesneyi üretmek için gerekli olan toplumsal emek-zaman yatar. “İnsanlar arka plandaki bu faktörün farkına varmaz tabii. Eşdeğerlik kurarken, bir şeyin değeri başka bir şeyin kullanım değeri olarak ifade edilmeye başlar.”⁵² Karatani, insanların “eşdeğerlik kurarken” yaptıkları şeyin farkında olmadıklarını *Kapital*’den bir alıntıyla, Marx’ın sözleriyle bir kere daha vurgular: “Bunu bilmezler ama yaparlar.”⁵³

Karatani, eşdeğerin fiyat olmadığına işaret ettiğinden bahisle Karl Polanyi’ye gönderme yapar. Polanyi’nin bu iddiasının Marx’ın bakış açısından anlamı, “an-

cak bütün mallar evrensel eşdeğer (para) üzerinden bir karşılıklı ilişki sistemine yerleştirildiğinde fiyatın belirlenebileceğidir; eşdeğerlik bundan önce var olabilir, fakat fiyat olmaz.”⁵⁴ Karatani bu tespitten hareketle tartışmayı eşdeğerden paranın ortaya çıkmasına, ardından da para olarak değerli metallerin kullanılmaya başlamasıyla “dünya parasının ortaya çıkmasına” işaret eden değişimler serisine kaydırır. Böylelikle de Marx’ın değer biçimi teorisinden mübadele süreci teorisine geçiş yapar. Mübadele sürecinin “kabile topluluğundan kent-devlete ve bölgesel devlete (imparatorluğa) doğru gelişmelere paralel olarak” gerçekleşen “büyük bir dönüşüm” içerecek şekilde tarihsel evrimini kısaca özetler. Karatani bu tartışmayla Dünya Parası bölümünün yukarıda özetlediğimiz ilk alt başlığında belirttiği devlet-para bağlantısına geri dönmüş olur. İlk olarak, söz konusu “büyük dönüşümün” belli bir aşamasında değerli metal paranın devlet tarafında basılmaya başladığını vurgular. Ardından dünya parası teorisini serimlemeye doğru ilk adımını şu tezle atar: “[Değerli metal paranın] küresel olarak dolaşıma girme yeteneği devletin gücünden kaynaklanmaz.”⁵⁵ Bu anlamda, paranın devletin sınırlarının ötesindeki dolaşım gücünün devlet tarafından basılmasından değil, başka bir şeyden kaynaklandığına işaret etmiş olur. “Topluluk ya da devlet içinde her şey, bir kâğıt parçası bile para olarak kullanılabilir. Fakat bu alanın dışında, para birimi olarak kabul edilmeyecektir.”⁵⁶ Dolayısıyla, “uluslararası dolaşıma girecek her paranın bizzat kendisinin bir meta (kullanım değeri) olması” gerekir.⁵⁷ Yani “harici para (dünya parası) bizzat bir meta ... olmalıdır.”⁵⁸ Bu meta, küresel ölçekte farklı değer sistemlerinde dolaşımda olan para olarak dünyadaki bütün metaller için bir değer ölçüsü işlevi gördüğü ölçüde dünya parası vasfını kazanır. Böylece Karatani bu yazıda sürdürdüğümüz tartışma açısından en çarpıcı teorik sonuçlardan ilkinde varır: “Parayı anlamak istiyorsak, harici paraya bakmamız gerekiyor. Başka bir deyişle yalnızca yerelden, tek bir ülke içinden bakarak parayı anlayamayız, tıpkı kendimizi tek bir ülke bağlamıyla sınırladığımızda devleti anlayamadığımız gibi.”⁵⁹ Bu tezle ifade edilenlerin *Transkritik*’te ileri sürülenlerle sıkıca bağlantılı olduğunu görmemek neredeyse imkânsızdır.

5. Paranın Sermayeye Dönüşümü

Bu alt başlık meta mübadelesinin karşılıklı rızayla gerçekleştiği, ancak bu ilişkide para sahibi ile meta sahibinin eşit olmadığı vurgusuyla açılır. “Parası olan kişi onu her zaman için metalarla mübadele edebilir, çünkü para doğrudan mübadele edilebilme hakkı taşır.”⁶⁰ Karatani bundan dolayı *Kapital*’e bir göndermeyle paranın tanımına, istenilen zamanda, istenilen yerde ve istenilen metayla doğrudan mübadele edilebilecek “toplumsal vaat” diye yeni bir boyut ekler. Para ve meta arasındaki bu ilişki, üçüncü alt başlıkta gördüğümüz gibi, bunların sahipleri arasındaki ilişkiyi belirler. Meta mübadelesi, “görünüşte özgür ve eşit olan bu ilişki kanalıyla, korku temeline dayalı olandan farklı bir tür sınıf tahakkümü

yaratır. Modern sanayi kapitalizminde bu, para ile emek gücü metası, yani kapitalist ile proletarya arasındaki ilişki biçimini alır.”⁶¹

Bu aşamada artık kapitaliste ve sermayeye geçmek mümkündür. İşte paradan sermayeye geçebilmek için bu aşamada Karatani değer biçimi teorisine geri döner ve paranın bütün metaların değerinin ölçüsü işleviyle ortaya çıkmasıyla, ikinci alt başlıkta gördüğümüz, faillerin yaşadıkları “tersine çevirme” olgusunu hatırlatır. Meta dünyası toplum sözleşmesine tabi olan failer açısından paranın “artık sadece meta mübadelesi gerçekleştirme aracı” olarak değil, bütün metaları satın alma “toplumsal vaadine” sahip bir güç olarak da görüldüğünü vurgular. Bu algı “para biriktirme arzusuna ve bunun beraberinde getirdiği para biriktirme pratiğine neden olur. Sermayenin kökeni burada yatar.”⁶² Karatani böylece bu yazıdaki tartışmamız açısından ikinci çarpıcı sonuca varır: “Sermaye biriktirmenin altında yatan dürtü kullanım değerlerine (nesnelere) duyulan arzudan çok güç arzusudur.”⁶³

Karatani alt başlığın ilerleyen satırlarında kapitalistin ve dolayısıyla “sermayenin özünü” görebilmemiz için Marx’ın cimri ya da gömüleyici ile kapitalist arasındaki ufuk açıcı karşılaştırmasına başvurur. Karatani’nin Marx’ın bu çok alıntılanan karşılaştırmasını yorumlaması en az Marx’ınki kadar ufuk açıcıdır:

Cimri [ya da gömüleyici], bir vaadi biriktirmek uğruna gerçek kullanım değerlerinden feragat eden insandır. Onun altın şehveti ve sınırsız aç gözlülüğü, şeylere (kullanım değerlerine) duyulan ihtiyaç ya da arzudan doğmaz. Cimri ironik bir şekilde, tam da cennetteki zenginlikleri biriktirmek için bu dünyanın arzularından vazgeçen müminler gibi, maddi arzulardan azadedir. ... [Burada] ... paranın gücüyle beraber, tersine çevrilmiş bir biriktirme dürtüsünün zincirlerinden boşanması... [söz konusudur].⁶⁴

Bu gözlemden hareketle Karatani ticaret sermayesi biçiminde sermaye biriktiren kapitalisti gömüleyici ile karşılaştırarak, kapitalistin, Marx’ın da dediği gibi, rasyonel bir gömüleyici olduğu sonucuna varır. Gömüleyici parasını dolaşımdan kurtararak varmak istediği değeri durmadan çoğaltmak hedefine sahipken, “rasyonel bir gömüleyici” olan kapitalist -her ne kadar gömüleyiciyi istifleme (para fetişizmi) sevk eden aynı motivasyona sahip olsa da- onun tam zıttı bir amaca sahiptir. “Sermayesinin arttığını görmek için [parasını] dolaşıma sokar: Metaları alıp satarak risk alır.”⁶⁵ Buradaki söz konusu risk, kazanç amacıyla satmak için satın alınan metaların, satılarak paraya dönüştürülemeyecek olmasıdır. Bu ise, Marx’ın sözleriyle, kapitalistin göze almak zorunda olduğu “ölümcül sıçramadır.”

Bu noktada Karatani bahsi geçen riskin kredi yoluyla geçici olarak savuşturulabileceği ihtimalini anımsatır. Aslında Marx, dolaşımın genişlemesiyle birlikte

paranın bir bakıma kredi biçiminde ortaya çıkmış olduğunu ve böylece zamanla kredi sisteminin geliştiğini tespit etmiştir. Karatani bu nedenle “paraya dayanan herhangi bir ekonomik dünya, bir kredi dünyasıdır” sonucuna varır. Bir başka deyişle, paraya dayanan dünya, bir faiz yani tefecilik dünyasıdır. Bu bağlamda, Karatani, *Kapital*’in üçüncü cildinden bir alıntıyla Marx’ın gömüleme, tefecilik ve sermaye arasındaki ilişkiyi nasıl okuduğunu vurgular. Marx bunu şöyle ifade eder: “Gömüleme ancak tefecilikle gerçeğe dönüşür ve hayalini gerçekleştirir. Gömü sahibinden talep edilen şey sermaye değil para olarak paradır; ama gömü sahibi, faiz aracılığıyla, bu gömüsünü başlı başına sermayeye dönüştürür.”⁶⁶ Ancak, Karatani’nin vurguladığı gibi, “Paranın kendisi bizzat faiz üretme gücüne sahip değildir. Ticaret sermayesinin hareketleriyle üretilir. Ticaret sermayesinin eylemleri zaten doğası gereği spekülattır.”⁶⁷ Bu alt başlık yine Marx’tan bir alıntıyla şöyle sonlandırılır: “Tefeci sermayesi, ikiz biraderi tüccar sermayesiyle birlikte, sermayenin... Nuh Nebi’den kalma biçimleri arasında yer alır.” Bunlar, modern kapitalizmde de varlıklarını sürdürürler. Sanayi sermayesinin birikim sürecindeki bağlantıları olarak var olmaya devam ederler.⁶⁸

6. Sermaye ve Devlet

Son alt başlık tüccar kapitalistin sermayesini durmamacasına dolaşıma sokarak, yani metalar satın alıp satarak ele geçirdiği artı değerın nereden geldiği sorusuyla açılır. Herkesin aklına hemen gelebileceği gibi, Karatani en kestirme yanıtın, “düşük fiyattan alıp yüksek fiyata satmaktan” olabileceğini söyler. Ancak bu durumda, Smith’in öne sürdüğü gibi, ortada adaletsiz ve eşitsiz mübadeleler olması gerekir. Bu nedenle de ticaretin uzun süre devam etmesi beklenemez. Karatani, “Tek bir değer sistemi içinde elbette ki böyle olacaktır,” der. Ardından ekler: “Fakat farklı farklı değer sistemleri boyunca yürütülen ticarete, tek tek her mübadele eşdeğerler arasında gerçekleşse bile, düşük fiyattan alıp yüksek fiyata satmak mümkün olur.”⁶⁹ Burada önemli olan fiyatın değer sisteminin bütününde içinde belirlendiğini görmektir. Bir başka deyişle, “bir meta, farklı değer sistemlerinde farklı fiyatlara sahip [olabilir].” Mesela çay Hindistan’dan düşük fiyata satın alınıp, Avrupa’da yüksek fiyata satılabilir. Burada ne adaletsizlik ne de eşitsiz bir mübadele söz konusudur. Tüccar, Hindistan’ın değer sisteminde çayı fiyatını ödeyerek almış, Avrupa’nın değer sisteminde fiyatı neyse satmış ve artı değer yani kâr elde etmiştir. Buradan Karatani şu sonuca varır: Farklı değer sistemleri arasındaki fark ne kadar çoksa elde edilecek artı değer de o kadar çok olacaktır. Bundan dolayı ticaret sermayesinin dünya parasının kullanıldığı uzun mesafe ticaretinden doğmuş olduğu sonucuna varılır. Ancak bu, tarihsel gelişimi açısından düşünüldüğünde, ticaret sermayesinin bir çırpıda özel şahısların elinde birikmiş olduğu anlamına gelmez. Uzun mesafe ticareti birçok tehlike ve risk içermiş olduğundan genellikle devletin silahlı gücüyle desteklenmek zo-

runda kalmıştır. Ticaret sermayesinin oluşumu ve birikimi bu nedenle devletten bağımsız düşünülemez. Gerçekten de Karatani'nin belirttiği gibi, devlet birçok bölgede uzunca bir zaman doğrudan doğruya uzun mesafe ticaretine girmiştir. Bu nedenle, devletin uzun mesafe ticaretinde bir dizi çıkarı olduğunu düşünmek gerekir.

Bu noktada Karatani yeniden Polanyi'ye döner. Karatani, Polanyi'nin devletin yürüttüğü ticaretin ardındaki motivasyonun kâr arzusu değil "statü güdüsü" olduğuna dair tezine karşılık, şunu yazar: "... [D]evletin uzun mesafe ticareti de esasen kâr saikine dayanıyordu. Uzun mesafe devlet ticaretinin sabit fiyatlar üzerinden yürütülmesi ile bu ticaretin muazzam kâr getirmesi birbirleriyle çelişmiyordu."⁷⁰ Bir başka deyişle, devlet ticarete yaslanıyor, paranın gücünden faydalanıyordu. Buna rağmen devlet, ticareti sadece vergi, haraç ve diğer araçlarla denetlemekle kalmıyor, aynı zamanda hor görüyor ve "ahlaki açıdan haysiyetsiz" ilan ediyordu.⁷¹ İşte bu alt başlıkta Karatani, bu paradoksa odaklanır. Bunu yaparak bir yandan Marx'ın paranın gizemini çözmesi hakkındaki okumasını tamamlar. Diğer yandan, *Dünya Tarihinin Yapısı*'nda ortaya koyduğu sermaye-ulus-devlet teorisinin iki ögesi olan sermaye ve devlet arasındaki bağın kapitalizm öncesi toplumsal oluşumlardaki özgünlüğünü açıklamış olur. Esasen, bu ikincisi Karatani'nin kapitalist toplumsal oluşumu anlamamız için önerdiği mübadele tarzlarına dayalı Marksist kuramın temel öncüllerinden biridir.

Söz konusu paradoksa dönecek olursak, asıl soru şudur: Kapitalizm öncesi devlet, ticaretin mi, yoksa tüccarın mı karşısındadır? Karatani, yanıtını, ilk beş alt başlıkta *Kapital* başta olmak üzere Marx'ın eserlerinden türettiği düşüncelerine ek olarak, Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde geçen bir başka tezine dayanarak oluşturur. Karatani'ye göre kapitalizm öncesi devlet ticaretin değil, tüccarın karşısındaydı. Peki, neden? Çünkü "rasyonel bir gömüleyici" olan tüccarın denetimsiz kalması demek, bir önceki alt başlıkta gördüğümüz üzere, ancak bu tüccarın "hareketlerinden" faiz kazanabilecek olan "ikiz biraderi tefecinin" palazlanması demektir. Para fetişine tutkuyla sarılmış olan tefecinin paradan başka bir *değeri* olmadığını gördük. Bu nedenle, tek arzusu faiz yoluyla sermaye biriktirmek olan tefeci, hiç beklemeden meta dünyasındaki farklı değerler sistemi içinde mübadeleler yapmak suretiyle para biriktiren ikiz biraderine meta alıp satsın diye kredi verecektir. Diğer yandan ise, biraderinin satın alacağı metaları üretenleri, örneğin köylüleri (çiftçileri) borçlandıracaktır. Bu ikinci yoldan tefeci, köylülerin ürünlerini (mübadele değerlerini) satarak kazandıkları paradan pay (faiz) alır. Köylüler ne kadar çok borçlanırlarsa tefecinin faiz geliri de o kadar çok olur. Nitekim köylüler ürünlerin üretilmesi ile satılması arasındaki uzun zaman aralığında paraya olan ihtiyaçlarını tefeciden borçlanarak sağlamak durumundadırlar. Çoğu zaman ürünlerini sattıktan sonra faizi ödeyebilseler bile anaparayı ödeyemezler. Böylece, yeniden borçlanırlar. Bu süreç boyunca tefeci, gömüler de

gömüler! O gömüledikçe, üreticiler topluluğu borç ve faiz yükü altında yoksul düşer, sefaletle hatta birazdan göreceğimiz gibi, köleliğe sürüklenir. Bu nedenle, devletin dirliği sarsılırken, yönetici sınıfın gücü zayıflar.

Bu açıdan bakıldığında, uygarlık tarihinin büyük bir bilmecesi olagelmış Asyatik despotizm ile Antik Yunan ve Roma demokrasisi arasındaki fark tümüyle yeni bir anlam kazanır. Asya imparatorlukları (mesela Çin) hem kendileri ticaret yapmış ve piyasayı bir gelir aracı olarak kullanmış hem de tüccarları ve dolayısıyla tefecileri sıkıca denetlemişlerdi. Esasen, Asyatik despotizmin iktisadi temeli buydu. Antik Yunan ve Roma devletleri de hiç şüphesiz ki ticaret üzerinden gelir elde etmişlerdi. Ancak bunlarda “ne devlet idaresinde bir ticaret ne pazarların resmî denetimi ne de ticaret ve pazarlar arasında bir ayırım söz konusuydu.”⁷² Bir başka deyişle, bunlarda tefecilik yani para ticareti, mal ticaretinin denetlememesi sonucunda genişleyip, gelişmişti. Bu da yukarıda belirttiğimiz biçimde toplumsal yıkımlara yol açmıştı. İşte Karatani’nin *Kapital*’in üçüncü cildinden alıntılardığı Marx’ın tezi, Antik Yunan, Roma ve feodal Avrupa’da dönemsel olarak yaşanmış bu tür krizlerin temel nedenine ışık tutar. Marx şöyle der:

Tefecilik böylece bir yandan, antik ve feodal zenginlik ile antik ve feodal mülkiyet üzerinde zayıflatıcı ve yıkıcı etkilerde bulunur. Diğer yandan, küçük köylü üretimi ve küçük burjuva üretimini, kısacası üreticinin hâlâ kendi üretim araçlarının sahibi olarak görüldüğü biçimleri zayıflatır ve yıkıma sürükler.⁷³

Marx’ın bu tespitine dayanarak Karatani, Polanyi’nin Antik Yunan ve Roma’da piyasa ekonomisinin tesis edildiği ve bunun da demokrasiyi ortaya çıkardığı şeklindeki tezini aceleci ve yanlış bulur. Karatani, Polanyi’nin tezine karşı şunu ileri sürer: “Para ekonomisinin nüfuz etmesi, Yunan kent-devletlerin sivil toplumuna (yönetenler topluluğuna) zarar verdi. Bu durum, ekonomik eşitsizlikleri şiddetlendirdi ve yurttaşlar arasında sözleşmeli köleliğin [borç köleliğinin] gelişmesine neden oldu.”⁷⁴ Dolayısıyla Antik Yunan’da ve Roma’da sınıf çelişkileri derinleşti. Yani sınıf çatışmaları kaçınılmaz hale geldi. “Bu yalnızca polis topluluğunun bir krizi değildi; herkesin kendi silahlarını sağlaması talep edilen genel askerlik hizmetine dayalı bu kentlerdeki devlet için de bir askerî ölüm kalım krizi anlamına geliyordu.”⁷⁵ Söz konusu krize karşı iki yol bulundu. Bunlar Sparta ve Atina yollarıydı. Sparta’da, serbest ticaret yasaklanıp, kendine yeterli bir ekonominin kurulması hedeflendi. Atina’da ise, “piyasa ekonomisi reddedilmiyor, fakat yurttaşlar arasında ortaya çıkan sınıf çatışmalarını çözmek için önlemler alınıyordu: demokrasi.” Bir başka deyişle Atina’da “yurttaşlar arasında ortaya çıkan sınıf çatışmalarını çözmek” ve böylece “polis içindeki mevcut yönetenler topluluğunu korumak” için Asya’da görmediğimiz bir siyasal düzen olarak demokrasi ortaya çıkmıştı. Ancak “Bu demokrasi kölelik sistemi üretimi-

nin gittikçe daha da genişlemesine neden oldu”⁷⁶ Bu alt başlık dolayısıyla da *Dünya Tarihinin Yapısı*’nın ikinci kısım dördüncü bölümü işte demokrasinin sınıf çatışmalarını çözmek şöyle dursun, daha da derinleştirmiş olduğuna dair bu gözlemle kapanır.

V. SONUÇ

Bu incelemeyi iki farklı düzeyde sürdürdük. Birinci düzey, Karatani’nin Marx’ın paranın gizemini çözmesine dair yorumundan, kendi dünya parası teorisine doğru gerçekleştirdiği kuramsal yolculuktur. İkinci düzey ise, Karatani’yi bu yolculuğa sevk edip yol boyunca ona ilham ve güç vermiş olan Japonya Marksizminin kısa bir öyküsüdür. Burada incelememizi sonlandırabilmek için bu iki düzeyi birleştirmek, bunların arasındaki bağları görünür kılmak gerekiyor.

Karatani, Marx ve Marksizmle tanıştığı günden bugüne kesintisiz bir biçimde bu konularda entelektüel ve politik ilgisini sürdürmüş bir ülkenin insanıdır. Japonya Marksizmi her yıkımının ardından küllerinden doğmuş, başlangıcından bugüne Marx’ın değer biçimi teorisinin anlamını tatmin edilmesi güç bir merakla yorumlamaya çalışmıştır. Bir anlamda, Japonyalı Marksistler, Marx’ın paranın gizemini açıkladığı değer biçimi teorisinden büyülenmişlerdir. Bu, yalnızca teorik bir bilmeceyi çözerek entelektüel bir hazza ulaşmak arzusundan kaynaklanmamıştır. Hiç şüphesiz ki böyle bir arzunun Japonya Marksizminin her döneminde mevcut olduğu söylenebilir. Kuruma ve Uno örneklerinde gördüğümüz üzere, bu arzu zaman zaman belki de bastırılması güç bir saplantıya dahi dönüşmüş olabilir. Ne var ki Japonya Marksizminin hiçbir döneminde Japonyalı Marksistler, asıl *ödevlerinin* değer biçimi teorisinin işaret ettiği *sınıf mücadelesinde* proletaryanın yanında saf tutmaları olduğunu unutmamışlardır. Tatmin edilemeyen teorik ve pratik ilgilerinin gerçek saiki, Marx’tan kendilerine miras kalan bu buyruktur. Yani sınıf mücadelesinin paranın gizemini çözmekle gerçek hedefine ulaşacağını anlamak ve anlatmak, onlar için bir onur olduğu kadar Kantçı anlamda özgürlük meselesidir.

Bu nedenle, kapitalizm ve sınıf mücadelesi varlıklarını sürdürdüklerinden, üzerine yüzlerce toplantı düzenledikleri, kitaplar ve makaleler yazdıkları değer biçimi teorisini hâlâ aynı merakla incelemektedirler. İşte Karatani bu anlamda “düşüncesinin büyük kısmını” Japonya Marksizmi geleneğinden edinmiştir. Bunu, Kant’ı Marx’la, Marx’ı Kant’la okuduğu *Transkritik*’te de, *Dünya Tarihinin Yapısı* ile bütün diğer kitaplarında da görebiliriz. Karatani, kendisinden önceki birçok Japonyalı Marksist gibi, Marx’ın değer biçimi teorisine âdeta büyülenmiş-çesine bağlıdır. Ve ilerlemiş yaşına rağmen hâlâ *ödevinin* başındadır.

Karatani, Marx’ın değer biçimi teorisine sıkıca bağlı kalarak sermayenin gücünü anlamaya ve çözümlemeye çalışmaktadır. *Transkritik*’te, artı değerın toplam toplumsal sermaye olarak küresel düzeyde gerçekleştiğini tespit ederek

proletaryanın sınıf mücadelesinde kozmopolit bir duruş sergilemesi gerektiği sonucuna varmıştır. *Dünya Tarihinin Yapısı*'nda ise, dünya parası teorisini geliştirecek yalnızca yerelden, tek bir ülke içinden bakarak sermayeyi anlayamayacağımızı göstermiştir. Yine bu eserinde, Marx'ın değer biçimi teorisinde keşfettiği gibi, tersine çevirme olgusuyla para biçiminin para fetişine dönüştüğünü, paranın mantıksal oluşum sürecini izleyerek ikna edici bir şekilde izah etmiştir. Bu anlamda, *Kapital*'in mimarisini Marx'ın kurduğu şekliyle onaylamaktadır. Bu nedenle, Karatani'nin, Kuruma-Uno tartışmasında -kendisi belirtmese de- Kuruma'ya daha yakın durduğu söylenebilir.

Karatani'ye göre, değer biçimine bağlı olarak konumlanmış meta dünyası failleri, parayı bir mübadele aracı olmaktan çok bünveyi değere sahip bir nesneymiş gibi görürler. Bu nedenle de para kazanan para olan sermaye biçimine teslim olurlar. Yani Kant'ın "özgür ol!" buyruğunu duymazlar. Karatani bunu göstermeyi başardığından hiç tereddüt etmeden burjuva iktisatçıların karşısına geçer ve sermayenin zenginleşme hedefinden değil, güç arzusundan kaynaklandığını söyler. Dahası, günümüz neoliberal dünyasında olduğu gibi, paranın gücü denetlenmediği takdirde, borç krizlerinin dolayısıyla da sınıf çelişkilerinin kaçınılmaz olarak derinleşeceğini ileri sürer. İşte bunlardan dolayı da aşırı borç yükü içinde kıvranan günümüz *dünya* proletaryasını kozmopolitliğe çağırırken, kendisi de Kantçı-Marksist konumu -her ne kadar bu tabiri kendisini tanımlamak için kullanmasa da- ahlaki bir ödev olarak benimser.

¹ Kojin Karatani, *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

² Kojin Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*, Metis Yayınları, İstanbul, 2017. Karatani'nin Türkçede yayımlanmış diğer kitapları: Kojin Karatani, *Derinliğin Keşfi*, Metis Yayınları, 2011, Kojin Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, Metis Yayınları, 2006, Kojin Karatani, *Tarih ve Tekerrür*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013 ve Kojin Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018.

³ Karatani, *Transkritik*, s. 22.

⁴ Karatani, *age.* s. 22.

⁵ Aktaran, Karatani, *age.* s. 20.

⁶ Karatani, *age.* s. 138.

⁷ Karatani, *age.* s. 133.

⁸ Karatani, *age.* s. 135.

⁹ Karatani, *age.* s. 157.

¹⁰ Karatani, *age.* s. 157.

¹¹ Karatani, *age.* s. 361.

¹² Karatani, *age.* s. 300.

¹³ Karatani, *age.* s. 363.

¹⁴ Karatani, *age.* s. 369.

¹⁵ Karatani, *age.* s. 368.

¹⁶ Burada Marx, burjuva iktisadının eleştirisi olarak eserinin ne anlama geldiğini şu sözlerle ifade eder: "Böyle bir eleştiri bir sınıf adına yapılacaktır, bu, ancak, tarihsel görevi kapitalist üretim tarzını yıkmak ve bütün sınıfları büsbütün ortadan kaldırmak olan sınıf yani proletarya adına yapılabilir." Karl Marx, *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, çev. Alaattin Bilgi, beşinci baskı, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s. 24.

¹⁷ Karatani, *age.* 22-23.

¹⁸ Burada Karatani'yi yakından izleyenlerin kafasını karıştırabilecek bir noktanın belirtilmesi faydalı olabilir. Kendisiyle 2014'te yapılan bir söyleşide Karatani'ye "Japon Marksizminin" düşüncesinin oluşumundaki etkisi sorulduğunda, "Japon Marksizmi diye bir şey yoktur," diyerek söze girip, bir anlamda şaşkınlık yaratıyor. Yani bir taraftan *Transkritik*'te "Japon Marksizmine" çok şey borçlu olduğunu söylemişken, diğer taraftan söz konusu söyleşide bunu yadsımış oluyor. Oysa yanıtın tümü okunursa, ortada herhangi bir çelişkinin bulunmadığı görülüyor: "Japon Marksizmi diye bir şey

- yoktur, ancak bizim Marksistlerimizin uğraşmış oldukları Japonya'ya özgü bir dizi problem vardır." Karatani'ye göre kökünde kozmopolit kimliğiyle Marx bulunan Marksizm evrensel bir düşünce sistemidir. Ancak Marksistler, yaşadıkları toplumların önerilerine yığıldığı özgün sorunlara yanıt aramak zorunda kaldıklarından, ulusal özellikler taşıyan Marksist "gelenekler" oluşturmuşlardır. İşte "Japon Marksizmi," aynen Rusya, Çin veya Türkiye Marksizmleri gibi, evrensel olan Marksizm içinde böyle bir gelenek oluşumudur. Yani bazılarının düşünebileceğinin aksine, "Japon Marksizmi" ne Marx'ın ne de Marksizmin bir "revizyonudur." Aşağıda sunduğum kısa Japonya Marksizmi tarihçesi, işte bu "gelenegin" Karatani'deki yansımalarının bir kısmını gösterebilmeyi amaçlamaktır. Karatani ile yapılan söyleşinin tümü için bkz. <http://platypus1917.org/2014/11/01/platypus-review-issue-71-article-1/>
- 19 Bu tezi, Thorstein Veblen'in radikal kurumsal iktisat yaklaşımından hareketle, Osmanlı toplumsal oluşumunu Avrupa feodalizmi ile karşılaştırdığım çalışmamda geliştiriyorum. Bkz. Ahmet Öncü, "Hakk or Right: A Veblenian Narration of the Differences between the Justice Notions in Western Europe and Turkey", *Journal of Historical Sociology*, 2018, DOI: 10.1111/johs. 12210.
- 20 Jan Hoff, *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*, Brill, Leiden, Boston, 2017.
- 21 Hoff, *age*, s. 79.
- 22 Makoto Itoh, *Value and Crises: Essays on Marxian Economics in Japan*, Monthly Review Press, New York, 1980, s. 12.
- 23 Bu bölümde sunduğum kısa Japonya Marksizmi tarihçesini Itoh'nun kitabına ek olarak şu eserlerden derledim: Takeuchi Yoshitomo, "The Role of Marxsim in Japan", <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1746-1049.1967.tb00522.x>. Hoff, *age*. "Marxism in Japan", <https://www.marxists.org/subject/japan/index.htm>.
- 24 Japonya'da yakın zamanlarda öne çıkan Marksist çalışmalardan bazıları için bkz. Kei Ehara, "Recent Development on the Crisis Theory in the Uno School," *The Uno Newsletter: Rejuvenating Marxian Economics through Uno Theory*, cilt. 2, no. 5, 20 Nisan 2015.
- 25 Samezo Kuruma'nın yaşam öyküsü, mücadeleleri ve teorik çalışmaları için bkz., <https://www.marxists.org/archive/kuruma/biography.htm>
- 26 Kozo Uno'nun yaşam öyküsü, mücadeleleri ve teorik çalışmaları için bkz., Phillip Arestis ve Malcom Sawyer, *A Biographical Dictionary of Dissenting Economists*, Edgar ve Elgar, Massachusetts, 2000.
- 27 Uno'nun bu ve diğer önemli eserleri hakkında bkz., Robert Albritton, *A Japanese Approach to Stages of Capitalist Development*, Palgrave, Macmillan, New York, 1991. Robert Albritton, *A Japanese Reconstruction of Marxist Theory*, St. Martin's Press, New York, 1986.
- 28 Kuruma'nın görüşlerini ve Kuruma-Uno tartışmasının içeriğini Kuruma'nın, Samezo Kuruma, *Marx's Theory of the Genesis of Money: How, Why, and Through What Is a Commodity Money?* başlıklı kitabına bağlı kalarak sunuyorum. Söz konusu kitaba erişmek için bkz., <https://www.marxists.org/archive/kuruma/value-form/index.htm>. Kuruma-Uno tartışmasını Kuruma'dan yana bir yaklaşımla ele alan bir çalışma için bkz., Elena, L. Lange, "Failed Abstraction - The Problem of Uno Kōzō's Reading of Marx's Theory of the Value Form", *Historical Materialism - Research in Critical Marxist Theory*, 22(1):3-33. DOI: <https://doi.org/10.1163/1569206X-12341336>.
- 29 Aktaran, Hoff, *age*, 221-222.
- 30 Bu dönemin siyasal gelişmelerine radikal öğrenci hareketleri açısından yaklaşan kapsamlı çalışmalar için bkz., Stuart J. Dowsey, *Zengakuren: Japanese Revolutionary Students*, The Ishi Press, Berkeley, California, 1970 ve Ellis S. Krauss, "The 1960's Japanese Student Movement in Retrospect", G. L. Bernstein ve Haruhiro Fukui, *Japan and the World: Essays on Japanese History and Politics*, Palgrave, Macmillan, New York, 1988.
- 31 Karatani, daha önce 19. dipnotta belirttiğim söyleşide, 1960 *Ampo* isyanına katıldığını ve *Zengakuren*'in kurucularında birisi olan *Bund*'ün üyesi olduğunu söylemektedir. Ayrıca *Kapital*'i zorunlu bir ders olarak aldığını ve öğrencilik yıllarının eylemler içinde geçtiğini vurgulamaktadır. Karatani, kendisini hiçbir zaman "anarşist" ya da "Marksist" olarak tanımlamamış olsa da, her zaman belli bir anarşist-Marksist konumdan olaylara ve dünyaya bakmış olduğunu belirtmektedir. Ayrıntılar için bkz. <http://platypus1917.org/2014/11/01/platypus-review-issue-71-article-1/>
- 32 Karatani'nin söz konusu sermaye-ulus-devlet yaklaşımının kısa bir genel değerlendirmesi için bkz., Ahmet Öncü ve Özgür Mutlu Ulus, "Türkiye Solunun Aşıl Topuğu: 1960-1971 Yıllarında Türkiye Solundaki Devlet Tartışmalarının Karatani'nin Sermaye-Ulus-Devlet Çerçevesinden İrdelenmesi", *Çalışma ve Toplum*, 1, 39-78, 2019.
- 33 Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, s. 133.
- 34 Karatani'nin burada, doğrudan gönderme yapmasa da, Kuruma ile arasında bir bağ kurduğu düşünülebilir.
- 35 Karatani, *age*, 133-134.
- 36 Karatani, *age*, s. 135.
- 37 Karatani, *age*, s. 135.
- 38 Karatani, *age*, s. 135.
- 39 Karatani, *age*, s. 135.
- 40 Karatani, *age*, s. 136.

- 41 Karatani, *age*. s. 136.
42 Karatani, *age*. s. 137.
43 Karatani, *age*. s. 137.
44 Karatani, *age*. 137-138, vurgular eklenmiştir.
45 Karatani, *age*. s. 138.
46 Aktaran, Karatani, *age*. 138-139.
47 Karatani, *age*. 139-140.
48 Karatani, *age*. s. 140.
49 Bu soru, daha önce gördüğümüz gibi, Kuruma-Uno tartışmasının temel sorusudur. Karatani burada söz konusu tartışmaya göndermede bulunmaz; kendi yanıtını verir. Yazdıklarına bakılırsa, bu konuda Kuruma'dan yana olduğu görülür.
50 Karatani, *age*. s. 140.
51 Karatani, *age*. s. 141.
52 Karatani, *age*. s. 142.
53 Aktaran, Karatani, *age*. s. 142.
54 Karatani, *age*. s. 142.
55 Karatani, *age*. s. 143.
56 Karatani, *age*. 144-145.
57 Karatani, *age*. s. 144.
58 Karatani, *age*. s. 145.
59 Karatani, *age*. s. 146.
60 Karatani, *age*. s. 146.
61 Karatani, *age*. 146-147.
62 Karatani, *age*. s. 147.
63 Karatani, *age*. s. 147.
64 Karatani, *age*. s. 148.
65 Karatani, *age*. s. 148.
66 Karatani, *age*. s. 151.
67 Karatani, *age*. s. 151.
68 Aktaran, Karatani, *age*. s. 151.
69 Karatani, *age*. s. 151.
70 Karatani, *age*. s. 153.
71 Karatani, *age*. s. 153.
72 Karatani, *age*. s. 154.
73 Aktaran, Karatani, *age*. s. 154.
74 Karatani, *age*. s. 157.
75 Karatani, *age*. s. 157.
76 Karatani, *age*. s. 158.

Yonca Gökalp*

MARKSİZM, POSTMARKSİZM VE PSİKANALİTİK İDEOLOJİ TEORİSİNE DAİR ÖZET BİR SUNUŞ

Žižek'e göre günümüzde süregelen yoğunluklu tartışma olan Habermas-Foucault tartışması, bir başka karşıtlığın, teorik olarak çok daha geniş kapsamlı bir tartışmanın, Althusser-Lacan tartışmasının üzerini örtmektedir. Ona göre Althusser okulunun aniden karanlığa itilmesinde teorik yenilgiyle açıklanamayacak gizemli bir şeyler vardır. Bu daha çok Althusser'in teorisinde çabucak unutulması, bastırılması gereken travmatik bir çekirdek varmışçasına çalışır. Althusser-Lacan karşıtlığının yerine bir tür metaforik ikameyle Habermas-Foucault karşıtlığının geçmesi ona göre güncel teorik unutkanlığın oldukça etkin bir örneğidir.¹

Habermas'la karşımıza çıkan kesintisiz iletişim etiği ve evrensel ideali ile aşkın düşüncenin eski öznesinin dil felsefesi versiyonudur. Foucault ile birlikte ise, evrenselci etiğe karşı tavır alırız ve bu da etiğin estetikleşmesiyle sonuçlanır. Her özne evrensel kurallardan destek almaksızın, kendine hâkim olmanın kendi tarzını inşa etmelidir. Kendi içindeki antagonizmasını uyumlu kılmalı, deyim yerindeyse kendini icat etmeli, özne olarak üretmeli, kendi tikel yaşama sanatını bulmalıdır. Bu anlayışın en yakın gerçekleşme biçimi, kendi içindeki ihtiraslara hâkim olan ve kendi hayatından bir sanat yapıtı çıkaran Rönesans'ın çok yönlü insan ideali olacaktır. Foucault'nun özne anlayışı² daha ziyade klasiktir, kendi üzerinde düşünme ve antagonist güçleri uyumlu kılarak benlik imgesini onarma ve hazların kullanımına hakim olmanın bir yolu olarak kurulmuş öznedir. Bu noktada Habermas³ ve Foucault Žižek'e göre aynı madalyonun iki yüzüdür. Žižek için gerçek kopuşu asıl temsil eden ise, belli bir çatlağın, belli bir yarığın -yanlış tanımanın- insanlık durumuna damgasını vurduğu üzerindeki ısrarıyla, ideolojinin sonunun gelebileceği fikrinin en mükemmel haliyle ideolojik bir fikir olduğu teziyle Althusser'dir.⁴

Althusser⁵ yabancılaşma kavramını reddettiği halde- tam da reddettiği için- yabancılaşmanın ya da öznel mahrumiyetin kahramanlığı adını verebileceğimiz belli bir etik tavrı cisimleştirir. Mesele yalnızca ideolojik yanlış tanıma olarak özne etkisi üreten yapısal mekanizmanın maskesini indirmek zorunda olmamız değildir; aynı zamanda bu yanlış tanımanın kaçınılmaz olduğunu bütünüyle kabul etmek zorunda olmamızdır. Bu perspektifle öznenin kendisi belli bir yanlış tanıma (öznenin kendisini ideolojik davanın yaptığı çağrının muhatabı olarak tanınması) sayesinde kurulur.

Simgesel öznesiz süreç içindeki bu Althusserci yabancılaşma etiğinin ter-

* Tıp Doktoru, Gazi Üniversitesi, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Doktora Tez Dönemi Öğrencisi.

sine, Lacancı psikanalizin içerdiği etiğe Žižek, bir tür ayrılma etiği adını verir. Lacan'ın ünlü "arzuya boğun eğmeme" düsturu, Gerçek ile simgeselleşmesini birbirinden ayıran mesafeyi ortadan kaldırmamız gerektiğini anlatmak ister: Arzunun nesne nedeni işlevini gören şey, Gerçek'in her türlü simgeselleştirmesinin üzerindeki bu fazlalıktır. Düşünüre göre bu atıkla uzlaşmak demek, simgesel bütünleşmeye-çözülmeye direnen temel bir çıkmaz (antagonizma), bir çekirdek olduğunu kabullenmek demektir. Böyle bir etik konumu Žižek geleneksel Marksizmin toplumsal antagonizma anlayışıyla arasındaki karşıtlık sayesinde bir yere oturtur. Geleneksel Marksist anlayış birbirine bağlı iki özellik içerir:

Birincisi, bütün diğer antagonizmaları dolayımlayacak yerlerini ve özgül ağırlıklarını belirleyecek, ontolojik önceliğe sahip temel bir antagonizma vardır (sınıf antagonizması). İkincisi, tarihsel gelişme bu temel antagonizmayı çözmeye ve bu sayede diğer bütün antagonizmaları dolayım lamaya yönelik zorunluluk olmasa da nesnel bir olasılık yaratır.⁶

Marksist devrimci durum anlayışı yukarıdaki iki özelliğin birliği üzerine kurulur. Žižek açısından bu, gündelik bilincin bütün sorunu⁷ çözmeksizin (toplumsal bütünlüğün antagonistik dışavurumları) hiçbir tikel sorunu çözenin mümkün olmadığının açıkça anlaşıldığı bir metaforik yoğunlaşma durumudur.

Postmarksizmin temel özelliği ise ifade ettiğimiz mantıktan kopmuş olmasıdır. Lacancı psikanaliz tayin edici bir adım atarak tikel mücadelelerin indirgenemez çoğulluğunu olumlayan - başka bir deyişle bunların eşdeğerlikler dizisi halinde eklemlenmelerinin her zaman toplumsal/tarihsel sürecin radikal olumsallığına bağlı olduğunu söyleyen- bildik "postmarksist"⁸ özcülük karşıtlığının ötesine geçer. Bu çoğulluğun kendisini, aynı imkânsız-gerçek çekirdeğe verilen tepkiler çokluğu olarak kavramamızı sağlar.

Her kültür tepki oluşumudur: İnsanın doğayla, hayvani homeostazis yöntemleriyle göbek bağıını koparmış olmasından kaynaklanan dengesizliği, bu travmatik çekirdeği, bu radikal antagonizmayı sınırlama⁹, yönlendirme, işleme girişimidir. Amacın salt dürtü antagonizmasını yok etmek olduğunu söylemek yetmez, onu yok etme isteğinin tam da totaliter ayartının kaynağı olduğunu söylemek gerekir.¹⁰ Zira en büyük kitlesel cinayetler ve soykırımlar her zaman 'uyumlu bir varlık olarak' insan adına, antagonistik gerilimi olmayan 'yeni insan' adına işlenmiştir.

Demokrasi açmazında da aynı sorun işbaşındadır. Demokrasi her zaman yozlaşma ve ortalama vasatın hâkimiyeti ele geçirme olasılığını içerir.¹¹ Asıl sorun, bu organik riskten kaçınıp gerçek demokrasiyi ihya etmeye yönelik her girişimin zorunlu olarak zıttına düşmesi, demokrasinin kendi kendisini ortadan kaldırmasıdır. Žižek açısından tam da burada ilk postmarksistin Hegel¹² olduğu tezi öne sürülür. Hegel'e göre, sivil toplumdaki antagonizma totaliter teröre düşmek-sizin bastırılamaz; devlet yol açtığı feci etkileri ancak ondan sonra sınırlayabilir.

Žižekyan teoremin temel tezlerinden birisi, antagonizmanın bu şekilde kabullenilmesinin en tutarlı modelini Hegelci diyalektiğin sunduğu yönündedir. Diyalektik Hegel'e göre, aşamalı bir aşma hikâyesi olmak şöyle dursun, bu tür bütün girişimlerin başarısızlığının sistematik kayıdır. Mutlak bilgi; çelişkinin bütün kimliklerin/özdeşliklerin içsel bir koşulu olduğunu kabul eden öznel bir konuma karşılık gelir. Başka bir deyişle Hegelci uzlaşma, her türlü gerçekliğin "panmantıkçı" bir biçimde kavram içine konularak aşılması değil, kavramın kendisinin her şey olmadığını nihayet kabul edilmesidir. Düşünür'e göre Hegel, sonradan Marksizm tarafından dikilen belli bir yarığın alanını açmıştır.¹³ Açık ki böylesi bir Hegel kavrayışı, kaçınılmaz olarak mutlak bilginin her türlü olumsuzluğu yutan bir kavramsal bütünlük canavarı olduğu şeklindeki kabul görmüş anlayışa ters düşer.

Özetle Žižekyan İdeoloji analizine psikanalizin dâhil edilmesinin üç ana amacı olduğu söylenebilir: Birincisi: Lacancı psikanalizin bazı temel kavramlarına bir giriş işlevi görmek, Lacan'ın postyapısalcılık alanına aitmiş gibi gösteren çarpıtıcı yaklaşımların hilafına, onu rasyonalizm mirası içine yerleştirerek, aydınlanmanın en radikal çağdaş versiyonu olduğunu iddia etmek. İkincisi: Bir tür Hegel'e dönüş gerçekleştirmek; Hegelci diyalektiği Lacancı psikanaliz temelinde yeni bir okumaya tabi tutarak yeniden işler hale getirmektir. Zira Hegel'in günümüzdeki idealist-monist imajı bütünüyle yanıltıcıdır; düşünür onda farklılık ve olumsuzluğun en güçlü onaylanışını bulur. Mutlak bilginin kendisi belli bir radikal kaybın kabullenilmesine verilen bir addan başka bir şey değildir. Üçüncü ve son olarak da meta fetişizmi gibi iyi bilinen bazı klasik motifleri ve ilk bakışta ideoloji teorisine sunacak hiçbir şeyi yokmuş gibi görünen bazı can alıcı Lacancı kavramları (*kapitone noktası, artı keyif, yüce nesne, vb.*) yeni bir okumaya tabi tutarak ideoloji teorisine katkıda bulunmaktadır.

Düşünür açısından yukarıda ifade ettiğimiz üç ana amaç arasında derin bağlar vardır. Ona göre Hegel'i kurtarmanın yolu Lacan'dan geçmektedir ve Hegel ile Hegelci mirasa dair söz konusu Lacancı okuma, ideoloji analizine yeni bir yaklaşım getirerek, çağdaş ideolojik olguları (sinizm, totalitarizm, demokrasinin kırılğan statüsü) herhangi bir postmodernist ayartıya kapılmaksızın (ideoloji sonrası bir evrende yaşadığımız türünden) kavramamızı sağlayacaktır.¹⁴

1. Semptom; Freudyen Rüya ve Marksist Meta Biçimi Analizi

Lacan'a göre semptom kavramını ilk icat eden kişi Marx'tan başkası değildir. Marx ile Freud'un¹⁵ birincisinin metalara, ikincisinin de rüyalara ilişkin analizleri arasında temel bir benzeşiklik (homology) vardır. Her ikisinde de gerçek analizin kilit meselesi, biçimin ardında gizlendiği varsayılan içeriğe yönelik yanıltıcı fetişist meraktan uzak kalabilmektir. Analiz yoluyla açığa çıkarılacak "sır" biçim tarafından gizlenen içerik değil, bu biçimin kendisinin sırrıdır. Analistin teorik

zekâsı, belirtik içerikten yola çıkıp, gizil çekirdeğe, örtük rüya düşüncesine ulaşmakta değil, örtük rüya düşünceleri neden böyle bir biçim almışlar, neden bir rüya biçimi içine taşınmışlardır sorusunu cevaplayabilmektir. Metalarda da aynı durum geçerlidir. Gerçek sorun metanın “gizli çekirdeğine” nüfuz etmek -metanın değerini onu üretmek için harcanan çalışma miktarıyla belirlemek- değil, çalışmanın neden bir metanın değeri biçimini aldığını, kendi toplumsal karakterini neden yalnızca kendi ürününün meta biçimi içinde onayladığını açıklamaktır.

Freud’a yöneltilen bildik suçlamalar temel bir teorik hataya dayalıdır. Söz konusu hata, rüyada iş başında olan bilinçdışı arzusun “örtük düşünce” ile yani rüyanın anlamı ile özdeşleştirilmesidir. Lakin Freud’un da sürekli vurguladığı gibi, örtük rüya düşüncesinde bilinçdışı olan hiçbir şey yoktur. Bu düşünce günlük, ortak dilin söz dizimiyle dile getirilebilecek tamamen normal bir düşüncedir; topolojik olarak da bilinç/önbilinç sistemine aittir. Özne bu düşüncenin çoğu zaman farkındadır, hatta aşırı farkındadır. Öyle ki bu düşünce ona sürekli eziyet eder, belli koşullarda bu düşünce bilinçten zorla çıkarılarak bilinçdışına itilir yani birincil sürecin yasalarına tabi kılınır, bilinçdışının diline çevrilir. İfade ettiğimiz normal, bilinçli/önbilinçli düşünce sırf bilinç için taşıdığı nahoş karakter yüzünden bilinçdışına itilmez, bastırılmaz; onunla çoktan bastırılmış, bilinçdışına yerleşmiş bir başka arzu, örtük rüya düşüncesiyle hiçbir alakası olmayan bir arzu arasında bir tür kısa devre yarattığı için bastırılır.¹⁶

En baştan beri kuruluşu itibarıyla bastırılmış olduğu için -gündelik iletişimin normal dilinde, bilincin/önbilincin söz diziminde özgün bir yeri olmadığı için- normal bir düşünce silsilesine indirgenemeyen şey işte bu bilinçdışı arzudur. Bu arzusun tek yeri birincil süreç mekanizmalarıdır. Bu yüzden rüyaların ya da genelde semptomların yorumlanması işini, örtük rüya düşüncesinin yeniden öznelerarası iletişimin normal, günlük ortak diline çevirmemiz gerekir.¹⁷ Yapı her zaman üçlüdür; her zaman üç unsur iş başındadır: Belirtik rüya metni- örtük rüya düşüncesi/içeriği ve rüyada ifade edilen bilinçdışı arzu. Bu arzu kendini rüyaya bağlar, kendini örtük düşünce ile belirtik rüya metni arasındaki ara mekâna sokar. Bu yüzden de örtük düşünceye oranla daha gizlenmiş, daha derinde falan değildir, bütünüyle gösterenin mekanizmalarından, örtük düşüncenin tabi tutulduğu muameleden ibaret olduğu için kesinlikle daha yüzeyledir. Başka bir deyişle, tek yeri rüyanın biçimidir: Rüyanın gerçek konusu (bilinçdışı arzu) kendini rüya çalışmasında, örtük içeriğin işlenmesinde ifade eder.¹⁸ Demek ki rüyanın temel paradoksu şudur: Bilinçdışı arzu, rüyanın en gizli çekirdeği olduğu varsayılan şey, kendini tam da bu rüyanın çekirdeğinin, örtük rüya düşüncesinin kendini başka türlü göstermeye çalışması yoluyla, bu içeriği-çekirdeği rüya bilmecesine çevirerek gizlemeye çalışması yoluyla ifade eder.¹⁹

Freudyen rüya analizinde öncelikle, rüyanın anlamsız bir kargaşa, fizyolojik süreçlerin neden olduğu basit bir düzensizlikten başka bir şey olmadığı yönün-

deki fikri bir kenara atıp, yorumbilgisel bir yaklaşım (anamlı bir olgu olarak) benimseme yönünde can alıcı bir adım atmamız gerekmektedir. Sonra da bu anlam çekirdeğine, rüyanın gizli anlamına (biçim ardında gizlenen içeriğe) yönelik mistik meraktan kurtulup, dikkatimizi bu biçimin kendisi üzerine, örtük rüya düşüncelerinin tabi tutulduğu rüya çalışması üzerine odaklamamız gerekmektedir.

Marx'ın²⁰ meta biçiminin sırrına ilişkin analizinde de tam da bu tür bir iki aşamalı süreç karşımıza çıkacaktır. Önce, bir metanın değerinin sırf rastlantıya-örneğin arz ile talep arasındaki tesadüfi etkileşime- bağlı olduğu görüntüsünü kırmamız gerekir. Ardından meta biçiminin gizli anlamını, bu biçim tarafından ifade edilen imlemi kavramaya yönelik sıçrama gerçekleşmelidir.²¹ Lakin Marx'ın işaret ettiği gibi, sırrın açığa çıkarılması yeterli değildir. Klasik burjuva politik iktisadı, meta biçiminin sırrını çoktan keşfetmiştir. Bu politik iktisat tarzının teorik sınırı, meta biçiminin ardında gizlenen sırta olan merak kadardır: yalnızca meta biçiminin ardında gizlenen içerikle ilgilenip, bu biçimin kendisinin sırrını açıklamamış olmasının nedeni budur. Değer büyüklüğünün sırrını gayet doğru açıklamış olmasına rağmen, meta, klasik politik iktisat için gizemli, anlaşılmaz bir şey olarak kalır. Durum, rüyada olan ile tam paraleldir: Gizli anlamını, örtük düşüncesini açıklamamızdan sonra bile rüya yarı mistik-gizemli bir olgu olarak kalır. Rüyanın biçimi, gizli anlamın kendini bu tür bir biçim içinde saklamasını sağlayan süreç hâlâ açıklanmış değildir. Demek ki, asıl olan meta biçiminin kendisinin doğuşunu analiz etmektir. Biçimi öze, gizli çekirdeğe indirgemek yetmez, aynı zamanda gizli içeriğin böyle bir biçim almasını sağlayan "süreci" de incelememiz gerekir.²² Klasik politik iktisat işte söz konusu bu biçimin doğuşuna yönelik adımı atamamıştır ve hayati zaafı da budur.²³

II. Meta Biçiminin Bilinçdışı

Meta biçimine ilişkin ilk bakışta salt ekonomik bir sorunla ilgiliymiş gibi olan analizin genel sosyal bilimler alanında kuşaklar boyu böylesine yoğun bir alaka görmesinin nedeni; fetişist tersine çevirmenin tüm diğer biçimlerini yaratmamıza imkân veren bir matris sunuyor oluşudur. Meta biçiminde, meta biçiminin kendisinden kesinlikle daha fazlası söz konusudur.²⁴ Başka bir deyişle meta biçiminin yapısında aşkın özneyi bulmak mümkündür. Düşüncenin modern doğa biliminin olmazsa olmazı sayılan katıksız nicel belirlenim fikrine ulaşmasından önce, katıksız nicelik (yani tikel nitel belirlenimleri ne olursa olsun bütün diğer metaların değerini birbiriyle kıyaslamayı mümkün kılan metada) çoktan işbaşındadır. ²⁵Fiziğin hareket eden nesnelerin bütün nitel belirlenimlerinden bağımsız olarak, geometrik bir uzamda devam eden soyut hareket kavramını geliştirmesinden önce, toplumsal mübadele eylemi mülkün aktarımı yoluyla, böylesi katıksız soyut bir hareketi çoktan gerçekleştirmiştir.

Bu noktada Sohn-Rethel'in²⁶ "gerçek soyutlama" (*das reale Abstraktion*) adını

verdiği şeyin -yani tam da fiilî meta mübadelesi sürecinde yürürlükte olan soyutlama ediminin- ontolojik statüsü ile bilinçdışının statüsü arasındaki benzeşiklik çarpıcıdır. Gerçek soyutlama, aşkın öznenin bilinçdışıdır, nesnel-evrensel bilimsel bilginin dayanağıdır.²⁷

Kuşkusuz, nesne-meta, kullanım değerini belirleyen (biçimi, rengi, vb.) belli bir dizi özelliğe sahip olduğu biçimde, bir “değer” içeriyor değildir. Sohn-Rethel’in işaret ettiği üzere nesne-metanın doğası, fiilî mübadele ediminin ima ettiği bir koyutlama doğasıdır. Başka bir deyişle belli bir “*sanki var*” (*als ob*) doğasıdır: Mübadele edimi sırasında bir şeyler sanki meta fiziksel-maddi mübadeleye tabi tutulmuyormuş gibi, *sanki* doğal doğma ve bozulma döngüsünün dışında tutulmuş gibi davranırlar lakin bilinçleri düzeyinde insanlar, durumun böyle olmadığını “*gayet iyi bilirler*”.

Bu koyutlamanın etkililiğini saptamanın en kolay yolu, paranın maddiliği karşılığında nasıl davrandığımızı düşünmektir. Bütün diğer maddi nesneler gibi paranın da kullanım etkilerinden mustarip olduğunu, maddi gövdesinin zamanla değiştiğini gayet iyi biliriz lakin piyasanın toplumsal işleyişi içinde, paraya, sanki değişmez bir töz, üzerinde zamanın hiçbir gücü olmayan ve doğada bulunan her türlü maddeye taban tabana karşı olan bir töz içeriyormuş gibi muamele ederiz.²⁸ Tam da burada Marx’ın çözüme kavuşturamadığı bir soruna, paranın maddi karakteri sorununa değinmiş oluyoruz: Söz konusu olan paranın yapıldığı ampirik maddi malzeme değil, fizik bedeninin bozulmasından sonra da varlığını sürdüren o öteki, “yıkılmaz ve değişmez”, şeydir. Düşünüre göre beden içinde beden bu ruhani varlığı bize “yüce nesne”nin kesin bir tanımını verir ve psikanalizin fallik öncesi, anal döneme ait para anlayışı ancak bu anlamda kabul edilebilir.²⁹ Yüce nesnenin simgesel düzene nasıl dâhil olduğunu da unutmamak gerekir zira yıpranma ve aşınmadan muaf beden içinde beden, her zaman simgesel bir otoritenin garantisiyle ayakta kalır.³⁰

Burada Žižek’in çok önemli bir saptamasının altını çizmek gerekir. Gerçek soyutlamanın, bir nesnenin gerçeklik düzeyiyle, fiilî özellikleriyle hiçbir ilgisi olmasa da, onu bir düşünce soyutlaması olarak tasarlamak yanlış olacaktır. İfade ettiğimiz gibi mübadele edimine ait olan soyutlama indirgenemez biçimde dışsaldır, merkezsizdir başka bir deyişle mübadele soyutlaması düşünce değildir, ama düşüncenin biçimine sahiptir.

Bu bağlamda karşı karşıya olduğumuz, bilinçdışının olası tanımlarından birisidir. Bilinçdışı; ontolojik olarak düşünce statüsüne sahip olmayan, düşüncenin kendisine dışsal düşünce biçimi, yani, düşüncenin biçiminin önceden hâlihazırda geliştirildiği düşünceye dışsal bir öteki sahnedir. Simgesel düzen burada, dışsal olgusal gerçeklik ile içsel öznel deneyim arasındaki bu ikili ilişkiyi tamamlayan ve/veya bozan biçimsel düzendir. Düşünüre göre, Sohn-Rethel soyutlamayı tamamen bilgi alanında gerçekleşen bir süreç olarak görüp, kavramı epistemolojik

bir kargaşanın ifadesi olarak reddeden Althusser'i eleştirmekte çok haklıdır. Gerçek soyutlama; Athusserci epistemolojinin gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında yaptığı temel ayrım çerçevesi içinde düşünülemez bir şeydir, çünkü bu ayrımın dayandığı zemini göçerten bir üçüncü unsuru devreye sokar; bu da düşünceye öncel ve dışsal düşünce biçimi yani simgesel düzendir. Sohn-Rethel, felsefi tefekkürün kapalı evreninin karşısına, bu tefekkür biçiminin çoktan sahnelendiği dışsal bir yerle çıkmıştır. Bu yerle karşılaşmak felsefe açısından tam bir skandal ve tahammül edilemez bir şeydir, çünkü felsefenin kendisi bu yer tarafından körlüğü ile tanımlanır: Felsefe kendi kendisini dağıtmadan-tutarlılığını kaybetmeden onu dikkate alamaz (gerçeğe erişimi olan öznenin dağılımı benzeşimi).³¹

Öte yandan, felsefi teorik bilincin tersine, gündelik pratik bilincin (mübadale edimine katılan bireylerin bilincinin) yukarıdakine benzer bir körlüğe tabi olmadığı açıktır. Mübadale edimi sırasında bireyler adeta pratik tekbenciler³² olarak davranırlar; mübadelenin sosyo-sentetik işlevini yanlış tanırlar. Bu tür bir yanlış tanıma mübadale edimi için yapısal zorunluluktur³³ ve aynı zamanda bilincin pratik ve teorik bilinç olarak yarılmasına yol açar: Mübadale edimine katılan mal sahibi pratik bir tekbenci olarak davranır, edimin evrensel boyutunu ihmal ederek, onu atomize bireylerin piyasadaki rastlantısal karşılaşmasına indirger. Gerçekliğin bu bilinmeyişi Žižekyan felsefede özünün bir parçasıdır. Mübadale sürecinin toplumsal fiiliyatı ancak ona katılan bireylerin, ona özgü mantığın farkında olmamaları koşuluyla mümkün olan bir gerçeklik türüdür (yani ontolojik tutarlılığı katılımcıların belli bir bilgisizliğini gerektiren bir gerçeklik türüdür). Hal böyleyken “çok fazla bilir”, toplumsal gerçekliğin asıl işleyişine nüfuz ederse, bu gerçeklik kendi kendini dağıtacaktır.

İşaret ettiğimiz nokta ideolojinin temel boyutudur: İdeoloji yalnızca bir yanlış bilinç, gerçekliğin yanılsamaya dayalı bir temsili değildir. Daha ziyade çoktan “ideolojik” olarak kavranması gereken bu gerçekliğin kendisidir. İdeoloji tam da mevcudiyeti katılımcıların onun özünü bilmemesini gerektiren bir toplumsal gerçekliktir yani yeniden üretilmesi, bireylerin “ne yaptıklarını bilmemelerini” gerektiren bir toplumsal fiiliyattır. İdeoloji; bir toplumsal varlığın, yanlış bilinci değil, yanlış bilinçten destek aldığı sürece bu varlığın kendisidir. Bu da bizi semptom boyutuna geri getirir zira semptom; tutarlılığı öznenin belli bir bilgisizliğini gerektiren bir oluşum olarak tanımlanır. Özne, semptomu ancak onun mantığını gözden kaçırdığı sürece var kılabilir. Semptomatik analizin başarı ölçütü tam da semptomu ortadan kaldırmasıdır.

III. Toplumsal Semptom

Semptom; kendi evrensel temelini yıkan tikel bir unsur, ait olduğu takımı (genus) yıkan bir türdür. Lacan'a göre de Marx, burjuva haklar ve görevler evrenselciliğini yalanlayan belli bir yarı, bir asimetri, belli bir patolojik dengesizlik saptaması

sayesinde semptomu icat etmiştir. Bu anlamda en temel Marksçı ideoloji eleştirisi işleminin pekâlâ semptomatik olduğu söylenebilir. Bu işlem verili bir ideolojik alanda hem heterojen olan hem de aynı zamanda bu alanın kapanımını tamamlaması, son biçimine ulaşması için zorunlu olan bir bozulma noktası saptamaktan ibarettir. Söz konusu işlem belli bir istisna mantığını gerektirir: Her türlü ideolojik evrensel -örneğin, özgürlük, eşitlik- zorunlu olarak, bütünlüğü bozan, yanlışlığını açığa çıkaran özgül bir durum içerdiği sürece “yanlış”tır. Nitekim işçinin piyasada kendi emeğini özgürce satabilme özgürlüğü, fiili özgürlüğün tam zıddıdır: İşçi emeğini özgürce satarak özgürlüğünü kaybeder. Bu özgür satış ediminin gerçek içeriği işçinin sermaye tarafından kontrol altına alınmasıdır. Buradaki can alıcı nokta, burjuva özgürlükleri çemberini kapatan, söz konusu paradoksal özgürlüktür: kendi zıddının biçimidir.³⁴

Sanayi devrimi sonrasında oluşan yeni metayla (işçinin kendi emeği) birlikte eşdeğer mübadele kendi kendinin olumsuzlaması -sömürünün artı değere el konmasının biçimi- haline gelir. Düşünüğe göre burada ihmal edilmemesi gereken en önemli nokta, bu olumsuzlamanın eşdeğer mübadelenin basit bir ihlali değil, ona kesinlikle içsel olduğudur. İşgücü, emeğinin tam değerini almaması anlamında sömürülmez, en azından ilkesel olarak emek ve sermaye arasındaki mübadele bütünüyle eşdeğer ve adildir. İnce ayırım şuradadır: İşgücü kullanımıyla -emeğin kendisiyle- belli bir artı değer üreten kendine özgü bir metadır ve kapitalist tam da işgücünün kendisinin değerinden çok olan bu fazlaya el koymaktadır.

Nicel gelişmenin kendisi, meta üretiminin evrenselleşmesi yeni bir nitelik yaratır. Evrensel metaların eşdeğer mübadelesi ilkesinin içsel olumsuzlamasını temsil eden yeni bir meta ortaya çıkarır. Başka bir deyişle bir *semptom* yaratır. Bu noktada Marx’ın ütöpik sosyalizmi; mübadele ilişkilerinin evrenselleştiği, piyasa için üretimin hâkim olduğu ama işçilerin yine de kendi üretim araçlarının sahibi olarak kaldıkları, dolayısıyla sömürülmedikleri bir toplumun mümkün olduğu inancıdır. Žižekyan kullanımda “ütöpik”, semptomu olmayan bir evrenselliğin, kendi içsel olumsuzlaması olarak işlev gören bir istisna noktası bulunmayan bir evrenselliğin mümkün olduğu inancını ifade eden terimdir.³⁵ Bu aynı zamanda Marx’ın Hegel’e, onun toplumun rasyonel bir bütünlük olduğu anlayışına yönelik eleştirisinin de mantığıdır. Mevcut toplumsal düzeni rasyonel bir bütünlük olarak kavramaya çalıştığımız anda, ona içsel bileşenlerden biri olmaktan çıkmaksızın onun semptomu olarak işlev gören -bu bütünlüğün evrensel rasyonel ilkesini bozan- paradoksal bir unsuru dâhil etmemiz gerekir. Marx açısından söz konusu “irrasyonel unsur” elbette proletaryadır (aklın kendisinin akıl dışılığı).*

IV. Meta Fetişizmi, Kayan Matris Semptomu

Meta fetişizmini tanımlarken bir ilk yaklaşım olarak denilebilir ki; insanların gözünde fantastik bir biçime, şeyler arasındaki bir ilişki biçimine bürünen belli

bir toplumsal ilişki türüdür. Bir metanın değeri, başka bir metanın -yani paranın- yarı doğal bir özelliği biçimine evrilir (belli bir metanın değerinin şu kadar para olduğu söylenir). Düşünüre göre meta fetişizminin asıl özelliği, insanların yerini şeylerin aldığı o önlü/bildik (insanlar arasındaki ilişki şeyler arasındaki ilişki biçimine bürünür) yer değiştirme değildir; daha çok yapılaşmış bir ağ ile o ağın unsurlarından biri arasındaki ilişkinin yanlış tanınmasıdır.³⁶ Böyle bir yanlış tanıma, insanlar arası ilişkilerde olduğu gibi şeyler arasındaki bir ilişkide de ortaya çıkabilir.³⁷ Marx'ın da ifade ettiği söz konusu özellik bir bakıma Lacancı ayna evresi teorisini incelemektedir: Ego öz kimliğine ancak, bir başka insana yansıyor -yani bir başka insan ona bütünlüğüne ilişkin bir imge sunduğu sürece- ulaşabilir. Nitekim düşünürümüzün belirttiği gibi kimlik ve yabancılaşma kesinlikle bağlantılıdır. Marx bu benzeşikliği yazılarında sürdürür: ³⁸ Kral olmak, bir kral ile onun tebası arasındaki toplumsal ilişkiler ağının bir sonucudur, ama -fetişist yanlış tanıma tam da burada devreye girer- toplumsal bağın katılımcılarına bu ilişki zorunlu olarak ters bir biçimde görünür. Sanki kral olma belirlenimi kralın şahsının doğal özelliğiymiş gibi, kendilerinin krala kral gibi davranan teba olduklarını düşünürler.*

Žižek'in önemle belirttiği gibi iki fetişizm tarzı arasındaki benzeşiklik aslında bir koşutluktur. Piyasa üretiminin hâkim olduğu -kapitalist- toplumlarda durum, insan için de metalarda olduğu gibidir diyemeyiz. Bunun tam tersi geçerlidir:

Meta fetişizmi kapitalist toplumlarda ortaya çıkar, ama kapitalizmde insanlar arasındaki ilişki kesinlikle fetişleşmiş değildir. Burada her biri kendi bencil çıkarlarını gözetken özgür insanlar arasındaki ilişkilerle karşı karşıyayızdır. Aralarındaki ilişkinin baskın ve belirleyici biçimi, tahakküm ve kölelik değil, yasa önünde eşit olan özgür insanlar arasındaki bir sözleşmedir. Piyasada iki özne karşılaşır, aralarındaki ilişki efendiye duyulan hürmetin, efendinin tebaasını himaye edişinin tüm ağırlığından kurtulmuştur. Faaliyetleri baştan sona kendi bencil çıkarları tarafından belirlenen iki kişi olarak karşılaşır; her biri iyi bir faydacı gibi davranır, birine göre diğer kişi hiçbir mistik haleyle çevrili değildir; arkasına baktığında tek gördüğü, kendi çıkarını gözetken ve onu ancak ihtiyaçlarından bazılarını karşılayabilecek bir metaya sahip olduğu sürece ilgilendiren bir başka öznedir.³⁹

Uzun alıntımızdan da anlaşılacağı üzere iki fetişizm biçimi bağdaşmamaktadır. Meta fetişizminin hüküm sürdüğü toplumlarda, "insanlar arası ilişkiler" fetişizmden bütünüyle arınmıştır. Oysa "insanlar arası ilişkilerde" fetişizm olan toplumlarda meta fetişizmi henüz gelişmemiştir, piyasa için üretim değil, "doğal" üretim egemendir. Hegelci anlamda efendi-köle diyalektiğiyle bakarsak; kapita-

lizimde efendinin geri çekilişi yalnızca bir yer değiştirme gibidir. İnsanlar arası ilişkilerin fetişizmden arınmasının bedeli, şeyler arasındaki ilişkilerde fetişizmin -meta fetişizmi- ortaya çıkmasıyla ödenir. Fetişizmin yeri; “öznelarası”lıktan şeyler-arasıyla kaymıştır.⁴⁰ Marx’ın özlü ifadesiyle, şeyler arasındaki, emeğin ürünleri arasındaki toplumsal ilişkiler biçimi altında gizlenmektedir.⁴¹

Tam da bu yüzden semptomun keşfini, Marx’ın feodalizmden kapitalizme geçişi kavrama biçiminde aramak gereklidir. Burjuva toplumuna geçiş ile birlikte tahakküm ve kölelik ilişkileri bastırılmış, görünüşte her türlü fetişizmden arındırılmıştır. Lakin bastırılmış hakikat -tahakküm ve köleliğin sürmesi hakikat- ideolojik görüntü ve söylemi bozan bir semptomla ortaya çıkar. Bu semptom, toplumsal ilişkiler hakkındaki hakikatin ortaya çıktığı nokta, tam da “şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler”dir. Oysa feodal toplumda “...farklı sınıflardan insanların oynadıkları roller hakkında ne düşünürsek düşünelim, işlerini yapan bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler her halükârda kendilerine ait karşılıklı kişisel ilişkiler olarak görünürler ve şeyler arasındaki, emeğin ürünleri arasındaki ilişkiler kılığına bürünmezler.”⁴²

Denilebilir ki Marx, tam da bu noktada, meta fetişizmi diyalektiğinin çağcıl eleştirmenlerinden çok daha alt üst edicidir.

