henri lefebvre

MARX'IN SOSYOLOJİSİ



öncü kitabevi

henri lefebvre
MARX'IN SOSYOLOJİSİ

ÖNCÜ KİTABEVİ YAYINLARI : 3
Bilgi Dizisi : 2

Birinci baskı : Ekim 1968
İkinci baskı : Kasım 1976
Dizgi : Özdem Kardeşler Matbaası
Baskı : Bahar Matbaası
Sahibi ve Sorumlu Yönetmeni : Zeki ÖZTÜRK

HENRİ LEFEBVRE

MARX'IN SOSYOLOJİSİ

Çeviren

Selâhattin HİLÂV

ÖNCÜ KİTABEVİ
Babıâli Cad. No. 8, Cağaloğlu - İstanbul

AÇIKLAMA

Henri Lefebvre'in, 1966'da yayımlanan *Sociologie de Marx* adlı bu eseri, ikinci baskıya hazırlanırken çevirmen tarafından gözden geçirildi ve dilimizin sürekli özleşmesi dikkate alınarak gerekli değişiklik yapıldı. Metinde, yuvarlak ayraç içinde yer alan sözcükler yazar; köşeli ayraç içindekiler ise çevirmen tarafından, açıklama amacı güdülerek konmuştur.

ÖNCÜ

BÖLÜM I

MARKSİST DÜŞÜNCE VE SOSYOLOJİ

Bu kısa inceleme, başka bir yerde, *Marx'ı yeniden okumak* (1) diye adlandırdığımız çabanın içinde yer alıyor. Bir yorum yapmak mı söz konusu? Hayır. Marx'ın düşüncelerini, ilk ve bozulmamış haliyle ortaya koymak söz konusu; *marksist* düşüncenin ve modern dünyanın çelişme dolu gelişmesinin gerekli kıldığı bir şey bu.

Öyleyse, incelememizi, bu ilk ve bozulmamış halin ortaya çıkarılması çabası içine; bu perspektiv içine yerleştirelim. Gerçeklik [réalité] ile hakikatin [vérité] diyalektik hareketini göz önüne getirelim. Bu göz önüne getirmeyle işe başlayacak ve vardığımız sonuçlarda, onu, yeniden bulacağız. Bu arada, varsa-

1. **Marx. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,** Paris, Presses Universitaires de France, 1964, coll. «philosophes», s. 42 ve arkası. Ayrıca bkz: **Oeuvres chosies,** Gallimard, 1964, coll. «Idées».

yımları [faraziyeleri] derinleştireceğiz; temaları geliştireceğiz:

a) Bir gerçeklik olarak din, hakikatini felsefede bulur. Bunun anlamı şudur : 1. Felsefe, dinin köklü bir eleştirilmesini sağlar; 2. Felsefe, dinin özünü ortaya koyar, yani her yabancılaşmanın kökü olan dinsel yabancılaşmayı; insanoğlunun bu ilk ve temel yabancılaşmasını ortaya koyar; 3. Felsefe, bu yabancılaşmanın oluşumunu gösterebilir. Dinden doğan ve onun alanı üzerinde gelişme gösteren felsefe, çetin ama her zaman zaferle sonuçlanmayan savaşlara giriştiği için bu hakikat ancak kıyasıya mücadelelerden sonra ortaya çıkar.

b) Peki, gerçeklik olarak ele alındığında, felsefenin hakikati nerede bulunmaktadır? Siyasette. Felsefî fikirler; daha doğrusu, filozofların işleyerek ortaya koydukları tasarımlar [tasavvurlar] yani dünya, toplum ve bireysel insan hakkındaki tasarımlar ile siyasal hayatın mücadeleleri ve bu mücadelelerde kaybedilecek ya da kazanılacak şey arasında, her zaman bazı ilişkiler olmuştur. Filozoflar, yaşadıkları çağın efendilerine karşı çıksalar da, onların yardımına koşsalar da, bu ilişkiler kurulmuştur. Gelişmiş ve işlenmiş insan aklı, birbirinden ayrılması kabil olmayan ve çelişme halinde bulunan iki yoldan ortaya çıkmıştır [doğmuştur] : devlet düşüncesi (kanun; devletin organizasyon gücü, ideolojik kudreti) ve felsefî düşünce (organize düşünce, mantık, sistematik tutarlılık). Bu uzun tarihsel ve diyalektik gelişmenin sonunda ne görüyoruz? Kusursuz felsefî - siyasal sistemi; Hegelciliği görüyoruz. Son noktaya varmış [tamamlanmış] yetkinliğinden ötürü, bu sistem çatlayıp parçalanır. Bu işi, başarılı bir şekilde sonuna ulaştıran köklü eleştirme, sistemin işe yarar parçalarını

çekip alır : yöntem (mantık ve diyalektik) ; kavramlar (bütünsellik, olumsuzluk, yabancılaşma), bu işe yarar parçalardır.

c) Peki, siyasal - olan ve devletle - ilintili - olan, kendi kendilerine yeten şeyler midir? Tarih dediğimiz gerçekliğin hakikatini kendi ellerinde bulundurmakta mıdırlar? Bu gerçekliği kapsamakta mıdırlar? Hayır. Bu sorulara olumlu cevap vermek, Hegelci bir tez ileri sürmek olur. Siyasal - olanın hakikati (ve bunun sonucu olarak devletle - ilintili olanın da hakikati), toplumsal - olan'da bulunmaktadır. Siyasal formları anlamamızı ve açıklamamızı sağlayan şey, toplumsal ilişkilerdir. Bunlar, insanlar (gruplar ve sınıflar, bireyler) arasında bulunan canlı ve etkin ilişkilerdir. Hegel'in «sivil toplum» diye adlandırdığı şey, düşündüğünün tersine, siyasal toplumdan daha fazla gerçekliğe ve hakikate sahiptir. Bu toplumsal ilişkilerin mutlak olarak ve kendi başına var olmadığı doğrudur. Bu ilişkiler hiç bir şeye dayanmadan «havada» durmuyorlar tabiî. Bu ilişkilerin maddî bir temeli vardır; üretici güçlerdir bu temel; yani, emeğin [işin] araçları ve bu emeğin organizasyonudur; ama âletler ve teknikler ancak bir toplumsal işbölümünün içinde kullanılabilirler ve ancak bir toplumsal işbölümü içinde etkili olabilirler. Yani, üretim ve mülkiyetin toplumsal ilişkileriyle; mevcut (ve çatışma halinde bulunan) sınıflarla ya da gruplarla doğrudan doğruya bağıntı halinde bulundukları takdirde etkili olabilirler. Bu etkin ilişkilerin tümü, *praksis* (sosyal pratik) kavramının belirlememize olanak sağlar.

Gerçekliğin ve hakikatin bu diyalektik teorisi, bir pratikten ayrılamaz. Teori ve pratik, bir ana kavram üzerinde temellenir. Hem teorik hem de pratik, hem

gerçek hem de düşünsel [fikrî] olduğu; tarihin ve eylemin içinde yer aldığı için, teori ile pratiği birbirine bağlayan bu kavram *aşma*'dır [dépassement]. Marksist aşma, son noktaya varmış [kapalı] Hegelci sentezin eleştirilmesini içinde taşımaktadır. Hegelci sentezde; diyalektik hareket, tarihsel zaman ve pratik eylem kendi kendini yalanlar hale düşmektedir. Din kendini aşabilir ve aşmalıdır : din, felsefede ve felsefeyle aşılmaktadır. Dinin aşılması, ortadan kalkmasına bağlıdır. Bütün yabancılaşmaların kökü olan dinsel yabancılaşmanın kökü kazınacaktır. Peki, felsefenin aşılması neye bağlıdır ve neye dayanmaktadır? Bu aşılma, dinin aşılmasından farklıdır ve daha karmaşıktır. Geleneksel felsefelere (soyut «şey»e önem veren maddecilik de dahil olmak üzere) karşı, duyusalın [sensible] önemini yeniden kabul etmek ve duyusalın taşıdığı zenginlik ve anlamı yeniden bulmak gereklidir önce. Genel olarak, Marx'ın maddeciliği diye adlandırılan budur işte. Böylece, felsefenin, spekülatif, sistematik ve soyut yanı ortadan kalkar. Yoksa, felsefe kökten ortadan kalkmaz. Felsefe, geçici yana dayanarak mevcut olanı; dağıtıp yıkanı, yani olumsuz'u [negatif] kavramasından ötürü bize köklü eleştirme anlayışını ve diyalektik düşünceyi bırakır. Ayrıca, bazı kavramlar da bırakır bize ve insan varlığıyla ilintili bir tasarı (tüm olarak gelişme; aklî - olanla gerçek - olanın, kendiliğindenlikle düşüncenin uzlaştırılması, insanın dışındaki ve içindeki doğanın insan tarafından ele geçirilmesi, kendinin kılınması) da sunar.

İnsanoğlunun, bir «özü» vardır; ama bu öz insanlığın ilk belirtileriyle birlikte, biyolojik ya da antropolojik olarak verilmiş değildir. Bu öz, durmadan gelişir; hattâ tarihsel gelişmenin özü, özeti olarak güncel

ve etkin yoğunlaşmasıdır. İnsan türünün bir tarihi vardır ve bütün öteki gerçeklikler gibi bir cins - varlığı olarak insanoğlu da [zamanla] oluşur. Filozoflar, bu özü, birbirinden farklı birçok şekilde formüle etmekle yetinmemişlerdir. Filozoflar, toplumsal gelişmenin belli bir takım önemli özelliklerini göz önünde tutarak ve bu gelişmeyi özetleyerek, insanın özünün işlenip ortaya konulmasına ve kurulmasına katkıda bulunmuşlardır. Filozof, zaten eksik ve soyut olan bu felsefî tasarıyı gerçekleştirebilir. Demek ki, felsefenin aşılması, felsefî yabancılaşmanın sona ermesiyle birlikte felsefenin gerçekleşmesini de kapsıyor. İnsan düşüncesi, devletle ve siyasal toplumla ve bütün öteki yabancılaşma formları ile adamakıllı sert hale gelebilecek bir çatışma sırasında ve mutlaka bir başkalaşıma uğrayarak (çünkü felsefî formu terketmesi artık gereklidir), kendini dünyada gerçekleştirecektir. İnsan düşüncesi, pratik bakımdan, dünya haline gelir böylece. Bütün öteki yabancılaşma formlarıyla çatışmak zorunda kalması da, bu formlardan her birinin, kendisini değişmez ve ebedî bir öz (din, politika, teknik, sanat, v.b.) gibi ortaya koymasından ve kendi hesabına, *dünya haline gelmeye* yani bütünsel ve dünyasal olmaya yönelmiş bulunmasından ötürüdür.

Siyasal - olanın aşılması, devletin ele geçirdiği ve üzerine kendi menfaatlerini; bürokrasinin ve yönetici personelinin menfaatlerini yüklemiş olduğu fonksiyonların ve aklîliğin [rationalité], organize hale getirilmiş toplumsal ilişkilere aktarılması [devredilmesi] ve devletin sona ermesi demektir. Daha doğrusu, demokrasi, bütün siyasal formların taşıdığı hakikatin sırrını kendinde barındırmaktadır; bütün bu formlar demokrasiye varmaktadır. Ama demokrasi, kendini korumak için mücadele ederek ve hem devletten hem

de siyasal yabancılaşmadan sıyrılmış topluma doğru kendini aşarak yaşar ancak. Toplumsal ilişkilerin özünde bulunan aklîlik, bu ilişkiler arasındaki çatışmalara rağmen ve hattâ bu uyarıcı ve yaratıcı çatışmalar dolayısıyla yeniden ele geçirilmiş olur. Şeylerin [eşyanın] yönetilmesi işi, devlet kudretiyle insanlar üzerinde yapılan baskının yerini alır.

Böylece, temel bir düşünceye ulaşmış oluyoruz. Demek ki, toplumsal ilişkiler; hukuki tasarruf ve mülkiyet ilişkileri de dahil olmak üzere, toplumsal bütünselliğin [totalité] çekirdeğini oluştururlar; onun yapısını kurarlar ve «temel» (üretici güçler, işbölümü) ile «üstyapılar» (kurumlar ideolojiler) arasında bir dolayımdırlar [médiation]; bir aracıdırlar. Eşya gibi bir başına var olmadıkları halde çok büyük bir dayanıklılık göstermişlerdir. Bu ilişkiler, bireyi olumsuzlayan; onu soyut bir kuruntu ya da kenarda köşede kalarak kendi içine kapanmak zorunda bırakan gerçeklerin ötesinde ve gelecekte, bu bireyin, yeni temeller üzerinde kurulması olanağını sağlayabilirler. Sınıfların ve grupların (halklar, milletler, sınıfların bölümleri), tarihsel mücadele boyunca kurulmuş ve gelişmiş olan içkin [mündemiç] aklîliği, serpilip gelişebilir. *Praksis* bu aklîlikten ibaret değildir. Bu *praksis*'i bütün genişliği içinde kavramak için, insana yabancı olan kuvvetlerin; yabancılaşmanın ve yabancılaşmış düşüncenin kuvvetlerinin etkisini, yani ideolojileri de kavramak gereklidir. Akıl-dışı-olanı da; toplumsal - olanın özünde bulunan [ona içkin olan] aklîliği kapsayan ve aşan yaratıcı yetenekleri de ihmal etmemek gerekir. Bu aklîlilik, sorunları, boşlukları ve olanakları ile birlikte, yine de, *praksis*'in merkezinde yer alır.

Marx'ın düşüncesinin köküne varacak olursak

(bunu Hegel'den almış ama yoğurup bambaşka bir hale getirmiştir Marx), insan etkinliği [faaliyeti] ile bu etkinliğin ürünleri arasındaki ilişki hakkında bir araştırma ve genel bir tez ile karşılaşırız. Özne [süje] ile nesne [obje] arasında bulunan ilişki hakkındaki felsefe sorununun söz konusu olduğunu ve bunun spekülatif [tamamen teori ile ilintili] bir soyutlamanın dışında ele alındığını görürüz. Marx için «özne» toplumsal insandır; gruplarla, sınıflarla ve toplumun tümü ile kurmuş olduğu gerçek ilişkiler içinde ele alınmış olan bireydir. Nesne ise; duyusal eşyadır, ürünlerdir, eserlerdir (ki bunlar arasında teknikler ve ideolojiler de yer alır); kurumlardır ve dar anlamda eserlerdir (sanat ve kültür eserleri). İmdi, etkinliklerinden doğan şey ile insanoğlu arasındaki ilinti iki yanlıdır. İnsanoğlu ortaya koyduğu bu ürünlerde kendini gerçekleştirir, bir yandan. Şekil verdiği bir nesne olmaksızın, etkinlik diye bir şey yoktur; etkinlik gösterenin, hemen ya da daha sonra yararlanabileceği [kullanabileceği] bir ürün ya da sonuç olmaksızın, etkinlik söz konusu olamaz. Öte yandan, daha doğrusu aynı zamanda, eserlerinde kendini kaybeder insanoğlu; ortaya koyduğu ürünlerde yolunu bulamaz olur; bu ürünler ona karşı çıkar ve onu peşlerinde sürüklerler. Kimi zaman kendisini alıp götüren bir determinizm peydahlar insan; tarihtir bu. Yaratmış olduğu şey, kimi zaman, kendisini köleleştiren bağımsız bir form haline gelir; bu devlet ve siyasetdir. Kimi zaman, icat ettiği şey büyüler onu, gözünü kamaştırır; ideolojinin gücüdür bu. Kimi zaman da, elleriyle ortaya koyduğu ürün; şey, ya da daha doğrusu *soyut şey* (para, meta); alınıp satılabilir bir nesne, bir meta, bir eşya halini getirir insanı.

Kısacası, insan (toplumsal ve bireysel insan) ile

nesneler arasındaki ilişki, ötekilik [altérité] ve yabancılaşmadır; kendini - gerçekleştirme ve kaybediş'dir. Hegel bu çifte hareketi kavramıştı; ama terimleri ters çevirerek, eksik ve kusurlu bir şekilde kavramıştı. Marksist düşünce, bu tersine - çevirmeyi yeniden çevirir. Yani Hegel tarafından kavranmış olan ama ters taraftan kavranmış olan insanî düşünceyi ve oluşu, ayaklarının üzerine oturtur. Gerçekleşende; yani bir ürünün, bir malın, bir eserin yaratılışında, etkinliğin, nesne içinde batıp kayboluşunu, yabancılaşmayı görüyordu Hegel. Yabancılaşanda ise, yani yaratılmış eşyanın soyut karakterinde [özelliğinde] ise, insanî bilincin yani sadece kendinin - bilincinden ibaret hale getirilmiş olan insanın gerçekleşmesini [tamamlanışını] görüyordu.

Yabancılaşmayı ortadan kaldırmaya gelince; Hegel, tekyanlı ve spekülatif bir şekilde anlıyordu bunu; bu ortadan kaldırmayı, sadece felsefî bilincin etkinliğine bağlıyordu. Oysa Marx, insanların, ancak gerçek mücadelelerle yani pratik yoluyla yabancılaşmadan kurtulabildiklerini ve değişik şekiller alan bu çeşitli mücadeleler içinde, teorinin, gerekli ama yetersiz bir araç (bir öğe, bir evre, bir aracı) olduğunu düşünüyordu. Marx'ın gözünde, bir yabancılaşma, bu yabancılaşmanın ortadan kaldırılabilirliğiyle; yani, yabancılaşmadan kurtuluşun pratik ve gerçek olanağı ile açıkça tanımlanabilir ancak. En kötü yabancılaşma, gelişimi engelleyen tıkanıştır.

Bu üçlü hareket (hakikat, aşma, yabancılaşmayı ortadan kaldırma), Marx'ın yazdıklarını; bunların art arda gelişlerini, zincirlenişlerini ve marksist düşüncenin hareketini mükemmel bir şekilde açıklar.

Eleştirici tutum, olumsuz uğrağı [an, moment],

kapsadığı için, bilgi bakımından büyük önem taşır. Kabullenilmiş tasarımların ve ortadaki gerçekliğin eleştirilmesi yapılmadan, bilgiye ulaşmak kabil değildir. Özellikle, insanî gerçeklik bilimlerinin alanında geçerlidir bu. İmdi, temel eleştirme, dinin eleştirilmesidir. Niçin? Çünkü din, insanoğlunun kendinden ayrılmasını; kutsal olmayanın doğaüstü ile doğanın bölünmesini geçerli hale getirmiştir [onaylamıştır].

«Dinin eleştirilmesi, her çeşit eleştirmenin koşuludur. Bu eleştirmenin temeli şudur : dini, insanoğlu yapar; insanoğlunu. din yapmaz [yaratmaz, ortaya koymaz].» (2)

Yabancılaşma, dış cevherlerde [tözlerde] ya da şekilsiz öznellikde kayboluş ve yolunu şaşırma demek değildir sadece; yabancılaşma, aynı zamanda ve özellikle, nesnelleşme [objectivation] ile öznelleşmenin [subjectivation] arasındaki iç bölünme ve bu iki yönelişin karşılıklı olarak birbirlerinden uzaklaşması (ki bu uzaklaşma, onların hareketinin birliğini bozar) demektir. Nedir din? Din, kendini bulamamış insanın ya da temel gerçekliğini bulmak için ilerlerken bu gerçekliği gözden kaybetmiş ve yolunu şaşırmış insanın bilincidir. Bu insanın kendisi, soyut bir varlık değildir. Toplumsal insandır bu. Toplum ve devlet; yanıltıcı, bölünmüş, ayrılmış bir bilinç, yani din ortaya koymuştur. Ve onların sahte bir dünya oluşturdukları ölçüde olmuştur bu.

Felsefe, bu dünyanın hakikatini getirdiği iddiasındadır. Belli bir anlamda getirmektedir de. Bu sahte dünyanın genel teorisi, bu dünyanın ansiklopedik

---

2. Marx **Contribution à la Critique de la philosophic dudroit de Hegel** (1843 - 1844), ilk satırlar.

özeti, halk mantığı, manevî yücelik ve ahlâkî haklı - çıkma olduğunu söyleyerek, dinin içyüzünü açığa vurur felsefe. Felsefe, felsefe - olmayandan kurtarır insanları; yani, köklü bir eleştirmeden geçirilmeden kabul edilmiş olan kuruntu dolu tasarımlardan kurtarır. Öyleyse, çağının manevî özüdür felsefe. Prometeüs'çüdür öz bakımından ve hem tarihin hem de Prometeüs'çü toplumların tarihinin ve gelişmesinin hahikatini arar. (3)

Bununla birlikte, felsefe, teoriden başka şey değildir. Felsefî - olmayan dünyanın; dinin, mitolojinin ve büyünün hakikati olarak ortaya çıkar; ama bu sefer kendisi, yeni bir felsefî - olmayan dünya diker kendi karşısına. Bu dünya nelerden oluşmuştur? Bu dünya, günlük gerçeklerden siyasete kadar bütün pratik etkinlikleri kapsayan bir dünyadır. Filozof, bu etkinliklere çarpar. Bunları ne bozabilir, ne de bir bütün içine sokabilir ve köklü bir değişikliğe uğratabilir. Böylece, *yetersizliğin, felsefenin özünde bulunan bir şey olduğunu* düşünmek zorunda kalır, filozof. Felsefe - olmayan ile kurduğu ilişkide, felsefi bilinç bölünür ve bu bölünüşten kaçınamaz. Böylece, bir yandan volontarizme (iradecilik), öte yandan pozitivizme yol açar. *Felsefî bilincin bu iki yanlılığı, iki karşıt eğilimin varlığında kendini açığa vurur.* Bunlardan biri, felsefenin kavramını ve ilkesini muhafaza eder. Felsefeden pratik enerji çıkarmak; zihnin, etkileyici enerji haline gelmesini sağlamak isteyenlerdir bunlar ve teoriden yanadırlar. Bunlar, *felsefeyi gerçekleştirmek* istemektedirler. Öteki eğilim, felsefeyi eleştirir; halkın hayatını ihtiyaçlarını, özlemlerini ön

3. Marx'ın **Demokritos ve Epikuros** üzerine doktora tezinin önsözü.

planda tutar. Bu eğilim de *felsefeyi ortadan kaldırmak* istemektedir. Bu iki eğilim ya da grup, hareketi bölmekte ve tıkamaktadırlar. Nitekim, birinci grubun temel hatası şu sözlerle dile getirilebilir : bu grup, *felsefeyi ortadan kaldırmadan gerçekleştirebileceğine inanmaktadır.* İkincilere ise şöyle cevap verilebilir : *felsefeyi, gerçekleştirmeden ortadan kaldıramazsınız.* (4)

Kısacası, tıpkı din gibi felsefe de *dünya haline gelmek* [dünyalaşmak] istemektedir. Dindar insan gibi, filozof da, bu isteğini gerçekleştiremez. Bu isteği gerçekleştirdiği ölçüde kendisi ziyan eder. Filozof kendini paralar ve böler. Felsefe içine işlenmesi ve değişikliğe uğratılması gereken dünyayı yani felsefî - olmayan dünyayı gösterir. Ama, bu dünyaya işleyemez ve gerçek - olanı kendi güçleri sayesinde hakikat haline getiremez (döndüremez). Felsefenin oluşturduğu ve irade haline dönüştürdüğü insan imgesi, gerçekleşemez bir şey olarak kalır.

Demek ki, bir felsefî yabancılaşma vardır (dünyayı çevirip sarmak ve dünyaca - tarihsel olmak isteyen bir yabancılaşma). Köklü eleştirme, ilk önce, «felsefenin, 'fikirler' halinde ortaya konmuş dinden başka bir şey olmadığını» ve daha sonra «insanî yabancılaşmanın bir başka formu ve bir başka varoluş biçiminden ibaret bulunduğunu» gösterir. Felsefî düşünce «yabancılaşmış dünyanın düşüncesinden [ruhundan] başka şey değildir» ve «yabancılaşmış insanın bizzat soyut formu demek olan» filozof, «yaban-

4. Bütün bu metinler, ilk sayfadaki notta isimleri verilen kitaplarımızda bir araya getirilmiştir. Burada, elden geldiğince kısa ve yoğun bir şekilde anlamlarını veriyoruz.

cılaşmış dünyanın ölçüsü olarak ortaya çıkmaktadır.» (5)

Gerçekten de, felsefî ürünler, mevcut grup ve sınıflara dayanır. Filozofun, gerçek - olandan çıkardığı tasarımların her zaman bir siyasal anlamı vardır. Yani bu tasarımların, grup ve sınıf çıkarlarıyla onların mücadeleleriyle bir bağlantısı vardır. Felsefe, dini eleştirdiği için dinden farklı bir şey olarak ortaya çıkar. Doğrudan doğruya siyasal olan sorunlardan ve çözüm yollarından farklı olan sorunlara, farklı çözüm yolları önerdiği için de, devletten farklıdır. Bununla birlikte, tüm olarak ele alınınca, felsefî tasarımlar, egemen sınıfların ve grupların tasarımlarıdır. Baskı altındakilerin çıkarlarını amaçlarını ve perspektivlerini ortaya koyan felsefî eğilimler her zaman zayıf halde kalmışlar ve yenilgiye uğramışlardır. Filozoflar, kendi özel nedenleri dolayısıyla din ve devlet ile uzlaşırlar. Uzlaşmalara rağmen kaçınılmaz olan çatışmalar, felsefeyi parçalar. Ayrıca, en fazla işlenmiş ve sistemleştirilmiş, en dogmatik felsefeler, bir bürokrasiye bağlıdır. Gerçekten de, her bürokrasinin, kendini haklı çıkaran; kadrolarını seçen ve onların yükselmelerini ve otorite sahibi olmalarını meşru kılan bir *bilgi sistemi* vardır. Bu bakımdan, felsefî maddecilik, bürokratlaşmış bir toplumun temelinin; «sivil toplumdaki» mesleklerin ve korporasyonların [loncaların] özlemlerini dile getirebilir. Spiritüalizm ise siyasal bürokrasi cihazının kendisine daha uygun düşebilir. Bununla birlikte, arada içiçe geçmeler alışverişler ve uzlaşmalar eksik değildir. (6)

---

5. Marx, **Manuserits de 1844.** s. 126, 129, 130. Botigelli çevirisi. Editions Sociales, 1962.

6. **Critique de la philosphie de 1, Etat de Hegel,** çev. Molitor, c. IV. Oeuvres Philosophiques, s. 97 ve arkası.

Kısacası, felsefeyi aşmak gereklidir. Yani, onu bir yandan gerçekleştirmek (tasarısını gerçekleştirmek) ve öte yandan; filozofun yabancılaşmasını, felsefî soyutlamayı ve sistemleşmiş dogmatizmi bir yana atmak gereklidir. Peki, felsefenin hakikati nerede bulunmaktadır? Sosyal mücadelelerin ve sosyal ihtiyaçların özeti olan devletin tarihinde. Bulduğumuz hakikat, sosyal hakikattir. (7) Tarihsel ve toplumsal gerçeklik açıklanmaya başlayınca, bağımsız felsefe varlık nedenini ve varoluş aracını [vasıtasını] kaybeder. *Onun yerine tarihsel gelişmeden çıkarılabilecek en genel sonuçların bir özeti geçebilir.* Bu sonuçlar nelerdir? Hatırlayalım onları : insanî olabilirliğin bir imgesi yöntemler, kavramlar, felsefî uzlaşmalardan sıyrılmış olan köklü eleştirme anlayışı. *Bu soyutlamalar kendi başlarına ele alındıklarında değer taşımazlar.* Peki, bunlar ne işe yarayabilirler? Bunların oynayacağı önemli bir rol vardır; ve bundan ötürü felsefenin bıraktığı mirası küçümsemek doğru olmaz. Kazanmış ve edinmiş olduğu şeyler, *tarihsel malzemeyi düzene sokmamızı* [sınıflandırmamızı] mümkün kılar. Filozofların yaptığı gibi, felsefeden, *tarihsel çağları temellendirmemizi [düzenli bir biçimde birbirine bağlamayı] sağlayacak bir şema ya da reçete* (8) vermesini beklememek gerekir. O zaman, felsefe, değerli araçlar bırakır bize. Felsefe, hakikî sorunların eşiğine ulaştırır bizi. Bu sorunlar; geçmişin, halin ve olabilirin açıklanmasıdır; gerçekliğin verdiği malzemenin düzenli hale sokulmasıdır; içinde taşıdığı olabilirliklere [gizli güçlere] göre gerçekliğin değişikliğe uğratılmasıdır. Fel-

---

7. **Ruge'a Mektup,** Eylül 1843.

8. Bkz. Marx-Engels, **Alman İdeolojisi,** çev. S. Hilâv, s. 50. Sosyal Yayınlar. (Ç)

sefe, bu sorulara yaklaşmak, bu sorunları ortaya koymak ve çözmek için gerekli belli bir takım araçları verir bize. Ama felsefe kendi başına, bu sorunları ne ortaya koyabilir ne de çözebilir. Kısacası, felsefenin yaptığı iş, dinin ve siyasal devletin eleştirici gözle incelenmesinden sonra bizi insanî gerçekliğin bilimlerine kadar götürmesidir. Daha öteye değil.

Marx, bir *iktisatçı* olarak hâlâ sık sık ele alınmakta, Marx'a (fikirlerini doğru bulmak ya da eleştirmek için), bir *ekonomik determinizm* anlayışı atfedilmektedir. Bu anlayışa göre, üretici güçler ve bu güçlerin düzeyi, bir çeşit mekanizmayla ya da otomatizmle, toplumsal gerçeğin öteki temel (kurucu) ilişki ve formlarını, yani mülkiyet ilişkilerini, kurumları ve fikirleri ortaya çıkarır (doğurur). Marx'ın düşüncesi hakkında ileri sürülen bu yorum, *Kapital*'in altbaşlığını, yani *ekonomipolitiğin eleştirilmesi* sözünü unutuyor. Ekonomik gerçekliği, meta ve parayı, artı-değeri ve kârı; kendi temeli haline getiren kapitalizm değil mi? Para dolayımının (médiation), insanlar arasındaki ilişkilerini, soyut şeyler arasındaki nicel ilişkiler haline getirdiği kapitalizmden farklı olarak; Ortaçağ toplumu, insanlar arasındaki dolaysız ilişkiler yani efendiler ile köleler arasında kurulmuş olmasına rağmen saydam halde bulunan ilişkiler üzerinde temellenmişti. Dönüşüme uğramış bir toplumda, kölelik söz konusu olmaksızın, ilişkiler yeniden dolaysız ve saydam hale gelecektir (9). Bilim olarak ekonomipolitiğe gelince; belli bir *praksis* hakkındaki bilgidir o; bolluğun hüküm sürmediği toplumda, eşit olmayan gruplar arasındaki mal - mülk bölüşümü hakkındaki bilgi-

9. **Kapital**, I, 1, 4.

dir. Ekonomipolitik sona ermek zorundadır ve kendini aşabilir. Ekonomipolitiğin aşılması, tekniğin imkânlarını sonuna kadar kullanan bir bolluk toplumunda ve bu bolluk toplumuyla gerçekleşmek zorundadır.. Ekonomipolitiğin aşılması, henüz bolluğa erişmemiş olan toplumda, etkinliklerin ve ürünlerin dağılımını yöneten [belirleyen] kuralların ve normların tümü demek olan hukukun aşılmasını içinde taşır. Demek ki, ekonomipolitik, kıtlığın [fıkdanın] bilimidir. .Her toplumun bir ekonomik «temel»inin mevcut bulunduğu ve bunun bugün de böyle olduğu doğrudur. Bu temel, toplumsal ilişkileri, grupların ve bireylerin etkinliklerini sınırladığı ölçüde; onları kösteklediği ve kısıtlayarak olanaklarını daralttığı ölçüde belirler ancak. Bireyler; (grupların ve sınıfların temsilcileri olarak), başarıya ya da başarısızlığa ulaşan teşebbüslere girişirler, ama verilmiş siyasal gerçekliği, daha karmaşık, yüksek ve çeşitli bir toplumsal gerçeklik içine oturtma sonucu verir bu. Ne var ki, kapitalist toplumun dönüşüme uğraması, bu toplumun ekonomik temelinin değişmesini yani üretim ve mülkiyet ilişkilerinin; işin [emeğin] organizasyonunun ve toplumsal işbölümünün değişikliğe uğramasını yine de gerekli kılar.

Böylece *Kapital*, bir toplumu, yani burjuva toplumunu ve bir üretim biçimini, yani kapitalizmi inceler; bir bütün olarak ele alınan aynı gerçekliğin bu iki yüzünü kavrar. Rekabetçi kapitalizmin. hem saptayan hem de ona itirazda bulunan bir düşünceyle kavranması söz konusudur burada. Marx'ın eseri, saptama bakımından, bu toplumun kendi - kendini - ayarlamalarını [düzenlemelerini]; yapılarını muhafazaya yarayan denge mekanizmalarını (ortalama kâr haddinin oluşması, genişlemiş yeniden - üretimin oranla-

rı) yakalamıştır. Rekabetçi kapitalizm bir sistem meydana getirir. Bu sistemde, insan emeğinin ürününe verilmiş bir *form* kendini gösterir, yani meta kendini gösterir. Kapitalizme has üretim ve mülkiyet ilişkileri, toplumsal güçlere olduğu gibi üretici güçlere de bir *yapı* kabul ettirir. [Kapitalizme] itiraz açısından ise, egemen sınıfla, yani burjuvaziyle mücadele etmek yoluyla proletaryanın kapitalizm hakkında nasıl bilinç edinmeye yöneldiğini açıklar Marx. Daha da ileri giderek, rekabetçi kapitalizmin ortadan kalkmaya mahkûm olduğunu gösterir. İki toplumsal ekonomik kuvvet, kapitalizmi tehdit etmekte ve içyapılarını parçalamaya ya da ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Bu kuvvetler, işçi sınıfı ve tekellerdir (bu sonuncular, sermayenin kaçınılmaz merkezleşmesinden ve yoğunlaşmasından doğmuştur). Demek ki, *Kapital*'de bir ekonomik teori vardır ama bu eser bir ekonomipolitik kitabı değildir. Bu eser, başka bir şeyi ve daha fazla bir şeyi kapsar. Yani, köklü bir eleştirmeden geçirerek, ekonomipolitiğin aşılmasının yolunu gösterir. Ekonomik daha doğrusu *ekonomist* yorum, bu eseri sakatlamaktadır. Gerçeği kavrayan ve ortaya koyan kavramsal bütünselliğin yalnız bir yanını göz önüne aldığı gibi gerçek bütünselliğin de bir yanını göz önüne almaktadır.

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde (1845), «*biz, sadece bir tek bilimi, tarihin bilimini tanıyoruz*» (10) diye yazmıştı. Engels ile birlikte kaleme aldığı bu eserde, Marx, *tarihsel maddecilik* diye adlandırılan şeyin ilkelerini açıklar. Marksist düşüncenin «tarihleştirici» yorumunun çıkış noktası buradadır. Yukarda verdi-

10. Bkz. Alman İdeolojisi, çev. S. Hilâv, s. 34. not, Sosyal Yayınlar. (Ç)

ğimiz formül, ilk bakışta apaçık bir anlam taşıyor gibi görünür. Bu formül, tarihin temel bir bilim olduğunu yani insanın bilimi olduğunu ileri sürmektedir. Ama üzerinde biraz düşünürsek, Marx'ın, bu sözle gerçekten ne demek istediğini sorarız kendimize. Marx, tarihe, bu ölçüde büyük bir imtiyaz nasıl tanımaktadır? Ve tarih deyince anladığı nedir?

Gerçekten de, eğer tarih, insanî gerçekliğin biricik bilimi olarak ileri sürülmüşse, Marx, kendini, ekonomik araştırmalara nasıl ve niçin hasredebilmiştir? Yoksa tarihe aşırı önem veren bir görüşten, ekonomiye aşırı önem veren bir görüşe geçerken; yani önemi, gereğinden fazla bir an büyütülmüş bir kısmî bilimden bir başka kısmî bilime geçerken perspektif ve yöntem mi değiştirmiştir?

Bu soruların cevabı, *Kapital*'in kendinde olduğu gibi, önsözünde ve sonsözünde de bulunmaktadır. Eser ,bütünselliği içinde rekabetçi kapitalizmin geçirdiği değişiklikleri açıklamaktadır; onun oluşumunu, gelişmesini, en yüksek noktasını ve kaçınılmaz çözülüşünü göstermektedir. Eserin tümünün doğrulmaya yöneldiği bir varsayım çıkış noktası olarak alınmıştır. Bu varsayım şudur : Bütün öteki gerçeklikler gibi kapitalist toplum da doğar, büyür, geriler ve ölür. Doğadaki varlıklar toplumsal varlıklar, bireysel fikirler ve kurumlar için de doğrudur bu. Rekabetçi kapitalizmin tarihi, çeşitli planlarda gösterir kendini; farklı seviyelerde yer alır. Okur, bu eserde, ekonomipolitikle (meta ve para, artı-değer, kâr haddi, birikim, vb. teorileri); kelimenin tam anlamıyla tarihle (özellikle İngiltere'nin, İngiliz burjuvazisinin ve kapitalizminin tarihi); sosyolojiyle (kapitalizm - öncesi çeşitli topluml ar, burjuva ailesi, içten görülmüş sınıflar, vb. hakkında) karşılaşır. Marx'ın bir bütünsel tarih düşünmüş

ve ortaya koymak istemiş olduğunu ve dar anlamıyla *tarih*'in (bilgi ve bilim olarak tarihin) bu bütünsel tarihi kapsamaktan uzak olduğunu söyleyemez miyiz? Süreç olarak tarih ve bilim olarak tarih aynı yöne çevrik oldukları halde bir uygunluk [mutabakat] halinde bulunmamaktadır. Tarihsel gerçeklik ya da özellikle *tarihlilik* [historicité] deyince, insanoğlunun bütün değişme ve gelişmelerini; pratik etkinliğinde kendini yine kendisi tarafından üretişini (üretiş sözünü en geniş ve kesin anlamıyla) kastediyoruz. İnsan, doğadan türer, ortaya çıkar, kendini ortaya koyar. Belli bir hale gelişi, emeğinin sonucudur; doğaya ve kendine karşı yaptığı mücadelenin sonucudur. Bu dramatik oluş içinde, formlar ve sistemler ortaya çıkar. Toplumsal insanın oluşu, tıpkı doğanın oluşu gibi, göreli ve geçici dengelerin ortaya çıkmasına yol açar; geçici bir oturmuşluğa sahip yapılar doğurur. Ama oluş, bu oturmuşlukları ve yapıları ergeç yakalar; onları bozar ve ortadan kaldırır. Ama onlar kendi sürelerini yine de yaşamışlardır; kendilerini sürdürmüşlerdir. Bundan ötürü, onları kendilerinde ve kendileri - için incelemek gereklidir.

Demek ki insan (bireysel ve toplumsal,) bir tarihsel varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Tamamen tarihsel olan «öz»ü, tarih içinde kendini ortaya koyar. İnsanoğlu, kendini *praksis* içinde kurar, yaratır ve ortaya çıkarır. Onda bulunan hiç bir şey yoktur ki, bireylerin, grupların, sınıfların, ve toplumların karşılıklı etkisinin sonucu ve eseri olmasın. Ne var ki, tarihçi, bu bütünsel tarihin ancak belli bir takım yanlarını ele alabilir. Tarihçi, bu tarihi gittikçe derin bir şekilde kavrayabilmek için kendini zorlayabilir ve zorlaması gerekir. Ne var ki, Marx'ın dediği gibi, «sosyo - ekonomik formasyonun», tek bir bilim tarafından kapsanamaya-

cak kadar çok yanları, farkları ve düzeyleri vardır. Bu konuda, iktisatçının, psikoloğun, demografi bilginin ve antropoloğun da söylenecek sözleri vardır. Kuşkusuz, sosyoloğun da.

Sovyet Rusya'da hâlâ yaygın olan bir yoruma göre, tarihsel maddecilik, genel bir sosyoloji değerindedir; İddiaya göre, tarihsel maddecilik, kapitalist ülkelerde bu adla anılan şeye tekabül etmektedir; ama, daha geniş bir şekilde ve daha fazla hakikat kapsayarak. Resmî marksizme göre, tarihsel maddecilik, bütün toplumların genel kanunlarını; tarihe uygulanan oluş [değişme ve gelişme] kanunlarını; hareket ettirici gelişmeleri, sıçramalı nitel değişmeleri, dereceli nicel değişmeleri kapsar.

Marksist düşüncenin bu yorumu, en az tatminkâr yorumlardan biridir. Maddeci sosyolojinin, toplumsal gelişmeye uygulayacağı evrensel diyalektik kanunlar nasıl düşünülmektedir acaba? Bu kanunlar ya felsefeye bağlanmakta ve böylece tarihsel maddecilik, filozofik - politik bir sistem olan diyalektik maddeciliğin bir bölümü olarak görülmekte ve böylece felsefeye aşırı önem vermeye karşı genel olarak yapılan eleştirmelere maruz kalınmakta ve toplumların özellikleri ile karakterleri dogmatik ve soyut bir şekilde felsefeden çıkarılmak istenerek Hegelciliğin felsefî düzeyine ve hattâ daha gerilere düşülmekte; ya da bu kanunlar bir metodolojiye bağlanmakta ve böylece içeriklerin [muhtevaların] deneylerin ve olayların hakkı teslim edilerek, gerçek toplumların çözümlenmesinde [analizinde] bu kanunların kavramsal âletler olarak kullanılması durumu ortaya çıkmaktadır. Bu son durumda, Hegel'den gelen ve Marx tarafından dönüşüme uğratılan diyalektik yöntemden hareket ederek, somut sosyolojiyi yeniden kurmak ge-

rekli olmaktadır. Ama o zaman, tarihsel maddecilik, sosyolojiye bir giriş olarak görülebilir, sosyoloji olarak değil. Öte yandan, burada reddettiğimiz tez, oluşun ve çeşitli yanlarının diyalektik çözümlenmesini ihmal etmektedir : bir yandan süreçleri, içerikleri; öte yandan bunlardan çıkan formları, sistemleri, yapıları. Ya da bir yandan büyümeyi (nicel ve ekonomik büyümeyi, maddî üretimin büyümesini) ve öte yandan gelişmeyi (nitel ve toplumsal gelişmeyi, insanî ilişkilerin, onların karmaşıklığının, zenginliğinin gelişmesini) ihmal etmektedir. Oluş kavramı, kötü bir biçimde yalınlaştırılmış ve âdeta metafizik hale gelmiş bulunmaktadır; hem de, somut tarihin ele alındığı; maddeciliğin, diyalektiğin ve bilimin göz önünde tutulduğu iddia edildiği halde.

Marx, bir tarih felsefesi kurmamıştır. Hegelcilikten bu bakımdan da ayrılmıştır. Marx. Doğa ve ihtiyaçtan hareket ederek doygunluk ve yararlanma elde etmek amacıyla, insanoğlunun, emeği sayesinde kendini üretmesini (ortaya koymasını) bir bütünsellik (insanın doğal varlığını kendinin kılması) olarak görmüştür. Demek ki Marx, olaylar anlatan ya da kurumlar anlatan tarih gibi sınırlamalardan kurtulmuş bir tarih bilimi düşünmüştü. Bu bilim, öteki bilimlerle birlikte, bütün yanlarıyla ve pratik etkinliğin bütün düzeylerinde, insanoğlunun gelişmesini ele almak zorundaydı. «Tarihsel maddecilik» terimi, bir tarih felsefesini değil, insanî gerçekliğin bütün bilimlerinin nesnesi ve eyleminin amacı olan bütünsel insanın oluşumunu ifade eder. Bu oluşum, bir ekonomik tarih içinde özetlenemeyeceği gibi bir kültür tarihi içinde de özetlenemez. Zaten Marx, insanoğlunu tanımlamaktan iyice kaçınmıştır. Marx, insanoğlunun, praksis içinde kendini yine kendisinin tanımla-

yacağına güvenmektedir. İnsanoğlunu kendisiyle bir diyalektik ilişki kurduğu; birlik ve bölünme, mücadele ve anlaşma içinde bulunduğu doğadan ayıramayız. İnsanoğlu alınyazısı, doğayı değişikliğe uğratmak ve hem kendi çevresindeki hem de kendi içindeki doğayı kendinin kılmaktır.

Ekonominin ve tarihin ağır bastığı yorumları bir yana bıraktıktan sonra, sosyolojinin ağır bastığı bir yorumu mu kabul edeceğiz? Marx'ın kişiliğinde bir sosyolog mu göreceğiz? Hayır, bunu da yapmayacağız. Bu yorum, Almanya ve Avusturya'da iyice yayılmıştı. Bu yorum, Marx'a atfedilen felsefeyi tasfiye etmekle işe başlıyor ama bunu yaparken, felsefenin anlamını ortaya koymadığı gibi aşılmasına (gerçekleşmesine) ilişkin tezi de açıklamıyordu. Demek ki bu yorum, Marx'ın düşüncesini keyfi olarak sakatlıyor; kılı kırk yarmalara ve iskolastiğe düşmek zorunda kalan sonu gelmez tartışmalara yol açıyordu. Bu görüş açısından bakılınca marksizm, Comte pozitivimizin çizgisinde yer alır. Sakatlanmış olan marksist düşünce keskinliğini kaybeder. «Olay» ön plana geçerek diyalektik yöntem ortadan silinir ve saptama ön plana geçtiği için eleştirici itiraz gücünü kaybeder. *Kapital*'de, bir anahtar kavramın yani bütünsellik kavramının kullanılması, diyalektik çelişmenin karanlıkta kalmasına yol açmıyordu. Tam tersine. Çelişme, Hegelci sistemleştirme içinde kaybetmiş olduğu keskinliği kazanıyordu; insanlar ile eserler, ötekilik ile yabancılaşma, gruplar ile sınıflar, temeller, yapılar ve üstyapılar arasındaki çelişmeler Marx'ın düşüncesinde daha da çoğalıyor ve şiddetleniyordu. Buna karşılık, sosyolojizmde [sosyolojinin ağır bastığı yorum tarzı], toplumun bir bütün olarak ele alınması, çelişmenin değerini düşürmektedir. Sınıf ve sınıf

mücadelesi kavramı gözden kaybolmaktadır. Peki «toplum» ne olmaktadır? Toplum, ulus ve ulusal devlet ile bir tutulmaktadır; hem de kolayca. Marksist düşünceye bağlanan bu sosyolojizm, Marx'ın Gotha programı için yazdıklarında (1875) şiddetli bir şekilde eleştirdiği ideolojik ve siyasal çevrelere kolayca girmiş oluyordu. Marksist olduğunu ileri süren pozivist sosyoloji, her zaman reformculuğa kaymıştır. Bir bölük insan tarafından kötü gözle görülüp yine başka bir bölük insan tarafından cazip bulunmasının nedeni işte budur. Pozitivizm çizgisinde yer alan bu sosyoloji, bugün açıkça muhafazakâr bir anlayıştır. Oysa, kökü bakımından bu bilim (romantizmin sol kanadına bağlıdır), Saint-Simon ve Fourier gibi düşünürlerin eserlerinde bilgi ile eleştirmeyi birbirinden ayırmıyordu.

Demek ki, birçok nedenden ötürü, Marx'ı bir sosyolog olarak ileri sürmeyeceğiz. Kitabımızın başlığını görüp de, bizim «Marx sosyologdur» tezini ileri sürdüğümüzü söyleyecek olanlar, ya bu küçük eserin tek satırını okumadıklarını ya da kötü niyetli olmaktan kaçınmadıklarını göstermiş olacaklar. Böyle bir şeyin olabileceğini söylememizin nedeni, tartışmalarda bundan daha kötü durumlarla karşılaşmış olmamızdır. *Marx bir sosyolog değildir, ama marksizmde bir sosyoloji vardır.*

Birbiriyle uyuşmaz gibi görünen bu yargılar nasıl kavranabilir? Cevabımız şudur: aşağıdaki iki grup kavram ve kanıtlar göz önünde tutularak :

a) Marksist düşünce, gerçek - olanla bilginin doğayla insanın, madde bilimleriyle toplumsal bilimlerin birliğini ileri sürmektedir. Marksist düşünce, oluş ve güncellikteki bütünselliği; kimi zaman tamamlayıcı, kimi zaman birbirinden ayrı, kimi zaman da çe-

lişken düzeyleri ve yanları kapsayan bir bütünselliği araştırmaktadır. Bundan ötürü, kendinde ele alınınca, marksist düşüncenin ne tarih, ne sosyoloji ne psikoloji ne de bunlara benzer bir şey olduğu söylenebilir. Ama marksist düşünce, bu görüş noktalarını, bu yanları, bu düzeyleri kapsar. Marksist düşüncenin özgün [orijinal] yanı, sürekli olarak ilgi çekiciliği ve yeniliği işte buradan gelmektedir.

Ondokuzuncu yüzyıl sonundan beri Marx'ın eserleri ve özellikle *Kapital*, o çağdan bu yana uzmanlaşmış olan kısmî bilimlere göre [onların açısından] ele alınmak istenmiştir. *Kapital* gibi bir teorik bütün; tarih, ekonomipolitik, sosyoloji ve hattâ felsefe kitabı haline indirgenmiştir. Marksist düşünce; felsefe, ekonomi, siyaset, tarih, sosyoloji gibi dar kategorilere girmez. Bu düşünce, sosyal bilimlerdeki kısmî işbölümünün mahzurlarını ortadan kaldırmaya çalışan (hem de kargaşa yaratmak tehlikesini bertaraf etmeden) «bilimler - arası» anlayışa da bağlanamaz. Marksist araştırma [irdeleme], farklılaşmış bir bütünsellikle ilgilidir ve bu irdelemeyi, teorik kavramları ve araştırmayı belli bir tema üzerinde toplayarak, yani toplumsal ve etkin insan ile eserleri (çok sayıda, farklı ve çelişken eserleri) arasındaki diyalektik ilişki üzerinde toplayarak yapar.

b) Marx'ın rekabetçi kapitalizmi *açıkladığı* [ortaya koyduğu] çağdan bu yana, insanî bilimlerde görülmüş olan kısmî uzmanlaşma bir anlam taşımaktadır. Bütünsellik, Marx'ın çağında olduğu gibi, birleştirici bir tarzda ve hem içerden hem de dışardan (olabilirle ilişkisi açısından) saptanarak ve eleştirilerek kavranamaz. Bununla birlikte, kısmî bilimlerin birbirinden ayrı düşmesini doğru bulup onaylamamız da kabil değildir. Bu ayrılık, bütünselliği; bir bütün

olarak toplumu ve bütünsel insanı unutmaktadır. Ne var ki, insanî gerçeklik de gittikçe karmaşıklaşmaktadır. Bu gittikçe büyüyen karmaşıklık, geniş anlamıyla tarihin bir parçasını oluşturuyor. Ayrıca, konumuz olan bütünsellik, kırılıp dökülmüş bir bütünselliktir ve parçaları karşı karşıya gelmekte; eğer çatışmazlarsa birbirlerinden ayrılmaktadır : kapitalist «dünya», «üçüncü dünya», farklı kültürler, çeşitli devlet formları gibi... Öyle ki, tekniğin, gezegen ölçüsünde genişlemiş olmaklığını düşünebilmek için, bütünsellik kavramı yerine «dünya» ve «dünyasallık» kavramlarının konulması teklif edilebilmiştir. İşlenmekte olan bir terminoloji ile, bilginin birliği ve gerçeğin bütüncü özelliği, toplumsal bilimlerde vazgeçilmesi imkânsız kabuller [temeller] olarak kalmaktadır. Demek ki, Marx'ın eserlerini, bu eserlerde; aile, şehir, kır, kısmî gruplar, sınıflar, tüm olarak toplumlar, bilgi, devlet v.b., sosyolojisini bularak incelemek mümkündür. Ama bu iş, belli bir analiz ve açıklama seviyesinde yapılmalıdır; yani ekonomipolitik, tarih, demografi ve psikoloji gibi bilimlerin hakkı yenmeden yapılmalıdır. Öte yandan, Kapital'den hareket ederek ve metodunu kullanarak ve «modern» toplumun parçalarıyla çelişmelerinden davranarak bu toplumu araştırmak yoluyla, Marx'ın eserini sürdürmek de mümkündür.

BÖLÜM II

PRAKSİS

Marx, Hegel'in kalesini (bu, Kafka'nın kast ettiği anlamda bir «şato»ydu) yıkabilmek ve kendi öz malını ondan alabilmek ya da daha doğrusu, mutlak sistemin uğradığı bozgundan kurtarılması olanaklı ve gerekli olanı kurtarabilmek amacıyla, bu filozofla bütün hayatı boyunca savaşmıştı. Hegelcilik ile marksizm arasındaki ilişki, daha bir hayli uzun zaman çeşitli bilmeceler ortaya sürecek ve çeşitli araştırma temaları sağlayacaktır. Burada, bir diyalektik ilişki, yani çatışmalı bir ilişki söz konusudur. Bu iki düşünce arasında, hem süreklilik ve kesiklik [süreksizlik], hem devam ediş hem de dönüşüm [transformation] vardır. Ancak çok sonraları, yani *Kapital*'i yazdığı sıralarda, Hegelci yöntemden ne bakımdan farklı olduğunu belirterek, kendi diyalektik yöntemini formüle edebilmişti Marx. Bununla birlikte, Marx, *aşma* kavramını (bu kavram da Hegel'in felsefesinden çıkarılmıştır), sentez kavramının yerine çok erken yıl-

larda koymuştur. Sentez kavramı, Hegel sisteminin inşasında, tez ile antitezin doruğunu oluşturan; onları tamamlayan ve hareketsiz hale getiren şeydir.

Marksist düşüncenin ne bakımdan Hegelci düşüncenin devamı olduğunu ve ondan temelde ne bakımdan farklı bulunduğunu ele alarak inceden inceye açıklamak, burada, konumuzun dışında kalmaktadır. Karmaşık koşullar ve durumlardan ötürü, ihmal edilmiş ya da saklanmış olan kopuş noktasını [iki düşünce arasında kopuş noktasını] belirtmekle yetineceğiz. Bu kopuş, devlet sorusunda ortaya çıkmaktadır. Devlet filozofu olan Hegel'in gözünde, devlet, İde'nin (11) tenleşmesidir. Devlet, toplumu sağlam bir şekilde ayakta tutar ve onun doruğunu oluşturur. Devlet olmasa sosyal gerçekliğin öğeleri ve uğrakları [anları, moment'ları] yani «zümreler», esnaf ve loncalar [korporasyonlar] aile ve şehir gibi kısmî gruplar ve nihayet ihtiyaçlar ve düzenler (nesnel ahlâklılık yani yükümlülük ve görev duyguları gibi) çözülüp dağılır. Anayasalı modern devletle, tarih sonuna ulaşır [tamamlanır]. Ne zamandan ne de eylemden bir şey beklenemez artık. Hegel'in bu düşüncelerinin tam tersine, Marx için, devlet kendi tarihsel koşullarına dayanan bir kurumdur; metafizik bir süreç ile bu koşulları kendi etkisiyle ortaya çıkaran ve biraraya getiren bir şey değildir. Marx'ın, Hegelci devlet ve hukuk felsefesini köklü şekilde eleştirdiği sırada henüz kullanmadığı bir terminoloji ile ifade etmek gerekirse, kurumların bir temeli vardır ve kurumlar

---

11. Hegel felsefesinde, bütün varlığın temeli olan evrensel manevî ilke. Bkz : S. Hilâv, **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, s. 86-132 Sosyal Yayınlar ve **Felsefe El Kitabı**, s. 103-114, Gerçek Yayınevi. (Ç)

birer üstyapıdır diyebiliriz. Orta sınıfı (ve ona bağlı olan devlet bürokrasisini), bilinç ve bilgi taşıyıcısı evrensel bir sınıf olarak ileri süren Hegelci teze gelince; Marx bu tezi şiddetle reddeder. Marksist eleştirme teorik midir? Evet. Hattâ teorinin en ucuna ve sonuna kadar; kavramların analizine kadar gider. Ama aynı zamanda, kök bakımından pratiktir. Hegelci sistem eylemi yasaklar; çünkü geleceği kapatır ve oluşu durdurur. Oysa Marx, eylem adamı olarak girer düşünceye. Demokrasi ve sosyalizm için; toplumun gelişimi için savaşır. İşçi sınıfı, mevcut kurumlara itiraz ettiği ve onları reddettiği için proletaryaya dayanan bir strateji ortaya koyar. Marx, mevcut devleti ve hukuku kutsallaştıran (hem de bu kelimenin en keskin anlamıyla dinsel ve kutsal bir varlık haline getiren) bir felsefî sistemi kabul edemez. İmdi, Hegelci sistem, tam bir felsefî sistemdir; sistemin ta kendisidir. Bundan ötürü, devletin ve felsefenin eleştirilmesi, felsefî - siyasal sistemin köklü bir şekilde eleştirilmesi yoluyla bir arada yürütülür [Marx'ta].

