

## “Birey ve Toplum” İkiliğine Karşı Tarihsel Materyalizmin Nesnesi Olarak Toplumsal İlişkiler

Nazım Güveloğlu

Neredeyse tüm liberal siyaset kuramları, birey kavramı üzerine kurulmuştur. Bu kuramlarla çeşitli kurumların, siyasi mekanizmaların ve hatta tarihsel süreçlerin açıklanmasında ve gerekçelendirilmesinde başvurulan nihai felsefi temel, soyutlanmış bir birey kurgusu olarak belirir. Örneğin toplum içinde bazı grupların diğerlerine göre daha müreffeh yaşaması, herhangi başka bir sebepten değil, temelde o gruplara ait kişilerin ya da onların atalarının çağdaşlarına göre daha çalışkan, daha zeki ya da daha fırsatçı olmalarından kaynaklanır. Atfedilen özellik her ne olursa olsun - üstün özellikler yerine ahlaken kötü özellikler de olabilir- sonuçta, hepsi de kişisel olan özelliklerdir: “Toplumların tarihi birkaç zeki adamın tarihidir.” Günümüzde hegemonik olan bu düşünce, kişisel başarı öyküleriyle donatılmış gazete manşetlerinde kendini gösterir.

Bu yazıda artık herkesçe tartışılmadan kabul edilen 'birey' kavramının yönetsel temelleri üzerinde durulacak ve insan özünün toplumsal ilişkilerden oluştuğu

savı çerçevesinde 'birey' kavramını birey olmaktan çıkartıp farklı bir şey haline sokan diyalektik bir 'birey-toplum' kavramsallaştırmasının olanakları araştırılacaktır. Hegemonik birey kavramının manifestosu olması açısından 'yöntemsel bireycilik' (*methodological individualism*) adı verilen yaklaşıma özel bir yer verilmektedir. Ayrıca, ilişkisel bir birey-toplum kavramsallaştırmasını sunduğunu savunan Roy Bhaskar'la da bir tartışma yürütülecektir. Bhaskar'ın sunduğu model, bu yazı kapsamında savunulan ilişkisel yaklaşımdan ne anlaşılabilmesi gerektiğinin tartışması olarak ele alınmıştır.

Öncelikle, bu yazıda kullanılacak bazı temel kavramların ne anlamda kullanıldığının açıklanması gerekmektedir. Zira söz konusu kavramlar pek çok farklı yazar tarafından çok farklı anlamlarda kullanıldığından bunlardan hangisinden bahsedildiği açıklık kazanmalıdır. Bu yazıda eleştirilen birey tanımını, günümüz kapitalist toplumunda hegemonik bir biçim almış olan ve liberal kuramlara felsefi ve yönetsel bir temel oluşturan

insan doğası tanımıdır. Buna göre birey en genel hatlarıyla kendi amaç ve çıkarlarının farkında olan ve bunları hayata geçirmeye yönelik davranan, toplumun kurucu öznesidir. Yöntemsel bireycilik ise, yine en genel hatlarıyla, tüm toplumsal gerçekliğin, burada tanımlandığı haliyle, bireylerin amaçları ve çıkarlarıyla açıklanabileceğini savunan yöntemsel yaklaşımdır. Buna göre bireyin dışında bir toplumsal gerçeklik yoktur. Şüphesiz, her iki kavramın da çok daha incelikli ve sofistike kavramsallaştırmalarına rastlamak mümkündür. Hatta, bunlardan kimilerini bu tanımların kapsamına almak haksızlık bile olabilir. Fakat, belirtildiği gibi günümüz kapitalist toplumunda var olan hegemonyanın temelinde yer almaları açısından, en genel tanımlar bu yazının yöneldiği alan açısından yeterli görülmüştür. Bunun yanında hemen hemen her yazı için geçerli olan, yeterli bir kavramsal kısıt koyma gerekçesi de yazının kapsamı gereği tanımların bu sınırlarda yapılmasının kabulünü kolaylaştırmaktadır.

### Soyut Birey

Yöntemsel bireycilik ile ilgili belki de en önemli nokta, soyut birey (*abstract individual*) kavramıdır, zira bütün bir yöntem bu kavramdan yola çıkarak kurulur. Bütün toplumsal fenomenler, bunların içinde aktör olarak yer alan bireylerin eylemleri ve özelliklerine indirgenir. Bireyin, farklı tarihsel süreçlerde değişmeyen bazı özellikleri vardır. Örneğin Hobbesgil birey tanımına göre, insanoğlu bencildir, kendi çıkarlarına yönelik hareket eder, diğer bireylerle savaş halindedir; öte yandan Locke'gil birey tanımına göre ise, insanın doğası iyidir, diğer bireylerle birlikte yaşaması gereği onların haklarını da gözetir, vb. Bu özellikler her ne şekilde tanımlanmış olurlarsa olsunlar hepsinde ortak olan, toplumsal bir biyolojik tür olarak insanın değişmeyen bir doğası olduğudur<sup>(1)</sup> Yer yer bireyler ilk bakışta doğalarının tersine de hareket etseler, bu aksi davranışlar, ya uzun vadede ya da dolaylı olarak yine bu doğalarının bir sonucudur. Örneğin Afrika'daki açların durumunu protesto etmek için intihar eden birisi, uğruna intihar ettiği fikir kendi fikri olduğu için, dolaylı olarak, kendi amaçlarına ve çıkarlarına yönelik davranmaktadır.

