mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Felsefenin İmkân ve Sınırları: Tarihsel Maddeci Bir Müdahale

Tayfun Yıldırım, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
ORCID: 0000-0001-9046-8915
E-Posta: tayfunyldrm13@gmail.com

Öz
Bu çalışma, felsefenin imkân ve sınırlarını tarihsel maddeci bir perspektiften tartışmaktadır. Felsefi etkinliğin imkânı, her tarihsel momentte kafa-kol emeği ayrımının aldığı özgül biçimler üzerinden belirlenir. Düşünce, toplumsal iş bölümünün örgütlenişi, üretim tarzlarının yapısı ve sınıf mücadeleleri aracılığıyla şekillenir. Ancak felsefe tarihinde bu maddi temel çoğu kez görünmez kılınmış; filozof ise tarafsız bir hakem olarak konumlandırılmıştır. Bu tarafsızlık iddiası, sınıflı toplumların kurucu çelişkilerini ve eşitsizliklerini örten ideolojik bir işlevi yerine getirmiştir. Böylece felsefe, kendi imkânını sağlayan zemini gizlediği ölçüde kendi sınırına ulaşmış ve kapalı devre işleyen bir söylem haline gelmiştir.

Çalışmada, felsefe tarihindeki hâkim olan bu paradigma eleştirel bir perspektiften irdelenmektedir, felsefi tarafsızlık mitinin nasıl kurulduğu ve hangi ideolojik işlevleri yerine getirdiği tartışılmaktadır. Tarihsel maddeciliğin felsefenin imkân ve sınırlarını belirlemede taşıdığı önem, düşüncenin kökenini aşkın bir akılda değil, maddi koşullarında ve sınıf mücadelelerinin dinamiklerinde aramasında açığa çıkar. Düşünceyi kendi içine kapanmış soyut aklın deviniminden kurtarıp felsefeyi üretim ilişkileri, sınıf mücadeleleri ve toplumsal pratiklerin maddi bağlamına yerleştiren Marksizmin, felsefede köklü bir devrim gerçekleştirdiği iddia edilmektedir.

Marksizmin, felsefede gerçekleştirdiği devrim aracılığıyla düşünceyi tarih dışı bir tarafsızlık iddiasından kurtararak felsefeyi toplumsal antagonizmaların kavramsal ifadesine ve tarihsel dönüşümün kurucu bir aracına dönüştürdüğü öne sürülmektedir. Bu müdahalenin, felsefeyi düzenin ideolojik yeniden üretimine eklemlenen tarafsız bir hakemlik konumundan çıkararak devrimci bir silaha dönüştürdüğü tezi ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Devrim, Felsefe, Kafa-Kol Emeği, Marksizm, Tarihsel Maddecilik.

Makale Gönderim Tarihi: 04.10.2025, Makale Kabul Tarihi: 01.04.2026

The Conditions and Limits of Philosophy: A Historical Materialist Intervention

Abstract
This study interrogates the conditions and limits of philosophy through a historical materialist lens. The conditions that render philosophical activity possible are historically constituted by the shifting configurations of the division between manual and intellectual labor. Although thought is formed within the organization of the social division of labor, the architecture of modes of production and the antagonisms of class struggle, the history of philosophy has systematically effaced this material infrastructure and has installed the philosopher as a supposedly neutral arbiter situated above social conflict. This claim to neutrality performs an ideological operation that obscures the constitutive contradictions of class societies and converts philosophy into a self-referential discourse detached from the very conditions of its emergence.

Against this dominant paradigm, the study examines how the myth of philosophical neutrality is constructed and what ideological functions it sustains. The significance of historical materialism emerges from its insistence that the genesis of thought is located not in a transcendent rationality but in determinate material conditions and class struggle. Marxism, by rupturing the self-sufficiency of abstract reason and reinscribing philosophy within the terrain of production, conflict and social practice, is argued to have initiated a profound philosophical revolution that reconfigures philosophy as a conceptual articulation of social antagonisms and as a historically immanent instrument of transformative practice.

It is argued that through the revolution it effected in philosophy, Marxism liberated thought from a claim to ahistorical neutrality and transformed philosophy into both the conceptual expression of social antagonisms and a constitutive instrument of historical transformation. This intervention is advanced as the thesis that philosophy, rather than occupying the position of a neutral arbitration integrated into the ideological reproduction of order, is transformed into a revolutionary weapon.

Keywords: Revolution, Philosophy, Mental-Manual Labor, Marxism, Historical Materialism.

Giriş

Filozofların düşünsel yönelimlerini temsil eden kanonik eserlerin, belirli bir kronolojik düzen uyarınca tasnif edilmesi ve bu eserlerde dile getirilen benzer felsefi tezlerin, ‘materyalizm’, ‘idealizm’, ‘ampirizm’ gibi başlıklar altında toplanarak ekolleştirilmesi, hâkim felsefe tarihçiliği anlayışında

felsefeye anlamını veren asli ve kurucu unsur olarak temayüz etmektedir. Bu yaklaşımın perspektifinden felsefe, kendine özgü içsel mantığın sürekliliği içinde belirli ardışıklıkla konumlanan filozoflar ve onların eserlerinden müteşekkil kapalı bir külliyat, bir tür 'kanonlaştırılmış metinler dizgesi' olarak telakki edilir. Böyle bir tasavvurda, felsefe tarihi, kendi içine kapanarak dışarıyla olan bağını koparmış bir düşünceler sisteminin sınırları içine hapsolur, fikirlerin sürekliliği, kopuşları, yönelimsel dönüşümleri üzerinden anlamlandırılır ve böylece tarihsel ilerleyiş, bu fikirler arasındaki iç ilişkilerin seyri üzerinden inşa/yeniden inşa edilir. Felsefenin bu tarzda bir 'bibliyografya' olarak sunumu, tarafsız bir tasnif ve dönemlendirme işlemi gibi görünse dahi belirli bir entelektüel kapanmayı da beraberinde getirir. Çünkü bu yöntem, düşüncelerin tarihsel oluşum koşullarını, onları mümkün kılan toplumsal, siyasal ve maddi bağlamlardan sistematik olarak soyutlayarak, fikirler arasındaki bağıntılara indirger. Bu nedenle, felsefe tarihindeki antik, modern ve çağdaş felsefe gibi klasik dönemselleştirmeler yalnızca pedagojik veya kronolojik sınıflandırmalar olmayıp aynı zamanda felsefenin kendi kendisini, tarihsel ve toplumsal belirlenimlerden özerk, 'tarih dışı' bir etkinlik olarak kurgulamasının da ifadesidir.

Bu bağlamda Louis Althusser'in de işaret ettiği üzere, felsefe kendisini 'bir tarih olarak sunan, fakat özünde tarih dışı' bir etkinlik biçimidir (aktaran Read, 2022: 55). Felsefe, tarih olarak sunulduğunda dahi aslında tarih dışıdır; çünkü felsefenin tarihsel anlatısı, düşüncelerin belirli toplumsal formasyonlar, siyasal çatışmalar ve maddi yaşam koşulları içindeki üretim ve dolaşım süreçlerini hesaba katmak yerine, kavramların kendi içsel ardışıklığına ve metinler arasındaki teorik ilişkilerin zincirine indirgenir. Bu indirgeme, felsefeyi mümkün kılan toplumsal ve maddi bağlamı sistematik olarak mistifiye ederek düşünceyi kendi kendisinin nedeniymiş gibi takdim eder. Böyle bir yönelim, felsefenin dışarısında olduğu varsayılan sınıf mücadeleleri, üretim tarzı, toplumsal iş bölümü ve bilimsel devrimler gibi unsurlara referansla açıklamayı akamete uğratır ve felsefeyi kapalı bir dizgeye dönüştürür. Felsefe tarihi, görünürde ardışık dönemlerden ve büyük filozoflardan oluşan bir kronoloji gibi işlese dahi, gerçekte toplumsal tarihin çelişkilerini ve antagonizmalarını dışlayarak, kendisini 'zaman/mekân üstü bir hakikat arayışı' olarak kurar. Felsefe 'tarih-dışı bir tarih'tir, çünkü görünürde tarihsel süreklilik ve kopuşları konu edinir, fakat özünde bu süreklilik ve kopuşları tarihsel süreçlere bağlamak yerine düşüncenin kendi iç mantığına kapatır; böylece hem tarihselliği ideolojik olarak örter hem de felsefenin özerk ve ayrıcalıklı konumunu meşrulaştırır. Bu biçimde inşa edilen felsefe tarihi, dışsal koşullardan arındırılmış saf bir kavramlar zinciri gibi işleyerek,

düşüncenin maddi temellerini ve toplumsal mücadelelerin etkisini mistifiye eder. Bu mistifikasyon süreci, akademik bir metodolojik tercih olmanın ötesinde, felsefeyi 'kendi kendinden türeyen' bir hakikat arayışı olarak sunan kapalı devre bir ideoloji biçimidir. Başka bir deyişle, felsefe tarihinin bu şekilde inşa edilişi, yalnızca epistemolojiye ilişkin bir özerklik iddiası değil, aynı zamanda felsefenin ayrıcalıklı konumunu pekiştiren ve kendi özerklik iddiasını tarih-dışı bir meşruiyet zemini üzerinde yeniden üreten ideolojik bir konumlanıştır.

Pierre Bourdieu'nun (2016: 11-12) entelektüel alan analizlerinde merkezi bir yere sahip olan *skhole*[1] mefhumu, düşünsel faaliyetin görünürde aşkın olan özerkliğinin altında yatan, acil gereksinimlerden ve gündelik zorunluluklardan yapısal olarak muaf tutulmuş bir zaman/mekân rejimini imler. Bu 'boş zaman' yalnızca bireysel bir tercih ya da kültürel bir normun ürünü olmayıp, tarihsel olarak toplumsal iş bölümünün kurucu eşitsizliğine, yani kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrışmaya içkin bir formdur. Geniş toplumsal tabakaların maddi üretim alanındaki emek pratikleri, azınlık bir kesimin düşünsel üretime yoğunlaşabilmesinin tarihsel, toplumsal ve zamansal koşullarını tesis eder; bu bağlamda felsefi etkinliği icra etme olanağına kavuşan filozof, kendi varoluşunun zorunlu altyapısını, halk kitlelerinin üretim sürecine doğrudan katılımı aracılığıyla elde eder. Dolayısıyla felsefenin görünürde özerk ve içkin olarak türeyen etkinliği, aslında toplumsal iş bölümünün tarihsel formuna, kol emeği ile düşünsel emek arasındaki asimetrik ayrışmaya ve bu ayrışmayı mümkün kılan sınıfsal konumlanışlara dayalıdır. Filozof, düşüncenin saflığını ve aşkınlığını temsil ettiği ölçüde, bu saflığın maddi ön koşullarını başkalarının emeğinin ürettiği fazlalıktan devralır; yani onun teorik pratiği, kendi özerkliği içinde değil, üretim alanının artığının siyasal-ekonomik organizasyonu sayesinde sürdürülebilir hale gelir. Böylelikle felsefi söylem, kendisini maddi koşullardan bağımsız bir hakikat arayışı olarak sunsa dahi, kendi tarihsel imkânını tam da bu koşulların varlığına borçludur. Ne var ki bu tarihsel-maddi ön koşul, felsefe tarihi içerisinde nadiren, hatta neredeyse hiçbir zaman kendi sınıfsal belirlenimleri içinde kavramsallaştırılmaz. *Skhole*, toplumsal üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak değil, evrensel geçerliliğe sahip doğal bir düşünme koşulu olarak kodlanır. Bu kodlama, düşünceyi kendi kendisini temellendiren, içkin bir kaynaktan türeyen ve hiçbir dışsal unsurla ilişkili olmayan saf bir pratik olarak kurgulamak suretiyle, filozofu toplumsal ilişkiler ağının dışına taşımış ve tarihsel sürecin/toplumsal alanın üstünde konumlanmış özerk bir özne haline getirmiştir. Bu nedenle maddi altyapı, felsefenin epistemolojik özerklik iddiasının hem kurucu zemini hem de aynı anda sistematik biçimde bastırılan arka planı olarak işlev

görür. Maddi temelin bu bastırılması, düşüncenin kendi varlık koşullarından yapısal olarak koparılmış, yalnızca kendi kendisine gönderimde bulunarak işleyen, kendi kendisine yeterli ve dolayısıyla herhangi bir dışsal belirlenime tabi olmayan bir alan olduğu yanılsamasını kurumsallaştırır; bu yanılsama, düşünceyi toplumsal iş bölümünün ve üretim ilişkilerinin tarihsel koşullarından soyutlayarak, felsefi söylemi aşkın, kendine içkin yasalarıyla işleyen bir 'hakikat rejimi'nin ayrıcalıklı taşıyıcısı olarak meşrulaştırır. Böylece epistemolojik özerklik iddiası, yalnızca bilgi üretiminin kendi içkin koşullarına dayandığı savını güçlendirmekle kalmaz, aynı zamanda felsefeyi, toplumsal ve sınıfsal antagonizmaların bağlamından koparak, bu antagonizmaların üzerini örten ve kendisini tarih dışı bir konumda sunan ideolojik bir formasyona dönüştürür.

Böylelikle, toplumsal ve tarihsel süreçlerin asli dinamiğinin maddi üretim ilişkilerinde değil, özerk ve kendi iç yasalarıyla işleyen 'fikirler dünyası'nda bulunduğu yönünde bir yanılsama üretilir. Bu yanılsama, fikirlerin kendi başlarına -yani maddi koşullardan bağımsız olarak- dünyanın dönüşümünü mümkün kılabileceği inancına zemin hazırlar. Sonuç olarak, felsefe hem kendi tarihsel imkânını sağlayan toplumsal iş bölümü eşitsizliğini mistifiye eder hem de bu eşitsizliğin yeniden üretimine ideolojik düzeyde katkıda bulunur.

