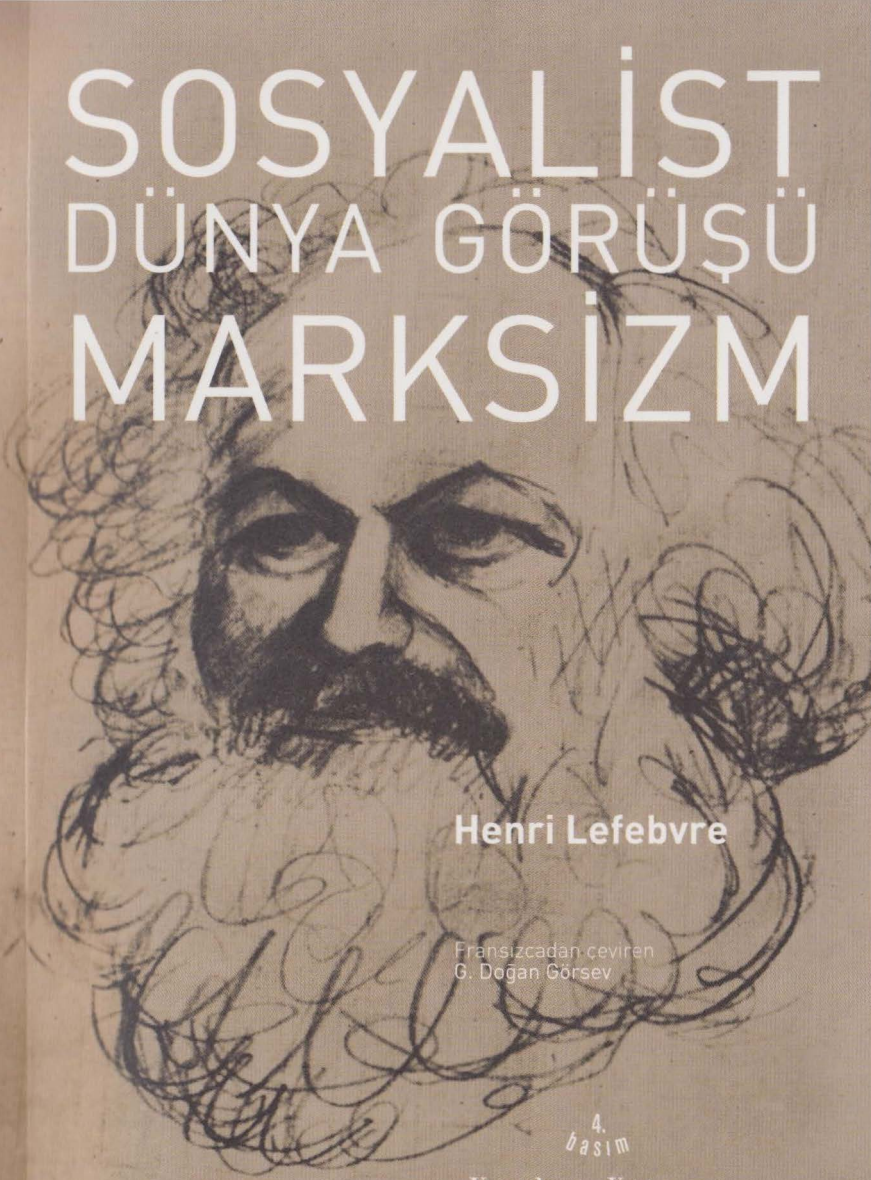
HENRI LEFEBVRE • SOSYALİST DÜNYA GÖRÜŞÜ **MARKSİZM**

SOSYALİST DÜNYA GÖRÜŞÜ MARKSİZM



Henri Lefebvre

Fransızcadan çeviren
G. Doğan Görsev

4. basım

Yordam Kitap

Henri Lefebvre

(16 Haziran 1901-29 Haziran 1991)

Tanınmış Marksist sosyolog ve filozof. Sorbonne'da felsefe eğitimi aldı. Bir dönem FKP üyesiydi (1928-1958). Strasbourg, Nanterre ve Paris üniversitelerinde sosyoloji profesörlüğü yaptı. Çok sayıda eser veren Lefebvre'in kitaplarından bazıları şunlardır: *Le matérialisme dialectique* (1939) [*Diyalektik Materyalizm*, Kanat Yay., 2006]; *L'existentialisme* (1946); *Le marxisme* (1948) [Bilimsel Sosyalist Dünya Görüşü: Marksizm, Yordam Kitap]; *Sociologie de Marx* (1966) [*Marx'ın Sosyolojisi*, Gökkuşağı, 1995); La vie quotidienne dans le monde moderne (1968) [Modern Dünyada Gündelik Hayat, Metis, 1998]; L*a révolution urbaine* (1970); *De l'État* (4 cilt, 1976-78).

Bilimsel Sosyalist Dünya Görüşü: Marksizm (Fransızca orijinali: *Le marxisme*, 1948, PUF, "Que sais-je?" dizisi içinde), Türkiye'de ilk olarak 1965 yılında *Sosyalist Dünya Görüşü: Diyalektik Maddecilik* adıyla Hür Yayınevi tarafından yayınlanmıştır. G. Doğan Görsev'in Erol Aydınlık müstear adıyla yaptığı çeviri bu basım için yeniden gözden geçirilmiştir.



SOSYALİST DÜNYA GÖRÜŞÜ

MARKSİZM

Henri Lefebvre

Fransızcadan Çeviren:
G. Doğan Görsev

Yordam Kitap: 23 • **Sosyalist Dünya Görüşü Marksizm** • Henri Lefebvre
ISBN-978-9944-122-13-9 • *Çeviri*: G. Doğan Görsev • *Kapak ve İç Tasarım*: Savaş Çekiç
Sayfa Düzeni: Gönül Göner • *Yordam Kitap'ta Birinci Basım*: Temmuz 2007
İkinci Basım: Ocak 2009 • *Üçüncü Basım*: Kasım 2010 • *Dördüncü Basım*: Eylül 2014
© Presses Universitaires de Paris (PUF); © Yordam Kitap, 2007

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **Faks:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap. com • **E:** info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: **Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic.Ltd.Şti.** (Sertifika No: 12028)
İ.O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No:38-40-42-44
Başakşehir - İstanbul
TEL: 0212 5650122 - 0212 5650255

SOSYALİST DÜNYA GÖRÜŞÜ

M A R K S İ Z M

Kız kardeşim Orsev'in (1938-1957)
anısına

G. Doğan Görsev

İÇİNDEKİLER

ÖNDUYURU 11

GİRİŞ 13

BİRİNCİ BÖLÜM
MARKSİST FELSEFE 33
I. Diyalektik Yöntem 34
II. İnsanda Yabancılaşma 48

İKİNCİ BÖLÜM
MARKSİST AHLAK 65

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MARKSİST SOSYOLOJİ YA DA
TARİHSEL MADDECİLİK 79

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MARKSİST İKTİSAT 97

BEŞİNCİ BÖLÜM
MARKSİST SİYASET 115

SONUÇ 131
I. Felsefe alanında 134
II. İktisat alanında 140
III. Sosyoloji alanında 147
IV. Siyaset alanında 150

ÖNDUYURU

Bu kitap, çok kapsamlı ve karmaşık bir öğretinin özünü sayılı sayfalarda özetlemeye çalışıyor.

Dolayısıyla önemli birçok nokta göz ardı edildi ya da onlar üstünde pek durulmadı.

Okurdan ricamız, bu kitapta yalnızca, Marksizmin incelenmesine bir giriş aramasıdır; kitap böylece tüm ayrıntıların yanı sıra, alıntılar ve göndermeler bakımından da hafifletilmiştir.

Bu kitabın okunmasını tamamlamak için tercihan ve önce metinlerin kendilerine baş vurmak yerinde olur.

Marksizm üzerine bu sergileme bir Marksistin elinden çıkmıştır. Bu demektir ki Marksizm burada tüm genişliğiyle ve tüm kanıtlama gücüyle sunulacaktır. Karşıt görüşlülerin kanıtlarına yanıt vermeye çalışılırken, tartışmayı en yüksek düzeyde –hakikatin nesnel, rasyonel ve hırsa kapılmadan araştırılması düzeyinde– tutmaya çaba gösterileceğini vurgulamaya ihtiyaç var mı?

Bu incelemenin yazarı başka yapıtlarında, Karl Marx'ın düşünce tarzının oluşumunu, Marx'ta Özgürlük teorisini, yönteminin değişik sorunlara uygulanışını sunmaya çalışmıştı. Okur eğer ilgi duyuyorsa, daha açınımlı o çalışmalara başvurabilir.

GİRİŞ



Son savaştan [2. Dünya Savaşı'ndan -*çev.*] az önce, Katolik *Archives de philosophie* dergisi Marksizme kalın bir sayı ayırmıştı (XVIII. sayı). Derginin yazı kurulu, sunuş yazısının hemen başında, Marksizme –daha niceleri arasında– basit bir siyasal faaliyet ya da sıradan bir toplumsal hareket gözüyle bakmamak gerektiğini duyuruyordu. "Böylesine dar bir bakış, görüş derinliğini yanıltır. Marksizm yalnızca, bir hükümet etme yöntemi ve programı olmadığı gibi, ekonomik problemlere teknik bir çözüm tarzı, dahası, yalpalayıp duran bir oportünizm ya da tumturaklı nutuklar için elverişli bir tema da değildir. Marksizm, insan ile tarihe, birey ile topluma, doğa ile Tanrıya ilişkin geniş kapsamlı bir görüş; –aynı zamanda hem teorik, hem de pratik– genel bir sentez, kısacası, bütüncül [totalitaire] bir sistem olmak iddiasındadır."

Daha, giriş açıklamasında kullandıkları, "... olmak iddiasındadır" gibi bazı sözcüklerde, ama özellikle, eksiksiz bir öğreti ile "totaliter sistem"i mahsus birbirine karıştırmalarında, hasımlıkları kendini açığa vurmaktadır.

Burada bu pek önemli değil; asıl üzerinde durulması gereken, Marksizmin, en taşkın hasımları tarafından bugün *bir dünya görüşü* olarak tanınmasıdır. Marksizme karşı daha alt düzeyde girişilen polemikler, önemli Katolik din adamlarının ve yazarlarının bu açıklamasına daha da önem kazandırmaktadır.

O halde, bir dünya görüşü nedir? Bu, doğaya ve insana bütünlemesine bir bakıştır, eksiksiz bir öğretidir1. Bir dünya görüşü, bir anlamda, öteden beri *felsefe* adı verilen şeyi temsil eder. Bununla birlikte, "dünya görüşü" deyiminin, "felsefe" sözcüğünden daha geniş bir anlamı vardır. Birinci olarak, her dünya görüşü bir *eylem*'i, yani, "felsefî tutum"dan daha fazla bir şeyi içerir. Hatta bu eylem açıklıkla formülleştirilmiş olarak öğretiye açıklıkla bağlanmamış olsa bile, öğretiyle arasındaki bağ formülleştirilmeden kalmış olsa bile, dünya görüşünün içerdiği eylem bir *program*'a yol açmamış olsa bile, dünya görüşü yine de vardır. Hıristiyan dünya görüşünde eylem, kilise makamlarının kararına bağlı kilise politikasından başka bir şey değildir; rasyonel bir öğretiyle *rasyonel* bir bağı olmasa da, bu eylem yine de çok gerçektir. Marksist dünya görüşünde ise eylem, öğretinin bütünüyle bağlantılı olarak rasyonel şekilde tanımlanır ve bir siyasal programa *açıkça* yol açar. Bu iki örnek, geleneksel fel-

1 Claude BERNARD, şöyle der: "Varsayım, deney yoluyla doğrulanmaya tâbi tutulduğunda, *teori* haline gelir; yalnızca mantığa tâbi tutulduğunda ise, sistem halini alır." (*Introcuction à l'étude de la médecine expérimentale* [Deneysel Tıbbın İncelenmesine Giriş], *éd. Gilbert, 285*).

sefeler tarafından hor görülen ya da ikinci plana atılan pratik, toplumsal, *siyasal* faaliyetin, dünya görüşlerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu yeterince göstermektedir. İkincisi, bir dünya görüşü ille de falanca ya da filanca "düşünür"ün eseri değildir. O, daha çok bir çağın eseri ve ifadesidir. Bir dünya görüşüne erişmek ve onu formülleştirmek için, -ufak tefek farkları ve ayrıntıları bir kenarda bırakarak,- o dünya görüşünü formülleştirmiş olanların yapıtlarını incelemek; *bütün*'e [L'Ensemble] erişmeye çalışmak gerekir. Eğer asıl anlamıyla felsefe, ya da sözcüğün geleneksel anlamıyla felsefe tarihi üzerinde duruluyorsa, o zaman da tam tersine olarak, "düşünür"leri birbirinden ayırt eden ve onların kişisel özgünlüğünü dile getiren küçük farklar araştırılır.

Günümüzde öne çıkan büyük dünya görüşleri hangileridir? Bugün onlardan üç tane, yalnızca üç tane vardır.

1) Büyük Katolik din bilginleri tarafından çok büyük bir açıklıkla, çok büyük kesinlikle formülleştirilmiş olan *Hıristiyan dünya görüşü*.

Öz'e indirgendiğinde bu dünya görüşü varlıkların, fiillerin, "değer"lerin, "biçim"lerin, kişilerin durağan bir hiyerarşisinin olumlanmasıyla tanımlanır. Bu hiyerarşinin doruğunda, Yüce Varlık, Saf Ruh ve İsa'dan oluşan üçlü birlik [teslis (trinité)] yer alır.

Evrenin bütünlemesine bir görünüşünü gözler önüne sermeye uğraşıp duran bu öğreti, en geniş kapsamda ve en büyük kesinlikle Ortaçağda formülleştirilmiştir. Daha

sonraki yüzyıllar, Aquino'lu Tomasso'nun eserine pek bir şey eklemiş değildir. Özel bir inceleme alanına giren tarihsel nedenlerden ötürü, bu hiyerarşi teorisi özellikle Ortaçağa uygun düşüyordu (Kişilerin durağan hiyerarşisi Ortaçağdan sonra ortadan silindiği için değil, ama o zamanlar daha göze batar, daha resmî olduğu için).

Demek ki, günümüzde de hâlâ geçerli olmaya niyetli bu dünya görüşü bir *Ortaçağ dünya görüşü*'dür.

2) Daha sonra, *bireyci dünya görüşü* gelir. Bu görüş, Ortaçağın son bulmasıyla, 16. yüzyılda Montaigne'le birlikte ortaya çıkar; günümüze kadar, yaklaşık dört yüzyıl boyunca pek çok "düşünür", bu dünya görüşünü pek çok ince ayrımlarla formülleştirmiş ya da yeniden olumlamıştır. Ama onlar, bu dünya görüşünün temel çizgilerine bir şey eklemiş olmadılar. *Birey* (artık, hiyerarşi değil) aslî gerçeklikmiş gibi görünür. Bu dünya görüşüne göre, bireyde, bireyin iç dünyasında *akıl* diye bir şey de vardır; insan varlığının bu iki yanı arasında, –bireysel-olan ile evrensel-olan, yani akıl arasında– bir birlik, bir *kendiliğinden uyumluluk* olduğu gibi, aynı şekilde, bireysel çıkar ile genel çıkar (tüm bireylerin çıkarı) arasında, haklar ile ödevler arasında, doğa ile insan arasında da bir uyumluluk vardır.

–Temelinde değişmez olan ve haklılığını, katıksız zihinsel bir "öbür dünya"yla kanıtlayan– karamsar hiyerarşi teorisi yerine, bireycilik –insanların ve insani işlevlerin doğal uyumluluğuna ilişkin– iyimser bir teori getir-

meye girişmiştir. Tarihsel bakımdan bu dünya görüşü *liberalizm*'e, "Üçüncü Zümre"nin serpilişine, burjuvazinin altın çağına denk düşer. Demek ki bu, özü bakımından burjuva dünya görüşüdür. (Her ne kadar, bugün gerileme durumundaki burjuvazi bu görüşü terk edip, karamsar ve otoriter, dolayısıyla hiyerarşili bir dünya görüşüne doğru geri dönmekte ise de.)

3) Son olarak, *Marksist dünya görüşü* gelir. Marksizm bireylerin dışında (metafizik) bir hiyerarşi koymayı reddeder; ama, öbür yandan, bireyciliğin yaptığı gibi, bireyin bilinciyle, o tek başına ele alınan bilincin irdelenmesiyle de kendini sınırlı tutmaz. Marksist dünya görüşü, –bireyci bilincin irdelenmesi dışında kalan– gerçekliklerin bilincine varır: bunlar doğal gerçekliklerdir (doğa, dış dünya), pratik gerçekliklerdir (çalışma, eylem), toplumsal ve tarihsel gerçekliklerdir (toplumun ekonomik yapısı, sosyal sınıflar vb.).

Ayrıca Marksizm, insan ve toplum öğelerinin olmuş bitmiş, değişmek bilmez ve değiştirilemez bir altlık - üstlük ilişkisi içinde bulunmalarını kararlılıkla reddettiği gibi; kendiliğinden uyum varsayımını da kabul etmez. Gerçekten de, insanda ve insan toplumunda *çelişkiler* saptar. Nitekim, bireysel (özel) çıkar, ortak çıkarla zıtlaşabilir, çoğu kez de zıtlaşır; bireylerin, hatta daha çok, bazı grupların ya da sınıfların tutkuları (dolayısıyla, çıkarları), akılla, bilgiyle ve bilimle kendiliğinden uyuşmaz. Daha genel olarak, doğa ile insan arasında Rousseau gibi büyük bireycilerin keşfettiklerini sandıkları uyum diye bir şey

yoktur. İnsan doğaya karşı mücadele vermektedir; kendi düzeyinde pasif bir şekilde onu seyretmekle kalmaması, ya da romantik şekilde doğaya dalıp gitmemesi gerekir; tam tersine, insanın emekle, teknikle, bilimsel bilgiyle doğayı yenmesi ve ona egemen olması gerekir; işte insan, böylelikle kendisi olur.

Çelişkiden söz eden kimse, çözümlenecek problemi, zorlukları, engelleri (dolayısıyla, mücadeleyi ve eylemi) de dile getirir, ama bunların yanı sıra, zafer, ileri adımlar, ilerleme olanağını da... Bu yüzden, Marksizm, kesin karamsarlığın dışında olduğu kadar, kolaycı iyimserliğin de dışındadır.

Marksizm çelişkilerin doğal, tarihsel, mantıksal gerçekliğini bulup ortaya çıkarmıştır. Böylelikle, çelişkilerin besbelli olduğu günümüz dünyasının bilinçle kavranmasına olanak sağlamıştır (Öyle ki, çelişkilere ve onların çözüme kavuşturulmasına ilişkin teori, eğer kaygıların başına yerleştirilmezse, bu modern dünya çaresizce saçmalığa gömülür).

Marksizm, tarihsel bakımdan, insanın doğaya karşı mücadelesini açık seçik hale getiren insan faaliyetinin bir biçimiyle, modern büyük sanayiyle ve onun yol açtığı tüm problemlerle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır.

Marksizm, aynı zamanda, bu modern toplumun *çelişki*lerini kendinde özetleyen yeni bir toplumsal gerçeklikle: proletaryayla, işçi sınıfıyla da bağlantılı olarak formülleştirilmiştir. Daha gençlik yapıtlarından itibaren Marx, teknikteki ilerlemenin, doğa üzerindeki egemenliğin

artmasının, insanın doğa karşısında özgürleşmesinin ve "modern" toplumda, yani kapitalist toplumda genel zenginleşmenin, şu çelişkili sonuca yol açtığını saptamıştı: Bu toplumun gitgide daha büyük bir bölümü, yani proletarya durmadan kullaşıyor, yoksullaşıyordu. Tüm yaşamı boyunca Marx, bu durumun analizini ve yol alışını izlemeyi sürdürmüş; bu çelişkinin, belirli bir topluma karşı, kapitalist topluma karşı bir ölüm fermanı içerdiğini göstermiştir.

Demek oluyor ki Marksizm, "modern" toplumla birlikte, büyük sanayiyle ve sanayi proletaryasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu modern dünyayı, onun çelişkilerini, problemlerini dile getiren ve o problemlere rasyonel çözümler taşıyan bir dünya görüşü olarak sahneye çıkmıştır.

Daha önce üç, yalnızca üç dünya görüşü vardır, demiştik. Bu, bugün kendilerini birer dünya görüşü olarak öne süren bazı teorilerin, bu adı taşımaya hiç hakları olmadığı anlamına gelir. Örneğin, günümüzde moda olan varoluşçuluk, kaygılarının merkezine, -birer mutlak olarak ele aldığı- bireyin bilincini ve özgürlüğünü yerleştirir. Bu açı altında varoluşçuluk, klasik bireyciliğin gecikmeli ve yozlaşmış bir "ikame"sinden başka bir şey değildir. Onun, klasik bireyciliğin kolaycı iyimserliğine karşı çıktığı bilinir; onun, kendini "modern"miş gibi göstermek ve, artık köhneleşmiş temaları çaktırmadan gündeme getirmek için, fırsat buldukça, Marksizm boyası süründüğü de bilinmektedir. Bu, işin özünü, yani varoluşçuluğun, -bireysel "varoluş"un ve bilincin betimlenmesinden- sözümona

bir mutlak hakikat çıkarma çabası olduğunu hiç mi hiç değiştirmez.

Üç, yalnızca üç dünya görüşü vardır. Bu, *faşizm*'in ve *Hitlercilik*'in, gülünç iddialarına rağmen, ortaya bir "dünya görüşü" çıkaramadıkları anlamına gelir. Onlar zihinsel bir yenilenme oldukları izlenimi vermek istediler. Sipariş üzerine, İtalyan faşizminin ideologları bir "Faşizm Ansiklopedisi" yazmayakalkıştılar. Sipariş üzerine, Hitlercilik'in Rosenberg gibi ideologları da bir tarih "yorum"una kalkıştı. Bu aldatmacalar biraz yakından incelenecek olursa, onlarda bir yığın ideolojik döküntüden başka bir şeye rastlanmaz. Bu cümleden olarak, Hitlercilik'in ideologları, seçkin halk, seçkin ırk "kavram"ını en eski Yahudi dininden ödünç almışlar, su götürür birtakım biyolojik mülahazalarla onu "geliştirmişler"dir. Proletarya kavramını Marksizmden ödünç almışlar, ama onu sahtekârca çarpıtıp, -kendilerini, kapitalist demokrasileri yenmeye adamış- sözümona "proleter-ulus"lar (Almanya, İtalya, Japonya) halinde sunmuşlardır. Ve böyle daha bir sürü şey. Şuradan buradan aşırılmış, markası değiştirilmiş kavramların karman çorman bir yığını, aralarında rasyonel bağ bulunmayan (hatta, tam tersine, akla yer vermeyen) demagojik temalar yığıntısı; faşizmin sözümona "dünya görüşü"1, işte buydu.

1 Bkz. *La Conscience mystifiée*, par N. GUTERMANN et H. LEFEBVRE, Paris, 1936. - Ayrıca Bkz. Georges POLITZER'in 1941'de yeraltından dağıtımı yapılan ve 1946'da yeniden basılan yapıtı: *Révolution et contre-révolution au XXe siècle, réponse a Rosenberg* Ed. Sociales, Paris, 1946.

Üç, yalnızca üç dünya görüşü vardır. Bunlar hakkında bir yargıya varmak için, önce, o problemleri çoğu kez çevreleyen göz gözü görmez ve hırslı ortamdan sıyrılmak ve sorun'u akıl düzeyinde ele almak uygun olur.

Marksizm, yeni olduğu için, –felsefi ve estetik ifadenin yüzyıllardır desteklediği– bir çeşit duygusal saygınlıktan henüz yararlanmamaktadır. Onda yeniliğin, –deyimin en iyi anlamında– "modern"liğin çekiciliği vardır. Oysa nice yapıtta yer etmiş olan, ölüm ve "öbür dünya" hakkındaki uzun boylu düşünceler; oysa bireyin biricik ve en üstün değer olarak uzun uzadıya göklere çıkarılması, Hıristiyanlık ve bireycilik çevresinde güçlü ve bulanık bir duygular bütünü yaratmıştır. Bir yargıya varmak için, –her türlü karışıklığa kapı aralayan, her türlü yanılgıyı haklıymış gibi gösteren ve akıl'ı reddedenlerin hepsinin irrasyonel sığınağı olan– o duygusal değerlendirmelere, o değer yargılarına önce bir ara verilmelidir.

Bireyciliğin, duyarlıklarda derin izler bırakmış da olsa, ölümün eşiğinde olduğu su götürmez. Bireyciliğin tarihi yazılacak olsa, bu öğretinin büyük temsilcilerinin nasıl gerilediklerini, nasıl alan kaybettiklerini, doğa ve insan ilişkilerinin birbirine karşıt ve çelişkili mahiyetini, derinden hayıflanarak, nasıl kabul etmek zorunda kaldıklarını gösterirdi. Bu pek önemli noktada Nietzsche'nin eseri anlamlıdır.

Dahası var. Bireycilik, kendi iç çelişkilerinden ötürü, sözcüğün tam anlamıyla "yarılmış"tır. Klasik, büyük temsilcilerinin (örneğin, Descartes'ın, Leibniz'in, daha

sonra Rousseau'nun), bireysel düşünme tarzı ile mutlak düşünme tarzı arasında, bireysel bilinç ile hakikat arasında, bireysel-olan ile evrensel-olan arasında keşfettiklerini sandıkları uyumlu birlik fos çıkmıştır. Bireysel-olan evrensel-olan'dan kopmuş, *Anarşizm*'de, edebi, duygusal, siyasal tüm biçimleriyle, ona karşı cephe almıştır. Bunun karşılığı olarak, evrensel-olan ise, bu düşünce geleneği içinde ancak, –"kategorik emperatifler" (Kant) biçimi altında, aklın ete kemiğe bürünüşü olarak algılanan devlet biçimi altında (sağcı Hegel'ciler), vb.– bireysel-olan'ı ezerek kendini sürdürebilmiştir.

Bireyciliğin ekonomik, hukuksal ve politik tüm yanlarının (klasik liberalizmin, "Bırakın yapsınlar" öğretisinin) teoride de, pratikte de çöktüğünü, –hem de "Yeni-Liberaller"in umutsuz çabalarına rağmen çöktüğünü– zaten herkes biliyor.

Hem iç çelişkilerinden, hem de çelişkileri geneliyle anlamaktaki yeteneksizliklerinden ötürü, eski rasyonalizm, eski liberalizm, eski bireycilik saha dışı olmuşlardır.

Hiç değilse Fransa'da, Hıristiyanlık (özgür araştırmacı Protestan bireyciliği "bulaşmamış" Katoliklik) ile Marksizm yüz yüze kalmıştır.

Katolikliğin siyasal bir öğreti olduğunu (başka bir deyişle, kilisenin bir siyaseti olduğunu) inkar etmeyi bugün kimse aklından geçirmiyor; artık bunu kanıtlamaya kalkan da yok. Ne var ki, bu siyaset ile öğreti arasındaki bağın mahiyeti üzerinde yeterince durulmuyor. Bu nokta üzerinde duralım. Rasyonel bir bağ mıdır bu? Hayır.

Devlete, toplumsal yapıya ilişkin önermeleri, ölüme, ruhun tinselliğine, öbür dünyaya ilişkin önermelerden yola çıkarak, rasyonel şekilde çıkarsamak nasıl olanaksız ise; "cevher"ler hiyerarşisine ilişkin soyut (metafizik) önermelerden yola çıkarak çıkarsamak da yine öylesine olanaksızdır. Bunlar arasında ancak, -metafizik ilkelere kıyasla siyasal uygulamaları dışarıda bırakan- fiilî bir bağ vardır ve ancak öylesi olabilir. Aslında, soyut hiyerarşi, günümüzde yüz yüze bulunduğumuz hiyerarşili toplumsal yapıyı soyut şekilde haklı göstermeye elverişlidir; bu toplumun yöneticilerine arka çıkan çabaları ve eylemleri haklı göstermeye de özellikle elverişlidir. Demek ki, metafizik teori ile -teorinin, haklı gösterici sözler yakıştırdığı- pratik arasında, doğrudan olmayan, ta temelinde irrasyonel, bir bağ kurulmaktadır. Bunun karşılığı olarak, eğer bu pratik eylem olmasaydı, teori baştan başa soyut, baştan başa spekülatif, dolayısıyla etkisiz kalırdı. Başka deyimlerle ve daha açık konuşulursa, Hıristiyan dünya görüşü bugün, özü bakımından *siyasal*'dır; ancak öylelikle yaşamaktadır, ancak öylelikle etkili kalmaktadır1. Böylece teori, pratiğe (siyasete) kıyasla, başka bir düzlemde, teolojik-metafizik soyutlama düzleminde yer almaktadır. Bu iki düzlem arasında açıklıkla ve rasyonel şekilde belirlenebilecek hiçbir bağ yoktur; bu da, büyük bir manevra serbestliğine olanak veren bir avantaj sağlamaktadır.