Soyut birey kavramının en önemli varsayımlarından biri bireyin kendi amaç ve çıkarlarının farkında oluşuyla ilgilidir. Bu nokta, temellerini kar-tezyen özne anlayışından alır. Soyut birey kavramını daha iyi açıklamak ve bu yazıdaki toplumsal ilişkiler vurgusunu temellendirmek için Kant ve Hegel'deki özbilinç kavramsallaştırmalarını karşılaştırmak anlamlı olacaktır. Kant'ın öz-bilinç kategorisiyle Hegel'in özbilinç kategorisi arasında niteliksel bir fark vardır. Kant, özne ile nesneyi ontolojik olarak ayrılmış bir biçimde ele alır. *Noumena* ve *phenomena*<sup>(2)</sup> arasında kurdu-ğu ilişki, dışsal bir ilişkidir; kendisinin farkında olan özne, *noumena* ala-

rında, kendisinin dışında yer alan *phenomena* alanının bilgisini oluşturur. Kant'a göre özbilinç, kendi içerisinde ve kendi için bir araştırma nesnesi olabilir; diğer özbilinçlerden bağımsız bir şekilde varolabilir. Bu noktada Kant'ın yaklaşımının bir tür öznelciliğin sınırları içerisinde kaldığı söylenebilir. Fakat Hegel'in, her ne kadar kendisi 'özne', 'birey' ve 'özbilinç' kavramlarını sıkça kullansa da, bu kavramları öznelci bir şekilde kullandığını söyleyemeyiz. Zira, Hegel için bir özbilinç ancak ve ancak diğer özbilinçlerle ilişkisi içerisinde ve bu özbilinçlerle olan ilişkinin bir biçimi olarak varolabilir. Dolayısıyla, böylesi bir yaklaşım çerçevesinde özbilinç ya da özne, bir kendilik olarak varsayılmamış olur. Tam aksine onun kendilik gibi görünmesinin ötesinde, özü itibariyle 'ilişkiler'den oluştuğu ve bu ilişkilerin bir biçimi olarak kurulduğu açığa çıkarılmış olur. Sonuçta Kant ve Hegel'de somutlandığı biçimleriyle, özne, birey ve özbilinç gibi kategorilere yönelik iki farklı yaklaşımın ana hatları şu şekilde belirlenebilir:

1) Bireyleri birbirinden ve maddi dünyadan bağımsız kendilikler olarak varsayan ve hem bireyler arasında, hem de bireyler ve maddi dünya arasında dışsal ilişkiler kuran yaklaşım;

2) Bireylerin ve bireyler ve maddi dünya arasındaki ilişkinin ancak içsel ilişkilerden oluşabileceği ve bireyin, ontolojisi itibariyle ilişkisel bir biçimde ele alınması gerektiğini savunan yaklaşım. Bu iki yaklaşım göz önüne alındığında yöntemsel bireyciliğin birinci yaklaşımı temel olarak aldığı rahatlıkla söylenebilir. Burada genel hatlarıyla belirlediğimiz soyut birey kavramı Kantçı yaklaşımın genel özelliklerini barındırırken; toplumsal ilişkilerin, tarihsel materyalizmin - ve dolayısıyla toplumsal bilimlerin- temel nesnesi olması gerektiğini savunan yaklaşım, temellerini bu Hegelci kavramsallaştırmadan almaktadır.

Marx'ın, *Feuerbach Üzerine Tezlerinin* altıncısında söyledikleri buradaki soyut birey eleştirisinin ve savunulan birey-toplum kavramsallaştırmasının iyi bir özetini sunmaktadır:

Feuerbach dinin özünü insanın özünde eritmektedir. Fakat insanın özü, her özel bireyde yatan bir soyutlama değildir. İnsan tabiatı, gerçekte, toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu gerçek tabiatın eleştirisine girişmeyen Feuerbach böylece şunlara mecbur kalmaktadır: 1) Tarihi süreçten soyutlanmak, din duygusuna bir esas tanımak (hypostatize) ve soyut - tek başına - bir insan bireyini kaziye olarak kabul etmek; 2) İnsan tabiatını yalnızca bir "tür" olarak birçok bireyi sadece doğal (biyolojik) bir yolla birleştiren içsel ve dilsiz bir evrensel nitelik olarak anlamak (1968:69).

Yöntemsel bireyciliğin soyut birey anlayışı bu yazıda tartışılan yöntemsel sorunlarının ötesinde politik olarak liberalizmi meşrulaştırma işlevi görür. Örneğin Ortadoğu sorunu böylece Saddam'ın deliliğiyle ya da

Kaddafi'nin dengesiz davranışlarıyla açıklanabilir bir hale gelir; ya da "Monica skandalından sonra küreselleşmenin geleceği" gibi bir tartışma açılabilir. Bu noktada yöntemsel bireyciliğin yalnızca bir yöntem olarak değil toplumsal pratikle kurmuş olduğu özgül ilişkiler nedeniyle politik bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi ve aynı zamanda politik projelerle kurmuş olduğu içsel ilişkilerin ele alınması zorunludur. Dolayısıyla yöntemsel bireyciliğin tercih edilebilir bir yöntem olarak ortaya çıkmasının, liberalleşme süreci içerisinde burjuva hegemonyasının kuruluşunun bir görüntüsü olduğu belirtilmelidir. Yöntemsel bireyciliğin tarih-üstü evrensellik iddiası, günümüzde hegemonik bir biçimde normal kabul edilen birey tanımının, insanoğlu var olduğundan beri geçerli olduğunu ve gelecekte de olacağını savunur. Bu da, tarihte egemen sınıf ideolojilerinin genellikle içerdiği, var olan durumun ezeli ve ebedi olması iddiasının bir örneği olarak görülebilir.