En somut örneğini idealist felsefede bulan bu eğilim, 'insan doğası', 'töz', 'İdea' veya 'kendinde şey' gibi dışarıya kapalı kavramlar aracılığıyla dünyayı anlamlandırılır; toplumsal ve siyasal dönüşümler, bu aşkın kategorilerin mantığına tabi kılınır. Böylece filozof, toplumsal ilişkilerden bağımsız, kendi başına var olan hakikatlerin sözcüsü konumuna yerleşir. Ancak düşünceyi bu şekilde aşkınlaştırmak, onu toplumsal iş bölümünden ve maddi üretimden koparmak anlamına gelir ki, bu kopuş felsefenin tarih dışı bir söylem olarak örgütlenmesinin asli koşuludur. Bu noktada felsefenin ideolojik işlevi belirginleşir. 'Tarih dışı bir tarih' olarak felsefe, bir yandan toplumsal/ekonomik/siyasal süreçlerin düşünce üzerindeki belirleyiciliğini silerek, fikirler tarihini kendi iç mantığına indirger; diğer yandan, düşüncenin ayrıcalıklı konumunu tahkim ederek, kafa-kol emeği ayrımını ve bu ayrımı üreten sınıflı toplumun yeniden üretimine katkı sunar. Dolayısıyla felsefenin özerkliğini koruması, paradoksal biçimde, onun maddi koşullarını inkâr etmesine bağlıdır. Bu inkâr, yalnızca düşüncenin epistemolojik statüsünü değil, aynı zamanda toplumsal düzen içindeki konumunu da güvence altına alır.

Bu çalışmada, felsefenin tarihsel ve toplumsal varoluş koşullarının sistematik olarak bastırılmasının, epistemolojik özerklik iddiasıyla nasıl eklemlendiği ve bu eklemlenmenin hangi ideolojik sonuçları doğurduğu, tarihsel maddeci bir perspektiften irdelenecektir. Bir yandan, felsefi etkinliğin imkânını oluşturan kafa-kol emeği ayrımının toplumsal iş bölümü içinde nasıl kurulduğu ve tarih boyunca hangi biçimlerde yeniden üretildiği; diğer yandan, bu imkânın sınırını oluşturan, düşüncenin kendi içine kapanarak maddi dünyadan kopma eğilimi tartışmaya açılacaktır. Böyle bir teorik yönelimden hareketle, düşüncenin maddi temelinin idrakine varmanın, maddi üretim, siyasal mücadele ve toplumsal dönüşüm alanlarının etkin bir bileşeni olarak felsefeyi yeniden konumlandırmanın/tanımlamanın imkânını verdiği söylenebilir. Böylece, felsefeyi, mevcut iktidar ilişkilerinin meşruiyetini pekiştiren ideolojik işlevinin ötesine taşıyarak; eleştirel bilincin örgütlenmesinde, hegemonik söylemlerin teşhirinde ve kolektif eylemin yönlendirilmesinde etkili olabilecek bir 'devrim silahı'na dönüştürmek olanaklı hale gelir.

Felsefenin İmkânı: Kafa-Kol Emeği Ayrımı ve Düşüncenin Maddi Temeli

Felsefenin imkânı üzerine düşünmek, düşüncenin kendisini her türlü tarihsel dolayımdan azade, kendi içsel yetkinliğiyle beliren özerk bir hakikat alanı olarak kavrayan idealist tasavvurları askıya almayı, onun ortaya çıkış koşullarını insan pratiğinin en temel ayrımlarından biri olan kafa-kol emeği bölünmesiyle ilişkilendirmeyi gerektirir; zira düşünce, salt zihinsel yetilerin içsel üretkenliğinden kaynaklanan bağımsız bir uğrak olmayıp maddi üretim süreçlerinde işleyen iş bölümünün ve bu iş bölümünün toplumsal ilişkilerde kazandığı kurumsal biçimlerin doğrudan bir sonucudur. Maddi hayatın üretimi ve bunun gerekli kıldığı toplumsal iş bölümü, düşünsel üretim de dâhil olmak üzere tüm beşerî faaliyetlerin örgütlenişini ve toplumsal ilişkilerin biçimlenişini belirleyen temel zemindir (Marx ve Engels, 2011: 31). Kafa-kol emeği ayrımı, yalnızca teknik bir işlevsel farklılığa indirgenemez; toplumsal formasyonların en derin çelişkilerini ve hiyerarşilerini kristalize eden yapısal bir karşıtlığa tekabül eder. Bu karşıtlık, bir yandan maddi ihtiyaçların karşılanmasını güvence altına alırken, öte yandan belirli bir toplumsal kesime düşünsel etkinlik, siyasal katılım ve kültürel üretim için gerekli boş zamanı bahşeder.

Felsefenin imkânı, tam da bu ayrımın tarihsel olarak kurduğu özgül zemin üzerinde açığa çıkar; çünkü düşünce, hiçbir tarihsel momentte emeğin bölünmesinden ve bu bölünmenin yarattığı eşitsizliklerden bağımsız bir etkinlik olamamış, emeğin bölünmesinin yarattığı antagonizmaların ya

doğrudan ifadesi ya da dolaylı meşrulaştırıcısı olarak işlev görmüştür. Kafa emeği ile kol emeği arasındaki bu asimetrik dağılım, felsefeyi 'özgür düşünce'nin alanı olarak kodlarken, bu özgürlüğün maddi temelini -yani alt sınıfların emek gücü sayesinde açığa çıktığı gerçeğini- mistifiye eder; dolayısıyla felsefenin imkânını sorgulamak, hakikatin evrensel bir açılımını aramaktan çok, düşüncenin kendi maddi ve toplumsal temellerini, yani kafa-kol emeği ayrımının ürettiği yapısal bağımlılıkları açığa çıkarmak anlamına gelir. Felsefenin imkânı ve sınırları üzerine düşünmek, modern akademik geleneğin çoğu kez varsaydığı gibi, kendi özerkliğini zamansız bir hakikat alanı olarak ilan eden bir disiplinin içsel problemleriyle sınırlı bir mesele değildir. Düşünce tarihine eşlik eden bütün uğraklar göstermektedir ki felsefe, ne kendi başına saf bir aklın ürünü ne de evrensel bir logosun açılımıdır, belirli tarihsel-toplumsal konfigürasyonların dolayımlarından geçerek siyasal çatışmaların ve toplumsal antagonizmaların oluşturduğu gerilimli zeminde ortaya çıkmaktadır.

Antik Yunan toplumunun siyasal ve kültürel parlaklığını yalnızca özgür yurttaşların kamusal alandaki faaliyetleri ya da entelektüel üretimleri üzerinden açıklamak, bu toplumsal düzenin en temel maddi koşullarını ve o koşulların yarattığı gerilimleri göz ardı etmek anlamına gelir; çünkü antik dünyanın iktisadi ve siyasal örgütlenmesi, üretim araçları üzerindeki denetimden doğan çıkar çatışmalarıyla şekillenmiş, bu çatışmaların süreklileşmiş biçimi olan sınıf mücadeleleri toplumsal antagonizmaları derinleştirmiş ve tam da bu antagonizmaların yarattığı yarıklarda felsefi düşünce kendini görünür kılabilmiştir (de Ste. Croix, 1981: 35-76; 611-703). Bu mücadele, yalnızca ekonomik çıkarların çıplak karşıtlığı biçiminde tezahür etmemiş, aynı zamanda yurttaşlık statüsünün belirlenişinde, toplumsal hiyerarşilerin kurumsallaşmasında ve kültürel normların meşrulaştırılmasında cisimleşmiş, dolayısıyla düşüncenin imkânı doğrudan bu yapısal gerilimlere bağlı hale gelmiştir. Modern kapitalist ekonominin özerk bir alan olarak işlediğini varsayan bakış açısının aksine, antik toplumlarda üretim ve mübadele süreçleri başlı başına bağımsız bir ekonomik mantıktan ziyade, toplumsal statüye, siyasal iktidara ve kültürel prestij ilişkilerine sıkı sıkıya bağlı olarak örgütlenmiştir. Bu nedenle maddi faaliyetler kâr maksimizasyonu ya da soyut rasyonalite ilkeleriyle değil, onur, şeref ve yurttaşlık gibi toplumsal değerlerle düzenlenmiş, bu durum da ekonomik davranışın toplumsal ve siyasal bağlamdan kopuk olarak kavranmasını imkânsız kılmıştır (Finley, 1973: 20-33; 105-130). Felsefi etkinlik de aynı mantığın izlerini taşıyarak, evrensel hakikatin tarihsellikten bağımsız bir açılımı olmaktan çok, toplumsal ilişkilerin özgül kodlarıyla

biçimlenen bir etkinlik olarak ortaya çıkmış; düşünce, maddi pratiklerden yalıtılmış olmayıp bu pratiklerle örülü bir bağlamın içinde varlık kazanmıştır.[2]

Roma İmparatorluğu'nun ölçeği büyüyüp fetihlerin yarattığı köle emeği artışı toplumsal yapıyı dönüştürdükçe, aristokrat sınıfın siyasal, kültürel ve entelektüel etkinliklerini sürdürmesini sağlayan geniş bir boş zaman ortaya çıkmış, böylelikle düşünsel üretim imparatorluğun askeri ve ekonomik genişlemesiyle doğrudan bağlantılı bir nitelik kazanmıştır (Hopkins, 1978: 99-143). Köle emeğinin tarımsal üretimde ve ev içi hizmetlerde yoğunlaşması, yurttaşların maddi yüklerden muaf tutulmasını sağlamış, bu muafiyet 'özgür zaman' olarak kavramsallaştırılmış, felsefenin ve hukuk düşüncesinin temel koşulu haline gelmiştir. Bu bağlamda, yurttaşlığın en yüce ifadesi olarak idealleştirilen teorik yaşam, gerçekte köle emeği tarafından üretilen boş zamanın felsefi düzlemde dönüştürülmüş biçiminden ibarettir. Boş zaman, sömürü ilişkilerinin doğrudan ürünü olan tarihsel bir ayrıcalık olarak var olurken, felsefi söylem bu ayrıcalığı evrensel bir değer gibi sunarak, düşüncenin imkânını sınıf ilişkilerinin ayrılmaz bir türevi haline getirir (Moss, 2011: 78-112). İmparatorluk döneminde ekonomi, siyaset ve kültür arasındaki bütünsel eklemlenme, yurttaşlık ile kölelik arasındaki karşıtlığı toplumsal düzenin temel ilkesi haline getirmiş, felsefi etkinlik bireysel aklın özgürlüğünden ziyade, bu bütünsel düzenin yapısal belirlenimleri sayesinde mümkün olmuştur; toplumsal pratiklerin ekonomik sömürü, siyasal ayrıcalık ve kültürel meşruiyet arasındaki karşılıklı bağlarla örülmüş olması, felsefenin imkânını da bu bağların içinde açığa çıkarmış, düşünce, kendi evrensellik iddiasını ancak bu tarihsellikten devraldığı belirlenimler aracılığıyla tesis edebilmiştir (Garnsey ve Saller, 1987: 73-110; 156-185).

Antik dünyada kafa-kol emeği ayrımı, köle emeği ile yurttaşın boş zamanı arasındaki bağıntı üzerinden işlerken, Orta Çağ toplumunda bu ayrım, feodal düzenin özgül iş bölümleri ve bilginin kurumsal tekeli çerçevesinde yeniden biçimlenmiştir; zira çalışan sınıfın üretim faaliyetleriyle toplumsal yeniden üretimi sağladığı, savaşan sınıfın askeri güç aracılığıyla siyasal iktidarı temsil ettiği ve ruhban sınıfının dinsel otorite üzerinden hem kültürel hem de entelektüel üretimi tekelleştirdiği üçlü iş bölümü, feodal toplumun en temel kurucu ilkesi olarak işlev görmüştür (Bloch, 1961: 71-104). Bu yapı yalnızca üretim ilişkilerini değil, zamanın toplumsal kullanımını ve düşüncenin örgütlenişini de belirlemiş, felsefenin imkânını ruhban sınıfının teolojik otoritesine ve entelektüel ayrıcalığına dayalı hale getirmiştir. Jacques Le Goff'un (1980: 29-65; 150-189) ayrıntılı olarak gösterdiği üzere, Orta Çağ'da zaman anlayışı kapitalist modernitede olduğu gibi homojen, ölçülebilir ve

sürekli ilerleyen bir nicelik değildir, kutsal ritimlerle ve dinsel takvimle örülü nitel bir deneyimdir. Çalışma, ibadet ve bayram günleri arasındaki ayrımlar Tanrı'nın düzenini yansıtan kültürel kodlarla kurulduğu için, boş zaman da siyasal-ideolojik bir işlev kazanmış, ilahi takvimin sürekliliği içinde toplumsal hiyerarşilerin yeniden üretimini mümkün kılmıştır. Böylelikle felsefenin imkânı, köle emeğinin sağladığı boş zamandan farklı olarak, teolojik zamanın içinde, skolastik düşüncenin hem sınırları hem de açılımları aracılığıyla belirmiştir. Öte yandan Georges Duby'nin (1980: 115-160) feodal toplum çözümlemesi, bu üçlü iş bölümünün yalnızca statik bir işlevsel düzenleme değil, sınıfsal çelişkilerin ve siyasal mücadelelerin kurumsallaşmış bir formu olduğunu gösterir; çalışan, savaşan ve ibadet edenler arasındaki ilişkiler, görünürde birbirini tamamlayan ama aslında karşılıklı bağımlılıklar ve gerilimler üreten bir toplumsal bütünlüğü temsil eder. Bu gerilimli bütünlük, felsefi etkinliği hem sınırlandırmış hem de mümkün kılmıştır; çünkü düşünce, skolastik çerçevenin teolojik sınırlarını aşamadığı ölçüde kilisenin meşruiyetini yeniden üretmiş, ama aynı zamanda bu sınırların içinde Aristotelesçi mantığın yeniden yorumlanması ya da Thomas Aquinas'ın teolojik-felsefi sentezi gibi örneklerde görüldüğü üzere, yeni kavramsal imkanlar yaratabilmiştir. Dolayısıyla Orta Çağ, felsefenin imkânının artık yalnızca boş zamanın maddi koşullarına değil, bilginin kurumsal tekeline ve zamanın kutsal düzenlenişine bağlı hale geldiği bir tarihsel uğrağı temsil eder; çalışanların emeği, savaşanların iktidarı ve ruhban sınıfının entelektüel otoritesi arasındaki üçlü bölünme, düşüncenin toplumsal temelini oluşturmuş, felsefe bir yandan bu yapının sınırlarını yeniden üretmiş, öte yandan onun içsel çelişkilerinde kendi imkânını bulmuştur.