1 *İlerici Hıristiyanlar*'ın, hiyerarşili eski kavramlardan arınmış yeni bir ilahiyat ortaya çıkarma çabaları ilgiyle ve sempatiyle, ama kuşkuculuk yine de elden bırakılmadan izlenmelidir.

Marksizm bakımından, ileriki sayfalarda daha açıklıkla görüleceği gibi, eylem ile teori arasındaki ilişki tamamen farklıdır. Marksizm önce, bütünlüğü ve tarihsel gelişmesi içinde, -problemleriyle ve çelişkileriyle, öyleyse, günümüzdeki yapıyı *aşma* olanağıyla da birlikte- toplumsal, pratik ve gerçek yaşamın ifadesi olarak ortaya çıkar. Siyasal eylemle ilgili önermeler, açıklıkla ve rasyonel şekilde genel önermelerle bağlantılıdır. Bunlar, toplumsal gerçekliğin rasyonel bir bilgisine, öyleyse bir bilime bağlı siyasal teoremlerdir. Demek ki, bu açı altında Marksizm, siyasal sonuçları da olan *bilimsel bir sosyoloji* olarak sahneye çıkar; oysa onun karşısında yer alan dünya görüşü, bir *metafizik* tarafından soyut olarak haklı gösterilen bir *siyaset*'tir.

Bu önemli noktada anlam bulanıklığını gidermek iyi olur. Marksizm konusunda düşülen nice yanılgılar arasında en yaygın yorumlardan biri, Marksizmin, özü bakımından bir siyaset olduğu, bu siyasetin daha sonra, dünyayı yorumlama girişimiyle haklı gösterildiği yolundaki yorumdur. Marksizmin böyle tanımlanabilmeye gelmediği kesindir.

"Marksizm"in, *dünya görüşü* olarak ve modern çağın -tüm problemleriyle birlikte- ifadesi olarak bu geniş tanımı kabul edilirse; "Marksizm"in Karl Marx'ın eserinden ibaret olmadığı, onu "Marx'ın düşüncesi" ya da "Marx'ın felsefesi" olarak tasarlamamak gerektiği açıklıkla ortaya çıkar.

Gerçekten ve Marx'ın kendisinin de açıkladığı gibi,

modern deneyim ve düşünce verilerinin rasyonel şekilde (bilimsel olarak) hazırlanması ondan epeyce önce başlamıştır:

1) İnsanın doğayla aktif ve temel ilişkisi olarak emek üzerine (toplumsal işbölümü üzerine, emek ürünlerinin mübadelesi üzerine vb.) araştırmalar, daha 18. yüzyıl sonlarında, o zamanlar sanayi bakımından en gelişmiş ülkede (İngiltere'de) –Petty, Smith, Ricardo gibi– bir dizi büyük iktisatçı tarafından başlatılmıştır.

2) Nesnel gerçeklik olarak, insanın kökeni olarak, doğa üzerine araştırmalar, –d'Holbach, Diderot, Helvétius, ve daha sonra Feuerbach gibi– maddeci büyük felsefeciler tarafından ve bunların yanı sıra, –18. ve 19. yüzyıllarda çok sayıda doğa yasasını ortaya çıkaran– *bilginler*, matematikçiler, fizikçiler, biyolojistler tarafından başlatılmış ve sürdürülmüştür.

3) Büyük toplumsal gruplar, sınıflar ve onların mücadeleleri üzerine araştırmalar, Thierry, Mignet, Guizot gibi 19. yüzyıl Fransız tarihçileri tarafından, devrim olayları üzerine araştırmalar sırasında ya da devrim olaylarının etkisiyle başlatılmıştır.

4) Uyumlu bir dünya görüşünden kopuş, daha 18. yüzyıl ortasında gerçekleşmiştir. Bu kopuş, Voltaire'in yapıtlarında (*Candide*), Rousseau'nun yapıtlarında (*Doğaya karşıt toplum*), Kant'ın yapıtlarında gizil olarak yer alıyordu. Tüm yanılgılarına rağmen, Malthus'un etkisi (rekabet teorisi, "*Struggle for life*" teorisi) küçümsenemez;

daha sonra Darwin, kolaycı iyimserliğe son darbeyi indirecektir.

Ama bu noktada temel eser Hegel'inki olmuştur, öyle de kalmaktadır. İnsandaki, tarihteki, hatta doğadaki *çelişkiler*in önemini, rolünü, çeşitliliğini tek başına o, gün ışığına çıkarmış ve tam bir aydınlığa kavuşturmuştur. 1813 yılı (Hegel'in "*Phaenomenologie des Geistes*" adlı kitabının yayımlandığı yıl), yeni dünya görüşünün oluşumunda çok önemli bir tarih sayılmalıdır.

5) 19. yüzyılın büyük Fransız *sosyalistler*i yeni problemler ortaya koydular: modern ekonominin bilimsel örgütlenmesi problemi (Saint-Simon), işçi sınıfı problemi ve proletaryanın siyasal geleceği problemi (Proudhon), insan problemi, insanın geleceği ve insanın tam gelişiminin koşulları problemi (Fourier).

6) Son olarak, şunu göz ardı etmemek uygun olur: Gündelik kullanıma girmiş "Marksizm" sözcüğü bir çeşit haksızlık içermektedir; daha ta başından itibaren "Marksizm"1, sahiden kolektif bir çalışmanın sonucu olmuş, Marx'ın kendi dehası da bu kolektif çalışma içinde serpilmiştir. Friedrich Engels'in Marksizme katkısı sessizce geçilemez ve ikinci plana atılamaz. Özellikle, Karl Marx'ın dikkatini ekonomik olguların önemi üzerine, proletaryanın durumu üzerine vb. çeken Engels olmuştur.

1 Şurası besbellidir ki, bir gün gelecek, artık "Marksizm" denmeyecektir; bakteriyolojiden söz ederken artık "Pasteurisme" denmediği gibi. Ama henüz o noktada değiliz!

Bütün bu pek çok ve karmaşık öğeler Marksizmde yer bulmuştur.

Peki, Marksizme Marx'ın getirdiği, onun özgün katkısı ne olmuştur?

1) İnsan düşüncesinin 18. yüzyıldaki ve 19. yüzyılın ilk yarısındaki en cüretkar keşifleri dağınık, birbirinden kopuk durumdaydı. Üstelik, o öğretilerin her biri sınırlı kalıyor; eksikli, tek-yanlı "sistem"lerden birine kendini bağlamaya eğilimli bulunuyordu. Böylece, doğa bilimlerinden esinlenmiş maddecilik, 18. yüzyıl Fransız maddeciliği, bir mekanikliğe doğru –yani, doğanın, her zaman ve her yerde birbiriyle özdeş maddi öğelere indirgenmesine doğru– kayma eğilimindeydi. Buna karşılık, Hegel'deki çelişkiler teorisi de, –her şeyi kesenkes, geneliyle çelişki barındırmakla tanımlayan– soyut idealizme kendini bağlamaya eğilimli bulunuyordu. Aynı şekilde, klasik iktisatçıların çalışmaları da, belirli öyle bir noktada duraklamış bulunuyordu ki, analizi sürdürmek için, ekonomik ve toplumsal yapının gerçek çelişkilerini, Fransız tarihçileri tarafından az önce keşfedilmiş olan *sınıf çelişkileri*ni göz önünde tutmak gerekiyordu. Son olarak, özlemlerine bir türlü teorik ve pratik bir temel bulamayan sosyalistler, ideal toplumu hayallerinde kuran *ütopyacılar* olarak kalıyordu.

Marx'ın (ve de Engels'in) dehası, bütün bu öğretileri, o zamana kadar üstü örtülü kalmış bağlantıları içinde kavramak; o öğretilerde, gerek modern sanayi uygarlığının ve onun problemlerinin, gerekse o yeni dönemler-

de doğaya ve tarihe getirilmiş olan aydınlıkların parça parça, ama birbirinden kopuk olamayan birer ifadesini görmek oldu.

Marx kalın duvarları yıkmasını, öğretileri sınırlılıklarından kurtarmasını, böylece, onları derin hareketleri/değişmeleri içinde kavramasını bildi. O öğretiler, birbirleriyle çelişkili olarak zıtlaştıkları halde (maddecilik ve idealizm gibi), o öğretiler kendi kendileriyle de çelişkiye düştükleri halde (Fransız Devriminde sınıf mücadelesini keşfeden tarihçiler, daha çok, gericiydiler. Hegel'in kendisi de bu açmaza düşmüştür vb.); Marx o çelişkilere çözüm getirmesini ve o eksikli öğretileri aşmasını (yani, onları derinlemesine dönüşüme uğratarak, eleştirerek bütünleştirmesini) bilmiştir. Marx, o eksikli öğretilerden son derece özgün, yeni bir teori çıkarmayı başarmıştır; fakat yeni teorinin bu özgünlüğü, öznel düzeyde, Marx'ın tasarlama yeteneğinin, yaratıcı imgeleminin, bireysel dehasının bir ifadesi olarak anlaşılmamalıdır. Yeni teorinin özgünlüğü, tam da, –kendini gerçeklikten ayıracak yerde, gerçekliğin yalıtılmış bir bölümünü ondan ayıracak yerde,– gerçekliğe dalmasında, onu keşfetmesinde, onu ifade etmesindedir. Marksizm, kendisini hazırlamış olan, –ama gerçekliğin yalıtlanmış bir bölümünü yansıtmaktan öteye gitmeyen– tüm öğretileri, onları dönüşüme uğratarak işte böyle kucaklamaktadır.

Marksist düşüncenin, tüm bilgilerin "sentez"ine yönelik, yukarıda kısaca özetlenen bu çabasında, bu düşünme tarzının tüm belirgin özellikleri, Marksist yöntemin öze

ilişkin tüm ana çizgileri sezilebilir: olguları ve fikirleri görünürdeki tek başınalıklarından kurtarmak, *bağlar*'ı bulup ortaya çıkarmak, dağınık yanları üzerinden ana çizgisini belli eden *bütünsel hareket'i* izlemek, *çelişkilere çözüm getirmek* suretiyle; daha yüksek, daha geniş, daha karmaşık, daha zengin bir gerçekliğe ya da düşünceye, ani bir atılımla erişmek.

2) Marx'a (ve de Engels'e) özgü eser, –öğelerini dönüşüme uğratmış olan– bu sentezden ibaret değildir. Ekonomik fenomenlerin öneminin netlikle ve açıklıkla anlaşılmasını; bu fenomenlerin, –rasyonel, yöntemli bir şekilde sürdürülen, nesnel ve belirlenebilir olgulara dayanan– bilimsel bir inceleme alanına girdiğinin netlikle ve açıklıkla dile getirilmesini de yine ona [onlara] borçluyuz. Bu bilimsel inceleme alanı, *tarihsel maddecilik* adı verilen ve bir *bilimsel sosyoloji*'nin temeli olan alandır (doğrusu istenirse, bu iki terim eşdeğerlidir ve aynı araştırmanın iki yanını gösterir).

3) Kapitalist ekonominin çelişkili yapısının ortaya çıkarılması ve bu ekonominin omurgasını oluşturan –özü bakımından da çelişkili– temel ilişkinin: *ücret*'in ve *artı-değer üretimi*'nin analizi de yine Marx'a aittir.

4) Son olarak, proletaryanın tarihsel rolünün; –işçi sınıfının burjuvazi karşısında bağımsız bir siyaset izlemesi ve o bağımsız siyaset aracılığıyla toplumsal ilişkilerin dönüşüme uğratılması olanağının– ortaya çıkarılması da yine Marx'a aittir.

Tarihsel maddecilik 1844-45'te ortaya çıkarılmıştır. *Artıdeğer teorisi* (ücret teorisi) ve onun yanı sıra, çelişkilerin analizinin (diyalektik yöntem'in) açıklıkla kullanımı ve bu analizin kapitalizmin incelenmesine berraklıkla uygulanması 1857'ye rastlar.

Son olarak, *proletaryanın bağımsız siyaseti*, 1848-50 yıllarının deneyimine göre tanımlanmış ve daha sonra, Fransa'daki 1870-71 olaylarının (Paris Komünü) analiziyle derinleştirilmiştir.

Sentezci, birleştirici bir düşünce hareketiyle oluşan Marksizm, gelişimi içinde hiçbir zaman durmadı, donmadı. Böylece o, dünya hakkında, durmak bilmeden derinleşen ve kendini aşan bir rasyonel bilgi olarak öne çıkmaktadır. Bu zenginleşme günümüze kadar duraklamamıştır. Bu zenginleşme sürüyor, sürecektir. Bir bilim olarak Marksizm, –ilkelerine halel vermeden– gelişmektedir. Bu noktada klasik felsefelerden farklılaşmaktadır. Ne var ki, ileriki sayfalarda görüleceği gibi, Marksizm bir bilim olduğu kadar (bilimsel sosyoloji, rasyonel olarak incelenen ekonomi vb.), aynı zamanda bir *felsefe*dir de (bir bilgi, akıl, rasyonel yöntem teorisi vb.). Marksizm, insanın düşünme yeteneğinin o zamana kadar birbirinden ayrı, birbirinden kopuk, eksikli kalmış iki öğesini: bilimi ve felsefeyi kendinde birleştirir.

Marksizm, bir dünya görüşü olarak, tüm kapsamıyla ele alındığında *diyalektik maddecilik* adını alır. Gerçekten, diyalektik maddecilik, Marx'ın o dönemin biliminde ve felsefesinde birbirinden ayrı ve birbirinden kopuk ola-

rak bulduğu şu iki öğeyi: -epeyce yol almış doğa bilimi olan- felsefi maddecilik ile, -insan gerçekliğinin, daha ilk adımlarını atan bilimini, Hegel diyalektiğini, yani- *çeliş-kiler* teorisini sentezleştirip birleştirir.

Bu "diyalektik maddecilik" adlandırması, böyle tanımlanan öğretiye, kullanılagelen "Marksizm" deyiminden daha uygun düşmektedir. Gerçekten, diyalektik maddecilik deyimi, bu geniş sentezin aslî öğelerini daha iyi göstermekte ve özellikle, -bu sentezi, Marx'ın kendi eserinden ayırmaksızın- bu öğretide bir bireyin değil, bir çağın dile geldiğini anlamaya daha çok olanak sağlamaktadır.

Bu Giriş'i izleyecek sergileme, *diyalektik maddecilik*'in (İlkçağ Yunan düşüncesine, özellikle Herakleitos'a kadar uzanan) oluşumunu, tarihini ve tarih-öncesini bile bile bir kenara bırakmaktadır.

Rasyonel her bilgilenmede, ulaşılmış sonuçların sergilenmesi, o sonuçların elde ediliş sırasında değişiklik yapar ve bazen o sırayı tersine çevirir. Her ne kadar, sonuç (fiilen ulaşılan bilgi) onu elde eden düşünce hareketinden ayrılamazsa da, asıl önemli olan yine de hareketin sonucudur; ara aşamaların, sonucu hazırlamış olmaktan başkaca önemi yoktur. Ara aşamalar, düşüncenin yol alışının daha iyi anlaşılmasına olanak verir; fakat -ulaşılan bilgi onları aşmış olduğu için- sergileme onlardan vazgeçebilir.

Diyalektik maddecilik konusunda da öyle olacak. Onun tarih-öncesinin (Herakleitos'tan 18. yüzyıla kadar) incelenmesi, asıl anlamda tarihinin (18. ve 19. yüzyılla-

rın felsefi maddeciliği, Hegel'in henüz idealist diyalektiği, Marx'ın ve Engels'in düşünce aşamaları vb.) incelenmesi, kuşkusuz tek tek aydınlatıcıdır. Ama, bir öğretiye ilişkin bir sergileme sunmak için, ara aşamaların tümünü yeniden çizmek hiç de zorunlu değildir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MARKSİST FELSEFE



Felsefe yönünden (yani, öteden beri felsefî denilegelmiş problemlere yanıt getirmesi bakımından) ele alındığında Marksizm ya da diyalektik maddecilik başlıca iki yanıyla ortaya çıkar.

Marksizmin, burada öze-ilişkin [aslî] sayılan birinci yanı, *yöntembilimsel* yanıdır. Akıl'ın yöntemli kullanımı konusunda daha önceleri –Aristoteles, Descartes, Leibniz ve Kant tarafından– işlenmiş olan bazı sorunları Hegel, *Mantık* adlı yapıtında yeniden ele almış ve geliştirmişti. Marx da, bilimsel çalışmaları sırasında Hegelci mantığı derinleştirmiş ve *diyalektik yöntem* için hazırlığını sürdürmüştür.

Diğer taraftan, Hegel "*Phaenomenologie des Geistes*" adlı yapıtında insan bilincinin genel bir tarihini ana çizgileriyle ortaya koymuştu. Marx bu çabayı yeniden ele almış; Hegel "fenomenoloji"sinden, ünlü ve anlaşılması zor *yabancılaşma* kavramını özellikle el altında tutarak, bu kavramı somut bir teoriye dönüştürmüştür.

Daha önce belirtildiği üzere, bu ikinci teorinin hazırlanışı, aslında, Marx'ın yöntem çalışmalarına koyulmasından daha önce gelir. Bir öğretinin sergilenmesinde, doğrusu, yöntemi öncelikle ele almak yerinde olur.

Bu yüzden, diyalektik maddeciliği felsefe yönünden ele alan bu özetleme de, diyalektik yöntembilimin kısa bir sergilenişiyle başlayıp, yabancılaşmaya ilişkin kestirme bir açıklamayla sürecektir.

I. Diyalektik Yöntem

Bilgi alanında ilerleme yönünde her tartışma, her çaba karşıt tezleri: kabul ile reddi, evet ile hayır'ı, onaylama ile eleştiriyi karşı karşıya getirme [cepheleştirme] yoluyla işlem yürütür.

Bu, –pek de zorluk çekilmeden kabul edilecek kadar– bilinen, açık bir noktadır.

Peki ama, karşıt tezlerin birbiriyle çatışması nereden ileri gelir? Sorun burada nazikleşiyor. Derinlere gitmeden genel olarak şu kabul edilir: Düşünen ve düşündüğünü dile getiren bireyler arasındaki görüş ayrılıkları, onların düşünüş tarzlarındaki yanılgılardan, yetersizliklerden ileri gelir. Eğer ellerinden gelse de biraz daha ileriye gidebilselerdi, zorunlu doğa vergilerine (sezgi ya da deha) sahip olsalardı, hakikati bir çırpıda kavrarlardı.

Pek çok felsefecinin yanı sıra sağduyunun da benimsediği bu teori, demek oluyor ki, düşünme sürecindeki *çelişkiler*'i, yalnızca ve bütünüyle, o düşünme sürecinin

yetersizliklerine, insandaki her düşünme sürecinin eksikli kalmasına yorar. Bu açıklama bir kenara atılmalı mıdır? Kuşkusuz, hayır. Pek çok durumda (pratik, yani en küçük bir gerçek tartışma da bunu gösteriyor) daha derinlemesine bir irdeleme, mutabakata varmaya ve çelişkiden kurtulmaya olanak sağlar. Bununla birlikte, bu teori yeterli değildir: önemli iki noktayı hesaba katmamaktadır.

Birincisi, birbiriyle çatışan tezler yalnızca birbirinden farklı ya da birbirinden ayrı yönde değildir. Onlar birbirine karşıttır, hatta bazen birbiriyle çelişkilidir. Onların birbiriyle çatışması da zaten bundan ötürüdür. İşte, çok basit bir örnek: Eğer biri "ak", öbürü de "kara" diyorsa onlar birbirlerini anlamaktadır; çünkü aynı şey üzerinde, bir nesnenin rengi üzerinde tartışmaktadırlar. Kuşkusuz, o nesnenin dikkatlice bir incelenmesi, onun ak mı, kara mı olduğunu söylemeye olanak verir. Ne var ki, eğer o nesne kurşuni renkteyse, ya da üzerine birtakım gölgeler düşmüşse, ya da değişme halindeyse, bunu söylemek her zaman kolay olmaz. Şurası da var: Bir tartışma olması için, kimisi "ak", kimisi "kara" nesneler olması da gerekir. Bundan ötürü, yüz yüze gelen çelişkili tezlerin tek ve biricik kökeni, tartışan kimselerin düşüncesinde (felsefecilerin deyişiyle, onların "öznel" bilincinde) değildir.

İkinci olarak, söz konusu teori şunu göz ardı ediyor: tezlerin bu cepheleşmesi, araştırma sırasında ortaya çıkıveren, umursanmayabilecek bir rastlantı da değildir. Kuşkusuz, felsefeci kendi imgeleminde (yani metafizik ola-

rak) nesnelerin içine bir çırpıda dalabilir; mutlak hakikati –nesnelerin içine güya dalan saf bir ruh gibi,– bir çırpıda tanımayı düşleyebilir. Gelgelelim bu bir imgelemden ve bir düşten başka bir şey değildir. *Aslında* felsefeci de her insan varlığı gibi hakikati aramak, yoklamak, o zamana kadar edinilmiş deneyimleri, varsayımları, bilgileri tüm *çelişkiler*iyle birlikte karşı karşıya getirerek adım adım ilerlemek zorundadır.

Çok basit bir anlatımla, son derece önemli bir sonuca işte böyle varılır.

İnsanın düşünme sürecindeki çelişkiler (ki bunlar her yerde, her an kendilerini yüze vurur) öze-ilişkin bir problemi ortaya çıkarır. Bu çelişkilerin kökeni, hiç değilse bir ölçüde, –bir nesnenin tüm yanlarını aynı anda kavrayamayan ve bütünlüğü [L'ensemble] anlamak için onu parçalara ayırmak (analiz etmek) durumunda kalan– düşünme sürecinin yetersizliklerinde yatmaktadır. Ne var ki, her düşünme sürecinin bu tek-yanlılığı, çelişkileri açıklamaya yetmez; o çelişkilerin birer temelinin, birer hareket noktasının nesnelerin kendilerinde bulunduğunu kabul etmek gerekir. Başka bir deyişle, insanların öznel düşünme sürecindeki ve bilincindeki çelişkilerin *nesnel* ve *gerçek* [réel] birer temeli vardır. Eğer biri olumluyor öbürü reddediyorsa, biri "evet" öbürü "hayır" diyorsa, bu durum, gerçekliklerin [réalités] çok-yanlı olmasının yanı sıra, değişik yanlarının da ayrıca, değişimlere uğramasından ve birbiriyle çelişmesinden ötürüdür. İşte o zaman, gerçeklikteki nesneleri tek bir hamlede kavramayı

başaramayan düşünme süreci, hareket/değişme halindeki gerçekliklere ve gerçek çelişkilere ulaşmak için, kendi güçlükleri ve çelişkileri ortasında, yoklaya yoklaya yol almak zorunda kalır.

Çelişkilerin ortaya çıkardığı bu baş problem karşısında, anlama yeteneği ve akıl için iki türlü tutum olanaklıdır.

Ya çelişkilerin tümü saçmalık olarak toptan reddedilir. Çelişkilerin olsa olsa ancak dış-görünüşte ve yüzeysel olduklarına; yalnızca insandaki düşünme sürecinin zayıflıklarından ve hakikati [vérité] tek bir hamlede kavrayamayışımızdan ileri geldiklerine hükmolunur. O zaman, o hakikatin, onu kavrama yolundaki insan çabasından önce hazır durumda varolduğu; insanın o hakikate sezgiyle ya da gizemli bir vahiyle erişebileceği ya da erişmesi gerektiği; o hakikatin ebedî, sarsılmaz ve değiştirilemez olduğu zorunlu olarak varsayılır. Bu, metafizik tutumdur. Bu tutumun, bilgilenme yönündeki insan çabasının somut koşullarını göz ardı etmeye, hatta yadsımaya eğilimli olduğu apaçıktır.

Ya da insandaki düşünme sürecinin, hakikati çelişkiler yoluyla aradığı; çelişkilerin ise nesnel birer anlamı, gerçekliğe dayalı birer temeli olduğu bir arada kabul edilir. Her türlü çelişkinin saçmalık ya da dış-görünüş olarak dışlanmasından vazgeçilir; tam tersine, çelişkilerin ve onların nesnel temelinin araştırılması dikkatlerin odağına getirilir. Düşünme sürecinin kendisine ilişkin geleneksel yöntemlerin o yönde geliştirilmesi gerektiği

üzerinde durulur; hakikatin ve nesnelliğin, akıl'ın hedefleri olduğuna her zamankinden daha güçlü vurgu getirilerek, derinlikli bir akıl yürütmenin, *diyalektik akıl*'ın tanımı yapılır.

Bu problemin bugün temel özellikte olduğu besbellidir. Bu problem, "Ya o... ya da bu..." biçiminde bir ikileme yol açmaktadır. İki yanıt bağdaşmak bilmez: Ya biri, ya da öbürü! Doğrusu istenirse, bir çözüm tarzını yalnızca diyalektik akıl getirmektedir; çünkü yalnızca o, araştırmanın somut koşullarını ve gerçekliğin somut belirgin-özelliklerini anlamaya çaba gösterir.

Bu *diyalektik yöntem*i ilk kez benimseyip, onu tutarlı bir şekilde kullanan, Marx olmuştur. Belirli bir nesnel gerçekliği yöntemli bir şekilde incelerken Marx, *o gerçekliğin çelişkili yanlarını ve öğelerini analiz eder.* (Bunu yaparken de, o zamana kadar geçerli olan –ama içerdikleri hakikat bir türlü görülemeyen– çelişkili kavramların tümünü göz önünde bulundurur.) Çelişkili yanlar ve öğeler arasında ayırım yaptıktan sonra, onlar arasındaki bağı hiç göz ardı etmeden, *tek bir* gerçekliğin söz konusu olduğunu da hiç hatırdan çıkarmadan, gerçekliği *tekliği/birliği* içinde, yani *hareket'inin bütünlüğü içinde* yeniden bulur.

Kapital'in önsözlerinde yöntembilime ilişkin önemli işaretlemeler vardır. Marx'a göre, incelenen fenomenlerin yasasını bulup ortaya çıkarmak; yalnızca fenomendeki öğelerin belli bir andaki ilişkisini değil, ama bunun yanı sıra, o öğelerin uğradıkları değişikliklerin, geçirdikleri

evrimin yasasını da bulup ortaya çıkarmak başlı başına önemli bir noktadır.

Bunu yapabilmek için, Marx'a göre, araştırma yöntemi ile sergileme yöntemini birbirinden ayırt etmek gerekir.

Araştırma, maddeye, incelenen nesneye "ayrıntılara kadar uygunlaştırılmış" olmalı; onu analiz edip, onun öğeleri arasındaki iç bağlantıları ortaya çıkarmalıdır. Analiz yöntemi, incelenen nesneye uygun düşmeli, fizikteki ya da kimyadaki yasaları bulup ortaya çıkarmaya olanak veren yöntemleri ekonomi politikte kullanmaktan kaçınmalıdır. Dahası var: Tarihte her dönemin de kendine özgü yasaları vardır; toplumsal olguların analizi, toplumsal organizmalar arasındaki farkların, bitkisel ya da hayvansal organizmalar arasındakiler kadar derin olduğunu ve bir fenomenin, içinde yer aldığı bütünlüğe göre farklı yasalara tâbi olduğunu göstermektedir.

