

# VARLIĞIN ÖRGÜTLENMESİ DOLAYIMIYLA BİLGİNİN ÜRETİLMESİ VE HAKLAR Marksizm ve Onto-Politika

Ersin Vedat Elgür  
Dicle Üniversitesi

## ÖZET

*Metinde, sosyal hakların kurumsallaşması ya da tasfiyesi ile ilgili sorunun varolan ekonomik yapının iç sorunu olmadığı, esas olarak bu temelde ortaya çıkan problemlerin toplumsal sınıfların ekonomi-politiklerinin bir karşı karşıya gelmesi olarak kavranmasının gerekliliği; bunun da kamusal alanın inşası problemiyle birlikte düşünülmesinin zorunluluğu verilmeye çalışılmaktadır. Söz konusu sorunu ortaya koyuş biçiminin felsefedeki metodoloji ve epistemoloji tartışmalarıyla ilgisini kurmak metnin temel amacını oluşturmaktadır.*

*Anahtar Sözcükler:* pratik, özne, hakikat, bilgi, paralaks

## ABSTRACT

*In this article, the problem studied concerns the idea that the institutionalization, or elimination of social rights is not the core problem of the existing economic structure, and that problems arising from this basic understanding should be approached essentially as a confrontation between the political economies of social classes, and that this must also be conceived together with the problem of constructing the public sphere. The main purpose of the article consists of examining a way of posing the problem at issue, and relating it to the methodological and epistemological discussions in philosophy*

*Keywords:* practice, subject, truth, knowledge, parallax

## VARLIK VE SİYASET İLİŞKİSİ

*“Hiçlik bir varlığı bulmanın, ortaya çıkarmanın mümkün olduğu gibi bulunmaz, açılıp ortaya çıkarılmaz. Hiçlik her zaman için bir ötedir... dolayısıyla hiçlik bu varlık boşluğudur... hiçlik, varlığın varlık tarafından soru konusu yapılmasıdır. Hiçlik, varlığa varlık aracılığıyla gelen ve varlığa sahip olmaksızın devamlı olarak varlık tarafından desteklenen mutlak bir olaydır... ve hiç şüphesiz varlığa da özel bir varlık aracılığıyla, insan-gerçekliği aracılığıyla gelmektedir. Ama bu varlık, kendi hiçliğinin kökensel projesinden başka bir şey olmayarak kendini insan gerçekliği olarak oluşturur. İnsan-gerçekliği, kendi varlığı içinde ve kendi varlığı için varlığın bağrındaki hiçliğin biricik temeli olarak varlıktır”(Sartre, 2009:139-140).*

Jean Paul Sartre’ın 1943 yılında basılan *Varlık ve Hiçlik* metninden yapmış olduğum alıntının burada bizi bir araya toplayan kongrenin düzenlenmesinin altındaki kaygılarla yakından ilgisi olduğunu düşünüyorum. Yukarıda, *hiçlik* kavramı aracılığıyla verilmek istenen anlam değil dikkat çekmek istediğim; *insan-gerçekliğinin*, *hiçliğin* biricik temeli olarak düşünülmesi. Genel bir çerçeveye bu düşünmenin anlamı şudur: *Varlığın kendinde* bir anlamı yoktur, o ancak ve ancak *insan-gerçekliğinin* bir üretimi olarak vardır. Aynı savlar benzer bir biçimde yine bir başka varoluşçu düşünür, Martin Heidegger’de de, *Dasein* kavramı ile birlikte verilir. Heidegger *Varlık ve Zaman*’ı yazarken asıl ödevini “varlığın ilk ve ondan sonraki yönlendirici belirlemelerinin kazanıldığı asli tecrübeler olması bakımından Eskiçağ ontolojisinin geleneksel envanterinin varlık sorusunun rehberliğinde bozumu” (Heidegger, 2008:23) olarak kavıyordu. Bu bozumu varlığı kavrayıştaki perspektife dair bir dönüşümle gerçekleştirdiğini düşünen Heidegger *varolanların anlamı* olarak *Varlığı* Dasein’in konumlanma noktasından hareketle anlayan bir kuramsal zemin kurdu. “Heidegger’e göre Varlık, varolanların Varlığıdır, fakat Heidegger söz konusu Varlığı, varolanların kaba mevcudiyeti olarak değil, onların insani deniyime anlamlı ifşası olarak yorumlar. Her ne kadar varolanlar

insanın varolup varolmamasına bağlı olmaksızın varolsalar da, Heidegger'e göre, varolanların anlamlı verilmişliğinin anlamı hiçbir zaman insani deneyimden ayrı düşünülemez. "**Varlık varolanların anlamıdır**"(Küçükalp, 2008:115), ama varolanların anlamını projekte eden de *Dasein*, insan varolmasıdır.

Hem Martin Heidegger'in hem de Jean Paul Sartre'in bu ifadeleri bir yandan Antik Çağ'dan beri gelen bir varlık anlayışına karşı konumlansalar ve teolojik kavrayışların bir eleştirisi olarak ortaya çıksalar da aslında ortada çok temel bir hedef vardır: Hegel. Hegel hem *Mantık Bilimi*'nde –ki ontoloji olarak kurulmuş bir kitaptır– hem de *Tinin Fenomenolojisi*'nde –ve bu da Hegel'in epistemolojisinin bir betimlenişidir– **Varlığın kendinde** anlamının peşinde koşan bir düşündürüdür. "Tüm şeyler ilkin *kendindedirler*, ama sorun burada sonlanmaz, ve nasıl ki tohum –ki kendinde bitkidir– yalnızca kendini geliştirmeyi imliyorsa, genel olarak şey de öyle soyut kendi-içine yansıma olarak yalın 'kendinde'sinin ötesine geçer, kendini o denli de başkasının içine yansıma olarak tanımlar ve böylece *özellikler taşır*" (Hegel, 2004:215). İşte bu **kendindenin** tarih içindeki açılması **Varlığın** tarih içinde *kendinde ve kendi için* olması, yani kendinde taşıdığı potansiyelleri var kılmasıdır **Varlık**. Hegel'in ifadeleriyle söylersek; "Benim görüşüme göre –ki ancak dizgenin kendisinin açıklanışı ile aklanabilir– her şey gerçeği yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır" (Hegel, 1986:29). İnsan varolması ancak ve ancak **Varlığın** varlığa gelmesinde bir dolayımıdır.<sup>1</sup>

Böylece Heidegger ve Sartre'in yapmış oldukları işi fenomenolojinin ontolojik bir dönüşümü ve ontolojinin de fenomenolojik bir dönüşümü olarak görebiliriz: fenomenolojide ontolojik bir dönüşüm ortaya çıkmıştır, keza varolanlar artık **kendinde Varlığın**, tarih içinde kendini tamamlayışının momentleri ya da fenomenleri değildirler, ontoloji, fenomenlerin insanın projekte etmesine bağlı olarak, insan-varolmasına bağlı yorumları durumuna gelmiştir. Ontolojide de yine *insan-varolmasına* ya da *insan-gerçekliğine* bağlı fenomenolojik bir dönüşüm gerçekleşmiştir; **Varlık** artık duraduran ve keşfedilen bir şey değil, insan tarafından, her defasında varolanların farklı biçimlerde bir araya getirilerek yeniden ve yeniden anlamının üretildiği bir ilişkiler bütünü olmuştur. Evet, bu Hegel'in bilginin ele geçirme olarak değil de üretim olarak kavranması gerekliliğine dair söylediği şeyle aynıdır; fakat önemli bir farkla: artık üretilen bu anlamların arkasında bir *Hakikat* yoktur. İnsan, varlığın, evrenin ve dünyanın kendine göre yorumlanacağı biricik varolan olduğunu ilan etmiştir. Aslında La Mettrie'nin *Mutluluk Üzerine Söylev*'de, biraz da üzülerek ifade ettiği "insanlığın yazgısının, kendi elleri gibi kötü ellerde olmasına acıyorum" cümlesinde temelini bulan *Aydınlanma*'nın projesi varoluşçuların kaleminde 'en güçlü' ifadesini bulmuştur.

Fakat *şimdi ve burada*, bizleri bir araya getiren şey, nihayet, *İnsanın* bu biricik, merkezi yeri ve onun soyut belirlenimlerinden türetilmiş olan hakları değil. Aydınlanmanın insanı merkeze koyan bu seküler projesine karşı iki tür tepki gelişti: birincisi çok da dikkate alınamayacak, dinlerin geliştirdiği tepkilerdi ve merkezin insandan daha güçlü yapısal belirleyenler tarafından kurulmasını talep ediyorlardı.<sup>2</sup> İkinci tür tepki ise bizi bugün bu başlık altında buraya toplayan tepki. Muhafazakar ve dinsel kaynaklardan kaynaklanan

<sup>1</sup> İnsanın, **Varlık** ile olan ilişkisinde bir dolayım olarak kavranması Hegel'in Berlin'de, 1822/23 kış sömestrinden başlayarak 1831 yılına kadar 4 kere verdiği Tarih Felsefesi derslerinden derlenen ve Türkiye'de de *Tarihte Akıl* olarak basılan metninde çok daha açık olarak görülebilir: "İsteklerden, ilgilerden ve etkinliklerden oluşan bu muazzam kütle (insanların tutkuları), dünya tininin kendi ereğine erişmek, onu bilinç düzeyine çıkarmak ve gerçekleştirmek için kullandığı araçlar ve gereçlerdir"(Hegel, 2003:91). Aynı metinde meşhur *Aklın Hilesi* ifadesinde de aynı durum söz konusudur: "Genel'in tutkuları kendi amacı için kullanmasına usun hilesi denebilir"(Hegel, 2003:108). Ve başka bir metinde, *Hukuk Felsefesi'nin Prensipleri*'nde de, şu ifade daha açıklayıcı olabilir: "Evrensel esprinin (*tinin*) bu ilerleyişi içinde devletler, milletler, iyice belirlenmiş olan kendi özel prensipleriyle tarih sahnesinde boy gösterirler. Her birinin özel prensibi onun siyasi ana yapısında ifadesini bulur ve tarihi durumunun gelişmesi içinde gerçeklik kazanır. Onların bilinci bu prensiple sınırlıdır ve bunun menfaatini kendi menfaatleri olarak görürler, ama, aynı zamanda bir gizli faaliyetin, kendi içlerinde çalışan evrensel esprinin, bilinçsiz aletleri ve momentleridirler. Bu deruni faaliyet içinde özel şekiller yok olup giderken, kendiliğinde ve kendisi için espri, bir sonraki yüksek aşamaya geçişinin yolunu hazırlar"(Hegel, 1991:267).