Bununla birlikte [Hegel ile Marx'ın düşünceleri arasında görülen] kopuşun yanı sıra bir de süreklilik vardır. Doğa bilimlerinde Galileo - Descartes devriminden söz edildiği gibi, insan hakkındaki bilgide de Hegelci ve marksist devrimden söz edilebilir. Bu alandaki sıçramayı, Kant'a ve Kantçılara atfetmekten çok daha doğru bir düşüncedir bu. Peki, bu devrim neye dayanmaktadır? Önce Hegel, sonra Marx için, araştırma ve bilgi nesnesinin «zaman» olmasına dayanmaktadır. O çağa kadar işlenmiş ve ortaya konulmuş bilimlerde ve kavramlarda, mekân ön planda gelmekteydi. En aşırı «mekanizma»larda bile, zaman öğesi büsbütün tasfiye edilmemişti tabii; ama bu öğe, mekândan türemekteydi; mekân tarafından

belirlenmekte ve mekâna bağlı bulunmaktaydı. Oluş'un ön plana geçişini yani tarihsel oluşun ve insan bilincinin şekilleriyle uğraklarının ön plana geçişini ancak Hegel'in felsefesinde görüyoruz. Ne var ki, felsefeyi sistemleştirdiği; zamanı durdurduğu ve mevcut devleti ileri sürerek, kendi felsefesinde zamana son durağı gösterdiği an, en temel ve derin düşüncesini yıkmıştı Hegel. Oysa Marx, bu düşünceyi yeniden ele aldı ve onun derinliğine yeniden ulaştı. Oluş [Marx'ın düşüncesinde] gerçekten evrenselleşir; toplum gibi doğa da, tarih açısından kavranır. İnsan ve insanî - olan, zaman açısından özellik kazanır : toplumsal emeğin zamanı etkinliklerin zaman içinde bölüşümü, formların ve yapıların zaman içinde doğuşu... [Marx'ın] felsefî diye vasıflandırılan eserleri, zaman üzerindeki bu derinleşmeyi bütün felsefî sistemleştirmeleri ve kendini son söz gibi ortaya koymak isteyen formlaştırmaları aşıp parçalayana kadar, tutarlı bir şekilde sürdürür. İnsanî - Olanı tanımak demek, oluş içinde insandan ve insanın kendisinde doğan şeyi ortaya çıkarmak demektir. Hegel, bir özgürlük sistemi verememişti. Onun bilgi sistemi tehlikelidir. Bununla birlikte, insan hakkındaki her çeşit bilginin temeli haline gelen zaman bilgisini Hegelcilik kurmuştur.

. Zaman, Marx'ta, Hegel'de olduğundan çok daha açık bir şekilde iki yanlıdır : büyüme ve gelişme. Oluş içinde belli bir süreklilik [oturmuşluk] taşıyarak doğan «varlıklar» büyürler, yani şu ya da bu özellikleri bakımından yavaş yavaş fazlalaşırlar [çoğalırlar]. Bu özellikler niceldir (demek ki, ölçülebilirler). Aynı zamandan ve aynı oluş içinde, yeni özelliklerin; nitel farklılıkların [çeşitliliklerin] da ortaya çıktığı görülür. Büyüme ve gelişme birlikte yürür. Aralarında, diyalektik düşüncenin en genel ilkeleri (kanunları)

tarafından belirtilen bir bağlantı vardır. Sadece nicelik bakımından büyüyen bir «varlık» çok geçmeden bir canavar haline gelecektir. Bununla birlikte, oluşun bu iki yanının kimi zaman gecikmeli olarak ortaya çıktığı, birbirinden ayrıldığı ve uzaklaştığı görülür. Bu çeşit canavarlar vardır ve hattâ sayıları pek de az değildir; belki de yozlaşmanın ve ölümün bir formunu temsil ederler onlar. Demek ki, büyüme, nicel ve süreklidir. Gelişme ise nitel ve süreksizdir. Gelişme, sıçramalardan geçer; onları şart koşar. Büyüme, önceden kolayca kestirilebilir. Gelişmenin kestirilebilmesi daha güçtür. Beklenmedik olayları, raslantıları, yeni niteliklerin şaşırtıcı bir biçiminde ortaya çıkışlarını (bunları, geçmişe ve determinizmlere indirgemek olanaksızdır) kapsayabilir. Tarih, yaratmalarla doludur; formlar ve eserler söz konusu olunca, önceden-kestirmelerin ve teorik tahminlerin çerçevesini aşacak kadar zengindir.

Hegel'in eserleri ve özellikle *Hukuk Felsefesi* adlı kitabı, Marksizmin ışığında okunacak olursa, *praksis* kavramı ile karşılaşılır. Hegel, politik toplumdan (devlet'ten ve devlet emrinde çalışanlardan, yani bürokrasiden ve hükümetten) ayrı tuttuğu ve sivil toplum diye adlandırdığı şeyi analiz eder. Sivil toplum, bireylerin ve grupların ihtiyaçlarını kapsar; bu ihtiyaçlar ise toplumsal hayat tarafından organize edilmiş ve işbölümü tarafından giderilmeye çalışılmıştır. Sivil toplum, aynı zamanda kısmî grupları da kapsar. Bunlar, aileler, esnaf toplulukları (zümreler), şehirler ve yerli gruplardır. Bu öğelerin her biri ötekinin üzerinde etkide bulunur ve bu karşılıklı etkileşmeden bir bütün yani sivil toplum ortaya çıkar. Bu sivil toplumu ise, hukuk, devlet, hükümet ve devletin bürokratik cihazı hem sağlam bir şekilde ayakta tutar hem de onun doruğunu teşkil eder.

Praksis kavramı, Hegel'de de bulunmaktadır; ama aynı zamanda bulunmamaktadır. Gerçekten de, Hegel'in felsefî-siyasal sisteminde, tanrısal bir varlık olan devlet, kendi koşullarını kendisi ortaya çıkarır ve bu koşullar, sadece, hukukî ve siyasal yapıyı kurmaları bakımından önem taşırlar ve ilgi çekicidirler. Hegel, bu öğelerde ve koşullarda o yüksek gerçekliğin yani devletin «uğraklarını» hem de kendi başlarına varlıkları olmayan «uğraklarını» gördüğü için onları küçümsemiştir.

Praksis kavramının [Marx tarafından kaleme alınan] *1844 Müsveddelerinde, Feurbach Üzerine Tezler*'de ve Engels ile birlikte yazdığı (1845-46) *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi* adlı eserlerde ortaya çıktığını görürüz.

1844 Müsveddeleri, maddecilik ve *idealizm* kavramları da içlerinde olmak üzere, felsefenin temel kategorilerini ve kavramlarını eleştirir ve reddeder. Felsefî bakımdan «cevher» ne demektir? Cevher, insandan ayrı olarak ele alınmış ve metafizik bir kılığa sokulmuş olan doğadır. Peki, tersinden ele alırsak bilinç nedir? Bilinç, doğadan ayrı olarak ele alınmış ve metafizik bir kılığa sokulmuş olan insan zihnidir [ruhudur].

Dünya hakkındaki bu her iki *yorum* da, (yani maddecilik ve idealizm), devrimci *praksis* ile bir yana atılmaktadır. Bu iki yorum, böylece karşıt olma durumlarını ve bunun sonucu olarak varlıklarını kaybetmektedirler. Demek ki, marksizmin bütün öteki düşüncelerden ayrılan özel yanı; devrimci özelliği (ve bunun sonucu olarak sınıf özelliği) maddeci bir tavır almasından değil, *pratik* bir özellik taşımasından gelmektedir. Yani spekülasyonları [tamamen teoride ka-

lan soyut düşünceleril aşmasından; felsefeyi, yani idalizmi olduğu gibi maddeciliği de aşmasından gelmektedir. Dünya konusundaki yorumlar, daha önceki düşüncede; özellikle on sekizinci yüzyıl (burjuva) düşüncesinde kendini göstermektedir. Maddeciliğin, baskı altında tutulan ve devrimci karakter gösteren sınıfların (burjuvazi de dahil) felsefesi olduğu doğrudur, ama işçi sınıfının fonksiyonun köklü bir şekilde yeni olduğu da doğrudur. *Praksis*'i bütün yanlarıyla ortaya koyan (yani genel olarak insanî pratiğin ne olduğunun farkına varılmasını sağlayan pratiği; yani endüstri üzerine kurulmuş toplumun pratiğini ortaya koyan) bu fonksiyon, sınıf mücadelelerinin aşılmış dönemlerine tekabül eden eski yorumları aynı kefeye koyup bir yana atar.

İşçi sınıfının durumunu teorik açıdan aydınlatan ve teori seviyesine ulaşmış bir sınıf bilinci sağlayan marksizm, bir maddeci felsefe değildir; çünkü bir felsefe değildir. Marksizm idealist de değildir maddeci de değildir; çünkü derinlemesine *tarihsel*'dir. Marksizm, bilginin tarihselliğini gözler önüne serer; insanoğlunun tarihselliğini, ekonomik - toplumsal formasyonu ortaya koyar.

Felsefe, hiçbir şey açıklamadığı gibi üstelik, kendisi, tarihsel maddecilik tarafından açıklanır. Seyredici [contemplative] bir tavır olan felsefe, mevcut gerçekliği olduğu gibi kabul eder. Felsefe, dünyayı değil dünyanın yorumlarını değişikliğe uğratabilir. İşbölümünün uzak bir sonucu olan seyredici tavır, sakatlanmış ve kısmî bir tavırdır. Oysa, hakikî - olan, bütündür. Felsefe üstün ve bütünsel bir etkinlik olmak iddiasını ileri süremez. Bu seyredici etkinlik tarafından elde edilen sonuçlar, amprik bir şekilde göz-

lenebilen olgulara aykırı düşer. Hareket etmeyen mutlaklar yoktur; manevî öte - dünyada yoktur. Her çeşit mutlak'ın, insanın insanı sömürmesine maske ödevi gördüğü ergeç ortaya çıkar. Kendi başlarına ele alındıkları zaman, felsefî soyutlamaların hiç bir değeri yoktur; hiç bir kesin anlam taşımazlar onlar. Hakikî - olan aynı zamanda somut - olan'dır. Peki *ebedî felsefenin* ileri sürdükleri? Bu ileri sürüşler; ya içeriksiz birer tekrardırlar ya da amprik bakımdan doğrulanabilen tarihsel bir içeriğin sağladığı somut bir anlamı edinirler. Saf düşünme yoluyla dünyanın üstüne yükselmeye çalışmak, aslında saf düşünme içinde kapalı kalmak demektir. Bu, bir nominalizme düşmek kaçınılmaz bir şeydir demek değildir; çünkü, tümeller (küllîler - les üniversaux), *praksis* içinde; hem de kendisi nesnel olan *praksis* içinde temellenirler.

Acaba, nitel bakımdan çeşitli ve farklı bilgi türleri mi vardır? Örneğin, felsefî bilgiden ve bilimsel bilgiden söz edilebilir mi? Hayır. Soyut felsefî düşünce, özel bilimsel bilgilerin bir soyutlaması; daha doğrusu tarihsel gelişmenin incelenmesinden edinilen en genel sonuçların bir özeti olarak haklı çıkarabilir kendini.

Tarihsel maddecilik, insanî düşünceye, etkin gücünü yeniden kazandırmak isteği dolayısıyla haklı çıkmaktadır. Yani, insanî düşüncenin, «başlangıçta», işbölümünden önce pratiğe doğrudan doğruya bağlı olduğu zamanki gücünü yeniden kazandırmak isteği dolayısıyla haklı çıkmaktadır. Ama onun haklı çıkmasını sağlayan bir başka özellik de, çağın kuruntularına [hayallerine] kapılmamak ve gerçekten evrensel bir öğreti [doktrin] yaratmak konusunda vermiş olduğu «felsefî» karardır.

Felsefeyi sona erdiren ama, bir bakıma yine de felsefî amaçlar olarak kabul edilmesi mümkün olan bu üçlü gerekçe (etkili, hakikî ve evrensel düşünce) *Alman İdeolojisi*'nde ve *Kutsal Aile*'de sonuna kadar geliştirilerek ortaya konulmuş değildir. Bu üçlü gerekçeyi, daha sonra kaleme alınan yazılardaki eleştirmelerin, tartışmaların ve temaların özünde buluyoruz.

Praksis kavramı, Marx'ın felsefî diye vasıflandırılan yazılarında ön plana geçmektedir. Biraz önce belirttiğimiz gibi, bu kavram, felsefeye ve filozofun seyredici tavrına karşı konularak tanımlanmaktadır. Maddeci bir antropoloji adına Hegelci felsefeyi reddetmiş olan Feuerbach, felsefî tavrı aşmayı başaramamıştır. Duyusal nesneye önem verdiği halde, duyusal algıdaki öznel yanı ihmal etmiştir. Yani, nesneye şekil veren etkinliği; nesneyi tanıyan ve nesnede kendini tanıyan etkinliği ihmal etmiştir. Feuverbach, duygusal nesnede, hem duyusal hemde toplumsal olan bir yaratıcı etkinliğin ürününü ya da eserini görmüyordu. Pratik - duyusal (pratico - sensible) etkinliği ihmal ettiği için, kaçınılmaz bir şekilde, pratik - eleştirici (pratico - critique) yani devrimci etkinliği de göremiyordu (12). *Praksis*'i bir yana bırakan felsefi maddeciliğe karşı, idealizm, insanî düşün-

---

12. Bu satırlarda, Jean - Paul Sartre'in, marksist düşüncede yapılmış olan felsefe eleştirmesinin hakkını vermeyen; duyusal - olan üzerinde önemle durulduğunu görmezlikten gelen ve Feuerbach'ın antropolojisinin bile gerilerine düşen «pratico inerte» teorisini **(Diyalektik Aklın Eleştirilmesi)** göz önünde tuttuğumuzu belirtmemiz gerekir. (Sartre'in bu eserinin bir başka marksist filozof tarafından eleştirilmesi dilimize çevrilmiştir: Roger Graudy, **Jean - Paul Sartre ve Marxisme,** çev. S. Hilâv, Sosyal Yayınlar. «Pratico-inerte» kavramı için bakınız: s. 76. Ç.)

ce ve algı yanına haklı olarak sahip çıkmış ve bu yanı görüp kavramıştır; ama bunu soyut bir şekilde yapmıştır. Yani duyusalı bir yana bırakarak yapmıştır bunu *(Feuerbach Üzerine Tezler, I)*. Feuerbach, *praksis*'te sadece tiksindirici bir yan görmüştü. Felsefî maddeciliğin vardığı sonuçlar ise çok daha kötüdür. Felsefî maddecilik, insanoğlundaki değişmeleri durum ve koşullarda ve eğitimde ortaya çıkan değişikliklere bağlar ve bunu yaparken, durum ve koşulları değişikliğe uğratanın insanoğlu oduğunu ve eğitimcilerin de eğitilmek zorunda bulunduklarını unutur. Demek ki, bu maddeci teori, toplumu iki parçaya ayırmak ister ve parçalardan birini toplumun üstüne yükselmiş bir şey olarak görür. Başka bir deyişle, tıpkı idealizm gibi, maddeci felsefe de devleti haklı bulur; hem de organizasyon bahanesini ileri sürerek değil, eğitim bahanesini ileri sürerek haklı bulur (Tez III).

İnsan düşüncesinin nesnel bir hakikate ulaşıp ulaşamayacağı sorusu, teorik bir soru değil, pratik bir sorudur. İnsanoğlu, düşüncesinin hakikatini, yani gerçekliğini, şaşmazlığını ve kudretini *praksisde* ispat etmek zorundadır. *Praksisden* kopmuş düşüncenin gerçekliği ya da gerçek - olmayışı hakkındaki tartışma tamamen iskolastik bir sorudur.» (Tez II).

Bilgiler, değerlerini ve anlamlarını, pratik faaliyetle aralarındaki bağlantıda bulurlar. Bilgi hakkında ileri sürülen spekülatif sorun, sunî bir sorun olduğu için bir yana bırakılmalıdır. Soyut tutarlığın hiç bir değeri olmadığı gibi, toplumsal hayat ve pratik doğrulamadan yoksun kalmış teorik ispatlamanın da hiçbir değeri yoktur. İnsanoğlunun özü toplumsaldır; toplumun özü ise *praksistir*: edim, eylem, karşılıklı - etki. *Praksisden* ayrılan teori, kötü konulmuş ve çö-

zülmesi olanaksız sorunlar, sırlar ve mistisizm içinde kaybolur gider (Tez, VIII).

Bu metinler açısından, *Praksis*'in belirlenmesi herşeyden önce olumsuzdur. *Praksis*, felsefenin farketmediği ve bir yana bıraktığı şeyle; felsefe ne değilse onunla tanımlanır. Bu çekişmeli bir belirlemedir; ve olumsuz - olan, aynı zamanda, diyalektik düşünce bakımından olumlu - olanı ve temeli dile getirmektedir. Buna rağmen, bu yeni kavramın açıklanması eksik kalmıştır. Marx kavramın açıklanmasını, bazı karışıklıklara engel olacak noktaya kadar geliştirmemiştir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ikincisinin ortaya koymuş olduğu ölçüt, yani pratikle ilgili ölçüt; daha sonraları, pratik görüş lehine teorinin reddedilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Ya da ampirist bir anlayış ve sadece etkinliği düşünen ve önemseyen bir görüş olarak yorumlanmıştır; yani bir pratikçilik ve pragmatizm sanılmıştır. Böylece, felsefenin eleştirilmesi adına felsefenin önemi gözden kaçırıldığı gibi; *praksisin*, felsefenin aşılması ile olan ilintisi de gözden kaçırılmıştır.

Bazı düşünürler, toplumsal bilimlerin ya da insanî gerçekliğin bilimlerinin (ki bunlar arasında ön plana sosyoloji konmaktadır), gücünü kaybeden felsefenin yerini doldurmaya kâfi geldiğine inanmışlardı. Felsefi sembollerin, görülerin (vision) ve kavramların (ki bunları da birbirine karıştırıyorlardı) yerine, amprik olguların toplumsal, insanî, kültürel) saptanmasının geçtiğini düşünmüşlerdi. Bu düşünürler en sonunda, çok kesin ama kısmî ve dar saptamalardan başka bir şeye ulaşamamışlar ve bunlara hem boyut hem de derinlik kazandırabilmek için açık ya da kapalı bir şekilde filozofizm'e başvurmak zorunda kalmışlardı. Ya da uzmanlar kısmî teknikler bulmuşlar

ve bu yığın halindeki olgulara, tekniklere ve sonuçlara spekülatif bir bütünlük vermek üzere filozoflar hemen imdada yetişmişlerdir. Bu durumun bir önceki durumdan farkı yoktur aslında. Böylece, pozitivizm ile filozofizmin; nesnel ile öznelin; amprizm ile volontarizmin arasında gidip gelmişlerdir.

Başka kimseler de Marx'ın, *praksisi* keşfetmiş olduğu ve filozofların rüyalarını gerçekleştiren bu keşfin, felsefeyi gereksiz kıldığını söylemişlerdir. Ama *praksis* kavramı, basit bir kavram mıdır? Onun karmaşıklığını nasıl yakalayabilir ve nasıl kavrayabiliriz? Onun içinde, farkların, düzeylerin, kutuplaşmaların ve çelişmelerin bulunduğunu daha önce görüp farketmiştik. Felsefenin işlemiş olduğu kavramlardan (tümeller - küllîler) hareket etmeyeceksek; onu, yaratıcı gücü içinde ele alarak hangi kavramfenin yerine geçen bir felsefe değil midir?

Praksisin keşfedilmesi, felsefenin ortadan kaldırılması ile karıştırılırsa, pragmatizm şeklindeki ya da bir başka şekildeki bir *praksis* felsefesine yönelmiş olmaz mıyız? Bu yine de bir felsefe, ya da eski felsefenin yerine geçen bir felsefe değil midir?

Bütün bu eğilimler, varsayımlar ve örtük anlamlar asla açıklanmaksızın, bir kargaşa halinde, çağdaş marksist hareketin içinde kendini göstermektedir. Nitekim, pratik açıdan, resmî marksizmin, felsefî bir laf kalabalığı altında ampirist ve pozitivist bir tavrı benimsemiş olduğu görülmektedir. Resmî marksizm, bilimlere ve tekniklere karşı tam bir güven duymaktadır) insanî gerçekliğin bilimlerinden çok doğa bilimlerine). Böylece, ideolojileştirilmiş bir marksizmin kanadı altında teknokratik bir *praksisi* örtmek ve haklı çıkarmak tehlikesiyle karşı karşıya bu-

lunmaktadır. A. Gramsci'nin ortaya koyduğu şekliyle *praksis* felsefesine gelince; bu felsefe, herhangi belirlenmiş bir *praksisin;* partinin praksisinin; o modern hükümdarın *praksisinin* haklı çıkarılması haline gelmektedir. Demek ki, siyasal pragmatizme felsefe şahadetnamesi sağlayarak, Makyavelizmin felsefesi haline gelmektedir bu görüş.

G. Lukacs'ın gözünde ise (*Tarih ve Sınıf Bilinci* isimli eserinde açıklandığı gibi), klasik felsefenin yerine geçen şey, proletaryanın sınıf bilincidir. Proletarya *bütünselliği* getirir; yani, mevcut gerçeğin köklü bir olumsuzlanması [négation] içinde, geçmişin, halin, geleceğin (olabilirliklerin), gerçek - olanın kavranmasını sağlar.

Yazık ki, işçi sınıfının bu tarihsel bilinci, işçi sınıfının içinde hiç bir yerde; hiç bir gerçek bireyde, hiç bir gerçek grupta raslanmayan bir şeydir. Bu bilinç, işçi sınıfını spekülatif şekilde düşünen filozofun kafasında kurulmaktadır [bulunmaktadır] sadece. Bundan ötürü kendiliğinden (kesin olmayan, ilkel) bilinç ile *siyasal* bilinci (bilginler - aydınlar - tarafından işlenen kavramsal bilgi ile kendiliğinden bilincin eylem içinde kaynaşmasının sonucudur bu) birbirinden ayırt eden eleştirmeye maruz kalmaktadır. Lukacs, klasik felsefenin yerine bir proletarya felsefesi koymaktadır. Bu felsefe, felsefî iktidarı, yani gerçeğin ortaya konulmasını ve sistemleştirilmesi yetkisini bir düşünüre vermektedir. Bu durum ise, klasik sistemleştirme tehlikesini devam ettirmektedir. Özellikle, «düşünür», «kolektif» hale geldiği zaman bu tehlike daha da artmaktadır. Lukacs'ın sınıf bilinci teorisi, Antonio Gramsci'nin *praksis* felsefesinin taşıdığı aynı sakıncaları taşımaktadır. Her iki marksist teorisyen

de, felsefenin gerçekleşmesini göz önünde tutmadan, felsefenin sona erebileceğini düşünmüşlerdir.

Praksis'in keşfi, bağımsız, spekülatif ve metafizik felsefeyi ortadan kaldırmıştır. Ama bu, etkin bir *praksisin* (bir devrimci *praksisin*), işbölümü ve devletle birlikte felsefi (hakiki) dünya ile felsefi - olmayan (gerçek) dünya arasındaki karşıtlığı aştığı ölçüde, felsefenin gerçekleşmesine doğru yaklaşmaktadır.

Marx'ın çağında ya da daha sonra ortaya çıkan ve her zaman marksist düşüncenin güncel dünyadaki çelişken gelişmesine bağlı olan nedenlerden ötürü, *praksis* kavramını açıklamanın zorunlu olduğunu sanıyoruz. Ve bunu, Marx ve Engels'ten alınmış parçaları bir araya getirerek ya da alıntılar yaparak değil; sözü geçen kavramı, modern insanın deneyleri ve geçirdiği sınavlarla aydınlatarak yapmak gerekir. Kavramın tam bir açıklaması yapılmadan; içeriğinin ne olduğu ve neyi dile getirdiği tam olarak ortaya konulmadan, bu kavramın bir çok sosyolojik öğe kapsadığı açıklanamaz. Bu öğeler şunlardır : ihtiyaçlar, nesneler, bilgi, günlük hayat ve siyasal hayat, vb.

Marx'ın eserleriyle ilgili olarak ileri sürdüğümüz okumada [incelemede], art arda yaptığımız girişimler pratik (siyasal) eylemin hem gittikçe daha yakın hem de daha geniş bir kavram içinde toplanmaktadır. Marx, felsefenin eleştirilmesini, olmuş - bitmiş bir iş olarak düşünmüştür her zaman. *Praksis* kavramına yeniden geri dönmemiştir. Hayatının sonuna kadar diyalektik metodoloji hakkında bir kitap yazmak istemiş ama bu isteğini gerçekleştiremeden ölmüştür. Marx'ın eseri, sonuna ulaştırılmamış olduğu gibi aynı zamanda eksiktir ve en işlenmiş bölümlerde bile açıklamalar yeterli değildir. Bu durum, daha sonra

bir çok yanlış anlamanın ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Marx'taki *praksis* kavramını bütünüyle inceleyebilmek için (bu incelemenin yapılabileceğini kabul ettik diyelim); bir çok metni, aralarındaki ilişkiler bakımından ele almak, bir araya getirmek ve aydınlatmak gerekir. Hegel ile Marx arasındaki ilişkileri yeni baştan tanımlamayı nasıl başkalarına bıraktıksa, bu işi de başkalarına bırakıyoruz. Biz sadece, belli bir takım karışıklıkların önüne geçemesek bile bu karışıklıkları hiç olmazsa kösteklemek ve Marx'ın *praksis* anlayışının, modern anlamıyla sosyolojiye nasıl yer bıraktığını göstermek istiyoruz.

a) *Praksis* kavramı, duyusalın öneminin geri verilmesini ve daha önce belirttiğimiz gibi pratik - duyusal'ın yeniden ortaya konulmasını bir ön koşul olarak içinde taşır.

Duyusal - olan, Feuerbach'ın anlayışında, her çeşit bilginin temelidir; çünkü varlığın temelidir. Duyusal, sadece anlam bakımından zengin değildi aynı zamanda bir üründür. İnsanî dünya, insanlar tarafından yaratılmıştır ve bize, kendini ancak araçlarımızla değişikliğe uğrattığımız zaman veren ilkel doğadan hareket edilerek tarih boyunca yaratılmıştır (aletler, dil, kavramlar, işaretler). Hem kavranabilir hem de sonu gelmez bir zenginlik olan pratik - duyusal, bize *praksisi* gösterir. Pratik - duyusal, *praksisi* sürekli olarak ortaya koyar ve açığa vurur. Bu işi, öyle apaçık bir şekilde yapar ki; manzaralara, şehirlere, hem günlük amaçlar için kullanılan nesnelere hem de az bulunur nesnelere (sanat eserleri) kadar uzanan bu insanî üründe [eserde], *praksisin* ne kadar geniş bir yer tutuğunu görmek için şöyle bir bakmak yeterli-

dir. Duyusal ile zihnî - olanın, doğa ile kültürün birliği, her yandan kendini gösterir bize. Marx'ın dediği gibi, duyularımız birer teorisyen olur ve dolayımsız (l'immédiat), içinde taşıdığı dolayımları (médiation) açığa vurur. Duyusal, *praksis* kavramına götürür bizi ve bu kavram duyusal'ın zenginliğini ortaya koyar.

Canlı ve insanî varlıklar arasındaki ilişkiler, bu tanınmış, keşfedilmiş, açığa vurulmuş dünyanın bir parçasını oluşturur. Gerçekten de, bilinçli özne karşısında bir başka bilinç olmak özelliğini taşımadan önce, öteki canlı ya da insanî varlık, bir nesnedir sadece. Öteki varlık, öznel gücünü, (etkinliğini, düşünmesini, arzularını) uygulama olanağını veren ve kendisini bir «özne» olarak ortaya çıkaran az çok zengin ve karmaşık toplumsal ilişkilerin içine duyusal nesne olarak girer.

b) İnsan (insanî varlık), her şeyden önce bir ihtiyaç varlığıdır. İnsan, hayvanlardan çok daha fazla *böyledir*. Çünkü hayvanların hemen hepsi, yaşayabilmelerini sağlayan kaynakları, kendi vücutlarında ve çevrelerinde, doğuştan itibaren bulurlar. Bunlar olmazsa ,tür ve birey olarak ortadan kalkarlar. İnsanî olanın tümünde; bütün etkinliklerde, genel (cinsle ilintili olan) ihtiyaç, bir temel olarak ortaya çıkar ve tekrarlanır. Hiç bir şey yoktur ki, bir ihtiyaca tekabül etmesin ya da bir ihtiyacı doğurmasın. Kültür ve teknikte bundan en uzak gibi görünen şey için de geçerlidir bu durum. Özellikle, ekonomik hayatta kendini bütün gücüyle gösterir bu. Bireysel ihtiyaçlar vardır (ancak toplumsal bakımdan giderilebilir bunlar); ayrıca tam anlamıyla toplumsal ihtiyaçlar ve politik ihtiyaçlar da vardır; dolayımsız ihtiyaçlar ve kültür ihtiyaçları vardır; doğal ve yapay ihtiyaçlar vardır; gerçek ve yabancılaşmış ihtiyaçlar vardır.

Ötekinde (öteki insanda) bilinç bulunduğunun kabul edilmesi, ötekinin (öteki insanın) ihtiyacının tanınması, bilincin bir ihtiyacı haline geldikten sonra insanî yani toplumsal bir olgu niteliği kazanır. Nihayet akıl; bireysel ve toplumsal olanda aklîlik, ancak ihtiyaçların gelişmesi ile ve birleşmiş olan insanlar etkin bir akla ihtiyaç duydukları zaman ortaya çıkar.

Bir ihtiyaç varlığı olan insan, bireysel ve tarihsel doğuşundan sonra, uzun bir süre zayıf ve silahsız (savunmasız) olarak kalır. Kendilerini yaratan gaddar kuvvetin yani doğanın talihsiz çocukları olan insanların, nasıl olup da yaşayabildikleri gerçekten şaşılacak bir iştir. Bir ihtiyaç varlığı olarak insan, Marx ve marksist düşünce tarafından özel bir bilimin; *antropoloji* diye adlandırılabilecek bir bilimin nesnesi olarak mı görülmüştür acaba? Şüphesiz. *1844 Müsveddeleri*'nde (*Manuscrits de 1844*, çev. Bottigelli, s. 92 - 106, Editions Sociales), bu antropoloji taslak halinde bulunmaktadır, ama aynı zamanda eleştirmeye de tâbi tutulmuştur. Antropoloji (Feuerbach'ın antropolojisi bunun örneğidir), insanı ya doğanın içine sokmaya (batırmaya), ya da doğadan ayırmaya yönelimlidir. Oysa asıl kavranması gereken yan, insanoğlu ile doğa arasındaki çatışmalı ilişkidir; bir lik (en gelişmiş insan bile kendini doğadan ayırmaz) ve mücadeledir (insanî etkinlik, insanî ihtiyaçların giderilmesini doğadan âdeta koparark sağlar; doğayı dönüşüme uğratır, yakıp yıkar onu). İnsanoğlunun doğadaki varlığının ontolojik olduğunu söylemek doğrudur (*Manuscrits*, s. 119) Öte yandan, insanoğlunun yaptığı her şey, bir oluş içine, yani bir tarih içine girer. Bundan ötürü, doğanın olduğu gibi tarihin de «ontolojileştirilmesi» ve böylece insanî ile doğalı bir

başka şekilde birbirinden ayırarak, ondan bir felsefe türetilmesi doğru değildir.

Demek ki, ihtiyaçlar, insan türünün genel hareketine katıldıkları ölçüde ve insanî hale gelen insan etkinliklerini uyardıkları ölçüde incelenirler. Böylece, ihtiyaçların zenginliği ve darlığı, ihtiyaçların çeşitliliği, nesne ihtiyacından bulunuş ihtiyacına (öteki insan varlığına duyulan ihtiyaca); doğal faydalılıktan insanî kullanıma (aynı eser. s. 92) geçmek gibi kavramlar meşru bir şekilde ortaya çıkarlar.

İhtiyaçların incelenmesi, diyalektik süreçlerin bir içiçe geçmişliğini göz önüne serer. İnsanoğlu, ihtiyaçlarının nesnesini elde edebilmek için âletler yaratmış ve emeği [işi, çalışmayı] icat etmiş olması bakımından hayvandan ayrılır. İhtiyaç hem edim (etkinlik) hem de doğayla öteki insanlarla ve nesnelerle kurulmuş bulunan karmaşık bir ilişkidir. İnsanoğlu, emek sayesinde, doğayı egemenliği altına alır ve onu kısmî olarak kendisinin kılar. Emek [çalışma], doğal bir şey değildir. Hattâ iki anlamda «doğaya karşıt» bir şeydir. Önce, emek olarak çaba harcamayı ve disiplini gerektirir; sonra, insanın çevresindeki ve içindeki doğayı değişikliğe uğratır. Emek [çalışma] bir ihtiyaç haline gelir. Duyular, emekle ve emekte inceleşir ve gelişirler. İhtiyaçlar da değişir ve gelişir, çünkü emek, onlara yeni zenginlikler sunarak değişmelerine yol açar. Böylece, insanoğlu, doğadan ayrılmadan yine doğanın içinde kendini ortaya koyar. Tatmin [ve hazı], insanoğlu ile temelinin yani doğanın uzlaşmasını sağlar. Belli bir süre, bölünmüşlüğe, mücadeleye ve kopmuşluğa son verir. Emek, güçsüzlüğün belirtisi olan ihtiyacın yerine tatmin yeteneği olarak ihtiyacı; belli bir takım edimleri gerçek-

leştirilebilme gücü olarak ihtiyacı koyar. Böylece, doğal bir varlık olarak doğa ile arasındaki dolayımsız ve pek az farklılaşmış birliğin yerine, farklılaşmış bir bütünsellik koyar insanoğlu. Ama aynı zamanda, sakatlanmak tehlikesiyle yani yabancılaşma tehlikesiyle karşılaşır. Devlet tarafından kontrol edilen Hegelci ihtiyaçlar sistemi yerine, bir bütünselliği koymak gerekir; ihtiyaçları (ihtiyaçların tümü); bütünsellik ihtiyacını (yani, bütün etkinliklerin yapılabilmesi ve bütün isteklerin yerine getirilmesinin ve tatmininin ihtiyacı) koymak gerekir. Sınırların ve engellerin aşılması bu bütünsel gerçekleşmeye yönelmiştir.

Böylece, her *praksis*'in taşıdığı çifte kökü görmüş oluyoruz : bir yandan duyusal; öte yandan, ihtiyaç tarafından uyarılan ama onu değişikliğe uğratan yaratıcı etkinlik. Bu bütünsel fenomen (ihtiyaç, emek, duyusal nesnenin sağladığı duyusal tatmin), çeşitli seviyelerde kendini göstermektedir. Emek üreticidir; emeğin nesnelerini ve âletlerini yaratır. Ama aynı zamanda, yeni ihtiyaçları da üretir; üretimdeki ihtiyaçları ve üretim ihtiyacını ortaya çıkarır. Yeni ihtiyaçlar, nicelik ve nitelik bakımından, kendilerini doğurmuş olanlar üzerinde etkide bulunurlar. İhtiyaç, böylece, yavaş yavaş yayılarak en yüksek ve en derin, en ince ve en tehlikeli formlarına kadar ulaşır : bulunuşun isteği (ve isteğin bulunuşu), isteğin kudreti (ve kudret isteği) gibi. Bir bakıma, bütün tarih, ihtiyaçların büyümesi ve gelişmesi (yabancılaşmalardan, sapıklıklardan, sunîliklerden geçerek) olarak nitelenebilir. Komünizm, insan ihtiyacı, sonuna vardırıp yabancılaşmadan kurtararak açıkça ortaya koymaktan başka bir şey yapmaz.

Amaç, emeğini [işin, çalışmanın] teknikle orta-

dan kaldırılmasıdır; ama önceden kestirilebilen bu gelişme aşaması, bir dolayımı [médiation] gerekli kılmaktadır. Bu dolayım, ilk ihtiyaç olarak emektir. Emek ile emek - olmayan arasındaki (insanî çaba ile, teknikler ve makinelerde de dahil olmak üzere bu çabayı azaltmaya ve ortadan kaldırmaya yönelmiş olan araçlar arasındaki) çelişme, en uyarıcı çelişmelerden biridir. Emek - olmayan, hem avarelik hem de dahiyane kendiliğindenliktir; çalışma yeteneğinden yoksun oluştur ve zahmetli çalışmanın ödülüdür. Eksiksiz tatminin bulunmayışı olarak ihtiyaçtır (13). İnsan türü, insan kitlelerinin zahmetli (ve baskı altındaki) emeğinden [çalışmasından] ve bu kitleleri sömürenlerin emek - olmayanından (avareliğinden) geçerek; hayvanî emek - olmayandan, maddeyi teknik bakımdan egemenliği altında tutan güçlü varlığın emek - olmayanına doğru ilerlemektedir.

c) Emek, «ihtiyaç - emek - tatmin» diyalektik hareketinin içine girmektedir; emek, bu hareketin pratik ve tarihsel bir uğrağıdır [basamağıdır]. Bu hareket boyunca, emek, kendi öz belirlenmelerini kazanır. Emek bölünür. Biyolojik bölünme, teknik bölünme (âletlerin gereği olarak) ve toplumsal bölünme işe karışır. Fonksiyonlar bölünür; şehir ile kırın ayrılması, fikir emeği ile kol emeğinin ayrılmasıyla birlikte yürür. Çünkü şehir, yönetici fonksiyonları ele ge-

---

13. Marx'ın ihtiyaç, üzerine yazmış oldukları ilkinden (özetlikle **1844 Müsveddeleri)** sonuncusuna kadar eserlerinde dağınık halde bulunmaktadır. Marx **Gotha Programının Eleştirilmesi**'nde (1875) şunu yazmıştı: «Emek, hayatın ilk ihtiyacı olduğu; kollektif zenginliğin kaynakları tam olarak fışkırdığı zaman, evet o zaman, burjuva hukukunun dar ufku aşılabilecek ve toplum bir bayrağın üzerine; **'herkesten yeteneklerine göre, herkese ihtiyaçlarına göre'** sözünü yazacaktır.»

çirir ve bunlar şehir çerçevesi içinde gelişir ve mükemmelleşir : idare, politik yöneliş, öteki yerel gruplarla ilişkiler, gibi. Şehir, uzun bir süre (özellikle, büyük doğu imparatorluklarının üretim biçimi olan «Asya-tipi üretim» biçiminde), kırın sırtından geçinmiştir (asalağı olmuştur); şehrin üretici olmayan fonksiyonları vardır sadece : askerî, idarî, politik fonksiyonlar. Daha sonra ve özellikle Avrupa Batısında, şehir, üretici emek bakımından kırın yerine geçmiştir. Bu süreç, kapitalist çağda daha kesin ve süratli hale gelmiştir. Uzun bir tarihin sonucudur bu; ve bu tarih boyunca fonksiyonların eşitsizliği gittikçe fazlalaşmıştır. Üretici emek (özellikle tarım emeği) öteki fonksiyonlara; şeflerin ve ileri-kelenlerin; savaşçıların, rahiplerin ve büyücülerin fonksiyonlarına oranla değerini kaybetmiştir. Gruplar (ki bunlar, binlerce yıl boyunca henüz sınıflar haline gelmemişlerdir), pek önemsiz bir toplumsal artı-ürünün bölüşümü konusunda çetin mücadelelere girişmişlerdir ama ayrıcalıklı fonksiyonlar, topluluğun denetiminden tamamen kurtulamamışlardır; prestijlerini sürdürmek ve pekiştirmek; belli roller oynamak, üstünlükleri uğruna kendilerini feda etmek zorunda kalmışlardır. Kurulan devlet, «halk»ın karşısında fütursuzca davranmalarını sağlamamıştır henüz. Bundan başka, bu ayrıcalıklar, kendilerini haklı çıkarmak için, eserler yaratmak, anıtlar dikmek, şehri güzelleştirmek, eğlenceler ve şenlikler yapmak zorunda uzun zaman kalmışlardır.

Bu arada, ayrıcalıklı fonksiyonların içinden çok önemli olan bir tanesi ortaya çıkmıştır. Bu, ideolojik fonksiyondur. Gittikçe uzmanlaşan aydınlara (intellektüellere) yani, şairlere, filozoflara, bilginlere, yazarlara geçmeden önce bu fonksiyon ilk başta rahip-

ler tarafından yerine getirilmiştir. İdeolojileri açıklamadan önce, bu ideolojilerin dayanağının toplumsal varlığına, yani uzmanlaşmış gruba (bu grup, tasarımları ortaya koymakta ve yaymaktadır) dikkati çekiyoruz burada.

d) Maddeye uygulanan etkinlikler ile insanlara yönelmiş olan etkinlikler arasında ayırım yapmamız gereklidir. Bu ikinci etkinlikler, işbölümünden doğarlar, ama «iş» [emek, çalışma] sözü, bunları tam olarak karşılamamaktadır. Dinsel, politik, kültürel iş'ten çok, dinsel, politik kültürel fonksiyonlardan söz edilir. Öyleyse bu iki etkinlik grubunu, *poiesis* ve *praksis* terimleriyle ifade edelim. *Poiesis*, duyusal - olana insanî form kazandıran etkinliklerdir. *Poiesis*, doğayla olan ilişkileri, tarım ve zanaatkârlık işlerini [çalışmalarını]; sanat işlerini ve daha genel olarak, toplumsal insanın çevresindeki ve *kendindeki* tabiatı kendisinin kılmasını kapsar. *Praksis* ise, insanlar arasındaki ilişkileri ve özellikle, ticareti, yönetme etkinliklerini; ortaya çıktıkları ölçüde devlet işlerini kapsar. Geniş anlamda, *praksis*, *poiesis*'i içine alır, ama dar anlamda belirlenirse sınırlarını ortaya koyar ve sadece *pragmata*'yı; üyeleri ile toplum arasındaki bilinçli işleri dile getirir.

İleri sürülen bu ayırdetme; toplumsal bilinç ve toplum hakkındaki bilginin bir başlangıcı olarak ele alınan dil oluşumunu izleyen bir ayırdetmedir. Toplumsal birliği içinde, insanî etkinliğin bölünmesi ve ikiliği üzerinde durur.

Bir bölünmenin sonucu olan *poiesis*'in kendisi de bölünür. Üretici çalışma (tarım çalışması, zanaatkârlık çalışması ve en sonunda sınaî çalışma), tam anlamıyla yaratıcı etkinliğe; ya da, daha doğrusu ya-

ratıcı sayılan biricik etkinliğe yani bir eser gerçekleştiren bireyin etkinliğine oranla değerini kaybeder. Şey, ürün ve eser birbirinden farklılaşır [ayrılır]. Dar anlamda ele alınan praksisde de, aynı şekilde, etkinlikler ortaya çıkar ve ayrıcalıklı hale gelir. Dolayımların ve aracıların; tacirin, hatibin, politikacının etkinlikleridir bunlar.

Bu geniş süreç boyunca, emek [iş, çalışma], kendisiyle çatışma haline girer. Emek, hem bireysel hem toplumsaldır; hem kısmî hem tümdür; hem farklılaşmış hem bütünseldir; hem nicel hem niteldir; hem basit hem karmaşıktır; hem üretici hem üretmeyicidir; hem gayri mütecanis hem mütecanistir. Emek, emek - olmayan'la (avarelik, boş zaman) çatışmaya girer.

Diyalektik hareket ve içerik olarak emekten bir form doğar bu maddî emeğin büründüğü [aldığı] formdur, yani meta'dır.

Gerçekten de, *praksis* her şeyden önce doğa ile insan, eşya ile bilinç (ki bunları filozofların yaptığı gibi tek tek cevherleştirip birbirinden ayırmaya hakkımız yoktur) arasındaki ilişki ve edimdir her şeyden önce. Ama, her *praksis* bir içerik olmakla birlikte bu içerik, aynı zamanda formlar yaratmaktan da geri kalmaz; çelişmelerinden doğan ve onları genel olarak kusurlu bir şekilde çözerek içeriğe dönen ve ona bir tutarlılık kabul ettiren form olmadan içerikten söz edilemez. Bundan ötürü, her toplum, bir formlar yaratıcısıdır. Çeşitli maceralar ve dramlar boyunca (bunlar arasında, en güzelleri ve mutluları da dahil olmak üzere bir çok toplumun ortadan kalkmasını saymak gerekir) praksisin gelişimi, belli bir takım formları devam ettirmiş ve mükemmelleştirmiştir. Bunlar arasında, nezaket formlarını; dolaysız kişisel ilişkileri; estetik formları; formel [surî] mantığı; hu-

kuku (sözleşmelerin ve mübadelelerin kuralları); ve nihayet metaı (mübadelenin genelleşmesi sırasında ürünün aldığı form) ve onun bir sonucu ya da daha doğrusu içinde taşıdığı bir gerçeklik olan parayı saymamız gerekir. Metaın çok önemli bir özelliği vardır. Meta, içeriğinden yani emekten kopup ayrılmaz. Meta, hem şey (kullanma) olarak hem de değer (mübadele) olarak bir insan ürünüdür. Emeğe ve üretici emeğin iç çelişmelerine oranla, meta, hem ölçülen hem de ölçendir. Meta ancak kapsadığı emek dolayısıyla değer taşır (ortalama toplumsal emek zamanı, der Marx); ama emek de, en sonunda, ancak meta üretici olması ve bizzat meta olması bakımından (iş zamanı ve gücü olarak) değer taşımak durumuna gelmiştir. Bir kere ortaya çıkınca, meta, formun olanaklarının sonuna kadar gider. Metaın ortaya çıkışıyla, üretici çalışmalar arasında aracı olanın yani tacirin *praksis*'deki önemi gittikçe artar. Emek, egemenlik altında kalmış ve boyun eğmiş durumdadır; para en önemli şey haline gelir ve aracılar, yaratıcı ve üretici etkinliklerden daha temel gerçekler olarak ortaya çıkar.

Kapital'in ilk yüz sayfasının gösterdiği (açıkladığı) hakikat, metaın, belli koşullar içinde, bir şey (mal) tarafından edinilmiş form olduğudur. Şey, iki yan edinir. Maddî gerçekliğini ve kullanılma değerini kaybetmeksizin, mübadele değeri haline dönüşür. Bu, şeyin şey olarak geçirdiği bir cevher-değişimidir ve bu cevher değişimi; onu nitelden nicele tek başınalıktan, öteki mallarla karşı karşıya gelmeye; cevhersi gerçeklikten katkısız forma (para), geçirir. Bütün metaların, genel eşdeğerle yani altınla değer lendirildikleri zaman form kusursuzdur.

Mübadele değerinin bu analizi ve formunun gelişmesinin bu açıklanması, hayli bilinen bir şeydir. Marx'ın ortaya çıkışını izlediği formda, özünü ve oluşumunu kendisinde ve kendisinden [yararlanarak] yaşıyan insanlardan saklayan garip bir kuvvet gördüğü de doğrudur. Form, fetişleşmektedir. Sınırsız kuvvetlerle donanmış bir şey gibi görünmektedir. Form, içerik üzerinde etki göstermekte ve onu ele geçirmektedir. Şey, kendi kaynaklarını ve doğuşunun sırrını saklayarak, yani insanlar-arası belli bir takım ilişkiler içinde, insanlar tarafından yaratılmış olduğunu maskeleyerek, insanı kendi şey'i haline getirmektedir. Metaın, paranın ve sermayenin bu fetişist özelliği, başka sonuçlar da verir. «Gerçek-olan»ı (praksisi), onun bir parçasını oluşturdukları için çok daha iyi kapayan bulutları; gerçek dış görünüşleri doğurur. Analiz, bu sisleri ve dumanları dağıtmak; bu dış görünüşün öte yanına geçmek zorundadır. Fetişleşmiş hale gelen form, şu iki özelliği kazanır : (soyut) şey olarak bağımsızlaşır, gerçek ilişkileri saklar.

«Toplumsal hayatın formları üzerindeki düşünme ve bunun sonucu olarak bu formların bilimsel analizi, gerçek harekete taban tabana zıt bir yol izler. Analiz, iş olup bittikten sonra tamamen gerçekleşmiş verilerle; gelişmenin sonuçlarıyla [bunlardan yola çıkarak] başlar. Emeğin ürünlerine meta damgasını vuran ve bunun sonucu olarak metaın dolaşımını yöneten formlar; insanlar, bu formların tarihsel özelliğini değil de (çünkü bu formlar onlara değişmez şeyler gibi görünmektedir), öz anlamlarını kavramaya çalıştıkları zaman, toplumsal hayatın doğal formlarının sağlamlığını ve sabitliğini kazanmışlardır bile...» (14).

---

(14). **Capital**, I. 1, IV, s. 609 ve arkası. Ed. Pléiade.

Demek ki, form aldatıcıdır. Yanlış [aldatıcı] tasarımların ve bu arada özellikle sabitlik ve sağlamlık izleniminin ortaya çıkmasına; doğal (hareketsiz) şey ile toplumsal şey'in (soyut yani tarihsel olarak oluşmuş şeyin) birbirine karıştırılmasına yol açar. Form, bütün toplumu çok özel bir sürece sokar. Bu süreç, şeyleşmedir [réification].

Ne var ki, Marx'ın işaret ettiği bu önemli noktalar, marksizmin ve *Kapital*'in özünü oluşturduğu ileri sürülebilecek bir şeyleşme (réification) teorisi halinde sistemleştirilemez. Lukacs okulu, şeyleşme teorisini, bu teoriden bir felsefe ve sosyoloji (bu sistemleşmede sosyoloji felsefeyle karışmaktadır) çıkaracak kadar fazla önemsemiştir. İmdi, soyut şey; form (meta, para, sermaye); «şeyleşme» [chosification] sürecinin son noktasına kadar ulaşamaz. Egemenliği altına almaya, bozmaya ve şeyler arasındaki ilişkiler haline getirmeye yönelmiş olduğu insanî ilişkilerden büsbütün kurtulamaz [sıyrılamaz]. Tepeden tırnağa şey olarak var olamaz. Etkin insanoğlu için ve onun sayesinde soyut şey olarak kalır. Demek ki, onun etkisini gösterdiği ve yönettiği şey, insanlar arasındaki bir formel [biçimsel] ilişkiler düzenidir.

«Metalar, kendi başlarına pazara gidemezler... Bunları birbirleriyle ilişki haline sokabilmek için, bu metaları ellerinde bulunduranların, bu şeylerde iradeleri yer alan kimseler olarak kendilerini birbirleriyle ilişki haline sokmaları gereklidir. Birbirlerini, karşılıklı olarak özel mülk sahibi kimseler olarak tanımaları gereklidir. Form olarak, hukuk sistemi bakımından gelişmiş ya da gelişmemiş bir sözleşmeye malik olan bu hukukî ilişki, kendisinde ekonomik ilişki-

nin yansıdığı bir iradeler ilişkisinden başka şey değildir.» (15).

Demek ki, soyut şey ya da form - şey, insanlar bakımından, ilişkilerin formel bir düzenini ortaya çıkarmaktadır, yani sözleşme [kontrat] ilişkilerini ortaya çıkarmaktadır. Biri, kendini, ötekinde dile getirmektedir. Kısacası, form ikiye ayrılmaktadır : bir yanda toplumsal - ekonomik sonuçları ile meta; öte yanda, Toplumsal - hukuki içermeleri ile sözleşme. Bu iki yan arasındaki tekabül, temel sürecin birliği tarafından sağlanmaktadır.

Mübadelelerin ekonomik açıdan incelenmesine, bir başka incelemede, hukukî ilişkilerin ve sonuçlarının irdelenmesi tekabül edecektir. Paranın ve metaın yolunu kapayan bütün engeller kaldırılıp, tarihte onların egemenliği ilân edilince; insanlar arasındaki sözleşmeye dayanan ilişkiler kanunnamesi yani Medenî Kanunname (Napolyon Medenî Kanunnamesi) yürürlüğe girecektir.

Bu kanunname [code], formel işlenişinden ve ortaya konuşundan sonra gelen kimseler için, yeni toplumun sırlarını çözmek ve burjuva toplumu ile onun hâlâ karanlık olan mesajını çözüp anlamak olanağını sağlayacaktır. (16).

İçeriğin form içinde sürégittiğini unutmalıyız. Bu emek ve emeğin diyalektik hareketidir (bireysel emek ve toplumsal emek; kısmî emek ve tüm emek; nitel ve nicel emek; basit ve karmaşık emek). Form -

---

15. **Capital**, I, II: s. 619 ve arkası.

16. Bir noktayı belirtmek isterim: Sözleşme ilişkilerinin en yetkin formu olan Medenî Kanundan hareket ederek, burjuva toplumunun en iyi sosyolojisini Balzac yapmamışmıydı?

değer teorisi, işbölümünün incelenmesini ve işbölümü teorisini gerekli kılmaktadır :

«Ticarî dünyanın varlığı gelişmiş bir işbölümünü şart koşar; daha doğrusu, özel metalar olarak karşı karşıya gelen ve çeşitli çalışma biçimlerini kendilerinde taşıyan farklı kullanma değerlerinin çeşitliliğinde doğrudan doğruya kendini gösterir. Bütün özel ve üretici meşguliyet çeşitlerinin bütünselliği olarak işbölümü, kullanma değerinin yaratıcı emeği olarak ele alınan toplumsal emeğin tümünü maddî yanı içinde temsil eder. Bununla birlikte, işbölümü, metalar bakımından ve mübadele süreci içinde, ancak sonucunda, yani metaların kendilerinin özelliklerinde mevcuttur.» (17).

e) Sanatın ve kültürün kendine özgü ve ötekilerden farklı varlığı, insanların kendi doğalarının (kendilerindeki doğanın yani duyumların ve duyarlığın, ihtiyaçların ve isteklerin) kendilerinin kılınması gerçeğinin, *praksis*'den (dar ve kesin anlamında ele alındığı zaman) daha çok *poiesis*'e dayandığını isbat edecek gibidir. Bir kültürde, insanın doğasını kendinin kılan şeyler, eserlerdir. Ne var ki, bu formülü, hiç bir açık kapı bırakmadan olduğu gibi ortaya atmak ve kabul etmek doğru olmaz. Kendinin - kılma, iki etkinliğin sürekli işbirliğinin ve bölünmede bile hâlâ süregiden birliğin sonucudur. Bununla birlikte, (dış) *doğa üzerindeki egemenlik* ile (insanın içindeki) *doğanın ele geçirilmesini* [kendinin - kılınmasını] birbirinden ayırt etmemiz gerekmektedir. Doğayı buyruk altına alma, bu kendinin - kılma olayı ilerlemeksizin, bir başına gerçekleşebilir. Bazı toplumlar,

17. **Critique de l'économie politique**, Ed. Pléiade, s. 304.

kendinin - kılmayı ön plana geçirmişlerdir (tarihsel örnek olarak, eski Yunan); bazıları ise, hem doğayı buyruk altına almışlar hem de insanlar üzerindeki egemenliği fazlalaştırmışlardır (tarihsel örnek olarak, Roma). Toplumların, kültürlerin ve uygarlıkların karşılıklı öğeleri büyük değişiklik göstermiştir.

Aynı şekilde, buyruk altına giren (egemenlik altında bulunan ya da kendinin - kılınmış olan) kesim ile buyruk altına girmemiş kesim arasında da fark gözetmemiz gereklidir. Bu sonuncu kesim, sadece maddi doğada bulunmamaktadır. İnsanda, bilip tanımadığı ve buyruk altına alamadığı bir yan da vardır; ve bu yan bireyin iç varlığında bulunduğu gibi, toplum sal - olanda ve tarihsel - olanda da bulunmaktadır. İnsanî ve toplumsal gerçeğin bir parçasının (hem de sadece bir parçasının) bilinmiş, egemenlik altına alınmış ve kendinin - kılınmış olması ve bir başka parçasının bilinmez halde kalması ve körlemesine etkide bulunması, çok önemli bir toplumsal ve tarihsel olgudur. Toplumu ve tarihi insanlar yapmaktadır, ama nasıl yaptıklarını bilmeden; ne idüğü belirsiz bir bilgi ve cehalet karışımı; bilinçli eylem ve körlük karışımı içinde yapmaktadırlar bunu. (18).