Erken modern dönemde felsefenin imkânını belirleyen koşullar, Antik ve Orta Çağ'daki köle emeği ya da feodal üçlü iş bölümünden farklı olarak, bilgi üretiminin toplumsal kökenlerindeki dönüşüm ve bu bilginin kurumsal örgütlenişindeki yenilikler etrafında şekillenmiştir. Modern bilim toplumsal kökenini, zanaatkârların pratik bilgisi ile entelektüellerin teorik bilgisi arasındaki etkileşimde bulmuştur ve bu durum yeni bir bilgi tarzının doğuşuna yol açmıştır. Erken modern bilim, kurumsal bilgi geleneklerinin yanı sıra maden ocakları, tersaneler gibi doğrudan üretim süreçlerden edinilen deneysel bilginin de entelektüel şemalarla birleşmesinden neşet etmiştir (Zilsel, 2000: 7-32). Bu çerçevede modern bilimin doğuşu, bilgi üretiminde kafa-kol emeği ayrımının mutlaklaşmasından ziyade, belirli ölçüde geçirgen hale gelmesine tekabül eder; pratik beceriler, gözlem ve deneyim, teorik kavramlarla birleşmiş ve bu birleşme, bilgiye yepyeni bir toplumsal statü kazandırmıştır. Bu dönüşümün kalıcı hale gelmesi, bilgi üretiminin kurumsal

örgütlenişiyle mümkün olmuştur. On altıncı ve on sekizinci yüzyıllar arasında Avrupa'da bilim akademilerinin, üniversitelerin ve yeni iletişim ağlarının kurulması, bilginin hem toplumsal denetime açılmasına hem de kurumsal bir otoriteye kavuşmasına neden olmuştur (Burke, 2000: 55-89). Bilgi, bu dönemde ilk kez geniş ölçekli bir kurumsal habitus içinde dolaşıma girmiş, akademiler, kraliyet himayeleri ve üniversiteler aracılığıyla hem otorite kazanmış hem de siyasal iktidarlarla sıkı bağlar kurarak toplumsal meşruiyetin parçası olmuştur. Böylelikle felsefenin imkânı bilgi üretiminin toplumsal örgütlenmesinden ve entelektüel ile teknik emeğin birleşiminden türeyen yeni bir zeminden doğmuştur. Ancak bu yeni bilgi rejimi, kısa sürede sermaye birikimi süreçleriyle eklemlenmiş ve moderniteye özgü rasyonalite tarafından içerilerek biçimlendirilmiştir. Sanayi kapitalizminin yükselişiyle birlikte, zamanın toplumsal düzenlenişi köklü bir dönüşüm geçirmiş, üretim ve çalışma disiplininin merkezine alınmıştır. E. P. Thompson'ın (1967: 60-87) dikkat çektiği üzere, sanayi kapitalizmi zamanın akışını homojen, ölçülebilir ve disipline edilebilir bir kaynak olarak kurgulamış, iş gücünün denetimini 'zaman disiplini' üzerinden kurmuş, böylelikle boş zaman da iktidar tarafından düzenlenen bir kategoriye dönüşmüştür. Mekanik zamanın ölçülebilir ritimleri, üretim temposunun yanı sıra gündelik hayatın bütünsel düzenini de belirler hale gelmiş; özgür düşünce için gerekli boş zaman, sermayenin disipline edici iktidar teknikleri tarafından kuşatılmıştır. Sanayi kapitalizminin bilgiyle kurduğu ilişki, yalnızca zamanı disipline etmekle kalmamış, aynı zamanda iş bölümünü de yeniden yapılandırmıştır. Kapitalist iş bölümünün rasyonalizasyonu kafa ve kol emeği arasındaki ayrımı daha da keskinleştirmiş, entelektüel bilgi üretimi ile bedensel üretim arasındaki mesafe açılmıştır. Bu ayrım, modern üretimin verimlilik ilkesi doğrultusunda derinleşmiş, işçiler üretim sürecinde yalnızca mekanik işlevlere indirgenirken, bilgiye dayalı kontrol sermaye sınıfının elinde yoğunlaşmıştır. Böylelikle felsefenin imkânı, emeğin bölünmesinin yarattığı eşitsizliğin üzerine inşa edilmiş, bilgi sermayenin denetimi altında örgütlendiği ölçüde felsefi etkinlik de bu denetimden bağımsız düşünülemez hale gelmiştir.

Bu tarihsel gelişmeler bilgi üretiminin toplumsal temelini değiştirdiği ölçüde, felsefenin sınırlarını da yeniden tanımlamıştır. Bilimsel devrim, felsefeyi skolastik geleneklerden kurtararak yeni bir özgürleşim imkânı açarken, sanayi kapitalizmi bu özgürlüğü zaman disiplini ve iş bölümü üzerinden yeniden sınırlandırmıştır (Braverman, 1974: 57-94). Modern felsefe, bu nedenle, bir yandan bilgi ile deneyim arasındaki etkileşimden doğan yeni kavramları üretmiş, öte yandan emeğin bölünmesi ve sermaye birikiminin mantığı tarafından çizilen sınırları aşma çabası içinde olmuştur. Bu çelişkili

süreç, felsefenin imkânını da sınırını da modernitenin tarihsel pratiklerinde temellendirmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kapitalizmin geçirdiği yapısal dönüşüm, zihinsel emek ile fiziksel emek arasındaki ayrımı sabit bir karşıtlık olmaktan çıkararak, yeni üretim biçimlerinin zemininde yeniden tanımlamıştır. Daniel Bell'in (1974) geliştirdiği 'post-endüstriyel toplum' kuramının da işaret ettiği üzere, bilgi üretimi kapitalist üretimin merkezine yerleşmiş; toplumsal üretkenliğin asli kaynağı artık yalnızca bedensel emek olmaktan çıkmış ve bilimsel bilgi, teknik uzmanlık ve enformasyon işleme kapasitesi üretkenliğin temel unsurları haline gelmiştir. Böylece geçmişte boş zamanın ve sınıfsal ayrıcalığın ürünü olan düşünsel etkinlik, modern kapitalizmde doğrudan üretici güç niteliği kazanmış ve ekonomik gelişmenin yapısal bir unsuru haline gelmiştir. Bu dönüşümü, Marx'ın (1979a: 654) 'genel zekâ' (*general intellect*) mefhumu aracılığıyla anlamlandırmak mümkündür. Antonio Negri'nin de (2006) belirttiği üzere, 'genel zekâ', toplumsal üretimin giderek kolektif bilgiye, bilimsel-teknolojik yaratıcılığa ve iş birliğine bağımlı hale gelmesini ifade eder.[3] Üretim süreci artık fabrikanın kapalı mekânıyla sınırlı kalmayıp toplumsal hayatın bütün alanlarına yayıldığında ve kültürel ile toplumsal varoluşun her boyutunu kuşattığında, kapitalist rasyonalite toplumu bütünüyle bir piyasa olarak tasavvur eder; böylece piyasa mantığı, toplumsal ilişkilerin başat açıklayıcı ilkesi haline gelir (Hardt ve Negri, 1994: 226-230). Bu bağlamda felsefenin imkânı, artık ayrıcalıklı yurttaşların boş zamanına dayanmamakta; tersine, kapitalist üretim sürecinin doğrudan içine eklemlenmiş, metalaşmış ve disipline edilmiş bir zihinsel üretim alanı üzerinden açığa çıkmaktadır. Yani felsefe, artık dışsal bir özgürlük alanı olmaktan ziyade, kapitalist üretici güçlerin bir öğesi haline gelmiştir.

Bu gelişme, kafa-kol emeği ayrımının çözülmeye başladığı izlenimini yaratabilir. Nitekim bilgi teknolojilerinin, dijital emeğin ve otomasyon süreçlerinin yaygınlaşması, düşünsel üretimi kitlesel düzeyde erişilebilir kılmakta, entelektüel emeğin toplumsal tabanını genişletmektedir. Ancak kapitalizmin özgül zamansal formu emeğin değer üretimindeki merkezi rolünü sürekli yeniden üretir; bilgi ekonomisi üretici bir güç olarak temayüz etse dahi, bu durum zihinsel emeğin özerkleşmesi/özgürleşmesi anlamına gelmemekte, kapitalist toplumsal ilişkiler içinde daha derin bir bağımlılık kazanmasına işaret etmektedir (Postone, 1993: 289-324). Böylece geç kapitalizmde felsefenin imkânı, 'özgürleşmiş entelektüel yaratıcılık'tan ziyade, bilgi emeğinin kapitalist metalaşma sürecinde örgütlenişinden doğar. Başka bir ifadeyle geç kapitalizmde felsefenin imkânı, düşünsel üretimin toplumsal üretici güçlerin ayrılmaz bir parçası haline gelmesinde belirir;

fakat bu imkânın sınırı, zihinsel emeğin kapitalist üretim ilişkilerinin değer mantığına tabi kılınmasında ortaya çıkar. Böylece felsefe, artık yalnızca boş zamanın değil, sermaye birikim süreçlerinin doğrudan ürünü ve ideolojik taşıyıcısı haline gelir; yani imkânı da sınırı da aynı tarihsel-toplumsal determinizmin içinde temellenir.

Dijital çağda felsefenin imkânı, artık yalnızca sanayi kapitalizminin klasik işbölümü modelinin dönüşümü ya da geç kapitalizmin bilgi merkezli üretim biçimleriyle açıklanamaz; çünkü 21. yüzyılda bilgi üretimi, dijital platformların altyapısı, algoritmik yönetim biçimleri ve veri ekonomisinin disipline edici mekanizmaları aracılığıyla doğrudan sermaye birikiminin temel eksenine yerleşmiş, böylece zihinsel emek ve toplumsal yaratıcılık bizzat sermayenin gözetiminde ve kontrolünde işleyen bir üretici güç haline gelmiştir. Shoshana Zuboff'un (2019: 93-127) 'gözetim kapitalizmi' kuramıyla işaret ettiği üzere, kullanıcıların gündelik faaliyetleri, tercihleri ve toplumsal etkileşimleri devasa veri kümeleri aracılığıyla metalaştırılmakta, böylece yaşam dünyasının en mahrem boyutları dahi sermaye birikiminin hammaddesi haline gelmektedir. Bu bağlamda felsefenin imkânı, özgür düşüncenin özerkliği üzerinden değil, düşünsel üretimin algoritmik rasyonalite tarafından sürekli ölçülüp yeniden kodlandığı bir veri rejiminde açığa çıkmaktadır. Nick Srnicek'in (2017: 45-68) 'platform kapitalizmi'ne ilişkin çözümlemeleri, bu dönüşümün yalnızca bilgi üretiminin değil, bütün toplumsal dolaşımın altyapısal kontrolüne dayandığına işaret eder; Amazon, Google, Meta gibi platformlar bilgi akışının temel koşullarını belirlemekte, böylece felsefi etkinliğin kendisi dahi algoritmik görünürlük mantığına tabi kılınmaktadır. Bu bağlamda düşünce, dijital mecraların metrikleri ve erişim ekonomisi üzerinden dolaşıma girmekte, felsefenin imkânı da bu görünürlük rejiminin sınırları içinde belirmektedir. Dijital emek yalnızca profesyonel bilgi işçilerinin emeği olarak yorumlanamaz, aynı zamanda kullanıcıların gönüllü faaliyetleri, sosyal medya etkileşimleri ve gündelik pratikleri üzerinden örgütlenmekte, bu durum a kafa-kol emeği ayrımının yeni bir biçimde yeniden üretilmesine yol açmaktadır; zira dijital platformlar, milyonlarca kullanıcının zihinsel emeğini ve yaratıcılığını sermaye lehine disipline ederken, bu üretimi görünmez kılarak merkezileştirmektedir (Fuchs, 2014: 87-119). Dolayısıyla felsefenin imkânı, dijital çağda kolektif entelektüel yaratıcılığın metalaşma sürecine tabi hale gelmesi ölçüsünde açığa çıkmakta, bu imkânın sınırı da algoritmik kontrolün belirlediği dar bir görünürlük alanına sıkışmaktadır.