<sup>2</sup> Merkezin belirlenimlerine dair bu karşı karşıya geliş seküler dünya kavrayışları ile dinsel referansları olan dünya görüşleri arasında devam etmektedir. Fakat burada özellikle klasik din referansları ile muhafazakarlığın geleneğe ve *gelenek-ek'e* yapmış olduğu göndermeleri birbirinden ayırmalıyız. Keza muhafazakarlık – Neo-muhafazakarlık demek daha doğru olur– merkeze dair belirlenimleri ile öne çıkmak yerine, artık geçmişin biriktirdiği geleneğin korunması –aslında transformasyonu- ile kendine yeni bir konum belirlemektedir. Gelenek olarak kavradığı ise daha çok toplumun organik bütünlüğünü sağladığını düşündüğü etnik ve dinsel aidiyetler ile cinselliğin kontrol edildiği tarihin en eski biyo-iktidar mekanizmalarından olan ailedir. Bu noktada muhafazakarlık siyasetin gerçek zemini yerine etnik ve dini sembolleri kullanarak bir el çabukluğu ile kültürel sembolleri siyasal sembolere çevirerek bütün bir geçmiş konusunda tek başına hak iddia eder ve geleneğin temsilcisi iddiası ile ortaya çıkar. Bunun sonucunda ortaya çıkan siyasal tepki, bireyin ya da toplumsal sınıfların kendi kategorik ilişkilerinden değil de iletişim aracılığıyla da desteklenen kültürel kimliklerin korunması kaygısından temellenir. Sınıf ve yurttaş kavramlarının belirleyiciliğinden çıkan siyaset, milliyetçilikten faşizme ve dindarlıktan siyasal İslamcılığa evrilen bir politika yapma alanını ortaya çıkarır. Fakat özellikle küresel ekonominin neo-liberal yeni belirlenimi, Neo-Conservatistleri yeni bir çıkmazla karşı karşıya bırakır; yeni bağımlılık ilişkilerinin ulusal ekonomilerde yaratmış olduğu dönüşüm muhafazakarlığın etnik ve dinsel aidiyetlerle ilgili vurgusunu hakim bir aidiyet biçiminin savunusunun tersi bir konuma taşınmasını zorunlu kıldı. Çok zaman sol ya da sosyalist politika yapma biçimlerinin temel ilkelerinden olan kimliklere özerklik ve saygı ritüelleri yeni muhafazakarlığın da bir özelliği olarak ortaya çıktı. Bu yeni konumlanış muhafazakarlarla aydınlanma geleneği arasında süren mücadelede muhafazakarlar açısından önemli bir artı olarak ortaya çıkarken hazırlıksız olan aydınlanmacı gelenek baskın aidiyet vurgusunu hala din üzerinden eleştirerek gücünü kaybetmi. Aydınlanmanın eksikliği rasyonalizme yapılan koşulsuz vurgu ve kendi perspektifinin odağını *kişi olarak İnsan* açısından tanımlamaya devam etmesiydi.

tepki sadece bir konuma karşı başka bir konum üretirken bu ikinci tepki konum alışların yapısal özelliklerini ve dolayısıyla da sorunsalı da değiştiren bir zemin yarattı. Merkezin kuruculuğunu talep eden kamplaşmanın İnsan olarak özne ile tanrının özneliği arasındaki bir alanda cereyan etmediğini savundu bu tepki. Ve hatta bu kamplaşmada tanrının özneliği ile ilgili savları hızla tartışmanın dışına çıkararak büyük harfle yazılan *İnsan* ile bir hesaplaşmaya geçildi. Bu hesaplaşmanın doğası Althusser'in dediği gibi 'anti-hümanist' yeni bir merkezin kurulması değildi. İnsanın tarihsel gelişiminin gelmiş olduğu evrede üretmiş olduğu toplumsal yapıların yeni öznelik kipleri ürettiği ve insanın her ne kadar özne olmayı sürdürüyorduyduysa da hem bu öznelik kipinin yapısal özelliklerinin değiştiği hem de özneliğe dair savların artık insanla bir başka insan arasında yarıldığıydı. Bu yarılma sınıf kavramında kendi zeminini buluyordu ve insanla ilgili belirlemeleri toplumsal ve sosyal ilişki ağlarının üretmiş olduğu yeni konularla (nota bene) **bütünleşik** yeni öznelik kiplerinin politik olanı da tekrardan tanımlayan müdahalesini gerçekleştiren Karl Marx'tan başkası değildi.<sup>3</sup>

*Şimdi ve burada*, işte bu sorunsal değişiminin eşliğinde ve de gölgesinde, varlıkla ve varolanlarla olan ilişkimizi yaklaşık 170 yıldır dönüştürmüş olan bir çerçevenin eşliğinde konuşuyoruz. Bu konuşmada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta var; bu dönüştürülmüş kavramsal hazne insan hakları ya da sosyal haklar arasında bir yarılmaya işaret etmiyor ya da bunların karşı karşıya konulmuşluğuna. Kuramsal ve pratik zeminin bu dönüşümü insan olmanın temel belirleyicilerindeki bir değişimin sonucu olarak ortaya çıkıyor. İnsan gittikçe kendi potansiyellerinin daha fazla farkına varıyor ve onlara yeni olanaklar ekliyor. Bu olanakların kullanılmasını teşvik eden ya da engelleyen niteliklerin birikmiş olduğu alansa politikanın içinde cereyan ettiği havzayı tanımlıyor. İşte sosyal haklar gibi bir isimle yapılmış olan bu tercih *hiçlikten* gelmiş ya da oraya fırlatılmış olan insanın uzun yıllardır kendine rakip ve düşman olarak belirlediği özne konularını içinde en güçlü ve gerçek düşmanı ile karşı karşıya gelmesini sağlayan saptamayı yapmasını sağlıyor: bu gerçek ve güçlü düşman yine insandır. Fakat artık yukarıda Marx'ın yapmış olduğu dönüşümün eşliğinde insandır; homojen ve bir bütün halinde tür olarak insan değil, sınıflara ayrılmış tür içi bir yarılmının öznesi olarak insan. İşte sosyal haklar gibi bir konu hiç de insanın dünya karşısındaki konumundan ve evrendeki değerliliğinden değil, insanın sınıflar halindeki bölünmüşlüğünden ve bu bölünmüşlükteki öznelerin karşı karşıya olma durumundan kaynaklanan politik bir durumdur. Dolayısıyla bu kongrenin içeriği ve düzenlenmesini motive eden unsur da politiktir.

Bir kongrenin politik olması ne demektir: varlığın örgütlenmesinin ve bunun dolayımı ile bilginin üretilmesinin taraf tutarak yapıldığı anlamına gelir bu. O halde sosyal hakların yüzyılımızda politikanın cereyan ettiği ve yeni bir toplumsal tahayyülün buradan türemesinin gerekçelendirilmesinin öncesinde bu gerekçelendirmeye metodolojik bir giriş yapmamızı sağlayacak *varlığın örgütlenmesi* ve *bilginin üretilmesinin* ne olduğunu açıklamaya ihtiyaç vardır.

## Varlığın Örgütlenmesi ve Paralaks

Aristoteles'in *Prote-Philosophia* olarak düşündüğü, dilimize Metafizik olarak çevrilen, metninde *Varlıkla* ilgili şöyle bir saptama yapıyor: "Varlık bir cins değildir, varlığın bütün kategorilerine denk düşen çok anlamlı bir kavramdır. Ve bu bakımdan o ortak ve özdeş ilkelerden yoksundur. O halde her durumda önce *Varlığın* özel anlamını açığa çıkarmak gerekir"(Aristoteles, 1996:41). Bu cümlede sadece *Varlık* ile ilgili değil, varolanlarla da ilgili çok temel bir saptama var; Marx'ın da peşinden gittiği bir saptama. Bu saptamada ilk olarak bilimle ilgili kavrayışımızda bir kırılmanın gerçekleşmesi gerekir: bizler ve bugün akademide çalışanlarımızın pek çoğu *bilimi sonuçlarının kesinliğine* göre değerlendiren bir paradigma içinde çalışıyoruz. Oysa düşünce serüvenimiz bilimi, **sonuçlarına** göre değil **etkinliğe** ve onun ait olduğu varlık tarzına göre konumlandırmaya çalışan çok eski bir geleneğe de sahiptir. Aristoteles'in bilim kavrayışı "varolanların farklı farklı olmasından" hareketle farklı araştırma yöntemlerine odaklanır. Varlık katmanlarının göstermiş olduğu özellikler o alanda yapılacak araştırmanın ve bilim etkinliğinin biçimini, metodunu da etkileyecektir. Bu minvalde Aristoteles *epistemeyi* (bilimi) ilk olarak üç başlığa ayırır: Pratikte (siyaset, etik vb.), Poietike (sanatlar), Theoretike (Mayhematike, Physike, Theologike). Bu üç başlık altındaki bilim alanlarında, mesela Pratikte içinde, 'toplumun en çok bilenleri tarafından ortaya atılan' iddialardan – yani daha önceki yargılardan- yola çıkılarak *diyalektik* bir akıl yürütme yöntemi benimsenirken, Theoretikenin matematik alanında ise kesin ve zorunlu sonuç çıkarımların olduğu *demonstratif* akıl yürütme yöntemi kullanılır. Fakat bütün bu ayrımlara rağmen Aristoteles Theoretike bilimler içinde özellikle bir bilim tanımlar ki bu varlık alanlarının farklılığına rağmen hepsini kuşatan; *varlık olmak bakımından varlığa ait olan* şeyleri tanımlayacak ve bütün araştırmaları önceleyecektir. *Prote-philosophia* (ilk felsefe) olarak adlandırılan bu bilim bir alanda bilgi üretimini mümkün kılan ilk koşullara dair bir araştırmadır. Aristoteles