Ekonomi yaşamını bilimsel olarak incelemek, *analiz* etmek, demek ki, ekonomik-toplumsal kuruluş'ta, –fiziksel, kimyasal, biyolojik süreçlerden farklı ve– *tamamen kendine özgü* (sui generis) bir *doğal süreç* bulup ortaya çıkarmaktır. Bu aynı zamanda, her toplumsal bütünlüğün doğuşunu, gelişimini, son bulmasını ve onun yerini bir başkasının almasını düzenleyen özel yasaları da bulup ortaya çıkarmak demektir.

Analizin ardından *sergileme* gelir. Sergileme başarılı olduğunda, ele alınan nesnenin yaşamı ve incelenen maddenin hareketi/değişmesi, sergilenen fikirlerde yansıtıl-

mış olur. Öyle ki, okurların zihninde bazen nesnenin "a priori" bir kuruluşunun biçimlendiği olur1.

Descartes *Yöntem Üzerine* adlı yapıtında *analiz* (incelenen nesnenin öğelerine ulaşma) ve *sentez* (bütünlüğün yeniden kurulması) için gerekli kuralları daha o zamanlarda ortaya koymuştu.

Kant, Auguste Comte ve daha birçokları da zamanlarında, bilimsel araştırmanın ve insan aklının şu temel gereği üzerinde ısrarla durmuşlardı: Ele alınan nesne tek başına bırakılmamalı, onun başka fenomenlerle kalıcı ve düzenli bağları ve bağıntıları aranmalıydı.

Hegel'den esinlenmiş olan Marksist yöntem hangi yeniliği getiriyor?

1) Marksist yöntem, her türden gerçekliğin analizi yeterli ölçüde derinleştirildiğinde *birbiriyle çelişen* öğelere varılacağını söyler. (Örneğin, pozitif ile negatif, proletarya ile burjuvazi, varlık ile yokluk, bile bile çok farklı alanlardan aktarılmış örneklerdir.)

Çelişkinin taşıdığı bu önem Descartes'ın ve hatta Kant'ın gözünden kaçmıştı (Auguste Comte'tan hiç söz etmiyoruz). Çelişki'nin öneminin farkına yalnızca Hegel varmıştı. Daha sonra Marx, toplumsal, ekonomik, siyasal gerçekliğin analizine Hegelci varsayımı uygulayarak, çelişkinin derin hakikatini doğruladı.

---

1 *Diyalektik maddeciliğin* sergilenişi sırasında da, iyi niyetli pek çok izleyicide işte böyle bir durum meydana gelir. Yeni bir teori, eski teoriler yoluyla, eski teorilere dayalı yorumlar yoluyla değerlendirilmeye devam edildiğinde, hiçbir zaman anlaşılmaz.

2) Marksist yöntem, daha önceki yöntembilimlerden çok daha netlikle, öze-ilişkin bir olgu üzerinde ısrarla durur: Analiz yoluyla ulaşılacak ve sergileme yoluyla (bir sentez olarak) yeniden kurulacak gerçeklik hep *hareket/değişme* halinde bir gerçekliktir.

Her ne kadar analiz, o hareketin/değişmenin öğelerine ulaşmak üzere, o hareketi/değişmeyi parçalara ayırmakla işe başlar ve böylece bir anlamda soyutlamalara varırsa da (tıpkı bir fizyoloji uzmanının, incelemek için bir dokuyu, ya da hatta mikroskopta gözlem altında tutmak için bir hücreyi ayırması gibi), Marksist yöntem, bütünü [Le tout], hareketi/değişmeyi yeniden kurmanın olanaklı olduğunu da söyler. Kuşkusuz, öğelere soyutlama yoluyla ulaşmak, bunun için de öğeleri birbirinden ayırıp onları kendi başlarına ele almak gerekir. Ne var ki, iyi yürütüldüğünde analiz, yalnızca, öğelerin bütün içerisindeki bağlantılarını [connexions], iç bağıntılarını [relations internes] yeniden bulmak üzere, öğeleri birbirinden ayırır. Aynı şekilde, analiz, benzerlikleri karşılaştırır ve yeni benzerlikler ortaya çıkarır; ama bunları yalnızca, farklılıkları daha iyi belirtmek için yapar. Böylece, bütünlüğü, hareket/değişme halindeki bütünü yeniden kurma çabası, analiz'le, o bütünün anatomik parçalanışıyla bağdaşmaz bir iş olmamaktadır. Tam tersine.

3) Marksist yöntem, önceki yöntemlerden daha netlikle, incelenen her nesne türünün, hatta her bir nesnenin nitelikçe özgünlüğü üzerinde ısrarla durur. Her nesnenin kendine özgü niteliği, kendine özgü farklılıkları olduğun-

dan, bilim insanı, o nesnenin kendine özgü yasasına, o nesnenin "*oluşum-süreci*"ne [Le Devenir] erişmeyi hedeflemelidir.

"Ama o zaman bu yöntem, her türlü evrensel ilkeyi terk ediyor, öylelikle, rasyonel olmaktan çıkıyor: her nesnenin kalıbına giriyor!" diyenler olacak.

Analiz, her nesneye özgül olarak uygulanırken, "Her yerde, her zaman, her şeyde çelişkiler vardır" gibi evrensel hakikatleri uygulamaktan geri kalmıyorsa, yukarıdaki iddia hiç de yerinde değildir. Gerçekten de, o çelişkiler her durumda birbirinden farklı, özgün, özgül olarak ortaya çıkabilirler. Fakat öyle olmakla, genel bir teoriyle, evrensel, dolayısıyla rasyonel bir hakikatle bağlantılı olmaktan çıkmazlar.

Evrensel ve rasyonel yöntemin her özel duruma uygulanışı mekanik bir şekilde yapılamaz. Çelişkilere ilişkin mantık teorisi, şu ya da bu nesnede, falanca özel gerçeklikte, filanca gerçek hareketin bağrında hangi çelişkilerin yattığını söylemeye olanak vermez. Nesneyle yüz yüze gelmenin, onu analiz etmenin, onun gerçekliğini, yani *madde*'sini kavramanın yerini hiçbir şey tutmaz.

İşte böylece, Marx'ın kullandığı diyalektik yöntem, Hegelci diyalektikten derinlemesine farklılaşır. Peki aslında Hegel ne yapmıştı? Tüm alanlarda (doğada ve tarihte) çelişkinin öncelikli önemine dikkat çektikten sonra Hegel, geneliyle çelişkiyi soyut bir şekilde tanımlayabileceğini sandı; daha sonra bu mantıksal (biçimsel) tanımdan yararlanarak gerçeklikteki çelişkileri, gerçeklikteki hare-

ketleri/değişmeleri yeniden kurmaya uğraştı. -Her ne kadar Hegel, uğraşları sırasında edindiği pek çok bilgiyi ve somut olguları göz önüne almış olsa da- o yeniden-kurma ancak filozofun kafasında bir anlam taşıyordu; bu, gerçek-olan'ın kurgusal, metafizik bir yeniden-kuruluşuydu. Varolan ve yaşayan her şey ancak, bir hareket/değişme içinde, bir "oluşum-süreci" içinde varolur ve yaşar; oysa Hegel soyutlama yapa yapa, hareketin/değişmenin geneline ilişkin katıksız soyut, katıksız mantıksal bir formüle ulaştı ve o zaman bu formülde, her şeyi açıklayan, her şeydeki hareketi/değişmeyi içeren mutlak yöntemi yakaladığını hayal etti.

Marx ise, tam tersine, (öze-ilişkin bu nokta üzerinde bıkmadan, usanmadan durmak gerekiyor) genel fikir [idée] olarak *yöntem*'in kendi başına, her bir nesneyi kavramaya elvermediğini; yöntemin, her bir gerçekliği tanımakta akıl için olsa olsa yalnızca bir kılavuz, bir genel çerçeve, bir doğrultu sağladığını belirtir. Her gerçeklikte, ona özgü çelişkileri, ona özgü iç hareketi/değişmeyi, ona özgü niteliği, ona özgü ani dönüşümleri yakalamak gerekir. Demek ki yöntemin biçimi (mantığı) içeriğe, nesneye, incelenen *madde*'ye tâbi olmalıdır. Yöntem, o gerçekliğin en genel yanını kavrayarak, nesnenin incelenmesine etkili bir şekilde yaklaşmaya olanak sağlar; ama soyut bir kuruculuğu asla bilimsel araştırmanın yerine koymaz. Elde edilen sonuçların *sergilenme*'si, nesnenin bir yeniden-kuruluşunu andırsa bile, bu ancak bir dış-görünüştür; nesnenin yapay bir şekilde kuruluşu ya da yeniden-

kuruluşu söz konusu değildir; ortada, olsa olsa araştırma ve analiz sonuçlarının birbirine öyle bir zincirlenişi vardır ki, o zincirlemeyle, nesnenin hareketi/değişmesi (tarihi), örneğin sermayenin tarihi, bütünüyle yeniden ortaya konulmuş olur.

Böylece, nesneler hakkında edinilmiş fikirler (fikirler dünyası), –insanların zihinlerine *yansımış* ve orada ifadesini bulmuş–, *maddî*, gerçek dünyadan başka bir şey değildir; yani fikirler dünyası, pratik'ten ve *dış* dünyayla aktif temastan yola çıkılarak, –içinde *kültür*ün de tümüyle yer aldığı– karmaşık bir süreç boyunca yapılaşmıştır.

Peki, yeni bilimin, Marx'ın yarattığı bilimsel sosyolojinin yöntemi ne olacaktır?

Bu yöntem bir bütünlüğü, –falanca ülke gibi– somut bir bütünü ele alır. Bu somut bütünlük hemen –nüfusun kentlerde ve kırsal kesimde dağılımı, üretim ve tüketim, ithalat ve ihracat, vb. gibi– değişik birçok yanıyla ortaya çıkar. Basit bir betimleme, örneğin yaşam tarzının, ya da çalışma türlerinin, ya da insanlar coğrafyasının betimlenmesi, o ülke hakkında bazı sosyolojik bilgiler sağlar; ama daha öteye gitmez. Bu betimleme o ülkenin tarihini, nasıl oluştuğunu göstermez. Ekonomik-toplumsal yapıya, yani betimlenen fenomenlerin özüne uzanmaz. Derinleşmek için analiz etmek gerekir.

Analiz ne verir? Nüfusun somut gruplarını (köylüleri, işçileri, zanaatçıları, küçük, orta ya da büyük burjuvaları), yani *sınıflar*'ı hemen ortaya çıkarır. Ne var ki, analiz daha ileri götürülmezse, o sınıfların dayandığı öğelere, yani ser-

mayeye, ücretli emeğe vb. kadar uzanmazsa, o sınıflar ancak birer soyutlama olarak kalır. Fakat bu kez o öğeler de mübadelenin, işbölümünün, fiyatların vb. analizini gerektirir. Demek oluyor ki analiz her yerde, hem birbiriyle çelişen hem de birbirinden kopuk olamayan öğelerle (üretim ve tüketim, toplumsal bütünlük ve toplumsal sınıflar, vb.) karşılaşır ve aralarındaki bağı gözden kaçırmadan o öğeleri birbirinden ayırt etmek durumunda kalır. Daha ileriletildikçe analiz, gitgide daha basit olmakla birlikte, toplumsal gerçekliğin karmaşık dokusuna, deyim yerindeyse, dal budak sarmış, o dokuyla iç içe geçmiş ve dolayısıyla o dokunun gerçek öğeleri durumuna gelmiş olan birtakım kavramlara: değer'e, fiyat'a, işbölümüne, vb. uzanır.

Pek çok iktisatçı ve sosyolog bu yolu tutmuştur (İşbölümünün Adam Smith'ten Durkheim'e kadar sık sık incelendiği biliniyor). Fakat önce şu var ki, onlar diyalektikçi olmadıklarından, bir bütünün çelişkili yanları arasındaki bağı gözden kaçırıyorlardı; örneğin tüketimi, ürünlerin dağılımını (tedavülü, ticareti, vb) üretimin dışında inceliyorlar; bu iki alanın, en aslî toplumsal süreç olan üretim tarzının birbirinden ayrılmaz iki yanı olduğunu anlamıyorlardı. Yahut da, burjuvazi ile proletarya arasındaki –aralıksız bir çatışmayı içinde barındıran– diyalektik ilişkileri bir türlü kavrayamıyorlar; modern toplumun bu gerçek iki yanının aynı anda doğmuş olmasını ve birbirinden kopuk olamayışını öylesine anlamıyorlardı ki, o olguda basit bir zamandaşlık, ya da hatta bir "uyumluluk" görüyorlardı; hem de, başka birçok durumda olduğu gibi

burada da, ilişki demek aynı zamanda, mücadele, oluşum-süreci, yeni bir gerçekliğe doğru sıçramalı hareket/gelişme de demek olduğu halde...

İkincisi, analizlerinde (işbölümü, mübadele değeri, ürünlerin kullanım değeri, vb gibi) basit öğelere ulaşan o iktisatçılar ve sosyologlar, bu öğelerde basit soyut kavramlardan başka bir şey görmüyorlardı. Araştırmalarını bu sonuçlarda durduruyorlardı. Yaptıkları analizin, bilimsel araştırmanın daha ancak ilk adımı olduğunu ve bunun ardından, keyfiliğe kaçmadan, gerçekliği hayalen yeniden kurmaya kalkışmadan, bir de ters yönde yol alıp, bütün'ü, somut'u, ama bu kez analiz edilmiş ve kavranmış olarak yeniden bulmak gerektiğini anlamıyorlardı.

Somut bütün'ün, öğelerinden yola çıkılarak sergilenmesi, Marx'a göre, bilimsel tek yöntemdir. Birinci yöntem, soyutlayıcı analiz yöntemi, somut bütün'ün soyut kavramlar halinde "buharlaşma"sına varır. Gerçek-olanı (onun yapısını, hareketini/değişmesini) düşüncede yeniden üretmeye yalnızca ikinci yöntem olanak verir. Bununla birlikte ikinci yöntem bir risk de taşır. Hegel şunu çok iyi anlıyordu: Somut, karmaşık olduğu, değişik yanları bakımından zengin olduğu, öğeleri, belirlenimleri çok olduğu için somuttur; öyle ki, bilgilenme açısından bu somut, ancak analiz sayesinde, analiz yoluyla ve analizin ardından ulaşılacak bir sonuçtan başka bir şey olamaz; somut, asıl hareket noktası da olsa, somutun öğrenilmesi düşüncenin tek amacı da olsa, bu böyledir. Ne var ki Hegel bu sonuca, yalnızca kendi başına zihin yormakla, yalnızca

düşünme gücüyle, yalnızca düşünce hareketiyle ulaşabileceğini sanmıştı. Hegel'de soyut analiz yanılgısı ile soyut sentez yanılgısı birbirine denk düşmektedir.

Peki, diyalektik yöntem nasıl işlem yapar? O, analiz sayesinde elde edilmiş soyut öğeleri, soyut bir şekilde ele almaz. Diyalektik yöntem o soyut öğelerin, birer öğe olmaları bakımından, somut birer anlamı, somut birer varlığı olduğunu bilir. Böylelikle, sermayenin analizi, tüm öğeler arasında basit bir öğeye, değer'e ulaşır (Mübadelenin başlamasıyla ürünler, kullanım değerlerinden ayrı bir mübadele değeri, ki biz ona kısaca değer diyoruz, kazanırlar). Diyalektik yöntem bu basit belirlenimi yalıtlayıp, onu tek başına ele almak yerine, onun somut koşullarını arar, bulur; gerçeklikteki hareket/değişme içinde göz önüne alındığında, bu koşullar tarihseldir. Böylece, mübadele değeri gerçek ve egemen bir kategori olarak, tarihsel bakımdan ticaret sermayesinin ilk oluşum döneminde, İlkçağ toplumunun gözeneklerinde ve Ortaçağda vücut bulmuştur. İşte o sıralarda, belirli bazı üretim ilişkileri (örneğin, zanaatçılık) içinde, belli bir mülkiyet, topluluk, aile ve devlet tipiyle birlikte (Devlet, canlı bir bütünün o zaman artık aslî bir yanı olmuştu) mübadele değeri, soyut bir kavram olarak değil, somut bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel gelişim boyunca mübadele değeri daha karmaşık gerçekliklerin ve belirlenimlerin yapısına girmiş, onların içerisinde yer almıştır. Sanayi ve finans kapitalizmine gelindiğinde, mübadele değeri artık, içerilen, ekonomik sistemi bütünleyen ama

değişikliğe uğramış basit bir kategori olmaktan ileri gitmemekte; o aşamada, ekonomik bir kategori olarak, Nuh Nebiden kalma varlığını sürdürmektedir. Analiz, onu günümüzdeki ekonomik-toplumsal kuruluşun üst üste yığılmış katmanlarının alt taraflarında, -anlaşılması kolay bir eğretilemeyle söylersek- diyelim bodrum katında bulur. Daha sonra analiz, basit meta üretiminin ve egemen kategori olarak mübadele değerinin, içinde geliştiği, değişikliğe uğradığı ve kapitalizme dönüştüğü tarihsel hareketi izler. Böylelikle analiz, gerçeklikteki hareketi/değişmeyi bütünlüğü içinde yeniden bulmaya; ve öylelikle, halen yüz yüze bulunulan somut bütünselliği [totalité], yani günümüzdeki ekonomik ve toplumsal yapıyı sergilemeye ve anlamaya olanak verir. Tarihsel uğrakları [moments] ve "oluşum-süreci" izlenerek bu bütünselliğin bilgisine varmak, düşünme sürecinin bir sonucudur; yoksa, kavramları -olgular, deneyimler, belgeler1 dışında- yığıştıran bir düşünme tarzıyla kotarılmış, soyut bir yeniden-kuruluş kesinlikle değildir.

II. İnsanda Yabancılaşma

İnsanilik diye bir şey, vardır: Düşünce, bilgi, akıl ve bunların yanı sıra dostluk, sevgi, cesaret, sorumluluk duygusu, insan onuru duygusu, doğruculuk gibi bazı duygu-

1 Marx'ın yukarıda özetlenen ve yorumlanan metinleri için bkz. *Felsefenin Sefaleti, Gesamtausgabe, VI. S.178 vb.; Einleitung zu einer Kritik der Polit. Œkonomie. 1857; Kapital,* önsözler.

lar, insani olma temel-sıfatını [Attribut] galiba tartışmasız hak ederler. Bunlar fizyolojik ve hayvansal etkilenimlerden ayırt edilirler: İnsan-üstü [surhumain] varlıklar da bulunduğu kabul edilse bile, insan varlığına kendine özgü alanı tanımak gerekir.

İnsani-olmayan sözcüğüne gelince, onun ne demek olduğunu bugün herkes bilir: -kaçınılması pek âlâ olanaklı- haksızlık, tahakküm, kıyıcılık, şiddet, sefalet ve acı.

Bu her zaman böyle olmadı. Önceleri bu kavramlar böylesine açık seçik ve belirgin değildi. İnsani-olan [L'humain] ile insani-olmayan [L'inhumain], yaşamda olduğu kadar, bilinç için de, ayırt edilemeyecek şekilde birbirine karışıyordu. Bugün gündelik bilincin [bile] onları birbirinden ayırt edebilmesi nereden ileri geliyor? Kuşkusuz, insani-olan'ın egemenliğinin *olanaklı* görünmesinden; daha niceleri arasında köklü bir hak-arayışının, gündelik yaşam bilincine doğrudan dayalı bir hak-arayışının, ışığını dünyaya saçmasından ileri geliyor.

O zaman, zor bir sorun, insani-olan ile insani-olmayan arasındaki ilişki sorunu ortaya çıkıyor.

Metafizikçiler insani-olan'ı, onun temel-sıfatlarından yalnızca biriyle: bilgiyle, akılla tanımlıyorlardı. Öyle olunca da, insanın başka tüm yan'larını insani-olmayan sayıp dışlıyorlardı. Üstelik, metafizikçilerin makbul buldukları aklın, bilgi'nin boşlukta kalmaması için, insanlar-üstü [supra-humain] bir düşünceye, bir akla ya da bir bilgiye bağlanması gerekiyordu. İnsani-olan'ın (ya-

şam, faaliyet, tutku, imgelem, haz, vb), insani-olmayan'la karıştırılmış olarak, sistemli bir şekilde gözden düşürülmesi bundandır

Din (Hıristiyanlık). insan erdemlerinin (örneğin, iyiliğin) ve ayıplarının aynı düzleme konulmasına razı gelmez. Ne var ki, ilahiyatçı esinlenişinden ötürü din, –insanın bu iki yanını aynı günahkârlık suçlaması içinde yine de birbirine karıştırır ve– kendi ahlâkının başka yoldan saygınlık tanımak zorunda bulunduğu erdemleri de reddetmiş olur. İlahiyatçıların bir türlü çözüm bulamadığı derin bir çelişkidir bu. İnsani-olan ile insani-olmayan birbirinden ayırt edilmemekte; insani-olan ne varsa tümüyle, temelli bir lekeyle karalanmış olmaktadır. Bilimin yanı sıra haksızlığa, başkaldırının yanı sıra tahakkümcü şiddete, Adem ile Havva'nın günahının sonuçları arasında yer verilir. İnsani-olan da, insani olmayan da, ebedi hakikatin yabancılaşmışlığı, ilahi-olan'nın zeval bulmuşluğu görünümü altında ortaya çıkar.

Demek ki, metafizik ve din bir *yabancılaşma* teorisi getirmiştir. Platon gibi bir metafizikçi için yaşam, doğa, madde, saf "İdea"ya kıyasla "başkası"dır, onun zeval bulmuşluğudur. Yine aynı şekilde, Stoacılık için her tür arzu, her tür tutku saf aklın bir yabancılaşmasıdır; nitekim, Stoacı bilge, akıl yoluyla nefsine egemen olur ve kendisine bağımlı bulunmayan, benliği dışında kalan her şeyden elini eteğini çeker; bilge olmayan bir kimse ise, arzu ve tutku yoluyla, kendisinden "başkası"na bağlanır; o "başkası"na bağımlı olur; kendine *yabancılaşır*, yani aklını yitirir, he-

zeyanlara düşer, mutsuzlaşır, saçmalaşır, öylelikle, insaniliğini yitirir (ya da fazlasıyla insanileşir).

Hegel, felsefede yabancılaşma kavramını yeniden ele almış ise de, bu kavrama diyalektik, rasyonel ve olumlu anlamını kazandıran Marx olmuştur. Ve bu, Marksizmin ünlü olmasına karşın, yeterince anlaşılmamış, öze-ilişkin [aslî] felsefi yanlarından biridir.

Bir kez şu var: insani-olan ile insani-olmayanın modern insan için netlikle fark edilebilir hale gelmiş olması, bu iki kavramın soyut bir şekilde tanımlanabileceğini göstermediği gibi, dahası, insani-olmayan'ın, bir düşünsel çabayla ya da ahlâksal kınamayla ortadan kaldırılabileceğini de göstermez. Bu, olsa olsa ancak, insani-olmayan ile insani-olan arasındaki çatışmanın (onlar arasındaki çelişkinin) alabildiğine gerilimli bir döneme girdiğini, öylelikle çözümün yaklaştığını gösterir. O zaman bu çatışma bilinçte yer bulur ve bilinç o çözümü sezinler, o çözüme özlem duyar, o çözümü talep eder.

Daha genel olarak, diyalektik insani-olan'ın tarih boyunca gelişmesi gerektiğini gösterir. Acaba insan, "uyumlu bir şekilde" serpilemez mi, –insan tarihi, tümüyle manevi ya da tümüyle düşünsel bir düzlemde yol alırken– yalnızca iyi niyetli çabalarla, yeni güçler kazanamaz mı? Bu idealist varsayım, diyalektiği göz önüne almamaktadır. Bu varsayım, ütopyacıların geleceğe uyguladığı soyut ve düşsel kuruculuk yöntemini geçmişe uygulamaktadır. Tarihte insani-olmayan (kuşkusuz, tarih tümüyle insaniliğe aykırı olmuştur!) bizi üzmemeli, karşımıza, –kötülüğün,

günahın, şeytanın öteden beri var olageldiği gibi– birtakım gizemli kavramlar çıkarmamalıdır. İnsani-olmayan, bir olgudur, tıpkı insani-olan gibi. Modern bilincin bunlar arasında temelli bir ayrım yapılmasını talep etmesine kadar, insani-olan ile insani-olmayan'ın, ayırt edilemez şekilde birbirine karıştırılmış olduğunu tarih bize göstermektedir. Bu saptamayı, diyalektik gelip açıklamış ve onu rasyonel bir hakikat düzeyine yükseltmiştir. *İnsan ancak çelişkiler katederek gelişebilirdi; dolayısıyla, insani-olan da ancak, insani-olmayanı katederek oluşabilirdi:* önce insani-olmayan'la içe içe durumda iken, bir çatışma boyunca ondan gitgide ayrılaşmak ve o çatışmanın çözümlenmesiyle ona egemen olmak üzere.

İşte böylelikle, insan bilgisi, aklı, becerisi; insani-olmayan gücün araçları olmuşlardır, hâlâ da olmaktadırlar. İşte böylelikle özgürlük kendini kulluk yoluyla sezdirebilmiş ve ulaşılabilir hale gelmiştir. İşte yine böylelikle insan toplumunun zenginleşmesi, en geniş insan kitlelerinin yoksulluk ve sefaleti yoluyla gerçekleşmiştir. Aynı şekilde, kurtarma, örgütleme aracı olan devlet de bir tahakküm aracı olmuştur ve öyle kalmaktadır. Tüm alanlarda insani-olmayan ile insani-olan, tarihsel zorunluğun iki yanı olarak, aynı varlığın serpilip gelişmesinin iki veçhesi olarak, aynı zorunlulukla ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, bu iki yan, bu iki veçhe, –bazı din öğretilerindeki, örneğin Manicilik'teki iyilik ve kötülük gibi– birbirine eşit ve birbiriyle simetrili değildir. İnsani-olan, *olumlu* öğedir; tarih, insanın, onun serpilip gelişmesinin tarihidir. İnsani-

olmayan ise yalnızca *olumsuz* yandır: insani-olanın –hem de kaçınılmaz– yabancılaşmışlığıdır. İşte bu yüzden, gitgide insanileşen insan, yabancılaşmışlığının üzerine üzerine giderek, onu alt edebilir, etmelidir.

Demek ki Marx ilkçağdan kalma, bulanık yabancılaşma teorisini mistik ve metafizik yorumlardan, –"günah", "kabahat", "zeval", "kötülük" vb. üzerine– her tür hayalci varsayımdan ayıklayarak, bu teoriye belirgin bir anlam kazandırır.

Marx, insanda yabancılaşmanın dinsel, metafiziksel ya da ahlaksal yaklaşımlarla tanımlanmadığını göstermiştir. Tam tersine, metafiziksel, dinsel ve ahlaksal görüşler insanın yabancılaşmasına, onun kendisinden kopmasına, dikkatinin sahici bilincinden ve sahici problemlerinden sapmasına yardımcı olur. İnsanda yabancılaşma teorik ve zihinsel –yani, sırf fikirler ve duygular düzeyinde– değil, aynı zamanda ve özellikle pratik bir olgudur ve pratik yaşamın bütün alanlarında kendini açığa vurur. Çalışma/iş yabancılaşmıştır: İnsanı bağımlı kılıcı, sömürücü, bezginlik verici, ezicidir. Toplumsal yaşam, insan topluluğu, sosyal sınıflarla ayrışıma uğratılmış, kendisinden koparılmış, çarpıtılmış, siyasal yaşama dönüştürülmüş, yanıltılmış, devlet araç edilerek kullanılır olmuştur. Gerek insanın doğa üzerindeki gücü, gerekse o gücün ürettiği ürünler kapanın elinde toplanmış ve doğa'nın toplumsal insan tarafından edinimi [appropriation], üretim araçlarının özel mülkiyeti [propriété] haline dönüşmüştür. Para, insan eliyle yaratılmış maddi eşyaların (yani, şu ya da bu

tüketim eşyasının üretimi için gerekli ortalama toplumsal çalışma süresi'nin) o soyut simgesi, çalışan ve üreten insanlara hükmünü dayatmaktadır. Toplumsal zenginliğin sermaye denilen bu biçimi, (bir anlamda ve kendi başına ele alındığında, birtakım ticaret ve banka kayıtlarından başka bir şey olmayan) bu soyutlama, kendi gereklerini toplumun tümüne zorla kabul ettirmekte; bu toplumun çelişkili bir örgütlenişini, –toplumun büyük bölümünün görece kullaşıp yoksullaşmasını– zorunlu kılmaktadır.