Soyut birey kavramı, liberal ekonomi kuramlarının da en temelinde yer alan dayanak noktasıdır. Faydacı ekole göre -ki bu kuramların temeli sayılabilecek önemdedir- bireyler kendilerine fayda sağladığını düşündükleri malları talep ederler ve 'tüketici egemenliği' adı verilen yaklaşımla, dolaylı olarak hangi malların üretilip üretilmeyeceğine karar vermiş olurlar. Yani ekonominin ne yönde işleyeceğini, bireylerin fayda diye gördükleri şeyi elde etme uğraşları belirler. Buradaki faydanın nasıl tanımlandığı da yine önemlidir. Ekonomik fayda herhangi bir biçimde objektif olarak belirlenemez, bireylerin faydalı gördükleri her mal ekonomik anlamda faydalıdır. Böylece, örneğin uyuşturucu maddeler, bu maddeleri talep edenler bundan bir fayda sağladıklarına inandıkları için ekonomik anlamda faydalı olarak nitelenmekte ve bunların üretimi de talep sahibi bireylerin isteklerine indirgenmektedir. Bu sayede, amaç ve çıkarlarının farkında olan soyut bireyin istekleri, genel anlamda kapitalist ekonominin işleyişini meşrulaştırıcı bir işlev görür.

Soyut birey kavramsallaştırmasının en önemli dayanak noktası, ampirik olarak insanların birbirinden ayrı bir şekilde var olmalarıdır. Yani, insan bedenleri tartışmasız bir biçimde birbirlerinden ayrı olduklarından toplum içindeki bireylerin de her birinin ayrı bir varlık olduğu ve bunların ötesinde bir gerçekliğin var olmadığını -çünkü başka herhangi bir toplumsal varlık gözle görülememektedir -kolayca savunulabilmektedir. Ne var ki, toplumsal gerçekliğin açıklanmasında başvurulan şey, tüm bu ampirisizmin kökeni olan insan bedeni değil, yine ampirik olarak tespiti zor ya da imkansız olan insan düşünceleri ya da davranışlarıdır. Bedenini kolayca görebildiğimiz insanın amaç ve çıkarlarını ya da bunların hayata geçirilişini aynı kolaylıkla görmemiz mümkün değildir. Yani, amacı ve çıkarı olan, bunları gerçekleştirme yönünde davranan bireyin ampirik olarak gözlemi de herhangi başka bir toplumsal kategori için

olduğu kadar zordur. Bu durumda birey kategorisinin 'zaten var' olduğunu savunmak yerine, tanımlandığı şekliyle var olduğunu kanıtlayan başka açıklamalar gerekmektedir ki bu da toplum bilimlerinin sınırlılıkları gereği imkansızdır.

Yöntemsel bireyciliğin tüm toplumsal gerçekliği bireye indirgemesine karşı çıkmak, şüphesiz, tarihin insanlar tarafından yapıldığını reddetmeyi gerektirmez. Tanımları gereği, tarihin ve toplumun insan eylemlerinden bağımsız bir özü yoktur. Fakat, yine, bu durum da tarihi yapan insanların bunu öznel bir biçimde –hele ki her bir bireyin bir diğerinden ayrı olarak – yaptıklarını kabul etmeyi gerektirmez. Burada aktör olan insanlarla onların dışında yer alan yapılar çerçevesindeki meşhur tartışmaya değinmek, konuyu açmamıza olanak tanıyacaktır.

### **Yapı / Aktör İkiliği ve Bhaskar'ın "İlişkisel" Yaklaşımı**

Yine en genel haliyle, yapısalcı ve aksiyonist kuramlar arasındaki ayrımı şu şekilde koyulabilir: Jorge Larrain'in deyişiyile, "Yapısalcı eylem teorileri, insanların tarihin gerçek aktörleri olarak değil, fakat daha ziyade kontrol edemedikleri güçlerin ve aktivitelerin taşıyıcıları olarak" kavrar-ken karşı uçtaki aksiyonist teoriler ise "insanları tarihin özgür aktörleri olarak kavrar ve onların eylemlerinin belirlenmesine gerekli önemi vermez" (1998:123). Dolayısıyla, yapıların kurucu, öznelerin kurulan, ya da öznelerin kurucu, yapıların kurulan şeyler gibi kavramsallaştırılması her şeyden önce özne ile nesnenin ontolojik olarak ayrılmasıyla mümkün olur. Bu açıdan bakıldığında her iki yaklaşım da aktör ve yapı kavramları arasında dışsal bir ilişki kurar. Bu yüzden, her ne kadar zıt tezlerse de yöntemsel olarak paylaştıkları ortak bir temel vardır; her ikisi de 'insan ve maddi dünya' ya da 'birey ve toplum' şeklinde bir ayrımsallaştırma-ya gider.

Bhaskar'ın bu konuda yürüttüğü tartışma, hem bu iki yaklaşıma yönelttiği eleştiriler hem de alternatif olarak sunduğu modelin ilişkisellik iddiasının incelenmesi açısından önemlidir. Bhaskar, birey-toplum ilişkisiyle ilgili olarak üç model sunar (1979:39-47)<sup>(3)</sup>. Birinci model, yöntemsel bireyci yaklaşımdır. Bu modele göre bireyden başka bir toplumsal gerçeklik yoktur. Her toplumsal fenomen, toplumu oluşturan bireylerin çıkarları ve amaçlarıyla açıklanmalıdır. Bhaskar bu modeli 'iradecilik' olarak tanımlar.