Buyruk altındaki kesi mile kör (bilinçsiz) kesim arasındaki ilişkilerde huzur mevcut değildir. Hiçbir zaman barışa kavuşamayan birlikte yaşamalarından ötürü, aralarında sürekli bir dram ve çetin bir mücadele doğmaktadır.

Marx'ın, Yunan düşüncesi hakkındaki bilgisi

---

18. Marx'ın bu açıdan en önemli metni. 18. **Brummaire de Louis Bonaparte**'ın başında yer almaktadır. (**Türkçesi** için bkz: **Louis Bonaparte'ın Darbesi**, çev. Ahmet Acar, İzlem Yayınları ç.)

gözönünde tutulunca, nedenlerin çeşitleri ve kategorileri ile ilgili olarak ileri sürülen ve kategorileri üzerine yapılmış ünlü ayırt etmeyi, ona mal etmek mümkündür. (19) Bu kategoriler şunlardır: determinizmler, rastlantılar ve rastgelmeler iradeler ve insanların seçmeleri. «Edim halindeki» toplumda bu üç kategori birbirinin karşısına dikilir ve boy ölçüşür. Sonuncu kategori, ötekileri kapsamaya ve onların alanına sarkmaya yönelir; ama onları tamamen içine alamadan ve ortadan kaldıramadan yapar bunu.

Çok yaygın olarak kabul edilmiş bulunan bir şema, *praksis*'in düzeylerini şöyle birbirinden ayırmaktadır : Temel (üretici güçler : teknikler, emeğin organizasyonu); yapılar [structures] (üretim ve mülkiyet ilişkileri); üstyapılar (müesseseler, ideolojiler). Bu şema, Marx'ın bazı metinlerine tekabül etmektedir. Peki, *praksis*'in tümünü kapsamakta mıdır? Bu şemayı, zorunlu ve yeterli olarak kabul etmek gerekmekte midir? Hayır. Aynı şekilde basitleştirilmiş ve yaygın hale getirilmiş bir başka şema; yani ekonomiyi, toplumun anatomisi ve sosyolojiyi de toplumsal, fizyoloji gibi gören bir başka şemayı kabul edemeyeceğimiz gibi bunu da kabul edemeyiz. Bu çeşit şemalar, dogmatik bir katılığa düşer ve yanıltıcı hale gelir. Bu şemalar, dolayımları (médiations), bağlaşmaları, karşılıklı - etkileri ve özellikle formları bir yana bırakırlar. Sözgelimi, birinci şemada, bilgiyi nereye koyabiliriz? Bilgi, tekniklerle (demek ki, «temel» ile) ve ideolojiler ile (demek ki «üstyapılarla») sıkı bir bağıntı içindedir. Ya da dili, mantığı, hukuku nereye

19. Marx'ın **Epikuros** ve **Demokritos** üzerindeki doktora tezinde, bu filozofların maddeciliği ile özgürlük anlayışları arasındaki ilişkilerle ilgili açıklamalarına bakınız.

koyabiliriz Bu iki şema, insanî etkinliki; insanlarla eserler arasında canlı (ve çifte) ilişkiyi ihmal etmeye yönelmektedir. İhtiyacın olduğu gibi emeğin de temel diyalektik uğraklarını [anlarını, moment'larını] bir yana atmaktadır. Kısacası, bu şemalar, *praksis* kavramını terk etmekte ya da onu çözüntüye uğratmaktadır.

Düzeyleri göz önünde tutularak analiz yapmak düşüncesini reddetmeksizin, bir başka şema ileri sürmek istiyoruz. Marx'ın temel düşüncesine ve yönüne uygun olduğunu sanıyoruz bu şemanın. *Praksis*'in üç düzeyi olduğunu söyleyeceğiz. Bu düzeyler şunlardır : İki karşıt kutup halinde ortaya çıkan tekrarlayıcı ve yenileyici *praksis*'ler ile bunların arasında yer alan mimetik *praksis*. Tekrarlayıcı *praksis*, aynı jestleri ve edimleri, belirli devirlerde yeniden ortaya çıkarır. Mimetik *praksis* ise modelleri göz önünde tutar; kimi zaman taklit yoluyla bir şeyler yaratır; demek ki, nasılını ve niçinini bilmeden yaratır; çoğu zaman da, yaratmadan taklit eder.(20) İcad eden ve yaratan *praksis*'e gelince, bu *praksis* en yüksek noktasına, devrimci etkinlik ile ulaşır. Bu etkinlik bilgi ve kültürde (ideolojide) olduğu gibi politik eylemde de kendini gösterir. Ama, politik eylem bütün kısmî değişiklikleri tüm bir fenomen halinde toplar ve yoğunlaştırır. Bu tüm [topyekûn] fenomen [olay], üretim tarzını, üretim ve mülkiyet ilişkilerini, fikirleri, kurumları ve yaşama tarzını dönüşüme uğratan devrimdir. Devrimci praksis, topyekûn süreçte yani

20. Geçmişi taklit eden ve ünlü kişilerin kıyafetlerini, jestlerini ve sözlerini aynen alıp benimseyen edimler için **18 Brumaire'in** başındaki açıklamalara bakınız.

toplumsal - tarihsel süreçte kesiklikler [süreksizlikler] ortaya çıkmasına yol açar.

Aslında bu sürecin iki yanı vardır : nicel ve nitel. Teknikler, bilgi, maddî üretim ve üretici güçler, belli bir süreklilik içinde, yavaş yavaş artarlar. Toplumun nitel gelişmesi (özellikle Batıda), dramatik bir gidiş göstermektedir. Bu gelişme geriye dönüşlerle ve duraklamalarla yer yer kesilmektedir. Gelişme, toplumsal varlığa, bitip tükenmez gibi görünen bir fikir ve form çeşitliliği getirir. Köklü dönüşümler ve tarihsel sıçramalar bu gelişme içinde ortaya çıkar. Devrimler, üretim güçlerinin büyümesine dayanarak ve kurulu formları ve düzenleri geride bırakarak, toplumsal bütünselliği tartışma konusu haline getirir. Devrimler ve sıçramalar, toplumları birer bütünsellik olarak ortaya çıkarır. Nitekim dönüşümü sırasında feodalite bir bütün ve bir «sistem» olarak görünür [ortaya çıkar]. Rekabetçi kapitalizm için de aynı şeyi söyleyebiliriz.

Demek ki, toplumsal ilişkilere somut anlaşılabilirlik [kavranabilirlik] kazandıran şey devrimci *praksis*'tir. Devrimci *praksis*, tasarımlar ile gerçeklik; kurumlar (üstyapılar) ile üretici güçler (temel) ve formlar ile içerik arasında çakışmanın ortaya çıkmasını sağlar. Burada, temel bir kavramla; *aşma* (dépassement) kavramıyla yeniden karşılaşıyoruz. Aşma, toplumsal olanın aklîliğini ve insan zihinlerinde canlı bir düşünce olarak anlaşılabilirliği yaratmaktadır.

Büyüme'den [artıştan] doğan ve gelişme içinde yer alan devrimci *praksis*, karşısında her zaman, tutucu ve karşıt bir politik *praksis* bulur. Bu tutucu *praksis*, kurulu düzenleri, kurumları ve formları muhafaza etmeye çalışır. Formları ve kurumları

büyüme dolayısıyla değişiklik gösteren içeriye uydurarak ya da içeriğin gösterdiği değişiklikleri bir yana atarak yapmaya çalışır bunu. Bu girişimler, işi üzerine alan grupların, sınıfların ya da bireylerin politik yeteneklerine göre şu ya da bu ölçüde başarıya ulaşabilirler. Köklü değişmeler, tarihsel bir zorunluk taşırlar ama onların gerçekleşebilmesi için iki yol vardır: tüm *praksis* ve toplumsal bütünsellik içinde devrimci bir şekilde aşağıdan yukarıya; ya da kurumların, edinilmiş formların, devlet adamlarının otoriter edimleriyle (örnek : 1848 İhtilâlinin başarısızlığından sonra Almanya'daki Bismarkçılık), yukardan aşağıya. Eski kalıntıları temizleyen dönüşümler, yani aşağıdan yukarıya gerçekleşen dönüşümler kesin sonuç sağlar. Yukardan aşağıya değişiklikler ise, daha az derine inerler ama Marx'a göre, kendilerini alıp götüren daha köklü başkalaşımları hazırlarlar.

Burada temel bir fikirle karşılaşıyoruz. Toplumsal - olanda ve insanoğlunda ne varsa hepsi edim ve eserdir. Tarihsel zorunluk bile, eylem *(praksis)* aracılığı ile, olabilirden gerçeğe geçişi şart koşar ve girişkenliğe yer bırakır. Her olabilirlik çifte bir yol açar; yollardan biri daha büyük bir yabancılaşmaya, öteki ise yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasına götürür. Yabancılaşma da, «dünya - haline - gelmek»e yönelir. Yabancılaşmadan kurtulma ise, yabancılaşmaya karşı yapılan bilinçli (işçi sınıfının ortaya atılmasıyla gittikçe bilinçlenen) mücadele ile yaygınlaşır. Toplumsal insan, her zaman her yerde icat eder ve yaratır; her zaman ve her yerde, eserlerinin boyunduruğu altına düşer.

En üst dereceden *praksis* (yaratıcı, devrimci *praksis)*, canlı kıldığı ve doğruladığı teoriyi de için-

de taşır. Eylem kararını kapsadığı gibi teorik kararı da kapsar. Taktik ve stratejiyi şart koşar. Tasarısız etkinlik, programsız edim yoktur; olabilirin ve geleceğin araştırılması olmaksızın politik *praksis* de yoktur.

Praksis kavramı ve gerçek *praksis*, kapsadığı belirlenmelerin zenginliğini açığa vurmaktadır. Ama, Hegelci «belirlenme» teriminin dikkati başka yere çevirmemesine ve teorinin yolunu saptırmamasına dikkat etmek gerekir. *Praksis* belirlenmiş olduğu için açıktır. *Praksis*, olabilire doğru bir açılışı her zaman içinde taşır. Aslında, diyalektik bakımdan belirlenme budur; olumluyu kapsayan olumsuz, olabilir adına geçmişi olumsuzlar ve böylece onu bütünsellik olarak ortaya çıkarır. Her *praksis*, tarih içinde iki yanlı bir durumdadır; yani, bir yandan tamamlanmış gerçeklere öte yandan yöneldiği ve yaratacağı geleceğe oranla vardır. Belirlenme, determinizm anlamına gelmez. Bu kavramların karıştırılması, marksist düşünce ile ilintili bir çok yanlış anlamın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Belirlenmeler geçmişin doğurduğu sonuçlardır; bunlar, yol boyunca gerçekleşmiş ve tamamen ortadan kalkmamış, aşılamamış ya da sadece kısmî olarak aşılmış formlar, sistemler ve yapılardır. Bu sonuçlar ve eserler, etkilerini göstermeye devam etmektedirler. Belirlenmeler, onları tasfiye etmek için mücadele eden insanların girişkenliğini ortadan kaldırmadığı gibi, rastlantıları ve olumsallıkları [contigences] da ortadan kaldırmaz.

Praksis'in (gerçeklik ve kavramlar) ortaya çıkışını izlerken, biyolojiden hareket ettik; canlı varlık olarak insanın ihtiyaçlarından başladık. Bu insanî edimin gelişmesini ve kendi içinde hâlâ görebileceği

gerçeklik düzeylerini yani etnografik, tarihsel, ekonomik ve sosyolojik düzeyleri kısaca izledik. Bu arada, süreçten doğmuş büyük formlarla karşılaştık. Marx ve marksizm tarafından ileri sürülen kavramları muhafaza ederek, marksist düşüncenin Marx tarafından kurulmasından sonra kendini ortaya koymuş olduğu haliyle (kısmî bir bilim olarak) sosyolojiye ne iş düştüğünü belirtebilir miyiz şimdi?

Evet. Hiç olmazsa bir varsayım olarak belirtebiliriz. Marksist sosyolog, formların ortaya çıkışlarını izleyecektir. Formların, içerikler; yapıların, süreçler üzerindeki karşı etkisini inceleyecektir. Ortaya çıkmış bir form, olanaklarının bu olanaklar her zaman belirlenmiştir, yani sınırlıdır) sonuna kadar giderken, başka formlar, yapılar ve sistemler kendini gösterir. Oluştan doğan ve oluş içinde tutunmaya çalışan bu «varlıklar» doğada olduğu gibi toplumda da, birbirleri üzerinde etki yaparlar. Bu karşılıklı - etkiler bütününü analiz etmek ve açıklamak işi, sosyoloğa düşmektedir; tarihçi herhangi bir süreci incelemekte (demek ki formların ve yapıların oluşumunu incelemekte); iktisatçı ise kendinde ele alınan şu ya da bu formu ve yapıyı araştırmaktadır. Formların ve yapıların karşılıklı - etkileri, onları, sonlarına götürür. Demek ki, sosyolog, oturmuşlukları (dengeleri, devamlılıkları), bu oturmuşlukların çözülmesine yol açan şeylerden hareket ederek inceleyecektir; dengeleri ise, bu dengeleri tehdit eden şeyi gözönünde tutarak inceleyecektir: kurulmuş «varlıkları» geçici yanlarından yani diyalektik bir şekilde ele alacaktır. *Praksis*'in (*poisis* diye adlandırdığımız özel yan da dahil olmak üzere) incelenmesi; yani bir içeriğin incelenmesi, bizce, bir *formlar* sosyolojisine ulaşmakta-

dır ve bu metodun özünde bulunan diyalektik bir ters çevirme ile gerçekleşmektedir.

Demek ki, marksist sosyolojiye belirli bir alan veriyoruz. Bu soruyu başka bir biçimde ele almak; örneğin, Marx'ın eserinde çağımız için sosyolojik önem taşıyan kısımları ortaya çıkarıp bunlara bağlanmakla yetinmek, akademik ve iskolastik çerçeveyi aşamayan bir davranış olacaktır. Sosyolog olarak Marx, marksist bir sosyolojinin perspektivlerini belirlememize yaramaktadır.

Kî Bu sosyoloji, marksist düşüncenin eleştirici yanını daha da şiddetlendirmektedir. Süreçlerden doğan yapılar ve içerikten türeyen formalar, onları hareketsiz hale getirmeye yönelir. Demek ki, yapıların ve formların köklü bir şekilde eleştirilmesi, bilginin özünde bulunan bir şeydir ve bir değer yargısının bir olgu (gerçek) yargısına eklendiği gibi eklenmemektedir bilime. *Praksis*'in sonuçları insanları yabancılaştırmaktadır; insanî yetenekleri «nesnelleştirdiği» için değil, yaratıcı kuvveti hareketsiz hale getirdiği ve aşmayı engellediği için olmaktadır bu. Demek ki, yabancılaşma kavramı, insanlarla eserler arasındaki genel ilişkiyi göstererek belirsizlik içine düşüp kaybolmamaktadır. Yabancılaşma kavramı, bir yapılar ve formlar sosyolojisinin; formların parçalanması ve yapıların çözülmesi sosyolojinin içinde yer almaktadır (ona katışmaktadır).

Praksis üzerine son bir söz daha söyleyeceğiz. *Parmenides*'den ilham alarak 1844 *Müsveddeleri*'nde, *«Düşünce ve Varlık birbirinden başkadır, ama aynı zamanda bir birlik oluşturur»* diyordu Marx. Onun gözünde, felsefe, varlık ile düşüncenin birliğine ulaşamazdı; çünkü, felsefe, onların farklılığından hare-

ket ediyor ve bu farklılık içinde kalıyordu. Oysa, «*Teorik bilmecelerin çözümü praksis'in görevidir.*» Hakiki *Praksis*, gerçek bir teorinin şartıdır. Tekrarlayıcı ve mimetik *praksis*'in ötesinde, sadece devrimci *praksis* hakikidir. «*Teorik karşıtlıkların çözümü, ancak pratik bir şekilde ve pratik enerjiyle sağlayabilir.*» Bunların çözümü, sadece bilgiye düşen bir iş değildir; bu, felsefenin sadece teorik bir iş olarak görmesinden ötürü. çözemediği hayati ve gerçek bir iştir. Bu spekülatif karşıtlıklar arasında soyut bir şekilde ele alınan öznelcilik [spiritüalizm] ve nesnelciliği [objektivizmi]; ruhçuluk [spiritüalizm] ve maddeciliği, etkinliği ve pasifliği sayabiliriz.

Böylece, felsefenin aşılması hakkındaki marksist tezi daha derinlemesine anlamış oluyoruz. Düşünce varlıkla; bilinç duyusal ya da «maddî» doğa ile; ruh kendiliğindenlikle ancak *praksis*'te birliğe ulaşır. *Praksis*'in öneminin belirtilmesi, pragmacı bir yoruma izin vermediği gibi *praksis*'in felsefesi de olsa bir yeni felsefenin ortaya konulmasına izin vermez. *Sadece, praksis*'in kendisinin analitik bir şekilde incelenmesini ve açıklanmasını gerekli kılar. Bu tez, felsefeyi, *tarihin çöp tenekesine* atmamaktadır; felsefeyi, bilinçle varlığın; formlarla içeriklerin diyalektik hareketi içine oturtmaktadır. İnsanî gelişme boyunca, felsefe, içeriklerden farklı (hem de çok farklı ve uzak) bir form olarak ortaya çıkmıştır. Ama, bu gelişme, tarihsel zamanı, nedenselik ya da amaçlılık ilkesiyle insan varlığını açıklayan bir temel olarak ileri sürmek ayrıcalığına sahip değildir. Bu «varlık» ın ontolojik bir temeli vardır. Peki bu temel nerededir? Bu temel, «doğadadır» Antropolojinin bir alanı vardır ve insan, *sapien, faber, ludens* v.b. olarak tanımlanabilir. Bu tanımlama, insanı ve temelini ayırmak; kül-

türü doğadan ve edinilmişi kendiliğinden-olandan ayırmak hakkına asla sahip değildir. Öteki, bilimler gibi, sosyoloji de, hiçle bütün arasında bir şeyler yakalamaktadır. *Praksis*'in bütününü yakaladığını iddia ederek, bütünsel bir bilim gibi ortaya çıkmaya hakkı yoktur sosyolojinin (21).

21. Georges Gurvitch, özellikle Sorbonne'da verdiği derslerinin teksirle basılmış notlarında görüldüğü gibi, sosyolog olarak Marx'ın önemi üzerinde birçok kere durmuştur. Ve bunu, felsefî dogmatizme ya da ekonomiye ve tarihe gereğinden fazla önem verenlerin dogmatizmine karşı yapmıştır. Bizim burada açıkladığımız görüşlerimiz, onunkilerden biraz farklıdır. Biz, Marx'ın sosyolojisinin sadece gençlik eserlerinden çıkarılacağına inanmıyoruz. **Capital'de sosyolojik** bir yan bulunduğuna ve bunun ortaya koyabileceğine inanıyoruz. Ayrıca, Marx'ın sosyolojisinin sadece geçmiş açısından önem taşıdığını da sanmıyoruz, v.b.

BÖLÜM III

BİLGİ SOSYOLOJİSİ VE İDEOLOJİ

İdeoloji kavramı, Marx'ın ileri sürdüğü kavramların en özgün ve geniş olanlarından biridir. Günlük dil tarafından kabul edilmiş olmasına rağmen, en güç anlaşılır ve en karanlık kavramlardan da biridir. Bu kavramı iyice anlayabilmek için bazı ön düşünceler ileri sürerek işe başlamalıyız.

a) «İdeoloji» teriminin, on sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılın başında, Fransa'da önem kazanmış ve etki göstermiş bir felsefî okuldan (maddeciliğe eğilimli olan ampirist ve duyumcu [sensualiste] bir okul) geldiği bilinmektedir. Bu okula bağlı filozoflara (Destutt de Tracy) göre, bir ideler [fikirler] bilimi yani soyut kavramlar bilimi vardır ve bu bilim idelerin oluşumunu incelediği gibi, duyumlardan hareket ederek bu oluşumu tüm olarak yeniden kurabilir (Condillac). İdelerin bu bilimi, «ideoloji» adını taşır; bu öğretiyi açıklayan ve yayan filozoflara da «ideologlar» denir.

Marx terimin anlamını köklü bir değişime uğratmıştır (ya da, daha doğrusu, «ideologlar» okulunun sona erişinden sonra ortaya çıkan bir köklü değişikliği, Engels ile birlikte, kesin hale sokmuştur). Böylece, ideoloji kelimesi, aşağılatıcı bir anlam kazanmıştır. Sadece, açıklayıcı bir teoriyi değil, ama açıklanması gereken bir şeyi de dile getirmektedir artık. Açıklanması gereken bu şey, bambaşka bir genişlik kazanmıştır. Fransız ideologlarının gözünde, ideoloji, bireysel tasarımları, «neden» bildiren bir psikoloji aracılığı ile açıklamaktan ibaretti. Marx'ın ve Engels'in gözünde ise, incelenen nesne, bir çağın ve bir toplumun karakteristik tasarımlarının tümü oluyordu. Örneğin, *Alman İdeolojisi*'nde (22) olduğu gibi. Terimin ilk anlamı ortadan kalkmıyordu. Marx, bir genel tasarımlar teorisi, yani sosyal tasarımlar teorisi ortaya koymak istiyordu; tanımladığı ve içinden çıktıkları tarihsel toplumsal koşullara bağladığı *ideolojilerin* açıklayıcı bir oluşumunun öğelerini veriyordu.

b) Bir kavramın açıklanmasında «donukluk» ya da «saydamlık» (bir toplumun donukluğu ya da saydamlığı) gibi terimler kullanmaya kalkışsanız, bilimsel tanımların yerine imajlar koyduğunuzu söyleyerek suçluyabilirler sizi. Oysa bu «imajlar»a Marx'ın eserlerinde raslanmaktadır ve bu imajlar, hem Marx'ın kendisi için hem de düşüncesinin içinde, bilimsel bir önem taşımaktadır. Bunlar, bilginin ögeleridir. Saydamlık, «bulunuş» [Présence] demektir ve tasarımdan [représantation], ona karşıt olacak kadar farklıdır.

«Ekonomi-politik'de [Siyasî Ekonomi'de] Robin-

22. Bkz. K. Marx. **Alman İdeolojisi**, çev. S. Hilâv, Sosyal Yayınlar.

son çok sevilen bir örnek olduğu için, ilk önce, onu, adasında bir görelim. Ne kadar alçak gönüllü ve az şeyle yetinir olursa olsun Robinson'un, yine de gidermek zorunda olduğu çeşitli ihtiyaçları vardır ve, bunun için de, âletler yapmak, mobilyalar imal etmek, hayvan ehlileştirmek, balık tutmak, avlanmak v.b., gibi çeşitli türden faydalı işler görmek zorundadır. Kendisine tatmin ve zevk verdiği ve bir çeşit dinlenme saydığı için, ibadet dua ve benzeri şeylerin sözünü etmek bile gerekmez... Robinson ile kendi yarattığı zenginliğini meydana getiren şeyler arasındaki bütün ilişkiler basit ve saydamdır... Şimdi, Robinson'un pırıl pırıl aydınlık adasından kalkıp, karanlık Avrupa Ortaçağ'ına geçelim... Toplum, kişisel [şahsî] bağımlılık üzerinde temellendiği (23) içindir ki, bütün toplumsal ilişkiler, kişiler arasındaki ilişkiler olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan ötürü, çeşitli işlerin [emeklerin], kendi gerçekliklerinden farklı bir fantastik şekle bürünmeye ihtiyaçları yoktur. Bu işler, hizmetler, görevler ve ayni ödemeler olarak ortaya çıkarlar. İşin [emeğin] doğal şekli, tikelliği — meta üretimine dayanan toplumda olduğu gibi; genelliği, soyut karakteri değil— aynı zamanda, toplumsal şeklidir... Kendi öz ihtiyaçları için, hayvan, buğday, bez, keten, çeşitli elbiseler üreten bir köylü ailesinin ataerkil ve kırsal endüstrisinde, bu çeşitli nesneler, ailenin karşısına, karşılıklı olarak mübadele edilebilen,

---

23. Marx tarafından, «temel kelimesinin bu şekilde kullanılışına dikkati çekmek lüzumsuzdur. Bu kelime, bir ekonomik gerçekliği değil, bir sosyolojik gerçekliği; Marx tarafından, şüphesiz ki, üretici güçlerin belli bir seviyesine bağlanan bir **praksis'i** dile getirmektedir. (Kişisel bağımlılığın) toplumsal ilişkileri, **yapıyı,** ve bundan ötürü, Ortaçağ toplumunun gerçek «temel» ini oluşturmaktadır.

metalar olarak değil, emeğinin çeşitli ürünleri olarak çıkarlar... Son olarak ortak üretim araçları ile çalışan ve birlikte hazırlanmış bir plana uygun olarak, çok sayıdaki bireysel güçlerini bir tek ve aynı toplumsal işgücü haline sokabilmiş özgür insanların oluşturduğu bir topluluğu göz önüne getirelim... İnsanların emek bakımından aralarındaki ilişkiler ve bu emekten doğan yararlı nesneler ile bu insanlar arasındaki ilişkiler; burada, basit ve saydam olarak kalmaktadır; dağılımda olduğu gibi üretimde de böyle olmaktadır... Gerçek tacir halklar, Epikuros'un tanrıları gibi ya da Polonya toplumunun gözeneklerindeki Yahudiler gibi, antik dünyanın sadece aralıklarında yaşarlardı. Bu eski toplumsal organizmalar, üretim açısından, burjuva toplumuna oranla çok daha basit ve saydamdırlar; ama bu organizmalar, bireysel insanın olgunlaşmamışlığı —tarih, bu bireysel insanı, ilkel bir aşiretin doğal birliğine bağlayan göbekbağını henüz kesmemiştir— ya da despotizm ve kölelik koşulları üzerine temellenir... Toplumsal hayatı (ki bu hayatın maddî üretimi ve onun içerdiği ilişkiler, temelini oluşturur) örten mistik örtü; ancak, bilinçli olarak etki gösteren ve kendi toplumsal hareketlerinin efendisi olan ve özgür bir şekilde bir araya gelmiş bulunan insanların ürünü kendini gösterdiği gün ortadan kalkacaktır (24)...»

Böylece, Marx'ın gözünde, bir *praksis*'ten doğan toplumsal bilinç, ancak iyice belirli durumlarda bu *Praksis*'in sadık bir yansısıdır. Yani ancak *praksis*'in kendisi, bulutsu örtüler altında değilse ve insanlararası ilişkiler, «donuk» aracılar olmaksızın dolaysız ilişkiler olarak sürüp gidiyorsa, sadık bir yansımadan

24. **Capital**, I, 1, 4. s. 610-614'ten parçalar.

söz edilebilir. Toplumsal *praksis*'ler, belirli toplumsal yapılarda ve üretim tarzlarında *tasarımları* doğurur. Bu tasarımlar, bir toplumun «saydamlık»tan yoksunluğunu çoğaltır ya da azaltır. Bu toplumu aydınlatır ya da karartır. Tasarımlar, kimi zaman yalancı bir aydınlığa boğarlar toplumu; kimi zaman da, içinden çıkmış olduğu gerçeklikten de daha karanlık bir öğreti adına, loşluklara ve zifirî karanlıklara sokarlar. Toplumsal gerçeklik, yani, karşılıklı etkileri içinde insanlar ve insan grupları, *dışgörünüşler*'in ortaya çıkmasına yol açarlar ve bu dışgörünüşler, uçup dağılan hayallerden [kuruntulardan] daha fazla ve farklı şeylerdir. Bu dışgörünüşler, belli bir anda insanî etkinliklerin oluşturduğu bütünün ortaya çıkış [görünüş] biçimleridir, yani bilincin ortaya çıkış tarzlarıdır. Bundan ötürü, tasarımlarda, basit hayallerde ve âdi yalanlarda görünenden daha az tutarlılık olsa da daha fazla sağlamlık [dayanıklılık] vardır. Dışgörünüşlerin bir gerçekliği vardır ve gerçeklik dışgörünüşleri kendi içinde taşır. Özellikle, metacı üretim, sisler ve bulutlarla çevrili gibidir. Bu üretim konusuna, yeniden dönmemiz gerekmektedir. Çünkü marksist sosyolojinin anahtarını orada buluyoruz. Analitik [çözümleyici] düşünce karşısında ve bu düşünce için, meta, saf bir formdur yani bir saydamşey gibi görünmektedir meta. Oysa, analizimiz, tam tersine, donukluktur ve donukluğun nedenidir. Metaın varlığı bile acayiptir; insanların bu acayipliği fark etmedikleri ölçüde daha da acayiptir bu:

«İlk bakışta, kaba ve kendiliğinden anlaşılır bir şey gibi görünmektedir meta. Oysa, analizmiz, tam tersine, metaın, metafizik inceliklerle ve teorik kılıkırk - yarmalarla dolu bir şey olduğunu gösterdi.»

Meta, *mistik* bir karakter taşır : ancak insanlar

varolursa ve insanların ilişkilerinde varolabilir, ama bununla birlikte, insanların dışında vardır ve onların ilişkilerinin üzerine çöktüğü gibi, insanları (soyut) şeyin (yönünde sürükleyip götürür de. (25) Köklü bir eleştiriyle başlayan bilginin ortaya çıkması; paranın ve sermayenin kudreti haline gelmiş olan bu fetişizmin sırrını açığa vurması için uzun yüzyıllar beklemek gerekmiştir. Böylece, form ve sistem olarak belli sonuçlar (para, sermaye) veren meta, donuk bir toplum ortaya koymadan (yaratmadan) edememiştir. Kabaca söylemek gerekirse, bu donukluk, paranın, insanı kendine kul-köle etmesinde; para sahibi olanların entrikalarla kudret sahibi olmalarında ve gizli güçlerin hükümran olmasında dile gelmektedir. Demek ki, toplumun saydam-olmayışı (dokunduğu), bir sosyal olgudur; daha doğrusu, bir toplumsal-ekonomik olgudur. Uzun bir tarih süreci tarafından bulandırılmamış olan saydamlığın varolabilmesinin koşullarını (doğru) teori ile eylemi (doğrulayıcı pratiği) birbirine bağlayan *devrimci praksis* sağlayabilir ancak. Devrimci *praksis*, yanıltıcı (hayali) tasarımlarını ortaya çıkış koşullarını yok eder.

Bu açıklamalardan sonra, metinlerde, ideolojinin iki ayrı anlamına raslıyoruz. Bu iki anlam, sorular sorulmasını ve kavramın daha açık bir şekilde ortaya konulmasını gerektirecek ölçüde farklıdır birbirinden.

İdeoloji, gerçeğin, başaşağı, sakatlanmış ve eğribüğrü olmuş bir yansısıdır. İdeolojide, insanlar ile onların içinde bulundukları koşullar, bir camera obscu-

25. **Capital**, I, 1. 4. s. 604-5.

ro'daki (26) gibi başaşağı görülür; gözün ağtabakası üzerinde nesnelerin başaşağı oması nasıl bir fizik sürecin sonuysa, bu da, özel hayatî bir sürecin sonucu olmaktadır [bu süreçten doğmaktadır]. Bireyler, tasarımlarında kendi öz gerçekliklerini karmakarışık etmektedirler ve bu da, gerçekliklerinin bir parçasını oluşturmaktadır: Bilinç, bilinçli varlıktan başka şey olamaz, ama bilinçli varlığın bir yasası, bu bilincin varlıktan farklı olmasını gerektirmektedir; yani bilinç, bu varlığı olduğundan farklı bir şekilde yansıtmakta ve algılamaktadır. Bilinç bir camera obscura'da ya da sihirbaz fenerinde olduğu gibi bir ekran üzerine yansıtır varlığı. Yanıltıcılığı gerçek tarafından yönetilen bu tasarımlar yani gerçeğin bu yanıltıcı tasarımları; ya doğayla, ya insanların doğayla olan ilişkileriyle ya da insanların kendi aralarındaki ilişkilerle ilintilidir. Demek ki, ideoloji, tarih hakkındaki hatalı bir tasarıma ya da bu tarihi bir yana koyan bir soyutlamaya indirgenmektedir. Her ideoloji, bozduğu ve aktardığı gerçeklikten yani tarihten hareket edilerek açıklanabilen bir kuruntular [hayaller], ve aldatmacalar topluluğudur (27).

Demek ki, ideolojilerin incelenmesi, köklü bir eleştirmeye ve kapsayıcı bir tarihsel açıklamaya yol açar. İnsanların zihinlerinden türemiş olan sisli ve dumanlı gerçekler, yani genel tasarımlar (felsefe, hukuk, din, sanat, bizzat bilgi) bu aracılar olmaksızın, amprik bakımdan saptanabilen maddî ve hayatî sürece eklenirler. Ahlâk, din, metafizik ve ideolojinin öteki yanları yani bilincin gerçeğe oluşan formları

26. Ortaçağ'da kullanılan ve daha sonra geliştirilmiş olan bu âlette, aynalar yardımıyla düz bir yüzey üzerine bir manzaranın imajı yansıtılıyordu.

27. Bkz. **Alman İdeolojisi**'nin ilk sayfaları, Sosyal Yayınları

sadece dışgörünüş bakımından bağımsız gibidirler. *Bunların tarihi ve gelişmesi yoktur;* yani bunlar insanlar arasındaki maddî mübadelelere ve üretime oranla hiç bir bağımsızlık taşımazlar. *Hayatı belirleyen bilinç değildir, bilinci belirleyen hayattır* sözü çok ünlüdür, ama çoğunlukla kendi çerçevesinin dışına çıkarılarak kullanılan bir formüldür bu. Oysa bu çerçeve, özellikle olumludur ve burada, tarihi anlamının ancak iki tarzı olduğu belirtilmektedir: Ya bilinçten hareket ederiz ve gerçekliği elden kaçırırız. Ya da gerçek hayattan hareket ederiz ve hiç bir gerçekliği olmayan bu bilinci hemen yakalar ve açıklarız. Tarihsel maddecilik; bilinçten, tasarımlardan ve bundan ötürü hayallerden [kuruntulardan] hareket eden spekülasyona [soyut düşünceye] son verir.

«Gerçek hayat hakkındaki spekülasyonun bittiği yerde, gerçek ve pozitif bilim, yani pratik etkinliğin, insanların pratik etkinliğinin gösterdiği gelişme sürecinin ortaya konulması [analizi] başlar.» (28)

Bu sureç, kendi kendine yeter. Bu süreçte, gerçeklik ve aklîlik vardır. Bilgi tumturaklı ve boş lafları ve ideolojiyi sona erdirir. Özel olarak, *gerçekliğin ortaya konulması [analizi ve tasviri] yoluyla, felsefe varlık ortamını kaybeder.* Peki, felsefenin yerine ne geçer? Tarihin dışında, hiçbir önemi, anlamı ve değeri olmayan bir özet; tarihsel gelişmenin sonuçlarının özeti geçer. Geçmişten miras kalan kavramlar, *tarihsel malzemeyi düzenleme, farklı bölümleri [tabakaları] istif etme [art arda getirme] işini kolaylaştırırlar* ancak.

Marx'ın sözünü ettiğimiz bu eserinin *(Alman İdeolojisi)* daha sonraki sayfalarında, bu aşırı teori-

28. Bkz. **Alman İdeolojisi**'nin ilk sayfaları, Sosyal Yayınlar.

nin düzeltildiğini görüyoruz. Gerçek koşullarıyla ilintili halde ele alınan ideoloji, tüm hayal ve tepeden tırnağa yanlışlık olmaktan kurtulmaktadır. Peki bu durumda ideolojinin özü nedir? İdeoloji, dayandığı koşulları, temelini ve anlamını bilmeyen (fark edemeyen); eylem ile aklî bir ilişki kuramamış halde bulunan yani sonuçsuz olan ya da sonuçları, tahmin ve bekleyişlerden ayrı bir doğrultuya yönelen bir teoridir. Ya da, soyutlamalar, eksik ve bozucu tasarımlar ve fetişizmler gibi araçlar kullanarak özel bir çıkarı (bir sınıfın çıkarını) genelleştiren bir teoridir.

Böylece, her ideolojinin tamamen yanıltıcı olduğunu söylemek mümkün değildir. İdeolojinin temeli yer değiştirmektedir. Artık, tarih içinde, bilinci, varlıktan farklı olmaya zorlayan bir çeşit ontolojik kader sözkonusu değildir. Temel, tam anlamıyla tarihsel ve sosyolojik hale gelmiştir. Temel, işbölümü ve aynı zamanda dil'dir artık.

İnsanın bir bilinci vardır ve kendinin - bilinci (Bewusstsein) kavramını ortaya koyan ve formüle eden filozoflar bu noktada haklıdırlar. Peki, filozoflar nerede ve ne zaman yanıldılar? Filozoflar, bilinci, koşullarından, nesnelerinden ve kendisi - olmayan varlıklarla arasındaki çeşitli ve çelişken ilişkilerden ayırıp [sıyırıp] ele aldıkları; «saf» bilinç düşüncesine vardıkları ve bu «saflığı» tarihsel kaynaklara götürdükleri ve böylece çözülmesi imkânsız spekülatif sorunlar ortaya attıkları zaman yanıldılar. Gerçekten de, daha başlangıçtan itibaren, bir aslî günah bu bilincin saflığını bozmaktadır [kirletmektedir]. Bilinç, bir bahtsızlıktan [lanetlenmişlikten] kurtulamaz; *hareket eden hava tabakaları ya da sesler şeklinde ortaya çıkan maddeyle kirlenmek bahtsızlığıdır bu.* Dil, bilinç kadar eskidir. Dil olmaksızın bilinç yoktur,

çünkü, *dil, başkaları için var olan gerçek ve pratik bilinçtir;* ve bundan ötürü, bilinçli hale gelen varlık için de var olmaktadır. Marx, dilın, önceden varolan bir bilincin sadece aracı yada âleti olmadığını keşfetmiştir. Dil, bilincin hem doğal hem de toplumsal ortamıdır. Dil, anlaşma ihtiyacıyla; insanlar arasında geniş anlamıyla «alış - veriş»le doğar. Dile ayrılmaz biçimde bağlı olan bilinç, demek ki, toplumsal bir üründür [eserdir]. İnsanların, birbirlerine ne anlatacaklarını, ne diyeceklerini de açıklamak gereklidir. Önce, duyusal çevre söz konusudur; insanlar arasındaki dolayımsız [immédiat] ilintiler sözkonusudur. Düşman bir kuvvet olan ve insan güçsüzlüğünün kendini, karşısında savunmasız hissettiği doğa da söz konusudur. İnsan bilinci, doğa hakkındaki duyusal ve hayvansal bir bilinç olarak, ortaya çıkmıştır. ama aynı zamanda toplumsal bir bilinçtir. Bu, bir ilk kılık - değiştirmeye yol açar. Doğa dinidir bu kılık - değiştirme. Doğa dini, henüz gelişmemiş durumda olan toplumsal ilişkileri doğal ilişkiler haline [kılığına] sokar ve bunun ters etkisi de görülür. Bu çeşit bir «aşiret bilinci». ilk kuruntusundan [hayalinden] ve kabalığından, ancak, üretimin artması, âletlerin mükemmelleşmesi, ihtiyaçların ve nüfusun çoğalması ile sıyrılabilir. Gelişmemiş halinde, sadece biyolojik özellik taşıyan işbölümü (yani, cinse, yaşa ve fizik güce göre ortaya çıkan işbölümü), o zaman, teknik ve toplumsal bir işbölümü haline gelir. Böylece, işbölümleri birbirinin ardından ortaya çıkar ve birbirinin üzerinde yer alır (şehirler ve kır, sosyal ve politik fonksiyonlar, ticaret ve üretim - işin [emeğin] bireysel ve toplumsal, kısmî ve topyekûn, v.b. şeklinde ayrıldığını da unutmamak gerekir.) İdeolojilerin oluşumu açısından, en büyük önemi taşıyan bölün-

me, maddî emeği fikrî emekten, yaratıcı eylemi (maddî âletler aracılığı ile eşya üzerinde yapılan) maddî olmayan âletler aracılığı ile (ki bunlar arasında ilk planda dil gelmektedir) insan üzerinde yapılan eylemden ayıran bölünmedir. *Bu andan itibaren, bilinç, kendini, gerçekten kurtarabilir [sıyırabilir] ve soyutlamalar, saf teoriler ortaya koyabilir;* (doğal din yerine) ilâhiyatı, (din yerine) felsefeyi, (töreler yerine) ahlâkı, v.b., koyabilir. Tasarımlar, duyusalın ve doğalın seviyesinde kalan dolayımsız bilincin yerine geçerler. Bu soyut tasarımlar, «gerçek» ile, yani mevcut toplumsal ilişkiler ile çelişme haline girdikleri zaman, bu durum, çelişmenin, bizzat toplumsal ilişkiler içine girmiş olduğunu; onların ta içine ya da onlarla temelleri arasına yani üretici güçler arasına (emeğin teknik bölünmesi ve toplumsal organizasyonu) yerleşmiş olduğunu gösterir.

Bu tasarımlar teoriler oluşturur. Demek ki, burada, tek başlarına kalmış ve kesin olmayan tasarımlar değil, «ideologlar»ın kendilerine tutarlı formlar kazandırmaya çalıştıkları fikirler söz konusudur. Bu ideologlar, uzman haline gelirler. Bu uzman haline geliş, egemen grupların ve sınıfların içinde gerçekleşen bir şeydir. Mevcut toplumsal ve hukukî ilişkiler gereği, maddî kudreti (ekonomik ve siyasal kudreti) elinde tutanlar, «manevî» kuvveti de ellerinde tutarlar. Tasarımlar, yani toplumsal bilinç; şu ya da bu gruba ya da sınıfa ekonomik, toplumsal ve politik öncelik sağlayan gerçek koşulların dile getirilmesi ve yüceltilmesi yoluyla oluşur. Eylem araçları ile *praksis* içinde etkin olan bireyler, bilinç üzerinde de ağır basarlar. Bu bilincin şekillenmesinde ve kendilerine uygun düşmeyen tasarımların dışarda bırakılmasında, önemli rol oynarlar. *Onların fikirleri, demek ki,*

çağlarının egemen fikirleridir; ama icatlara yer bırakacak şekilde böyledir bu. Örneğin, kral, asiler ve burjuvaziden herbiri kendi hesabına egemenlik kurmak isterse, o zaman, bir siyasal teorinin ortaya çıktığı görülür; bu, «kuvvetlerin ayrılması» teorisidir. İdeolojileri anlamak için, ele alınan toplumun yukarı kesimlerinde olup biten her şeyi gözönünde tutmak gereklidir. Yani, sınıfları ve sınıfların bölümlerini, kurumları, iktidar için yapılan mücadeleyi, paralel ya da karşıt olan çeşitli çıkarları gözönünde tutmak gereklidir. Ayrıca, bu tasarımları işleyip kotaran kimselerin yani «ideologlar»ın, bu çeşit sınıf ya da grupların nadiren etkin üyesi olduklarını da unutmamak gerekir. Çatışmalı bir gerçekliğe teorik çatışmalar oluşur; ama, tasarımlar, yansıttıkları şeye tıpatıp oluşmazlar. Hattâ, yansıttıkları şeyden uzaklaşırlar. Bu ise, pratik bir amaç göz önünde tutarak, yani toplumu dönüşüme uğratmak; sorunlarını gerçek bir şekilde çözmek ve çelişmeleri aşmak amacıyla hareket eden bir devrimci grup ya da sınıf toplum içinde var olduğu ölçüde devrimci fikirlerin ortaya çıkmasına olanak sağlar.

Demek ki, Marx ve Engels, tarafından yapılan açıklamalara göre, ideolojilerin şu özellikleri vardır:

a) İdeolojiler, belli bir «gerçeklikten» hareket ederler ama gerçeklik kısmî ve bölük pörçüktür; bu bilincin sınırlanmış ve sınırlandırıcı koşulları olduğu için bütünsellik bilinç tarafından yakalanamamaktadır; iradelerin müdahale ettikleri koşullar içinde, hareket ve tarih de bu iradelerin elinden kaçmaktadır.

b) İdeolojiler, egemen gruplar tarafından seçilmiş ve kabul edilmiş önceden mevcut tasarımlar vasıtasıyla [içinden] gerçekliği başka bir biçimde gös-

termektedirler. Yeni ögeler ve bu ögelerin tasarımları, ancak, eski sorunlar, eski perspektifler, eski bir söz hazinesi ve çok çeşitli gelenekler içre yol açarlar kendilerine.

c) Anlaşılmaz bir kader yüzünden değil, içinde yer aldıkları tarih dolayısıyla sakatlayıcı ve sakatlanmış olan bu çeşit tasarımlar, kendilerini bütünsellik halinde ortaya koymaktan da geriye kalmamaya çalışırlar. Demek ki, gerçek bütünsellik yerine, yani *praksis*'in bütünselliği yerine (ki bu tasarımlar, kendisinden hareket ederken onu sakatlamaktadırlar;) soyut, gerçek - dışı ve hayale dayanan bir bütünsellik koyarlar. İdeolojilerin içine giren gerçeklik ve gerçek - dışılık oranı, çağlara, koşullara, sınıf ilişkilerine göre değişir. İdeolojiler yorumlanmış ve aktarılmış gerçekten hareket ederek ve genellemeler yaparak işe girişirler. Tarihsel harekete oranla geride kalmaları bu ideolojilerin ortak noktasıdır; ve bu ideolojiler, sonunda sistemlere (teorik, felsefî, politik, hukukî) ulaşırlar. Taşıdığı ada lâyık olan her ideolojinin bir yanı da tutarlılığa varmak için harcanan çaba ve genişliktir. Bunun tipik bir örneği, ele alınmış olduğu çağ içindeki yani on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki Alman felsefesidir. Her büyük ideoloji, en geniş genelliğe; evrenselliğe doğru yönelir. Bu ideoloji, evrensel bir anlamı olan tarihsel amaçları ve çıkarları, belli bir süre taşıyan bir sınıfı temsil etmiyorsa, evrenselliğe yönelişi haksızdır. Örneğin, yükselen burjuvazinin durumu, ideolojisinin, belli bir süre evrenselliğe yönelmeyi hakkedecek nitelikte olmuştur.

d) Demek ki ideolojilerin şu çifte karakteri vardır: bir yandan genel, spekülatif ve soyutturlar; öte yandan belli, sınırlı ve özel menfaatleri temsil eder-

ler. İdeolojiler, bütün sorulara, bütün sorunlara cevap vermeye çalışırlar; demek ki, dünya görüşleri ortaya sürmeye çalışırlar. Aynı zamanda, yaşama ve davranma biçimleri, ahlâkî tutumlar, «değerler» (Marx'da bulunmayan bir terminoloji kullanırsak) kabul ettirirler.

Demek ki, ideolojiler, *praksis* ile aralarındaki hakikî ilişkileri bilmemektedirler; bir yandan, dayandıkları temelleri (postulaları - konutları) ve koşulları; öte yandan, sonuçlarını fark etmemektedirler. Bir yandan, teorilerinin içerdiği şeyi, yani sonucu oldukları şeyi, öte yandan, nedeni ve niçini oldukları şeyi bilmemektedirler. Aynı zamanda, ideolojiler, kendilerini, *praksis*'ten de ayıramamaktadırlar. Praksisin içinde, hem sonuçlar hem de (az çok) etkili eylemlerin hareket noktaları olarak yer almaktadırlar. İdeolojik tasarımlar, grupların (halklar, milletler) ve sınıfların (ve sınıfların bölümlerinin) mücadelelerinde daima âlet olarak kullanılırlar. Ama, bu gruplaşmaların amaçlarına ve çıkarlarına kılık değiştirerek; onları bütünsellik ve evrensellik seviyesine çıkararak etkili bir şekilde müdahalede bulunabilirler ancak.

e) Gerçeklikte *(praksiste)* bir dayanak noktaları olduğu için, ya da daha doğrusu bir dayanak noktasına sahip oldukları ölçüde, ideolojiler, tamamen yanlış değillerdir. Marx'a göre, ideoloji, hayal [kuruntu - illusion] ve yalan arasında olduğu gibi, ideoloji, mitos ve ütopya arasında da fark gözetmek doğru olur. İdeolojiler (sınıf) hayalleri [kuruntuları] kapsadıkları, (siyasal mücadelelerde) apaçık yalanlara yardımcı oldukları; mitoslar ve ütopyalar ile ideolojiler arasında bazı ilintiler bulunduğu halde, bu farkı gözetmek gereklidir. İdeolojilerin tarihinde; hayalî ve aldatıcı tasarımlar, taşıdıkları, örttükleri, or-

tadan kaldırdıkları ya da tam tersine ortaya çıkmasına yol açtıkları kavramlar —yani bilgiler— ile kimi zaman içiçe geçerler. İdeolojilerin içindeki öğelerin ayıklanıp ayrılması, az çok köklü eleştirme özelliği taşıyan bir düşünce tarafından, iş işten geçtikten sonra ve ağır ağır gerçekleştirilir. On dokuzuncu yüzyıl Almanyasının ekonomik ve toplumsal geri - kalmışlığından ötürü, İngilizlerin gerçekleştirdikleri ve teorisini yaptıkları şeyi (Ekonomipolitik, rekabetçi kapitalizm) ya da Fransızların yaptıkları şeyi (siyasal devrimler) spekülatif bir şekilde düşünen Alman felsefesi (ideolojisi), bunun tipik bir örneğidir. Alman düşünürleri, çağlarının *praksis*'ini metafiziğe aktarmaktadırlar. Bu praksisi başka bir kılığa sokmakta ve sistemlerinde, âdeta tanınmaz hale getirmektedirler. Ve bunu, ülkelerinin, egemen sınıflarının ve yönetici çevrelerinin soyut açıdan geniş ve pratik bakımdan sınırlı perspektifleriyle bağlantılı olarak yaparlar. Bununla birlikte, bilgiye olduğu gibi devrimci *Praksis*'e de katışacak olan yeni kavramlar işleyip ortaya koyarlar. Örneğin bunlar arasında, diyalektik oluş [değişme] kavramını saymalıyız. Eleştirici düşünceye ve devrimci eyleme şu rol düşmektedir: sistemlerin parçalanmasından ve ideolojilerin çözülüp dağılmasından, içerdikleri şeyi çekip çıkarmak.

f) Demek ki, ideolojiler, bilimsel - olmayan soyutlamaları kapsarlar; oysa kavramlar [concepts] bilimsel soyutlamalardır (mübadele değeri ya da meta gibi). Ama ideolojiler, soyutlamaların elle tutulmaz dünyasında kalmazlar. *Praksis*'e geri dönerler. Bunu, daha önce açıklamıştık; şimdi nasıl gerçekleştiğini iyice belirtmeliyiz. İdeolojiler iki şekilde müdahale ederler [işe karışırlar] : zorlamayla ve ikna ederek. Soyut fikirler, kendiliğinden hiç bir iktidara sahip de-

gillerdir; ama ekonomik yada politik iktidarı elinde tutanlar, yaptıkları işleri meşrulaştırmak için, tasarımlardan faydalanırlar. Ayrıca, özellikle, en işlenmiş ideolojik tasarımlar dile geri dönerler. Bu tasarımlar, kendilerini dilde değerlendirirler [dile yatırırlar]. Söz hazinesini, deyişleri, aynı zamanda cümle kuruluşları olan düşünce - kuruluşlarını bu tasarımlar sağlarlar. Katmerli ve çelişken bir *praksis*'in bilinci olan toplumsal bilinç, ancak bu yolla değişikliğe uğrar; yani, dilin zaman aşımına uğramış yapıları tasfiye edilerek yeni kelimelerin ve deyimlerin edinilmesiyle değişikliğe uğrar. Demek oluyor ki, dil, insanların söyleyecekleri şeyi ortaya çıkarmaz [doğurmaz]. Böyle sihirli bir gücü yoktur dilin; ya da bu güce geçici olarak ve zayıf bir şekilde sahiptir. İnsanların söyledikleri *praksis*'ten gelir; işten [emekten] ve işbölümünden; edimlerden ve gerçek mücadelelerden gelir [doğar]. Ama yaptıkları şey, ancak dilden geçerek; ancak söylenerek bilince girer. İdeolojiler, *praksis* ile bilinç (yani dil) arasında dolayım (médiation - araltı) meydana getirirler. Bu dolayım, perde ve engel fonksiyonunu da görebilir ve bilinci tıkanıklığa uğratır. Nitekim, din; kelimeler, semboller, deyimler yaratır. Doğru teori, yani devrimci teori de kendi dilini kurmak; onu toplumsal bilince sokmak zorundadır. Yükselen bir sınıf, bu yeni dili anlayacak ve kavramları benimseyecek kadar olgunlaştığı zaman, bu teori, kendisine elverişli koşulları bulmuş olur. Ama yine de, bu yol üzerinde, muazzam engellerin dikileceğini unutmamak gerekir. Bu engeller sadece insanların iradelerinden değil, *praksislerinin* darlığı ve bu darlık adına kabul edilmiş tasarımlar yüzünden kapanan [tıkanan] ufuklarının [dar] sınırlarından gelmektedir [doğmaktadır]. Bir burjuva; orta sınıftan bir bi-

rey, mutlaka budala ve kötü bir kimse değildir; ama (kendisine özgü görüş ve duyuş) ufuklarından kurtulamayan bir kimsedir. Bu perspektifler, zaten bütün topluma ait olan dil tarafından ve dilde formüle edilir ve sürdürülürler. İmdi, dil, günlük pratiği eğri - büğrü eder [deforme eder] ve sadece ideologların (örneğin filozofların) ağzında değil, ama konuşan herkesin ağzında gerçekleşir bu durum. Marx, ne düşüncenin ne de dilin bağımsız bir alan olmadığını ileri sürer (29) Toplumun tümüne emanet edilmiş olan bu hazineye, yani dile, hayaller [kuruntular] ve hatalar, kaba ve derin hakikatler girer ve burada yığılırlar. Daima bir sorun vardır ortada; bu sorun, tasarımların (düşüncelerin) dünyasından gerçek dünyaya geçmektir ve bu, dilden hayata geçme sorunundan başka şey değildir. Demek ki, sorunun çeşitli yanları vardır: mevcut dil, ideoloji, *praksis*, sınıflar ve onların eylemi. Böylece, «Burjuvazi, ticari ilişkiler ile bireysel ilişkiler ve daha genel olarak insanî ilişkiler arasındaki özdeşliği, dil aracılığı ile korumak konusunda, bu dilin kendisi burjuvazinin eseri olduğu ölçüde kolaylığa sahiptir.» (30)

Böylece Marx, dili, *praksis* içinde yerine koymaya [kondurmaya]; ideolojilere, sınıflara, toplumsal ilişkilere oranla onun yerini belirlemeye çalışmaktadır. Dilin yeri önemlidir ama asla son sözü söyleyen bir önem taşımaz. Şimdi, metaı yeniden ele alalım. Para, bir toplumsal ilişkiyi nesne kılığına soktuğu için, bir anlamda, her meta bir işarettir [signe - im]. Gerçekten de, meta, üretiminde harcanmış olan insan

---

29. **Marx - Engels, Gesamtausgabe**, I, 5, s. 424.

30. **İdeologie Allemande, Oeavres philosophique** VII. s. 244-45. çev. Molitor.

emeğinin işareti ve zarfı olarak değer (mübadele değeri) haline gelebilir ancak. Bununla birlikte,

«Şeylerin bürünldüğü toplumsal karakterlerde ya da üretimin özel bir tarzının temeli üzerinde, emeğin toplumsal belirlenmelerinin büründüğü maddî karakterlerde, basit birer işaretten başka şey görülmezse, onlara, insanların sözüm - ona evrensel rızası üzerine temellenmiş itibarî icatların [düzmecelerin] taşıdığı anlam atfedilir.»