Böylelikle, insanın ürettikleri, onun iradesinin, bilincinin, denetiminin dışına çıkar. O ürünler, (para gibi, sermaye gibi) *soyut* biçimler alır; ve onlar, soyut biçimler olarak, –yani, faaliyetleri yürüten bireyler arasındaki soyut aracılar olarak– kabul edilip, öylece hizmet görecekleri yerde, tam tersine, egemen ve ezici gerçeklikler haline gelir. Ve bütün bunlar, o durumdan yararlanan ve onu sürdüren bir azınlığın, ayrıcalıklı bir sınıfın çıkarına olur. Soyut-olan, böylece, yersiz olarak, asıl somutluğu, [yani] insani-olan'ı zora düşüren, yanılsatıcı ama fazlasıyla gerçek bir somutluk haline gelir.

İnsanda yabancılaşma böylece, irkiltici genişliğiyle ve gerçek derinliğiyle ortaya çıkmaktadır. İnsanda yabancılaşma teorik (metafiziksel, dinsel ve ahlaksal, tek sözcükle *ideolojik*) olmanın ötesinde, aynı zamanda ve de özellikle pratiktir, yani ekonomiktir, toplumsaldır, politiktir. İşte bu gerçek çerçeve içinde insanda yabancılaşma, insan varlıklarının, –kendi faaliyetlerinin ürünlerinden başka bir şey olmasalar da, kendileri aleyhine dönen ve onları

insani-olmayan akıbetlere (bunalımlara, savaşlara ve türlü türlü sarsıntılara) doğru sürükleyen– hasım kuvvetler eline düşmüşlüğüyle kendini açığa vurur.

Şimdi, insanın, burada felsefe açısından ele alınan bu tarihini bir özetleyelim.

Önce şu var: İnsanın tarihi salıiden vardır; yani, bir gelişim, aktif bir biçimlenme, serpilme yönünde bir büyüme geçirmiştir. İnsan soyu, daha hayvan türlerinde bile kendini belli eden "*oluşum-süreci*" yasasını izler: İnsan soyu ortaya çıkmıştır, gelişmiştir; belki de son bulana kadar böyle gidecektir, ama günümüzde, bu son'u öngörmek, o son bulmanın koşullarını saptamak ve dolayısıyla o son buluşu hesaba kitaba vurmak olanaksızdır.

İnsan soyunun, doğa'nın yasalarına pasif şekilde ayak uydurmak yerine, doğayı etkilemenin muhteşem ve korkunç ayrıcalığını nasıl ve hangi nedenle kazandığını, –insanın kökenlerini ve ilk gelişimini inceleyen bilim olarak– antropoloji araştırabilir. Bu bilim, insana özgü "oluşum-süreci"nin (insan soyunun "oluşum-süreci"nin), –doğa ve doğal evrim düzeyinde, bir biyolojik ve fizyolojik "oluşum-süreci" halinde kalmayıp–, faaliyet ve bilinç düzeyinde bir toplumsal "oluşum-süreci" haline, tam anlamda bir tarih haline nasıl ve hangi nedenle geldiğini inceler. Bu bilimin, beynin ve elin, dilin, ilk aletlerin vb. rolü üzerine araştırmalarını, her türlü spekülasyoncu ve metafizik varsayımın dışında yürütmesi gerekir.

O araştırmaların sonuçları ne olursa olsun, kesinlik kazanmış bir olgu var: Doğaya karşı mücadele eden ve

kendine özgü bir "oluşum-süreci" boyunca doğayı denetim altına alan insan (insan soyu), doğadan kopuk kalamamaktadır. Mücadelenin kendisi bile, bütün ilişki ve bağlar arasında en yakından olanıdır. İnsan soyu –doğayla ilişkilerini koparıp, kendini katıksız tinsel bir gelişme içine atacak yerde–, faaliyeti yoluyla, yaratıcı emeği yoluyla doğayla ilişkilerini gitgide çoğaltmıştır. İnsanın doğayla bağı, diyalektik bir bağdır: insan ile doğa, gitgide yoğunlaşan bir mücadelede, durmadan yenilenen bir çatışmada, gitgide daha derin bir bütünlük içindedir; öyle ki, insanın her başarısı, teknikte her icat, bilgi alanında her keşif, doğa'nın insan egemenliği altındaki kesiminde her genişleme, o bütünlük yararına sonuçlanır.

Demek ki insan ancak, kendinde taşıdığı o "başkası"yla, yani doğayla ilişki halinde gelişir. İnsan faaliyeti ancak, doğanın bağrında insana özgü bir dünya meydana getirmesiyle gerçekleşir ve öylelikle ilerler. İnsana özgü bu dünya, insan emeğinin ve düşüncesinin ürünü olan nesneler dünyasıdır. Bu ürünler, insan varlığının kendisi değil, yalnızca onun "eşya"ları ve "araç"larıdır. Bu ürünler yalnızca insan sayesinde ve insan için vardır; insan olmazsa onlar da olmazlar, çünkü onlar insan faaliyetinin birer yaratısıdırlar. Bunun karşılığı olarak, insan varlığı da, kendisini çevreleyen ve kendisine hizmet eden bu nesneler olmazsa, hiç olur. Gelişmesi boyunca insan varlığı, kendini –işleyip biçimlendirdiği sayısız nesneler yoluyla, kendinden "başkası" yoluyla– ifade eder ve kendini öylelikle yaratır. Düşünen bir varlık olarak ya da bir birey

olarak, benliğinin bilincine varırken, insan nesnelerden, eşyalardan ve ürünlerden kendini ayrı tutamaz. Eğer kendini onlardan ayırt ediyorsa ve hatta onlarla zıtlaşıyorsa, bu ancak diyalektik bir ilişki içinde, bir bütünlük içinde olabilir.

Fakat gelin görün ki, bu gelişim boyunca insanın bazı ürünleri kaçınılmaz bir şekilde, bağımsız birer varoluş kazanırlar. İnsanın en aslî ve en derin yanları olan düşünüş tarzı ve fikirler bile, insana başka yerden, başka birinden geliyormuş gibi görünür. İnsan faaliyetinin ve yaratma gücünün biçimleri insana bağlı olmaktan çıkar ve insan onların bağımsız varolduğuna inanmaya başlar. İdeolojik soyutlamalardan, paradan, politik devlete varana kadar bu fetişler canlı ve gerçek sanılırlar; insani-olan'a hükmettiklerine göre, bir anlamda öyledirler de!

Demek oluyor ki gelişmekte olan insan varlığı, kendisinin "yabancı"sı olan o fetişlerden kopuk da kalamaz. Zaten, –onlarsız insanın bir an bile varolamayacağı, ama insanın "kendisi" demek de olmayan– zenginlikler, insanların işlevlerini yerine getirmesiyle ve güçlerini kullanmasıyla kopmaz bir şekilde bağlıdırlar. Özgürlük ancak, zenginliklerin çoğalması temeline dayalıdır, yoksa zenginliklerden yoksun kalmaya değil. Demek ki insanın zenginliklerle ilişkisi, özü bakımından, kullaştırıcı bir ilişki değildir. (Her ne kadar, elverişli bir örgütleniş tarzının ve bir fetişizmin güvencesi altında, o zenginliklerin insan kitlelerinden aşırılıp, bir sınıfın elinde toplandığı bir toplumda durum böyle olmasa da).

Demek ki insan varlığının fetişlerle olan ilişkisi, onun zenginliklerle olan ilişkisiyle bir değildir. İnsanın zenginliklerle olan diyalektik ilişkisi, insanın, kendi yaşamını yaşadığının ve kendi yaşamına kendisinin tasarruf ettiğinin bilincine varmasıyla, normal olarak ve her anda çözüme kavuşur. Oysa insanın fetişlerle olan ilişkisi, insanının kendisinden kopmasıyla, kendisini yitirmesiyle yüze vurur; işte Marksizmin yabancılaşma diye adlandırdığı bu ilişkidir. Burada çatışma ancak, fetişlerin yıkılmasıyla, fetişizmin gitgide ortadan kaldırılmasıyla, fetişlerin insana karşı doğrulttuğu güçlerin insan denetimi altına alınmasıyla, [kısacası] yabancılaşmanın aşılmasıyla çözüme kavuşturulabilir.

İnsana-özgü olan'ın evrimi şimdi karmaşıklığı içinde ortaya çıkmaktadır. Bu öyle bir doğa sürecidir ki, bu süreçte insan doğadan kopmadan bir doğa varlığı olarak büyür, serpilir. Ne var ki bu süreç, doğaya karşı mücadele veren ve -bu çatışma yoluyla ve aralıksız bir mücadele içinde, çelişkiler, engeller, bunalımlar ve birbirini izleyen sıçramalar yoluyla- güçlülüğün ve bilincin daha yüksek basamaklarına ayak basan bir varlığın sürecidir.

İnsan ancak, insana özgü bir dünya varederek insanileşir. İnsan, ortaya koyduğu iş içinde ve o iş sayesinde kendisi olur; ama işine sıkışmadan ve ondan kopuk da kalmadan...

İnsan tarafından, kendi bilincinin aktif şekilde [faaliyet temelinde] üretilmesi, insanın serpilip büyümesi doğal sürecinde -o sürecin doğal bir süreç olma özelliğini

bozmadan– etkili olur ve bu etkileme, insan varlığı sonuç belirleyici bir atılımla, kendi faaliyetini bilinçli olarak ve rasyonel şekilde örgütleyebilecek hale gelene kadar sürer.

Zaten karmaşıklaşmış olan bu gelişim sırasında başka bir karmaşıklık etkeni daha boy gösterir: Fetişlerin insani-olmayan (ama pek yersiz bir şekilde, insana özgüymüş gibi görünebilen) dünyası. Böylelikle, insan tarihi şu üç yan'ın ya da öğenin aralıksız şekilde birbiriyle iç içe geçtiğini ve birbirini etkilediğini göstermektedir:

– *Kendiliğinden* öğe (biyolojik, fizyolojik, doğal),

– *Bilinçlilik* öğesi (doğmakta olan bilinç, önceleri henüz yalınlaşmamış olsa da, gitgide gerçek ve etkili),

– *Yanılsatıcı, görünümsel,* öğe (Yabancılaşmanın ve fetişlerin insani-olmayışı).

Tarihteki gerçek hareket/değişme içinde sürekli olarak birbirleriyle çatışan bu üç öğeyi yalnızca (diyalektik) analiz birbirinden ayırt edebilir.

İnsanın "oluşum-süreci"nin bu analizini yapay bulacaklara, tam da bu "oluşum-süreci" içinden pek çok örnekle yanıt vermek olanaklıdır. Açıklama örneği olarak burada *anlatım* (Langage) olgusunu alalım. Anlatım, hem pratiktir (hizmet görür), hem de teoriktir (ifade eder, düşünmeye olanak verir). Anlatım, yani belirli bir dil (Langue) kendiliğinden, doğal bir süreçle doğar, boy atar, gelişir ve ölür. Kuşkusuz, bu sürece bilinç ve düşünce de katılır, ama onlar bu süreçte doğal bir şekilde boy gösterirler ve sürecin doğal karakterini ortadan kaldırmazlar. Ne zamana kadar? Bir dil, elverişli koşullarda, belli bir geli-

şim basamağına ulaşıncaya kadar. O zaman dil bir dönüm noktasına ulaşmış olur; yazarların, gramercilerin, hukukçu ve avukatların, vb. bilinçli bir biçimlendirme çabasının nesnesi haline gelir. O sırada dil çetin problemlerle karşı karşıya bulunur. Eğer dil (yani o dili kullanan insanlar) o problemleri çözüme kavuşturursa, dil böylece bilinçli ve rasyonel bir ifade aracı haline gelmekle birlikte, kendiliğinden ve doğal özelliklerini de sürdürür, hatta derinleştirir; akıl ve duru bilinç yönünde kendini aşarken canlılığını ve tazeliğini korur; o zaman, bir sıçramayla ve sonuç belirleyici bir sınavdan geçerek daha üst bir basamağa ulaşır. Bu gerçekleşmezse, dil doğal yozlaşma yoluyla olsun, akademizm ve soyutlaştırma yoluyla olsun, bir çöküntüye doğru gider. Bu karmaşık "oluşum-süreci"ne ideolojik yanılsamalar da yakından karışırlar: "Söz"lerini, esinlenme yeteneklerine ve esin perilerine borçlu olduklarını sanan şairlerin yanılsamaları; De Bonald gibi, sözcükleri Tanrının varettiğini iddia eden ilahiyatçıların yanılsamaları; bir de, o sözcüklerin katıksız ve mutlak fikirlere denk düştüğünü öne süren metafizikçilerin yanılsamaları, vb.

İşte bu üç yan'lı karmaşık süreç –ki bu süreçte bilinçlilik öğesi, sonuç belirleyici bir anda, her zaman, kendiliğinden öğeye egemen olur ve yanılsatıcı öğenin eleştirisini yapar–, tarihsel ve toplumsal tüm pratik gerçekliklerde: ulus'ta, demokrasi'de, bilim'de, bireysellik'te vb. görülebilir.

Bunların ardından, –yine hep felsefe açısından– şu soruyu soralım: komünizm nedir? Komünizm, bir ideal

olarak, yeryüzünde belirsiz bir gelecekte kurulacak bir cennet olarak tanımlanamaz. O, rasyonel ama soyut bir düşünme faaliyetiyle düzenlenip öngörülmüş bir durum olarak da tanımlanamaz. Bu tür gelecek tasarımlarına, bu tür ütopyalara, bu tür düşsel kuruculuklara rasyonel bir yöntemde, Marksizmin yani bilimsel sosyolojinin yönteminde yer yoktur.

Bilimsel komünizm, tarihteki hareketin/gelişmenin bütünüyle, -bütünselliği içinde ele alınan insanın "oluşum süreci"yle- belirlenir. Bu "oluşum-süreci"nin, şimdiden öngörülebilen bir aşamaya (ne var ki bu, herhalde sonuncu aşama olmayacaktır) doğru yöneldiğini nesnel düzeyde ve bilimsel olarak saptamak gerekir. İşte bu aşamaya, yerinde ve yerindeliği doğrulanabilir bir tanımla, daha şimdiden komünizm adı verilmektedir1.

Önce şu var: İnsan soyu, elverişli koşullara rastladığı ya da o koşulları kendine yaratabildiği her yerde, her canlı türü gibi -ama kendine özgü özelliklerle birlikte ve kendiliğinden ve doğal bir süreçten geçerek- belli bir serpilme eğilimindedir. Ve insan soyu bu eğilimi, güçlüklere ve engellere karşın; o gelişme sırasında ortaya çıkan geriletici, çökertici, içerden yıkıcı öğelere, yani çelişkilere ve yabancılaşma biçimlerine karşın, ya da daha çok onlar yoluyla taşır.

Bu süreçte bilinç ve düşünme yeteneği de yer alır;

1 Toplumsal gelişmenin bu aşamasından Marx ve Engels, *Komünist Manifest*'te şöyle söz ediyorlar: "İçerisinde, tek tek her bireyin özgürce gelişmesinin, herkesin özgürce gelişmesi için koşul olduğu örgütlülük" (*-çev.*)

ancak, onlar bu süreci koşullamazlar, çünkü besbelli ki onlar, tam tersine, bu süreçle koşulludurlar: Bilinç ve düşünme yeteneği bu doğal süreç sırasında ortaya çıkar ve doğal bir şekilde boy atarlar. Bilgi ve akıl, önce belli belirsiz, cılız ve güçsüz olarak doğar; daha sonra kendilerini belli eder, kendilerini kabul ettirir, egemenlik alanlarını genişletir, formülleşirler. Sonunda, karmaşık problemlerle birlikte, kritik bir nokta, sonuç belirleyici bir an, –insan faaliyetlerinin tümünü rasyonel şekilde örgütlemek için aklın egemen olması gerektiği ve egemen de olabileceği an– çıkagelir.

O an, pek çok ideolojik yanılsamanın –ve onların yanı sıra, her türlü fetişizmin, insan faaliyetinin yabancılaşmış ve insan aleyhine dönmüş bütün biçimlerinin de– eleştirilmesi, teşhir edilmesi, aşılması gereken andır.

Öyleyse komünizm şöyle tanımlanır:

1) Doğayla (madde'yle) arasındaki bağı bilinçli olarak yeniden bulan insanın, –doğa üzerinde [artık] sınırsız bir güce kavuşmuş olduğu koşullarda, uzun bir mücadelenin olanca kazanımıyla ve uzun bir tarihin tüm zenginliğiyle birlikte– doğal canlılığı içinde gelişip serpildiği tarihsel evre;

2) Aklın yeryüzünde kesin şekilde yükseldiği, insaniolan'ın bütünlüğünü örgütlediği, insanın oluşumu demek olan, doğal, çelişkili, engebeli, acılı uzun süreci (onu yok etmeden, tam tersine, zengin kazanımlarının özünü koruyarak) aştığı evre;

3) İnsani-olan'ın çok-yanlı (ideolojik, ekonomik-toplumsal, politik) yabancılaşmışlığının adım adım aşılmış, hakkından gelinmiş ve ortadan kaldırılmış bulunduğu evre. (Şunu bir daha tekrarlayalım: yabancılaşma, çelişkiler boyunca ele geçirilmiş maddi ve zihinsel zenginlik yok edilmeden aşılır.)

Komünizmin felsefi açıdan bu tanımı, sonraki bölümlerde karşılaşılacak öbür belirlenimlerden ayrı tutulamaz.

Yabancılaşmanın aşılması, -insani-olan'a pratikte egemen fetişler olarak- metanın, sermayenin ve paranın kendisinin gitgide aşılmasını ve ortadan kaldırılmasını içerir.

Yabancılaşmanın aşılması, özel mülkiyetin -ama zenginliklerin kişisel ediniminin değil, zenginlik üretme araçlarının özel mülkiyetinin- aşılmasını içerir. (Zenginlikleri üretme araçları toplumun olmalı, insani-olan'ın hizmetine girmelidir.) Nitekim, üretim araçlarının özel mülkiyeti, doğa'nın toplumsal insan tarafından edinimiyle çatışmaya düşmektedir. Bu çatışma, o üretim araçlarının sahipliğini, aşırı derecede ayrıcalıklı bireylerden ve sınıftan alan rasyonel bir üretim örgütlenmesiyle çözüme kavuşur.

(Marx'ın yabancılaşma ve onun farklı biçimleri üzerine metinleri, tüm yapıtları içerisinde dağınık yerlerde bulunuyor; öyle ki, o metinlerin bütünlüğünün yakın zamana kadar farkına varılmamıştı.)

İKİNCİ BÖLÜM

MARKSİST AHLAK



Marksizm (diyalektik maddecilik) önce, geçmişteki ahlak öğretilerinin bir eleştirisini yapar ve daha sonra, yeni bir ahlak öğretisi kurma yönünde pratik ve teorik birtakım ipuçları sunar.

1) Tarihçilerin yeniden-kurdukları, geçmişteki ahlak öğretileri bir anlamda, belli ve kaçınılmaz *varoluş koşullarının* ifadesi olmuşlardır. İnsani-olan'ın gelişim koşulları [henüz] gerçekleşmiş ya da gerçekleşebilir olmadıkça, insanın doğa üzerindeki gücü sınırlı kaldıkça, insan varlıkları arzularını sınırlandırmalıydılar. İnsanlar doğa karşısında zayıf kaldıkça, gerekliliği erdem yapmak, ölüm karşısındaki, acı karşısındaki, yaşamın çözüm bulunamayan sorunları karşısındaki kaçınılmaz güçsüzlüğe ahlaksal bir değer tanımak gerekiyordu. Bireyin arzuları ise, varoluş koşullarının izin verdiği sınırları taşıp duruyor, birey ölçülülükten ölçüsüzlüğe kayıyordu. Öyleyse bu olguya –varoluş koşullarının ve gelişmişlik düzeyinin bireylere dayattığı sınıra, ölçülülüğe– bir kural değeri,

toplumsal bir disiplin anlamı tanımak gerekiyordu. Kural dışına taşan bireyler, bazen en yeteneksizler, en zorbalar, en hoyratlar olduğu gibi, bazen de en yetenekliler oluyordu. Böylece, suçluların yanı sıra dâhiler de, toplumsal ortalamayı: -göz önüne alınan toplumun maddi ve zihinsel bakımdan ulaşmış olduğu "ortalama" gelişmişlik düzeyini- dile getiren ahlaksal kınamaların daima aynı şekilde hedefi olmuşlardır.

Ne var ki, töreler ve ahlak görüşleri, varoluş koşullarını ancak, dolaylı, bulanık, yabancılaşmış biçim altında dile getiriyorlardı; ya da şöyle söyleyelim, onlar insanın yabancılaşmaya uğramış varoluş koşullarının ifadesiydiler. Dolayısıyla, kurallar, disiplinler, yaptırımlar, kaçınılmaz bastırmalar hiçbir zaman pratikteki hakikatleri içinde, gerçeklikteki anlamları içinde ortaya çıkmamışlardır. Onlar (elbette onları yürürlüğe koyan bireyler tarafından) her zaman gizemli buyruklara, karanlık güçlere bağlanmışlardır. Demek ki, geçmişteki töreler ve ahlak öğretileri, birkaç istisna dışında (örneğin, Epikuros'çu ahlak), teolojik ya da metafizik olmuşlardır. Pratikteki kural, hep yukarılardan gelme bir buyruğun sonucu olarak gösterildi. Disipline uyan eylem liyakatın, sevabın ve erdemin gizemli saygınlığını kazandı. Disipline uymayan eyleme gelince, o da, kökeni karanlık bir tarifeye göre değerlendirildi ve ona günah, ayıp, leke gibi -açıklıkla tanımlanmaları zor, maddi (hem de alabildiğine maddi) oldukları kadar mistik- tuhaf adlar kondu.

Ahlak alanındaki yabancılaşmanın mekanizması, şimdi ana parçalarına ayrılmış bulunuyor.

Birincisi, töreler ve ahlak görüşleri, sıradışı-olan'a ve yeni-olan'a geçit vermediklerinden, her zaman toplumu sabitleştirip durağanlaştırmaya eğilimli olmuşlardır. Her türlü girişkenlik, –ister suçludan, isterse dâhiden gelsin, ister yıkıcıdan, isterse yaratıcıdan gelsin– dışlanmış olduğundan, egemen töreler ve ahlak görüşleri, ister istemez, varolan toplumsal duruma, (diyelim, ilkçağ yurttaşının, feodal şövalyenin ya da kapitalist tüccarın erdemlerine) arka çıkıyordu. Ahlak karşısında, suç girişimleri ya da yaratıcı girişimler ister istemez birbirine karışmıştır; bu karışma hâlâ sürüp gitmektedir. Ahlaksal kınama her zaman, önce gözü pek bireyin üstüne giderek, çoğu kez düşüncesinin tâ özüne ulaşıp, onun içine ikircim, kuşku, vicdan azabı düşürmekle işe başlar. İnsan eylemlerinin ve düşüncelerinin tarihi buna tanıklık edebilir.

İkincisi, ahlak öğretileri, eylem ve düşüncelere sanal katsayılar, yanıltıcı çağrışımlar yakıştırmışlardır. Örneğin, bireysel faaliyetin sınırları karşısında ya da acı karşısında gösterilen basit sabır, –Stoacılığın ya da Hıristiyanlığın tevekkülünde olduğu gibi– bir erdem görüntüsüne bürünür. O zaman, kaçınılmaz bir pasif kalış gibi pek basit bir durum, gerek ahlakçı için, gerekse o ahlakı benimseyen kişi için muazzam bir önem, bir değer kazanır. Bu durum ile, –ahlaksal değeri nefsinde sınamak için– isteyerek acı çekmek ya da nefsini kısıtlamak durumu arasında, çarçabuk ve sık sık geçiliveren ancak bir adımlık bir

ara vardır. O zaman insan, özgürlüğü orada bulacağını sanarak, zincirlerine doğru atılır. Olanaklarının sınırına geldiğini ve varlığının sonlu ve sınırlı olduğunu acıyla duyumsadığı anda, ahlaktaki sonsuzlukla yüz yüze geldiğini sanır. "Ahlaksal büyüklük" deyimi yanıltıcıdır; çünkü ahlak hiçbir zaman, belli bir andaki *ortalama* toplumsal pratiği –bireyin içinde vicdan biçiminde, bireyin dışında ise öğüt ve yaptırım biçiminde– rasyonel olarak sistemleştirip meşrulaştırmaktan öteye gitmez.

Demek ki, tarih boyunca herhangi bir ilerleme ancak, egemen ahlak görüşlerine karşın ya da [düpüpedüz] onlara karşı gerçekleşebilmiştir. Varoluş koşulları değişimler geçirirken, egemen ahlak görüşleri o değişmeleri frenlemeye ya da örtbas etmeye eğilimli olmuşlardır. Ta ki günün birinde, ahlak alanında birkaç yenilikçi, benimsenmiş değerleri yeni koşullara uyarlamaya girişinceye –ve bunun için, savundukları değerleri kurtarma pahasına kıyıma uğramayı da (Sokrates gibiler) göze alıncaya– kadar bu hep böyle sürüp gitmiştir.

Üçüncüsü ve özellikle önemlisi, bir fermana ya da bir gizemli buyruğa bağlanmış olan ahlak görüşleri, [ancak] o fermanı çıkaranlar ve o gizemli gücü temsil ettiklerini iddia edenler tarafından kullanılabilir durumdaydı. Başka bir söyleyişle, ahlak görüşleri toplumsal bir kast ya da sınıf için her zaman egemenlik araçları olmuş, ya da her zaman o tür araçlara dönüşmüştür. Hiçbir zaman efendilerin ayrı, kölelerin ayrı ahlakları olmadığını, ama efendiler tarafından köleler için konulmuş ahlaklar ol-

duğunu Marx türlü türlü biçimleriyle göstermiştir. Ahlak görüşlerinden onay gören varoluş koşulları, öyle bir egemenliğe her zaman olanak sağlıyor, arkasından, ahlaksal söylem de (tıpkı hukuksal ve dinsel söylem gibi) o egemenliğin eksiklerini gideriyor, ona arka çıkıyor ve onu ululaştırıyordu. Egemenlik altındakiler kendilerine özgü değerleri (örneğin, modern çağda emeğe saygı, emeğin yüceltilmesi) törelere ve ahlak görüşlerine sokmayı başardıklarında, bu değerler çok geçmeden sömürü araçları haline dönüşüveriyordu. Efendiler kendi paylarına her zaman kazançlı çıktılar; onlar ahlaksal yükümlülükleri yorumlamakta, ya da o yükümlülükler canlarını sıktığında onlardan sıyrılmakta becerikliydiler. Geçmişteki ahlak görüşlerinin hepsinin, "âleme talkın, kendine salkım" verir hale, düpedüz ahlaksızlık haline gelmiş olması bundandır. Ahlak, ahlaksızlığı var etmiştir: birincisi, kural-dışı her davranışı ahlaksızlık alanına dehleyerek ve onu karanlıkta, anormalliğin lânetli alanında yol almak zorunda bırakarak; ikincisi de, egemen sınıflar, tahakküm altındakilerin kullanmaları için sürdürdükleri değerlerden kendileri her zaman pekâlâ yan çizdiklerinden.

Hukuk da ahlak gibi, varolan ilişki ve koşullara arka çıkarken; öylelikle, onları durağanlaştırmayı ve ekonomik bakımdan ayrıcalıklı, politik bakımdan egemen sınıfların tahakkümü doğrultusuna saptırmayı gözetir.

Demek oluyor ki, ahlaktaki yabancılaşma, diğer yabancılaşma biçimlerinden: geneliyle ideolojiden, hukuk-

tan, dinden, vb. tarihsel bakımdan, toplumsal bakımdan, pratik bakımdan kopuk değildir.