İkinci model köklerini Durkheim'dan alır ve 'kollektivist' yaklaşım olarak adlandırılmaktadır. Bu modele göre birey, toplumun 'içine doğar' ve onun tarafından oluşturulur. Bireyin kullandığı dil, din, para gibi şeylerin hepsi verilidir. Bu modelde bireyin eylemlerine özel bir önem verilmemiş hatta bunlar ihmal edilmiştir. Bhaskar bu modelin 'şeyleştirme'<sup>(4)</sup> problemiyle karşı karşıya olduğunu savunur.

Üçüncü model ise Berger'in savunduğu şekliyle diyalektik anlayıştır. Buna göre toplum, diyalektik bir biçimde, kendini sürekli olarak yaratan bireyleri sürekli olarak oluşturur. Bhaskar'a göre bu model: Toplumun bireyler tarafından yaratıldığını öne sürdüğü için iradeci bir idealizme, bireylerin toplum tarafından yaratıldığını öne sürdüğü için mekanistik bir determinizme yol açmaktadır. Ne var ki Bhaskar, diyalektiği yanlış anlamaktadır. Zira diyalektik çelişki, içinde barındırdığı karşıtlıklar birbirinden ayrılarak anlaşılabilir. Bu, tipik bir şekilde diyalektiğin analitik bir kavramsallaştırmasıdır. Diyalektik çelişkiyi oluşturan parçalar, bu çelişki içerisinde alındıklarında başka bir bütünü ifade eder. Bu noktadan sonra parçaların analitik olarak ayrımsallaştırılarak kendi 'içkin' özelliklerinden söz edilmesi, parçaların başka bir bütünü oluşturmadan bir araya getirilmesi anlamına gelir.

Yukarıdaki üç modelden sonra Bhaskar kendi modelini sunar: Yeniden üretim / dönüştürüm modeli. Ona göre bu model daha öncekilerin barındırdığı sorunların üstesinden gelmektedir. Bu model, toplumun bireyden önce var olduğunu kabul etmekle birlikte, bireylerin de bu toplumu yeniden üretmek ya da dönüştürmek yoluyla etkilediğini savunur. İlk bakışta karşılıklı bir ilişki üzerine kurulmuş olan bu model, kökenlerini, aşağıda da tartışılacağı gibi, Kantçı gelenekten alır. Bu anlamda, bu yazıda savunulan Hegelci ilişkisellik yaklaşımından farklıdır.

Aslında Bhaskar'ın yaptığı basitçe ilk iki modeli birleştirmekten başka bir şey değildir. Ne var ki, oluşan bütünü, parçalarının toplamından ötede bir yere varamamaktadır; çünkü, birey ve toplum arasındaki ilişkiye yeni bir boyut getiremeyip yalnızca ilk iki modeli aynı sepette sunar. Bu anlamda, Bhaskar'ın diyalektik modele getirdiği eleştirilerin birçoğu kendi modeline rahatlıkla uygulanabilir.

Bhaskar, toplumun bireyden önce var olduğunu savunan Durkheimcı yaklaşıma dair bir örnek verdikten sonra şu şekilde devam eder:

Eğer durum buysa, toplumsal yapı ve birey tarafından tahsis edilen maddi dünya her zaman halihazırda bulunuyorsa, ... toplumun insan etkinliğinden bağımsız olarak var olmadığını söylemek hala mümkündür ve bu yüzden "şeyleştirme" hatası varlığını korumaktadır. Ve şunu da söylemek hala mümkündür; böyle bir etkinlik, içinde yer alan aktörler ne yaptıklarının farkında olmadan gerçekleşemez (ki bu da tabii ki yorum-samacı geleneğin temel, yol açıcı kavrayışıdır) (Bhaskar, 1979:42)<sup>(5)</sup>.

Bhaskar, burada herhangi bir argümanın geçerliliğini tartışmamaktadır. Bunun yerine bizi, gerçeğin bu olduğuna ikna edecek bir tür ampirizme yönelir. Kendi modelini Durkheimcı modelden ayırmak için birey eyleminin önemini öne sürmektedir. Yöntemsel bireyci modelden ayrış-

tırmak için ise şunu söyler: "Bundan böyle bireylerin [toplumu] yarattığını söylemek doğru değildir. Daha doğru olan, bireylerin toplumu yeniden ürettiği ya da dönüştürdüğüdür" (Bhaskar, 1979:42).

Bhaskar'ın birinci ve ikinci modeller arasında yaptığı basit birleştirme, bunlardan birinin açığını diğeriyle kapatma şeklinde çalışmaktadır: Toplum bireyin eylemini belirleyemez çünkü –burada Weber söze girer - toplumsal varlıklar zaten bireylerin eylemleriyle oluşturulurlar. Bireyin eylemi de toplumu belirlemez; çünkü –burada da Durkheim konuşmaktadır– bireyden önce toplum vardır. Bundan sonra şu sav kendiliğinden gelecektir: Etkileme niteliğini haiz olan birey eylemleri, önceden var olan toplumu, yeniden üretmek ya da dönüştürmek yoluyla etkileyebilir.