V. Bir İdeoloji Biçimi Olarak Sinizm

İdeolojinin Marx’ın ünlü eseri *Kapital*’deki en temel varsayımı⁴³, kendi fiilî koşullarını yanlış tanımayı toplumsal gerçeklik denilenle bizim ona ilişkin çarpıtılmış tasarımı, yanlış bilincimiz arasındaki bir mesafeyi, bir ayrılığı içerir. Burada ideoloji eleştirisinin amacı, söz konusu ideolojik bilincin kendi etkin koşullarını, çarpıtmakta olduğu toplumsal gerçekliği tanıyabileceği tam da bu sayede kendi kendini feshedeceği bir noktaya götürmektir. Analizin daha incelikli ve ileri versiyonlarında ise -örneğin Frankfurt Okulunda olduğu gibi- mesele sadece şeyleri yani toplumsal gerçekliği gerçekte olduğu gibi görme, ideolojinin yanıltıcı maskesini çekip atma meselesi değildir; asıl olan gerçekliğin kendisini bu ideolojik mistifikasyon denen şey olmadan yeniden üretemeyeceğini görmektir. Maske sadece şeylerin gerçek durumunu saklamamaktadır; ideolojik çarpıtma tam da bu durumun özüne yazılmıştır.⁴⁴

Hal böyleyken düşünürün ifadesiyle kendisini ancak yanlış tanıdığı ve ihmal edildiği sürece yeniden üretebilen bir varlık paradoksu ile karşılaşmaktayız. Onu gerçekte olduğu gibi gördüğümüz anda bu varlık kendi kendini feshedip hiçliğe karışacak, daha doğrusu bir başka tür gerçekliğe dönüşecektir. Tam da bu yüzden maske indirme, çıplak gerçekliği gizlediği varsayılan peçeleri çıkarıp atma gibi hem basit hem de teorik olarak verimli olmayan metaforlardan uzak durmamız gerekir.⁴⁵ Yanlış bilinç olarak -toplumsal gerçekliğin yanlış tanınması olarak- ideoloji, bu gerçekliğin kendisinin bir parçasını oluşturduğu klasik anla-

yıştır. Günümüzde ise Peter Sloterdijk şu tezi savunur: İdeolojinin hâkim işleyiş tarzı siniktir ki bu da klasik eleştirel ideolojik işlemi imkânsız daha doğrusu beyhude kılar. Sinik özne ideolojik maske ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin gayet iyi farkındadır lakin yine de maskede ısrar eder.⁴⁶ Sinik akıl artık “bilmeyen, bilemeyen” bilinç değildir, aydınlanmış yanlış bilinç gibi ilginç bir paradokstur; kişi yanlışlığı gayet iyi bilmektedir, ideolojik bir evrenselliğin ardındaki tikel çıkarın kesinlikle farkındadır, ama onu yine de reddetmez.

Tam da bu noktada Sloterdijk’in sinizmini kinizm ile karıştırmamak gerekir. Kinizm, halkın resmî kültürü ironi ve alay yoluyla reddetmesini temsil eder. Düşününürün söylemiyle klasik kinik işlem, egemen resmî ideolojinin tüm ağırlığının karşısına, gündelik sıradanlığı çıkarmak, bununla alay etmek ve böylelikle ideolojik evrenselin ardında gizlenen bencil çıkarları, vulgar şiddeti ve iktidar hırsını teşhir etmektir. O halde bu işlem argümana dayalı olmaktan çok pragmatiktir; resmî önermeyi, onun karşısına sözcelendiği durumu çıkararak altüst eder, kişiye yönelik davranır.⁴⁷

Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak sinizm, resmî ideolojinin “olumsuzlanmasını olumsuzlamanın” sapkın bir türüdür. Sinik birey ideolojik evrenselliğin ardındaki tikel çıkarı, ideolojik maske ile gerçeklik arasındaki mesafeyi tanır, hesaba katar lakin yine de yine de maskeyi korumak için nedenler bulur.⁴⁸ Tam da bu yüzden böylesi bir sinik aklın karşısında geleneksel ideoloji eleştirisi işe yaramaz. Žižek’e göre artık ideolojik metni semptomatik okumaya tabi tutarak, onun karşısına boş noktalarını, kendini düzenlemek ve tutarlılığını korumak adına bastırmak zorunda olduğu şeyleri çıkartamayız zira sinik akıl bu mesafeyi daha en başından hesaba katmıştır.⁴⁹ Bugün ideolojiler salt dışsal ve araçsal bir manipülasyon aracı statüsündedir; egemenliği sağlayan şey doğruluk değeri değil, basitçe ideoloji dışı şiddet ve kazanç vaadidir.

İdeoloji sonrası toplumlarda yaşadığımızı savunan fikirlerin büyük ölçüde ütöpic ve temelsiz olduğunu göstermek adına, tam bu noktada Žižek, semptom ile fantazi arasındaki ayrımı devreye sokar. Sinik akıl, olanca ironik mesafesine rağmen temel ideolojik fantazi düzeyine, ideolojinin üzerinde toplumsal gerçekliğin kendisini yapılaştırdığı düzeye dokunmamaktadır.

VI. İdeolojik Fantazi; Pratik Fetişizm

Fantazi boyutunu kavramanın temel ve en kolay yolu, bildik Marksçı formüle “bilmiyorlar ama yapıyorlar” geri dönmemiz ve yanılsamanın yerinin gerçekliğin kendisini bilmekte mi yoksa yapmakta mı olduğunu sormaktır. Klasik anlayışa göre ideolojik yanılsama bilmekte yatar; insanların fiilen yaptıkları şey ile yaptıklarını düşündükleri şey arasındaki uyumsuzlukla ilgili bir mesele söz konusudur. Bir başka deyişle ideoloji, tam da insanların aslında ne yaptıklarını bilmemelerinden, ait oldukları toplumsal gerçekliğe ilişkin yanlış bir tasarıma

sahip olmalarından ibarettir. Meta fetişizmi ile ilgili Marxçı örneği ele alırsak, para aslında bir toplumsal ilişkiler ağının cisimleşmesi, yoğunlaşması, maddileşmesinden ibarettir. Bütün metaların evrensel eşdeğeri olarak iş görmesi, toplumsal ilişkilerin dokusundaki konumundan kaynaklanır. Lakin bireylerin kendilerine, paranın “zenginliğin cisimleşmesi” olma işlevi sanki onun dolaysız-doğal özelliğiymiş gibi gelir.⁵⁰

Düşünürün açıklamasıyla, Marksçı formül bu şekilde okunduğunda toplumsal gerçekliğin kendisinde sadece ne yaptıklarını düşündükleri ya da bildikleri düzeyinde değil, yaptıkları düzeyinde de çoktan işbaşında olan bir yanılısama/çarpıtma dışarıda bırakılmış olur. Piyasada bireyler parayı kullanmaları esnasında onda mucizevi bir yan olmadığını, paranın maddiliğinin toplumsal ilişkilerin bir ifadesinden ibaret olduğunu bilirler. Nitekim gündelik düzeyde bireyler, şeyler arasındaki ilişkilerin ardında insanlar arasındaki ilişkilerin olduğunun gayet bilincindedirler. Düşünürün saptadığı sorun şudur ki; bizzat toplumsal faaliyetlerinde, yaptıkları şeyde, sanki para maddi gerçekliği üzerinden zenginlik denen şeyin dolaysız cisimlenişiymiş gibi davranırlar. Teoride değil, pratikte fetişisttirler.⁵¹ Bilmedikleri (yanlış tanıdıkları) şey, toplumsal gerçekliğin kendisi içindeyken, meta mübadelesi edimi esnasında, onlara bizzat fetişist yanılsamanın kılavuzluk ettiğidir. Bireyler meta fetişizminin kurbanları olduklarında, bir metanın somut içeriği/kullanım değeri sanki soyut evrenselliğin bir ifadesiymiş gibi görünür. Özcesi, soyut evrensel, değer, peşpeşe bir dizi somut nesnede cisimleşen gerçek bir töz gibi görünür. Temel Marksçı teze göre de zaten; metaların fiilî dünyası Hegelci bir özne-töz gibi, bir dizi tikel cisimleşme içinden geçen bir evrensel gibi davranmaktadır. Marx'ın bahsettiği “meta meta-fiziği” bir tür gündelik hayat dinidir. Düşünüre göre felsefi spekülative idealizmin kökleri metaların dünyasının toplumsal gerçekliğindedir.⁵²

Žižek açısından burjuva birey gündelik ideolojisi içinde kesinlikle spekülative bir Hegelci değildir. Tikel içeriği evrensel düşüncenin özerk bir hareketinin ürünü olarak görmez. Tersine, evrenselin tikel, yani gerçekten var olan şeylerin bir özelliği olduğunu düşünen iyi bir Anglosakson nominalistidir.⁵³ Kısaca, burjuva birey pratiğinde, gerçek yaşam faaliyetlerinde, sanki tikel şeyler/metalar evrensel değerın çeşitli cisimleşmeleriymiş gibi davranır. Bu durumda “yanılısma” bilgi tarafında değil, gerçekliğin bizzat kendisinin/insanların yaptığı şeylerin tarafındadır. Esasen insanların bilmedikleri şey, toplumsal gerçekliklerinin (faaliyetlerinin) kendisinin bir yanılsama/fetişist tersine çevirme tarafından yönlendirildiğidir. Burjuva bireyin yanlış tanıdığı şey gerçeklik değil, kendi gerçekliklerini-kendi gerçek toplumsal faaliyetlerini yapılaştıran yanılsamadır. Şeylerin gerçekte nasıl olduğunu gayet iyi bilirler, ama yine de bilmiyormuş gibi davranırlar.⁵⁴ Tam da bu anlamda ve noktada bir çifte yanılsama söz konusudur. O da gerçeklikle kurduğumuz gerçek, fiilî ilişkimizi yapılaştıran yanılsamayı gözden

kaçırmayı içerir. Žižekyan tanımla bu gözden kaçırılan bilinç dışı yanılsamaya da “ideolojik fantazi” adı verilebilir.⁵⁵

İdeoloji anlayışımız ancak “yanılsamanın bilgiye yerleştirildiği” klasik anlayış olarak kalırsa, günümüz toplumunu ideoloji sonrası bir toplum olarak görmek mümkün olacaktır. Žižek açısından yaygın ideoloji sinizm ideolojisi; insanlar ideolojik dogmalara ve önermelere artık inanmazlar. Lakin hakim ideolojinin temel düzeyi, şeylerin gerçek durumunu maskeleyen bir yanılsama düzeyi değil, toplumsal gerçekliğimizi yapılaştıran -bilinçdışı- fantazi düzeyidir. Tam da bu düzeyde ideoloji sonrası bir toplum olma iddiası çöker. Düşünür için sinik mesafe, gözlerimizi ideolojik fantazinin yapılaştırmacı gücüne kapamanın yollarından biridir: Onun yazılarında, Sloterdijk’in⁵⁶ önerdiği sinik akıl formülü (“ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar”) bu bakış açısından anlaşılabilir. Şayet yanılsama bilgi tarafında olsaydı, o zaman sinik konum gerçekten ideoloji sonrası toplumda yaşayan bireyin konumu olabilirdi. Ama yanılsamanın yeri, yapmanın kendisinin gerçekliği ise bu durumda ideolojilerin son bulduğundan bahsetmek de anlamsızlaşacaktır.

VII. İnancın Dışsal Statüsü: Bilmeden İnanma Olgusu

Meta fetişizmine ilişkin bildik Marksçı okumayı Žižek yeni bir okumaya tabi tutar: insan emeğinin ürünlerinin meta biçimini aldıkları bir toplumda, insan-bireyler arasındaki ilişkiler, şeyler/metalar arasındaki ilişkiler biçimine bürünürler. Buna göre, insanlar arasındaki dolaysız ilişkiler yerine şeyler arasındaki ilişkilerle karşılaşırız.⁵⁷ Önce de belirttiğimiz gibi, feodalizmde insanlar arasındaki ilişkiler, inanç-gelenek-hurafe ve dogmaların oluşturduğu bir ağ yoluyla mistifiye ediliyor; efendi köle üzerindeki karizmatik otoritesini bu yolla uygulamaya koyuyordu. Kapitalizmde ise öznel özgürleşmiş, ortaçağa özgü tüm yüklerinden kurtulmuş oldukları pozisyonda, birbiriyle ilişkilerini rasyonel faydacılar olarak kurarlar. Gelgelelim Marx’ın altını çizdiği nokta, öznel değil şeylerin (metaların) kendilerinin onların yerine inandıklarıdır. Sanki burjuva birey tarafından aşılmış olduğu varsayılan tüm metafizik mistifikasyonlar şeyler arasındaki toplumsal ilişkilerde cisimleşmektedir. Onlar artık inanmazlar, ama şeylerin kendileri onların yerine inanmaktadırlar.⁵⁸

İnancın içsel, dışsal bir işlem yoluyla doğrulanabilmesi anlamında bilginin ise dışsal bir şey olduğu alışılagelmiş tezin hilafına Lacan; inancın, insanların pratik fiilî yaşayışları içinde cisimleşmiş radikal bir biçimde dışsal bir şey olduğunu söyler. Psikanalizin Etiği Seminerinde Lacan⁵⁹, Koronun antik tragedyalardaki rolünden (duyguların dışsallaştırılması) bahseder; benzer şekilde, ilkel topluluklarda birilerinin yerine ağlamaları için tutulan ağıtıcı kadınlar da aynı işlevi görür. Ancak en içten duygularımızı bu şekilde dışsallaştırmanın/ aktarmanın sadece ilkel denen gelişme aşamasındaki topluluklara özgü olmadığını

belirtmek için Žižek, popüler televizyon şovlarındaki gülme efektlerini hatırlar.⁶⁰ İşte tam da bu noktada klasik trajedilerdeki koronun güncel ve tam muadiliyle karşılaşırız.⁶¹ Her iki durumda da “öteki” bizim adımıza iş başındadır. Toplumsal alanla ilgili olarak bundan çıkarılacak somut ders, inancın mahrem-salt zihinsel/duygusal bir durum olmak şöyle dursun, her zaman fiilî toplumsal pratikler içinde maddileştigiştir. İnanç toplumsal gerçekliği düzenleyen fantaziye destekler.

Žižek konuyla alakalı saptamasını ünlü yazarın eserlerinden örnek vererek açıklar. Kafka’nın romanlarının irrasyonel evreni içinde modern bürokrasiye ve bireyin bu bürokratik çark içindeki yazgısına abartılı, fantastik ve öznel olarak çarpıtılmış bir dışavurum kazandırdığı eleştirileri eksik ve hatalıdır. Kafkanın evreni denen şey, toplumsal gerçekliğin bir fantazi imgesi değil, tam tersine, bizzat toplumsal gerçekliğin ortasında iş başında olan fantazinin mizansenidir.⁶² Bürokrasinin sıradan bir devlet mekanizması/işleyişi olduğunu hepimiz gayet iyi biliriz ama bürokratik araçlar karşısındaki, fiilî davranışımız onun her şeye kadir olduğuna duyulan bir inanç tarafından yönlendirilir. Belirli bir toplumun ideolojik biçimini fiilî toplumsal ilişkilerin bileşiminden çıkarmaya çalışan klasik ideoloji eleştirisinin tersine, analitik yaklaşım her şeyden önce toplumsal gerçekliğin kendisinde işler durumda olan ideolojik fantaziye ulaşmayı amaçlamalıdır.

Žižekyan analizde toplumsal gerçeklik dediğimiz şey son tahlilde etik bir insadır; belli bir “sanki” den destek alır.⁶³ İnanç (psikolojik değil, toplumsal alanın fiilî işleyişi içinde maddileşmiş olan) kaybolduğu anda, toplumsal alanın yapısı dağılır. Althusser’in Devletin İdeolojik Aygıtları kavramını geliştirmeye çalışırken sık sık başvurduğu kaynaklardan biri olan Pascal⁶⁴ bunu çok önceleri dile getirmiştir.⁶⁵ Ona göre akıl yürütmemizin içselliği, dışsal bir makine tarafından -gösterenin, öznelere yakalanmış oldukları simgesel ağı otomatizmi tarafından- belirlenir. Burada Pascal Lacancı anlamda bilinçdışının da (aklı da bilinçsizce peşinden sürükleyen kör otomat) tanımını yapmış olur. Yasanın kuruluşu itibarıyla bu anlamsız-otomat karakterinden çıkan sonuç şudur: Ona iyi-adil hatta yararlı olduğu için değil, sadece yasa olduğu için itaat etmemiz gerekir. Düşünüre göre bu totoloji yasanın kısır döngüsünü, nihai temelini sözcülenme sürecinde gizli olduğunu belirtir.⁶⁶

Demek ki özne ikna olduğu için itaat etmek gerçek itaat değildir zaten öz-nelliğimiz tarafından dolayımlanmış. Bu durumda tek gerçek itaat, “dışsal” itattır.⁶⁷ Nitekim yasaya yönelik dışsal itaat salt dış baskıya, ideolojik olmayan kaba güç denen şeye teslim olmak demek değildir. Tam da anlaşılmaz olduğu, travmatik ve irrasyonel bir karaktere sahip olmayı sürdürdüğü sürece buyruk’a itaat etmektir. Yasanın söz konusu travmatik ve bütünleşmiş karakteri, kendi otoritesini gizlemek şöyle dursun, onun varlığının pozitif bir koşuludur. Buradaki benzeşiklik Freud’un (psikanalitik) süpereo kavramında da görülür. Trav-

matik, anlamsız bir şey olarak yaşanan, yani öznenin simgesel evreniyle bütünleştirilemeyen bir emir gibidir.

Dolayısıyla bastırılan şeyi yasanın o ne olduğu belirsiz kökeni falan değildir. Tam da yasanın bir doğruluk değeri olarak değil, sadece bir gereklilik olarak kabul edilmesi lüzumu olgusudur.⁶⁸ İnsanları yasalarda doğruluk bulunabileceğine inanmaya iten gerekli yapısal yanılsama, tam da aktarım mekanizmasını tarif eder. Aktarım; yasa denen o travmatik, tutarsız olgunun arkasında bir şekilde bir anlam ve doğruluk olduğunun varsayılmasıdır. Başka bir deyişle aktarım inancın kısır döngüsüne verilen addır: İnanmamız gerektiğini gösteren nedenler zaten inananlar için ikna edicidir.

Özetleyecek olursak; bir buyruğun normal biçimde işleyebilmesi için “yasanın sırf kabul gördüğü için adil olduğu” şeklindeki travmatik olgunun (kendi sözcelenme sürecine bağımlı olmasının, ya da Laclau ve Mouffe’un deyişiyle radikal bir biçimde olumsal⁶⁹ karakterinin ya da işlevselciliğinin) yani onun adalet ve hakikatte temellenmiş olmasının (imgesel ideolojik deneyim sayesinde) bastırılarak bilinçdışına itilmesi gerekir.⁷⁰

Pascal’ın Katoliklikle ilgili bahsinde anlattığı kısaca, rasyonel akıl yürütmeleri bir kenara bırakıp kendimizi ideolojik ayınlara teslim etmemiz gerektiğidir. Anlamsız jestleri tekrarlayarak inanıyormuşuz gibi davranırsak inanç zaten kendiliğinden gelecektir. Düşünüre göre Pascalcı âdeti davranışçı hikmetten -inancının içeriği olgusal davranışınla belirlenir- ayıran şey, paradoksal inançtan önceki inanç statüdür. Özne bir ritüeli izleyerek bilmeden inanır öyle ki en sonda yaşadığı dönüşüm, zaten inandığımız şeyin farkına varmamızı sağlayan biçimsel bir edimden ibarettir. Bu noktada Pascal’ın âdetlere ilişkin yorumu küçük ama can alıcı bir noktayı gözden geçirir: Dışsal âdet her zaman öznenin bilinçdışının maddi bir desteğidir.⁷¹

Bilinçdışının radikal statüsü anlamında, simgesel makinenin dışsallığı salt dışsal değildir, aynı zamanda en içsel, en içten ve mahrem inançlarımızın önceden sahnelendiği ve kararlaştırıldığı yerdir. İnançlarımız dışsal törende çoktan maddileşmiştir. Başka bir deyişle çoktan bilinçdışı olarak inanıyoruzdur.

Pascalcı söz konusu makinenin çağdaş versiyonu Althusser’in⁷² Devletin İdeolojik Aygıtları teorisinde yer bulur. Lakin İdeolojik Aygıtın (Pascalcı otomat) kendini nasıl içselleştirip, özneleşmeye ve öznenin kendi ideolojik konumunu tanımasına neden olduğu tam açıklanmamıştır. Cevap, bu dışsal devlet aygıtının (makinenin) gücünü ancak, öznenin bilinçdışı ekonomisi içinde travmatik-anlamsız bir emir olarak yaşandığı/algılandığı sürece uyguladığıdır. Althusser sadece, simgesel ideoloji makinesinin, ideolojik anlam ve hakikate dönüşmesini sağlayan bir çağırma sürecinden bahseder. Pascal ek olarak bu içselleştirme sürecinin hiçbir zaman tam olarak başarılı olamadığını, her zaman ona yapışıp kalan travmatik bir irrasyonelite ve anlamsızlık artığı bulunduğu ve bu artığın da öz-

nenin ideolojik buyruğa tam olarak teslim olmak şöyle dursun, tam da bunun ön koşulu olduğunu belirtir. Žižek açısından, yasaya kayıtsız şartsız otoritesini veren, başka bir deyişle ideolojiye özgü jouissance -anamlı keyif- adını verebileceğimiz şeyi taşıyan tam da bu anlamsız travmatizmin bütünleşmemiş artığıdır.⁷³

Özne; özdeşleşmeye, simgesel (yanlış) tanımaya yakalanmadan önce, ortasındaki paradoksal bir arzu nesnesi yoluyla, ötekide gizlendiği varsayılan bu esrar yoluyla simgeselin tuzağına düşer. Bu Lacancı fantazi formülünün de tanımıdır. Lacan'ın deyişle gerçeklik dediğimiz şeye tutarlılık veren fantazidir; ideolojik fantazi, gerçekliğin kendisini yapılaştırır. Lacan'a göre rüya gerçekliği taşıyamayanlar için değil tersi gerçeklik rüyayı taşıyamayanlar içindir. Gerçeklik, arzumuzun gerçeğini maskelememizi sağlayan bir fantazi kurgusudur.⁷⁴

Sonuç Yerine

İdeolojide de tam olarak aynı şey geçerlidir. İdeoloji, taşınmayan gerçeklikten kaçmak için inşa ettiğimiz rüya benzeri bir yanılsama değildir; en temel boyutunda gerçekliğin kendisi için destek işlevi gören bir fantazi kurgudur. İdeolojinin işlevi bize gerçeklikten kaçılacak bir bağlam sunmak değil, toplumsal gerçekliğin kendisinin travmatik çekirdeğine dayanak noktası olmaktır. İdeoloji, fiili gerçek toplumsal ilişkilerimizi yapılaştıran ve böylece taşınamayan imkânsız gerçeği- çekirdeği- maskeleyen bir yanılsamadır. Söz konusu simgeselleştirilemeyen imkânsız çekirdek/travmatik toplumsal bölünme Laclau ve Mouffe tarafından “antagonizma” olarak kavramsallaştırılır.

Bir ideoloji ancak biz onunla gerçeklik arasında herhangi bir karşıtlık görmediğimiz zaman -yani ideoloji, gerçekliğin kendisine ilişkin gündelik deneyim tarzımızı belirlemeyi tam olarak başardığı zaman- bizi gerçekten etki altında tutuyor demektir. Bu noktada ideoloji, ilk bakışta onunla çelişen olgular bile onun lehine savlar olarak iş görmeye başladığı zaman gerçekten başarılı olur.

Bugün Žižekyan felsefenin teorik hamlesinin ardından rahatlıkla söyleyebiliriz ki; psikanalitik ideoloji analizinin birbirini tamamlayan iki işlemi bulunmaktadır. İlki, ilgili ideolojik metnin söylemsel-septomatik okumasıdır. Bu okuma ideolojik alanın heterojen yüzer-gezer gösterenlerinin montajını ve onları bütünleştiren düğüm noktalarını çözerek, anlamı yapıbozuma uğratar. İkinci adım ise, bir ideolojinin anlam alanının ötesinde ama aynı zamanda bu alanın içinde olan fantazide şekillenmiş bir ideoloji öncesi keyfi nasıl ima/ manipüle ettiğini ve ürettiğini göstermeyi amaçlamak olmalıdır.

- 1 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, 4. Basım, Metis Yayınları, Agustos 2011, İstanbul, s. 18.
- 2 Bkz., Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Brighton, 1984.
- 3 Bkz., Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985 (İng. çev. *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, 1988).
- 4 Bkz. age., s. 17-19.
- 5 Bkz., Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp-M. Özışık, Birikim, 1978.
- 6 Temel Marksist formülasyonu hatırlayacak olursak, insanlığı yabancılaşmaya ve sınıf ayrımlarına itmiş olan mantık, aynı zamanda onu ortadan kaldırmının koşulunu da yaratır.
- 7 Normal devrim öncesi durumda herkes kendi tikel savaşını verir: İşçiler greve gider, feministler kadın hakları için demokratlar daha fazla siyasal ve toplumsal özgürlük için, ekolojistler doğanın sömürülmesini engellemek için savaşır. Marksistler ise bu tikel mücadelelere katılanları, sorunların tek gerçek çözümünün bütünsel bir küresel devrimde olduğuna ikna etmeye çalışır. Toplumsal ilişkiler sermayenin tahakkümü altında olduğu sürece cinsiyetçilik, savaş, özgürlüklerin askıya alınması ve ekolojik felaket tehdidi her zaman olacaktır.
- 8 Düşünür “aşınmış deyimler” diye nitelediği bazı kavramları tırnak içi ironilerle vermektedir.
- 9 Laclau ve Mouffe’un önemli, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’ de (1985) böyle bir antagonizma anlayışı üzerine kurulmuş, kökendeki travmanın, simgeselleşmeye, simgesel bütünlüşmeye direnen imkânsız bir çekirdeğin kabullenilmesi üzerine kurulmuş bir toplumsal alan teorisi geliştirmiş olmalarından gelir. Bütün simgeselleştirme ve totalizasyon girişimleri kökendeki yarığı dikme girişimidir. Son tahlilde tanımı/doğası gereği başarısızlığa mahkûm bir girişim.
- 10 Bkz. age., s. 21.
- 11 Laclau ve Mouffe açısından “radikal demokrasi” terimi artık paradoksal biçimde ele alınmalıdır. Radikal karakteri, saf-doğru demokrasi anlamında radikal değildir. Radikal karakteri, tam tersine, demokrasiyi ancak radikal imkânsızlığını hesaba katarak kurtarabileceğimizi ima eder/anlatır.
- 12 Bkz., W.F.Hegel eserleri, *Wissenschaft der Logik I/II* Hamburg, 1969, *Philosophie der Religion I/II* Frankfurt, 1969, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt 1969, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt (Türkçesi: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya, Sosyal, 1991), *Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977 (Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İdea, 1986).
- 13 Bkz., age., s. 23.
- 14 Bkz., age., s. 24.
- 15 Bkz., Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth, 1977 (Türkçesi: *Düşlerin Yorumu*, çev. E. Kapkın, Payel, 1991-92).
- 16 “Normal bir düşünce silsilesi -normal ve dolayısıyla ortak, günlük dil içinde yani ikincil sürecin söz dizimi içinde ifade edilebilen bir düşünce silsilesi- anlattığımız türden anormal ruhsal muameleye-rüya çalışmasına, birincil süreç mekanizmalarına ancak çocukluktan kaynaklanan ve bastırılmış halde olan bilinçdışı istek ona aktarıldığı takdirde tabi tutulur”. (Freud 1977: 757).
- 17 Habermas’ın formülasyonudur.
- 18 “Bir rüyanın biçimi ya da içinde görüldüğü biçim, şaşırtıcı bir sıklıkla gizlenmiş konusunu temsil etmek için kullanılır.” (Freud 1977: 446).
- 19 “Okurları rüyaların belirtik içeriği ile örtük rüya düşünceleri arasındaki ayrıma alıştırmakta bir süre olağanüstü zorlandım. Tekrar tekrar, bellekte kalan biçimiyle yorumlanmamış bir rüyaya dayanarak çeşitli itirazlar ve iddialar gündeme getiriliyor ve rüyayı yorumlama gereği ihmal ediliyordu. Ama analistler artık en azından, belirtik rüyanın yerine yorumunun açığa çıkardığı anlamı geçirmeye alışmalarına rağmen, şimdi de çoğu yine aynı inatla sanıldıkları bir başka kafa karışıklığına düşme suçunu işliyorlar. Rüyanın esasını örtük içeriğinde aramaya çalışıyorlar ve bunu yaparak da örtük rüya düşünceleri ile rüya çalışması arasındaki ayrımı ihmal ediyorlar. En derinde, rüyalar uyku durumunun mümkün kıldığı belli bir düşünce biçiminden başka bir şey değildirler. Bu biçimi yaratan rüya çalışmasıdır ve rüya görmenin esası -rüyanın tuhaf yapısının açıklanması- da sadece odur.” (Freud 1977: 650).
- 20 Bkz., Karl Marx, *Capital I*, Londra, 1974 (Türkçesi: *Kapital*, çev. A. Bilgi, Sol, 1986).
- 21 “Dolayısıyla değer büyükliğünün emek zamanı ile belirlenmesi, metaların nispi değerlerinde görülen dalgalanmaların altına gizlenmiş bir sırdır. Bunun keşfedilmesi, ürünlerin değerlerinin büyüklüğünün belirlenmesinden her türlü salt rastlantısallık görüntüsünü çekip almasına rağmen, yine de bu belirlenmenin gerçekleşme tarzını hiçbir biçimde değiştirmez.” (Marx 1974: 80)
- 22 “Peki, o zaman, emeğin ürününün meta biçimi alır almaz kazandığı bu gizemli karakter nereden kaynaklanıyor? Tabii ki bu biçimin kendisinden.” (Marx 1974: 76)
- 23 “Politik iktisat, ne kadar eksik biçimde olursa olsun, değeri ve büyüklüğü gerçekten analiz etmiş ve bu biçimler içinde gizlenen örtük içeriği açığa çıkarmıştır. Ama içeriğin neden bu tikel biçimi aldığı, yani emeğin neden değerde ifade edildiği ve emeğin süresiyle ölçülmesinin neden ürünün değerinin büyüklüğünde yansıdığı sorusunu bir kez olsun sormamıştır.” (Sohn-Rethel 1978: 31)
- 24 “Metanın biçimsel analizi, yalnızca politik iktisadın eleştirisinin değil, soyut kavramsal düşünce tarzının ve onunla birlikte ortaya çıkmış olan kafa emeği-kol emeği ayrımının tarihsel açıklamasının da anahtarını

elinde tutar.” (Sohn-Rethel 1978: 33)

25 Bkz., age., s. 32.

26 Alfred Sohn-Rethel; 1899 Fransa doğumlu Marksist iktisatçı ve felsefeci. 1917’de, Almanya’daki Heidelberg Üniversitesinde öğrenim gördüğü sırada, Ernst Toller’in liderliğindeki savaş karşıtı öğrenci hareketine katıldı. 1924-27 arasındaki dönemde İtalya’nın Capri adasında, sık sık Benjamin ve Bloch’la görüşerek geçirdi; burada ayrıca Kracauer ve Adorno’yla tanıştı. Daha sonra Almanya’ya döndü, Nazi karşıtı faaliyetlere katıldı. 1937’de Gestapo’dan kaçıp İngiltere’ye sığındı. 1951’de “Zihin Emeği, Kol Emeği”ni tamamladı. 1972’de, Almanya’daki Bremen Üniversitesinde misafir öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı ve 1978’de de sosyal felsefe profesörü oldu. Esasen Kant’ın epistemolojisi ile Marx’ın siyasal iktisat eleştirisi arasındaki bağlantılarla, ayrıca Alman faşizminin şiddetlenmesine yol açan ekonomik politikalarla ilgilenen Sohn-Rethel’in başlıca yapıtları: *Zihin Emeği, Kol Emeği* (1970), *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus* (Alman Faşizminin Ekonomisi ve Sınıf Yapısı, 1973), *Warenform und Denkform*’dur (Meta Biçimi ve Düşünme Biçimi, 1978).

27 Bkz., age., s. 33.

28 Sohn-Rethel 1978: 59. Burada fetişist tekzip formülünü hatırlamak gerekir. “Gayet iyi biliyorum, ama yine de yapıyorum. Paranın sıradan bir nesne olduğunu biliyorum, ama yine de üzerinde sanki zamanın hiçbir gücü olmayan özel bir töz varmışçasına davranıyorum.”

29 Bkz., age., s. 34.

30 “Bir kullanım nesnesi olarak değil, bir mübadele aracı olarak iş göreceği (madeni) paranın bedenine kazınmıştır. Ağırlığı ve metalik saflığı onu basan otorite tarafından garanti altına alınır; öyle ki dolaşımda yıpranma ve aşınma yüzünden ağırlığı azalırsa, yerine yenisi konur. Paranın fiziksel malzemesi gözle görünür biçimde salt toplumsal işlevinin taşıyıcısı haline gelmiştir.” (Sohn-Rethel 1978: 59)

31 Bkz., age., s. 35.

32 “Meta sahiplerinin bir mübadele ilişkisi içinde yaptıkları şey, bunun hakkında ne düşünürlerse düşünsünler, ne söylerlerse söylesinler pratik tekbenciliktir.” (Sohn-Rethel 1978: 42)

33 “Nitekim mübadelenin soyutluktan bahsederken, bu terimi mübadeledeki failerin bilincine uygulamamaya dikkat ediniz. Bu failerin gördükleri metalleri kullanmakla meşgul oldukları varsayılır, oysa yalnızca kendi hayal güçleriyle meşguldürler. Soyut olan mübadele eylemidir, yalnızca eylemin kendisi. Bu eylemin soyutluğu, failerin bilinci yaptıkları işle ve şeylerin kullanımıyla ilintili ampirik görünümleriyle meşgul olduğu için, ortaya çıktığı zaman fark edilemez. Eylemlerinin soyutluğunun failerin kavrayışının ötesinde olduğu, çünkü arada bizzat kendilerinin durduğu söylenebilir. Soyutluk dikkatlerini çekseydi, yaptıkları eylem mübadele olmaktan çıkar ve soyutlama ortaya çıkmazdı.” (Sohn-Rethel 1978: 26-27)

34 “Aynı şey, piyasanın eşdeğer-adil mübadele ideali için de söylenebilir. Kapitalizm öncesi toplumlarda, meta üretimi henüz evrensel karakterini kazanmamışken, üretim araçlarının sahipleri de kural olarak hâlâ üreticidir (zanaat). Mal sahipleri de bizzat çalışmakta, piyasada kendi ürünlerini satmaktadırlar. Gelişmenin bu aşamasında sömürü söz konusu değildir. Piyasadaki mübadele eşdeğerdir, her meta için tam değeri ödenir. Lakin sanayi devrimi sonrası piyasa için üretim yaygınlaşır yaygınlaşmaz, bu genelleştirmeye zorunlu olarak, yeni ve paradoksal bir meta türü ortaya çıkacaktır: Kendi üretim araçlarına sahip olmayan ve dolayısıyla piyasada emeklerinin ürünleri yerine kendi emeklerini satmak zorunda kalan işçiler”. Bkz., age., s. 37.

35 Bkz., age., s. 38.

* Mevcut toplumsal düzende cisimleşen aklın kendi akıldışılığıyla karşılaştığı nokta olan proletarya.

36 Aslında yapısal olan bir etki, unsurlar arasındaki ilişkiler ağının bir etkisi olan şey, unsurlardan birinin dolaysız bir özelliğiymiş gibi görünür. Sanki bu özelliğe diğer unsurlarla olan etkileşimin dışında sahipmiş gibi. Bkz., age., s. 39.

37 “Bir bakıma, durum insan için de metallerde olduğu gibidir. İnsan dünyaya elinde bir aynayla ya da ‘ben benim’ demekle yetinen Fichteci bir filozof olarak gelmediğine göre, kendini önce başka insanlarda görür ve tanır. Peter insan olarak kendi kimliğini ancak, önce kendini aynı türden bir varlık olarak Paul’e kıyaslayarak yerleştirir. Ve Paul böylece, sırf kendi Paul kişiliği içinde dururken, Peter için insan türünün örnek tipi haline gelir.” (Marx 1974: 59)

38 “Hegel’in yansıma kategorileri dediği bu tür genel ilişki ifadeleri çok tuhaf bir sınıf oluştururlar. Örneğin bir insan ancak başka insanlar onunla teba ilişkisi içinde oldukları için kraldır. Ötekiler ise tersine, o kral olduğu için kendilerinin teba olduğunu zannederler.” (Marx 1974: 63)

* Burada Lacan’ın ünlü saptamasını ironiyle hatırlamak gerekir. Kral olduğuna inanan bir deli, kral olduğuna inanan, yani ‘kral’lık göreviyle dolaysızca özdeşleşen bir kraldan daha deli değildir.

39 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, 4. Basım, Metis Yayınları, Ağustos 2011, İstanbul, s. 40-41.

40 Gökalp Yonca, *Kayan Matris Semptomu*. Kapitalizme özgü değiştirme histerisinin özlü tanımı.

41 Bkz., age., s. 41.

42 Bkz., Marx 1974: 82.

43 “Sie wissen das nicht, aber sie tun es”; bilmiyorlar ama (yine de) yapıyorlar. Alm.

44 Bkz., age., s. 43.

45 Lacan’ın psikanalizin etiği seminerinde belirttiği gibi, mesele imparatorun ancak elbiselerinin altında

- çıplak olmasıdır. (Lacan 1986: 231).
- 46 Bu anlamda Sloterdijk'in önerdiği formül şöyledir: "Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar".
- 47 Bkz., age., s. 44.
- 48 Düşünürü göre, sinik hikmetin modeli, dürüstlüğü en üst namussuzluk biçimi, ahlaki en üst utanmazlık, doğruyu da en etkili yalan biçimi olarak kavramaktır. Verdiği örneğe göre, yasa dışı zenginleşme ve hırsızlık karşısında bir sinığın vereceği tepki yasal zenginleşmenin çok daha etkili olduğu, üstelik yasalarca da korunma altına alınmış olduğunu söylemekten ibarettir. Bkz., age., s. 45.
- 49 Bkz., age., s. 45.
- 50 Marksist şeyleşme: Şeylerin ve şeyler arasındaki ilişkilerin ardında toplumsal ilişkileri, insan özneları arasındaki ilişkileri saptamamız gerekir.
- 51 Bkz., age., s. 46.
- 52 "Soyut ve evrenselin yalnızca somutun bir özelliğı sayıldığı gerçek durumun tersine, duyumsal ve somut olanın yalnızca soyut ve evrensel olanın olgusal biçimi sayılmasını sağlayan bu tersine çevirme, değerin ifadesinin karakteristiğıdir ve bu ifadenin anlaşılmasını bu kadar zorlaştıran da yine bu tersine çevirme dir. Eğer; Roma hukuku da Alman hukuku da hukuktur dersem, apaçık ortada olan birşey söylemiş olurum. Ama tersine hukuk, yani bu soyut şey, kendini Roma hukukunda ve Alman hukukunda, yani onların somut yasalarında gerçekleştirebilir dersem aradaki bağ mistikleşir." Marx 1977: 132.
- 53 Bkz., age., s. 47.
- 54 Bkz., age., s. 48. Sinik İdeoloji formülü.
- 55 Bkz., age., s. 48.
- 56 Bkz., Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983. (İng. çev. Critique of Cynical Reason, Londra, 1988.
- 57 1960-70'lerde bütün bu sorun Althusserci antihumanizm yüzünden itibarını kaybetmişti. Onların başlıca suçlamaları, Marksçı meta fetişizmi teorisinin kişiler (insan özneları) ile şeyler arasındaki ideolojik ve epistemolojik açıdan temelsiz bir karşıtlığa dayandığı şeklindeydi. Žižek-Lacancı okuma söz konusu formülasyonu beklenmedik bir mecraaya sokar. Marx'ın yaklaşımının alt-üst edici gücü tam da kişiler ve şeyler karşıtlığını kullanma biçiminde yatmaktadır. Bkz., age., s. 49-50.
- 58 Bkz., age., s. 49.
- 59 Türkçe yazımda okumak için Bkz., Nami Başer, Lacan, Psikanalizin Etiğı, Transfer, Arzu ve Yorumu, Daha, Semptom, Say Yayınları, 2010.
- 60 Bkz., age., s. 50.
- 61 Yazarın notu: Sosyo-psikolojik/antropo-kültürel olguların memetik devamlılığı. Kolektif hafıza, dönüştürse, değıştirse ve/veya güncellese bile öz'e dair davranışsal dışı vurumlar kesintisiz çağ aşırır.
- 62 Bkz., age., s. 51.
- 63 Sanki bürokrasinin kadir-i mutlaklığına inanıyormuşuz gibi, sanki başkan halk iradesinin tecessümüyümüş gibi, sanki parti gerçekten sınıf çıkarlarını temsil ediyormuş gibi..vb.
- 64 Blaise Pascal (19 Haziran 1623 – 19 Ağustos 1662), Fransız matematikçi, fizikçi ve düşündürdür. En bilinen temel eseri *Düşünceler*'dir. Pascal'ın matematiğe yaptığı en etkileyici katkı olasılık kuramını geliştirmesi olmuştur. Daha sonra kuramın geliştirilmesine katkıda bulunanlar arasında Abraham de Moivre ve Pierre-Simon Laplace da vardır. Edebiyatta, Pascal Fransız klasik döneminin en önemli yazarlarından biri olarak kabul edilir ve bugün, Fransız düzyazısının en büyük ustalarından biri olarak okunmaktadır. Taşlamayı ve ince esprileri kullanım biçimi daha sonraki polemiğileri etkilemiştir. Edebî eserlerinin içeriğı en iyi René Descartes'in rasyonalizmine karşı kuvvetli ayrıklılığıyla ve ana telafi edici felsefe olan empirizmin de önemli gerçekleri saptamadaki yetersizliği ile ilgili eş zamanlı iddialarıyla hatırlanmaktadır.
- 65 "Çünkü kendimiz hakkında yanlış şeyler düşünmememiz gerekir: Akıl sahibi yaratıklar olduğumuz kadar otomatızdır da..Kanıtlar yalnızca aklı ikna eder; alışkanlık ise en sağlam ve en çok inanılan kanıtları sunar. Otomat alışkanlığın peşine düşer ve aklı da bilinçsizce kendisiyle birlikte götürür." Pascal 1966: 274.
- 66 "Adet sırf kabul gördüğü için bütünüyle adildir. Otoritesinin mistik temeli budur. Onu ilk ilkesine geri döndürmeye çalışan biri onu yok eder." Pascal 1966: 46.
- 67 "Kierkegaard, İsa'ya akıllı ve iyi olduğunu düşündüğümüz için inanmanın korkunç bir küfür olduğunu yazmıştı. Aksine bu iyiliğı ve aklı ancak inanma ediminin kendisi sayesinde kavrayabiliriz. İncancımızı, dinsel buyruğa itaatimizi temellendirecek rasyonel nedenler elbette arayabiliriz, ama asıl dinsel deneyim, bu nedenlerin kendilerini ancak zaten inanmış olanlara göstermeleridir. Zaten inandığımız için, incancımızı ispat eden nedenler buluruz; inanmak için yeterince iyi nedenler bulduğumuz için inanmayız." Bkz., age., s. 52.
- 68 "Bu yüzden yasalara ve âdetlere yasa oldukları için itaat etmemiz bizim için iyi olacaktır..Ama insanlar bu öğretiyi bir türlü kabul edemezler ve yasalarla âdetlere, onlarda doğruluk bulunabileceğıne inandıkları için inanır ve eskiliklerini doğruluklarının kanıtı olarak alırlar." Pascal 1966: 216.
- 69 Bkz., Ernesto Laclau-Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, 1985 (Türkçe: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kardam-D. Şahiner, Birikim, 1992).
- 70 Žižek Kafka'nın *Dava* adlı ünlü romanından K. ile Papaz arasındaki konuşmadan alıntıyla konuyu

örneklendirir. “Bu görüşe katılmıyorum dedi K., başını iki yana sallayarak, çünkü eğer bu kabul edilirse, kapıcının söylediği her şeyi doğru kabul etmek gerekir. Ama bunu yapmanın ne kadar imkânsız olduğunu siz kendiniz yeterince kanıtladınız. Hayır dedi papaz, her şeyin doğru olduğunu kabul etmek gerekmez, sadece gerekli olduğunu kabul etmek gerekir. Hüzünlendirici bir çıkarım bu dedi K. Yalanı evrensel bir ilke haline getiriyor.” Bkz., age., s. 53.

⁷¹ Bilinçdışının bilmeden inanma statüsü. Gökalp Yonca.

⁷² Bkz., Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev., Y. Alp- M. Özışık, Birikim, 1978.

⁷³ Bkz., age., s. 59.

⁷⁴ Lacan, Psikanalizin Dört Temel Kavramı Semineri’nde bu savını Freud’un ünlü yanan çocuk adlı rüyasını yeniden yorumlayarak geliştirir: “Bir baba çocuğunun hasta yatağının başında günler geceler boyu beklemişti. Çocuk öldükten sonra biraz uzanmak için yan odaya geçti, ama çocuğun etrafı uzun mumlarla çevrili cesedinin konduğu odayı yattığı yerden görebilmek için kapıyı açık bıraktı. Çocuğun başında nöbet tutması için tutulan yaşlı bir adam dualar mınıldanarak cesedin yanında oturuyordu. Baba uykusunda şöyle bir rüya gördü: Çocuk onun yatağının yanına gelmiş, onu kolundan yakalayıp suçlarcasına, ‘baba görmüyor musun yanıyorum’ diye fısıldıyordu. Uyandı yan odada parlak bir ışık görünce hemen oraya koştu ve gördü ki yaşlı adam uykuya dalmış ve sevgili evladının cesedinin sargıları ve kollarından biri, üzerine düşen bir mum yüzünden yanmaktaydı.” Bu rüyanın klasik yorumu, kişi uykusunu uzatmak amacıyla gerçeklikten gelen bir dış uyarıdan (saatin çalması, duman kokusu..) kaçmak için bir rüya inşa eder lakin dış uyaran zamanla şiddetlenir ve kişi uyanır. Lacan’ın okuması tamamıyla farklıdır. Çocuğun babasını rüya içinde suçlaması dış gerçekliğin kendisinden daha korkutucu ve ağırdır, uyanmanın nedeni budur. Uyumayı sürdürebilmek, körlüğünü korumak, arzusunun gerçeğine uyanmamak için ‘baba’ gerçeklik denen şeye kaçar. (Lacan 1979: 5. ve 6. bölümler)

Vefa Taşdelen

MARKSİST ESTETİK ÜZERİNE DEĞİNİLER

Marksist edebiyat ve estetik üzerine yazan herkes, Karl Marx'ın bir estetik teori bırakmadığı, bu konuda yazılıp söylenen her şeyin Marx'ın mektup ve dolaylı değinilerinden, daha çok da Marx'ın ardılları tarafından yazılıp geliştirilen estetik teorilerden oluştuğu konusunda ittifak ederler. Bu gerçekten böyledir: Marx ve Engels'in sanat, edebiyat ve estetik teori ile doğrudan ilişkili eserleri, hatta yazıları yoktur; onların ismi ile estetik, sanat ve edebiyat başlığı altında yapılan seçkiler de ya ikinci dereceden değinilerden ya da farklı kişilere yazdığı mektuplardan oluşur. Sanat ve edebiyat, ancak sistemin temellerinin atılması, alt yapı üst yapı kavramlarının belirginleştirilmesinden sonra anlam taşıyabilir. Aksi hâlde sistemi kurmaya edebiyat ve sanattan başlamak, estetik kadar sistemin de kuramsal örgüsünü zayıflatacak ve anlaşılmaz hâle getirecektir. Eagleton, "Karl Marx ve Friedrich Engels, edebiyat yazılarından ziyade siyasal ve ekonomik yazılarıyla tanınıyorsa, bunun nedeni kesinlikle edebiyatı önemsiz görmeleri değildir" der ve bu ötelemeyi sanatın ve edebiyatın da içinde bir anlama kavuşabileceği sosyal ve ekonomik temellerin atılması çabasını öne almak olarak açıklar (Eagleton, 2016: 115). Marx'ın iyi bir edebiyat okuyucusu olduğu bilinir;¹ ancak bu yine de onun estetik bir teori ortaya koyduğu anlamına gelmez.

Bununla birlikte bütünlüğü olan hemen her felsefi ve ideolojik sistemde olduğu gibi yapının bütünlüğü içinde edebiyat ve sanat kuramına da yer vardır; bu açık bir şekilde görülebilir. Sistemsel bütünlük yanında Marx'ın mektuplarında ve eserlerinde yer alan değiniler de bir estetik teorinin oluşmasına katkı sunarlar. Bunun yanında şunu belirtmekte de yarar olabilir: Marksizm sadece Marx'ın eserlerinden oluşmaz. O içinde pek çok edebiyatçının yer aldığı, pek çok filozof ve düşünürün fikirleri ile kendisine katıldığı bir düşüncel ve politik harekettir. Marx, Engels'in yanında Lenin, Plehanov, Lukács, Adorno, Benjamin, Eagleton gibi bu gelenek içinde ortaya çıkan çok sayıda düşünür, estetik konusunda eserler yazmışlar, teoriler ortaya koymuşlardır. Bu açıdan düşünüldüğünde Marksist estetik teorinin oluşmasına asıl katkıyı sunanlar, bu gelenek içinde yetişen, Marx ve Engels'in ardıllarıdır.

Marksizm içinde estetiğin yerini araştıran bu yazıda şu sorular sorulacaktır: Modern sanat ve estetik kuramları neyi öngörmekte, nasıl bir estetik teori ortaya koymaktadır? Marksizmin modernleşme süreci içinde ortaya çıkan ve gelişen sanat ve güzellik anlayışına verdiği cevap ne olabilir? Yeni bir estetik tanım getirir mi ya da estetik yerine başka bir adlandırma yapar mı? Marksist estetiği belirleyen temel özellikler nelerdir?

1. Marksist Estetiğin Çerçevesi

Marksizm, kendisini temellendirecek, bir sistem ve öğretisi olarak ortaya çıkaracak önemli tanımlamalar getirir. Bunların başında “alt yapı” ve “üst yapı” kavramları gelir. Her türlü ekonomik ilişki ve üretim alt yapı; bilim sanat, felsefe gibi oluşumlar ise üst yapı formunda yer alıp maddi ve ekonomik koşulların, üretim ve tüketim ilişkilerinin ürünü olarak ortaya çıkarlar. Alt yapı üst yapı bağlamında sanat yeniden tanımlanır. Bu tanımlama batı kültüründe olduğu anlamda, kendi başına bir değer ve diğer alanlardan özerk bir tutum oluşturmaz. Başka deyişle Marksizm içindeki sanat ve edebiyat kategorisi ile batı dünyası içinde 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkıp gelişen estetik anlayış aynı noktada değildir. Marksizm, estetik, bilim, felsefe gibi bütün diğer entelektüel uğraşların bulunduğu üst yapıda yer almakla sanatın ve edebiyatın kaynağına farklı bir bakış ekler. Baumgarten’la başlayan ve Kant’la form kazanan modern estetikte, Marksizmde olduğu gibi bir temellendirme söz konusu değildir. Kant, onu “amacı kendi içinde olan”, “hiçbir çıkar olmaksızın haz veren” bir değer olarak tanımlamış (Kant, 2011: 129)², Baumgarten mantıkla kıyaslama içinde temellendirmiş, mantığın doğru düşünmenin kural ve yöntemini veren, amacı hakikat olan “üst bilgi alanı” olması karşısında estetiği hoşlanma duygusunda temelini bulan, hakikati “güzel” olan, bulanıklığından, duygusal ve duygusal niteliğinden ötürü “aşağı bilgi alanı” olarak tanımlamıştır (bkz. Tunalı, 1989: 14-15).

Marksist estetik, her ne kadar yeni bir tanım getirmese de sanat ve edebiyata verdiği anlam oldukça farklıdır. Bu estetik anlayışı temellendirebilecek en önemli faktör, Adorno’nun ve Eagleton’ın da dikkat çektiği üzere toplumsal gerçekliğe yönelmişliktir. Burjuva bunalım ve sıkıntılarına iyi gelebilecek, eğlenmenin ve hoş vakit geçirmenin, giderek ayrıcalıklı bir sınıf oluşturmanın aygıtı olarak sanat, Marksist geleneğin eleştiri alanındadır. Bu tür bir sanat sınıfsal ayrışma ve yabancılaşmayı teşvik edecek bir öz taşır. Marksist gelenekte sanatın amacı estetik haz öncelikli değildir; toplumsal gerçekliğe yönelmiş estetik bakış tarihsel, eleştirel ve pedagojik bir içerime sahip olmakla ideolojik hareketin tamamlayıcı parçasıdır. “İşlevsellik” unsuru ile çerçevelenen bu yaklaşım içinde sanat toplumsal gerçekliğe tutulmuş ayna gibidir, ancak bu ayna sadece olanı değil, olması gerekeni de gösterir. Buna göre sanat ve estetik değer yanında, sosyolojik, politik nitelik de taşır. O, sosyal gerçeklik üzerine bir bilinç olarak, kendi kendini yapılandıran ve geliştiren, ama kendisinde kalmayıp sosyal gerçekliğe yansıyan, üst yapıdan alt yapıya doğru bir geri dönüşüm faaliyetidir de. Bu anlamda sadece üst yapıda kalan değil, dönüştürücü bir güç olarak alt yapıya dönen bir bilinçlilik, bir zihinsel oluşum sürecidir de.

İsmail Tunalı, Marksist estetiği, Platon’dan, Aristoteles’ten beri süregelen *mimesis* teorisine bağlar (Tunalı, 1976: 42). Lukács da Marksist estetiğin imkânını yokladığı eserinde aynı konuya, toplumsal gerçekçilik ve *mimesis* kuramına deği-

nir (Lukács, 1999: 169). Buna göre Marksist estetik, sanatçıyı bir “taklit eden kişi” olarak kabul eder. Onun taklit ettiği alan toplumsal gerçeklik alanıdır. Ancak bu birebir taklit değil, gerçekliğin farklı bir dilde, farklı bir bakış açısıyla yeniden kurulup adlandırılmasıdır. O toplumsal gerçekliği taklit eder, ancak onu yorumlar, yeniden üretir ve farklı bir şekle de büründürür. Bu durumda Marksizmin estetik anlayışı, salt mimetik çerçeveyi aşan, taklit ettiği objeyi işlevsel bir çerçevede anlamlandırarak, onu ideolojik sistem içinde yeniden üretir. Dolayısıyla Marksist estetikte sanatın taklit etmeyi aşan bir anlamı vardır. O, toplumsal gerçekliği olduğu gibi değil, olmasını istediği gibi üretir. Bu da taklit etmeye verilen anlamda ve sosyal gerçekliğin yorumlanıp yeniden üretilmesinde ortaya çıkar. Dolayısıyla Marksist estetikte görülen toplumsal gerçeklik değil, toplumsal gerçekliğin yeniden üretiminde ortaya çıkan ideal gerçekliktir. Umut, sevinç, iyimserlik bu idealist gerçeklikten kaynaklanır.

“Sanat sanat içindir” anlayışı sanatı “form”a, “biçim”e indirir. İçerikte sanatçının kendi öznel deneyim ve algıları vardır. Toplumsal koşullar eserin estetik oluşumunda öncelikli değildir. Modern estetikle birlikte ortaya çıkan kendine yönelik sanat anlayışı (amacı kendi içinde olma ilkesi), içerik olarak bireyin kendisini merkezileştirmiş, sanatçının kurgusu, öznel algıları, duygulanımları eseri baştan sona kaplamıştır. Bu da sanatçılarda zaman zaman derin ruhsal krizlere, bunalımlara, hatta intiharlara neden olabilmektedir. Plehanov’a göre bir kimse öz “ben”ini biricik gerçek sayabilecek tıynetle ise, nefisini [...] “bir Tanrı gibi” sever. Ve bir kimse nefisini “bir Tanrı gibi” severse, artistik yaratışlarında, artık kendi kendisiyle meşgul olur. Dış dünya, ancak bu “biricik gerçek”e, yani hep bu tek değerli “ben”e dokunduğu oranda o kimseyi ilgilendir (Plehanov, 1987: 87).

Marksizm, Marx ve Engels’in bir sanat öğretisi olmamasına karşın kendi içinden toplumsal gerçekçilik ve eleştiri bağlamında “sanat toplum içindir” yaklaşımını çıkarabilmiştir. “Sanat toplum içindir” savından hareket eden toplumsal gerçekçilik, sanatın toplumsal mücadele ve ideolojik süreçlere katılımı hususunda “sevinçli istek” duyan bir yaklaşımdır (Plehanov, 31). Benzer şekilde Mayakovski, poetikasında, bir kelimenin devrimci kitleler üzerinde etkisini hesaba katan bir şiir mühendisliğinden söz eder (Mayakovski, 1990: 16, 20). Topluma yönelik sanat, bir bakıma biçimi öne çıkaran “kendine yönelik sanat” anlayışının eleştirisi olarak ortaya çıkar. Marksizm, özü gereği bireye değil topluma yönelir, onun iyiliğini ve mutluluğunu amaç edinir. Bu nedenle sanat eserinde bireysel duygu ve sezgilere değil, toplumsal umut ve heyecanlara yer verir. “Sanat sanat içindir” yaklaşımı belli belirsiz bir sübjektivite, bir individüalizm, bir kendi sorunları içinde kaybolmuşluk duygusu verir. Bu özellikle 19. ve 20. yüzyılın öne çıkan şair ve romancılarında görülebilir. Temelinde pozitivizmle birlikte inancın zayıflaması ve giderek yok olması ile deha, kendini bir melankolinin, bunalımın, içinden kolay kolay çıkamayacağı derin boşluğun kucağında buluverir. Marksist

gelenek, sanatı bu bunalımın dışına, toplumsal heyecanların ve umutların duyulduğu alana taşımak ister.

1.1. Estetiğin Felsefî Temeli

İnsan üreten bir varlıktır. Onun alet yapan (*homo faber*) bir varlık oluşu, Marksizme evrimsel bir çerçevede ellerini, ardından zihinsel kapasitesini kullanması olarak açıklanır. O, ürettiği nesneye kendini, kendi bilincini, aklını fikrini, duygu ve düşüncelerini katar. Üst yapı formu olarak sanat eserinin ortaya çıkış koşulları, alt yapı tarafından belirlenir. Bu anlayış Marx'ın 1844 *İktisadi Felsefî Elyazmaları*'nda şu şekilde dile gelir: “Şüphesiz, hayvanlar da üretir. Arılar, kunduzlar, karıncalar ve başka hayvanlar kendilerine yuvalar, barınaklar yaparlar. Ama hayvanlar yalnızca kendilerinin ya da yavrularının dolaysız ihtiyaçları için üretim yapar; üretimleri tek yanlıdır, oysa insan evrensel üretimde bulunur; hayvanlar yalnız dolaysız fiziksel ihtiyaçları zoruyla üretim yapar. Oysa insan fiziksel ihtiyaçlardan kurtulduğu zaman üretir. Hayvanlar yalnız kendilerini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir; hayvanların ürünleri doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdelerine bağlıdır, insan ise serbestçe kendi ürününe bakabilir. Hayvanlar yalnız kendi türlerinin ölçüleri ve ihtiyaçlarına göre yaratırlar, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir ve nesnenin kendi içinde yatan ölçüyü her yerde uygulayabilir. Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre nesneleri biçimlendirir” (Marx, 1971: 17).

Sanatın insanî yönüne ilişkin bu vurgu, benzer şekilde yine aynı eserde şu şekilde dile gelir: “Yoksul, sıkıntı içindeki adamın gözü en güzel oyunu bile görmez; madenleri işleyen adam onların yalnızca ticari değerini düşünür, madenin güzelliğini ya da eşsizliğini düşünmez. Madenler biliminden haberi yoktur. Dolayısıyla insan özünün nesneleştirilmesi, hem teorik hem de pratik bakımdan, insanî hayatın ve doğal tözün (cevher) büyük zenginliğini karşılayan insanî duyular yaratmayı olduğu kadar, insanın duyularını insanileştirmeyi de gerektirir” (Marx, 1971: 19). Marx bu alıntıda yukarıdaki görüşün bir adım daha ötesine giderek sanatsal üretim için gerekli olan özel koşullara değinir. Sanat insan dünyasına ait bir oluşumdur, yalnız bu yetmez: aynı zamanda sanat üretiminin, estetik gereksinimin de sağlanması gerekir. Buna göre insanın estetik duygularının ortaya çıkması ve gelişmesi, daha önceden kendisine yol verecek, kendisini ön-görece kaba ve zaruri ihtiyaçların karşılanması zorunlu kılar. Estetik gereksinim öncelik sırasına göre, Maslow'un da işaret ettiği gibi ancak dördüncü beşinci sırada bir ihtiyaç olabilir. Gerçeğin anlaşılması, değiştirilip dönüştürülmesi açısından da aksı bir değer arz ederek öncelik sırası kazanır. Bu estetik duyarlığın ortaya çıkması, insanın bir toplum varlığı olarak, birlikte, bir arada yaşamasını, birlikte ortak bilinç geliştirmesini, gözün güzellik duygusunu, kulağın güzel sesi, burnun güzel kokuyu, dilin lezzeti hissedebilmesini gerektirmiştir. Gerçekten de

bakıldığında Baumgarten'ın tanımına göre duyu bilgisi anlamına gelen estetik, ancak duyuların seçilmesi ve öne çıkarılmasıyla gerçekleşir. Marx da bu yazısında estetiğe temel oluşturacak şekilde insanın güzellik duygusunun gelişmesi, bütün bunların da belirli bir ihtiyaçlar hiyerarşisi içinde yaşaması hâlinde olgunluğa erişebileceğine dikkat çeker.

Marksizmi üreten temel kavramlarından ikisi “alt yapı” ve “üst yapı” kavramlarıdır; sistem bu iki kavramdan hareketle ve bu iki kavram çerçevesinde şekillenir. Alt yapı, toplumun ekonomik ilişkilerini, üretim formlarını ifade eder. Üst yapıda ise bu üretim ilişkilerinin bir yansıması olarak kültür dünyası, ahlâk, bilim, sanat, hukuk gibi varoluş formları yer alır. Marx, *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*'da alt yapı üst yapı formlarını açık şekilde belirler ve ikisi arasındaki ilişkiyi formüle eder. Buna göre maddi yaşamdaki üretim, toplumsal, kültürel, siyasal ve düşünsel yaşam sürecini koşullandırır; toplumsal gerçekliğe yönelik bilinç, gerçeklikle temasın ardından gelir. Alt yapı ilişkileri ve üretim biçimlerinde değişimler meydana geldiğinde bunun bir yansıması olarak üst yapıda toplumsal ve tarihsel dönüşümler gerçekleşerek toplumsal devrim dönemi başlar. “Ekonomik temeldeki değişme, az ya da çok, bütün koskoca üstyapıyı dönüşüme uğrattır. Bu gibi dönüşümler üstünde durulurken, ekonomik üretim koşullarında ortaya çıkan, tam bilimsel bir biçimde belirlenebilecek maddi dönüşümler ile bunların hukukî, dinî, estetiksel ve felsefî biçimlerini, kısacası insanların bu çatışmanın bilincine varmalarını ve üstesinden gelmelerini sağlayan ideolojik biçimleri her zaman için birbirinden ayırt etmek gerekir” (Marx, 1990: 36).

Marx, Engels'le birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*'nde de aynı şekilde alt yapı üst yapı ilişkisine değinir ve alt yapının üst yapı üzerindeki belirleyici gücüne dikkat çeker. Şöyle der: “Düşüncelerin, tasarımların bilincin üretilmesi, başlangıçta insanların maddi etkinliği ve maddi ilişkileriyle dolaylımsız bir biçimde sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu aşamada insanların tasarımları, düşünsel ilişkileri, maddi davranışlarından doğmuş gibi görünür. Bir halkın siyaset, hukuk, ahlâk, din, metafizik vs. dilinde kendi anlatımını bulan zihinsel üretim için de aynı şey söylenebilir. Tasarımlarının, düşüncelerinin vs. üreticisi olanlar insanların kendileridir; ama bunlar kendi üretici güçlerinin gösterdiği belli bir gelişme ile en ileri biçimlerine kadar bu gelişmenin karşılığı olan ilişkilerce koşullandırılmış gerçek etkin insanlardır” (Marx-Engels, 1990: 38-39).

Edebiyat ve sanat, öncelikle bir “üst-yapı” formudur. Bu konumlandırmada ilk anda sanatın ne olduğu, neyi anlattığı, neye yöneldiği, neyi öncelediği konusunda bir tanımlama ortaya çıkar. Buna göre edebiyat toplumsal gerçekliğin ifadesidir. Sadece ifadesi değil, ideolojik açıdan, ideolojik bilinçle ifadesidir. Bu nedenle o “toplumsal eleştiri” olmak zorundadır. Edebiyat ve sanata yön veren bireysel ve toplumsal ihtiyaç, toplumsal gerçekliği anlamak ve yorumlamaktır. Ancak şunu unutmamak gerekir: Marksizm, salt anlamak ve bilmek isteyen bir

yaklaşım değildir; o değiştirmek için, uygulamaya ve toplumsal faydaya yönelik bir bilinç edinir. Dolayısıyla Marksizmde sanatın kendi içinde ve kendine yönelik bir amacı yoktur, aksine kendi dışında bir amacı vardır. O insan dünyasını eşit ve özgür kılmak isteyen politik bir söylemin taşıyıcısı olarak, bir bilinç oluşturma çabasının ürünü olarak yer alır. Estetik bilinçle ortaya çıkan bir başka sonuç, etki sadece alt yapıdan üst yapıya doğru değil, aynı zamanda gerçekliğe ve gerçekliği dönüştürmeye yönelik bir bilinç olarak edebiyat, sanat ve felsefe de alt yapı formlarının işlerlik kazanmalarına katkı sağlar.