2) Fakat ahlak sorunu karşısında Marksizme yalnızca olumsuz ve eleştirici bir konum yakıştırmak kesinlikle yanlış olur. Diyalektik eleştiri, geçmişteki ahlakın da, töretanımazlığın (immoralisme) da karşılıklı nasıl birbirine yol açtığı göstererek, ikisine de ayrı ayrı çattığı halde, Marksistlere bir çeşit töretanımaz kinizmi yakıştırmak düpedüz iftira olurdu. Töretanımaz kinizme, yıldızı sönen burjuvazinin -edebiyattaki, ideoloji alanındaki, politikadaki- temsilcilerinde, ya da kurulu düzenin ahlakının yanı sıra, ahlakın her türlüsünü de reddeden, toplumsal konum yitirmiş bazı bireylerde rastlanır.

Marksizm, -ahlaksal değerlerin gerçeklik dışından taşınmasını reddeden, dolayısıyla ahlaksal değerlendirmelerin temelini gerçeklikte arayan, ahlaktaki yabancı-

1 Orhan Hançerlioğlu'nun 7 ciltlik *Felsefe Ansiklopedisi*'nde bu öğretinin kurucularından Antisthenes'in yaşamına ve düşüncelerine ilişkin şu açıklamalar var: " Antisthenes (İ.Ö.444-365) bir hayli yaşlandığı sırada, bütün dünya zevklerine ve özentili felsefelere sırt çevirmişti. Soylular arasında ve zevkli bir ömür sürerek yaşlandığı halde birdenbire doğaya dönmüş, doğaya uygun yaşamayı yeğlemişti. Köleler gibi giyiniyor ve 'zevk almaktansa ölmeyi yeğlerim' diyordu. Öğretmeninden öğrendiği erdem anlayışını herkesin anlayabileceği bir dille anlatmaya başlamıştı. Her türlü mal ve mülk edinmeye, kölelik ve aile kurumlarına, din inançlarına karşı çıkıyor ve çevresindekilere iyilik öğütleri veriyordu. Gerçekleştirmek istediği, bir çeşit çilecilikle insanın tam bağımsızlığını kazanabileceği ve böylelikle mutluluğa kavuşabileceği düşüncesini okullaştırmaktı. Antisthenes'e göre insanın ereği mutluluktur, mutluluk da her türlü bağdan kurtulmuş içsel bir özgürlükle gerçekleşir." (*-çev.*)

laşmadan da, ideolojik yanılsamadan da yakasını artık kurtarmış– *yeni bir etik* yaratmak gerektiğini öne sürer.

Önce şu var: Sınıflara bölünmüş modern toplumda bu sınıflardan biri, sözcüğün derin anlamıyla, ayrıcalıklı bir rol oynuyor. Bu sınıf *proletarya*'dır. Yalnızca proletarya, eylemiyle insandaki yabancılaşmışlığa son verebilir; çünkü o, yabancılaşmayı yaşamakta, tüm etkilerine maruz kalmaktadır. Yalnızca o, kendini kurtarırken, toplumu ve insanı da kurtarabilir; çünkü tahakkümün ve sömürünün olanca ağırlığını o taşımaktadır. Tahakküm altındaki sınıf olarak proletarya, kendisine dayatılan ve kendisini düşkünlük içinde –tevekkül, alçak gönüllülük, itirazsız kabullenme vb. içinde– tutan ahlaksal değerlere uzun süre boyun eğdi. Tahakküm altındaki sınıfın bir üyesi olarak proleter birey ahlakta, yapay bir telafi ve yanılsatıcı bir ödül buluyordu: O, faaliyetinin dar şekilde sınırlandırılmasını itirazsız kabul ettiğinde, "meziyetleri olan" bir yoksuldu, "yiğit ve namuslu bir emekçi"ydi. Son olarak, tahakküm altındaki sınıf olarak proletarya, kendine özgü değerleri kabul ettirmek şöyle dursun, o değerleri yaratmayı bile başaramıyordu. Çalışmanın, özellikle bedensel çalışmanın hor görülmesi devam ediyordu. Keza, bir parça farklı olsa da, benzer bir düzlemde, kadınlar buyruk ya da sömürü altında kaldıklarından, annelik hiçbir zaman toplumsal fonksiyon ve değer olarak, evdeki çalışma da toplumsal emek olarak tanınmadı.

Yıldızı yükselen proletaryanın davranışı ise bam-

başkadır. Marx ve Marksistler bu olguyu saptamışlar ve onun nedenlerini yani derin rasyonelliğini göstermişlerdir. Yıldızı yükselen sınıf yanılsatıcı değerlerden kendini kurtarıp kendi değerlerini, kahramanlığını ve erdemlerini yaratmaktadır. Sömürü ve tahakküm altında bulunan emekçi olarak, proleter bireyin ancak sabra ve tevekküle ihtiyacı vardır. Sınıfının –yani o sınıfın tarihsel rolünün– bilincine varmış bireyin ise cesarete, sorumluluk duygusuna, coşkuya ihtiyacı vardır; çok-yanlı bilgi kazanmalı, eylemde uyanıklığı, kavrayışlılığı birer değer saymalıdır.

Tahakküm altında, boynu bükük duran proleter birey, söz-dinlerliği bir erdem sayar. Oysa ekonomik ve politik mücadele içinde harekete geçtiğinde, disiplin ve girişkenlik, sorumluluk duygusu, kendisi için artık zorunlu olarak birer değer haline gelir. Bu değerlere sahip çıkması gerekir; bu, onun için bir hayat memat sorunudur. Bunu yapmakla faaliyetin bir üst düzeyine ayak basmış olur; onun bu yaklaşımı, özellikle, yeni bir etik içerir. Bu arada belirtelim ki, bu yeni etik, çözümlenemezmiş gibi görünen birtakım problemlere çözüm getirir; örneğin, kolektif disiplin'i bireysel girişkenlikle bağdaştırma gerekliliği, bireysel-olan ile toplumsal-olan arasında sürüp giden çatışmayı, –sınırlı ama tüm derinliğiyle gerçek– eylem alanında pratik olarak çözüme kavuşturur.

Bu sorunlara değindiği bir makalesinde Marx, bu yeni değerlerin proletarya için günlük ekmeğinden daha da gerekli olduğunu söylemiştir.

3) Şimdi sorun'un geneline gelelim. İnsani değerleri gerçeklik üzerinde kurmak, onları gerçekliğin dışındaki soyut ideal alanda bırakmamak olanaklı mıdır?

Marx ve Marksistler buna "evet" yanıtı verirler. İdeal-olan'a gerçekliğin dışında, boşlukta, soyutta, "irrasyonel"de yer veren, yalnızca, insandaki yabancılaşmanın ideolojik (metafizik) biçimi olan geleneksel idealizm olmuştur.

Gerçek-olan, durağan, bulunduğu halden ibaret, son biçimini almış bir şey değildir. O bir "oluşum-süreci"dir, demek ki içinde olanak barındırır. Günümüzdeki "oluşum-süreci"nin içerdiği olanak, –bugün ufukta boy atıp duran olanak,– insanın gelişerek serpilmesidir.

Eğer artık tevekkülün anlamı yoksa, eğer pısırıklık artık erdemmiş gibi görünemiyorsa, başka şey olanaklı hale geldiğindendir. İnsanın doğa üzerindeki gücü öylesine artmıştır ki, her tür tevekkül kendine ancak irrasyonel'de ve saçmalıkta yer bulmaktadır.

Marksizm duygusal ve sulu gözlü bir hümanizm getirmez. Marx proletarya üzerine, bu sınıf tahakküm altında olduğu için, onun tahakküm altında bulunmasına vahlanmak için eğilmiş değildir. O, proletaryanın nasıl ve neden ötürü kendini tahakkümden kurtarabileceğini ve insani tüm olanaklara doğru kapı açabileceğini gös-

termiştir. Marksizm proletaryaya zayıf olduğu için[1] değil, bir kuvvet olduğu için; cahil olduğu için değil, bilgiyi özümleyeceği ve zenginleştireceği için; burjuvazi tarafından insani-olmayan koşullara itildiği için değil, insanın geleceğini kendinde taşıdığı ve o kendini beğenmiş burjuvaziyi insana-aykırı olarak reddettiği için ilgilenir.

İdealizmden kaynaklanmayan ideal, ta insan kavramının içinde, insanın bütünsel gelişmesi ve olgunlaşması fikrinde vardır. Gerçeklikteki "oluşum-süreci"nin en derinliklerine uzanan bütünsel insan (homme total) fikri, yeni etiği iki şekilde kurar:

a) İnsan varlığının bilimsel (fizyolojik, psikolojik, pedagojik vb.) incelenmesi, onun serpilip gelişmesinin nesnel koşullarını belirlemeye olanak sağlayacaktır. İnsandaki bu "oluşum-süreci"nin yasaları, hiçbir itiraza yer bırakmadan ve teorik güçlükler çıkarmadan, davranış kuralları haline, *normlar* haline dönüşür. Böylece belirlenen ve hareketi/gelişmesi içinde ele alınan *insan olgusu hukuk*la çelişkiye düşemez; gözleme ve deneyime dayalı *teknik kural* da *değer*'le çelişkiye düşemez. Örneğin, çocuğun gelişimini yönlendirmeye olanak veren bir pedagoji tekniği, yine bu özelliğiyle, üstün bir değer de kazanmış olur.

b) Bütünsel insan'a doğru nasıl ilerlenir? O günkü varoluş koşullarının *aşılması* yoluyla. (İç çelişkiler ve onların ortaya çıkardığı problemler sayesinde, aşma olanaklı hale gelmiş olur.) –Aynı zamanda hem o koşulların orta-

1 İçten olsunlar ya da olmasınlar, "hayırsever" kimselerin, bazı ütopistlerin ve "babalık taslayanlar"ın yaklaşımı öyledir.

dan kaldırılmasını, hem de o koşulların sınırladığı gerçekliğin daha üst bir düzeye taşınmasını dile getiren– bu "aşma" [Alm."Aufheben] sözcüğünün oldukça karmaşık diyalektik anlamı konusunda, mantık üzerinde uzmanlaşmış inceleme kitaplarına başvurmak ve diyalektik düşünme tarzının kaynaklarına: Hegel'e ve Marx'a uzanmak uygun olur.

Böylece anlaşılan aşma kavramı, toplumsal bir buyruğu [impératif] içerdiği kadar, bireysel ölçekli –yani etik– bir buyruğu da içerir: Birey, her birey kendini aşsın! Bu diyalektik aşma'nın keyfi bir özgürlükle hiçbir ilişkisi yoktur; birey, kendi düş gücü yoluyla sınırlarını aşacağı sanısına kapılacak olursa, tam tersine, sınırları içine büsbütün kapanmış olur (düşlere, soyut spekülasyonlara, fantazmagorik icatlara dalındığında pek çok kez de böyle olur). Kendini aşmak, "oluşum-süreci" doğrultusunda, bütünsel insan'a doğru yol almaktır. Kendini aşmak, demek ki, o "oluşum-süreci"ne, o olanaklara her alanda gitgide daha geniş ölçüde *katılmak*tır. Demek ki aşma, gitgide artan ölçüde bir bilgilenme, faaliyette bulunma, iş gerçekleştirme buyruğu içermektedir. Böyle anlaşıldığında buyruk, yaşama ve gerçekliğe dışarıdan müdahale etmez; yaşamdan ve gerçeklikten kaynaklanır; o, "oluşum-süreci"nin etik bir ifadesinden başka bir şey değildir. İşte bu, ideolojik ya da idealist yanılsama olmayan bir idealdir[1].

İnsan bireyi de, insan soyu gibi gelişir ve bu, iki yönde

1 Özellikle, Marx'ın 1844'te yazdığı *Ekonomik-Felsefi Elyazmaları*'na bakınız.

olur. Bireysellik, yaşamı boyunca bireyin kendinde gelişir; ama insanın bireyselleşmesi, toplumsal ve tarihsel bir olgu olduğundan, tarih boyunca gelişir. Her çağın, öne çıkan bir bireysellik tipi olmuştur.

Bireyin bu toplumsal gelişmesinde, üç yan'ın ya da öğenin yine birbirleriyle iç içe geçtiği ve birbirleriyle çatıştığı görülür:

- *doğal*, yaşamla bağlı ve kendiliğinden bir öğe (kalıtım, ırk, fizyolojik ve psikolojik "mizaç", doğa vergisi özellikler vb),
- *bilinçle yansıtılmış* bir öğe (kültür, eğitim, yetişme tarzı, bireysel ve toplumsal deneyim),
- son olarak da, *yanılsatıcı* bir öğe (kendi hakkındaki yanılgılar, ahlaksal ve metafizik/dinsel telafiler, avunmalar, ideolojik ikameler, imgelem, düşleme, soyutlama vb.).

Yanılsatıcı öğe, özellikle bunun ahlaksal olanı, her çağda, gerçekliği görünüşte tamamlamaya ve bireylere bütünsel bir kemale ermişlik izlenimi vermeye eğilimli olmuşsa da, bu bir aldatmacadan başka bir şey değildi.

Şimdiye kadar olan nedir? İçerikleri dolu dolu insani de olsa, –çağlara, rastlantılara, kendiliğinden yeteneklere göre bir parça başarılı olmaktan ileri gitmeyen– yarım yamalak bireysellik taslakları yalnızca.

Özellikle burjuva kökenli bireycilikte ideolojik, ahlaksal, metafizik, dinsel yanılsama ürkütücü boyutlara varmıştır. Birey, her zamankinden daha çok, belirsiz bir taslak halinde kaldığı halde, kendini kemale ermiş san-

maktadır. Bireyci (burjuva) toplum, bireyi ve bireyin özgürlüğünü göklere çıkarmaktaysa da, edebiyat, roman, şiir yüzyıldan beri aralıksız olarak bireyselliğin güme gittiğini itiraf ederek, yanıp yakınmaktadır. Burjuvazi, görünüşte bireyselliği göklere çıkarmakta, aslında ise onu ezmektedir. Burjuvazinin en derin çelişkilerinden biri işte buradadır.

Burjuva bireyciliği önce, tarihsel bir olguya: kapitalist toplumun biçimlendiği zamanın serbest rekabetine denk düşer. Bu bireycilik ayrıca yutturmacalı bir ideolojiye de denk düşer: Burjuvazi, diğer sınıfları, özellikle kendisi için tehlikeli olan sınıfı, proletaryayı birbirinden kopuk bireyler ve bilinçler halinde un ufak etmekte kendi doğal bireyciliğini kullanır.

Asıl bireysellik –doğal canlılığı gelişip serpilmiş, zihni tam berrak, hem pratik faaliyet yürütmeye, hem de teorik düşünmeye yetenekli, birbirinden kopuk, eksikli faaliyetleri (parça başına çalışma gibi, bölük pörçük işler gibi) aşmış– bütünsel insana doğru yönelecektir.

Marx, bütünsel insanın, özgür bir toplumdaki özgür birey olacağını söylemiştir. Daha şimdiden, insandaki yabancılaşmanın geneliyle aşılması olarak tanımlanan komünizm, bu açıdan, bireydeki yabancılaşmanın ve iç çatışmaların da aşılması olarak tanımlanır. Bu yolda, –teori ile pratik arasındaki, kendiliğinden yaşam ile bilinçli yaşam arasındaki çatışmayı, daha üst düzeyde bir sentez içinde kendinde birleştirerek aşan– yeni insanın ilk temsilcileri daha şimdiden ortaya çıkmaktadır.

Böylece Marksizm, insan kavramını ve hümanizmi, –onlara tamamen somut birer anlam kazandırarak– yenileştirmiştir. Marksizm eski felsefeyi alt üst etmiş, eski felsefede *devrim* yapmıştır.

Marksizm soyut, temaşacı, spekülasyoncu, tek sözcükle metafizik düşünme tarzına yer bırakmamıştır.

Fakat aynı zamanda Marksizm o eski felsefenin göz diktiği beklentileri, onun mantık, yöntem, bilgi teorisi, akıl ve insan üzerine araştırmalarını –derin birer dönüşüme uğratarak– gerçekleştirmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKSİST SOSYOLOJİ YA DA TARİHSEL MADDECİLİK



Bilimsel sosyoloji olarak Marksizm, artık klasikleşmiş olan *Tarihsel Maddecilik* adını taşır.

Sosyoloji diliyle konuşulduğunda, varolan, yalnızca insan bireyleri ve onların ilişkileridir. Genel bir bütünlük olarak *toplum*un, onu meydana getiren bireyler dışında herhangi bir varoluş türü yoktur. Kolektif varlık diye, halkların ya da grupların ruhu diye bir şey yoktur. Bunlar, bilimsel olduklarını sanan, ama metafizikçi olmaktan ileri gidemeyen sosyologların zihinlerinde biçimlenmiş, yakıştırma özelliklerdir. O sosyologlar varolan toplumun bazı özelliklerini ya da tüm özelliklerini, geneliyle "toplum" adı altında, mutlak hakikat düzeyine çıkarıyorlardı. Dolayısıyla onlar aslında, bazen en iyi niyetlerle, bu toplumun avukatlığını, ideologluğunu yapıyorlardı. O sosyologlar somut toplumun "oluşum-süreci"ni de, somut top-

lumun -kendisi de hareket/değişme halinde olan- gerçek yapısını da anlamıyorlardı.

İnsan bireyleri, toplum içindeki kendi yaşamlarını, kendi tarihlerini olsun, genel tarihi olsun, kendileri yapar. Ama onlar tarihi, kendilerinin seçtiği -ve iradelerinin hükmüyle belirlenen- koşullarda yapmazlar. Kuşkusuz, insanlığın ta başından beri insan, (gerek toplumsal, gerekse bireysel bakımdan) hep aktiftir; ama bu, hiç de tam, özgür, bilinçli bir aktiflik değildir. Her insan varlığının gerçeklikteki aktifliğinde, pasifliğin de, şu ya da bu ölçüde, bir payı vardır; bu pay, insan gücünün ve bilincinin ilerlemesiyle gitgide azalır, ama hiçbir zaman tümüyle ortadan kaybolmayacaktır. Başka bir söyleyişle, her insan faaliyetini diyalektik olarak analiz etmek gerekir. İnsan faaliyetinde aktiflik ile pasiflik iç içedir. Birey, eylemiyle doğayı ve, kendini çevreleyen dünyayı bir yandan değişikliğe uğratmakla birlikte; öbür yandan, kendisinin hiç de yaratmadığı koşulların -doğa'nın kendisinin, kendi doğasının, çevresindeki diğer insan varlıklarının, faaliyet için daha önceden oluşturulmuş biçimlerin (gelenekler, iş donanımı, işbölümü, iş örgütlenmesi vb. gibi)- etkisine maruz kalır. Demek ki insan bireyleri, bizzat faaliyetleri dolayısıyla, belirli ilişkiler içine girmiş olurlar; bunlar *toplumsal ilişkiler*dir. Bireyler bu ilişkilerden kopuk kalamazlar; bireylerin varoluşları, hatta faaliyetlerinin mahiyeti, sınırları, olanakları bile o toplumsal ilişkilere bağlıdır. Bu demektir ki, bu ilişkileri bireylerin bilinci yaratmaz, tam tersine, bireylerin bilinci bu iliş-

kilerle bağlantılıdır, dolayısıyla, bu ilişkiler tarafından belirlenir. (Bilincin gerçekten işe karıştığı ve bazen o toplumsal ilişkilerden kendini sıyırabildiği de olmaz değil; ne var ki o zaman bilinç düşselliğe ve soyutlanmışlığa sürüklenir.) Böylece, bireyin kendini yalıtlaması olanaksız olduğundan, zorunlu olarak içine girdiği ilişkiler, her bireyin *toplumsal varlık*'ını meydana getirir; toplumsal varlık bilinci belirler, yoksa bilinç toplumsal varlığı değil. Böylelikle, köylünün köylüce bir bilinci ve fikirleri olur; ama onun toprakla, iş örgütlenmesiyle, iş araçlarıyla ilişkisini olsun, komşularıyla, köyüyle, bölgesiyle, ülkesiyle vb. ilişkilerini olsun, tümüyle yaratan, elbette ki onun bilinci ve fikirleri değildir. Örnekler çoğaltılabilir. Bilincin ve düşünme yeteneğinin, gelişimleri sırasında, dolaysız ve yerel ilişkilerden (çevreyle olan basit münasebetlerden) sıyrılabildikleri doğru olsa bile, onlar yine de öbür toplumsal ilişkilerinden hiçbir zaman kopuk kalmazlar. Buna evet demek, ideolojik ve idealist yanılsamayı kabul etmek olurdu! Bilincin yaygınlaşıp derinleşmesinin, rasyonel düşünme tarzının ortaya çıkıp güçlenmesinin de koşulları yine toplumsal ilişkilerdedir: ulaşım ve iletişimin, mübadelelerin gelişimindedir, büyük ticaret ve sanayi kentlerinde örgütlenen ve toplulaşan toplumsal yaşamdadır, vb.

Peki, şimdi soralım: Bu toplumsal ilişkiler özleri bakımından nedir? Kuşkusuz, toplumsal ilişkiler özellikle çağımızda son derece karmaşıktırlar ve karşımıza öyle çıkarlar. Bu karmaşıklık ve iç içelik içinde, temel ilişkileri

öbürlerinden ayırt etmek olanaklı mıdır? Değişik ilişkileri –bir eğretilemeyle söyleyelim– bir temel üzerinde birbiri üzerine oturan katlar ya da katmanlar halinde sıralama olanağı var mıdır?

Bu soruya Marx ve Marksistler, evet diye yanıt verirler; birtakım temel ilişkiler vardır; her toplumun yapısı bir *temel*'e dayanır. Kuşkusuz, bir evde önemli olan katlardır, içine yerleşilebilecek odalardır; fakat bu, temele ve zemine önem vermemek için, –pek çok ayrıntıyı, dahası, süslemeleri henüz belirlenmemiş bıraksa da– binanın biçimini, yüksekliğini, yapısını, yani öze ilişkin ana çizgilerini bu temellerin belirlediğini göz ardı etmek için bir neden midir? Başka türlü düşünmek, bir eve çatısından başlanıp temelinde bitirmenin olanaklı olduğunu sanmaktır. Bir toplumda fikirlerin temel olduğunu düşünmek, odaları aydınlatacak pencereler gerekli olduğu için ev inşa edildiğini sanmak olur.

Her toplum için temel ilişkiler, doğayla olan ilişkilerdir. İnsan bakımından doğayla ilişki temeldir; ama insan, bir doğa yaratığı olarak kaldığı için (bu, tarihsel maddeciliğin yanıltıcı bir yorumlanışıdır) değil, tam tersine, doğaya karşı mücadele verdiği için bu böyledir. Bu mücadelesi sırasında, –ama doğal koşullarda– insan, hem yaşamını sürdürmesi için, hem de basitçe doğal yaşamı aşması için gerekli olanı doğadan çekip alır. Nasıl, hangi araçlarla? *Emek*'le, iş aletleriyle, iş örgütlenmesiyle.

Böylelikle, ancak böylelikle *insanlar yaşamlarını üretirler,* yani, elbette tepeden inme bir buyrukla doğadan

kurtulmuş olmaksızın, hayvansal (doğal) yaşamı aşarlar. İnsanlar doğayı ancak bazı sınırlar içinde ve yine doğanın kendisi tarafından belirlenmiş koşullarda (iklim, toprağın verimliliği, doğal bitki ve hayvan örtüsü vb.) aşarlar.

Demek ki her insan toplumunun temel ilişkileri *üretim ilişkileri*dir. Analiz, bir toplumun aslî yapısına ulaşmak için, ideolojik dışa-vurumları, alaca bulaca kaplamaları, resmi formülleri, toplumun yüzeyindeki kıpırdanışların tümünü, dekor olan her şeyi bir kenara bırakmalı; o yüzeyin altında yatan üretim ilişkilerine, yani insanların bir yandan doğayla, bir yandan da çalışma sürecinde birbirleriyle olan temel ilişkilerine uzanmalıdır.

Bu analiz ne bulur? Önce, insan tarafından az çok derinlemesine değişikliğe uğratılmış olan doğa koşullarını bulur. Bu, çoğu kez insan coğrafyası adı verilen bilimin alanıdır; bu bilimin gerçek bir inceleme nesnesi vardır ve ancak, inceleme nesnesini tek başına ele alıp, tarihi bir kenara bıraktığında yanılgıya düşer. Analiz araziyi, iklimi, nehirleri ve suları, onların o bölge halkı üzerindeki etkisini, yeraltı zenginliklerini, o bölgede kendinden olma ya da dışarıdan gelme bitkileri vb. inceler.

Daha sonra analiz, uygulanan teknikleri ve kullanılan aletleri inceler. Bu, çoğu kez teknoloji diye adlandırılan bilimin alanıdır; bu bilimin de gerçek bir inceleme nesnesi vardır, ama inceleme nesnesini tek başına ele alacak olursa yanılgıya düşer. Gerçekten, iş tezgâhı, âlet, kullanılış tarzından kopuk olarak ele alınamaz. Donanımın teknolojik betimlenmesi şunu gözden kaçırmamalıdır:

Bu donanım bir işbölümünü gerektirir, o temelde bir iş örgütlenmesi de bir ölçüye kadar ayrıca evrimleşebilir ve istihdam, verim, donanımın mükemmelleştirilmesi üzerinde karşı-etkide bulunabilir.

Demek ki üretim ilişkilerinin analizinden ortaya üç etmen ya da öğe çıkar: *Doğa koşulları, teknikler, toplumsal işbölümü* ve iş örgütlenmesi. Eğer işe bu analizle başlanmayacak olursa, bir toplumun yapısının, o toplumu oluşturan bireylerin faaliyetinin, o bireylerin dağılımının, karşılıklı durumlarının anlaşılamayacağı besbellidir.

Bu üç öğe, Marksizmin, belirli bir toplumdaki *üretici güçler* diye adlandırdığı şeyi oluşturur.

Bu üç öğeden her birinin ayrıca mükemmelleşebileceği, gelişebileceği de besbellidir.

Bir bölgedeki doğal kaynaklar gitgide daha iyi işletilebilir, yeni kaynaklar keşfedilir, ya da insanların kullanımına elverişli olmayan doğal nesneler elverişli hale gelebilir; ekonomik gelişme sırasında, sanayinin tüm hammaddeleri böylece keşfedilmiş, değerlendirilmiş, kullanılmıştır.

Aynı şekilde, *donanım* da mükemmelleşir. Bilinç, bir bütün halindeki süreçten zaten kopuk kalamayacağından, teknikteki icatlarda etkisini aralıksız duyurur; çünkü icat, varolan tekniğin ortaya çıkardığı sorunlara çözüm bulmaktan başka bir şey yapmış olmaz.

Yeni bir donanım ortaya çıktığında, toplumsal ilişkiler üzerinde karşı-etkisini gösterir. Onu harekete geçirecek insan güçlerinde yeni bir dağılımı gerekli kılar. Öte yandan, tekniğin bu gerekleri, –insanların bilinci, iradesi

ve denetimi dışında kalan– umulmadık sonuçlara da yol açıp durur, aralıksız; ürünlerde herhangi bir değişiklik olması halinde de böyle olur (örneğin, üretim merkezlerinin ve pazarların yerleri değiştiğinde, bireyler ya da bölgeler tümüyle yıkıma uğrar vb.). Modern döneme gelinceye kadar, insanların değişiklikten doğal olarak ürküntü duymalarında, *varolan düzen*'in ideolojik araçlarla korunmasında, bu olgunun payı kuşkusuz hiç de az olmamıştır.

Bir donanımın ancak, bir ihtiyaca denk düştüğü zaman benimsendiğini de burada belirtmek gerekir. Teknoloji böylece, bir aletin icadını ya da kullanıma girmesini, benimsenmesini, yaygınlaşma alanını, karşıladığı ihtiyaçları, onun benimsenmesine karşı çıkan alışkanlıkları (ideolojileri) ayrı ayrı göstermek durumunda kalır. Şunu bir kez daha tekrarlayalım: teknik etmen, tek başına değildir, öbür etmenlerden kopuk kalamaz; Marx, teknoloji bilginlerinden önce gelmiş ve analizde daha ilerilere giderek onlara yol açmıştır.