Bu bağlamda, 21. yüzyılda felsefenin imkânı, bilgi emeğinin ve entelektüel yaratıcılığın dijital altyapılar tarafından dönüştürülüp sermaye birikiminin

hizmetine sokulmasında temellenir; fakat bu imkânın sınırı da aynı zamanda bu sürecin içindedir: düşünce, kendi varlığını algoritmik görünürlük rejimleri içinde yeniden üretmek için çabalamak zorundadır. Böylelikle felsefe, günümüzde ne yalnızca boş zamanın ürünü ne yalnızca üretim süreçlerinin yan ürünü, ne de salt akademik kurumların korunaklı alanına ait bir faaliyettir; dijital platform kapitalizminin gözetim, metalaştırma ve görünürlük rejimlerinin belirleyici etkisi altında, kendi imkânını da sınırını da aynı anda yaşayan bir pratik haline gelmiştir.

Felsefenin tarihsel imkânını açıklayan asli zemin, Marx ve Engels'in (2011: 34) vurguladığı üzere, yaşamın en yalın öncülünden, yani maddi ihtiyaçların üretiminden doğar; zira tarihsel hareketin gerçek başlangıcı ne saf bilincin soyut bir kendiliği ne de ebedi hakikatin zaman dışı mevcudiyetidir, bilakis insanların varlıklarını sürdürebilmek için üretmek zorunda oldukları araçların, yani maddi yaşamın üretim sürecinin kendisidir. Bu temel ilke, felsefenin kendisini aşkın bir özerklik alanı olarak meşrulaştırma iddiasını kökten geçersiz kılar; çünkü düşünce, her tarihsel uğrakta, üretim tarzlarının ve ihtiyaçların şekillendirdiği ilişkiler ağına içkin olmuş, dolayısıyla kendine özgü toplumsal konfigürasyonların zorunlu bir ürünü haline gelmiştir. Antik Yunan'da köle emeğinin sağladığı boş zaman, Orta Çağ'da üçlü iş bölümünün kurumsal tahkimi, erken Modern Çağ'da teknik bilgi ile entelektüel bilginin kaynaşması, sanayi kapitalizminde kafa-kol emeği ayrımına dayalı zaman disiplini, geç kapitalizmde bilgi üretiminin sermayenin doğrudan üretici gücü haline gelişi ve günümüzde platform kapitalizminin gözetimci rasyonalitesi, her seferinde felsefenin imkânını tayin eden toplumsal koşullardır. Bu nedenle felsefenin kendisini salt düşüncenin kapalı alanında kurması, bir yandan bu maddi bağımlılıkların üzerini örten ideolojik bir yanılsama, öte yandan kendi varlığını garantiye alabilmek için kurumsal bir zorunluluktur. Tarihsel materyalizm, felsefenin imkânını maddi üretim süreçlerine, sınırlarını ise bu süreçlerin ideolojik bastırılmasına bağlayarak, felsefeyi kendi tarihsel-toplumsal zeminine yerleştirir ve tam da bu konumlanış sayesinde, felsefeyi mevcut düzenin meşrulaştırıcı aygıtı olmaktan çıkarıp kolektif bilincin ve devrimci pratiğin etkin bir silahına dönüştürmenin olanağını verir.

Felsefenin Sınırı: Skolastik Episteme Merkezcilik

Felsefenin tarihsel imkânı her zaman toplumsal antagonizmalara, sınıf mücadelelerine, üretim ilişkilerine ve bilgi tekellerine içkin olmuşken, onun kendisini kapalı bir devre, kendi içkin sorunlarıyla uğraşan özerk bir alan gibi inşa etmesinin nedeni, tam da bu toplumsal bağımlılıkları görünmez

kılma ihtiyacında aranmalıdır. Düşünce, kendi tarihsel ve maddi koşullarını mutlaklaştırmadan işlemeye devam edemez; bu nedenle felsefe, kendisini özerk bir söylem alanı olarak kurarak, dışsal belirlenimlerin üzerini örten bir 'içsellik yanılsaması' üretir. Bu içsellik yanılsaması, hem toplumsal düzenin meşruiyetini yeniden üretir hem de düşünceye kendinde bir tutarlılık ve süreklilik atfederek onu kurumsallaştırır. Kapalı devreye evrilişin bir diğer nedeni, felsefenin tarih boyunca kendisini hakikatin ayrıcalıklı bekçisi olarak konumlandırmasıdır; Platon'dan Augustinus'a, Descartes'tan Kant'a uzanan tarihsel hat boyunca felsefe, kendi meşruiyetini 'dışsal olanın' -yani tarihsel çelişkilerin, sınıfsal antagonizmaların, siyasal çatışmaların- ötesinde, saf düşüncenin içsel düzeninde aramıştır. Böylece felsefe, toplumsal antagonizmaları görünür kılmak yerine, çelişkileri kendi kategorilerinde absorbe eden bir kapalılık ufkuna yönelmiş, kapalı devre bir sistem uyarınca kendi içsel sorunlarını üretip tüketen bir söylem düzeni kurmuştur. Dolayısıyla felsefenin kapalı devre bir sisteme evrilişi, tarihsel koşulların zorunlu sonucudur: bir yandan toplumsal belirlenimlerin üzerini örtme işlevi, öte yandan kendi meşruiyetini saf içsellikten türetme arzusu.

Bu kapalı devre anlayışın tarihsel izleri, Antik Yunan felsefesinin kurucu figürlerinden itibaren takip edilebilir. Platon'da, hakikatin temeli, duyusal dünyanın değişken ve aldatıcı görünümlerinin ötesinde, değişmez ve ebedî idealar âleminde aranır. Filozofun, mağaranın karanlığından kurtulup güneşin aydınlığına ulaşması (Plato, 2004: 514a-521b), epistemolojik bir metafor olmanın ötesinde, düşüncenin maddi yaşamın koşullarından ayrışmasını meşrulaştıran ve politik içerimleri de olan bir hakikat rejiminin ifadesidir. Bu alegorik yapı, bilgiye erişimin, toplumsal üretim ilişkilerinin gündelik zorunluluklarından kopmayı gerektirdiği yönünde örtük bir varsayımı üretir. Hakikati kavrayan filozof, maddi ihtiyaçların ve siyasal çatışmaların dünyasından çekilmiş, özel bir konuma yerleştirilmiş seçkin bir figür olarak temsil edilir. Böylece felsefi bilginin meşruiyeti, hem toplumsal iş bölümünde kafa emeği lehine kurulan hiyerarşinin hem de bu hiyerarşiyi besleyen ideolojik söylemlerin sürekliliği üzerine inşa edilir.

Aristoteles'te de düşüncenin maddi koşullarından ayrışmasını meşrulaştıran benzer bir kapanma biçimi gözlenir. *Theoria*, yani saf düşünme etkinliği, insan etkinlikleri arasında en yüce ve en kendine yeter biçim olarak tanımlanır; bu üstünlük, onu pratik gerekliliklerin, üretim süreçlerinin ve gündelik zorunlulukların belirleyiciliğinden bütünüyle arındırır. Böylece felsefi etkinlik, maddi yaşamın döngüsünden çekilmiş, kendi iç ereklerine göre düzenlenen bir uğraş olarak konumlandırılır. Bu konumun fiili ön koşulu

ise, toplumsal hiyerarşi içinde yalnızca ayrıcalıklı bir kesimin erişebildiği, zorunlu emek sürecinden muaf bir zaman ve mekân düzenidir. Ne var ki, Aristoteles'in sisteminde bu ayrıcalıklı konum tarihsel ve toplumsal bir inşa olarak değil, doğal ve değişmez bir toplumsal düzenin zorunlu bileşeni olarak sunulur. Böylece düşünsel üretimin toplumsal temeli görünmez kılınır; felsefi hakikatin kaynağı, eşitsiz iş bölümünün dışında, kendi kendini temellendiren bir akıl etkinliğine indirgenir (Aristotle, 1998).

Modern felsefede Descartes, hakikatin ölçütünü 'düşünen özne'nin (*res cogitans*) kendi içsel kesinliklerinde temellendirerek, bilgiyi 'maddi beden'den (*res extensa*) ve onun toplumsal-tarihsel belirlenimlerinden kuramsal düzeyde radikal biçimde ayrıştırır. Bu hamle, bilme edimini, dış dünyaya ilişkin her türlü ampirik bağıntıdan arındırılmış, kendi kendine referansla doğrulanan kapalı bir bilinç alanına yerleştirir. Böylece düşünce, kendi temellendirme ilkelerini yalnızca kendi iç yapısından türeten özerk bir sistem olarak kurgulanır; dışsal belirlenimler, epistemolojik geçerlilik alanının ilke düzeyinde dışına itilerek, hakikatin kaynağı bütünüyle öznel bilinç mevcudiyetine indirgenir (Descartes, 1996). Bu yaklaşım, bilginin maddi ve tarihsel koşullarını metodolojik olarak askıya alırken, felsefi öznenin kendi kendine yeterli ve aşkın bir konumda olduğu fikrini mutlaklaştırır.

Immanuel Kant'da ise bu eğilim, saf aklın kendi kendisine yasa koyan (*Selbstgesetzgebung*) ve aynı eylemle kendi sınırlarını tayin eden özerk bir ilke olarak konumlandırılmasında en tutarlı ifadesini bulur. Bilgi ediminin geçerlilik koşulları, herhangi bir ampirik içerikten veya tarihsel belirlenimden değil, *transsendental* öznenin kategorik işleyişinden türetilir. Böylelikle deneyimin imkânı, öznenin kendi formlarında temellenir; düşüncenin normatif yetkinliği, maddi yaşamın tarihsel-sosyal determinizminden yalıtılmış evrensel bir akıl yapısında mutlaklaştırılır. Bu aşkınsal kurgu, felsefenin imkânını yine kafa-kol emeği ayrımının sağladığı özerk düşünme alanında bulur; fakat aynı zamanda, bu alanın tarihsel ve toplumsal koşullarını 'aklın kategorileri' içinde absorbe ederek, felsefi bilginin tarih dışı ve kendi kendine yeter olduğu yönündeki ideolojik formu/yanılsamayı pekiştirir (Kant, 1998).

Friedrich Hegel'in felsefesi, 'Mutlak Tin'in kendi kendisini bilme sürecinin kavramsal doruk noktası olarak tasarlanır. Tarih, öznenin ve nesnenin, düşünce ve varlığın, bilinç ve gerçekliğin karşılıklı olarak içselleştiği diyalektik bir hareket olarak belirir. Bu hareketin mantıksal örgüsü, kendi kendini olumsuzlama ve aşma (*Aufhebung*) süreçleriyle ilerler; böylece tarihsel

gelişme, fikirlerin kendi iç zorunluluklarıyla açımlanan teleolojik bir bütünlük olarak kavranır. Toplumsal ilişkiler, üretim biçimleri ve maddi koşullar bu bütünlükte yalnızca diyalektiğin yüzeysel tezahürleri olarak görüldüğünden, tarih özünde ideanın kendi kendini gerçekleştirme süreci olarak kavranır; böylece maddi olan, zorunlu fakat tali bir unsur haline getirilerek idealist bir yanılsama içinde absorbe edilir.[4] Bu konumlanış, felsefeyi hem tarihin öznesi hem de onun nihai yorumu haline getirirken, tarihsel sürecin sınıf mücadeleleri ve üretim ilişkileri içindeki çatışmalı doğasını, Mutlak'ın uzlaştırıcı mantığı içinde eriterek görünmez kılar (Hegel, 1975; 1977).

Edmund Husserl'in fenomenolojisi, söz konusu yönelimi farklı bir kuramsal çerçeve ve kavramsal repertuar ekseninde yeniden teorize eder. Fenomenoloji, 'şeylerin kendisine dönme' (*zu den Sachen selbst*) çağrısını, bilinç ile dünya arasındaki tüm aracılıkları paranteze alan (*epoché*) bir yöntem olarak temellendirir. Bu yöntemdeki temel amaç, her türlü ampirik, tarihsel ve toplumsal belirlenimden arındırılmış, değişmez ve evrensel geçerliliğe sahip 'saf öz'lerin sezgisine ulaşmaktır. Bu aşkınsal yönelim, bilinci, verili dünyadaki maddi ilişkiler ağından soyutlar ve özerk bir fenomenal alan içinde temellendirir. Düşüncenin imkânı, bu radikal kopuşun sağladığı metodolojik serbestlikte belirir; ancak sınır, tam da bu kopuşun yarattığı tarih dışı hakikat anlayışında ortaya çıkar. Çünkü bu anlayışta, bilincin kurucu etkinliği, maddi yaşamın üretim biçimlerinden, toplumsal güç ilişkilerinden ve tarihsel dönüşümlerin çatışmalı dinamiğinden bağımsızlaştırılarak, kendi kendine referansla işleyen transandantal bir yapı olarak mutlaklaştırılır (Husserl, 1983). Böylece felsefe, hakikatin nihai temeli olarak konumlanırken, bu konumun toplumsal ve tarihsel imkân koşulları bastırılarak mistifiye edilir.

Dolayısıyla Platon'dan Husserl'e uzanan bu kapalı devre felsefi gelenek, felsefenin tarihsel ve toplumsal varoluş koşullarını sistematik biçimde görünmez kılar. İmkân, kafa-kol emeği ayrımının sağladığı maddi zeminde filizlenir; sınır ise, bu zeminin bastırılması ve düşüncenin yalnızca kendi iç yasalarına dayanan, kendine yeterli bir evren olarak sunulmasında belirir. Bu durum, felsefenin hem epistemolojik özerklik iddiasının hem de ideolojik işlevinin kaynağıdır. Düşünce, kendi koşullarını unutmak pahasına özgürleşir ve bu unutma felsefeyi, toplumsal düzenin ve egemenlik ilişkilerinin meşrulaştırılması ile yeniden üretilmesine katkı sunan ideolojik bir söyleme tahvil eder.