Bu ise, on sekizinci yüzyıldan kalma bir ideolojidir; yoksa, toplumsal ilişkilerin büründükleri anlaşılması güç formların bilimsel ve kavramsal bir şekilde açıklanıp ortaya konuşu değildir. (31) Bir form olan dilin incelenmesinde de, tıpkı bir başka form olan metaın inçelenmesinde olduğu gibi formel karakteri ortaya çıkarmak gereklidir. Ama bunu yaparken; formel karakteri, varlık nedeninden yani içerikten oluştan, tarihten, toplumsal ilişkilerden, *praksis*'ten asla ayırmamak gerekir.

Marksist ideoloji anlayışını daha iyi kavramak için, onu, Durkheim'cı okulun «kollektif tasavvurlar» anlayışı ile karşılaştırabiliriz. Bir anlamda, ideoloji, şüphesiz ki bir «kollektif tasavvur» dur. Ama Durkheim, toplumu soyut bir varlık haline getirmektedir; oysa Marx'ın gözünde, toplum, grupların ve bireylerin (pratik) karşılıklı - etkisinden doğmaktadır. Demek ki, bir ideoloji, toplumsal gerçeğe bütünsellik halinde ait değildir; ideoloji, grupların (kastların ve sınıfların) kendilerini ortaya koyup egemenliği ele geçirmek için mücadele ettikleri, toplumsal çerçeve içinde [yapılan] bireysel icatlardan ileri gelmektedir. Ayrıca, ideoloji, bireysel bilinçlere dışardan etki yap-

31. **Capital**, I, 2. Bölümün sonu. Pléiade, s. 627 ve arkası ve arkası.

mamaktadır; çünkü ideoloji, bireylerin gerçek hayatlarının dışında değildir. İdeolojiler, *gerçek hayatın dilini* sağlamaktadır; bundan ötürü, Durkheim sosyolojisinin anladığı biçimde, toplumsal gerçeğin bireysel gerçek üzerinde yaptığı baskıyı yapmazlar. İdeolojileri kullanarak yararlananlar, bu ideolojiler tarafından haklı çıkarılan şiddet [zorlama] karşısında nadiren tereddüte düşerler; o zaman bu, iktidar tarafından yapılan kaba bir baskıdır; buna karşılık, ideoloji [gerçekten ideoloji olarak] bireyi ikna eder, ona bir anlam (bir signification [imlem] ve doğrultu) sağlar. Dışardan bakılınca, kapalı ve tutarlı bir sistem gibi görünür ideoloji. İçerden ise, imana, inanışa, katılmaya verir kendini. Birey, ideolojiye bağlanır ve onda kendini bulacağına inanır. Ama, kendini gerçekleştireceği yerde kaybeder, yabancılaşır; hemen fark etmez bunu ve fark ettiği zaman, çoğunlukla iş işten geçmiştir. Demek ki, bireysel hayatlarla olan ilişkisinde, ideoloji, bir takım gerekler ileri sürmektedir ama bu gerekler [istekler] birey tarafından razı olunarak kabul edilmektedir. Eğer birey, ideoloji uğruna fedakârlık yapmaya yönelmişse, eğer ideoloji onun üzerinde müeyyideler uyguluyorsa (dış ya da iç müeyyideler), birey onları bekler ve talep eder. Demek ki, ideolojilerin gücü, «kollektif tasavvurlar»ın gücünden farklıdır.

Her toplum hattâ her iktidar, kabul edilmek zorundadır. Belli toplumsal ve hukukî ilişkileri olan bir toplumsal yapı [structure], üyelerinin hepsinin olmasa da, büyük bir kısmının rızasını sağlamak zorundadır. Bu katılış [kabul] olmadan, toplumsal gruplar da olmaz, kurulmuş toplum da olmaz. Demek ki, sosyologlar «consensus» [fikir birliği] üzerinde ısrarda haksız değillerdir. Peki, bu «consensus» nasıl elde edilmektedir? İktidarı ellerinde tutan fatihler, efendi-

ler, hükümranlar, nasıl olup da baskıyı kabul ettirmektedirler? Saf [sadece] şiddet üzerine temellenmiş toplum olmadığını Marx ve Engels defalarca söylemişlerdir. Bütün toplumsal formların, toplumların bünyesinde ve gelişmesinde; üretici güçlerin düzeyinde ve toplumsal ilişkilerde bir varlık nedeni vardır. Demek ki, baskı altında olanların ve sömürülenlerin boyun eğişini [katlanmasını, rızasını] sağlayan şey ideolojidir. İdeoloji, onları, kendi gözlerinde öyle göstermektedir ki, bu, maddî zenginliklerden başka, «manevî» muvafakatini ve hattâ katılışını da zorla sağlamaktadır [almaktadır] onların. Sınıf ideolojileri, egemenliği ele geçirmek için mücadele eden sınıfın üç tane imajını ortaya koyar: 1. Kendi tarafından ve kendisi için ortaya konmuş olan kendi imajı (bu imaj söz konusu sınıfı coşturur), 2. Öteki gruplar ve sınıflar için ortaya konmuş olan kendi imajı (bu imaj, söz konusu sınıfı yüceltmekte ve ululaştırmaktadır), 3. Öteki sınıfların ve grupların imajı. (Bu imaj, sınıfları ve grupları herkesin gözünde küçültür; kendi gözlerinde değerlerini kaybetmelerine yol açar, onları manevî bakımdan çökeltir ve çatışmadan önce ya da çatışma olmadan yenilmiş olma durumuna getirir.) Nitekim feodalite asilleri, kendileri, köylüler ve burjuvalar hakkında belli bir imajı teklif ediyordu; çeşitli çehreleri olan katmerli bir imajdı bu: Şövalye, Asil, Efendi. Aynı şekilde, burjuvazi de, kendi kullanacağı kendi öz tasarımını işleyip ortaya koyar; insan aklının taşıyıcısı; daha sonra iyi niyetin ve şan - şerefin taşıyıcısı; son olarak da, iyi organizasyon yeteneğine sahip sınıf olarak tasarılar kendini. Öteki sınıfları da kendi tarzına göre tasarılar eder [gözönüne getirir] : iyi ya da kötü işçi olarak; «elebaşı» ve isyan kumkuması olarak tasarılar. Nihayet, öteki sınıfların kullanacağı belli bir tasarım şeklinde koyar

kendini: genel iyilik, insanî mutluluk, bereket ve ilerleme için harcanan para.

İdeolojinin amacı, böyle bir durumu iyice yerine oturtmak ve değişmez hale getirmek olduğu halde bu oturmuşluk ve değişmezlik ebediyen sürüp gidemez. Başka bilinç formları ve başka ideolojiler ortaya çıkarak savaşa girişirler. Bir ideolojiden (ya da doğru bir teoriden) başka hiç bir şey, bir başka ideoloji ile mücadele edemez. Bir bilinç formu, kendini kesin [sürekli] olarak ortaya koymak ve bir ideoloji kendini kesin [sürekli] olarak sistemleştirmek işinde asla başarı gösteremez. Bunun sebebi nedir Bunun sebebi, *praksis*'in, her zaman, olabilire; her zaman geleceğe açılmasıdır. Bu yüzden, bir ideoloji tarafından, mutlu, genç ve kudretli olduğu zamanda elde edilmiş olan «consensus», zamanla ufalanır ve dağılıp gider. Bu «consensus», mevcut gerçekliğin eleştirilmesini sağlayan ve yeni bir şeyin tasarısını [projesini] getiren bir başka ideoloji karşısında çözülüp dağılır.

Marx ve Engels'e göre, ideolojilerin açıklanmasını derinleştirecek olursak, bir sınıflamanın ve bir oluşumun taslağıyla karşılaşırız.

a) Önce, hayalî [yanıltıcı] tasarımlar vardır; çünkü bu tasarımlar, kavramların doğabilmelerini sağlayan koşullardan önce ortaya çıkmışlardır. Nitekim, tarihsel zaman kavramı doğmadan önce, olaylar ve onların art arda gelişi; şu ya da bu şefin yönetimi altında şu ya da bu grupun ya da toplumun girişimlerinin kaynakları, başarıları ve başarısızlıkları hakkında tasarımlar ortaya atılmıştır. Bu tasarımlar, mitosa dayanan, masalsı, epik ve kahramanlıkla ilintili özellikler taşımışlardır. Henüz pek az farklılaşmış toplumlar tarafından bütün olarak işlenip ortaya konan bu tasarımların, rahipler ve şairler daha da in-

celtmişlerdir. Doğal süreçleri (pek zayıf bir şekilde) değişikliğe uğratan edimler ve doğa hakkındaki çok eski tasarımlar da böyledir. Bu tasarımlar, öteki insanların ve toplumun bütününün güçsüzlüğünü ve müdahale edebilme gücünün kesin olmayışını yorumlayarak, insanlara, daha doğrusu belli bir takım insanlara, bilinmeyenin üzerinde egemenlik kurabilme gücünü atfediyordu.

b) Çoğunlukla, grupların hayatına, şehrin ya da köyün organizasyonuna yani, grupların yaşama zeminine yansıyan kosmogonialar (tanrıların doğuşu) ve theogonialar (evrenin doğuşu), bu yorum ve görüşlere bağlanıyordu. Bu büyük düşünce yapıları, cinçoğunlukla çift halinde birbirine karşıt olan ögeler: siyet (erkeklik, dişilik), aile (yaş ve işbölümü), ögeler toprak ve hava, su ve ateş), şefler ve tâbiler arasındaki ilişki, hayat ve ölüm hakkında bir yorum kapsıyordu.

Toplum, zaman, mekân, insanî tarih - öncesinden henüz sıyrılıp belirmeye başlamış olan tarih hakkındaki bu geniş imajlar; birer ideoloji mi meydana getiriyordu? Soruya, hem evet hem hayır diye cevap vereceğiz. Evet, çünkü, bunlar, insanlar arasındaki yeni doğmakta olan eşitsizlikleri haklı kılıyorlardı (bir grup tarafından araziye tasarruf edilmesi, yani özel sahip çıkma ve bu grupun gelir kaynaklarının; önemsiz miktarda olan artık - ürünün şefler tarafından kullanılması gibi). Hayır; çünkü bu gruplar hakkında sınıf hattâ kast dememiz bile olanaksızdır. Hayır, çünkü, bu yapılar, birer eserdir; soyut sistemlerden çok, anıtlara benzerler. Üslûpların, bilgeliklerin, «kültürler»in içine girerler. Bunlar, yenilmişler ve baskı altındakiler karşısında, efendilerin kendilerini

haklı çıkarmaya ve meşru kılmaya ne ölçüde ihtiyaçları olduğunu gösterirler; eserler, egemenliği, bir yandan devam ettirirken öte yandan mazur gösterirler.

c) Marx açısından, mitolojilerin ideoloji olduğunu ileri sürmek olanaklı gibi görünmüyor. Mitolojiler, formel yapılardan [construction] çok, gerçek şiire yakındırlar. Yunan sanatının besleyici toprağı olan Yunan mitolojisini, Marx, canlı ve yaygın bir gerçek ve bu sanatın «ölümsüz» çekiciliğinin her zaman canlı kalan kaynağı olarak görüyordu. Mitoslar ve tanrılar, insanoğlunun, daha doğrusu onun güçlerinin şekilleriydi. Bu imajlar, insanoğlunun kendi öz doğasını kendinin - kılmasının formlarını yüceleştiriyordu [ululaştırıyordu]. Bu formlar, çeşitli eğlenceler, oyunlar, aşk ve tatmindi.

Kozmogonialar,mitoslar ve mitolojiler, dinlerin ve özellikle evrensel olmak isteyen büyük dinlerin içine bir öge olarak girdikleri zaman ideoloji haline gelirler. O zaman, imajlar ve mitos hikâyeleri, gözlere ve bilinçlere tasarımlar şeklinde güzelliğini sundukları kendi öz topraklarından koparlar. Bir başka anlam yüklenirler. Büyük dinlerin evrensellik iddiasının ve genelliğinin yanı sıra, bir yandan özgün tadları kaybettiren bu soyutlama; öte yandan, bireyler, gruplar, halklar ve sınıflar arasında gittikçe derinleşen bir ayrı düşme ortaya çıkar. Büyük dinlerin doğuşu, devletin kuvvetlenip sağlamlaşmasına, milletlerin oluşmasına, sınıf uyuşmazlıklarına eşlik eder. Dinler, hayallerden [kuruntulardan] sıyrılmış olan bilgiyi değil; bilgiden önceki hayalleri kullanırlar. Buna, apaçık bir şekilde ideolojik olan tasarımlar katarlar; yani genel olarak iyice belirlenmiş bir biçimde müdahale ederek *praksis*'i örten ve gözden kaybetti-

ren tasarımları eklerler. Demek ki, bu teorik yapılar, eski kozmogonialardan ödünç alınmış belli bir şiir ile, devletle ilintili otoritelerin edimlerini haklı gösteren saf ve basit bir aldatmaca arasında gidip gelirler.

Marx'ın gözünde, genel olarak dinin (genelliğe, cins insanının ve insan cinsinin kaderini dile getirmeye yönelmesi ölçüsünde dinin) her çeşit ideolojisinin anatipi ve modeli olduğundan şüphe edilemez. Her eleştirme, dinin eleştirilmesiyle başlar; yeniden oraya döner ve yeniden başlar. Köklü eleştirme, yani köklere kadar inen eleştirme, dinsel yabancılaşmayı sürekli olarak yeniden ele alır.

Marx'ın düşüncesini özetleyerek, şimdi, her ideolojinin taşıdığı sosyolojik karakterlerin neler olduğunu söyleyebiliriz. İdeoloji, gerçeğin bir parçasını, insanî zayıflığı; ölümü, acıyı, güçsüzlüğü içinde taşır. Böylece, yorumlanmış ve aktarılmış «gerçek» ile bir ilişiği olduğundan, bu gerçeğe geri dönebilir ve insanlara kurallar ve sınırlar kabul ettirebilir. Başka bir deyişle, ideoloji, gerçek - dışı ve formel olduğu; bütün olarak ele alınan insanî gerçekliğe oranla kısmî olduğu halde, yaşanan'ın (vecu) içine girebilir. İdeoloji, dünyaya görüş ve yaşama biçimi sağlar (verir); yani —belli bir noktaya kadar— bir *praksis* sağlar; hem yanıltıcı ve etkileyici (müessir) hem hayale dayanan ve gerçek bir *praksis*'tir bu. İdeoloji kendilerini açıklanmış ve haklı çıkarılmış görmek ihtiyacında olan bir takım eylemleri ve durumları açıklar ve haklı çıkarır (saçma ve haksız oldukları yani aşılma durumunda oldukları ölçüde daha gereklidir bu). Demek ki, her ideoloji, yorumlamayla olduğu gibi, genellemeyle de işgören bir dünya görümünü (vision) ya da bir dünya görüşünü (Weltanschauung) temsil eder.

İdeolojinin başka özellikleri de vardır; örneğin, ideoloji daha mükemmel hale gelebilir. Demek ki, ideolojinin bir «problematik»i [sorunsalı] olabilir; ama bu problematik, onun temellerini sarsmaz. Esasa dokunmaksızın; ayrıntıda değişiklik yapmak yoluyla, ideolojiye bir düzen verilir. Bu, tutucular ile yeni duruma uymak isteyenler; doğmatikler ile yoldan çıkmışlar, geçmişe bağlı olanlarla geleceğe bağlı olanlar arasında hararetli ve coşturucu tartışmaların ortaya çıkmasına yol açar. Bundan dolayı, ideoloji, mutlaka bir gruba bağlıdır (ya da bir sınıfa bağlıdır, ama bu durumda da, öteki grupları ve bölükleri ideolojik açıdan pasif davrandığı halde başka alanlarda daha güçlü olarak ortaya çıkan bir sınıf içindeki aktif bir gruba bağlıdır). İdeolojiyi işlemek görevini alan grup içinde, bu ideoloji, inan birliğinin ve şevk duyulmasının bir vesilesi olur; böylece, grup, tarikat haline gelmeye yönelir. Demek ki, ideoloji, bu ideolojiyi kabul etmeyenleri küçümsemeyi; onları ideolojiye döndürmeyi, ya da mahkûm etmeyi mümkün kılar. Dış ve iç sınırlarıyla; kendi sınırlarıyla ve dıştan gelen karşıkomalarla yüzyüze kalınca, kendi içinde toparlanıp kapanan bir sözde - bütünselliktir ideoloji. Kısacası, bir *sistem*'dir.

Kendisinin ve maddî zenginliklerin [malların, nesnelerin] yaratılmasının tarihsel süreci içinde; insanoğlu, doğanın bağrından türer. Bildiğimiz gibi, bilinç, *duyusalın* seviyesinde ortaya çıkar; onu aşmak için ortaya çıkar ama bunu yaparken duyusaldan kopup ayrılmaz. Nesnelerin, durumların ve edimlerin *anlamları* [significations - imlemleri], ilk olarak ve temel bakımından emek tarafından kurulan; daha sonra, işlerin [emeklerin] bölündüğü ve hem eşit - olmayan hem de kısmî hale geldiği bir toplumdaki bü-

tün *praksis*'e yayılan bu pratik ilişki içinde ortaya çıkar. Ve bu, toplumsal hayatın ve oluşunun (doğrultusunun) genel *anlamında* gerçekleşir. Bununla birlikte, üretici maddî emeği ortaya koyan insan grupları, *praksis*'e yaptıkları temel katkıyı ve durumlarını [konumlarını] dile getiren bir düşünceyi, uzun yüzyıllar boyunca asla işleyip ortaya koyamamışlardır. Üretici güçlerin düzeyinin düşüklüğü, darlık [fıkdan], ve az miktarda olan toplumsal artı - ürün için yapılan şiddetli mücadele, çeşitli çatışmaların ortaya çıkmasına yol açıyordu. Bu çatışmalar sırasında, artı - ürünün doğuş koşulları yok edildiği gibi, kimi zaman üretimin koşulları da yok ediliyordu. Savaşta olduğu gibi barışta da, üretici grupların çıkarları *feda ediliyordu*. Bu olgunun sembolik plana aktarılması; yani ideoloji planına aktarılması, gerçek fedakârlıkları, (onlara fedakârlığın sırlı anlamını yükleyerek), ruhanîlik ve ideallikle; yani azçok donuk ve süslü bir örtüyle sarıyordu. Baskı altındakiler, baskı altında tutulanlara feda edilmişti; baskı altında tutanlar ise bizzat baskı'nın koşullarına; tanrılara, kaderlere, siyasal amaçlara feda edilmişti. Bunun sonucu olarak, ürünlerde ve eserlerde, somut gerçeklik olarak yaratılmış bulunan anlamlar, bir aşkınlık içinde, yani bu anlamların bir ideolojik ve sembolik olumsuzlanması [négation] içinde örtülüyor ve gözden kayboluyordu. Bu da, egemen sınıfların ve grupların, üretim araçlarını ele geçirmek ve artı - ürünleri kendilerine almak konusunda harcadıkları çabaları haklı gösteriyordu. Doğanın, insanlar tarafından kendinin - kılınması [yani tabiata insanların temellük etmesi], mülkiyet sınırları içinde, yani aynı toplum içindeki öteki grupları dışta bırakacak şekilde, yani yalnız ayrıcalıklı sınıflarca özel bir biçimde temellük edilmesi sı-

nırları içinde gerçekleşiyordu; demek ki, bu iş, bir gerginlik ve sonu gelmez bir mücadele içinde oluyordu. İdeoloji tarafından yani aşkınlığın (tanrılar ya da tek tanrı, kader) sembolizmi tarafından haklı gösterilen fedakârlık düşüncesinin etkisi altında, çatışmaların ve birleşmelerin genişliği ve çeşitliliği durmadan değişiklik gösteriyordu. Din, öteki gruplara ve sınıflara, ya baskının sona ereceği ya da baskının sağladığı avantajlara katılabilecekleri umudunu veren bir ideoloji halinde genişleyerek, ayrıcalıklı grupların ve sınıfların bu genel davranışını dile getiriyordu.

Dinde, (daha doğrusu, işlenmiş bir teoriye sahip olan dinlerde) bulunduğunu söylediğimiz bu özellikler, felsefede de bulunur. Ama, farklı tarzlarda ve kendine özgü bir şekilde. Filozoflar, *praksis*'te yaygın halde bulunan ve dilde, karışık bir şekilde verilmiş olan aklîliği; logos'u, işleyip ortaya koyarlar. Böylece, felsefe; dinden, şiirden, politikadan ve en sonunda tam anlamıyla bilimsel bilgiden ayrılır. Artık birbirinden ayrılmış olan bu kuvvetlerin ve yeteneklerin arasında yer alan filozof, bütünsellik ayrıcalığını haksız yere benimser. Ama, aynı konuda, dinin, devletin ve hattâ bilim ile sanatın da iddiası vardır. Demek ki, filozofların elinden, bütünsellik kavramını kullanmaktan ve kötü bir biçimde ele alıp harcamaktan başka bir şey gelmez; oysa ötekiler, bu kavramdan yararlanmakla yetinirler. Öteki ideolojik etkinliklerden farklı olarak felsefe, kendi içinde, bir aşma ilkesini taşır. Felsefeler sistem haline gelirler ama, çözülüp dağılan sistemler ortadan kalkmazlar. Sorunlar, kategoriler ve temalar (problematik, tematik, kavramlar) halinde çözümlenirler. Sistemler; insanî tasarıları, fikrî sağlamlık ve ispatlama girişimlerini;

insanî gerçekliğin sembollerini kapsarlar. Bu öğeler, dağılırlar ama varlıklarını sürdürürler ve kalırlar. Kültüre ve düşünceye, kısacası, bilince girerler. Demek ki, felsefenin *praksis* ile ve *praksis* içinde oluşan bilinç ile olan ilişkisi, din ile devletin bu aynı *praksis* ile olan ilişkisinden farklı bir şekilde verimli ve karmaşıktır.

Felsefî bütünselleştirme girişimleri (yani, başka bir deyişle, hem kapalı olan hem de bütün «varlıklar»ı kapsayan bir sistemin kurulmasına yönelmiş çabalar) arasında, ahlâklar, ideolojik karakteri en yüksek derecesine çıkarırlar. Mutlak ilkeler ve ebedî «etik» hakikatler ileri sürerek, kendilerine, *praksis*'in üzerinde paye verirler. Ödül göreceklerini söyleyerek, baskı altında bulunanlardan fedakârlık göstermelerini bir ödev olarak isterler. Baskı yapanların bile fedakârlıkta bulunmalarını buyururlar. Demek ki, her ahlâk, hâkim sınıf tarafından, durumunun ihtiyaçlarına ve çıkarlarına göre dikte edilmiştir. Ahlâk, kesin olmayan bir genellik ve aldatıcı (hayalî) bir evrensellik kazanabilir ancak. Evrenselin somut bir şekilde gerçekleşmesi, etik (ahlâk) alanında ortaya çıkmaz. Ahlâk, baskı altındakilerin gerçek ihtiyaçlarının ve özlemlerinin yerine, efendilerin sürekli baskısının sonucu olan hayalî (düzmece) ihtiyaçlar ve özlemler koyar (ikame eder). Özellikle kapitalizmde; değerler, ince ve soyut, kaba ve basit olmak üzere iki bölüme ayrılırlar. Bu ayırma, burjuva ahlâkları tarafından yasalaştırılmış ve onaylanmıştır. Bu ahlâklar, sonunda, malik - olmayışı haklı çıkarmaya vardırırlar işi; anlamları olan ve hayata somut (pratik) bir anlam veren eserlerden ve nesnelerden ayrı düşmüş insanın durumunu, haklı bir durum gibi gösterirler.

«Malik - olmayış, en umutsuz spritüalizmdir, insanın tüm gerçek - olmayışıdır; gayri - insanînin tüm gerçekliğidir; açlığın, soğuğun, hastalıkların, cürümlerin, yozlaşmanın, ahmaklığın, gayri - insaniliğin tümünün ve doğa - karşıtının pozitif malik oluş durumudur.» (32)

İmdi, nesne, yani toplumsal insanın malı, ürünü yada eseri; bu insanın nesnel varlığını temellendirir, hem de, kendisi için olduğu gibi başkaları için de temellendirir. Demek ki, nesnelerden yoksun oluş (yani, ürünlerden yada eserlerden yoksun oluş), toplumsal varlıktan yoksun olur; her insanın öteki insanlarla ve kendisiyle olan insanî ilişkiden yoksun oluşu sonucunu vermektedir. İdeoloji olarak ahlâk, bu yoksunluğu örtmekte [maskelemekte] ve hattâ onun yerine hayalî [düzmece, kuruntusal bir doluluk koymaktadır. Bu doluluk, ahlâkî meziyettir; insanın kendi varlığının gerçekleşemeyişinden duyduğu aldatıcı ve suni tatmindir.

Bundan başka, ekonomipolitik (hiç olmazsa, ilk ortaya çıktığı zamanlarda), bilimsel kavramlar işleyip ortaya koyar : sosyal emek [iş], mübadele değeri, global gelirin bölünüşü, v.b., gibi. Aynı zamanda, bir ideoloji de içerir. Ahlâkî bir bilimdir ekonomipolitik; hattâ bilimlerin en ahlâkîsidir. Tutumu [ekonomiyi], yani insanın kendisini tutmasını [perhizi] öğütler. *Daha az varoldukça, daha çok şeye malik olursun... Senin yapamadığın her şeyi paran yapabilir.* (33) Demek ki, bilimsel kavramlar, ahlâkçı ideo-

32. **Heilige Familie (Kutsal Aile)**, Berlin. 1953, 3. not s. 48
33. **Manuserits de 1844**, éd. Bottigelli, s. 80, 97. 102-103.

lojiye karışmaktadır ama bu, karışımı yapanların gözünden kaçacak biçimde olmaktadır. Bunları seçip ayıklamak; ancak devrimci praksis ile ilinti halinde ve köklü eleştirme adına çok daha sonraları yapılmaktadır.

Özel olarak, ideoloji teorisi, Marx'ın düşüncesinde, hata ve hata ile hakikatin ilişkisi hakkındaki eski sorunu göz önünde tutuyordu. Ama bu sorun, felsefî soyut ve spekülatif terimler içinde ortaya konulmuyor, tarihin ve *praksis*'in somut terimleriyle ortaya konuluyordu. Felsefeden farklı olarak, ideolojiler teorisi, tasarımların oluşumunu izlemeyi olanaklı kılmak zorundadır. Bu teori, önemli bir kazancı devralmıştır. Bu kazanç, hakikatin, hayal ve hataya karışmış olarak ortaya çıkmasıdır. Gerçekten de, bir yanda hata, hayal [yanılma], yanlış ve öbür yanda da bilgi, hakikilik ve kesinlik yer almamaktadır (birbirinden tamamen ayrı olarak yer almamaktadır). Sürekli bir diyalektik hareket, yanlıştan doğruya gittiği gibi, doğrudan yanlışa da gitmektedir; bunu da, bu tasarımları yaratan tarihsel durumu aşarak yapmaktadır. Hegel'in kavramış olduğu gibi, hata ve hayal, içinden hakikatin çıktığı bilginin uğraklarıdır [anlarıdır - moment'larıdır]. Ama, Hegelci zihnin [ruhun] hareketinde oluşmaz hakikat. Kendisini önceden duyurduğu ve haber verdiği halde; hakikat, kendi tarihsel toplumsal koşullarından önce ortaya çıkamaz. Böylece, felsefî teori (demek ki spekülatif ve soyut bir teoridir söz konusu olan), tarihsel ve sosyolojik teori haline; ve felsefenin genelliğini muhafaza ettiği için yine felsefeyi devam ettiren bir bilgi haline dönüşür.

İnsanların, dünyadan, toplumdan, gruplardan ve bireylerden kurdukları [edindikleri] tasarımlar; ger-

çek tasarımların koşulları olgunlaşmadığı sürece hayalî (aldatıcı) olarak kalırlar. Bu konuda, şu ilgi çekici örneği verebiliriz: tarihsel bilgi ve işlenip ortaya konulmuş tarih kavramı (ki bunlar, *praksis*'teki değişikliklerle ilgili etkin bir toplumsal bilinçten doğar) ortaya çıkmadan önceki zaman kavramı (toplumun, sitenin zamanı). Doğa olaylarını kaplayan örtüler sıyrılırken, toplumsal hayatın sırları (yani donukluğu) birikip çoğalır. Doğa üzerindeki insanî eylem (teknik, bölünmüş iş), maddî ve duyusal dünya ile ilgili kavramları ideolojiden çekip çıkarmayı olanaklı kılarken; egemen sınıfların eylemi, toplumsal gerçek hakkındaki tasarımları karanlık hale getirir. *Praksis* genişler ve karmaşıklaşır; kavranması daha da güçleşir; bu arada, bilinç ve bilgi, aynı *praksis*'in içine gittikçe daha etkin bir şekilde girer ve yerleşir. Demek ki, eski çağlarda, hayalî tasarımlar (özellikle, mitolojiler ve kozmogonialar) üslûplara ve kültürlere (özellikle, Yunan kültürüne) katışabilmişlerdir. Ama yine de, yerlerini, bilgiye bırakmak zorunda kalmışlardır. Devrimci *praksis* ve bilgi olarak marksizm ideolojileri tahrip eder. Marx'a göre, Marksizm bir ideoloji değildir; marksizm, ideolojilerin sonunu belirtir ve bu sonun gelişini hızlandırır. Marksizm, bir felsefe de değildir; çünkü felsefeyi aşar ve gerçekleştirir. Marksizm bir ahlâk değildir; ama, ahlâklar hakkında bir teoridir. Marksizm bir estetik değildir; ama eserler, bu eserlerin koşulları, ortaya çıkışları ve yok oluşları hakkında bir teoriyi kapsar. İdeolojilerin ve daha genel olarak eserlerin, kültürlerin ve uygarlıkların koşullarını «saf» düşüncenin gücüyle değil, eylemde (devrimci *praksis*'te) açığa vurur.

Ancak bilinçli devrimci *praksis*'ten itibarendir ki,

düşünce ve eylem, diyalektik bir şekilde birbirine eklenir ve bilgi, *praksis*'i «yansıtır»; yani kendini, *praksis* hakkındaki düşünme olarak kurar. Bu tarihe kadar, bilgi, gerçeği yani *praksis*'i «yansıtmamak», ama onu aktarmak, sakatlamak, hayallere katıştırmak yani bir ideoloji olmak karakterini kendinde özellikle taşımaktadır.

İyice gelişen ideoloji, bir silâh, hem de, sınıf mücadelesinde bilinçli olarak kullanılan bir silâh haline gelmiştir; toplumsal gerçekliğin; bu gerçekliğin oluşunun, taşıdığı gizli eğilimlerin ve geleceğinin hakkındaki aldatıcı bir tasarımdır. Bu aşamada, örneğin ırkçılıkta görüldüğü gibi, «gerçek» öğe tamamen kaybolmaz: insan türü içinde çeşitlilikler ve çeşitlenmeler; kavimler [ethnies] ve etnik farklar gerçekten vardır. Bununla birlikte genellemeler [mübalağalı çıkarsamalar], ve aktarmalar, ırkçılıkta rol oynar; belli bir gerçeğin genellenmesine bazı «değerler» de eklenir ve bunların, tümü, çok katı bir şekilde sistemleştirilir. Demek ki, çok büyük bir dikkat ve sakınganlıkla davranmaksızın, ırkçılığı şu ya da bu felsefeyle; sözgelimi Kantçı etik ve eleştiri ile karşılaştırmaya girişmek doğru olmaz. İdeolojileştirme, yirminci yüzyılda, devletle ilintili tekelci kapitalizmin, emperyalizmin ve dünya savaşlarının çerçeveleri içinde, bir bakıma doruğuna erişir. Ama aynı zamanda ve bu durumdan dolayı, itibardan düşer. En aşırı ideolojileştirmeye, «ideolojileştirmeden - sıyrılma» durumu eşlik eder. Ama bu olumsuz (negatif) fenomen, ideolojinin aşılmasını sağlamaz; ansızın kötüleşmeleri uymaları, şaşırtıcı ortaya çıkışları olanaklı kılar. İdeolojik aşırılıklar karşısında duyulan tiksintiden ve itibar göstermeyişten doğan «ideolojileştirmeden - sıyrılma», Marx'ın eserinden hareket eden teorik işle-

me ve ortaya koymalarla ilişkili olarak devrimci *praksis*'in gerçekleştirmek zorunda olduğu saydamlıkla karşılaştırılınca bir karikatür gibi kalır.

Bu durumda, marksizmden esinlenen bir sosyoloji, birbirinden iyice ayırt edilmeyen şu terimler arasındaki ilişkileri inceleyebilir : ideoloji ve bilgi, ütopya ve geleceğin tahmini, şiir ve mitoslar. Sosyoloji, burada, değer taşıyan bir tema bulmaktadır ve bu tema eleştirici düşüncenin yerleştirilmesini sağladığı gibi, en «olumlu» [pozitif] saptamaların (ideoloji ile pratik, «gerçeğin» tasarımı ile bu gerçeğin kendisi arasındaki mesafe) yapılmasını da olanaklı kılmaktadır.

BÖLÜM IV

TOPLUMSAL SINIFLARIN SOSYOLOJİSİ

Kapitalizm, Marx'ın tahmin edemediği bir canlılık ve bükülgenlik gösterdi. Bununla birlikte, Marx'ın tahminlerinin gerçekleşmiş olduğunu, korkmadan tekrar etmeliyiz. Kılı kırk yaran bir analizden ve tüm bir açıklamadan kalkarak, neyi haber veriyordu Marx? İki kuvvet tarafından kemirilen rekabetçi kapitalizmin sonunun gelmiş olduğunu haber veriyordu. Bu iki kuvvet, bir yandan işçi sınıfı öte yandan sermayelerin, toplanmasına bağlı olan yoğunlaşmasıydı. Bu iki eğilimin, hem sürekli hem de diyalektik bakımdan çelişken olan etkisi, rekabetçi kapitalizmi sonuna ulaştırmıştı. Bu toplumsal ve siyasal kuvvetler, dünya bütünselliğini, çözüp dağıtmıştı. On dokuzuncu yüzyıl kapitalizmi ise, yönetici sınıfı burjuvazi ile birlikte, bu dünya bütünselliğine yaklaşmış ama hiçbir zaman ulaşamamıştı. Peki bu durum, ne gibi bir sonuç vermişti? Bu durum, «dünya»nın, (daha somut açıdan, dünya pazarının üç kesime ayrılması sonucu-

nu vermişti: tekelci kapitalizm, devlet sosyalizmi, «üçüncü dünya» (Üçüncü dünya, geri kalmış ülkelerin tümüdür. Bu ülkelerin ekonomileri marksist olmayan bir terimle «kalkış», marksist terimlerle ise «ilkel birikim» safhasında bulunmaktadır.)

Sermayelerin yoğunlaşmasından doğan tekelci kapitalizm, (bu yoğunlaşmanın sonucu olan büyük kapitalist organizmalar, ülkelere göre, azçok sürekli ve yapısal bir şekilde, devletin çeşitli formlarına farklı şekilde bağlıdırlar. Ve devletin bu çeşitli formları, egemen ama tehdit altında bir sınıf olarak burjuvazi tarafından ortaya konmaktadır); evet tekeller kapitalizmi de, önceden kestirilemeyen bir süreklilik ve intibak göstermiştir. Burada, sözünü ettiğimiz bu olgu üzerinde durmayacağız. Bu olguyu açıklayabilecek olan çeşitli nedenler arasında sadece, şu birkaç tanesini saymakla yetineceğiz : Karşıt rejimin baskısı, iki toplumsal ve siyasal «sistemin» karşılıklı olarak birbirlerine meydan okumaları; teknik değişikliklerin hızlanması, Malthus'çu burjuvazinin iç rahatlığına son veren İkinci Dünya Savaşının sarsıntıları, v.b..

Bu kadar uzun bir dönem boyunca, kapitalist toplumun sınıflarında ve bu sınıflar arasındaki ilişkilerde birçok değişikliğin ortaya çıkmaması olanaksızdı. Nitekim, yeni sınıflar ve sınıf bölükleri ortaya çıkmış; eskilerin bir çoğu ortadan kalkmış; aradaki sınırlar silinir gibi olmuş ya da daha belirgin hale gelmişti. Ve bu olay, ülkelere, bu ülkelerin ekonomik gelişim düzeyine, toplumsal gelişme derecesine, siyasal yapılarına ve bu yapı üzerinde etki göstermiş olan durum ve koşullara bağlı olarak farklı bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Sınıf kavramı değişikliğe uğramış, bulanmış, yerinden kaymış ve çeşitli yan kavramlarla (sınıf bilin-

ci, sınıflar psikolojisi, v.b., gibi) daha farklı bir şekilde belirginleştirilmiştir.

Biz, Marx'ta sınıf kavramını, yani serbest rekabet kapitalizminin toplumsal - ekonomik çerçeveleri içinde sınıf kavramını incelemek için, yukarda sözünü ettiğimiz soruları bir yana bırakacağız. Başka yerde olduğu gibi burada da, Marx tarafından ortaya konulmuş olan kavramların, yüz yıl sonraki insanî gerçekliği anlamak için zorunlu ama yetersiz olduğunu düşündüğümüz doğrudur. Bu ileri - sürüşü güncel durum içinde doğrulamak işini başka çalışmalara ve incelemelere bırakıyoruz. Çünkü, bu, konumuzu aşmaktadır.

Kitabımıza, sınıf ve sınıf mücadelesi teorisi ile, bu teorinin sosyolojik yanlarının açıklanması ile niçin başlamadık acaba? Marksist düşünceye bu yönden yaklaşmak akla iyice uygun düşen bir davranıştır. Nitekim, temamıza (Marx'ın sosyolojisi) yaklaşırken, sınıf kavramının, sınıf teorisinin ve sınıf çatışmasının sık sık sözünü etmek zorunda kaldık. Bununla birlikte, Marx'a göre, uzlaşmaz sınıflar halinde kutuplaşmanın temeli bir gerçek haline geldiği toplum tarihsel bakımdan geç ortaya çıkan; sosyalizmden önce en son gerçekleşen bir toplumdur; yani, kapitalizmdir. Daha önce bütün toplumlarda, ekonomik - toplumsal yapının [formation] bütün safhalarında; bölünmeler, karşı - karşıya gelmeler, karşıtlıklar ve çatışmalar görülmektedir. Bu karşı - karşıya gelmelerin bulunmadığı yerde, toplum hareket etmez olur [duruklaşır] ya da geriler. Toplumlar, ancak, içlerindeki farklar ve karşı karşıya oluşlar dolayısıyla değişikliğe uğrar, ilerler ve çökerler. Ama, kapitalizme gelinceye kadar, bu karşı - karşıya oluşlar temel çatışmalardan çok, birer

ayırt edici özelliktirler. Örneğin, feodal toplumu bir örnek olarak ele alalım. Bu toplumu bütün olarak karakterize eden şey, toplumsal bağıntıların doğrudan doğruya ve aracısız [dolayımsız] olmasıdır, yani bu toplumdaki ilişkiler, kişi ile kişi arasındaki ilişkilerdir ve bundan ötürü saydam ilişkilerdir. Bu saydam ilişkiler, aynı zamanda, aile, soy-sop, köy ve senyörün arazisi içindeki bağımlılık ilişkileridir; yani, tâbi ile metbu, toprak kölesi ile senyör (köylüden, tanrısal Senyöre kadar uzanır bu) arasındaki bağımlılıktır. Köylülerin bağımlılığı, onları baskı altında tutmayı; onların artı-emeğini, toprak rantı şeklinde çekip almayı mümkün kılar; bu zorla sahip çıkışı gerçekleştirmek için, senyörlerin prestij ve etkilerinin bir başka öğeyle tamamlanması gerekir. Bu öğe, askeri birliklerdir ve bu birlikler, çatışma ve rekabet durumlarında onların işine de yararlar. Burada sözkonusu olan bir baskı sistemidir, ama yurtluğa [glèbe] bağlı olan toprak kölesi, çalışma [emek] araçlarından yani toprağından ve evinden ayrılamaz [yoksun kılınamaz]. Sömürmenin ve baskının töreler tarafından çizilmiş sınırları vardır. Hiç olmazsa köken bakımından senyör, köylü topluluğunun başkanı, törelerin güvencesi, hem yargıç hem de adaletin sağlayıcısıdır.

Demek ki bu feodal toplumun karakteristiği, kutuplaşmanın değil bir kademeleşmenin [hiérarchie] bulunmasıdır. Marx, gruplar, kastlar ve kurulmak üzere olan sınıflar ile kutuplaştırıcı ve kurulmuş sınıfları, hiç bir zaman birbirine karıştırmamıştır. Bundan başka, kurulmakta olan ya da kurulmuş sınıfların işleyip ortaya koydukları ideolojilerin, daha önceki çağlara ait öğeleri içlerinde taşıdıkları sonucu, tarihin tümünden çıkmaktadır. Sınıf ideolojileri, tarihsel bakımdan yeri değiştirilmiş tasarımlardan fayda-

lanarak, sınıf gerçekliğini maskeler. İdeolojik yana parmak basarak, burjuvazinin, sınıfları, inkâr eden bir sınıf olarak (genel olarak «toplum» ya da milliyet düşüncesini ileri sürerek gerçekleştirir bu inkârı) kendini tanımladığını söylemek bile mümkündür. Nihayet, Marx, çok önemli bir süreci aydınlığa çıkarmıştır. Bu süreç, «toplumun sosyalizasyonu»dur. Mübadelelerin, ulaşım ve haberleşmenin gittikçe genişleyip yayılmasıyla, [insanların içinde bulunduğu] sınırlar ve bölmeler; yöresellikler ve özellikler ortadan kalkmaktadır. Uzlaşmaz sınıflar, gittikçe karmaşıklaşarak «sosyalize» hale gelen bu çeşit bir toplumda ortaya çıkar. Sınıfların karşı karşıya oluşu, kutuplaşması ve çelişmeleri, bu sosyalizasyon içinde ve bu sosyalizasyonla kendini ortaya koyar. Bu derin çatışmayı, Marx'a göre, ancak sosyalizm çözebilir ve çözmek zorundadır. Yeter ki, ideolojiler, bu durumu maskeleyip, süreci tıkanıklığa uğratmasınlar ve çözümü olanaksız kılmasınlar. İşte bütün bu nedenlerden ötürü, sınıf sorununu ele almadan önce, ideolojileri ele alarak inceledik.

Toplumun, temel bakımından çatışmalı bir ilişkisi olan sınıflar halinde kutuplaşması, ekonomik diye adlandırılan bir olayla birlikte ortaya çıkar ancak, Bu olay, metaın genelleşmesidir. Herşey «satıldığı» zaman, toplumun iki düşman grupa ayrıldığını söyleyebiliriz: satanlar ve satılan «nesneler» haline gelenler ya da eşya derekesine inenler. Ama bu formül, sadece dış görünüşü bakımından açık ve açıklayıcıdır. Ne olup bittiğini daha yakından görmemiz gerekmektedir. Öyleyse, temel analizi yeniden ele alalım.

Bildiğimiz gibi, meta, bir *form'dur*. Bu formu saf bir halde yakalayabilmek için, Marx, *Kapital*'in başlangıcında, mübadele edimlerinin, karmakarışık, psi-

kolojik ve sosyolojik içeriğini kesin şekilde bir yana bırakmıştır. Bunlar, ihtiyaçlar, görüşmeler ve sonu gelmez tartışmalardır. Marx, indirgeme ile işe başlamaktadır (34). ve bu indirgeme yapının [structure]

34. Bu davranış ile, bilincin içeriğinin bir bölümünü ve hattâ bu içeriğin tümünü parantez içine alan **fenomenolojik indirgeme** (Husserl) ve sözü dilden ayıran **semantik indirgeme** (Saussure) arasında yakınlık bulabiliriz. Ama şu önemli farkı unutmamak gerekir: Marx, indirgemenin sürekli olarak **praksis**'in kendi içinde gerçekleştiğini belirtir. Demek ki, bu zihni bir ameliye değil, gerçek (diyalektik) bir harekettir.

Bir olgu üzerinde israr ediyoruz: **Kapital**'ı açıklayan ve yorumlayanların çoğu, kullanma değeri ve meta hakkındaki temel teoride, **form**'un taşıdığı önemi görmezlikten gelmişlerdir. Bu kelimeye, yüzeysel bir anlam vermişlerdir. «Tahta, marangozun elinde masa, yada iskemle formunu aldı...» gibi sıradan bir cümlede, form kelimesinin edinmiş olduğu yüzeysel anlamı andıran bir anlamdır bu. Oysa sözkonusu teoride, **form** kelimesi kesin ve sağlam bir anlam taşımaktadır. Taşıdığı bu anlam, «mantıkî form» ya da «matematik form» sözlerinde, bu kelimenin taşıdığı anlama yakın düşmektedir. Marx'ın gösterdiği ve söylediği gibi, form, bir yapıdır [structure]. Burada, bir yığın sorunu; örneğin, formlar, arasındaki ilişkiyi ve özellikle dilin formu ile metaın formu arasındaki ilişkiyi bir yana bırakmak zorundayız. Tarihsel bakımdan, mübadele değerinin yani form olarak metaın ortaya çıkışının, dilin bir form olarak bilincine varılmasını sağladığından (mantık, retorik, sofistik ve gramer olarak formel kullanışları ve bilgileri ile eski Yunan Logos'u) şüphe edilemez. Bu ilişkilerin ve karşılıklı-etkilerin ortaya konulması, ayrı bir özel eserin yazılmasını gerektirmektedir. Biz burada, sözü geçen temayı geliştirmeyeceğiz, ona sadece işaret etmekle yetineceğiz. **Kapital**'in birinci kitabı, hayranlık verici, güç bir metindir. Geniş bilgilere ve kültüre sahip olmayan bir kimsenin bu metne yaklaşması ve bu metni kavraması olanaksızdır. Toplumsal bilimlerin kendine özgü dilinde söylendiği gibi, en iyi yaklaşma, şüphesiz ki, Hegelcilikten geçilerek yapılan yaklaşmadır. Ama hiç bir şey bilmeden **Kapital**'i okumaya kalkışmaktansa, klasik felsefeden, fenomenolojiden ve

analizden geçirilmesini olanaklı kılmaktadır. Bu analizi, *Kapital*'in birinci bölümünden izleyelim. Nesne, nitelik ve nicelik; kullanma değeri (ihtiyaca, faydaya, istenmeye tekabül ediş) ile mübadele değeri halinde ikiye bölünmektedir. Malların taşıdığı nitel yan, yani onların kullanma değerini meydana getiren şey indirgeme ile bir yana bırakılır bırakılmaz, onların özünde, sadece nicel bakımdan karşılaştırılmalarını olanaklı kılan bir nitelik (özellik) kalır. Bu, sözü geçen malların, insan emeği ürünü olmalarıdır; yani, bir (mek harcamasının (Marx'ın gösterdiği gibi, üretilmeleri için gerekli olan ortalama toplumsal emek zamanını içlerinde taşımalarıdır) sonucu olmalarıdır.

Demek ki, meta, iki yüzlü bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Kendisine nisbetle ikiye bölünen şey (nesne), öteki şeylerle formel (biçimsel) bağlantı ve eşdeğerlik ilişkileri içine girmektedir. Daha kesin söylemek gerekirse, ikiye bölünmüş (çifteleşmiş) şeyin öteki şeylerle ilişkisi de çiftedir. Ve, asıl güçlük, işte

---

hattâ varoluşçuluk ile «structuralisme-den geçerek bu esere yaklaşmak, şüphesiz ki, çok daha iyidir.

Peki, **form** fikrinin kendisi nereden gelmektedir? Bilimsel bilginin temeli, filozoflar ve özellikle mantık ve mantıkçılar tarafından işlenerek ortaya konmuştur. Bilim, spekülatif içeriğinden ve klasik felsefenin sistemleştirilmiş yapılarından sıyrılarak bu fikri felsefeden edinmiştir. Bilginin bu temel yanını anlayamayanlar, bilimi bahane eden kaba bir pozitivizme düşmektedirler; bunlar, bilimi, keyfi bir takım olumlamalar, kabuller ve konutlarla birbirine bağlanmış bir olgular yığını haline getirmektedirler.

Burada ileri sürdüğümüz görüş, diyalektik düşüncede formel görüş ve düşünüşlerin (formel mantık, v.b.,) yeniden ortaya konulması için harcanan uzun bir çabanın sonucudur. Demek ki, marksizmin formalist yada «structuraliste» bir yorumlanması söz konusu değildir...

bu ikili [çifte] yanın analizindedir.

xA = yB diyelim. Bu, A metaının x niceliğinin, B metaının y niceliği kadar ettiğini ifade eder. Başka bir deyişle, 20 metre bez bir elbise değerinde demektir. Bez, değerini elbisede ifade eder; [burada], birinci meta aktif ikinci meta ise pasif bir rol oynamaktadır. İkinci, birincinin *eşdeğeri* ödevini görmektedir. Birincinin değeri ise göreli form olarak ortaya sürülmüştür.

«Göreli form ve eşdeğer form birbiriyle bağıntılı olan, birbirinden ayrılmayan yanlardır; ama aynı zamanda, birbirlerini dışarda bırakan yani değerin aynı dile gelişinin kutupları olan aşırı uçlardır.»

Marx'ın yaptığı yapısal analizin terimlerine iyice dikkat edelim. Çifte form ya da ikiye bölünmüş [çifteleşmiş] (göreli ve eşdeğer) form, birbirini tamamlayan ve birbirine gönderen yani birbirini *kutupsal bakımdan dışarda bırakan* iki öğeyi karşı karşıya koymaktadır. Bu formel ilişkiler, nesnenin duyulabilir ve maddî gerçekliğinin yerine geçmektedir. Bu yerine - geçme [ikame], nesneyi meta haline yani soyut şey haline dönüştürür.

İncelenen nesne (mal, ürün), soyut şey olması bakımından çifte bir tabloya ya da çifte girişli bir tabloya dahil olur:

$$xA = yB$$
$$yB = zC$$
$$zC = \ldots$$
$$xA = yB = zC = \ldots$$

Bu tabloya giren terimlerin sayısı sınırsızdır. Bunlar, nesnelerdeki toplumsal emek zamanının eşitçe üleştirilmiş olmasını ifade ederler. Aynı zamanda,

toplumsal emeğin kendine özgü özelliklerine (basit ve karmaşık, kısmî ve topyekûn, nitel ve nicelemek) işaret ederler. Kutupsal bir yapısı olan form, toplumsal emeğin diyalektiği olmaksızın kavranamaz. Ne var ki, burada, bu çifte form içinde, toplumsal emek, bütün çelişik belirlenişleriyle birlikte sadece içerilmiştir. Gerçek art arda gelişleriyle, metaların formel topluluğu, daima açık olarak kalmaz. Gelişmesi sırasında kendini belirler; bu formun oynadığı roldür. Yani genel değerin oynadığı roldür ve bu genel değer herhangi bir meta olabilir ama toplumsal pratik içinde iyice belirlenmiş ve tanınmış olan bir ad taşır: para, gümüş ve altın.

Şimdi, bu kusursuz şekilde tutarlı olan formun işleyişini tasarlayalım. Metalar, dünyayı çepeçevre saran bir halka, bir çeşit devre oluştururlar. Sürekli bir oyun içinde, birbirlerinin yerine geçerler. Tüketim yoluyla, bir metaın ortadan kaldırıldığı her sefer, bir başkası (eşdeğeri) boşalan yeri doldurur. Bundan ne gibi bir sonuç doğar? Bundan, mübadelelerin genel bir denge haline gelmesi sonucu doğar. Ve bu denge, bir ya da birden fazla yer boş kaldığı ve boşlukların devreyi kestiği zaman tehlikeye düşer, sadece. Yoksa, kendi başına uyumludur bu denge. Bütünün devresel otomatizmi olduğuna inanarak, metaın genelleşmesini kabullenen, ileri süren ve teşvik eden liberalizmin görüşü işte budur. Ama, zafere doğru ilerleyen mübadele-değerinin önündeki bütün engelleri kaldırarak, «bırakın-yapsınlar»dan yavaş yavaş türeyecek olan bir uyum, yani metaın özünde bulunan bir uyum bulunduğunu ileri süren bu görüş, ne yazık ki ya da ne kadar iyi ki, yanlıştır. Sözkonusu insanların hepsi, örneğin zanaatkâr olsaydı; hepsi, tacirler yani aracılar bulunmaksızın üretici ve tüketici olsalardı; bu gö-

rüş gerçeğe uygun düşebilirdi. İmdi, bir meta, devreyi kesmekte ve uyumu ortadan kaldırmaktadır. Bu metaa E. yani emek diyelim. Emeğin, öteki metalar gibi bir meta olabilmesi yani metalar devresi içinde bu devreyi kesmeden var olabilmesi için, emekçinin kendisini, satın almak isteyene bütün varlığıyla satması gerekli ve yeterlidir. Nitekim, kölenin ve Ortaçağdaki «maiyet»in durumu budur. Ama bu durumda, bütünüyle satılmış olan ve satın almayan bu emekçinin değerini ve metalar zinciri içindeki gerçek yerini belirten hiçbir şey yoktur. Emekçilerin de satın alıcı olması yani metaların genelleşmiş bir genişlemesinin ortaya çıkabilmesi için, emekçinin satılmamış olması gerekmektedir. Peki bu durumda emekçi, meta olarak ne satabilir? Kendi benliğini ve kişiliğinin tümünü değil, işgücünü satabilir. Böylece, emekçi serbest kalır ve metalar devresi içine girer. Daha doğrusu, bir yandan hem satıcı hem alıcı olarak ortaya çıktığı metalar devresine girer; öte yandan metalara sahip olanları ve bunları mübadele edenleri birbirine bağlayan sözleşmeler bütünü içine girer. «Emeğine» sahip olan ve emeğinden başka bir şeye sahip olmayan kimse, böylece, bu çifte devreye çifte sıfatla girer. Yani üretici olarak ve alıcı olarak; satıcı olarak ve sözleşmeci olarak girer.

Kısacası, meta, bir şey ya da bir şeyler bütünü (topluluğu) olarak değil; daha çok bir mantık olarak kabul ettirir kendini. Bütünsel (ya da bütünleyici, yani herşeyi kapsayan ve «herşeyi» kendine katıştırabilen) özelliğini, formdan alır meta. Şey olarak etkisi ancak bu dolambaçlı yoldan geçerek kendini gösterir. Ekonomik fetişler (meta, gümüş ve altın, sermaye) ancak bu şekilde etkiler insanları. Şeyleşme (réification) teorisi, *Kapital*'deki toplumsal - ekono-

mik teorinin özünü iyice görememektedir. Bir kere daha tekrarlayalım: kendi öz canlılıkları ile hareket eden, bağımsızlaşan ve insanî ilişkilere kendi yasalarını zorla kabul ettiren fetişler; bunu, insanları, soyut şey haline indirgeyerek yapabilirler ancak; insanları, formlar içine sokarak, bu formlardan, formların işleyişlerinden ve yapılarından ibaret kılarak yapabilirler. Form olarak meta, özünde bir mantık taşır ve bu mantık bir dünyayı yani metaın dünyasını kurmaya yönelmiştir. Bu dünya, formel olduğu için, dilin formu ve aklî eylem ile; yani Logos'la ve gerçek anlamında mantık ile ilişki halindedir. Günlük dilin eğip-bükmeleri olmadan kendini ortaya koyar; bir aklilik yaratır. Hesaptır, ya da şeylerin niceleşmesidir bu. Bununla birlikte, bu formun, yani dilin işleyişinin, öteki formlar arasında, metaın formlarını da damgalaması olanaklı değil midir? Metaın dünyası, böylece *praksis*'in içine sızar; ona işler ya da onu ele geçirir. İnsanlar eşya haline gelmez. Bu durum, yalnız kölelikte (metaın genişlemesinden önce ve onun dışında bulunan kölelikte) ya da fuhuşta (pazarın genişlemesinde önemli rol oynayan ama onu tanımlayamayan fuhuşta) görülür ancak. Bu süreçe dramatik bir şekilde karşı gelmeseler; insanlar belki de, canlı soyutlamalar, acı çeken canlı kuruntular haline gireceklerdir.