Demek oluyor ki, işbölümü ve onun içerdiği ilişkiler, her ne kadar öbür etmenlerden kopuk olmasalar da, yine de onlardan farklı bir öğe olarak ele alınmalıdır. Özellikle, işbölümünün, –*bedensel* işler ve *bedensel-olmayan* işler (yöneticilik [direction], yönlendiricilik [commandement], idarecilik [administration] işlevleri, zihinsel işlevler diye biçimlenmesinden itibaren– kendine özgü sonuçları olur. Bu sonuçlar, büyük ölçüde, insanların öngörüsü, denetimi ve iradesi dışında gelişme gösterirler. Belli bir toplumsal grupta en yetenekli bireylerin,

öbür bireylerin faaliyetlerini yönetmesi bir ilerlemedir. Bu ilerlemeyi olanaklı kılan koşulların, bir hizbin ya da bir sınıfın yöneticilik işlevlerini ele geçirmesine de olanak sağlaması, tarihte sık sık görülebilen bir olgudur; bu olgunun sonuçları, çağımız insanlarını birçok kez hayrete düşürecek kadar kalıcı olmuştur.

Bu analizden şu sonuç çıkar: *Üretici güçler*, tarih boyunca gelişir; o bütünlüğün [ensemble] bağrındaki her öğe de kendi özel sürecini, öbür öğelerden kopuk kalamadan sürdürür.

Bu analizden bir de şu sonuç çıkar: Üretici güçlerin (yani doğa üzerindeki insan gücünün) bu gelişimi, doğal bir süreç olma karakterini tarih boyunca korur. Gerçekten de, –her ne kadar insan faaliyetleri ve insan faaliyetlerinin ürünleri söz konusu olsa da– üretici güçlerin bu gelişimi, insanların denetimi, bilinci, iradesi dışına taşar. Halkların, kurumların, fikirlerin tüm tarihinin anlamı da zaten bu değil midir?

İnsan bilincinin gerçeklik-dışı [irréel], etkisiz olmasından ötürü değil. Tam tersine. Bu sergilememizin felsefe bölümünde görüldüğü gibi, bilincin kendisi de o doğal süreç boyunca doğar, boy atar, doğal olarak gelişir. Bununla birlikte, tam bilinç haline, –sürece egemen olabilecek ve onu yönlendirebilecek– rasyonel bilgi haline ancak Marksizmde ve Marksizm sayesinde gelir.

Üretici güçlerin ve insanın doğa üzerindeki gücünün serpilmesi derece derece olur, birtakım basamaklardan geçer. İnsanın doğa üzerindeki gücü –az ya da çok– bü-

yüktür; az ya da çok gelişmiş o üretici güçlerin de, belli bir toplumun ulaşmış olduğu uygarlık düzeyiyle ilgisi vardır. Eğer herhangi bir kültür, nitelik bakımından bir özgünlük gösteriyorsa, belirli nicelikte bir zenginliğe de dayanıyor demektir. İnsanın doğayla ilişkisi, yani doğa üzerindeki gücü, doğa karşısında göreceli bağımsızlığını, özgürlüğünü olduğu kadar, doğadan yararlanma biçimini de koşullar. Kültür alanında ifadesini bulan üst düzeyde ve karmaşık ilişkiler, üretim ilişkileri gibi göreceli olarak basit ilişkileri de içerir ve onlara dayanırlar; o karmaşık ilişkiler bir toplumun yapısına dışarıdan sokulamaz; dolayısıyla, o karmaşık ilişkiler, toplumun yapısından kopuk olarak ele alınamaz ve tek başlarına incelenemezler.

Üretici güçlerin gelişimi, onların ulaştıkları dereceler ve basamaklar, demek ki, temel bir tarihsel önem taşırlar: onlar insanın –belli bir evredeki– toplumsal varlığının, öylelikle, bilincinin ve kültürünün özel işleyiş biçimlerinin temelini oluştururlar.

Şimdi, önemini daha önce belirtmiş olduğumuz olgunun kendisini, *işbölümü*nü inceleyelim.

İşbölümü, hemen peşi sıra bir sonuç getirir, ya da daha doğrusu, büyük önemde bir toplumsal olguya bağlanır. İşbölümü, tarihsel gelişim sırasında kurumlaşırken *özel mülkiyete* yol açar. Marx onların birbiriyle karşılıklı bağıntılı iki terim olduğunu göstermiştir. Gerçekten, üretim aletleri, araçları birbirinden farklılaşırken, kendileri de farklılaşmış grupların ya da bireylerin iktidarı altına girer. Arazi ve toprak da, üretim araçları olarak, aynı yazgı-

yı izler. Üstelik, o gelişim evresinde işbölümü, işlerin eşitsizliği anlamına gelir. Örneğin, yönetim işlevleri bedensel çalışmalardan ayrılır.

Eğer bireysel gelişmişlik söz konusu olsaydı da, üst işlevler o işler için en yetenekli bireylere kalmış olsaydı (ki bu durum ilkel denen toplumlarda sık sık ortaya çıkar), "üst" işler, "alt" işler farklılaşmasının ciddi hiçbir sakıncası olmazdı. Ne var ki, işlerin farklılaşması, özel mülkiyetin oluşumuna eşlik ettiğinde, bu iki toplumsal fenomenin tarihsel gelişim sırasında birbirini karşılıklı etkilediği görülür. Üst işlevler, üretim araçlarının ele geçirilmesine de olanak verir; üst işlevler mülkün kendisi gibi, babadan oğula geçmeye başlar, mülkle birlikte kuşaktan kuşağa devredilir olurlar. Alt (bedensel) işler, mülkiyetten de, üst işlevlerden de dışlanırlar. Üst işlevlere gelince, onlar artık –bireylere, doğa vergisi yetilerine ya da kültürle edinilmiş yeteneklerine göre ait olmaktan çıkıp– mülkiyetin örgütlenmesindeki yerlerine göre, gruplara (ve grupların üyesi bireylere) ait olur. Yani bireyler, gitgide farklılaşan kültürel, siyasal, idari işlevlere, –artık, taşıdıkları toplumsal değerlerden ötürü değil–, özel servetlerinden ötürü ulaşırlar. O zaman *sınıflar* ortaya çıkar.

Toplumsal yapı –artık, doğayla ilişkisi (üretici güçler) bağlamında değil de,– mülkiyetin, toplumsal işlevlerin ve toplumsal sınıfların örgütleniş biçimi olarak ele alındığında, Marx buna *üretim tarzı* adını verir.

Biraz önce gördüğümüz gibi, üretici güçler ile üretim tarzı birbirinden kopuk olamaz. Tarihsel bakımdan,

üretici güçler, üretim tarzını belirler; böylece, donanım (teknik) ve işbölümü arasında kopmaz bir bağ vardır. Bununla birlikte, bütünsel sürecin bu yan'ları ya da öğeleri birbirine karışmış olmazlar; onların karşılıklı olarak birbirini belirlemesi, hiç de mekanik bir şekilde olmaz; onların her biri göreceli bağımsızdır ve birbirlerini karşılıklı olarak aralıksız etkileyip dururlar. Nasıl, toplumsal işbölümü, teknik donanımdan bir ölçüde bağımsız olarak evrimleşiyorsa, aynı şekilde, üretim tarzı da, üretici güçlerden bağımsız olarak, bir ölçüde ve belirli bir noktaya kadar değişir (ya da değişmeden kalır).

Marx, üretici güçlerin gitgide gelişimini temel alarak ve işbölümünün, mülkiyetin, toplumsal işlevlerin ve sınıfların yapısını analiz ederek, tarihte, belli sayıda, belirli *üretim tarzları*nın birbirinin yerini aldığını göstermiştir.

1) İlk komünizmi bir yana bırakalım. Tarih-öncesi dönem boyunca ve tarihte çok geçmeden *ataerkil üretim tarzı*nın ortaya çıktığı görülür. Bu üretim tarzının belirgin özellikleri: belirli bir mülkiyet biçimi (çok geniş bir anlamda aile mülkiyeti) olması, işlevlerin ve sınıfların farklılaşmasıdır (erkek egemenliği, ata'nın ya da aile babasının otoritesi vb.).

2) Bunun arkasından, *kölecilik*'e ve kölelerin verimli şekilde kullanımına olanak veren teknik ilerlemeyle koşullu ekonomi gelir. Demek ki bu ekonomi, bir efendiler sınıfının oluşumuna; daha o zamanlar karmaşıklaşmış bir toplumda, gerek askeri ve politik yöneticiliğin, kültü-

rel işlevlerin vb. gerekse mülkiyetin, babadan oğula geçmesine yönelik olmuştur.

3) *Feodal ekonomi*, birbirinden kopuk ve toprağa bağlanmış üreticiler kitlesinin (serf'lik), askerî (muharip) bir sınıf tarafından sömürülmesini içerir.

4) *Kapitalist ekonomi*, ekonomi politiğin başlıca inceleme konusu olarak, özellikle incelenmeye değer.

Bu, son derece genel bir şemadır. Bu üretim tarzlarının değişikliğe uğramış biçimleri ya da karma biçimleri, tarihin her evresinde var olagelmişlerdir. Ekonominin korkunç çalkantılardan geçerek ilerlemesini temsil eden bu aşamalar dizisi, yalnızca teorik düzeyde ve en elverişli tarihsel koşullarda (yani Batı Avrupa'da) ortaya çıkmıştır. Değişik üretim tarzları, –birbirlerinden farklı olmakla birlikte, aralarında keskin sınırlar bulunmaksızın– birbirleri üzerinde etkide bulunarak, her zaman bir arada yaşayagelmişlerdir (coexistence), bugün bile yaşayagelmektedirler. Bir de şu var: Falanca üretim tarzı, diyelim feodalizm, ufak tefek farklılıklarla ve sayısız çeşitleriyle karşımıza çıkar; Asya'daki feodalizm, Avrupa'dakinden farklılıklar gösterir vb.

Her üretim tarzının, bir serpilişi, yıldızının en çok parladığı bir dönemi, bir gerilemesi, –o gelişme sırasında içine düştüğü kısa süreli ya da daha derin iç bunalımların ötesinde– bir tükeniş bunalımı olmuştur.

Üretici güçlerin analizinde, bir çelişki, bir mücadele, bir çatışma ön plana geçer: İnsanın doğaya karşı mücadelesi.

Oysa üretim tarzlarının analizinde, birçok çatışma ve çelişki, -ilkin ve her şeyden önce de- *sosyal sınıflar* arasındaki çatışmalar, ortaya çıkar. Burada dikkati çeken ve ana fenomen olarak beliren şey, insanın insana karşı mücadelesidir, insanın insan tarafından sömürülmesidir.

Demek ki her üretim tarzının tarihi, pek çok çatışmalardan geçerek, sancılı bir şekilde yol almıştır. Her çağda bireyler değişik faaliyetler yürütmüşler, icatlarda bulunmuşlar, bireysel yaşamlarını yaşamışlar, bazı olanakları gerçekleştirmişler, zamanlarının ve sınıflarının ortalama düzeyinin altında kalmışlar ya da o düzeyin üstüne çıkmışlar, vb.; ama bütün bunları her zaman, üretim tarzı çerçevesinde, toplumsal yapı'nın onlara sunduğu koşullarda yapmışlardır. Bireysel girişkenliklerin (büyük bireylerin durumu bir yana bırakılacak olursa, genelde, istatistiksel bir ortalama içerisinde birbirlerini nötrleştiren bireysel girişkenliklerin) karşılıklı etkileşimi sonucunda *tarih* oluşur.

Üretici güçlerin belli bir gelişmişliği temelinde yol alan somut sürece Marx, *ekonomik-toplumsal kuruluş* (Formation économique-sociale) adını verir. Her ekonomik-toplumsal kuruluşun incelenmesi, büyük bireylerin politika, yönetim, hukuk, ideoloji alanlarında etkili olan, -ama zamanın, yerin koşulları ve sınırları içinde, yani üretim tarzının ve sınıfın koşulları ve sınırları içinde gerçekleşebilen- eylemlerini ortaya çıkarır.

Şimdi de bilimsel sosyolojinin, üzerine parmak bastığı önemli birkaç noktaya işaret edelim.

Tarihsel sürecin doğal ve nesnel bir karakteri vardır (Her ne kadar insan bilinci, yani bilinçli birey, tarihsel süreç içinde biçimlenmiş ve kendini o süreçte ortaya koymuş olsa da). Tarihin her evresinde, toplumsal güçler ve gerçeklikler, insanların denetim ve iradeleri dışında kalır. İnsanların, özellikle büyük insanların davranışlarının yol açtığı sonuçlar her evrede, onların boyunu aşar.

İşte bu nesnel karakter, fetişizmi de koşullar, ama onunla karışmaz. Asıl anlamda fetişizm ancak, birtakım soyutlamalar insanların denetimi, düşüncesi ve iradesi dışında kaldığında ortaya çıkar. Nitekim, mübadele değeri ve para, kendi başlarına ancak birer *niceliksel* soyutlamadır; toplumsal, insani ilişkilerin soyut birer ifadesidir. Ne var ki bu soyutlamalar maddileşir, başlı başına birer etken olarak toplumsal yaşama ve tarihe girer ve sonunda, –egemenlik altında olacak yerde– egemen olur çıkar. Doğal ve nesnel süreç o zaman yeni bir anlam yüklenir. Paranın ve sermayenin tarihi, *bir anlamda*, bir soyutlamanın tarihinden başka bir şey değildir; bununla birlikte, aynı zamanda, bir bilimin inceleme konusu da olan tarihsel, nesnel bir süreçtir.

Diyalektik maddeciliği felsefe açısından incelerken, bütünsel sürecin, –doğal, yaşamla doğrudan bağlı, kendiliğinden yan, bilince yansımış yan, yanılsamalı yan gibi– üç yanı olduğunu göstermiştik.

Bu üç yanlılık, sosyolojik analizde de yeniden karşımıza çıkar. İnsanın doğayla olan pratik ilişkisi ve insan soyunun gelişimiyle birlikte insan gücünün artması,

bütünsel sürecin yaşamla bağlı, doğal yanıdır. Tekniğin gelişimi, bilimsel bilginin, aklın ve kültürün oluşumu, o sürecin bilince yansımış yanıdır. Son olarak da, işbölümü ideolojik yanılsamalara yol açar. Gerçekten de, işbölümü içinde uzmanlaşma yoluna giren zihinsel emeğin ortaya çıkmasıyla, bilinç (bilinçli birey), gerçek-olan'ın sınırlarından sıyrılır, insanlar dünyasının (*toplumsal pratiğin*) bilincinden başka bir şey olduğunu tasarlamaya başlar ve ideolojik bulutlara doğru atılır. Bu yanılsama, başka toplumsal fenomenlere eşlik eder; bu yanılsama, o fenomenlerden farklı olsa da, onlardan kopuk kalamaz. Onları etkiler, onlardan etkilenir. -Gerçeklik halini almış soyutlamalar olan- *ideolojik fetişler*, özellikle dinlerde, ahlâk görüşlerinde, metafizik anlayışlarda bir çeşit bağımsız ve nesnel bir yaşam da kazanırlar. Fetişler tarihe ve ekonomik-sosyal kuruluşun yaşamına müdahil olur; bireylerin ve sınıfların eylemleri yoluyla, tarihin ve ekonomik-toplumsal kuruluşun -görünüşte birincil, aslında ikincil- aktif etmenleri haline gelirler. Felsefi bakımdan yabancılaşma diye adlandırdığımız süreç, sosyolojik bakımdan, insanların iradesi dışına kayan insani süreç olarak böyle tanımlanır.

Belirli bir toplumsal yapı çerçevesindeki olayların ve bireysel girişimlerin sonucu olan (yani, faaliyette bulunan ve düşünen bireylerin eyleminin sonucu olan) fikirler ve kurumlar bütünlüğüne Marx, o toplumun *üstyapı*'sı adını verir. Demek ki üstyapı özellikle hukuksal ve siyasal kurumları, ideolojileri ve ideolojik fetişleri vb. içerir. Üst-

yapı, üretim tarzının, yani mülkiyet ilişkilerinin –bireyler arasındaki karmaşık etkileşimler yoluyla– ifadesidir. İdeolojik dış-görünüşler, hatta o ilişkileri özellikle *örtbas etme*'ye yönelik olduklarında bile, ideolojiler o ilişkileri dile getirirler.

Demek ki burada da yine üç öğe var: Üretici güçler, üretim tarzı, üstyapı. Her ekonomik-toplumsal kuruluşun bu üç yanı ya da öğesi, birbirinden farklı olmakla birlikte birbiriyle bağlantılıdır, yani birbirleriyle etkileşim halinde ve bitmek bilmez çatışmalar içindedirler. Örneğin, modern *hukuk* kapitalist mülkiyet ilişkilerini düzenler ve –tasarruf ile sermayeyi, özel mülkiyet ile üretim araçlarının mülkiyetini, emeğin özgürlüğü ile emeği sömürme özgürlüğünü, insanın sömürüsü ile doğanın sömürülmesini (işlenmesini) vb. birbirine karıştırarak– o kapitalist mülkiyet ilişkilerini, soyut, ahlaksal, güya üstün ve evrensel ilkelerden hareketle çıkarsama gayretine düşer. Modern hukuk, bu belirli üretim tarzındaki ilişkileri mevzuatlaştırır; böylece kendine özgü, belli bir yaşamı olur ve ayrılmaz bir parçası olduğu yapı üzerinde karşı-etkisini aralıksız sürdürür.

Her üretim tarzını –çelişkiler, çatışmalar, karmaşık etmenlerin karşılıklı etkileşimleri yoluyla– serpilmeye, doruk noktasına ulaşmaya, çöküntüye doğru sürükleyen "oluşum-süreci" nereden kaynaklanıyor?

Bütünsel sürecin üç öğesi arasında eşitlik yoktur. Öğelerden her birinin, öbürlerinden farklı olmakla birlikte, öbürleriyle yine aynı düzeyde bulunduğu bir üç yanlılık

söz konusu değildir. O üç öğeden ya da yan'dan biri daha aslîdir ve "oluşum süreci"nin *neden*'i odur. O, insanın doğayla ilişkisidir, insanın doğa üzerindeki gücünün, yani üretici güçlerin gelişmişlik derecesidir. Üretim tarzı, üretici güçlerin belli bir andaki örgütlenme tarzından başka bir şey değildir. Üstyapı ise, belli bir üretim tarzındaki insan ilişkilerini ele alır, sistemleştirir ya da –ideolojik olarak– zihinlere taşır; üstyapı, üretim ilişkileri üzerindeki karşı-etkisini, ya insan ilişkilerini ilerletme yönünde (örneğin, siyasal devlet aracılığıyla), ya da tam tersine o insan ilişkilerini muhafaza etme yönünde ("gerici" siyaset) gösterir, fakat kendisi hiçbir şey yaratmaz; üstyapı, gerçek-olan'a ilişkin bilgiler ile gerçek-olan'dan kaynaklanan yanılsamaların çelişkili bir karmaşasını sunar, yoksa başlı başına bir gerçekliği değil.

Üretici güçler, serpilip gelişmelerinin her anında, üretim ilişkilerinin kurulmasına, üstyapının kotarılmasına dayanak olan temel'i sağlarlar. Üretici güçler –özellikle teknikteki bir ilerlemenin sonucu olarak– ileriye doğru bir sıçrama yaptığında, onlara denk düşen üretim tarzı aşılmış olur. [Eskiyen] Üretim tarzı doğal olarak ortadan kalkar mı? Bir bakıma evet, bir bakıma hayır. Bir anlamda evet: [Eskiyen] üretim tarzı, o zaman zorunlu olarak, nesnel, doğal, bilinçlerin ve iradelerin dışında bir süreçle, gerileme ve nihai bunalım aşamasına girer. Bir bakıma hayır: çünkü o zaman üstyapı ve ideoloji göreceli bağımsızlıklarını gösterirler. Egemen sınıflar üyesi hareket ve düşünce insanları, sürecin bilincine vardıkları ölçüde, bu

sürece karşı mücadele ederler; onlar hareketi geciktirir, durdururlar; onlar çağını doldurmuş bir üretim tarzını, o üretim tarzının üstyapılarıyla ayakta tutarlar. Hangi araçla? *İdeoloji*'yle... O zaman, tarihsel sürecin özünü, dış-görünüşler altında gizleyip örtbas etmek, çelişkileri gizlemek, çözüm yollarını, yani varolan üretim tarzının aşılmasını sahte çözümlerle perdelemek rolünü oynayan ideolojiyle.

Örneğin, feodal ideoloji böyle işlev görmüştü. Kapitalist ideoloji de böyle işlev görüyor.

Bu açı altında, komünizm şunlarla tanımlanır:

- Üretici güçlerin iç sınırlarla karşılaşmadan gelişimi,
- Sosyal sınıfların aşılması,
- Üretici güçlerin ulaştığı düzeye denk düşen üretim ilişkilerinin, rasyonel, bilinçli, iradeyle ve düşünceyle denetlenen örgütlenmesi.

Sürecin bütününe egemen olan rasyonel bilgi, sonunda, toplumsal çelişkileri çözüme kavuşturur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MARKSİST İKTİSAT



Kapitalizmin, yani Marx'ın içinde yaşadığı, bizlerin de halen içinde yaşamakta olduğu ekonomik-toplumsal kuruluşun olanca karmaşıklığı [ancak] analiz yoluyla ortaya çıkar. O karmaşıklık, rasyonel bilgiye kendi başına açık durmaz. Tam tersine. O karmaşıklık önce, aldatıcı bir sadelik, berraklık, gösterişsizlik *görünüm*'ü sunar. Kapitalizmin toplumsal sırrını analiz etmeye ve o sırrı açıklığa kavuşturmaya –yaşam tarzıyla, deneyimiyle ya da merakıyla– yönelmemiş bir insan için şundan daha açık, daha düpedüz bir şey yoktur: Ortada para vardır, zenginlik vardır, mal mülk, donanım vardır, kimileri çalışan kimileri çalışmayan kimseler vardır, vb. Bütün bunlar, sık sık karşılaşıldığı için, basit ve açıkmış gibi görünürler.

Marksist olmayan profesyonel iktisatçılara gelince, onlar kapitalizmin bazı fenomenlerini betimlemeyi başarırlar; onlar kapitalizmin geniş kapsamını ve karmaşıklığını oldukça iyi fark eder, gelgelelim, genellikle rasyonel bilginin eşiğinde kalakalırlar. Bu iktisatçıların eleştiril-

mesi uzun bir açınımı gerektirecektir. Kısaca şunu söyleyelim: Onların incelemeleri *insan coğrafyası* (sanayilerin, hammadde kaynaklarının betimlenmesi), *psikoloji* (kapitalizmdeki ruh hallerinin betimlenmesi), *matematik* (istatistik) konularında parlak bölümler sunar, ama yapıtlarında ekonomi politik ve iktisat bilimi alanlarına pek az yer verilmiştir. Onlar iki görüş arasında kararsız, bocalar dururlar: Bir bölümü, aralarında bağ bulunmayan, birbirinden kopuk, diğer insan faaliyetlerinden de kopuk, öylelikle donuk ve cansızmış gibi duran ekonomik olguların bir kaosunu az çok isabetle betimler. Bunun tersine olarak, öbür bölümü (liberal ya da neoliberal okul) ise, ısrarla, o olgular arasında bir uyum ve bir uyum yasallığı arar. Onların hepsi de kapitalizmi, kendi çerçevesi içerisinde, ona egemen olmadan, verili, kaçınılmaz, başedilemez bir olguymuş gibi betimlemek eğilimindedir; yine hepsi, –bireylerin (özellikle kapitalist bireylerin) girişkenlikleri, müşterilerin ya da satıcıların niyetleri, bireylerin ihtiyaçları ve arzuları, arzuları için katlandıkları fedakârlıklar vb. gibi– öznel "ekonomik" fenomenlere, belirleyici bir önem yakıştırmaya eğilimlidirler.

Ne var ki, ekonomik bir nesne, bir *mal* her ne kadar birtakım girişkenliklere, arzulara, tercihlere yol açsa da, o nesneyi bu psikolojik hallerin yaratmadığı açıktır. Dahası, ihtiyacın ve arzunun da açıklanması gerekir, bunu açıklayan ise insanın toplumsal tarihidir.

Her türlü idealizm, diyalektik olmayan düşünme tarzının, özneyi nesne'den, düşünceyi doğa'dan, aklı "oluşum-

süreci"nden, bilinci onun nesnel koşullarından yalıtlayıp, bunları birbirinden kopuk ele almasından kaynaklanır. İdealist okul'dan iktisatçılar, ekonomi ile ekonomi bilimini birbirinden yalıtlamakta, onları genel yöntembilimin tümünden koparmakla kalmayıp, insani-olan ne varsa ondan ve insan tarihinden de koparmaktadırlar. "Ekonomik olgular"ı, yüzeysel bir betimleme ya da analizle tek başlarına ele almakla, işte tam da böylelikle, bilimsel ekonomi politik için pek bir şey yapmış olmamaktadırlar!

Bunun tersine olarak Marksizm, tek başına ele alınabilecek, öyle tanımlanabilecek ekonomik olgular bulunmadığını, öyleyse, ekonomi psikolojisi diye bir yaklaşıma yer olmadığını söyler. Marx'a göre, (genellikle ona yakıştırılanlardan epeyce uzak da olsa) ekonomi politiğin, sözüm ona ekonomik olgularla ilgilenen, özerk, bağımsız bir bilim sıfatı taşımaya hiç hakkı yoktur. Nedir, ekonomi-politik? O, tarihsel yasaları (yani "oluşum-süreci"nin yasalarını) bulup ortaya çıkaran ve belirli bir ekonomik oplumsal kuruluşu, kapitalizmi, yapısı ve "oluşum-süreci" içinde ele alan, tarihsel yaklaşımlı bir bilimdir.

Kapitalizm, insanların geçip geldiği daha geniş bir eğrinin ancak bir kesimi olduğuna ve tarihsel, toplumsal, nesnel bir süreç olduğuna göre, bireylerin psikolojik betiminin neden yüzeyde, görünüşte kaldığı anlaşılır. O betimleme yanlış değildir, yalnızca yüzeyseldir. Açıklayıcı olmak iddiasını taşıdığında ve kendini öyle sandığında, o zaman yanlış olur.

Bu özel ekonomik-toplumsal kuruluşun, yani kapita-

lizmin nasıl olup da ancak, bu kuruluşu "oluşum-süreci" içindeki, tarih içindeki yerine oturtanlar tarafından –yani onun doğuşunu, serpilmesini, doruğa ulaşmasını, gerilemesini, ortadan silinmesini göz önüne alanlar tarafından; demek ki onu kendi sürecinin bütünü (bütünselliği) içinde tanımlayanlar tarafından–, ancak onlar tarafından rasyonel bir şekilde bilinebileceği de böylece anlaşılmaktadır.

Bazı olguların, –ekonomik olgular, ekonomik etmenler, ekonomik faaliyet vb. tumturaklı adlar yakıştırılarak– tek başlarına ele alınması bir yana bırakıldı mı, kapitalizmin diyalektik (çelişkili) yapısı hemen meydana çıkar.

Basit ve açık seçik bir örnek alalım. Fabrikasının donanımını iyileştiren bir sanayici kapitalist var diyelim; o sanayici, makineler satın alır, önceki kârlarından biriktirdiği ya da borç aldığı sermayelerle yatırım yapar. Marksist olmayan ekonomi politik bunu fırsat bilip, o bireyin ekonomik faaliyetini, onun özgür girişkenliğini, kârlarının hepsini tüketime ayırmamakla gösterdiği kararlı tokgözlülüğü, borç aradığında, onu borç verebileceklerle buluşturan karşılıklı çıkarların uyumluluğunu betimler durur.

Bu olguyu tek başına ele almayı ve onun psikolojik düzeyde, yüzeysel işleyiş tarzını betimlemeyi bir yana bıraktığımızda, Marx'la birlikte şunu görürüz: işletmesinin donanımını iyileştiren kapitalist, pek nadiren, özgür bireysel girişkenliğiyle harekete geçer. Genellikle ve ortalama olarak, kapitalistin özgür girişkenliği aslında kapitalistin –elinden geldiği ölçüde ve olanak bulduğu sürece– donanım verimini hızlandırmasından, emeği yoğunlaştırma-

sından, işçilerinin sömürüsünü artırmasından öte bir şey değildir. Eğer donanımını yeniliyor ve modernleştiriyorsa, buna zorunludur da ondan. Neden? [Çünkü,] işçilerinin, emeğin yoğunlaştırılmasına direnmesi, diğer kapitalistlerin rekabeti (hiç değilse serbest rekabet döneminde, yani tekelci sermaye söz konusu olmadığında) onu buna zorlar. Başka bir deyişle, kapitalistin özgür girişkenliği, daha geniş, nesnel ve çelişkili bir sürecin (sınıf çelişkileri ve kapitalist sınıfın kendi içindeki rekabetten kaynaklanan çelişkiler), öznel, yüzeysel ve görünürdeki bir yan'ından başka bir şey değildir.