Engels, Alman yazını değerlendirirken, 1700'lü yılların büyük edebiyat ve felsefi atılımını, alt ve üst yapı arasındaki ilişkiyi örnekleyebilecek şekilde, toplumdaki ekonomik çöküşle açıklar. Politik ve ekonomik olarak ortaya çıkan çöküş ve büyük kriz, edebiyata büyük atılım olarak yansımıştır (Engels, 1971: 21-22). Bu dönemde söz konusu çürümeye tepki olarak yazılan eserler "Alman edebiyatının büyük yüzyılı"nı oluşturmuştur.³ Marx benzer şekilde modern Batı felsefesinin gelişimini alt yapı formuyla ilişkilendirir. "Felsefe iş bölümünün belirli bir alanı olduğu için, her çağın felsefesi, kendinden önce gelenlerin hazırladığı ve kendisinin de başlangıç noktası kabul ettiği, birtakım belirli entelektüel gereçleri öndüşünceler olarak alır. [...] Onsekizinci yüzyılda Fransa, İngiltere'den geriye, felsefesini de İngilizlerin üzerine kurmuştu, daha sonraları Almanya ikisinden de geriye. Ama gerek Fransa gerekse Almanya'nın felsefeleri ve o zamanlar edebiyattaki genel parlaklık, ortaya çıkan bir iktisadi gelişmenin sonucuydu. İktisadi gelişmenin bu alanlarda da en sonunda egemen olacağını kabul ediyorum" (Marx-Engels, 1971: 11). Engels, 1890 yılında yazdığı bir mektupta, alt yapı üst yapı ilişkisine, Marksist estetiğin toplumsal eleştiri işlevine ışık tutacak şekilde, yeni bir yorum getirir: "Materyalist tarih anlayışına göre tarihte belirleyici etken, *son kertede* gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Marx da ben de bundan daha çoğunu hiçbir zaman ileri sürmedik. Bundan ötürü, herhangi bir kimse ekonomik etken *biricik* belirleyicidir dedirtmek üzere bu önermenin anlamını zorlarsa, onu, boş, soyut, anlamsız bir söz hâline getirmiş olur. [...] Siyasi, hukuki, felsefi, edebî, sanatsal, vb. gelişme ekonomik gelişmeye dayanır. Ama bütün bunlar hem birbirleri üzerinde hem de ekonomik temel üzerinde tepki gösterirler" (Engels, 1990: 44-45). Engels, 1894'te Heinz Starkenburg'a yazdığı bir başka mektupta konuyu bir kez daha vurgular: "Politik, hukukî, felsefi, dinî, edebî, sanatsal vb. gelişme, iktisadi gelişmeye dayanır. Ama bütün bu alanlar birbirlerine ve aynı zamanda iktisadi temele tepkide bulunurlar. Yalnız iktisadi durumun her şeye yol açtığını ve yalnız onun etkin olduğunu, başka her şeyin edilgin olduğunu söylemek doğru değildir. Aslında, sonunda her zaman kendini ortaya süren iktisadi gereklilik temeli üzerine karşılıklı etki ve tepki vardır." Son kertede üst yapı, alt yapının bir antitezi değil, ondan doğan ve onu bütünleyen bir varoluş formu, bir yaşam dünyasıdır. Üst yapı, bir zihniyet ve düşünme bi-

çimi olarak dönüp alt yapıya yansımakta, alt yapının temelini oluşturmaktadır. Eagleton'a göre, "altyapının doğal bir yansıması olarak sanat/edebiyat, üstyapı içinde şekillenir ve 'belli bir toplumsal bilinci/ideolojiyi' temsil eder. Bu belirlemesine ek olarak Eagleton, indirgemeci yaklaşımların önünü tıkamak için olsa gerek, "altyapı üstyapıyı belirler" önermesinin "birebir, mekanik bir ilişki olarak" algılanmaması gerektiğine de dikkat çeker ve konuyla ilgili olarak Marx'ın Antik Yunan sanatı hakkındaki düşüncelerini hatırlatır. Söz konusu hatırlatma, Marx'ın *Ekonomi Politiki'nin Eleştirisine Katkı*'da dile getirdiği ve sanatın gelişimi ile toplumun genel gelişimi arasındaki "orantısızlığı" vurgulayan *giriş* yazısıdır" (bkz. Tanrıbuyurdu, 210: 12, 15).

2.1. İşlevsellik İlkesi

Alt yapıya yansıyan üst yapı formu olarak sanat ve edebiyat, belirli bir "işlevsellik" çerçevesinde gerçekleşir. İşlevsellik ilkesini Marksist estetiğin "hakikati" olarak da değerlendirebiliriz. Buna göre esas olan *theoria* değil *praxis*, anlamak ve yorumlamak değil, belirli bir fayda ve işlevsellik yönünde değiştirmektir.⁴ Peki, anlamadan değiştirmek mümkün mü? O zaman şöyle bir sonuç çıkar ortaya: Değiştirmek için anlamak, değiştirmeye yönelik anlamak! Bu noktada üst yapı formu olarak entelektüel uğraşı kendisine özgül bir konum edinir. Toplumsal gerçekliği dile getiren sanat, sadece estetik bir yaklaşım değil, aynı zamanda amacı kendi dışında, sosyal gerçekliği dönüştürmek olan bir emek, pedagojik ve eleştirel bir yaklaşımdır da. İşte bu noktada modern estetik anlayışlardan farklı olarak Marksizmin yeni bir bakış açısı ortaya koyduğunu görebiliriz. Bu bakış açısı salt estetik değerden oluşmaz; estetik değerle birlikte bilimsel, özellikle de sosyolojik, iktisadi, politik gözlem ve analizlerden de oluşur. Toplumsal eleştirinin türediği alan burasıdır. Artık her mısraı, her cümlesi ile topluma, insanlığa bir ışık düşürmeye çalışacaktır. Edebiyat eseri, ister şiir ister roman veya öykü olsun, öncelikle ideolojik söylemin ve mesajın taşıyıcısıdır. Estetik yapı bu kavramlar etrafında şekillenir.

Buradan hareketle denilebilir ki, sanatçının öykündüğü, kendi dışındaki değil kendi içindeki gerçekliktir. O, "gerçeklik" temelinde başkaları ile birleşip bütünleşecek nesnel bir zemin arar. Bu gerçeklik aynı zamanda onların kendi hayallerini anlatabileceği bir fırsat oluşturur. Marksizmin zaman ve gelecek anlayışı, tarihsel diyalektiğe duyduğu inanç, onda her şeyin iyiye doğru gittiği, eşitlik ve özgürlüğün, hakça bölüşümün gerçekleşeceği inancı, somut bir umut durumu ortaya çıkarmıştır. Artık yapılması gereken bu mutlu gün için çalışmak, ona duyulan özlemi, sevinci dile getirmektir. Bu sadece toplumda değil, ortak duygu ve heyecanların bir ifade alanı olarak edebiyat ve sanatta da bir iyimserlik ve umut yaşantısı oluşturur. Sosyalizm içinde ortaya çıkan sanatçılarda, şairlerde, romancılarda, öykücülerde, sinemacılarda, resimcilerde görülen yalın ve naif umut ve

iyimserlik, bu ütöfik temelden besinini alır. Bu noktada, Mayakovski'nin, Nâzım Hikmet'in şiirlerinde görüldüğü üzere, sevinç ve umutla "kardeşlerim" diye seslenip "yoldaşlarım" diye haykırdığınızda aynı coşku ve iyimserlikle karşılık göreceğiniz bir topluluk karşısında bulunursunuz; sizin heyecanınız onları, onların heyecanı sizi sarar. Karamsarlığa, kötümserliğe yer yoktur; çünkü ideoloji, en iyidir ve en iyiyi anlatır.⁵

Marksist sanatın estetik ilkelerinden biri olan umut ilkesi, işlevsellik ilkesinin bir görünümü olarak, birey ve toplumdaki duygusal bir temele dayanır. Bu ilkeye göre sevinç ve umut önemlidir. Sanatın bireye kazandırabileceği en önemli duygu, umut ve iyimserliktir. Umud, Marksist estetiğin temel ilkelerinden biridir. Peki, modern sanatta yer alan kötümserlik, umutsuzluk, bunalım, melankoli, yabancılaşma, huzursuzluk ve benzeri olumsuz duygunun aksine söz konusu duygusal pozitifizmi nasıl açıklayabiliriz? İyimserlik ve umudun ontolojik ve ahlâkî bir gerekçesi olabilir mi? Marksist bir sanatçının umutsuzluktan, iflah olmaz kötümserlikten, ıstırap veren kuruntulardan söz etmeye hakkı yoktur. Tarih ilkel sosyalist toplumdan feodaliteye, feodaliteden burjuva düzenine, oradan insanların özgür ve eşit olacakları, barış ve huzur içinde yaşayacakları, zenginlik ve refahı bölüşecekleri sınıfsız topluma, sınırların ortadan kalkacağı bir dünya düzenine doğru aktarılmaktadır. Marksist sanatın temelinde bu "ilerleme" anlayışı bulunur. Bu tarihsel diyalektik süreç bir estetik ilkeden çok "ideal toplum" ülküsünde ifadesini bulur. Estetik duygunun, iyimserliğin, sevinç ve umudun temelinde bu ütopya bulunur. Bu duygusal temel, Plehanov'un Ruskin'den alıntısında şu şekilde dile gelir: "Ruskin, çok doğru olarak, bir sanat eserinin değerinin, ifade ettiği duyguların güzelliğine bağlı olduğunu belirtir." (Plehanov, 1987: 41). Bu ütöfik yaklaşımda "şekil" değil, içerik, nasıl anlattığından çok ne anlattığı öne çıkar.

Sanatın ve edebiyatın empati gücünü artırarak insanlar arasındaki medeni ilişkiler formunu yükselteceğinden söz edilir. Marksist estetik içinde bu duygusal işleve de işaret edilir: "Sanat, insanları manen birbirine yaklaştıran araçlardan biridir. Ve bir sanat eserinde ifade bulan duygu ne kadar yüksek olursa, o eser insanlar arasındaki manevi ilişkileri o kadar kolaylaştırır" (Plehanov, 1987: 42). Buna göre işlevsellik ilkesinde, duyguların geliştirilmesi ve pozitif bir temelde ifadesi esastır. Marksist bir sanatçının umutsuzluktan, kötümserlikten, çöküntüden söz etmeye hakkı yoktur. Bu Marksizmin ve Marksist estetiğin, devlet ve toplum anlayışına aykırıdır. Umutsuzluğun, çöküntünün ve çaresizliğin olmaması gerekir; zira sistem buna izin vermeyecektir.⁶ Esas olan, sözün, fikrin ve güzellik anlayışının yaşama yansımasıdır. Bu nedenle Marksist estetikçiler, yeni bir estetik tanımı ya da adlandırması içine girmezler; zira her tanımlama bir hat çekme, bir sınır çizme çabası olarak kavramsal ayrımlara gider. Modern estetik bu tanımlayıcı ve temellendirici tutumuyla, estetiğe bir disiplin olarak yer, ko-

num ve gerekçe hazırlamak amacıyla estetik değeri pedagojik, etik, ekonomik, politik, dinî ve bilgisel değerden ayırmıştır. Bakıldığında bu ayrımların Marksist estetikte açık şekilde ortaya çıkmadığını görebiliriz. O haz ilkesine göre çalışmaz; sanatın hakikat boyutunu da sorgulamaz. Hakikat boyutu olsa olsa, sosyal gerçekliğin ideolojik ilkeler çerçevesinde yorumlanması ve bu ilkelere uygunluğunda ortaya çıkabilir. Sanat eserinin hakikati de ideolojik öğretiye uygunluğunda aranabilir. Bu da alışıldık anlamda “güzellik” nosyonu ile değil, daha çok “işlevsellik” ve “aşılama” kavramları ile açıklanabilir. Bu nedenle estetik olanla politik/ideolojik olan, estetik olanla pedagojik ve etik olan aynı yerde bulunur. Bu tutum bize biraz da değerler arasında özdeşlik vurgusunda bulunan antik Grek estetiğini hatırlatır. Burada estetik, belirli bir alanda değil, bütün alanlarla kaynaşmış şekilde bulunur.

Sonuç

Burada kendiliğinden ortaya çıkan bir soru vardır: Marksist sanat, acaba ne kadar sanattır, ne kadar estetik boyutu vardır? Marksist sanatın salt estetik değeri nedir; bu soruyu cevaplandırmak gerekir. Bazıları onu estetik değeri olmayan toplumsal bir propaganda aracı, bir aşılama faaliyeti, bu şekilde kitle oluşturma aracı olarak görebilir. Bazıları başka yönlerden değerlendirebilir. Bu eleştirilerden çıkan sonuç, Marksist estetiğin sanat değerinin çok geri planda kaldığıdır. Bu sonuçtan hareketle Camus gibi bazı düşünürler ideolojilerin büyük sanatçılar çıkarmadığı ve çıkarmayacağını, büyük filozoflar yetiştirmediği ve yetiştiremeyeceğini söylerler. Onlara göre özgün yaratıcılıklar insan, dünya, hayat ve ölüm karşısında, herhangi bir ideolojinin formasyonuna tabi olmadan özgün ve yaratıcı bir duyumsama ile varoluşu hissedebilme yetisi gerektirir.⁷ Yapılan bu eleştiriler karşısında şunu söyleyebiliriz: Burada sorulan soru yanlıştır; çünkü Marksizmin salt estetik, salt “amacı kendi içinde olma” diye bir kategorisi yoktur. Onun amacı kendi içinde değil, kendi dışındadır. İdeolojiler büyük sanatçılar yetiştir(e) mezler, ama onların böyle bir dertleri de yoktur. Her şey, ideolojinin çarkı içinde, sistemin bütünlüğü içinde bir yere oturur. Büyük sanatçı demek, büyük hissediş ve algılayış demektir. İdeolojinin her şeye tahammülü vardır, ancak kendisinin eleştirilmesine ve ana kolonlarıyla oynanmasına tahammülü yoktur. Büyük sanatçının, varoluşu derinden hisseden bir bilinç olarak ideolojik kalıplara sığmayacağı düşünülebilir. Eğer ideolojik sistemden büyük sanatçılar çıkmışsa, onlar da mutlaka ideoloji tarafından ötekileştirilmiş, lanetlenmiş ve damgalanmış kişilerdir; buna da dikkat etmek gerekir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse: Marksizm, her ne kadar yeni bir estetik tanımını getirmese de geleneksel estetikten ayrıldığı ve ona eklediği nitelikler vardır. Bu hususları şöyle sıralayabiliriz: (1) toplumsal gerçeklik ve eleştiri, (2) sanatın pedagojik işlevi (duygu ve zihin terbiyesi). Bu ilkelerin doğrudan “güzellik” kav-

ramını öne çıkarmadıkları görülebilir. Sanat toplumsal gerçeklikten türeyen bir bilinçtir. Marksist estetiğin öncelikle vurguladığı değer, doğrudan sanatın kendisi ile ilgili değil, toplumsal gerçeklik ve onun bilinci ile ilgilidir. Bu nedenle sanat estetik formun dışında toplumsal gerçeklik üzerine eleştirel bir bilinçlilik. Marksist estetikte sanatı sanat yapan öz hakkında açıklama yoktur; çünkü sanat olarak sanat, öne çıkarılmamış bir düşüncedir; onda ideoloji, sistemsel bütünlük ve pedagoji olarak sanat vardır. O da bizi estetik gerçekliğe değil, pedagojiye ve birlikte bir toplum olma duygusuna götürür. Burada estetik hayata, pratiğe katılır. Öncelik hayatın altyapı formlarının oluşturulmasıdır; estetik bundan sonra gelir. Dolayısıyla ideolojik sistem içinde estetik, ancak sistemi bütünleyici ve destekleyici bir unsur olarak bulunur. Bu da modern estetiğin “amacı kendi içinde olma” (*autotelos*) nosyonunu kıran bir tarzda ortaya çıkar. Hegel, estetik için “güzellik bilimi” anlamında *kalliology* adını önermişti. Marksizmin estetik teorisi de “işlevsel güzel”le tanımlanabilir.

KAYNAKÇA

- Aytmatov, C. (1993). *Beyaz Gemi Üzerine Gerekli Açıklamalar*. *Beyaz Gemi*'de. Çev. Refik Özdek. İstanbul: Ötüken Yayınları, ss. 169-174.
- Camus, A. (1998). *Denemeler*. Çev. Vedat Günyol – Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları.
- Eagleton, T. (2016). *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*. Utku Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kant, I. (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- Kula, O.B. (2013). *Marx, Benjamin, Adorno: Sanat ve Edebiyat*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Lafargue, P. (1971). Marx ve Edebiyat. Marx-Engels'ten seçki: *Sanat ve Edebiyat Üzerine*'de. Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, ss. 98-100.
- Lecercler, J.L. - Albouy, P. (1987). Edebiyat Biliminin Problemleri. Plehanov'un *Sanat ve Toplumsal Hayat*'ın içinde. İstanbul: Sosyal Yayınlar, ss. 201-227.
- Lukács, G. (1999). *Estetik I*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Payel Yayınları.
- Mayakovski, V. (1990). *Şiir Nasıl Yazılır?* Çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Yaşantı Sanat Kitapları.
- Marx, K. – Engels F. (1971). *Sanat ve Edebiyat Üzerine*. Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, Engels, Lenin (1990). *Sanat ve Edebiyat Üzerine*. Çev. Aziz Çalışlar. Ankara: Ekim Yayınları.
- Marx, K. (1978). *Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy*. *Engels Reader*. Ed. Robert C. Tucker. New York – London: Princeton University Press.
- Marx, Engels, (2013). *Alman İdeolojisi*. Çev. Tonguç Ok – Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basın Yayın.
- Morawski, S. (1973). Introduction. Marx – Engels, *On Literature - Art: A Selection Of Wri-*

- tings. Ed. Lee Baxandall - Stefan Morawski. St. Louis, Missouri: Telos Press.
- Plehanov, G.V. (1987). *Sanat ve Toplumsal Hayat*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Tanrıbuyurdu, E. (2010). *Marksist Edebiyat Eleştirisi ve Fethi Naci'nin Eleştiri Anlayışı*. Ankara: Bilkent Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tunalı, İ. (1976). *Marksist Estetik*. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Ran, Nâzım Hikmet (2002). *835 Satır*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- 1 Marx'ın iyi bir edebiyat okuyucusu olduğunu Paul Lafargue'in yazısından öğrenebiliriz. Lafargue şöyle yazar: "Reine'yle Goethe'yi ezbere bilir, konuşurken sık sık onlardan parçalar okurdu. Bütün Avrupa dillerinden yazarlar seçer, şairleri durmadan okurdu. Her yıl Aeschylus'u Yunanca aslından bir daha okur, onu ve Shakespeare'i dünyanın en büyük iki dramatik dâhisi sayardı. Sınırsız bir hayranlık duyduğu ve en önemsiz kişilerini bile çok iyi tanıdığı Shakespeare'i baştan başa incelemişti. Marx ailesinde tam bir Shakespeare kültü vardı, üç kızı da Shakespeare'in büyük kısmını ezbere bilirdi. Marx, 1848'den az sonra, İngilizcesini yetkinleştirmek isteyince (bu sırada zaten iyi okuyabiliyordu), Shakespeare'in bütün karakteristik deyimlerini araştırıp sınıflandırdı; aynı şeyi, çok saygı duyduğu William Cobbett'in polemikleriyle de yaptı. Dante ve Burns en sevdiği şairler arasındaydı ve onu kızlarıyla birlikte Burns'ün taşlamalarını okurken ya da Burns'ün aşk şarkılarını söylerken seyretnmek bir zevkti. [...] Kimi zaman divana uzanıp bir roman okurdu; çoğu kez iki, üç roman birden okurdu - çünkü, Darwin gibi, romana çok düşküncü. On sekizinci yüzyıl romanlarını, tercih eder, özellikle Fielding'in Tom Jones'unu severdi. En çok hoşlandığı modern romanlar, Paul de Kock, Charles Lever, baba Dumas ve Sir Walter Scott'tı. Onun *Old Mortality*'sini bir bayyapıt sayardı. Serüven ve mizah öykülerini çok severdi. Onca romanın en büyük ustaları Cervantes ile Balzac'dı. Don Kişot, yeni doğan dünyasına, erdemleri saçma ve gülünç olan şövalyeliğin çöküşünün epiği idi ona göre. Balzac'a öylesine hayrandı ki, iktisadi incelemelerini bitirdikten sonra *La Comedie Humaine* üzerine bir eleştiri yazmayı tasarlıyordu. Marx, Balzac'ı, yalnız zamanının toplumsal tiplerinin tarihçisi olarak değil, Louis Philippe döneminde daha tohum hâlinde olan, ancak Balzac'ın ölümünden sonra, III. Napoleon zamanda tam gelişen karakter tiplerinin geleceği bildiren bir yaratıcısı olarak görüyordu. Bütün ana Avrupa dillerini okuyabilir, üç dilde (Almanca, Fransızca, İngilizce) yazabilirdi; bu dilleri bilen herkes yazısındaki ustalığa hayran oluyordu. Şöyle derdi, "Yabancı bir dil, hayat kavgasında bir silahtır." Dil öğrenme yeteneği büyüktü ve bu özelliği kızlarına da geçmişti. Rusça öğrenmeye başladığında elli yaşını aşmıştı. Bildiği ölü ve yaşayan dillerle Rusça arasında yakın bir etimolojik ilişki olmadığı hâlde, altı ayda o kadar ilerledi ki özellikle sevdiği Rus yazar ve şairlerini, Puşkin'i, Gogol'u ve Şchedrin'i, asıllarından okumaya başladı. Açıkladıkları şeyler çok korkuncu olduğu için hükümetin yayımlanmasını yasakladığı resmî araştırma raporlarını okuyabilmek için Rusça öğrenmişti. Bazı yakın arkadaşları bunları Marx'a getirmişlerdi; bu yazıların varlığını bilen Marx'tan başka iktisatçı yoktu o sıralar Batı Avrupa'da" (Lafargue, 1971: 100).
- 2 "Us aracılığıyla salt kavram yoluyla hoş giden iyidir. Salt araç olarak hoş gidene 'bir şey için iyidir' (yararlı olandır) deriz; ama *kendinde iyi olan*, kendi için hoş giden başka bir şeydir. [...] Herkes kabul etmelidir ki, güzellik üzerine içinde en küçük bir çıkarın karıştığı yargı, çok 'yanlı' bir yargıdır ve bir arı beğeni yargısı değildir. [...] Güzel olan kavram evrensel olarak haz verendir. [...] Güzelin bu açıklaması onu bütünüyle çıkarsız hoşlanmanın bir nesnesi olarak önceki açıklamasından çıkarılabilir. Çünkü herkesin bilincinde olduğu şey, güzelden hoşlanmanın bütünüyle çıkarsız olması"dır (Kant, 2011: 55, 58, 62, 72).
- 3 Engels, "Alman edebiyatının büyük yüzyılı"nı, alt yapı üst yapı formu içinde şöyle değerlendirir: "Kimse huzur içinde değildi. Ülkenin ticareti, endüstrisi, tarımı neredeyse sıfıra indirgenmişti; köylüler, tüccarlar, elyapımcılar, kan emen bir hükümetle kötü bir ticari durumun ikili baskısını duyuyorlardı; soylular ve prensler, daha aşağı tabakalardaki insanları ne kadar ezip sağsalarsa, gelirlerinin, gittikçe artan giderlerine ayak uyduramadığını görüyorlardı; her şey ters gidiyor ve bütün ülkede genel bir huzursuzluk havası esiyordu. Eğitim yoktu, halk yığınlarının zihinlerini etkilemenin yolu yoktu, serbest basın, kamusal bir enerji, başka ülkelerle doğru dürüst ticaret bile yoktu - kötülük ve bencilik vardı yalnız- aşağılık, gammaz, pis bir bezirgân zihniyeti sarmıştı bütün halkı. Her şey yıpranmıştı, devriliyordu, yıkılıyordu hızla ve iyiye doğru bir gidişin en küçük bir umudu bile yoktu, ölü kurumların kokmuş cesetlerini uzağa taşıyacak kadar bile güç kalmamıştı halkta. İyiye gidişin tek umudu edebiyatta seziliyordu. Bu utanç verici politik ve toplumsal çağ aynı zamanda Alman edebiyatının büyük çağıydı. Aşağı yukarı 1750'ye kadar bütün Alman büyükleri doğmuşlardı, şair olarak Goethe ve Schiller, filozof olarak Kant ve Fichte, ve sonra, daha yirmi yıl bile geçmeden, son büyük Alman metafizikçisi, Hegel. Bu çeşitten her dikkate değer eser, o zamanki Alman toplumuna karşı bir başkaldırma ve ayaklanma ruhunu soluyordu. Goethe, bir isyancının anısına dramatik bir sunu olan *Goetz von Berlichingen*'i, Schiller, bütün topluma açık savaş ilan eden yürekli bir genci yücelterek anlatan *Soyguncular*'ı yazmıştı. Ama bunlar

hep delikanlı işi eserlerdi; yazarlar yaşlandıkça umutlarını yitirdiler: Goethe taşlamanın en keskinini yazmakla yetindi. Schiller’se bilime ve özellikle eski Yunan ve Roma’nın büyük tarihine sığmıyaydı, iyiden iyiye kapılacaktı umutsuzluğa. Bunlar da geri kalanlara örnek olarak gösterilebilir. Ulusun en büyük, en güçlü beyinleri bile ülkelerinin geleceğinden umudu kesmişlerdi” (Engels, 1971: 22).

- 4 Marksizmin temel ilkelerinden olan *praxis*, Marx ve Engels’in *Feuerbach Üzerine Tezler* isimli eserinin 11. tezinde şu şekilde geçer: “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli şekillerde yorumladılar; aslan onları *değiştirmek*ti” (Marx, Engels, 2013: 17). Cengiz Aytmatov’un şu ünlü sözü “11. Tez’e verilmiş cevap gibidir: “Biz dünyayı değiştiremeyiz, dünya bizi değiştirir.”

- 5 İyimserlik ve umut havası, bu gülümseyen yüz, Nâzım Hikmet’in pek çok şiirinde görülebilir. Bu pozitif hava, söz konusu ideolojik yapı içinde kendine felsefi bir temel bulur: “*Güzel günler göreceğiz çocuklar / Motorları maviliklere süreceğiz / Çocuklar inanın inanın çocuklar / Güzel günler göreceğiz güneşli günler...*” (Ran, 2002: 190-191).

- 6 Cengiz Aytmatov’un *Beyaz Gemi*’sine, Marksist sanat anlayışı çerçevesinde getirilen eleştiriler hatırlanabilir. Sosyalizmin mükemmel toplum düzeni içinde umutsuzluğun bulunmaması, çocuğun ölmemesi gerektiği yönündeki eleştiriye şu şekilde cevap verir: “Bir düşünceye göre sanat mutluluğu, sevinci ve iyimserliği çağırmalıdır. Doğru sanat insanı derin düşüncelere de sürüklemeli, insanı sarsmalı, insanda acıma duygusu uyandırıcı, kötülüğü protesto etmeli, insanı üzmelidir. Ayrıca hayatın ayak altına alınan, yok edilen, küçük düşürülen en değerli yönlerini yeni baştan kurmak, korumak ve kurtarmak isteğini uyandırıcıdır. [...] Hikâye okuru etkilemiş, onun adalet duygularını ayağa kaldırmışsa, hikâyede iyi kötüye yenilse bile sonuç olumludur. Yeter ki okur iyi için kötüyle savaşa hazır olsun. Önemli olan budur. [...] *Beyaz Gemi*’de çocuğun ölümünü anlatırken hiçbir zaman kötülüğün iyiliğe ağır basmasına uğraşmıyorum. Amacım hayatın köklerini sağlamlaştırmaktır. Bu, kötülüğün en kabul olunmaz biçimiyle reddi oluyor ve kahraman ölüyor. Bunda başarılı olup olmadığımı bilmem. Ancak şunu iyi biliyorum, zafer hiçbir zaman Orozkul’un değildir. [...] Evet, çocuk ölüyor, ama ahlâk üstünlüğü yine onda kalıyor. Ben hikâyenin yazarı olarak bunda direniyorum.

^D Starikov, yazısında, çocuğu koruyabilecek gerçek güçlerin varolduğunu söylüyor. Elbette böyle güçler olmasaydı, durum çok, ama çok üzücü olacaktı. Bunun içindir ki çocuğun ölümü bu derece inanılmaz, dayanılmaz bir hâl alıyor. Bazı okuyucular, “yazar çocuğun geleceğini daha tatlı bir sona bağlayamaz mıydı?” diye soruyorlar. Hayır, ben bunda serbest davranmış değilim. Sanat düşüncesinin mantığı budur. Bu mantığın yönetimi ne yazık ki yazarın elinde olmayan prensiplerdir. Bir okuyucunun bana yazdığı mektupta dediği gibi, Orozkul’u tutuklatamazdım; Mümin Dede’ye emekli maaşı bağlatarak bir huzur evine gönderemezdim; çocuğu şehirde bir yatılı okula yerleştiremezdim. Bu davranış çok iyi olurdu elbette, ama kötülüğün de bir genel affa uğratılması demek olacaktı. İki yoldan birini seçmem gerekiyordu: bu hikâyeyi yazmak ya da yazmamak. [...] çocuğun şahsında gösterilen iyilik, Orozkul’un temsil ettiği “kötülük”le bağdaşmazdı. Çocuksa çocuktu ve Orozkul’un kaba gücüne ancak kötülüğe dayanmakla karşılık verebilirdi. [...] Çocuğun kötülüğü kabul edemeyişi onu anlatıyor. Çocuk okuyucunun yüreğinde kendine bir sığınak bulursa, bu çocuğun [iyiliğin] gücü olacaktır [...] İnsanlığın birçok isteği gerçek olmuş ve olmaktadır. Tarih iyiye doğru ilerliyor. Ama bu demek değil ki, kötülük kökünden kazınmıştır [...] Ayrıca çocuğa acımak o derece önemli midir? Ona acımaksan onu her şeyden önce anlamak gerek. Sonra, insanın içi buna yatıyorsa, ne yapalım, derin bir acıma da duyabilir” (Aytmatov, 1993: 171-173).

- 7 “Bütün devrimcilerin sanata düşmanca davrandıklarını da görmezlikten gelemeyiz.” diyen Camus, bu görüşünü şu şekilde temellendirir: “Devrim ahlâkı tutup güzelliği sürgün ediyor. Rousseau, sanatta, toplumun doğaya eklediği bir bozulma görüyor. Saint-Just tiyatrolara ateş püskürtüyor. ‘Akıl bayramı’ için hazırladığı programda, akıl ‘güzellikten çok dürüstlüğü’ olan bir kimsece canlandırılmasını istiyor. Fransız Devrimi, hiçbir büyük sanatçı yetiştirmiyor, sadece Desmoulin gibi bir büyük gazeteci, Sade gibi saklı bir yazar yetiştiriyor. Zamanının tek ozanını giyotine gönderiyor. Tek büyük düzyazı ustası Londra’ya sığınıyor ve Hristiyanlıkla krallığı savunuyor. Biraz sonra, Saint-Simoncular ‘topluma yararlı’ bir sanat ileri sürüyorlar. ‘İlerleme için sanat’, XIX. yüzyıl boyunca söylenip durmuş bir beylik sözdür. Onu Victor Hugo da kullanmış ama, inandırıcı kılamamış. Yalnız Valles sanatı kötülemekte yürekten bir ses bulabilmiştir. Bu ses, Rus nihilistlerinin de sesidir. Pisarev faydacı değerler önünde estetik değerlerin yıkıldığını ileri sürüyor. ‘Bir Rus Rafael’i olmaksan bir Rus kunduracı olmayı daha çok isterim’ diyor. Bir çift çizme, onun için Shakespeare’den daha yararlıdır. Büyük ve dertli nihilist ozan Nekrassov, bir parça peyniri Puşkin’in bütün yapıtlarına değişmeyeceğini söylüyor. Tolstoy’un sanatı nasıl aforoz ettiğini herkes bilir. Büyük Petro’nun, Petersburg’daki yaz bahçesine getirdiği daha İtalyan güneşinin parıltısı üstünde Venüs ve Apollon heykellerine devrimci Rusya sırtını çevirdi” (Camus, 1998: 75).

Memduh Özdemir

AHLAK VE MARX

Semavi dinlerin tarihselliğinden bakıldığında ilahi dinler kendilerini başlangıçta, kötülüklerin ayyuka çıktığı zamanların olgusalılığına tanımlar. Ahlaki yozlaşmanın ve adaletsizliğin iktidar meşruiyeti bulduğu zamanların kötülüklerine son verecek bir insanı/peygamberi ahlakın başına koyarlar. Bu insanlar Tanrı'nın emirleri ile yeni başlangıçlara yol alır ve kutsal kitapların çağrısının sonuçsuz kaldığı zamanda ahlaksızlığın kurumsallaştığı toplumlar felaketlerle son bulur. "Nuh Tufanı, Semud'un Çılgılığı ve Firavun'un Kızıldeniz'de boğulması" gibi cezalandırılmayı içeren tarihî olaylar ahlaki uyarılarla hikâye edilirken inanç ve inkârın sonuçları da gösterilir.

İlahi dinlerin insanı anlattığı, tanımladığı ve ahlaki bir mesuliyetle sorumlu tuttuğu olaylar, o dinin peygamberinin deneyimleri ve söylemleriyle doğrudan ilişkilidir. Kutsal metinlerde insanın ve evrenin keşfi, inançla büyüme, Allah'ın isim ya da sıfatlarının tefekkür ile bilinmesi yanında bahsedilen ahlaki vurgular birbirini tamamlar. Tarihsel sırasıyla Tevrat, İncil ve Kur'an, bu deneyimlerin etrafıca anlatıldığı, o dönemle sınırlanamayan benzetmelerin çokça yer bulduğu konuşan Tanrı'nın kullarına olan hitabının belgeleridir. Bu kitaplarda konu edilen olaylar ve karşılığında gerçekleşen ilahi cezalar konusundaki azımsanmayacak benzerlikler, vahyin ilahi tabiatının değişmez tarafını gösterir. Bu durum, insanın tarihsel tecrübesinde (iyi veya kötü) ahlaki tutumunun kesintisiz görünümü için sağlam bir dayanak oluşturur. Bir semavi dinde övülen/yerilen davranışın başka bir semavi dinde övülen/yerilen olarak devam etmesi, insana dair yargıları da birbirine benzer kılacak kadar yaklaşıtır.

İlahi anlatımlar, insanların kötülük (günah) karşısındaki duruşlarını hikâye ederken, onları umumiyetle yenik ve kötülük safında yer alan tutumları nedeniyle ahlaksız olarak niteler; ayrıca, bu tutumlarının kötülüklerin nedeni olabileceği uyarısında bulunarak mutlak iyilik olan Tanrı'nın varlığını durmadan hatırlatmayı ihmal etmez. Korkutarak müjdeleyen ve insanın her anını determine eden bu anlatımlar, ahlaki çağrılarının en güçlüsü olarak tebarüz eder. Bu söylem düzenlerinde, Tanrı ve ahlakla ilgili kavramlar birbirinin yerine geçer. Sınırları konusunda temkinli olmakla birlikte, Saint Augustinus'tan Mevlâna'ya kadar bütün Doğulu ve Batılı din adamlarının, insanların dinine bakmadan ve tartışmadan, ahlakı dinin temeli varsayarak Tanrı sevgisi ile ahlaki denkleştirmeye çalışmaları bundandır.

Semavi dinlerin karşısında varlık gösterme iddiasında olan ahlak anlayışlarında ise "kendini gerçekleştirme" ve "toplumsal adanma" şeklinde olmak üzere

iki farklı ahlak görüşü öne çıkar. Kökleri çok eskilere giden birey temelli öznel/göreceli ahlak ve “başkasıyla güdümlenen ki semavi kaynaklardan da referans bulan nesnel/evrensel ahlak düşünceleri... Günümüzdeki tartışmaların merkezinde duran Nietzsche, Deleuze ve Foucault gibi düşünürler birey-odaklı öznel bir ahlakı savunurken; Bentham, Levinas, Lyotard ve Derrida toplum ve başkası odaklı bir sorumluluk ahlakının olması gerektiği iddiasındadırlar.

Birey merkezli ahlak ile başkası merkezli ahlak arasındaki çizgiler de net değildir. Örneğin; ahlak üzerine yazdıklarıyla ve kilise karşıtı yaklaşımlarıyla düşünce dünyasında yer edinen, modern dönemin bütün birey-merkezli düşünce ekollerini etkileyen Nietzsche her ne kadar ahlakta bireyselliği savunup Hristiyan din adamlarının örgütlü tanrısallığına karşı çıksa da Tanrı’yı ahlakın yerine geçen bir realite olarak görür. Halk kavramı ile Tanrı kavramının kutsal metinlerde aynı anlama geldiğini söyler. Modernitenin eleştirisini Tanrı üzerinden yapmakla birlikte “Tanrı öldü” sözü Nietzsche’de sonuç değildir; olsa olsa insan doğasının zorunluluğundaki iyiliğin artık yok olduğu, buna karşılık kötülüğün akın akın gelmeye başladığıdır. “Onu öldüren biziz” diyerek “çarmıhtaki Tanrı’yı (İsa) Kilise’nin gözlerine çakmaktan yılmaz. Nietzsche’nin olumladığı Tanrı erildir ve bütün buyurganlığıyla ahlaki öznenin yerine geçer. Paradoksların büyüttüğü Nietzsche, Tanrı gibi davranarak mutlak iyiliği mülküne geçiren “iyinin ve kötünün ötesindeki üstün insanı” düşler durur: “Çarmıhtakine karşı!” ve “şimdiye kadar süregelen bütün değerleri değersizleştiren” kudretli insan!

İnsanın kendini yönetmesini isteyen birey merkezli ahlak ile yönetilmeyi başat kılan Tanrı/Halk merkezli ahlak arasında konumunu netleştiremeyen sadece Marksizmdir. İnsanın yüklenebileceği her sorumluluğu üretim araçlarının mülkiyetçi dağılımına indirgeyen Marx(izm), Saint Simon’cu ütöpik sosyalizmden günümüze kadar süren tartışmada, insanın varoluşunun ve temel haklarının ancak mülkiyetin yokluğunda sağlanabileceğini öne sürer. Bütün ahlak yaklaşımlarına, insanı boşlukta ve kötülöklere karşı savunmasız bıraktığı suçlamasını yöneltir. Ancak sonucu itibarıyla Marksizmin bütün iddiasının, coşkulu bir retorikten başka bir şey olmadığı görölmüştür. Tarihsel hasmı saydığı kapitalizmin birbirini besleyen teorilerinin devamlılığı karşısında dahi kendi paradigmasını besleyebilecek yeni teorilerin oluşmasının önünü açamadığından, başladığı gibi kalan Marksizmin, sadece doksanlarda çöken uygulamaları sonucunda, esin kaynağı olduğu bütün sosyalist iktidarların esasında totaliter ve sorumsuz devlet yönetimlerinin diğeri bir adı olduğu görölmüştür.

Bir üretim makinesi olarak işleyen sosyalist yönetimlerdeki insanların üretim becerileri de kapitalist ekonomilerdeki insanların seviyesine çıkamayınca şikâyet dışarıdan değil, içerideki kendi halklarından gelmiştir. Ayrıca Marksizmin alternatif ekonomik model olarak uygulandığı sosyalist cumhuriyetlerde, sınıfsal çatışmanın yöneten-yönetilen biçimi kapitalist toplumlardan daha da

acımasız bir görünüm kazanmıştır. Neden iktidarı ele geçiren ve üretim araçlarının kolektif mülkiyetini elinde bulunduranlar, istenen adalet, emek ve özgürlük temelinde şikâyet edilemeyen yönetimler kuramamıştır? Sosyalist ekonomik sistem uygulamada neden despotik totaliter liderler ve yapılar ortaya çıkarmıştır? Bu sorulara meta-etik çözümlemeden bakıldığında, totaliterliğin tabiatı gereği ahlaksızlık ürettiğini ya da ahlaksızlığın totaliterlikle neticelendiğini söylemek gerekecektir.

Ahlakın tarihsel göreliliğine, sınıfsallığına, inançlara ve menfaat çatışmalarına bağlı olarak değişkenliğine ve tanımlanan her ahlakın tamlıktan uzak olduğuna ilişkin yargılar, Marksizmde bütün sorunların ve çözümlerinin ekonomiye gömülü olduğu yanılığını doğurmuş olmalıdır. Bu bakış aslında insanı özünde güvenilmez görmeye peşin olarak koşullanmıştır. Aksi halde insanı kontrol edecek determinist görüşü kurtarıcı bir güç olarak çağırmak imkansızdır. Doğal olarak, bu düşünce biçimi özü gereği özgürlükçü olamayacağı gibi, ideal olarak düşlediği de zaten tek tiplilik olacaktır.

İnsanı özünde kötü gören yaklaşımlar Allah merkezli bir dünya tahayyül etmedikleri sürece Hobbesçu anlamda bir Leviathan'ı yani devleti gerekli görmüşlerdir. Devletin zorunlu varlığı devlete koruyucu, adalet tesis edici gibi sorumluluklar yüklenmesine de neden olmuştur. "Devlet Tanrı gibi olmalıdır, varlığını hissetmeli ama görmemelisin" gibi ilahi sıfatlandırmalar devletin/erkin insan faktöründen dolayı nasıl koruyucu ve adalet dağıtıcı olabileceği başka soruları doğursa da devletsizlik zayıf bir siyasi varsayım olarak görülmüş, devletin var olma zorunluluğu karşısında sadece düşüncede kalmıştır. Ayrıca, devleti elinde tutan insanın hangi niteliklere sahip olacağı yaklaşımları devletin nasıllığına bağlı tartışmalarla birlikte gelişmiştir.

Louis Althusser'in geçen yüzyılın ortalarında üzerinde çalıştığı ve yeni açılımlar sağlamaya uğraştığı alan Marksizmin içine düştüğü başka bir çıkmazdır. Althusser, Marx'ın tanımlamalarını bilimsel kabul etse de bu kabul edişin bir tür aşkınlıkla var olduğunu felsefi düzlemde kabul eder. Çünkü Marksist söylem moderniteyle oluşan talepleri ve kapitalizm eleştirileriyle dinî bir inanışın içindedir. Ancak bu söylem, ahlaki yasa/ilke anlamında kendisine ve başkasına maruz kaldığı zaman nasıl davranılmalıdır sorusuna cevap olabilecek "sorumluluk yüklemi" ortaya koyamamıştır. Çünkü Marksist teorideki ütöpik mutluluğun üretim araçlarının mülkiyetsizliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkacağını varsayması insana bağlı farklılıkları önemsizleştirmektedir. Dolayısıyla yaptığı kapitalizm çözümlemeleriyle Marx, Marksizme hizmet etmekten daha çok Marksist olmaları yol gösteren bir iktisatçı ve sosyolog olarak kalmaktan kurtulamamıştır.

"İnsan kendisini yönetemiyorsa başkalarını da yönetemez. O halde yöneteni yönetecek olan nedir?" gibi ahlaki eylemi koşula bağlayacak yasayı düşünmeye ve de bulmaya yönelten sorular, insan sosyalitesinin düşünömselliğine irtifa

kazandırır. İnsan yaratılışı gereği başkasına muhtaçsa “başkasına nasıl davranmalıdır” ve başkasından “kendisine nasıl davranılmasını beklemelidir” şeklinde eylemi yönlendirici ahlaka ilişkin ilkeler salt menfaat çatışmalarıyla açıklanamaz. Böylesi bir kolaycılıkla insanı üretim ve tüketim ortamında salınan sarkaca indirgemek, pozitivist gerçekliğin kapitalist ekonomik modelinin başka bir versiyonudur. İnsanı bedenine indirgemek ve ondan kaynaklı hazlara zincirlemek, kendimizden başkasını düşünmemizi hem psikolojik hem de rasyonel olarak imkânsız kılar ve buradan paylaşıma dayalı bir ahlak sistemi inşa edilemez. Bu bağlamda, sosyalist devrim olmuştur ancak “nasıl sosyalist olunur” sorusu, cevap bekleyen en teolojik soru olarak Marksizmin karşısında belirmiştir. Bunun içindir ki Lenin’in Bolşevik devriminden sonra sosyalist bilincin inşası için çalışması, sol/devrimci düşüncenin çalışılmamış ahlaki şekle sokulması ve sayıltı görülerek önemsizleştirilmiş dinsel inancın evriltilecek sosyalist bilince dönüştürülmesidir.

Marx’taki ahlaki boşluk Sartre’ın bireyci/özgürlükçü ahlak üzerine kafa yormasına da neden olmuştur. Sartre “başkasının sorumluluğunu yüklenerek kendin için savaşmalısın” ilkesinden hareketle -her ne kadar çıkmazlarla dolu da olsa- bir ahlak önerir. Marx’ın 1843’te Ruge’a yazdığı mektubunda geçen “utanmak devrimci bir duygudur” sözünü insan doğasındaki ahlakın bir karşılığı olarak görür. Ancak, Sartre’a göre utanmak, insan doğasının bir sonucu olarak kişinin başkaları için yaşadığı anlamına gelir. Marx aynı mektupta, utanç duygusunun, kişinin “kendi içine yönelmiş bir öfke” olduğunu da söyler. Öfke-den olacak, temellerinde yurtseverlik olan Alman devletine karşı verilen savaşta, devrimin var ettiği Fransız devletini yenilmesine rağmen yüceltir. “Devlet bir çeşit harlequinadea (soytarlık) dönüşecek şey değildir. Kader yaklaşmakta olan devrimdir” diyerek, devrime giden yolun sonundaki devleti kutsallaştırır. Fakat insan iradesi/özgürlüğü karşısında yüceltilen her seküler erkin Hegelci faşizme dönüşebileceğini öngöremez.

Yoksulları etrafında toplayan Marx’ın “nasıl bir özne olmalıyız, kendimizi nasıl yönetmeliyiz” sorularına vereceği bir cevabı olmayabilir. Ancak kapitalizmin bütün acımasızlığıyla insanları ve yerküreyi vurduğu bir zamanda, ezilen insanları hareketlendiren söylemleri onun dünyevi bir ahlakın elçisi sanılmasını kolaylaştırmıştır. Kendisine Tevrat’ın verildiği Musa’nın Firavun’dan kavmini istemesi gibi, (bir Yahudi olarak) Marx da burjuvadan kendi kavmini (proletarya) istemiş gibi durmaktadır. O kadar ustalıkla işlendiği apaçık olan bu istek, olgusal olduğu kadar ahlaki ve vaat edilen kutsal topraklar kadar aşkın, üretim ilişkilerinin çelişkilerinden arındırılmış, sınıfsız ve sömürsüz bir düzen çağrısıyla belirginleştirilmiştir.

Marx’ın söylemi, sefaletin bütün acımasızlığı ile insanları sardığı sermaye iktidarında, görünüşte ahlaki bir taleptir ve iyi yaşamayı bütün insanların hak et-

tiği duygusu ve inancıyla doludur. Marx'ın açılımı bilimsellik iddiasından daha fazla bu tarafı ile insanları etkilemiş ve semavi dinlerin söylemleri kadar sıradan insanlara indirgenebilecek iyilik dolu basit denklemlere dönüşebilmiştir. Marx'ın kendine inananlar bulması ve hâlâ insanları etkiliyor olması, reddeder gördüğü inanç alanını öfkeli meydan okumalar ile dolduruyor olmasındandır. Bunu yaparken de kabahati, mistik felsefelerde olduğu gibi insanın kendisinde değil, onu zorlayan maddi zorlamalarda ve çelişkiler içerisinde bulmaktadır.

Marx'ın yaşadığı çağa düştüğü notlar, kendisine rağmen, ahlakidir. Öngördüğü dünyanın aldığı şekil için artık kendisi sorumlu tutulamayacaksa, insanı eksiltten bütün uygulamaların vebali Marksist teorisyen ve icracılardan oluşan kendi takipçilerinin boynundadır. Marx'taki çalışılmamış, hatta o zaman için belki de gereksiz görülmüş ahlaki nasıllığın muğlâklığı hâlâ Marx'ın entelektüel yeteneğini sarsmıyor olsa da Marksizmi bitirmiştir. Burjuva zenginliğinden konfor devşirerek ve isyana neden olan başka ahlakları sahiplenip sol diyerek varlığını siyasal bir düşünce olarak devam ettirmeye çalışmak, “şimdiye kadar farklı biçimlerde yorumlanan dünya”yı kendi emeğinin sonucuna bedavadan yormanın keyfine doymamaktır. Üstelik Marx, “aslolan onu değiştirmektir” demişken!

Seküler burjuva taleplerine boyun eğmenin (küçük burjuvazi) ötesine geçemeyen bir zihnin kendine özgü varlık, bilgi ve ahlak anlayışı oluşturmada dünya insanlığına kurtuluş sunması imkânsızdır. M.Ö. 195-159 yılları arasında yaşadığı söylenen Romalı meşhur komedyacı Terentius'un “Ben bir insanım ve insana dair hiçbir şey bana yabancı değildir” sözünü severek kullanan Marx'ın “insan”ı sadece ekonomik etkinlik (emek) dolayımında bahse değer bulurken, kendisinin ve tilmizlerinin en yabancı kaldıkları şeyin ahlak olması manidar değil midir?

Vedat Koçal*

BİR AHLAK-BİLİM OLARAK MARKSİZM**

Özet

Bu çalışma, Marksizmin Ahlak'ı kavrayışının, onu inceleme biçiminin ve ona dair yorumlarının, kuramsal bütünlüğünün ve bilim yönteminin çerçevesi içinde bir inceleme alanından ibaret olduğu ya da ahlak felsefesinin başlı başına bir akımı-okulu olarak değerlendirilebilirliği seçenekleri arasında, Marksizmin kendine özgü bir ahlak felsefesi yaklaşımını içerip içermediğini tartışmak amacıyla hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Marksizm, Bilim, Ahlâk, Ahlâk Felsefesi.*

Giriş

Marksizme dair algının ve bilginin, kurucu düşünürlerinin ikisi ile de kişisel ve güçlü bağıntıları bakımından, Sosyalizmle çoğunlukla olumsuzlaştırılmış veya nadiren yüceltilmiş ilişkisine tekillenmiş ve böylece bilim yöntemine değil ideolojiye odaklanmış toplumsal yanılmanın yanı sıra, bilimsel bilgi düzeyinin görece yüksek olduğu varsayılan entelektüel ve akademik kamuoyundaki bilinirliğinin de, genellikle sosyal bilim dallarıyla ve özelde siyasal iktisatla sınırlı bir tasavvur çerçevesinde dar oluşu, sadece Türkiye'ye özgü değil, evrensel sayılabilecek ölçüde yaygın, sosyo-kültürel bir gerçekliktir. Oysa Marksizm, başlı başına bir bilim felsefesi kuramı olarak, kendine özgü ve literatürde “Tarihsel Maddecilik/Materyalizm” denilen temel bilimsel araştırma yöntemini içermekten başka, bilimin tüm alanlarıyla ilişkilendirilebilecek bir felsefi öz etrafında inşa edilmiştir. Bunlardan biri de, Felsefe'nin bir dalı, bir alt disiplini olarak Ahlak Felsefesi'dir. Marksizmin, maddeci felsefi özü ve Sosyalizmle tekilleştirilmiş bağıntısı etrafında kurgulanan “devrimci” politik kişiliğine atıfla, genellikle idealizmi çağrıştıran Ahlak felsefesinin karşısında, hiç değilse uzağında durduğuna dair bir düşünsel yanılma üretilmekte ve yaygınlaştırılmaktadır. Oysa Marksizmin ahlaka yönelimine bakıldığında, “Ahlak Felsefesi”ne ilişkin bir yaklaşım geliştirmekten öteye, kendi kuramsal özü etrafında, ve önce, Ahlakın bilimsel bir incelemesini gerçekleştirdiği, bu bakımdan, doğrudan doğruya bir “Ahlak-Bilim” olarak tanımlanmasının daha yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Marksizmin Ahlak-Bilimi, kendi evreninin iki ana ekseni olarak kölec

* Arş.Gör. Dicle Üniversitesi İİBF. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

** Bu metin, Siyasal İlimler Türk Derneğince, 7 Aralık 2018'de, Gaziantep'te, Hasan Kalyoncu Üniversitesinde düzenlenen 16. Lisansüstü Konferansı'nda sunulan aynı başlıklı bildirinin (Koçal, 2018) yayımlanmamış tam metni olarak hazırlanmıştır.

toplumdan kapitalizme sınıflı toplumun bilimsel analizi ve eleştirisi ile, ona karşı seçenek olarak sınıfsız toplum-Komünizm önerisi etrafında biçimlenmekte, bu kapsamda efendi-köle Ahlakî ilişkisinin çağımızdaki sürekliliği olarak burjuva Ahlakının ekonomik determinist tahlili yapılmakta, öte yandan, sınıfsız toplumun eşitlikçi-erdemli Ahlakî kurgulanmakta ve önerilmektedir.¹

1. AHLAKIN MARKSİST TAHLİLİ

Marksizmin Ahlak tasavvuru, Antik Grek düşüncesinden itibaren yerleşikleşen klasik yaklaşımın belirlediği gibi görelilik içermeyen, evrensel iyyin ve doğrunun bilgisi olarak, bireysel ve dolaylı olarak toplumsal erdemler, geleneksel ilkelere ve vicdanî kurallar manzumesi değil, Marx'ın ve Engels'in (1976: 49) "yaşamı belirleyen bilinç değildir, ama bilinci belirleyen yaşamdır" diye tarif ettikleri Marksist Tarihsel Maddeci felsefî öze ve çerçevesine uygun olarak, toplumların verili sosyo-ekonomik yapılarından doğan ve böylece, sosyo-ekonomik koşullar tarafından belirlenip biçimlendirilen bir sosyal yapı kategorisi içerisinde. Din, aile, devlet, hukuk, Ahlak, bilim, sanat vb. sadece tikel üretim tarzlarıdır ve üretimin genel yasalarına tabidirler (Marx, 2003: 43).

İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddî yaşamlarını da üretirler. İnsanların kendi geçim araçlarını üretim tarzları, ilk önce, doğaya, daha önce verilmiş ve yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarına bağlıdır. Onların ne oldukları, demek ki, onların üretimiyle, ne ürettiklerine uygun düştüğü kadar onu üretim biçimlerine de uygun düşer. Demek ki, bireylerin ne oldukları, onların üretimlerinin maddî koşullarına bağlıdır (Marx ve Engels, 1976: 42).

Bu bağlamda, Marksist düşünce evreninin bütünlüğü içerisinde, siyasal, hukuksal, düşünsel, sanatsal, tüm üst-yapısal kurumlara genellenen ekonominin öncelikli ve mutlak belirleyiciliği, kültürel kategorinin bir alt unsuru olarak Ahlak için de geçerlidir. Özetle, Ahlak da, üretim araçları-biçimleri-ilişkileri üçlüsünden oluşan ekonomik alt-yapısal etken tarafından doğrudan yaratılır ve belirlenir.

1.1. Ahlakın Felsefî Temelleri: Epikür'den Marx'a: Mutluluk ve Özgürlük İlkesi

Girişte değinildiği şekilde, Sosyalizmle bütünlüklü algılanmasına dayalı genel yanılısamanın tersine, sosyal adalet ve eşitlik, Marksizmin insanlık için öngördüğü gelecek ve hedef kurgusunun tekil sebebi değil, insanın mutluluğunun aracı niteliğindedir. Bu bağlamda, özellikle Marx'ın felsefî yaklaşımında, insan yaşamına, doktora tezine de (Marx, 2000) konu ettiği Epikür'den aldığı ilhâm ile yüklediği erek ve dolayısıyla anlam, mutluluktur. İnsanın hayatını yaşamaya değer kılan, mutluluğudur. İnsanın hayatını mutlulukla sürdürebilmesi,

onun yaşamını biçimlendiren koşulların insancıl olması gereğini (Marx, 1979a: 172) doğurmaktadır. İşte, Marksizmin sınıflı toplum eleştirisi ve sınıfsız toplum önermesi, tam da bu ayrımdan çıkmaktadır: insanı mutlu eden ya da etmeyen koşullar. Bu bağlamda, Marksizmin insan ve hayat tahayyüllerine göre, sınıflı toplumun ürettiği eşitsizlik ve adaletsizlik ortamında, genel geçer, egemenlerin iradelerinden bağımsız bir Ahlak tasavvuru mümkün değildir. Olsa olsa, egemenlerin Ahlakından söz edilebilir, daha fazlasından değil. Bu nedenle, soyut bir *idea* olarak Ahlak, ancak, insanın özgür ve dolayısıyla mutlu olabildiği bir ortamda mümkündür.

1.2. Ahlakın Tarihsel ve Toplumsal Temelleri:

Mülkiyet, Sınıflı Toplum, İşbölümü ve Hiyerarşi

Kültürel üst-yapı kurumlarının oluşumunun ve insanlık tarihi boyunca gelişiminin en kapsamlı Marksist yorumu, kuşkusuz, Engels'in, özellikle *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (2012) ve *Anti-Dühring* (1990) adlı eserlerinde sunduğu kuramsal mirasıdır. Bu birikimin ortaya koyduğu yaklaşıma göre, sınıflı toplumun kurucu özünü ve çekirdeğini oluşturan ve devamında aile-klan ölçeklerinin ilkel sınırlarını aşarak yasayı ve devleti yaratan *özel mülkiyet* ve *işbölümü* etkenleri, aynı çerçevede, din, gelenek ve Ahlak gibi kuralların da kaynağını oluşturmuştur. Bu çerçevede Ahlak da, dinin, yasanın ve devletin işlevlerinden kendine düşeni yüklenmiş, kurulu düzenin işleyişi kapsamında bireyleri yönlendiren ve koşullandıran sosyal hukuku düzenlemiştir. Bu bağlamda Engels (1990: 182), sınıflı toplum Ahlakını, egemen sınıf için iyi olan şeyin, egemen sınıfın kendisiyle özdeşleştiği bütün toplum için de iyi olduğu bir durum olarak tasvir etmektedir. Bu tarihsel kökeni, sınıfsal yapısı ve toplumsal işlevi itibarıyla Ahlak da, bir zihinsel egemenlik aracı ve alanıdır. Bu haliyle, Marksizm evreninde Ahlak'a dair doğru soru, onun ne ve nasıl olduğu değil, kim için olduğu ve ne işe yaradığıdır.

Marksizm evreninde Ahlak, Rönesans hümanizminin ve Aydınlanma idealizminin ileri sürdükleri gibi soyut, evrensel geçerliliğe sahip bir duygusal ilke ve davranış değil, tarihsel değişkenliğe ve kültürel, ulusal, özellikle sınıfsal göreliliğe ve değişkenliğe tabi bir toplumsal yapı ve kurumdur. Engels (2004: 216) bu konudaki tutumlarını, "herhangi bir Ahlaki dogmayı, Ahlak dünyasının da tarihi ve uluslar arasındaki farkları aşan kendi sürekli ilkeleri olduğu bahanesiyle, ölümsüz kesin ve değişmez bir Ahlak yasası olarak zorla kabul ettirmeye yönelik her girişimi reddettikleri" şeklinde açıklamaktadır. Bu kapsamda Engels (1990: 43) Ahlakın tarihsel ve toplumsal değişkenliğine, Marx'ın bir mektubundan alıntılıdığı ilkel çağlarda, kız kardeşin karı oluşu ve bu durumun o zamanın Ahlakına uygunluğu örneğini vermektedir. Bu bağlamda Engels (1977: 176), kendilerinin verili Ahlakla dair yaklaşımlarını ise, geçmişin her Ahlak teorisinin, o

zamanki toplumun ekonomik durumunun bir ürünü olduğu ilkesi üstüne kurar. Buna göre, Ahlak anlayışları, varlıklarının kaynaklarını, sınıf durumlarının üzerinde dayandığı pratik ilişkilerden -içinde üretim ve- değişimde bulundukları ekonomik ilişkilerden- alır (Engels, 1977: 175-176). Bu sosyo-ekonomik temeller üstünde ve yine Engels'in deyişiyle (1977: 176-177), toplumun şimdiye kadar sınıf karşıtlıkları içinde geliştiği gibi, Ahlak da aynı biçimde her zaman bir sınıf Ahlakı olmuştur; bu Ahlak, ya egemen sınıfın egemenliğini ve çıkarlarını doğrular ya da ezilen sınıf yeterince güçlü bir duruma geldiği andan başlayarak, bu egemenliğe karşı baş kaldırmayı ve ezilenlerin gelecekteki çıkarlarını temsil eder. Bu tarihsel süreç ve sınıfsal ayrım çerçevelerinde, Marx'a ve Engels'e göre, insanlığın tarihi, geçmişten bugüne, ilk ikisi deneyimlenmiş, sonuncusu ise öngörülen ve önerilen dört Ahlak türü biriktirmiştir: Köle ve efendi Ahlakları ikileminde *Köleci Ahlak*, Derebeyi-köylü Ahlakları ikileminde *Hristiyan Feodal Ahlakı*, Burjuva-İşçi (proletarya) Ahlakları ikileminde *Kapitalist Ahlak* (Engels, 1977: 175).

1.3. Ahlakın Ekonomik Temelleri: Kâr-Sömürü-Yabancılaşma

Klasik Marksist düşünürler, günümüze kadarki bütün toplumların tarihinin sınıf savaşmaları tarihi olduğu (Marx ve Engels, 2011: 116) ilkesine dayandırdıkları tarihsel maddeci paradigmaları üzerinden, insan topluluklarını tarihsel sıralamayla antik köleci, feodal tarımsal, pre-kapitalist ticarî, modern endüstriyel toplum aşamalarında, insanlar, üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayıp onlar için çalışıp emekleriyle geçinenler, özetle, *egemen* ve *ezilen* sınıflar olarak ikiye ayırmıştır. Bu ekonomik ayrım, Marksizmin ekonomik belirlenimci paradigması çerçevesinde, insanların bilinçlerinin ve kişiliklerinin bu kapsamda Ahlak anlayışlarının da ekonomikliğinin ve bu kapsamda sınıfsal ayrışmasının temeli olarak kabul edilmiştir. Kapitalist toplumda da, mülkiyet ilişkileri temelinde biçimlenen toplumsal yapıda, sermaye sahibi sınıf ile mülksüzleşmiş ve yoksullaşmış, emekgücünden başka satacak şeyi olmayan sınıf karşı karşıya gelirler. Alt-yapıdaki ekonomik sömürüye ve ilişkilere bağlı olarak sermaye, ötekinin emeğinin mülkiyeti olarak ve giderek egemen özne olarak ortaya çıkar (Coşkun, 2013: 122). Bu ayrımında, egemen sınıf kazancını sürdürme ve servetini artırma hırsıyla insanî kişiliğe ve değerlere uzaklaşırken, ezilen sınıf ise, hayatını sürdürme kaygısında emeğinin kölesi olmakla insan olmanın gerektirdiği yaşam koşullarından ve dolayısıyla Ahlak ilkelerinden yoksunlaşmak zorunda kalmaktadır. Marksizm, ve başta Marx, insan bilincinin, kişiliğinin ve bu kapsamda Ahlakının, insanın kendisi değil ekonomisi tarafından belirlenmesine, “Yabancılaşma” adını vermiştir.² Buna göre, yabancılaşma, çağımızda, emek ve insan arasındaki doğal ilişkinin kapitalizm tarafından engellenmesi ve doğal durumundan saptırılmış olmasını ifade etmektedir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 164).³ Bu bakımdan, “Yabancılaşma” kavramı, insanın doğasından uzaklaşarak bir “bozulma”ya işaret etmekle bir-

likte, aynı zamanda insanın özgür-müş gibi görünse de, zorunluluklar altında mecburî bir uğraşın içinde maruz kaldığı baskı durumlarının farklı formlarını içerir. O halde, özgürlükten mahrum ve yoksun olmanın temelinde yatanın yabancılaşma biçimlerinin olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür (Dinçsoy, 2018). Lukes de (1998: 112), kapitalizmin yarattığı özgürlüksüzlüğün kökeninde ki asıl etkenin yabancılaşma olduğunu teyid etmektedir. Bu hâliyle, yabancılaşma, bir ekonomik eşitsizlik durumundan önce, bir özgürlük sorunudur (Şenses, 2017). Tam da bu nedenle, yani özgürlüğü yok etmesi dolayısıyladır ki, Marx'a göre (2016: 13), "insanın kendi doğasına yabancılaşması, kapitalist toplumun en temel kötülüğüdür." Bu tespitinden hareketle Marx, neredeyse bütün bir düşüncesini, insanı kendinden uzaklaştıran bir başka deyişle insanlığından eden yabancılaşmanın ortadan kaldırılması üzerine bina etmiştir (Demir, 2018: 67).

Marx'a göre yabancılaşma, dört kategoride gerçekleşir: *insanın üretici etkinliğiyle ilişkisinde, insanın ürünüyle ilişkisinde, insanın diğer insanlarla ilişkisinde ve insanın türüyle olan ilişkisinde* (Demir, 2018: 65). Marx, Hegel ve Feuerbach gibi öncüllerinden devraldığı yabancılaşma kavramını (Ergil, 1978; 1979; Aydoğan, 2015), kendi tasavvurunda kapitalist sermaye, üretim ve toplum analizlerine dâhil biçimde, kâr, emek ve üretim ilişkisi olguları üzerinden, kapitalistlerin ve işçilerin yabancılaşması olarak sınıfsal bakımdan bir ayrımın üstüne oturtur.⁴ Bu kapsamda, kapitalist, kârın ve tüketimin sınırsız doğasına bağlı olarak kazancını yükseltmek ve süreliştirmek güdüsü ile insan doğasına yabancılaşırken, işçi ise, yabancılaşmayı hayatını sürdürme kaygısı ile yaşar. Buna göre, burjuvazi, kapitalizmin ekonomik etkinlikleri, bu kapsamda ölesiye çalışarak kazanma hırsları temelinde, başarı güdüsünü ve sahip olma tutkusunu insan yaşamının ana hedefi ve amacı haline getirerek insanın doğal yaşamından ve *Ahlaki değerlerden* uzaklaşırken (Marx'dan aktaran, Demirer, 2018) mülk edinmeden tamamiyle dışlanan proleterler ise tam bir yabancılaşmaya uğrarlar (Marx ve Engels, 1976: 13). Böylece, kapitalist toplumda, iki sınıf için de, çalışmak, çalışmak için bir fırsat olacağı yerde, hayatta kalmanın bir aracı haline gelmiştir (Ollman, 2015: 243).

Marx'a göre (2014: 78), işçinin, emeğine yabancılaşmasının ilk ve öncelikli nedeni, çalışılan işin başkasına ait oluşudur. İşçinin çalışarak geçirdiği zaman, kapitalistin satın almış olduğu emek gücünü tükettiği zamandır. İşçi kullanılabılır zamanını kendisi için tüketecek olursa, kapitalistten çalmış olur (Marx, 2011: 230). Bu bakımdan, başka birinin hizmetindeyken, başka birinin baskısı, zoru ve boyunduruğu altındayken yaptığı etkinlik, işçiye, özgür olmadığı, dolayısıyla kendisinin olmayan bir etkinlik olarak görünmektedir (Ollman, 2008: 225-226). Özetle, üretim sürecinde işçi, kendi emek ürünü karşısında, yabancı bir nesne karşısındaki ile aynı ilişki içindedir (Marx, 1975: 67-68; 2014: 75). İşçi hayatını nesneye koyar; ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir. İşçi ne kadar fazla nesne üretirse kendisi o kadar azına sahip olabilir ve kendi ürününün, sermaye-

nin egemenliği altına o kadar girer. Dolayısıyla, bu etkinlik ne kadar fazla olursa, işçinin nesnelerden yoksunluğu da o kadar artar. Emeğinin ürünü, kendisi değildir. Onun için bu ürün ne kadar büyükse, kendisi o kadar küçüktür (Marx, 1975: 67).

Ne kadar az yer, içer ve ne kadar az kitap okursan; ne kadar az tiyatroya, dans salonlarına, meyhanelere gidersen; ne kadar az düşünür, aşık olur, teori yapar, şarkı söyler, resim yaparsan vb. o kadar çok biriktirirsin -ne tozun, ne güvelerin yok edemeyeceği hazinen -sermayen- o kadar büyür. Ne kadar az olursan, o kadar çoğa sahip olursun; ne kadar az kendi yaşamını ifade edersen, dışlanmış yaşamın o kadar büyüktür. Yabancılaşmış varlığının ambarı o kadar büyüktür (Marx, 2003: 59).

Sonuçta, işçinin kendi ürününe yabancılaşmasıyla, sadece emeği bir nesne, dışsal bir varlık değil, aynı zamanda ürün, işçinin dışında, bağımsız olarak, kendisine yabancı bir şeymiş gibi var olur (Ollman, 2008: 229). Bu bağlamda, işçinin şahsında öznenin nesneyi belirleyememesi, bu faaliyeti yoluyla kendisini, toplumu ve toplumsal ilişkileri biçimlendirememesine, üretememesine ve kendi faaliyetinin sonucu olan nesneden-üründen kopmasına, öznenin ürününün, öznenin bağımsızlaşmasına neden olmaktadır. Yani, bu üretim biçiminde öznenin emeği kendisine yabancılaşır, yabancılaşmış emek olur (Demircan, 2013: 76). Kendi üretim nesnesinin insandan koparılıp alınışı olarak yabancılaşmış emek, insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur (Marx 2014: 82). Böylece, üretim faaliyetleri gönüllü olarak değil de doğanın gereği olarak bölündüğü sürece, insan kendi işine hükmedeceğine, insanın kendi eylemi, insan için kendisine karşı duran ve kendisini *köleleştiren yabancı bir güç* haline dönüştür (Marx ve Engels, 1976: 37).

Kapitalist toplumda, emeğin üretkenliğini yükseltmeye yarayan bütün yöntemler, maliyetleri bireysel işçinin sırtına yıkılarak hayata geçirilir; üretimi geliştirmeye yönelik bütün araçlar, üreticinin egemenlik altına alınmasını ve sömürülmesini sağlayan araçlar haline gelir, onu bir parça-insan biçiminde güdükleştirir, makinenin eklentisi durumuna indirir, katlanmak zorunda kaldığı işkence yüzünden emeğinin içeriğini yok eder; emek sürecinin bir parçası haline gelmesi ölçüsünde onu emek sürecinin zihinsel güçlerine yabancılaştırır; içinde çalıştığı koşulları bozar, emek süresi sırasında en nefret edilecek bir despotluğa boyun eğmek zorunda bırakır, bütün ömrünü emek-zaman haline getirir (Marx ve Engels, 2011: 623).