Ama *praksis*'e sızan ve hem bilincin hem de toplumun öteki formlarıyla karmaşık karşılıklı-tepkileri olan meta mantığı, kesin bir şekilde yerine oturamaz ve kapanamaz. Karmaşık belirlenmeler taşıyan insan emeği [işi, çalışması], bu form tarafından tamamen ele geçirilmemiştir ve bu formun içine girerek ona uygun bir içerik haline de hiç bir zaman gelmez. Mübadelelerin devresi kapanamaz. Bu devre kendisi

ni sürükleyen bir harekete; tarihsel ve diyalektik bir harekete açılır. Meta formunun, kendini aşan bir şey açılmadan [ulaşmadan] genelleşememesi, bir paradokstur. Ellerinde emeklerinden başka şeyleri bulunmayan ve bundan ötürü emekçi denmesi gereken yoksun ve savunmasız kişiler ortaya çıkar çıkmaz, hareket, formun dışına taşmaya başlar. Bu emekçilerin, pazara getirerek sürdükleri meta, öteki metalara benzemez. Bu metaın, başkalarında bulunmayan kendine özgü bir çifte özelliği vardır. Bu meta, belli bir değere sahiptir; başka metalarla mübadele edilir ve taşıdığı değer, meta devresi içinde, kendisini üretmek ve yeniden - üretmek için gerekli ortalama sosyal emek miktarı tarafından belirlenir. Ama bu meta, tüketildiği [kullanıldığı] zaman, kendi taşıdığı öz değerden daha büyük bir değer yaratır. İşgücünün artı değer yaratıcı bu özelliği olmasa, geçmiş emeğin sonucu olan âletleri harekete getirmek için kullanılması gerekmeyecektir. Demek ki bundan ötürü, emek, meta formunun özünde bulunan bir belirlenmeler bütünü [topluluğu] değildir sadece. Emek, bu formu kapsamakta ve ona egemen olmaktadır. Metaların zincirlenişi, bu düzeyde yeniden düzenlenir. Artı - değerin üretilmesi ve sermayenin birikimidir bu. Metaın formu ve sözleşmenin formu, tarihsel bir toplumda ve somut bir *praksis*'te gerçekliğin düzeyleri haline gelirler. Bu toplum ve bu *praksis*, zorunlu olarak kutuplaşırlar. Bir yanda, formları (metalar, para ve sermaye, sözleşmeler) ellerinde tutanlar ve bunlardan yararlananlar toplanır; öteki yanda da etkin ve üretici içeriği yani emeği (toplumsal emek gücünü ve zamanını) ellerinde tutanlar ve emekten başka şeyi olmayanlar toplanır. Ekonomi politikte, *proleter deyince,*

sermayeyi üreten ve onu verimli kılan üreticiyi anlamak gerekir (35).

Demek ki, sınıfların ortaya çıkışı ve sürekli çatışmaları, teorik bakımdan, formlardan, fonksiyonlardan ve yapılardan hareket edilerek kurulur [ortaya konur]. Bu formlar, fonksiyonlar ve yapılarla ilgili kavramlar ise; tarihi; anlaşılabilir hale getirerek tasarlanabilir bir gerçek şekline sokarlar. Analiz, üç düzeyde; aynı zamanda üç planda devam eder: 1. Saf form (mantık); 2. Form ile içeriğin ilişkileri, gerçek ürünler (diyalektik mantık); 3. Toplumsal emek ve iç çelişmeleri (daha önceki belirlenmeleri kapsayan ve bütünün açıklanmasını mümkün kılan diyalektik hareket). Daha önce bildirdiğimiz gibi: sosyolojik bir gerçek (bir *praksis)*, teorik açıdan ele alınmış tarihsel hareket içinde, form ile içerik arasındaki diyalektik ilişki tarafından âdeta gözlerimizin önünde doğmuş bulunmaktadır. Bu sonuca varmak için, yüzeysel yorumları bir yana bırakarak, *Kapital*'in ilk yüz sayfasını özetlememiz yeterli geldi (36).

---

35. **Capital**, éd, E.S.I. (çev. Roy), c. III, s. 11.

36. Yorumların en yüzeyde kalanı, sadece psikolojik açıdan ve kullanma - değeri (arzu - edilebilme) ile karakterize ederek, metaın çifte [iki yanlı] yapısını gözden kaçırmaktadır. Meta ile dil arasındaki benzerlik üzerinde durarak; yani, **işaretin** (im'in) iki yanlı yapısına [mahiyetine] benzer olan iki yanlı meta yapısı üzerinde durarak, bu kaba yorumu reddettik. Lukacs'çı şeyleşme teorisi ise, daha derinlere inmektedir. Ama bu yorum da, Marx'ın teorisini iyice kavramamaktadır. Ve bundan dolayı tehlikeli bir sonuca varmaktadır. Bu tehlikeli sonuç, şeyleşme [réification] felsefesinin, kapitalizmin teorik oluşumunu bir yana attığı gibi, burjuva toplumu ile ilgili her çeşit somut sosyolojiyi (ve aynı şekilde, bu toplumun ortadan kalkışı ve bir «başka şey-e dönüşmesi ile ilgili sosyolojiyi) de ortadan kaldırmasıdır.

Üretim araçlarını, yani bir yandan, geçmiş emeğin [çalışmanın] sonuçlarını; sabit sermayeyi, makinaları ve ham maddeyi, öte yandan parayı, değişken sermayeyi ve ücretleri elinde tutan burjuvazi ile proletarya arasındaki çatışmanın, demek ki, bir temeli vardır. «Temel» kelimesine bir de «nesnel» kelimesini eklemek bir âdet halini almıştır. Lafı böylesine uzatmak niye? Bir temel nesneldir ya da değildir. Temel aynı zamanda özneldir; bilinçte, yani bilinçli hale gelmeye yönelmiş bulunan ilişkilerde özneldir. «Temel», nesnel ile özneli, bu terimler arasındaki çatışmayı gözden kaybettirmeden, ayrılmaz şekilde birbirine bağlamaktadır. Aynı zamanda hem iyice nesnel hem de iyice öznel olan sınıf çatışması, kimi zaman örtük kimi zaman apaçık, kimi zaman sessiz sedasız kimi zaman da gürültülü ve patırtılıdır ama daima süreklidir. Sınıf çatışması, ancak dışgörünüş bakımından sona ermiş gibi olur.

Daha önce, Marx'ın kendi öz düşüncesi adına, marksist sosyolojiye, formlar ile içerikler, yapılar ile hareketler, ve fonksiyonlar ile oluşturucu süreçler arasındaki karşılıklı - etkiyi incelemek görevini yüklemiştik. Şimdi, daha belirli hale getirerek bu perspektifi yeniden ele alacağız. Marksist sosyoloji, işçi sınıfının, meta üretimine dayanan değeri ve kanunlarını kendi yararına çevirmek ve bu kanunlardan yararlanıp aynı kanunları egemenliği altına alarak bu formu değişikliğe uğratmak için harcadığı çabaları nesne olarak ele alabilir ve almak zorundadır. İşçi sınıfı, gerçek ücret düşüşünün piyasadaki işgücü değerinin altına inmesine engel olmaya ve ücretin bu değerden yüksek olmasını; değerin (yani, işgücünün devam edebilmesi için tatmin edilmesi gereken ihtiyaçların) kendisinin artmasını sağlamaya yönelir. Sosyo-

loji, işçi sınıfının, devrimci bir *praksis* ile değer kanunlarını ve pazarı (meta dünyasını) aşmak için yaptığı girişimlere kadar genişletebilir alanını ve genişletmek zorundadır.

Toptan ele alınınca «sınıf mücadelesi» adını hak eden ve işçi sınıfı tarafından gösterilen bu çaba, süreklidir ama iniş ve çıkışlar gösterir.

«Kapitalist üretim süreci içinde sayıları gittikçe artan bir emekçiler sınıfı oluşur ve bu emekçiler, eğitim, gelenek ve alışkanlıklar sayesinde, rejimin gereklerine [istediklerine], mevsimlerin değişmesine boyun eğdikleri kadar kendiliğindenlikle boyun eğerler... Ekonomik ilişkilerin sessiz baskısı, kapitalizmin emekçi üzerindeki despotluğunu tamamlar. Kimi zaman, kısıtlamaya; kaba kuvvet kullanılmasına başvurulur ama bu yine de istisnadır. Eşyanın [olaylarının] normal akışında, emekçi toplumun doğal yasalarının etkisine terkedilebilir...» (37).

Bu yasalar, mübadele - değerinin; metaın yasalarından başkası değildir. İşçi sınıfı pasif kalırsa bu yasalar doğa yasaları [kanunları] gibi işlerler. (Soyut) eşyanın yasalarını zorla kabul ettirmesini sağlayan «normal akış» ın kesilmesi için, proletaryanın etkin bir şekilde işe müdahalesi gereklidir. Böyle bir durumda ise, genel olarak, «kamu gücü», ya da idare mekanizmasının ve devletin gücü, eşyanın [olayların] normal akışını; yasaların işleyişini ve egemen sınıfın karar verme kudretini yeniden kurmak için işe müdahale eder.

Sık sık kullanılan «gerginlik» sözü, bu durumun

37. **Capital**, éd. E.S.I. (çev. Roy), c. III, s. 178.

eğrilip - bürülmüş ve yüzeyde kalan bir imajını vermektedir sadece. Aslında önemli olan «gerginliklerin» derecesidir; onların yöneldiği yer ve dinamiğidir. İmdi, bu söz, etkiyi neden; dışgörünüşü de temel olarak ele almakta ve gözlenebilen fenomenlerin altındaki gizli gerçekleri maskelemektedir. Demek ki, bu söz, ancak reformcu bir perspektif benimsendiği takdirde, «gelişme», «çatışma» ve «uzlaşmazlık» terimlerinin yerini alabilir. Böyle bir perspektif ise, şiddetli mücadele dönemlerini gözden kaybettirir ve sosyal ilişkilerin dönüşüme uğratılmasına yönelen aydınlatıcı *praksis*'i bir yana atar.

Perspektifi yerine daha iyi oturtabilmek için, sınıfların ve sınıf mücadelesinin, bir çok düzeylerde incelenebileceğini hatırlatalım.

a) *Üretici güçler ve üretim ilişkileri düzeyinde:* İşçi sınıfı üretici bir güçtür. Bu temel özellik, üretimin birliğinde, kendini gösterir. İşçi sınıfını bu düzeyle sınırlandırmak, onun gerçekliğini ve olanaklarını sakatlamaktır. Çünkü işçi sınıfı, aynı zamanda, tüm toplum çapında toplumsal ve siyasal bir kuvvettir. Ama, herşeyden önce üretim içinde bir fonksiyonu vardır onun ve bu fonksiyon işbölümünden doğmuştur. Burjuvaziye gelince, bu sınıf, koşulları ve üretimi altüst ederek ve altüst ettiği ölçüde kendini ayakta tutabilir ancak. Bu rolü oynayamadığı an, eğemenliği altındaki toplum, duruklaşmak, çözülüp dağılmak ve asalaklık gibi tehlikelerle karşılaşır. *Manifesto* şöyle der:

«Burjuva çağını ötekilerden ayıran özellik, üretimin sürekli olarak dönüşüme uğraması; bütün toplumsal koşulların sürekli olarak altüst olması, güvensizlik ve kaynaşmadır...»

Demek ki, burjuvazi; *statu quo*'yu olduğu gibi sadece muhafaza etmeyi gözönünde tutan Malthus'çüluk ile teknik yeniliğin önplana konulması arasında kararsız bir halde gidip gelmektedir. Savunmaya geçtiği gerileme ve çöküş dönemlerinde, Malthus'çülük, burjuvazinin benimsediği ideolojidir. Genişleme, canlılık ve refah dönemlerinde ise teknik züppeliği, aynı sınıfın ideolojisi haline gelir. Her iki durumda da, ideolojiler, üretici güçler seviyesinde türeyip ortaya çıkmaktadırlar.

Emeğin [işin, çalışmanın] organizasyonu, âletlerden, avadanlıklardan, tekniklerden ayrılmaz. Eğer işin teknik bölünmesi ile toplumsal bölünmeyi birbirinden iyice ayırt etmek gerekiyorsa, bu belli koşullarda, birinin ötekini nasıl doğurduğunu ve işleyebillen bir organizasyonda bu ikisini birbirinden ayıran ve birbiriyle birleştiren şeyin ne olduğunu anlamak içindir. Bu ise, atölyelerde bile, özel ve tekil işbölümü formlarını ihmal etmeksizin, işbölümünün genel formlarını (dünya pazarı içinde bir ülkenin ya da bir ülkeler grupu içinde bir ülkenin, tarım ile sanayi arasındaki, v.b., işbölümleri) incelemeyi gerekli kılar. Modern (kapitalist) toplumda, sınıf farklarının artık meslekler üzerine dayanmadığını ve tam tersine, işbölümünün, aynı sınıf içinde birbirinden çok farklı emek [çalışma] şekilleri doğurduğunu, Marx, *Kapital*'de göstermiştir. Toplumsal işbölümünün, teknik işbölümünü değişikliğe uğratması; yönetim ve karar fonksiyonlarının sadece belli bir takım insan gruplarının (bu gruplar, somut olarak ya da gelecekte burjuvazinin bir kısmını oluştururlar) elinde bulunmasından değil, ama, üretimin bütününün, eğemen sınıf tarafından gözönünde tutulan çıkarlara ve amaçlara göre yöneltilmesinden ve bu sınıfın önayak ol-

ması ve kışkırtmasıyla yaratılan ihtiyaçlara uygun şekilde belirlenmesinden ileri gelmektedir. Ama bu, karşı-gelmeler, çelişmeler ve çatışmalarla birlikte olmaktadır.

Üretimin, üretim ilişkilerinin ve işbölümünün incelenmesi; her sınıflı toplumda, hareketli ve karmaşık bir sınıf yapısını ortaya çıkarmaktadır. Özü bakımından aynı olan belli bir ekonomik temel, çeşitli amprik faktörlerin etkisinde, önemli derece farkları ve çeşitlenmeler gösterebilir (Marx). Ve bu, özellikle yarıproleter tabakalarda görülür. Tarımsal üretimde (eğer tarım, büyük sanayinin teknik seviyesine ulaşmışsa, belli bir takım özellikler, tarımsal üretimi sınai üretimden ayırt eder), analiz, çeşitli sınıfları, sınıf bölüklerini ve toplumsal tabakaları birbirinden ayırt ederek ortaya koyar. Bunlar, yarıcılar, kiracılar, tarım işçileri, küçük mülk sahipleri, orta mülk sahipleri, büyük toprak sahipleridir (burjuvaziye bağlı olan ya da olmayan) Bu toplumsal - ekonomik kategoriler, tarımsal kesimdeki üretimin ayırt edici özelliklerine (nicel ya da nitel, uzmanlaşmış ya da uzmanlaşmamış) göre farklı olarak gruplaşırlar.

Böylece, bir toplumdaki sınıfların analizi, üretici güçler düzeyinde sonuna ulaştırılıp tamamlanamaz. Yapı ile durum ve koşullar, birbirlerini sürekli olarak etkilerler. Çeşitlilik ve hareketlilik, analizin temelini meydana getiren şeyi, yani sınıf halinde kutuplaşma olayını asla engellemez.

«İşgücünün sahipleri, kapitalin sahipleri ve toprak sahipleri olan ve herbiri, gelir kaynağı olarak, ücrete, kâra ve toprak rantına sahip bulunan kimseler (yani ücretli işçiler, kapitalistler ve büyük toprak sahipleri), kapitalist üretim tarzı üzerinde temellenen

modern toplumun üç büyük sınıfını» (38) oluştururlar.

Toprak sahiplerinin önemi gittikçe azalmaktadır. Bu sınıf, en gelişmiş ülkelerde sadece bir tabakasını, bölüğünü ya da özel bir grubunu oluşturduğu burjuvazinin içinde, eriyip kaybolmaya yönelmiştir. İş bölümünden (teknik ve toplumsal) hareket edilerek yapılan analitik inceleme, tanımlanması güç olan ama önem taşıyan farkları kapsayacak kadar ilerletilmelidir. Bunlara bir örnek olarak, *üretici* işler ile üretici olmayan işler arasındaki farkı sayabiliriz. Marx, özellikle Adam Smith'in tezlerini tartışırken, bu fark hakkında, çoğu pek az tanınan bir çok parça yazmıştır. Toplumsal emeğe [işe] çok dar ve tamamen ekonomik bir ölçüt uygulayan Smith, sadece maddî bakımdan üretici olan işleri göz önüne almak istiyordu. Öteki etkinlikleri ve fonksiyonları ise, sosyal emeğin [işin] dışına atarak iyice belirlenmemiş olan «hizmetler» kategorisine sokmak istiyordu. Marx'a göre, sorun çok daha ince ve karmaşıktır. Yapısı (üretim tarzı) ne olursa olsun, her toplum, elindeki üretici güçleri ve özellikle işgücü ile tüm üretkenliği belli bir tarzda bölüştürür. Her toplum, üyelerinin bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını (toplum, bu ihtiyaçları etkiler, doğurur ve sınırlar. Bolluk ve bollukta eşitlik gerçekleşmedikçe bu sınırlama sürecektir) belli bir tarz da tatmin eder. Toplumsal açıdan, eğitimcilerin, doktorun, aktörün, gazetecilerin ve halkı eğlendiren kimselerin yaptıkları iş, duvarcı ustasının ya da fabrika iş-

38. **Capital**'in son (bitmemiş) bölümünden; çev. Molitor. c. XIV, s. 219. Bu son bölüm, (rekabetçi) kapitalist toplumdaki bütün sınıfların ve sınıf ilişkilerinin etraflı bir analiz ve açıklamasını kapsayacaktı.

çisinin yaptığı iş kadar gereklidir. Ama onların yaptıkları işlerin sonunda, elle tutulur, duyulur, tüketilebilir ve maddî nesneler [mallar] ortaya çıkmaktadır. Onların yaptıkları işler, üretim için gereklidir ama üretici - olmayan işlerdir. Öte yandan, kapitalist üretim tarzı ve burjuva toplumu, kendini, ihtiyaçların tatminine ve özellikle toplumsal ihtiyaçların tatminine doğrudan doğruya hasretmemektedir. Tatmin, ancak pazarın [piyasanın] aracılığı ile tüketilecek maddelerin meta döneminden geçtiği ölçüde sağlanabilmektedir. Hattâ, kapitalist üretimin amacı metaın üretilmesi de değildir. Kapitalist üretimin amacı, kârdır. Butoplumda emek [iş], sermaye ve kapitalistler için kâr sağladığı ölçüde üreticidir. Burjuvazinin egemenliğindeki bu toplumda, sanatçının, yazarın ve sanatçı olarak mimarın emeği [çalışması, işi], (Ortaçağdakinin ya da Rönesanstakinin tam tersine), toplumsal bir emek [iş] olarak görülmemekte; eserlerin değeri psikolojik raslantılara ve meşgul olmak, eğlenmek yada manevî bir kaçışı yaşamak için özel bir ihtiyaç duyan kimselerin para olanaklarına bırakılmaktadır. Bununla birlikte; örneğin bir tiyatro, sermaye yatırımı yapılan ve kâr beklenilen bir ticarî teşebbüs niteliğini taşımaktadır. Tiyatroda, seyircilere, tükettikleri bir «mal» verilmektedir. Seyirciler ise bu malın karşılığını, genel olarak üretimden ve artı - değerden gelen gelirlerle ödemektedirler. Silâh üretiminin, üretici işler arasına mükemmel bir şekilde girmesi de bir başka paradokstur.

Üretici işle üretici-olmayan iş arasındaki fark (bu fark formel bir ayrılmaya ulaşamaz), el emeği (maddî emek) ile fikrî emek arasındaki ayrımla çakışmamaktadır.

«Üretici olmak için, işe bizzat karışmak gerekli

değildir; kollektif emekçinin bir organı olmak ve orada bir fonksiyonu yerine getirmek yeterlidir.» (39)

Başka bir deyişle, göz önünde tutulması gereken şey, işbölümünün hem teknik yanıdır (ki bu yan, üretim tarzından göreli olarak bağımsızdır), hem de toplumsal yanıdır (bu yan ise, üretim tarzına, toplumun ayırt edici genel özelliklerine ve sınıf yapısına bağlıdır). Kapitalist toplumda «kollektif emekçi», maddî malların ve özellikle kârın üretilmesini amaç edinen temel organizasyonla birlikte üretim birliklerinin, kapitalist teşebbüslerin tümüdür.

Marx'ın düşüncesinde, «kollektif emekçi» kavramının toplumun genel karakterine ve üretim tarzına bağlı olarak değiştiği anlaşılmaktadır. Ele alınan toplumun kapitalist ya da sosyalist olmasına göre, işlerin [emeklerin, çalışmaların] ve işbölümünün analizi de değişmektedir. Özellikle, üretici ve üretici - olmayan; toplumsal bakımdan gerekli olan ve gerekli olmayan işlerin belirlenmesi de, toplumun genel karakterine ve üretim tarzına bağlı olarak değişmektedir.

Teknisyenler ve mühendisler, üretici emekçiler arasında yer alırlar. Tarım, balıkçılık, maden çıkarma sanayii, imalât sanayileri, binaların yapılması ve tamiri, metaların iletilmesi gibi işlerde üretici etkinlikler arasında sayılmalıdır. Belli bir takım ticarî etkinlikler (muhafaza, mal yığma, tüketim mallarının taşınması) de, üretici işler arasında yer alır. İlâncılık gibi başka ticarî etkinlikler ise üretici - olmayan işlerdir. Eğitim, bilimsel araştırma, maddî ve kültürel «hizmetler» için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Devlet aygıtını [cihazını], bankacılık ve maliye aygıtını, silâhlı kuv-

39. **Capital**, çev. Roy, c. III, s. 183.

vetleri, polisi, bürokrasiyi, ticarî dağıtım aygıtı, v.b., da bu kategoriye sokmak gerekir.

Arada hiç bir bağlantı yapmadan ve ayırt edici bir ölçüt ileri sürmeksizin, üretici emekten, toplumsal açıdan gerekli olan üretici - olmayan emeğe ve bundan gereksiz emeğe ve hattâ emeğin yokluğuna ve sosyal asalaklığa («gerçekten» var olan her «fonksiyonun» ve etkinliğin, sadece var olması dolayısıyla haklı çıkabileceği ileri sürülemeyeceğine göre) geçtik.

Bu, Marx tarafından kabul edilen farkın uygulanmasının zor ama aynı zamanda zorunlu olduğunu göstermektedir. Marx'ın bu konuda göz önünde tuttuğu fark, analizi, âdeta her yanından sıkıştırmakta ve çözülmesi güç sosyolojik sorunların karşısına koymaktadır. Bunlar arasında, toplumun üyelerinin bir kategoriden ötekine geçiren toplumsal akışkanlığı, «hizmetler», «fonksiyonlar» gibi konuların, hem eleştirici hem de somut bir şekilde incelenmesini saymak gerekir.

Marx, sosyolojik *fonksiyonalizmi* açıkça reddetmiştir. Marx'ın gözünde bu anlayış, sadece bir *ideoloji*'dir. Bu ideolojiye göre, burjuva toplumunda, çeşitli fonksiyonlar birbirlerini karşılıklı olarak gerekli kılarlar ve bu toplumun iç çelişmelerini çözerler. Teknik ve toplumsal işbölümü, birbirine karışarak biri ötekini haklı çıkarır. Bu ideoloji, fonksiyonların ve hizmetlerin, kapitalizmin «hizmetinde» olduğunu ileri sürer. Bu, hem apaçık bir şey hem de anlamsız bir şeydir ve bir uygarlık teorisinin işlenip ortaya konulmasını önler. (40)

---

40. **Histoire des doctrines économiques**, c. II, s. 157 ve arkası.

Hiç bir zaman sona ermemiş olan ve sık sık patlak veren bu uzun ve ağır tartışma, Marx'ın en parlak sayfalarından birini yazmasına yol açmıştır. Sosyolojik değerini asla düşürmeyen ve tam tersine bu değeri pekiştiren alaycılığı ve cerbezesi dolayısıyla bu parçayı sunalım :

«Bir filozof fikirler üretir, bir şair şiirler, bir rahip vaızlar, bir profesör elkitapları, v.b., Bir câni de cürümler üretir.

«Bu üretim kolu ile toplumun tümü arasındaki ilişki biraz daha yakından incelenecek olursa, bir çok peşin hükümden kurtulmak olanaklıdır. Câni sadece cürüm üretmez, ama aynı zamanda ceza hukukunu ve ceza hukuku konusunda ders veren profesörü de üretir. Hattâ, bu profesörün hakikati ortaya koymak için öğretisini özetleyerek kaçınılmaz bir biçimde yazdığı elkitabını da üretir. Demek ki, yazarın duyduğu zevk bir yana, burada ulusal servetin bir artışı sözkonusudur. Câni, ayrıca, polis ve adliye organizasyonunu, memurları, yargıçları, cellâtları, yargıcı kurulu üyelerini ve çeşitli meslekleri de üretir. Bu çeşitli meslekler, zihnî yetileri geliştiren; yeni ihtiyaçlar ve yeni tatmin tarzları yaratan toplumsal işbölümü kategorilerini oluştururlar. İşkence bile, tek başına, en ustaca mekanik icatlara yol açmıştır ve bu âletlerin üretilmesi için bir yığın namuslu işçinin çalışmasına neden olmuştur.»

«Câni, ahlâkî ya da trajik bir izlenim yaratır; halkın ahlâkî ve estetik duygularının harekte geçmesine hizmet eder. Ceza hukuku ve kanunu hakkında elkitapları ve hukukçular ürettiği gibi sanat, edebiyat, romanlar ve hattâ trajediler bile üretir. Câni, burjuva hayatının yeknasaklığına bir oyalanma olanağı

getirir; bu hayatı, durgunluk tehlikesine karşı savunur ve o tedirginlik dolu gerginliği, o düşünce canlılığını doğurur. Öyle ki, bu olmasa rekabet uyarımı bile sonunda körelebilir. Demek ki, câni, üretici güçlere yeni bir itki sağlar...»

Bu şaşırtıcı parçada, Balzac'ın eserinin ve mükemmel bir olumsuz tip olan Vautrin'in «marksist» yorumlanışını bulup göstermek kolaydır.

Bu parçada, burjuva toplumunun, üretici güçlerin ve sınıf ilişkilerinin analizini, Marx'ın ne kadar geniş bir şekilde ve bilgiçliğe kapılmadan nasıl ele aldığı açıkça görülmektedir. Özellikle, kesimleri, fonksiyonları, düzeyleri statik bir şekilde (diyalektik - olmayan bir şekilde) ele alarak bunların sınıflanmasına takılıp kalmadan, işbölümünü bütünü içinde gözlemek ve analizini yapmak uygun olur.

Formların önemi ve «form - içerik» karşılıklı - etkisinin bilimsel önemi üzerinde ısrarla durduk. Israrımızın nedeni, Marx'ın düşüncelerine uygun olduğunu ileri süren dogmatizmin, uzun bir süre, içeriklerin önemi üzerinde, formları ihmal edecek ölçüde durmak zorunda olduğuna inanmış bulunmasıdır. Bu davranış, felsefî maddeciliğe bağlı gibi görünüyordu ve bu maddecilik felsefî - siyasal bir sistem haline geldiği ölçüde, bu bağ da gerçek bir bağ oluyordu. Böylece, «form» kelimesi sadece dışardan ve yüzeysel bir şekilde anlaşılıyordu. «Formel mantık» sözünde olduğu gibi, bütün genişliği ve kuvveti ile form, ihmal edilmiş ve gerektiği gibi bilinmeyen bir şeydi. Metâ formu, form olarak kavranmıyordu artık. Siyasal, hukukî, estetik, felsefî, v.b., formlar da birer form olarak ele alınmıyordu. İçeriğin, ancak bir form alarak içerik olabildiği ve bu andan itibaren içerik ile for-

mun diyalektik hareketinin en önemli hareketler arasında yer aldığı unutuluyordu.

Toplumsal işbölümünün, *teknik* işbölümüne, üretim tarzı tarafından belirlenmiş bir form verdiği söylenebilir mi? Şüphesiz. Üretici güçler, üretim ilişkilerinin içeriğidir. Üretim ilişkileri, üretici güçleri kendi ağları içine alıp sarmaya ve sıkmaya yönelmişlerdir. Üretici güçler ise, bu engelleri gevşetmeye ya da kırmaya yönelirler. Üretim ilişkileri, (bunlara, pazar, ücretlilik, paranın ve sermayenin kudreti de dahildir), üretici güçlerden ayrılmaz ama bu ayrılmayış diyalektik yani çatışmalı bir ayrılmayıştır. Bundan ötürü, sosyolojik - olan ile gerçek anlamında ekonomik - olan da birbirlerinden ayrılamazlar ama bu yüzden birbirlerine de karışmazlar. Bu düşüncemizin yanlış olması için teknik işbölümü ile toplumsal işbölümünün çakışması gerekir. Bazı teknokratlar, durumun artık böyle olduğunu düşünmektedirler. Teknokratlar, tekniğin gittikçe ağır basmasıyla, toplumsal-ekonomik gerçekliğin ister kapitalist ister sosyalist bir toplumun toplumsal - ekonomik gerçekliği olsun), Marx'ın tasvir edip analizden geçirdiği çatışmaları aşan bir denge durumuna; bir *feed-back*'e yaklaştığını ileri sürmektedirler. Burada, böyle bir tartışmaya girişmemiz olanaksızdır. Teknokratik ütopyacılığın, böylece, en tartışılabilir ifadelerinden birini bulmuş olduğunu söylemekle yetineceğiz. Biz, kararların, her zaman ve sadece teknik nedenlere dayanmadığını düşünüyoruz ve bunu düşünürken bazı kanıtlara dayanıyoruz. Stratejik değişkenlerin, toplumun bütün olarak taşıdığı özelliğe ve üretim tarzına bağlı olduğunu ve tekniğin, toplumsal ilişkiler ile onların çatışmalı yanlarını içine alıp eritmediğini de düşünüyoruz. Başka bir deyişle, Marx'a ve marksist

perspektife bağlı olan sosyoloji, bize göre, varlık nedenini kaybetmemiştir. Dahası var: marksist sosyolojinin yerine basit bir ampirizm konacağına, bu sosyolojiyi bütün kapsayıcı ve analitik sağlamlığı içinde ortaya çıkarmak gereklidir.

b) *Mülkiyet ilişkileri ve hukukî ilişkiler düzeyinde :*

Hiç bir toplum, bir fonksiyonlar bütünü [topluluğu] gibi işlemez. Ekonomik - toplumsal fonksiyonların ve toplu formlarının üstünde, bu fonksiyonları sürdürmek ve ayarlamak için bir başka formel topluluğun [bütünün] bulunması gereklidir. Bunlar, kurallar, normlar, «değerler» ya da hukukî ilkelerdir. Her toplum için geçerli olan, kapitalist toplum için daha da geçerli ve doğrudur. Metaın saltanatı, bir sözleşme saltanatı ile katmerleşir [çiftleşir]. Bu toplumun üyeleri arasındaki sözleşmeye dayanan bağlar (bu bağlar çeşitlidir ve proléterleri bile «iş sözleşmesi» ile bağlar), aynı toplumun çeşit çeşit çatışmalarda ifadesini bulan ayırt edici özelliği ile karşıtlık halindedir. Böyle bir toplum, öteki toplumlardan herhangi birinden çok daha fazla muhtaçtır kanuna (ya da birçok kanunlara ve alt-kanunlara). Bundan ötürü, burjuvazinin yükselişi ve kapitalizmin oluşumu, Medenî Kanunun (Napolyon Code Civil'inin) işlenip, ortaya konması ve yürürlüğe girmesi olayında dile gelir. Bu kanunname, bu toplumun karakteristik üretim ilişkilerinin özünde bulunan mülkiyet ilişkilerini kurumlaştırmıştır. Roma hukukundan ilham alan bu kanun, sözleşmenin bütün yanlarını, hemen hemen mantıkî denebilecek ölçüde tutarlı bir form içine sokar ve derinleştirir. Burjuva toplumu, bu kanunda, sadece forma sokuşturulmuş ve gizlenmiş olarak ile-

ri sürülmüş ve pekiştirilmiştir. Metâ âlemi ise, bu kanunnamede, sadece öteki yanıyla yani sözleşmeye dayanan ilişkilerin devresi ile görünür. Marx ve Engels, Roma hukukunun oynadığı rol üzerinde ısrarla durmuşlardır. Roma hukuku, değişikliklere uğrayarak ve değişik çevrelere uyarak, farklı üretim tarzları ve toplumlar (kölecilik, feodalite, kapitalizm ve hattâ sosyalizm) boyunca süregelmiştir. Bu, onun, basit bir «üstyapı» ya da kurum olarak tanımlanamayacağını gösterir. İnsanî ilişkilerin formu olarak, üretim ilişkilerinden çok daha derin ve dayanıklı bir temele sahiptir bu hukuk. Toplum, meta mübadelelerinin egemenliği altında kaldığı ve toplumsal emek tarafından ortaya konan ürünleri (darlık içinde) eşit olmayan bir şekilde bölüştürdüğü sürece, bu hukuk, bireyler ve gruplar arasındaki bağıntıları düzenlemektedir. Hukukun adaleti, adaletsizliğin sonucudur. *Summun jus, summa injuria.* Ne olursa olsun, hukukî form, insanî muhtevaların, ürünlerin, ve faaliyetlerin büründüğü büyük formlardan (formel mantık, metaın formu, düşüncenin ve dilin formu) uzaklaşmaz.

Demek ki, kanunnamenin çok büyük önemi vardır. Dar bir fonksiyonalizm anlayışı, toplumsal - ekonomik düzeyde oluşan fonksiyonlar ile bu aynı fonksiyonların bir kanun tarafından adlandırılmasını ve kurallar haline getirilmesini birbirine karıştırır. Kanunlar olmasa, işbölümüne rağmen ve hattâ işbölümü yüzünden (kapitalist üretim biriminde sağlam bir şekilde organize edilmiş olan, ama işyerleri dışında hiçbir tutarlı düzene sahip olmayan ilişkilerin içiçe geçmişliği ve işbölümünün karmaşıklığı yüzünden), burjuva toplumu, bireysel girişimlerin ve çıkarlar arasındaki çatışmaların bir kaosu halinde kalır. Kanunname, özel mülkiyetten doğan iç ilkelerini tutarlı

bir forma yükseltmek yoluyla bu atomlar ve monadlar kaosunu aydınlığa kavuşturur.

Demek ki, kanunname, burjuva toplumunun âdeta şifresini çözmeye ve okumaya yarar. Bu toplumun anahtarını verir bize. Bu toplumun kendine özgü ayırt edici özelliklerini ve temel yabancılaşmalarını (örneğin, özel ile kamusal insan ile vatandaş, topluluğun ideal hayali ile gerçek bencillik arasındaki kopuşu ve bölünmeyi) gösterir. Mantığa yakın bir formel tutarlılığa ulaşmak istemesine rağmen, kanunnamede, belli bir bükülgenlik, belli bir uyabilme (intibak) özelliği vardır. Çeşitli ülkeler ve uluslar tarafından çıkarılmış olan kanunnameler ortak ilkelere dayandıkları halde birbirinin aynı değillerdir. Ayrıca alt - kanunnameler (formlar arasındaki benzerliği gözönünde tuttuğumuz için, lenguistikten aldığımız bu deyimi, burada kullanıyoruz) da ortaya çıkar. Bu alt - kanunnameler, asıl kanunname üzerinde etki göstererek, ergeç onunla kaynaşırlar. Bu kaynaşma sırasında, asıl kanunnameyi de değişikliğe uğratırlar. Böylece, Napolyon kanunnamesinin yanısıra ve ona rağmen (hattâ ona karşıt olarak), somut insan halleriyle (emekçiler, kadınlar, çocuklar, ihtiyarlar, hastalar) ilintili haklar oluşmuştur.

Bu «alt - kanunnameler», sadece reformların yapılmasına yol açarlar. Bir devrim, bazı ögelerini alarak ve yeniden elden geçirdiği halde, merkezî (temel, asıl) kanunnameyi yıkabilir. Bir sosyalist toplum, sözleşmelerden ve bir hukuktan kurtulamaz; bunlar, onun bir temel özelliğini oluşturur. «Burjuva hukukunun dar ufkunu» ve bu hukukun düzenlediği o garip formel eşitlikler ve gerçek eşitsizlikler karışımını sosyalist toplum da aşamaz. Ancak komünist toplum, yani *Herkese ihtiyaçlarına göre, herkesten yeteneğine*

rine göre kuralına uyan bolluk toplumu, önceden kestirilemeyen yollardan törelere dönerek, bir kanunnameden, kanunlardan, normlardan ve formel kurallardan vazgeçebilir. Bu tarihsel ana kadar, hukuk sosyolojisi, yani formlaşmış kurumların incelenmesi; sınıf ilişkilerinin incelenmesinin, yani marksist perspektifde sosyolojinin önemli bir yanını oluşturacaktır.

Kanunlaşmış hukukî ilişkiler, eşitsizlikler taşıyan bir toplumun gerçek yapısını [structure] kurar. Bu ilişkilerin formlaşması, üretim ilişkilerini bir sistem haline getirir. Nitekim, «kapitalist sistem»den ya da «sosyalist sistem»den işte bu anlamda söz edilebilir. Ama şunu da unutmamak gerekir : sistemleştirmek ve bir tutarlığa varmak için çaba harcamak, çelişmeleri ortadan kaldıramaz. Çelişmelere bir norm uygulanır [kabul ettirilir]. Hafifletilir ve bastırılır bu çelişmeler; çatışmaları çözemeyen ve tatmin edici olmayan eksik çözümler ileri sürülür. Ancak belli bir düzeyde gerçekleşen sistemleştirme ve yapılaşma [structuralisation], içeriği sarıp sınırlamayı hiç bir zaman başaramaz. Bunların altında yer alan «temel», kendine özgü bir gerçeklik taşır ve imkân olunca; güçlükler, sorunlar, teknik ve ekonomik değişiklikler, çökmeler ve bunalımlar halinde dile gelir. Asıl yapıdan taşanları yeniden yorumlamaya, yakalamaya ve yeni formlar içine sokmaya yönelmiş olan üstyapılar; hukukî yapılaşmanın üzerinde ortaya çıkar. «Sistem»leri ve «yapı»ları, «fonksiyonlar» olarak dış görünüşleri bakımından ele almak tehlikeli ve kaba bir görüştür. Gerçek toplumda, yani *praksis*'te, bütün bu terimler arasında, boşluklar ve uymazlıklar vardır. Bu parçalar birbirine ampirik bir şekilde ayarlanır [uydurulur]. Kim yapar bu işi? İktidarlar ya da İktidar. Yeni formlar ortaya çıkarken boşluklar kapatıl-

maya çalışılır. *Bütünsellik* [totalité] kavramını ihmal etmek, bu kavramı diyalektik - olmayan bir biçimde yani mantıkî biçimde anlamını kavramadan ele almak kadar tavsiye edilmeyen bir şeydir.

c) *Siyasal üstyapılar düzeyinde :*

Marksist siyasal sosyolojiye, yani devlet teorisine ayrı bir bölüm ayıracağımız için burada, bu konu üzerinde durmayacağız.

d) *İdeolojiler düzeyinde :*

Burada, Marx'a dayanarak, belirli bir örneği ele alıp geliştirelim. Bu örnek, bireyciliktir. Birey olarak kapitalist, kendini, sermayesinin (para, üretim araçları, sabit sermaye yani tesisler,makinalar, ham maddeler ve değişken sermaye; yani «ücret fonları» için ayrılan para) sahibi (özel sahibi) olarak görmektedir. İşini, kendi teşebbüslerinin ve işten anlayışının sonucu olarak düşünmektedir. İmdi, eğer «gerçekten» böyle olsa, toplum bir saniye bile işleyemez. Parçalanıp ufalanır ya da daha doğrusu, atomlardan ve monadlardan kurulu bir yığın halinde kalarak karışıklıktan kurtulamaz. Marksist analiz, genel yasaların hattâ toptan [global] kendi - kendine - ayarlanışların, özel teşebbüslerin karşılıklı - etkisinden nasıl doğduğunu gösterir: bir ortalama kâra yöneliş, rekabet edemeyen teşebbüslerin aşağı yukarı kaba bir şekilde tasfiye edilmesi, genişleyen birikim (bu birikim, rejimi artıklarından temizleyen çöküntüler ve bunalımlarla kesintiye uğrar).

Öyleyse, bireycilik neyi ifade etmektedir? Bireycilik, bir gerçek ve hayal karışımını ifade etmektedir. Kapitalistler, yaptıkları işlerin sonucunu görmekte güçlük çekerler; ellerinden kaçar bu sonuçlar. Bilgiden ve iktidardan yararlandıkları halde bile, pazarı

[piyasayı] inceleyip bilmek konusunda güçlükle karşılaşırlar. Bu pazara egemen olmak konusunda karşılaştıkları güçlük ise daha da artar. Bireycilik, kuruntu dolu [hayalî, aldatıcı] bir şeydir. Bireylerin başarısızlığına; para ve sermaye birikiminde birkaç kişinin ulaştığı pek sağlam olmayan başarıya eşlik eder. Bununla birlikte, burjuva toplumunda, bireycilik beyhude bir şey değildir. Enerjileri uyarır. Hayatın, gerçekliğin ve kültürün boşluklarını kapatır. Güven sağlar. Gerçeğin dayanılmaz yanlarını gözden saklar ve burjuvazi tarafından kabul edilebilir olan yanlarını yüceltir. Burjuvaların kendilerine paye vermelerini; kendilerinden yana olan ve kendilerinin sürdürdükleri gayri insanî gerçeklik içinde insanî birer varlık olduklarını sanmalarını sağlar. Bireyciliğin bir çok ahlâkî ve estetik avantajı vardır. Ayrıca, bireycilik bireysel gerçekleşmenin bir genel formunun taslağını sunar; ama burjuva toplumu içinde bu form, içeriği olmayan bir olabilirlik halinde kalır. Burjuva dönemi tarafından taslağı çizilmiş, düşünülmüş ve hayal edilmiş bir başka toplum gerçekleştirebilir. Bireyciliğin son bir özelliği (bu özellik de önemlidir) de, çıkış koşullarından daha sonralara da uzanan bir dünya tasarımı sunmasıdır. Bireycilik, kendisini doğuran rekabetçi kapitalizm ile birlikte ortadan kalkmaz. «Organizasyon» kapitalizminin, devâsa üretim ve yönetim birimleri ve bürokrasisi ile, bireyciliği eskimiş ve işe yaramaz hale gelmiş ideolojilerin yanına atması gerekirken, bu tasarımın hâlâ uyarıcı bir etki yaptığı; daha uygun tasarımlara karşı âlet olarak kullanıldığı, gergerçekleri kapadığı ve haklı çıkmalara zemin teşkil ettiği görülmektedir.

İdeolojik formların sosyolojisi, onların taşıdığı sınıf anlamını diyalektik bir şekilde araştırır; yani

çeşitli seviyelerde, geçmişte ve şimdide (doğuş koşulları, çarpışma noktaları, yeniden ortaya çıkışlar ve tekrarlar, tasarımların ve hayallerin gerçek fonksiyonları, sinik kullanışları, v.b.,) inceler. İdeolojilerin eleştirici bir tarzda analizi, dışgörünüşler ile gerçek arasındaki farkı derinleştirir. .Saf ve basit bir toplumsal «gerçek» bulunmadığını, çoktan beri biliyoruz. *Praksis* ve *ideoloji* kavramları, onların karmaşıklığını ve aralarındaki diyalektik ilişkiyi gözlerimizin önüne sermişti. Dışgörünüş doğurmayan gerçek yoktur; nitekim hayaller [kuruntular] doğurmayan *praksis* de yoktur (belki sadece, büyük dönemlerin devrimci *praksis*'ini bunun dışında tutmak gerekir). Toplumlarda, dışgörünüşler gerçeğin; hayaller de *praksis*'in bir parçasını oluşturur. Bazı durumlarda, gerçek - dışı da gerçeğin bir parçasıdır. Bunun tersi de doğrudur. Başka bir deyişle, diyalektik metod, formeli de içine sokarak gerçek kavramını ileri sürmemiz olanağını sağlar.

İdeolojilerin sosyolojik incelenmesi, sınıf ve sınıf ilişkilerinin analizini tamamlar ve onların doruğunu oluşturur. Her ideoloji, sakatlanmış ve eğilip - bükülmüş tasarımlar ve hayaller topluluğunu sistemleştirir [formlaştırır]. Ama bu tasarım ve hayaller, hakiki şeyler gibi görünebilmek ve gerçeğin içine girerek canlı hale gelebilmek için, «gerçekle» (praksisle) yeterli bir ilişkiyi muhafaza ederler. Böyle olmazsa ideolojinin sözü edilemez; ancak kaba aldatmacanın sözü edilebilir. Bir sınıflı toplumun kurucu ögelerine belli bir düzen (göreli, sağlam olmayan ve çoğu zaman eleştirilen) veren formların incelenmesinde, ideolojilerin analizi kendi düzeyini bulur.

Marx'ın, *Kapital*'de örneğini verdiği şekilde, diyalektik analiz ve açıklama yöntemi bakımından,

belli bir düzeydeki form; formlar kademeleşmesinde, üst düzeydeki bir formun içeriği haline gelir. Nitekim hukuki bakımdan formlaştırılmış olan ilişkiler, ideolojileri kuran düşünce öğe ve içerik ödevini görür.

İdeolojik formla birlikte, kademeleşme bu kademeleşme, sonuna ulaşır. Analiz, bu düzeyde, elindeki öğeleri temalaştırabilir. Böyle bir ideolojinin («kültür»ü ideolojilerin ve «değer»lerin topluluğunun) eleştirilmesine, ya da «uygarlık» diye adlandırılan şeyin teorisinin eleştirilmesine girişebilir. Uygarlık, «modern» denilen dünyada, gittikçe daha fazla artan bir barbarlığı da içinde taşımaktadır.

Buraya kadar yaptığımız açıklamada; statiği dinamikten, yapısalı, koşullara bağlı olandan; analitiği, topyekûndan; «diakronik»i, «senkronik»ten ayırmaktan kaçındık. Bu terimlerin hiç biri tam anlamıyla elverişli değildir ve bu karşı - oluşlardan hiçbiri tam anlamıyla uygun düşmez. Bunların hepsi, kavramlara karışmış halde ideolojik öğeleri içlerinde taşırlar. Bununla birlikte, onların topluluğundan ve karşıt yanların birliğinden belli bir tarih anlayışı (göreli oturmuşluklar kuran, sonra onları çözerek ya da kırarak aşan, bir oluş) çıkmaktadır. Bu, Marx'ın kendisi tarafından eksik olarak ifade edilmiş olan anlayışıdır. Diyalektik yöntem, özü gereği, oluşun uğraklarını [anlarını] ve yanlarını birleştirmek zorundadır. Birlik, teorik karşıtlığı olduğu gibi gerçek mücadeleleri de dışarda bırakmaz. Tam tersine, onları kapsar.

Marksist sınıflar teorisinin, sosyolojik yanlarının hepsini sayıp dökmüş değiliz tabiî. Bu bölümü bitirmeden önce, birkaç temel ileri - sürüşü yeniden açıklayalım: 1. Sınıf mücadelesi olmadan, siyasal mücadele olmadan sınıf yoktur. Bir sınıf, devrimci bir

praksis ile praksisin üst düzeyine ulaşmadıkça; siyasî arenada kendini göstermedikçe ancak gizil olarak [kuvve halinde] vardır (yani, «kendi - için» sınıf değil «kendinde» sınıftır). 2. Kutuplaşmış olan ve mücadele ve çatışma halinde bulunan sınıflar, yine de bir birlik oluştururlar. Bu birlik, genel (toplum), özel (ulus) ve tekil (üretim birimleri içinde tamamlayıcı işlerin bölünmesi) adlar alır. Çatışmalar, birlik üzerinde önemle durmamızı olanaklı kılar; nitekim buna karşılık, birlik üzerinde önemle durduğumuz zaman, bu birliğin çatışmalı özünü ortaya koymak gerekir.

Sınıf ve sınıf bölümlerinin topluluğu, yani toplumun yapısı, durum ve koşullara göre değişir. Marx, *Almanya'da ihtilâl ve karşı - ihtilâl*'de sekiz sınıftan söz etmiştir : feodalite, burjuvazi, küçük - burjuvazi, büyük ve orta köylüler, küçük köylüler, toprak - köleleri, tarım işçileri, sanayi işçileri.. Oysa, *Fransa'da sınıf mücadelesi*'nde yedi sınıf sayılmıştır : maliye burjuvazisi, sanayi burjuvazisi, ticaret burjuvazisi, küçük burjuvazi, köylüler, proletarya, lumpen - proletarya. Aynı tarih (1848) civarında kapitalizme giden yol üzerinde yer olan ama gelişimleri eşit olmayan iki toplumun toplumsal yapısının birbirinden hayli farklı olduğunu ifade etmektedir bu. Yapısal analiz, koşullara dayanan gerçeğe de tarihin içine katılan gerçeğe de yer bırakmalıdır.

Bir devrim, belli bir yapıdan doğar. Ama devrimin kaynağındaki olay, durumlarına ve koşullara bağlıdır.

Rekabetçi kapitalizmde, Marx tarafından ana sınıflar olarak tasvir ve analiz edilmiş bulunan büyük toprak sahipleri, sanayi kapitalistleri ve işçiler; gelir-

lerini üç kaynaktan sağlarlar : toprak rantı, kâr, ücret. Ama, bununla birlikte, büyük toprak sahibi, rantını, kiracılarından, ortakçılarından ya da tarım işçilerinden, kapitalistin kendi işçilerinden çıkardığından fazla çıkarmaz. Üretilen artı - değerin bütünü, genel bir kütle içine yani ulusal gelir içine girer. Marx'ın eseri *Kapital*'in, gelir ve bölüşümü hakkındaki bir teori ile sona ermesi gerekiyordu.. Toplumun somut işleyişi içinde, üretim ve mülkiyet ilişkileri, pompalara benzeyen araçlar ve aygıtlardır ve bunlar, tüm artı - ürünün yani ulusal gelirin elden geldiğince büyük bir parçasını emmeye bakarlar. Bölüşüm, toplumsal bütünden geçerek gerçekleşir. Kapitalistin, «işçilerini sömürdüğü» fikri, çocuksu ve kaba bir fikirdir.. Ekonomik, toplumsal, siyasal, idarî, malî ve hattâ kültürel (boş zamanın ve artistik yaratışın organizasyonu) çeşitli araçlarla, ulusal gelirin en büyük parçasını kaldırarak [alarak] proletaryayı sınıf olarak sömüren (aynı zamanda öteki grupları, sınıfları ve sınıf bölümlerini de sömüren), sınıf olarak burjuvazidir. Gelirin bölüşümü, toplumun bütününden ve devletten geçerek gerçekleşir. *Kapital*'in son bölümünün temel fikri işte budur. Yönetici sınıflar ve onların bölümleri, kanunlardan ve çeşitli prosedürlerden yararlanarak, baskı grupları olarak etkide bulunurlar. Sınıflar hakkındaki marksist analizi, hem sosyolojiyle hem de ekonomiyle ilintili olan genel çerçeve içine oturtmak doğru olur.

Yazık ki, *Kapital*, tamamlanmamış bir eserdir. Yapısal analiz ile durum ve koşullara dayanan analizin varacağı açıklama eksik kalmıştır. Marksist düşüncenin öğreticisi, eserini sonuna ulaştırmış ve hayatının ikinci yarısında tasarladığı diyalektik metodoloji kitabını yazıp bırakmış ve kapitalist toplum hak-

kındaki toplumsal - ekonomik teoriyi iyice belirtmiş olsaydı; birçok yanlış anlamlardan ve gerektiği gibi kavrayamayışlardan kaçınılmış olacaktı.

BÖLÜM V

SİYASAL SOSYOLOJİ : DEVLET TEORİSİ

Devlet teorisi, marksist düşüncenin merkezinde, ya da bir başka deyişle, doruğunda yer alır. En şiddetli tartışmaların, bu teori konusunda yapılmış olması ve hâlâ sürmesi normaldir. Marksist düşüncenin hiç bir yanı, bu teori kadar bulandırılmış, eğri - büğrü edilmiş ve gölgelendirilmiş değildir.

Marx'ın devlet hakkındaki görüşleri, düşüncesinin ve eserinin başlangıçlarından; Hegelci hukuk ve devlet felsefesini eleştirmesinden itibaren oluşmuştur. Karl Marx, Hegel'e karşı çıkarak, insanın özünün siyasal değil toplumsal olduğunu ortaya koymuştur. İnsan, siyasal bir hayvan değildir. Çatışmaları arasından, oraya buraya çarparak yollarını arayan toplumsal kuvvetler, sonunda siyasal kuvvete teslim olurlar; yani devlete boyun eğerler. Devleti, toplumsal ilişkiler (bu ilişkilerin, sınıf mücadelesine yol açan çelişmeleri) açıklar; yoksa Hegel'de olduğu gibi, devlet

bunları açıklamaz. Bu temel eleştirme, her çeşit siyasal forma yönelmiştir. Her devlet, toplumsal açıdan ele alınan insanların, tarihlerini, nasıl ve niçin'ini bilmeden yaptıkları varsayımı üzerinde temellenir. Demek ki, devletin temeli, kendisinin temelini oluşturan toplumda belli bir bilincin, aklîliğin ve organizasyonun bulunmayışıdır. Ayrıca, modern devlet, insanî gerçekliğin; kamu hayatı ve özel hayat, yani, vatandaşlık ve bireysellik şeklinde bölünüp ayrılması üzerine temellenir. Bu, siyasal yabancılaşmayı daha kötü hale getiren ve aşılması gereken bir bölünme ve kopuştur.

Demek ki, Marx'a göre, devlet, toplumsal hayatın üstünde yer alan bir aşkın aklîlikten çıkmamaktadır. Ama, toplumun da içinde değildir; onun özünde bulunan [ona içkin olan] aklîliğin de dile gelişi değildir. Devletin nedeni ve «hikmeti hükümet», insanî gerçekliğin yani toplumsal gerçekliğin bir akılsızlığından [akıldan yoksun oluşundan]; bir olgunluk, eksikliğinden doğmaktadır. Nedir devlet? Devlet, toplumsal bakımdan gerekli (belli bir anda gerekli) olan fonksiyonlara, iktidarın kullanılması dolayısıyla olanaklı hale gelen bazı gereksiz eklemler yaparak, toplumun üzerinde yükselen bir toplum parçasıdır.. İktidardaki insanlar, *praksis*'in özünde bulunan aklîliği ele geçirir ve onun tamamlanmamış olmak niteliğinden yararlanarak, bu aklîliği kendi öz menfaatlerinden yana çeker ve gerektiği zaman toplumun tümüne yöneltirler. Demek ki, devletin diyalektik hareketi, hem tarihte hem de düşüncede, karmaşık bir nitelik taşımaktadır. Toplumun üzerinde yükselen devletin özel çıkarları ve toplumsal bir danayağı vardır. Bu dayanak, bürokrasidir. Devlet, çeşitli kuvvetlere sahiptir: organizasyon, ideoloji, zorlama, siyasal karar. Ama

kendisine temel ödevi gören gerçek toplumdan; sınıflardan ve sınıf mücadelelerinden soyutlayamaz kendini. Farklı ama bağımlı olmayan bir gerçekliğe (gerçekliği, bağımsızlaşmaya eğilimli olduğu halde) sahip olan devletin bu gerçekliği, toplumsal ilişkilere bağlıdır. Ve bundan ötürü, eğer, devlet aygıtı (cihazı), sınıflar üstü bir varlık kazanmaya yönelirse; yine de, mevcut sınıfların ve çatışmalarının etkisi, bu devleti etkilemekten geri kalmaz. Devlet, toplumun varlığını tehdit ettikleri zaman, egemen sınıfların çatışmaları konusunda hakemlik yaparak bu egemen sınıflara ya da egemen sınıfa hizmet eder. Demek ki, devlet; siyasal mücadelelerin hem alanı, hem kazancı, hem amacı, hem de elde edilmesi için uğrunda savaşlan ödülüdür.