Şimdi de, –tek tek kapitalistlerin gözünde, yanılsamalı bir şekilde, kendi "özgür" girişkenlikleri biçimine bürünen– bu zorunluğun sonuçlarını ele alalım. Kapitalist, donanımını modernleştirir; yani daha az el emeğiyle eskisi kadar üretim yapacak, ya da eskisi kadar el emeğiyle daha çok üretim yapacaktır. Rakiplerini yıkıma uğratacak; ya da rakipleri de donanımlarını modernleştirmek zorunda kalacaklardır. Öyle bir durumda, ekonomide "ilerleme" olacak, üretici güçler gelişecek; ama bu ilerleme yıkımlar, iflaslar ve onların yol açtığı işsizlik pahasına, yani pek çok çelişki boyunca gerçekleşecektir.

Dahası var. Elleri altındaki üretim araçlarını mükemmelleştiren kapitalist ya da kapitalistler, piyasayı doyurmayı hedeflerler. Bu sonucu hedefledikleri ölçüde de, daha az canlı emek, daha az personel istihdam ederek, eskisi kadar ya da eskisinden daha çok üretim yaparlar (işçilerine yaptırırlar). Demek ki, personelin satın alma ve tüke-

tim gücü, üretimdeki büyüme oranında artma eğiliminde olmayıp, hatta azalma eğilimindedir. Elbette, donanımını mükemmelleştiren ve geçici bir aşırı-kâr elde eden kapitalistin bazen ücretleri artırdığı da olur. Ne var ki, sermaye yatırımı da artmıştır, öylelikle, verimi artırma kaçınılmaz zorunluğu ortaya çıkmıştır. Kaldı ki, rakipleri kendisine yetiştiği zaman, söz konusu kapitalist, geçici aşırı-kârını kaybeder. Kapitalistler tümüyle göz önüne alınacak olursa, o sırada, yatırım yapılan toplam sermaye artmış, aşırı-kârlar ortadan silinmiş durumdadır; o kapitalistler ortalama kârlarını aynı düzeyde tutabilmek için, başlangıçtaki zorunluğun aynısıyla, emeği yoğunlaştırmak, ya da donanımı yeniden mükemmelleştirmek zorunluğuyla yüz yüze gelirler. Ve bu böylece sürer gider. Bu, kapitalizmin asıl "kısır döngü"sünün (kısır, çünkü çelişkili) yalnızca bir yan'ıdır; kapitalizmin asıl kısır döngüsü ise, Marx'ın kanıtladığı gibi, ücretler ve fiyatlar düzleminde değil, kâr yarışı düzleminde cereyan eder.

Bu süreç, olgulara ya da bireylere tek tek bakış açısını bir kenara bırakıp, bütün'ü, "oluşum-süreci"ni, nesnel süreci göz önüne alan araştırmayla ortaya çıkar. Demek ki, tekrar edelim, bu süreç ancak, öznel dış-görünümlerin ve ideolojik yanılsamaların derinliklerine inen diyalektik analizle ortaya çıkar.

Bu arada önce şuna işaret edelim: Hep söz konusu olan, yalnızca *eğilimler*'dir, yani bütünsel sürecin tümü içinde yer alan özel süreçler, özel "oluşum-süreçleri"dir. Bu eğilim kavramı, [yani] yönelimini ve yasallığını içinde

barındıran "oluşum-süreci" kavramı, -diyalektikçi olmayanlara tamamen yabancı,- öze ilişkin bir kavramdır.

Bir de şuna işaret edelim: Biraz önce gösterdiğimiz örnekte, normal, klasik kapitalizmin, onun yıldızı yükselen ya da doruk döneminin analizi söz konusudur.

Tekelci kapitalizm ise karşımıza, benzeri olmayan fenomenler çıkarmaktadır. Marksistler bu tekelci kapitalizmin, serbest rekabetçi kapitalizmden nasıl zorunlu olarak çıktığını, nasıl bir çöküş kapitalizmi olduğunu ya da daha doğrusu kapitalizmin zorunlu çöküşü olduğunu ortaya koymaktadırlar.

Bunları belirttikten sonra, bu sergilememizin yöntembilim bölümünde belirtmiş olduğumuz en genel probleme geçelim.

Ele aldığımız, belli karmaşık bütünlüğün (kapitalizmin) analizi, bu bütünlük'ten, hücre yapısında bir biçimi ortaya çıkarır: 'emek ürünü meta' biçimi ya da metanın değer-biçimi.

Bu biçim daha sonra, onu dönüşüme uğratan ve onda değişiklikler yapan birtakım süreçler içinde yer alır; yine de, bu süreçler onun öncelikli varlığını gerektirir ve onu içerirler. -Finans sermayesinde ve spekülatif işlemlerde, para doğrudan doğruya para, sermaye de sermaye üretse de- sermaye kesinlikle bağımsız bir varlık olarak işlev görme çabasındadır. Bununla birlikte, çabalarına (kapitalistin çabalarına) rağmen sermaye, metafizik şekilde kendini apayrı tutmayı, kendi başına saf halde işlev görmeyi başaramaz. Sermaye, tüketim nesneleri üretimini ve o

nesnelerin meta değeri taşımasını içerir [ve gerektirir].

Demek ki analiz, temel biçim olarak *değer*'e ulaşır; ne var ki bu değer-biçimi, –Descartes'çı analizin ulaştığını iddia ettiği öğeler gibi– yalın ve apaçık değildir. Tam tersine değer, Marx'ın dediği gibi, teolojiye özgü bir karmaşıklık ve müphemlik içinde kendini yüze vurur. Bu öğe, yalın olmadığı gibi, zaten kendisi de karmaşık olan bir tarihsel ve toplumsal süreçten yalıtlanabilecek gibi de görünmez. Tıpkı, biyolojideki hücrenin, analiz bakımından, temel ve gerçek bir varlığı olmakla birlikte, organizmadan da, evrim sürecinden de kopuk kalamadığı gibi...

Değer-biçimi hemen diyalektik bir hareketi açığa vurur: o, hem kullanım değeri, hem de mübadele değeri olmak üzere, iki yanlıdır. Tek ve aynı nesne, hem birbirini gerektiren, hem de birbirini dışlayan iki yan sunar. *Kullanım değeri* olarak nesne, arzulanır, başkalarına tercih edilir, kullanılır, tüketilir. *Mübadele değeri* olarak ise nesne yalnızca, potansiyel olarak içerdiği para için arzulanır; nesnenin, üretici emekle de, bir kullanım değeri olarak uyandırdığı psikolojik hallerle de bağı kopar; başka bir varoluş biçimine, toplumsal bir varoluş biçimine, pazarda bir meta olma biçimine bürünür. Nesnenin meta olarak varlığı sürerken, yani mübadele süreci devam ettiği sürece, kullanım değeri –unutulmasa bile– ikinci plana kayar.

Mübadele edilen nesne, mübadele süresi boyunca neyi temsil eder? Mübadeleden önceki ve sonraki nitelikleri dışında, –arzulanabilen ve faydalı mal olarak taşıdığı nitelikler dışında– kendisinde hangi özellik kalır? Onda bir

tek özellik kalır: Bir *emek ürünü* olması; ve böylece diğer emek ürünleriyle karşılaştırılabilir, ölçülebilir olması. Çünkü nesnenin bu özelliği bir *nicelik*'tir. –Sırf bireysel yanıyla (üreticinin yeteneği, girişkenliği, yorgunluğu vb. bakımından) değil de,– toplumsal yanıyla ele alındığında emek, bir *emek süresi*'dir. Nesne bir emek süresini temsil eder, ama bireysel bir emek süresini değil; çünkü belirgin bireysel özellikler, toplumsal mübadele süreci boyunca ikinci plana geçer, hesaba katılmaz olurlar. Nesne bir *ortalama toplumsal emek süresi*'ni temsil eder1. Emek üretkenliğinin belli bir tarihsel andaki durumuna göre, her nesne, bu ortalama üretkenliğin belli bir bölümünü, –o toplum tarafından sağlanan toplam emeğin belli bir kısmını– temsil eder, cisimleştirir ya da içinde barındırır. *Değer*'de, yani ürünün para olarak değerlendirilmesinde, toplam emeğin işte bu kesimi temsil edilir.

Önce şuna işaret edelim: üreticinin ve tüketicinin, ya da satıcının psikolojik durumlarını betimleyenler, olayın yüzeyinde kalmaktadırlar. Betimledikleri şey gerçektir; gelgelelim o betimleme, olayın tümünü kavradığını iddia ettiği ölçüde bir yanılgı haline gelir; çünkü öz-olan, yani toplumsal süreç, o betimlemenin dışında kalır.

İkinci olarak, değer, bireysel emek süresini değil; üretici güçlerin belirli bir gelişmişlik derecesine ulaşmış olduğu, –yani, (kullanılan tekniklerin tümüyle, iş örgüt-

1 Açıktır ki, burada toplumsal bakımdan yeniden üretilebilir olan nesneler söz konusudur; yoksa değerleri aslında "psikolojik" nedenlerden ötürü biçilen sanat ya da lüks eşyaları değil.

lülüğüyle vb. belirlenmiş) bir ortalama emek üretkenliğine sahip– belli bir toplumda, belli bir andaki en genel, istatistik, toplumsal bir ortalamayı temsil eder. Değerin, zanaatçının ya da işçinin bireysel emek süresiyle belirlenişini Marx'a yakıştıranlar, onun teorisini bilerek ya da bilmeyerek çarpıtmaktadırlar; o teoriyi saçma duruma getirmekle işe başladıkları için, –onu, hem de ucuz yoldan, çürütmeye kalkışmadan önce– onu karikatürleştirmiş olmaktadırlar.

Hemen, denecektir ki: "Şu ortalama toplumsal emek süresi bir soyutlamadan, katıksız bir nicelikten başka bir şey değil!" Tam da öyle! Marx, –toplumsal mübadele süreci sırasında– metanın, meta olarak, niteliklerinden nasıl sıyrılıp soyut ve niceliksel bir varoluş kazandığını; ortalama toplumsal emeğin nasıl olup da niceliksel bir soyutlamadan başka bir şey olmadığını; ama o niceliksel soyutlamaların da, nasıl zorunlu olarak olgunlaşıp bağımsız birer varlık kazandığını ayrıntılarıyla göstermiştir. Bu türden bir bağımsız varoluş, Marx'tan bu yana bilimin tüm alanlarda bulup ortaya çıkardığı en genel istatistik ortalamalar gibi, anlaşılır bir şeydir; öyle ki, birer nicelik olan bu en genel ortalamalar, içerdikleri tek tek yalın süreçlerden bir ölçüde bağımsız varolmakla birlikte, elbette onlardan kopuk da kalamazlar.

Son olarak Marx bu niceliksel soyutlamanın *para*'da nasıl maddileştiğini ve gerçeklik haline geldiğini göstermiştir. Öylece, insan elinin ürünü (meta) ile insan kafasının ürünü (değerlendirme), görünüşte bağımsızlığı

su götürmez birer varoluş kazanır. Burada, iktisadi analizin yaklaşımı içinde, genel *fetişizm* teorisiyle yeniden karşılaşılır.

Ne var ki, meta üretimi (mübadele) tek başına olamaz. Toplumsal gelişmenin belli bir dereceye ulaşmışlığını gerektirir, dolayısıyla, tarihin ancak belli bir evresinde ortaya çıkar. Daha net bir deyişle, meta üretimi bir işbölümünü gerektirir; nitekim, mübadele olabilmesi için, değişik teknikleri kullanmakta uzmanlaşmış üreticiler olması gerekir; onlar, emeklerinin ürünlerini aralarında o zaman mübadele edebileceklerdir. Belli bir bütünün, bir ülkenin, bir toplumun içerisinde işbölümüyle *bölünmeye uğramış* olan toplumsal emek, mübadele yoluyla, –ortalama toplumsal emek biçimi altında– bütünlüğüne yeniden kavuşur. Mübadeleye ve ticarete dayalı toplum, eli altındaki üretme yeteneğinin dağılımını, mübadele yoluyla, yani üreticilerin rekabeti yoluyla (becerileri ve donanımları en düşük olanları yıkıma uğratarak) sağlar; o üretme yeteneğini –pazarda varolan ihtiyaçların ve olanakların bütününe göre– değişik üretim dallarında yeniden dağıtır. Bu süreç bireylerin denetimi ve iradesi dışında kalır; doğal bir süreç gibi, nesnel olarak yol alır; yine nesnel olarak, hoyratça ifadesini yıkımlarda, tasfiyelerde, iflaslarda bulur.

İşbölümünden söz edildi mi, mülkiyetten (üretim araçlarının mülkiyetinden) de söz etmemek olmaz. Bu açı altında, mübadele değeri neyi içerir, ne anlama gelir?

Üreticiler artık, toplumsal bir topluluğun ayrılmaz

öğeleri değildir; onlar iki nedenle, topluluktan kopuk, tek başlarınadırlar: birincisi, çalışma küçük parçalara ayrılmış (bölünmüş) olduğundan; ikincisi, iş aletleri (üretim araçları) özel mülkiyet halinde, bireylere ait olduğundan (o bireylerin, zanaatçılıkta olduğu gibi, bizzat üretici olmaları, ya da olmamaları, burada ikincil bir olgudur). O zaman toplumsal bütün: değer, meta, para, pazar yoluyla yeniden kurulur. Emek, toplumsal karakterini hiçbir zaman yitirmez; belli bir toplumdaki emeğin, ortalama üretkenliğin bütünü her zaman ürünlerde kendini yüze vurur. Şu var ki, mübadeleye dayalı her toplumun bağrında, üretici aynı zamanda hem tek başınadır, hem de başka üreticilerle pazar yoluyla bağlantı halindedir. Emek aynı zamanda hem toplumsaldır, hem de toplumdan ayrıdır (özeldir ve özel mülkiyete dayanır). Emeğin yitip gitmesi olanaksız toplumsal karakteri, bireylerin denetimi ve iradesi dışında –dolaylı, en genel, ortalama, istatistik olarak, demek ki, kıyasıya nesnel ve yıkıcı bir şekilde– yeniden kurulur. Marx'ın dediği gibi, toplumsal emeğin bütünü, emek ürünlerinin özel mübadelesi olarak kurulur.

Dolayısıyla:

1) Değer'in büründüğü biçim (meta, para), birtakım belirli toplumsal ilişkileri içerir; o ilişkilerin kendileri de, tarihsel olgulardır, tarihsel sürecin, insanın gelişiminin uğraklarıdır. Ne var ki, o biçimin içerdiği tarihsel ve toplumsal ilişkiler bütünü, aynı zamanda yine o biçim tarafından örtbas edilip görünmezleştirilir. Parada,

söz konusu olan'ın, madeni-para ya da banknot halinde "kristalleşmiş", ortalama toplumsal emek olduğu tamamen göz ardı edilir. İnsan ilişkileri söz konusu olduğu halde, para, sonra sermaye, [salt] birer nesne biçimi ve görünümü alırlar;

2) İnsan ilişkileri de ayrıca son derece çelişkilidir. Diğer tüm çelişkilerin kaynağı olan temel çelişki, insan emeğinin zorunlu toplumsal karakteri ile üretim araçlarının özel mülkiyeti arasındaki çelişkidir. Bu çelişki bilinç-dışı ve nesnel olarak varolduğu içindir ki toplumsal ilişkiler, bilincin dışında ve kıyasıya nesnel birer biçim alırlar; her ne kadar aktif ve yaratıcı insanın eseri olsalar da, insanın dışında kalırlar;

3) Ekonomi bilimi alanında, fetişizm ve yabancılaşma olumlu olarak böyle tanımlanır.

Toplumsal süreç doğal, nesnel, bilinç ve irade dışı gerçekliğini tümüyle korumaya devam eder; hem de, insanın doğa üzerindeki gücünün arttığı bir uğrakta, teknikteki ve iş örgütlenmesindeki ilerlemenin bilgi'nin ve bilincin ilerlemesine olanak sağladığı bir uğrakta bile... Bu, kaçınılmaz, tarihsel bakımdan zorunlu bir süreçtir: insan olmanın bir iç yasallığıdır.

İnsanın doğa üzerindeki gücünün kendini iyiden iyiye belli ettiği evrede bile, dış doğanın insan üzerinde ağır basan etkisi sürüp gider.

Bunları söyledikten sonra şuna bakalım: *Değer*'in –hatta kapitalistler de içlerinde, insanların bilinç ve irade-

leri dışında, nesnel ve belirlenmiş bir karakterle gelişen– sırf kapitalizme özgü sonuçları nelerdir? Değer-biçimi, mübadeleyle (meta ekonomisiyle) birlikte ortaya çıkmışken, kapitalist ekonomi ona ne gibi değişiklikler ve dönüşümler getirmiştir?

Marx *Kapital*'in 1. cildinde, değişik metaların *fiyat*'larının, arz ve talep dalgalanmalarına göre, –o metaların üretimi için gerekli ortalama toplumsal emek süresi tarafından belirlenmiş olan– kendi *değer*'leri dolaylarında nasıl salındıklarını göstermiştir. Demek ki bir ürünün değeri, değişik fiyatların toplumsal (istatistik) ortalamasını temsil eder ve –fiyatı belirleyen her ne kadar değer olsa da– arz ile talebin birbirine denk düştüğü nadir durumlar dışında, ürün hiçbir zaman kendi değerine satılmaz.

Marx yine *Kapital*'in 1. cildinde şunu da gösterir: Kapitalist, özel bir metayı: ücretlinin *emekgücü*'nü, piyasadaki değeri üzerinden –yani, kapitalist yapı içinde dürüst ve normal şekilde– satın alır. Ücretli (ücretliler sınıfı), üretim araçlarından yoksun olduğundan ve –toplumsal emek sürecinde aslî bir rol oynamasına rağmen– o araçlardan ayrı bulunduğundan, kendi emekgücünü kapitaliste satmaktan başka bir geçim kaynağına sahip değildir. Kapitalist (kapitalistler sınıfı) bu metayı *değer*'ine (değer dolaylarında salınan piyasa fiyatına) satın alır; bu özel metanın değeri, her metada olduğu gibi yine, onun üretimi için gerekli *emek süresi*'yle belirlenmiştir. Ücretli ve onun emekgücü bakımından, o emekgücünün üretilmesi ve yeniden üretilmesi, –belirli tarihsel ve toplumsal ko-

şullarda– ücretlinin ve ailesinin geçim masraflarını temsil eder; o tarihsel ve toplumsal koşullar ise, ülkeden ülkeye değişik olmakla birlikte, ücretliler ile kapitalist baskı arasındaki çekişmeyi hafifleştirmeye yöneliktir. Demek oluyor ki *ücret*, işçinin geçimi için toplumsal bakımdan gerekli emek süresini (yani, işçinin harcadığı toplumsal emek süresinin, işçinin geçimine denk düşen bir bölümünü) temsil eder. Ne var ki bu süre, o ücretlinin sağlayabildiği ortalama toplumsal emek süresinin ister istemez daha altında kalır; eğer öyle olmazsa, o emeğin [kapitalist için] üretkenliği zayıflamış ya da sıfırlanmış olur, kapitalistin de o ücretliyi istihdam etmekte hiçbir kârı ve hiçbir çıkarı kalmazdı. Ücret, ya da ücretlinin geçimi için gerekli –ortalama toplumsal– emek süresi[1] ile, o ücretlinin sağladığı ortalama toplumsal emek süresi arasındaki fark, kapitalist rejimde kapitalist işverene ait olur. İşçinin sağladığı o fazladan-emek, kapitalist kârın tek kaynağı ve o kârın olanaklı tek açıklamasıdır. Sermaye, emekgücü satın aldığında bir *artıdeğer* ele geçirir.

Marx *Kapital*'in 2. cildinde, toplumdaki en genel üretkenliğin, üretimin farklı dallarındaki ve sektörlerindeki dağılımını gösterir (1. sektör: üretim araçlarının üretimi; 2. sektör: tüketim mallarının üretimi). Ürünlerin satışının ve sermaye birikiminin, sektörler arasında, tanımlanmış bazı oranları gerektirdiğini, [oysa] ekonomide rasyonel bir

1 Ücretlinin geçimi için gerekli ortalama toplumsal emek süresi, pratikteki koşullarda, içinde yaşanılan an'a, ülkeye göre ve özellikle proletaryanın, yaşam düzeyini düşük tutmak yeltenişlerine karşı direncine göre, değişkenlik gösterir.

planın yokluğundan ötürü bu oranların bozulup durduğunu ortaya koyar. Bir yandan, üretim dalları arasındaki sürekli oransızlıklar yüzünden, öbür yandan, ücretlilerin (nüfusun büyük kitlesinin) kendi ürünlerinin olsa olsa ancak göreceli küçük bir bölümünü tüketebilmelerinden ötürü kaçınılmaz olan, göreceli *aşırı-üretim bunalımları* işte buradan kaynaklanır. Demek ki kapitalizmin iç yasallığı, bir uyum ve düzen yasallığı değil, –sermayenin toplulaşması eğiliminin inandırmaya çalıştığının tam tersine– çelişkilerin ve düzensizliğin kaçınılmazlığıdır.

Marx *Kapital*'in 3. cildinde, ulusal gelirin sınıflara göre dağılımını analiz eder; sistemin ancak, –iç kargaşası içinde kendiliğinden ortaya çıkan– en genel, istatistik, bazı *toplumsal ortalamalar*'ın oluşumuyla ayakta durabildiğini de gösterir. Her kapitalistin, işletmesinde üretilen metayı elden çıkarırken, arzuladığı satış fiyatını hesaplamak için üretim giderlerine normal olarak eklediği *ortalama kâr oranı* bunlardan biridir. Marx, ürünlerin değeri, üretim giderleri, ortalama kâr oranı arasındaki ilişkileri enine boyuna analiz eder. Kapitalistlerin "üretim fiyatı"nın, aslında değerin bir sonucundan, –ama, kârın gerçek kökenini, yani artıdeğeri örtbas eden kapitalist dış-görünümlerin diline çevrilmiş bir sonucundan– başka bir şey olmadığını saptar. Ayrıca, donanımın, üretkenliğin ve kâr kitlesinin artışının, yani kapitalist kâr yarışının, *ortalama kârın düşmesi eğilimi*'ni hem nasıl kışkırttığını, hem de onu nasıl örtbas ettiğini de saptar. En derin çelişkilerden biri olan bu

sonuncu çelişki, kapitalizmi otomatik bir çöküntüye değil, ama iç çelişkilerinin ağırlaşmasına, kaçınılmaz bir *genel bunalım*'a sürüklemektedir.

Kapitalist toplumda denge eğilimi, böylece, dengenin yıkılması eğilimiyle bitmek bilmez bir çatışma halindedir. Yıkıcı eğilim, klasik dönemsel bunalımlar sırasında geçici olarak, genel bunalımda ise, sonuç belirleyici bir şekilde ağır basar. –Sermaye toplulaşması (tekeller), kapitalizmin bir iç örgütlenme yaşadığı görünümünü ve ideolojik yanılsamasını pompalar dururken– genel bunalım, kapitalizmin temellerini sarsar.

Demek oluyor ki burjuva toplum, tarihin belli bir uğrağında, üretici güçlerin belli bir gelişmişliği temelinde oluşmuştur. Burjuvazinin tarihsel bir görevi olmuştur: bir önceki üretim tarzının engellerini kırarak, o üretici güçleri geliştirmek. Daha sonra kapitalist üretim tarzının bu kez kendisi, üretici güçlerin gelişimine bir engel haline gelmiştir; üretici güçlerle sürekli çatışmaktadır; bu çatışma bir çözüme kavuşturulmalıdır. Burjuvazinin tarihsel görevi çoktan sona ermiştir; çöküş halinde bir sınıf olarak burjuvazi kendini artık ancak şiddet ve hile kullanarak savunmaktadır; onun egemenliğine olanak sağlayan koşullar ortadan kaybolmakta ve aşılmış bulunmaktadır. Çatışmaya çözüm getirmek tarihsel görevi, üretim tarzını alabildiğine büyümüş üretici güçlerle uyumlulaştırma görevi, iş bilir proletaryaya düşmektedir.

Bu açı altında komünizm, emeğin toplumsal karakterini, –hiç kaybolmak bilmeyen, ama üretim araçlarının

özel mülkiyetiyle çelişkiye düşmüş olan toplumsal karakterini– o çelişkiden kurtarır.

Komünizm, parçalı işbölümünü aşar; ya da daha çok, –üretim araçlarının özel mülkiyetini koşullamış olan– o parçalı işbölümü, modern şekilde toplu makine kullanımıyla ve büyük sanayiyle artık aşılmış olur; komünizm, yalnızca proletaryanın özgürleştirici eyleminin ortaya çıkarabileceği ve gerçekleştirebileceği yeni biçimleri hedefler.

Kapitalizmin iç yasallıkları, işte böyle tarihsel ve diyalektik yasallıklardır; –modern toplumu, pek çok çatışmalar kat ederek, sonuç belirleyici bir sıçramaya doğru götüren– bir "oluşum-süreci"nin yasallıklarıdır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MARKSİST SİYASET



Marx, hiçbir zaman basit eşitçiliğin övgücüsü olmamıştır; ister yüceltme kastıyla olsun, isterse aşağılama kastıyla, demokratik zihniyetle ve komünizmle çoğu kez birbirine karıştırılan basit eşitçiliğe hiç iltifat etmemiştir. Marx, işlevlerin eşitsizliğini kabul eder, ama yönetme, kumanda, örgütleme işlevlerinin ve siyasal işlevlerin farklılığını da gözetir.

Teknik düzeyde olan ilk işlevler kendiliğinden ve zorunlu olarak ortaya çıkar. Faaliyet halindeki her grupta bir örgütlenme ihtiyacı kendini dayatır, bazı bireyler başa geçer. Başa kendiliğinden ya da seçimle geçmiş olanlar, en yetenekli bireyler olduğu sürece, bunun eleştirilecek bir yanı olmaz. Bazı ilk ya da çok eski toplumlarda, en iyi savaşçının savaş önderi olması, daha sonra da topluluğa yeniden karışması; bu, kendiliğinden örgütlenme süreci, o toplumların demokratik karakterine hiç halel getirmiyordu. Sosyalist toplumda da, en yetenekli bireylere yö-

netici işlevler verilmesi, demokrasiye hiç halel getirmez; tam tersine, -yetenekli bireylerin değişken hiyerarşisinden başka hiyerarşi bırakmayarak- demokrasiye *gerçeklik kazandırır.* Rasyonel bir toplumda örgütlü ve bilinçli bir seçim, doğal süreci bilinçli bir süreç haline getirecek; böylelikle her toplumsal (kolektif) eylem, o eylemin yöneticiliğine yetenekli bazı bireyleri ortaya çıkaracaktır.

Kötülük (yabancılaşma) bu doğal ya da bilinçli süreçten değil, o sürecin üzerine gelip çöken yanılsamalı öğe'den gelir.

Yöneticilik işlevleri (kumanda, örgütleme, idare vb.), onlara denk düşen somut zorunluklardan ayrı düşmüş, ayrıca sabitleşmişlerdir ve böylelikle toplumun dışında ve üstünde kurumlaşmışlar, *siyasal* işlevler haline gelmişlerdir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz sabitleşme süreci tarihte, işbölümüne, maddi emek ile zihinsel emeğin ayrılmasına, özel mülkiyetin ve sınıfların oluşmasına eşlik etmiştir. Bazı tarihsel koşullarda, yöneticilik işlevleri -bireylerin yetenekleriyle değil, toplumsal yapı içindeki durumlarıyla, bireysel zenginlikleriyle bağlantılı olarak- babadan oğla geçer hale gelmiştir. Sabitleşen bu işlevler egemen kastların ve sınıfların mülkiyeti olmuştur. Böylece *devlet* oluşmuştur; siyasal işlevler diğer işlevlerden ayrılmış, ayrıca sabitleşmiştir. Ekonomik bakımdan egemen kastlar ya da sınıflar o zaman -siyasal işlevlerle bağlantılı özel saygınlıkları ve kârları ellerine geçirmek için amansız bir

mücadeleye tutuşarak– siyasal işlevlere el koymuşlar ya da el koymaya kalkışmışlardır.