<sup>3</sup> Marx'ın çalışmalarının ya da Marksizmin yaklaşık 170 yıldır hala gücünü koruması, insanların ütopyalara düşkünlüğü ya da daha güzel günleri umut etmesinden kaynaklı bir duygusal motifle değil ancak politik alanda konuların yeniden belirlenmesini sağlayan bu sorunsal değişimine bakarak anlaşılabilir.

bu ilk koşulları *ousia* kavramı altında toplar ve *Birincil ousia* olarak bilgi edinimizin odaklandığı, yükleneni, özneyi ya da *synolonu* işaret eder. Varlık olmak bakımından varlığa ait olan diğer belirlenimlerse *kategoriler* başlığı altında toplanır ve 9 tanedir: zaman, uzam, nicelik, nitelik, bağıntı, etkinlik, edilginlik, durum, aidiyet. Buna ek olarak bilgi edinme sürecine eşlik edecek ya da varlık olmak bakımından varlığa ait olanların da içinde yer aldığı; “bilmek *nedenleri* bilmektir” ifadesinde içerilmiş olan nedenlere dair de 4 ayrı belirlenim bulunur. Bunlar; *fail neden*, *ereksel neden*, *formel neden* ve *maddi nedendir*; *ousialardan* yola çıkarak oluşturulmuş olan bir şeyin bilgisi nedenler içindeki *formel nedenin* (eidosun) içeriğini betimler. Böylece, Aristoteles’e göre, verilmiş olan bu belirlenimlerle kuşatılmış olan nesnenin bilgisi edinilmiş olur. Yine bilgi edinme sürecine eşlik eden 3 tür varolma tarzı ve bunlara düşen varolma formları bulunur: *Dynameia* (olanak halinde varolma), *Entelekgheia* (amacını kendi içinde taşıyarak varolma), *energeia* (etkinlik halinde varolma) ve bunlara da sırasıyla *hyle* (madde), *eidos* (form), *synolon* (bütün) karşılık gelir. En son *synolon* olarak ortaya çıkan *eidosunu* yakalmış *hyledir* ve esas olarak da bilgi nesnemiz budur; yoksa olanak halinde bulunan ve sınırsız formla birleşme ihtimali taşıyan *hyle* (madde) değildir.

Aristoteles’e göre Sofistler bilgi nesnesi olarak *synolon* yerine *hyleyi* aldıkları için bilginin göreliliğini düşünüyordular, keza *hyle*, yukarıda da belirttiğimiz gibi, sınırsız *eidos* ile birleşme olanağına sahipti; ki böyle bir durumda araştırma ya da bilgi imkansız olurdu. *Synolon* bize *eidosunu* kazanmış *hyleyi* vermekle bilgi nesnemiz olan bütünü vermekle kalmıyor aynı zamanda bilginin üzerinde işleyeceği *nesneye* de bir **sınır çizmiş** oluyordu ve bunun sonucunda da Aristoteles’e göre hem bilginin göreliliği savlarından kurtuluyor hem de bilginin olanağını göstermiş oluyorduk.

19.yy’da Marx Aristoteles’in bu bilim görüşünden çıkan kimi sonuçları kabul etti kimine karşı da tam bir direnç gösterdi. Kabul edilen sonuçlardan en önemlisi bilgi edinme sürecine oluşturan durumun **bilginin ele geçirilmesi** değil, **bilginin üretilmesi** olarak ifade edilmesiydi. Nihayetinde kategorilerle ve nedenlerle kuşatılan bilgi nesnesi bir çok bağlantılılığında tüketilmeye çalışılıyordu. Marx bu durumu özellikle *Grundrisse* metninin ‘*Ekonomi Politikin Yöntemi*’ bölümünde **soyutlama** kavramına dair tartışmalar üzerinden gösterdi ve bilgi edinme sürecinin **töze** değil, nesne edinilenin **ilişkilerine** odaklanması gerektiğini iddia etti. Marx açısından kabul edilen bir diğer Aristotelesçi sav da *hyle*, *eidos* ve *synolon*’un Aristotelesçi betimlenişiydi. Ortaya çıkmış olan durum, ya da bilgi edinme sürecine nesne olan şey olanak halinde olanın form kazanmış biçiminden başka bir şey değildi. Fakat olanak halinde olana formunu verme iddiasında olan bir çok belirleyen vardı. O halde *synolon* olarak ortaya çıkan, bu formlardan birinin, *insan pratiğine* (*praxise*) bağlı olarak, olanak halinde olanı belirlemesiyle ilgiliydi. Böylece Marx’a göre *Feuerbach Üzerine Tezler*’de de belirtildiği gibi bilginin üretilmesi pratik bir koşula bağlanmış oluyordu.

Diğer yandan Aristoteles’in epistemolojisinde Marx’ın kabul etmediği durum bilginin hala **mutlak** olarak kavranabilmesidir. Aristoteles’e göre bilgi olarak ortaya çıkan *eidos* ya da *noetai* anlamındaki *ousia* – her ne kadar Platon’un ideaları gibi başka bir varlık katmanı oluşturmuyorduysa da- yine de nesneye içkin olarak her bir nesneyle ilgili kesin bir bilgiyi olanaklı kılıyordu. Bunu da olanaklı kılan durum Parmenides aracılığıyla Antik Çağ’da ortaya çıkmış olan *hen* (bir) tartışmasıydı. Varlık *hendir*. Varlığın *birlik* olarak kavranılması aynı zamanda bilginin olanağını sağlayan temel şartı (bu noktada 17.yy ve 19.yy düşünürlerinin bilginin olanağı ile ilgili tartışmaları matematiğe ve ‘bütün’e odaklanması benzer bir durumu gösterir). Marx içinse bu kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü varlık bir değil parçalı bir yapıdadır ve bu parçaları oluşturan temel ilişki de sınıf ilişkisidir. “*açlık açıktır ancak çatal ve bıçak kullanılarak yenilen pişmiş etle doyurulmuş açlıkla, el ve tırnak yardımıyla yenilen çiğ etin giderdiği açlık farklı şeylerdir.*” (Marx,1993:92) ya da Marx’ın ölümünden yaklaşık dört ay sonra doğan Kafka’nın da aynı çağın tınıyla tespit ettiği gibi: “*Bir elmanın birbirinden farklı görünüşleri olabilir: Masanın üstündeki elmayı bir an olsun görebilmek için boynunu uzatan çocuğun görüşü ve bir de, elmayı alıp yanındaki arkadaşına rahatça veren evin efendisinin görüşü*” (Kafka, 1946:143). Her iki telaffuzda da ortaya çıkan durum varlığın ‘bir’ olmadığı aynı bilgede olduğu gibi varlığın kendisinin de sürekli örgütlenmesine izin veren parçalı bir yapıda olduğudur.

Bütün bu cümlelerde bizim açımızdan ortaya çıkan durum hangi felsefece (ya da sosyoloji, psikoloji, iktisat ve diğer bütün toplumsal disiplinlerce) **yapılan tespitlerin doğru ya da doğru olmadığı yargısının ancak ve ancak toplumsal yapıdaki iktidar ile varlığa dair bilgi arasındaki tarihsel ilişkiyi göz önüne alarak verilmesi gerekliliğidir**. Varlık (büyük harfle yazılan Varlık) politiktir. Bu Marksizm’in temeline yerleşecek ilk ilkedir.

Bu durum bilim kavrayışımızda köklü bir değişimi ortaya çıkarır: **Bilim yapmak belirli bir perspektife yerleşip resim yapmak, yani gerçekliği betimlemek değil, perspektif halinde olanın koşullara bağlılığını, görelilik koşullarını gösteren ve mantıki işlem yapmaya elverişli yeni bir sorunsal kurmaktır**. Bunun da nedeni karşı tarafın bilgiyi üretme sürecinde kullanmış olduğu argümanları başka perspektifler bağlamında ve **taraf olarak** tekrardan örgütlemektir.

Aristoteles'te *varlık olmak bakımından varlığa ait olan* kategoriler ortaya çıkan somut varolanın bileşenleri olarak düşünülürler. Herhangi bir bilgi nesnesinin ne'liğine dair araştırma ilk olarak bu kategoriler içinde ortaya çıkmış olan özelliklerin somut bileşkesini kurmaya çalışmalıdır. Daha sonra nedenler sorusu ile de kuşatılacak olan nesne hakkında konumlanma noktalarının çoğunun tüketilmiş olmasından kaynaklı güvenilir bilgi edinilebilir. Fakat yukarıda da anlattığımız nedenlerden dolayı ortaya çıkmış olan bu bilgi Marx tarafından *yeniden üretilmeye* muhtaçtır. Bu *yeniden üretim* sadece nesnedeki yeni potansiyellerin ortaya çıkması ile ilgili olarak tarihsel bir üretim olmayacaktır, eş-süremliler olarak uzamsal bir ayırım içinde de *yeniden üretim* söz konusudur. Bu eş-süremliler üretim sınıfsal konumların farklılığından kaynaklı olarak aynı bilgi nesnesi üzerine bir paralaks oluşturur.

Paralaks; gözlem konumundaki değişikliklerle ortaya çıkan nesnedeki yer değiştirme olarak tanımlanabilir; aralarında tarafsız ortak bir zemine imkân vermeyen yakından bağlantılı iki perspektifin karşı karşıya gelmesidir; "ilk bakışta bu tür bir paralaks yarıklı fikri bir tür Hegel'den alınmış Kantçı intikam olarak görülebilir; paralaks, iki düzey arasında ortak bir dil, paylaşılan bir zemin olmaması sebebiyle, diyalektik olarak daha yüce bir senteze "dolayım lanamayacak / ortadan kaldırılamayacak" temel çatışmanın yeni bir ismidir" (Zizek, 2008:4). Böylece, aynı nesne üzerinde aralarındaki farklılıkların ortadan kaldırılamayacağı temel savlar Aristoteles'in *varlık olmak bakımından varlığa ait olanlar* belirlemelerine Marx tarafından çok temel bir ön çerçevenin eklenmesini sağlar: **Varlık politiktir.**

İşte varolanların bu politik kavranışı **Varlığın** artık bir yerlerde gizli olarak duran ve keşfedilen bir şey olarak değil, örgütlenerek (yani sınıf perspektifinden bir araya getirilerek) *bilgisi üretilen* bir **konum** olduğunu gösterir. Peki *varlığın örgütlenmesini* sağlayan *bilginin yeniden üretilmesi* ne anlama gelir.