Sonuçta, kapitalist üretim sürecinin itici dürtüsü ve belirleyici amacı, mümkün olduğu kadar fazla artık değer üretilmesi, dolayısıyla emek gücünün kapi-

talist tarafından mümkün olduğu kadar çok sömürülmesidir (Marx ve Engels, 2011: 322). Bir kutuptaki zenginlik birikimi, aynı zamanda, öteki kutuptaki, yani kendi emeğinin ürününe sermaye olarak üreten sınıfın yer aldığı karşı kutuptaki sefalet, acı, kölelik, cehalet, vahşileşme ve manevî bozulmanın birikimidir (Marx, 2011: 624). Böylece, kapitalist üretim sürecinde, insan nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, öteki insanla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi için de geçerlidir (Marx, 1975: 75). Bu durum, işçiler için nesneleşme, nesnenin yok oluşu ve nesneye kölelik, böylece gerçekliğin yok olması şeklinde görünür; mülk sahipleri için ise yabancılaşma, başkalaşma olarak ortaya çıkar (Marx, 1975: 67). Yabancılaşma kavramının ve özellikle yabancılaşmanın Marksist yorumunun günümüzdeki güncelliği ve bu kapsamda, Avineri'nin (1968: 2) "Marx'ın kırk yıl önce en popüler olan kavramı 'Artı Değer' idiyse, bugün yabancılaşmadır" diye ifade ettiği üzere, akademik ve entelektüel alanlarda gözlenen yoğun ilgi görüşü, insanlığın küreselleşme sürecinde neo-liberalizmin yarattığı küresel yıkımın sonuçlarıyla yüzleşmesiyle ilgilidir.

1.4. Ahlakın İdeolojik Temelleri: Kültür ve Gelenek

Yukarıda değinildiği üzere, Marksizmin tasavvurunda, sınıflı toplumun, kendini yeniden üretme işlevinin etkili bir unsuru ve aracı olarak Ahlak'ın insana yüklediği anlam ve görev, toplumsallıktır. Bir başka deyişle, doğuştan hazır bulunan toplumsal çevrenin öne koyduğu ilkelere, kurallara ve beklentilere uyumla, sosyal türdeşliğe katılabilme ve onları kişisel yaşamında sürdürebilme yeteneği ve erdemidir. Bu haliyle, "Ahlaklı olma" hali, bireyselliğin ve değişimin değil, sosyallığın ve gelenekselin sürekliliğinin zorunlu, kaçınılmaz bir erdem olarak belirlendiği ve bir kişilik gerekliliği olarak dayatıldığı bir dışsal baskıyı ve belirlenmeyi ifade etmektedir. Böylece, Ahlakın kültürel görünümle üstü örtülmüş varlık kaynağı, verili üretim ilişkileri içinde sorunsuz yer edinme ve onu sürdürme, böylece, sınıflı toplumu üreten toplumsal koşulların yeniden üretimi ve sürekliliğini sağlama amacıdır. Özetle, sınıflı toplumun Ahlak ilkesi ve işleyişi, gerçekte, bireyin zihninde, Marx'la Engels'in aşağıdaki biçimde açıkladıkları egemen sınıf iradesinin toplumsal meşruiyetini üretmeye sağlamaya yarayan duygusal rızanın üretim aracı işlevi görmektedir. Bu bakımdan, kapitalist toplumda, hukuk, ahlak, din, ardında burjuva çıkarların pusuya yattığı burjuva önyargılardır (Marx ve Engels, 2011: 129).

Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir de. Başka bir deyişle, toplumun egemen *maddî* gücü olan sınıf, egemen *manevî* güçtür de. Maddî üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, entelektüel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur; bunlar o kadar birbirinin içine girmiş

durumdadırlar ki, kendilerine entelektüel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen maddî ilişkilerin fikrî ifadesinden başka bir şey değildirler (Marx ve Engels, 1976: 83).

2. MARKSİSTLERİN AHLAK TASAVVURU: “MARKSİST AHLAK” YA DA “KOMÜNİST AHLAKI”

Bir Marksist ahlak felsefesinin var olduğu varsayımına dayanarak onu değerlendirmeye kalkışmadan önce, insanlığın öyküsünü belirleyen doğa ve toplum yasalarını anlama etkinliği olarak Marksist bilim yönteminin, anlamının bilimsel sınırları dışına çıkarak, kendisine özgü felsefî önermeler ve bu kapsamda bir ideal ahlak kurgulayıp kurgulamadığını sorgulamak gerekir. Bu sorunun, Marksizmin bir bilim yöntemi ve kuramı sınırlılığında anlaşıldığı, dolayısıyla, kültür ve ahlak felsefelerinin değil, sadece bilim felsefesinin konusu olabileceği kabulüne dayalı dar kapsamlı akademik anlayışta bulunamayan olumlu cevabını, sınıfsız-Komünist toplumla varılacağı öngörülen ve önerilen nihaî eşitlik ve özgürlük ortamında gerçekleşecek olanın, aynı zamanda eşitlikçi bir ahlak ilkesi olup olmadığına dair sorgulamada bulmak mümkündür. Dolayısıyla, asıl sorgulama ve tartışma, Marksizmin kapitalizm eleştirisinin ve ayrıca Komünizm düşüncesinin ve bizzat isteminin, kendilerine özgü bir ahlak kurgusu ve önermesi içerip içermediklerine dairdir (Göçmen, 2003).⁵

Temiz’e göre (2012: 129), Marx’ın ve Engels’in genel felsefelerinde, biçimsel/formel bir ahlak teorisinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda her iki düşünür, modern ve geleneksel ahlak teorilerini reddederken⁶ açık bir şekilde bir ahlak teorisinden söz etmemişlerdir; sadece ahlaki yönelime ilişkin bazı göndermelerde bulunmuşlardır. Yine bu kapsamda, Marx’ın ve Engels’in eserlerinde adalet ve ahlak üzerine düşüncelerini açıkladıkları paragraflar ele alındığında, onlar açısından “ebedî adalet ilkesi”nin yokluğu göze çarpmaktadır. Adalet düşünceleri, her zaman tarihsel ve her şeyden önce, hüküm süren üretim biçimiyle bağlantılı görülmek zorundadır. Yani, Marx ve Engels açısından ahlak ve adalet kavramlarının açıklanabilmesi için her zaman ekonomik alana gönderme yapılmak zorunda kalınmaktadır (Göçmen, 2003: 260).⁷ Marx’a ve Engels’e göre, geleneksel ve modern felsefedeki ahlak kavramı, kendi anlamını ekonomik ilişkilerin belirlediği sınıfsal farklılıklardan aldığından, geleneksel ve modern ahlak felsefesi, tamamıyla ideolojik ve bilim dışıdır. Bu yüzdendir ki, Marx ve Engels, bu dönemdeki bütün ahlak teorilerini reddederler (2012: 129). Kellner’e göre ise (1981: 93, 97, 102), Marx’ın kapitalizm eleştirisi ve devrim çağrısı, ahlaki ilkelerle güdülenmiştir ve normatif bir niteliğe sahiptir. Gerçekten de Klasik Marksist metinlere göz gezdirildiğinde, verili ahlakın kuramsal analizi dışında, benimsenmiş ve idealize edilmiş bir ahlak tanımına değinmeler de bulunur. Ör-

neğin, Engels (1977: 177), henüz sınıf ahlakının aşılmamış olduğuyla birlikte, gerçekten insancıl bir ahlakın, ancak sınıf karşıtlıklarının yenilmekle kalmadığı, ama yaşam pratiği bakımından unutulmuş da olduğu bir toplum düzeyinde mümkün olabileceğini ifade eder. Marx da (1975-102-103) bu durumu, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılmasının, insanın yabancılaşmasına son vereceği, böylece toplumsal bir varlık olarak insanın kendine tam dönüşü” öngörüsüyle açıklamaktadır. Çünkü, Marx’a göre (1975: 78-79, 103) yabancılaşma, özel mülkiyetin kendisinden başka bir şey değildir. Bu yapı içinde insanların yabancılaşmadan kurtulabilmeleri ve özgürleşebilmeleri, ancak bu yapıyı üreten ve yeniden biçimlendiren üretim biçimi ve ilişkilerin aşılmasıyla olanaklı olacaktır (Coşkun, 2013: 124). Sınıfsız toplumda üretim araçlarının kolektif mülkiyeti yabancılaşmayı ortadan kaldırır ve insan, emeğinin ürünleriyle yeniden özdeşleşir (Weiskopff, 1996: 58-59).

Bireyin iş bölümüne kölece bağlanmasının ve onunla birlikte zihin ve beden emekleri arasındaki karşıtlığın ortadan kalktığı, emek artık yalnızca bir yaşam aracı olmaktan çıkıp da yaşamın başlıca gereksinmesi olduğu, bireyin her yandan gelişmesiyle birlikte üretici güçlerin de çoğaldığı ve iş birliğine dayanan bütün zenginlik kaynaklarının daha bol aktığı komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında ancak o zaman burjuva ahlakının dar görüşünü tamamıyla aşmak mümkün olacak ve toplum ancak o aman bayraklarına “herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimlerine göre” diye yazabilecektir (Marx ve Engels, 1969: 33).

İnsanın tüm köleliği işçinin üretim ile ilişkisinde içerildiği ve bütün kölelik ilişkileri bu ilişkinin çeşit ve sonuçlarından başka bir şey olmadığı için, yabancılaşmış emeğin özel mülkiyet ile bu ilişkisinden, ayrıca toplumun özel mülkiyetten vb. kölelikten kurtuluşu, insanın evrensel kurtuluşunu içerir. Bu kurtuluş, kapitalist çağda, kendini işçilerin kurtuluşu siyasal biçimi altında dile getirdiğinden de, insanlığın evrensel kurtuluşu, işçilerin kurtuluşu içindedir (Marx, 1975: 80). Özetle, Komünizm, insanla insan arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür (Marx, 2014: 111). Komünizm’de insan sadece kendi doğasıyla ve özgür yönelimleriyle baş başadır; yani sadece özgürlük vardır. Onun dışında insanı koşullandıracak hiçbir yazılı ve zorlayıcı yasa yoktur (Temiz, 2012: 129). Bu bakımdan, Marksizm evreninde, gerçek, evrensel ve sabit bir ahlakın varlığı ve geçerliliği, sınıflılıktan ve egemenin araçsallığından kurtulabilmenin imkânına, yani, kapitalist toplum içinde gerçekleşecek Sosyalist devrime ve ardından Komünist topluluğun inşasına bağlıdır. Çünkü Komünist toplumda, herkes hoşuna giden faaliyet dalında kendisini geliştirme imkânına kavuşacak (Osmanoğlu, 2008: 16), bireyler, her alanda gelişmelerine dayalı özgür üretkenliklerini kendi toplumsal zenginlikleri olarak kendilerine tabi kılacaklardır (Marx, 1979b: 230).

Herkesin başka bir işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmediği, herkesin hoşuna giden faaliyet alanında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır (Marx, 2010b: 59–60).

Sonuçta, Marksizmin, emeğin bireyselliği ve bu sayede bireyin özgürlüğü ile üretimin ve mülkiyetin toplumsallığı, tüketimin eşitliği ilkelerine dayalı olarak, *Özgürlük, Eşitlik ve Adalet*⁸ temelleri üzerinde biçimlenen ve Komünist toplumda gerçeklik bulabilecek bir ideal Ahlak tasavvurunun ve önermesinin varlığından söz etmek mümkün görünmektedir. Ya da, daha spesifik bir ifade ile, Marksizmin Ahlak tasavvurunu, bir *özgürlük etiği* olarak belirlemek mümkündür.⁹

Marx'ın ve Engels'in, Ahlakı Komünist geleceğe erteleyen tavırlarının tersine, Lenin, bir Sosyalist Ahlakın kapitalist toplum içinde de geçerli olup olmadığı sorusuna olumlu cevap vermektedir. Lenin'e göre, burjuvazinin kendi sınıfsal kişiliğine ve çıkarlarına göre bir Ahlakı var ise, işçi sınıfının da vardır. Dolayısıyla, Komünist toplum öncesinde de, bir Sosyalist Ahlak anlayışından söz edilebilir. Bu Ahlak ise, devrimin Ahlakıdır.

Sosyalist Ahlak Bilimi diye bir şey var mıdır? Elbette vardır. Çoğu zaman bizim kendimize özgü bir ahlak biliminin olmadığından söz edilir. Çoğu zaman burjuvazi, biz Sosyalistleri, Ahlakı tümünden reddetmekle suçlar. Aslında bu, sorunu bulandırmak, işçilerin ve köylülerin gözlerini karartmak için uygulanan bir yöntemdir. *Ahlak bilimini*, Ahlakı hangi anlamda reddetmeliyiz?: Burjuvazinin anladığı anlamda. Ebedî ahlaka inanmayız biz ve Ahlak hakkında ileri sürülen hikâyelerin yapmacıklığını da açığa çıkarırız. Ahlak, insan toplumunun daha üst bir düzeye ulaşma ve kendini *emek sömürüsünden kurtarma amacına hizmet eder* (Lenin, 1976: 123). Ahlak, eski sömürücü toplumu yok etmeye ve bütün çalışanları, yeni bir toplumu, Komünist bir toplumu inşa etmekte olan proletaryanın etrafında birleştirmeye hizmet eden şeydir. Bir Komünistin gözünde, her türlü Ahlakın kökeni, sömürücülere karşı yürütülen bilinçli kitlesel mücadeledir.

Lenin'in "Sosyalist Ahlak" önermesine itiraz, Ahlakın, toplumsal gelişmenin bir ürünü ve sınıf mücadelesinin bir işlevi olduğunu, dolayısıyla, Ahlakın birbirleriyle çelişen toplumsal çıkarlara hizmet ettiğini, bu hâliyle, Ahlakın da, ideolojinin diğer biçimlerinden daha fazla sınıfsal kişilik taşıdığını ve bu özelliğinin değişemeyeceğini ileri süren Troçki'den (Lukes, 1998: 44), gelmiştir.

Sonuç Yerine

Marksizmin, başlı başına ve Ahlak felsefesi kapsamında ele alınabilecek bir yaklaşım geliştirip önermekten çok, Ahlak'ın Tarihsel Maddeci-ekonomik belirleyici bir incelemesini gerçekleştirdiğini söylemek gerekir. Ancak, Marx ve Engels başta olmak üzere, Marksizmin klasik öncülerinin, aynı zamanda Komünist fıkriyatın ve politikanın da kuramsal rehberleri ve öncü uygulayıcıları oldukları bilgisinden hareketle, Marksizmin işaret ettiği muhtemel bir etik çerçeveyi ve önermeyi, Marksist kuramda değil, ama Marksist kuramcılarının Komünizm tasarımlarında aramak, bu konuda bilgi ve fikir üretmeyi kolaylaştıran bir yöntemdir. Bu bakımdan, Marksizmin Ahlak anlayışını, tıpkı ekonomik yaklaşımındaki kapitalist sermayenin bilimsel analizi ve eleştirisi ile özel mülkiyetin kaldırılması ve sınıfsız toplumun kurulması koşullarına dair önermeleri ikiliğine uygun ve koşut olarak, Ahlakın da, Tarihsel Maddeci yöntemle geçmişten güncelce incelenişi olarak *Marksist Ahlak-Bilim* ile Marksist düşünürlerin genel olarak felsefi kişilikleri ile bu çerçevede Sosyalist ideolojileri etrafında oluşturduklarından söz edilebilecek olan ve geleceğe yönelik bir öngörü, bir kurgu olarak *Komünist Ahlak Tasavvuru* ikiliğinde ele almak ve incelemek mümkündür. Bu ikilik, aynı zamanda, Marksizmin kendine özgü yapısal bütünselliğinden karmaşasından özerkleşilerek, ilkinin Bilim Felsefesi içerisinde bir yöntem, ikincinin ise Ahlak Felsefesi içerisinde bir ekol olarak ele alınabilecekleri bir kategorik ayırım imkânını da vermektedir. Bununla birlikte, Marksizmin bilimsel, kuramsal ve Sosyalizmin ideolojik evreninin bütünlüğü içerisinde ele alınarak belirlenebilecek ve bu bileşik özelliği ile Ahlak anlayışından veya Ahlak felsefesinden çok "Ahlak-Bilim" olarak adlandırılması daha uygun olacak bu çerçeve, neo-liberal dalganın arkasında küresel bir yıkım bırakarak geri çekilişi ve yerini yeni bir kapitalist modele bırakışı sürecinde, insanlığın ortak ve öznel toplumsal sorunlarına yanıt verebilecek bir içeriği ve potansiyeli de barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akgör, A. (2008), *Marx'ın Etik Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydoğan, E. (2015), "Marx ve Öncüllerinde Yabancılaşma Kavramı", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 54, 273-282.
- Balta, E. (2001), "Marksizm: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi", *Praksis*, 1, 82-91.
- Blackledge, P. (2012), *Marxism and Ethics, Freedom, Desire, and Revolution*, New York: State University Press of New York.
- Brenkert, G. G. (1998), *Marx'ın Özgürlük Etiği*, (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, S. (2013), "İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme", *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20, 111-126.
- Daly, J. (2000), "Marx and Justice", *International Journal of Philosophical Studies*, 8(3), 351-370.
- Demir, Z. (2018), "Karl Marx'ın Bakış Açısından Kapitalist Toplumda Yabancılaşma ve Sonuçları", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3(5), 63-74.
- Demirer, T. (2018), "Karl Marx ile Marksizmi", *Gazete Patika*, 27 Temmuz 2018, <https://www.gazetepatika8.com/karl-marx-ile-marksizmi-temel-demirer-20620.html>, Erişim Tarihi: 20.02.2019.
- Demircan, B. (2013), "Marx'ta Özne-Nesne İlişkisi Üzerine", *Mukaddime*, 8, 67-88, <http://mukaddime.artuklu.edu.tr/download/article-file/184079>, Erişim Tarihi: 01.03.2019.
- Dinçsoy, Z. (2018), "Marx'ta Yabancılaşma, Özgürlük ve İnsan Doğası", *Düşünbil*, 65.
- Engels, F. (1977), *Anti-Dühring*, 2. Baskı, (Çev. Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1990), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 9. Baskı, (Çev. Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları.
- Ergil, D. (1978), "Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 33(03), 93-108.
- Ergil, D. (1979), "Yabancılaşma Teorisinde Klasik Öğretiler", *Birikim*, 50-51, 44-51.
- Geras, N. (1985), "The Controversy about Marx and Justice", *Philosophica*, Sayı: 33(1), 33-86.
- Göçmen, D. (2003), "Karl Marx'ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine", *Praksis*, 10, 255-278, <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/010-11.pdf>, Erişim Tarihi: 01.03.2019.
- Gülenç, K. (2006), *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Kamenka, E. (1963), *Ethical Foundations of Marxism*, London: Routledge.
- Kamenka, E. (1969), *Marxism and Ethics*, London: Palgrave Macmillan.
- Kellner, D. (1981), "Marxism, Morality and Ideology", *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary*, Vol. 7, 83-120.
- Lenin (1976), *Kültür ve Kültür İhtilâli Üzerine*, (Çev. A. Yorulmaz), İstanbul: Arkadaş Yayınevi.

- Lukes, S. (1998), *Marksizm ve Ahlak*, (Çev. Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mandel, E. ve C. Novack (1975), *Marksist Yabancılaşma Kuramı*, (Çev. Olcay Göçmen), İstanbul: Yücel Yayınları.
- Martin, B. (2008), *Ethical Marxism: The Categorical Imperative of Liberation*, Chicago: Open Court Publishing.
- Marx, K. (1975), *1844 Felsefe Yazıları*, (Çev. Murat Belge), 2. Baskı, İstanbul: Payel Yayınları.
- Marx, K. (1979a) "Fransız Materyalizminin Tarihine Katkı", içinde, K. Marx ve F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, 3. Baskı (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 165-176.
- Marx, K. (1979b), *Grundrisse, Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, (Çev. S. Nişanyan), İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (2000), *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, (Çev. Hüseyin Demirhan), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2003), *Felsefe Yazıları*, (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: Hil Yayınları.
- Marx, K. (2010a), *Yabancılaşma*, (Der. Barışta Erdost), (Çev. Kolektif), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2010b), *Alman İdeolojisi*, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011), *Kapital, Ekonomi Politikin Eleştirisi, 1. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, (Çev. Mehmet Selik ve Nasil Satlıgan), İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2016), *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz Var?, Aforizmalar*, (Çev: Peren Demirel), İstanbul: Aylak Kitap Yayıncılık.
- Marx, K., F. Engels (1969), *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, (Çev. M. Kabagil), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., F. Engels (1976), *Alman İdeolojisi, Feuerbach*, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., F. Engels (2004), *Felsefe Üzerine*, (Çev. Mehmet Türdeş), 2. Baskı, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Marx, K., F. Engels (2011), *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, 9. Baskı, (Çev. Muzaffer Erdost), Ankara: Sol Yayınları.
- McCarthy, G. (1985), "Marx's Social Ethics and Critique of Traditional Morality", *Studies in Soviet Thought*, 29(3), 177-199.
- Ollman, B. (2010), *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, (Çev. Ayşegül Kars), İstanbul: Yordam Kitap.
- Osmanoğlu, Ö. (2008), "Yabancılaşma Üzerine", *Sosyoloji Notları*, 6, 13-19.
- Pappenheim, F. (2002), *Modern İnsanın Yabancılaşması, Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*, (Çev. Salih Ak), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Peffer, R. G. (2001), *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. ve J. Stepnisky (2014), *Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Himmet Hülür), Ankara: De ki Yayınları.
- Semof, M., G. Tsonkof, N. Mizof, H. Vasilef (1979), *Marksist Ahlak*, (Çev. Ahmet Oktay Tuğcu), Ankara: Kızılırmak Yayınevi.

- Şenses, O. İ. (2017), “Yabancılaşma: Bir Özgürlük Sorunu”, *Fiscaeconomia*, 1(2), 60-72.
- Temiz, S. (2012), *Marx’ın Toplum ve Siyaset Felsefesi Temelinde Ahlak Problemi*, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Weisskopf, W. A. (1996), *Yabancılaşma ve İktisat*, (Çev. Kolektif), İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Wilde, L. (1998), *Ethical Marxism and its Radical Critics*, London: Palgrave Macmillian.

-
- ¹ Marksizmin Ahlâk felsefesi kapsamında ele alındığı bazı temel eserler için bkz. E. Kamenka, *Marxism and Ethics*, Palgrave Macmillan, London, 1969; P. Blackledge, *Marxism and Ethics, Freedom, Desire, and Revolution*, State University Press of New York, New York, 2012; E. Kamenka, *Ethical Foundations of Marxism*, Routledge, London, 1963; Bill Martin, *Ethical Marxism: The Categorical Imperative of Liberation*, Open Court Publishing, Chicago, 2008; Türkçe’ye çevrilmiş ve Türkçe yazılmış eserler için ayrıca bkz. M. Semof vd., *Marksist Ahlâk*, (Çev. Ahmet Oktay Tuğcu), Kızılırmak Yayınevi, Ankara, 1979; Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlâk*, (Çev. Osman Akinhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998; R. G. Pfeffer, *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001;
- ² Bu konuda birkaç temel eser için bkz. E. Mandel ve C. Novack, *Marksist Yabancılaşma Kuramı*, (Çev. Olcay Göçmen), Yücel Yayınları, İstanbul, 1975; K. Marx, *Yabancılaşma*, (Çev. Kolektif), Sol Yayınları, Ankara, 2010a; B. Ollman, *Yabancılaşma, Marx’ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, (Çev. Ayşegül Kars), Yordam Kitap, İstanbul, 2010.
- ³ Bu konuda Marx’ın yabancılaşma yorumunu da içeren bir değerlendirme için bkz. Fritz Pappenheim, *Modern İnsanın Yabancılaşması, Marx’a ve Tönnies’ye Dayalı Bir Yorum*, (Çev. Salih Ak), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2002.
- ⁴ Yabancılaşmanın ekonomik temelleri üzerine bir eser için bkz. W. A. Weisskopf, *Yabancılaşma ve İktisat*, (Çev. Kolektif), Anahtar Kitaplar, İstanbul, 1996.
- ⁵ Bu konuda iki eser için bkz. Lawrence Wilde, *Ethical Marxism and its Radical Critics*, Palgrave Macmillian, London, 1998; Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlâk Tartışmaları*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2006.
- ⁶ Bkz. G. McCarthy, “Marx’s Social Ethics and Critique of Traditional Morality”, *Studies in Soviet Thought*, 29(3), 1985, 177-199.
- ⁷ Marx’ın ahlâk anlayışı hakkında iki çalışma için bkz. Arkan Akgör, *Marx’ın Etik Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2008; Semir Temiz, *Marx’ın Toplum ve Siyaset Felsefesi Temelinde Ahlak Problemi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2012.
- ⁸ Bkz. J. Daly, “Marx and Justice”, *International Journal of Philosophical Studies*, 8(3), 2000, 351-370; N. Geras, “The Controversy about Marx and Justice”, *Philosophica*, Sayı: 33(1), 1985, 33-86.
- ⁹ Bkz. E. Balta, “Marksizm: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi”, *Praksis*, 1, 2001, 82-91; G. G. Brenkert, *Marx’ın Özgürlük Etiği*, (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Zülküf Kara - Halime Aydın*

MİNÖR MARKSİZM YA DA KAPİTALİZMİN DELEUZE EŞİĞİ

Marksist terminolojinin kapitalizme dair yürüttüğü teorik hesaplaşma, Deleuze felsefesinin kapitalist eşiği, çeperi, dili ve uzandığı bedensel alanları yeniden tanımlamasıyla oldukça genişlemiş görünmektedir. Yabancılaşma, sermaye ve kültür üzerinden majör Marksizmin kavramsallaştırdığı kapitalizm, Deleuze ile birlikte; Anti-Ödipus, şizofreni, paranoya, arzu makinası gibi network'üyle minör Marksizmin teorik çerçevesini belirlemiştir. Üretim araçları üzerinden diyalektik karşılaşmada ısrar eden Klasik Marksizmin, Deleuze'ün fark, tekrar, oluş, organ-sız beden ve gerçeklik kavramsallaştırmasıyla bu hesaplaşmada yeni bir felsefi/epistemolojik imkân edindiği aşikârdır. Kapitalist makine, biyolojik bedenden başlamak üzere toplumsal arzu koşullarını yeniden yapılandırarak bütün entelektüel karşıtlıklarını manipüle edebilmekte ve Marx'tan kalan ideolojik mirası gösterge kataloğuna hapsedebilmektedir. Büyük bir yapı-bozumcu olarak Deleuze, kapitalizmin bu oyununu ifşa etmiştir. Minör Marksizmin gerçekliği arzu düzleminde yeniden kodlama imkânı, kapitalizmin bütün kültürel, ideolojik ve söylemsel çehresini gündelik hayat içerisinde yıpratma imkânı vermekte ve sosyolojik kuşatmayı yarma cesareti sunmaktadır. Bu çalışmada, Marksizmin klasik epistemolojik çerçevesinin, Deleuze felsefesinin kavram repertuarıyla genişleyip genişlemeyeceği tartışılarak, kapitalizmin artık Deleuze eşiğinden geçmeden akademik çevrede tartışılmayacağına ilişkin iddialar yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Minör Marksizm, Deleuze, Kapitalizm, Arzu Makinası

Uzun Tırnaklardan Toplumsal Sinir Uçlarına

Büyük ceketi içerisine sakladığı ellerini kendisi de fark etmemişti ilkin. Kapitalist büyük makinayı ifşa ederken. Sonra bedenine iştirilen ellerini çıkardığında bu kadar tepki göreceğini öngörmemiş olacaktı ki upuzun tırnaklarıyla ne söylemek istediğini söyleyemediğini düşündü. Kapitalizme parmak izi bırakmamak için uzattığı tırnakları kültürel dirençle karşılaşmış ve toplumsal ahlakın teolojik duvarı ile iyice kırılğan hale gelmişti. Deleuze belki de kapitalizmin yalnızca biyolojik dokumuzda değil sosyolojik dokumuzda da izleri takip ederek büyük kodlamaya giriştiğini anlatmak istemişti. Bu bağlamda Deleuze'ün tırnakları kapitalist kuşatmanın ilk parmak izlerini silme girişimi olarak okunabilir.

Sınır çizen, tuğlalar çekip duvarlar ören bir dünyanın eşiğinde uzatmıştı tırnaklarını Deleuze. Tek kapılı yaşama çoklu pencereler açma derdiyle kes(e)medi-

* Prof. Dr. Zülküf Kara, Mardin Artuklu Üni. Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.
Öğr. Gör. Halime Aydın Mardin Artuklu Üni. Sosyal Hizmet Bölümü öğretim üyesi.

ği uzun tırnaklarının, parmak uçlarına sağladığı tipik korunak arayışına benzer biçimde düşünce olarak da kolayca benimsenemeyecek, kategorileştirilemeyecek ve benzeştirilemeyecek bir felsefe peşindeydi. Kim bilebilirdi ki tırnaklarını sakladığı ceketin işçi ceketini değil de köylü ceketini olduğunu ısrarla vurgulayarak kapitalist kuşatmanın Marksist ayartmalarına kanmayacağını... Deleuze tırnaklarını asla kesmezdi, çünkü parmak uçlarında koruyucu kıvrımların olmadığını ve bu yüzden de nesnelere dokununca sinirsel bir acı duyduğunu söylüyordu. Nesnelere dokunmadan onları tırnaklarıyla tutup kavıyordu. Kendisini tırnakları üzerinden eleştirenlere cevabı tam bir teolojik düzeydedir sanki.

Uzun ve kesilmemiş tırnaklarım. Mektubunun sonunda, işçi ceketimin (doğru değil, o bir köylü ceketini) Marilyn Monroe'nun pilili bluzuna, tırnaklarımın da Greta Garbo'nun siyah gözlüklerine eşdeğer olduğunu söylüyorsun. Ve beni ironik ve kötü niyetli tavsiyelere boğuyorsun. Tırnaklarıma birçok kez değindiğin için sana açıklayacağım. Tırnaklarımı annemin kestiği ve bu durumun Oidipus'a ve hadımlığa bağlı olduğu her zaman söylenebilir. Ayrıca parmaklarımın uçları gözlemlendiğinde, genelde koruyucu olan parmak izlerinin bende olmadığı fark edilebilir, öyle ki bir nesneye ve özellikle bir kumaşa parmaklarımın ucuyla dokunmak, benim için uzun tırnaklarımın korumasını gerektiren sinirsel bir acıdır. Şu da söylenebilir ve doğrudur da görünmez değil ama algılanamaz olmak hayalimdir ve bu hayali cebime sokabileceğim tırnaklara sahip olarak telafi ediyorum, öyle ki hiçbir şey bana tırnaklarıma bakan birinden daha şaşırtıcı gelmiyor. Son olarak şu söylenebilir: Yalnızca sana ait oldukları için tırnaklarını yemen gerekmez; tırnakları seviyorsan, başkalarınınkileri ye, istersen ve yapabilirsen" (Deleuze, 2013).

Aslında Deleuze gibi kendinden çok zaman önceki felsefecileri bile arkadan teslim alan bir düşünür için hiç de yabancı olmayacak bir sarsıp savurma eylemidir bu. O kadar ki tıpkı düşüncesinin odağına yerleştirdiği köksap gibi amansız bir uzanma arzusu içinde kendisini eleştiren kişinin sözünden yola çıkarak kişinin kendisini de ona yönelttiği sözünü de yersiz yurtsuz bıraktığı gibi aynı zamanda kurduğu yeni bağlam içinde asıl yerine yurduna kavuşturup sözünün cinsini de öğretecektir. Elbette bunu yaparken kendi varlığını ve sözünü de yerinden yurdundan edip uzandığı yerde yeniden kuracak, yeniden yurtlandıracaktır.

Daha en başından yola çıkmaya, özdeşleşmekten çok göçebeleşmeye hazır bir düşüncenin hem de en ağırından ağırlaştığı yerde bir o kadar da hafifleyerek yenilenme, yeni bir söz söyleme arzusuyla düşünceye ve söze kazandırdığı özgürlükle sınanmış bir cesareten söz ediyoruz. Zira Deleuze kendi düşüncesi bir yana kendinden önceki tüm düşünce dizgesi de dâhil insanın en anlamlı edimi olan düşünme yetisini yola çıkararak -göçebeleştirerek- göç ettirerek sanki de yerleştiği zeminde tedirginleşmekten ve katılaşıp heykelleşmekten kurtarmak

istemiş gibidir. Onun düşünceye kazandırdığı bu göçebe dinamizmi daha en başından koskoca bir imkân alanının da açılması demektir.

Bu bağlamda ya bir makas alıp tırnaklar kesilmeliydi ya da kapitalizmin el değiştirebilir arzulama makinalarını dişlilerinden başlamak üzere kırmak gerekecekti. Peki bu dişliler kimin icadıydı? Rousseau'nun dediği gibi; bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “burası benim” diyen ve etrafında buna inanacak budalalar bulabilen bir modern uygarlık eseri miydi? Budalaların öldüğü bu el değiştirebilir dünyada el değiştirmenin kendisi bizzat bir değer kaynağıdır. Yani ideolojik olarak malzeme el değiştirir. Malzeme her yerde bulunmaz, önce birileri tarafından üretilmesi gerekmektedir. Kapitalizmin böylece hem üretimi hem tüketimi kapsadığı ölçüde her şey fazlasıyla malzeme olarak görülecektir.

Deleuze, içkinlik düzlemine ait olmayan hiçbir üretim nesnesinin aşkınlığa kurban edilemeyeceğini söyler. İçkinliği belirleyen minör düzlem aşkınlıktan önce gelmeli ve bir mülkiyet temsiline dönüşmemelidir. Deleuze için minör/içkin olan kapitalizm tarafından ele geçirildiği için Marx'ın emeğe dair söyledikleri de katlanılmaz hale gelmişti. Emek bütün değerlerin kaynağıysa çarpıtılmaya, sömürülmeye ve yabancılaşmaya çok açık hale gelmesi şaşırtıcı olmasa gerektir.

Marksizme Minör Hatlar Çizmek

Anti-Ödipus'ta Deleuze ve Guattari'nin elinde Freud'a ne olduğu oldukça açıktı. Psikanaliz, şizoanaliz denilen devrimci materyalist psikiyatriye dönüşmekteydi. Fakat *Kapitalizm ve Şizofreni*'de Marx'a ne olduğu bu kadar açık değildir. Deleuze özellikle *Bin Yayla*'da toplumsal oluşumları Marx'ın tersine üretim biçimleriyle değil makina işlemleriyle değerlendirmekte ve üretim biçimlerini süreçlere bağlayarak Marksist teoriye bir nevi oluş hatları çizmekteydi. Deleuze için Marx siyaset felsefesi açısından hayati bir önem taşımaktaysa da üretim modu konusunda aynı fikirde olmadığını her fırsatta belirtmekteydi. Bir üretim modunu ön plana çıkaran devlet değil tam tersine üretimi mod yapan devlettir.

Özellikle felsefe nedir? sorusunu Ortodoks ve diyalektik Marksizmin teorik sınırlarına kadar yayan Deleuze, Marksizme minör hatlar belirleme konusunda şu problemlerin tartışılması gerektiğini düşünmektedir:

a) Kapitalizm ve özgürlük arasındaki belirsiz ilişki b) Güçlerin diyalektiği ve üretim ilişkileri c) Temel yapılanma modeli ve doğrusal tarih d) Üretim ve üreme arasındaki ilişki e) Finans ile sermaye arasındaki ilişki (Holland, 2013).

Sanayi çağında Marx kapitalizmi bir tür gerçeklik fethi ve özgürlük sorunsalı olarak ele alırken, esasında kapitalizmin insan toplumunun gelişimi ve dünya tarihi konusunda sürekli bir devrim yaratma halini kabul eder. Kapitalizmin sürekli bir devrim yaratma potansiyeli göz önüne alındığında Foucault tarafından ortaya atılan bio-iktidar kavramsallaştırmasını gündeme getirerek Deleuze, Marx'taki kararsız durumu bir parça sürdürse de aşırı gelişmiş üretici güç anlamındaki

kapitalizmi toplumsal ekolojiye, gerçekliğe ve en önemlisi arzuya doğrudan saldırı olarak değerlendirir. Kapitalizmin ortaya koyduğu yeni sosyolojik sorunlar Marksist teoriyi de zorunlu olarak yeni kavramsallaştırmalara doğru itmektedir. Marksizmin üretim, sermaye, tüketim ve yabancılaşma olarak çerçevelediği kapitalizmin molar etkisinden söz edilse de kapitalizmin esasında moleküler olanı yani arzulama makinalarını ele geçirdiğini söyleyebiliriz. Burada kavramsal önerimiz üretim yerine makinanın değerlendirilmesi gerektiğidir. Zaten Deleuze de *Fark ve Tekrar*'da kapitalizmin yalnızca üretim araçlarını ele geçirerek toplumsal çözdüğünü düşünmez aksine büyük bir arzulama makinası olarak hareket ederek kültürel, dinsel, söylemsel ve en nihayetinde yaşamsal kodları çözdüğünden söz eder. Arzuyu *temsil*'inden yakalayan kapitalizm gündelik hayatı "nakit" bağlarla kodlamakta, yakalamakta ve bastırmaktadır. Böylece katı hale gelen her şey Marx'ta buharlaşmakta ve havaya karışmaktadır. Deleuze'e göre de tüm sabit, hızlı ya da donmuş sosyal standartlar kapitalizmin şizofrenik tarzıyla arzuları ortadan kaldırmaktadır. Burada kapitalizm artı değerden başlamak üzere paranoaya yoluyla arzuyu kodlasa da esas yaptığı şey aksiyomatığı sayesinde toplumsal kimlikleri temsillerden yakalayıp "yersiz yurtsuz" bırakmasıdır (Holland, 2013).

Deleuze'ün *Bin Yayıla*'yı yazdığı dönem ile Marx'ın *Kapital*'i yazdığı dönem arasındaki sosyolojik problemlerin aynı kaldığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden Deleuze yeni kavramsallaştırmalara ihtiyaç duyulduğunu belirterek kapitalist aksiyomlaştırma ile standardizasyon özgürlüğünün belirsiz ilişkisini artık paranoya ve şizofreni açısından değil aynı zamanda nitelendirilebilen ve nitelendirilemeyen kümeler ekseninde değerlendirir. Kapitalist aksiyomatik olarak *Anti-Ödip* ve *Bin Yayıla*'da kavramsallaştırdığı yöntem denemesinde Deleuze bu aksiyomatığın üç fonksiyonundan söz eder. Bunlar; coding (yerli-yurtlulaştırma), decoding (yersiz-yurtsuzlaştırma), recoding (yeniden yerli-yurtlulaştırma).

Kapitalist aksiyomatığın en vahşi örneği Vietnam ve Irak Savaşları'nda tecrübe edilmiştir. Bu savaşlarda kapitalist aksiyomatik tez ya da anti-tezle değil daha çok Conjunction denilen kodların birbiriyle bağlantıya girmesiyle işleyen, kendisine hukuki kodlar tahsis eden ve böylece işgalini yerli yurtlulaştıran bir biçimdedir. *Anti-Ödipus*'ta Deleuze bu kuramı Marx'ın söz ettiği tarihsel evrim kuramına yapı bozumcu bir şekilde uygulayarak kapitalizmin ilkel, yabani, barbar, emperyal taraflarını ifşa eder. Kapitalist aksiyomatığın en önemli tarafı Marx'ın bahsettiği şekliyle artık evrimci ya da diyalektik bir süreçle hareket etmediği bunun yerine her toplum için yeniden kodlanabilir, yerli yurtlu hale getirilebilir arzular üretmesidir. Örneğin, gelişmiş toplumlarla az gelişmiş toplumlar arasında, feodal ve uygar toplumlar arasında, köy ya da kent arasında bu kuram toplumsal gereksinimler bahane edilerek yeni sosyolojik gramerler oluşturarak bunu coğrafyaların uzamına yaymaktadır.

Fark ve Tekrar'da Deleuze, farkın toplumsal gücü olarak arzu devriminden söz ettiğinde kapitalist aksiyomatikten kaçan farklılıklara işaret etmekteydi. Deleuze'de fark; gündelik yaşamda rastgele mutasyonlar, ekolojik seçimler, rizomun her türden bedensel bağlantısı, sonsuz semiyotik ilişkileri ifade ederken kapitalizm bu farkı pazarlanabilir iş bölümü ya da uzmanlık gerektiren mesleklerle hamleder. Bu bağlamda minör Marksizm de tarihsel öngörüsünü sınıf mücadelesinin diyalektiği ya da güçlerin ve üretim biçimleri arasındaki fark üzerinden değil çokluğun ve farkın üretken doğası üzerinden oluşturmaktadır. Hegelci geleneğe sıkı sıkıya bağlı Klasik Marksizmin tarih anlayışının geriye dönük tekil, ironik ve eleştirel bir şekilde değişiklik göstermesi gerektiğini vurgulayan Deleuze *Bin Yayla*'da tarihin açıkça doğrusal olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Antropolojik evrimcilikten çok insan bilimlerini materyalist, evrimsel hatta diyalektik şemalarıyla fizikteki nedensel ilişkilerin zenginliği ve karmaşıklığının çok da gerisinde kalmadığını ifade ederek biyolojik bakıştan kurtulmamız gerektiğini vurgular. Tarihin doğrusal ya da nedensellik üzerinden evrimci okumaya tabi tutulması sanal toplumsal yapıları oluşturacağından minör Marksizm için burada önemli olan tarihin bu anlayışını ortaya çıkaran koşullara ya da kiplere atıf yapmaktan ziyade mekanik süreçlerine odaklanmak durumundadır. Başka bir deyişle diyalektik haritalandırmaya elverişli olan sermaye birikiminin sonuçlarına odaklanmak yerine minör Marksizm, kapitalizmin yapısal ön koşullarına yani ilkel, despotik ve uygar tarafına odaklanmak durumundadır.

Althusser'le başlayan neo-marksist kapitalizmin ideolojik aparatlarına dönük teorik esneklik, Deleuze'ün minör Marksizm için önerebileceği fark, tekrar ve oluş terimleriyle yeni bir felsefi tahayyül geliştirmiş görünmektedir. Deleuze'ün teorik çabası aynı zamanda Marksizmin politik karakterini, kapitalist sosyal form eleştirisini, sosyal pratik ve mücadele anlayışını yeni terminolojilerle minör Marksizmin güncel diyaloglarına çevirdiğini söyleyebiliriz.

Marksist Teorinin Deleuzeyen Karakteri

Deleuze'ün çalışmaları Marksizmle uyumsuz olmaktan çok sürekli bir diyalog içindedir ve simetrik olarak marksistlerin çalışmaları Deleuze ve Guattari'nin teorilerinden geçmek durumundadır. Ne zaman ki meta ya da özneliliklerin üretimi, birlikte düşünme, üretim ve yeniden üretimin merkezindeki iktisadi veya siyasi toplumsal eklemlenmelerden söz edilirse Deleuzeyen felsefenin teorisinde yer alan teolojik bileşenlerden fazlasıyla faydalanmak durumundadırlar. Deleuze'ün çalışmaları yalnızca Althusser tarafından tanımlanan şekliyle değil metinsel, sembolik ve ideolojik dinamiği Marksizm lehine güncelleştiren ve Marksizme teorik müdahalelerde bulunarak yeni bir felsefi soluk getirmiştir. Açıkçası marksistlerin büyük çoğunluğu felsefi kökenlerini Hegel'e kadar götürürken Deleuzeyen felsefenin ipuçlarını Spinoza'da buluruz. Hegel'in diyalektiği

önceki kimlikleri dışlanmış ve bunlara bağımlı olarak gördüğü için Deleuze'ün ana eleştirisi Hegel düşüncesinin kendi içindeki “farklılığı” kavramsallaştırmayacağıdır. Proleter/sermaye bölünmesi diyalektiğinde olduğu gibi. Deleuze felsefe tarihindeki okumalarını Hume, Bergson, Nietzsche ve Kant üzerinden yürütürken temel odak noktası farkın açığa çıkmasıydı. Oysa Hegel, felsefe tarihine tanımlanabilir “kimlikçi” bir gelenek kazandırmış idi. Deleuze için kendi içinde *farklılık* ve kendi içinde *tekrar* her zaman için kimlikten önce gelmektedir.

Toplumsal formların diyalektik materyalist karşıtlığı ve çatışmasını esas alan geleneksel Marksist düşüncenin tersine Deleuze bu tarz düşünme biçimine oldukça şüpheli yaklaşır ve kapitalizme bir direniş olacaksa bunun birleşik, amaçlı bir kolektif hareketle başarılabilceğini düşünür. Deleuze'ün direnişi egemen sosyal güçlerin yeniden örgütlenmesini önlüyorsa bu rizomatik olmalı, her zaman kendi ötesine adım atmalı ve sabit sistemler ve eylemlerden ya da sabit düşünce döngülerinden uzak bulunmalıdır. Arzunun toplumsal kuralların üretilmesinde etkili olduğunu vurgulayarak daima mikro politik ölçekte arzumuzun mikro faşizme kurban edilerek kişisel öfkeye sebep olmaması taraftardır. Yani molar olan makro yapılanmaya dönük politik tavırlar her zaman için birey isteklerine gömülü halde bulunan mikro yapıları da gözetmek durumundadır. Oysa Marksist teoriye göre ekonomik sömürü ortadan kalkmadıkça bireysel tecrübelerin fazla da önemi görünmemektedir. Aslında Deleuze söylemsel pratikleriyle Marksist felsefeyi bir tür metaforik laboratuvar içerisinde yeniden kurmaktadır. Çünkü Deleuze düşünmenin deney yapmak olduğunu ancak deney yapmanın her zaman yeni, dikkat çekici ve ilginç bir süreç olduğunu ayrıca bu deneyimin tarihsel olmadığını dile getirerek tam bir felsefe pratiği yapmaktadır. Bu tam anlamıyla yeni kavramlar, yeni stratejiler ve yeni dünyalar için teorik ve politik laboratuvarlara ihtiyaç duyan ve ortak kavramlar etrafında örgütlenmemizi mümkün kılacak bir nevi teorik ve kavramsal yaratıcılık anlamında çarpıcı bir felsefe pratiğidir. Kitlel siyasetin tekil kaçış çizgileri ve Marksizmin dayanışma, paylaşma, insan olma sürecine eşit katılım uygulamalarıyla etkileyici bir dönüş umuduyla yaşadığımız bu çağda böyle bir felsefe pratiğinin her zamankinden daha fazla gerekli olduğunu söylemek sanırız şaşırtıcı olmayacaktır (Sotiris, 2016: 301-320).

Marksizmin Deleuze okuması kapitalist arzunun, kapitalist sistemin üretim ve yeniden üretimindeki can alıcı rolünü düşünmemiz konusunda hayati öneme sahiptir. Burada kapitalizm altındaki arzunun metalaştırılmasını yalnızca ideolojik bir süreç olarak değil maddi bir süreç olarak da anlamak gerekmektedir. Deleuze ömrünün sonlarında Marx'ın el yazmalarını daha bir itinayla değerlendiren kapitalist makinanın tarihsel süreçlerini de keşfetmiş oluyordu. Bu bakımdan Deleuze'ün çalışmalarını ampirizm ve vitalizm kavramları eşliğinde karakterize edebiliriz.

Kapitalist makina bir hastalık türü olarak toplumsalın bir ucundan diğer

ucuna kadar rasyonalite kaynağı olarak delilik üretir. Kod çözme ve caydırıcılık özelliğini bu temel üzerine kuran kapitalizm her zaman için bütün akışları birleştiren acımasız bir aksiyomatik olarak bütün öznel ideolojileri de bünyesine katıp arzu yatırımlarını sonuna kadar kendi lehine kışkırtır. Bu bağlamda kapitalizm hiçbir zaman insancıl ya da liberal olmamış, ilkel kazanma sisteminin üzerine despotik rejimini inşa etmiştir. Kapitalist makinanın nasıl işlediğini anlama konusunda Marx'ın el yazmalarını titizlikle inceleyen Deleuze, Marx'ın endişesini üst perdeden teorisine yayar. Marx ekonomik ve felsefi el yazmalarında kapitalizmi sadece sosyal, politik ve ekonomik ilişkileri değil aynı zamanda bireysel arzuları da içine alan öznel talepleri nasıl kendi nesnelere dönüştürdüğünü anlatmaktaydı. Öyle bir arzu ki her şeyi meta haline getirerek, bireyleri dahi toplumsal kimliklerinden başlamak üzere bir üretim türüne dönüştürmekteydi. Metalar arasında değişim değerleri yaratarak soyut bir güdüleme oluşturan kapitalizm, her dönemde bir sermaye türü inşa etmekteydi.

Kapital'de malın kullanım değeriyle sembolik değeri arasında fark bulunmaktadır. Gerçek bir soyutlama üzerinden somut ve soyut olan arasında bir değişim değeri yaratarak kişisel arzuları metaya dönüştürmek kapitalizm için basit bir pratik eylem haline gelmiştir. Bireyler böylece bu tarz sosyal ilişki ağları içerisinde doğar, büyür ve yaşarlar. Her zaman için akıllarında bir meta soyutlanma yer etmiştir. Metalar paraya ve bir süre sonra paralar da metaya dönüşerek insani olan satın alınabilir, pazarlanabilir ve arzulama stratejisinin basit bir unsuru haline gelmiştir. Bu süreçte arzunun kendisi de sermaye hukukuna tabi kılınarak değişim/değer soyutlaması yoluyla üretilebilecek, ölçülebilecek ve diğer malların bir türüne dönüştürülebilecektir. Tüketim üretimin temelini oluşturdukça üretimde belirleyici olan amaç da bu doğrultuda aktif olan nesneyi yaratmaktadır. Nasıl ki üretim tüketimin dış nesnesini sağladıysa, tüketim de üretim nesnesinin içsel görüntüsünü ihtiyacını ve amacını belirlemektedir. Burada arzu diyalektik bir sürece tutularak değişim ve değer formu içerisinde içselleştirilmektedir. Buradaki arzu üretimi meta değişiminin maddi ve sosyal ilişkisinin içselleştirilmesi olarak açığa çıkar. Örneğin Apple milyonlarca insanın akıllı telefonları üzerinden insanların arzusunu kontrol etmekte ve üretim stratejisi sayesinde insanları meta değerleri üzerinden yakalamaktadır. Öyle ki Iphone için arzu, Iphone markasının kendisinden daha değerli hale gelmiştir. Burada Iphone'un değerini yaratan şey arzulamanın bizzat kendisidir. Tabii ki bir kullanım değeri olarak değil bir değişim değeri olarak telefona duyduğumuz istek bizi böyle bir mal için herkesin ortak arzusu tarafından belirlenen şeyle tutarlı bir oranda sermaye yatırımı yapmaya itmektedir. Burada Iphone'u ne kadar yararlı bulduğumuz değil ne kadar istediğimizdir önemli olan. Kapitalizm böylece Iphone üzerinden sermayeleri kontrol etmekten çok meta arzusunu kapmakta ve şekillendirmektedir. Dolayısıyla kapitalizmin asıl başarısı başkalarında yeni arzular yaratma arzusundan

geçmektedir. Eğer yeterli miktarda arzu üretilirse rekabet dünyasında istediği gibi güvenli limanlar inşa edebilecektir. Her defasında kişilerin arzusu herhangi bir metaya maruz bırakılarak onlarda yapay, kontrol edilebilir ve temsiller etrafında kodlanabilir arzular üretilmektedir. Marx ekonomik ilişkilerin temelinde oluşturulan arzu konusunda bir parça haklı olabilir fakat bir kapma aygıtı olarak kapitalizmin, ekonominin kendisini de bir arzu türüne dönüştürdüğüne ilişkin fikir için Deleuze'ü beklemesi gerekecekti. (Pfeifer, 2017)

Marx, kapitalizmin insanları nasıl sömürdüğünü fark ettiğinde büyük sosyal yapılarda da bu sürecin devam edeceğini metalaşmanın bireyleri, grupları, devletleri birer sermaye aygıtı haline çevireceğini öngörmüştü. Böylece devletlerin de bu sermaye türünü ayakta tutabilmek için yeni iktidar biçimleri oluşturacağını ısrarla vurgulamaktaydı. Deleuze, Marx'ın bu görüşüne katılsa da devletin sosyal sınıflar ve hiyerarşiler yarattığı despotik devlet formundan devletin hizmete sokulduğu kapitalist devlet formuna geçtiğini vurgulamıştır. Deleuze'e göre kapitalizm artık Marx'ın söylediği gibi egemen bir sınıf ya da iktidar oluşturmamakta bağımsızlaşan ve güçlerini, çelişkilerini, mücadelelerini ve tavizlerini yerine getirmeleri için devletçikler oluşturmaktadır. Devlet burada sadece sosyal yapı içerisinde gerçekleşmesi beklenen meta arzuları üretim organizasyonu olarak işlev görür ve bireysel arzu kolonileşmesini yönettiği ölçüde vardır. Özneler de bir sermaye türü olarak güzeldir, çirkindir, güçlüdür ya da zayıftır. (Tomsic, 2015)

Bunu, Marx'ın kapitalizm altında yeterli miktarda sermayeye sahip olanların belirli sosyal kurallara, geleneklere ve sözleşmelere aykırı biçimde nasıl hareket edebileceğini gösterdiğine işaret ederek okumamalıyız. Aksine, bunu bize, sermayenin bu kuralları, gelenekleri ve sözleşmeleri nasıl yeniden yazdığını gösteren Marx olarak anlamalıyız. Deleuze ve Guattari yine burada yardımcı olur. Bu son nokta, kapitalizmin “kod çözme” ve “caydırıcılığa” süreçlerine referanslarında keşsettikleri şeydir: güzellik veya çirkinlik gibi belirli sosyal ve tarihî kavramlar, etik olan veya olmayanların sosyal ve kültürel anlayışları, Deleuze ve Guattari'nin “yazıtlı topluluk” olarak adlandırdıkları şey.

Toplum (ya da toplumsal makina), çeşitli uygulamaların, geleneklerin ve toplumdaki bireylerin yaşamını önceden var olan ve içine bu tür bireylerin yerleştirildiği belirli bir toplumun zeminini oluşturan tüm kümelerin toplanmasıdır. Deleuze ve Guattari bunu “arzu akışlarının” kodlanması süreci olarak nitelendiriyor ve böylece sosyal makinanın çalışmalarını şu şekilde tarif ediyorlar:

Sosyal makina kelimenin tam anlamıyla, herhangi bir metafordan bağımsız olarak, hareketsiz bir motor sergilediği ve çeşitli müdahaleler gerçekleştirdiği için bir makinedir: akışlar ayrılır, elemanlar zincirden ayrılır ve önceden oluşturulacak görevlerin bölümleri dağıtılır. Akışları kodlamak, tüm bu işlemleri ifade eder. Bu üretimin paylaştırılması, üretimin üretimini organize eden küresel bir

arzu ve kader sisteminde, her üye için artık bir payla sonuçlanan, zincirden çıkarılmalarına karşılık geldiği için, toplumsal makinenin en üst görevidir. (Deleuze ve Guattari, 2012)

Marksist çözümlemenin daha geleneksel biçimlerinden bir tür kopuştan söz edilebilir. Bilindiği üzere Marksist söylem ve analizde ideoloji kavramının geleneksel işlevi kapitalist sistem hakkında neyin doğru olduğunu ve altında yaşadığımız şeyleri ayırt etmek için bir araç olarak hizmet etmektedir. Bu sistem yanlış sosyal yapılarımıza ve kendimizi kapitalizmde üst yapıya ait konumlandırma-ya inanır. İdeoloji analizini ve eleştirisini geleneksel kavramları baskıcı sosyal güçlerden kurtulmanın ideolojiyi görmemizle başladığını iddia eder. Bu okuma türünde ideoloji kapitalist üretim biçimlerinin çıkarlarını doğal, gerekli ve ebedî görünümelerini sağlayarak onlara bir tür hizmet fonksiyonu üstlenir. Kapitalizmin doğası aslında iki basit ideolojik inanç biçimiyle kurulur: 1- Kapitalist rekabet doğaldır. 2- Bu doğallık insan doğasına dayanmaktadır. Deleuze, ideolojiden çok iktidar örgütlenmelerinden bahsederek bu kavramdaki asıl sorunun arzunun nasıl sömürüldüğüne dair herhangi bir öngöründe bulunamamış olduğunu düşünür. Arzunun kapitalist sosyal makine altında nasıl işlediğini çözmek aslında bu ideolojinin temel felsefesi olmalıdır. Klasik ideoloji anlayışıyla söyleyecek olursak ekonomik tabana bağlı olarak arzu, yalnızca üst yapıdır. Marksist teori artık arzunun altyapı düzeyinde çalıştığını, yatırım yaptığını görmezden gelmemelidir. Aksi takdirde iktidar örgütlenmeleri üstyapıyı düzenler, gücü arzunun birliğini dağıtmak üzere yapılandırır. (Pfeifer, 2017)

Kapitalist toplum sadece arzuyu sınırlandırmaz, sahte bir arzu üreterek arzu-lanan şeyleri buna katarak diğer sosyal makinaların ürettiği şekliyle yeniden üretir. Buradaki fark kapitalizmin kendisini bulduğu toplumsal yapılar gibi sermayeyi de diğer sosyal kurumları yeniden yönlendiren ve onları sermayenin hizmetine sunarak çözülmüş ve caydırıcı özneler piyasaya sürmesidir. O halde, Deleuze'ün kapitalizmi arzu üzerinden okuması bir yere kadar Marx'ın okumasıyla paralellik arz etse de arzunun üstyapı gibi hareket etmeyip kodlandığında bir sosyal makine olarak hareket ettiği ve kapitalizm adına arzu ürettiği söylenebilir.

Sonuç

Kolektif güçlü duyguların kurumsal teşekküller haline geldiği ve arzu etrafında örgütlendiği toplumsal hayat, modern kapitalist sistem için bir köleleştirme sistemine dönüşmüş durumdadır. Kapitalizmdeki kölelik artık hiç kimseyi şaşırtmayacak düzeyde çalışanların arzularına kadar inmiştir. Elindeki bu yeni güçle kapitalizm üzüntü duygusunu kölelik fikrinden kopararak büyük bir başarı elde etmiştir. Çünkü kölelik fikri Marksist perspektife göre ancak bilinç düzeyine çıktığında isyan tasarısı doğurabilirdi. Spinoza'yı felsefi derinliğinin baş aktörü olarak tanımlayan Deleuze, Marx'ın ondan yıllar sonra yaşamış olmasına rağmen

Spinoza'yı es geçemeyeceğini belirtir. Klasik Marksist teorinin ıskaladığı fakat kapitalizmin temelinden yakaladığı Spinozacı duygular tam da toplumsal hayatın duygular (affect) aracılığıyla şekillendiğini göstermektedir. Şurası muhakkak ki günümüzde kapitalizm duygusal anlamda Marx'ın yaşadığı çağa göre çok daha zengin ve tezatlarla dolu bir görünüm sunmaktadır. Sermaye ile emek bloklarını dikkate alan Marksizm iki sınıflı şema üzerinden teorisini işlerken kapitalizmin toplumsal bedenin bütün katmanlarına enjekte edeceği kodlama türü olan arzu örgütlenmesini gözden kaçıracaktı. Marksist eleştirinin entelektüel dayanaklarının en sağlam unsurlarından olan sömürü yabancılaşma ve tahakküm gibi kavramları kapitalizmi motive eden işinden kendinde geliştirmeyi önceleyen ücretli emekçilerce altüst edilemeyecekti. Marksizmin kapitalizm karşısındaki kavramsal yoksunluğu Deleuzeyen felsefenin minör oluş hatlarıyla aşılabilecektir.

Her şeyin kendi varlığını sürdürme çabası olarak conatus, Spinoza'ya göre bedenlerde barınan ve bedenleri harekete geçiren temel enerjidir. Arzunun enerjisi olarak da tanımlanabilecek conatus'un ele geçirilmesi ile birlikte kapitalizm Marksist terminolojinin antropolojik izlerini dahi silmiştir. Büyük bir kuram olarak Marksizmin Spinozacı arzuyu kapitalizmle hesaplaşmasında yeterince gündeme getirmemesi esasında önemli bir beden sorunsalını da açığa çıkarmıştır. Büyük bir kapma aygıtı olarak işleyen kapitalizmin bedenleri conatus'larından yakalayarak Spinozacı duygulanımları da gündelik hayatın imge takımları içerisine sıkıştırarak hayatı çıplak, ele geçirilebilir ve sömürülebilir bir forma dönüştürmüştür. O halde klasik Marksizmin kavram repertuarının Spinozacı duygular ile Deleuzeyen felsefenin minöryen hatları üzerinde yeniden daha organize olmuş bir biçimde ontolojik düzleme çekilmesi gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki tahakkümün yoğunluğu tahakküm edilenin arzusunun yoğunluğuyla doğru orantılıdır. Bu arzunun anahtarı da tahakküm edenin yani kapitalizmin elinde görülmektedir. İş verenleri dâhil yegâne para tedarikçisi durumuna getiren kapitalizm ücretli emekçilerin bedenlerini conatus/arzunun para denen nesneye sabitlemesiyle derinleştirilmiştir. Para arzusundan daha buyurgan bir arzu olduğunda paranın kendisi arzu yerine geçer. Dolayısıyla nesnesi olmayan bir arzu olarak conatus'a belirli bir yön kazandırmak ve onu toplumsal duygulanımların kesişim yerlerinde pozitif ontolojiyle yeniden yüklemek gerekmektedir (Aydın, 2018). Şeyleri donatarak ve arzu nesneleri olarak kuran şey aslında conatus'un itişidir. Dolayısıyla ne tür duygulanımın (sahip olmak, kaçmak, yok etmek, peşinden gitmek, biriktirmek) ortaya çıkacağı bu itişe bağlıdır. Zira duygulanımlar ve bunların sonucunda ortaya çıkan duygular az çok derin ya da tekrar tekrar harekete geçebilir izler bırakır. Conatus'un inşa ettiği bedeni ve ortaya çıkardığı toplumsal arzuyu yapay ikizleriyle değiştiren kapitalizm ortada kendisine direnebilecek ideolojik çerçeveleri de sarsar. Bir süre sonra açığa çıkan kapitalizmin conatus gücü varlığını sürdürme koşullarını yaratma yeteneğiyle kendini göste-

rır. Metaların eşi benzeri görülmemiş ölçüde yayılması, mallara erişimin artması, nesne arzusuna dayalı bütün kuvvetleri esir almış kapitalizmin alt edilmesinden vazgeçilmesine yol açmıştır. Öyle ki piyasanın bütün arzu sistemi (pazarlama, medya, reklam) temel kapitalist ilişkiler içindeki bireylerin itaatini pekiştirerek yeni bir toplumsallaştırma mekanizması kurmuştur. Bir efendi-köle diyalektiği içerisinde efendi arzusu ile kitlelerin hizaya sokulduğu conatus merkezli sosyolojik evren ancak Marksist teoriye eklemlenebilecek devrimci şizoanalitik bilinç ile olacaktır. Kendisine teolojik bir güç olarak kazandırdığı arzu ile toplumsal he-saplaşmasını erteleyen kapitalizmin yersiz yurtsuzlaşmayla aksiyomatik gücünü sarsmak için molar düzeydeki felsefi tartışmayı bir kenara bırakarak bedenleri bir arzu eşiği olarak yeniden yapılandırması gerekmektedir. Marksist teori bir sömürü rejiminden çok arzu rejimini önceleyerek klasik epistemolojisini genişletmek durumundadır. Kapitalist oyunun bu yeni alanında Bordieu'cu habitusun arzu, beden ve conatus etrafında örgütlenmesinin büyük kapitalist makinanın dışlılarına zarar vermesi muhtemeldir. Kapitalizmin arzu ve rıza yaratma yeteneğini sekteye uğratması ancak Anti-Ödipus bilincin şizo-özne tarafından organsız beden edinmesiyle mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Halime (2018). "Pozitif Ontoloji ya da Gerçekliğe Fark Katmak: Kadın Oluş", *Gerçeklik, Arzu ve Göçebelik Üzerine*, Ed. Zülküf Kara, Çizgi Yayınevi.
- Deleuze, Gilles (2013). *Müzakereler*, Çev. İnci Malak Uysal, Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze G. ve Guattari F. (2012). *Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 3. Baskı
- Holland, Eugene W. (2013). *Deleuze & Guattari and Minor Marxism*, The Ohio State University.
- Žižek, Slavoj (2015). *Bedensiz Organlar*, Çev. Umut Yener Kara, Monokl Yayınevi.
- Pfeifer, Geoff (2017). "The Question of Capitalist Desire: Deleuze and Guattari with Marx", *Contentinental Thought & Theory: A Journal of Intellectual Freedom*, Volume 1, Issue:4, ss. 254-269.
- Samo, Tomsic (2015). *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*, London and New York: Verso.
- Sotiris, Panagiotis (2016). *The Many Encounters of Deleuze and Marxism*, Deleuze Studies, Edinburg University Press.

Nurhan Tanrıverdi*

KENTİN FORMUNU VE BEDENİN İNŞASINI BELİRLEYEN ESPRI ÜZERİNE**

Bize sözü edilen ve özgürleştirmeye davet edilen insan, çoktan beri bizatihi kendinden daha derin bir tabi kılmanın sonucudur. Bir ruh onda ikamet etmekte ve onu, kendi de bizatihi iktidarın beden üzerinde uyguladığı egemenlik içinde bir parça olan varoluşa taşımaktadır. Bir siyasal anatominin sonucu ve aleti olan ruh; bedenin hapishanesi olan ruh. M. Foucault

A. Giriş

Gündelik hayat pratiklerimiz içerisinde tüm tikelliğimizle kendimizi ve *benle* ilişkili olan herkesi ve her şeyi şu ya da bu şekilde ilgilendiren kenti, bir sorunsal olarak neo-marksist çerçeveden değerlendirmek üzere kaleme alınan bu metinde, kent ile öznenin ilişkisi sorgulanmaktadır.

Chicago Okulu teorisyenlerinin ifade ettiği şekliyle, *insan doğasının bir ürünü olan kent*, bir kent insanı olarak bedenimizin inşası üzerinde nasıl bir etkisi var? Beden gerçekten kentler gibi kurulan, kurgulanan bir şey midir? Ya da tersten bir perspektifle söyleyecek olursak, kent ne kadar insan doğasının bir ürünüdür? Burada da sosyal bilimlerin hemen her alanında olduğu gibi karşılıklı bir ilişki/dikotomi mi söz konusudur? Yoksa anlamlı bir bütün oluşturabilmek için bu karşılıktan daha mı fazlasını aramalıyız? Kentli olarak bizlerin değişimden ne kadar haberi olmaktadır ve değişim bedenlerimiz tarafından hissedilmekte midir?

Modern dönemde, modern öncesi için yazılıp çizilen ve liberal kuram ile ifade edilen görüşe göre birey, modernliğin getirileriyle birlikte dizginlerinden kurtulmuş, uzmanlaşmış bir *Homo Economicus* olarak toplumda kolayca dolaşabilmeye, piyasanın sunduğu mülklerden ve vasıflardan faydalanabilmeye başlamıştı. Fakat Marksist kurama göre bunun bir bedeli vardı. Bu bedeli ödemek isteyip istemediğimiz bilinmeden ve sorulmadan; doğrudan modern bireyler olarak kendimizi tüm benliğimizle sistemin içerisinde bulduk. Ve görmekteyiz ki, sistem içerisinde verili şeylerle varlık kazanmak vaat edildiği kadar kolay olmamaktadır. Peki bizler *hareket* üzerine kurulu bu sistemde kendi bedenimizin inşasında ne kadar etkin bir roldeyiz?

* İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Lisans Öğrencisi

** Bu metin kaleme alınırken, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü lisans derslerinden olan Kent Kuramları ve Bedenin Toplumsal İnşası derslerinin içeriklerinden faydalanılmıştır. Ders içinde ve dışında desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Oya Okan'a ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Balcı'ya teşekkürlerimi borç bilirim.

B. Birinci Bölüm: Dikotomi'den Biraz Daha Fazlasını Aramak

“Görme sözcüklerden önce gelmiştir. Bizi çevreleyen dünyada kendi yerimizi görerek buluruz. Bu dünyayı sözcüklerle anlatırız ama sözcükler dünyayla çevrelenmiş olmamızı hiçbir zaman değiştirmez. Her akşam güneşin batışını görürüz. Dünyanın güneşe arkasını dönmekte olduğunu biliriz. Lâkin bu bilgi gördüklerimize uymaz çoğu zaman” (Berger, 2012, s. 14). Sürrealist ressam Magritte ‘*Düşlerin Anahtarı*’ adlı resminde daha sonraları göstergebilimin hareket noktası olacak olan gösteren ile gösterilen arasında bir uçurum olduğunu ve bu uçurumun ancak kendi gerçekliği içerisinde yani gösterge değeri içerisinde bir anlam kazanabileceğini bu şekilde açıklamıştı.