Marx'a göre, güçlerin ayrılması, toplumdaki işin ve fonksiyonların belli bir dönemdeki ayrılışına tekabül eder. Daha doğrusu, bu ayrılma, teknik işbölümünün üzerinde yer alarak onu değişikliğe uğratan ve dönüştüren toplumsal işbölümünün bir yanıdır. Bireysel, toplumsal, ekonomik ve siyasal arasındaki ayrılma ve çözülmeden sonra, insanî birlik, toplumsalın devrimci eylemle dönüşüme uğratılan toplumsal ilişkiler) çevresinde kurulacak ve siyaseti kapsayıp içine aldığı gibi ekonomiyi organize edecek ve bireyin, hiç bir kısıtlama olmadan yeni temeller üzerinde kendisini kurmasını olanaklı kılacaktır. Demek ki, ekonomik toplumsal ve siyasal, gerçekliğin yanları, düzeyleri ve «uğrakları»dır. Onları birbirine karıştırmaya hakkımız yoktur ama özleri birbirinden ayrı soyut varlıklar haline getirerek birbirinden ayırmaya da hakkımız yoktur. Bu «düzeyler»den hiç biri, ebedî hakikat olduğunu iddia edemez. Buna karşılık, *sosyal*, tarihsel bakımdan temellenmiş bir önceliği olduğunu

ileri sürebilir. İşçi sınıfını yönelten devrimci süreç, devlete oranla, birbirinden ayrılması kabil olmayan üç yan taşıyacaktır : demokrasinin gelişmesi, proletarya diktatörlüğü ve devletin ortadan kalkışı. Bir çoğunluğun bir azınlık üzerindeki kısıtlayıcı iktidarı olan somut demokrasi, proletarya diktatörlüğü ile çakışır; işçi sınıfı mevcut devlet makinasını tahrip eder, ve bu sınıfın ancak ortadan kalkmakta olan bir devlete ihtiyacı vardır. Ortadan kalkmakta olan devlette, bu devletin fonksiyonlarını yeni toplumsal kuvvetler (organizasyon ve yönetim) devralmıştır. Devlet baskısı, aklî organizasyon yerine, bir zorlamayı koyar; insan özgürlüğünü özü bakımından inkâr eder. Eşyanın doğrudan doğruya yöneltilmesi ve üretimin gerçekten aklî bir şekilde organizasyonu olanaklı olduğu andan itibaren, böyle bir baskının haklı çıkarılması ve meşrulaştırılması ortadan kalkar.

Kısacası, marksist düşünce, temel bakımından devlet - karşıtıdır. Öyleyse, devletin ekonomi hayatını yönettiği ve toplumun bir üstün ilkesi haline geldiği devlet sosyalizminin kaynağı nerededir? Bu anlayış, Marx'ın şiddetli bir şekilde mücadele ettiği bir düşünürden, Ferdinand Lassalle'den gelmektedir. Lassalle ile Bismark arasındaki konuşma ve anlaşmalar; işçi sınıfının uzun vâdeli olarak devleti tanıması ve bu devlete katışması ve hem toplumsal hem de siyasal faaliyetinin sınırlanması amacıyla yapılan görüşmeler, bilinmektedir. Bir bakıma, Bismarck'ın (Lenin'in yanı sıra) çağdaş dönemin en büyük siyasal dehası olduğu söylenebilir. Marx ve Engels'in, «yukardan devrim» diye adlandırdıkları şeyi gerçekleştirmeye çalışan otoriter ama etkili rejimler, Fransız Bonapartizminden çok Alman Bismarkizmine yakın düşerler.

Bu soruyu, önemini gözönünde tutarak başından ele alalım. Felsefî diye adlandırıldıkları halde, Marx'ın Hegel sisteminde birbirine bağlı olarak gördüğü siyasetin ve felsefenin eleştirmesini yapan gençlik eserlerini yeniden okuyalım.

Hegelci devlet felsefesinin eleştirilmesi'nden önce, *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirilmesi* (1843) adını taşıyan makalesini inceleyelim. Marx şöyle yazıyor:

«Hegel'in en tutarlı, en zengin ve en kesin şekilde ortaya koyduğu Alman devlet ve hukuk felsefesinin; bu teorinin eleştirilmesi, hem modern devletin hem de onu destekleyen gerçekliğin eleştirici bir analizdir.» **(41)**

Hiç şüphe yok ki Marx, yalnız Hegel felsefesinin değil, bu felsefenin en uç noktasına vardırılmış olan teorileştirilmesi olarak bağlı bulunduğu (modern) devletin yani siyasal gerçekliğin eleştirilmesinden işe başlamaktadır.

«Bu, aynı zamanda, Almanya'da daha önce görülen bütün hukukî ve siyasal bilinç formunun kesin bir olumsuzlanışıdır [inkârıdır]. Ve spekülatif hukuk felsefesi, bu bilinç formlarının, bilim seviyesine yükseltilmiş en temel ve evrensel ifadesidir. Spekülatif hukuk felsefesini, sadece Almanya ortaya koyabilmiştir. Gerçekliği bir öte-dünya (bu öte-dünya Rhein ırmağının ötesinde yer almış da olsa) olarak alan bu aşkın ve soyut modern devlet düşüncesi ve bunun tersine, Almanların modern devlet hakkındaki tasa-

41. **Oeuvres philosophiques,** Costes, c. I, s. 95. Çev. Moliter (düzeltilmiş).

rımları (gerçek insanı soyutlayan tasarım); evet bu tasarımın edinilmesi, modern devletin kendisi, gerçek insanı soyutlamaya uğrattığı ve bütünsel insanı ancak hayalî bir şekilde tatmin ettiği için ve ettiği ölçüde **mümkün** olabilmiştir.» (42)

Bu son cümle, siyasal insanın; vatandaşın (siyasal vatandaşın), sadece bir (siyasal) kuruntu olduğunu ve bu kuruntu içinde, gerçek insanın ve bütünsel insanın kendini ancak hayalî [kuruntuya dayanan] bir şekilde tatmin ettiğini açıklamaktadır. İdeolojik, hukukî ve buna benzer kuruntulara, siyasal ya da devlete dayanan bir kuruntu eklenmekte ya da onların üzerinde yer almaktadır. İnsanoğlu, devlet düzeyinde, devlette ve devlete bağlı olanda gerçekleştirmez kendini; tam tersine, devletten sıyrılarak gerçekleştirir. Bu formül, elden geldiğince açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Aşağı yukarı aynı yıllarda (yirmi beş yaşındayken), Marx, *Yahudi meselesi*'nde şöyle yazmıştı :

«Siyasal devletin, bütünsel gelişmesi içinde var olduğu yerde, genel olarak yahudinin ilişkileri; dindar insan ile siyasal devletin ilişkileri ve bunun sonucu olarak din ile devletin ilişkileri kendilerine özgü özellikleri ve saflıkları içinde ortaya çıkabilirler ancak. Devletin, dinin karşısında teolojik bir açıdan yer almasının sona erdiği ve siyasal bir açıdan yer alarak gerçekten devletin sözkonusu olduğu andan itibaren, bu ilişkinin eleştirilmesi, teolojik bir eleştirme olmaktan çıkar. Eleştirme, o zaman, siyasal devletin eleştirilmesi haline gelir.» (43)

Aynı metinde şu düşüncelere de rastlıyoruz :

---

42. Ibid.
43. Ibid, s. 171.

«Devlet dininde, devlet, kendi içinde dine yer vererek, kendini sınırlar. Dinin, siyasal bakımdan serbestliğe kavuşması, dinin çelişmelerden arınmış ve sonuna ulaştırılmış bir serbestleşmesi değildir. Çünkü, siyasal serbestleşme insanî serbestleşmenin, içinde çelişme taşımayan eksiksiz bir tarzı değildir.»

Yani, Kilise ile Devletin ayrılması gerçekleşmişse, bu sadece bir serbestleşmedir; yoksa bir kurtuluş [özgürleşme], sonuna kadar vardırılmış bir sıyrılış değildir. «Siyasal serbestleşme, insanî serbestleşmenin, içinde çelişme taşımayan eksiksiz bir tarzı» olmadığı için, böyledir bu. Başka bir deyişle, serbestleşme ve özgürlük [kurtuluş,] kısmî olarak çakışırlar. Serbestleşme, özgürlüğe götürür [çıkar]; serbestleşme, özgürlüğün sadece bir derecesi ya da (tarihsel) bir uğrağıdır. Siyasal serbestleşmenin sınırı; devletin bir sınırdan kurtulabildiği durumda, insanın ondan gerçekten kurtulamayışında derhal kendini göstermektedir. İnsan özgür bir insan haline gelmiş olmadığı halde, devlet özgür bir devlet olabilir. Bu, bağımsızlıklarını elde eden bütün devletler için; örneğin yeni devletler için geçerlidir; bağımsızlıklarını elde ettikleri için, hemen özgür hale geleceklerine inanırlar insanlar. Oysa, özgür bir devlet içinde köle durumunda olunabilir. Demek ki, vatandaşların çoğu dine boyun eğmek durumundan kurtulmasalar bile (özel olarak dine boyun eğdikleri için) devlet, dinden sıyrılmış [kurtulmuş, serbestleşmiş] olabilir. Devletin; özel olarak «özgür» devletin din ile arasındaki ilişki, bu devleti oluşturan insanlar ile din arasındaki ilişkiden başka bir şey değildir. İnsanoğlu, bir sınırdan, devletin aracılığı (dolayımı) ile kurtulur yani siyasal bir şekilde kurtulur; ama bunu yaparken, bu sınırın üstüne, ancak siyasal bir şekilde çıkar; devlet

aracılığı ile kendinin tanrıtanımaz olduğunu söylediği anda; yani devletin tanrıtanımaz olduğunu söylediği anda, dini açıdan sınırlı halde kalır.. Devlet, insanoğlu ile insanoğlunun özgürlüğü arasında aracıdır; ya da, devlet şu ya da bu engelden (örneğin, devlet dininden) sıyrıldığı zaman insan ile kendisi arasında bir dolayımdan [araltıdan, aracıdan] başka şey değildir; yani, insani varlığın gerçekleştirilmesinde bir ara dönemdir..

Şimdi de, Marx'ın siyasal devlet ortaya çıkar çıkmaz, insan ile vatandaş, özel insan ile kamusal insan arasında gerçekleşen iç kopuş ve bölünmeyi (bu bölünme, birey ile toplum ve birey ile kendisi arasında bir ayrılmaya da yol açmıştır) eleştiren ve yine *Yahudi meselesi'nde* (1844) yer alan önemli bir metnini verelim:

«Yalnız düşüncede ve bilinçte değil, hayatta ve gerçeklikte de çifte bir hayat, yani göksel ve yersel bir hayat yaşar insan. Bir yanda, siyasal topluluktaki hayat vardır... burada, kendisi için toplumsal varlık değerine sahiptir; öte yanda, sivil toplum içindeki hayat vardır; ve orada özel insan olarak davranır; öteki insanları birer araç olarak görür; kendini de araç derekesine indirir ve yabancı kuvvetlerin oyuncağı olur. Siyasal devletin sivil topluma olan ilişkisi, gökyüzünün [cennetin] yeryüzününe olan ilişkisi kadar spiritüalist bir ilişkidir.» (44)

Sözkonusu olan, gelişmesinin sonuna varmış olan siyasal devlettir; en modern devlettir, yani en demokratik devlettir. Dinden ayrılmış olsa ve ona karşı mücadele etse de, demek ki, devlet özü bakımından din

44. Ibid, s. 177.

ile aynı yapıdadır.. Devletin varlığının kendisine bağlı olan bir devlet dindarlığı vardır; çünkü devlet ile gerçek hayat arasındaki ilişki, gökyüzü ile yer arasındaki ilişki gibidir; gerçek hayatın çok üstündedir devlet; yukarlarda süzülür ya da süzülüyor gibidir. Devlet de, dinin din-dışı dünyayı yenilgiye uğrattığı biçimde zafere ulaşır.

«Dolaysız gerçekliğinde; sivil toplum içinde, insanoğlu, din-dışı bir varlıktır. Kendisi ve başkaları için gerçek birey olarak değer taşıdığı yerde hakikatten yoksun bir dışgörünüştür: Buna karşılık, cins varlığı olarak değer taşıdığı devlette ise, hayalî bir hükümranlığın hayalî bir üyesidir; gerçek bireyselliğinden yoksun kılınmış ve gerçek - olmayan bir evrensellik ile doldurulmuştur.» (45)

Marx, hakların, insan hakları ve vatandaş hakları olarak ayrılmasını eleştirir. İnsanoğlu ve bilinci, geniş ama aldatıcı ufukları olan siyasal, hukukî ve felsefî hayaller [soyut fikirler, saymacalar] ile dar ve sınırlı gerçekler arasında gidip gelmektedir. Vatandaş hakları, soyut ve hayalîdir. Bireye, gerçek - olmayan bir evrensellik içinde, gerçek bireyin dışında kalan hayalî bir hükümranlıktan başka şey vermezler. Buna karşılık, insan hakları, temel bakımından, bencil bireyin haklarıdır; burjuva toplumunda bu haklar, temel bakımından, mülk sahibinin ve özel mülkiyetin haklarıdır.

«Kendisi hakkında bilince ulaştığı anlarda, siyasal hayat, kendi öz koşulunu, yani sivil toplumu ve öğelerini ezerek kendini gelişmelerden sıyrılmış bir şekilde kurmak, yani gerçek insanın cins hayatı olarak kurmak ister. İmdi, bunu, kendi koşulları ile çe-

45. Ibid, s. 177.

lişme haline girerek ve sürekli devrim ilân ederek yapabilir ancak.» (46)

Siyasal hayat, günlük hayatı, ekonomik hayatı, gerçek bireylerin hayatını ezer. Şiddetlenmek istediği; kendisinin o bayağı varlığın (genel olarak günlük hayatın) üstünde olduğunu söylediği zaman, kendi öz koşullarını ezer. Kendisi ile çelişme haline girerek kendi koşulunu olumsuzlar ve *sürekli devrim ilân* ederek yapar bunu. O zaman, siyasal dram, kaçınılmaz bir şekilde, dinin, özel mülkiyetin ve sivil toplumun öğelerinin yeniden kurulması ile son bulur.. Savaşın barışla bitmesi gibidir bu. Jakobinizmin sözkonusu olduğu apaçıktır; ama buradaki dram, çok daha derin bir dramdır. «Bütünsel devrim» kavramı gibi, «sürekli devrim» kavramı da Marx'ı meşgul etmekte hattâ aklından çıkmamaktadır. Kimi zaman bunları alkışlamakta ve ilân etmekte, kimi zaman da çekinmektedir onlardan. Buraya aldığımız metinde, her çeşit devletin ve her çeşit siyasetin bir eleştirilmesi sözkonusudur. Siyasal hayatın, kendi koşullarını ezecek kadar şiddetli olduğu; sürekli devrimin, eski devrin geri getirilmesiyle ve «siyasetten arınma» ile sona erdiği dönemler görülmüştü.

«Siyasal devletin üyeleri, bireysel hayat ile cins hayatı; sivil toplum hayatı ile siyasal hayat arasındaki ikilikten dolayı birer dindardırlar. Bu üyeler, insanoğlunun, gerçek bireyselliğinin ötesinde yer alan siyasete, sanki bu siyaset kendisinin öz hayatını oluşturuyormuş gibi davranması bakımından dindardırlar.» (47)

---

46. Ibid, s. 181.
47. Ibid, s. 187.

Marx'ın eleştirmesi, daha ilerilere uzanmakta, siyasal hayatın kendisine yönelmektedir.

«Siyasal devletin üyeleri, burada din, sivil toplumun ruhu; insanın insana oranla yabancılaşması ve bölünmesi olduğu ölçüde dindardırlar. Siyasal demokrasi, insan; sadece bir insan değil her insan, egemen ve üstün bir öze sahip olması bakımından Hıristiyandır; ama bu insan, kültürden yoksun ve toplumsal - olmayan görünüşü içindeki; olumsal varlığı içindeki insandır; kısacası, nasılsa öyle olan; kendini kaybetmiş, yabancılaşmış ve gayri insanî ilişkilerle öğelere teslim edilmiş bulunan insandır. Bir gerçek cins varlığı olmadığı için bu durumda bulunan insandır. İnsana yabancı ve gerçek insandan ayrı bir özden doğmuş insan hükümranlığı düşüncesi; yani Hıristiyanlığın fantastik tasarımı, rüyası ve konutu [postülası], demokraside, duyulur gerçeklik, gerçek bulunuş ve din-dışı gerçeklik haline gelir.» (48)

Marx, özellikle *Hegel'in devlet felsefesinin eleştirilmesi*'nde olmak üzere, şu tezi birçok kereler ele almış ve geliştirmiştir : Demokrasinin bütün öteki devlet formlarına oranı, Hıristiyanlığın öteki dinlere olan oranına benzemektedir.. Hıristiyanlık, insanı, en yüksek yere koyar; ama bu, yabancılaşmış insandır. Aynı şekilde, demokrasi de insanı en yüksek yere koyar; ama bu da yabancılaşmış insandır; gerçek insan değildir, açılıp gelişmiş insan değildir. Niçin? Çünkü demokrasi, bir siyasal devlettir.

Marx, insan haklarının eleştirilmesine burada ve bu şekilde girişmektedir. Bu açıdan, insan hakları, vatandaş haklarından ayrı tutulmuşlardır. İmdi, va-

48. Ibid, s. 187.

tandaştan ayırt edilmiş olan bir insan nedir? Sivil toplumun üyesinden başka şey değildir. Sivil toplumun insanı, niçin sadece insan diye; ve hakları da insan hakları diye adlandırılmıştır? Bu olguyu neyle açıklamak gerekir? Siyasal devlet ile sivil toplumun arasındaki ilişki ile. Siyasal serbestleşmenin özüyle.

«Vatandaş haklarından ayırt edilmiş olan sözde insan hakları; sivil toplumun, yani insandan ve ortak özden ayrılmış olan insanın, yani bencil insanın haklarından başka şey değildir. Burada söz konusu olan, ötekilerden ayrılmış ve kendi içine kapanmış bir monad olarak ele alınan insanın özgürlüğüdür; insanın özgür olmak hakkı, insanla insan arasındaki ilinti üzerine değil, daha çok, insanın insandan ayrılması üzerine temellendirilmiştir.»

Bu ayrılmışlığın hakkıdır; kendi sınırı içinde kalmış bireyin hakkıdır. İnsanın özgürlük hakkının pratik uygulanışı, insanın özel mülkiyet sahibi olabilmesi hakkı, böylece, öteki insanlarla bağıntısı olmadan ve toplumdan bağımsız olarak servetini istediği gibi kullanabilmek [bundan istediği gibi yararlanabilmek] hakkıdır. Bu, bencil olmak hakkıdır. Bu bireysel özgürlük, uygulanmasında, sivil toplumun temelini oluşturur. Böylece, her insanın öteki insanda; özgürlüğünü gerçekleşmesini değil, daha çok, sınırlanmasını bulması sonucu doğar. Kısacası, sözde insan haklarından hiç biri, bencil adamın üstüne yükselerek kollektif varlığa ulaşamaz. (49)

Yine *Yahudi Meselesi*'nden bir parça alalım :

«Siyasal insan, soyut, sunî, alegorik ve ahlâkî kişi olarak insandan başka şey değildir. Her serbestleşme; insanî dünyanın, insanî ilişkilerin yine insanın

49. Ibid, s. 193 - 194.

kendisine indirgenmesidir. Siyasal serbestleşme, insanı, bir yandan, sivil toplumun üyelerine, bencil bireye; öte yandan, vatandaşa ve ahlâkî kişiye indirgemiştir.»

Bu arada, serbestleşme, kurtuluş ve özgürlük kavramları arasındaki farkın derinleştirilmiş olduğuna da işaret edelim. Demek ki, serbestleşme indirgeyicidir; kurtuluş [özgürleşme] ise sadece bir aşamadır. İnsanî - olanı, özgürlük gerçekleştirmektedir.

«Gerçek bireysel insan, soyut vatandaşı kendine mal ettiği; birey olarak, ampirik hayatında, bireysel çalışmasında ve ilişkilerinde, cins varlığı olan insan haline geldiği; kendi öz kuvvetlerini, toplumsal kuvvetler olarak tanıyıp organize ettiği ve toplumsal kuvveti, siyasal bir form içinde kendisinden ayırmadığı zamandır ki, kesin insanî özgürlük gerçekleşebilir ancak.»

Demek ki, ancak bireysel insan, kendini yeniden elde ettiği; siyasal yabancılaşmaya son verdiği; kendisinden ayrılmış olan kuvvetleri kendisine çekip aldığı ve bireysel insan olarak toplumsal varlık haline geldiği ve ancak, kendi öz güçlerini, toplumsal kuvvetler (bu terimin taşıdığı kesin anlamı biraz ilerde açıklayacağız) olarak bilip organize ettiği; yani, onun dışında, üstünde, tepesinde, siyasal form ve kuvvet (devlet) bulunmadığı zaman; evet *ancak o zaman, özgürlük gerçekleşir*. Bu özgürlüğün yolu engellerle ve kazalarla doludur; özellikle özgürlükten geçen serbestleşmeler ve kurtuluşlar ile doludur.

Şimdi de, *Hegel'in devlet felsefesinin eleştirilmesi*'ni ele alalım (1842-43) : «*Ailenin ve sivil toplumun, devletle olan gerçek ilişkileri, Hegel tarafından onların hayalî iç faaliyetleri olarak düşünülmüştür.*» *(50)*

50. **Oeuvres philosophiques**, Costes, c. IV, s. 3.

Aile ve sivil toplum, devletin varlığı için önceden kabullenilmiş olan gerçeklerdir; asıl aktif olan unsurlar onlardır. İmdi, Hegel'in spekülatif düşüncesinde, bu ilişki tam tersine döndürülmüştür. İde, bir özne [süjel yani bir bilinç ve daha doğrusu bir üstün - bilinç; bir mutlak haline getirilince, sivil toplum, aileler şu yada bu hal ve şartlar, İde'nin gerçek - olmayan uğrakları haline gelirler. Hegnel'in aşırı mantıkçı mistisizminin ve yine Hegel'in, özne olarak alınan mutlak İde'yi uknumlaştırma (hypostasier) tarzının eleştirilmesi, burada, açıkça görülmektedir. Hegel, düşüncesini, nesneden kalkarak geliştirmemektedir; nesneyi, kendinde tamamlanmış [sona ermiş] bir düşünceden çıkarmaktadır.. Ama o zaman, Marx'ın dediği gibi, siyasal kategoriler, en soyut forma bürünmüş mantıki - metafizik kategoriler olarak ortaya çıkar. İmdi, demokrasi, siyasal geçmişi ve Hegel'in felsefî - siyasal sistemleştirmesini bambaşka bir şekilde aydınlatmaktadır.

«Demokrasi, bütün kuruluşların çözülmüş bilmecesidir... Hegel, devletten hareket eder ve insanı öznelleşmiş devlet haline getirir. Demokrasi, insandan hareket eder, ve insanı, nesnelleşmiş insan haline getirir. Tıpkı, dinin insanı yaratmayıp da, insanın dini yaratması gibi; halkı yaratan da siyasal kuruluş değil, siyasal kuruluşu yaratan halktır. Demokrasi ile, bütün öteki siyasal formlar arasındaki ilişki, belli bir açıdan, Hıristiyanlığın, öteki dinlerle olan ilişkisine benzer. Aynı şekilde, demokrasi, bütün öteki siyasal kuruluşların özüdür; özel siyasal kuruluş olarak sosyalize insandır. Demokrasi ile öteki kuruluşlar arasındaki oran, cinsin türlerine oranı gibidir. Yalnız burada, cinsin kendisi varlık olarak ve bundan ötürü; öze, özel bir tür olarak tekabül etmeyen varlıkların

karşısında kalarak ortaya çıkmaktadır. Monarşide; devletin özel bir formu olarak görülen cumhuriyette, siyasal insan; siyasal - olmayan insanın, özel insanın yanı sıra özel bir varlığa sahiptir. Mülkiyet, evlilik, sözleşme ve sivil toplum, Hegel'in açıkladığı gibi, devletin bu mutlak formu için, yine devletin kendisiyle organize edici bir form olarak ilişki kurduğu içerik olarak ortaya çıkmaktadır burada.»

Demek ki, bu teoride, devlet, şekilsiz bir içeriği organize eden bir form olarak ortaya çıkmaktadır. O mevcut olmaksızın ve onun dışında, bu içerik karmakarışık bir duruma düşecektir. Bu sık sık raslanan ve Hegel'den gelen bir teoridir.

Şöyle devam ediyor Max;

«Demokraside, siyasal devlet, halkın özel bir varoluş tarzı gibi, sadece özel bir içeriktir... Günümüzün Fransızları, gerçek demokraside siyasal devletin ortadan kalkması gerektiğini söyleyerek yorumlamışlardır bunu.»

Marx da, hakikî ve eksiksiz demokrasinin, ötekilerden daha iyi bir rejim olduğunu değil; siyasal demokrasinin kendisinin ortadan kalkışı; yani devletin ortadan kalkışı olduğunu düşünmektedir. Marx, bu noktada, Saint - Simon'un bir düşüncesini benimsemekte ve geliştirmektedir. Saint - Simon'un bu konuda ileri sürdüğü örnek bilinmektedir : Eğer, herhangi bir ülkeden, on devlet adamı, on general, on prens dışarı atılsa, bu ülkede, işler, aynen eskisi gibi yürüyüp gidecektir. Ama belli başlı on bilgin, on belli başlı teknisyen, on belli başlı sanayi yöneticisi alınıp götürülse, toplum, aynı şekilde işlemeye devam edemez.

Bu düşünce, özellikle Saint - Simon'un yazdıklarının etkisiyle, o sırada, Fransa'da, kendini hissettiren bir düşünceydi. Marx'ın Hegelciliği eleştirmesi,

yerine marksist bir devlet teorisi koymak için, Hegelci devlet görüşünün eleştirilmesi değildir sadece, Hegelci devlet felsefesinin eleştirilmesi, aynı zamanda, devletin ortadan kalkmaya yüz tutması ve yok olması teorisidir. Bu, itirazların ekleneceği üstü kapalı ve yarımyamalak bir analizden çok daha ileriye giden köklü bir eleştirmedir.

Marx, Hegel konusunda, bu filozofun «zümreler» [états] yani meslekler, korporasyonlar [loncalar] ve aile ya da şehir gibi kısmî gruplar arasında kurduğu ilişkiyi uzun uzun analiz etmiştir. Hegel'in, zümreler ile devlet arasında bulduğu ilişkinin karakteristik eleştirilmesi, Marx'ın alaylı bir şekilde belirttiği gibi, mal ve zenginlik yoksunluğu ile emek durumunun, sivil topluma bağlı herhangi bir zümreden çok, bu toplumun bütün çevrelerinin üzerinde temellendiği ve hareket ettiği zemini oluşturmasıdır. Bu ise, Hegelci metafiziğin yerine, devletin üzerinde temellendiği temelin marksist bir analizini koymak demektir.

Hegel şöyle diyor :

«Sık sık raslanan ve tehlikeli bir ön yargı dolayısıyla, zümrelerin, devlete olan karşıtlıkları bakımından ele alındığını ve bu durumun sanki temel durum gibi görüldüğünü belirtmemiz gereklidir. Organik açıdan, yani bütünsellik içinde ele alındığında, zümrelerin öğeleri, kendilerini ancak dolayım [médiation] fonksiyonu ile ortaya koyarlar. Bundan ötürü, karşıtlığın kendisi bir dışgörünüş durumuna düşer. Dışgörünüş olarak ortaya çıkan bir karşıtlık [karşı - oluş], sadece yüzeyde kalmayıp da, gerçekten köklü bir karşıtlık haline gelseydi, devlet ortadan kalkmaya yüz tutmuş olacaktı.» (51)

---

51. Ibid, s. 146-47.

Hegel ne söylemek istiyor? Söylemek istediği şu: Meslekler, korporasyonlar (bugün sendikalar diyoruz) ve nihayet sivil toplum, devlete olan karşıtlıkları açısından ele alınırsa bir hata, hem de tehlikeli bir hata işlenmiş olur.. Asıl gözönüne alınması gereken, bütünsellik içinde ele alınmış olan bu öğelerdir; yani devlete katılmış haldeki bu ögelerdir. O zaman ortaya çıkan şey dolayım ve uzlaşmadır; karşıtlık ikinci plana düşer. Bu özel zümrelerin genel olarak devletle ilintileri yani bütünsellik içinde bulunuşları; bütünselliğin sadece birer öğesi oluşları gözönünde tutulur. Eğer karşıtlık, [karşı-oluş], raslantı sonucu gerçek bir şey haline gelirse, yani toplum içinde, zümreler ile devlet arasında gerçek çelişmeler bulunursa, devlet bu çelişmeler tarafından kemirilir. Hegel, olağanüstü ama her zaman sınırlı; daha doğrusu kendisini yalanlayarak sınırlayan dehasıyla, teorisinin hangi noktada kendi aleyhine döneceğini açıkça görmektedir. Hegel, her yerde çelişmelerin bulunduğunu ileri sürer ve eğer devlet içinde de çelişmeler varsa, bu devletin parçalanıp ortadan kalkacağını; devlet diye bir şey kalmayacağını kestirir. Marx, Hegelci diyalektiği, Hegel'den daha ileriye götürmektedir.

Devletin eleştirilmesi (demokratik devlet de dahil olmak üzere), felsefenin eleştirilmesine çok sıkı bir şekilde bağlanmakta ve Hegel sisteminin basit bir eleştirilmesini çok aşmaktadır. Devlet müesseseleri ve siyasal kurumlar *temsilidir. [représentative]*. İmdi, her temsil [yani her tasarım, her représentation] somuta; insanlara oranla soyuttur. Bilimsel kavramların soyutlamaları, uzun düzeltmelerden ve doğrulamalardan [tahkiklerden] geçirilerek, teorik planda daha doğru hale getirilir; kavramlar, somutun kavranılmasına ve açıklanmasına yani bütünselliğe yö-

nelir. Siyasal temsiller ise, ancak siyasal bir tarzda değişikliğe uğrarlar; yani, ancak toplumdaki ihtiyaçlara ve toplumsal kuvvetlerin müdahalesine bağlı olan gerçek eylemlerde değişikliğe uğrarlar. Buradaki süreç, teorik bilgi planında olduğundan çok daha dramatik, yani çok daha çatışmalıdır. Öte yandan, siyasal temsilin (bir yandan «temsil - edenler» öte yandan «temsilî» müesseseler) soyut karakterleri, reformlarla daha iyi hale getirebilir, Devrimci *praksis*, temsilî sistemleri daha iyi hale getirmek istememektedir sadece; yerlerine aklî yönetimi ve insanların özgürlüğünü koyarak, onları ortadan kaldırmak istemektedir. Felsefî tasarımların [zihnî temsillerin, représentation'ların] siyasal temsillerle arasındaki ortak nokta, soyut bir karakter taşımalarıdır; her ikisinin de, «bulunuş» ları [somut varlığı] anladığını ve yönettiğini iddia eden bir soyutlama oluşlarıdır. Burada da, devrimci *praksis*, tasarımları [yeniden - ortaya - koyuşları] aşmak yoluyla ortadan kaldırmak ve onların yerine varlıklar arasındaki saydam ve dolaysız ilişkileri; somut bulunuşları [somut varlığı] koymak istemektedir. Felsefî tasarımlar ile siyasal temsiller arasındaki tekabül, «temsilî»nin bu soyut karakterinden itibaren ibaret değildir; çok daha kesin ve belirlidir.

Özgürlük, adalet bilinç ve akıl hem siyasal hem de felsefî tasarımlardır (représentations) ve bunların içlerinde, gerçek'ten (*praksis*'ten) ödünç alınmış unsurlar, ideolojilere karışmış durumdadır. Felsefeyi gerçekleştirmek, yani hakikî ile iyi'yi; özgürlük ile adaleti *praksis*'in içine sokabilmek, siyasal tasarım olarak serbestleşmeyi ve siyasal ideal olarak adaleti aşmakla; yani bu siyasal kurumların ötesinde, demokrasinin özlemlerini ve amaçlarını gerçekleştirmekle yapılabilecek bir iştir ancak.

Öte yandan, felsefi tasarımlar, her zaman, siyasal gruplarla ilintili olmuşlardır. Felsefe, bu anlamda ideolojidir. Özellikle, Kilisenin ve devletinkiler gibi büyük bürokrasiler, sistemlerin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Bir bürokrasinin, bir ontolojiye (varlık felsefesine) mutlaka ihtiyacı vardır. Maddecilik ve onun karşıtı olan spiritüalizm (ruhçuluk), bir metafiziğin işlenip ortaya konmasını olanaklı ve gerekli kılan devlet aygıtlarının dile gelişleri ve haklı - çıkarılmaları niteliğini taşımışlardır. Böylece, felsefenin aşılması (yani gerçekleştirilmesi), siyasal soyutlamanın aşılması (yani, devletin ortadan kalkması) teorisine sıkı sıkıya eklenmektedir.

Marksist düşünceye göre, «gerçek demokrasi» yoktur. Tam tersine, siyasetin hakikatini ortaya koyan şey demokrasidir. Demokrasi, kökü bakımından, demokrasi için mücadele demektir. Asla tamamen elde edilemediği için (çünkü, kendi çelişmeleri dolayısıyla, demokrasi her zaman ileri gidebilir ya da geri kalabilir), mücadele şu tehlikeli noktada ve eşikte ceryan eder : siyasetin aşılması (demokrasi de dahil olmak üzere), devletin ortadan kalkması (demokratik devletin kendisinden başlayarak).

Böylece, siyasal sosyolojinin çok önemli bir konusuna gelmiş oluyoruz. Bu konu, bürokrasinin analizidir. Bürokrasinin önemini ortaya koymak ve bu konuda ilk analizleri yapmak üstünlüğünün ve şerefinin, çoğunlukla Marx Weber'e verildiğini hatırlatmak, faydasız değildir. Max Weber'in üstünlüğü (meziyeti), *Devlet Felsefesinin Eleştirilmesi*'ni okumamış olduğuna göre, daha da sağlam ve kesindir. Ama, bununla birlikte, Marx da, Hegelciliğin bürokrasi hakkındaki övgülerinden kalkarak, bürokrasinin eleştirici bir incelemesini yapmaktan geri kalmamıştı.

Hegel'e göre, memurlar orta sınıfın özünü oluştururlar, *ve en büyük kültür ve devlet bilinci bu sınıfta bulunur*. Demek ki, devlet, orta sınıfı teşvik etmek zorundadır; devlet en iyi koşullarını, sadık ve bilgili bir «memurlar dünyası»nda bulur. Bunların iktidarları ise (bu iktidarları kötüye kullanmak istedikleri takdirde); toplumun öteki özel alanlarının (kendisi devlet tarafından pekiştirilip ayakta tutulan ve devletin altında yer alan sivil toplumun kurucu «zümreleri»nin) hakları tarafından sınırlanmış olacaktır. Demek ki, kültür sınıfının, yani en üstün parçasını memurların oluşturduğu orta sınıfın altında, korporasyonların hakları yer almaktadır. Üstte ise, kurumlar ve hükümranlık vardır. Altta özel menfaat alanları oluşmuştur. Üstte, devlet ve hükümet tarafından temsil edilen genel menfaat vardır. Demek ki, Hegel, devlet ile sivil toplum («zümreler», korporasyonlar ve meslekler) ayrılışını, hareket noktası olarak almıştır. Bürokrasi ise, aracı (dolayım, médiation) rolü oynamaktadır.

Marx, Fransızca olarak «voilâ tout» [hepsi bu kadar işte] demektedir alaycı bir şekilde. Hegel, nesnel bir tasvire, bürokrasinin kendi hakkındaki iyi düşüncelerini de karıştırarak bürokrasiyi ampirik bir şekilde tasvir etmekle yetinmektedir. Bürokrasiyi derinliğine eleştirmediği için, içeriğini de geliştirmemekte, ve sadece form üzerinde durmaktadır. Oysa, başka yerde olduğundan çok daha fazla, burada, formu içerikten ayırmak kabil değildir. Gerçekten de, bürokrasi, kendi dışında yer alan bir içeriğe uygulanmış bir formalizm'den ibarettir.

Toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerin işleyişi, onların «tasarımlarını» yani kendilerini görüş ve anlayış tarzlarını açıklar. Toplumun içinde, guruplar

topluluğu ya da ayrıcalıklı bir grup tarafından uygun bir şekilde (bilgi açısından) yansıtılan olgun bir aklîlik açıklamaya yetmez bu tasarımları. Teknik işbölümünün üstünde yer alan ve ayrılma ile kopmaya yol açan toplumsal işbölümünün; bürokrasiye, temelini sağladığı apaçıktır. Bu, özel çıkarlar ile genel çıkarların; insanî varlığın içinde özel ile kamusalın ayrılıp bölünmesi ve kopmasıdır. Bizim daha önceden bildiğimiz bu gerçeği Hegel de kabul etmektedir. Ama Hegel, bu «temel» üzerinde âdil ilişkiler ve doğru (hakiki) tasarımlar yükseldiği varsayımını kabul ederek (daha doğrusu sırf kabul etmiş olduğu için), bu ayrılış ve kopuşu onaylamaktadır. Hegel, daha fazla soru sormaksızın, korporasyonlar varsayımından hareket etmektedir. Aklîliğin, bu koşullar üstünde, kesin bir şekilde gerçekleşmiş olduğunu; olgunluğa ve bütünlüğe kavuşmuş bulunduğunu kabul etmektedir. Oysa, koşullar hakkında yapmış olduğu kendi analizleri, bunun tam tersini göstermektedir. Birbirinin dışında kalan ve bundan dolayı iç organizasyonlarına dıştan bağlanmak ihtiyacında bulunan toplumsal birimler mevcut olmadan, bürokrasi diye bir şey de olamaz. Demek ki, korporasyonlar ve bürokrasiler, birbirlerine, garip bir ışık altında görünürler. Ama aldatıcı tasarımlar, bütünsel ve eksiksiz hakikati içinde taşıdıklarını iddia etmekten de geri kalmazlar. Bu çeşit tasarımlara, ne ad vermek gerekir acaba? Bu tasarımlar, bir «ideoloji» oluştururlar; ama bu terim, *Devlet felsefesinin eleştirilmesi*'nde henüz yer almamaktadır. Marx, «felsefe» terimini kullanmakta ve bunun anlamını kesin bir hale sokmaktadır: «*Korporasyonlar, bürokrasinin maddeciliğidir [materyalizmidir]; bürokrasi ise, korporasyonların «spiritüalizmidir»*. Başka bir deyişle, bürokrasi, korporas-

yonları ve zümreleri kendi maddî gerçekliği gibi görmektedir; korporasyonlar ise, bürokrasiyi kendi manevî yanları olarak görmektedirler. Sivil (siyasal olmayan) toplumun içinde, organize korporasyon, daha bu haliyle, bir bürokrasidir. Siyasal toplumun (devlet) içinde ise, bürokrasi bir korporasyondur. Toplumun bu iki formu, birbirlerini gerektirirler; üstüste yer alırlar; birbirlerini haklı çıkararak aralarında ilinti yaratırlar. Felsefe genişliğine sahip bir tasarım; onların ilişkilerini meşrulaştırmaya kalkışır.

Onları, aklî bir uyum (ahenk) olarak gösterir. Aslında, bu tasarım, çatışmaları başka kılığa sokar ve askerler, ama buna rağmen belli belirsiz görünmelerine yol açar. Bir bürokrasinin kurulduğu yerde, bu bürokrasi tarafından temsil edilen devlet çıkarı da, aynı şekilde, farklı ve ayrı bir soyut gerçek haline gelir (hem toplumsal zümre ve toplulukların çıkarlarından hemde genel denilen çıkardan yani toplumun çıkarından farklı ve ayrı olarak). Devlet ve ona içten içe bağlı olan bürokrasi, gerçekliğin içine girerler ve «gerçek» haline, işte böyle gelirler. O andan itibaren, kendi menfaatleri için mücadeleye girişen bürokrasi, korporasyonlara karşı mücadeleye başlar. Birer sonuç olan gerçekler, kendilerini ortaya koyabilmek için, ön - koşullarıyla mücadele etmek durumuna düşmüşlerdir. Diyelim ki, bir toplu hareket, bütün toplumu ileriye itmekte; toplumun üyeleri (özel gruplar) arasında organik bağlar kurulmakta ve o andan itibaren, bütün toplum, korporatif darlıktan kurtulmaya yönelmektedir; işte o zaman, bürokrasinin, eski düzeni kurmak için bütün gayretiyle mücadele ettiğini görürüz. Niçin? Çünkü, devletteki yani siyasî toplumdaki sivil toplum yani bürokrasi; sivil toplumdaki devlet, yani korporatizm

ortadan kalktığı takdirde paramparça olacaktır. İşte buradan, karmaşık bir oyun doğmaktadır. Bu oyun, bürokratların taktik ve stratejisidir. En yüksek tasarımlar düzeyinde ne gibi bir sonuç doğurmaktadır bu? Siyasal toplumun içine aktarılmış olan sivil toplum (bürokrasi) ile sivil toplumdaki siyasal toplumun (korporasyonlar ve bunlara dayanan zihniyet) her ikisinin birden ortadan kalkması ile birlikte, *spiritüalizm de karşıtı olan maddecilik* ile birlikte ortadan kalkacaktır. Felsefî ve siyasal tasarımlar, temellerinden yoksun kalacak ve varlık nedenlerini yitireceklerdir. Felsefe de, ideolojik içerikleri ve yankıları ile birlikte ortadan kalkacaktır.

Tasarımların ve haklı - çıkamaların felsefî açıdan sistemleştirdiği devlet ve topluma, Hegel'in yükseldiği eksiksiz aklîlik, sadece, sınırlı bir değişiklik olduğunu açığa vurmaktadır. Bu, akıldan çok «ruh»tur; demek ki, gerçekteki sınırlayıcı koşulların, darlıklarının, harekete karşı çıkardığı engellerin, metafizik (fizik - ötesi) bir aktarılışı ve mutlak katına yükselişidir. Doruğunu devletin oluşturduğu toplum koşullarında, sınırlar, özellikle felsefe içinde birer aşkınlık olarak duyulur ve yaşanırlar; ama dinde ve «ruh»un harekete getirdiği öteki eserlerde de aynı şekilde yaşanırlar. Bu, toplumda korporasyonu ve devlette bürokrasiyi yaratan aynı «ruh»tur. Korporasyon ruhu ve bürokratik ruh, gerektiği zaman birbirleriyle savaşırlar, ama tüm toplumun bir hareketi kendilerinin varlığını tehlikeye düşürdüğü zaman, savunmaları için hemen birleşirler.

Bürokrasi bir formdur; hem de, devletin egemen olduğu bir toplumda bir içeriğin büründüğü [aldığı] bir formdur ve Hegel, sadece formu görmek için bu

içeriği bilmezlikten gelmiştir (üstelik, formun aklî olduğunu ileri sürmüştür). Kendisini kabul eden ve kullandıran (az çok kabul eden ama ona karşı çıkamayan) bir içeriğin formu olan bürokrasinin taşıdığı önemli özellik, bu içerikten sıyrılmaya yönelmiş olmasıdır. Bürokrasi, bu içeriği, formel bakımdan organize etmekle ve ona kendi formunu kabul ettirmekle yetinmez. Bürokrasi, *formalizm* haline gelir. Bürokrasi, formalizm olarak, üstün «bilinç», «devletin iradesi» ve devletin kudreti olduğunu ileri sürebilir.. Bu formalizm sayesinde ve bu formalizm içindedir ki, özel bir çıkar (yani kendi çıkarı), genel bir irade olduğunu iddia eder ve bu arada, genel çıkar, özel çıkar derekesine düşer. Devlet aygıtı demek olan bürokrasi, yarattığı ve sürdürdüğü karşılıktan yararlanır. «Genel çıkarın hayalî özelliğini» yani kendi öz ruhunu [anlayışını] garanti altına almak için, «özel çıkarın hayalî genelliğini» korur. Bürokrasi «zümreleri» ve korporasyonları sadece şu planda kabullenir: kuruntu ve kendisine yarayan hayalî varlık olarak. Bu ustalık dolu aktarma başarıya ulaşabilir. Bunun nedeni, her bir korporasyonun, kendi özel çıkarını ortaya koyması ve bürokrasiye karşı savunmasıdır. Ama yine her korporasyonun, öteki korporasyonlara, ve öteki özel çıkarlara karşı bir âlet olarak kullanmak üzere bürokrasiyi kabul etmesi ve hattâ desteklemesidir. Peki o zaman ne olmaktadır? *Tamamlanmış bir korporasyon olan bürokrasi, tamamlanmamış bir bürokrasi olan korporasyonu yenilgiye uğratmaktadır.* Ama bürokrasi, korporasyonları, bir dışgörünüş haline gelecek kadar içine alıp kendinin kılarsa [yutarsa]; kendi öz şartlarını, şart olarak muhafaza etmek için, bu dışgörünüşü de sürdürmek zorunda kalır. Öyleyse, korporasyonun,

sivil toplum içinde bir çeşit küçük devlet haline gelmek istemesine karşılık; bürokrasi de, bir sivil toplum (siyasal olmayan bir toplum) haline gerçekten dönüşmüş olan devlettir.

Bu oluşma sırasında, devlet formalizmi, ya da başka bir deyişle, formalizm olarak devlet, gerçekte değişikliğe uğrar. Kendini etkili bir kudret olarak ortaya koyar ve kendine bir içerik verir. Bu içerik yine kendisidir. Bundan, bürokrasinin, bir pratik hayaller dokusu olması sonucu çıkar. Demek ki, bürokrasi; kendisi, yeri, önemi ve uzmanlığı hakkında, tepeden tırnağa hayallere kapılmış olan bir pratiktir. Gerçekler, kuruntular, hayaller ve etkinlikler, birbirine karışır bürokraside. Bürokrasiyi taşıyan, destekleyen ve yürüten şey, devletin gerekliliği, aklîliği ve kendisi hakkında beslenen hayalleridir. Bürokratik anlayış, siyasal toplumun dine, ve devletin kiliseye benzediği gibi, cizvit ruhuna ve teolojik görüşe benzer. Marx, *bürokrasi, dinadamları cumhuriyetidir*, diye yazmıştır.

Analiz, gerçek ile aklî ve varlık ile biliş (bilinç) arasındaki Hegelci özdeşliği bir kere daha reddetmemizi gerektirmektedir. Sımsıkı ve dopdolu dediğimiz bir gerçeklik, yaşanmış hayallerle ve gereksiz eklerle örülmüş delik deşik bir şey olduğunu gözlerimizin önüne sermektedir. Bürokraside, devlet, belli bir aklîliği içinde taşımaktadır; ama bu, eksik, aldatıcı ve hattâ yalancı bir aklîliktir. Eğer bu aklîlik tamamlanmış ve eksiksiz bir şey gibi görünüyorsa ve ancak bölünmelerini ve çelişmelerini aşmış olan bir toplumun organik birliğine ait olabilecek hakları ve iktidarları zorbalıkla ele geçiriyorsa; bu da, hayallerin, aldatışların ve yalanların bir kısmını oluşturur. Bürokratik sistemi örtmek; boşluklarını ve kılık değiştirmelerini

gözden kaybettirmek için bir ideolojiye (sistemleştirilmiş bir felsefî tasarıma) ihtiyaç duyulması; bürokratik - devletçi yapının aklî zorunluktan yoksun olduğunu göstermeye yeter.

Devlet ruhunun tenleşmesi demek olan bürokrasinin, devletinkilerden farklı olan özel çıkarlara ve amaçlara sahip olması, ne gibi bir sonuç doğurmaktadır?

Bürokrasi, kimi, zaman ya da sürekli olarak, kendi ruhunu (anlayışını) ve amaçlarını, devletin ruhunun ve amaçlarının karşısına dikecektir. Devletin formel ruhu (anlayışı, düşüncesi) olan bürokrasi, kimi zaman devletin bu ruhtan yoksun olduğunu ileri sürecektir; bu eksikliği gidermeğe çalışacak ve harcadığı bu çabayı bir Kant'çı etik (ahlâk) haline dönüştürecektir; yani formel bir ödev, bir kategorik buyruk haline getirecektir. Bürokrasi ile zümreler (korporasyonlar, toplumsal birlikler) arasında mevcut olduğunu daha önce gördüğümüz karışıklığa ve ters dönüşe benzeyen bir karışıklık ve ters dönüş, devlet ile bürokrasi arasında ortaya çıkacaktır. Karışıklık ile bürokrasi arasında ortaya çıkacaktır. Karışıklık ile ters dönüş; burada, form ile içerik arasında gerçekleşecektir. Bürokrasi, saf formu somut içerik, içeriği form ve formel amacı pratik etkinlik haline, sihirli bir deynekle dokunmuşcasına dönüştürür. Demek ki, devletin amaçları bürokrasinin amaçları ve, devletin amaçları haline gelir. Bu arap saçına benzer karışıklık çatışmalardan yoksun da değildir. *Bürokrasi, kimsenin dışına çıkamayacağı bir dairedir.* Ama daire benzetmesi, yanıltabilir insanı. Çünkü bu daire, aynı zamanda bir kademeleşmedir ve aşağıdan yukarı, alt dairelerden tepeye doğru kat kat kademelidir (yazısı-

nın bu bölümünde.. Marx'ın, Dante tarafından cehennemin yapısı anlatılırken sözü edilen içiçe geçmiş ve mertebeli halde bulunan daireleri düşündüğü ileri sürülebilir). Peki, bu kademeleşme neyin üzerine kurulmuştur? Kendisini nasıl haklı çıkarmaktadır? *Bilgi* üzerine kurulmuştur bu kademeleşme.

Şimdi, bürokratik bilgiyi, büroların uzmanlığı sorununu ve bu büroları dolduran uzmanları inceleyelim. Bu bilginin, birçok özelliği vardır. Bu bilgi, bir birlik, tutarlı bir bütün; kısacası, bir sistem kurmakta ya da kurmaya çalışmaktadır. Felsefe tarafından doğrulanan bu sistematik özellik, bürokratların aldanmadığı hakkında bir garanti sağlayacak ve hayal ile dışgörünüşü dışarda bırakarak, bürokrasiyi hakiki - olanın ölçütü olarak kabul ettirecektir. Ama bu, eleştirmeye dayanamaz. Önce, bilgi sisteminin, somut olarak, bir bilgi kademeleşmesi halinde ortaya çıktığı görülmektedir. Tepede [başta] bulunan alttaki üyelerden daha çok şey bilmektedir ama ampirik ayrıntı söz konusu olunca, üyelerine güvenmektedir. Alttakiler ise, tepede bulunanın, aklî - olanı ve geneli kavrayabileceğine inanmaktadırlar. Böylece, birbirlerini, karşılıklı olarak yanıltmaktadırlar. Bilgi ikiye bölünmekte [çiftleşmekte]; ayrıntı ile genellik, ampirik ile aklî, gerçek ile hayal, maddî ile ruhî olarak ayrılmaktadır. Tıpkı, felsefede olduğu gibi! Öyle ki, bilinen ya da bilinebilecek olan herşey, ikiye bölünmektedir [çiftleşmektedir]. Her şey iki anlam edinmektedir: biri gerçek ve pratik, öteki bürokratik (bürokraside, bürokrasi tarafından ve bürokrasi için anlam edinmektedir). Sözde tutarlı bilgi, felsefede olduğu gibi, ikiye ayrılmaktadır: pozitivizm ve volontarizm. Ama, edimler, iktidarlar ve iradeler söz konusu olduğu için, insanların ve eşyanın bürokrasi tarafından ele alınış

tarzı, felsefedekinden çok daha tehlikelidir. Bu baş aşağı çevrilmiş dünyada, gerçek varlıklar; bürokratik varlıkları bakımından, bürokrasi dünyasındaki imajları açısından ele alınırlar. aktarılmış olan gerçek - dışı anlam, gerçek anlamın yerine geçer; ruhî yan da maddî gerçeğin yerini alır. Bürokrasi, toplumsal gerçekteki aklîliği kendine ayırır; zorla ele geçirir onu; böylece, bu aklîlik, tersine döner ve akıl - dışı durum, ikiye bölünüş ile akıl - dışılık (yada akıl - dışıcılık) içinde kendini gösterir.

Daha tehlikeli olan, bir başka ikiye bölünme de vardır. Bilginin sır haline gelişidir bu. Bürokrasinin ruhu, kademeleşme ile içerden; bürokratik korporasyonunun taşıdığı kapalılık özelliği dolayısıyla dışardan, âdeta kıskançça muhafaza edilen uzmanlığının sırrıdır. Burada, felsefe ve din ile (genel olarak ideoloji ile), bürokrasi arasında yeni bir benzerlik buluyoruz. Böylece, bürokrasi, devletin varlığını yakalar ve elinde tutar, Devlet ile kamuoyunun arasına girerek, bürokrasinin kafasına oturtulmuş bir taça benzeyen devletin; o üstün ruhun saygısızlığa uğramasını engeller. Peki bu ünlü bilginin temelindeki etkin ilke nedir acaba? Bu ilke, otoritedir. Otoriteye tapınma, bilgi sistemiyle çelişmeli bir halde, bürokratik zihniyeti en iyi şekilde oluşturmaktadır. [kurmaktadır]. Buna bağlı olarak, ideoloji de dönüşme uğrar. Yüksek alanların idealize edilmiş ve gerçek varlıkların hayalî hale getirilmiş bir tasarımı demek olan spiritüalizm, *tiksindirici maddecilik* haline gelir. Pasif başeğmenin, ahmakça imanın, formlar ve durmadan tekrarlanan davranışlar içinde donup kalmış olan etkinliğin mekanizmasının maddeciliği haline gelir. Bürokratlaşmış birey için, devletin üstün amaçları, kendi işi, kendi mesleği haline girmiştir. Bu bireyin

varlığı, büro varlığı olduğu için, devlet, onun gözünde ancak bir form içinde var olmaktadır. Yani, bağ olarak, aralarında sadece kademeleşmeye dayanan bağımlılık ve pasif başeğme bulunan bürokratik ruhların [kişilerin] oluşturduğu sabit bir topluluk formu içinde gerçek bilgi ortadan kalkmakta; gerçek hayat ölü gibi görünmekte ve büroların ve bürokratik kademeleşmesinin yanlış bilgisi ile hayalî hayatı, hakikat sanılmaktadır.

Bürokrasi, ideolojisini, tiksindirici maddecilik haline dönüştürmekle birlikte, iğrenç idealizmini (o tehlikeli idealizmini) muhafaza etmekten de geri kalmaz. Bürokrasi *her şeyi yapmak* ister. İradeyi *(kendi* iradesini), herşeyin temeli olan ilk ve mutlak neden durumuna getirmek ister. Bürokrasi, gösterdiği etkinlikle varlığını ispatlamak ihtiyacını duyar ve o zaman; dünyanın tümü, kendisi için, etkinliğinin basit bir nesnesi haline girer.

Felsefî - siyasal sisteminin kapsadığı toplumsal hakikati meydana çıkararak köklü bir eleştirme yapan düşünce için Hegel ne demektedir? Hegel, bürokrasiyi, bir özdeşlik, bir öz, ve İde'nin bir tenleşmesi haline getirmektedir. Ama, tenleşmiş olan bu ide ve bu öz, içinde bir yığın çelişme taşıdığını açığa vurur. Tıpkı Hegel sistemi gibi. Tıpkı, felsefe ve ideoloji gibi. Hegel'in yönetimini tanımlamak zor değildir. Bu yöntem, mantıktır. Ampirik saptamalar ortaya atar (Prusya devletinde ve Prusya devleti üzerine; genel olarak modern devlet üzerine yapılmış saptamalardır bunlar). Bunları, özellikler olarak genel bir kategori içine sokar, ama kendilerine özgü yanlarını ihmal eder. Bu, «subsomption» mekanizmasıdır. Hegel, mantığı ve anlayış - gücünü, kendisine karşı kötü bir bi-

çimde kullanarak, diyalektik yöntemini yalanlar. Siyasal, varlığın [gövdenin] mantığını ortaya koymaz. Kötüye kullandığı mantığına bir siyasal varlık vermekle; onu felsefî - siyasal sistemde tenleştirmekle yetinir.

Somut sorular ortaya attığı zaman şaşırır kalır. Örneğin, zümreler (korporasyonlar, bucaklar ve köyler), ile hükümet arasındaki idarî ilişkiler ve idarecilerin atanması konusundaki sorularda bu görülür. Seçim mi yapmalı? Onamayı mı tercih etmeli? Yoksa, yukardan atanmayı mı? Hegel bu sorular karşısında, karma bir yolu önermektedir: otoritenin ünvan tevcihinin eşlik ettiği bir seçim. Bu karma sistemde, Hegel sisteminin genel ikiliği açıkça görülmektedir.