## Bilginin Üretim Olarak Kavranması

Bilgi hangi dolayısıyla ya da dolayım lar vasıtasıyla tanımlanırsa tanımlansın nihayetinde varlık ile düşünme arasındaki ilişkinin kurulum sürecine, doğal olarak da sonucuna ilişkindir ve bu alandaki her tartışma zorunlu olarak bir ontolojiyle öncelenmek zorundadır. Alfred North Whitehead'ın dile getirdiği, "Batı felsefesinin genel niteliği Platon'a düşülmüş bir dizi dipnotlar serisi olmasıdır" (Whitehead, 79:39) ifadesi, yanlış olması anlamında, bu inceleme konusunda bizim için konuya bir giriş olarak görülebilir, keza bütün bir Batı Felsefesi tarihi esas olarak ilk defa Herakleitos ile Parmenides arasında Varlığa dair savlardaki bir yarılma temellenir ve Platon'un kendi felsefesini ürettiği zemin de (düşüncelerinin genel olarak kamuya mal olmuş biçimiyle) bu yarılma Parmenides'ten yana aldığı tavır sonucunda ortaya çıkar.

Herakleitos Varlığın sürekli bir devinim haline olduğunu belirtirken Parmenides ise onun devinime sahip olmadığını, hep dura duran ve kendinde olduğunu iddia etmiş ve ona *hen* (bir) demiştir. Varlığın bu *bir* olmağına gerekçelerin en önemlisi ise devinenin ve değişenin bilgisi olamayacağı savıdır. Bütün bir Batı metafiziği (ya da Felsefesi), Hegel de dahil olmak üzere (fakat sadece bilgi ve bütünlük ilişkisi bakımından), varlık ve bilgi arasındaki ilişkiyi bu *bir*<sup>4</sup> algısı üzerinden kurmuş ve bilginin ancak *kendinde* olanın keşfinin sonucunda bir **ele geçirme** olarak kazanılabileceğini söylemiştir. Bu **ele geçirme** olarak kavranan bilgi görüşü kendisinde iki ön savı gerekli kılar: varlık bilgiye ve varlık (ya da nesne) özneye önceldir. Böylece bütün bir felsefe tarihi *hakikatin* keşfine odaklanır; o bir yerlerde gizli ve saklıdır, sorun onu ortaya çıkarmaktır. İşte tarih içinde Varlığın bu gizli olduğu yerin sistemli bir bulunması çabası ilk defa Platon'un *idealar* kuramı ile verilmiş olduğundan Whitehead o meşhur cümleyi sarfetmiş ve gerçekten de bütün bir Batı Metafiziği bu keşfin çeşitli görünüşleri haline bürünmüştür; *tanrı, idea, ide, monad, töz* varlık bildiren ve varlığın öncelliğine vurgu yapan görünüşlerden bir kaçıdır.<sup>5</sup>

Her ne kadar öznenin ve Varlığın (ya da nesnenin) sağlıklı bir ilişkisinin kurulması ve öznenin sadece bilen değil aktif bir güç olarak tasarlanması bütünlüklü bir halde Marx ile görünüşe gelmiş olsa da bu işin hakkını Alman İdealizmi'ne ve özellikle Johann Gottlieb **Fichte**'ye vermek gerekir. Öznenin kurucu etkinliğine ve *eyleyen* bir *Ben*'e verilen öncelik Fichte'nin felsefesinde sadece kendinden sonraya bırakılan

<sup>4</sup> Her ne kadar *bir* algısının Parmenides'ten yana bir tavır alma sonucu ortaya çıkmış olduğunu söylesek de varolanların sürekli devinim halinde olduğunu söyleyen Herakleitos da bilgi görüşünde bu birin bilgi adını almaya değer olduğunu belirtir, keza varolanların deviniminin betimlenmesi bilgi değildir, onların belirli bir uyum (*harmonia*) içinde devinmesini sağlayan *logos*'un yasalılığını, yani bir olanı kavramaktır bilgiyi ortaya koyan. "Bağlanışlar; bütünlük ve bütünlük olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden Bir, Bir'den her şey" (Herakleitos, 2005:49). Yani burada da varlık özneye ve bilgiye önceldir, saklı olanın bulunacağı, varlığın öznenin eyleminden önce konumlanmış olduğu bir ontoloji kabul edilir: "Yaratılış (physis), saklanmayı sever"(Kranz, 1994:63).

<sup>5</sup> Aynı konu Ernst Bloch tarafından da benzer bir şekilde yorumlanır: "Bilgeliğin, materyalistler de dahil, bu zamana kadar dostu olanlar, Marx'a kadar esas olanı *ontik-mevcut* (ontically), statik-tamamlanmış (in fact statically closed) olarak konumlandırdılar: Basit Thales'in suyundan, mutlak Hegel'in *kendinde ve kendi içinine* kadar. Diyalektik bir biçimde ucu açık olan Eros'un üzerine defalarca, Hegel'in ki de dahil olmak üzere bu zamana kadarki felsefeyi önsel ve 'yeni' (Novum) olanın ciddiyetinden uzak tutan, Platoncu *anamnesis*in antik-contemplative örtüsü seriliyordu" (Bloch, 1995:17,18).

bir ipucu şeklinde belirmez; onun bütün bir felsefesini boydan boya kateden bu öncelik aynı zamanda felsefenin bir bilim olarak kurulabilmesinin de *ilk ilkesi* olarak öne çıkar.

Bütün bir sistemini adlandırmak için kullandığı *Wissenschaftslehre* (Bilim Öğretisi, Bilimin Bilimi, Bilginin Bilimi) kendini ancak ve ancak *Ben*'de ve onun *tasarımları*'nı Varlık olarak örgütleyen *eylem*'de temellendirebilir. Fichte'nin amacı esas olarak "tüm insani bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz temel ilkesini keşfetmektir" (Fichte, 2006:200). Keşif için çıkmış olduğu yol onu kendine kadar gelmiş olan Batı Metafiziği'nin tamamen dışında bir kulvara doğru iter: Varlık Var değildir; Var edilir. Özellikle Kant, Reinhold, Jacobi ve Aenesidemus ile yaptığı tartışmalarda felsefenin bir bilim olarak ortaya çıkmasını sağlayacak bu ilk ilkenin Kant'ın Transzendental İdealizminin Mutlak İdealizme dönüştürülmesinin de temeli olacağını söyleyen Fichte 'kendinde şey'in bilgiyi olanaksız kılan varlığının da ancak Kant'ın empirik öznesinin kategorileri ile varlığın kategorilerinin bir özdeşliğini ispatlayacak bu ilk ilke ile ortadan kalkabileceğini savunur. Çözümü ise, en kısa anlatımla, ampirik öznenin eyleyen bir özneye dönüştürülmesidir. Bu dönüştürme diyalektiğin Varlık ile buluşmasının da ilk örneğidir ve diyalektiğin A, A olmayandır da savında temellenmesine rağmen Fichte süreci A, A'dır da temellenen özdeşlik ilkesi üzerinden kurar: "Ego'nun kendini kendisi yoluyla koyuşu, onun kendi saf etkinliğidir. Ego kendisini koyar ve bu yalnız kendini ileri sürüşü yoluyla o, varolur; tersinden söyleyecek olursak, Ego varolur ve kendi varoluşunu kendi yalnız varolması yoluyla ortaya koyar. O aynı anda hem fail (eyleyen) hem de eyleminin ürünüdür; etkindir ve etkinliğinin sonucu olan şeydir. Bu bağlamda eylem ve eylem sonucu olan şey bir ve aynıdır. Böylece bir bütün olarak *Wissenschaftslehre*'den kaçınılmaz olarak görüneceği gibi "Ben Varım" önermesi olanaklı tek şeyi, *Edimi*, ifade eder" (Fichte, 2006:205).

Burada ortaya çıkan sonuç Varlığın ontik-mevcut ve statik bir şekilde giz olarak varolmadığı onun bir *Ben* tarafından üretildiğidir. Bu *Ben* kendi *tasarımlarının* bir edimselleşmesi yoluyla Varlığın kendisi haline geldiğinde Transzendental İdealizm düşünce ve varlık arasına koymuş olduğu 'kendinde şey' ayrımı yiter ve *Mutlak İdealizmin* ya da *hakikatın* sisteminin ilkesi elde edilmiş olur. Aynı sorunu çok daha açık dille özgürlük bilincinin spekülasyon tarih felsefesine uygulanımını gösteren bir girişim olan *Çağımızın Temel Karakteristikleri* metninde de tartışan Fichte burada da ilk olarak *Ben*'in bir *tasarımı* olarak beliren özgürlüğün bu tasarının *mutlak Ben* olarak da adlandırılabilir insanlığın *kolektif bilincinin eylemi* ile Varlık haline geldiğini söyler.

Varlığın üretiminin bu etkin öznesi olarak *Ben* her ne kadar spekülasyona açık olsa da, Alman İdealizmi, düşünme tarihinin klasik hakikat kavrayışlarında bir daha geri dönülmesi mümkün olmayan, yeni bir kulvar açmıştır. Varlığın etkin bir *Ben* ya da özne tarafından ileri sürülen bu üretimi bilgiyi *mutlak* olarak kavrayan Alman İdealizmi için elbette yeterli değildi ve Hegel *Mutlak Ben*'i *Tanrısal bir Mutlağa* çevirerek bilgiyi 'garanti altına aldığı' kendi dizgesini üretti. Böylece Fichte tarafından Varlığın bir öznenin üretimi olarak kavranması süreci zorunlu olarak bilginin de böyle bir üretim süreci olarak ele alınmasını zorunlu kıldı; varlık sürekli olarak üretiliyorduyorsa bilginin kendisi de bu üretme sürecini temele alarak kendini tekrardan konumlandırmalıydı.

Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin Giriş'inde, ilk olarak, Hegel'i diğer sitem düşüncesi ile hareket eden filozoflardan ayıran bir yan keşfederiz. İster Kant'ta olsun, ister Spinoza'da bir giriş bölümünde karşılaştığımız şey düşünürün kavramları hangi içerikte kullandığını açıklamadır. Çünkü bu içerikler sistemin kapanması için bir zorunluluk taşırlar; sistem ancak bu kavramların birbirlerine gönderme yapmaya başladığı ve başka hiçbir kavrama ihtiyaç duymadığı anda kapanabilir. Ve sistemin kapanabilmesini olanaklı kılan kavramların hepsi de, bu kavramları daha önce kullanan filozofların onlara verdiği içeriğin olumsuzlanması yoluyla edinilmişlerdir. Ama yine bu düşünürlerden hiç biri yaptıkları bu eylemi, yani olumsuzlamayı, bilme açısından, nesne ile öznenin arasındaki yarılmayı azaltma ya da özdeşleştirme olarak görmemişlerdir. (bu durum Hegel'in de Giriş'te belirttiği gibi zaten "gözlenen bilinç için farkına varılabilir değildir"(Hegel,1977:55-56). Bu yüzden ilk olarak sistem filozofları adlandırmasını kullanırken, bu olumsuzlama eylemini *mutlak eleştiri* adına yapanlarla, bir *uğrak eleştirisi*<sup>6</sup> adına yapanları ayırmak zorundayız. İşte bu iki eleştiri arasındaki fark yüzündendir ki Kant ve Spinoza'nın metinlerinin Girişler'inde bir kavramlar yığını ile karşı karşıya gelirken Hegel'in Girişler'inde bu kavramların dolaşıma girmesinin biçimi ile karşı karşıya geliriz. Çünkü *Fenomenoloji*'nin bir kitap olarak da düzenlenişine baktığımızda ne *Bilinç*, ne *Öz-bilinç*, ne *Us*, ne *Tin*, ne de *Din* kendi başına yetkin değildir. Olumsuzlama eylemi *Mutlak Bilgi*'ye kadar **Bilincin**, bir bütünü oluşturan kendi eylemidir. O yüzden de bilinç kendi uğrakları üzerine

<sup>6</sup> Uğrak Eleştirisi: bu güne kadar gelen filozofların ya da bu filozofların metinlerinde ortaya çıkan ifadelerin ve bu ifadeler dolayımı ile görünüşe çıkmış olan bilinç biçimlerini mutlak yanlışlıklar olarak değil ancak bilincin tarihteki gelişimindeki eksiklikler olarak kavranması anlamında bir eleştiridir. Yani aslında kritik dediğimiz şey Kant'ın da ona verdiği anlama bağlı kalırsak, bir sınır çizme eylemidir. Saf aklın kritiği denmesinin sebebi aklın olanaklı işleyişine bir sınır çizmektir.

seyre daldığında burada ‘yanlış’ ve ‘doğru’ yargıları ile değil ancak ve ancak ‘eksik’ ya da ‘tamamlanmamış’ yargıları ile çalışır. Fakat bu olumsuzlama eyleminin yapısı felsefe tarihi içindeki varılmış sonuçların yapısı ile sınırlı değildir; keza öyle olmuş olsaydı Hegel kendi metnini *Mutlak Bilgi* formunda değil, bir felsefe tarihi metni olarak sunmak zorundaydı. Ama o özne ve nesnenin ayrılmışlığını kesin bir karşı karşıya bulunma olarak koymak yerine, **öznenin tarihsel tasarımlarını nesnenin kendini açığa vurma tutkusunu olarak konumlandırdı**. İşte Hegel’in diğer bütün düşünürler arasındaki *differentia spescifica*’ sını belirleyen şey bu duruma bulduğu çözümdedir.

Giriş’in hemen başında Hegel “Doğal olarak düşünürsek” diye lafa başlıyor; “felsefede gerçekliğin, yani gerçekten varolanın bilgisini edinmeye girişmeden önce, Mutlağı ele geçirmenin aracı olarak ya da onun gözlenmesini sağlayan ortam olarak görülen bilgi edinmenin anlaşılması zorunludur”(Hegel, 1977:46). Çünkü bu yapılmadığı sürece “gerçeğin gökleri yerine yanılığın bulutları yakalanabilir”.(Hegel, 1977:46) Oysa bu düşünme biçiminin bizi getirdiği yer, yani **“kendinde varolanı bilme edimi yoluyla bilinç için kazanmaya yönelik bu inanç kendi içinde anlamsızdır ve bilme edimi ile Mutlak arasına onları bütünüyle ayıran bir sınır düşer”**(Hegel, 1977:46). Şimdi bu saptamanın bir yanında Kant vardır ve özne üzerine yaptığı analizle özne ile nesne arasındaki ilişkiyi aşamaz bir uçurum durumuna getirmiştir. Diğer yanında ise Spinoza vardır ve varolanın yapısal bir serimlenişi *töz ve modus* yoluyla bir olarak gösterilmek istense de bir *şimdi ve burada* durumu nesneyi kendi içine hapsedmiştir. Son olarak da Locke ve Hume öznenin soyutlama etkinliğini biricik bilgilenme etkinliği olarak görerek hem özneyi hem de nesneyi sabit, değişmez güçler olarak düşünmekle onları birbirinden tamamen ayrı kılmışlardır. Bilgiyi tanıtmaya dair bütün bu denemelerde başarısız olunmuştur;

“Çünkü” diyor Hegel “Eğer bilme edimi mutlak varlığı ele geçiren araç ise kullanılan bu aracın bir şey üzerine uygulanmasının onu kendi için olduğu gibi bırakmayacağı, aksine biçimlendirip değiştirmeye başlayacağı açıktır. Diğer yandan, eğer bilme edimi bizim etkinliğimizin aleti değil, fakat gerçeğin ışığının bize ulaşmasını sağlayan az çok pasif bir ortam ise, o zaman yine gerçeği kendinde olduğu gibi değil, tersine bu ortam içinden ve içinde var olduğu gibi kavrarız”(Hegel, 1977:46). Hegel’e göre bunun sonucu ise “bilme ediminin bir alet ve ortam olarak tasarımlarını ve kendimiz ile bu bilme ediminin ayrımını ve hepsinden önce de, Mutlağın bir yanda durduğunu, bilginin öte yanda ve kendi başına ve Mutlaktan kopuk, ama gene de olgusal bir şey olduğunu farzetmektir”(Hegel, 1977:47).

O halde bu yarılmayı ortaya çıkaran bu bilme çeşitleri bir yana bırakılacak ve yine bu ilişkiyi kavramaya ilişkin dışarıdan bir yöntem mi dayatılacaktır. “Bilimin kendisini engelleyen bu şekildeki tasarımlara ve anlatım biçimlerine genel olarak dikkat etmekten kaçınılabilir, çünkü bunlar Bilimin ortaya çıkışı karşısında dolaysızca yitecek olan boş bir bilme görüntüsü oluştururlar”(Hegel, 1977:49). Fakat Hegel bunlara dikkat etmekten kaçınmak yerine “oysa Bilim, bu şekliyle görünüşe geldiğinde (yani bu tasarımlar ortaya çıkışında), kendisi bir fenomendir; ortaya çıkışı henüz onu gerçekliği içinde geliştirmemiş ve açığa çıkarmamıştır” (Hegel, 1977:48-49) demektedir. Ama fenomenler üzerinden bilgilenme kendini Bilim olarak varedilebilir için:

“Kendini bu dış görünüşten kurtarmalıdır ve bunu sadece ona karşı dönerek yapabilir. Çünkü o, doğru olmayan bir bilgiden bahsedildiğinde, bu bahsi ne şeylere bakmanın sıradan bir yolu diye yadsıyabilir ve kendisinin bu sıradan yollardan bütünüyle başka bir bilme edimi yolu olduğu inancını verebilir; ne de onun kendisindeki daha iyi bir şeyin önsezisine başvurabilir”(Hegel, 1977:49). **Yani bilgi olarak ileri sürülenin aşkın, dışarıdan bir eleştirisi mümkün değildir**. “Çünkü bir yandan yine benzer olarak bir varlığa dayanırken, öte yandan ise doğru olmayan bilgide olduğu biçimiyle kendisine, yani varlığının kötü bir momentine dayanacaktır, **kendinde ve kendi için** ne ise, ona olmaktan çok görünüşüne. Bu nedenle burada fenomenal bilginin ortaya çıkışının bir betimlemesini yapmak gerekecektir”(Hegel, 1977:49).

Bilincin aldığı biçimleri fenomenler olarak kavramak, aynı zamanda bu bilinç biçimlerinin ileri sürdüklerini de, yani bilgi olarak ortaya çıkanları da, fenomen olarak kavramak anlamına gelir, zaten bilincin tarihsel evriminin momentleri ancak bunların dolayımı ile kavranabilmektedir. Bilinç kendi gelişimine, kendi doğal eylemi vasıtasıyla ve kendi ürünlerinden hareketle yol açmaktadır. Betimleme sadece varolanın gelişmesinin **tarihte** ortaya çıkışı açısından önemli değildir, bu betimlemenin esas ortadan kaldırdığı sorun, **sınama** sorunudur. Çünkü sınama sorunu ya da ölçüt sorunu bilme ile ilgili esas sorundur. Platon’un idealarından bugüne bu soruna kuşku ile karşılanamayacak hiçbir cevap verilememiştir. Ama Hegel’e göre bu kuşkunun kendisi de kuşkunun aşılması yönünde en önemli işlevi görür. Çünkü ileri sürülen bilme çabalarına dair fikirler, “Bilincin bu yolda içlerinden geçtiği konfigürasyonlar gerçekte bilincin kendisinin Bilimin yoluna eğitilmesinin detaylı bir tarihidir”(Hegel, 1977:50). Bu durumda da “fenomenal bilincin bütün alanına karşı dönmüş olan kuşkuculuk Tini ilk kez gerçekliğin ne olduğunu sınamaya yetenekli kılar. Çünkü kuşkuculuk sözde doğal tasarımlar, düşünceler ve sanılar üzerine, onlara öz ya da yabancı denmesine bakmaksızın bir umutsuzluk yaratmaktadır; çünkü doğruca gerçekliği sınamaya giden bilinç henüz bunlarla doludur ve engellenmektedir ve bu yüzden de gerçekte üstlenmiş olduğunu yerine getirmeye yeteneksizdir”

(Hegel, 1977:50). Çünkü burada “Bilimin ilk kez görünüşe geldiği yerde, ne Bilim ne de başka bir şey henüz kendisini öz ya da **kendinde** olarak doğrulamış değildir ve böyle bir şeyin yokluğunda hiçbir sınama olamayacak gibi görünmektedir”(Hegel, 1977:52).