Gündelik hayat pratiklerimizde eylediğimiz şeyler, eylemlerimize sebep olan düşünceler ve düşüncelerimizin ideolojisi olan inançlarımız nesnelerle kurduğumuz ilişkiyi belirlemektedir. Bu ilişkideki hareket noktası diyebileceğimiz nokta görme eylemidir. Fakat buradaki görme eylemi yalnızca bizim uyarılara karşı verdiğimiz tepki ile ölçülemez. Çünkü görme eyleminin aynı zamanda görülmeyi de beraberinde getirdiğini; bu eylemliliğin ikili bir yapısı olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Berger’ın de ifade ettiği gibi, bir şeyi gördükten hemen sonra, aynı zamanda kendimizin de görülebileceğini fark ederiz. Karşımızdaki gözlerin bizimkilerle birleştiği anda görünenler dünyasının bir parçası olduğumuzu anlarız. Ve bu anlama devamında bütünüyle bir inanca da dönüşebilir. Mesela karşıdaki tepeyi gördüğümüzü kabul edersek o tepeden bizim de görülebileceğimizi ya da bir çerçeve içerisinde dışarıdakilere bakıyor olmamız dışarıdakilerin o çerçeve içerisinde bizi görüyor olmasını kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla görme eyleminin iki veçhesinin olması konuşma eyleminin iki taraflı olmasından daha baskın olmaktadır. Çünkü görme sözcüklerden önce gelmektedir. Aristoteles’in de söylediği gibi konuşma eylemi zaten çoğu zaman bu görme-görülme işleminin dile getirilme çabasından başka bir şey değildir (Aristoteles, 2000, s. 43-44).

Üst paragrafın ilk cümlesinde de söylenildiği gibi eylemlerimiz, eylemlerimize sebep olan düşünceler ve düşüncelerimizin ideolojisi olan inançlarımız hem bizlerin nesneleri görüşünü etkilemesi hem de görüşümüzün dile getirilme çabası bakımından belirleyici bir role sahiptir. Dolayısıyla tüm eylemliliklerimiz ya da eylemsizliklerimiz bu diyagramda kendisine yer bulmaktadır; en öznel veya sofistike şeyler bile. Çünkü bu yer bulma eylemi, o gösterge değeri içerisinde anlamlı bir bütün inşa etme çabasının bir sonucudur. İşte tam da bu sebepten hareketle bu metin de kendi gerçekliği içerisinde anlamlı bir bütün oluşturma çabasıdır. Çabalanan şey ise, görme-görülme eylemine ve bu eylemin dile getirilme çabasına benzer bir şekilde kent ile özne arasında da bir ilişkinin kurulabileceğine olan inançtır.

C. İkinci Bölüm: Neo-Marksist Kent Teorisi Perspektifinden Kent-Özne İlişkisi

Klasik Marksist kent teorisinde feodal toplumdan sanayi toplumuna geçiş aşamasında kent ile kıyın ayrılmasının hem sebebi hem de neticesi olarak kapitalizmin doğuşu ön plana çıkmaktadır. Sanayi kentine dair betimlemeler, sanayi kentinin sorunları ve bir anlamda geleceğe dair ütopyacı yaklaşımlar ilk etapta karşımıza çıkan başlıklardır. Marx'ın metodolojisine göre kır-kent içerisinde belli bir çelişkiyi barındırmaktaydı ve bu çelişki kapitalist sanayi kentinin oluşmasına sebep olmuştu. Engels de farklı bir bakış açısıyla işçi sınıfının kapitalizmle imtihanını kent sorunları üzerinden anlatmıştır. Fakat Henri Lefebvre'e daha sonraları ise David Harvey ve Manuel Castells'e geldiğimiz zaman Marksist teoriden farklı olarak bazı kavramların üzerinde ilk defa veya ayrıca durulmaya başlandığını ve kente yaklaşımın oldukça farklılık arz ettiğini görmekteyiz. Neo-Marksist kent teorisini anlayabilmek adına ilk başta Lefebvre'in mekân üzerine düşüncelerine dikkat etmemiz gerekmektedir. Mekândan kastedilen *şey* nedir? Lefebvre'e göre, mekân üretim ilişkilerini ve bu üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesinin sebep olduğu toplumsal ilişkilerin değişim sürecini içermektedir. Dolayısıyla ona göre *mekân toplumsal bir üründür* ve bu metin açısından asıl önemli olan kısım ise *her üretim biçiminin kendi mekânını üretmesidir*. Böylece, mekânın üretim sürecinde yaratılan yeni mekânlar, aynı zamanda yeni toplumsal ilişkiler oluşturmaktadır. Lefebvre'e göre önemli olan, *mekânın kapitalist toplumda nasıl üretildiği ve bu üretim sürecinde ortaya çıkan çelişkilerin analizidir*. Neo-Marksist kent kuramcılarına geldiğimizde Marx'ın tanımladığı kapitalist üretim ilişkileri ve üretim güçleri arasındaki çelişkinin kentsel mekânda farklı bir boyuta ulaştığını görmekteyiz (Aslanoğlu, 1998). Buna göre, sermaye, mekâna farklı bir işlevsellik kazandırmaktadır. Kapitalist gelişme içinde, sermaye mekânı bir meta haline getirmektedir. Ve kapitalizm, malların mekânsal yerleşmede üretildiği bir aşamadan, mekânın kendisinin kıt bir kaynak olarak üretildiği bir sisteme dönüşmüştür. Böylece mekânın kapitalist üretimi, artık değer yaratımı ve kâr elde etmede etkili hale gelen bir meta haline gelmiştir. Diğer taraftan da mekâna dair olan bu değişim sermayenin kentte nasıl bir dolaşıma gireceğini de belirlemektedir. Bu sebepten burada karşılıklı ilişkiden daha girift, karmaşık ve iç içe geçmiş bir ilişkiler ağından bahsedilmektedir.

Lefebvre, sermaye sahiplerinin kapitalist sermaye birikim süreçlerinin geçtiğimiz yüzyıl içine girdiği **krizleri mekânı kullanarak çözdüğünü** söylemektedir. Burjuvazinin kent mekânını nasıl başarı ile kullandığını ve bunun da nasıl kapitalizmin (Engels'in öngörüsünün tersine), ayakta kalmasını sağladığını araştırmalarının merkezine almıştır. Kapitalizm kendi iç çelişkilerini bir asırdır çözemese bile sonuçta, Marx'ın *Kapital*'i yazısından günümüze geçen sürede büyümesini gerçekleştirmiştir. Bu büyüme beraberinde hemen her alanda farklı tarzlarda ve formlarda çelişkileri doğursa ve bu çelişkilerin, eşitsizliklerin büyümesine sebep olsa da bir şekilde bu süreci devam ettirebilmiştir. Bu durumun maliyetinin ne ol-

duğunu belki tam olarak hesaplayamayız ancak bu büyümenin nasıl bir araçla gerçekleştirildiğini biliyoruz: Mekâna dair yaklaşımını değiştirerek ve yeni mekânlar üreterek. Lefebvre'in bu değerlendirmesi, Marksistlerin kent mekânına bakışı açısından önemli bir kırılmaya işaret etmektedir. Daha sonrasında Harvey'in *Sermaye Muamması*'nda, Castells'in de *Kent, Sınıf ve İktidar*'da belirttiği gibi kapitalizm kendi krizlerinden bu şekilde kurtulmuştur. Çünkü günümüzde üretimin analizi göstermiştir ki, şeylerin (metaların) mekânda üretiminden mekânın kendisinin (meta olarak) üretimine ve hatta bu üretimin beraberinde toplumsal ilişkileri de yeniden ürettiği bir süreç geçmiş bulunuyoruz. Marksist araştırmacıların hemen hepsi için mekân, kapitalist üretimin yapıldığı bir yer olarak değerlendirilmiştir. Oysa geçtiğimiz yüzyıl boyunca, kapitalizm, mekânın kendisini keşfedip metalaştırmış ve Marx ve Engels'in beklediği kriz ertelenmiştir.

Mekânın kendisinin meta olarak üretiminin sebep olduğu toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi, beraberinde bireysel olarak öznelerin kendi bedenlerine dair gerçekleştirdikleri inşasına da etkide bulunmuştur. Örneğin, *somut ve soyut mekân* kavramını bu çerçevede değerlendirebiliriz. *Somut mekân*, günlük yaşam pratiklerimizi gerçekleştirdiğimiz, üzerinde yaşamımızı sürdürdüğümüz, ihtiyaçlarımızı karşıladığımız ve kullanım değerine sahip mekâna işaret etmekteyken, *soyut mekân* kavramı ise mekânı fiziksel bir parsel olarak kullanım değeri üzerinden değil, kendisinden kâr ve rant sağlanacak bir araç olarak görmektedir. Dolayısıyla burada mekânın tarihsel üretimi, kullanımı ve temsil ettiği sosyal değerlerin kendi başına bir önemi olmamaktadır. Bunlar, ancak söz konusu mekânın değişim değerine katkıda bulundukları sürece önemlidir. Birbirinden çok farklı tarihsellikleri olan mekânlar, kapitalizm açısından, pazarda alınıp satılan soyut birer parsel ya da binadan başka bir şey ifade etmemektedir; tıpkı para ile borsa arasındaki ilişki gibi. Temelde devlet ve yatırımcıların kâr için yatırım yaptıkları mekân, **soyut mekân** olarak adlandırılırken, gündelik hayatta kullanılan mekân ise **somut mekân** olarak ifade edilmektedir. Bunun yanında üretim alanındaki çelişkiler kapitalizmin tek çelişkisi değildir. Yeniden üretim ve günlük yaşam mekânındaki çelişkilerin de önemsenmesi gerekir. Saydığımız bu isimler bir yandan kapitalist birikim süreçlerinin mekânsallığını ve kapitalizmin mekânı içselleştirip soyut hale getirerek kullanılmasını vurgularken, diğer yandan da bu tür bir mekânsallığın sadece üretim ve dolaşım için değil, aynı zamanda yeniden üretim süreçleri için de geçerli olduğunun altını çizmektedir. Metin açısından bakıldığında da mekâna ve dolayısıyla kente dair olan değişen bu süreçler öznelerin kent ile olan ilişkilerini de yeniden biçimlendirmektedir. Kabaca, İstanbul konaklarında doğmuş büyümüş birisinin kent ile kurduğu ilişkiden, o konak yerine inşa edilen apartmandaki birisinin kurduğu ilişki bu yeniden biçimlenmeye örnek olarak gösterilebilir.

Öte yandan, kapitalist sistemin ortaya çıkardığı sorunlarla olan veya olacak olan mücadelenin üretim alanında sıkışmayıp yeniden üretim alanına ve günlük

yaşama yönelik olarak genişletilmesinin kaçınılmaz olduğunu görmekteyiz. Çünkü sosyalist bir toplumun ve mekânın kuruluşunun da ön şartı olarak bu mücadelenin olması gerekliliği ifade edilmektedir. Ayrıca, Henri Lefebvre 1960'ların sonları ve 1970'li yılların başlarında kent sorununa yeni bir yaklaşım getirerek, Harvey ve Castells ile kentsel haklar konusunda ciddi katkılarda bulunmuştur. Burada vurgulanan kentsel hak hem toplumun tamamını ilgilendiren kolektif bir hak olarak hem de bireysel olarak her bir öznenin sahip olması gereken haklar şeklinde ifade edilmektedir. Toplumsal hareketlerin ekonomik-politik anlamını Marksist bir anlayışla ve sınıf temelli bir çözümleme ile çalışmalarının odak noktasına yerleştirmişlerdir. Neo-Marksist teoriye göre kentsel hak, kent kaynaklarına ulaşma ve kentsel kararlara bireysel katılım özgürlüğü ve bunun yanında kenti değiştirecek kişilerin kendilerini değiştirme perspektifinde değerlendirilmektedir (Güler, 2011). Teoriye göre siyasal iktidarların kentsel örgütlenmeyi, kentsel örgütlenmenin ise insan yerleşimlerini belirleyebileceği savunulmaktadır; bu durum ise insanın bedenine dair gerçekleştirdiği inşa açısından edilgen mi etkin mi sorusuna bir açıdan cevap vermektedir. Başından beri sosyal bilimlerin özellikle de sosyolojinin tartıştığı konuların hemen hepsinde ikili bir dikotomiden bahsedilir ve analizler bu çerçeve içerisinde yapılmaya çalışılır. Yüzeysel bir ifadeyle söyleyecek olursak kent mi insan bedeninin inşasında etkindir yoksa insan mı kentin formunu oluşturur söylemi bir noktadan sonra sınırlılıkları olan bir tartışmayı göstermektedir. Genel olarak sosyolojinin tartıştığı bu tip konuları anlayabilmek için ikili dikotomilerden biraz daha fazlasına ulaşmaya çalışmamız gerekmektedir. Her ne kadar etimolojik olarak bünyesinde bir ironi barındırsa da tartışmaları *sübjektif* olarak anlamlandırabilmek ve kültürel pratikte bu konunun önemini açıklayabilmek için literatürü iyi değerlendirmek gerekmektedir. Örneğin Lefebvre mekânı üçlü sınıflandırmaya göre açıklamaktadır: *Algılanan mekân, tasarlanan mekân ve yaşanılan mekân*. *Algılanan (perceived) mekân* **diğer mekânlara** görece nesnel, insanların günlük yaşam çevrelerini içeren ve bizlerin mekân dediğimizde aklımıza gelen ilk şey olan somut bir mekândır. Algılanan mekânsal pratik ampirik olarak görülebilir ve gözlemlenebilirdir. Diğer tüm sosyal pratikler gibi mekânsal pratik kavramsallaştırılmadan önce doğrudan yaşanır. Sosyal ve mekânsal pratik, gerçekliktir. *Tasarlanan (conceived) mekân*, mekânın hem bireysel hem de toplumsal açıdan zihinsel bir yorumudur. Kavramsallaştırılan ya da soyut mekândır; diğer bir deyişle ve daha doğru bir ifadeyle, mekânın temsilidir. Bu soyutlamalar bireylerin sosyal ve politik pratiklerinde önemli bir rol oynarlar. Tasarlanan mekân, uzmanlar, planlamacılar, sosyal mühendis ve bu alanda çalışan diğer uzmanların tasavvur ettiği, temsile kavuşturduğu mekândır. Soyut mekân mevcut üretim tarzının egemen mekânıdır. Bu nokta yani egemen mekân olması ve egemenler tarafından inşa ediliyor olması metin açısından önemli bir noktadır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi bu süreçte etkin/edilgin olma durumu her an değişiklik

göstermektedir. *Yaşanılan (lived) mekân* ise görülen ve tasarlanan mekânın karışık bir kombinasyonudur ve kişinin günlük hayatındaki gerçek mekân deneyimini temsil eder. Doğrudan ilişkili görüntüler ve semboller yoluyla yaşanır. Doğrudan deneyimlenen sosyal mekândır, sadece sosyal hayatın geçtiği edilgen bir sahne değil, aynı zamanda sosyal hayatın tamamlayıcı bir unsurunu temsil etmektedir. Bu nedenle, sosyal ilişkiler ve yaşanılan mekân günlük hayatta kaçınılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır (Güler, 2011, s. 54). Algılanan ve tasarlanan mekân kurulan dikotominin iki yanlılığını oluşturuyorsa; dikotomiden biraz daha fazlasını kurcaladığımız ve açıklamaya çalıştığımız kısmı ise yaşanılan mekân oluşturmaktadır. Nitekim aynı şekilde gösteren ve gösterilen kısmını algılanan ve tasarlanan mekân karşılıyorsa gösterge bizzat yaşanılan mekânın kendisi olmaktadır ve kendi gerçekliği içerisinde hem mekânın formuna dair hem de bedeninin inşasına dair *nasıl?* sorusunu cevaplayabileceğimiz alanı oluşturmaktadır.

Klasik Marksist teori gündelik gerçekliğin *habitus*'u içerisindeki insanın cisimleşmesi konusuna tıpkı kent konusunda olduğu gibi ayrı bir yer vermez. Örneğin, Marx için biyolojik olan ya ideolojik pratiklerin bir sonucu olarak ya da iktisadi üretimin daha temel süreçlerine tâbi olarak açıklanmıştır. Her ne kadar Engels'in *Doğanın Diyalektiği* o güne dek süregelmış olan Alman düşünce geleneğindeki insan-doğa karşıtlığının arasına toplumsal örgütlenme kavramıyla yeni bir boyut getirmiş olsa da daha geniş manada insanın bu dünyadaki yerine dair bir tartışmaya hiç girmemiştir. Bunu ilk ve en etkili şekilde eleştiren ve toplumsal praksiyi vurgulayan kişi Louis Althusser olmuştur. Bu düşünceye göre karşıtlık yaratmanın çözümleme ve anlamlandırma konusunda yetersiz olduğunu görmekteyiz. Kıta Avrupasındaki tartışmaların eksenini başlangıçta Descartes'in *res extensa X res cogitans* yani kabaca çevirecek olursak *ruh/beden* ayrımına dayanır diyebiliriz. Özellikle de dünya savaşları sonrasında bu ayrımlara dair yapılan eleştiriler tarihin en sert ve radikal halini almıştır. Sonrasında bununla dolayimli yoldan bağlantısı olan farklı karşıtlıklar ortaya koyulmuştur. Fakat bu karşıtlıkların kendi içerisinde çelişkiler yarattığı fark edilmiştir. Bu çelişkinin aşılması ancak doğanın kendinde bir şey olarak değil insan emeğinin toplumsal bir uzamı olarak kavramsallaştırıldığı ölçüde mümkün olmaktadır. Aynı şekilde insanın da yalnızca kendinde bir şey olarak düşünülmemeyeceği de ifade edilmektedir. Marx'ın varlık bilgisinin çekirdeğini insan praksiyi kavramı oluşturmaktadır; bu kavramı daha sonra Lefebvre duyumsallık ve düşünsellik olarak iki boyutuyla açıklamıştır. Diğer taraftan sosyoloji literatürü için söyleyecek olursak başlangıç aşamasında bahsettiğimiz karşıtlıklar üzerine yapılan tartışmaların Comte'tan hareketle pozitivizm etkisindeki teorilerden kaynaklandığını ve bu teorik yaklaşımın eylemlerin ya da kurumlaşmış etkinliklerin benliği/kimliği belirlediğini ifade ederek ona edilgen bir rol biçtiğini söyleyebiliriz. "Comte ve Durkheim'dan çıkarak modern işlevselciliğe uzanan düşünce çizgisinin ve mantıkçı pozitivizmden kaynak-

landığı biçimiyle modern pozitivistik felsefenin bulunduğu temel noktalardan biri, bir eylem kuramının yokluğudur. Mantıkçı pozitivistler, sözü edilen ilk düşünce çizgisinin eğilimine, ‘kolektif bilinç’, ‘kolektif temsil’ gibi bütünsel kavramlar nedeniyle kuşkuyla bakmış olsalar da iki düşünce de toplumsal felsefenin belirlenimci bir biçimine sahiptirler” (Giddens, 2006: 408). Yorumlayıcı sosyolojideki teorilerin diğer teorilerden farkı ise “*anlamı*” merkeze alması ve özne-nesne bağıını çift yönlü belirlemeye tabi olarak algılamasıdır. Örneğin Nietzsche’nin “insan beden sahibidir ve bedendir” söylemi insanın ne sadece bedenden oluştuğu ne de sadece beden sahibi beden-üstü bir varlık olduğu konusunda ufuk açıcı olmuştur.

Aristoteles insanı üç faaliyeti üzerinden tanımlamıştır: 1) Teoria, yani kuramsal bilgi. 2) Poesis, kültürel üretim. 3) Praksis, özgür bilinçli etkinlik. Klasik anlamda karşılıklı ilişkiler veya karşıtlıklar dikotomiler üzerinden ancak ilk iki faaliyet anlam kazanmaktadır. İnsan praksisine dair anlamlı bir bütün oluşturmak mümkün olmamaktadır. Bu yüzden Nietzsche’ye göre asıl yapılması gereken şey, oluş ve değişim dünyasına odaklanmaktır. Bu yapılmadığı takdirde modern felsefe bile analizlerin arkasında mükemmel Tanrı’yı görmek için çabalar. Oluşu ve değişim dünyasını Varlık niteliğiyle anlamaya çalışmak en büyük iktidar istenci olarak ifade edilmektedir. Diğer taraftan yine oluşu ve değişim dünyasını mükemmel dünya üzerinden açıklamaya çalışmak da analizi ruhsal bir işleve büründürmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla karşıtlıkların hiçbir tarafı kendinden menkul bir anlama sahip olamayacağı için sürecin, oluşun ve değişim dünyasının anlaşılabilmesi, Kantçı felsefeye ait bireysellikten yöntembilimsel açıdan ayrılan Schiller’in dediği gibi, ancak kişinin başka kişilerle olan iletişimi halindeyken mümkündür. Hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerimizin anlam kazanabilmesi ve analizlerin tutarlı olabilmesi için Aristoteles’in insan faaliyetine ilişkin kategorilerinden üçüncüsü olan praksise ya da Berger ve Luckman’ın diyalektik sosyoloji için yaptığı kategorilerden de üçüncüsü olan *nesneleştirme (objectification)* kategorisine odaklanmamız gerekmektedir.

Modernitenin bir getirisi olarak dünya egemenliği ettiği ilk başlarda duyguyu ve bedeni akla tâbi kılmaya ve iç dünyanın karşıtı olarak dış dünyayı kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Fakat tarihsel süreç hem bireysel hem de toplumsal açıdan durumun idealize edildiği gibi olamayacağını bizlere göstermiştir. Duyguyu ve bedeni akla tâbi kılmaya çalışmak ilkesine temel karşı çıkış cinsellik üzerinden, dış dünyayı kontrol etme ilkesine karşı çıkış ise toplumsal hareketler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Çünkü duyguların fizyolojik belirtileri bilinebilir olsa da duygunun kendisi bilimsel olarak ele alınamayacak kadar kompleks ve soyuttur. Ayrıca ben duygusu bozukluklara açık ve benin sınırları hiçbir zaman sabit değildir. Örneğin bebeklikteki duygusal edimlerin amaçlı kullanımı ve uygun kas hareketleri aracılığıyla içsel ile dışsal olanın ayırt edilebileceği bir ayrımı öğrendiğimiz andan itibaren gelişimin ondan sonrasına hâkim olabilecek olan gerçeklik ilkesini yaşamımıza dâhil etmiş

oluruz. Fakat bu gerçekliğin bir sabitesi olmadığı için nesnel anlamda bir bilimsellikten söz edemiyoruz. Aynı şekilde makro ölçekte de uygarlıkların yapısını içgüdülerden vazgeçme ilkesi üzerinden düşünecek olursak, uygarlık geliştikçe tıpkı insan bedeni gibi kısıtlanır, bastırılır, ertelenir. Adalet dediğimiz kavram ise kimsenin bu kısıtlamalardan muaf olmaması için uğraşır ya da neo-marksist teorinin işaret ettiği şekliyle iktidar kimsenin bu kısıtlamalardan haberdar olmaması için elinden geleni yapar. Bunun en büyük örneğini ise bugün içerisinde bulunduğumuz şehircilik anlayışında görmekteyiz. Bugünkü manada şehircilik neo-marksist kent teorisine göre insanları kendi düzenine tâbi kılma şeklinde tanımlanmaktadır. Bu sebeple Haussmann'cı şehircilik de eleştirilir. Paris'in bir strateji doğrultusunda boşaltılması, proletaryanın periferiye taşınması, banliyö ve yaşam alanının eş zamanlı icadı, merkezlerin burjuvalaşması, insansızlaştırılması ve bozulmasıyla birlikte bu düşünce sınıf stratejisine içkin bir mantık taşımaktadır. Yani I. Napolyon ve mutlakiyetçi devletten gelen bu rasyonel tutarlılık fikrini şehircilik anlayışına taşımakla eleştirmiştir. (Lefebvre, 2017, s. 104-105). Bununla beraber pek çok şehircilikten bahsedilebilir; hümanistlerin, proje sahiplerinin, devletin veya teknokratların şehircilik anlayışları farklılık gösterebilir. Bu sayılanlardan ilki ütopya sunar, ikinciler *yaşam tarzı*, *mutluluk* satarlar, sonuncular ise devletin faaliyeti gibi onların faaliyeti de irade ve temsil, kurumlar ve ideoloji arasında bölünme yaşar. Şehirciler olmazsa kaos olur fikrini dayatırlar. Oysa bugün yaşadığımız dünyada hem bireysel olarak bedenlerimiz üzerinden düşündüğümüzde hem de kentler üzerine düşündüğümüzde fark etmekteyiz ki düzenin altında yatan tam da kaostur. Çünkü neo-kapitalist toplumun, yani organize kapitalizmden farklı olarak organizasyon kapitalizminin bir üstyapısı olan şehircilik, söz konusu toplum biçimini, bir kez daha tanımlamak gerekirse, *güdümlü tüketime dayalı bürokratik topluma* çevirmiştir.

Norbert Elias'ın *Uygarlık Süreci*'nde ifade ettiği gibi psikolojik yapılar ile toplumsal egemenlik yapılarının karşılıklı bir bağımlılığı olduğunu görmekteyiz. Duygular da ve dürtülerde kapsamlı ve ayrıntılı bir özdenetim artışıyla birlikte gereksinimler tabanlaşır, gizlenir yahut bastırılır. Bunun bir getirisi olarak insanın kendisiyle olan mesafesi de artar. Gözlem, gözleme ve sonucu plana dâhil etme rasyonalizasyon süreçleriyle birlikte psikolojik yapı ile toplumsal yapılardaki değişim aynı süreçlerde yaşamaya başlamaktadır. Artan iş bölümü, şiddetin devlet şeklinde tekelleşmesi ve buna bağlı olarak aynı oranda devletlerin kendi içerisinde sermaye karşısında pasifize oluşu... Burada özdenetimin arttığı niteliksel değişimlerin giderek içselleştirilen özbaskılanıma dayandığını ve büyük ölçüde otomatikleşmiş ve dışsal baskılanımı aşmış bir süreçten ve kontrol mekanizmasından söz etmektedir. Duyguların daha az bastırılması özdenetimin azalması şeklinde bir basitlikle de açıklanamaz. Elias'a göre gevşeme dönemlerinde duyguların ve dürtülerin bireyler tarafından üst düzeyde denetlenmesi gerekmektedir. Çünkü bağlayıcı düzenlemelerin gücü azalır ve bunlar insanlar arasında farklı bir şekilde yeniden oluşturulur. Örneğin geleneksel evlilik

yöntemlerinden modern dönemde oluşturulan evlilik platformlarına geçiş. Fakat bu demek değildir ki özdenetim ortadan kalkmıştır. Sadece yöntemin form değiştirdiği gibi o da farklı bir forma dönüşmüştür. Dolayısıyla yeni biçimlendirme şekli aslında bir önceki döneme ait gevşek davranış ve ilişki biçimlerinin egemenler tarafından sabitlenmesi demektir. Buna örnek olarak ise, devletin şiddet tekelinin ortaya çıkması ve duygusal kökenli fiziksel şiddetin günlük hayatta azaldığını söyler. Ama görünmeyen bir nokta olarak yukarıda bahsettiğimiz üçüncü kategorilere atıfta bulunarak şunu söyleyebiliriz, şiddet tekeline sahip kurumların planlı fiziksel şiddet uygulamalarının arttığını da görmekteyiz. Bunun meşruiyetini ise içerisinde bulundukları dönemin gevşek bir dönem olduğu ve yeni biçimlendirmelerin gereksinimi üzerine kurgularlar. Bu tanımlamaları yapacak ve istisnayı yaratacak güç egemende bulunduğu için, meşruiyetini tehlikede gördüğü her an bu gücünü kullanmaktan çekinmeyecektir. Çünkü bu anlamda iktidar *omnipotent* bir kavramsallaştırma değildir; yani ihtiyaç duyduğu kişi ve şeylerin tamamının kendi denetiminde olduğu düşüncesindedir, onun için istemek başlı başına elde etmenin zaten garantisidir.

Peki muktedir olanların bu eylemleri gerçekleştiremedikleri durumlarda ortaya ne çıkar? Diğer bir ifadeyle neo-marksist kent teorisinin kentsel devrimi için bir metafor olarak ifade edilirse kollar sıvandığı takdirde muktedir olan ne yapar? “İktidardakilerin kendilerini tehdit altında hissetmeleri durumunda ilk yapacakları şey sokaklarda gezinmeyi ve toplanmayı yasaklamak olacaktır.” (Le-febvre, 2017, s. 24). Bu yargıya göre, sokakları denetim ve kontrol altına almak, tüm toplumsal hareketliliği kısıtlamaya, hatta belirlemeye yetecektir. Sokaklar denetim altında olursa yönetim ve iktidar da kontrol altında olur. Öte yandan olağan koşullarda da yine sokakların biçimlendirilmesi ve hatta mutenalaştırılması ile otoritenin ve iktidarın konuşlandırıldığı yer daha da sağlamlaşacaktır. Örneğin, günümüzde sokaklardaki reklam panoları, hatta bunların sıklıkları ve büyüklükleri bu bakımdan önem taşımaktadır. Günümüze postmodern bir bakışla, sosyal psikolojik düzeyde, reklam panolarındaki içeriklerin düzenlenmesi ve tüm bunların politikleştirilmesi, denetim altında tutulması, aynı zamanda iktidarın da kontrol altında tutulması, meşrulaştırılması ve hatta gittikçe içselleştirilmesi ve kaçınılmaz olarak kanıksanmasına kadar yorumlanabilir. Çünkü sokak ne kadar iyi ışıklandırılmış ve mutenalaştırılmış olursa; insanlar da buralara, o kadar güven duyar ve kendini korunmuş hisseder. Bu bağlamda otoriteyi tekrar okuyacak olursak, sokaklar ve sokaktaki hareketlilik ne denli kontrol edilir ve bunun devamında dizayn edilirse, toplumsala dair her tür hareketlilik, o denli gözetim altında tutulabilir ve yine yönetim ve iktidar adına otorite sağlam kılınabilir.

D. Sonuç Yerine

Burada kısaca değindiğimiz ve literatürde ayrıntılarıyla anlatıldığı üzere kent fenomeni herhangi bir öz/töz veya içerikle tanımlanamamaktadır. İşlevler, yapılar,

formlar gerekli olmakla birlikte tanım yapmak için yeterli gözükmemektedir. Örneğin kent fenomeni içerisinde klasik şehrin içinde siyasi ve idari işlev, ticari işlev, zanaata dayalı/manifaktür tarzda/endüstriyel olabilecek üretken işlev sayılabilir. Fakat bu işlevlerin ikili bir karakteri olduğunu görmekteyiz: Bir yandan kent merkezleri tarafından yönetilen, üzerinde egemenlik kurulan, şebekelerle saklanan sahaya göre, diğer yandan yönetilen hükmedilen, kendisi de üretim ve dağıtım şebekelerinin içine yerleştirilmiş olan şehrin bizzat kendisine göre olan işlevler. Kent fenomeninin karakteristik özelliği elbette bu ikili fonksiyonların karşılaşmasında ve birbirine eklenmesinde bulunur. Peki kentin içerisinde bulunan, inşa edilen yapılar? Onlar da aynı şekilde ikili niteliktedir: Morfolojik ve sosyolojik nitelikler. Form ise ilk başlarda kareli veya halkalar şeklinde sonrasında X, salyangoz, helezon, krater vb. şekilde mekânsal bir yerleşimi temsil edebilir. Her durumda da kent fenomeninin temelinde *merkeziyet* vardır; onu yapan ve yıkan, yaratan ve yok eden diyalektik hareket içinde ele alınması gereken merkeziyet. Neo-Marksistleri diğer kent kuramcılarından ayıran noktalardan birisi işte bu noktadır. Var eden de yok eden de aynı merkeziyettir fakat zaman ve mekânın diyalektik hareketi içerisinde farklı anlamlar kazanmaktadır. Hangi nokta merkezî hale gelirse gelsin, kentsel mekân-zamanın anlamıdır bu. Başka bir kentsel mekân-zamanda başka bir merkeziyet/ler. Dolayısıyla içerik herhangi bir şeydir. Yani kentsel olan zamana ve mekâna tâbi değildir fakat ondan bağımsız olarak ortaya çıkamayacağı da bir gerçektir. Merkeziyet semboller ve göstergeler dâhil her şeyi topladığı gibi, insanları da toplar. Kentin göstergeleri, toplanmanın göstergeleridir (toplanmaya izin veren şeyler sokak, zemin, taş, asfalt vs. ve toplanmanın koşulları sandalyeler, lambalar vs.). Kentin bu toplayıcı özelliği sayesinde zenginlik ve göstergeler eş zamanlı bir biçimde birikir. Zaman zaman merkezîleşen yatırımlar dursa da bu yeni bir yaratım/yatırım gerçekleştirmek içindir. Dolayısıyla asıl ifade edilmesi gereken temel mesele *kentin, saf bir form olduğudur*. Bir yandan formun mantığı (yani rasyonaliteyi ve stratejiyi belirleyen şey; bu modernliğin bir sonucudur) diğer yandan ise içeriklerin diyalektiği kent formunu oluşturur. Başlıkta da belirttiğimiz gibi kentin formunu ve bedeninin inşasını belirleyen şey, *Espri* olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada *Espri* kavramsallaştırması ile hem içeriklerin diyalektiğinin hem de kent formunun mantığının belirleyici unsurunu kastetmekteyiz.

Peki bu denli sosyolojik olmasına rağmen ve matematiksel hesaplar yapılmasına rağmen neden kent formu ve bedeninin inşasından bahsederken bir *sistem* ortaya koyamıyoruz? Neo-Marksist kent teorisine göre, formlar ve biçimler arasındaki görece bağımsızlık nedeniyle bir kent sisteminden bahsedilemez ve kente dair tek-tip bir form sistemi de olamaz. O yüzden kent fenomeni ne bir özne ne de nesne'dir yani ne bir madde ne de sadece bir bilinçtir. Metnin birinci bölümünde de dikotomiden biraz daha fazlasını aramaktan kastımız buydu. Hem kentin formu açısından hem de bedenlerimizin bu formun oluşumunda

nerede olduğu konusunda karşılıklı bir ilişkinin olduğu aşikârdı fakat daha fazlasının da olduğu bir gerçektir. Bu formun altında iki farklı eğilim mevcuttur: 1) Birbirinden ayrı üretim biçimleri, farklı üretim ilişkileri üzerinden kurulan ve bugün tüm tehlikeleriyle birlikte, devletin cisimleşmesi olarak *karar merkezi*'ne kadar giden *merkeziyet* eğilimi 2) Hem farklı merkezlerin oluşturulmasına hem de yayılma ve ayrılmaya yönlendirilebilen *çok merkezlilik*, merkezin her yerde bulunması eğilimi. Aynı şekilde bedenlerimizin inşası konusunda da ilk eğilime ben merkezlilik, ikincisine de benin iptali örnek verilebilir. Eğer kent formuna dair bir düşünme eylemi gerçekleştirilmek isteniyorsa bu eylemin çıkış noktası varolan haliyle mekân ya da zaman olmamalıdır; zira ilki yeniden düşünülüp yeniden biçimlendirilirken diğeri dönüştürülebilir. İzlenmesi gereken şey *virtüel olanı* yani kentin kendi formunu düşündürmektir. Bunun daha net anlaşılabilmesi için Lefebvre'in verdiği *diferansiyel mekân teorisine* bakabiliriz. Mekân-zaman, dönemler, alanlar ve hâkim faaliyetle birlikte değişir. Bu nedenle mekânda üç tabaka vardır: Birbirinin üzerine gelen veya gelmeyen, birbiriyle çarpışan veya çarpışmayan, birbirini absorbe eden veya etmeyen kırsal/endüstriyel/kentsel mekân. Özetle kentsel formu anlamak için toplumsal olanın karmaşıklığını çözmek gerekir. Toplumsal olanın karmaşılaşmasının sonucu olarak aslında kent, pratik rasyonaliteyi, form ve bilgi arasındaki bağı verir bizlere. Bu sebeple kent ile özne arasındaki bağın çözümlenmesi her ikisine dair *sübjektif* anlamlılıkların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır; bu anlamlılıkları bize verecek olan şey ise bizzat bu ilişkinin oluşumunu ve devamiyetini sağlayan şey olan *Esprî*'dir.

KAYNAKÇA

- Adanır, O. (2008). *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*. İstanbul: Hayal Et Kitap.
- Adorno, T. (2009). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. (Çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2000). *Retorik*, (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aslanoğlu, R. A. (2000). *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*. İstanbul: Asa Kitabevi.
- Bauman, Z. (2011). *Bireyselleşmiş Toplum*. (Çev. Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. (Çev. Nurgül Demir-döven). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bocock, R. (2005). *Tüketim*. (Çev. İrem Kutluk). Ankara: Dost Kitabevi.
- Castells, M. (1997). *Kent, Sınıf, İktidar*. (Çev. Asuman Erendil). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*. (Çev. Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Elias, N. (2017). *Uygarlık Süreci Cilt 1*. (Çev. Ender Ateşman). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (2000). *Hapishanenin Doğuşu*. (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: İmge Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (2017). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. (Çev. Haluk Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Giddens, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*. (Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız).

İstanbul: Paradigma Yayınları.

Goffman, E. (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (Çev. Barış Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.

Güler, M. (2011). *Kentsel Haklar, Kapitalizm ve Katılım*. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (66)(1).

Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Habermas, J. (2005). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Horkheimer, M. & Adorno, T. (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar II* (Çev. Oğuz Özgüç). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Harrvey, D. (2006). *Sosyal Adalet ve Şehir*. (Çev. Mehmet Moralı). İstanbul: Metis Yayınları.

Harvey, D. (2012). *Paris, Modernitenin Başkenti*. (Çev. Berna Kılınçer). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Kevin, R. (2016). *İmaj* (Çev. Nurçay Türkoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Koçak, A. (2008). *Ankara Atatürk Bulvarının Toplumsal ve Mekânsal Üretimi*. ODTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Laçiner, Ö. (2002). *Kentlerin Dönüşümü ve Yeni Kentlilik Bilinci*. (Ed: Ferzan Yıldırım). *Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne*. İstanbul: De:Ki Demokrasi Kitaplığı.

Lefebvre, H. (2017). *Kentsel Devrim*. (Çev. Selim Sezer). İstanbul: Sel Yayınları.

Melton, J. V. H. (2011). *Aydınlanma Avrupasında Kamunun Yükselişi*. (Çev. Ferit Burak Aydar). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Rittersberger Tılıç, H. (2015). *(Türkiye’de) İşgal: Kamusal Alanların Müstereklere Dönüşümü Deneyimi*. 18 Kasım 2018: <http://ayrintidergi.com.tr/turkiyede-iskal-kamusal-alanlarin-mustereklere-donusumu-deneyimi/>

Sargın, A. (2008). *Yakın Dönem Kentleşme Süreçlerine İlişkin Eleştirel Notlar*. Mülkiye, XXXII, 261.

Sarıbay, A. Y. (2002). *Kent: Modernleşme ile Postmodernleşme Arasında Köprü*. (Ed: Ferzan Yıldırım). *Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne*, İstanbul: De:ki Demokrasi Kitaplığı.

Sennet, R. (2014). *Ten ve Taş-Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Sennett, R. (1996). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (Çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sennett, R. (2012). *Karakter Aşınması*. (Çev. Barış Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Turner, B. S. & Stauth, G. (2005). *Nietzsche’nin Dansı*. (Çev. Mehmet Küçük). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

Urry, J. (1999). *Mekânları Tüketmek*. (Çev. Rahmi G. Öğdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Weber, M. (2000). *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*. (Çev. Musa Ceylan). İstanbul: Yarıncılık.

Weber, M. (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. (Çev. Özer Ozankaya). İstanbul: İmge Yayınevi.

Wissen, M. & Köhler, B. (2015). *Küyerelleşen Protesto: Kentsel Çatışmalar ve Küresel Sosyal Hareketler*. (Çev. Ekin E. Berber). 18 Kasım 2018: <http://ayrintidergi.com.tr/kuyere-llesen-protesto-kentsel-catismalar-ve-kuresel-sosyal-hareketler/>

Şükrü Karatepe

İDEOLOJİNİN MARKSİST DÖNÜŞÜMLERİ

1. Politik Dünya Görüşü

Özünde karmaşık olan insan, doğa, tarih ve toplum ilişkilerine, çelişkilerinden arınmış, kolay anlaşılır bakış açıları geliştiren “ideoloji”, siyaset ve sosyal bilimlerin kilit kavramlarından biridir. Siyasi rejim, siyasi parti, siyasi kültür ve kimlik gibi iktidar ilişkilerini açıklayan temel kavramlar, ideolojik yaklaşımlara göre farklı anlamlar kazanır. Egemen dünyanın son iki yüzyılında etkili olan düşünce akımları, sanat ekolleri, siyasi hareketler, ayaklanma, devrim, savaş ve benzeri toplumsal olaylar, ideoloji dikkate alınmadan yeterince açıklanamaz.

İdeoloji, temel konulara ilişkin görüşleri arasında tutarlılık bulunan politik dünya görüşü ve düşünce sistemidir. Bu dünya görüşü, oldukça karmaşık olan sorunlara, kendi içinde tutarlı ve kolay anlaşılır açıklamalar getirir. Özünde karmaşık olan temel insanlık sorunlarına bile kendince doğru olan pratik anlamlar yükleyerek, bağlısı olan toplumsal sınıf veya grubun tutum ve davranışlarını siyasi amaçlara yönlendirir. İnsanların, farklı politik seçenekler arasında tercih yapmalarını kolaylaştıran ideoloji, fikir ve inanç sistemleri arasındaki rekabet ve çatışmanın da temel kaynağıdır.

Her türlü tarihsel yaklaşım ve sosyal oluşumun, düşünce ve inanç sisteminin, bilimsel açıklama ve siyasi meşrulaştırmanın ideolojik bir yönü bulunur. İdeoloji, sosyal bilimlerin, mahiyeti tartışmalı ve tanımlanması en zor kavramlarından biridir. Siyaset ve sosyal bilimlerin değişik alanlarında benimsenen genel bir tanım yapılamamış olsa da, ideolojik olanı ayırmaya elverişli bir kısım ortak kriterler geliştirilmiştir. Bu kriterler dikkate alınarak, kabaca şöyle bir tanım yapılabilir: “siyasi ideoloji, bir siyasal düzeni muhafaza etmeye, tamamen ortadan kaldırmaya veya yeni bir düzen kurmaya yönelik örgütlü siyasal eylemler için dayanak oluşturan, kendi içinde tutarlı bir dünya görüşü ve düşünce sistemidir.”

Toplumda taraftar bulan her dünya görüşünün, düşünce ve inanç sisteminin ideolojik yönü vardı. Ancak her dünya görüşü ve düşünce sistemi tanımlanan anlamda siyasi ideoloji değildir. Bir düşünce sisteminin “siyasi ideoloji” olabilmesi için, “değer yargıları içermesi”, “eyleme yönelik olması” ve “siyasi hedefler göstermesi” gerekir. İdeolojinin doğru, güzel, haklı gibi konularda değer yargılarının olması, belli şeyler yapmayı ya da belli şeylerden kaçınmayı insanlar için bir ödev haline getirir. Değer yargıları ve ödev unsuru taraftarlarında ideolojiye bağlılığı ve inancı güçlendirir. İnanç ve bağlılık, ideolojiye inananların eyleme yönelmelerini kolaylaştırır. İnsanları eyleme yönlendiren bir düşünce sisteminin ise, siyasi iktidarı ele geçirme ve toplumu yönetme konusunda sistematik görüşlerinin olması gerekir.

Ortak kriterler açısından, liberalizm, sosyalizm, muhafazakârlık, komünizm, sosyal demokrasi, İslamcılık, feminizm, faşizm, anarşizm kitleleri iktidarı ele geçirmeye ve toplumu kendi değer yargıları doğrultusunda değiştirmeye yönlendiren başlıca siyasi ideolojilerdir. Bu ideolojilerin tümü, aynı zamanda, 19. yüzyılda ortaya çıkan, 20. yüzyılda değişerek ve gelişerek kitleleri kolektif eylemlere yönlendiren dünya görüşleri ve siyasi düşünce sistemleridir.

Siyasi düşünceler tarihinde 19. yüzyıl Avrupa'sı, "ideolojiler çağı" olarak da nitelendirilir. Şüphesiz bu tarihten önce de ideolojiler vardı. Fakat, ilk olarak bu dönemde toplumsal sorunlara bütüncül açıklamalar getiren düşünce sistemlerine "ideoloji" adı verildi. 19. yüzyılda hızlanan modernleşme ve toplumsal değişme, yeni iletişim kanalları oluşturdu. Kamusal alan genişledi ve insanların ev dışı ortak mekânlarda buluşması yaygınlaştı. Sayısı artan gazetelerin, sorunları kitlelerin kolayca anlayacağı dille anlatması, düşünce hayatına egemen olan "din" ve "devlet" adamlarının siyasal olayları açıklama tekeli kırıldı.

Sanayi toplumunun sağladığı teknik imkanlarla düşünce ve görüşler, geniş toplum kesimlerine daha çabuk ulaşıyor ve kitleleri daha kolay harekete geçirebiliyordu. Hızlı şehirleşmenin getirdiği ekonomik ve sosyal değişim, geleneksel insan ilişkilerini değiştirmiş, eski inanç ve değerlere karşı şüphe oluşturmıştı. Artık geleneksel kavramlar, bireyin yerini ve değerini, siyasi iktidarla ilişkilerini, siyasi iktidarın meşruiyetini açıklamada yetersiz kalıyordu. "İdeoloji", insan, tarih ve toplum sorunlarını, yeni bir yaklaşımla açıklama kolaylığı sağlayan siyasi bir kavram olarak bu dönemde doğdu.

"İdeoloji" terimi ilk olarak, düşünce tarihinde ideologlar olarak da adlandırılan aydınlanmacı filozoflar tarafından kullanıldı. 1789 Devrimi'nin son aşamasında ortaya çıkan ve "ideologlar" diye isimlendirilen düşünürlerden biri olan Destutt de Tracy (1754-1836), ideolojiyi ilk olarak 1797'de herkese doğru düşünme imkânı sağlayan bir "fikir bilimi" anlamında kullandı. Tracy'nin, kelimenin tam anlamında (idea/fikir, loji/bilim) icat ettiği bu yeni "fikir bilimi", hem insan düşüncesinin yasalarını ve kaynaklarını inceleyen bir bilim dalı, hem de toplumun geleceğine yön veren bir sosyal projeydi. Tracy, bilimi düşüncelerin ve düşünceler arası ilişkilerin ürünü olarak görüyor, bilimlerin kaynağı kabul ettiği ideolojiyi ise, bütün bilimlerin üstünde tutuyordu.

Napolyon (1769-1821) iktidara gelince, savundukları yeni görüşlere uygun eğitim sistemini okullarda uygulamaları için, ideologlara gerekli olan imkânı sağladı. Ulusal Enstitü, aydınlanma düşüncesinin ilkelerine dayanan bir eğitim sistemi geliştirmekle görevlendirildi. Tracy'nin Ulusal Enstitü'ye bölümler halinde sunduğu bildiriler, daha sonra *İdeolojinin Temel Esasları* adlı bir kitapta toplandı. Tamamen laik bir eğitim öngören Tracy, dinî kurumların eğitime karışmasına karşıydı. İktidara geldiğinde, kilisenin toplumsal gücünü sınırlayan Napolyon da laik eğitimden yanaydı.

Napolyon iktidarını güçlendirdikten sonra, devrim zamanında eğitim yetkileri kaldırılan dinî kurumların eğitim yapma yasağını kaldırdı. Napolyon'un, siyasi sistemi halkla bütünleştirmek için vermiş olduğu bu karara ideologlar karşı çıkınca, aralarında çatışma başladı. Napolyon, ideologları "gerçek hayattan habersiz, zihinleriyle dünyayı değiştirmeye çalışan masa başı metafizikçileri" olarak itham ederek, eğitim kurumlarındaki görevlerine son verdi. Fransa'da 1789 Devrimi'nden hemen sonra, "bilimlerin kaynağı kabul edilen yeni bir bilim dalı" olarak doğan ideolojinin anlamı bu tarihten sonra değişti. Napolyon'un öncülüğünde başlayan aleyhte propagandanın etkisiyle ideolojiye, "egzantrik insanların acayip fikirleri", "gerçeği yansıtmayan hayali düşünceler" gibi anlamlar verilmeye başlandı. Uğradığı bu anlam değişimi ideolojiyi, sosyal bilimlerin son iki yüzyılının en tartışmalı kavramı haline getirdi.

2. Karl Marx ve İdeoloji

Tracy ve diğer ideologlar, kilisenin toplumsal rolüne karşı çıkan, liberal elitlerin yönettiği laik cumhuriyet ilkelerine bağlı aydınlandı. Napolyon ideolojiyi resmi eğitim alanından dışlayınca, ideologlar da devlet kadrolarından uzaklaştırıldı. Devlet desteğini kaybeden ideoloji, bundan sonraki evresinde, bir "bilim dalı" olarak değil, varlıklı liberal entelektüeller grubunun, yeni koşulları açıklayan siyasi doktrini olarak gelişti. İdeolojinin, modern siyasette anahtar bir kavram olma macerası ise, Karl Marx'ın (1818-1883) yazılarındaki kullanımı ile başladı. Marx'ın ideoloji kavramına yüklediği anlam, ana akım aydınlanmacıların yaklaşımlarından oldukça farklıydı.

Karl Marx, ideoloji ile toplum arasında ilişki kurarak, kavramın sosyal bilimlerde yaygın biçimde kullanılmasını sağladı. Marx ideolojiyi, biri "toplumsal gerçeğin insan bilincinde yansımaları", öteki de "toplumsal gerçeğin çarpıtılması" olmak üzere iki farklı anlamda kullandı. "Toplumsal gerçeğin insan zihninde yansımaları" olarak ideoloji; din, felsefe, siyaset gibi bir üstyapı kurumudur. Marx ideolojinin bu tanımı ile liberalizm, faşizm, sosyalizm gibi büyük ideolojilerin oluşumunu açıklar. "Toplumsal gerçeğin çarpıtılması" anlamında ideoloji ise, varlığını sürdürme uğraşı veren toplumsal sınıfların, varoluşlarını meşrulaştırmak için ürettikleri, gerçeği yansıtmayan düşünce sistemidir.

Marx'ın tanımladığı ikinci anlamda ideolojiye göre, her toplumsal sınıfın evrene buğulu gözlüklerin arkasından bakan, kendi hayal dünyalarını yansıtan, çarpıtılmış bir örgütlenme ve ilişkiler biçimi vardır. Entelektüeller, tarih boyunca bir sınıfın diğer bir sınıf üzerindeki tahakkümünü ve sömürsünü gizleyen çok sayıda çarpık dünya imajı ve ideoloji üretmişlerdir. Toplumsal sınıflar, gerçeği yansıtmayan ideolojilerine sığınarak, varlıklarını ve iktidarlarını meşrulaştırırlar. Marx ideolojiyi genellikle ikinci anlamında, yani "toplumsal gerçeğin sosyal sınıflar tarafından çarpıtılması" anlamında, "olumsuz bir kavram" olarak kullanmıştır.

Marx, Friedrich Engels’le (1820-1895) birlikte yazdıkları *Alman İdeolojisi* adlı kitabında, gerçeği yansıtmayan ideolojik yanılgının, Immanuel Kant (1724-1804) ve Friedrich Hegel (1770-1831) gibi kendinden bir kuşak önceki Alman düşünürlerini derinden etkilediğini belirtmektedir. Marx’a göre, maddi gerçekliği yansıtmayan ideoloji doğru bilginin kaynağı olamaz; doğru bilginin kaynağı bilimdir. Marx, sosyal realiteye ilişkin olan kendi görüşlerini, dünyayı doğru algılamayı sağlayan bilimsel bir araç olarak görmektedir. Klasik Marksistler de aynı yoldan giderek Marksizmi, bilimsel bir yöntem olarak benimsediler. Bu anlayışa bağlı kalan Marksistler, Vladimir I. Lenin’e (1870-1924) gelene kadar, ideolojiyi olumsuz anlamda kullandılar.

20. yüzyılın başlarında Marksistleri, üstatlarının felsefesinden çok, burjuvazinin iktidarını yıkmaya yönelik eylem çağrısı ilgilendiriyordu. Kitleleri, kolayca eyleme yönlendirecek, kurgulanmış sistemli düşüncelere ihtiyaç vardı. Bu dönemde ideoloji kavramı, Marksistler arasında olumsuz anlamından uzaklaşmaya başladı. Lenin 1902’de yayımlanan *Ne Yapmalı* adlı kitabında, Marksist literatürde “ekonomistler” olarak adlandırılan bir grup düşünürü eleştirirken, ideolojiyi ilk kez olumlu anlamda kullandı.

Ekonomistlere göre, iktisadi şartlar oluştuğunda işçi sınıfının ayrıca zorlamasına gerek kalmaksızın, devrim kendiliğinden gerçekleşecekti. Lenin *Ne Yapmalı* adlı kitabında, ekonomistlerin devrimle ilgili görüşlerine itiraz ederek, devrimin gerçekleşebilmesi için işçi sınıfını bilinçlendirecek bir ideolojiye ihtiyaç olduğunu savundu. Lenin’e göre, işçiler kendilerine bağımsız bir ideoloji formüle edemeyeceklerinden, işçilerin devrime yönlendirilmesi için burjuva ideolojisi ya da sosyalist ideolojinin tercih edilmesinden başka çözüm yoktur. Sınıf çelişkileriyle bölünmüş bir dünyada, sınıflar üstü bir ideoloji olamayacağına göre, burjuva ideolojisi ve sosyalizm dışında üçüncü bir ideoloji üretilmezdi. Burjuvazi, çıkarlarını korumak için burjuva ideolojisini silah olarak kullanıyorsa, işçi sınıfı da kendi çıkarlarını korumak ve devrimi gerçekleştirebilmek için sosyalist ideolojiyi silah olarak kullanabilirdi.

Lenin’in katkılarıyla Marksist literatürde olumsuz anlamından arınan ideoloji, “işçi sınıfını eyleme yönlendiren olumlu bir düşünce sistemi” olarak yeni bir anlam kazandı. Sosyalizmin Lenin’den sonraki iktidar mücadelesinde Marksizm, “proletarya ideolojisi” olarak baş tacı edildi.

Modern Marksistler, ideolojiyle Marx’tan daha fazla ilgilendiler. Marx ve Lenin’in ideolojiye yüklediği anlam ve işlevler sonraki dönemde özellikle Antonio Gramsci (1891-1937) ve Louis Althusser’in (1918-1990) yorumlarıyla önemli değişimler geçirdi. İtalyan Komünist Partisi’nin kurucuları arasında yer alan Gramsci, ezilen ve ezen sınıflar arasında “yönetme-boyun eğme” ilişkisini, “sivil toplum-siyasi toplum” ilişkisine yeni bir yorum getirerek açıkladı. Marx’ta sivil toplum, sadece ekonomik alana tekabül ediyordu. Gramsci sivil toplumu, top-

lumun ürettiği felsefe, din, ideoloji, sanat gibi zihinsel sembol ve değerleri de içeren geniş kapsamlı bir kavram olarak ele aldı. Gramsci'ye göre, siyasi bir güç olan devlet, sadece fiziki güç kullanarak değil, kendi ideolojisini de kabul ettirerek toplum üzerinde hegemonya kuruyordu.

Egemen sınıfın ideolojisi toplum kesimlerince doğru kabul edildiği sürece iktidarı da meşru kabul edilir. Tarihin her döneminde yükselen sınıflar, kendi ideolojilerini topluma benimseterek hegemonya sağlamışlardır. Burjuva sınıfı, ideolojisi toplum tarafından benimsendiği sürece iktidarını sürdürecektir. Proletaryanın da kendi iktidarını koruyabilmesi için, organik aydınları vasıtasıyla kendi ideolojik hegemonyasını kurması gerekir. Marx'ın "toplumsal gerçekliğin egemen sınıflar tarafından çarpıtılması" olarak tanımladığı ideolojiyi Gramsci, "siyasi iktidarın hegemonya kurmasının meşruiyet aracı" olarak tanımlar. Gramsci, ideolojiye olumlu ya da olumsuz bir anlam vermek yerine, ideolojiyi her dönemde "iktidarı ele geçirmenin meşru bir aracı" olan tarihsel bir gerçeklik olarak görür. Burjuvazinin yaptığı gibi, proletaryanın da iktidarı ele geçirebilmek için kendi ideolojisini topluma benimsetmesi gerekir.

Gramsci'den etkilenen Fransız düşünür Althusser, bir adım daha ileri gideyerek ideoloji terimini "sivil toplumun devletleştirilmesinin aracı" anlamında kullanmıştır. Marksist araştırmalara derin tartışmalar getiren Althusser'e göre, devlet organları "baskı aygıtları" ve "ideolojik aygıtlar" olarak ikiye ayrılır. Devlet, hükümet, polis, ordu, yargı ve bürokrasi gibi baskı aygıtlarını kullanarak uzun süre varlığını koruyamaz; varlığını koruyabilmesi için, ayrıca varlığını haklı ve vazgeçilmez kılacak ideolojik araçlara da ihtiyacı vardır. Televizyon, radyo, basın, edebiyat, sanat, eğitim ve din kurumları devletin ideolojik aygıtlarıdır. Siyasi iktidar bu araçlar vasıtasıyla ideolojisini gelecek kuşaklara aktararak, gücünü ve meşruiyetini korur.

Devletin ideolojik araçlar üzerindeki kontrolü, baskı araçları üzerindeki kontrolü kadar güçlü değildir. Buna rağmen hakim sınıflar, varlıklarını, şiddet araçları kadar, ideolojik araçlara da borçludur. Devlet, ideolojik araçları vasıtasıyla kendini yeniden üreterek iktidarını sürdürebilir. Egemen sınıfları yenerek iktidarı ele geçirmek için, ideolojik devlet araçlarını ele geçirmek gerekir. Gramsci ve Althusser'de ideoloji, hakim sınıfın iktidarını meşrulaştıran bir güçtür. İdeoloji iktidar mücadelesinde ve toplumların tarihsel dönüşümünde en az iktisadi unsurlar kadar önemlidir. Yükselmek ve iktidarı ele geçirmek isteyen sınıflar ideolojiyi araç olarak kullanmak zorundadır.

3. Karl Marx ve Marksizm

Sosyalist düşüncenin gelişiminde, tarihsel sıra olarak ütöpik sosyalistlerin arkasından Karl Marx gelir. Marx'ın, kendisi gibi Alman olan arkadaşı Friedrich Engels'le birlikte yorumladığı sosyal teoriye "bilimsel sosyalizm" adı verilir.

Toplumların gelişimini, tarihsel maddecilik ve diyalektik materyalizm yöntemleriyle açıklayan Marx, sosyalizme ilişkin temel görüşlerini, kapitalizme yönelttiği eleştirilerle ortaya koymaktadır. Tarihsel olarak kapitalizmin arkasından sosyalizm gelecek, insanlar arasında sömürünün kaynağı olan özel mülkiyet ortadan kalkacaktır. Marx öne sürdüğü tüm görüşlerin, tarihsel olarak sınanıp test edildiğini, bu nedenle bilimsel olduğunu iddia etmektedir.

Teoriyi pratikten fazla ayırmayan Marx, kendi çalışmalarını hem bir toplum teorisi hem de sosyalist bir siyasi proje olarak görüyordu. Feuerbach, kavramsal nesnelerden gerçekten farklı olan duysal nesneler istemesine karşın, insan etkinliğinin kendisini nesnel etkinlik olarak kavramaz. Dolayısıyla, *Das Wesen des Christenthums*'ta, insana özgü gerçek tutum olarak yalnızca teorik yaklaşım görülürken, pratik yalnızca kirli-Yahudi görünümüyle kavranıp saptanır. İşte bu yüzden, Feuerbach, "devrimci": "pratik-eleştirel" etkinliğin önemini kavrayamaz.

İnsan düşüncesinde nesnel hakikatin payı olup olmadığı, teorik değil pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya ait oluşunu pratikte kanıtlamak zorundadır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı üzerine yürütülen tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur.

Toplumsal ve tarihsel gelişimin doğasını açıklarken, aynı zamanda sosyalizmin yeni bir türünü geliştirdiğine inanıyordu. Filozoflar o güne kadar sadece dünyayı yorumlamışlardı, oysa asıl sorun dünyayı değiştirmekti. Marx kendinden önceki ütöpik sosyalistlerin aksine, gelecekle ilgili gelişmelerin doğasına vâkıf olmayı umduğu tarihe ve topluma dair ampirik tahliller yaptı. Marx'ın, tarihi ve toplumun doğasını bilimsel yöntemle anlamaya yönelik çabası, giderek sosyalizmi bir inanca, bilimsel gerçekliği tartışılmaz doğrulardan oluşan totaliter bir ideolojiye dönüştürdü.

Marksizmin üç temel kaynağı olduğu kabul edilir: Alman felsefesi, İngiliz klasik iktisat doktrini ve Fransız ütöpik sosyalizmi. Marksizm, Friedrich Hegel'in (1770-1831) diyalektiği ve Ludwig Feuerbach'ın (1804-1872) materyalizmi kanalıyla Alman felsefesinden etkilendi. Marx, "meseleyi sınıf temeline oturtamadıkları" için eleştirdiği ütöpik sosyalistlerin görüşlerinden de büyük ölçüde yararlandı. Marx'ın fikirlerinin oluşmasında Saint-Simon'un önemli bir yeri vardır. *Komünist Manifestosu*'nun birçok bölümü Saint-Simon'un görüşlerini yansıtır.

Hegel'e göre, dünya bir "tez" ile onun karşıtı bir "antitez" arasındaki çatışma yoluyla daha yüksek bir düzey olan sentezin elde edilmesiyle gelişmeyi sürdürür. Hegel'in tez-antitez-sentez şeklindeki diyalektik yönteminde düşünce maddeyi belirler. Hegel'e göre, ilerleme içsel çatışmanın ürünüdür. Marx, Hegel'in diyalektik yöntemini benimsemekle beraber, idealizmini reddederek tarihsel gelişmenin yönünü maddi şartların belirlediğini kabul eder.

Marx, Hegelci idealist diyalektiğin materyalist bir yorumunu yaparak onu tersine çevirdi ve diyalektik süreçte fikirlerin yerine sınıfları koydu. Marx'a göre, tarih her biri kendine özgü iktisadi yapısı ve sınıf sistemiyle ayırt edilen dört aşamadan geçerek ilerleme sağlamıştır. Bunlar sırayla; ilkel komünizm veya kabile toplumu, köleci toplum, feodal toplum, burjuva toplumdur. İnsanlık tarihi bu aşamalarda, sömüren ile sömürülen sınıflar arasında yürütülen mücadeleye sahne oldu. Tarihin her aşamasında özel mülkiyetin bulunmasından kaynaklanan çelişkiler kendi antitezini yarattı ve bir sonraki aşamaya geçildi.

Marx'a göre, "bilimsel sosyalizm" toplumsal gelişmenin objektif yasalarının bilinip tanınmasına dayanan bir düzendir. İnsanlık tarihinin en mutlu merhalesi olan komünizme geçişin son aşamasıdır. Bu sürecin hızlandırılması için Marx 1848'de Engels ile birlikte *Komünist Manifestosu*'nu yayımladı. Buna göre, bütün toplumların tarihi, sosyal sınıf mücadelesinin tarihidir. Tarihte ve günümüzde tüm olaylar, zıt güçlerin çatışması ile ortaya çıkmaktadır. Sınıf mücadelesinin doğal sonucu olarak daha önce burjuvazi aristokrasinin iktidarına son verdi. Şimdi de işçi sınıfı burjuvazinin iktidarına son verecektir. Marx işçi sınıfını bu amaçla örgütleyerek, ihtilalî hızlandırmak için, 1864'te Londra'da kısa adı Enternasyonal olan, Uluslararası İşçi Derneği'ni kurdu. İhtilalcı sosyalizmin dünya çapındaki örgütlenmesi olarak, Enternasyonal işçilerin ihtilal yaparak iktidarı ele geçirmesini yönetecekti. Fakat Enternasyonal başarılı olamadı ve kısa süre sonra dağıldı.

Toplumların tarihsel gerçekleri ve sorunlarının farklı olması nedeniyle, Fransız, İngiliz ve Alman sosyalizmi farklı felsefe ve yöntemler üzerinde gelişti. Tüm ülkeler için geçerli olan bu farklılık, sosyalistlerin uluslararası planda birleşmesine ve birlikte hareket etmesine engel oldu. Alman sosyalizmi demokratik nitelikli gelişti, İngiliz sosyalizmi sendikacılık hareketi olarak kaldı. Fransız sosyalizmi Pierre J. Proudhon (1809-1865) ve diğer anarşist düşünürlerden etkilenecek düzen ve yönetim karşıtı boyutlar kazandı.

1914'te Paris'te kurulan ikinci Enternasyonal'de sosyalistlerin tekrar bir araya getirilmesi denendi fakat milliyetçi düşüncelerin zirvede olduğu bu dönemde, Enternasyonal'den beklenen başarı sağlanamadı. İngiliz sosyalizmi, Fabian Kulübü'nün etkisiyle reformcu bir çizgide ilerlemesini sürdürdü. 1914'te Alman-Fransız savaşının çıkmasıyla ikinci Enternasyonal de dağılınca, Avrupa kamuoyu devrim fikrinden iyice uzaklaştı. Bu nedenle komünist ihtilal, Marx'ın beklediği gibi, sanayileşmiş Batı ülkelerinde değil, 1917'de henüz bir tarım toplumu olan Rusya'da gerçekleşti.

Marksizm, Marx'ın düşüncelerinden seçilen görüşlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan ve neden kapitalizmin sona ermeye mahkûm, yerine neden sosyalizmin gelmesinin mukadder olduğunu şematik yöntemlerle açıklayan bir siyaset teorisidir. 20. yüzyılda, başta Rusya ve Çin olmak üzere, Avrupa'da gerçekleşen sosyalist devrimlerin ideolojik altyapısını oluşturan Marksizm, pratik

bir ihtiyacın ürünü olarak doğdu. Marx'ın 1883'te ölümünden sonra arkadaşı Friedrich Engels, Alman sosyalist Karl Kautsky (1854-1938) ve Rus teorisyen Georgi Plekhanov (1857-1918), giderek büyüyen sosyalist hareketin ihtiyacına uygun sistematik bir dünya görüşü ve siyasi ideoloji olarak Marksizmi hazırladılar.

"Diyalektik materyalizm" terimi Plekhanov tarafından icat edildi. Marx tarafından kullanılmayan "diyalektik materyalist" yorum, daha sonra Sovyet komünizminin temellerini oluşturdu. Vulgar (kaba) Marksizm olarak da adlandırılan diyalektik materyalizm, Marx'ın görüşlerinden daha çok tarihsel kaçınılmazlık üzerine vurgu yapmaktadır. Marx'ın geniş bir alanda çok fazla yazması, görüşlerinin dönemsel olarak bazı farklılıklar içermesi, farklı Marksist yorumların gelişmesine imkân vermektedir.

4. Marksizm ve Sosyal Demokrasi

"Sosyal demokrasi" kavramı ilk olarak 19. yüzyılın ortalarında, işçi sınıfının hak ve çıkarlarını savunan "işçi birlikleri" tarafından kullanıldı. Özgürlük, dayanışma, sosyal adalet ve eşitlikçi bölüşüm gibi değerlere dayanan "sosyal demokrasi", tarih sahnesine çıktığı günden itibaren birbirinden oldukça farklı siyasi düşünce ve hareketleri anlatmakta kullanıldı. Sosyalizmin tarihinde, "sosyalizm", "sosyal demokrasi" veya "demokratik sosyalizm" kavramları çoğu kez birbirinin yerine kullanıldı ve bu durum sosyal demokrasinin tanımlanmasını zorlaştırdı.

Geçmişte sosyalist, Marksist hareketlerin ve partilerin de "sosyal demokrat" adını kullandığı dönemler oldu. 1875'te sosyalist ilkeler üzerine kurulan Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD) bu tür adlandırmaya en iyi örnektir. 20. yüzyılın başlarından itibaren yolları ayrılan "sosyalizm" ile "sosyal demokrasi" kavramı birbirinden ayrılmaya başladı. Sovyet devriminden itibaren, parlamenter siyasi mücadeleyi benimseyen, sosyalizme barışçı demokratik yöntemlerle geçişi savunan sosyalizme "sosyal demokrasi" adı verildi.

Sosyal demokrasi, ihtilalci Marksizmin içinde doğdu, fakat zamanla barışçı ve demokratik anlamlar kazandı. Siyasi ideoloji olarak sosyal demokrasi de emekçi sınıfın haklarını savunarak gelişti. Ancak Marksizmden farklı olarak, sermaye sınıfını dışlamadı. İşçilerin ve yoksul kesimlerin yararları gözetilmek koşuluyla emekçilerle burjuva sınıfının bir arada yaşaması kabul edildi. 1917 Sovyet Devrimi'nden sonra, Bolşevikleri takip eden ihtilalci sosyalistler, kendilerini reformcu sosyal demokrat partilerden ayırmak için "komünist parti" adını kullanmayı tercih ettiler.

Sosyal demokrasi 19. yüzyılın sonlarında Marksist tezlerin etkisiyle öncelikle Almanya'da siyasi bir hareket olarak ortaya çıktı. Sosyal demokrat hareketin Almanya'da başlamasında, Marksist düşüncenin yanında, bu ülkede işçi hareketlerinin örgütlenme yeteneğinin yüksek olması da etkili oldu. Nitekim 1863'te sosyalist bir grup Genel Alman İşçi Birliği adlı ilk partileşme girişimini başlattı.

Bunu 1869'da August Bebel (1840-1913) ve William Liebknecht (1826-1900) önderliğinde Marksist bir parti olan Demokrat İşçi Partisi'nin kuruluşu izledi. Bu iki parti 1875'te Orta Almanya'daki Gotha kasabasında yapılan bir kongrede birleşerek Sosyal Demokrat Parti'yi (SPD) kurdular.

Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD) Gotha Kongresi'nde bir program yayımladı. Bu programda sınıfsal tahliller yapılmıyor, proletarya devriminden söz edilmiyor ve sosyalistlerin liberallerle işbirliği yapabileceği kabul ediliyordu. Marx bu programı şiddetle eleştirmesine rağmen, ölümüne kadar SPD ile yakın ilişki içinde oldu. Çünkü Marx, sosyalizmi gerçekleştirme amaçlı olmasa bile işçilerin kendi siyasi örgütlerini kurmalarını önemsiyordu. Marx'ın ardından Friedrich Engels de SPD yönetimi üzerinde etkisini sürdürdü.

1889'da SPD'nin girişimleriyle Engels'in önderliğinde, Avrupa'nın işçi örgütlerini ve sosyalist partilerini bir araya getiren II. Enternasyonal toplandı. II. Enternasyonal'e katılan partilerin ve işçi örgütlerinin çoğu Marksist devrim idealine mesafeliydi. Alman sosyalizmi İşçi sınıfının partilerde etkili olarak, haklarını demokratik siyasi mücadeleyle kazanma yolunu seçince, Almanya'da sosyalist hareketin sosyal demokrat özelliği baskın hale geldi. Sosyal demokrat hareketin Almanya'da güçlenmesi, kısa sürede öteki Avrupa ülkelerinde de etkisini gösterdi. 1878'de Danimarka'da, 1887'de Norveç'te, 1889'da İsveç'te, 1899'da Avusturya'da, 1905'te Fransa'da serbest seçimlere katılarak demokratik yoldan iktidarı ele geçirme mücadelesi veren, güçlü sosyal demokrat partiler kuruldu.

5. Komünizm ve Yeni Marksistler

Lenin hem bir siyasi lider hem de iktidarın ele geçirilmesi ve komünist idarenin kurulması konularıyla yakından ilgilenen bir siyasi teorisyendi. Sürekli olarak burjuva fikirleri ve inançlarıyla kandırılan proletaryada, kendiliğinden devrim bilinci oluşmayacağını söyleyen Lenin, devrime öncülük yapacak bir siyasi partiyi gerekli görüyordu. Ona göre, işçi sınıfını, sendikal hak arama bilincinden, devrimci bilince, ancak profesyonel devrimcilerden oluşan bir siyasi parti yönlendirebilirdi.

Sosyalistler, 1917'de Rusya'da iktidarı Bolşevik Partisi öncülüğünde yaptıkları bir darbeyle ele geçirdiler. Bolşevik Partisi proletaryanın çıkarlarını koruduğuna göre, muhalefet partisi düşman sınıfların, özellikle de burjuvazinin çıkarlarını koruyacaktı. Bu gerekçeyle, Bolşevik Parti dışındaki tüm partiler yasaklandı. 1920'de Rusya, toplumun tüm kurumlarına Komünist Partinin egemen olduğu bir tek parti devleti haline geldi.

Marksist-Leninci siyasette ideoloji, "devrime rehberlik yapma sorumluluğu taşıyan bir tek parti ideolojisi" anlamına geliyordu. Sovyetler Birliği'nde Komünist Parti, hükümette ve tüm diğer kurumlarda uygulanacak politikalar konusunda ideolojik önder ve yol gösterici oldu. Daha sonra kurulan diğer komünist

rejimlerde yöneticiler, Marksizm-Leninizm ilkelerine göre kurulan bir komünist tek parti aracılığıyla yönetme tekeli ellerinde tuttular. Sovyet modeli, komünist rejimlerin örnek modeli; Marksizm-Leninizm, komünist dünyanın hakim iktidar ideolojisi haline geldi.

Komünist Partiler, Marx'ın tahmin ettiği gibi Batı Avrupa'nın gelişmiş kapitalist ülkelerinde değil; Rusya, Çin, Küba, Kuzey Kore, Doğu Avrupa ülkeleri gibi, henüz sanayileşmemiş, ekonomisi tarıma dayanan toplumlarda iktidara geldi. Bu ülkelerde işçi sınıfı yeterince gelişmediğinden, komünizm profesyonel devrimci elitlerin yönetiminde gerçekleşti. İktisadi bakımdan henüz gelişmemiş olan bu ülkelerin çoğunda komünizm, toplumsal sınıflar arasında ekonomik ve sosyal eşitliği sağlayan bir ideoloji olmaktan çok, kalkınma ve modernleşme ideolojisi olarak işlev gördü. Komünist rejimler, siyasi iktidarlarını sürdürmek için, tek parti sisteminin her türlü baskı aracını kullanan diktatörlüklere dönüştü. Sanayileşmede önceleri Batı Avrupa'nın liberal rejimleriyle yarışan komünist rejimler, 20. yüzyılın sonlarında gelişen iletişim toplumunun ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz hale gelerek yarışı kaybettiler.

Sovyet Devrimi'nin yetmiş yıllık hâkimiyeti boyunca Komünist Parti, iktidarı proletaryaya devretme yönünde hiçbir girişimde bulunmadı. Önce parti kendini proletarya yerine koydu, sonra da komünist liderler kendilerini parti yerine koyarak oligarşik bir baskı rejimi kurdular. Fikir hürriyetinin, muhalif partilerin, bağımsız baskı gruplarının, hür medyanın olmadığı komünist siyasi sistemler, değişen ve artan kamusal taleplere cevap veremez hale gelince çöküş kaçınılmaz oldu. 1985'te Sovyetler Birliği'nde Gorbachev'in başlattığı "açıklık" ve "yeniden yapılanma" programları, toplumda daha fazla değişim talebi oluşturarak komünizmin yıkılışını hazırladı.

Komünizm, kalkınma ve sanayileşme yarışında, kapitalist ülkelerden geride kalınca, yeni kuşak Marksistler, kapitalizmin esnek uygulamalarını ve kendisini yeniden üretme kapasitesini teşhis etmede klasik Marksizmin başarısız olduğunu kabul ettiler. Bu yoruma göre, Sovyet Sistemiyle birlikte "sosyalizm" değil, "Marksizm-Leninizm" yıkılmıştır. İktisadi ilişkilerin uluslararası niteliğinin artmasıyla kapitalizmin kendini yenilemesi gibi, sosyalizm de kendini yenilemelidir. Küreselleşme, kapitalizme olduğu gibi sosyalizme de sömürü ve eşitsizliğin eleştirisi konusunda yeni fırsatlar sunabilir. Ancak bu sosyalizm, artık 20. yüzyılın iktisadi belirlemeciliği esas alan, merkezi planlamacı sosyalizmi olmayacaktır.

Marksizm-Leninizm, komünist rejimler tarafından dinî nitelikler kazanmış siyasi bir ideoloji olarak yüceltildi. Komünizmin çöküşünü dışarıdan izleyen Batı Avrupalı Marksistler ise, Marx'ın klasik fikirlerini gözden geçirerek yeni bir anlayışla yorumladılar. Modern Marksistler olarak da isimlendirilen, Macar Georg Lukács (1885-1971), İtalyan Antonio Gramsci (1891-1937), Alman Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979),

Fransız Louis Althusser (1918-1990) gibi düşünürler, klasik Marksizme şu iki noktada eleştiri yönelttiler:

1. Marx'ın kapitalizmin çöküşü konusundaki kehaneti gerçekleşmeyince, "katı sınıf çatışması" ve "altyapı üstyapıyı belirler" prensiplerini sosyalizmin gündeminden çıkardılar.

2. Sovyet komünizminin, sadece demokrasi ve insan haklarına aykırı baskıcı niteliğini değil, meydan okuyan "bilimsel iddialarını" ve rekabet gücünü kaybetmiş "kaba teknolojisini" de reddettiler.

Marksist-Leninistler, Marx'ın Engels'le tanışmadan önceki dönemlerde kalem aldığı yazılarını genellikle görmezden gelmişlerdi. Modern Marksistler, Marx'ın gençlik dönemi yazılarından, Hegel felsefesinden, anarşizm ve varoluşçuluğun radikal kanatlarından etkilenerek yeni görüşler geliştirdiler. Siyasi iktidar karşısında bireyin özgürlüğünü, yönetimde ademimerkeziyetçiliği ve katılımcı demokrasiyi savundular. Bir yandan kapitalizmin kendi işleyişindeki aşırı eşitsizlikleri gidermesi, bir yandan da Modern Marksist düşünürlerin etkisiyle, kapitalizmi tamamen ortadan kaldırma yerine evcilleştirmeyi amaçlayan reformcu demokratik nitelikli bir sosyalizm düşüncesi oluşturması yönünde çalışmalar sürmektedir.

Marksizm, siyasi iktidar gücünü kaybetse de, teorik planda ideolojiyi dönüştürme gücünü korumaktadır. Marx'ın farklı eserlerinden seçilen bölümler üzerinde yapılan yorumlarla, "hümanist-sosyalist" eğilimli karşıt Marksist ideolojiler geliştirme çabaları sürmektedir. Modern Marksistlerin dile getirdiği gibi, yeni sosyalizm, özgürlük, insan hakları ve demokratikleşme sorunlarıyla da ilgilenen daha hümanist ve sivil nitelikli bir ideoloji olabilir.

Merve Tüzünoğlu*

SOSYALİST DEVLET SİSTEMİNİN EVRİMİ

Özet

Bu çalışmada, öncelikle sosyalizmin ne olduğu konusuna kısaca değindikten sonra makalenin asıl konusunu oluşturan sosyalist devlet sisteminin nasıl bir evrim geçirdiği üzerinde durulacaktır. Bu evrimi anlayabilmek için Marx'ın tasarladığı sosyalizm ile geçmişten bugüne kadar kendilerini sosyalist olarak tanımlayan devletlerin uyguladıkları politikalar incelenecektir. Geçmişten günümüze kadar kendisini sosyalist olarak tanımlayan irili ufaklı pek çok devlet olmuştur. Burada tüm sosyalist devletleri ve uyguladıkları politikaları irdeleyebilmek mümkün olmadığı için belli başlı devletler incelenmiştir. Pek çok kaynaktaki sosyalist devletlerin tarihi 1922'de kurulan SSCB ile başlatılır. Ancak bir de tarihte unutulmuş sosyalist devlet deneyimini yaşadığı kabul edilen ve 71 gün de olsa iktidarda kalan Paris Komünü vardır. Bu yüzden bu çalışmada öncelikle ilk sosyalist devlet niteliği taşıyan Paris Komünü'nden bahsedilecek ardından 1922'de kurulan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Birliği (SSCB) üzerinde durulacaktır. Paris Komünü ve SSCB geçmişin tozlu raflarında kalmış sosyalist devletler kategorisinde bulunurken, 1949'dan beri kendisini sosyalist olarak tanımlayan Çin, 1961'den beri kendisini sosyalist olarak tanımlayan Küba ve 1948'den beri kendisini sosyalist olarak tanımlayan Kuzey Kore günümüz sosyalist devletler kategorisinde bulunmakta ve çalışmada incelenecek devletler arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyalizm, Sosyalist Devlet Sistemi, Paris Komünü, SSCB, Çin, Küba, Kuzey Kore.

1. Giriş

Sosyalist devlet sistemini anlayabilmek için öncelikle sosyalizmin tanımına bakmamız gerekmektedir. Sosyalizm bir olgu olarak tarihsel süreçte farklı düşünürler tarafından farklı anlamlara gelebilecek şekillerde kullanılmıştır. Makalenin konusunu oluşturan sosyalist devlet sisteminin tasarımı on dokuzuncu yüzyılda Marx tarafından yapılmıştır. Sosyalist devlet sistemi kimilerine göre ütopyayken kimilerine göre ise mutlak gerçekleşmesi gereken bir hedef olarak görülmektedir. Marx'ın benimsediği sosyalizmi daha iyi anlayabilmek ve sosyalizmin niçin

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans Öğrencisi

gerekli olduğunu kavrayabilmek için Marx'ın yaşadığı on dokuzuncu yüzyıla bakmamız ve Marx'ı idrak edebilmemiz gerekmektedir.

Evvela sosyalizm kelimesinin ne zamanlar telaffuz edildiğine bir bakalım. Reybaud 1839'da *Modern İslahatçılar* eserinde sosyalizm kelimesini ilk kez kendisinin kullandığını söylemektedir. Ancak 1827'de İngiltere'de Owen'ın sosyalizm kelimesini sıklıkla kullandığı ancak Alman iktisat ve toplumbilimci Sombart'ın yaptığı araştırma neticesinde 1803 yılında Giuliani tarafından bu kelimenin kullanıldığı ortaya çıkmıştır. Hatta sosyalist kelimesi ile -sosyalize etmek- kelimesi de ilk defa bu yazar tarafından 19. yüzyılda kullanılmıştır (Fındıkoğlu 1961).

Sosyalistler, toplumda herkesin aynı ve eşit şekilde gündelik yaşam faaliyetlerini (yeme, içme, barınma, giyinme vb.) idame ettirebildiği bir cemiyet hayali ile ortaya çıkmıştır. Gerek Eflatun gerekse de Tommaso Campanella'nın çıkış noktası budur. Eflatun'un toplum tasarımı bakacak olursak başlıca üç sınıfın varlığı göze çarpacaktır. Toplum; çiftçi ve esnaf ile memurlar ve rahiplerden oluşmaktadır. Ferdî mülkiyet eşitsizlik kaynağıdır. Memurların mülkiyetten hatta aile hayatından uzak kalmaları için gayret edilmelidir. Devletin yönetimini memur kesim idame ettirecektir. Çiftçilerle zanaatkârlar, iktisadi hayatı idare edecek fakat devlet mekanizmasına karışmayacaklardır. Sonuç olarak memurlar iktisadi teşkilata, çiftçiler-zanaatkârlar ise siyasi teşkilata yabancı kalacaklardır (Fındıkoğlu 1961). Eflatun ferdî mülkiyeti eşitsizliğin kaynağı olarak görmektedir. Ancak görüldüğü üzere Eflatun'da sınıflı toplum yapısı devam etmektedir. Devlet yönetimi yine belli bir kesimin eline verilecek ve o kesime mensup olmayanlar ise yani çiftçilerle zanaatkârlar devlet yönetiminde söz hakkına sahip olamayacaktır. Eflatun'da devlet "iktisadi teşkilat haricinde kalmaya ne kadar muvaffak olursa o kadar arzuya uygun hareket etmiş olacaktır. Aynı şekilde, bu tarifi neticesinde anlaşılan sosyalizm, demokrasinin, içtimai siyasetin, içtimai muavenet endişesinin devlete gösterdikleri davranışın sosyalistçe olan vasfını hiç göz önüne almamaktadır" (Fındıkoğlu 1961). Devlet olabildiğince ekonomiden, iktisadi teşkilattan uzak durmalıdır. Bu uzaklığı ile istenilen bir devlet olma arasında doğru orantı vardır. Aynı zamanda burada tanımlanan sosyalizme göre devlet toplumsal yani sosyal siyasetin, sosyal yardımın vasıflarından uzaktır. Kısacası on dokuzuncu yüzyıl sosyalizmi ile uygun bir düşünce değildir. On dokuzuncu yüzyıl sosyalizmi daha özgün iktisadi bir hadisedir. Her ne kadar on dokuzuncu yüzyıldan önce bu kelimenin telaffuz edildiğini görsek de biz bu kelimeyi Marx'a ve on dokuzuncu yüzyıla ait olarak görmekteyiz ve makalemizin bu ekseninde şekilleneceğini belirtmekliyiz gerekmektedir.

Sosyolojide oldukça büyük öneme sahip Durkheim da bizimle aynı düşüncede olup sosyalizmi on dokuzuncu yüzyıla mal etmektedir. Durkheim, sosyalizmin en iyi tarifi için "fertlerin cemiyetteki iktisadi fonksiyonlarına bakarak çıkarmak lazım" der. Ona göre en iyi tarif eden formül "iktisadi teşkilatın fertler-

den devlete (veya kolektiviteye, komüne, belediyeye vb.) devredilmesidir” (Fındıkoğlu 1961). Fransız sosyolog Durkheim’da sosyalist devlet iktisadileşmiş bir devlettir. Eflatun’da ise devletin iktisadi teşkilat içinde yer almaması gerekmektedir. Sonuç olarak gerek Durkheim’ın, gerekse de Eflatun’un bahsettiği sosyalizmin Marx’ın ifade ettiği sosyalizm ile tam olarak örtüşmediğini anlatabilmek için bu iki örnek verilmiştir. Ancak; on dokuzuncu yüzyıla kadar sosyalizm siyasi bir öğreti olmamış ve Marx gibi nevi şahsına münhasır biçimde ele alınmamıştır.

Marx özgün bir düşündürüdür ve peşinden onlarca takipçisini yıllar geçmesine rağmen sürükleyebilmektedir. Bu büyük bir başarıdır. O halde şöyle bir soru soralım: Marx peşinden binlerce insanı sürükleyebilmeyi, fikirleri ile dünyayı etkileyebilmeyi nasıl başardı? Hiç şüphesiz başarısının sırrında sistemin işleyişine, döneminin boyun eğen birçok ismine karşı aykırı bir tavır takınması gizlidir. O dünyanın gidişatına dur demek istemiştir. Bunu dillere destan *Feuerbach Üzerine Tezler* metninin on birinci tezinde belirtmektedir. “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır, oysa sorun onu değiştirmektir.” (Marx ve Engels, Alman İdeolojisi (Feuerbach) 1975). Marx; sistemi, dünyayı değiştirmek istemektedir. İçinde bulunduğu yüzyıla genel bir bakış açısıyla bile bakmamız onun niye sistemi değiştirmek istediğini anlayabilmemizi sağlayabilecektir.

19. yüzyılda sanayi şehirlerinde gerek Almanya’da gerekse İngiltere ve Fransa’da sefaletler yaşanmaktaydı. Bu sefaletlerin sonucu olarak şehirlere ciddi anlamda kirlilik ve düzensizlikler hâkimdi. Bu kirliliklerden dolayı insanlar ciddi sağlık sorunlarıyla karşı karşıya kalmaktaydı. Zengin iş adamlarının yaşadığı yerlerin arkasında ciddi anlamda fakirliklerle mücadele eden insanlar bulunmaktaydı. Ortalama günlük çalışma süresi en az on bir saati bulmakta bu tempo haftanın altı ya da yedi günü sürmekteydi. Şehirlerde verem hastası olan kadınların ve çocukların dolu olduğu iç sızlatan bir durum ile karşı karşıya kalınmaktaydı (Collins ve Makowsky 2014). Burada üzerinde durmamız gereken iki nokta yer almaktadır. Birincisi sömürüye dayalı ve endüstriyelleşme ile birlikte yükseliş gösteren kapitalizm olgusu ikincisi ise sınıflardan oluşan bir toplum olgusudur. Marx’ın bizzat gördüğü tablo budur.

Gitgide zenginleşerek üretim araçlarına sahip olan ve burjuva diye nitelendirilen zenginler üretim araçlarına sahip olmayan, emeğini ve beden gücünü ortaya koyan işçi sınıfını var gücüyle sömürür. Ne de olsa bir işçinin başına bir şey gelse onun yerine gelebilecek ve sırada bekleyen yeni kişileri bulmak hiç de zor değildir. Kendilerince bunu yapmak zorundadırlar. Çünkü kapitalistler arasında inanılmaz bir rekabet vardır. Hangi malın üretileceği, hangi maldan ne kadar üretileceği, nasıl bir teknoloji kullanılacağı, emek istihdamlarını, ücretleri arz ve talebe göre kendi menfaatleri doğrultusunda sermaye sahiplerinin kendisi ayarlamaktadır. Bu ekonomik rejim 18. yüzyılda ortaya atılmıştır ve ismine “liberal ekonomik rejim” ya da Marksizmin tabiriyle kapitalizm denilmektedir (Hiç 2017). Emeklerinden

başka bir şeye sahip olmayan işçiler az sayıdaki kapitalistin kâr elde edebilmesi için metalar üretmektedir. Böylece kapitalistlerin oluşturduğu topluluk, hem emeğini satan işçiye hem de üretim araçlarına sahip azınlık bir grubu oluşturmaktadır. Marx için kapitalizme sadece ekonomik bir sistem olarak bakmamak gerekmektedir. Siyasal anlamda da bir iktidar mevcuttur. Kapitalistlerin uyguladıkları işçileri işten çıkarma ya da fabrikaları kapatma gibi güçleriyle işçileri baskı altında tutarak onlar üzerinde hem siyasal hem de ekonomik bir iktidar uygulamaktadır (Ritzer 2011). Bu kapitalistlere Marx ve Engels'in birlikte kaleme aldıkları *Komünist Parti Manifestosu*'nda burjuva olarak nitelemeye bulunulur. İnsanın insan ile maddi anlamda bir bağından başka bir bağ bırakmayan, maneviyatı yok sayan bir sınıftır bu. Marx bu sınıfı manifestoda şöyle kaleme almaktadır: (Marx ve Engels 1976).

Kişisel değeri, değişim-değerine indirgedi ve sayısız yok edilemez ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine, o tek insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Tek sözcükle, dinsel ve siyasal yanılsamalarla perdelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu. Burjuvazi, şimdiye dek saygı duyulan ve saygılı bir korkuyla bakılan bütün mesleklerin halelerini söküp attı. Doktoru, avukatı, rahibi, şairi, bilim adamını kendi ücretli emekçisi durumuna getirdi. Burjuvazi, aile ilişkisindeki duygusal peçeyi yırtıp attı ve bunu salt bir para ilişkisine indirgedi. (s. 10)

Marx'ın resmettiği tuvalde iki sınıf ile karşı karşıya kalmaktayız: burjuvazi ve proletarya. Ancak sınıflı toplum endüstri toplumuyla ortaya çıkan bir durum değildir. Antik Yunan ve Roma toplumlarına baktığımızda ekonomi, kölelik etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla bu toplumlarda temel sınıf köle sahibi olanlar, bizzat köleler ve ne köle ne de köle sahibi olanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Orta Çağa geçtiğimizde ekonominin temeli tarıma dayanmaktadır. Burada da sınıflar, köylüler yani serfler ile onların bağlı oldukları soylulardan oluşturmaktadır. Endüstri toplumuna geçtiğimizde ise yani Marx'ın şahit olduğu toplum yapısında ise ekonomi, ticaret ve endüstriyel üretime bağlıdır. Bu üretim biçimiyle birlikte üretim araçlarını ellerinde bulunduran burjuva ile üretim araçlarına sahip olmayan sadece emek gücünü sunabilen proletarya ortaya çıkmıştır (Collins ve Makowsky 2014). Bu sınıfların çıkarları birbiriyle hiçbir zaman örtüşmemiştir. Daima gücü elinde bulunduran güçsüz olan sınıfı sömürmüştür. Bu durum *Komünist Parti Manifestosu*'nda şöyle dile getirilmektedir. “Şimdiye kadar bütün toplumların tarihi sınıf savaşımının tarihidir.” (Marx ve Engels 1976).

Kapitalizmi yıkıp yerine sosyalizmi getirelim peki sosyalizm denilen mefhum nedir? Mefhum diyorum çünkü sosyalizm, komünizm gibi kavramları açıklayabilmek, tek genel geçer tanımlarını yapabilmek ya da bu kavramları ilk kullanan düşünürlerin kullandığı, anlatmak istediği biçimde tezahür ettiğini görmek oldukça zor-

dur. Marksist-Leninist ideolojinin ortaya çıkması bunun en güzel örneğidir. Lenin Marx'ın fikirlerini temel alarak kendi dönemine uygun bir şekilde uyarlama yapmıştır. Dolayısıyla da saf haliyle Marx'ın anlayışından bahsetmek artık mümkün değildir. Peyami Safa "Sosyalizm, Marksizm, Komünizm" olarak en çok karşılaştırılan üç kavramdan bahsettiği kitabında ünlü Alman ekonomisti Sombart'ın iki yüze yakın sosyalizm çeşidi saydığını belirtir. İngiliz ekonomisti Griffith tarafından ise 261 sosyalizm çeşidi vardır; bunlara örnek olarak devlet sosyalizmi; muhafazakâr sosyalizm, liberal, anarşist, demokratik sosyalizm örnek verilmektedir (Safa 1977). Oysa Marx tek bir sosyalizmden bahsetmiştir. Henry de Man tarafından kaleme alınan *Le Socialisme Constructif* adlı eserde de şu sözler belirtilmektedir: "Sosyalizmin tam bir tarifinin imkânsız olduğuna kaniim. Din gibi, aşk veya ahlak gibi her canlı şey, kelimelere hapsedilmesi imkânı olmayan akıldışı unsurlar ihtiva eder." (Safa 1977). Fındıkoğlu'nun aktardığı Fransız Parlamentosundan Bourdeau isminde bir yazar sosyalist mebuslara ait yaptığı anketinde "50 Fransız sosyalist mebusu içinde yalnız 12 si sosyalizmin ne olduğunu bilir. Diğer 38 mebus, iş olsun diye sosyalisttir. Onlar için sosyalizm daima bir muhalefet formülüdür." (Fındıkoğlu 1961). Sosyalizmin bu kadar farklı tanımlamasının yapılması dolayısıyla da sosyalist devlet sisteminden anlaşılan şeyin farklılaşması ile birlikte kendisini sosyalist devlet olarak tanımlayan devletlerin Marx'ın fikrinden uzaklaşmalarını hatta birbirlerinden de oldukça farklı politikalar izlemelerini tabii karşılamak gerekmektedir.

Sosyalizm kapitalizmin acımasızlığına binaen ortaya çıkmış ve Marx âdeta durdurun dünyayı, durdurun bu düzeni diye bir başkaldırıda bulunmuştur. Mandel, Marx ve Engels'in kurduğu sosyalizm anlayışının komünizmin bir alt evresi olup üretim araçlarının ortak mülkiyetine, emeğin sosyal özelliğine ve üretimin ihtiyaçların karşılanması doğrultusunda planlandığı bir toplum olduğunu belirterek sosyalizm taraftarlarının en azından insanların acı çekmelerine bir nebze de olsa çözüm bulma amacı taşıdıklarını ifade etmektedir. Çünkü sömürü, baskı, savaşlar, insanlar arasındaki vahşete açlık ve eşitsizliklere, gerek ırk gerek etnik gruplara ya da cinsiyetlere dayalı uygulanan dışlamalara son vermek gerekmektedir (Mandel 1989).

Sosyalizm gereklidir çünkü kapitalistler özel mülkiyetin, pazar ekonomisinin ve kişisel servetlerini yükseltmenin peşindedirler. Bunların üstünde ise kapitalizmin beslediği ve kamçılanan rekabet duygusu bizi tehlikeye doğru sürüklemektedir. Doğaya, doğal kaynaklara zarar verme pahasına bile olsa üretim devam etmektedir. Ya da nükleer silahlar yapmaya hâlâ devam edilmektedir (Mandel 1989).

Kapitalist sistemde Marx'ın çok önemseydiği emek-değer kuramı yoktur. Emek-değer kuramına göre bir kişi günde kaç saat çalışıyorsa onun karşılığını almalıdır. Sekiz saat çalışıp altı saatlik ücret almak ile işveren kapitalist sömürü sayesinde kâr sağlamış olur. Böylece yapılan ekstra iş ile yani ücreti alınmadan çalışılan saatler ile artı değer denilen bir kavram ortaya çıkmış olur. Marx sosyalizmi

savunuyordu çünkü eğer bir ürünün değerini belirleyen şey ona ne kadar emek verildiği ile doğru orantılı ise, adalet işçilerin emeklerinin kazançlarını, karşılıklarını eksiksiz olarak almaları gerekmektedir (Collins ve Makowsky 2014). Kapitalistler işçiye gün boyunca yaşamını sürdürmesine denk düşen değeri verirler ve bunun karşılığında o gün veya o günün bir kısmı boyunca yaşam etkinliğini alırlar (Henry 2011). Marx için bir ürünün değeri ona verilen emek ile doğru orantılı ise emek-değer kavramına bu kadar önem veren birisi olduğuna göre bu sisteme karşı çıkmamasını beklemek imkânsız bir şey olacaktır. Çünkü kapitalist, işçiye verdiği birkaç lira ile saatlerini âdeta satın almaktadır. Peki, bu değiş-tokuş adaletli midir? Elbette hayır, aralarında bir denklik söz konusu değildir. Ancak, işçi yaşamını sürdürmesi için gerekenden daha fazlasını üretmek ve kapitaliste artı değer kazandırmak zorundadır (Henry 2011). Zaten kapitalist sistemi ayakta tutan da işçinin sömürülmesi ve artı değer üretilmesi sayesinde. Kapitalist sistem kişiyi gerek yaptığı işe gerekse de topluma yabancılaştırmaktadır. Charlie Chaplin'in "Modern Zamanlar" filminde de yabancılaşmanın ne derece korkunç bir hale büründüğü muazzam bir şekilde izleyiciye aktarılmaktadır.

Marx var olan sınıfların oluşmasının temelinde iş bölümünü görmektedir. Kır ile kent arasındaki bölünmenin altında da iş bölümü vardır. Proletarya görünümünden tutun da özel mülkiyeti tutan şeye kadar hatta mübadeleyi, meta ekonomisini, kapitalizmi mümkün kılan da budur. Sosyalizmde iş bölümü yoktur. Marx'ın ifade ettiği gibi iş bölümü yaşama yapılan bir saldırdır (Henry 2011).

Marx'a göre sosyalizmin yükselebilmesi için öncelikle kapitalizm iyi anlaşılmalı ve eleştirel bir şekilde çözümlenmelidir. Kapitalizmin üstesinden gelindiğinde komünist toplumu inşa etmek zaman alacaktır. Komünizm kapitalistlerin çıkarlarının aksine, çoğunluğun gereksinimlerini göz önüne alarak, neyin üretilceğinin ortak karar ile alındığı bir sistemdir. (Ritzer 2011).

Marx'a göre "kapitalist sistem" altında işçi sorunu giderek ağırlaşacaktır. Devletler(hükümetler) demokrasi sisteminde dahi kapitalistlerin oyuncağı durumunda oldukları için işçi sorununu çözmeyecekler, aksine sorun giderek büyüyecektir. Din, işçileri bu kötü durumlarında oyalamak için bir vasıta olarak kullanılmaktadır. Marx'a göre konjonktür dalgalanmaları ise kapitalist sistemin bünyesinden doğmaktadır, önlenemez. Sonunda, ciddi bir depresyon, ciddi bir işçi sefaleti ortamında işçiler isyan ederek devleti ele geçirecekler ve "komünist sistem" kurulacaktır. Komünist sistemde sermaye ve toprağın mülkiyeti devlete ait olacak, kapitalistler ve toprak sahipleri ortadan kaldırılacaktır. Ekonomik faaliyetler, üretim, yatırım devlet tarafından yürütülecek ve işçiler refaha kavuşacaklardır. Konjonktür dalgalanmaları ise sona erecektir. İşçi ihtilali ve komünist sistemin, yani Marx'ın tabiriyle sosyalizmin (bilimsel sosyalizm) kurulması yine Marx'a göre, gelişmenin ve sanayileşmenin son safhalarında vuku bulabilecektir. (Hiç 2017).

Kapitalizm ile sosyalizm birbirine âdeta tam tamına zıt iki sistemdir. Birinin bulunduğu ortamda diğer sistemin işleyişi mümkün değildir. Andre Lande sosyalizmi oldukça geniş çaplı bir sistem olarak tanımlamakta ve şöyle ifade etmektedir: “Sosyalizm, tatmin edici bir toplum düzeni kurmak amacıyla, ekonomik alanda bireysel çıkarların serbest tatminine yer vermeyen, onun yerine, kolektif bir sosyal yapıyı geçirmek isteyen doktrinlerin genel adıdır.” (Sibai 2010). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere kapitalizm için bireysel çıkarlar, bireysel zenginleşme mühim iken; sosyalizm için durum tam tersidir. Sosyalizmde toplumun refahı ve çıkarları bireysel menfaatlerin üzerindedir.

Peki; kapitalizm bu kadar kötü ise onu yıkmak bu kadar önemli ise bunu gerçekleştirip sosyalist aşamaya geçmek sonunda da Marx’ın o asıl ideali olan komünist sınıfsız toplum yapısına geçmek kolay ve kısa sürede mi gerçekleşecektir? Elbette hayır. Aslına bakarsanız Marx’a göre toplumlar aşamalardan geçecektir. Buna bir evrimden de geçecektir diyebilmek mümkündür. En iyi aşama, en ideal olan toplum komünist aşamadır. Ama aslında komünist aşamaya geçebilme-yi sağladığı için kapitalist aşama, sosyalist aşama da önemlidir. Ancak bu adım gerçekleşecek bir idealdir. Marx evrimsel bir ilerlemeden bahsetmektedir.

Birdenbire sosyalist topluma geçmek mümkün değildir. Meta üretiminin durması, ihtiyaca göre dağılımın uygulandığı sisteme geçilmesi mümkün değildir. Mutlaka bir geçiş dönemi olacaktır (Mandel 1989).

Sosyalist toplum ile komünist toplum arasında nasıl bir fark var diye baktığımızda Leo Huberman’ın *Sosyalizmin Alfabetesi* adlı eseri bize şöyle bir cevap vermektedir: ‘sosyalizm kapitalizmden doğan toplumun ilk biçimidir, komünizm ise daha ileri bir gelişme ya da sosyalizmin daha yüksek bir aşamadır’, sosyalizmde ‘herkes yeteneğine göre, yaptığı işin karşılığı kadar’, komünizmde ise ‘herkesin yeteneğine göre ihtiyacı kadar’ ilkesi geçerlidir. (Yıldırım 2015). Bu kısma değindikten sonra sosyalist sistem ve özel mülkiyet karşıtlığı meselesine de değinmememiz gerekmektedir. Ferdi mülkiyete karşı olduğu iddiası sosyalizme karşı yürütülen en büyük eleştirilerden birisidir. Gerçekten de durum öyle midir? *Komünist Parti Manifestosunda* Marx bunu zaten açıklamaktadır. Amaçlarının özel mülkiyetin kaldırılması olduğunu söylemektedirler. Ancak döneme baktığımızda halkın mülkiyeti zaten yoktur. Mülk üretim araçlarını ellerinde bulunduran burjuvazinin âdeta tekelinde bulunmaktadır. Bizzat Marx’ın ifadelerini okuduğumuz zaman Marx karşıtlarının eleştirdiği anlamda bir durum olmadığı aşîkârdır (Marx ve Engels 1976).

Biz komünistler, insanın kendi emeğinin meyvesi olarak, kişisel mülk edinme hakkını kaldırmayı istemekle suçlandık; o mülkiyet ki, her türlü kişisel özgürlüğün, eylemin ve bağımsızlığın temeli olduğu iddia edilir. Güçlkle elde edilmiş, bizzat edinilmiş, bizzat kazanılmış mülkiyet! Burjuva biçimden önceki bir mülkiyet biçimi olan küçük zanaatçı ve küçük köylü mülkiyetinden mi söz edi-

yorsunuz? Bunu kaldırmaya gerek yok; sanayideki gelişme bunu zaten büyük ölçüde yok etmiştir ve hâlâ da gün be gün yok ediyor. Yoksa modern burjuva özel mülkiyetten mi söz ediyorsunuz? İyi ama, ücretli emek, emekçi için herhangi bir mülkiyet yaratır mı? Asla. Bu, sermaye, yani ücretli emeği sömüren ve yeni sömürü için yeni bir ücretli emek arzı doğuran koşullar dışında çoğalamayan türden mülkiyet yaratır. Mülkiyet, mevcut biçimi içerisinde, sermaye ile ücretli emek karşıtlığına dayanır. Bu karşıtlığın iki yanını inceleyelim. Kapitalist olmak, üretimde yalnızca salt kişisel değil, toplumsal bir konuma da sahip olmaktır. Sermaye kolektif bir üründür ve ancak birçok üyenin birleşik eylemiyle, hatta son tahlilde, ancak toplumun tüm üyelerinin birleşik eylemiyle harekete geçirilebilir. Demek ki, sermaye kişisel değil, toplumsal bir güçtür. Şu halde, sermayeyi ortak mülkiyete, toplumun tüm üyelerinin mülkiyetine dönüştürmekle, kişisel mülkiyet toplumsal mülkiyete dönüştürülmüş olmaz. Değişen, yalnızca mülkiyetin toplumsal karakteridir. Mülkiyet, sınıf karakterini yitirir.

Gerek kapitalizm gerek sosyalizm üzerine açıklamalar yaptıktan sonra makalenin asıl konusu olan kendisini sosyalist olarak tanımlayan devletlerin sosyalizmden ne anladıkları, nasıl politikalar uyguladıkları ve bu politikaların Marx'ın dile getirdiği sosyalizm ile aynı olup olmadığına bakılacaktır. Sosyalist devletleri incelerken geçmişte kalan sosyalist devletler ve günümüzde kendisini sosyalist olarak tanımlayan devletler olarak iki bölüme ayrılacaktır. Geçmişte kalmış sosyalist devletlerden Paris Komünü ve SSCB; günümüzden de Çin, Küba ve Kuzey Kore politikaları incelemeye alınacaktır.

2. Geçmişte Kalan Sosyalist Devletler

2.1. Paris Komünü

71 gün de olsa yaşamış olan Paris Komünü tarihin tozlu raflarında unutulmuştur. Unutulmuştur diyorum çünkü; Paris Komünü hakkında akademik literatürde çalışma bulmak bir hayli zor olmuştur. İlk sosyalist devlet olarak Paris Komünü'nü unutmamak, sosyalist devletlerden bahsederken ilk önce ondan bahsetmek gerekir. Paris kentinde Georges-Eugene Hausman'ın başa gelmesiyle âdeta tüketim özendirilmiş, Paris ışıklar kenti haline gelmiş, keyfin ve turizmin merkezi konumuna yerleşmiştir. 1868'de artan tüketim özendirilmesi ile kredi yapıları iflas eden şehirde yoksullaşma başlamıştır. Fransa'nın Almanya'ya yenilmesi üzerine oluşan savaş havasından ve Paris'i yoksulluktan kurtarmak bir çaba gerektirecektir. Fransa'nın savaşta yenilmesi ile kuşatılan Paris'in durumundan ve yoksulluğundan en fazla işçiler etkilenmiş ve böylece Fransız Proletaryası'nın bir ayaklanması ortaya çıkmıştır (Şakacı 2009). Savaşın yarattığı sisli hava ile yoksulluk iyice bel bükmekte, bunu çözebilecek tek çarenin de sosyalizm olduğuna inanan Fransız işçilerin gerçekleştirdiği bu ayaklanma ile tarihte ilk ve önemli proletarya direnişi ile karşı karşıya kalmaktayız.

Fransa-Alman savaşında Fransa'nın bozguna uğramasıyla birlikte Fransız hükümeti Paris Ulusal Muhafızı'nın toplarının halkın eline geçmesini önlemek üzere birlikler göndermeyi deneyince, askerler yuhalayan kalabalığın üzerine ateş etmeyi reddederek, silahlarını subaylarına çevirirler. Paris Komünü, böylece 18 Mart itibarıyla kurulmuş olur. Komün kötüleşen yaşam koşulları sebebiyle işçi ayaklanmalarından dolayı kurulur. Geçici olarak merkezî hükümet (Ulusal Muhafız Komitesi) oluşturulur, bu hükümet seçime giderek yetkilerini komüne devreder (Mısır 2003).

26 Mart'ta Merkez Komitesi amaçlarını şöyle açıklamaktadır: (Şakacı 2009).

Fransa'yı şimdiye kadar yönetenler ülkemizi ve bizleri yıkıma ve onursuzluğa sürüklediler. Otorite, can ve iş güvenliğini sağlamaktan yoksundur. Ülke genel bir çöküntü içinde. Emegi yeni baştan örgütleyerek, özgürlük, eşitlik ve dayanışmaya dayanan yeni temeller üstünde yeni bir düzen kurmalıyız. Komün Devrimi, bu ilkeleri koyarak gelecekte çıkar çatışmaları doğurabilecek nedenleri önceden ortadan kaldırıyor. Biz, emekçilerin boyunduruktan kurtulmasını istedik. Bunun tek garantisi de bucak temsil kurullarıdır. Her yurttaş, hakkını en iyi ancak bu sistemde savunur. Her yurttaş, temsilcilerin eylemlerini en etkili bir biçimde ancak bu sistemde denetler. Toplumsal reformlar, sırasıyla ancak bu şekilde gerçekleşebilir. Her bucağın özerk oluşu, toplumsal isterlerin saldırgan bir karaktere bürünmesini önler ve cumhuriyet ilkelerini en yüce anlamıyla dile getirir. Emekçiler! İstediklerimiz nedir? Kredinin, ticaretin, derneklerin emekçiye emeğinin tam karşılığını verecek biçimde örgütlenmesini istemektedir. Herkes için, parasız, laik ve tam eğitim istedik. Toplantı ve dernek kurma hakkını, yurttaşın ve basının özgürlüğünün istedik. Polisin, güvenlik güçlerinin, silahlı kuvvetlerin, sağlık hizmetlerinin belediyeçilik açısından düzenlenmesini istedik. Paris halkı uyandı, dadısının yönettiği bir çocuk olmak istemiyor artık. Kendi kendimizin efendisi olmak hakkımızdır. 26 Mart Pazar günü yapılacak seçimde Paris halkının, oylarını Komün için kullanması onur borcudur.

Komün'de bütün yurttaşlar kendi adlarına özgürce karar verebilme, kendi adlarına anlamlı seçenekler üreterek eylemlerini, gereksinimlerini bu kararlar ve seçenekler doğrultusunda ilk defa düzenleme hakkını elde etmişlerdir. Herkesin yönetime katılması, seçilenin seçenlere karşı sorumlu olduğu yönetim benimsenmiştir (Mısır 2003). Seçim Komün'de oldukça önemlidir. Bunun için başa geldiğinde İmparatorluk bürokrasisine son verir, görevlere seçimle gelineceği ve bu görevlilerin maaşlarının işçi maaşları ile aynı seviyede olması gerektiği söylenir (Şakacı 2009).

Mısır'ın belirttiği gibi ilk sosyalist idare sayılan Paris Komünü oldukça hızlı radikal olarak nitelendirilebilecek kararlar almıştır. Bu radikal kararların içinde; terk edilmiş ya da kapatılmış fabrikalar işçi topluluklarına verilecek, düzenli ordu

kaldırılacak bunun yerine silahlı halk milis gücü oluşturulacak, halk mahkemeleri kurulacak, parlamenter sistem yerine halkın doğrudan katılabileceği ve gerektiğinde seçmenlerin seçilenleri geri çağırabileceği şeklindeki kararların esas olduğu komün idaresidir (Şimşir 2014). Komün mülkiyet üzerine bazı tedbirler olsa da özel mülkiyete karşı değildir. Komünün mülkiyet üzerinde aldığı tedbirlerin sosyalist bir özellik taşımadıkları Marx ve Lenin tarafından vurgulanmıştır. Fransız Ulusal Bankası'na el koyması bunun kanıtı olarak öne sürülmektedir (Mısır 2003).

Paris Komünü işçi haklarını korumaya çalışması, özgürlük ve eşitlik temellerine dayalı olması hasebiyle kısmen sosyalist devlet politikaları uyguladığı söylene de Marx ve Lenin tarafından belirtildiği gibi mülkiyet üzerine olan önlemleri sosyalist özellik göstermemektedir.

2.2. Sovyet Sosyalist Cumhuriyet Birliği (SSCB)

Paris Komünü 71 gün iktidarda kaldığı için sosyalist devlet denildiği zaman akıllara ilk önce Sovyet Sosyalist Cumhuriyet Birliği gelmektedir. Çarlık Rusya'nın yıkılması ve ardından sosyalist bir rejimi benimseyen SSCB'nin kurulması ile beraber tüm dünyada ekonomik, sosyal, siyasal anlamda pek çok değişiklik yaşanmıştır.

1789 Fransız İhtilali'nin getirdiği milliyetçilik akımı çokuluslu imparatorluklarda ayrılıkçı hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çarlık Rusya'da ise durum öyle olmamış ve Rus kimliğinin güçlenmesi durumu yaşanmıştır. Fransız İhtilali'nin sonuçlarından etkilenmeyerek bütünleştirici politikalara dayanarak kurtulan Rus Emperyalizmi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılda yükselişte olan Sanayi Devriminden ve onun yarattığı toplumsal etkilerle sosyalizme ve komünizme dayanan Sovyet Sosyalist Cumhuriyet Birliği kurulmuş böylece Çarlık Rusya da tarihin tozlu raflarında kalmıştır (Barut, Odacıoğlu ve Köktürk 2016).

SSCB'nin kuruluşuna Lenin önderliğinde Bolşevik Partisi ile Ekim Devrimleri başta olmak üzere halk eksenli ayaklanmalar öncülük etmiştir. Halk içindeki gelir eşitsizlikleri ve uçurumlar, sosyo-ekonomik çözümlerin yetersiz olması Rus Çarlığının yıkılmasına sebep olmuştur. Bu yaşanan sosyal adaletsizliği ortadan kaldıracak, eşitliği sağlayacak tek yolun komünizm olduğu fikrinin yayılması ile 20. yüzyıl başlarında SSCB kurulmuştur (Barut, Odacıoğlu ve Köktürk 2016).

Çarlık Rusya'da yaşanan yoksulluklar, eşitsizlikler neticesindeki hoşnutsuzluklar ile Marx'ın fikirlerinden etkilenen Vladimir Lenin liderliğindeki Bolşevikler kapitalistler tarafından nüfusunun çoğunluğunun sömürüldüğü düzeni yıkp tüm eşitsizliklerin ortadan kalkacağı, üretim araçlarının kontrolünün bizzat halka geçeceği bir düzene geçmek fikriyatı ile hareket etmişlerdir. Bu bakımdan Bolşevik Partisi'nin iktidarı mutlaka ele geçirmesini savunan, tüm gayretiyle buna inanan ve destekleyen Lenin kapitalist sistem karşısında konumlanmıştır.

Marx bilindiği üzere materyalist tarih anlayışına sahiptir. Materyalist tarih anlayışı ise; devleti bizzat sınıf mücadelelerinin ve iş bölümünün bir ürünü olarak

kabul etmektedir. Marx, komünal yaşam biçiminin eşitlikçi olduğunu, ancak özel mülkiyet ile birlikte sınıflı ve organize olmuş eşitsizliklerin hüküm sürdüğü bir topluma geçiş yaşandığını savunmaktadır (Işıқтаç, 2004; Şimşir, 2014). Devleti hâkim sınıf olan burjuvazinin çıkarlarını koruyan bir güç olarak gören Marx böylece emek gücünü satmak zorunda kalan proletaryanın her daim ezildiğini düşünmektedir. Lenin de kapitalist sistem içinde; burjuvazinin işçi sınıfını, erkeğin kadını, gelişmişin az gelişmiş ezici tavrının çözümü olarak sınıfsız bir topluma geçişi görmüştür.

Lenin'in sosyalizme yaptığı büyük katkısı göz ardı edilmemelidir. (Berkmen, 2013; Şimşir, 2014). SSCB'nin ilk başkanı olması hasebiyle önemli olduğu kadar Bilimsel sosyalizmin sistematiğe dökülmesini sağlayan Marx ve Engels'in fikirlerinden etkilenecek sosyalizme kendince yeni bir yorum getirmesi bakımından da Lenin'in önemi büyüktür. Proletarya diktatörlüğünü uygulayarak *Toprak Kararnamesi* ile büyük toprak sahiplerinin topraklarına el konulup köylülere dağıtılması bakımından ve yayımlanan başka bir kararname ile de bankalar, demiryolları, iç ve dış ticaretin millileştirilmesi gibi politikalar Lenin'in önderliğinde olan Bolşevik Partisi tarafından gerçekleştirilmiştir (Tanilli, 1999; Şimşir, 2014).

1922 yılında SSCB'nin kurulması ile başa geçen Lenin 1924 yılına kadar devletin başında olmuş ancak 1924 yılında iktidara, uygulamaları ile oldukça katı politikalar izleyen despot lider olarak nitelendirilen Joseph Stalin geçmiştir ve iktidarı 1953 yılına kadar devam etmiştir.

Stalin, Lenin'in ölümü üzerine iktidara gelebilmek için büyük mücadeleler vermiştir. İktidara geldikten sonra da muhaliflerini tek tek tasfiye etme projesini başlatmıştır. Bu isimlerden en bilineni de Bolşevik Devriminin önemli isimlerinden Troçki'dir (Lipson, 1986; Şimşir, 2014). Lev Davidoviç Bronştayn ya da bilinen adıyla Troçki ile Stalin arasındaki çatışmalar Lenin'in 1923 yılında rahatsızlanması ile başlamış ve Troçki tarafından Stalin'in iktidarına karşı muhalefet girişimi ile sonuçlanmıştır. Bu muhalefet girişimi, Stalin'in "tek ülkede sosyalizm" kuramını ortaya atması ile iyice güç kazanmıştır (Özdemir 2018). Stalin ile Troçki arasında süren iktidar mücadelesini kazanan despotik lider Stalin, Kızılordu'nun başkomutanı Troçki'nin sürgüne gönderilmesine karar verir. Bu sadece Troçki için alınan bir karar değil Ribakovski'ye göre muhtemel muhalifleri tavsiye ederek koltuğunu sağlamlaştırma projesi gerçekleştiren Stalin üretim araçlarına sahip sanayileşmiş bir toplum inşa etme hayaliyle 33 yıllık iktidarıyla topluma büyük baskılar uygulamıştır (Tan Menekşe 2018). Tasfiyeler, ağır yargılamalar ve insani olmayan koşullarla karşılaşan muhaliflerin yaşadıkları Rus tarihinde önemli bir iz olarak kalmıştır.

Stalin döneminde totaliter yapı her alanda hâkim olmuş, fert tamamıyla kolektif örgüte bağımlı hale gelmiştir. Meslek ve teknik okullar sanayinin pratik ihtiyaçları dolayısıyla önem kazanmıştır. Kültürel faaliyetlerin dahi dar kalıplarla sınırlandırıldığı bu dönem diplomatik sahada da dışa kapanmayı beraberinde getirmiştir (Özsoy 2006).

Stalin'in ardından yeni lider Kruşçev ile resmî ideoloji olan Marksist-Lenist doktrinde değişiklikler yapılmıştır. Sosyalist blok ile kapitalist blok arasındaki savaşın kaçınılmaz olduğunu savunan Lenin'in aksine Kruşçev devrimin parlamenter sistem ile de gerçekleşebileceğini, her ülkenin kendince bir sosyalizm benimseyebileceğini savunmuştur (Tanilli, 1999; Şimşir, 2014). Sınırlı çerçevede de olsa liberalleşmeyi gördüğümüz Kruşçev yönetiminden sonra 1980'li yıllarda başa gelen Mikhail Gorbaçov yumuşama politikasını biraz daha ileriye götürerek, demokrasi vurgusu yapan bir lider olmuştur (Kapani, 2000; Şimşir, 2014). Gorbaçov'un liberal ve demokratik söylemleri kendisinin SSCB'nin yıkılmasına sebep olan lider olarak suçlanmasına sebep olacaktır. Lenin'in önderliğinde gerçekleşen 17 Ekim Devrimi'nin ardından kurulan SSCB'nin ömrü çok uzun olmayacak yine aynı yüzyıl içinde 1991 yılında Garbaçov'un politikalarıyla da yıkılacaktır (Turan 2011).

SSCB 1922 yılında kurulan ve 1991 yılında yıkılan bir devlettir. SSCB 1991 yılında yıkılana kadar dünyada iki kutuplu bir sistem mevcuttur. 1990'lı yıllarda Sovyetler Birliğinin yıkılmasıyla birlikte dünya tek ekonomik kutuplu hale gelmiştir (Bulut 2015). Sovyetler Birliği yıkılmadan önce dünyada kapitalist sisteme örnek olan ve SSCB ile yarışan Amerika ile Sosyalist sisteme örnek olan SSCB mevcuttur. Kapitalizm ya da aynı anlama gelen Serbest Piyasa Ekonomisi, Piyasa Ekonomisi, Pazar Ekonomisi kavramları özel mülkiyete dayalı, teşebbüs hürriyetinin olduğu, din ve inanç özgürlüğü, seçme ve seçilme hakkının olduğu bir sistemdir (Bulut 2015). Özel mülkiyete dayalı ve teşebbüs hakkının olduğu bir sistem kuşkusuz rekabetin bolca gerçekleştiği, rekabet edemediğiniz zaman kaybolacağınız bir sistemdir. Sosyalist sistem ise tam tersini savunan, rekabetin olmadığı, sosyal adalet ve eşitliğe dayalı, devletin merkezî planlamayı uyguladığı bir sistemdir.

SSCB kendisinin sosyalist bir devlet olduğunu, sınıfsız bir toplum evresine geçtiğini iddia etmektedir. Ancak Fındıkoğlu makalesinde bugünün Rusya'sı diye bahsettiği SSCB'nin sınıf kavramını kullanmadığını onun yerine zümre ya da grup kavramını kullanarak sınıfsız bir toplum aşamasına geçtiklerini kanıtlamaya çalışmaktadır (Fındıkoğlu 1961). Ancak sınıf kavramı yerine, grup ya da zümre kavramını kullanmak kamufle etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Sovyetler Birliği'nde devlet mülkiyeti kurulmuştur, ancak toplumsal mülkiyet aşamasına geçilememiştir. SSCB Anayasası'nda devlet mülkiyetinde olanların halk mülkiyetinde olduğu ifadesi yer alsa da durum öyle gerçekleşmemiştir. 1917 yılında kabul edilen Toprak Kararnamesi ile özel mülkiyet kaldırılmış, topraklar yoksul ve topraksız köylüler arasında dağıtılmıştır (Turan 2011). Ticarete de gizlilik ortadan kaldırılarak, devletin merkezî güç haline gelmesi ve tüm bankaların devletleştirilmesi uygulaması yaşanmıştır. 1918 ile 1921 yılları devletin şiddetli önlemlerle tüm gücü merkezde toplamaya çalıştığı politikalar dönemidir. Özel mülkiyete izin verilmeyen bu dönemde halkın çalışıp kazanma bunları çocuk-

larına bırakabilme gibi bir imkânları bulunmamaktadır. Bu da kişileri motive eden bir durum değildir. (Özsoy 2006). Eşitlik sağlayabilmek için büyük toprak sahiplerinin mallarına el koyup herkesi toprak sahibi yapma girişimi sosyalist sisteme uygundur. Ancak kapitalizm kişilerde rekabet duygusunu nasıl ki perçinliyorsa sosyalizm de kişileri o denli monotonlaştırmaktadır. Çocuklarına mal varlığı bırakabilmeyi reddeden bir anlayış ekonominin de kötüleşmesine sebep olacaktır. Çünkü kişiler daha iyisini yapabilmek için bir gayret içinde olmayacaklardır. Herkes aynı yaşam tarzına, standartlaşmış bir hayata sahip olacaktır. Bu da elbette ekonomide durgunlaşma ile sonuçlanacaktır. Sovyetlerde de durum öyle olmuş ve yeni ekonomi politikası olarak adlandırılan NEP ülkede ekonominin kötüleşmesi üzerine 1921’de uygulanmak zorunda kalınmıştır. NEP’e göre piyasa ekonomisi getirilmiş, ticari işletmeler “nepmen” adında yeni bir sınıfa bırakılması, köylülerden ürün fazlasını almak yerine ürün biçiminde aynı vergi uygulaması, büyük ölçekli işletmelerde kamu mülkiyeti korunmakla birlikte kapitalist işletme sistemlerinden de yararlanmasına dayalıdır (Özsoy 2006). Toprak kararnamesi, NEP ve kolektivizasyon politikaları sonucunda 1936 Anayasası’nda ve Medeni Kanun’da yer verilen dört farklı mülkiyet biçimleri kabul edilmiştir. Bunlar devlet mülkiyeti, kolektif mülkiyet, kişisel mülkiyet ve özel mülkiyettir (Turan 2011). Görüldüğü üzere SSCB’de ilk zamanlarda özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına dayanan toprak kararnamesi olsa da ardından özel mülkiyete izin verilmiştir. Çünkü müdahaleci devlet ile rekabet ortamı oluşmamakta ve arz-talep dengesi gözetilmediği için ekonomide sıkıntılar yaşanmaya başlamıştır. Bunun sonucunda bazı mallarda arz fazlası yaşanırken bazı mallarda ise kıtlıklar yaşanmıştır (Özsoy 2006). Zaman zaman devletleştirmenin oldukça katı olması zaman zamansa bundan kısmen tavizler verilmesi SSCB’de olan bir durumdur. Mülkiyetlerin 1936 yılındaki Anayasa’da dört farklı biçime bölünmesi de katılıktan biraz taviz verildiğini göstermektedir.

Sovyet Anayasası’nın 1943 tarihinde Moskova’da Arapça tercümesi basılan aslında 1941 tarihli Rusça metnindeki şu maddeler çok önemlidir. Bu maddeler özel mülkiyete sömürü olmamak şartıyla izin verildiğinin kanıtıdır:

Madde 7: Tarım kooperatifine bağlı ailelerden her biri, kooperatifin ortak zirai gelirinden aldığı esas paya ilaveten, kendisine has, evine bitişik bir arazi parçasına da sahip olabilir. Aileler kendilerine ait bu arazi parçasından ek bir gelir elde edebilecekleri gibi, burada kendilerinin özel mülkü olan barınak, üretimde istihdam edilen hayvanlar, kuşlar, basit tarımsal aletler de bulundurabilirler.

Madde 9: Sovyetler Birliği’nde esas olan sosyalist iktisadi düzene uygun olarak kanun, çiftçilerle sanat erbabına ait bireysel işletmelerin kişisel uğraşlarına, başkalarının emeğini sömürmemeleri şartıyla müsamaha gösterir.

Madde 11: Yurttaşların şu şartlarla vücut bulmuş kişisel mülkiyetleri kanun

tarafından korunur: Doğuşu ve artışı itibariyle kişilerin öz çalışmalarının ürünü olacak, özel meskenlerinde bu meskenlerin ekonomik hayatıyla, meskenin ihtiyacı olan alet ve edavatla ve kişisel kullanımla sınırlı olacak. Bu nitelikte kişisel mülkiyette mirasçılık da kanun tarafından korunur. (Sibai 2010).

1917’de yaşanan Ekim Devrimiyle birlikte yıkılan Çarlık Rusya’nın ardından kurulan Sovyetler Birliği sosyalist devlet olarak kendini tanımlaması yönüyle çok önemlidir. Ancak sosyalist SSCB’nin ömrü de çok uzun olamamış 1991 yılında yıkılmıştır. SSCB’nin yıkılış nedenlerine bakacak olursak ana başlıkları ekonomik sebepler ile sosyal ve siyasi sebepler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür (Özsoy 2006).

Ekonomik sebepler: Sosyalist sistemde piyasa kurallarının bilinmemesi, arz ve talep dengesinin gözetilmemesi, fertlerin girişim özgürlüklerinin olmaması, devletin merkezî planlamaya dayanması ve devletin monopol durumları vardır.

- 1.1. Rekabetin ve teşebbüs özgürlüğünün olmaması
- 1.2. Merkezî planlama
- 1.3. Kaynak israfı ve verimsizlik
- 1.4. Dışa kapalı ekonomi

Siyasi ve sosyal sebepler: Tek partili ideolojiye dayanan bir rejim, yüklü askerî harcamalar, toplumun heterojen olması ile sisteme karşı pasif bir direnişin olması siyasi ve sosyal sebeplerdendir.

- 1.5. Tek partili ve ideolojiye dayalı rejim
- 1.6. Askerî harcamaların yükü
- 1.7. Heterojen bir toplum ve sisteme karşı pasif direnişin olması
- 1.8. Eğitim sistemi ve dine karşı bakış
- 1.9. Basın-yayın ve kültür tekeli

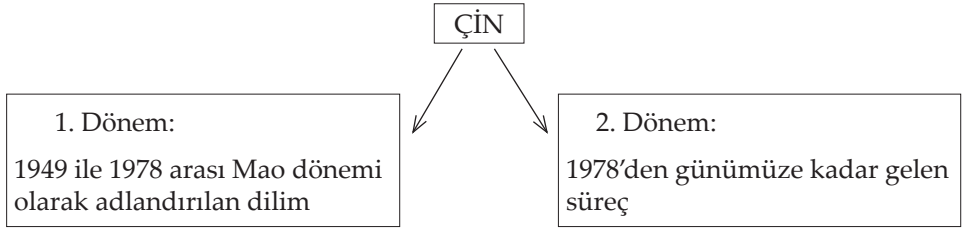
SSCB dünyaya uyum sağlayamama ve yaşanan gelişmelerden geri kalmaya daha fazla dayanamayıp yıkılmıştır. Bulut’un yorumuyla askerî harcamalara oldukça fazla pay ayıran bir devlet olan SSCB’de insan hayatı ve beşerî ilişkiler ilk ve en önemli rolde olmayacaktır. Ağır savunma sanayisine ciddi yatırım yapan bir devletin kendini güvensiz hissettiğini, bunun sonucunda da halkın da korku içinde yaşadığını söylemek mümkündür. Ayrıca üretim merkezî planlamaya dayalı olduğu için estetik bir kaygı taşınarak üretim yapıldığından da söz edilemez (Bulut 2015). Basın-yayın-kültür tekeli ele almak, eğitimde tek tipli öğrenci yetiştirme ideolojisini benimsemek sosyalist devlet olmak değildir. Ya da aynı şekilde tek partili, diktatör bir sistemi benimsemek de sosyalizm değildir. Sosyalizmi tek başına dışa kapalı bir ekonomik sistem olarak görüp devletçi politikalarla ibaret görmek de yanlıştır. Marx’ın tahayyülünde bunlar yoktur. Marx sadece sömürüye dayalı kapitalist sistemin karşısında olmuş, tarihin son bulacağı aşama olan sınıfsız ve eşitliğe dayalı, sosyal refahın sağlandığı komünist toplum idealini savunmuştur.

3. Günümüz Sosyalist Devletleri

3.1. Çin

Çin gerek tarihte gerekse de günümüzde önemli devletlerden birisidir. Hem bölgesel anlamda önemli bir konumda bulmakta hem de bugün nüfusu bir milyar üzerinde olması hasebiyle dünyanın en kalabalık ülkesi unvanına sahip olmaktadır. İncelenmesi gereken bir diğer önemli özelliği ise kendisini sosyalist olarak tanımlamasıdır. Çin, Komünist Partisi tarafından yönetilen üniter bir devlettir.

Çin’de hanedanlık sistemi mevcuttu, 1911 yılında hanedanlık sisteminin yıkılmasıyla birlikte ülkede belirsiz bir hava dolaşmaktaydı. Bundan sonra sistem nasıl olacak, nasıl işleyecekti soruları sorulurken 1949 yılında Çin Komünist Partisi Mao Zedong’un kurduğu sosyalist parti ile başa gelmesiyle belirsizlik havası ortadan kalkmıştı (Gündal 2015). Mao 1976 yılına kadar iktidarda kalmış, ölümü üzerine yerine Deng Xiaoping gelmiştir. Mao Zedong ile Deng Xiaoping’in uygulamaları birbirinden oldukça farklı uygulamalar olduğu için Çin iki döneme ayrılarak incelenecektir.



Tarihsel perspektif ile Çin’i iki döneme ayırmak mümkündür: 1949 yılından Çin Halk Cumhuriyeti’nin kurulmasından 1976 yılında Mao Zedong’un ölümü ile başa gelen Deng Xiaoping ile başlayan reform sürecine (1978) kadar olan süreç ile 1978’den günümüze kadar olan süreç 1978 yılından önce uygulanan ve 1978’den sonra uygulanan uygulamalar birbirinden farklılık göstermektedir (Çalık, Çin Ekonomisi (Mao ve Mao Sonrası Dönem) 2011).

Birinci dönemde 1949 yılında uzun süren belirsizlik ve kargaşa döneminden sonra iktidara gelen Mao Zedong bu belirsizlik durumlarının enkazlarını temizlemeye çalışmış, bunun içinde Sovyet tipi planlamayı gerçekleştirmiştir. Planlı ekonomiye dayanan Sovyet tipi uygulama ile ülkenin hızlı bir şekilde büyümesi istenmektedir. Bu amaç doğrultusunda da ilham alınan Sovyetlerin de yardımıyla 1953 yılında ilk beş yıllık kalkınma planı yürürlüğe konulmuştur. Sanayileşme ve ekonomik büyüme bu kalkınma planının amaçlarındandır. Devlet ekonomide hâkimiyeti eline aldığı bu dönemde görülmekte; şehirlerde girişimcileri kamu kurumlarıyla çalışmaya, kırsalda da çiftçileri kooperatife katılmaya zorlamıştır. 1965 yılında özel fabrikalar ve işletmeler devlet kontrolleriyle kooperatiflere ya da özel-kamu ortaklıklarına çevrilmiştir (Çalık, Çin Ekonomisi (Mao ve Mao Sonrası Dönem) 2011). Mao döneminde üretilecek ürünlerin miktarını, fiyatını

devlet belirlemekte ve dış ticaret ise sosyalist sanayileşmeye uygun bir biçimde ihracat gelirleri hammaddenin ithalatını karşılamaktaydı. 1949 yılından 1978 yılına kadar dışa kapalı sistemi benimseyen Çin devleti planlı ekonomiyi benimsemiştir (Gündal 2015).

Öncelikle şunu belirtelim: Çin âdeta bir reform devleti olarak karşımıza çıkacaktır. Ekonomik alanda, toplumsal alanda birçok reformlara imza atan bir devlettir. Ancak reformları birdenbire başlatmamakta, zaman içerisinde yayılarak ve halkın benimsemesiyle ilerletmektedir. Bu yüzden çeşitli dönemlerde bu reformlardan bahsedeceğiz. Bu reformlardan birisi de toprak reformu olarak bilinmektedir.

1949 yılı ile birlikte kırsal alanlara yönelik “Toprak reformu” uygulanmaya başlamıştır. Toprak reformu ile yoksullara, topraksız olanlara tarım alanları dağıtılmıştır. Yani 1949 Çin devrimiyle varlık dağılımını, siyasi ve ekonomik alanı kapsayacak geniş reformlara imza atılmıştır. Varlık dağılımı sayesinde toprak sahiplerinin üstünlüğü ortadan kaldırılarak toprak ve diğer varlıklara daha eşitlikçi bir erişim sağlanmıştır (Beken 2016). Toprağa sahip olamayanlara toprak dağıtılarak toprağa bağlı kalmaları istenmiştir.

Mao döneminde sadece dışa kapalı bir uygulama yapılmamakta devlet her alanda müdahaleci davranmaya devam etmektedir. Bunun bir örneği olarak da 1950’li yıllarda hukou (hanehalkı kayıt sistemi) uygulamasının başlatılmasını vermek mümkündür. Bir nevi iç pasaport sistemi olarak ifade edilen hukou uygulaması ile ülke içinde nüfus hareketliliği kontrol altına alınmakta, kırdan kentlere göç engellenmeye çalışılmaktadır. Nüfus böylece tarım ve tarım dışı olarak sınıflandırılmaktadır. Bu sistem ile nüfus sabitlenerek kır ve kent arasında farklılıklar yaşanmasına sebep olmuş, kent yanlı politikalar nedeniyle Çinli çiftçiler dezavantajlı konumlara düşmüşlerdir. Bu durumda kırsal nüfusun, iş olanaklarının daha fazla olduğu kente gelememeleri eşitsizliği derinleştirmiştir. Kır ve kent arasında âdeta bir duvar örmüştür (Beken 2016). Yani bir taraftan toprak reformu ile eşitlik sağlanmaya çalışılmış diğer yandan iç göç engellenmeye çalışılarak bölgesel anlamda eşitsizlikler yaratılmıştır.

İkinci kalkınma planından önce 1956 yılında “yüz çiçek dönemi” isminde bir dönem yaşanmış bu dönemde aydınlardan sosyalist sistemin daha da güçlenebilmesi için destek alınmıştır. İkinci beş yıllık kalkınma döneminde ise özel tarım üretimi tamamen yasaklanmıştır. Toplum devlet tarafından komünlere bölünmüştür. Bu komünlerde çiftliklerden, demir-çelik üretme birimlerine kadar pek çok üretim tarzı vardır. Demir-çelik üretiminin Mao’nun sanayi toplumuna geçmek istediğinin bir göstergesi olduğunu söylemek mümkündür. Komünler kendileri için yeterli miktarda ürün aldıktan sonra gerisini devlete vermek zorundadırlar. Kültür devrimi ismi verilen üçüncü kalkınma döneminde ise Mao devrimi sürekli ayakta tutmaya çalışarak, bürokratikleşmeye engel olmaya çalışmaktadır. Ulusal savunma ön plandadır. Kendi kendine yeten tarım üretim

politikaları da diğer bir hedeftir. 1971-1980 yılları arasında dördüncü ve beşinci kalkınma planları uygulanmıştır. Ancak 1978 yılındaki uygulamalar 1949 yılından beri kurulan Çin'in uygulamalarından farklılıklar göstermektedir (Beken 2016). 1976 yılında Mao Zedong'un vefatı üzerine Çin'i yeni politikaların uygulandığı farklı bir dönem beklemektedir. Mao Zedong'dan sonra başa gelen Deng Xiaoping Mao'nun uyguladığı dışa kapalı, merkezî planlamaya dayalı yapının aksine piyasa ekonomisi sistemine geçmiştir. Piyasa ekonomisi kapitalist sistemin ekonomik bir düzenidir. Ancak Çin sosyalist bir devlet olduğu için bu iki rejimi de birleştirmek gerekirdi. Bu yüzden uzmanlar bu yapıya "sosyalist piyasa ekonomisi" adını vermişlerdir (Sezen 2017).