Felsefe tarihinin kendisini temsil etme biçimlerinden en köklülerinden birisi de filozofu düşünsel karşıtlıkların üzerinde, çatışan iddiaların

ötesinde, hakikatin nihai ölçüsünü elinde tutan bir 'hakem' figürü olarak kurgulamasıdır; bu temsilde filozof, tarihsel ve toplumsal belirlenimlerden azade, saf aklın tarafsızlığına dayalı bir merci gibi konumlanır. Toplumsal antagonizmaların ötesindeki bu konum, felsefeyi düzenin sürekliliğini sağlayan, çelişkileri yatıştıran ve hakikati evrensel bir uzlaşı zemininde tesis eden kurumsal bir akıl alanına dönüştürür. Bu tasarımın tamamlayıcı bir diğer yönü ise, felsefeyi 'saf düşünsel etkinlik' olarak yücelten eğilimdir. Buna göre düşünce, kendi dışında herhangi bir maddi veya toplumsal koşula borçlu olmayan, yalnızca kendi içkin yasalarının düzeniyle işleyen, varlığını kendi kendisinden türeten özerk bir alan olarak temsil edilir. Hakemlik ve saf düşünce olarak felsefe, yüzeyde farklılaşmış iki tasvir gibi görünse dahi, aslında aynı kapalı devre felsefe geleneğinin iki farklı kipinden ibarettir; çünkü her ikisi de düşüncenin tarihsel ve toplumsal koşullarını bastırarak, felsefeyi kadir-i mutlak bir özerklik yanılsamasına yani ideolojik bir kapanma mantığına hapseder. Kapalı devre felsefe geleneği, düşünceyi toplumsal pratiklerden, sınıfsal antagonizmalardan ve tarihsel determinizmlerden soyutlamak suretiyle, felsefeyi yalnızca kavramların etkileşimi, metinlerin kendi iç tutarlılığı ve teorik ilişkilerin kendi kapalı ağı üzerinden açıklanabilir bir disiplin olarak telakki eder. Bu temsil tarzı, düşünceyi ne siyasal mücadelelerin bağrında oluşan bir etkinlik olarak kavramaya ne de üretim ilişkilerinin maddi dolayımları içinde konumlandırmaya imkân tanır; aksine düşünce, kendi kendisinin nedeni ve kendi kendisinin zemini gibi işleyen, kendine şeffaf bir bilinç düzlemi olarak kurulur. Böylece felsefe hem tarihsel/toplumsal belirlenimlerini sistematik biçimde görünmez kılar hem de kendi özerklik iddiasını tarih dışı bir hakikat rejimi olarak pekiştirir. Bu kapanma mantığının kurumsallaşmış ifadesi skolastik episteme merkezciliktir.[5] Başka bir ifadeyle skolastik episteme merkezcilik, filozofun kendi düşüncesini tarih dışı ve özerk bir hakikat pratiği gibi temellendirmesine, yani toplumsal deneyimin sınırlılığını, entelektüel evrenin yerel ve kısmi ufkunu ve düşüncenin icra edildiği maddi koşulları görünmez kılarak, kadir-i mutlak bir konumun yanılsamasına kapılmasına yol açan kurucu bir illüzyon biçimidir (Bourdieu, 2016: 13). Düşünsel etkinliği toplumsal ve tarihsel koşullarından/belirlenimlerinden soyutlanarak, düşünceyi yalnızca kendi içkin yasalarının işleyişiyle açıklanabilecek özerk bir etkinlikmiş gibi temsil eden bu eğilim, dünyanın fikirler etrafında döndüğüne ilişkin bir yanılsama üretir.

Felsefenin sınırının skolastik episteme merkezcilikte belirlenmesinin nedeni, yalnızca tarihsel-toplumsal koşulların unutulması/bastırılması olmayıp, aynı zamanda bu unutmanın kendisinin kurumsallaşmış bir bakış tarzı haline gelmesidir. Bourdieu'nun (2021: 311-315) vurguladığı üzere, teorik duruşun

ayrılmaz parçası olan pek çok şeyi -düşünsel konumlanışın dayandığı mesafelenme konforunu, temsil edici araçları, sınıflandırma tipolojilerini- sorgulamaksızın benimsemek, düşünsel alanın dışsal belirlenimlerden azâde olduğu ve kendi iç yasaları uyarınca işlediği illüzyonunu doğurur. 'Teorik' kavramının işaret ettiği *theoria* -yani tasavvur, temsil ve gösteri- tam da bu kapanışa gönderme yapar; *homo theoreticus*'un bakışı, dünyayı sanki dışına çıkılmış ve tepeden izlenen bir temsil evreni olarak kavrar: teorik şemalara, diyagramlara, kategorilere dünyayı hapseder. Bu bakış, epistemolojik olarak özerklik iddiası üretirken, toplumsal olarak o özerkliği mümkün kılan imtiyazı gizler; çünkü gündelik pratiklerin zorunluluklarından muafiyet, boş zaman ve kurumsal ayrıcalık olmaksızın böyle bir konum mümkün değildir. Dolayısıyla felsefenin kendi sınırını görünmez kılan skolastik episteme merkezcilik, tam da bu unutma ediminin sonucudur: düşünce, tarihsel ve toplumsal bağımlılıklarını unutmak pahasına özgürleşir, ama aynı unutma sayesinde egemen düzenin yeniden üretimine katkı sunar hale gelir.

Bu nedenle skolastik episteme merkezcilik, iki düzeyde işleyen bir yanılsamadır: epistemolojik düzeyde felsefe kendisini kapalı devre işleyen, özerk bir içsellik olarak sunar; toplumsal düzeyde ise bu özerklik iddiası, alanın imtiyazlı konumlarını görünmez kılarak, egemen düzenin yeniden üretimine hizmet eder. Düşünce kendi tarihsel koşullarını unutmak pahasına özgürleşir; ama tam da bu unutma sayesinde ideolojik işlevini yerine getirir. Bu nedenle skolastik episteme merkezcilik, Platon'dan Husserl'e uzanan kapalı devre geleneğin teorik mantığını özetler: hakikat, toplumsal ve tarihsel dolayımlardan arındırılmış saf bir öz olarak kurgulanır; düşünce, kendi maddi imkânlarını bastırarak sınırını kurar. Felsefenin imkânı kafa-kol emeği ayrımının sağladığı boş zamanda filizlenirken, sınırı bu zeminin unutulması ve düşüncenin kendine yeter bir evren olarak yüceltilmesinde belirir. Skolastik episteme merkezcilik bu bastırma, unutma ve evrenselleştirme hareketinin kurumsallaşmış adıdır.

Evrenseli bulma iddiası, çoğu zaman felsefenin kendi tarihsel ve toplumsal öncüllerini görünmez kılarak, düşüncenin tarafsız ve toplumsal konumdan bağımsız bir etkinlik olduğu yanılsamasına dönüşür. Oysa bu tarafsızlık iddiası, hakikatin evrensel açılımını değil, belirli bir toplumsal konumun imtiyazlarını evrenselleştirmenin rafine bir yolunu temsil eder (Swartz, 2011: 370). Böylece felsefe, kendi koşullarını bastırarak kurduğu özerklik iddiasıyla, hakikate giden yolu açmak yerine, onu daraltır; hakikat adına konuşurken aslında kendi imkân koşullarının gizli ideolojisini üretir. Dolayısıyla felsefenin sınırı, tam da bu tarafsızlık yanılsamasında belirir ve

evrensel arayışı ile tarihsel olarak mümkün kılınmış belirli bir perspektifin evrenselleştirilmesi arasındaki mesafenin kaybolduğu noktada filizlenir.

Jacques Rancière'in (2009: 51-54) dikkat çektiği üzere, Platoncu şehir tahayyülünde felsefenin saflığını tehdit eden asıl figür, hakikatin temaşasına ortak olmaya cüret eden 'sonradan görme'dir; yani kökeni kol emeğine, zanaata ve dolayısıyla köleliğe dayalı olan bedenin, felsefi etkinliğe katılma iddiasıdır. Bu figür, yalnızca epistemolojik bir sapkınlık olarak değil, bizzat toplumsal düzenin köklü bir altüst oluş potansiyeli olarak kodlanır; çünkü felsefenin evrensellik iddiası, hakikate erişimin bedensel ve toplumsal ayrıcalıklarla sınırlandırıldığı bir alan üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla filozof, kendi itibarını koruyabilmek için, hakikati temaşa eden öznenin yalnızca ayrıcalıklı bir 'habitus'a dayandığını ve boş zaman düzenine sahip ruhlarda cisimleşebileceğini ilan etmek zorunda kalır. Bu nedenle felsefenin evrensel hakikat söylemi, sofist figürünün dışlanması ve 'sonradan görme'nin damgalanması üzerinden sürekli yeniden kurulur. Sofist, hakikatin sahte taklitçisi olarak tamamen 'yalanın' içerisinde konumlandırılır; ama bu sahicilik ile sahtelik arasındaki karşıtlık, özünde köle emeğinin dışlanmasına dayalıdır. Felsefe, kendi sınırını, köle emeğiyle yoğrulmuş bedenlerin hakikate erişemeyeceği iddiasında bulur; böylece düşünce ile emek arasındaki kopuş, epistemolojik bir gerekçe olmanın ötesine geçerek, bedene kazınmış 'doğal' bir yasaya tahvil olur ve felsefe kendi konumunu meşrulaştırmak için bu türden doğallaştırılmış dışlamalara başvurur. Felsefe, iş bölümü içinde kendine bir yer atfettiğinde, 'meslekler demokrasisi'nin sıradan bir uğraşı haline gelir; bu nedenle kendisini meşrulaştırabilmek ve aşkınlaştırabilmek için köleliğin zorunluluğunu ilan eder. Böylece kölelik toplumsal işlevlerin teknik bir gereği olmaktan çıkar, filozofun itibarını ve felsefenin saflığını güvence altına alan kurucu bir dışlama ilkesi haline gelir. Son kertede boş zaman ile köle emeği arasındaki radikal kopuş, filozofun ayrıcalığının teminatı olarak kurgulanmıştır ve tam da bu nedenle felsefenin evrensellik iddiası, kendi toplumsal öncüllerini bastırarak işleyen skolastik bir ideolojinin ifadesi haline gelir (Rancière, 2009).

Karl Marx'ın (1979b: 23-28) materyalist tarih kuramı, düşünceyi kendi içkin yasalarının kapalı devinimi üzerinden açıklayan skolastik episteme merkezcilikten köklü bir kopuşu imler; altyapı-üstyapı modeli, toplumsal bilinç biçimlerini kendi kendisinden türeyen özerk yapılar olmadığına, üretim tarzının, sınıfsal antagonizmaların ve tarihsel pratiklerin dolayımları içinde şekillenen formlar olduğuna işaret eder. Bu bağlamda hukuk, siyaset ve felsefe gibi üstyapısal kurumlar, kendi başlarına işleyen saf etkinlikler

olmayıp, toplumsal varoluşun maddi zeminiyle dolayımlı ilişkiler kuran tarihsel oluşumlardır.[6] Bu yaklaşım, düşünceyi kendine şeffaf ve özerk bir hakikat alanı gibi sunan kapalı devre felsefe geleneğinin ideolojik maskesini düşürür ve bilinci, toplumsal üretim ilişkilerinin dönüşümleriyle birlikte ele alınması gereken bir moment olarak konumlandırır. Evald Ilyenkov (1977), kategorilerin yalnızca zihinsel düzenekler değil, toplumsal emeğin tarihsel olarak kristalleşmiş biçimleri olduğunu belirterek, tarihsel maddeciliği farklı bir çerçevede formüle eder; bu perspektiften düşünceyi, skolastik içkinlikten kurtarıp toplumsal pratiğin bir türevi olarak kavramak olanaklı hale gelir. Henri Lefebvre (2007) ise gündelik hayat çözümlemeleri aracılığıyla altyapı-üstyapı modelini mikro düzeyde yeniden formüle ederek, sınıf tahakkümünün yalnızca devlet ya da hukuk gibi makro kurumlarda değil, gündelik yaşamın en sıradan pratiklerinde de işlediğini gösterir ve tarihsel maddeciliği toplumsal hayatın en ince dokularına taşır. Eric Hobsbawm (1999: 215-239), 'büyük adamların' kahramanlıklarını ve başarılarını yücelten, siyasal ve toplumsal dönüşümü ise iradeci bir paradigma uyarınca yönetici elitin siyasal pratiğinin bir tezahürü olarak ele alan klasik tarih anlayışının, Marx ile birlikte köklü bir dönüşüme uğradığını belirtir. Marx'ın açtığı tarihsel maddeci perspektif, sıradan insanın tarih sahnesine çıkışına neden olmuş ve tarihi yapan asli unsurun kitleler olduğunu kavramayı mümkün kılmıştır. Böylece düşünceyi yalnızca seçkin bireylerin zihinsel yetilerine indirgeyen skolastik kapanma kırılmış, tarihin toplumsal ilişkiler, sınıfsal mücadeleler ve kolektif pratikler zemininde kavranabileceği yeni bir ufuk açılmıştır. Bu nedenle Marx'tan sonraki tarihçilerin bir kısmı onun ismini anmasalar ya da yöntemini bilinçli olarak kullanmasalar dahi, tarihsel dönüşümleri sıradan insanlarda, kitlelerde veya toplumsal sınıflarda aradıkları ölçüde zımnen Marksist bir metodolojiyi kabul etmişlerdir.