Ama Hegel’e göre bilgilenmenin kendini Bilim olarak ortaya çıkarabilmesi için de Kavramın nesneye, **ama aynı zamanda da** nesnenin Kavrama karşılık düştüğü yer bulunmak zorundadır. Bulunmaması bilinç için bir doyumsuzluktur. O halde “Bilinç bu şiddete, sınırlı doyumunun bozulmasına kendi neden olur. Bilinç bu şiddeti hissettiğinde, gerçek önünde duyduğu endişe ile hiç kuşkusuz geri çekilebilir ve yitip gitme tehlikesi içinde olanı korumak için çaba sarfedebilir. Fakat huzur bulamaz”(Hegel, 1977:51). Bu dinginliğe varmak için ya da doyuma ulaşmak için ortaya çıkan bütün çabalar **deneyim** kavramı içerisinde çözümlenecektir. Deneyimin iki özelliği burada oldukça önemlidir. Birincisi; sınama sorunu açısından deneyim dıştan gelen bir başka ölçüt yoluyla yapılması şeklindeki geleneksel yargıya karşıdır ve ikinci olarak da –aynı zamanda birincinin dolaylı sonucu olarak da- deneyim her defasında nesnesini aynı bırakan ama nesne üzerindeki bilginin değiştiği yönündeki geleneksel düşünceden de bizi koparır. İşte *Fenomenoloji*’nin Giriş’inin esas amacı da deneyim kavramı çerçevesinde özne ve nesneye dair klasik kavrayışı okurun gözünün önünden çekmektir. Şimdi bu çekmenin Hegel aracılığıyla nasıl yapıldığına bakabiliriz.

“Şimdi” diyor Hegel “öyle görünüyor ki bilginin doğruluğunu araştırdığımızda, araştırdığımız şey bilginin **kendinde** ne olduğudur. Fakat bu araştırmada bilgi bizim nesnemizdir, **bizim için** varolan bir şeydir; ve onun ortaya çıkacağı farzedilen ‘**kendinde**’si daha çok onun **bizim için varlığı** olacaktır; onun özü olarak savladığımız ise onun doğruluğu olmaktan çok bizim ona ilişkin bilgimiz olacaktır”(Hegel, 1977:53). Yani burada Hegel’e göre, sınama hiçbir şekilde dışarıdan gelen bir ölçütün bilgisel değerine bakılarak yapılan bir şey değildir. Sınama her bir momentte, ama elbette ki eksik olarak, ve ama yine eksikliklerini tamamlama tamamlama kendi içinden ölçütünü vermektedir; “Bilinç kendi ölçütünü kendinden verir ve böylece inceleme bilincin kendisiyle bir karşılaştırılması olur”(Hegel, 1977:53). Şimdi burada deneyim kavramını belirleyen ve onu önceki nesne ile öznesi arasındaki bir karşılaşma olarak kuran deneyim kavramı yerine bilincin kendi uğraklarını deneyimleyen bir deneyim kavramının geçtiğini görürüz. Hegel, deneyim kavramını dönüştürmesine ilişkin yukarıda bahsettiğimiz ikinci eklemeyi de açıklayabilmek için şu akıl yürütmede bulunur. “Eğer bilgiyi **Kavram** olarak, özü ya da **gerçeği** ise **nesne** olarak adlandırsak, o zaman sınama Kavramın nesneye karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur. Ama **nesnenin** özüne ya da **kendinesine** Kavram dersek ve öte yandan **nesne** ile kavramı **nesne** olarak, yani **bir başkası için** olduğu gibi anlarsak, o zaman sınama nesnenin kavramına karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur”(Hegel, 1977:53). Burada ortaya çıkan durum nesnenin kendisinin de sabit ve dokunulmaz olmaktan çıktığıdır, belki de bilgi için tözsel bir varolma arayan Antik Yunan düşüncesinin kavramsal haznesinin ilk defa dönüştürüldüğü yerdir burası. Bu dönüştürme nasıl olanaklı olmaktadır? Bunun için de Hegel bilincin genel olarak bir nesneyi bilmesinde şu ayrıma işaret edilmesi gerektiğini belirtir. “Bir yandan **bilinç için** bir şey ‘**kendinde**’dir, diğer yandan ise bilgi, ya da nesnenin **bilinç için** varlığı, **bilinç için** başka bir momenttir. Sınama, varolanın şimdisinde, bu ayırım üzerinden yapılmaktadır”(Hegel, 1977:54). Yani nesnenin bilinç için varlığını rahatsız eden kuşuculuk ve bunun yarattığı doyumsuzluk nesne ve kavramı arasında sürekli bir uyumsuzluk durumunu gösterir. Hegel’in cümleleri ile: “bu karşılaştırmada (sınamanın yapıldığı) iki moment birbiriyle bağdaşmıyor ise, öyle görünmektedir ki, bilinç kendini nesneye uygun kılmak için bilgisini değiştirmelidir; ama bilginin değişmesiyle beraber onun için gerçekte nesne de kendisini değiştirmektedir, çünkü varolan bilgi özünde nesnenin bir bilgisi idi; bilgi değişirken nesne de bir başka nesne olmaktadır, çünkü özünde bu bilgiye ait idi. Böylece bilinç, onun için daha önce **kendinde** olmuş olanın **kendinde** olmadığını, ya da bunun salt **onun için** kendinde olmuş olduğunu görmeye varır. Bilinç böylece nesnesinde bilgisinin ona karşılık düşmediğini bulduğu için nesnenin kendisi de sınamaya dayanamaz; ya da sınamanın ölçütü, ölçütün onun ölçütü olmuş olması gereken eğer sınavdan geçemiyorsa, değişir; ve sınama yalnızca bilme ediminin sınanması değil, ama bir de bilmenin ölçütünün sınanması olur”(Hegel, 1977:54-55). Burada ortaya çıkan durum bilmenin kendini sabit bir anda ve sabit bir noktada gerçekleştiremeyeceğidir. Aynı zamanda nesnenin değişiminden bahsedilmesi, nesnenin yapısal formundaki bir değişmeden değil, ontolojik olarak onu bütünleyen birçok faktörün nesnenin ne’liği ile ilgili belirleyenlere katılmış –ve katılmaya devam edecek- olması yüzündendir.

İşte “Bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyip değiştiren bu diyalektik hareket, bilinç için yeni ve gerçek bir nesneyi varedtiği sürece, sözcüğün tam anlamıyla **deneyim** denen şeydir”(Hegel, 1977:55). **Ve bu deneyim düşünmenin doğal ve zorlanmamış hareketini ifade eder.** Peki bu deneyim, dolayım yoluyla diyalektik hareketi nasıl sağlar ve sınama sorunun kendi içinde çözmesi ne anlama gelir? Hegel bu durumu hiç araya girmeyi gerektirmeyecek biçimde açıklar: “Bilinç bir şeyi bilmektedir, bu nesne öz ya da **kendindedir** ama bu nesne ya da öz aynı zamanda bilinç için de **kendindedir**; burada gerçeğin belirsizliği ortaya çıkar ve bilincin iki nesnesi olduğu görülür; biri ilk **kendinde** ikincisi ise **bu kendinden onun (bilinç) için varlığı**, İkincisi yalnızca bilincin kendi içine yansımaları olarak görünmektedir –bir nesnenin değil ama yalnızca onun o ilk nesneye ilişkin bilgisinin tasarımı olarak. Ama daha önce gösterildiği gibi, ilk nesne bilinmekle, bilinç için değişmektedir; **kendinde**



olmaya son vermekte ve bilinç için **salt bilinç** için **kendinde** olan bir şeye dönüşmektedir; böylece nesne bu **kendinden bilinç için varlığıdır**, Gerçektir; başka bir deyişle, özdür ya bilincin nesnesidir. Bu yeni nesne aynı zamanda birincinin yokluğudur; yani yeni nesne o ilk nesne üzerine yapılan deneyimdir”(Hegel, 1977:55).

Burada bilinç her defasında kendinde bulunan iki bilmeyi karşılaştırarak bir doyumsuzluk durumunda kendine yeni nesnelere sağlar. Fakat bu nesnenin ilk geldiği yer bilincin kendisindeki bir ideal değil, nesnenin kendisidir ve her defasında bilincin kendi için varlığı olarak nesnenin bilgisi varolanla –ama varolanı da değiştirerek- yeni bir ilişkiye geçer. Burada ortaya çıkan durum açıkça yeni nesnenin kendisinin bilincin bir evrilmesi yoluyla yine bilinç için kazanıldığıdır. İşte bu yeni durumu Hegel “Meseleye bu bakış bizim katkımızdır” diye ifade eder ve “ve bunun anlamı bilincin fenomenlerinin dizisinin bilimsel bir ilerleyişe yükselmekte olduğudur”(Hegel, 1977:55) diye de ekler. Ve bununla da “yeni bir bilinç şekli de ortaya çıkar ve bu yeni bilinç şekli için öz önceki evrede olduğundan başka bir şeydir” ve “zorunlulukları içindeki bilinç şekillerinin bütün bir dizisini güden de işte bu durumdur”(Hegel, 1977:56), bu durumun açık ifadesi ise bilincin nesnesi ile girdiği diyalektik ilişkinin bilmeye dair özne ve nesne tasarımlarının tamamen değiştirmiş olmasıdır. Ve bilincin, nesnesi ile girdiği ilişkinin yukarıda anlatılan biçimi itibarı ile bütünü momentleri aynı zamanda “bilincin biçimlerinin düzenidir”(Hegel, 1977:56).

Yukarıda “deneyim” kavramını odağa alarak bahsettiğimiz düşünmenin tarihsel evrimi ve bilincin kendi kendini bütünlemesi esas olarak bilginin ‘şimdi ve burada’ya sıkışmış ölçüt sorununu aşan önemli bir denemedir. Düşünmenin niteliğinin ve bilginin doğruluğunun tarih kategorisiyle girdiği ilişki düşünmenin doğal hareketini kendi ölçütü durumuna getirir. Bunun anlamı, nesneye doğru yaptığımız her yönelimin bir yandan nesnenin ontolojik bütün içinde kapladığı alanı genişleterek nesneyi de değiştiren ve bütün bağlantıları içinde görmemize yol açan üretim olarak bilgi anlayışının ortaya çıkması diğer yandan da bu genişleme ve yeni bilgi görüşü ile birlikte bilincin kendisinin de, süreçle etkileşim halinde, yeni değerlendirme kategorileri ile genişlemesidir. Bu işleyişi içinde diyalektik, dünyanın sürekli olarak birbiri ile bütünleşik ve etkileşim halinde olan yapısının her geçen gün daha fazla bağlantılandırılmasını sağlayan düşünmenin *olağan* ve *sıradan* hareketinin adıdır.