1980'li yıllara kadar dışa kapalı bir ekonomiyi benimseyen Çin, bu tarihten sonra sosyalist ekonomiden serbest piyasa ekonomisine geçiş yaşamıştır. Demokratikleşme, insan hakları, piyasa ekonomisi ile sosyalist ekonominin bağdaştırıldığı "sosyal piyasa ekonomisi" uygulanmaya başlanmıştır. 1989'da IMF'ye üye olmuş, 1986'da bugünkü ismi ile WTO'ya başvuruda bulunmuş ancak 15 yıl sonra kabul alarak 2001'de üyesi olmuştur (Gündal 2015). Dünya Ticaret Örgütüne üye olan Çin'in bundan sonra kendisine özgü bir kapitalizm uygulaması daha da şiddetlenmiştir. Artık küresel dünyanın içinde rakipleriyle mücadelesi âdeta kıran kırana geçmektedir. Ticaret hacimlerinde gittikçe artan bir büyüme gerçekleştirmektedir.

21. yüzyılda âdeta zirve yapan Çin ekonomisi aslında 1930'lardan beri istikrarlı bir şekilde devam eden bir ekonomik büyümesi olmasına rağmen böyle bir zirveye ulaşmasında 1980'den sonra izlemiş olduğu sosyalist piyasa ekonomisini benimsemesi ile ihracata dayalı sanayileşme stratejisi rol almaktadır. Bu durum Çin'in ihracata dayalı sanayileşme politikalarının başarı sağladığını göstermektedir (Doğru 2016). Peki, Çin niçin böyle bir karar alarak piyasa ekonomisine doğru bir geçiş yaşamıştır? Küreselleşen dünyada sosyalist sistemin işlemesi âdeta bir ütopyadır. Sosyalist bir sistem benimseyerek, dışa kapalı bir siyaset izleyerek dünya devletleri içinde adınızdan söz ettirebilmeniz mümkün değildir. Bireyleri her geçen gün daha da çepeçevre saran rekabet duygusu devletleri de avuçları içlerine almaktadır. Bunun içinde dış ticaret büyük bir öneme sahiptir. Gelişmekte olan ülkeler gelişmiş ülke statüsüne geçebilmek için, gelişmiş ülkeler de mevcut statülerini koruyabilmek için dış ticaret hacimlerini artırmaya yönelik politikalar izlemektedirler.

Çin 2013 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ni geride bırakarak dünya birinciliğine ulaşmış, ithalat ve ihracatı toplamda 4 trilyon doları geçmiştir. 2,2 trilyon doları ihracattan, 1,9 trilyonu ise ithalattan oluşmaktadır. Çin bugün âdeta ithalat üssü haline gelmiştir. Çin ekonomisinin şahlandığı yıl olarak 1978'i kabul etmekteyiz (Doğru 2016). Planlı ekonomiden piyasa ekonomisine geçişi ve Dünya Ticaret Örgütü gibi küresel organizasyonlara üyeliği ile Çin bugünkü Çin olabilmektedir. Merkezî planlı ekonomiden piyasa ekonomisine geçiş ile Çin'de yaşanan değişimler nelerdir diye baktığımızda şöyle sıralanabilmektedir (Akbulut ve Uğurlu 2016).

1. Gerek ihracatçılar gerekse de ithalatçıların dünya piyasasına doğrudan erişebilmesi mümkün değildi. Ticari faaliyetlerin kontrolü Dış Ticaret Şirketleri tarafından kontrol altındaydı.
2. Üreticiler yurt içi fiyatlardan ürünlerini bu şirketlere satmaktaydı.
3. İthal edilebilmeye uygun malların nihai kullanıcıları, yurtiçi karşılaştırmalı fiyatlardan ödeme yapmaktaydı.
4. Hangi mallardan ne kadar ithal ve ihracatta bulunulacağına hükümet karar vermektedir.

Aslında Çin tam anlamıyla ne devletçi, planlı uygulamaları benimsemiş ne de tam anlamıyla serbest piyasa ekonomisine geçmiştir. Çin bu iki sistem iki uç nokta arasında karma bir sistem oluşturmuştur. Bir taraftan kamu iktisadi teşkilatları korunurken diğer taraftan da özel sektör katılımı teşvik edilmiştir.

1982 yılındaki anayasada Çin'in halkın demokratik diktatörlüğü ile yönetilen sosyalist bir devlet olduğu yazmaktayken 1990'larda Marksizm-Leninizm'e ve Mao Zedong'un düşüncesine bağlılığı korunmuş ancak bu bağlılığa Deng'in teorisi de eklenmiştir (Sezen 2017). Aslında burada bir çelişki göze çarpmaktadır. Çünkü hem Mao'nun ideolojisine bağlı kalıp hem Deng'in teorisini uygulamak mümkün değildir. İki birbiri zıt politikalar. Örneğin kapalı ekonomiyi uygulayan Mao ile Mao'dan sonra iktidara gelen Deng ile birlikte serbest piyasada ürünlerini çiftçilerin satabilme imkânı verilmiş ve aynı zamanda yabancı yatırımları çekebilmek, ihracatı arttırmak ve ileri teknoloji ürünleri ithal etmek için özel dört bölge kurulmuştur. Aynı zamanda vatandaşların kendi işletmelerini kurabilmelerine yönelik adımlar atılmış, özellikle kıyı kesimlerine yabancı yatırımları çekebilmek için vergi politikaları uygulanmıştır. Devlet geniş bir ürün yelpazesi üzerinden fiyat kontrolünü kaldırmıştır. Uyguladığı politikalardan bir diğeri ise döviz kuru üzerine olan reformlardır (Akbulut ve Uğurlu 2016).

Yabancı yatırımların oldukça önemli olduğu Çin için Yabancı Sermaye Ortak Girişim Yasası 1979 yılında yürürlüğe girmiş, yine aynı yıl Yabancılarla Ekonomik Sözleşmeler Yasası çıkarılmıştır. 1986'da tamamen yabancı sermaye alanında önemli bir adım olan "Tamamen Yabancıların Mülkiyetindeki İşletmeler Yasası" kabul edilerek yatırım için sermayenin yarısının bir Çinliye ait olması zorunluluğu ortadan kaldırılmıştır. 1991'de Telif Hakları Yasası, 1993'te Şirketler Yasası yabancı yatırımcılar için önemli adımlardan birkaçıdır (Çalık 2011).

Yakın bir zamana gelecek olursak 1997 ile 2002 yıllarında KİT'ler özel sektör ile yarışamaz hale gelip aralarındaki fark açılmaya başlamıştır. 1987 yılında yüzde 8 olan KİT'lerin karı 1994'te yüzde ikilere düşmüştür (Gündal 2015). Görüldüğü üzere KİT'ler devlet üzerinde âdeta birer yük olmaya başlamış ve kamburlaştırmıştır. Özelleştirmelerin bunun için önemli ve faydalı bir girişim olacağı düşünülmüştür.

Çin'de çeşitli reformların uygulandığını belirttik. Bu reformlar sayesinde sosyalist piyasa ekonomisi diye adlandırılan karma bir ekonomi sayesinde Çin,

dış ticarete oldukça büyük paylara sahip olmakta ve ekonomik olarak her geçen gün biraz daha büyümektedir. Deng'in Mao döneminde oluşturulan komünlerde bireylerin kendilerini geçindirebilecek kadar ürün ürettikten sonra geriye kalanını devlete verme gibi bir zorunluluğunun aksine, piyasa ekonomisine geçilmesi yani iyi anlamda yaratılan eşitsizlikler gelişmede önemli rol oynamaktadır.

Âdeta kabuğunu kıran Çin küreselleşen dünyada entegre olabilmenin gerekliliğini görerek Mao sonrası dönemde birçok uluslar arası örgütlere de üye olmuştur. Birleşmiş Milletler (Güvenlik Konseyi), Dünya Ticaret Örgütü, Uluslar arası Para Fonu, Güneydoğu Asya Ülkeleri Örgütü, Asya-Pasifik Ekonomik İşbirliği Forumu, Asya Kalkınma Bankası, Afrika Kalkınma Bankası, Karayipler Kalkınma Bankası, G-77, Latin Amerika Entegrasyon Birliği'ne üye olmuştur (Çalık 2011).

Çin istikrarlı bir şekilde hızla büyümesini sürdüren bir devlettir. Reformlar sindirile sindirile zamana yayılarak gerçekleştiriliyor olsa da büyümek hem eşitsizlikleri hem de doğal, çevresel felaketleri de beraberinde getirebilmektedir. Oysaki yukarıda bahsettiğimiz gibi Mandel eşitsizlikleri gidermek, felaketleri önlemek için sosyalizm gereklidir demektedir. O halde burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Ya Çin sosyalist bir ülke değildir ya da sosyalizm bu felaketleri önlemeye yetmemektedir. Karar sizin. Biz adına kapitalizm ile beslenen sosyalizm demek istiyoruz.

3.2. Küba

Sosyalizmin benimsendiği Latin Amerika'da Karayipler'de bulunan bir ada ülkesi olan Küba'nın sosyalizmi niçin seçtiğini anlayabilmek için biraz geçmişe bakalım. Bir Latin Amerika ülkesi olarak Küba her konuda Amerika Birleşik Devletlerinden ayrılmakta ve şartlar itibarıyla oldukça geri konumda yer almaktaydı. Kennedy'nin 1961 ilerleme ittifak önerisinde bulunduğu Latin Amerika ile Amerika Birleşik Devletleri arasındaki durumu karşılaştıran bilgiler durumu daha net bir şekilde görmemizi sağlayacaktır (Huberman 1969).

- ✓ Latin Amerika'da kişi başı üretim 280 dolar. Birleşik Devletlerin dokuzda birinden daha az.
- ✓ Birleşik Devletlerde ortalama ömür 70 yıl iken, Latin Amerika'da 46 yıl.
- ✓ Birleşik Devletlerde çocuk ölümleri binde otuzun altında, Latin Amerika'da binde yüz onun üzerinde.
- ✓ Okul çağı çocuklarının yüzde ellisi okula gidemiyor. Yetişkinlerin yarısı kimi yerlerde yüzde doksan okuma yazma bilinmiyor.
- ✓ Halk pis ve dayanılmaz yerlerde yaşamlarını sürüyor.
- ✓ Yoksulluk, bilgisizlik, umutsuzluk ve adaletsizlik buralarda hüküm sürüyor.

ABD başkanı Kennedy'nin ortaya koyduğu bu problemler ve aslında bir taraftan da söylemiş olduğu çözümler için ittifak yapma çağrısı gerçekleşti mi? Huber-

man, buna hayır demekte ve bu programın yürümediğini, yürüyemeyeceğini çünkü emperyalist ilişkilerin var olduğunu dile getirerek kapitalistlerin iktidar, mülkiyet ve ayrıcalık ilişkilerinden vazgeçmedikçe Latin Amerika’da ne ekonomik ne de toplumsal bir değişikliğin yaşanmayacağını dile getirmektedir. Latin Amerika’nın hem siyasal anlamda hem de ekonomik anlamda bağımsız olması gerektiği bununda devrim olduğu yani sosyalizm anlamına geldiğini belirtmiştir (Huberman 1969). Betimlenen Küba aslında Marx’ın on dokuzuncu yüzyılda kapitalistlerin evlerinin arkasında kalan, yoksulluk içinde yaşayan işçi sınıfının fotoğrafıdır. Marx’ın o dönem koşullarında hızla gerçekleşen sanayileşme ile insanların birer makine haline getirilmesi ve âdeta kanının son damlasına kadar sömürülmelerini görerek bu sisteme bir başkaldırıda bulunduğu gibi Küba’da bu sorunların üstesinden ancak sosyalizm ile başa çıkılabileceği düşüncesi Küba Devrimini gerçekleştirmiştir. Küba Marx’ın tanımladığı sosyalizm ile oldukça uyumlu toplumsal reformlara imza atmıştır. Bu toplumsal reformlar öyle önemli reformlar ki ekonomik bir iyileşmeyi de zaten beraberinde kendiliğinden getirecektir gözüyle bakılmıştır.

Küba’da uygulanan sosyalizmi; kapitalist sistem yerine toplumsal üretim ilişkilerine dayanan, sosyal anlamdaki refahın önemli olduğu, bir zamanlar sadece kapitalistlerin elinde olan toplumsal, ekonomik refahın işçilerin de eline geçtiği, eşitlikçi, sınıfsız bir toplum olmasını tahayyül eden siyasi bir öğreti olarak tanımlamak mümkündür. Perez’in aktarımıyla devrimin lideri olan Castro; devrimin yeni bir insan, yeni bir toplum yaratma derdi olduğunu dile getirmektedir. “Komünist ahlak anlayışını içermeyen ekonomik bir sosyalizm beni ilgilendirmiyor. Evet, yoksulluğa karşı savaşıyoruz ama aynı zamanda yabancılaşmaya karşı da savaşıyoruz” (Ağdemir 2015). Yeni bir insan, yeni bir toplum için de reformlar gerçekleştirmek gerekmektedir ve bu reform ekonomik, toplumsal ve sosyal alanlarda karşımıza çıkacaktı.

Kapitalist sistemden sosyalist sisteme geçen Küba’da öncelikle 1959-1963 yılları arasında toprak reformu gerçekleştirilmiş, devlet mülkiyeti artırılmaya çalışılmış, ekonomi merkezî planlama örgütüne devredilmiş ve bütçenin önemli bir kısmı sosyal harcamalara ayrılmıştır. Eğitim, sağlık ve sanayileşme alanında hedefler gerçekleştirilmiştir (Ağdemir 2015).

Sosyal anlamda da yaşanacak devrimlerin sosyalizm için gerekli olduğunu vurgulayarak devrim önderi Fidel Castro 1960 yılında ortaokul ikinci sınıf üstünde eğitim alan erkek ve kadınlardan oluşan bin kişinin ülkenin en uzak köşeleri de dâhil olmak üzere gidip gönüllü olarak okuma, yazma, sağlık bilgisi, beslenme konularında öğretmenlik yapmalarını istemiştir. Ülkede kimlerin okuma yazma bilmediğini, kimlere eğitim verilmesi gerektiği tespiti yapıldıktan sonra milyonlarca kitap basılmış ve bu öğretmenler gönüllü bir şekilde yurdun her tarafına dağılmıştır. Böylece kara cahilliği yok etmeye girişen gönüllüler ile Küba’da dev bir kampanya düzenleniyordu. Marşlarla, şarkılarla, afişlerle herkes kampanyaya destek

olmakta radyo ve televizyonlarda “Her Kübalı bir öğretmendir; her ev bir okul” sloganıyla halk teşvik ediliyordu. Bu eğitimler hem çocukları kapsıyor hem de işçiler ve çiftçiler için gelişim kursları şeklinde gerçekleşiyordu. Sağlık alanında da büyük devrimler yapan Küba’ya göre kapitalist sistemin amacı hastalıkları tedavi etmektir. Ancak sosyalist bir tıp için hastalıkları önleyici olmak çok daha mühim bir konudur. Kapitalist Küba’da tıp fakültesi mezunları için en karlı olan dallara ağırlık verilirken, Sosyalist Küba’da ise en kârlı dallar değil, tüm yurttaşlar için en faydalı konulara ağırlık verilmekte, salgın hastalıklar ve sağlık bilgisi önemli konular arasında sayılmaktadır. Kapitalist Küba’da hastaneler ve doktorlar şehir merkezine konumlanmışken, sosyalist Küba’da köylere kadar doktorlar gitmekte ve sağlık hizmetleri parasız yapılmaktadır. Tıp fakültesi mezunları iki yıl özel muayene açamamakta, iki yıl boyunca uzak köylerdeki sağlık kuruluşlarında görev yapacaklarına yemin etmekte ancak bu şekilde diplomalarını elde edebilmektedirler. Bütçeye konulan sağlık ödemeleri artış göstermiş, çünkü toplum sağlığının ne kadar önemli olduğunun bilincinde olan bir ülke olmuştur. Çocuk ölümlerinin kapitalist Küba’da sayısı yüksekken Sosyalist Küba’da bir hayli düşmüş, gerek çocukların gerekse de yetişkinlerin daha sağlıklı bireyler olabilmeleri için beden eğitimi, spor, dinlenme programları uygulanmıştır. Böylece sporla hemhal olan bireyler daha sağlıklı bir beden daha sağlıklı bir toplum oluşturmaktadırlar (Huberman 1969).

Küba’da 1970 yılına gelindiğinde sanayide istenen başarılar elde edilemeyince özel çiftliklerin teşvik edilmesi, sektörsel planlama, serbest meslek izinleri gibi reformlar gerçekleştirilmek zorunda kalınmıştır. 1989 yılında SSCB’nin çöküşüyle birlikte özel sektöre verilen imtiyazlar genişletilmek zorunda kalınmıştır. Çünkü Küba SSCB ile işbirliği yapmaktaydı, onun dağılması dış ticaret ortamını da kaybettiği anlamına gelmekteydi. Ülkede ciddi bir bunalım yaşanmakta ve 1990’ların başlarında Kübalı yetişkinlerde gözle görülür bir kilo kaybı yaşanmaktaydı. 1993-2000 yılları arasında GSMH’da %30 bir artış yaşanmış ve Küba; Çin, Venezüella ile ticari ve ekonomik ortak olmuşlardır. 2006 yılında ALBA (Latin Amerika için Bolivarcı Alternatif) kurulmuş ve amacı Latin Amerika ülkeleri arasındaki karşılıklı ilişkileri arttırarak anti-emperyalist bir tutum sergilemektir. IMF’ye alternatif olarak Del ALBA bankası kurulmuş ve Latin Amerika ülkelere kalkınma amaçlı krediler sağlanmış, ortak bir para birimi oluşturulmuş ve CELAC (Latin Amerika ve Karayip Ülkeleri Topluluğu) kurulmuştur (Ağdemir 2015). Küba, özel sektör izinleri gibi reformlar gerçekleştirse de benimsediği görüş doğrultusunda anti-emperyalist tutum sergileyerek bu karşıtlığı kuruluşuna önderlik ettiği çeşitli kuruluşlarla desteklemiştir. Bu anlamda küresel dünyaya karşı gelmek mümkün olmuyor gibi bir söylem içinde olmamış, çeşitli alternatif kuruluşlar benimsenmiştir. Gerek ekonomik gerekse de sosyal politikalarını sosyalist sisteme uygun şekilde gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Sosyalist sistem doğrultusunda Küba’da 1960 yılında Ulusal Sağlık Sistemi

kurulmuş, 1961 yılında Ulusal Okuma-Yazma kampanyası başlatılmış, 1976'da Toplum Poliklinikleri kurulmuş, 1980'de Erken Eğitim Sistemi kurulmuş, 1984 yılında aile doktoru kavramı ile tanışan Küba'da 1992 yılında Kendi Çocuğunu Eğit programları hayata geçirilmiştir (Yalçın ve Tantekin 2017).

Günümüzde Küba'da eğitim sistemine bakacak olursak zorunlu eğitimin 9 yıl olduğunu görürüz Öğretmen yetiştirilirken Marksist felsefenin de önemli alanlardan birisi olarak anlatıldığı Küba'da eğitim çok önemli bir konumdadır ve Latin Amerika'da yaşanan kıtlıklara rağmen Küba, eğitim sistemi başarısı sayesinde adından söz ettirmektedir (Baldan 2017). Her öğretmenin iki yılda bir sınıfında karşılaştığı güçlüklerden bir eylem araştırması yapması beklenmekte ve bunun okul yönetimine sunulması istenmektedir. Eğitim şefleri tarafından her ay öğretmenler değerlendirilmekte böylece kaliteden ödün verilmemesi sağlanmaktadır (Baldan 2017). "Kendi Çocuğunu Eğit" isimli program Küba eğitim sisteminin önemli yapı taşlarından birisidir. Yoshikawa ve arkadaşlarının yaptığı çalışmada okul öncesi eğitimi alan çocukların akademik anlamda başarılarının daha yüksek olduğunu belirtmiş, her ülke kendince uygulamalar geliştirmiştir (Yalçın ve Tantekin 2017). Kübada kendi uyguladığı sisteme "Kendi Çocuğunu Eğit" ismini vermiştir. Bu projede çocukların 0-6 yaş dönemi oldukça önemlidir. Bu yüzden çocuklar üç gruba ayrılmaktadır. Doğum öncesi dönemde çocuğun sağlığını koruma ve geliştirmeye yönelik eğitim almaktadır. Uzmanlar ev ziyaretleri sayesinde bu bilgileri anne adayına vermektedir. 0-2 yaş aralığında çocuğun gelişimi uzmanlar tarafından değerlendirilir ve çocuğun gelişimini destekleyen etkinlikler verilir. 2-6 yaş arası olan üçüncü aşamada ise park, kültür, spor merkezleri gezileri yapılmakta; çocuğun bilişsel, sosyal ve motor gelişmelerini destekleyecek etkinlikler düzenlenmektedir (Yalçın ve Tantekin 2017). Böylece hem anne hem de çocuğun sosyalleştirme yönünde bir fayda sağlanmakta, gelişimi de olumlu yönde desteklenmekte hem de aileler çocuğun gelişimi ve akademik başarısını arttırmaya yönelik bilgilendirilmektedir. Bu program sayesinde ebeveynlerin geçmişi, gelir durumları, kronik rahatsızlıkları, madde bağımlısı olup olmadıkları gibi değişkenler izlenerek çocuğun gelişiminde risk oluşturabilecek her türlü faktör dikkate alınmaktadır (Yalçın ve Tantekin 2017). Gerçekten sosyalist devlet sistemini benimseyen bir devletin eğitim, sağlık gibi toplumsal konulara önem vermesi beklenir. Küba hem eğitime verdiği önem hem de özellikle önleyici sağlık politikaları ile bunu gerçekleştirmektedir.

3.3. Kuzey Kore

Kore tarih boyunca çeşitli devletler tarafından işgale uğramıştır. İşgal devletlerinden birisi de Japonya'dır. Japonya'nın 1945 yılında bölgedeki hâkimiyetinin bitmesi üzerine o dönemde iki süper güç konumunda olan, Batı Blokunu temsil eden ABD ile Doğu Blokunu temsil eden SSCB arasında bir anlaşma sağlanarak Kore,

Kuzey ve Güney Kore şeklinde ikiye bölünmüştür. Sovyetler Birliği daha sonra bölgeden çekilmiş olsa bile hâkimiyeti Kim İl Sung yönetimi altındaki Komünist Parti rejimine bırakmıştır (Güven 2018). Kim İl Sung Kore için önemli bir isimdir. Çünkü Kore'nin politikalarını ve ideolojilerini belirleyecek bir öğretiyi ortaya koymuş ve yıllardır bu öğreti Kore'yi şekillendirmektedir. Kore en soyutlanmış ve olabildiğince içine kapalı ve dünyanın en ketum devleti olarak nitelendirilmektedir.

Kuzey Kore'nin ismi resmî kaynaklarda Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti diye geçse de bu âdeta formalite bir isimdir. Kore'nin büyük lideri, kurucusu Kim İl Sung'un ardından koltuğa Kim Jong İl geçmiş onun da ölümü üzerine oğlu Kim Jong Un başa geçmiştir. Üç dönemdir koltukta Kim ailesi bulunmaktadır. Kuzey Kore'yi aslında Komünist hanedanlık devleti olarak tanımlamak mümkündür. Kim Jong Un ülkenin kurucusu olan dedesi Kim İl Sung'u hatırlatması için görüntüsünü dahi dedesine benzetmeye çalışmış, saçlarını o şekilde kestirmiş, her daim liderlerini halka hatırlatmayı istemiştir (Kuzey Kore Belgeseli: Kapalı Ülke 2018).

Kuzey Kore'de hayatta olmayan iki liderleri Kim İl Sung ile Kim Jong İl çok önemli bir konumdadır. Kurtuluşun Sung tarafından sağlandığına dair olan inanç ile âdeta bir lider kültü durumu yaşandığını söylemek mümkündür. BBC Türkçede yer alan bilgilere göre, Kuzey Kore'de çok büyük öneme sahip iki liderin heykel ve posterleri ülkenin çeşitli yerlerinde bulunmaktadır. Bunlar toplamda 35.000 noktadadır. Eğer bunların önünden arabayla geçiyorsanız 35 kilometreden daha hızlı geçmek saygısızlık olarak kabul edilmekte ve yasaktır. Yürüyorsanız durup eğilerek saygı göstermeniz zorunludur. Heykellerin, posterlerin önünde fotoğraf çekilmek için şapkanızı çıkarmak, önünüzü iliklemek gibi mecburiyetleriniz bulunmaktadır. Yeni evliler önce heykelin ya da posterin olduğu yere gidip önünde eğilmektedir (Göksedef 2019).

Kuzey Kore kendisine Cuçe öğretisi olarak bilinen Türkçe anlamı "özgüven" olan ülkenin kurucusu olan Kim İl Sung'un dünya siyasetine kazandırdığı bir ideolojiyi ana kaynak olarak almaktadır. Bu ideoloji kişinin kaderinin kendi ellerinde olduğu anlayışına dayanarak halk kitleleri de eğitildikleri zaman yardıma ihtiyaç olmadan devrim gerçekleştirebileceğine olan inanç şeklinde tanımlamak mümkündür. Az gelişmiş bir devletin gelişmiş devletlerden etkilenmeden bağımsızlığını sürdürebilme iddiasının formülüdür. 1960 yılında devlet politikası haline gelen Cuçe ideolojisi; Marksizm-Leninizm, Maoizm, Konfüçyüsçülük ve Ulusal Kore gelenekleri ve milliyetçilik esaslarına dayanmaktadır (Kakışım 2017). Kuzey Kore sosyalizmi diğer bahsedilen devletlerin uygulamış olduğu sosyalizmden farklılık göstermektedir. Ulusal Kore geleneklerine, milliyetçiliğine ve konfüçyüsçülüğe dayanan bir sosyalizm ile karşı karşıya gelmekteyiz. Bu yüzden Kuzey Kore'ye "Konfüçyüsçü sosyalizm" ya da "teokratik sosyalizm" adı da verilmektedir (Güven 2018).

Cuçe Öğretisi Kuzey Kore'de öylesine önemlidir ki 1997 yılında miladi takvim yerine Cuçe takvimi kullanılmaya başlanmıştır. Bu takvimin başlangıcı ola-

rak sayılan tarih ise büyük lider, önder Kim İl Sung'un doğumudur. Görüldüğü gibi liderlerin kişisel yeteneklerine ve fikirlerine âdeta tapılmakta, onun doğum günü ülkenin günü olarak kutlanmaktadır (Kakışım 2017). İdeolojiye dayalı, muhalefete yer olmayan, tek partili sistem ya da en iyisi diktatörlük rejimi hüküm sürmektedir diyebiliriz.

Cuçe ideolojisi ülkede gerek sosyal hayat içinde çeşitli yollarla gerekse de yazılı-görsel basın yoluyla halka sürekli dayatılmaya çalışılmaktadır. Yazılı basınlardan örnek olarak 1945 yılında kurulan Rodong Simmun yani İşçi Gazetesi verilebilmektedir. Gazetenin amacı Juche ya da Cuçe ideolojisini halka benimsetmek ve gelecek kuşaklara bu ideolojiyi aşılayabilmektir (Güven 2018). Devlet tarafından benimsenen Cuçe öğretisi varlığını güçlü şekilde devam ettirmekte, bu ideoloji devlet aracılığıyla halka her şekilde benimsetilmeye çalışılmaktadır. Radyoların sadece Kuzey Kore frekansının ayarlı bir şekilde satılmasına izin verilmesi, yabancı radyo istasyonlarını dinlemenin yasak olması buna örnektir. Ancak yine de Çin'den kaçak olarak getirilen radyolar bazı evlerde Kore radyosunun yerini almaya başlamıştır (Güven 2018). Kuzey Kore'nin kendi kendine yeten, dışarıya karşı açık olmak istememe gibi bir ideolojiye sahip olmaları Kuzey Kore hakkında veri elde etmeyi de zorlaştırmaktadır. Hem başka ülkelere kendisi hakkında bilgi vermek istememekte hem de kendi ülkesine dünyanın çeşitli yerlerinden haberler gelerek, uyum sağlayamama korkusu yaşaması hasebiyle çeşitli yollarla bunları engellemeye çalışmaktadır.

Kore öylesine yabancı kaynaklara kapalıdır ki çocuklar doğdukları andan itibaren liderlerini sevmeleri üzerine aşılanmakta, kendileri dışında dünyada ne olup bittiğinden habersiz durumundadırlar. Radyo, televizyon, eğitim devlet tekelinde ve buralarda sadece Kuzey Kore liderlerinin propagandası yapılmaktadır. Kuzey Kore'de halk aya ayak basıldığı haberinden bile mahrumdurlar. Kuzey Kore'ye dış dünyadan bu denli kopuk olduğu için "münzevi krallık" takma adı verilmiştir (Kuzey Kore Belgeseli: Kapalı Ülke 2018).

BBC Türkçede Kuzey Kore ziyaretine katılan gazetecinin ülke hakkındaki gözlemlerine de yer vermek, dışarıya oldukça kapalı olan ve bilgi erişiminde çok da rahat olunamayan Kore hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır. Yazıdaki en çarpıcı izlenimler şöyledir: Kuzey Kore her zaman kendine yetebilen bir ülke olmaya çalıştığı için işçiler iş çıkışlarında kütüphanede verilen kurslara katılmaktadırlar. Bireylere ben duygusu yerine biz duygusu aşılanmaktadır. Daha çok çalışabilmek ve motive olunabilmesi için sabahları propaganda müziği eşliğinde dans eden kadınlar gösteri yapmaktadır. Film ve haber bültenlerinden kalan boşluklarda da liderlerinin boy boy görüntülerinin olduğu propaganda müzikleri verilmektedir. Kuzey Kore'de devlet öylesine her şeyin belirleyicisi konumundadır ki, şahsi sebeplerle ülke dışına çıkılması yasak olan ülkede sadece devlet görevlendirmesiyle bu durum gerçekleşebilmektedir. Bu durum

da elbette herkesin sahip olabileceği bir şans değildir (Göksedef 2019).

Kuzey Kore uygulamaları ve dünyadan izole olabilmek için yaptığı çabalar ile gerçekten eşsiz bir ülkedir. Sosyalist bir ülke sıfatı bulunsa da Kuzey Kore’de tam manasıyla bir sosyalizmden bahsetmek mümkün değildir. Konfüçyüsçülük ve Kore milliyetçiliğine dayanan aynı zamanda bir miktar sosyalizme de dayanan karma bir sisteme sahip olarak genel anlamda kabul edilse de sosyalizmden tamamen uzak bir devlettir. Kendilerine başlarda her ne kadar Sovyetleri örnek olarak alsalar da sosyalist bir devlette sosyal politikalar önem arz etmektedir. İnternetin dahi yasak olduğu toplumda sadece bazı kişilerin izin verildiği kadarıyla internet ağından faydalanabiliyor olması sosyal politikaların yoksunluğunu göstermektedir.

Dünyada en yüksek körlüğün görüldüğü ülke olan Kuzey Kore’de bir yılda yapılan ameliyat sayısı oldukça azdır. Katarakt sonucu körlükler yaşanmaktadır. Yetersiz beslenme ve önlemsizlikler sonucu Batı oranlarının çok üstündedir. Çünkü başka ülkelerden bağış yoluyla alınan ameliyat teknolojilerini kullanmayı bilen sayısı oldukça azdır. Ülkeye ameliyat yapması için izin verilen doktor ve ekibi dahi ülkeye girmeden ve ülkeden çıkana kadar her adımları Kuzey Koreli muhafızlar tarafından kontrol edilme durumuyla karşılaşmışlardır. Ekibin kendi jeneratörlerini bile yanlarında getirmeleri durumun ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Bu ekibin göz ameliyatlarını gerçekleştirebilmesi için ülkeye alınması devletin vatandaşlarına sağladığı sağlık hizmeti olarak görülmektedir. Ancak ülkede sağlık sistemi öylesine kötüdür ki, ilaçlar bulunamamakta hatta hastanelerde sabun kıtlığı bile yaşanmaktadır (Kuzey Kore Belgeseli: Kapalı Ülke 2018).

Kore’de hiyerarşik toplum yapısı mevcuttur. Antik Kore zaten kast sistemine dayalıyken Sosyalist Kore’de de hiyerarşik bir yapıyı görmek mümkündür. Toplumsal düzenin en üst belirleyicisi ve toplumu himayesi altına alan, ulusal bir lider ile saf ve masum olduğu varsayılan ve korunmaya ihtiyacı olduğu düşünülen halk bulunmaktadır (Kakışım 2017). Böylece Kuzey Kore’nin yöneticisi âdeta halk üzerinde hâkim güç konumunda bulunmakta ve diktatör bir rejimin şeklini çizmektedir. Toplumda sınıfsal bir hiyerarşinin olduğu BBC Türkçede yayımlanan izlenimler yazısında da açıkça görülmektedir. Kuzey Kore’nin başkenti olan Pyongyang’da yaşamak ayrıcalıklı bir sınıfın elde edebileceği bir şanstır. Ülkede yazılı olmayan sınıfsal bir ayırım yapılmakta ve bu ayırım aslında o kadar keskindir ki 25 milyon olan ülke nüfusunun sadece 3 milyonu başkentte yaşayabilmekte 1 milyon da diğer şehir merkezlerinde yaşamaktadır. Buralarda yaşayan insanlar özel izinlere sahip bilim insanları ve aileleri gibi üst sınıflara mensup insanlardır. Devlet bilim insanları ve araştırmacılar için geniş imkânlar sağlarken, işçiler bu imkânlara sahip olamamaktadır. İşçilerin üzerlerinde daima tulumları bulunmakta, memurların üzerinde ise takımları bulunmaktadır. İşçiler dışındaki tüm kadınların topuklu ayakkabı ve etek giymeleri zorunludur (Göksedef 2019). Dışarıdan baktığınız zaman kimin memur olduğunu, kimin işçi olduğunu kı-

yafetlerinden anlarsınız. Bu ayrıma bir toplumla karşılaştığımızın göstergesidir. Ancak Marx'ın ideal toplumunda amaç kapitalizmin yarattığı sınıfları ortadan kaldırarak en sonunda sınıfların tamamen ortadan kalktığı komünist evreye geçmek vardır. Sosyal adalet ve eşitlik onun için öne çıkan kavramlardır.

Sosyalizmin farklı şekillerde anlaşıldığını, her devletin uygulamalarının farklı olduğunu daha önce belirtmiştik. Kuzey Kore bu anlamda diğer sosyalist devletlerden oldukça farklı bir çizgide durmaktadır. Lider Sung'un Kore'nin özel şartları olduğunu bu yüzden Marx'ın evrim anlayışına katılmadığını, sosyalist bir ekonominin kurulması için kapitalist ekonomiye ihtiyaç olmadığını bu aşamanın atlanabileceğini savunması buna örnektir (Kakışım 2017). Ancak Marx her bir aşamayı bir üst aşamaya geçebilmek için basamak olarak görmüş ve her aşamanın mutlaka yaşanması gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla Marx'ın en temel fikirlerinden birini dahi kabul etmeyen bir devleti sosyalist bir devlet olarak nitelenmek ne kadar doğrudur sorusu akıllara takılmaktadır.

Kuzey Kore'de ciddi derecede nükleer programları gelişmiştir ve daha da geliştirmek için çok büyük gayret göstermektedir. Ülkede 2017 yılında balistik füze testi yapılmış ve Amerika kıtasına ulaşabilecek füzeleri olduğu kanıtlanmıştır. Bu testler şerefine ülkede pullar dahi basılmış, büyük bir coşkuyla kutlanmıştır. (Göksedef 2019). Nükleer çalışmalar başta ABD gibi kendisi dışındaki diğer devletlere karşı kendini korumak amacıyla yapılmaktadır. Ancak sadece koruma olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Dünyaya bir gözdağı vermek, güçlü olduğunu kanıtlamak amacıyla da yaptığını söylemek mümkündür.

Kısacası Kuzey Kore günümüzün sosyalist olarak nitelendirilen devletleri içinde oldukça farklı bir çizgide durmakta, dünyanın en kapalı ülkesi olarak nitelendirilmektedir.

Sonuç

Sosyalizm farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından kullanılan bir kavram olmuştur. Ancak siyasi anlamda Marx tarafından on dokuzuncu yüzyılda kullanılmıştır. Marx Sanayi Devrimi ile ortaya çıkan sömürücü kapitalist sistem karşısına sosyalizmi koyarak en sonunda da asıl ideali olan ve tarihin son bulacağını düşündüğü komünist toplumu bulmuştur. Sosyalizm komünist topluma giden bir basamaktır. Komünist topluma geçebilmek için kapitalizme ve sosyalizme ihtiyaç bulunmaktadır. Kısacası Marx'ın ilerlemeci, evrimsel bir toplum anlayışı olduğu görülmektedir. Gerek geçmişte gerekse de günümüzde kendisini sosyalist devlet olarak nitelendiren devletlerin politikaları birbirinden farklılık göstermektedir. Devletlerin politikalarının farklılık göstermesinin yanında asıl önemli olan devletlerin sosyalizmi anlayış biçimi Marx'ın düşüncesinden de farklılık göstermektedir. Marx'ın ortaya koyduğu fikriyat herkes tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Marx'ın fikirlerinden etkilenen Lenin de dâhil olmak üzere tüm sosyalist liderler sosyalizmi

kendi anlam dünyalarına göre yeniden inşa etmişlerdir. Kendilerince günümüz koşullarına uymadıklarını düşündükleri kısımlarda esneklik göstermişlerdir. Örneğin Çin sosyalist piyasa ekonomisi adı altında kendince serbest piyasa ekonomisini sosyalizm ile birleştirerek yeni bir sistem ortaya koymuştur. Küba takındığı anti-emperyalist sisteme karşı olan tavrından dolayı IMF'ye üye olmayarak Latin Amerika ülkeleri ile alternatif kuruluşlar içinde olmasına karşın Çin, Dünya Ticaret Örgütü'ne üye olmayı seçmiştir. İncelenen en sıra dışı ülke elbette Kuzey Kore olmuştur. Çünkü sosyalist olduğunu iddia etse de Marksizm-Leninizm, Maoizm, Konfüçyüsçülük ve Ulusal Kore gelenekleri ve milliyetçilik esaslarına dayanan karma, farklı bir sosyalizm anlayışı bulunmaktadır. Nihayetinde kendisini sosyalist bir devlet olarak nitelendiren incelediğimiz bu beş devlette de sosyalizmin farklı şekillerde tezahür ettiğini görmekteyiz. İşte bu çalışma, sosyalist devlet anlayışının farklı coğrafyalarda farklı liderler ve farklı koşullar altında nasıl gerçekleştiğini ve nasıl sonuçlandığını kısaca sergilemek açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağdemir, Zeynep. "Küba Ekonomisinin ve Kamu Maliyesinin Genel Görünümü." *Ankara Üniversitesi Mülkiye Dergisi*, 2015: 109-146.
- Akbulut, Gizem, ve Hümeysra Uğurlu. "Yükselen Güç: Çin Ekonomisi-Dış Ticaretine Genel Bir Bakış." *Çin Ekonomisi Bir Sosyalist Piyasa Tahlili* içinde, yazar ed. Bülent Doğru, 73-95. Ankara: Arkadaş Kitabevi, 2016.
- Baldan, Betül. "Küba Eğitim Sistemi ve Küba'da Öğretmen Yetiştirme." *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2017: 1-15.
- Barut, Evren, Mehmet Cem Odacıoğlu, ve Şaban Köktürk. "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde (SSCB) Düşünce Hareketlerinin Edebi Eserler Üzerinde Etkisi: SSCB'de Çeviri Sansürü." *Tarih Okulu Dergisi*, 2016: 459-479.
- Beken, Gülçin. "Çin'de Gelir Dağılımı Eşitsizliği ve Yoksulluk Sorununa Bir Bakış." *Çin Ekonomisi Bir Sosyalist Piyasa Tahlili* içinde, yazar ed. Bülent Doğru, 119-141. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2016.
- Bulut, Remzi. "SSCB'nin Dağılması ve Rusya Federasyonu'nda Serbest Piyasaya Geçiş." *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2015: 7-19.
- Collins, Randall, ve Michael Makowsky. "Karl Marks." *Toplumun Keşfi* içinde, yazar Randall Collins ve Michael Makowsky, 26-47. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Çalık, Ümit. "Çin Ekonomisi (Mao ve Mao Sonrası Dönem)." *Liberal Düşünce*, 2011: 185-206.
- Çalık, Ümit. "Çin Ekonomisi." *Liberal Düşünce*, 2011: 185-206.
- Doğru, Bülent. "Çin'in Ekonomik Büyüme Reçetesi." *Çin Ekonomisi Bir Sosyalist Piyasa Tahlili* içinde, yazar ed. Bülent Doğru. Ankara: Arkadaş Kitabevi, 2016.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. "Sosyalizm." *Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği Neşriyatı*, 1961: 2-15.
- Geographic, National. *Kuzey Kore Belgeseli: Kapalı Ülke*. 2018. <https://www.youtube.com/>

- watch?v=k8gHe3b1k-Q (erişildi: Şubat 2019).
- Göksedef, Ece. "Dünya'nın En Kapalı Ülkesi Kuzey Kore: Lider Kültü Gölgesinde 'Kolektif Hayat' Nasıl Akıyor?" *BBC Türkçe*. Ocak 2019. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-46759091>. (erişildi: Ocak 17, 2019).
- Gündal, Burçak. "Çin Ekonomisinin Yapısal Dönüşümü." *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015: 55-71.
- Güven, Erdem. "Juche İdeolojisinin Hizmetinde Gelenekselden Dijitale Kuzey Kore Medyası." *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 2018: 190-211.
- Henry, Michel. *Marx'a göre Sosyalizm*. İstanbul: Monokl, 2011.
- Hiç, Özlen. "Ekonomik Sistemler ve Rejimler." *International Congress of Management Economy and Policy*. İstanbul, 2017. 124-136.
- Huberman, Leo. *Sosyalist Küba*. Ankara: Ekim Yayınları, 1969.
- Kakışım, Can. "Kuzey Kore'nin Resmî İdeolojisi Olarak Cuçe Öğretisi ve Kuzey Kore Dış Politikasına Etkileri." *Uluslararası İlişkiler*, 2017: 73-88.
- Mandel, Ernest. "Sosyalizmin Güncelliği." *21. yy Eşiğinde Sosyalizm: Dünya'da Sosyalizm*. İstanbul: Belge Yayınları, 1989. 116-136.
- Marx, Karl, ve Friedrich Engels. *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*. Ankara: Sol Yayınları, 1975.
- —. *Komünist Parti Manifestosu*. Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- Mısır, Mustafa Bayram. "Gerçek Demokrasi Olanğı: Paris Komünü." *Praksis*, 2003: 105-122.
- Özdemir, Burcu. "Troçki Muhalefeti ve Komsomol'a yansımaları." *DTCF Dergisi*, 2018: 283-300.
- Özsoy, İsmail. "Sovyet Sisteminin Çöküşünden Tarihi ve Evrensel Dersler." *Bilig*, 2006: 163-194.
- Ritzer, George. "Karl Marx." *Klasik Sosyoloji Kuramları içinde*, yazar George Ritzer, 154-186. Ankara: De ki, 2011.
- Safa, Peyami. *Sosyalizm, Marksizm, Komünizm*. İstanbul: Ötüken, 1977.
- Sezen, Seriya. "Çin Halk Cumhuriyet'nde Sosyalist Piyasa Ekonomisine Dönüşüm." *Amme İdaresi Dergisi*, 2017: 27-56.
- Sibai, Mustafa. *İslam Sosyalizmi*. İstanbul: Yeni Boyut, 2010.
- Şakacı, Bilge Kağan. "Unutulan Bir Sosyalist Deneyim: Paris Komünü." *Toplum ve Hekim*, 2009: 245-250.
- Şimşir, Emrah. "Sosyalist Düşünce ve Sovyetler Birliği Pratiğinde "Devlet"." *Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2014: 77-95.
- Tan Menekşe, Eda. "Stalin Tasviyelerinin Bir Tanığı Olarak "Nehir Kıyısındaki Ev"." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2018: 199-208.
- Turan, Menef. "SSCB'de Toprak Mülkiyeti." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2011: 307-332.
- Yalçın, Fatma, ve Erden, Feyza Tantekin. "Erken Çocukluk Eğitimine Küba Perspektifinden Alternatif Bir Bakış: Kendi Çocuğunu Eğit Programı." *Eğitim Dergisi*, 2017: 56-82.
- Yıldırım, Tamer. "Sosyalizmin Alfabetesi." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015: 227-230.

Elif Tuğçe Kocabıyık*

MARX DÜŞÜNCESİ EKSENİNDE FREELANCE ÇALIŞMA VE DİJİTAL KAPİTALİZM

Giriş

Küresel oyun kurucuların üzerinde en çok durdukları konu, teknolojinin gelişmesi ve geliştirilmesi olmuştur. 21. yüzyılda birçok alanda bu gelişimi yaşayan teknoloji; eğitim, hukuk, sağlık, güvenlik sistemleri, aile yapıları gibi birçok alanı etkilerken ekonomiyle de önemli ölçüde iç içe olmuştur. Bu gelişmenin de beraberinde getirdiği ve son dönemlerde ön planda olan freelance çalışma; kuşaklararası farklılaşmanın da etkisiyle yeni bir iş alanı haline gelmiştir. Ekonomi ve teknoloji ikilisinin ortaya çıkartmış olduğu bu çalışma biçimi, net olmayan çalışma saatleri, evden çalışma olanağı, anonim ürün/hizmet üretimi, hobilerinden para kazanan insanlar ve freelance çalışma olanağı sağlayan internet sitelerindeki yasal sınırların cazibesıyla kendine ilgiyi gün geçtikçe arttırmıştır. Araştırmalar Türkiye’de 1.3 milyonu bulan freelance çalışanların ilerleyen dönemde büyük çoğunluğun tercihi olabileceğini göstermektedir.

Bu makalede, standart ofis tipi çalışma koşullarından sıyrılan freelance çalışma sürecinin arka planında bulunan emek serüvenine ve dijitalleşen kapitalizm anlayışına Marx düşüncesi ekseninde dikkat çekilecektir.

Freelance Çalışma

Teknolojinin gelişmesiyle daha geniş bir kitleye ulaşan ürün ve hizmetler, gelişen bu alanın aracılığıyla yeni üretim ilişkilerini ortaya çıkartmıştır. Kişilerin daha çok “kendi işinin patronu” olarak bilindiği freelance çalışma biçimi, güvencesiz çalışma şekilleri olarak da bilinmektedir. Daha düşük masraflarla daha çok işin yapılmasına olanak sağlayan bu iş biçimi kimi zaman bir şirketin altında sağlanabilirken kimi zaman yalnızca bir kişi etrafında da şekillenebilir. Nitekim “kendi işinin patronu” algısının oluşmasına sebebiyet veren etken ikinci seçenektir. Freelance çalışma biçimi, belirli mesai saati olmaksızın, evden veya herhangi bir serbest ortamda (bu tamamen işi yapan kişiye bağlıdır), belli bir zaman aralığında, bir proje veya işi tamamlamaya çalışmak olarak tanımlanabilir. Çalışanlar çoğu zaman müşterileriyle hiç yüz yüze gelmeyebilir. Sosyal paylaşımı en alt seviyeye indiren bu çalışma şekli somut mekânlardan ziyade sanal mekânlarda ve ağlar arasında ilerleyen bir iş olarak karşımıza çıkar. Bir iş için anlaşma, süreç içerisinde

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Lisans Programı Öğrencisi

de iletişime girme, hizmetin karşılığı olan ücretin tahsil edilmesi gibi birçok aşama tamamen sanal ortamlar içerisinde gerçekleşir. Tüm bu durum, geleneksel üretim ve tüketim biçimlerini sarsar. Somut olarak kendini gösteren kapitalizmin ötesinde değişen ve gelişen teknoloji ve ekonomi ilişkisinin etkisiyle kapitalizm dahi sanal mekâna taşınmıştır. Tüketim biçimlerinin dönüşüme uğraması, sanal ortamlarda etkileşimin devamlılığını sağlamaya başlamıştır. Söz konusu sanal ağlar üzerinden ilerleyen ilişkiler başında da bahsetmiş olduğumuz güvencesizliği oluşturan sebeplerdendir. Çoğunlukla görülmeyen bu kişilere karşı bir sözleşme karşılığı iş yapılsa da, ücreti ödenmemesine rağmen yüksek emek karşılığı yapılan işlerle karşılaşmak freelance çalışma için oldukça fazla görülebilen bir durumdur. Bundan dolayıdır ki, bireysel yapılan freelance işlerdeki emek sömürüsü oldukça dikkat çekicidir. Düşük ücret karşılığı yaptırılan işler, her ne kadar karşı tarafın maliyetinin az olduğu düşünülerek kendisini gösterse de kendini gizlemeye çalışan bir sömürü sistemi olduğunu söyleyebiliriz.

İnternet ağları üzerinden yapılan hizmet alışverişleri, bu ağlardaki tüketicilerin gün geçtikçe artan yapısıyla daha da önem kazanır. 2015 yılında Türkiye'nin %51'inin mobil internet erişimine sahip olduğu görülür. Dolayısıyla internet erişimine sahip bu %51'lik kitle aslında tüketici kitlesini de var edecektir. Söz konusu bu yüzdelik dilim her ne kadar 2015 yılına ait olsa da 2013-2015 yılları arasında %20'lik bir artışın saptanması, 2015 yılından günümüze de artan teknolojik imkânlarla tüketici kitlenin daha fazla artmış olabileceği kanaatini oluşturur (Uzunoğlu, 2015). Tüketicinin varlığının ve her geçen gün artıyor oluşu, freelance çalışma fikrini daha da cazibeli hale getirecektir.

Aynı zamanda, kadının toplumsal cinsiyet rollerinin ev içerisindeki konumunu belirlemesiyle birlikte daralan çalışma alanı freelance çalışmanın özellikle home-office çalışma boyutunda kadınların da ekonomiye katkıda bulunmasına fırsat vermekte ve kazanç sağlamalarına olanak vermektedir. Bu özelliğiyle freelance çalışma, kendi içerisindeki çok çeşitli iş olanaklarıyla kadınların da çalışma ağına katılmasında büyük bir rol oynamaktadır.

Sermaye mi Emek mi?

Freelance çalışanlar, kimi zaman asıl iş olarak freelance işlerini yapıyor olsalar da kimi zaman ek bir iş olarak veya hobilerinden gelir kazanmak adına da bu işi yapabilmektedir. Böylelikle boş zamanlarda ve ek iş olarak bu çalışma biçimini tercih edenler sayesinde kapitalizm kendini bu alanlarda da göstermeye başlayacaktır. Bahsedilen boş zaman aktivitesi, kişilerin eğlence veya kişisel gelişim amaçlı içinde bulunduğu aktiviteler değildir. Bunlar, kişinin bir karşılık ödemediği değil, boş zamanını değerlendirmek adına yapmış olduğu bir işten (ofis yapısındaki ek işten farklı olarak) para kazanıyor olmasıdır. Bu süreç karşımıza dijital emek ve dijital kapitalizm kavramlarıyla çıkacaktır. Dijital emek oluşurken, içinde bulunduğu teknolojik potan-

siyellerden etkileneneceği muhakkaktır. Fuchs ve Sevignani (2013, 237) *playbour* kavramına başvurarak söz konusu emeğin üretim sürecini açıklamaya çalışmaktadır. Söz konusu emek; karşılığı ödenen emek ve karşılığı ödenmeyen emek olarak ayrılarak bundan gelir sağlama ve sağlamama boyutlarına göre kategorize etmektedirler.

Somut bir materyal olarak mevcut olmayan bu dijital emek diğer bir deyişle bilişsel kapitalizm olarak da değerlendirilebilir. Üreticinin üretim aracı, çoğunlukla zihni, interneti ve bilgisayarı olmaktadır şunu unutmamak gerekir ki içinde bulunulan ekonomik ve mesleki belirsizlikten kaynaklı üretici, hem üretim aracına sahip olan hem de prekarya olmaya mahkûm olmaktadır. Literatür incelendiğinde, bu süreçteki öznenin “ürketici”, yani hem üretici hem tüketici olarak yansıyan yeni bir kavramla ifade edildiği dikkat çeker (Uzunoğlu, 2015).

Gelişen teknolojik üretim süreci, çoğunlukla yerel, kimi zaman uluslararası olabilen ürünü, internet yoluyla uluslararası hale getirebilmektedir. Üretici bunun için ekstra bir sermayeye sahip olmaksızın, elindeki mevcut kaynaklarla üretebilir ve yine internet yoluyla yapmış olduğu freelance işi dünyanın herhangi bir ülkesine tek bir tuş ile ulaştırabilmektedir. Derinleşen ve genişleyen piyasa, hem kültürel anlamda hem de sosyal anlamda ekstra maliyet olmaksızın etkileşimi artırmaktadır. Kapitalizm ekonomisinin yayılmasında etkili olan freelance çalışma, dijital kapitalizmin en önemli araçlarından biri haline gelmiştir (Başlar, 2013).

Emek ve sermaye tartışması içerisinde bakıldığında söz konusu freelance çalışma, elde bulunan sermayeden ziyade emeğin bir ürünü olarak karşımıza çıkacağı muhakkaktır. Elbette elde bulunan fazla sermaye gelişmişlik ve potansiyel tüketici bulma açısından bir avantajdır ancak, temel nokta emektir. Kişiler, emek sonucu üretmiş olduğu ürünü satın alana verdiği andan itibaren kendisinden çıkacak, çoğunlukla isimsiz, anonim ve emek sömürüsü içerisinde karşı tarafa bir para karşılığı armağan edecektir. Dolayısıyla asıl ihtiyaç maddi sermaye değil, emek sermayesi olmaktadır.

Freelance Çalışma Sınıfı Oluşturuyor mu?

Proletaryadan Prekaryaya, Prekaryadan Sibertaryaya

Freelance çalışmanın bağlı olduğu internet altyapısına bakıldığında akla gelen en dikkat çekici soru, günümüzde birçok kişinin ulaşabileceği internet altyapısının üretim aracı olarak bir sınıf yapısını oluşturabilecek potansiyelinin olup olmamasına yöneliktir. Şayet, günümüzde işçi sınıfından burjuvaziye kadar toplumun hemen hemen her kesiminin ulaşabilir olduğu internet aslında herkesin elinde bulunan bir üretim aracı olmaktadır. Üretici Marksist anlamda herhangi bir sınıfın üyesi olabilir. Yüksek gelirli bir burjuva veya elindeki tek şeyi çalışmak olan işçi olabilir. Ancak bunun yanı sıra yapmış olduğu işin dışında yetenek, boş zaman ve internet ağına da sahip olabilir. Dolayısıyla, içinde bulunduğu sınıftan bağımsız olarak kendine has yeni bir ağ sınıfı içerisinde hareket edebilir. Freelance çalışma, kişilerin gerçek toplumda (sanal toplumdan ayırmak niyetiyle bu

kavram kullanılmıştır) sahip olduğu sınıfı kimi zaman tüketiciye hissettirmeden bir ekonomik ilişki içine girebilir. Tüketici, çoğunlukla yüz yüze göremediği freelance üreticiyi onun gerçekleştirdiği roller üzerinden sanal bir sınıfın mensubu olarak tanıyabilir. Dolayısıyla kişinin sınıfı tamamen kendisinin yansıttığı şekliyle bir rol kalıbı üzerinden oluşturulabilir. Freelance çalışmanın tartışılması en zor olan kısmı bu olacaktır. Gerçek anlamda bir sınıfa mensup kişi, sanal ortamda sınıfsız bir sanal toplumu var edebilecektir. Bunun yanı sıra içinde bulunduğu ortam, Burjuvazi-Proletarya ilişkisinin iş disiplinini yok sayan ve kendine özel bir sanal iş ortamı olmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki, freelance çalışanlar yalnızca ikinci bir iş olarak bunu yapan sınıfların mensupları değildir. Yalnızca bu işi yapanların da kendilerine özel bir sınıf oluşturacağı düşünüldüğünden ilerleyen süreçte ele alınması gereken önemli bir konudur.

Freelance çalışma koşullarını, bu aşamada proletarya ve prekarya kavramlarıyla analiz etmek önemli olacaktır. Marx ve Engels'in *Komünist Parti Manifestosu*'nda proletaryayla ilgili şunlara değinilir:

Burjuvazi, yani sermaye, hangi oranda geliyorsa, proletarya da, modern işçi sınıfı da aynı oranda geliyor -iş buldukları sürece yaşayan ve emekleri sermayeyi artırdığı sürece iş bulan bir emekçiler sınıfı. Kendilerini parça parça satmak zorunda olan bu emekçiler, bütün öteki ticaret nesneleri gibi, bir metadırlar ve bunun sonucu olarak rekabetin bütün iniş çıkışlarına, pazarın bütün dalgalanmalarına açıktırlar... (Marx ve Engels, 2003:28).

Sermayenin gelişen teknolojiyle değişimine değinmiştik. Burjuvazinin gelişimiyle kendi içerisinde gelişim gösteren proletarya, sermayenin değişimiyle evrilmeye başlamaktadır. Enformasyon ve bilgi teknolojileriyle birlikte değişen toplumsal yapıdan öncesinde 1980'lerde ortaya atılan neoliberal teklif emek piyasasındaki esnekliği savunurken; ücret, istihdam, iş ve vasıflarda esnekliği de beraberinde getirmekten çekinmeyecekti. Elbette, söz konusu esneklik yeni bir sınıfı ortaya çıkartırken freelance çalışma da günümüzde onun bir parçası haline geldi. Prekarya sınıfının doğuşu, bunlarla beraber güvencesiz bir sınıfı da beraberinde getirmişti.

Proletarya ve prekarya kıyaslanacak olduğunda, proletaryanın; istikrarlı ve uzun dönemli işlerde bulunduğunu, sendikalaşma ve örgütlenme örneklerini gösterdiğini, bir ünvana sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak prekarya, güvencesiz çalışmanın en büyük somut örneği olarak, çoğunlukla işverenlerini tanımaz, sendikalaşamaz, sabit ve öngörülebilir bir maaş, statü veya unvana sahip olamamaktadır. Prekarya, içerisinde düşük ve yüksek eğitilmişleri bulundurabileceği de unutulmamalıdır (Standing, 2014:20). Öte yandan, toplumun halihazırda farklı sebeplerden prekarya sınıfına ait üyeleri, kendi içerisinde siber-prekaryayı da freelance çalışma ile ortaya çıkartabilecektir.

1980'lerin neoliberal esnek çalışma fikirlerinin doğurduğu prekarya sınıfına, bugün tartışmakta olduğumuz freelance çalışma da dâhil edilebilir. Bu çalışma tipindeki esnek saatler, belirsiz çalışma alanı, istikrarsız devam eden iş olanakları, işvereni tanımama ve hatta buna zaman dahi bulamama durumları söz konusu olabilir. "Çalışan yoksullar" olarak ele alabileceğimiz bu sınıf için freelance çalışma şartlarında da kısmî vatandaş oldukları söylenebilir (Standing, 2014). Çalışanlar, kimi zaman bir sözleşmeye bağlı olsa da çoğunlukla sözleşmesiz kısa dönem işlerle devam ederler. Yasal olarak bir düzeneğe bağlı olmama durumu, bir iş karşılığında alacakları bedeli de garanti etmez. Dolayısıyla onlar, hem yasal sözleşmelerden uzakta iş yürüttüklerinden hem gündelik hayattan uzak çalışma düzenine sahip olduklarından, hem de kimi zaman kendi ülke sınırları dışında alış-veriş sağladıklarından vatandaşı olmadığı bir ülkenin sınırlarına normal bir vatandaşa verilen haklardan faydalanamayabileceklerdir.

Tüm bunların yanı sıra Ursula Huws'ın ortaya attığı bir diğer kavram dikkat çeker. Huws, bunu açıklarken ne kadar Siber-Proletaryayı anlatmak istese de Siber-Prekarya fikrini de ortaya atabiliriz. O, dijital ekonomi üzerine değerlendirmelerde bulunurken, dijital üretimde etkisi ve katkısı olan düşük gelirli işçileri belirsizleştirmektedir. Dijital üretim, çeşitli platformlar üzerinden yapıldığında oldukça kârlı gözükse de, kimi zaman örnek sunma, ücretsiz ürünler vaat etme gibi durumlarda kişinin emeğinin karşılığını alamadığı bir işe dönüşür. Siber-taryaya dönüşen dijital üretici, bir üretim aracından ziyade maddi varlığa sahip olan kişinin, elindekinin karşılık geldiği emekten çok bir emeği satmaya başlar. Bu aşamada aslında üreticinin statü elde etme çabası da oldukça fazladır. Aynı zamanda Huws, işçi sınıfının değişiklik gösteren teknik oluşumu ile direnişi arasındaki benzerlikleri tanımlamaya çalışan eski özerklik yanlısı kaygıları sınıf oluşumu ve mücadele dönüşümleriyle incelemek isterken, öte yandan işçi sınıfının içindeki sermayeyle karşılıklı bağımlı ilişkisinden dolayı meydana gelen parçalanma ve bölünmüş ilgiler olarak gördüğü ve komünleştirme teorisinden aldığı şeye dair bir birleştirme gerçekleştirir (Rose, 2017:2). Ek olarak, Siber-Proletaryanın yanında onların, güvencesiz iş koşullarından kaynaklı Siber-Prekaryalar olduğunu da tüm bu bilgiler ışığında söyleyebiliriz.

Bağımlılıklar, Anonim Üretici ve Ödeme Yöntemi

Küresel oyun kurucuların yeni meslek alanlarının ortaya çıkmasıyla birlikte ekonomik bağımlılığı artırma çalışmaları enformasyon teknolojileri ile farklı bir alana taşınmıştır. Ulaşılması zor olan, birbiriyle tamamen bağımsız hareket eden toplumların, enformasyon teknolojileriyle birbirlerinin ağırlarına girmesi, tüm dünyada birbirlerine bağımlı ekonomileri ortaya çıkartmıştır. Freelance çalışma, bu bağımlılığın yeni bir üreticisi olarak kendini göstermektedir. Küresel bağımlılığın ihtiyaç gidericisi olan düşük maliyetli çalışma tekniği, yine kendi

içinde barındırdığı freelance reklamcılar ile tüm dünyanın kendisinden veya çeşitli freelance çalışma web sitelerinin kullanıcılarından yani yine kendi freelance üreticisinden haberdar olmasını sağlamıştır.

Freelance çalışmanın en çok kullanılan ödeme sistemi kredi veya banka kartlarıdır. İnternet ve kapitalizmin birbirine bağlanma sürecinde de bu kartlar büyük bir rol oynamıştır. Birbirini görmeyen üretici ve tüketiciler, üretilen bu kartlar aracılığıyla ekonomik bir etkileşime girerek kapitalizmin bir parçası haline gelmiştir. Güvenlik altyapılarının oluşturulması ile birlikte daha da artan e-Ticaret, 2011 yılında 763 milyar doları geçen alışveriş kapasitesine sahip hale gelmiştir (Başlar, 2013).

Freelance çalışanlar, aynı zamanda belli platformlar üzerinden karşı tarafın işlerini de yaparak gelir elde edebilmektedir. Ancak bunlar tamamen anonim ürünler olmaktadır. Dolayısıyla ilk andan itibaren kendi ürettiği ürüne yabancılaşan üretici, onu her an yapma yetenek ve imkânına sahipken kendi içinde yapmaya ihtiyaç duymaz, ürettiği ürün veya hizmeti tamamen bir başkası adına oluşturabilmektedir. Bir şirket altında çalışmayan bireysel freelance üreticiler, üretmiş oldukları isimleri yer almayan ve bir başkasının sahipliğine bıraktığı ürünleri bir daha geri almaya hak iddia edemediğinden bunlara yabancılaşabileceklerdir.

Freelance Çalışma, Kapitalizm ve Boş Zaman

Gündelik yaşamı organize eden en önemli etkenlerden birinin kapitalizm olduğunu bilmekteyiz. Makineleşmenin ortaya çıkarttığı boş zaman sayesinde kişiler daha az fiziki iş yapmaya ve çalışma sürelerini kısaltmaya başlamıştır (Aytaç 2014). Ortaya çıkan boş zamanın kullanımı, mevcut ekonomik, sosyal ve kültürel imkânlarla göre değişiklik gösterse de bunlardan en önemlisinin ekonomi olduğu bir gerçektir. Freelance çalışma kimi zaman asıl iş olarak tek başına yapılırsa da çoğunlukla ek gelir elde etmek amacıyla yapılır. Söz konusu çalışma fırsatının oluşturulması bu aşamada boş zamana bağlıdır. Şayet elde bulunan boş zaman hem freelance çalışma potansiyelini destekleyecek hem de kapitalist düzene fayda sağlayacaktır.

Bu sebeptendir ki boş zaman, kapitalizm için her ne kadar kişilerin eğlence, kişisel gelişim, sosyal tatmin, kişisel ihtiyaçlar amacıyla gerçekleştirdiği ekonomik etkileşimin de aracısı olsa da; yeni bir üretim ağının da en çok ihtiyaç duyduğu unsur olmuştur. Kişileri manipülasyon eden bir araç olan boş zaman, tüketiciyi arttırırken freelance çalışma şekliyle aslında sisteme üretici de katmayı başarmıştır. Sadece bir manipüle aracı olmayan boş zaman, kişileri ekonomiye katan bir destekçi de olmuştur. Bunun yanı sıra, teknolojinin gelişmiş veri saklama depoları sayesinde tüketicinin istediğinin ne olduğunun tespiti kolaylaşmış, tıpkı bir ayna gibi toplumu yansıtan internet ağlarındaki platformlar sayesinde freelance çalışanlar için de ne üreteceğini bilmek açısından kolaylık sağlamış ve

bu alanı geliştirmiştir. Boş zaman, sadece kişinin tükettiği değil, aynı zamanda tükettiğini de gösterdiği bir zaman dilimi olduğundan, toplumun analizini sağlayan ve buna göre üretim ağlarını yönlendirebilen bir araçtır. Sosyal medya kanallarından kendini gösteren kişiler, freelance çalışanların bulundukları konumunu değiştirmeye ve herhangi bir maliyeti olmaksızın profesyonel alanları olan internet ağlardan toplumu keşfetmelerini sağlayacaktır. Nitekim çok yönlü düşünüldüğünde hem üretici hem de tüketiciye fırsat veren boş zamanlar kapitalizmi besleyen bir kanal haline gelmiştir. Ek olarak, boş zamanını değerlendirebilmesi adına kendi işlerini freelance çalışanlar aracılığıyla yaptıran tüketiciler de boş zamanın freelance çalışma için önemli olduğu fikrini destekler.

Sonuç

Günümüzde yeni bir gelir elde etme yöntemi olarak kendini gösteren ve tercih eden sayısının gittikçe arttığı freelance çalışma, kapitalist sistemi beslemekten öte birtakım etkilere sahiptir. Geleneksel üretim ve tüketim biçimlerini değiştiren, şahsına münhasır freelance çalışma biçimi, tek bir mekâna bağlı olmaksızın esnek mekânlarda, zamanlarda ve şartlarda çalışmaya olanak sağlamıştır. Ekstra gelir elde ederek yaşam standartlarını kolaylaştırmaya da destek olan bu çalışma biçimi günümüz makineleşmesinin sayesinde de boş zamanı değerlendirerek ekonominin bir parçası olmuştur. Her ne kadar ek iş olarak bir gelir kaynağı yaratsa da aynı zamanda asıl iş olarak freelance çalışmayı tercih edenleri prekarya olmaya sürüklemiştir. Güvencesiz bir yöntem de olabilen freelance çalışma, sınıfsız bir toplumun oluşmasına veyahut sınıf içerisinde bir sanal sınıfın meydana gelmesine de olanak sağlamıştır. Freelancer çalışanlar tarafından üretilen tüm metalar, fabrikasyon ürünler gibi birbirini yinelemez. Bunlar, bir öncekinden benzersiz olabilen ürünler olduğundan birbirinden farklı ve yeni ürünler olacaktır. Dolayısıyla içeriklerin yenilenmesi ve şekil değiştirmesi sonucu katmerli metalaştırma olarak adlandırılan bir sürece girmektedirler. İlk görünüşte maliyeti yüksek olduğu düşünülebilen bu teknik, freelance çalışmaya uyarlandığında düşük maliyet fakat fazla zaman tüketimiyle kendine kapitalist sistemde yeni bir yer edinmiştir (Kıyan, 2015). Güvencesizliğinden kaynaklı olarak günümüz teknoloji döneminin prekaryası olarak da görülen freelance çalışma, her ne kadar bu çağın sürekliliği olan bir çalışma tipi olsa da kendi içinde yapılan işin istikrarlılığına sebep olmaktadır. Sermayenin ve üretim yöntemlerinin değişmesiyle gelişen proletarya, teknolojinin işçilerini geliştirmekte ve iş bulma kanallarını her an güncellemektedir. Siber rekabetin artması, işçiler arası çatışmaları arttırırken, onları alandaki bütün dalgalanmalara da açık hale getirmektedir. İlk etapta risksiz gözükse de gelişen freelance çalışma alanı, gün geçtikçe emek sömürsüne, zarara ve asıl iş olarak bunu yapanların prekaryalaşmasına sebep olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aytaç, Ö. (2014). “Kapitalizm ve Boş Zaman”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (1), 1-22
- Başlar, G. (2013), *Yeni Medyanın Gelişimi ve Dijitalleşen Kapitalizm*. Marmara Üniversitesi, Radyo TV ve Sinema Bölümü, İstanbul
- Uzunoglu, S. (2015). Yeni Medyada Dijital Emek Sömürüsü: Tüketiciden Ürketiciye Yeni Medya, Yeni Sömürü Pratikleri. *Intermedia International Peer-Reviewed E-Journal of Communication Sciences*, 2 (1), 181-194
- Kıyan, Z. (2015). “Dijital Kapitalizm”in İletişim Alanındaki İzleri: Üretim, Dolaşım, emek ve Tüketim Süreçleri. *Toplum ve Bilim*, 135
- Marx, K. Engels, F. (2003), *Komünist Parti Manifestosu*, Eriş Yayınları, s. 28
- Rose, X. (2017), *Marksizm 2.0: Yeni Metalar, Yeni İşçiler*, Çeviri: Cansu Yılmaz, Erişim: <https://viraverita.org/yazilar/marksizm-20-yeni-metalar-yeni-isciler>
- Standing, G. (2014), *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 20

Pınar Eldemir*

KÜLTÜREL ÖZGÜRLÜK FİKRİNE MARKSİST BİR BAKIŞ ÖRNEĞİ OLARAK KÜLTÜREL ÖZGÜRLÜK KONGRESİ

1. Giriş

Bu yazı 1950 ile 1979 yılları arasında kurumsallaşan Kültürel Özgürlük Kongresine ve onun düşünsel zeminindeki kültür kavramına Marksist literatür ile nasıl yaklaşılabildiğini tartışmayı amaçlamaktadır. Kongre 1950 sonrası dünya siyasetinin içerisinde bir kum tanesi gibi yer alsada, fikrîsel açıdan oldukça önemli bir ikiliği içerisinde barındırır. Açacak olursak, Sovyetler Birliği'nin tasavvur ettiği sosyalist düşüncenin temellerindeki Ortodoks Marksizmi ve bunun karşısında da güç eşitsizlikleri ve hegemonya yoluyla üretilen her türlü baskı rejimine karşı durularak eleştirel bir duruş alınabilir diyen Batı Marksizmi aslında kongrenin çıkış noktasıdır. Buna ek olarak da, pek çok tartışma kültürel özgürlük üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Bu inceleme yazısı ise böyle bir tabloyu açıklarken iki ayrı kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, kültürel özgürlük üzerinden Marksist okumanın nasıl yapılabileceği üzerine kavramsal bir tartışma yapılmıştır. İkinci kısımda ise, kongrenin böyle bir kavramsal platform üzerinde nasıl bir rol oynadığı gerek kuruluşuna gerekse yapmış olduğu çalışmalara bakılarak tartışılmıştır.