Bu bağlamda tarihsel maddecilik, düşüncenin kendi içkin yasalarına kapanan skolastik eğilimi yapıbozuma uğratarak, felsefeyi hem makro düzeyde toplumsal üretim tarzlarının hem de mikro düzeyde gündelik yaşam pratiklerinin dolayımlarında kavranması gereken tarihsel bir etkinlik olarak temellendirir. Dolayısıyla tarihsel maddecilik, felsefe tarihini karakterize eden başat yönelim olan skolastik episteme merkezciliğin aksine, gökyüzünden yeryüzüne inmeyi değil, yeryüzünden gökyüzüne çıkmayı hedefler: düşüncenin spekülatif biçimlerini çözümlemenin yolu, düşünceyi belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda üreten bireylerin maddi yaşam süreçlerine odaklanmaktır. Felsefe, bu müdahalede kendi sınırını aşarak, evrensellik adına konuşan seçkinci bakışın değil, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkilerin eleştirisinin bir aracı haline gelir. Bu, felsefenin devrimci

işlevinin ilk koşuludur: düşüncenin imkânını maddi üretim süreçlerine bağlamak ve tarafsızlık maskesini düşürüp ideolojik işlevini görünür kılmak. Böylece tarihsel maddeci müdahale, felsefeyi skolastik kapanıştan kurtararak egemenliğin yeniden üretimine hizmet eden söylemsel bir aygıt olmaktan çıkarır ve sınıf mücadelelerinin içinde konumlandırdığı ölçüde bir devrim silahına dönüştürmenin olanağını verir.

Tarihsel Maddeci Müdahale ve Felsefede Devrim

Felsefenin skolastik episteme merkezcilik içinde kapandığı noktada, yani kendi özerklik yanılsamasını tarafsızlık ve aşkınlık kisvesi altında ürettiği anda, aslında onun devrimci imkânını açığa çıkaracak tarihsel maddeci müdahalenin de zemini belirir; çünkü düşüncenin kendisini toplumsal ve maddi koşullarından bağımsız kılma edimi, paradoksal bir biçimde, tam da bu koşulların eleştirel kavranışını zorunlu hale getirir. Bu zorunluluk, felsefeyi kendi içine kapanmış bir bilgi evreni olmaktan çıkarıp toplumsal ilişkilerin eleştirisinin bir momenti, sınıf mücadelelerinin kavramsal düzlemdeki izdüşümü olarak konumlandırır. Felsefenin imkânını oluşturan kafa-kol emeği ayrımının maddi zemini nasıl ki 'özgürleşmiş düşüncenin' koşulu olduysa, aynı ayrımın bastırılması ve mistifiye edilmesi de felsefenin sınırını tayin ettiyse; tarihsel maddeci müdahale de bu bastırmayı görünür kılarak, düşüncenin kendi imkân koşullarını yeniden sahiplenmesini sağlar. Bu bağlamda, felsefeyi bir devrim silahı olarak düşünmek, onun skolastik kapanışını aşmaktan daha fazlasını ifade eder: düşünceyi kendi maddi koşullarına iade etmek, yalnızca ideolojik maskelerin teşhirini değil, aynı zamanda bilginin üretim tarzlarıyla birlikte dönüşen tarihsel formunu da görünür kılar. Düşünce, aşkın bir konumdan evrensel ölçütler dayatmanın ürünü olmaktan çıkar ve toplumsal ilişkilerin içkin eleştirisinden neşet eder. Bu eleştiri, yalnızca mevcut egemenlik ilişkilerini ifşa etmekle kalmaz, onların aşılabilirliğini, yani sınıfsız bir toplumun tarihsel olasılığını da düşünsel düzeyde görünür kılar.

Marx'ın (2011: 81-92) 'meta fetişizmi' çözümlemesi, kapitalist toplumun en özgül yanılsamasını, yani insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin metalar arasındaki doğal ilişkiler biçimi gibi görünmesini ifade eder; başka bir deyişle, emek sürecinde insanların birbirleriyle kurdukları üretim ilişkileri, piyasada metaların birbirleriyle değişiminde sanki bu metaların kendi doğalarından türeyen nesnel bir özellikmiş gibi görünür ve böylece toplumsal alan 'şeyleşmiş' (*reification*) bir doğallığa bürünür. Kapitalist üretim tarzında farklı mahiyetteki emekler, mübadele alanında birbirine indirgenerek 'soyut emek' biçiminde eşitlenir; bu eşitlenme, farklı emek türlerini ortak bir ölçüye tabi

kılarken, sanki metaların kendi özsel niteliğiymiş gibi algılanır, dolayısıyla toplumsal emek ilişkilerinin sonucu olan değer, şeylerin doğasında bulunan gizemli bir özellikmiş gibi algılanır. Bu nedenle meta, yalnızca kullanım değeri taşıyan bir nesne olmaktan çıkar, toplumsal ilişkilerin gizli taşıyıcısı ve görünmez emeğin fetişleşmiş biçimi haline gelir; işte bu süreç, toplumsal bağların/egemenlik ilişkilerinin doğallaştırılarak tarihsellikten koparılmasına, yani şeyleşme mantığına tekabül eder.

György Lukács'ın (1998: 158-165) belirttiği üzere, meta fetişizminin özgül önemi, yalnızca ilkel düzeydeki meta dolaşımında görülen kısmi ve episodik etkilerden ibaret değildir; asıl mesele, kapitalist moderniteyle birlikte meta biçiminin toplumun metabolizmasına nüfuz ederek onun hem içsel hem de dışsal bütün örgütlenme tarzını belirleyen egemen bir toplumsallık formu haline gelmesindedir. Başka bir deyişle, meta dolaşımı salt bir 'nicelik' meselesi değildir; yani yalnızca daha fazla malın üretilmesi ya da daha geniş ölçekte değişim ilişkilerinin kurulmasıyla açıklanamaz. Esas kırılma, meta biçiminin toplumsal ilişkilerin tamamını kapsayan, düşünme kategorilerine kadar sirayet eden bir niteliksel dönüşüm yaratmasıdır: kişiler arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler olarak temsil edilir, toplumsal bağlar nesnelleşmiş biçimler altında görünürlük kazanır ve bu nesnelleşme, sanki kendi içsel yasaları olan 'tamamıyla tutarlı ve akılcı' bir düzenmiş gibi deneyimlenir. Kapitalizmin epistemolojik ve ideolojik işleyişi burada kristalize olur: meta biçiminin egemen hale gelmesiyle birlikte hem bilinç hem de toplumsal pratikler, kendi tarihsel-toplumsal kökenlerini gizleyen ve hayaletimsi bir nesnellik kisvesi altında işleyen şeyleşmiş formlar tarafından belirlenir; bu da felsefenin kapalı devre sistemlerini mümkün kılan toplumsal zemini, yani düşüncenin kendi kendisine şeffaf göründüğü ama aslında toplumsal ilişkilerin gizlenmiş biçimlerini yeniden ürettiği yapıyı hazırlar. Burada işleyen mantık, toplumsal ilişkilerin görünmezliğe evrilmesi ve bunların yerine tarih dışı, evrenselmiş gibi görünen kategorilerin ikame edilmesidir. "Evrenselleştirme gibi doğallaştırma da ideolojinin tarihsizleştirici yönünün, yani fikirlerin ve inançların belirli zaman, mekân ve toplumsal gruplara özgü olduklarının zımnen inkâr edilişinin bir parçasıdır" (Eagleton, 1996: 95). Metaların değişiminde değer, nasıl ki doğalmış gibi görünüyorsa, düşüncenin alanında da kavramlar ve mantıksal kategoriler, toplumsal kökenlerinden arınmış aşkınlıklar olarak belirir; böylece ekonomik yanılsama ile entelektüel yanılsama aynı soyutlama mantığının iki farklı düzeydeki ifadesi haline gelir. Dolayısıyla meta fetişizminin eleştirisi, yalnızca kapitalist üretim ilişkilerinin görünmez kılınmış doğasını teşhir etmekle kalmaz, aynı zamanda skolastik felsefi tarafsızlık ve evrensellik

iddialarının tarihsel koşullarını da açığa çıkarır; çünkü toplumsal gerçekliği metaların 'doğal' ilişkilerinde ya da kavramların 'zamansız' hakikatinde değil, toplumsal emeğin tarihsel örgütlenişinde aramak gerekir.

Bu perspektife paralel olarak Alfred Sohn-Rethel, epistemolojiyi felsefenin içkin kategorilerinden ve transandantal öznelliğin doğal işleyişinden değil, meta üretiminin toplumsal pratiğinde yerleşik soyutlama süreçlerinden türetir; başka bir deyişle, düşüncenin aşkın ve tarih dışı biçimde kavranmasını sağlayan 'mantıksal kategoriler'in kökenini, toplumsal emek bölünmesi ile meta mübadelesinin soyutlama zorunluluğunda arar. Ona göre zihin emeği ile kol emeği arasındaki tarihsel ayrışma, yalnızca toplumsal iş bölümünün bir sonucu olmayıp, aynı zamanda düşünce ile pratik arasındaki yapısal kopuşun ve epistemolojinin kendisini özerk bir alan olarak kurmasının maddi temelidir. Bu noktada Sohn-Rethel'in epistemoloji eleştirisi, bilincin kendi kendine saydam olduğu, düşüncenin kendi yasalarıyla işlediği ve felsefenin kapalı devre bir hakikat rejimi oluşturduğu yönündeki skolastik inancı yapıbozuma uğratarak, düşünsel soyutlamaların aslında meta ilişkilerinin toplumsal formuna içkin bir 'tarihsel mantık' taşıdığını gösterir. Felsefi kavramların kökeni ancak toplumsal varlığın zamansal-mekânsal gerçekliğinde, özellikle de meta ilişkilerinin cisimleştiği şeyleşme biçimlerinde bulunabilir. Bu nedenle tarihsel materyalizmin gücü, düşüncenin tarafsızlık iddiasını sarsarak, felsefeyi sınıf mücadelesinin kavramsal bir aracı haline getirmesinde yatar (Sohn-Rethel, 2011: 211-214).

Tarihsel maddecilik eleştirel gücünü, düşünceyi kendi başına işleyen aşkın bir alan olduğunu yönündeki yanılsamayı yıkmasında ve toplumsal varoluşu tarihsel pratiklerinden türeyen bir moment olarak kavramasında bulur. Bilincin kaynağını toplumsal varlıkta görmesi, skolastik felsefenin düşünceyi tarafsız, self-refleksif, zamansız ve şeffaf bir hakikat alanı gibi sunan yanılsamasını yıkar. Ahlak, din, metafizik ya da ideoloji gibi bilincin tüm çeşitlenmiş biçimlerini, kendi içkin yasalarıyla gelişen bağımsız alanlar olmaktan çıkararak, toplumsal üretimin ve maddi yaşamın tarihsel dönüşümlerinin yüceltilmiş yansımaları olarak konumlandırır; dolayısıyla düşüncenin kendi başına tarihe yön veren bir güç değil, üretici pratiklerle diyalektik bir etkileşim içinde şekillenen bir moment olduğunu açığa çıkarır. "Bu nedenle materyalist yöntem, insanları anlamak için onların fikirlerinden ya da tahayyüllerinden değil, doğrudan doğruya kendi yaşam süreçlerinden ve üretim ilişkilerinden hareket eder ve toplumsal dünyayı yaşamın üretiminden ve yeniden üretiminden hareketle çözümler. "Gerçekliğin tanımlanmasıyla birlikte, kendi kendine yeten felsefe, varlığını sürdürdüğü ortamını kaybeder" (Marx ve Engels, 2011: 35).

Marx'ın Proudhon'a yönelttiği eleştiri de benzer bir perspektiften neşet eder. Proudhon ekonomi-politik kategorilerini tarihsel özgüllüklerinden/belirlenimlerinden koparark, zamandan ve mekândan soyutlanmış ebedi kategoriler olarak ele alır. Marx'a (1966: 242) göre bu yaklaşım, üretim ilişkilerinin somut toplumsal formasyonlarda aldığı özgül biçimleri görünmez kılarak, onların değiştirilemez ve tarih dışı birer zorunluluk gibi sunulmasına hizmet eder. Böylesi bir spekülatif tutum, felsefi düzeyde skolastik kapanışın iktisat alanındaki karşılığıdır: kavramların kökenini maddi üretim sürecinden değil, kendi içsel mantığından türeten, böylece tarihsel olanı evrenselmiş gibi sunan bir yanılsama üretilir. Oysa ekonomi-politik kategorileri, tarihsel sürecin belirli bir aşamasında ortaya çıkan özgül üretim ilişkilerinin aldığı biçimlerdir; artı-değer, sermaye, ücretli emek gibi kavramlar/kategoriler, doğanın veya insan özünün ebedi belirlenimleri olmayıp, kapitalist üretim tarzına özgü tarihsel ilişkilerin teorik ifadesidir. Marx'ın (2011: 86-87) klasik ekonomi-politik kuramcılarına yönelik eleştirisi de aynı teorik hat üzerinden ilerler. İnsan doğasını toplumsal ilişkilerden soyutlayarak tasavvur eden 'Robinson Crusoe miti', bireyi toplumsal bağlarından koparılmış tekil bir özne olarak ele alır ve bu yolla üretim ilişkilerinin tarihsel niteliğini gizler. Bu mitin iktisadi düşünceye nüfuz etmesi, kapitalizmin kendisini tarih dışı, doğal ve insan doğasının zorunlu ifadesiymiş gibi sunmasına hizmet eden ideolojik bir etki yaratır. Böyle bir perspektif, kapitalist üretim tarzını tarihsel özgüllüğünden koparark evrenselleştirir ve onu değiştirilemez bir toplumsal düzen olarak meşrulaştırır. Oysa 'gerçek insana' ulaşmak, bireyi soyut ve özerk bir özne olarak varsaymakla değil, onun varoluşunu şekillendiren üretim ilişkileri, sınıf mücadeleleri ve tarihsel-toplumsal koşulların bütünselliği içinde kavramakla mümkündür; çünkü insan, kendi pratiğinin ve toplumsal bağlamının dışından değil, tam da bu bağlamların içinden anlaşılabilir.