Böylece bilginin üretim sürecinin iki temel özelliği bizim için açığa çıkar. Bir yandan bilgi tarih içinde sürekli bir biçimde *öznelere onu örgütleyiş biçimine göre* değişiklikler göstermesi ve daha önce üretilmiş olanın üzerinde yapılan bir çalışmanın, yani daha öncekini *deneyimlemenin, hakikat* kavramını bilgi-kuramsal tartışmaların dışına atması; diğer yandan da bunun zorunlu bir sonucu olarak Varlığın aslında sürekli olarak yeni ilişkilerde yeniden kurulan (*şey*’lerden değil) *ilişkilere* oluştuğunun ortaya çıkması.

## Onto-Politika ve Sosyal Haklar

*Varlığın* örgütlenmesi ve bilginin üretim olarak kavranmasının siyasal uzam içindeki karşılığı **ontopolitikadır**. Çok basitçe söylersek bu kavram **Varlığın olanak halindeki ilişki belirlenimlerinin taraf tutarak bilgi formunda üretilmesini** ifade eder. Buradaki “*bilgi formunda*” ifadesi dikkat çekicidir; bilgiyi daha çok kesinlik ve mutlaklık olarak düşünmeye alışkın bilincimiz, onu *taraf tutma* edimi ile birlikte düşünmeye çok da izin vermez. Fakat Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezler* metninde yapmış olduğu epistemolojik müdahaleden sonra bilginin şey, olgu, olay ya da durum hakkındaki saptamadan çok şey, olgu, olay ya da durumla ilgili saptamayı yapanın konumuna ve bu konumun gücüne bağlı olduğu açığa çıkmış ve bilgi sorunu bir iktidar sorunu olarak da belirmiştir. **Onto-politika** bilginin, siyasal zemindeki **sınıf** perspektifinden üretilmesini ifade eder.

Sosyal haklar ile ilgisinde bu kavramı düşünmüş olduğumuzda ise hakların hem sürekli bir *yeniden üretimini* hem de Neo-liberal saldırı dalgasının *yeniproleterleştirme* ataklarının sonuçlarını karşılayan bir savunma hattını ifade ettiğini görürüz. Neo-liberalizmin sermayenin yeniden üretiminde kullandığı, 1970’li yıllardan itibaren süren, strateji hizmet ve hak alanlarının piyasaya açılmasıdır. Bu yeni stratejinin etkilerini sağlık, eğitim, barınma, su gibi temel hizmet ve hak alanlarında görmek mümkündür; kamusal alanın sınıf savaşmaları içinde oluşmuş sosyal devlet ya da refah devleti diye de anılan uzlaşmasının tasfiyesidir bu.

Bu tasfiyeyi anlayabilmek için kamusal alanın nötr ve ‘herkese’ eşit mesafede bir zemin olarak kavranması hatasına düşmemek gerekir. “Kamusal alan, kendiliğinden ilerleyen insan uygarlığının çağdaş bir hediyesi değildir; özel olarak siyasallaşmış sınıflar mücadelesi tarihinin ürünüdür. Gerek aktörleri, gerekse sınırları açısından, siyasal egemenlik mücadeleleri tarafından sürekli olarak yeniden biçimlendirilen bir iktidar ilişkileri alanıdır. Kamunun sınırlarının ne olduğu gibi, kamusal çıkar denildiğinde ne kastedildiği de, sınıflar arasındaki egemenlik mücadelesinden ayrı bir alanda değil, bu alanda ve bu mücadele tarafından belirlenir”(Çıdamlı, 2005). Kendilerini siyasal bir belirlenim ya da devlet olarak örgütleme yeteneğini geliştiren insan toplumu olarak ‘kamu’, yurttaşların siyasal alanın egemen gücü olan iktidarla kurdukları

ilişkinin yani politikanın alanıdır. Kendini içinde bulduğu bu alanı biçimlendirme hakkına (ki aslında sosyal hakların tasfiyesi yoluyla ortadan kaldırılmak istenen en temel hak budur) sahip olan yurttaşın, politika aracılığıyla bu hakkını kullanmasının ne tür ilişki biçimlerini kapsayacağını ‘kamusal alan’ içindeki mücadelesi belirler. Bu mücadele alanındaki devlet ve yurttaş arasındaki ilişkinin biçimiyle ilgili dönüşümler bir bütün olarak bu merkezlerin etrafında örgütlenen ilişkilerin de dönüşümüne neden olurlar ve de siyasal yapının dönüşümünden anlaşılan şey budur. Dolayısıyla kamusal alan ve onun düzenleyici aktörü olarak kamu devletin kendini toplu, toplumun da kendini devlet olarak örgütlediği alandır.

Günümüzde bu alanın içindeki yeni mücadele biçimi kamusal alanın sınırlarını ve kamusal çıkar kavramını tekrardan tanımlayacaktır. Zamanın bu yeni tanımlayıcısının karşıt kutupları ise çok, çok genel çerçevesiyle, tekelci ve emperyalist bir içerik kazanmış olan kapitalist özel mülkiyet ile toplumsal kolektif mülkiyettir. Bu kutuplar arasındaki sınıf mücadelesinin Paris Komünü’nden reel sosyalizmin yıkılışına dek uzanan tarihsel evrede aldığı özgün tarihsel biçimi en iyi özetleyen şeyse, günümüzde neo-liberal kamu yönetimi modeli tarafından topun ağzına konulmuş olan, başta eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik olmak üzere, parasız ve evrensel sosyal hizmetler sistemidir. “Evrensel, parasız sosyal hizmetler sistemi, toplumsal mülkiyet ilkesinin devrimci gerçekleşme biçiminin (sosyalizmin) sistemin dışında elde ettiği politik gücün basıncı altında ortaya çıkmıştır ve toplumsal mülkiyet ilkesinin reformcu gerçekleşme biçimidir”(Çıdamlı, 2005). Yani, bugünkü içeriği ve tasfiye edildiği biçiminin anlamı ile kamusal sosyal haklar yelpazesi, yanlışlıkları ve doğruluklarıyla, proleter sınıf mücadelesinin içinde biçimlendiği sosyalist mücadelenin bir döneminin günümüze bıraktığı mirastır. *Varlığın* sosyal ilişkilerinin bu biçiminin, *Varlığın* sermaye perspektifinden tekrar örgütlenmesi ve bilgisinin üretilmesiyle yani sosyal hakların piyasaya açılması yoluyla tasfiye edilmek istenen de bu mirastır. Önerilen yeni kamusal biçimi ise, yaşadığı ve yeniden ürettiği toprakların bütün kaynaklarının çok-uluslu sermayenin uzantısı özel girişimler, ‘piyasa dostu güçlü devlet’ ve mülk sahibi egemen tüketicilerin hakimiyetindeki sivil toplum-devlet diyalogu yönetim mantığının oluşturduğu alan içine yoksul, örgütsüz, dilenci ve güçsüz olarak katılan yurttaşın oluşturduğu biçimdir. Önerilen bu yeni kamusal biçimine karşı koymak ise *Varlığın* sermaye tarafından örgütlenen yapısı ve üretilen bilgisine karşı, kolektif mülkiyetin gelirlerinden yoksun bırakılan halkın sosyal haklarının, toplumsal mülkiyet ilkesinin gerçekleşme biçimlerinin oluşturacağı yeni bir toplumsal tahayyül eşliğinde, yeniden üretilmesi ve örgütlenmesidir. Bunun ikili bir anlamı vardır; sosyal hakların tasfiyesine karşı oluşturulan direnç ancak bunların tasfiyesini gerçekleştirme amacı güden sınıfa karşı, siyasal öznenin temel örgütlülük biçimi olan sınıfın yeni bir bütünleşik kavranışından yola çıkılarak oluşturulur ve diğer anlamı ise sınıfın, sosyal hak mücadeleleri içinde üretilen yeni ekonomi-politiği ile emperyalist ekonomi politığının yeni kamusal biçimini oluşturmak üzere karşı karşıya geleceği siyasal alanı sosyal hak mücadelelerinin ve onun üretilen bilgisinin örgütleyeceğidir.

Yukarıda anlatılanları kısa bir örnekle açıklamak gerekirse; Su kaynakları sorununun hem ülke hem de dünya açısından iyice belirginleştiği bir dönemde ırmakların satılmasından bahsediliyor; içilebilir su kaynaklarının özel mülkiyet olarak örgütlenmesinden; ya da bir aidiyeti kabul etmekle devlete Varlık kazandıran yurttaşların o coğrafya üzerindeki haklarının kamu mülkiyetinden özel mülkiyete geçmesinden. Özel mülkiyet, ister kabul edelim ister etmeyelim, sınıf mücadelelerindeki bir kaybedişin sonucu olarak yasal bir statü kazanmış ve ‘meşru’laşmıştır; üretim araçlarının özel mülkiyetini temele alan bir toplumsal yapı şimdiki zamanda hepimizin uzam ve zamanını kuran bir realite olarak karşımıza çıkar; hakkında üretilmiş olan bunca zamanlık argüman **bilgi** adını almayı hak eder bunun yanında kişisel bir *hak* olarak da kurumsallaşmıştır. Diğer yandan toplumsal mücadeleler içinde oluşmuş *yurttaşlık*, kendini, devletin varlığına zemin veren olarak bilmiş ve teba yerine *hak sahibi* olarak ortaya çıkmıştır. Bu *hak sahibi* olarak ortaya çıkış bir yandan kolektif mülkiyetin sahiplenilmesi anlamında sosyal hakları kapsarken diğer yandan da ülke coğrafyasının fiziki varlığını da içine alır. Neo-liberalizmin bu hak sahipliğinin içermiş olduğu alanın genişliğinin farkına varması çok da zaman almamış ve sınıf mücadelesinin zayıflama anında bu alanların kendisini piyasa olarak örgütleme amacını gerçekleştirmeye başlamıştır, aslında bizzat **liberalizme Neo** ön ekini takan sürecin *differentia spessificas*ının bu olduğu söylenebilir –ya da en önemlilerinden biri olduğu. Özellikle eğitim, sağlık ve barınma haklarının kendisini piyasa olarak örgütleme süreci hala devam etmekte olup güçlü de bir dirençle karşılaşmadığı şu dönemde saldırı enerji kaynaklarının ve de coğrafyanın zeminine doğru kaymaktadır.