Bhaskar'ın ilişkisel bir yaklaşım iddiası olmasına karşın, birey ve toplum arasında kurduğu ilişkide bir dışsallık sorunu vardır. Bireyler toplumu yaratsa da, yeniden üretse veya dönüştürse de değişmeyen bir durum vardır ki o da özneleştirilmiş bir birey(ler) kategorisinin nesneleştirilen bir toplum kategorisi üzerinde bir etkide bulunmasıdır. Bu durum, Bhaskar tarafından, bilim ile politikaya ve daha pek çok şeye uygulanabileceğini söylediği 'Aristotelyen heykeltıraş paradigması' diye sunulan örnekte çok açık bir biçimde görülebilir: Heykeltıraş, heykeli elinde bulunan malzemeler ve araçlarla yapar. Malzemelerin ve araçların elde bulunuşu, toplumu, heykeltıraşın çalışması da bireyin yaptığı yeniden üretimi ve dönüştürümü simgeler. Böylece birey, yani heykeltıraş, özne olarak; toplum, yani malzeme ve araçlar, nesne olarak sunulmaktadır. Böylesi bir yaklaşım, temelini, dışsal ilişkilerle kurulmuş Kantçı özne-nesne ilişkisinde bulur.

Hem Bhaskar'ın eleştirel gerçekçiliği hem de ilişkisel Marksizm, kuramlarının temeline toplumsal ilişkileri koyar; fakat bu ilişkileri kavramsal-laştırmalarında ve bunları incelerken kullandıkları yöntemlerde belirgin farklar vardır. Özleri farklı olarak tanımlanmış ayrık kendilikler arasındaki ilişkiler, toplumsal gerçekliğin özünün ilişkisel olarak anlaşılmasından farklı bir şeydir. Bhaskar kendi ilişkisel anlayışının temellerini Marx'tan aldığına ima eder fakat Marx toplum ve bireyi ayrık kendilikler olarak tanımlamamıştı. Söylediği şey şudur: "İnsan özü toplumsal ilişkilerden oluşmuş bir bütündür." Bu anlayış toplumsal ilişkileri özün kendisi olarak alır. Fakat Bhaskar'da ilişki, her ikisi de ayrık ve farklı ontolojilere sahip birey ve toplum arasındadır. Bu anlamda Bhaskarcı yaklaşım toplumsal gerçekliğin ilişkisel bir anlayışı değil toplumsal gerçeklikteki ilişkilerin bir tür anlayışıdır ki bu hiç de yeni bir şey değildir. Hem yöntemsel bireyci hem de kolektivist yaklaşımlar toplumsal gerçeklikte var olan ilişkilerden söz ederler fakat bu durum onların ilişkisel bir yaklaşım sunduklarını göstermez.

Şu ana kadar daha çok kavramsal düzeyde giden bu tartışmayı somutlamak için Hobsbawm'ın sosyal eşkaya<sup>(6)</sup> kavramını Çakırcalı Ahmet Efe'nin öyküsüyle birlikte örnekleyelim. Hobsbawm'ın deyişiyle, amaçları gereği bakıldığında, sosyal eşkayalar genellikle toplumun topyekün kurtuluşu için savaşmazlar. Eşkayaların "çıkışı bireysel bir başkaldırma olup toplumsal ve politik bir amaca yönelik değildir. Normal koşullar altında bir kitle ayaklanmasının öncüsü durumunda olmayıp, yoksulların genel pasifizminin bir ürünü ve antitezidirler. Onlar kaideyi bozmayan istisnalardır" (Hobsbawm, 1995:29).

Fakat eşkayaların amaçlarının bireysel olması ve toplumsal ve politik bir amaca yönelik olmaması, çıkışlarının gerçekten toplumsal olmadığını düşünmemizi gerektirmez. Örneğin, Çakırcalı Ahmet Efe yoldan çıkan ablasını öldürerek namusunu temizlemiş, böylece bir kanun kaçağı olmuş ve sonrasında dağa çıkmıştır (Dural, 1999). Burada Çakırcalı, namus gibi toplumsal bir kavramı mesele ettiği için yaptığı iş de bu anlamda toplumsaldır. Vurguyu namus meselesinin toplumsallığına değil de onun sert kişiliğine yapmak, Edward Hallett Carr'ın 'Kleopatra'nın burnu' örneğiyle belirttiği gibi açıklayıcılıktan yoksundur; yani, bu da doğrudur ama tarihin bu kesitinde var olan toplumsal ilişkileri ve onların bugüne yansımalarını anlama işine bir faydası yoktur (Carr, 1996:124-5)<sup>(7)</sup>. Namus meselesini önemseyen birinin nasıl olup da başka bir yöntemi izlemeyip bu meseleyi 'mertçe' kanla temizleyerek dağa çıkmayı göze aldığı ya da bir anlamda tercih ettiği sorusu daha önemlidir. Yani namus meselesini temizlemeyerek sıradan fakat görece güvenli bir hayat yaşamayı seçmemiş ya da seçmemiştir. Bu örneğin konumuz için önemli olan kısmı, Çakırcalı'nın eşkaya oluşunda 'bireysel seçim'le 'toplumsal dayatma' arasındaki çizginin çok belirgin olmayışıdır; yukandaki birey-toplum ayrımı tartışması çerçevesinde bu 'seçim'le 'dayatma'nın birbirini dışlayan kavramlar olmadığını savunabiliriz.