Marx'ın 'insanın özü' sorununa yaklaşımı, felsefi özcülüğün kapalı devresinin sınırlarını ihlal eden ve bu anlamda felsefe tarihinde bir devrim niteliği taşıyan radikal bir kopuş olarak görülebilir; zira Aristo'nun insanı dil ve polis aidiyetiyle, Augustinus'un Tanrı'nın yeryüzündeki imgesiyle, Levi-Strauss'un doğa-kültür çatışmasıyla, Lacan'ın ise dilsel inşayla tanımladığı felsefinin tarihsel seyrinde, insan özü hep aşkın ya da soyut bir kategoriye indirgenmiştir (Balibar, 1996: 41-42). Oysa Marx'ın (2009: 80-81) *Feuerbach Üzerine VI. Tez*'de formüle ettiği üzere, insani öz soyut bir töz olmayıp, toplumsal ilişkilerin toplamıdır. Bu 'öz', insanların yaşam araçlarını üretmeye başladıkları andan itibaren ortaya çıkar; doğayı dönüştürmeleriyle birlikte kendi maddi yaşamlarını da yeniden üretmeleri sonucunda tarihsel süreç

içinde biçimlenir. Bu nedenle Marx, insan özünü, bilinç ya da din gibi soyut kategorilerde değil, üretim pratiklerinde ve toplumsal ilişkilerin tarihsel dinamizminde aramak gerektiğine dikkat çeker. Böylece insan değişmez bir töz olmaktan çıkar ve sürekli yeniden kurulan/belirlenen bir süreç haline gelir. İşte bu nedenle Marx'ın müdahalesi, yalnızca antropolojiye ilişkin bir tasavvur olmayıp, bizatihi felsefede de bir devrime tekabül eder. İnsanı metafizik soyutlamalardan kurtararak toplumsal hayatın maddi açıklığına yerleştirir ve böylece felsefeyi kapalı bir spekülasyonlar alanı olmaktan çıkararak pratiğin aynasında kavramanın olanağını verir.

Felsefenin imkân ve sınırlarını açığa çıkaran tarihsel maddeci müdahale, felsefeyi tarih dışı tarafsızlık mitinden ve kapalı devre düşünsel deviniminden kurtarır. Marksizm, düşünceyi maddi üretim ilişkileri, sınıf mücadeleleri ve toplumsal pratiklerin içerisine yerleştirerek felsefede köklü bir devrim gerçekleştirmiştir. Bu devrimle birlikte felsefe, düzenin ideolojik meşruiyetini yeniden üreten tarafsızlık zemininden koparılmış; toplumsal mücadelelerin yönünü belirleyen, eleştirel bilincin örgütlenmesine katkı sunan, toplumsal antagonizmaların kavramsal düzeyde açığa çıktığı ve yeni imkânların tasarlandığı kurucu bir mücadele alanı olarak konumlanır.

Sonuç

Felsefenin imkânı ile sınırları arasındaki diyalektik ilişki, toplumsal iş bölümü, sınıf mücadeleleri ve ekonomik-siyasal yapıların karşılıklı etkileşimiyle karakterize olur. Düşüncenin oluşum koşulları, saf bilinçten, soyut akıldan ya da aşkın bir özden hareketle açıklanamaz; üretim ilişkilerinin biçimlendirdiği emek pratikleriyle, bu pratiklerde temellenen sınıfsal antagonizmalarla ve bu antagonizmaları düzenleyen siyasal-ideolojik yapılarla kurulan yoğun bağlar üzerinden anlaşılabilir. Felsefenin tarihsel imkânı, tam da bu çok katmanlı ilişkilerin belirli bir tarihsel momentte yoğunlaşmasıyla doğar; kavramlar, kategoriler ve teorik sistemler, tarihin dışına yerleştirilmiş ebedi hakikatler olarak değil, toplumsal çelişkilerin belirli uğraklarda aldığı biçimlerin düşünsel ifadesi olarak şekillenir. Felsefi etkinliğin imkânı, tarih boyunca kafa-kol emeği ayrımının aldığı özgül biçimler aracılığıyla belirlenmiş, antik dünyada köle emeğinin sağladığı boş zaman, Orta Çağ feodalitesinin üçlü iş bölümünde kurumsallaşan toplumsal ayrımlar, Erken Modern Çağ'da zanaatkâr pratiği ile entelektüel bilginin eklemlenişi, sanayi kapitalizminde disipline edilmiş zamanın ve rasyonelleştirilmiş emek süreçlerinin iç içe geçmesi ve geç kapitalizmde bilgi üretiminin sermayenin doğrudan üretici gücü haline gelişi, her defasında düşüncenin kendine özgü tarihsel imkânlarını tayin etmiştir. Ancak bu imkân, kendi sınırını da

içinde taşır. Felsefeye olanağını veren tarihsel-toplumsal koşullar, mistifiye edilerek doğal, evrensel ve değişmez bir düzen olarak sunulduğunda, felsefe kendi tarihsel kökenlerini görünmez kılar ve kendisini kapalı devre işleyen bir sistem olarak kurar. Bu kapanma, felsefeyi kendi iç mantığına hapseden, kavramların hareketini tarihsel-toplumsal belirlenimlerden koparan bir 'self-refleksivite' üretir. Böylece felsefe, tarihsel mücadelelerin ürünü olmaktan çıkarılıp, tarafsızlık iddiasıyla çelişkiler arasındaki gerilimi düzenleyen bir 'hakemlik' pratiğine indirgenir. Filozof da bu bağlamda, toplumsal antagonizmaların taraflarından biri olarak değil, farklı görüşler arasında evrensel ölçütler tayin eden bir aracı olarak konumlandırılır; fakat bu aracılık, ideolojinin en sofistike işlevlerinden birini icra ederek, sınıflı toplumun temel çelişkilerini gizler, antagonizmayı görünmez kılar ve mevcut düzenin sürekliliğini garanti altına alan ideolojik bir etki üretir. Bu durum, skolastik episteme merkezcilik olarak adlandırılabilecek bir yönelimi açığa çıkarır; düşünceyi kendi içine kapatarak dünyanın fikirler etrafında döndüğü yanılsamasını üretir; bu anlayışta toplumsal ilişkiler, maddi üretim süreçleri ve tarihsel koşullar ikincilleştirilir, hakikatin kaynağı kavramların kendi içsel tutarlılığına ve zihinsel soyutlamaların dizgesel bütünlüğüne indirgenir. Böylece felsefe, tarihsel çatışmaların, sınıf mücadelelerinin ve maddi çelişkilerin üzerinde/ötesinde konumlandığı ölçüde kendisini evrensel aklın tarafsız mahkemesi olarak sunar. Skolastik episteme merkezcilik, felsefenin tarihsel süreçten bağımsız olduğu ve kendi içkin yasaları uyarınca devindiği yanılsamasını yaratarak, düşüncenin toplumsal kökenlerini görünmez kılar ve felsefeyi, düzenin meşrulaştırılmasına/yeniden üretimine hizmet eden kapalı devre bir sisteme dönüştürür.

Marksizmin düşünce ile maddi dünya arasındaki ilişkiyi formüle ediş tarzı, düşünceyi kendi iç mantığına kapanan deviniminden ayırır ve toplumsal gerçekliğin maddi temellerinde konumlandırır. Böylece düşüncenin, tarih dışı bir özerklik alanının ürünü olmadığı, toplumsal ilişkilerin tarihsel biçimlenişiyle koşullandığı ve onun içinde yeniden üretilen bir pratik olduğu açıklık kazanır. Bu dönüşüm, felsefede yalnızca yeni bir yönelimin ya da kısmi bir revizyonun ötesinde, köklü bir kopuşa, başka bir ifadeyle devrimsel bir müdahaleye tekabül eder. Bu müdahale aracılığıyla felsefe, kendi üzerine kapanarak düzenin ideolojik yeniden üretimine eklemlenen kapalı devre bir söylem olmaktan çıkarak tarihsel-toplumsal antagonizmaların kavramsal düzlemde sürdürüldüğü, tarafgir pozisyonunu gizlemeyen kurucu bir müdahale pratiğine tahvil olur. Bu bağlamda, felsefenin tarafsızlık mitinden türeyen yanılsama, yani filozofun kendisini hakikatin evrensel hakemi ve düzenin nötr gözlemcisi olarak konumlandırması, Marksist müdahale ile

ifşa edilerek yıkılır; söz konusu tarafsızlık iddiasının, belirli sınıfsal çıkarların ve ideolojik konumlanışların maskesi olduğu açıklık kazanır. Bu bağlamda felsefe, hakemlik işlevi üzerinden toplumsal çatışmaları nötralize eden ve mevcut düzenin devamına hizmet eden bir aygıt olmaktan çıkarak, doğrudan antagonizmaların ve sınıf mücadelelerinin içine yerleşen, tarafını kurucu bir güç olarak sahiplenen ve düşünceyi toplumsal dönüşümün hizmetine sokan bir devrim pratiği haline gelir.

Marksizmin felsefeyi devrim silahına dönüştürmesi, en somut örneğini Althusser'in felsefeyi savaş alanı olarak kavramsallaştırmasında bulur. Althusser (1990: 66; 2004: 31) felsefenin tarafsızlık iddiasını kökten reddederek felsefeyi bizatihi teorik düzeyde yürütülen bir sınıf mücadelesi olarak konumlandırır; felsefe, ne kendi özerkliğini koruyan aşkın bir hakikat alanı ne de düşüncenin nötrce cereyan ettiği bağımsız bir mekândır, tersine bilim ile ideoloji arasındaki sınırların çekildiği, bu sınırların yeniden üretildiği ve tarafların somut biçimde belirlendiği bir cephe pratiğidir. Bu sınır, soyut bir ayrım ya da kuramsal bir tasnif olmayıp, bizatihi taraf tutmanın, belli bir güç blokunun lehine konumlanmanın, yani düşünsel üretimi politik bir müdahale olarak örgütlemenin ifadesidir; dolayısıyla felsefenin her hamlesi, kavramsal düzenlemelerin ötesinde, bir cepheye katılma ve mücadele hattında mevzilenme anlamına gelir (Althusser, 2002: 309). Felsefenin özgül bir nesnesinin bulunmadığını ileri süren Althusser, böylece felsefenin iç mantığından türeyen kapalı bir ilerleyiş fikrini yapıbozuma uğratır ve onun sürekli olarak dışarıdan -ideolojiden, siyasetten, sınıf mücadelesinden- beslendiğini, yani kendi imkânını tam da bu dışsallıkta bulduğunu gösterir. Bu nedenle felsefe, bilim ile ideoloji arasında yalın bir aracı olmaktan çok, bu iki alan arasındaki gerilimleri düzenleyen, ideolojik mistifikasyonları teşhir eden ve hangi sınıfsal çıkarlar lehine konumlanıldığını ilan eden teorik düzeydeki bir savaştır (Althusser, 1995: 143; 2005: 33). Dolayısıyla felsefe, tarafsız hakemlik konumunun ve evrensel hakikat iddiasının ötesine geçtiğinde müdahale niteliğini ön plana çıkarır, yalnızca düşünsel bir etkinlik olmaktan çıkarak düzenin/egemenlik ilişkilerinin yeniden üretimini kesintiye uğratabilecek ve kolektif eylemin örgütlenmesine katkı sunabilecek bir müdahale aygıtı, yani tam anlamıyla bir 'devrim silahı' olur.

Marx ve Engels'in (2014: 53) komünistlerin proletaryanın çıkarlarından farklı çıkarları olmadığına/olamayacağına ilişkin ifadesi ve Antonio Gramsci'nin (2018: 374-375) bağımsız bir aydınlar sınıfının var olmadığını -her aydının belirli bir sınıfsal konumla ve hegemonya mücadeleleriyle organik bir bağ içinde işlev gördüğünü- vurgulayan entelektüel kavrayışı, düşünsel/felsefi

konum alışların sınıf mücadelelerine bağlandığına işaret eder. Benzer bir teorik yönelim uyarınca Lenin (1993: 400-402), felsefenin Antik Yunan'dan itibaren hiçbir zaman nötr ya da tarafsız bir söylem alanı olmadığını, tersine her daim belirli sınıfsal konumlanışların ideolojik ifadesine denk düştüğünü belirtir. Filozofların tarafsızlık maskesi altında evrensel hakikatin temsilcisi gibi konumlanmaları, egemen sınıfın hegemonyasının üretimine katkıda bulunan bir mistifikasyon mekanizması işlevi görür. Egemen ideolojinin temel işlevlerden bir tanesi de sınıflı toplumların kurucu çelişkilerini/eşitsizliklerini mistifiye ederek doğal, değişmez ve ebedi kategoriler olarak sunmaktır. Filozofun tarafsızlık iddiası da bu ideolojik işlevin teorik biçimde yeniden üretilmesine tekabül eder. Felsefeyi bir 'kavga alanı' olarak tarif eden perspektifler mevcut olmakla birlikte, bu yaklaşımlar kavganın kaynağını toplumsal antagonizmalara bağlayamadıkları gibi, tarafsızlık mitini de farklı bir kavramsal repertuar aracılığıyla yeniden tesis etmişlerdir. Kant'ın (1998: vii) felsefeyi bir *Kampfplatz*, -savaş alanı- olarak tanımlaması bu duruma paradigmatik bir örnek teşkil eder. Kant, felsefedeki asıl mücadeleyi metafizik yönelimler arasındaki çatışmalara indirger ve kendi felsefesini, bu çatışmaları aşarak metafiziğin sınırlarını tayin ettiği ölçüde, kavga alanının üzerinde/ötesinde hakemlik görevini ifa eden bir konuma yerleştirir. Böylece felsefenin tarihsel-toplumsal çelişkilerle ve sınıf mücadeleleriyle olan bağı görünmez kılınarak tarafsızlık yanılsaması yeniden üretilir.