Bu saldırı sürecine de güçlü bir direnmenin olmadığını ve enerji kaynağı olarak ırmakların özelleştirilmiş olduğunu düşünün. Bir yanda kendisinin mülkiyeti haline gelmiş ırmağı üretim aracı olarak kullanmasını meşru gören tüzel bir kişilik ile karşı karşıyasınız diğer yanda *yurttaşlıktan* kaynaklanan bir hak olarak coğrafyasını kendine ait olarak düşünen toplumla. Varlığın homojen bir yapıda olmadığını, onun ilişkilerden ve bu ilişkilerin örgütlenmesinden oluştuğunu düşündüğümüzde artık bir *hakikat* tasarımına da dayanamayacağımızdan *yurttaşlık* ve özel mülkiyet hakkında bu zamana kadar üretilmiş olan bilgilerin ve iki kampın da kendilerini savunma argümanlarını doğru olarak ‘kabul etmek’ zorunda kalırsanız; etmeseniz de ikisi de tarih içinde toplumun ürettiği bilgiler olarak **aynı düzeyde** meşrudurlar. Bunlardan birinin meşru

olmadığını sizin kulağınıza fısıldayan şey elbette vicdanınız değil Varlığın yarılmışlığında size düşen sınıfsal konumdur. Toplumsal olanın coğrafyasında bütün zamanı ve uzamı kuşatan bir hakikat yoktur ve bunun keşfedildiği andan itibaren Varlık artık ilk harfi büyük olarak yazılmayı hak etmez.

Varlığın bu yarılmışlığında siyasal alanı kuşatan **gerçek zemin** ancak ve ancak bir ve aynı ilişki ağının<sup>7</sup> toplumsal ve sınıfsal tarafları olarak örgütlenen kitlelerin ya da kurumların karşı karşıya geldiği yerde ortaya çıkar. Bu karşı karşıya geliş eş-zamanlı olarak bilince açık değildir; çok zaman kitlelerin içinde manipüle edildiği bir yapı söz konusudur ve yapının bilince kapalı olma durumu ilişki ağlarının ve bu ağlardan ortaya çıkan bilginin kolektif bir bilinç olarak örgütlenememesinden kaynaklanır. Yukarıda verilmiş olan örnekle beraber düşündüğümüzde *su hakkının* ya da *enerji hakkının hak* bilinci olarak örgütlenmesi ile onun bir üretim aracı olarak özel mülkiyetin meşruluğu zemininde örgütlenmesinin iki bilinç durumu olarak karşı karşıya gelmesi söz konusudur. Kuramsal ya da pratik faaliyet bu karşı karşıya gelişin diyalektik zeminini örgütler. Bu örgütleme siyasetin **gerçek zeminini** açığa çıkarır ve gündelik politikayı, onun etkin eylemi ile söylem alanındaki hegemonyasını eş zamanlı olarak kurar.

Bu kurma süreci teori ve pratik arasında, bunları birbirinden ayrı ve birbirini önceleyen bir biçimde kurmaya izin vermez. Varlığın ilişkiselliği içinde, bu ilişki ağlarını bilgi olarak örgütleme süreci kendi başına pratik bir süreçtir. Lokal bir alanda başlayan *su hakkı* ile ilgili bir eylem süreci sürekli olarak genişleyen bağlantılar içinde hem kendi zeminini genişletir, hem diğer hak mücadeleleri içinde kendi konumunu belirler ve bunlara eş zamanlı olarak da, bu genişleme ve konumlanma sayesinde çok daha kapsamlı bir şekilde **sistem sorunu** olarak belirir. Bunun teorik dayanağı, söylem alanının örgütlenmesi yani **bilginin bilinç olarak örgütlenmesi**, her biri birer eleştiri olarak da görülecek eylem süreci içinde sorunun varlık zemininin genişlemesine denk biçimde bilginin üretim olarak genişlemesini bizim önümüze çıkarır. Bir ve aynı soruna dair farklı konumlanma noktalarından ve farklı lokal alanlardan yapılan bu pratik-eleştirel faaliyet (ki Marx bunu devrimci eleştiri olarak adlandırır) biraz önce yukarıda bahsettiğimiz gibi nesnemizin ve eylem konumuzun sürekli olarak varlığın ilişki ağları içinde yeni konumlar ve yeni sorunlarla buluşmasına ve aslında soruna içkin ama görünüşe çıkmamış olan bağlantıların açığa çıkmasına yardımcı olur. Bu açığa çıkış ve genişleme, örneğin ilk olarak Ankara Dikmen Mahallesi'nde başlayan ve daha sonra Ankara'da Mamak ile diğer bölgelere yayılan, oradan Kocaeli ve İstanbul gibi yerlerdeki mücadelelerle bileşen *barınma hakkı* mücadelesinin, bir yandan kendi bilgisel deposunu örgütlerken diğer yandan da bu sürecin yerelin değil genel olarak sistemin bir politikası olduğunu bilince çıkararak kendini bir **karşıt** olarak kurar. Karşıt olarak kuruş ikili bir işlev görür; bir yandan kendini karşıt olarak kuranın sınıf bilincini örgütler diğer yandan da bu karşıtlığın süreklileşen pratik-eleştirel faaliyeti arzu edilenin ya da talep edilecek olanın bütünlüklü yapısını kurar. Bir üçüncü işlev daha vardır ki bağlantıların her kuruluşunda temeldeki probleme eklenmek üzere yeni bağlantıya girenlerin başka bağlantıları da ortaya çıkar. Bu bağlantıları sürekli olarak bütünü kendisine eklemek gerekir. Marx'ın Grundrisse'de ekonomi politığın yöntemini anlatmaya çalışırkenki sözleri bu noktada oldukça önemlidir:

“Başlangıç noktamız olarak toplumu almak, o halde, bütünlüğün bulanık ve düzensiz bir tasavvuru olacak, bizim de buradan, daha ileri düzeyde belirlemeler yoluyla, analitik olarak gitgide daha basit kavramlara, veri alınan somutluktan hareketle gitgide saydamlaşan soyutlamalara doğru ilerlememiz gerekecektir –ta en basit karakteristiklere varıncaya dek. O noktadan sonra ise en sonunda yeniden topluma, ama bu kez bir bütünlüğün bulanık tasavvuru olarak değil, çok sayıda belirlemeler ve ilişkilerden oluşan zengin bir bütünlük olarak topluma ulaşıncaya kadar aynı yoldan geri dönmemiz gerekecektir. Somut çok sayıda belirlenimin bir noktada bağdaşması, dolayısıyla çoğulluğun birliği olduğu için somuttur. O halde somut, gerçek hareket noktası ve dolayısıyla gözlem ve tasavvurun da hareket noktası olarak değil, bir toplama ve birleştirme süreci, bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır”(Marx, 1979:168).

Bu eklemleme sürecinin kendisi gittikçe en sıradan günlük rutinin dahi siyasal bağlantılarının açığa çıktığı bir görüntüyü gözlerimizin önüne sermeye başlar. *Kapital* bu bütünü yukarıda anlatıldığı biçimi ile bir sürü dolayım içinde ve ilişkilerle verilmesi durumudur. 21.yy'ın yeni kapitalini neo-liberalizme karşı, yukarıdaki biçimiyle, kolektif bir irade ile, *hakların savunusu* biçiminde ortaya çıkarmak mümkündür.

<sup>7</sup> Marx *Artı Değer Teorileri*'nde sermayenin ve emeğin “bir ve aynı ilişkinin sadece zıt kutuplardan görülen farklı ifadeleri” (Marx, 1971:491) olduğunu söyler.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles (1996), *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul.
- Bloch, Ernst (1995), *The Principle of Hope*, Translated by Plaice N. and S. Knight P., The MIT Pres, Cambridge-Massachusset.
- Çıdamlı, Çiğdem; *Kamusal Alanın Dönüşümü Sorunu Devrimci Bir Sorundur*, 01-11-2005, [http://www.sendika.org/yazi.php?yazi\\_no=3729](http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=3729).
- Fichte, J. G. (2006), *Fichte*, (Yayına hazırlayanlar: Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Hegel, G.W.F. (1977), *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller, Oxford University Press, New York.
- Hegel, G.W.F. (1991), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenan Karakaya, Sosyal Yay. İstanbul.
- Hegel, G.W.F. (1986), *Tinin Fenomenolojisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul.
- Hegel, G.W.F. (2003), *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul.
- Hegel, G.W.F. (2004), *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul.
- Heidegger, Martin (2008), *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Bahçeşehir Üniversitesi Agora Kitaplığı Yay., İstanbul.
- Herakleitos (2005), *Fragmanlar*, çev: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Kafka, Frans (1946), Aphorism 9, “Aphorisms”, Section “Reflections on Sin, Pain, Hope, and the True Way”, in *The Great Wall of China and Other Pieces*, tr. by Edwin Muir and Willa Muir. Read Books, London.
- Kranz, W. (1994), *Antik Felsefe*, çev: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Küçükalp, Kasım (2008), *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yay., İstanbul.
- Marx, Karl (1971), *Theories of Surplus Value Part 3*, Tanslated by Jack Cohen and S.W. Ryzanskaya, Progress Publishers, Moscow.
- Marx, Karl (1979) *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Marx, Karl (1993), *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy*, (Rough Draft), tr. With a Foreword by Martin Nicolaus, Penguin Books in association with New Left Review, London.
- Sartre, Jean-Paul (2009), *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yay., İstanbul.
- Whitehead, Alfred N. (1979), *Process and Reality*, (düzeltilmiş basım) yay: David Ray Griffin – Donald W. Sherburne, The Free Pres, USA.
- Zizek, Slavoj (2008), *Paralaks*, çev: Sabri Gürses, Encore Yay., İstanbul.