Hegel, sistemleştirdiği devletin gerçek mekanizmasını bilmemektedir : mahkemelerin, polisin, temsilcilerin, yetkililerin çalışması. Aslında, devlet, sivil-topluma yabancı, dışsal ve üstün olduğu için, kendisinin onayladığı; yer ve yetki verdiği temsilciler ve yetkililer tarafından, bu sivil topluma *karşı* desteklenmektedir. Polis, mahkemeler ve idare, sivil toplumun *ortak* menfaatini yöneten organları değil; sivil topluma karşı devleti yönetmekle görevli olan devlet kuvvetleridir.

Siyasal felsefenin, devletin ve bürokrasinin köklü eleştirilmesinin (bu eleştirme, sözü geçen akıl - dışı aklîliklerin sosyolojik analizine eşlik etmektedir), bir devrimci praksise; bürokrasi ve devletin varlığından kurtulmuş, genelleşmiş ve demokratik bir kendi - kendini - yönetmeye açıldığı besbellidir. Bürokrasi, genel menfaat, gerçekten (yani hayalî olarak ya da soyut bir spekülasyon içinde değil) özel menfaat haline geldiği zaman ortadan kalkar. Bu ise, özel

menfaatin, gerçek olarak genel menfaat düzeyine; bütün toplumun, bütün «zümrelerin» ve sivil toplumun *ortak* menfaatine yükseldiği zaman gerçekleşebilir ancak. Marx'ın açıklaması ve bizim açıklamamız, önemli bir sonuca varmaktadır. Bu sonuç, «komünizm»in ilk tanımıdır.

Siyasal demokrasinin (devlet ve siyasal toplum olarak demokrasinin) ulaştığı ve gerçekleştirdiği organik tutarlılık işte böyle olacaktır.

Hegel için olduğu gibi bürokrasi için de, belli bir demokrasiye bağlı bulunan toplumun taşıdığı aklî karakter (yani toplumun aklî karakteri) verilmiş ve sağlam bir şeydir : siyasal toplumun üyesi olan her vatandaş, memur olabilir. Bu siyasal toplum ile sivil toplum; devlet ve bürokrasi ile vatandaşların tümü arasındaki özdeşliğin garantisidir. Nitekim, her katolik de rahip olabilir.

Memurların alınışı, sınavlar ve yarışmalar yoluyla olur. Bürokratik bilgi sistemi, pratikte bir yarışmalar sistemi olarak ortaya çıkar. Marx'ın alaylı bir şekilde belirttiği gibi, Hegel'in devleti gerçekten aklî olsaydı, memur olmak için gerektiğinden daha çok, kunduracı olmak için sınav gerekecekti. Gerçekten de, aklî olduğu iddia edilen bu devlette, sınav bir formalitedir; bürokratik bilgi sistemin bir çeşit masonluk imtiyazı olarak meşru bir şekilde kabul edilmesidir. Nesnel bağ ve birliğin kurulması söz konusu değildir; tam tersine, çifte bir bilgi vardır burada; bir yanda, sivil toplum içinde yaşamak için; öte yanda, devlette yaşamak için gerekli olan bilgi. Burada söz konusu olan, bilginin *bürokratik bir vaftizi*dir; kutsal - olmayan (emekte [işte] ve işbölümünde edinilmiş olan ve bundan dolayı «sivil» diye adlandırıl-

ması gereken ampirik ve pratik) bilginin, *kutsal* bilgi (yani, uzmanlık ve sır karışımı niteliği taşıyan ve bürokrasi ile siyasal topluma ait olan bilgi) haline dönüşmesinin resmî olarak kabulüdür sadece.

Devletle ilintili tutarlılık (yani sentetik üstün özdeşlik), hakkında Hegel'in ileri sürdüğü teori; filozof, memurların maaşlarını mantıkî bir şekilde çıkarsamaya (istidlâl etmeye) kalkıştığı zaman oldukça gülünçleşir. Bu gülünç bir teoridir, çünkü, ileri sürüldüğü anda ikiye bölünmektedir. Fonksiyon, fedakârlıklar gerektirmektedir; ödev duygusu yüklemektedir insana; devlet, ancak bir kamu fonksiyonları ahlâkı sayesinde sağlam olabilir. Ama fonksiyonun bir iş haline dönüşmesi gereklidir. İş ise, bir maaşı gerektirir; ve şu modern toplumların sağlamlığını yaratan şey de, işte, memurun ahlâki alan dışında kalan bu maaşıdır!

Gülünç olan bu Hegelci, filozof, iktidarın kötüye kullanılması ve bürokrasi karşısında toplumun kendini savunurken ne gibi güvencelere sahip olduğunu incelediği zaman, endişe verici bir düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel, koruyucu mekanizmanın, kademeleşmenin kendisinde bulunduğunu; onun hem başkalarını hem de kendini kontrol ettiğini ileri sürer. Bürokratik hasmın, eli kolu bağlanmış, diyerek kanıtı tersine çevirir Marx. Kimsenin inanacağı yoktur buna. *Kademeleşmeye karşı korunma olanağı nerede? Bir acının, kendisinden daha büyük bir acıyla ortadan kalktığı doğrudur...* Çatışmanın (bürokrasi ile korporasyon arasındaki çözülmemiş çatışmanın) bir rol oynayabileceği de aynı ölçüde doğrudur. Şöyle diyor Marx, «*Mücadele* ya da mücadele olanağı (sivil toplumun siyasal topluma; «zümreler»

in devlete; birliklerin bürokrasiye karşı mücadelesi olanağı), *evet, güvence işte budur...*» Bilginin ve gerçek etkinliğin mekanizmasına karşı bir ağırlık ortaya koyacağı düşünülen şeye; yani memurun insanlığına ve etik'ine [ahlâkına] gelince, Marx buna inanmamaktadır. Memurun fonksiyonu [gördüğü iş] onun özü ve günlük ekmeği değil midir? Ahlâkî karşı ağırlıkla, Hegel, memurdaki insanın, bu memuru kendine karşı savunacağını ileri sürmektedir.. Ne güzel manzara! *Ne muazzam birlik! manevî denge! Ne müthiş bir ikici kategori!* Hegel, orta sınıfın, yani memurlar sınıfının rolünü, bu temel üzerinde kurmaya kalkışmaktadır. Bürokrasi ruhunu [anlayışını], bu ruhu hergün tekrar edilen davranış ve işlere bağlı bir ruh olarak nitelerken, ya da bu ruhun, sadece *sınırlı bir alanın ufkuna* sahip olduğunu ileri sürerken, çok daha iyi bir şekilde açıklamaktadır Hegel.

Bürokrasinin sosyolojisi, her çeşit bürokrasinin ve özellikle devlet bürokrasisinin sorguya çekilmesine dönüşür. Bürokratik aklîlik, böylesine kabul edemez kendini; hele mutlak durumuna hiç çıkaramaz. Ama onun eleştirilmesi, bir çifte eleştirmeden ayrılmamaktadır. Bu çifte eleştirme, felsefenin ve devletin eleştirilmesidir.

Devleti ve onun dayanağı olan bürokrasiyi, böyle köklü bir eleştirmeden geçirdiğine göre, Marx'ın, toplumun özünde bir aklîlik bulunduğunu ileri süren tezi reddettiği söylenecektir belki. Hegel'in, bu aklîliği kavradığı, kabul ettiği ve dile getirdiği söylenecektir belki de. Bu aklîlik kabul edilmediği takdirde, ya bir anarşizme doğru gidileceği, ya da bir volontarizme dönüleceği iddia edilecektir. Toplumsal varlığın, birbirinden ayrı öğelerini ve üyelerini özgürlüğe

kavuşturmak için devlet aygıtını bozmak isteyenlerin çıkacağı düşünülecektir. Ya da, bu varlığın organik ve aklî karakteri (ki bu karakter, teorisyenlerin, sosyologların, tarihçilerin ve iktisatçıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir) yerine; ya anarşistlerin düşündüğü gibi, koşullanmamış ve temel bir kendiliğindenlik, ya da aklî bir ön - kabul olan bir müdahalenin, yani bir üstün iradenin müdahalesinin isteneceği ileri sürülecektir.

Bütün bu itirazların cevabı, Marx'ın, 1843 yılı Eylûl ayında Ruge'a yazdığı bir mektupta bulunmaktadır. Devletin var olma nedenleri vardır, ama belli gelişme noktasından sonra, bu gelişmeden doğan ve bu gelişmeye dayanan akıl, devletin ortadan kalkmasını istemektedir. Gerçek ve aklî çakışmadıkları gibi, bazı durumlarda, gerçek, aklînin tam tersi de olabilir. Kapitalizmle ve devletle birlikte, en gerçek - olanın (yani toplumsal - olan), en az gerçek olan (siyasal - olandan daha az gerçek olan) bir şey gibi göründüğü; en başta gelen insanların (emekçilerin, yaratıcıların), en sonda yer aldıkları, somut koşulların ihmal edildiği «başaşağı bir dünya» da yaşıyoruz. Bu durumu aşmak, aklî ile gerçeğin hakikî birliğini yeniden kurup; bir üstün birlik yaratarak, dünyayı ve toplumu daha aklî kılmak demektir.

Marx, sözü geçen mektubunda, şunları söylüyor:

«Akıl daima var olagelmiştir, ama her zaman aklî bir form içinde varolmamıştır. Demek ki, eleştirme, hakikî gerçekliği, amacı ve son hedefi olarak geliştirip ortaya koymak için, herhangi bir teorik ve pratik bilgiden; ve var olan gerçekliğin öz formlarından hareket edebilir. İmdi, gerçek hayat bakımından, siyasal devlet, sosyalist gerçeklerle bilinçli bir şekilde

yüklü olmadığı yerde bile, modern formları içinde, aklın gerçeklerini [isteklerini] kapsamaktadır.»

Demek ki, devlette, işleyişinde ve organizasyon güçlerinde, aklî bir şey vardır. Devlet, her durumda, aklın belli bir noktaya kadar gerçekleşmiş olmasını şart koşar. Devletin bulunduğu her yerde, bu devlet kendini, aklın tenleşmesi olarak ileri sürer; adamlarında, organizasyonlarında, teknisyenlerinde, yöneticilerinde ve hattâ polislerinde, belli bir noktaya kadar gerçekten de öyledir. Ama aynı zamanda, *teorik tanımlanması ile gerçek ön - koşulları arasında her yerde çelişmeye düşer*. Kendisiyle çatışmayan, yani kendi - kendini - yıkışını içinde tohum olarak taşımayan devlet yoktur. Demek ki, toplumsal hakikatı her yerde çekip çıkarmak; ortaya koymak olanaklıdır. Din, nasıl ki insanların teorik mücadelelerinin özetiyse; siyasal devlet de, pratik mücadelelerinin özetidir. Demek ki, siyasal devlet, *sup specie rei publicae* formu içinde; bütün toplumsal mücadeleleri, bütün toplumsal ihtiyaçları, bütün toplumsal hakikatleri kapsar.

Devlet yakından incelenmelidir.. Rastgele bir şekilde dönüşüme uğratılmamalı ya da tahrip edilmemelidir. Devleti, toplumsal ihtiyaçların, toplumsal mücadelelerin ve toplumsal hakikatlerin bir özeti olarak incelemek gereklidir. Devletin eleştirilmesi, şu olgudan hareket etmek zorundadır: devlette bir hakikat vardır ve bunun adına, teorik düşünce, devletin kapsadığı ama saklayıp maskelediği şeyi bulur.

«Emekçi sınıfı, gelişmesi içinde, eski sivil toplumun yerine, sınıfları ve bu sınıfların uzlaşmazlıklarını bertaraf eden bir organizasyon koyacaktır. Tam anlamıyla siyasal iktidar söz konusu olmayacaktır; çünkü, siyasal iktidar, özellikle, sivil toplumdaki uz-

laşmazlıkların resmî bir özetidir.» *(Felsefenin sefaleti,* 1845).

Bürokrasi hakkında yapmış olduğu eleştirici analiz, Marx'ın, çeşitli devletlerin kurumlarını ve temel kuruluşlarını incelediğini düşünmemize yol açabilir. Oysa, durum böyle değildir. Marx'ı ilgilendiren, kendinde [bizatihi] devlet değildir; devletin toplum ile olan ilişkisidir. Siyasal eleştirmenin ağırlık noktası, devlet içindeki siyasal durum (taktik meselesi) değildir; ama, toplumun içindeki devletin durumudur. Marx'ın gözünde, siyasal sosyoloji, bir siyasal edimdir. Öyleyse, şu yada bu devleti, apayrı bir nesneymiş gibi, kendinde incelemeye ne lüzum var?

Marx'ın, çeşitli devletleri, gözü önünde bulunandan hareket ederek incelediği apaçıktır: Bu, devletin, toplumsal gelişme ve demokratik hayat üzerine büyük bir ağırlıkla çökmediği; proletaryanın kendi yolunu açarak ilerlediği, güçlük çektiği ama önünde aşılmaz engeller bulunmadığı bir ülkedir, yani sınaî büyümenin en önünde yürüyen İngilteredir.

Devlet, bir ülkenin, yabancı istilâcılar tarafından fethedilmesinden; şiddetten doğabilir. Ama, «toplumsal temeli» ve fonksiyonu olmaksızın devam edemez.

«Toplum, ortak menfaatlerin savunulması için, başlangıçta basit işbölümü yoluyla, kendi öz organizmalarını doğurmuştur. Doruğu devlet iktidarı tarafından oluşturulan bu organizmalar, zamanla, kendi menfaatlerine hizmet eder hale gelmişlerdir; yani, toplumun hizmetkârları durumundan efendileri durumuna geçmişlerdir.»

Paris Komünü'nden sonra,

«Paris mücadelesi ile, işçi sınıfının, kapitalist sınıfa karşı ve devletine karşı yaptığı mücadele, yeni

döneme girmekte» olduğunu göstererek, Marx, genel olarak devleti karakterize etmiştir. Devlet, sosyal işbölümünden çıkar, ama toplumun üstünde yer alarak dönüşüme uğrar.

Fransa'da böyle bir devletin bulunduğu açıkça görülen bir gerçektir :

«Muazzam bir bürokratik ve askerî örgüte, sunî ve karmaşık bir devlet mekanizmasına, yarım milyonluk memur ordusuna ve beş yüz binlik savaş ordusuna (ki bunlar, Fransız toplumunun gövdesini bir zar gibi kaplayan ve bütün gözeneklerini tıkayan korkunç asalak varlıklardır) sahip olan yürütme kuvveti, yıkılmasına yardım ettiği feodalitenin çöküşü ve mutlak monarşinin kuruluşu döneminde ortaya çıktı. Büyük toprak sahiplerinin ve şehirlerin ayrıcalıkları, devletin sıfatları haline geldi; derebeyliğin ululari atanmış memur durumuna girdiler; Ortaçağın çelişmeli hükümranlık hakları, çalışması bir fabrikanınki gibi bölünmüş ve merkezîleşmiş olan bir devlet iktidarının iyi ayarlanmış planı haline geldi. Ulusun burjuva birliğini kurmak için bütün bağımsız, yerel, belediyelere ve eyaletlere bağlı iktidarları yıkmayı amaç edinen ilk Fransız Devrimi, mutlak monarşinin başladığı işe devam etmek zorundaydı. Bu iş, merkezîleştirmekti ama aynı zamanda, hükümet iktidarının genişliğini, sıfatlarını ve aygıtını da genişletmekti. Napolyon, bu mükemmelleştirme işini tamamladı. Meşru monarşi ve Temmuz Monarşisi, buna daha büyük bir işbölümü eklemekten başka şey yapmadılar. Bu, burjuva toplumu içindeki işbölümü yeni menfaat sınıfları yarattıkça ve bunun sonucu olarak devlet idaresi için yeni bir konu çıktıkça artıyordu. En küçük köyün köprüsünden, okulundan, komünal mülkiye-

tinden; demiryollarına, millî zenginliklere ve üniversitelere kadar, ortak menfaatlerin her biri, toplumdan hemen koparılmış, üstün ve genel menfaat adına onun karşısına çıkarılmış, toplumun üyelerinin teşebbüs kabiliyetinin dışında bırakılmış ve hükümet etkinliklerinin nesnesi haline getirilmişti...»

Art arda gelen devrimlerin (1789 - 1793, 1830, 1848), tahrip edecek yerde mükemmelleştirdikleri ve iktidarı ele geçirmek için mücadele eden grupların, zafere ulaşanın savaş kazancı olarak gördükleri bu muazzam yapı, hangi temel üzerinde duruyordu? Bu temel, Fransız toplumunun en kalabalık sınıfı olan *küçük köylüler*'di.

Bu köylüler muazzam bir kitle oluşturuyordu ve «birbirleriyle çeşitli ilişkilerle birleşmemiş olarak, üyelerinin hepsi aynı durum içinde yaşıyordu. Üretim tarzları, onları, karşılıklı ilişkiler içine sokacağı yerde, birbirinden ayırıyordu.»

Her aile, her toprak parçası, kendisine yetmeye çalışan ayrı bir ekonomik birim oluşturmaktadır.

«Toprak parçası, köylü ve ailesi. Onun yanında, bir başka toprak parçası, bir başka köylü ve bir başka aile. Bu ailelerin belli bir miktarı, bir köyü, bu köylerin belli bir miktarı da bir idarî bölgeyi oluşturur.»

Bu küçük köylüler, ekonomik koşulları dolayısıyla bir sınıf meydana getirirler. Ama buna karşılık, aralarında sadece bölgesel ilintiler bulunması dolayısıyla hakikî anlamda bir sınıf değillerdir. Sınıf menfaatlerini kendi başlarına savunmaktan acizdirler. Kendilerini temsil de ettiremezler.

«Temsilcileri, onlara, aynı zamanda, efendileri

gibi, ya da bir üstün otorite ve mutlak bir hükümet iktidarı gibi görünecektir.»

Bu sayfalar, kazanmış oldukları üne gerçekten lâyıktırlar. Tarihi - olan, etkileyici bir tablo halinde ortaya çıkmaktadır. Kimi zaman dendiği gibi, diakronik ise, canlı bir topluluk [birlik] halinde yoğunlaşmaktadır. Marx, dehayla olduğu kadar kuvvet ve sağlamlıkla da yürütülen tartışmanın, eylemin ve köklü eleştirmenin bilimsel nesnelliğe zararı dokunmadığı gibi, tam tersine, daha derinlere inen bir nesnelliğe nasıl ulaştığını açıkça göstermektedir. Bütün özellikler açıklanmıştır orada : devletin işbölümündeki kaynağı; üretim güçlerinin gelişmemiş bir düzeyinde devletin politik fonksiyonu (yani «göreli» darlık içinde); devletin asalak tarafı, kendisinin kılmak için toplumun cevherini çekip alması; bağımsız sayılabilecek dağınık bölge birimlerinden kurulu bir toplumu pekiştirip ayakta tutma ve onun doruğunu oluşturma tarzı. *Alman İdeolojisi'nin* de belirttiği gibi :

«Bireylerin, kendi iradelerine asla dayanmayan gerçek koşulları ve maddî hayatları... hiç bir şekilde devlet iktidarı tarafından yaratılmış değildir. Bunlar, daha çok, onu yaratan kuvvettir...»

Devletin genel şeması, «toplumun üzerine yükselen bir toplum parçası [alanı]» diye tanımlanabilir. Ama bu genel şema içine giren her devletin, kendi özellikleri vardır. Almanya'da, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, toplumun, sınıf ve tabakalarının yeteneksizliği, devletin kurulmasını olanaklı kılmıştır (Fransa'da olduğu gibi, belirli bir sınıfın ve bu sınıfın güçsüzlüğü değil).

«Her özel alanın güçsüzlüğü (burada, ne zümrelerden ne de sınıflardan değil, ancak, ortadan kalk-

mak üzere olan zümrelerden ve oluşmak üzere olan sınıflardan söz edilebilir), hiç kimsenin tek başına egemen olmasına elvermiyordu. Mutlak monarşi döneminin zorunlu bir sonucu olarak, idare etme görevi kendisine düşen özel alan, anormal bir bağımsızlık kazandı ve bu, modern bürokrasi içinde, daha da gelişti.. Böylece, devlet, bağımsız bir iktidar olarak kuruluyordu...» (52)

Anormal olan, toplumun elinden toplumsal - gerçeğin kaçması ve toplumsal pratiğin siyasi pratik haline dönüşmesiydi. Anormal olan böyle bir durumun, toplumsal gelişme ile, toplumun pratik hayatı ile kısa zamanda aşılan geçici bir dönem olacağı yerde, pekişen ve sağlamlaşan bir durum olmasıydı.

Demek ki, devlet, haklı görülebilen ve verimli girişimler yapmış da olsa (örneğin ekonomik büyümeyi sağlayan girişimler gibi); sivil toplum, bu girişimleri elinden kaçırmak durumuna düşmek zorunda kalıyordu. Sivil toplum, *ortak* menfaatlerin yönetilmesini bir yana bırakmıştı; güçsüzlüğünden ya da baskı altında bulunmasından ötürü, onları devlete aktarmıştı. Hem de, bu ortak menfaatleri, *genel* diye adlandırılan menfaatler haline dönüştürerek keyfince yöneten ve bu işi, özel menfaatleri, egemen grupların ve devlet organizmalarının çıkarlarına bağımlı kılarak yapan devlete.

Marx'ın özellikle devlet konusunda tutarsızlıkla suçlandığı sık sık görülmüştür.

Marx'ın, devlete, kimi zaman gerçek ve olumlu [pozitif] bir rol verdiği kimi zaman da, devlette, asa-

---

52. **Deutsche Ideologie**, c. VII, s. 184 - 185.

laklıktan başka şey görmediği ileri sürülmektedir.

Gerçekten de, özellikle *Asya-tipi üretim tarzı*'nı incelerken, Marx, devletin ekonomik fonksiyonları ve etkinliği üzerinde ısrarla durmuştur. Asya-tipi üretimin geçerli olduğu geniş arazilerde, tarım ve ticaret için gerekli olan işleri; yani sulama, ırmakların setlenmesi ve bataklıkların kurutulması işlerini, ancak büyük idarî organizmalar yani devletle ilintili organizmalar yürütebilirdi. Batı'da, özel teşebbüs sahiplerinin birlikler kurmalarına (İtalya'da ve Flandre'da) yol açan zorunluk, yanı sudan yararlanma zorunluğu.

«Bu çeşit birliklerin ortaya çıkmasına elvermeyecek kadar geniş arazili ve düşük uygarlık düzeyi olan Doğu'da, hükümetin merkezileştirici müdahalesini», gerektirmişti. Böylece, bu bölgelerde, geniş araziler üstünde, köylü toplulukları (tarım-çobanlık toplulukları ya da köyler), bin yıllar boyunca değişmeden kalırlar. Pek az üretici olan asalak şehirler, idarî ve askerî merkezlerdir. Bunlar, tarım arazileri içinde dört yanları çevrilmiş olan ve bir adayı andıran yerlerdir. Bu temel üzerinde gücü her şeye yeten (despotik) bir organizma haline gelen devlet, aynı zamanda kolayca yıkılır ve aynı süratle yeniden kurulur. Bu Asya-tipi imparatorluklarda, devletin öyle önemi vardır ki *tarım, bir hükümetin yönetimi altında yozlaşıp gerilediği halde, bir başka hükümetin yönetimi altında canlanabilir.* Devlet, hükümdar ve hükümet hizmetindekiler [geniş anlamıyla memurlar], böylece, büyük toprak sahibi ve toplumsal artı-değeri alan kimseler haline gelirler.

İlk antik çağdan beri Mısır'da, Hindistan'da ve Çin'de görülmüştür bu. (53)

---

53. Keşfedilmesinden önce ve hatta keşiften sonra da Ame-

Demek ki, marksist düşüncede [yukarda iddia edildiğini belirttiğimiz gibi] bir karşılık ve tutarsızlık yoktur. Bununla birlikte, bu sözde tutarsızlığın [çift anlamlılığın], resmî marksistlerin dogmatizmi tarafından ortadan kaldırıldığını ve yerine, başarısız bir şekilde yine bu dogmatizmin konduğunu söylemeliyiz. Resmî marksistler, kendilerini çeşitli açılardan rahatsız eden Asya-tipi üretim tarzını, kimi zaman bir yana atmışlardır. Kimi zaman da, Asya-tipi üretim, kölecilik, feodalite ve kapitalizm safhalarından geçtiğini söyleyerek, tarihi şemalaştırmışlardır. Bu safhalardan her birinin, bir önceki üzerinde yükseldiğini ve bir öncekini azçok «tasfiye» ettiğini söylemişlerdir. Marx'a göre [toplumsal-ekonomik yapıların] gelişmesinde, tek çizgili bir şema değil de bir çok olabilirliğin bulunduğu kabul edilirse, var olduğu iddia edilen bu tutarsızlık ortadan kalkar. Tarihin, Avrupa'da gerçekleştirdiği olanak, öteki kıtaların tarihinin çizdiği yolla çakışmayabilir [mutabakat halinde bulunmayabilir] (54). Dışgörünüş bakımından tutarsızlık varsa, bunun nedeni, dogmatizmin kabul ettiğinden çok daha zengin bir tarihinin var oluşudur.

Bizim için edinilmiş ve kesin olan şudur: Marx'ın

---

rika'da aynı durum vardı diyebiliriz. Marx'ın «Asya-tipi üretim tarzı» hakkındaki birçok metinleri Kapital'de (K. I, c. II), **New York Daily Tribune** (Haziran 1853) isimli gazetedeki makalelerinde, Engels'le yapmış olduğu mektuplaşmalarda ve **Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehen**'de yer almaktadır. Resmî marksizmin belli bir insiyatif ile ele aldığı nadir temalardan biri olan Asya-tipi üretim tarzı üzerinde, son yıllarda bir tartışma yapılmaktadır. (Bkz. **Lapensée** 1964 Nisan ve Ekim).

54. Son tartışma sırasında ortaya atılan varsayım [faraziye] budur.

devlet hakkında yapmış olduğu eleştirici analiz, özellikler açısından ele alınarak kavranabilir. Yani belli bir üretim tarzı, tarihin belli bir dönemi ve belli bir ülke göz önünde tutularak anlaşılabilir. Ayrıca, yapının (sınıflar) ve koşullar (fetihler ve istilâlar, fatihlerin ve ordularının özellikleri); yani bu iki yanın etkisini de gözönünde bulundurmak gerekir. Devlet, yönettiği ve üstünde yükseldiği toplumun özelliklerini dile getirir. Daha önce gördüğümüz gibi, devlet, bu toplumdaki mücadelelerin ve çatışmaların özetidir. Buna karşılık, toplumun tarih ve sosyoloji açısından incelenmesi de, oluşumunun çeşitli koşulları göz önünde tutularak devleti açıklamamızı sağlar.

Hegel için olduğu gibi, Marx için de, hakikat daima somuttur; yani özeldir, tikeldir [cuzî]; genel içine oturmuş olan tikeldir. Ama başka yerde olduğu gibi, burada da, Marx, Hegel'in formüllerinini *ayakları üzerine oturtmuştur*. Marx'a göre somut, toplumsal-olan şeydir, siyasal olan değil.

Marx'ın eserlerinde, «sosyolojik» sıfatına lâyık bu çeşit somut analizlere rastlamak güç değildir. Bunların bir çoğunu belirttik. Bu çeşit analizlerden bir tanesi vardır ki, bir örnek niteliği taşıdığı halde, pek fazla bilinmemektedir: *Komünistlerin Mahkemesi Üzerine Açıklamalar* (Kolonya Yargıcı Kurulu Üyeleri Önünde Marx) (1851) Marx bu metinde şöyle diyor:

«Devrimleri, kötü niyetli kışkırtıcıların iradesinin ürünü gibi gören batıl inancın artık zamanı geçmiştir. Bir devrim sarsıntısının ortaya çıktığı her yerde,

55. Fransızca çeviri, Paris, Schleicher, 1901, s. 3-5.

bu sarsıntının, eskimiş kurumlar tarafından tatmin edilemeyen toplumsal ihtiyaçlardan doğduğunu artık herkes bilmektedir. Bu ihtiyaç, zafere ulaşmasını sağlayacak ölçüde kuvvetli ve genel olarak duyulmamış olabilir; ama her çeşit zorbaca baskı, bu ihtiyacı gittikçe kuvvetlendirmekten başka bir şey yapamaz. Bize düşen iş, son ayaklanmayı doğuran ve bu ayaklanmanın yenilgiye uğramasında rol oynayan nedenleri incelemek olacaktır... 1848 Şubat-Mart hareketi, tek tek bireylerin eseri değil, ihtiyaçların karşı konulmaz ve kendiliğinden dile gelişidir...»

Bunun ardından, 1848 Almanyasında sınıflar, toplumsal ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların tatmin olmamışlığı ile ilgili bir analiz gelmektedir.

Eğer burada sözümüzü bitirecek olursak, Marx'ın toplumsal sosyolojisi hakkında yaptığımız bu özet eksik ve hatta sakat olmak tehlikesiyle karşılaşacaktır. Böyle bir sosyoloji, spekülatif ve seyredici [contemplative] bir sosyoloji olarak kalacaktır; yani, bir çeşit dört köşe daire olarak. Çünkü Marx'ın gözünde, spekülasyon ve gerçeği sadece teorik açıdan ele alış yani seyrediş; düşüncenin, somutu yakalamasını engeller ve bunun sonucu olarak bilgiye ulaşmasını da engellemiş olur. Marksist düşünce, eyleme yönelmiş düşünce değildir sadece. Marksist düşünce, eylemin teorisidir; *praksis* üzerinde, yani olabilir ile olamayan üzerinde bir düşünmedir. Devlet ve bürokrasi hakkında bilgi, onları aşmaya yönelen devrimci etkinlikten ayrılmaz. Bilginin, köklü eleştirmeyi (olumsuz uğrağı) ne ölçüde içerdiğini gördük. İmdi, eleştirici düşünce anlamını ve önemini ancak pratik devrimci eylemden, yani var olanın somut olarak eleştirilmesinden alır.

Siyasal eleştirmeden, siyasal eyleme geçiş, iki sorun çıkarır karşımıza. Bunlar, hareket problemi ve strateji sorunlarıdır.

Marx'ın düşüncesinde, hareket, yerine başka şey konması kabil olmayan temel bir gerçektir. «Determinizm» ile «hareket»in birbirine sık sık karıştırıldığını göstermiş ve bunu reddetmiştik. Her türlü determinizmden çok daha geniş olan hareket, çeşitli determinizmleri (fizik, biyolojik, coğrafi, v.b.) kapsar ve içine alır. Çeşitli düzeylerde, dönemlerde ve kendine tarihlerde (tekniğin, ekonominin, hukukun, felsefenin, v.b.) analiz edilebilmesine rağmen; hareket, sonsuz derecede karmaşık bir şeydir. Bu özel yanları, temel hareketin bütününü oluşturmazlar, [temel hareket onlardan daha fazla bir şeydir]. Böyle ele alındığında, Marx için bir felsefi dünya görüşü değildir hareket; ama bütünü içinde insani tecrübenin açıklanışıdır; olguların tümü ve anlam olarak tarihselliktir; *praksisin* bir verisidir bu; ya da temel veridir. Hareket, uygun zamanlarda, insan iradesinin ya da iradelerinin müdahalesini olanaklı kılar ama bundan ötürü, iradelerin, kendisini tamamen egemenlik altına almalarına ve içine işlemelerine izin vermez.

Oluş'un (tarihin ve doğanın oluşunun) egemenlik altına alınması, tamamlanmış ve ortaya konmuş bir «gerçeklik» değildir; bir amaç ve sınırdır. Oluşun, beklenmedik gerçekler ortaya koyduğunu [doğurduğunu] da unutmamak gerekir. Beklenmedik ve önceden- kestirilemeyen olmaksızın; yürümekte olan determinizmlerden dışarı çıkmayan yeni bir şey olmaksızın, yaratışın sözü edilebilir mi? [yaratış diye bir şey olabilir mi?] Oluş diye bir şeyden söz edilebilir mi? Bu konuda daha önceden bilgimiz var. Peki bizi bu-

rada ilgilendiren düzeyde, yani, devlet, toplumsal kuvvetler ve siyasal determizmler düzeyinde, hareket nedir? Bu düzeyde hareket, işçi hareketidir; devrimci harekettir. Bu hareket olmaksızın, modern devletin egemenliğinde bulunan bugünkü toplumlarda hiç bir şey ceryan etmez. Olup bitenlerin ortaya çıkışının nedeni, devrimci harekettir; kaynağı da mücadeledir; bu harekete karşı ya da bu hareket içinde yapılan mücadeledir. Proletaryanın ağır ya da şiddetli, açık ya da örtük basıncı, yine bu proletarya müdahalede bulunur bulunmaz (yani, kendini toplumsal sınıf olarak ortaya koyduğu ve toplumsal sınıf olarak mevcut olduğu zaman), tarihin hem nedeni, hem de kaynağı haline gelir. Basınç şiddetlenir ya da hafifler; hareket, ülkelerin toplumsal-politik yapısına ve genel durumlara ve koşullara bağlı olarak iniş çıkış gösterir. Ama hiç bir zaman sona ermez; durmaz.

Tarihte, üretici güçlerin ve tekniklerin gösterdiği değişiklikler, toplumsal dönüşümlerin ve olayların nedenini meydana getirmişlerdir (ama çeşitli dolayımlardan geçerek olmuştur bu). İdeolojilerin içinden yapılan sınıf mücadeleleri de dönüşümlerin kaynağını (kökünü, motifini) oluştururlar. Proletaryanın ortaya çıkışıyla birlikte, nedenler ve kaynaklar (motifler, saikler), toplumun üstün bir aklîliğinde birleşene kadar, birbirlerine yaklaşmak zorundadırlar. Bu ise nitel bir sıçramanın gerçekleşmesini, yeni birlik içinde, sınıf çelişmelerinin ortadan kalkmasını doğuracaktır; ama, sınıfların kesin bir şekilde ortadan kalkmasını değil. Marx'a ve marksist düşünceye göre, hareket, sadece Hegel'in felsefesindeki «oluş» değildir. Yani kendi kendini kurup belirleyen, durmadan kendine dönerek geleceğini yaratan bir yol değildir. Böyle spekülatif bir belirleme (détermination), yeterli

değildir. Hareket, kendini *praksiste* arar ve ispatlar [ortaya koyar]. «Özne» olarak, kendinin-bilincine ya da mutlak ruha [zihne] sahip değildir. Bu felsefî terimi yani «özne»yi kullanmak hâlâ doğruysa, denilebilir ki, onun yani hareketin öznesi, işçi sınıfıdır. Ve bu açıdan, hareket, sosyoloji incelemesinin alanına girer.

Bu şekilde ele alınan hareketin, daha önce belirttiğimiz gibi iki yanı vardır: nitel yan, nicel yan. Nicel yan, *ekonomik büyümedir* (tekniğin mükemmelleşmesi, buğday tonu ya da çelik tonu olarak hesaplanan maddî üretimin artması, v.b.,) Nitel yan ise, toplumsal *gelişmedir* (toplumsal hayatın şiddeti; demokrasi içinden ve onun aşılması ile, siyasal-olanın yerine toplumsal-olanı koyan organizasyonların etkinlikleri). Bu iki yan, kaçınılmaz bir biçimde birlikte ve ayni süratle ilerlemezler. Nicel büyüme (üretici güçler), belli bir süre yavaş yavaş gerçekleşir ve ondan sonra, nitel sıçramalar ortaya çıkar. Ama Marx'ın düşüncesinde, hareketin bu iki yanı, birbirinden asla ayrı tutulmamaktadır. Tek yanlı bir oluş, sakat [eksik] bir oluştur (felsefî terimle, «yabancılaşmış» bir oluştur). İşçi sınıfının müdahalesi olmaksızın büyüme gerçekleşebilirse de, gelişme gerçekleşemez.

Temel hareket (işçi hareketi, devrimci hareket), yolunu arar ve açar. Bu yolu temizlemek; temel hareketin çıkmazlara, ya da yanlış yönlere sapmasını ve pahalı ödenen deneyler geçirmesini önlemek ödevi, teoriye düşer. Hareket, yanılmaz ve aldanmaz değildir. İlerleyerek kendini ortaya koyar ama emin ve daima muzaffer adımlarla yürümez. Engeller bulur karşısında. Siyasal teori, bu hareketin teorisidir; çünkü, hareketin bir teoriye ihtiyacı vardır. Bu toplumsal bir ihtiyaçtır. Teori ile pratiğin birliği işte böyle dile gelir. Teori pratikte bitişir [eklemlenir]; ama arala-

rındaki bağ; daha önceden verilmiş, hiç değişmeyen ve kendisiyle daima özdeş kalan bir bağ değildir. Bu bağ, mantıkî ve ampirik bir bağ değildir; diyalektik bir bağdır.. Ama tarihin herhangi zor bir ânında, teori ile pratik arasında çatışma bile ortaya çıkabilir.

Öyleyse, teori hangi formu almalıdır; hangi forma bürünmelidir? *Program* formuna mı? Yoksa *strateji* formuna mı?

Marx, programı kesin olarak reddetmiş gibi görünmemektedir. Ama, hareket tereddüte düştüğü, yerinde saydığı ya da gerilediği zaman, bu hareketi uyarmak ya da canlandırmak gibi olağanüstü bir güç tanımamaktadır programa. *Gerçek hareketin attığı bir adım, bir düzine programdan daha önemlidir.* Strateji kavramına gelince, bu, Marx'ın eserlerinden daha sonra, çağdaş bilimde (matematik, sosyolojik, tarihî) işlenip ortaya konmuş bir kavramdır. Ama aynı kavram Clausewitz'in (56) eserinde, daha önce formüle edilmişti. Unutmamak gerekir ki bu yazar Hegel'den ilham almıştı ve Lenin; tarihi, savaşları, ve devrimci hareketlerin olanaklarını daha iyi anlamak için, bu kitabı okuyup incelemişti.

Demek ki, Marx'ın, metodik olarak açıklamamasına ve kullanmamasına rağmen, biz siyasal strateji kavramını öne sürebiliriz.. Bu çeşit kavramların nasıl doğduklarını ve oluştuklarını biliyoruz. Nitekim, *toplumsal emek* [iş, çalışma] kavramı, bunun en güzel örneklerinden biridir. Çok önemli olması bakımından bir göz atalım bu örneğe. Bu kavram, *praksisten* belirli koşullar içinde doğmuştur, yani on sekizinci yüz yılın sonlarında doğmuştur. Çok gelişmiş olan işbölümü, bir topluluk (bütünsellik) olarak görülen toplum içinde, kısmî çalışmaların birliğini düşünmeyi [kav-

mı için de aynı şey söz konusu değil midir? Kavramın çıkışından önce, askerî ve siyasal stratejiler vardı. Kavramı ilk Makyavel ortaya atmış; Clausewitz işlemeye devam etmiştir. O zamandan beri, bu kavram gittikçe gelişmekte ve belirlenmektedir (oyunlar teorisi ile, operasyonel mantık ve lojistikle, v.b.,). Geçmiş üzerinde onun da bir etkisi olmaktadır.

Marx, siyasal stratejiler düşünüp ortaya koymuştu. Çeşitli metinlerde bulunan açıklamalara ve değinmelere «strateji» adı verilebilir. Ama şu iki hususu gözönünde tutmak gerekir: 1. Marx için, geçici [anlık] taktikleri yöneten [onları belirleyen] temel amaç, işçi sınıfının ve işçi hareketinin uluslararası ölçüde güçlenmesidir; 2. Bu «siyasal» strateji, siyaseramayı] gerekli kılıyordu. Aynı zamanda, makinaların mükemmelleşmesi ve endüstri atölyesinde, otomatik denebilecek makinelerin kullanılmaya başlanması, uzun bir vâde içinde, maddî emeğin [işin, çalışmanın] aşılacağının ve yerine özel araçların geçeceğinin tahmin edilmesine yol açıyordu. Toplumsal emek kavramı, ekonomi bilginleri tarafından ve ekonomi bilimi alanında (A. Smith, Ricardo, daha sonra Marx'ın kendisi) işlenip ortaya kondu; daha sonra, bir bakıma bütün tarih üzerinde etki yaptı; bu kavrama sahip olmayan ve etkinlikleri ideolojik olarak tasarımlayan toplumların nasıl çalıştıklarını ve üretim yaptıklarını anlamayı olanaklı kıldı. Strateji kavratin sona ermesine yönelmiştir [onu amaçlamaktadır]. Siyasetin sona ermesi demek, devrimci dönüşümünden sonra devletin ortadan kalkması demektir; siyasal-olanın toplumsal olan tarafından emilmesi, top-

56. **Savaş üzerine** adlı ünlü eserin yazarı (ç).

lumsal-olanın içinde eritilmesi demektir. Bu çok önemli bir husustur. Bu husus gözönünde tutulmayacak olursa, Marx bir «Makyavelci» haline getirilmiş olur. Ya da Makyavel, Marx'ın öncülerinden biri olarak görülür. Marx'tan hareket edilir ve toplumsal siyasal-olan [siyasal gerçek] yani devletle-ilintili-olan, ortadan kalkamayan ve kendini aşamayan ebedî ve ezelî ya da zaman-üstü bir öz haline getirilir.

1884 Devriminin başarısızlığa uğramasından sonra, Marx'ın uzun bir süre, Çarlık Rusyasını, işçi hareketinin baş düşmanı olarak gördüğü bilinmektedir. Sürekli olarak yaptığı siyasal analizler, Çar'ı ve otokratik devletini. Avrupa'nın jandarması ve mülkiyetin muhafızı olarak göstermişti ona. Sağlam bir şekilde yürütülen bir savaş, bu rejimi iflâsa ve yıkılmaya götürebilirdi. Marx, çeşitli makalelerinde, İngiliz dışişleri bakanı Palmerston'u şiddetli bir şekilde eleştirip yaptıklarının içyüzünü açığa vuruyorsa, bunun nedeni, Kırım savaşı değil, bu savaşın, Çarı Balkanlar'dan atmasına rağmen yine aynı Çarı gözetecek şekilde yürütülmesiydi. Buna benzer nedenlerden ötürü, Marx, 1870 yılında, III. Napolyon'a, işçi hareketi için gerekli olan birliğin gerçekleşmesine engel olan adam olarak bakıyordu; ama 4 Eylül 1870'de büyük bir değişiklik oluyordu; Alman birliği Bismarck'ın himayesi altında gerçekleşmişti ve işçi hareketi için vazgeçilmez olan Fransız Cumhuriyetini; işçilerin desteklediği Fransız Cumhuriyetini tehdit ediyordu. Önemli noktalarda ve tehlikeli anlarda, kararların alınmasını yöneten genel bir yön yani bir strateji vardır. Bu kavramları (strateji ve taktik) bilmeyince, Marx'ta ve siyasal sosyolojisinde, tutarsızlıklar, çelişmeler; Fransız aleyhtarı, Alman aleyhtarı, İngiliz

aleyhtarı, v.b., tutumlar bulunduğunu ileri sürmek çok kolaydır.

Siyasal durum ve koşullar ile taktiklerin analizinde, düşmanlarının (yani işçi hareketinin düşmanlarının) içyüzünü açığa vurmak için, Marx, olağanüstü bir yazarlık gücü ve cerbezesi göstermişti. Siyasal analizin belli bir uslûp kazanarak dile geldiği bu yazılar, hemen her zaman ihmale uğramıştır (bu yazıların üzerinde gerektiği gibi durulmamıştır). Bunlar ne marksizmin teorilerine, ne Marx'ın ortaya koymuş olduğu esere, ne de onun fizyonomisine bağlanamamaktadır. Bu yazıların ortaya çıkmasına neden olan durum ve koşulların gerilerde kaldığı doğrudur ama bunlarda sözü edilen insanlar da olaylar da ihmal edilemezler. Şimdi,- somut siyasal sosyolojinin bir örneği olarak, Palmerston'un Marx tarafından nasıl tasvir edildiğini (*People's Paper*, 22 Ekim 1853) görelim:

«Bu bakan, yetmişini geçtiği ve 1807'den beri siyasal sahnede hemen hemen sürekli olarak rol aldığı halde, hemen her zaman bir yenilik izlenimi yaratmak ve çok kabiliyetli ama henüz kişiliğini ortaya koymamış bir delikanlıdan başkasına pek bağlanmayan umutlar doğurmak konusunda sürekli başarı göstermiştir. Bir ayağı çukurda olduğu halde, gerçek siyasal -hayatına sanki yeni başlıyor gibidir bu bakan. Yarın ölüp gitse, elli yıldır bakanlık yaptığını öğrenince bütün İngiltere şaşırıp kalacaktır. Devlet adamı olarak bütün görevlerin üstesinden gelecek çapta değildir, ama hiç olmazsa, aktör olarak her rolü oynayacak çaptadır. Komik ya da kahramanca tarz, patetik ya da samimî davranış, trajedi ya da şaklabanlık, hepsini kıvırır bu üstat; ama kendisine en uygun düşenin şaklabanlık olduğunu söyleyebiliriz.

Birinci sınıf bir hatip değildir, ama kusursuz bir tartışmacıdır. Hiç yanılmayan bir hafızası ve ince bir yumuşaklığı vardır; Parlamentodaki partilerin ve kişilerin bütün entrikaları ve püf noktaları hakkında en derin bilgiye sahiptir. Öyle ki, dinleyicilerinin ön yargılarına; anlama ve etkilenebilme yetilerine güvenerek, en güç durumları, en zarif ve kayıtsız bir tavırla ele almayı bilir.

Temelini hiç bir şeye inanmayışın oluşturduğu küstahlığı sayesinde her çeşit sürprizden kurtulur; mutlak kayıtsızlığı ve aristokratik küçümseyişi, sert ve şiddetli görünmek tehlikesinden korur onu. Zekâsının inceliğinden dolayı, herkesin hayranlığını ve sevgisini kazanır. Her durumda soğukkanlılığını koruduğu için; öfkeye kapılan rakipleri, karşısında yenilgiye uğrarlar. Konusuna hâkim olmadığı zaman en azından, bu konuyla oynamayı bilir. Genel fikirlerden yoksun olduğu zaman da, beylik düşüncelerin en zarifleriyle bir bütün kurmasını becerir. Yorgunluk ve bezginlik nedir bilmiyen zihni, etkinsizlikten nefret eder ve etkinlik olmasa da, kargaşalığa susamıştır. Onun aradığı, başarının kendisinden çok başarının dış görünüşüdür. Hiç bir şey yapamadığı zaman, en azından bir şeyler hayal eder. Doğrudan doğruya müdahale edemediği zaman, hiç olmazsa, aracı rolü oynamak ister. Güçlü bir düşmanla boy ölçüşemezse, daha zayıf bir düşman arar. Geniş plânların ve uzun vâdeli tasarıların adamı değildir; büyük amaçlar peşinde koşmaz. Ama, büyük bir şamata ile içinden çıkmak için zorluklara sokar kendini. Meşguliyetsiz kalmamak için girift durumlara ihtiyacı vardır; bu durumları olup bitmiş ve hazır olarak bulmazsa, kendisi suni olarak yaratır.. Çatışma ve mücadele numaralarından, diplomatik notaların alınıp

gönderilmesinden, savaş gemilerine çıkış emirlerinin verilmesinden hoşlanır; ta ki, bu zırıltıların hepsi, bir günlük zaferi; yani gayretlerinin sürekli ve biricik amacı olan bu günlük zaferi kazanmasına yarayan şiddetli meclis tartışmalarında son bulsun. Uluslar arası çatışmaları büyük bir virtüoz gibi yönetir bu üstat; olayları belli bir noktaya kadar iteler, ama tehlikeli bir hal almaya başladıkları zaman, o vazgeçemediği dramatik heyecanı yaşadıktan sonra, hemen geri çekilir. Evrensel tarihin gelişmesi, onun gözünde, hoşça zaman geçirmek için bir araçtır; soylu Vikont Palmerston of Palmerston'ın kişisel eğlencesi için özel olarak yapılmış bir araç.

Her çeşit yabancı etkilere boyun eyen ve bu üstat, lâfa gelince, bu etkilerin hepsine karşı koyar. Canning'in vârisi olarak, İngiltere'nin kıta üzerinde meşrûtiyeti yaymak ödevini yüklenmiştir. Bundan ötürü, ulusların ön yargılarını gıcıklamak, yabancı ülkelerdeki devrimler aleyhinde çalışmak ve aynı zamanda öteki devletlerin şüphesini ve kıskançlığını körüklemek için fırsattan hiçbir zaman yoksun kalmaz... Dış işleri bakımından Tory olduğu halde, dışişlerinin bütün yönetimine, Whig'lerin öz varlığını oluşturan yalanları ve sahtekârlıkları sokmayı başarmıştır.

Demokratik lâfları ve oligarşik fikirleri kullanmakta ustadır; burjuvazinin barışçı ve tefeci siyasetini, eski zamanların aristokrat İngilizinin kurumlu dilinin ardında saklamayı çok iyi bilir; vazgeçtiği zaman saldırıya geçmiş gibi ve ihanet ettiği zaman savunuyor gibi görünür. Sahte bir dostu ustaca idare etmekte ve bir sözde müttefiki umutsuzluğa sürüklemekte yektadır. Dananın kuyruğu koptuğu anlarda,

en zayıfın karşısında ve en kuvvetlinin yanında bulunmak ve tabanları yağlayıp kaçtığı zaman, cesaret dolu yüce sözler kullanmak konusunda ustadır.

Büyük devletlere her ihanet edişinde, bu işi muazzam bir kibarlıkla yapmıştır... Bütün baskı yapanlar ona güvenebilmişlerdir; bu sırada, baskı altında bulunanlara alicenaplığını lâfla göstermiştir. Dostluğu, şimdiye kadar, kesin bir felâketin habercisi olmuştur daima. Dış politikasının gerçek sonuçlarında, diplomatik bilgisi bütün parlaklığı ile görünmüyorsa da, bu bilim, lâfları gerçekler diye yutturduğu İngiliz halkına bu konuda yaptığı yorumlarda bütün gözkamaştırıcılığı ile ortaya çıkmaktadır... Tory'lerin iktidarda oldukları süreleri (Kasım 1835 - Nisan 1843) ve 1841 - 1946 dönemini saymayacak olursak, Palmerston, 1830 Devriminden bu yana, İngiltere'nin bütün dış politikasından sorumludur... Parlamento hayatında kendini ilk gösterişi çok karakteristiktir. 3 Şubat 1808'de söz alarak; biliyor musunuz, neyi savunmuştu? Diplomatik görüşmelerin gizli olmasını...»

Bir de kalkıp, Marx'ı, bireyleri ihmal edip, sadece genel çerçevelerle, tarih ölçüsündeki determinizmlerle, ve «kitleler»le ilgilenmekle itham ediyorlar!

Kendimizi ayrıntılar içinde kaybetmeden Marx'taki siyasal stratejinin genel çizgilerini ortaya koyalım. Çünkü bu genel çizgiler, Marx'ın siyasal sosyolojisinden ve analizlerinden doğmaktadır. Bize göre, Marx'ta, devrimci hareket için üç strateji, yani birbirinden farklı üç olabilirlik vardır.

a) Hareket, «halkın» çoğunluğunu bir araya getirir ve hem ekonomik hem de toplumsal amaçlarını gerçekleştirmek için şiddet kullanmadan iktidarı ele geçirir.

b) Hareket, «halkın» çoğunluğunu toplar ama, egemen, sınıfların elinden siyasal ve teknik araçlarını almak için iktidara karşı saldırıya geçmek zorundadır.

c) Hareket, «halk»ın sadece belli bir azınlığını bir araya getirebilir ve bu azınlık, egemen sınıflara savaş açabilecek kadar tutarlı, enerjik ve cesur olarak kendini gösterir.

Bu cümlelerdeki «halk» kelimesinin sadece sınırlı bir anlamı vardır. Taktik ittifaklar, proletarya çekirdeği çevresinde, sınıfları, sınıf bölümlerini, çeşitli toplumsal tabakaları (köylüler, zanaatkârlar, ticaret erbabı, aydınlar, ve hatta liberal burjuvalar) gruplaştırır ve bunlara «halk» adı verilebilir. Demek ki, bu kelimenin siyasal bakımdan belirli ve kesin bir anlamı olduğu halde sosyoloji bakımından yoktur.

Yukarda sözünü ettiğimiz birinci durum, İngiltere'nin içinde bulunmuş olduğu durumdur; ya da hiç olmazsa, Marx'ın bu ülkede yaşadığı, bu ülkeyi incelediği ve tanıdığı çağdaki İngiltere'nin durumudur.

Siyasal demokrasinin yoludur bu; genel oy hakkı ile demokrasinin genişlemesinin ve derinleşmesinin yoludur; en üstün araç olan başkaldırmaya lüzum görmeden, siyasal hegemonyasını derece derece kabul ettiren, organize ve kuvvetli bir işçi sınıfının basıncıyla, bu demokrasinin aşılmasının yoludur. Şiddetli bir devrimi olanaklı kılacak ve hatta göz önünde bulunduracak enerjiyle ele alınmazsa, hiç bir anlamı olmayan ve hiç bir olabilirliğe açılmayan ekonomik ve toplumsal reformculuk yoludur bu.

«İngiliz işçi sınıfı için, genel oy kullanma hakkı ve siyasal iktidar aynı şeyi ifade eder. Proletarya, nüfusun çoğunluğunu oluşturmaktadır. İngiltere'de ge-

nel oy hakkının kazanılması, Kıta Avrupasında sosyalist diye adlandırılan herhangi bir önlemden çok daha fazla, bir ilerleme, yani sosyalizme doğru bir ilerleme meydana getirecektir. Genel oy [oy hakkının herkese tanınması] hakkının kazanılmasının kaçınılmaz sonucu, işçi sınıfının siyasal hegemonyası olacaktır.» (57)

Sözünü ettiğimiz ikinci durum; Almanya'nın durumudur; yani, ulusal birliğin «tepeden inme» gerçekleştirildiği; feodallerin (mütegallibenin) güçlü durumda bulundukları, burjuvazi ile feodalitenin gizlice anlaştığı ve bu anlaşmanın burjuvazi doğduğu andan itibaren siyasal bir form almış olduğu Almanya'nın durumudur. 1848 başarısızlığı bu bakımdan ispatlayıcı bir nitelik taşır. Egemen sınıflar, «hareket»in karşısına bu kadar güçlü bir engel dikmemiş olsalardı, ulusal birliğin gerçekleştirilmesi ile başlayan bir dönüşümü, yani siyasal reformculuk yoluyla toplumun derece derece dönüşüme uğrayacağı düşünülebilirdi. Almanyanın Napolyonculuğu demek olan Bismarkçılık, bu umudu yıkmayacak mıydı?

«Alman işçi sınıfı, toplumsal ve siyasal gelişimi bakımından, Fransız ve İngiliz işçi sınıfına oranla; Alman burjuvazisinin, Fransız ve İngiliz burjuvazisine oranla geri kaldığı kadar geridir. Böyle efendinin böyle hizmetkârı olur. Çok sayıda, sağlam, yoğun ve uyanık bir proletaryanın var olma koşullarının gelişmesi, çok sayıda, zengin, yoğun ve güçlü bir burjuvazinin var olma koşullarının gelişmesine bağlıdır. İşçi sınıfının gelişmesi, hiç bir zaman bağımsız değildir.» (58)

---

57. **New York Tribune**, Nisan 1851.
58. **New York Tribune**, 1851.