### Tarihsel Materyalizm ve Toplumsal İlişkiler

Marx'ın, 1844 El Yazmaları'nda birey ve toplum bağlamında söyledikleri önemlidir: "Her şeyin ötesinde, 'toplumu' bir defa daha bireyin karşısına çıkan bir soyutlama olarak varsayımlamaktan kaçınmak zorunludur. Bundan dolayı hayatın tezahür edişi, doğrudan doğruya başka insanlarla işbirliği halinde gerçekleştirilen bir toplumsal görünüş biçiminde belirmediği zaman bile, toplumsal hayatın bir tezahürü ve doğrulanmasıdır" (Marx, 1969:106). Burada sözü edilenler, kuşkusuz, 'bireysel' kategorisini 'toplumsal'a indirgemek anlamına gelmez. Burada vurgulanan, birey-toplum ikiliğinin, birey ve toplumun birbirinden farklı ontolojilerle, yer yer karşıt olarak, tanımlanmalarının yanlışlığıdır<sup>(8)</sup>.



İnsan özünün toplumsal ilişkiler olduğunu söylemek insanın özünü tarihselleştirmek anlamına gelir. Zira toplumsal ilişkiler tanımı gereği tarihseldir. Nitekim Marx bütün insanlık tarihinin insan doğasının geçirdiği dönüşümler üzerine kurulduğunu söyler. Marx, toplumsal ilişkilerin tarihselliğinin kaynağı olarak üç nokta belirlemiştir. Bunlardan birincisi, insanın bir hayvan türü olarak ihtiyaçlarına ilişkindir:

İnsan, tarihi yapmak için öncelikle yaşayacak bir durumda olmalıdır. Fakat yaşam her şeyden önce yeme içmeyi, bannmayı, giyinmeyi ve buna benzer pek çok şeyi gerektirir. İlk tarihsel edim böylece, bu ihtiyaçların tatminine yönelik araçların üretilmesi, yani bizzat maddi hayatın üretilmesidir....İkincisi, birinci ihtiyacın tatmini, tatmin etme eylemi ve tatmin etme yolu olarak seçilmiş araç, yeni ihtiyaçlara yol açar ki bu da gayet tarihseldir. En başından beri devrede olan üçüncü durum ise, her gün kendi hayatlarını yeniden-yaratan insanların diğer insanların üretmesi, kendi türünü yaratmasıdır: kadın ve erkek arasındaki, ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişki, aile. Toplumsal etkinliğin bu üç veçhesi tabii ki üç ayrı aşama olarak değil, fakat yalnızca tarihin ilk zamanlarından bu yana eşzamanlı olarak var olan ve bugün de tarihte kendini ısrarla belli eden üç veçhe, ya da konuyu Almanlara daha açık hale getirmek için, üç uğrak olarak ele alınmalıdır (aktaran Sayer, 1980: 23).<sup>(9)</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere –ki başka yerlerde de Marx tarafından belirtilmiştir– toplumsal ilişkilerin en önemli parçasını maddi üretim ilişkileri oluşturur. Zaten yukarıdaki tartışmanın sonrasında da, üretim ilişkilerindeki egemenlik ilişkisinin toplumsal bilinci belirlediği belirtilmektedir. (Marx, 1987:79-80) Yani insan doğası, maddi üretim ilişkilerinin öncülüğünde sürekli olarak tarihsel koşullar tarafından belirlenir, dönüştürülür –ve tabii ki insan etkinliği de tarihsel koşulları üretir. Buradan çıkacak önemli bir sonuç, maddi üretim ilişkilerinin en önemli belirleyen olmasından dolayı, farklı tarihsel özgüllüklerde insan özüne dair belli başlı noktaların analitik olarak diğerlerinden ayırt edilebileceğidir. Örneğin kapitalist üretim tarzındaki insan feodal üretim tarzındaki insandan belli başlı bazı farklar taşıyacaktır. Fakat yine de kapitalist üretim tarzına içkin genel bir insan doğası tanımı yapmak mümkün değildir; çünkü, birincisi, üretim tarzları hiçbir zaman aynı şekilde bulunmazlar; ikinci olarak da, her üretim tarzının farklı tarihsel koşullarda –kronolojik olarak farklı zamanlarda ya da aynı zaman diliminde farklı coğrafyalarda– aldığı biçim bir diğerinden farklıdır. Söylenilecek olan yalnızca analitik düzeyde ve daraltılmış haliyle, kapitalist üretim tarzının baskın olduğu tarihsel koşullarda feodal üretim tarzının baskın olduğu koşullardakine göre insan doğasında belli başlı bazı farklar belirlenebileceğidir. Burada daha önemli olan ise –toplumsal ilişkiler bağlamında tanımlanmış olan– insanın özünün sürekli bir biçimde değişim içinde olduğudur.

Yukarıda sözünü ettiğimiz birinci tezde Marx, o zamana kadar var olan materyalizmlerin temel hatasının insan pratiğini nesne olarak almamaları olduğunu savunur:

Bundan önceki bütün materyalizmin (Feuerbach'inki dahil) başlıca kusuru, nesnelere (*Gegenstand*), gerçeği duyularla algılanan dünyayı, insan duyularının faaliyeti olarak, yani sübjektif olarak kavrayacak yerde yalnızca gözlemlenen nesnelere (*Object*) biçimi olarak kavramasıdır. İşte bundan dolayıdır ki materyalizme aykırı olarak, gerçek duyu faaliyetini bu niteliğiyle bilmediğine şüphe olmayan idealizm, aktif yanını geliştirmiştir. Feuerbach duyu organları yoluyla algılanabilen nesnelere düşüncede kavranabilen konulardan gerçekten ayırıldığını istemiştir; fakat o insan faaliyetinin kendisini nesnel (*Gegenstandlich*) bir faaliyet olarak anlamamaktadır (Marx, 1968:68).