Düşünceyi kendi içine kapanmış soyut aklın deviniminden kurtararak, felsefeyi üretim ilişkileri, sınıf mücadeleleri ve toplumsal pratiklerin içerisine yerleştiren Marksizm, felsefede yaptığı bu devrim aracılığıyla, felsefeyi toplumsal antagonizmaların kavramsal ifadesine ve tarihsel dönüşümün kurucu bir aracına tahvil eder. Böylece felsefe, düzenin üretimine eklemlenen tarafsız bir hakemlik pozisyonu olmaktan çıkarak, kolektif eylemin yönünü tayin eden devrimci bir silaha dönüşür. Marx'ın *Feuerbach Üzerine XI. Tezi*, felsefenin yalnızca dünyanın yorumlanmasına indirgenemeyeceğini, dünyanın dönüştürülmesi ve proletaryanın siyasal iktidarının tesisi doğrultusunda konumlanması gerektiğini ilan ederek, felsefenin devrimci bir silaha dönüşümünü tarihsel ufka kaydeder. Bu ilan, felsefe tarihinde tarafsızlık yanılsamasını reddeden ve kendi tarafını alenen deklare eden yegâne konumlanıştır. Felsefenin devrim silahı olabilmesi için felsefede devrim yapmak gerekmektedir ve Marksizm, felsefede devrim yaparak felsefeyi devrim silahı olarak sahiplenmiştir.

Sonnotlar

1- *Skhole*, Antik Yunanca'da 'boş zaman' veya 'serbest zaman' anlamına gelir; ancak bu, modern anlamda keyfi ya da gündelik serbest vakitten farklıdır. Aristoteles'in

(1998) kullanımında *skhole*, düşünsel etkinliklerin, eğitim faaliyetlerinin ve politik katılımın zorunlu ön koşulu olarak, maddi üretim faaliyetlerinden muaf tutulmuş seçkin yurttaşların sahip olduğu ayrıcalıklı zamanı ifade eder. Bu kavram aracılığıyla, Antik Yunan'da düşüncenin toplumsal temelinin, üretim emeğini üstlenen kölelere ve alt sınıfların varlığına dayandığı açıklık kazanır.

2- Hannah Arendt'in (2021) Antik Yunan'a yönelik idealizasyonu, felsefi ve siyasal etkinliği maddi üretim koşullarından koparark, köle emeğinin sağladığı ayrıcalıklı boş zamanı görünmez kılan ideolojik bir perde işlevi görür. *Vita activa/vita contemplativa* ayrımında emek yalnızca biyolojik zorunluluğun alanına indirgenirken, düşünce ve kamusal eylem neredeyse metafizik bir yüceliğe taşınır. Bu yaklaşım, kafa-kol emeği ayrımını tarihsel bir sömürü ilişkisi olarak değil, insanlığın doğal bir ayrımı gibi sunarak, mevcut ayrıcalıkları meşrulaştırır. Dolayısıyla Arendt, düşünceyi tarihselliğinden koparan, felsefeyi toplumsal antagonizmalardan sterilize eden ve felsefi özerklik yanılsamasını yeniden üreten anlayışın yalnızca bir temsilcisi değil, en sofistike meşrulaştırıcılarından biridir.

3- Antonio Negri (2006:237-258) komünizme geçiş sürecini klasik Marksist şemadaki doğrusal evrim fikrinden radikal biçimde koparark, Marx'ın özellikle *Grundrisse*'de ileriye sürdüğü tezler üzerinden yeniden formüle eder; ona göre komünizm, kapitalizmin tamamlanmasının ardından gelecek 'sonraki bir tarihsel aşama' olmayıp, bizatihi kapitalist üretim tarzının bağrında filizlenen, içkin çelişkilerle birlikte var olan ve mücadele pratikleri aracılığıyla sürekli kurulmakta olan bir gerçekliktir. Marx'ın 'gerekli emek zamanı' ile 'özgür zaman' arasındaki gerilimden, toplumsal üretimin artan ölçüde toplumsallaşmasından ve üretici güçlerin merkezine yerleşen 'genel zekâ' (*general intellect*) kavramından hareket eden Negri, komünizmi kapitalist zaman rejiminden kopuş olarak yorumlar. Kapitalizmin disipline ettiği, ölçtüğü ve sömürü aracı haline getirdiği çalışma zamanı, komünizmde toplumsal yaratıcılığın, ortak yaşamın ve 'çokluk'un kendi üretici kudretinin serbestleştiği bir alan haline gelir. Bu noktada Negri için 'genel zekâ', yalnızca kapitalizmin üretici güçleri bütünleştirme kapasitesi değil, aynı zamanda sermaye tarafından bastırılmaya çalışılan fakat devrimci bir potansiyel taşıyan kolektif bir yaratıcılık ve toplumsal iş birliği imkânıdır; yani kapitalist birikim sürecinin merkezine yerleştirilmiş olan genel zekâ, bizatihi komünizme geçişin maddi koşulunu ve devrimci olanağını tesis eder

4- Hegel'in çelişkiyi tek bir iç ilkenin basit gelişim sürecine indirgemesi, tarihsel süreçlerin özgül ve çoğul belirlenimlerini görünmez kılar; bu yaklaşım, tüm heterojen öğeleri Tin'in edimselleşme diyalektiğine tabi kılarak, farklı kertelerin özgül çelişkilerini tali düzeye iter. Louis Althusser'in de (2002: 126-130) belirtiği üzere Marksist çelişki kavrayışı ise, toplumsal formasyonun yalnızca tek bir ilke tarafından değil, farklı düzlemlerde -ekonomi, siyaset, ideoloji- işleyen özerk çelişkilerin karmaşık üstbelirlenimiyle karakterize olduğunu ortaya koyar.

5- Skolastik episteme merkezcilik, düşüncenin tarihsel ve toplumsal katılım koşullarını sistematik biçimde bastırarak, onu yalnızca kendi içkin yasalarının işleyişinden türeyen kapalı bir alan olarak temsil eden bir düşünsel geleneği tanımlar. Pierre Bourdieu'nün (2016: 66-70) skolastik bakış kavramı aracılığıyla gösterdiği üzere, insan dünyaya yalnızca teorik bir seyirci olarak değil, pratik ilişkilerin içine gömülmüş bir fail olarak katılır; bu katılımın izleri onun düşünsel kategorilerine, algı şemalarına ve kavramsal repertuarına önceden nakşolur. Fakat skolastik yönelim, bu içerilmişliği ifşa etmek yerine bastırarak, düşünceyi tarih dışı, 'self-refleksif' ve dışsal belirlenimlerden azade bir etkinlik olarak sunar. Dolayısıyla skolastik episteme merkezcilik, yalnızca epistemolojik bir yaklaşım olmayıp, aynı zamanda felsefenin kendisini tarihsel-toplumsal dolayımlardan arındırarak ayrıcalıklı bir konuma yerleştiren, kendi özerklik iddiasını ideolojik düzeyde kurumsallaştıran kapalı devre bir formasyondur.

6- Marx'ın altyapının üstyapı üzerindeki belirleyiciliğine yaptığı vurgu, ortodoks Marksizm tarafından çoğu kez toplumsal hayatın bütün veçhelerinin ekonomik düzeye indirgenmesi ve ekonomik temelden hareketle açıklanması biçiminde, kaba bir ekonomik determinizm olarak yorumlanmıştır. Oysa Marx'ın bu belirleyicilik vurgusu, düşüncenin ve toplumsal yaşamın maddi temelden ayrı düşünülemeyeceğine ilişkindir. Beşerî varoluşta asıl belirleyici etkenin 'gerçek yaşamın üretimi' olduğuna dikkat çeken bu model, toplumsal hayatın karmaşık örüntülerini göz ardı etmez, aksine bu örüntülerin karmaşık ve çok yönlü etkileşimini açıklamaya çalışır. Ekonomik temel tarihsel sürecin başat momenti olsa dahi insanlar siyasal, kültürel ve ideolojik ilişkiler ağı içinde hareket ederler ve bu unsurlar karşılıklı etki ve tepkiler yoluyla birbirlerini dönüştürürler. Dolayısıyla tarihsel materyalist perspektif, toplumsal süreci basitçe tek boyutlu bir kertenin -ekonominin- mekanik yansıması olarak görmez; toplumsal dünyanın/beşerî varoluşun karmaşık belirlenimlerini anlamaya yönelik kuramsal bir çaba içerisine girer (Althusser, 2002: 111-143; Engels, 1979).

Kaynakça

Althusser, L. (1990) *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çev. Ö. Sezgin, Ankara: Verso Yayıncılık.

Althusser, L. (1995) *Kapitali Okumak*, Çev. C. A. Kanat, İstanbul: Belge Yayıncılık.

Althusser, L. (2002) *Marx İçin*, Çev. I. Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2004) *Lenin ve Felsefe*, Çev. B. Aksoy vd., İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (2005) *Yeniden Üretim Üzerine*, Çev. I. Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.

Arendt, H. (2021) *İnsanlık Durumu*, Çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristotle. (1998) *Politics*, Trans. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing.

Balibar, E. (1996) *Marx'ın Felsefesi*, Çev. Ö. Laçiner, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bell, D. (1974) *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, London: Heinemann.

Bloch, M. (1961) *Feudal Society*, London: Routledge.

Bourdieu, P. (2016) *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, Çev. P. B. Yalım, İstanbul: Metis Yayınları.

Bourdieu, P. (2021) *Genel Sosyoloji: Collège de France Dersleri (1981–1983)*, Çev. Z. Emirosmanoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Braverman, H. (1974) *Labor and Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press.

Burke, P. (2000) *A Social History of Knowledge*, Cambridge: Polity Press.

de Ste. Croix, G. E. M. (1981) *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*, London: Duckworth.

Descartes, R. (1996) *Meditations on First Philosophy*, Trans. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.

Duby, G. (1980) *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, Trans. A. Goldhammer, Chicago: University of Chicago Press.

Eagleton, T. (1996) *İdeoloji*, Çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Engels, F. (1979) "Königsberg'deki Joseph Bloch'a Mektup", Marx, K. ve F. Engels, *Seçme Yapıtlar*, Cilt III, Çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları, 591–593.

Finley, M. I. (1973) *The Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press.

Fuchs, C. (2014) *Digital Labour and Karl Marx*, New York: Routledge.

Garnsey, P. ve R. Saller. (1987) *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, Berkeley: University of California Press.

Gramsci, A. (2018) "Aydınlar ve Eğitim", D. Forgacs (Der.), *Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916–1935* içinde, Çev. İ. Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 373–400.

Hardt, M. ve A. Negri. (1994) *The Labor of Dionysus: A Critique of the State Form*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hegel, G. W. F. (1975) *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, Trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.

Hobsbawm, E. (1999) *Tarih Üzerine*, Çev. O. Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Hopkins, K. (1978) *Conquerors and Slaves*, Cambridge: Cambridge University Press.

Husserl, E. (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book*, Trans. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff.

Ilyenkov, E. V. (1977) *Dialectical Logic: Essays on its History and Theory*, Trans. H. C. Creighton, Moscow: Progress Publishers.

Kant, I. (1998) *Critique of Pure Reason*, Ed. and Trans. P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Le Goff, J. (1980) *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press.

Lefebvre, H. (2007) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Çev. I. Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları.

Lenin, V. I. (1993) *Materyalizm ve Ampiryokritisizm: Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*, Çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Lukács, G. (1998) *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Y. Öner, İstanbul: Belge Yayıncılık.

Marx, K. (1966) *Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Cevap*, Çev. E. Başar, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1979a) *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma*, Çev. S. Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (1979b) "Önsöz", *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2009) "Feuerbach Üzerine Tezler", Marx, K. ve F. Engels, *Felsefe İncelemeleri* içinde, Çev. C. Eroğul, Ankara: Sol Yayınları, 78–82.

Marx, K. (2011) *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt I, Çev. M. Selik ve N. Satılgan, İstanbul: Yordam Kitap.

Marx, K. ve F. Engels. (2011) *Alman İdeolojisi*, Çev. T. Ok ve O. Geri, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Marx, K. ve F. Engels. (2014) *Komünist Parti Manifestosu*, Çev. N. Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap.

Moss, J. (2011) *Aristotle and the Philosophy of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

Negri, A. (2006) *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, Çev. M. Çelik, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Plato. (2004) *Republic*, Trans. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing.

Postone, M. (1993) *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rancière, J. (2009) *Filozof ve Yoksulları*, Çev. A. U. Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

Read, J. (2022) *The Production of Subjectivity: Marx and Philosophy*, Leiden: Brill Press.

Sohn-Rethel, A. (2011) *Zihin Emeği, Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*, Çev. A. D. Temiz, İstanbul: Metis Yayınları.

Srnicek, N. (2017) *Platform Capitalism*, Cambridge: Polity Press.

Swartz, D. (2011) *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, Çev. E. Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Thompson, E. P. (1967) "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past & Present*, 38, 56–97.

Zilsel, E. (2000) *The Social Origins of Modern Science*, Dordrecht: Springer.

Zuboff, S. (2019) *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York: PublicAffairs.