Üçüncü durum ise, Fransa'nın durumudur. 1789-93'ün (demokratik burjuva) Devrimi, şehir azınlıkları tarafından yürütülmüş; köylülerin bir bölüğünü peşinden sürüklemiş, feodallere savaş açılmıştır. Sosyalist devrimin partisi, jacobisme'in ve blanquisme'in peşinden gitmek zorunda değildir. Bununla birlikte, jacobisme ve ardından gelen blanquisme, tamamiyle Fransız toplumuna özgü ve büyük anlam taşıyan tarihsel olaylardır ve partinin bunları göz önünde tutması gerekir. «Etkili azınlıklar» üzerinde temellenen, anarşist eğilimin de üzerinde durmak gegerekir. 1848 ve 1871 deneyleri, bu değerlendirmeyi doğrulamaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın bütün olanakları işte bu şekilde ele alınmıştır. Yeni partinin stratejisi, hepsini içinde toplamaktadır. Bu ise, «sürekli devrim»i ilân etme olanağını vermektedir. Bu deyimi (Marx'ın bu deyim karşısında tereddüte düştüğünü görmüştük), daha sonra almış olduğu anlamda kullanmaz Marx. Yani, sürekli şiddet; her vasıtayla durup dinlenmeden saldırma, anlamında kullanmaz. Bu deyim Marx'ın kullandığı anlamda, kesintiye uğramayan ama çeşitli safhalardan geçen ve duruma uygun strateji ve taktikleri kullanan bir mücadeleyi ifade etmektedir. Sürekli devrim, bütün sorunlara, bütün çatışmalara, en cüretkâr yani en ileriye ve uzağa varan çözüm şeklini sunmayı olanaklı kılar. Geçiş dönemini, yani mevcut devletin ortadan kaldırılmasını ve sona ermek üzere olan bir devletin kurulmasını dile getirir.

«Proletarya, burjuvaların blanquisme adını taktıkları devrimci sosyalizmde, yani komünizmde, gittikçe daha fazla sayıda toplanmaktadır. Bu sosyalizm, sürekli devrim ilân eder; burada söz konusu olan

sınıfların ve bu sınıfların üzerinde temellendiği üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılmasına yönelmiş geçit dönemi olarak düşünülen proletarya sınıfı diktatörlüğüdür.» (59)

Stratejik kararlar, hangi ölçütlere göre alınacaktır? Kararlar, toplumsal yapının (mevcut sınıflar ve sınıf bölümleri) analizine; durum ve koşulların değerlendirilmesine (bu, stratejinin daha geniş çerçevesi içinde taktiği belirler), ve nihayet, devlet hakkındaki eleştirici bir bilgiye dayanarak alınacaktır. Egemen sınıfların güçlü, bürokratik ve askerî bir devlet kurdukları yerde, devrimci şiddet kendini gösterebilir ve hareket, ayaklanmaya başvurabilir. Siyasal, ekonomik ve toplumsal «reformculuk» yoluyla sosyalizme derece derece geçmek, Marx'a göre, toplumun üstünde yükselen ve egemen sınıfların aracı olarak devletin, kendini çelişmesiz olarak güçlendirip pekiştiremediği yerlerde olanaklıdır ancak.

Hareket ve strateji sorusu; bu çifte soru, bizi bir başka soruya; hem de çok önemli olan bir soruya götürür. Bu soru, ulus ve ulusal gerçeklik sorusudur.

Marx'ın eserlerinde, somut ulusal durumlarla ilgili birçok analiz bulunduğu halde, aynı eserlerde ulusal gerçeklik hakkında genel bir teorinin ve bu kavramın işlenip ortaya konulmasının da bulunduğu söylenemez. Marx'ın gözönünde, *hareket*, ulusların sınırlı çerçevelerini aşmış gibi görünmektedir. Bunu ancak *strateji* gözönünde tutmak zorundadır.

«Burjuvazi, her ülkede, kendisine özgü menfaatlere sahiptir; ve menfaat onun gözünde en yüce değer olduğu için, burjuvazi ulusallığı aşamaz...»

---

59. **Luttes de Classes en France**, 1850, éd. Engels, 1895, s. 94

Ve bu, kapitalizm tarafından kurulmuş olan dünya pazarı, burjuva özgürlük kavramı ve ondan esinlenen kuruluşlar bu aşma yolunun işaretleri haline gelmiş oldukları halde böyledir.

«Proleterler, bütün ülkelerde bir tek ve aynı menfaatin; bir tek ve aynı düşmanın, bir tek ve aynı savaşın karşısındadırlar; proleterlerin çoğu daha şimdiden doğal olarak ulusal önyargılardan sıyrılmıştır; onların bütün hareketleri, temel bakımından insancıl ve ulusallık karşıtıdır. Ulusallığı yalnız proleterler ortadan kaldırabilirler...»

1846'da, (Londra'da kutlanan «uluslar bayramı» dolayısıyla) yazılan bu parçalar, «devrimci durumun yaklaştığı sırada Marx'ı ve görüşlerini heyecana boğan umudu açıkça göstermektedir. Ulusallığın aşılması işi, artık olup bitmiş bir şeydir Marx için. Aynı yıllarda, Marx ve Engels, Enternasyonalin bir ilk taslağı niteliğinde olan «yazışma komiteleri»ni, Avrupa ülkelerinde kuruyorlardı. Bu komitelerin amaçlarından biri de, *ulusallığın sınırlamalarından kurtulmak*'tı (60).

Ama somut siyasal soruları (strateji, taktik, ittifak, program) incelemeye başladığı zaman, Marx, ulusu, devrimci etkinliğin çerçevesi olarak görmek zorunda kalıyordu.

«Komünistleri, vatanı ve ulusallığı kaldırmak istemekle itham ettiler. İşçilerin vatanı yoktur. Sahip olmadıkları birşey alınamaz onlardan. Proletarya, hiç şüphe yok ki, siyasal iktidarı ele geçirecek ve kendini ulusal sınıf olarak; bizzat ulus olarak ortaya koyacaktır. Proletarya şimdiden ulusaldır ama, burjuva-

60. Proudhon ile yazışma (Mayıs 1846).

zinin kastettiği anlamda değil. Burjuvazinin gelişmesiyle; ticarî serbestiyle; dünya pazarıyla, sınaî üretimin ve ona tekabül eden hayat koşullarının eş biçime girmesiyle birlikte ulusal özellikler ve halklar arasındaki uzlaşmazlıklar, yavaş yavaş silinmektedir. Proletaryanın egemenliği, bunları daha da silecektir.»

Demek ki, ekonomik büyüme, pazarın, sanayiin, ve tekniğin dünya çapında genişlemesi, ulusları aşmaya yönelmektedir. Proletarya tarafından teşvik edilen toplumsal gelişme, bu gerekli ekonomik koşula eklenecek ve tarihsel görevin yerine getirilmesine yetecektir.

«Bir bireyin, bir başka birey tarafından sömürülmesi ortadan kalktığı ölçüde, bir ulusun bir başka millet tarafından sömürülmesi de ortadan kalkacaktır. Ulusun içinde sınıf uzlaşmazlıklarının ortadan kalkmasıyla birlikte, ulusların karşılıklı düşmanlıkları da ortadan kalkar.»

Proletaryanın burjuvaziye karşı yaptığı (tarihsel, toplumsal, pratik) mücadele, içeriği bakımından ulusal olmadığı halde, formu bakımından ulusaldır. Bu, Marx'ın siyasal vasiyetnamesi olan *Gotha programı üzerine kenar notları*'nı analiz ederken yeniden karşılaşacağımız çok önemli bir tezdir.

Bu ünlü metinler karşısında bir şaşkınlığa düşüldüğünü niçin, itiraf etmemeli? *Form*'un üzerinde önemle durulması, daha yukarda söylenenleri pekiştirmektedir. Bu formların incelenmesi, sosyolojinin işi olacaktır. Bununla birlikte, bu metinlerde sallantılı bir durum ve bir kesinsizlik vardır. Eğer form, içerikten; teori de *praksis*'ten ayrılmıyorsa, ulusal ger-

çekliği aşılmış bir şey gibi görmek yerine, tanımlamasını yapmak, bu gerçekliğin kavramını ortaya koymak ve onu teorik bir işlemenin konusu haline getirmek gerekmez mi? Marx, üretim tarzını incelerken, onun aşılmasını da olanaklı bir şey olarak görür. Hem toplumsal-ekonomik ilişkileri bütün olarak, bir tarihsellik içinde ve köklü olumsuz bir eleştirme ile birlikte ele alan hem de böylece teorik bilginin yüksek düzeyine yükselmiş bir devrimci pratiğin kavranmasını içinde taşıyan bir varsayımdan hareket eder. Aynı yöntem, ulus sorusu söz konusu olduğunda kullanılamaz mı, ya da kullanılmamalı mıdır? Marx, her zaman çok acil ve önemli olan bu soruyu bir yana bırakıyor ya da doğrudan doğruya ele almıyor gibi görünmektedir. Uluslar ile bu uluslara tekabül eden devletler (ki bunlar hareketi ilgilendirir) kapitalisttirler; egemen sınıflar, feodallarle azçok ilinti halinde bulunan burjuvazilerdir. Ama iş bununla bitmez; kapitalist üretim tarzının genel çerçevesi içinde, her ulusun kendi özellikleri vardır.. Özel ile genelin ilişkisi nedir? Bu terimlerin kendilerinde kalırsak, mantık düzeyinde ve sınıflama düzeyinde kalmış oluruz. Somutu yakalamak demek değildir bu. Ulusal gerçeklikler hakkında, ekonomik, sosyolojik ve tarihsel bir incelemenin yapılması mutlaka gereklidir. Elde yoktur böyle bir inceleme. Çok önemli bir boşluktur bu. Kapitalist ülkelerin eşit olmayan gelişimi hakkında yapılan bazı açıklamalar, bu boşluğu doldurmaya yetmez. Yoksa Marx, sorunu, kavramların ve bilginin yerine geçen, normatif bir plandan mı ele almaktadır? Marx'ın, bu sorunu, ulusun, hareket ile «aşılması»nın perspektifleştirilmesi bakımından ele aldığını söylemek daha doğru olacaktır.

Ayrıca, Marx ve Engels'in iki cephede mücadele

ettikleri de söylenebilir: 1. Ulusları, ulusal sorunları; halkların bağımsızlığı ile ve kendi kendilerini yönetmeleri hakkı ile ilintili sorunları inkâr eden bir *solcuculuk'a* [gauchisme] karşı; 2. Dar ulusallık anlayışını benimseyen ve kendi uluslarını, ötekilere bir model gibi gösteren ya da onların üstünde bir bayrak gibi yükseltmeye kalkanların «sağa kayış»ına karşı.

Şüphesiz ki bu açıklamalar ve ileri-sürüşler yanlış değildir. Ama, bizi kavramlardan stratejiye ve hattâ hareketin içinde yer alan taktiğe geçirmektedirler. Teorinin alçalması mı, yoksa yükselmesi mi söz konusu burada? Soru budur işte. Kavramlar, hareketi egemenlik altına alamıyor gibi görünmektedir. Bu hareketin, kendine özgü kanunları var gibi görünmektedir. Örneğin çeşitli eğilimlere ayrılmak gibi: solculuk (sekterlik), sağa kayış (opportünizm) merkezcilik (manevra kolaylıklarına sahiptir) gibi. Böylece, pratik, teorinin daha üstüne mi konulmuş olmaktadır Ama o zaman pratikçilik [praticisme] haline gelerek yozlaşmamakta mıdır? Düşünce, bilim düzeyinde kalmakta mıdır? Sosyoloji, siyasal eğilimlerin sosyolojisi haline gelmemekte midir?

Öte yandan, bu eğilimlerin, Marx zamanında, daha sonra aldıkları ya da aldıkları sanıldığı ölçüde bir anlam kesinliği taşımadıklarını unutmamalıyız. Belli bir anlamda solcucu [gauchiste] olan Lassalle (işçinin ücretinin «asgarî hayat şartlarını» hiç bir zaman aşamayacağını ileri sürer), aynı zamanda Alman milliyetçisi ve eski bir devletçiydi. Proudhon'culara gelince, bunlar, tezlerini (kooperatiflerin, halk bankalarının, v.b., rolü üzerindeki tezlerini), kapitalist ülkelerin tümüne uyguluyorlardı ve bundan ötürü, ulusal özellik diye bir şey kabul etmiyorlardı. Birinci enternasyonal sırasında, reformculuk [reformizm], ulu-

sallığa karşı bir felsefi tutum benimsiyor ve aşırıcılık eğilimi, devlet kavramını, siyasetin en temel verisi olarak kabul etmeye yöneliyordu. Ama sorunu daha basit hale getirmiyordu bu...

Marx'ın, *Komünist Manifestosu*'ndan, aşağı yukarı otuz yıl sonra yazılmış olan ve yayımlanmak için kaleme alınmayan son büyük siyasal yazısında, yani *Gotha programı üzerine kenar notları*'nda bir cevap bulabilir miyiz acaba? Burada, hareketin parti haline gelmiş olduğunu; devrimin vaadlerini ve özlemlerini içinde taşıdığını; Marx'tan esinlendiğini iddia ettiğini, ama henüz hayatta olan ve hastalık yüzünden bitkin durumda bulunan Marx'ın, bu programı desteklemediğini görüyoruz. Yöneticilere, özel ama gösterişli bir cevap veriyordu; yöneticilerin programının, teorinin düzeyinde olmadığını, eylemlerinin, bilimin düzeyine ulaşamadığını; siyasal pratiklerinin uzlaşmalarla dolu olduğunu gösteriyordu.

Anlaşmazlık hangi konu üzerindeydi? Devlet üzerindeydi; ulusallığa ve ulusal gerçekliğe bağlı olan devlet kavramı üzerindeydi. Kime saldırmaktadır Marx? On yıl önce ölmüş olan ve «hareket»in yakasını hâlâ bırakmayan Lassalle'ın hayaletine saldırmaktadır. Marksizm'den iyice farklı olan ve siyasal pratikte Marx'ın ortaya koyduğu kavramlara üstün gelen bir «Lassalle'cılık» vardır. Lassalle, kavramlara hiç bir zaman yükselememişti. Ücretin, ya da devletin ne olduğunu *bilmiyordu Lassalle*. Hayalgücüne, duygularına, izlenimlerine güveniyordu. Toplumun, devletin ve hattâ hükümetin mevcut çerçevelerini kabul ederek bir takım tumturaklı radikal sözleri ampirizmle içiçe geçiriyor ve karıştırıyordu. Nitelikleri olmasına rağmen, devrimciden çok demagog bir kimse olarak orta-

ya çıkan Lassalle, hareketi, daha başlangıcından itibaren felâket dolu bir yola sokmuştu.

Tumturaklı radikal sözler altında, şüpheli stratejisini ve taktiğini ileri sürüyordu Lassalle. Nitekim, programda, *bugünkü toplumda emek araçları, kapitalistler sınıfının tekelidir,* denildiği zaman, toprak sorusu ustaca bir yana atılmaktadır. Bismark ile Lassalle arasındaki pazarlığı ima eden Marx, bu ifadenin niçin böyle yazılmış olduğunun kolayca anlaşıldığını belirtmektedir. Çünkü Lasselle, büyük toprak sahiplerine hücum etmiyordu. Burjuvaziye karşı feodallerle ittifak yapmış olduğunu saklayabilmek için, ezbere bildiği *Komünist Manifestosu*'nu tahrif etmekten çekinmiyordu.

Çok üstat bir politikacıydı doğrusu...

Lassalle, ücret teorisini ve değer ile artı - değer hakkındaki marksist teorileri hiç anlamamıştı. *Program, emek ürünlerinin tam bir hakkaniyetle dağıtılması* gerektiğini ileri sürüyordu. Bu hakkaniyet neydi? Burjuvazinin ideologları, mevcut üretim tarzının temeli üzerinde, bu hakkaniyetin gerçekleşebileceğini ve hattâ gerçekleşmiş bile olduğunu ileri sürüyorlardı. Lassalle'ın «ücretlerin çelik kanunu» diyerek ileri sürdüğü şey (bu terimi, Goethe'den ve onun «büyük çelik kanunları»ndan almıştır), ücretin gerçekliğini ve bu kanunların toplumsal ve tarihsel (hiç bir zaman «doğal» değil) karakterini maskeliyordu. Hakkaniyet üzerine; eşit bir hak gözetilerek, toplumun bütün üyelerine, *emeğin* ürünlerini bölüştürmek üzerine söylenen bu yüce laflar, geçiş döneminin yani devrimci diktatoryanın gerektirdiği (zorunlu kıldığı) şeylerin görülmesine engel oluyordu. Bu dönemde; egemen sınıfların devletinin yıkılması, üretim araç-

larının mülkiyetinin ve yönetiminin onların elinden alınması ve üretici güçlerin arttırılması sözkonusuydu. Emeğin ürünü neydi? Emeğin ürünü, toplumun ürettiğinin bütünüydü. İmdi, toplumun bütün üyelerine (çalışmayanlar da dahil) dağıtılmak şöyle dursun, ürünlerin tümünü, bütün emekçilere dağıtmak bile söz konusu değildir. Tüm (globale) gelirin bölüşümünü yöneten kanunlar vardır. Nitekim, eskimiş üretim araçlarının yerine yenilerini koymak ve üretimi artırmak için yatırım yapmak gereklidir. Doğal âfetlere karşı bir ihtiyat fonu kurmak zorunludur. Toplumsal bakımdan zorunlu olan ama üretici nitelik taşımayan işlerin ve hizmetlerin yönetim masraflarını ve çocuklara, hastalara, yaşlılara, v.b., ayrılan fonu da bu tüm üründen çıkarmak gerekir.

Tüm gelirin bu bölüşümü, burjuva toplumunda, körcesine ve burjuvazinin menfaatlerine uygun olarak gerçekleşmektedir. Yeni toplumda ise, bu bölüşüm, aklî bir şekilde yapılacaktır (gerçekleşecektir). Ama bunca temenni edilen «hakkaniyet»e çabucak ulaşılamayacaktır. Eski kapitalist düzenden çıkacak olan toplum, geçiş döneminde, bu eski toplumun izlerini üstünde taşıyacaktır. Pazar, pazar için üretim, değer kanunu ve eşdeğerlerin mübadeleleri, ahlâkî gerekçeler dolayısıyla ortadan kalkmayacaktır; ama, organize üretim güçleri onların aşılmasını olanaklı kıldığı zaman ortadan kalkacaktır. Demek ki «eşit hak», eşdeğer metaların mübadelesini ve sözleşmeleri düzenleyen burjuva hukuku olarak kalacaktır. İlerlemeye, yani toplumun gelişmesine rağmen, üreticilerin hakkı, nicelik ve nitelik olarak sağlanan emekle *oranlı* olacaktır. Eşitlik, para yerine emeğin ortak bir ölçü olmasında, yani bilinçli ve aklî bir şekilde, mübadelelerin ortak ölçüsü olmasında kendini göstere-

cektir. Demek ki, bu eşit hak, aslında bir eşit - olmayan haktır: çünkü, eşit olmayan emekleri [işleri, çalışmaları] birbiriyle karşılaştırır ve düzenler. *Demek ki bu, her türlü hak [hukuk] gibi, söz olarak ele alındığı zaman, bir eşitsizlik hakkıdır.*

Geçiş sorunları, böylece, hukukun özünü açığa vurur. Gerçeğin bilimsel analizi üzerinde temellenen teorik tasarı; yani yeni toplumun teorik tasarısı, ampirik ve pratikçi programa karşı çıkar. Bu tasarı, kavramlar düzeyindedir. Hukuk kavramını ele alır ve işleyerek ortaya koyar. Daha önce açıkladığımız gibi, ortaya çıkan bir kavram, geri dönerek geçmişi aydınlatır. [Bu açıdan bakınca] hukukun her zaman belli bir fonksiyonu yerine getirmiş olduğunu görürüz. Bu fonksiyon, darlığı düzenlemektir; temel bakımından eşit - olmayan bir toplumun ürünlerini, eşitlik dışgörünüşü altında bölüştürmektir. Demek ki, yüzyıllar boyunca süre gelen hukukta, çifte bir yan vardır. Bunlar, eşitsizliğin «meşru» forma sokulması ve bu formu eğip - bükmek için egemen güçlerin çıkarlarının yaptığı basınçtır. Hukuk da tıpkı yönettiği [düzenlediği] toplum gibi, kendi aşılmasının tasarısı içinde aydınlanır [anlaşılır, kavranır].. Bugün, hukuk sosyolojisinin ne sosyal pratikten ne de aşma fikrinden ayrılmadığını söylemeliyiz. Hukukun eleştirilmesi, onun bilgisinin bir bölümünü oluşturur. Marx'a göre, hukuk, komünist toplumun yüksek safhasında ve bollukla ortadan kalkacaktır ancak.

«Ancak o zaman burjuva hukukunun dar ufkundan sıyrılma [kurtulma] olanağı doğacak ve toplum, bayrağının üzerine şunları yazabilecektir: herkesten yeteneklerine göre, herkese ihtiyaçlarına göre.»

Hukuk ve hukukun dönüşümleri [köklü değişik-

likleri] üretim tarzına bağlıdır, yoksa, fikirlerin ve vicdanın ilerlemelerine bağlı değildir. Bunu kim inkâr etmektedir?

«Fransız demokratlarının ve sosyalistlerinin çok iyi bildikleri, ideolog ve hukukçu düzenbazlıkları ile yeniden ortaya çıkan kimseler.»

Ne var ki, böylece, temel soruya yani devlet sorusuna (ve bunun sonucu olarak ulusal gerçeklik konusuna) geliyoruz. Lassalle, asıl bu noktada saçmalamış ve düşmanlarına en savunulmaz tavizleri vermiştir. Lassalle emekçilerin karşısında, öteki sınıfların, tek bir *gerici kitle* oluşturduklarını söyleyerek işe başlamaktadır. Kaba ve yanlış bir düşüncedir bu. Zamanı geçmiş üretim tarzlarına dayanan toplumsal durumlarını korumaya kararlı olan orta sınıfların ve feodallerin karşısında, burjuvazi de devrimcidir. Proletarya, burjuvazinin karşısında devrimcidir ve toplumun dönüşümünü son noktasına kadar ancak o itebilir [götürebilir]. Aldatıcı lâflar altında, siyasal tasarılarını [planlarını] saklayan Lassalle, işçi hareketini, sadece dar bir ulusal açıdan düşünmüştür. Programda şöyle denmektedir: *Emekçiler sınıfı, özgürlüğünü elde etmek için, bugünkü ulusal devlet çerçevesi içinde çalışır önce.* Bu konuda şöyle diyor Marx: işçi sınıfının, sınıf olarak önce kendi ülkesinde örgütlenmek ve kendi ülkesini mücadelesinin zemini olarak almak zorunda bulunduğu besbellidir. İşçi sınıfının, *sınıf mücadelesi bu bakımdan ulusaldır; yani içeriği bakımından değil formu bakımından ulusaldır.* Durumun güçlüklerini de iyice belirtmektedir Marx. Ulusal Alman devletinin çerçevesi, dünya piyasası ve devletler sistemi çerçevesi içinde yer almaktadır. Burjuvazi, ya da bir devletin egemen sınıfları, en-

ternasyonal bir siyaset güdebilir. Bismark, bunun bir örneğidir. Bu politikayla savaşmak için, Alman işçi sınıfının, *enternasyonal fonksiyonları* yüklenmesi gerekmektedir. Bunu yapamazsa, liberallerin enternasyonalizminden, yani barış, özgürlük ve halkların kardeşliğini istemekten geri kalmayan serbest - mübadelecilerin enternasyonalizminden çok daha aşağılarda kalır.

Lassalle'ın zavallılığı, yeni toplumu, tıpkı bir demir yolu döşer gibi kurabileceğini; yani devlet istikrazlarıyla kurabileceğini sanmasıydı. Devlete ve devlet yardımına karşı sonsuz ve çocuksu bir güveni vardı.

Lassalle'ın fikirlerinin çizgisinde, Program, Alman İşçi Partisinin, devletin özgürlüğü için, özgür bir devlet için mücadele ettiğini belirtmektedir. Bu ne demektir? diye soruyordu Marx. Hiç! Alman İşçi Partisi, böylece, sosyalizm kavramının *yanından bile geçmemiş olduğunu* göstermektedir. Toplum, devletin temeli olarak ele alınacağı yerde, «devlet, kendi öz fikrî ve ahlâkî temellerine, kendi özgürlüklerine sahip olan bağımsız bir soyut varlık gibi ele alınmaktadır.»

Burada, Hegelci devlet anlayışına karşı yapılan eleştirmede kullanılan deyişlerle yeniden karşılaşıyoruz. Kendini marksist sayan bir Hegelci olan Lassalle, devletin ne olduğunu anlamamıştı. Belli bir gerçekliği tasvir eden ve bu gerçekliği mutlak aklîlikle özdeş kılan Hegelci felsefenin kendini haklı - çıkarmalarına kapılmıştı. Böyle düşünülünce, ezelî ve ebedî devlet ile (yani, devlet İdesi ile), bir devlet, birbirine karıştırılır; ve aslında bu devlet, «polis muhafazası altında bulunan, parlamento süsleriyle bezenmiş, içinde feodalite harcı da bulunan ve bürokratik iskeletli

bir askeri despotluktan başka şey değildir ve daha şimdiden burjuvazinin etkisine baş eğmektedir»; yani Bismark'ın devletidir söz konusu olan. Böylece eleştirici düşünce uzlaşmakta, siyasal eylem, devrimci amaçları terk etmektedir.

«Devlet deyince, gerçekte, hükümet [yönetme] aygıtı [makinası] anlaşılmaktadır; başka bir deyişle, işbölümünün sonucunda, toplumdan ayrı ve özel bir organizma meydana getiren devlet anlaşılmaktadır.»

Bu karışıklıktan hareket edilerek bu aygıtın [makinanın] daha iyi hale konulması istenmektedir sadece; *polisin izin verdiği ve mantığın yasakladığı sınırlar içine* kapanılmaktadır. Lâflardan medet umarak, bu devlet üzerinde *emekçi halkın demokratik kontrolü*, gelir üzerinden vergi alınması, devlet tarafından genel eğitimin sağlanması istenmekte ve bununla yetinilmektedir.

Özgürlük ve özgür devlet üzerinde boşu boşuna ve uzun uzun konuşulmaktadır. Oysa, bu açıdan; siyasal eylem açısından, özgürlük, açıkça tanımlanmaktadır. Özgürlük, «toplum üzerinde yer alan devleti, topluma tamamen bağımlı bir organ haline dönüştürmektir.»

Elden geldiğince açık bir formüldür bu. Marx'ın 1875 yılında, eski devlet aleyhtarlığından hiç birşey kaybetmediği görülmektedir. Düşüncesini daha kuvvetli olarak ifade etmek için, teoriyi, değerlendirme ile tamamlayarak şu çarpıcı sözleri de eklemektedir:

«Bugün bile, devletin formları, devletin özgürlüğünü kısıtladıkları ölçüde az çok özgürdürler.»

Modern toplumda, devletle ilintili kurumların gittikçe artan ağırlığı, siyasal - olanla toplumsal - olan

arasındaki çelişmeyi şiddetlendirmektedir. İnsanî özgürlük, siyasal planda ve siyasal planla değil, toplumsal-olanda ve toplumsal-olanla tanımlanır. Modern devlet, toplumsal hayatı yok edecek midir; siyasal - olanın altında ezecek midir onu? Lassalle'cilerin cevap vermeden geçiştirdikleri ve Marx'ın sürekli olarak sorduğu soru budur işte. Ve bunu, temel kavramlarda ütopiden başka şey görmeyerek; «gerçeği» kabul eden ve «gerçek» adına devrimci olanakları bir hana bırakan «gerçekçiler»e karşı yapıyordu Marx.

Devletin formu ne gibi dönüşümlerden geçecektir? Yeni toplumda, devletin bugünkü fonksiyonlarına benzeyen ne gibi fonksiyonlar kalacaktır? Bu soruya verilecek cevap bilimsel olabilir ancak; yeni, teorinin ve kavramların düzeyinde olabilir.

«Halk kelimesi, devlet kelimesi ile binlerce şekilde yanyana getirilse de, sorunun çözümüne doğru bir karış ilerlenmiş olmaz...» diyor Marx.

Geçici dönemde, devlet, halktan *sert bir eğitim* görecektir. Bu dönem, devleti mükemmelleştirerek değil, toplumun üzerinde yükselen devleti olduğu gibi; bu duruma olanak veren toplumu da ortadan kaldırmak yoluyla bizzat siyasal demokrasiyi aşacaktır. Proletaryanın devrimci diktatoryası, genişlemiş demokrasi ve bizzat demokratik devleti aşarak devletin sona ermesi; tek bir *hareketin*, yani Devrimci hareketinin üç yanıdır.

Özel olarak, bu siyasal vasiyetnamede, Marx, devlet üzerinde her zaman dile getirdiği düşünceleri ileri sürmekte ve temel bir kavramı işleyip ortaya koymaletin sona ermesini içerir ve birlikte getirir. Devrim kavramıdır. Marx'a göre, proletarya devrimi, devletin sona ermesini içerir eder ve birlikte getirir. Dev-

let kavramı ile Devrim kavramı arasındaki iç ilişki böyledir; bir diyalektik ilişki, söz konusudur burada; çelişme ve birlik, bir olumsuzlama [négation] aracılığı ile aşma, geçici dönem söz konusudur. Bu dönemin amacı, devleti kökünden yıkmak değildir (bu anarşistlerin tavrıdır); bu dönemin amacı, daha önce, devletin yürüttüğü fonksiyonların, toplumun (dönüşüme uğramış toplumun) tümü tarafından ele alınması ve siyasal - olanın, toplumsal - olanda ve toplumsal - olanla eritilmesidir. .Mevcut toplumun özünde bulunan eksik aklilik (iç çelişmeleri dolayısıyla sınırlıdır), devlet tarafından sorumluluğu yüklenilerek alınmış daha doğrusu ele geçirilmiştir. Toplumsal - olan, işte bu aklîliği yakalayıp, daha ileriye yani, tam ve dopdolu olarak gerçekleşmesine doğru götürmek zorundadır.

Bu sayfaları yazarken, acaba, uyarmalarına kulak verileceğini düşünüyor muydu Marx? Kim kulak verecekti? *Hareketin*, teorik düşünce ile kavramları yakalayacağını [onlarla arasındaki mesafeyi kapayacağını] ve bir daha uzakta kalmak durumuna düşmeyeceğini mi umuyordu? Devlet adamlarının, siyasal elebaşıların, «gerçekçiler»in, pragmatiklerin, saf dışı bırakılacağına mı inanıyordu? Mesajını gönderdiği kimselerden; Bebel ve Liebknecht'ten ne bekliyordu? Onların aracılığıyla ya da onların ötesinde neyi amaçlıyordu? Bilim adamı olarak etkileyen bir kimse olan kendisini; kendi düşüncelerine dayandığını ileri süren kuvvetler ve kendisini anlamayan kimseler tarafından aşılıp geçilmiş olarak mı hissediyordu? Teorik düzeyin düşmesine, hareketin yozlaşmasına; hem de, teorik düzeyin en yüksek olduğu Almanya'da, yöneticilerin ve proletaryanın, felsefenin varisçisi

olması gereken bu ülkede, böyle bir durumun ortaya çıktığına mı tanıklık ediyordu?

Bu sağlam ve kusursuz «kenar notları»nın, garip bir ünlemle sona erdiğini biliyoruz sadece: *Dixi et salvavi animam meam!* (Söyledim ve ruhumu kurtardım!) Marx, bir bilim adamı olarak ve bir devrimci olarak eserini bitirmişti. Söyleyeceğini söylemiş, yapabileceğini yapmıştı. Kavramlar ortadadır; o sürekli tazelikleri içinde; iyi ya da kötü niyetli bunca insanın kuru, soğuk ya da kısır olarak gördüğü o kavramlar ortadadır. Marx onları harekete iletiyor; onları harekete emanet ediyor. Daha fazla ve daha başka ne yapabilirdi? Pilate'ın sözlerini söyleyerek (61), işin içinden çekilmiyor, kayıtsızlık duymuyor. Devletin adamları (marksist olduklarını iddia ediyorlardı bu adamlar) ile devlet teorisi; pratikçilik ile teorinin ortaya koyduğu ve açıkladığı pratik arasındaki korkunç ayrılığı (uzaklaşmayı) görüyordu. Son yazdığı bu kelimelerde, hem umudun hem de kaygının sesini duyabiliriz. Son günlerin sessizliğini acaba kırgınlık ve acı içinde mi yoksa gönül rahatlığı içinde mi geçirdi? Kim cevap verebilir ki!

---

61 Hazreti İsa'nın yaşadığı çağda, Filistinin güneyinde Roma valiliği yapan Ponce Pilate. Bir ayaklanmadan korktuğu için, Hazreti İsa'yı Musevilere teslim etmiş, ama sorumluluğu üzerinden atmak için şöyle demiştir: «Bu iyi ve temiz insanın ölümünde kabahatim yok; bunun sorumluluğunu siz taşıyacaksınız.» (ç)

SONUÇ:

İki hususu gerçekleştirmeye çalışmıştık :

1. Marx'ın, Alman felsefesinden (Hegel), İngiliz ekonomi politiğinden (A. Smith, Ricardo) ve Fransız sosyalizminden (Saint - Simon, Fourier, Proudhon) hareket ederek işleyip hazırladığı kavramları ortaya koymak. Ve bunu, uzlaştırıcı ve bitiştirici bir anlayışla değil, tam tersine, felsefenin, ekonomipolitiğin ve sosyalist «ideal»in köklü bir eleştirilmesi yoluyla yapmak. Marx'ın yerine geçenlerin görüşlerinin, perspektiflerinin ve ufuklarının darlığından ötürü (ulusal ve bireysel ufukları sınırlı olduğu için) köklü eleştirmenin, bu görüşlerin boşluklarında nasıl yer aldığını, onlara nasıl ulaştığını ve sınırlarını kaldırarak onları nasıl genişlettiğini göstermek. Demek ki, yeni kavramların ortaya çıkışını (*praksis,* toplum ve toplumsal ilişkiler, devrim v.b. gibi) ve olumsuz yolla, yani aşma yoluyla, bunların bir topluluk (bütünsellik - totalité) içinde bağlantılı olduğunu göstermek. Bu yöntemi ve bu süreci aydınlatmak. Marx'tan esinlenen dü-

şünce, köklü eleştirme niteliğini kaybettiği için ve yerine bir «pozitivizm», yani pozitife [olumluya] karşı gösterilen bir çeşit tapınma ve hayranlık, olumsuz [negatif] yoluyla ilerlemenin yerini aldığı için yöntemi yeniden aydınlığa kavuşturmak. Böylece, Marx'ın düşüncesini hareketi ve oluşumu içinde aslî haliyle ortaya koymak. Ve bu aslî hal içinde yeniden ortaya koymayı, bir «perspektifleştirme»ye ya da bir «yorumlama»ya düşmeden yapabilmek için metinlere dayanmak.

2. Marx'ın eserlerinde, daha sonraki sosyolojinin özel (uzmanlaşmış) bilim olarak şu ya da bu biçimde anlaşılmış [görülmüş] olmasını pekiştirecek [ona uygun düşecek] parçalar bulmaya kalkışmamak; ama bu eserlerde, bugün sözü geçen (kısmî) bilimle ilgili olarak kabul edilen genel anlayışa [görüşe] cevap veren bir tasarı bulmak. Bunun sonucu olarak, bir sosyolojinin yöntemini alanını ve nesnesini bu eserlerde bulmak ama bundan ötürü, öteki kısmî bilimlerin ve başka bilginlerin (iktisatçılar, antropologlar, tarihçiler, psikologlar, v.b.,) Marx'ın eserinden neler çıkarabileceklerini önceden kestirmeye çalışmamak. Bununla birlikte, Marx'ın ortaya koyduğu yöntemin, bir bütünselliğin (bilginin ve gerçekliğin bütünselliğinin) keşfedilmesini ya da yaratılmasını; ortaya konulmasını ya da yeniden kurulmasını nasıl içerdiğini [gerektirdiğini] göstermek.

Daha önce söylediklerimizde dolaylı olarak bulunan bir iddiayı, şimdi, açıklamamız ve doğrulamamız gerekiyor. Bu iddia, Marx'ın düşüncesinin, bugünkü «dünya»yı bilmeye yetmediği ama bu dünyayı bilmek için vazgeçilmez ve zorunlu bir düşünce olduğudur.. Marx'ın düşüncesinden hareket ederek, te-

mel kavramları işleyip hazırlamak, bu kavramları inceltmek ve ihtiyaç duyulursa, onlara başka kavramları eklemek gereklidir. Bu düşünce ve bu eser, durumun indirgenemez ve verimli; önemli ve orijinal bir öğesi olarak, «modern dünya»nın bir parçasını oluşturmaktadır. Özellikle, daha az önemli, orijinal, verimli ve indirgenemez bir bilimin, yani sosyolojinin açısından böyledir bu.

Başka araştırma yapmadan, burada, bir çeşit konut [postulat] olarak kabul edelim bu «durum» [konum] kavramını. Bir ekonomik bir dünya durumu; ve siyasal durum olduğu gibi, teorik durum da olabilir. Belirlemeye çalışalım bu kavramı.

Sayıları gittikçe artan kimseleri bir araya getiren bir akıma göre, Marx geçmişe mal olmuştur. Folklora değil kültüre. Aynı şeydir bunlar; bugünün kültürü, dünün düşüncesi ve uç noktaları değil midir? Marx bir çağı temsil etmiştir. Aldanmıştır. Kehanetleri yanlış çıkmıştır. Marx, kapitalizmin, devletin, felsefenin, yabancılaşmanın sona ereceğini ilân ediyordu. Bir yığın sona eriş. Hem de çok fazla. Oysa, Marx'ın, sona ermek üzere olduğunu sandığı şey, devam etmekte ve hattâ gittikçe sağlamlaşmaktadır. Ama, bütün bunlara rağmen, Marx'ın yaptığı analizler ve ondan çıkardığı aşırı sonuçlar, on dokuzuncu yüzyılın gerçekliğini ve umutlarını dile getiriyordu.

Marx'ın, rekabetçi kapitalizmin sona ereceğini önceden gördüğünü ve bu önceden-görüşün, proletarya ile tekellerin [monopollerin] çifte basıncı altında gerçekleşmiş [doğru çıkmış] olduğunu söylemiştik. Kapitalizm, dünyanın belli bir parçası üzerinde devam etti mi? Şüphesiz. Ama, yine de değişikliklere uğradı. «Burjuvazi» diye adlandırılan sınıfın egemenliği

altında tutmaya (Marx'ın zamanındakilerden farklı araçlarla egemenlik altında tutmaya) devam ettiği «kapitalist» denilen toplumun, hiç bir şeyinin değişmediğini ya da her şeyinin değiştiğini söylemek aynı ölçüde saçmadır. Değişikliklerin farkına varabilmek ve bu değişiklikleri olduğu yerde sayan ya da geriye dönen şeylerden ayırt edebilmek için, marksist analizden; ve özellikle *Kapital* adını taşıyan eserdeki analizden hareket etmek gerekmez mi?

Marksist düşünceye karşı çıkanlar, yüz yıl içinde, yepyeni bir topluma girmiş olduğumuzu ve bu toplumun kendisini çoktan beri hazırladığını söylüyorlar. Üstelik, bu toplumun hazırlanmasına, Marx'ın kendisinin de, kendisinden esinlenen devrimlere rağmen, katkıda bulunduğunu ileri sürüyorlar. Bu yeni toplum, içinde beklenilmeyeni ve kestirilemeyeni taşıyan bir süreç tarafından kurulmaktadır ve alışkanlıktan ötürü «tarih» diye hâlâ adlandırılmaktadır.

Burada, marksizmin eleştiricilerinin delilleri ve tavırları farklılık göstermektedir. Bir kısmı şöyle diyor: «Süreç, bilginin kavrayamayacağı ve egemenliği altına alamayacağı kadar geniş ve karmaşıktır. Bu yeni toplum yönünde çalışan kuvvetleri bırakalım; ne isterlerse yapsınlar. Onların bizzat gerginliği faydalıdır. Sadece engelleri kaldırmak için müdahale edelim biz (bu engeller arasında marksizmden esinlenen eylem; dünyayı bilinçli bir şekilde değişikliğe uğratmaya çalışan eylem de var tabii!).»

Bir kısmı da şöyle diyor: «Kısmî bilimlerimizle, bu yeni dünyayı parça parça ele alıp inceleyelim; ampirik tesbitler yapalım, Pratik kullanılışta gösterdikleri etkinlikle belirlenmiş olan bu bilimlerin etkinliğine uygun olarak bu dünyayı düzenlemek için kullanalım bilgilerimizi.»

Birinciler yeni-liberallerdir. Onların liberalizmi, altında bir volontarizm taşımak tehlikesiyle yüzyüzedir. Dün olduğu gibi bugün de, akıl ile özgürlüğün yoluna dikilmiş olan ve bir yana atılması gereken engelleri belirlemek hususunda hiç bir sağlam ölçüt (liberal düşünce açısından) yoktur. Yirminci yüzyılın tarihinde, liberal ideoloji ile liberal siyaset arasında bir sürü kopuşun [ayrılmanın] ortaya çıktığını görmüşüzdür. Liberal demokratlar, kendileri iktidarda oldukları için özgürlüğün gerçekleşeceğine kaç kere inanmışlardı ya da inanmış gibi görünmüşlerdi! Kaç kere «sağa» açık vererek «sol»a vurmuşlardı. Ve bu, demokrasiyi derinleşmeye ve sağlamlaşmaya değil, hazin bir çözülmeye ve kokuşmaya götürmüştür... İkinci grubun iddiasında ise, pozitivizmin ve scientisme'in [bilime karşı gösterilen aşırı ve körü körüne inanç] izlerini görmek kolaydır. Bunları, «yeni-pozitivistler» ya da «yeni-scientiste» ler diye adlandırabiliriz. Niçin «Yeni»? Çünkü bunlar, doğa bilimlerine dayandıkları kadar ya da daha fazla, insan bilimlerine dayanmaktadırlar. Bu bilimlerin eksik, kısmi ve boşluklarla dolu oluşu, onları tedirgin etmiyor gibi görünmektedir. Onlar, insan imajının belirginliğini kaybetmesini kabul etmektedirler. Bilgide olduğu gibi, insanî'nin gerçekleşmesinde de bütünselliği [totalité] red etmektedirler. Ama, bu arada, bazı yeni bilim dallarının (informasyon teorisi, sibernetik), bütünselleştirici bir eylemi ve yönelimi olduğunu söylemek gerekir. Yenipozitivizm, saptamanın lehine olmak üzere itiraza son vermektedir ya da verdiğini sanmaktadır. İncelediğini ve kavradığını, kavramış olmaklığından ötürü bir sistemle ya da bir yapıyla [structure] tamlaştırmaktadır [onlara katıştırmaktadır]; bilim ve bilgin, onun, tamlayıcı ve tamlaşmış kısmî parçalarını oluşturmak-

tadır. İçine girdiğimizi söyledikleri bu toplum, organize edilmek istenmektedir; sistemleştirilmek ve «bütünselleştirilmek» istenmektedir. Bu çabanın yerine getirilmesi sorumluluğunu kim üstüne almaktadır? Tabiî devlet! Ve bu devletin çerçevesi içinde belli gruplar: teknokratlar. Bunu başarabilirler mi? Aralarında bölünmüş değil midir onlar? Farklı menfaatleri temsil etmezler mi? Kamu kesiminde çalışanlar, yani, devlet kapitalizmi kesiminde çalışanlar, özel kapitalizm [özel teşebbüs] kesiminde çalışanlardan, sırf bu ayrı kesimlerde çalıştıkları için farklı değil midirler? Çelişmeleri çözecekleri yerde, bu toplumda, bu kapitalizmde, bu devlette yeni çelişmelerin ortaya çıkmasına yol açmazlar mı? Devletle-ilintili aklîlilik ile teknisyen aklîlik (analitik ve pratikte iş gören anlama-gücünün aklîliği) birbiriyle uyuşur mu? Cevapsız bırakıyoruz bu soruları. Ama, bu teşebbüse, şurada burada kristalize olmaya başlayan yaygın bir ideolojinin tekabül ettiğini unutmamak gerekir.

Ayrıca, bir sıçramadan doğan bu toplumu *belirtmek* gereklidir. Ne ad verilecektir bu topluma? Çeşitli adlar teklif edilmişti: sanayi toplumu, teknik toplumu, tüketim toplumu, kitleler toplumu, boş zaman toplumu, bolluk toplumu, aklî toplum, v.b. Bu adlandırmalardan her birinin taraftarları vardır ve herbiri, gürültülü yayınların yapılmasına yol açmıştır.

Bu varsayımlardan her birini, kısaca inceleyelim. Gerçekten de, çağdaşımız olan sıçramaya hizmet eden toplum hakkında ileri sürülen varsayımlar söz konusudur burada: Varsayım, bir adlandırma halinde özetlenmektedir, bu adlandırma bir özelliği dile getirmektedir ve onu bir tanım haline sokmaktadır. Böylece, varsayım gözden kaybettirilmektedir. Şim-

di, bu varsayımlardan her birinin içinde taşıdığı hakikati, hatayı ve temellenmiş olanı (ya da durum ve koşullara bağlı olanı, gerçeğe dayananı, ya da aşırı bir akıl yürütmeyle çıkarılmış olanı) araştıralım.

Sanayi toplumu mu? Bu söz ile, sanayi üretiminin tarım üretimine oranla gittikçe arttığı söylenmek isteniyorsa, şüphesiz ki öyle. Ama o zaman, rekabetçi kapitalizmin çerçevesi içinde, bu özelliği ilk olarak ortaya koyan kimsenin Marx olduğunu (ya da Saint-Simon'dan sonra ikinci olduğunu) kabul etmek gerekir. Bu kavramdan, çağdaş toplumun ya da toplumların derinlemesine bir analizi çıkarılabilir mi? Bu, marksist metodun açıkça reddettiği dar bir «ekonomizm»e düşmek olacaktır. Bu adlandırmaya (sanayi toplumu adlandırması) bağlanmak, çeşitli toplumların tarihlerinden gelen farkları gözden kaybettirmek [saklamak] sonucunu verebilir. «Sanayi Toplumu» sözünün, bu toplumun tipini ya da cinsini ifade ettiğini kabul etsek bile, bu cinsin içindeki türlerin birbirinden farklı olması ve sadece cinsin gözönünde tutulmasının, türler arasındaki farkları görmemizi engelleyebileceği besbellidir. Örneğin, kapitalist toplum (kapitalist toplumlar) ile sosyalist toplum (sosyalist toplumlar) arasındaki farklar, bunun bir kanıtıdır. Karşılıklı-etkilerine ve eylemlerine rağmen, bu farkların mevcut olduğundan ve gittikçe şiddetlenecekle-rinden şüphe edilemez. Öte yandan, ekonomik büyüme ile toplumsal gelişme arasında bir fark gözetmek zorunda da kalınmaktadır. Nicel ile nitel arasındaki bu farkı, Marx'ın nasıl ortaya koymuş olduğunu daha önce açıklamıştık. Modern dünyada, gelişme olmaksızın, insanı hayrete düşüren büyümeler ortaya çıkmaktadır. Devletin büyük çapta müdahalelerde bulunması bu çeşit bir olaydır. Toplumsal (ve kültürel)

gelişme, devrimci atılışın genişlemesinden, demokrasinin derinleşmesinden ve toplumsal ihtiyaçları ifade eden ve «temelde» yer alan etkin bir organizasyon şebekesinden doğabilir. *Praksisin* bu yanı gözönünde tutulduğu zaman, ister istemez devletin sona ermesi sorunu çıkar karşımıza.

Tüketim toplumu mu? Üretimi ellerinde tutanların, çeşitli vasıtalarla (bunların en güçlüsü reklâmdır) tüketicisini yarattığı unutuluyor galiba. Bu «Tüketim Toplumu» nun, toplumsal ihtiyaçlarla pek ilgilenmediği ve bireysel ihtiyaçlarla da ancak kâr ölçütü açısından ilgilendiği unutuluyor. Basit ihtiyaçların temin edilmesine karşılık, bu toplumda yüksek dereceden ihtiyaçların varlığı ve ortaya çıkışı pek söz konusu edilemez. Tüketim toplumunda basit (ilk) ihtiyaçların temin edilmesi, tüketimde basite doğru bir indirgeme ile birlikte ortaya çıkıyor gibi görünmektedir. Öte yandan, bütün basit ihtiyaçların (ev, eğitim, v.b.) karşılandığı da söylenemez.. Eski yoksulluk, yerini yeni bir yoksulluğa bırakmaktadır.

Bolluk toplumu mu? Bu adlandırmayı ortaya atanlar, onun sınırlarını da göstermişlerdir. Birleşik Amerika'da sefaletin bulunduğu «keşfedilmiş» ve önemli sayıdaki azınlıkların (zenciler, son gelen göçmenler, «çiftçiler», v.b.) düşük bir hayat düzeyi olduğu açıklanmıştır. Belli bir takım grupların zoraki ve çılgınca fazla-üretim yapması, ya da har vurup harman savurması, çok daha geniş grupların yoksulluğunu ve «yeni yoksulluğunu» gözden saklayamaz.

Boş zaman toplumu mu? İnsanlardan birçoğunun boş zamanı artmış değildir. Çalışma zamanı azalsa bile, «kısıtlı zaman» (örneğin ulaşım açısından) boş zamanı eksiltmektedir. Yatırım yapmak için çalışmak

gerekmektedir. Otomatizasyonun, yeni sanayi kollalarının, uzayın fethedilmesinin, geri kalmış ülkelere yardımın gerektirdiği yatırımlar muazzamdır. «Sosyalist» ülkeler için olduğu gibi, «kapitalist» ülkeler için de böyledir bu.

Şehir toplumu mu? «Büyüme kutupları»nın çevreleri gözönünde tutulursa, bu soruya «evet» diye cevap verilebilir. Ama Afrika, Asya ve Güney Amerika köylüleri göz önünde tutulursa, hayır. Köyden gelenlerin üstüste yığıldığı gecekondu semtleri gözönüne getirilirse yine hayır.

Kitleler toplumu mu? Bin yıllardan beri her toplum, şu temele dayanmıyor muydu: insan kitleleri.

Teknik toplumu mu? Gerçekten de, tekniğin ağır basması, «modernlik»in bir temel özelliği olarak görülmektedir. Bu, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Birçok kimse, teknik ilerlemenin süratlenmesi ile, bir sözde «tarihsel zaman ¡süratlenmesini»; bir toplumsal ve kültürel gelişmeyi birbirine karıştırmaktadırlar. Aslında, bu yanların birbirinden koparak ayrılması, «modernlik» in bir başka temel özelliğidir. Tekniğin ağır basması; teknik ilerlemeyi güvence altına alan muazzam organizasyonlar (tekel organizasyonları ya da devlet organizasyonları) şekline giren kapitalizmi tamamen kurtaramıyorsa bile süresini uzatmaya yaramaktadır Marx'a göre, burjuvazi, bizzat kendisi üretim koşullarını *değişikliğe* [devrime] uğratarak var olmaya devam edebilir, yoksa bu görevi *devrim* üzerine alır. Yine Marx'a göre, dış dünya üzerinde sağlanan (teknik) *egemenlik* ile insanın kendi doğasını, toplumsal varlığını, günlük hayatını, ihtiyaçlarını ve isteklerini *kendisinin kılması* arasında bir bağ vardır ama aynı zamanda bir fark

vardır. Zâten teknik, ancak bir dünya durumu içinde ağır basmaktadır. Bu durum, sosyalist ve kapitalist «kampların» boy ölçüşmesi; «sistemlerin» sürekli olarak birbirlerine meydan okumaları, silâhlanma ve uzayın fethedilmesi yarışına girişilmesidir. Bu durum koşulların, bir yapı halinde sabitleşmesi mümkündür. Şimdiye kadar *sınıf olarak* ortaya çıkmaya yöneldikleri halde bunu başaramıyan belirli *grupların* (tekniğin bu toplumsal dayanağı) tehlikelerle yüklüdür. Burada söz konusu olan şey, tehlikeleri ortadan kaldırmaktır; yoksa bir tanım vermek değil. Teknik toplumu diye tanım yapmak, bir anlamda, tehlikeleri maskelemek ve endişe verici bir olasılığı, gerçekleşmiş ve olup bitmiş bir şey gibi göstermektedir. Demek ki bu tanım, öteki tanımlardan çok daha büyük ölçüde, köklü eleştirinin, yani diyalektik düşüncenin itirazlarına hedef olmaktadır.

Bu dönemin (sıçrama, geçiş) kesin bir şekilde adlandırılması belki de olanaksızdır. Nereye gidiyoruz? Kim biliyor gittiğimiz yeri? Kim bilebilir? Sadece gidiyoruz; nereye gittiğimizi bilmeden. Bu oluşun içindeki nedene rağmen, belli amaç yükleyemiyoruz bu değişmelere. Atom dehşeti, yok olmak korkusu ve sibernetik'in aklî çılgınlığı içinden, modern toplumu iyice belirlenemeyen bir geleceğe, olabilire ve olamayana doğru iten bir «ileriye kaçış» olmasın bu?

Bu belirlenmemiş ve sınırlanmamış sorularda kalmak istemiyorsak, olabiliri ve olamayanı araştırmaya çalışmalıyız. Nasıl yapacağız bunu? Marx'tan hareket ederek yapacağız. Yönetici çizgiyi izleyerek yani aşma kavramına (felsefenin, kıtlığın, devletin, siyasetin ve darlığın [kıtlığın] bölüşümü olarak ekonomipolitiğin aşılması kavramına) dayanarak. O zaman, daha sınırlı olmasa da daha belirli sorular orta-

ya çıkar. Marx'tan ve marksizmden ilham aldıklarını söyleyen sosyalist ülkelerin, kendi *praksislerini;* Marx'ın işleyip ortaya koyduğu kavramlara; Özgürlük ve Devrim kavramlarına yaklaştırmaları olanaklı mıdır? İdeoloji ile pratik arasındaki ayrılığa son verebilirler mi? Bugünkü sosyalizmde, devletin sona ermesi olanaklı mıdır? Toplumun toplumsal bir şekilde yönetilmesi, otoriter planlamanın yerini alabilir mi? Geçmişin ağırlığı ve etkisi yok edilebilir mi? Kapitalist ülkelere gelince, «toplumun sosyalleşmesi» kapitalizmin kabuğu içinde varlığını devam ettirip olgunlaşabilir mi? Daha genel olarak, hepsinde olmasa da birçok ülkede, nicel büyümenin gerisinde kalmış olan nitel gelişme, bir nitel sıçrayışla bu nicel büyümeye yetişebilir mi?

Sözünü ettiğimiz adlandırmalar, ideolojilere, mitoslara, ütopilere, çeşitli oranlarda yataklık etmektedirler. Marksist eleştirme bunları dağıtıp ortadan kaldırır. Yeni çatışmalar, eski çelişmelerin yerine geçerek onlara eklenmektedir. Örneğin, nicel (büyüme) ile nitel (gelişme) arasındaki keskin çatışma böyledir. Buna, karşıt öğelerin maskelediği, karşı durduğu bir «karmaşıklaşma» yani, toplumsal ilişkilerin bir «karmaşıklaşması» eşlik etmektedir. Dış doğa üzerindeki *egemenlik* gerçekleşmekte ve pekişmektedir; ama bu arada, insanın *kendi doğasına* sahip çıkması, bu doğayı *kendinin-kılması* olduğu yerde saymakta ya da gerilemektedir. Bunların birincisi büyümeyle, ikincisi ise gelişmeyle ilintilidir. .

Henri Lefebvre 1906 yılında dağ du. Taksi şöförlüğü ve işçilik yaparak hayatını kazandı. Palitzer ile birlikte. 1930 yıllarından önce «Philosophies» adıyla anılan grubu kurdu. 1933'de «Avant Poste» adındaki marksist dergiyi çıkardı. Guterman'la birlikte Hegel'den ve Marx'tan seçmeler yaparak yayınladı. Uzun yıllar, marksizm konusunda yazdığı çeşitli eserlerle, Fransa'da bu düşünce tarzının en büyük temsilcilerinden biri olduğunu kabul ettirdi. 1958 yılında «Les Problemes Actuels du Marxisme» yayımlayarak dogmatik marksizmi şiddetle eleştirdi. «La Materialisme Dialectique», «L' existentialisme», «Critique de la Vie Quotidienne», «Logique Formelle et Logique, Dialectique», «Marx et la Liberte», «Le Marxisme», «Contributiona l'Est hétique», «Pour Connaitre le Pensé de Lénine», «La Somme et le Reste», «Marx Philosophe» gibi önemli eserlerin yazarıdır. Ayrıca, Guterman ile birlikte «Cahiers de Lénine sur la Dialectique de Hegel» isimli eseri çevirmiş ve yayımlanmıştır. Fransa'da üniversitelerde profesörlük yapmaktadır. (Bu kitap, yazarın FKP'den çıkartılmadan önce ders kitabı olarak kullanılan eseridir.)