Burada ifade edilenler, tarihsel materyalizmin nesnesinin toplumsal ilişkiler olarak belirlenmesi tezine temel teşkil etmektedir. Toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında izlenecek maddeci bir yöntem, insan pratiği ve madde arasındaki kavramsal ilişkiyi belirlemelidir. Madde diye bilinen şey ile insan pratiği arasında, birbirini gerektiren bir ilişki vardır. Marx bunu *Alman İdeolojisi*'nde şu şekilde ifade etmiştir: "Yaşamaları için gerekli araçları üretirken insanlar, dolaylı olarak, kendi gerçek maddi hayatlarını da üretmeye başlarlar". Zira insan türünün en belirgin özelliği de kendi araçlarını üretiyor olmasıdır. Buradan hareketle insanın tanımı da ürettikleri aracılığıyla yapılır: "... insanlar üretimlerine tekabül ederler: Ne ürettiklerine ve onu nasıl ürettiklerine tekabül ederler. Öyleyse bireylerin ne oldukları, onların üretimlerinin maddi şartlarına bağlıdır" (Marx, 1968:37-8). Madde ve insan pratiği arasındaki bu içsel ilişki, maddecilik iddiası bandıran herhangi bir yöntemin insan pratiğini dışarıda bırakamayacağını ifade eder. Tarih, insan pratiğinin ve bununla beraber insan doğasının geçirdiği dönüşümler üzerine kuruludur. Larrain'in de iyi bir biçimde özetlediği gibi, "her tarihsel dönem ve onun sahip olduğu üretim tarzları, spesifik parametrelere ve insan pratiğinin kendisine has potansiyellerine tekabül eder. Bu insanoğlunun tarihte gerçekleşen pratik açılımıdır. Ancak, insan pratiği aynı kalmaz" (Larrain, 1998:126).

Burada sözü edilen insan pratiği kavramı, bu yazıdaki birey toplum ayrılığı tartışmasının da açıkça belirttiği gibi, toplumdaki ayrık bir biçimde tanımlanmış bireylerin öznelinde tanımlanamaz. Ne de, insan pratiğinin, aynı ikiliğin diğer ucu olan toplum tarafından belirlendiği söylenebilir. Tarihin kurucusu olan insan pratiği, toplumsal gerçekliğin özü olan toplumsal ilişkilerin bir biçimidir.

## Sonuç

Yukandaki tartışmalardan çıkan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

\* Hegemonik birey kavramının iddiasının aksine, insanın tarih üstü bir doğası yoktur. İnsanın özü tarihsel olarak sürekli bir değişim içerisinde.

\* Birey ve toplum kavramları birbirine karşıt kavramlar değildir; aynı gerçekliğe ilişkin analitik araçlar olarak anlaşılmalıdırlar. Toplumsal gerçeklik ne salt birey ne de salt toplum kavramıyla açıklanabilir, çünkü bu kavramlar birbirini dışlamaz. Bu gerçekliğin özü ise, bireyi ve toplumu içerip aşan 'toplumsal ilişkiler'dir.

\* Toplumsal ilişkilerin 'öz' olarak anlaşılabilmesi için birey ve toplum kategorileri arasında dışsal ilişkiler değil, içsel ilişkiler kurulmalıdır. Bu anlamda bireyin toplumu ya da toplumun bireyi belirlemesi söz konusu olamaz. Aynı şekilde insan ve maddi dünya arasındaki ilişki de dışsal bir ilişki değildir. Bu ikisi sürekli ve eşzamanlı olarak bir diğeri üretir.

\* İnsanın özünün toplumsal ilişkiler oluşu, insanın özünün tarih içerisinde sürekli değiştiğini ifade eder ve bu yüzden tarihsel materyalizmin tarihsellik iddiasına uygundur; insan pratiğinin de madde olduğu anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde de tarihsel materyalizmin maddecilik iddiasına uygundur.

\* Toplumsal ilişkilerin toplumsal gerçekliğin özü olduğu anlayışı, dışsal ilişkilere karşı içsel ilişkiler vurgulandığında, analitik olarak ayrı ayrı konuşmuş kavramların gerçekte ayrı olmadığını anlamayı sağlar ve bu sayede daha etkin bir kuramsal çerçeveyi olanaklı kılar.