2. Kültürde Özgürlük Arayışı ve Marksist Kuram

Kültür, toplumları anlama ve açıklama konusunda en sık kullanılan ama hangi anlama karşılık geldiği pek çok düşünür tarafından uzun uzadıya tartışılmış ve halen de tartışılmakta olan bir kavramdır. Kültür âdeta bir kavga alanı gibidir. Kültür bir pratik midir? Kültür denince akla tek bir kültür mü gelir? Bu kavram zaman içerisinde nasıl farklı uzantılarının iç içe geçmesi sonucu bugünkü haline gelmiştir? Ancak daha da önemlisi kültür bir yapı mıdır? Bu sorular her ne kadar tek seferde yanıtlanması güç gözükse de, kültür kavramının ardılı olan birtakım başka kavramları ve bunlar arasındaki metinler arası ilişkiyi anlamak oldukça önemlidir. Örneğin bir çalışmada kültürün neleri içerdiği üzerinde tartışılırken “insanın doğa karşısında, görece ayrı şekilde oluşturduğu çevre ve etkinliklerin tümünü kapsar” (Kulak 2017, 11) ifadesi kullanılmıştır. Bu kapsama göre, kültür aslında doğadan gelenin karşısında insan tarafından oluşturulan çevre ve etkinliklerden oluşmaktadır.

Böyle bir anlatım birey-doğa ilişkisinin kültür konusundaki yeri açısından

* Yıldız Teknik Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Doktora Öğrencisi.

toplumsallığın ve bireyin bu toplumsal hayata ne şekilde dâhil olduğunun anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Bireyin toplumsal hayat düzleminde temellerini tanrıdan ve doğadan alan kurumların karşısında bir özne olarak var olabilmesi kültür üzerine yapılmış araştırmalarda belirleyici bir niteliğe sahiptir. Çünkü bir yerde toplumların bir arada nasıl yaşayacağı konusunda açıklamalar getiren ve özünü tanrısallıktan alan yaklaşımlar, öte yandan bu toplumsal ilişkilerin nasıl kurulduğuna dair üretim ilişkileri ve kültür gibi kavramlar üzerinden açıklayan perspektifler bulunmaktadır. Tüm bunların yanı sıra, her iki yanda da alt kamplaşmalar bulunmaktadır ve bunları anlamak için de hem sosyolojiden, hem felsefeden, hem de siyaset bilimi ile iktisattan beslenmek elzemdir.

Kültür kavramının yukarıda bahsedilen sosyal bilimlerin farklı farklı alanlarında nasıl tartışma konusu haline geldiğinin önemli olduğunu düşünmekteyim. Kültürün disiplinler bir mesele haline gelişini anlamlandırmak için üzerinde durulabilecek ilk durak Frankfurt Okulu olmaktadır. Jürgen Habermas, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse gibi düşünürlerden oluşan Frankfurt Okulu bir nevi toptan olanın geçerliliğini reddetme ve bireyin özne oluşu üzerinden tartışmaların yapıldığı ve aslında kültür kavramının da yeni anlamlarla yeniden inşa edildiği bir gelenektir. 1930'lu yılların başında başlayan eleştirel duruş zaman içerisinde çeşitlenerek zenginleşmiştir. Örneğin temel tartışmalar ilk olarak sosyal bilimlerin tamamen objektif olması fikrine yönelik geliştirilmiş ve ihtiyaç duyulan şeyin eleştirel bakış olduğu ortaya konulmuştur. Marksizm ile Frankfurt Okulu arasında kültür üzerinden bir okuma yapmak gerekirse belirtilebilecek en önemli noktalardan birisi Marksizmin ekonomist ve indirgemeci varsayımlarının dışarıda bırakılarak öznenin rolü üzerinden aşırı indirgemecilik karşıtı argüman sunmasıdır.

Bu tartışmaların temelinde aydınlanma fikri ve bu fikrin beraberinde getirdiği rasyonel birey/rasyonel toplum eleştirisi yatmaktadır. İlerlemek ne yöne doğrudur? Neresi ilerisidir? İlerledikçe geride ne kalır? İlerideki ile gerideki arasında nasıl bir ilişkiden söz edilebilir? Tüm bu sorular modernizm diskurundaki ötekinin inşası üzerinden yanıtlanabilir. Bu sürecin nasıl okunabileceği üzerinde birçok tartışma mevcuttur ancak Frankfurt Okulu'nun getirdiği modernizm ve aydınlanma eleştirisi bireylerin ve toplumların rasyonalite içerisinde derinleşerek kaybolmaları ve bu kayboluşun da güçlü mekanik yapılar oluşturarak kendine özgü mükemmel/ideal toplum algısının oluşması fikri yatar. Zaten bu teorilerin ortaya konuluşu ile İkinci Dünya Savaşı sonrası yükselen faşizm ideolojisinin benzer zamanlara denk gelmesi oldukça dikkat çekicidir.

Bu yükselişi *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1996) eserinde Adorno ve Horkheimer oldukça detaylı bir biçimde ele almışlardır. Batı perspektifinin ilerlemeci diskuru ve bu fikir etrafında oluşan mitlerin yıkılmazlığı üzerine geliştirilen aydınlanma eleştirisi bize eleştirilen bu aydınlanma fikrindeki toplum ve doğa

arasındaki tarihe dayalı diyalektik anlayışın aslında temel mesele olduğu tartışmasını yapmaktadır. Yani bu eser bir nevi aydınlanma fikrine yönelik geliştirilen bir yapı-söküm denemesidir.

Tartışmaya başlamadan önce üzerinde durabileceğimiz bir diğer tartışma da kültür endüstrisi (Horkheimer&Adorno, 1996: 7) kavramı üzerinden yapılabilir. Frankfurt Okulu geleneğinin kültür endüstrisine yönelik ilk ve temel eleştirileri Adorno tarafından yığınlara ulaşan kültürel ürünlerin estetik algısı arasındaki açış göz önünde bulundurularak geliştirilmiştir. Adorno'ya göre popüler olan ve satılan müziğin sanatla yakından uzaktan alakası yoktur. Popüler kültürün ekonomi ile kesiştiği bu noktada aslında görmemiz gereken temel şey kültürel ürünler üzerinden kapitalist üretim modelinin kendisini yeniden üretmesi sonucunda yeniden üretilenin kültür değil, aksine kültür üzerinden artı-değer üretimini pratikleştiren sermayenin yapısıdır ve kültür endüstrisi tam da bu tartışmanın üzerine eğilmektedir.

Sonuç olarak, Adorno başta olmak üzere Frankfurt Okulu düşünürlerinin kültür üzerinden geliştirdikleri eleştirinin Marksist boyutu bize bu tartışmanın aslında kültürün nasıl endüstriyel bir obje haline geldiği ve bunun üzerinden nasıl kâr elde edilerek bir kültür endüstrisi oluştuğu tartışmasını sunmaktadır. Ayrıca metalaşan kültürün aydınlanmacı ilerleme fikrinin getirdiği mekanizasyon ve ideal insan/toplum tipine giden yolda siyasal güç sahibi olanların elinde toplumları kontrol etmenin bir yolu olması bu çalışmada ele alınan Kültürel Özgürlük Kongresi incelendiğinde ileride anlatılacağı üzere önemli bir yere sahiptir.

Kültürü Marksist bir pencereden yorumlamaya çalışırken ve bunu da Kültürel Özgürlük Kongresi örneği üzerinde yaparken çok fazla geriye giderek etimolojik ve kuramsal tartışmalar yapmanın aslında bir nevi laf kalabalığı olabileceği kanaatindeyim. Çünkü burada önemli olan şey Marksizm ile kültürel özgürlük kavramları arasındaki bağlantıyı kurabilmektir. Bu bağlantıyı kurarken de bakılması gereken temel meseleler Marksist düşüncenin temelleri ve bu temeller içerisinde hangi kavram setlerinin kültür ve kültürel özgürlük kavramlarının köşede kalan karanlık kısımlarına ışık yakabileceği konusudur. Kavramsal çerçeveyi belirtirken üzerinde özellikle durmak istediğim ikinci bir husus ise neden bu çalışmanın kültürel özgürlük kavramından ziyade kültür kavramının üstünde bu denli durmayı tercih ettiğidir.

Kültür endüstrisi ve kültürü tüketim üzerinden okumak bu literatürde oldukça önemli. Hatta aslında Marksist düşüncenin kültür konusunda verdiği katkı temelini üretim ilişkileri ve buna da bağlı olarak tüketim alışkanlıkları üzerinden ortaya çıkan tabloyu yorumlamak üzerine verdiğini görüyoruz. Marksizmin kendi alt fraksiyonlarına baktığımız zaman kültüre getirilen yorumun da değişkenlik gösterdiğini görmemiz mümkün. Buradan hareketle Marksist düşüncede ele alınabilecek ilk Marksist dalga toplumsal hayatın tarihini sınıf mücadeleleri

üzerinden okuyan ve altyapı/üstyapı ilişkilerinde ekonomik determinizm noktasına varan bir yorumlama olarak ifade edilebilen Ortodoks Marksizmidir. Bu ilk dalganın politik olarak en derin biçimde Sovyetler Birliği özelinde kendisini pratikleştirdiğini söyleyebiliriz. Zira Kültürel Özgürlük Kongresi ve bunun gibi birçok kongre ve hareket aslında sol kanattan gelen Avrupalı aydınların eleştirdiği nokta da tam olarak bu lineer bakış açısı olmuştur.

Daha önce de değindiğimiz gibi, Marx'ın kendisinin kültür veya kültürel özgürlük kavramları üzerine doğrudan odaklandığını söylemek oldukça güç ve hatta neredeyse imkânsız. Burada yapabileceğimiz en temel şey, bu kavramları Marksist düşünce yolu ile nasıl yorumlayabileceğimizi tartışmaktır. Pek çok kişi pek çok farklı açıdan bu konu hakkında uzun uzadıya konuşmuş olsa da, kısa bir giriş yaparak Marksizmin kültür kavramına nasıl bir açıklama getireceği üzerinde durmak Batı Avrupalı aydınların Kültürel Özgürlük Kongresi ile vermeye çalıştıkları mesajı anlamak adına oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir.

Marksizm nedir sorusunu yanıtlamak okyanusa yüzme bilmeden atlamaya benzer dersek abartıya kaçmış olmayız. Ancak yine de bazı temel referanslar vermek kültür üzerinde yapmaya çalıştığımız tartışmanın yapısını kavramada faydalı olabilir. Marksizm bir siyasal iktisat teorisi olmakla birlikte ortaya koymuş olduğu tarihsel materyalizm ve maddeci felsefe ile beraber bir bakıma kapitalist devlet/sistem eleştirisidir. Bir sistem eleştirisi olmanın yanında aynı zamanda Marksist düşünceyi klasik Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalizmine dayanan bir yöntem olarak bellemek yanlış olmayacaktır.

Marksizmin temelinde yer alan sınıf mücadelesi kavramı hem Marksist ekonomi öğretisi ile hem de diyalektik materyalizm ile girift bir ilişki kurmaktadır. Özetle erken dönem eserlerinde, sınıf mücadelesine kapitalizm ile komünizm arasındaki mücadele üzerinden yaklaşılmaktadır. Başka şekilde söyleyecek olursak, işçiler ile patronlar arasındaki gerilim. Bu gerilimin kaynağında Marx'ın ünlü eseri *Kapital*'in birinci cildinde ortaya koyduğu artı-değer kavramı etrafında şekillenen politik ekonomi tartışması yatar. Öte taraftan, sınıf mücadelesi ile diyalektik materyalizm arasında da gözden kaçırılmaması gereken bir ilişki kuruludur. Hepimizin bildiği tarihin sınıf mücadelelerinin tarihi olduğu öğretisi bu ilişkiden doğmuş bir öğretilerdir. Bu anlayışa göre, tarih ilerler. Tarihin ilerlemesinin en temel şartı Hegel'in baş aşağı çevrilen tez-antitez-sentez anlayışına denk düşen çatışma teorileridir. Özetlersek, bu anlayış tarihin çatışmalar sonunda insanlığı eşitliğin ve özgürlüğün dünyası olan komünizme götüreceğini iddia etmektedir.

Marksizm ile kültür üzerine tartışmaları birleştirebileceğimiz nokta ise altyapı/üstyapı etrafında dönen tartışmalardır. Başlamadan önce belirtmenin faydalı olduğunu düşündüğümüz en temel şey, bu kavramların dönemin tarihsel ve siyasal yapısı düzleminde yorumlanması gerektiğidir. Belli bir dönemin anlattısından doğan kavramların zaman içerisinde değişime uğraması kadar doğal

ve fakat bir o kadar da önemi gözden kaçırılan bir süreç daha yoktur. Daha önce yapılmış bir çalışmada, Marksist düşüncenin kültür ve ekonomiyi iki farklı yere yerleştiren düşünce yapısını miras aldığı ancak bu ikisi arasındaki etkileşimin de yapısal bir biçimde yapıldığı vurgulanmıştır (Foster 2008, 138). Buna göre, altyapı-üst yapı kavramsallaştırmasında altyapı “insanla madde ilişkilerinin alanı” şeklinde tarif edilirken, üstyapı ise “kurumların ve düşüncelerin oluşturduğu alan” biçiminde ifade edilebilir (Timuçin 2001, 3:341). Bu iki yapı arasındaki ilişki aslında bize tam olarak erken dönem Marksist anlayışın kültürü nasıl yorumlayabileceğine dair tüyo verir. Altyapıda gerçekleşen her bir değişimin “dolaysız olarak sanata ve edebiyata yansması” (Kula 2013, 9) gibi, kültür de ekonominin bir uzantısı olarak görülmektedir.

Gelgelelim zaman içerisinde sosyal bilimler alanında gerek metoda yönelik gerekse epistemolojik ve ontolojik duruşa yönelik kimi yol ayrımları belirginleşmeye başlamıştır. Yine büyük yapılar ve büyük kavramlar önemlidir ancak sosyal bilimin merceği başka yerlere de yönelmiştir. Kültürel Çalışmalar sosyal teorinin giydiği o büyük kıyafetleri anlarken elinde pek çok farklı alandan pek çok farklı yöntem, kavram ve çalışmayı bir araya getiren bir eleştirel düşünce biçimidir. Bir eleştirel düşünce biçimi olmasının yanı sıra aynı zamanda kendi başına da ayrı bir alan olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu açıdan bakıldığı zaman, Marksist düşüncenin esintilerini görmek eleştirel zemin açısından mümkündür. Ancak Kültürel Çalışmalar ya da Kültürel Marksizm gibi perspektifler kültüre Marksist bir yorum getirmek eş tutulmamalıdır. Çünkü temelde Marksizm tarihi lineer bir çizgi üzerinden okuyup üretim ilişkilerine yönelik bir vurgu yapar. Ona göre, tarihin her bir aşaması tez ile antitezin girdiği çarpışma sonucu ortaya çıkar. Ancak eleştirel okul, tarihi bundan daha girift okur ve satır aralarına dair çözümlemeler yapmaya çalışır. Marx çalışmalarında oldukça önemli sistemsel yorumlamalar ve eleştiriler getirmiş ve komünist düşünceye dair oldukça geniş bir çerçeve çizmiştir. Ancak eleştirel okul neden o çerçevenin oraya çizildiği ve kim tarafından çizildiği tartışmasını yapmaya eğilimlidir. Gelgelelim Frankfurt Okulu gibi örneklerde de görüldüğü üzere, mesele sistem eleştirisi yaparak kültür güzellemesi yapmak değildir. Eleştirel okul derken kastettiğimiz düşünce biçimi erken dönem Marksist okuldan farklı olarak literatüre bilimsel determinizm ve sosyal bilimlerde rasyonel düşünce bağlamında epistemolojik bir reddiye getirir.

3. Marksizm ve Kültürün Avrupa Çatısı: Kültürel Özgürlük Kongresi

Kültürel Özgürlük Kongresi 1950 yılında Avrupalı bazı anti-Stalinist eski solcu aydınlar tarafından Batı Berlin’de gerçekleştirilen büyük bir konferansın ardından kuruldu (Scott-Smith 2002, 437). Kurucu kadronun Stalin’e yönelttiği eleştiriler SSCB yönetiminin toplumsal hayata çok fazla müdahale etmesi ile ilişkiliydi,

ancak elbette sadece bununla sınırlı da kalmadı. Kongre faaliyetlerini 1967 yılına kadar sürdürdü ve 1967 yılında CIA tarafından paravan şirketler yoluyla alınan Amerikan yardımları açığa çıkınca pek çok aydın destek koymaktan vazgeçti. Hatta bu finansal destek öyle bir boyuta geldi ki, kongreye CIA'nın kültürel silahı diyenler dahi çıktı. Çünkü böyle bir finansal yardımın kongredeki Sovyetler Birliği karşıtı Marksist damara zarar vereceğini ve eleştirel bir biçimde oluşturulan yayın ve akademik etkinliklerin de politik bir araç haline geleceğini düşündüler. Her ne kadar henüz halen açılmamış arşivler bulunsun da, kongrenin bazı çalışmalarında dolaylı ya da dolaysız bir biçimde Amerikan desteğini görmek elbette ki mümkündür. Ancak bu destek kongrenin çıkış motivasyonundaki kültürel özgürlük ihtiyacına yönelik olan hareketlenmenin var oluşunu yadsıyamaz.

Kuruluşundan bu yana gerek politik gerekse entelektüel anlamda pek çok farklı fikir birliği bulunsun da sistemsel ve tarihsel olarak Soğuk Savaş'ın iki kutuplu dünya düzeni siyasetinden etkilenmiştir. Bu dönem içerisinde Avrupalı pek çok aydın SSCB'nin hem dış politikasını hem de toplumsal hayata müdahalesini eleştirdiler. Bu yüzden de kongre komünist olmayan solcu Avrupalı birçok aydın için siyaset ve kültür- diğer bir deyişle ise güç ve fikirler arasında bulunan mükemmel bir buluşma noktası oldu (Scott-Smith 2002, 437). Sidney Hook, Arthur Koestler, Mary McCarty, Nicholas Nabokov, Ignazio Silone, Raymond Aron, Daniel Bell, Irving Kristol ve Hannah Arendt gibi isimler bu topluluğun çalışmalarına yer yer katkı sunmaya yer yerse sorumluluk alarak destek olmaya çalıştı. Kongre kültürel özgürlüğe dair fikirlerini konferanslar, dergiler, kamuya açık gerçekleştirilen akademik dersler ve bu gibi etkinlikler vasıtasıyla sunmuştur (Stephan 2009, 2).

Kongre zaman içerisinde düzenlemiş olduğu bir dizi kültürel özgürlük teması etrafında şekillenerek SSCB'ye yönelik eleştirilerde bulunan aydınlar bu sürede kurumsal bir karakteristیک kazanmaya başlamıştır. Bazı çalışmalar kültürün Avrupa'da bu biçimde kurumsallaşması sürecini Soğuk Savaş politikaları üzerinden okuyarak ABD'nin transatlantik kurumsal yapısının bir uzantısı şeklinde yorumlar (Aronova 2012, 309). Sonuç olarak, kongreye yönelik getirilen en temel eleştiriler tüm bu yayınların ve organizasyonların aslında Marksist bir kültür ve özgürlük vurgusundan ziyade ABD'nin politik bir diplomasi aracı olduğu yönünde olmuştur.

4. Değerlendirme: Avrupa'da Kültürel Özgürlüğü Aramak

Avrupa'da özgürlüğü aramak deyince boğulduğumuz kavram ve tartışmalar denizinde tekrar nefes almaya başlamak için üzerinde durmamız gereken ilk nokta erken dönem Marksist düşüncenin kültürü altyapı-üstyapı ilişkileri üzerinden yapısal ve görece muhafazakâr bir biçimde okuması ile Kültürel Marksizm, Kültürel Çalışmalar ve eleştirel teori arasındaki farkı kavramaktır. Bu farklılıklar se-

risi bize neden Avrupalı aydınların toplumsal olarak bu kadar yoğun bir sosyal hayat müdahalesine tepki verdiğini yorumlamak adına önemli bir epistemolojik bir farklılıktı.

Açacak olursak, kültürü ekonomizm perspektifinden okuyunca elimizdeki tablo bireyin özne olma sürecindeki alışkanlıkları ve ritüellerini açıklayamıyordu. Giderek özneleşen birey aynı zamanda giderek de özgünleşme arzusu duyuyordu ancak tarihsel bağlamında Avrupalı aydın için bu çok mümkün değildi. Çünkü ideal komünist bireyin çizgileri politik anlamda çok net çizilmişti ve yönetsel açıdan bu tip toplumsal rahatsızlıklar otoritede varoluşsal darbelere yol açabilirdi.

Kültürel Özgürlük Kongresi ile ne gerçekleşti ve ne gerçekleşmedi sorularını yanıtlamaya çalışacak olursak önümüze nasıl bir tablo çıkar? Neyin gerçekleştiği boyutunda kongrenin giderek artan bir toplumsal huzursuzluğu sistematik bir biçimde dile getirme ve bu anlamda üretim yapabilmesi için kurumsal bir yapının oluştuğunu söylemek mümkün. Ancak neyin gerçekleşmediği boyutunda ise devreye uluslararası siyaset girmektedir. Olası bir Amerikan desteğininse kongrenin katılımcısı olan ülkelerin kamuoylarında ciddi bir güvensizlik yaratmış olduğunu söylemek gerekir.

KAYNAKÇA

- Horkheimer&Adorno, 1996. *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Frağmanlar II*, Kabalcı yay., İstanbul.
- Aronova, E. 2012. "The Congress for Cultural Freedom, Minerva, and the Quest for Instituting 'Science Studies' in the Age of Cold War". *Minerva* 50 (3): 307-37.
- Foster, Hal. 2008. "Çağdaş Sanatta Siyasal Kavramı". İçinde *Sanat-Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*, editör Ali Artun, çeviren Mustafa Tüzel, Elçin Gen, Esin Soğancılar, Haluk Barışcan, Nurdan Gürbilek, Sabir Yücesoy, Ufuk Kılıç, ve Emrehan Zeybekoğlu, 131-55. İstanbul: İletişim.
- Kula, Onur Bilge. 2013. *Marx, Benjamin, Adorno: Sanat ve Edebiyat*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kulak, Önder. 2017. *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür*. 2. bs. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Scott-Smith, G. 2002. "The Congress for Cultural Freedom, the End of the Ideology and the 1955 Milan Conference: Defining the Parameters of Discourse". *Journal of Contemporary History* 37 (3): 437-55.
- Stephan, A. 2009. "Cold War Alliances and the Emergence of Transatlantic Competition: An Introduction". içinde *The Americanization of Europe: Culture, Diplomacy, and Anti-Americanism after 1945*, 1-22. New York: Berghahn Books.
- Timuçin, Afşar. 2001. *Düşünce Tarihi : Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü*. Genişletilmiş 4. Baskı. C. 3. Felsefe Dizisi. İstanbul: Bulut Yayınları.

Zekeriya Şimşek*

PATENT NE DEĞİLDİR: MARKSİST GERÇEK

Tarihsel süreç içinde çektiği fotoğrafı analiz eden Karl Marx (1818-1883) için “kapitalizmin illüzyonu olarak patent”, kurucu bir terim olmayıp dönemin cılız bir figürüdür. Marx’ın görüşlerini beyan ettiği 1850’lerin “etkisiz eleman”ı bugün “oyun kurucu”dur artık. Marx’ın düşünce örgüsü içinde emek, bir işin yapılması için harcanan beden (kas) gücüdür. Emek kavramı, beden gücü odaklı bir bakış açısıyla şekillenmekte, kafa gücü üzerinde durulmamaktadır. Bunun kasıtlı olmadığı, dönem itibarıyla köle ticareti, sanayileşme vb. olaylar bağlamında emek denilince kas gücünün çağrışım yaptığını düşünmekteyiz. Marx, emeğin metalaştırılmasına yani emek sömürsüne tepkisel refleksiyle emeği yüceleştirmektedir.

Amacımız, eleştirel bir perspektifle “Marksist Gerçeklik” üzerinden patenti anlamlandırmak (anlamak değil) ve “kimlerden olduğuna” dair tespitler yapmaktır.¹

Dünden bugüne gelirsek; “Sanal Gerçeklik” (Virtual Reality) kavramı, nesnel bir gerçek olarak insanlığın en büyük buluşu ve en büyük yalanıdır. Sanal ama gerçek. Sanal ve gerçek. Biraz sanal, biraz gerçek. Çok sanal, çok gerçek. Sanal mı, gerçek mi? Seçenek sonsuzdur!

Patent, sanal gerçeklik kavramından “ilham” ile kapitalist çözümün evdeki hesabı çarşıya uydurmak çabalarının bir çıktısı olarak hayatımızdaki yerini her geçen gün biraz daha derinleştirmektedir:

1. Patent, “janjan”lı ve bir o kadar da yıkıcı bir kavram olarak global gündemin başrol oyuncularları arasındadır. Marx’ın isim babası olduğu “vahşi kapitalizm”in, ele avuca sığmaz haşarı çocuğu:

- Buluş sahibine, buluş konusu ürünü belirli bir süre üretmek, kullanmak ve ticaretini (alma-satma, ithal-ihraç etme) yapmak faaliyetlerinde tekel hakkı sağladığına;
- İşbu hakkın izinsiz kullanılması suç olduğuna;
- Bu kapsamda makineler, araçlar, aygıtlar, kimyasal bileşikler, işlemler ve yöntemler patent korumasına konu olabildiğine göre;

buluş yapmayı, yenilikleri ve yaratıcı fikrî faaliyetleri özendirmek ve ödüllendirmek şeklindeki “masumane” amacından bugün oldukça uzaktadır.

“An” itibarıyla, patentin lehine mevcut kamuoyuna karşı “Marksist duruş” geliştirmek, “belalı iş”tir. Çünkü, patenti olumsuzlamak hiç konuşulmayan bir konudur. Tam tersine; *icat çıkar, inovasyon yap, start-up şirketi kur, patent devlet des-*

* Patent Vekili

teklerinden yararlan, uluslararası patent anlaşmalarına ve hukukuna uy, ulusal korumada etkinlik sağla vb. söylemlerle geri kalmışlığa dair günah çıkarma ritüellerinde atılan “trip”ler ve gözümüze sokulan global değerler akliselim düşünmeye fırsat vermemektedir!

2. Patentin öncüsü 1. Sanayi Devrimi (ki bir burjuva devrimidir) ile birlikte Birleşik Krallık, patent tescilinin uluslararası işlerlik kazandığı tarih ise 1883’tür. Bu bağlamda Marx’ın en önemli eserleri, gerek Engels ile birlikte yazdıkları *Komünist Manifesto* (1848)’da gerekse *Kapital* (1867-1894)’de spesifik olarak patent sözcüğü geçmemekle birlikte; Almanya’da doğup Birleşik Krallık’ta ölen Marx, patent’in çağdaşıdır.

İkisi de Avrupa doğumlu olan Marksizm ile patent’in kuşakdaşlıkları kadar hemşehrilikleri de dramatik bir görüntü vermektedir.

3. Sermaye korkaktır, özellikle rekabetten korkar. Kapitalist çözüm, her zaman her yerde sermayeye hamilik yaparak korku üretecek, sermayeye istediği koşulları hazırlayacaktır. İşin raconu budur. Patent işte bu korkunun adıdır. Korkan hep korkutmak zorundadır. Pazarda “tek tabanca” kalırsın/olursun. Rekabet de neymiş? J. P. Sartre (1905-1980), bilginin mülkiyet ile ilişkisi olduğu iddiasında haksız mıdır? Dünyanın bilgisine sahip olmak demek dünyaya sahip olmak demektir.

Kâr, işletmelerin varlık sebebidir. Kâr yoksa işletme de yoktur, kabul. Kâr iki türdür: Makul (vicdani, ahlaki) kâr, fahiş (acımasız) kâr. Rekabet varsa makul kâr, patent varsa fahiş kâr söz konusu olacaktır. Döngüyü tamamlayalım; patent rekabeti kovar, sömürüyü yani fahiş kârı yasal korumaya alır. Patentin olduğu yerde rekebetin yeri de adı da yoktur.

Marx temel söylem olarak ne diyor: Toplumun temeli, ekonomik yapısıdır. Tarihsel süreç, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasında çatışma olarak geçmekte ve gerçekleşmektedir.² Bu ilişkiler, mülkiyet sistemini ve emeğin denetim sistemini de kapsamakta; üretim araçlarının sahipliği; emeğin sahipliği ve tekniğin-yöntemin sahipliği ilişkiler ağını oluşturmaktadır. Toplumun ekonomik yapısı, üretim sürecinin denetlenip yönlendirilmesini ve üretim çıktılarının paylaşılmasını düzenleyen kamusal ilişkilere göre tanımlanır. Tarihsel materyalizmde, bu, toplumun üstyapısının üzerine kurulduğu “gerçek temel”dir. Marx’ın İngiliz ve Alman toplumsal formasyonlarında ayrı bir öge olarak ele aldığı kapitalizm bugün artık globalleşme ile yeknesaklık kazanmıştır.

Patentin “emeği ödüllendirmek” çıkış noktası bugün “sermayenin ödüllendirilmesi”ne evrilmiş; patent ile sağlanan -sözüm ona- katma değer, emek ve emekçi “yersen” çaresizliğine mahkûm ederek zirveye demir atmıştır.

4. “İktisatçı” Marx’tan bize kalan bir diğer ders şudur: Düşünce tarihi, maddi üretim değiştiği ölçüde düşünsel üretimin niteliğinin de değiştiğini yazmakta; her çağın düşünceleri, her zaman o çağın egemen sınıfının düşünceleri olmak-

tadır. Emek dediğimiz şey, emekçinin yeteneğidir; insanı insan yapan bir etkinliktir. Bugün patent karşısında insan emeği, üretim teknolojileri (robot, yapay zekâ vb.) ile münferit ve yalın bir değer olarak pasifize edilmiş, izne tabi bir unsura dönüşmüştür, dönüştürülmüştür. Emek-değer teorisi dâhil, iktisadın bütün kurgusu toplumsal üretim sürecini ele veren sermaye-kâr, toprak-toprak rantı, emek-ücretler formülasyonu olduğuna göre bu formülasyonun sırrı, dışarda kalan değerde yani özel mülkiyette saklıdır. Dolayısıyla bir kişi, tüketeceğinden fazlasının üretiminde emek gücünü harcadığı durumlarda sömürülmektedir. Sömürü mekanizması artı değerın oluşmasıyla doğrudan ilişkilidir. Sömürü, sınıflı her toplumun ortak bir özelliği olagelmıştır. Toplumsal alanda bir sınıfın iktidarı ve dolayısıyla üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurması diğer sınıfları sömürebilmesi olanağıdır. Kapitalizmde emek-değer teorisine göre bir metanın değeri onun üretilmesi için gerekli emek süresindedir. Bu koşullarda işçi tarafından üretilen değer ile emeği karşılığında aldığı değer arasındaki farkı oluşturan artı değer kapitalist sömürünün temelidir. Patent, makro ekonomik açıdan artık mülkiyet boyutuyla öne çıkmakta, mülkiyetin sahipliği bağlamındaysa piyasa oyuncularını şöyle tanımlanmaktadır:

Proletarya: Emeğini satarak yaşayanlar topluluğudur, Üretim araçlarının sahibi olmadığından/olma olanağı da olmadığından eline geçen ücretten daha çok değer ürettiği için sömürülmektedir. Buluş yapacak gücü yoktur. Bir alt sınıf olarak “lumpen proletarya” vardır ki, ekonomik üretime katkıda bulunmayan ve para karşılığı farklı işleri yapmaya hazır olan suçlular, dilenciler, serseriler vb.’den oluşur. Bir diğer alt sınıf olarak köylüler, tarımsal alanda faaliyet gösteren dağınık bir topluluk olmakla birlikte şehirleşme sonrası proletarya saflarında yer bulmaktadırlar.

Burjuvazi: Üretim araçlarının sahibidir. Patentlerin de. Proletaryanın emek gücünü satın alır ve sömürü çarkını şekillendirir. Alt sınıfı “küçük burjuvazi” ondan daha tehlikeli ve gözü karadır. Çünkü işçi çalıştırmasına rağmen kendisi de çalışır, ikili oynar. Yeri değişkendir ya aşağıya (proletarya) düşer ya da yukarı (burjuvazi) sıçrar. Toprak ağaları ise tarımsal güç ve servet sahibi biraz görgüsüz ikinci bir alt sınıf olup, şehirleşme sonrası burjuvaziye eklenmektedirler.

Sonuç: Proletarya patent ekonomisinin mağduru, burjuvazi patent ekonomisinin kazananıdır. İşçi, işverenin olanakları ile buluş yapsa dahi “yırtamaz” çünkü patentin “mülkiyet”i işverene ait olacaktır.

5. Sermaye, giderek daha az kişinin elinde toplanmaktadır. Patent bunu teklilemekte ve desteklemektedir. Sermaye büyüdükçe, üretim daha kompleks bir yapıya dönüşmekte, bu dönüşüm yeni “işsizler ordusu” yaratmakta, bu işsiz ordularına tüketim ekonomisinin figürleri olarak duyulan ihtiyaç ile yasadışı işler ve kayıtdışı ekonomi obez bir gelişme göstermektedir.

Gerek *Kapital*’de gerekse *Komünist Manifesto*’da, 19. yüzyılın ilk yarısında-

ki koşullar üzerinden gelecek projeksiyonları üreten Marx, “ahlak ekonomisi” (ya da ekonomik ahlak)’ne ve evrensel çürümeye dikkat çekmektedir. *Komünist Manifesto*’nun, proletaryanın burjuva düzenini ve üretim araçlarının özel mülkiyetini bir devrimle ortadan kaldırarak sınıfsız bir toplum düzenini gerçekleştirmek ideal ve öngörüsünü; *Kapital*’in, kapitalist toplumun en temel hücresi meta çözümlemesi üzerinden üretim ilişkilerini ele almasını göz önüne aldığımızda; patent üzerine şöyle bir tarihsel çıkarım yapmak mümkün olabilecektir: Zenginliğin paylaşılması insanlığın temel sorunlarından biri belki de birincisi olmakla birlikte pek “içten” istenerek irdelenen bir konu değildir. Kapitalizmin aile resmindeki önemli “unsur”lardan biri olarak patent, bu isteksizliğin kamuflaj malzemesidir.

Somut bir ufuk turu yapalım: *Kapital*’de, Marx, “meta”nın ne olduğunu açıklamak için diyalektik yöntem ile “meta”dan “meta olmayan”ı türetir. Meta olmayan, bireyin kendisinin ürettiği ve yine kendisinin tükettiği ürün/maldır. Bu mal, yalnızca üreticisine fayda sağlar, dolayısıyla yalnızca üreticisi için bir kullanım değerine sahiptir. Meta ise kullanım değeri yanında bir de değişim değerine sahiptir. Bunun nedeni, meta-nın, üreticisinin kendi tüketimi için değil, bir diğer ekonomik birimin tüketimi için üretilmesidir. Meta olmayanın üretimi ile amaç, tüketim ya da kullanım değeri elde etmektir, meta üretiminin amacı, değişim değeri elde etmektir.³

Kapitalist üretim biçiminin davranışsal yapısını oluşturan kâr güdüsü ve rekabet, makinelerin el emeğinin yerini aldığı bir süreç hayat vermektedir. İşçinin/üretenin değil müşterinin/tüketenin pazarlık payı vardır, ya da tercih hakkı.

Kapitalist üretim biçiminin en önemli özelliği, üretim hacminin sürekli genişlemesidir. Kapitalist, daha fazla artı değer üretmek için, pazar payını artırmak zorundadır ve bunu gerçekleştirebilmek için de ya metaların fiyatlarını ucuzlatmalı ya da metalarını pazara rakiplerinden önce sokmalıdır/ulaştırmalıdır. Bu nedenle, emekçiye yüklenen iş yükü günden güne arttığı gibi üretim sürecini hızlandıran makinelerin üretim içindeki payı da büyümektedir. Kapitalizmin (yol) açtığı ekonomik ve kültürel yara(r)lar derinleşmeye ve yayılmaya⁴ son sürat devam etmektedir. Patent burada adı geçen ekonomik yararların sağlayıcıları arasındadır.

6. “Filozof” Marx metaryalistti ve maddi dünyanın varlığını, düşüncelerimizin de bu maddi dünyanın yansımalarından ibaret olduğunu öne sürerek insanların hayatlarını kazanma yollarının yani servetin üretim ve paylaşım yollarının toplumun yapısını belirlediği iddiasındaydı.⁵ Marx’taki kullanım değeri kavramı üzerinden bir bakış ile günümüz kapitalizminde “spekülatif bilgi sermaye”sinin gücünden yani “işlenmiş bilginin kullanım değeri”dir bu. Marx’ın 19. yüzyıl kapitalizmi odaklı tespitlerini bugüne yorumladığımızda onun sermayenin kullanım değeri ve emeğin kullanım değeri tespitlerinden hareket ile bugünün güncel manzarası ile yolumuz kesişecektir: Sürecin lider ögesi “bilginin kullanım değeri” olacaktır.

Politikayı besleyen ticaret, ticareti besleyen teknoloji, teknolojiyi besleyip büyüten ise ucuz işgücü, faiz ve patenttir. Yani, köle ticareti (ucuz işgücü), para tica-

reti (faiz), bilgi ticareti (patent). Devlet büyüklerinin beyanatları sanki birer kes-yapıştırıdır: “Katma değeri daha yüksek bir ekonomiyi inşa etmek zorundayız!”

Patent haklarının globalizasyonu uluslararası rekabetin geliştirilmesi ve haksız rekabetin engellenmesi açısından önemliymiş. Bu bir şehir efsanesi olup, müşterisi çoktur. İktisatçılar ve hukukçular disiplinlerarası ilişkilere dair teorik ve ampirik düzlemde pek çok inceleme yapmış, fikir beyan etmişlerse de patentin takım çantasında simetrik 2 kısır döngü, her zaman yerini ve önemini muhafaza etmektedir:

- Birinci kısır döngü: Yasal olmayana destek verme. Bu ne demektir? Sahte/taklit/çakma/korsan/kopya ürün alma. Alırsan terörü, kayıt dışı ekonomiyi (yani kara para aklamayı ve faturasız çalışmayı) ve mafyayı finanse etmiş olursun.
- İkinci kısır döngü: Yasal olanı destekle. Emeğe saygı göster. Bu ne demektir? “Yoksa insanlar ARGE yapmaz” öcüsüne teslim ol.

Marksist gerçek yalın gerçektir: Gelirin adil paylaşımındaki dengesizliği artıran en büyük çarpanlardan biri olarak patent; uluslararası terörün finansörüdür. Azgelişmiş ülkeler geçiş ekonomileridir. Gelişmiş ülkeler patentli ürün ihracatçısı, azgelişmiş ülkeler ise bunların ithalatçısı konumundadır. Hangisi daha çok kâr elde etmekteyse terörü finanse eden odur. Nasıl yani dersiniz? Globalleşmenin patente biçtiği rol, refahı gelişmiş ülkelerle sınırlı tekelleştirirken terörü de finanse ederek ekonomik bir baskı aracı olmaktadır.

Dün patentin kullanım değerine atfedilen saygı bugün yerini patentin mübadele (değişim) değerine duyulan “parasal sevgi”ye bırakmıştır.

7. Uluslararası terörü “taklit ekonomisi” finanse ediyor kampanyaları global güçlerin algı yönetimidir. Taklit ürünler dünya cirosu ne olursa olsun global şirketlerin çerez parasıdır. 2 trilyon USD’ı aştığı ifade edilen taklit ekonomisi markalı ürünler ile patentli teknoloji ürünlerinden oluşmaktadır.⁶ Azgelişmiş ülke vatandaşları, müşteri/tüketici kimlikleriyle gerek jenerik/taklit ürünleri gerekse paralel ithalat ürünlerini fiyatlarından ötürü tercih ederek taklit ekonomisine destek vermekte; üretici kimlikleriyle de geçim yolu ya da kolay kazanç yöntemi olarak benimsemektedirler. Her iki seçenek, gelişmiş ülkeler tarafından hukuk ve ahlak zafiyeti bağlamında değerlendirilmekte; taklit “kalitesiz”dir, “yasadışı”dır, “kayıtdışı”dır söylemleri ile efsaneler yazılmaktadır. Jenerik üretkenler/ithal edenler de vergi mükellefidirler. Orijinal ürünün sağlık ve güvenlik riski ne kadar ise diğerkinki de o kadardır. Azgelişmiş ülkelerin birinde taklit aşından/ilaçtan bir çocuk ölüyorsa bunun hukuki ve ahlaki sorumlusu aşının patentinin sahibinin fahiş kâr hırsıdır. Taklit aşığı üretip-satan değil. Birincil piyasadan orijinal zannedip taklidini satın alan tüketici profili fosil olmuştur. Taklit ürün tüketimi bilinçli satın almalarıdır. Tek zararlı taraf global şirketlerdir ki, onlarınki de fahiş kârdan zarardır. Fahiş kârın hırsızlıktan farkı nedir ki?

Fotoğraf nettir: Patentin mucidi Batı'da refah artıkça patent ihlalleri azalmış, taklitçilik az gelişmiş ülkelere ihraç edilmiştir. Patent koruması, ithal malların piyasadaki ağırlığının artması, global şirketlerin fiyat belirleyici konuma gelmesi ve millî sanayinin (yerli malı) komaya girmesi demektir. Patent koruması nedeniyle taklit ürünler piyasada azalacağından koruma sağlanan ürünler piyasada daha yüksek fiyatla satılacak, az gelişmiş ülkelerde tüketim düzeyinin düşmesine ve dolayısıyla refah kaybına yol açacaktır. Başlıca teknoloji kaynağının tersine mühendislik (RE-Reverse Engineering)⁷ yoluyla yabancı ürünlerin benzerlerinin üretilmesi olduğu az gelişmiş ülkelerde teknolojinin bu yolla uyarlanma olanağının patent koruması ile ortadan kaldırılması hedeflenmiştir.

8. Patent koruması, yeterli önleyici düzenlemeler olmadığında bu hakkı elde edenlerin rakiplerini piyasadan kovmalarına zemin hazırlamaktadır. Bugün ABD ve Avrupa'da "agresif" patent başvuruları oldukça yaygındır. Girişimciler ve yatırımcılar için "yırtmak", global şirketler için "tek rakibim kendim" olmak amaçlı bu stratejik davranış bugün "in"dir. Özellikle ilaç ve elektrik-elektronik sektörlerinde yoğun olarak kullanılan bu strateji, piyasa üzerinde denetim sağlamak ve olası rakipleri piyasaya sokmamak için patentlerin kullanılmasına dayanmaktadır. Bu yöntemde, patent başvurularında "İstemler" geniş tutularak rakiplere ilgili teknoloji alanında çalışma ve yenilik yapma fırsatı verilmemektedir. Patent literatüründe bunun adı "T.A. Edison stratejisi"dir. Ampül, İngiliz fizikçi J.W. Swan (1828-1914) tarafından icat edilerek sergilenmiş olmasına karşılık, Edison, oldukça geniş patent "İstemler"i ile Swan'ın patent almasını engellemiş; icat ettiği ampülü üretmek için tesis kurduğundaysa Edison, patentinin ihlal edildiği gerekçesiyle Swan'ı dava etmiştir. Sonuç, "Edison and Swan United Electric Light Company Ltd." ortaklığı ile konu "tatlı"ya bağlanmıştır. Gerçek mucit Swan olmasına rağmen Edison "patent cinliği" ile piyasadaki tekel konumunu pekiştirmiştir. Ampulün mucidi olarak bildiğimiz Edison, tel-bazlı ampülün geliştirilmesine bazı kritik katkılar yapmış olmasına karşılık icadı tek başına gerçekleştirmemiş, ama ilgili tüm patentlerin sahibi olmuştur. Marx'ın çağdaşı olan Edison'un Nikola Tesla olayından sonra ikinci defosudur bu.

9. Patent almak ciddi maliyettir. Patent ihlalinde adli takip (mahkeme ve avukat masrafları) ciddi maliyettir. Piyasanın takip ve denetimi ciddi maliyettir. Münferit olarak bunlarla başa çıkmak olanaksızdır, organize güç olmak gerekir. Özetle, patente dair tüm fırsatlar global şirketlere göz kırpmaktadır. Dünyanın %10'luk nüfusunun dünyanın %90 gelirinə sahip olması gibi; bu %10'luk nüfus aynı zamanda dünya patent envanterinin de %90'ının sahibidir. "Mucit" sözcüğü az gelişmiş ülkelerin nostaljik oyuncacı ve ağızlarına çalınmış bir parmak baldır. İşbirliği-güçbirliği kavramları da en az patent kadar insanlığın kâbusu olacaktır. Fransa, İngiltere, Almanya bir araya gelmeseydi, Haçlı Seferleri (1096-1272) ya da bugünün dev kartelleri hayata geçirilebilir miydi? Üretim ucuzlamış (Dikkat! Ürün fiyatları

değil.), ürün çeşitliliği had safhaya ulaşmıştır. Her şey her yerde üretilebilmekte ve satılabilmektedir. Böylece her bir faaliyet ve her bir ürün nerede daha ucuza üretilebiliyorsa orada; nerede en pahalı satılabiliyorsa orada organize olunmaktadır.

Patentte etkin ilk dört sanayi; uzay/havacılık, ilaç, elektrik-elektronik ile silah/güvenliktir. Yineleyelim; patentli bir ilacın ana maddesi ya da yarı mamul girdisi genellikle menşe (ana merkez) ülkeden ithal edilecek, bu yöntemle menşe ülkeye (merkezinin bulunduğu gelişmiş ülkeye) yüksek ödeme yapılarak montaj/paketleme ülkelerinde düşük kâr gösterilecek böylece fahiş kâr absorbe edilmiş olacaktır. Ucuz işgücü ile 2. sömürü gerçekleştirilecektir. Aynen *Komünist Manifesto*'da senaryo edildiği gibi...

Microsoft'un kurucusu W.H. Bill Gates (1955-)'i "dünyanın en zengini" yapan zekâsı mıdır yoksa patent imtiyazları mı? Patent aldığınız bir ürünü "bu iş benden sorulur" hareket tarzı ile 1'e 100, 1'e 1000 kâr ile satmak zeki olmak mıdır? Cevap için W.H.B. Gates'i dinleyelim: (*Bizim için*) *çözüm mümkün olduğunca çok patent almaktır. Gelecekte yeni başlayan ve patent sahibi olmayan bir şirket, büyük şirketlerin keyfi olarak koyduğu fiyatı ödemek zorunda kalacaktır. Bu fiyat yüksek olabilir. Yerleşiklik kazanmış şirketlerin gelecekteki rakiplerini saf dışı etmekte çıkarları vardır.*⁸

Her yeni patentin yatırım demek olduğu düşüncesi bir aldatmacadır. Tam tersine her yeni patent işsizlik demektir. Global şirketler, patent planlaması ile mevcut üretim tesislerini organize etmekte; her yeni patent ile biraz daha ileri otomasyon seviyesine ulaşmaktadırlar. Her bir üst otomasyon seviyesi, yeni işsizler ordusu demektir.

Patent korumalı ürünlerin taklidi yatırım boyutu ile her geçen gün biraz daha zorlaşmaktadır. Taklitçiliğin kaynağı az gelişmiş ülkelerin "sade vatandaşları"ndan ziyade global şirketlerin fason üretim üslerinden "sızıntı"lardır. Patent ile bağlantılı ticari kazanç ve çıkarların her geçen gün biraz daha büyümesi buradaki en büyük "tahrik" unsurudur.

10. Patent korumasında tartışmalı konulardan biri de genetik kaynakların, genetik mühendisliği ile üretilmiş mikro organizmaların patentlenip patentlenemeyeceğidir. Bu tartışma, genetik çıktıların ticari kazanç kaynağı olması durumunda anlam kazanacaktır. Genetik mühendisliğinin de gelişmiş ülkelerin tekelinde olduğu göz önüne alınacak olursa, tartışmanın etik ve ticari boyutlarının yanına gelişmiş-az gelişmiş ülke boyutu da eklenilecektir. Sıkıntı çok ama çok büyüktür.

Batı, az gelişmiş ülkelerdeki eğitim ve kültür kurumları (liseler, üniversiteler, dil enstitüleri, burslar vb.) organizasyonu ile bir yandan global düzene taraftar toplanmakta; öte yandan ise patentli teknoloji ürünleri üzerinden yaşam biçimlerini dönüştürmekte; modern/yeni bir sömürgecilik aracı üzerinden Haçlı Seferleri'nin rövanşını almaktadır. Satın aldığımız, satın almaya güdülendiğimiz her teknoloji (teknolojik ürün) yeni bir bağımlılık virüsü taşıyıcısıdır. İnsani yardımdan yatırıma, "anahtar teslimi" projelerden yedek parçaya, sağlıktan güvenliğe, diplomasi-

den eğitime, işbölümünden işbirliğine, STK'lardan BM'e, makrodan mikroya her aşamada "patent" hayatımıza müdahildir. Patent artık üretim/ARGE aşkını değil "onu" tüketmenin ayrıcalığını körüklemektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişmelerin tüm dünyada dolaşıma soktuğu "Amerikanlaştırılmış hayat"ı öne çıkaran "teknoloji ve pazarlama"dır. Her ikisinin de tetikleyicisinin patent olduğu aşikârdır.

Bilim ve teknoloji son 30 yılda 3 bin yıllık birikimi âdeta ezdi geçti. Savaş kavramı artık evrilmiş; gün vekâlet savaşları, diplomasi (lobi/algı/tecrit) savaşları, patent savaşları günüdür. 4. Sanayi Devrimi kapıyı araladı; 5, 6, 7, N sırasını bekliyor. Bilimin arka bahçesi büyük veri (big data), vitrini ise patenttir. Patent Hukuku, Rekabet Hukuku ile "danışıklı dövüş"te, Tüketici Hukuku ile "ilk gece"den kavgalıdır. İşte bu toz-duman arasında dünya pazarları "patentin kadar konu"ş nidaları arasında zaptedilmektedir. Üçüncü Dünya Savaşı budur!

11. Marksist çözüm, patentten hiç hazzetmez; bir buluşun faydalarından yararlanmak tüm insanların hakkıdır, der.⁹ İslam düşüncesi ile hemfikirdir. Kârıllığı (kâr oranı) iki unsura bağlar Marx: Artı değer oranı ve sermayenin değer bileşimi. Kârın katalizatörü emek sömürsüdür ki Marx'ın tavizsiz eleştirel yaklaşımı ilk günden bugüne yanlışlanmamış sadece yumuşatılmıştır.

İslami çözümün, "patent caiz midir" sorusu karşısındaki tavrının faize karşı tavrı ile eşdeğer olduğunu gözlemlemekteyiz. Bilim tarihçimiz Prof. Dr. Fuat Sezgin (1924-2018)'in dünya bilim tarihinde İslam bilginlerinin oynadığı rolü çeşitli örneklerle açıkladığı *İslam'da Bilim ve Teknik*¹⁰ adlı 5 ciltlik dev eseri, Batı merkezli bilim anlayışına bir alternatif niteliği taşımakla birlikte, İslam dünyasına yeniden bilimi hatırlatan bir referans kaynaktır. Eserde, gerek dizinde gerekse birçok buluşun sahibi Doğulu (Müslüman) bilim insanlarının, patent düşüncesinin doğuş ve kurumlaşma dönemi 17, 18 ve 19.yüzyıllarda yaşamış olmalarına rağmen patente dair bir saptamaya rastlamamaktayız. Örnekleyelim: 17.yüzyılda yaşamış uçan ilk Türk Hezarfen Ahmed Çelebi (1609-1640)'den, Alman Dr. R. Koch (1843-1910)'tan 150 yıl önce verem mikrobunu keşfeden Kambur Vesim (1689-1760)'e, Osmanlı rönesansının müjdecisi coğrafyacı Kâtip Çelebi (1609-1657)'den Füzeciliğin atası Lagari Hasan Çelebi (17.yüzyıl)'ye, Risale-i Teşrih-i Ebdan ve Tercüman-ı Kibale-i Feylosofan (Resimli Anatomi Kitabı)'ın yazarı büyük hekim Şemseddin-i İtaki (1572-1632)'den Marifetname'nin yazarı Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1788)'ya kadar Doğu konudan bihaberdir. 1623 tarihli İngiliz Tekeller Kanunu, Osmanlı'nın duraklama devri yani 17. padişah 4. Murat (1623-1640) dönemi ile eşleşmektedir. Devamında 5, gerileme devrinin başlangıcından 34. padişah 2. Abdülhamit'e kadar da 11 ayrı padişahın döneminde Avrupa'nın bilimi ve buluşları tekelleştirme çabaları üzerine tek "kelâm" edilmemiştir.¹¹

Bilim tarihçileri, patenti pek dikkate almamakta; "bilim tarihi" kitaplarında patente atfı bir yana bırakın patentin esamesi yoktur.¹²

Bilim tarihinin görmezden geldiği patent, Avrupa'da hayat bulmakta; paten-

te dair uluslararası anlaşmaların hepsi birer Avrupa şehrinin adı ile anılmaktadır: Paris Sözleşmesi, Madrid Anlaşması, Lahey Anlaşması, Nice Anlaşması, Locarno Anlaşması, Strazburg Anlaşması, Viyana Anlaşması, Budapeşte Anlaşması vb. Avrupa dışındaki şehirlerde gerçekleştirilen uluslararası anlaşmalara ise genel adlar verilmesi manidardır: Fas/Marakeş'te imzalanan TRIPs Anlaşması gibi.

Milliyetçi çözüm (ulusalcılık), patente karşı bir tez geliştirmekten öte “yerli malı/millî teknoloji” söylemini otomatige bağlamayı tercih etmiştir: Savunma teknolojilerimiz millî olmazsa, sistemin elektronik yapısındaki milyonlarca kodun arasına “ülke sınırları dışında uçuşu sonlandır” gibi bir-iki satırlık bir kodun sıkıştırılması ile ulusal güvenliğinizi yerle bir olabilecektir, der.

Marksist gerçekliğin İslam düşüncesi ve mikro milliyetçilik bakış açılarıyla örtüşmesi bugün için altını çizmemiz gereken bir “vakıa”dır.

12. Marksist gerçeklik penceresinden bir başka irdeleme ile patent, “bir sömürü tasarımı”dır. Yüksek katma değer (yani kâr maksimizasyonu) dediğimiz şey, fahiş kâr demektir; fahiş kâr olmazsa dörtlü israf/ihtişam ekonomisi nasıl finanse edilecektir? Yüksek katma değer dediğimiz sömürüdür ve bir ahlaksızlıktır. Katma değer lokomotifi tekel yaratmak tekel yaratmanın da “nezih unsur”u patenttir. Doğal kuraldır bir mal ve hizmetin arzı ne kadar çoğalırsa fiyatı o derece düşük olacaktır. Düşük fiyat, az kâr demektir. İnsanoğlunun bitmez tükenmez kâr tutkusunun düşmanı rekabettir. Patent ile “kârda sınır yoktur.”

Marx'ın, özel sermayenin birikim dinamiklerinin, sermayenin kaçılmaz olarak bir avuç zengin ve güç sahibinin elinde yoğunlaşmasına yol açtığı söylemi nasırlaşmış gerçektir.

13. “Dün” öğleden önce emeği temsil eden patent, öğleden sonra yani 1. Saniyi Devrimi'nden “bugün”e rantı temsil etmektedir.

O hâlde, patente “Kutsal İnek” muamelesi yapmak absürd olduğu kadar bir insanlık ayıbından başka nedir ki?

14. Açık Bilim-Sosyal Patent gerçekleştirilebilir mi?

Tarih arkamızda, yarın önümüzde, gerçek karşımızdadır. Marx'ın burjuvazisinin, globalleşme üzerinden “big business”ına geçiş sürecinde patent katkılarını ne kadar aşikâr ise, sürdürülebilir bir dünyanın reçetesinin de “açık bilim-sosyal patent” olacağı o derece aşikârdır.

“İlle de” diyorsanız; “ticari sırlar”, patentten daha iyi korumaktadır. Hem de üzmeden ve üzülmeyen. Coca-Cola'nın formülü örnektir, 1919'dan bugüne formül kopyalanamamıştır.

Suya atılan taşın genişleyerek çizdiği daireler gibi patentin “hayranları ve meraklıları” çoğalmaktaysa da kamuoyu, sözcüğün ağızda bıraktığı “hava”nın sarhoşu, gerçeklerden bihaberdir.

Her buluş, kendinden önce mevcut bilgi üzerinden giderek yeni bir sonuca ulaşmakta yani başka insanların bilgilerinden faydalanmaktadır. Ortak bilgi

birikimini “kendisi için” tekelleştirmek amaçlı kullanmak da tersine bir ahlak sorunudur. Bilgi özgürdür; özgürce paylaşılmalı ve uygulanabilmelidir. Paylaşım, bilim ve teknolojiyi geliştiren en önemli unsurdur. Patent, bu paylaşımı “egoistçe” engellemek hatta yoketmek aracına dönüşmüştür. Bilginin (parasız ve kısıtlamasız) kullanılabilirliğine tüm ülkelerin ve insanların ihtiyacı vardır. Açık bilim, buluştan ticarileştirmeye, sürecin kısaltılmasını sağlayacak; bilime sosyal müessese özelliğini yeniden kazandıracak ve bilimi globalleşmenin metalaştırma etkisinden arındıracaktır. Global şirketler ve gelişmiş ülkeler “al görmüş boğa” gibi olaksa da, patentte son durak “açık bilim-sosyal patent” olacaktır.¹³

Sosyal patent ile kastım; içeriğini herkesin özgürce, olduğu gibi ya da değiştirerek kullanabileceği devlet (para) ödüllü onur belgesi sistemidir. Elma kurdu, gıdasını yine “O” elmadan alacaktır. Gelişmiş-az gelişmiş monoloğunda diyalogun adı sosyal patent olacaktır.

Her kavram, kendi tarihinin yükünü taşır. Dünyaya sahip olmak ile insana sahip olmak arası uçurum bir yerlerdeyiz. İnsanın “lanetli hırs”ının ödülü olarak patent, gelişmişlik/azgelişmişlik yol ayrımında bir “modern” kapitülasyon “beratı” değil midir? Bunu anlamak için; dünya gıda endüstrisini yöneten 10 şirketin (Alfabetik sırayla; Associated British Foods, Coca Cola, Danone, General Mills, Hellogg’s, Mars, Mondelez, Nestle, Pepsico, Unilever) sahip oldukları patent envanterlerine göz atmak yeterlidir.

Bazen unutsak da 4 milyar yıllık Dünya’mızın tarihinde insanlık sadece 200 bin yıllık bir geçmişe ve 20 bin yıllık bir “uygarlık”a (medeniyet ile eş anlamlı kullanılmıştır) sahiptir. Uygarlık, kültür ve sanat kadar bilim ve teknoloji ile yol almakta; buluşlar, bilgi arayışı merkezli çalışmaların çıktıkları olarak önem taşımaktadır. Buluş bilgi, bilgi güçtür; patent ise buluşları koruyan “buluş”, bilginin metalaştırılmasında kapitalist çözümdür. Patent Savaşları, ticaret savaşlarının yeni yüzüdür. Aspirin’in hikâyesine bir göz atın lütfen! *Büyük yabancı kuruluşların Britanya sanayiini yok etmek için çok etkili bir silahı var. Önce geniş çapta patent başvurusu yapıyorlar. Örneğin, kimyasal maddelerde insan zekâsının düşünebileceği her türlü bileşimi öneriyorlar. Bu kuruluşlar, bu bileşimleri yapmayı henüz kendileri de denememiştir. Örneğin, henüz Almanya’da veya herhangi başka bir yerde üretilmiyorlar ama daha sonra bu ülkede keşfedilebilecek herhangi bir buluşu patent kapsamına almak için, onları karmaşık ve anlamsız terimlerle patentlerine yazıyorlar.*¹⁴ Aspirine dair patent savaşları sonunda bir kartel (IG Farben namı diğer “Cehennem Karteli”; 1925-1952 arası dünyanın en büyük 4 şirketinden biridir ve mirası ile Agfa-Gevaert N.V., BASF, Bayer AG, ve Sanofi doğmuştur.) yaratmış; o kartel de finans gücü ve desteği ile dünya tarihine bir diktatör (Adolf Hitler 1889-1945) armağan etmiştir.

Ne dün ne de bugün iktisatçıların ve iktisat tarihçilerinin patente dair suya sabuna dokunmadıklarını,¹⁵ patentin ise gelir adaletsizliğinin artmasındaki etkin rolünü, dünyanın en zengin sekiz kişinin elindeki servetin, dünyadaki en

yoksul 4 milyar kişinin servetine denkliliğini gördükçe ve yaşadıkça; Marx'ın "ha-yalet" metaforu üzerimizde dolaşmaya ve bizi rahatsız etmeye (ya da rahatlatmaya) devam edecektir:

Burada hayır işi yapmıyoruz.

*Zengin olmak istiyorsan eğer sömüreceksin!*¹⁶

*Her çağın egemen düşünceleri, her zaman o çağın egemen sınıfının düşünceleri olmuştur.*¹⁷

Global şirketler sosyal patent korkusuyla henüz "tir tir" titremeseler de, az gelişmiş ülkelerin tüketim bağımlılığı "zincirlerinden başka yitirecekleri bir şeyleri yoktur." Oysa kazanabileceğimiz koskoca bir dünya vardır. Bunun içindir ki, "patentsever"lerin kulağına kar suyu kaçırmak istiyorum: "Narh" diye bir şey yok muydu bir zamanlar?

*Cevap, bir sürgün olarak gurbette ölen Marx'ın, Londra Highgate Mezarlığı'nın doğu bölümündeki mezarı üzerinde yazmaktadır*¹⁸: *Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!*¹⁹

1. Tespitlerimiz Marx'ın iki temel eseri ile sınırlıdır: Marx, K.-Engels, F. (2008), *Komünist Manifesto*, (Çev. Üster C.-Deriş N.) İstanbul: Can Yayını. Marx (2015), *Kapital* (Çev. Selik, M.), İstanbul: Yordam Kitap.
2. Devrim, A. (2011), Marx'ın Değer ve Fiyat Teorisi, *Doğu Batı Dergisi* S. 55, s. 245.
3. Devrim, A. (2011), agm., s. 247.
4. İşler, O. (2011), Kullanım Değerinin Belirsizliği Üzerine Elzem Notlar, *Doğu Batı Dergisi* S. 55, s. 269.
5. Hill, C. (2017), *Marksizm ve Tarih* (Çev. Toraman, A.) İstanbul: Kor Kitap, s. 13-14.
6. www.oecd.org, erişim tarihi 11.3.2018.
7. Elde mevcut mamul parçadan (numune ya da model) hareketle ve imalat prosesindeki işlem sırasında geriye (tersine) doğru gidilmek suretiyle, operasyonların tümünün çözülmesine yönelik çalışmalardır. Az gelişmiş ülkelerin en önemli teknoloji öğrenme yoludur.
8. Yazılımlar, hem buluş hem de fikir eseri olarak çift taraflı hukuki korumadan yararlanabilmektedir.
9. 1946'da Sovyet Ordusu'nun patent ofisinde mühendis olarak çalışan G. Altshuller ve arkadaşları tarafından 3 milyona yakın patent incelenerek mantığa ve verilere dayalı, sorun kalıplarına odaklı sistematik ve yaratıcı TRIZ çözüm yöntemi geliştirilmiştir. TRIZ, Rusça, Teoriya Resheniya Izobreatatelskikh Zadatch sözcüklerinin baş harfleridir. Çıkış noktası, buluşların nasıl yapıldığı sorusudur. Her buluş aslında bazı mühendislik parametrelerini iyileştirme çalışmasıdır. İyileştirme parametreleri ile karşı tarafta kötüleşmekte olan parametreler aynı sayıdadır: Bu çelişki matrisinin kesişim hücrelerine buluş ilkesini kaldırarak yerleştirip buna patent bilgisini de katarak yeni uygulamalar yapmak olanağı sağlamış ve herkesin buluş yapabileceği tezini getirmiştir.
10. Sezgin, F. (2018), *İslam'da Bilim ve Teknik* (5 Cilt Takım), İstanbul: Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayını.
11. Anadolu'da patentin geçmişine dair, Selçuklu ve Osmanlı'daki "Ahilik" teşkilatları ile esnaf loncalarına verilen imtiyazları konu alan kanunnameler üzerinden ilişki kurmak çabaları da konuyu özünden uzaklaştıran ilgisiz yakıştırmalardır. Bir de trajikomik gerçek vardır: 1. Sanayi Devrimi öncesi yaşamış birçok Doğulu bilginin buluş ve araştırmasını sonraki yüzyıllarda bazı Batılı bilim insanı ve araştırmacıların sahiplendiği ve patente konu ettikleri de gözden kaçan ama dikkate değer bir ayrıntıdır. Örneğin; Fatih'in hocası Akşemseddin (1389-1459) tarihte mikroorganizmalardan söz eden ilk hekim ve bilim insanıdır. O yıllarda "seretan" adıyla bilinen kanser hastalığı ve daha birçok bulaşıcı hastalık konusunda önemli çalışmalar yapmış, 400 yıl sonra keşfedilecek olan mikrobu *Maddetü'l-Hayat* (Hayat Maddesi) adlı eserinde dile getirmiştir.
12. Bakınız: C. Yıldırım, *Bilim Tarihi* (1983). J. Gribbin, *Bilim Tarihi* (2014). F. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* (2007).
13. Patente karşı platformlar için bakınız: www.no-patents-on-seeds.org, www.ffi.org.
14. Jeffreys, D. (2005), *Aspirin Mucize İlacım Çarpıcı Öyküsü*, (Çev. Bayath, M.) İstanbul: Agora Kitaplığı, s. 89.
15. Örneğin; Daron Acemoğlu-James A. Robinson ikilisinin "Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri" alt başlıklı *Ulusların Düşüşü*'nde, ya da Thomas Piketty'nin *Kapital*'inde, patent ekonomisine dair herhangi bir not yoktur.
16. Marx, K.-East Press, (2009), *Kapital Manga* (Çev. Erkin, H.C.), C.1, s. 87.
17. Marx, K.-Engels, F. (2009), age., s. 73.
18. Kraliçe Victoria (1819-1901)'nın tahta geçmesinden kısa bir süre sonra, 1839'da, şehri geniş bir açıyla gören ferah bir yüksekliğe, Londra'nın kuzey sırtlarına kurulan bu gotik mezarlık, birçok ünlüye ev sahipliği yapmasına karşılık bugün "Marx'ın Mezarlığı" olarak ünlenmiştir. Marx'ın mezarı, iki başarsız bombalama girişimine muhatap olmuş ve Marksist yoldaşlar/gönüllüdaşlar için bir "türbe" işlevi görmektedir.
19. Bilindiği üzere bu cümle *Komünist Manifesto*'nun final cümlesidir (age., s. 92).