## Notlar

1 Toplumsal bir biyolojik tür olarak insanın daha nitelikli bir tanımının örneğini Alain Resnais'nin 1980'de çektiği "Amerikalı Amcam" (*Mon Oncle d'Amerique*) isimli etkileyici filmde bulmak mümkündür. Burada, sosyal psikolog Henri Laborit, insanın biyolojik bir tür olarak, ihtiyaçlarını gidermeye çalışma, acıdan kaçınma gibi bazı özellikleri bulunduğunu; bunların insan davranışlarını etkilediğini belirtir; fakat insan düşüncesinin işleyişinde nihai olarak karar verici olan 'toplumsal beyin'dir. Bu toplumsallık ise aslında toplum içerisinde öğrendiklerimizi uygun koşullarda uygulamamız şeklinde işler. Filmde sürekli olarak baş kahramanların belli olaylar karşısındaki tepkilerini, en çok etkiledikleri aktör ve aktrislerin benzer olaylar karşısındaki benzer tepkileriyle art arda görürüz. Kahramanımız filmlerde gördüğünü gerçek hayatta uygulamaktadır. Filmde geçen iki cümle Laborit'in yaklaşımını özetler: "Ormanda yalnız başına büyümüş bir çocuk insan değildir." ve "Biz aslında başkalarıyız." Yani, bir hayvan türü olarak insan türe ait en belirgin özelliği toplumsal bir varlık oluşudur ve insan türüne ait her birey, toplum - burada 'başkaları'- tarafından yaratılır. Buraya kadar anlatılanlar her ne kadar Freudcu ve Durkheimci görüşleri çağırırsa da, Laborit bu ikisiyle ayrımını yapar. Freudcu görüşten farkı, insanın ihtiyaçlarını giderme güdüsüne karşı toplumsallığının önemini vurgulaması, Durkheimci görüşten farkıysa filmin sonunda insan eylemlerinin insan türünün var olan top-

## TM'nin Nesnesi Olarak Toplumsal İlişkiler

lumdaki özelliklerini değiştirebileceğini söylemesidir. Zira Laborit, diğer insanlar üzerinde egemenlik kurmanın insan türüne ait içgüdüsel bir davranış olmadığını fakat bunun varolan toplumda insanın ihtiyaçlarını gidermesinin geçerli bir yolu olduğu için süregel-diğini savunmaktadır. Filmde sunulanlar, Marx'ın insan doğasına dair söylediği, toplumsal ilişkiler tarafından belirlenme ve tarihsel olarak değişme gibi özelliklerle önemli paralellikler göstermektedir.

2 Kant'ın kullandığı anlamıyla kısaca tanımlamak gerekirse, *noumena*, fikirler dünyasına, *phenomena* da nesnelere dünyasına tekabül eder. *Noumena*'nın karşılık geldiği fikirler, basitçe, insanın aklından geçenler değil, ulaşılması imkansız olan ideallerdir; fakat yine de insanın düşünme edimi bu alana içkindir.

3 İngilizce kaynaklardan yapılan çeviriler yazara aittir.

4 İngilizcedeki *reification* sözcüğü 'şeyleştirme' olarak çevrilmiştir. Aslında, sözcüğün içindeki "re" kökü "gerçek" anlamına geldiğinden, tam karşılığı 'gerçek kılma' ya da 'gerçek sayma' anlamlarına tekabül etmektedir. Yine de, yerleşmiş çevirisi "şeyleştirme" olduğundan, bu haliyle kullanılmıştır.

5 Bhaskar, kendi modelini açıklamak için bu iki yaklaşıma sık sık başvurmuştur; bkz. 1979: 43, 47, 50.

6 Hobsbawm 'sosyal eşkıya' kavramını, halkla arasındaki ilişki açısından çahkacı diye tabir edilen çapulcu eşkıyadan farklı olarak incelenmesi gereken eşkıyalar için kullanır. Sosyal eşkıya, yer yer zulüm de yapsa, halkın gözünde bir kahramandır. Çakırcalı Ahmet Efe ve oğlu Mehmet Efe bu tanıma uymaktadır.

7 Carr, bu kitapta tarih felsefesine ilişkin yürüttüğü etkin tartışmada, tarihin bireyselci ve rastlantısalcı yorumlarını eleştirir. "Kleopatra'nın burnu" ise bu yaklaşımların tarih yazımına ilişkin verdiği eğlenceli bir örnektir. Carr bu örnekte eski Mısır'da çıkması beklenen bir savaşın, rakip hükümdarın Kleopatra'ya - özellikle de burnuna (!) - aşık olması sonucu çıkmamasına bağlı olan tarih yazımını alaya alır.

8 Bireylerin toplumu oluşturan hücreler olduğuna dair görüşe karşı olarak, Roger Scruton'un aktardığı, Hegel'in şu sözleri de önemlidir: "Burada, yeni, onu oluşturan hücrelere indirgenemeyecek organik bir bütünlüğe karşlaşıyoruz, çünkü [bu hücrelerin] doğası bunların bu organik bütünlüğe katılımıyla oluşur" (1995: 27).

9 *Alman İdeolojisi*'nin Türkçesindeki (1987) ilgili bölümün çevirisi yerine, Sayer'in Marx'ın yazılarını derlediği kitabındaki bölüm İngilizceden kısaltılarak çevrilmiştir. İlgilenen okur, çeviri kitaptaki 53-56 sayfalarını inceleyebilir.

## Kaynakça

- Bhaskar, R. (1979) *The Possibility of Naturalism*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Carr, E.H. (1996) *Tarih Nedir?*, İstanbul: İletişim.
- Dural, H. (1999) *Bize Derler Çakırca*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Hobsbawm, E. (1995) *Sosyal Eşkıyalık*, İstanbul: Sarmal.
- Larrain, J. (1998) *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.
- Marx, K. (1968) *Felsefe İncelemeleri*, çev. C. Eroğul, Ankara: Sol.
- Marx, K. (1969), *1844 İktisat ve Felsefe El Yazmaları*, çev. M. Belge, İstanbul: Payel.
- Marx, K. ve Engels, F. (1987) *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.
- Sayer, D. (1987) (der.) *Readings from Karl Marx*, London: Routledge.
- Scruton, R. (1995) *Modern Philosophy*, London: Penguin.