Öyleyse, devlet neyi temsil eder? Yüzeysel bir betimlemede ya da analizde devlet, tüm toplumun bir "tezahür" üymüş gibi görünür; ama bu, yöneticilik işlevleri ile siyasal işlevleri birbirine karıştıran vahim bir hatadır. Yöneticilik işlevleri, siyasal işlevlere ancak, belli koşullarda yol açar. Hangi koşullarda?

Sınıflar birbirinden ayrıldığı ve birbirine karşıtlaştığı zaman, –hiç değilse görünürde, onların üstünde– üstün bir iç gücün ortaya çıkması gerekir. Egemen sınıfın tahakküm altındaki sınıfı hırpalamasına, onu ortadan silmesine, dolayısıyla, kendi egemenliğinin koşullarını ortadan kaldırmasına mani olmak için; tahakküm edenler arasında bazı bireylerin aşırılıklarına karşı tahakküm altındakileri korumak için; özellikle, tahakküm edenler kesiminde bireyler ve gruplar arasındaki uzlaşmazlıklara hakemlik etmek için bir *devlet iktidarı* gerekir. Bu iktidar sanki toplumun üstündeymiş gibi kurumlaşır; ama bu, yalnızca toplumsal topluluğun sınıflar halinde parçalanmışlığından ötürü böyledir. Bu iktidar, toplumdan kaynaklanmakla birlikte toplumun üstündeymiş gibi *görünür*; ama bu, o toplumun bölünmüş olmasından ötürü böyledir. Bu iktidar kendine kolayca, yüce bir adaleti temsil eden yargıç süsü verecek, tarafsız hakemlik vb. taslayacaktır. Aslında devlet belli bir toplumu, olduğu haliyle dile getirir, yani toplumun sınıflı yapısını,

dolayısıyla bir sınıfın egemenliğini bir başka dilde dile getirir ve onaylar. Devlet, tahakküm altındakileri ve sömürülenleri korur gibi göründüğü ve onları bazı aşırılıklara karşı sahiden koruduğu zaman bile, bir sınıf egemenliğinin koşullarını gözetmeye devam eder.

Demek ki, siyasal iktidarın oluşumunda üç öğe vardır:

1) *Kendiliğinden öğe*: Yöneticilik işlevlerinin ortaya çıktığı doğal süreç;

2) *Bilinçli öğe*: Toplum farklılaşır ve karmaşıklaşırken yöneticilik işlevleri toplumsal yapıya, ihtiyaçlara, ortada duran çıkarlara, karşılıklı yükümlülüklere ve haklara, kısacası, toplumsal bütüne ilişkin bilgilerin (Marksizme kadar bu bilgiler, ampirik bilgiler olmuştur) bir ölçüde bilinmesini gerektirir. Yöneticilikte kendiliğinden işlevler, işte bu karman çorman bilgilenmeyle, idarî, adlî vb. işlevler düzeyine yükselirler;

3) *Yanılsamalı öğe* çok büyük önem taşır. Her zaman bir ideolojinin duman perdesi altında kalmış olan devlet iktidarı, bağımsız ve tarafsız *görünerek* hükmünü belirli bir yönde yürütmüştür. İdari ya da adlî işlevler egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda yerine getirilmiştir. Toplumsal bütünün ihtiyaçları, -yüce bir tarafsızlık görünümü altında- hep o doğrultuya saptırılmış, hep o doğrultuda yorumlanmıştır. (Böylelikle, halklara tahakküm eden ve onları sömüren krallar, kendilerini "halkın

babası" saymışlar ve çoğu kez bu unvanı almışlardır.)

Belirtmek gerekir ki yönetici sınıfların siyaset adamları, tarih boyunca, her zaman değilse bile çoğu zaman ideolojilere inanmışlardır. Marksizm, ideolojik görünümü siyasal kinizm'den ayırt eder. Kinizm'in yol ve yöntemlerini ilk açığa vuran Machiavelli olmuştur.

Hemen ekleyelim ki Machiavelli'yi siyaset alanında açıklığın yaratıcısı olarak tanımak, Machiavelli'ciliğe katılma anlamına değil; tam tersine, siyaset alanına hakikati taşımak ve onu Machiavelli'ciliğin yerine yerleştirmek anlamına gelir.

Demek ki siyasal devlet her zaman, hükümet ettiği toplumun sınıf yapısını ve bir sınıfın egemenliğini yansıtmıştır. Zaten devlet bir sınıfın egemenliğini ancak, o sınıf güçlüklerle, engellerle karşılaştığı ölçüde dile getirmiştir. Bu demektir ki devlet, tahakküm altındaki sınıfın ya da sınıfların direnişlerini, hatta bazen zaferlerini de yansıtıyordu. Klanlar, kastlar ya da sınıflar mücadelesinin ele geçirmeye göz diktiği devlet'in tarihi, o mücadelelerin değişik akıbetlerini, uzlaşmaları ve zaferleri, olayları, dönüşümleri, topluluk üyeleri arasındaki mücadeleleri ve savaşları özetler. Demek ki bu tarih –kurumların etkili bireylerden, gerçek işlevlerden, ideolojik aldatmacalardan ya da gerçek bilgi kırıntılarından ayrı olmadığı– alabildiğine karmaşık bir tarihtir. Bu tarih, diplomasi, hukuk, maliye, idare tarihidir, ama aynı zamanda ve özellikle, –siyasal devlet tarihinde özetlenen,–

karşı karşıya güçlerin: sınıfların tarihidir. Pleb'ler ile Patricius'ların çatışmaları, kölelerin başkaldırıları incelenmeden, Roma devletinin ve Roma hukukunun oluşumu nasıl incelenir?

Bundan biraz farklı olarak, *demokratik* devlet her zaman, sömürülen sınıfın ya da sınıfların direncini yansıtır, sınıflar arasında bir *uzlaşma*'yı gerektirir. Bu, modern demokraside egemen sınıfın ekonomik üstünlüğünü otomatik olarak kaybettiği, ele geçirmiş olduğu işlevleri kendiliğinden terk ettiği, ideolojik örtünün kalkmasına razı olduğu anlamına gelmez. Kesinlikle gelmez. Demokratik devletin ikili ve çelişkili bir diyalektik karakteri vardır. Sınıfları ve bir mücadeleyi içermesinden ötürü, demokratik devlet, bir yandan egemen sınıfın fiilî diktatörlüğünün ifadesi olurken, öbür yandan da, egemenlik altındaki sınıfların çıkarlarının ve siyasal hedeflerinin ifade edilmesine olanak sağlamak; emekçilerin örgütlenmesine (sendikalar, kooperatifler vb) hoşgörü göstermek zorunda kalmıştır. Demokratik uzlaşma sınıflar mücadelesini ortadan kaldırmaz, ama tam tersine, onu *ifade eder.* Tarihte de başka türlü olmadı: Burjuvazi feodallere karşı kendi mücadelesinde halka çağrı yapmak durumunda kaldığında; ama bir yandan da, kendi ideolojisinden ötürü, inanç, ifade, düşünce, hatta örgütlenme özgürlüğünü kabul etmek zorunda kaldığında da böyle olmuştu. Halkın eylemi onu yalnızca köşeye sıkıştırmış ve teorilerini lâftan ibaret bırak-

maması yolunda onu zorlamıştır. Sonunda bu eylem, burjuvazinin siyaset sahnesinde yıldızının yükseldiği ve kendi devrimini yaptığı dönemde kendisinin ortaya atmış olduğu fikirleri, –Marx'a göre haklı olarak– ona karşı yöneltmiştir.

Demokrasinin tarihi, demokrasinin bu ikili yanını ortaya koyar ve yalnızca onunla açıklanır. Demokratik kurumlar, tüm ülkelerde ve her ülkenin tarihinde uzlaşmanın o andaki biçimini, yani ulusun içinde (ve aynı zamanda uluslararası planda) o andaki güçler oranını yansıtmışlardır.

Bundan çıkan sonuç, burjuva demokrasisinin istikrarsız bir rejim olduğudur. Burjuva demokrasisi, iktidar için mücadele eden bir solu ve bir sağı içerir. Bu bir partiler rejimidir. Bir bütün içinde, partiler varolan sınıfları temsil ederler: feodal toprak sahipleri, sanayici kapitalistler, finans kapitalistleri, orta sınıf, küçük burjuvazi, köylüler, işçi sınıfı. Yalnızca bu partiler sınıflaması durağan bir şekilde ele alınamaz. Siyasal olgular daha karmaşıktır. Sınıflar arasında –onların gerçekliğine hiç gölge düşürmeden– birtakım geçişler, kendilerine sözcülük yapacak insanlar bulan ara oluşumlar, birtakım siyasal nüanslar, küçük partiler olur. Büyük bunalımlar yeni gruplaşmalar getirir. Son olarak ve özellikle, büyük kapitalizm, burjuvazinin tüm temsilcilerini kendi kanatları altında toplamaya ve –kimi direnişlerle de olsa– feodallerin partilerini orta sınıfların, küçük burjuvazinin,

hatta proletarya aristokrasisinin partileriyle bir araya getirmeyi hedefler. Öbür yanda, proletarya partileri, tüm halk sınıflarının (köylülerin, küçük burjuvazinin vb.) temsilcileri için bir çekim merkezi oluştururlar. Bütün bunlar, -Marx'ın, ağırlıklı olarak siyasal yapıtlarında betimlemiş ve analiz etmiş olduğu- karmaşık, çalkantılı, gitgide daha netlikle kutuplaşan bir siyasal yaşamın meydana gelmesine yol açar.

Demek ki burjuva demokrasisi, az ya da çok hızla, ama zorunlu olarak, bir dönüşüm bunalımına doğru sürüklenmektedir. O bunalımın biçimi, anı ve çıkış yolu dış ya da iç olaylara, temsilci bireylere, onların zekâsına, becerisine, saygınlığına, ama aynı zamanda ve özellikle, karar anındaki güçler oranına bağlıdır.

Ya, bunalım gerici bir çözüme kavuşturulur; bu bir monarşiye doğru, ya da daha sık karşılaşıldığı haliyle Bonapartçılığa (ki Marx bunu 3. Napoléon'la ilgili olarak analiz etmiştir) doğru dönüş olur. Her durumda, kitleler üzerinde, halk sınıfları üzerinde, proletarya üzerinde az ya da çok açık, az ya da çok hoyrat ve yozlaşmış bir diktatörlük (örneğin, faşizm) söz konusudur.

Ya da, bunalım, ileri doğru bir atılımla, sosyalizm ve komünizm doğrultusunda bir çözüme kavuşturulur. Demokrasi kesinlikle yön değiştirir; egemen sınıf, olduğu haliyle, kendini saf dışı edilmiş bulur; devlet, onun diktatörlüğünün -tarafsızlık kılığına bürünmüş ve ideolojik bakımdan kamufle edilmiş- organı olmaktan çı-

kar. Siyasal dış-görünümler ve yanılsamalar düşer. Halk ve onun proleter öncüsü, işlerin yönetimini açıkça ele alır ve o işleri –artık, tekelci büyük kapitalistler tarafından temsil edilmekten çıkmış olan– ulusun çıkarlarıyla örtüşen kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirirler. Bu, demokrasinin son bulması mı demektir? Bir bakıma evet, bir bakıma hayır. Bu, *burjuva* demokrasisinin, onun ideolojisinin, onun, kapitalizmin doğrudan ya da dolaylı hizmetindeki partilerinin son bulmasıdır. Bu, bir sınıfın (burjuvazinin) –gerici tepki'nin yoğunluğuna göre– az ya da çok hızla ve şiddetle tasfiyesidir; bunun yanı sıra, bir ekonomik sistemin (kapitalizmin) ve belirli bir siyasal devletin (tüm aygıtıyla, yüksek bürokrasisiyle, polis ve adalet sistemiyle birlikte burjuva devletinin) tasfiyesidir.

Fakat bu aynı zamanda, ulus çapında kamusal işlerin, büyük çoğunluğun az ya da çok açıklıkla talep ettiği yönde sevk ve idare edilmesidir. Bu yeni bir vergileme sistemidir; bu, üretici güçleri geliştirmek ve onları rasyonel şekilde örgütlemek (planlamak) için, sanayinin, ticari mübadelelerin, tarımın kumanda manivelalarını eline alan, demokratik denetimli organlar kurulmasıdır. Bu, yeni tipte bir devletin, –her ulusun, kendi geleneklerine, kendi deneyimlerine, kendi yapısına, karşı karşıya bulunan güçlere ve karşılıklı eylemlere göre, formülünü keşfetmek durumunda olduğu sosyalist devletin– oluşturulmasıdır.

Demek ki bu dönüşüm, *demokrasinin gerçekleşmesi*'dir.

Proletarya diktatörlüğü (burjuvazi üzerinde) - burjuva demokrasisinin son bulması - demokrasinin serpilmesi - demokrat burjuvalar ya da küçük burjuvalar tarafından verilmiş ama hiçbir zaman tutulmamış sözlerin gerçekleştirilmesi bütün bunlar eşdeğerli terimlerdir. Eğer ortada bir *diktatörlük* varsa, bu, ekonomi ve sosyoloji bilimlerinin diktatörlüğüdür ve bu diktatörlük, toplumsal bütünün düzenleyicisi olarak, –kapitalizmdeki istikrarsız dengenin belirtisi olan– denetimsiz ve yasasız özel girişkenliklerden, ilerisi görülmeden ortaya çıkıveren ortalamaların yerini alır.

Az ya da çok uzun süren ve çalkantılar içinde geçen bu bunalım boyunca demokrasi, Marx'ın deyimiyle, *sosyalist* demokrasi haline gelir; dönüşüm süreci tarihsel bir süreçtir ve tarihsel bir dönemi doldurur. Bu demektir ki, hareket noktası (burjuva-kapitalist demokrasi) ve varış noktası (sosyalist demokrasi) zihinde canlandırılabilir; ama aradaki süreç önceden şemalaştırılamaz; o süreç pek çok etkileşime, olaylara, insanlara, dünya ölçeğindeki güçler oranına bağlıdır. Büyük aşamaları her ne kadar *zorunlu* olsa da o süreç, kaçınılmaz olarak, engebeli, dolambaçlı (diyalektik) bir süreçtir.

Marx çok önemli bir nokta üzerinde, kendi zamanında (galiba bugün de) hayli yaygın olan bir karışıklığı gidermiştir: *Sosyalizm henüz komünizm değildir.*

Sosyalizmin bir devleti, bir devlet aygıtı vardır, öyleyse onun da bir bürokrasisi, bir bastırma aygıtı, bir adalet aygıtı vardır. Doğrultusu artık değişmiş olsa da Devlet, geride kalmış dönemlerin kalıntılarını ve uzantılarını –tüm toplum gibi o da– ardından sürükler. Vaktiyle egemen olan sınıfın etkisi, dolayısıyla, o sınıfa karşı mücadele sürmektedir. Farklılıklar (zihinsel emek ve bedensel emek, köylülük ve proletarya vb.) duradurmaktadır.

Siyaset açısı altında *komünizm*, bu kalıntıların, bu uzantıların kesin tasfiyesiyle tanımlanır. Marksist düşünme tarzının şu belit'ini (axiome) bilmeyen pek çok kimse için söylemek ve tekrarlamak gerekir ki, *"komünist devlet" deyiminin anlamı yoktur.* Gerçekten, komünizmin belirgin özelliği, devletin ortadan kaldırılması, devletin aşılmasıdır.

Sosyalist dönem, komünizme doğru geçiş dönemi sırasında, devlet gitgide dönüşüme uğrar. Siyasal işlev, [vaktiyle] nasıl ortaya çıktıysa öylece ortadan silinir. Her toplumda zorunlu olan sevk ve idare işlevleri, yani kendiliğinden işlevler yeniden ön plana geçer. –Nasıl işleyeceği her ulusal çerçevede ayrıca belirlenmesi gereken– seçmeci bir sistem, o işlevler için en yetenekli bireylerin öne çıkmasına ve kendini yetiştirmesine olanak verir. Kitleler de, o bireyleri sağlamaya, toplumun çarklarını ve idare tekniklerini anlamaya çağrılır. O zaman devlet, olduğu haliyle, yok olmaya doğru yol alır; yozlaştığı için değil, ama –toplumun tümünü -en yetenekli bireylerin şahsında-, örgütleme işlevlerinin gerektirdiği bilinç ve

bilgi düzeyine yükselttikten sonra– siyasal işlevlerin artık kaybolmasıyla toplumun içinde sönüp gider.

Devletin bu ortadan silinmesi komünist toplumun habercisidir. Dolayısıyla o, şunları içerir:

1) Sınıfların ve kalıntılarının tamamen ortadan silinmesi;
2) Üretici güçlerin olağanüstü gelişimi (teknik bakımından daha 20. yüzyılda bile olanaklı "bolluk çağı");
3) Emeğin bedensel emek ve zihinsel emek halinde bölünmüşlüğünün aşılması;
4) Özgür bireyin özgür bir toplumda serpilerek gelişmesi; bireysel-olan'ın, toplumsal-olan'la artık zıtlaşmayıp, bütünsel gelişiminin koşullarını toplumsal-olan'da bulması; öyle ki, her bir bireyin doğal ve kendiliğinden yeteneklerinin rasyonel bir şekilde ve bilinçli olarak –kültür sözcüğünün derin anlamında– kültürlendirilmesi.

Dolayısıyla, biraz önce ana çizgileriyle analiz ettiğimiz tarihsel dönemlere ve sosyolojik biçimlere şunları da eklemek gerekir:

a) gelişmişliğinin, derinleşmişliğinin ve dönüşüme uğramışlığının az ya da çok ileri bir uğrağında *demokrasi*;
b) kendisi de başka bir biçime doğru geçiş halinde *sosyalizm*;
c) *komünizm*.

–Bu dönüşümlerin kendilerini dayattığı ve gerçekleştiği bir tarih dönemine kadar geldiğimize göre,– bu biçimlerin analizi *siyaset* alanına düşer.

Bu biçim'ler kaderin cilvesiyle ortaya çıkmış değildir, onlar zorunludur; tıpkı, canlı bir varlığın -eğer müzmin bir hastalıkla ölmemiş ya da yatağa düşmemişse- büyümesinin, olgunluk çağına varmasının zorunlu olduğu gibi! Burada zorunluk, "oluşum-süreci"nin zorunluğudur; yani gerçek bazı koşulların yanı sıra, olanakları gerçekleştirecek zorunlu bir faaliyeti de gerektirir. Bu, zorunluğun mekanik değil, diyalektik bir yol alışıdır. Modern dünyanın çelişkileri ve sorunları belli olduğuna göre, bir çözüm yolu vardır ve bu çözüm yolu bir tektir: "oluşum-süreci"nin yoludur. Ne var ki sorunların gerçeklikte çözüme kavuşturulması bir "yazgı" da değildir.

Marx hiçbir zaman komünizmin bir "yeryüzü cenneti" olacağından söz etmemiştir. Her türlü kehanetten kaçınmıştır. Komünizm, hakkında hiçbir fikrimiz olmayan bir yaşam tarzını ya da üslubunu barındıracaktır. Komünizm çağı, bir yaşam üslubunu kendi koşullarına göre -yani doğa ve maddi koşullar karşısında insan özgürlüğünün hiç öngörülemeyecek bir gelişmişlik derecesine göre- yaratacaktır. Varolma koşulu, insanın doğa üzerindeki *gücünün* gelişmişliği olduğu için, komünizm, koşullar karşısında insana çok büyük bir özgürlük barındırır.

Bu diyalektik bakıştan, -zamansız olmayacak- hiçbir kehanet çıkarılamaz. Komünist toplumun yaşama, aşka, sanata vb. ilişkin problemleri nasıl çözümleyeceğini öngöremeyiz. Her problem, her çözüm yolu tarihsel "oluşum-süreci"nde [belli] bir uğrakta, *kendi uğrağında* ortaya çıkar. Marksizmde ütopyacılığa yer yoktur.

Marx, komünizmin insan tarihinin sonuncu dönemi olabileceğini hiçbir zaman söylememiştir. Tam tersine, daha sonra olacaklar hakkında hiçbir şeyi kesin şekilde söyleyemeyiz, demiştir.

Bu söylenenlerden şu apaçık ortaya çıkar ki, -Marx'ın sözcüğe verdiği net anlama göre- bugün dünyada henüz *hiçbir komünist toplum* yoktur.

Geçmişteki ekonomik-toplumsal kuruluşların analizini bir yana bırakıp, eylemin perspektiflerine (dolayısıyla, sorunlara) yaklaşırken Marksizm aklı, bilgiyi, bilimsel alanı elden bırakmaz.

Şu iki görüş açısı: bilgilenmenin ve eylemin görüş açıları, ancak durağan ve diyalektikçi olmayan bir öğreti için birbirinden ayrı durur.

Geçmişteki ekonomik-toplumsal kuruluşların analizi, zaten tarihsel "oluşum-süreci"nin bir analizidir. Marksist diyalektik, öngörülerini, belgilerini, değerlendirmelerini de işte yine bu analizden çıkarır.

Diyalektik bakımdan, olanaklı-olan, gerçekleşmiş-olan'dan ayrı durmadığı gibi, değerler de gerçek-olan'dan, hukuk da olgudan ayrı durmaz. "Oluşum-süreci" bu birbirinden farklı yanları kucaklar; olanaklı-olan, gerçek-olan'ın derindeki eğiliminden başka bir şey değildir.

Dolayısıyla, Marksist siyaset bilgiye dayalı bir siyasettir. Eylem direktifleri, durumların bir analizini temel alır. Direktifler değişecek olursa, bu, her zaman hareket halinde olan durumun değişmiş olmasından ötürüdür.

Demek ki sonunda bir siyaset bilimi söz konusu ol-

maktadır; burjuva düşüncesi bu siyasal bilimin habercisi olmuş, bazen onu sezinlemiş, gelgelelim kendi gerekçelerine ve ideolojik yanılsamalarına bağlı kaldığından, bu bilime ulaşamamıştır.

Siyasal bilim dendiğinde, "bilimsel siyaset"e kapı açılmış olur, yani rasyonel bir yönteme, diyalektik yönteme dayalı bir siyaset'e.

Bu kısa sergilememizin sonunda, yeni bir açı altında (somut olarak, pratik olarak) yeniden başa, yani *Yöntem*'e dönmüş bulunuyoruz.

SONUÇ

Karl Marx'ın, 1848 Devrimi'nden az önce ve Avrupa'da devrimin mayalanışıyla yakından ilişkili olarak, daha sonraları *Marksizm* adını taşıyacak olan geniş teorik bütünün ana çizgilerini fark etmesinin üstünden bir yüzyıl geçmiş bulunuyor.

Marksizmin tarihi, gelişmesi, etkisi, hakkındaki polemikler uzun bir yapıtı başlı başına doldurabilir.

Marx temel tezlerini, önceleri, hemen hemen genel bir ilgisizlik ve nerdeyse tam bir yalnızlık içinde geliştirdi ve derinleştirdi; özellikle *Kapital*'in hazırlık çalışmaları sırasında ve *artıdeğer*'i keşfettiği dönemde (1852-1859)... Engels hemen hemen tek başına, dostuna hem maddi hem de zihinsel bakımdan destek oluyordu.

1. Enternasyonal döneminden itibaren, Marksizmin etkisi ve ışıltısı kendini kabul ettirmeye başladığında, yanlış ya da maksatlı yorumları da aldı yürüdü.

İşte, örneğin, –Marx'ın ölümünden yaklaşık 10 yıl önce yayınlanmış olan– "Larousse du XIX Siècle" ansiklopedisinin Marx hakkındaki maddesinden eğlenceli bir

bölüm. Metin, kişi olarak "Doktor Marx"ın ve onun aile ortamındaki "ataerkil" yaşamının canlı ve sevimli bir betimlemesini içeriyor.

"... Lassalle'cilik adı verilen komünist öğretinin asıl babası olan Bay Marx'ın, o tarihten (1847) itibaren tartışma götürmez öğretileri vardı. Saint-Simon'un, Fourier'nin, Cabet'nin, Proudhon'un, Louis Blanc'ın vb. teorilerini hep bir arada reddeden Marx, bir "bilimsel okul" kurduğunu iddia ediyordu; ona göre, geçmişi hiç varolmamış saymak ve gelecekteki toplumun yasaları için yalnızca deneyselciliğe [Expérimentalisme] bel bağlamak gerekir. Bilimsel sosyalizm hareket noktası olarak kendine Bückner'in (evet, Bückner, diyor!), Darwin'in çalışmalarını, tıp felsefesinin keşiflerini almalı; yeni bir toplum kurmak için de, bilimsel olarak, insan varlığının yapılaşmasının incelenmesi üzerinde, anatomi üzerinde, sosyoloji ve antropoloji üzerinde temellenmelidir. Tek sözcükle, bu teoriye göre insan, yetileri karmaşık, ihtiyaçları çelişkili bir varlık değil, hareketleri belirli ve değişmez olan bir çeşit makinedir. Bundan çıkan sonuca göre, bireyin yasasını organlarının incelenmesine bakarak, kamu hukukunu ve uluslararası hukuku da insan ırklarının karakterine göre formülleştirmek gerekir."

Larousse'un bu ilk baskısında belli bir liberal zihniyet egemendi. O maddenin yazarı kuşkusuz belli bir anlama çabası göstermişti. Takılıp kalması kötü niyetinden ya da maksatlı yorumundan ötürü değil, düşüncesinin sınırlarından ötürüydü.

O maddenin yazarı, Marx'ın bir "bilimsel sosyalizm"in temellerini attığını anlıyor; fakat yazara göre, bilimsel karakter, olsa olsa ancak doğa bilimlerine uygun düşüyor. Dolayısıyla, "bilimsel sosyalizm"in, bir *bilimsel sosyoloji*'ye, bir tarihe, bir ekonomi ve siyaset teorisine dayandığını bir türlü anlayamayıp, onu, Marx'ın –hayli uzağına savrulmuş– bir yetiştirmesi olan Ferdinand Lassalle'ın öğretisi *Lassalle'cilik*le karıştırıyor. Tarihsel maddeciliği de, kaba, biyolojik ya da fizyolojik bir maddeciliğe, sonunda da bir çeşit ırkçılığa indirgiyor! Üstelik, diyalektik yöntem tam da, insan gerçekliğinin *çelişkili* pek çok yanı üzerinde ısrarla durduğu halde, o maddenin yazarı, –"bilimsel" betimlenişini Marx'a atfettiği– insan makinesinin tüm karmaşıklığına ve tüm çelişikliğine hiç yer vermiyor.

Eğer, görece içten ve nesnel bir yorumcu böylesine saçmalıklara ulaşıyor ve bunlara "Marksizm" adını yakıştırıyorsa, Marksizmin maksatlı yorumcularının ve hasımlarının, birtakım ezici karşı-kanıtlar hazırlamak için neler kotarabileceklerini varın siz düşünün!

İşte size, Marksizme değişik alanlarda getirilen maksatlı yorumlardan ve fazlasıyla kolaya kaçan çürütmelerden, belgeli olmak adına, birkaç örnek. (Belgeli olmak adına diyoruz, çünkü, tekrarlayalım ki, o polemiklerin eksikli bir sergilenmesi bile kalın bir cilt tutardı.)

I. Felsefe alanında

İsteyerek ya da istemeden düşülen en yaygın hata, tarihsel (diyalektik) maddecilik ile kaba (mekanik) maddeciliğin birbirine karıştırılmasıdır. Kaba [amiyane] maddecilik, doğayı –hacim, yoğunluk, esneklik vb. gibi kaba saba tanımlanan– mekanik özellikleriyle maddeye; doğa varlıklarını, o temel özelliklerin değişik kombinasyonlarına (taneciklerin, cisimciklerin kombinasyonuna, atomculuğa) indirger. Kaba maddecilik, düşünceyi bir salgıya, bilinci fizyolojik ya da fiziksel-kimyasal süreçlerin bir yan ürününe indirger. O ayrıca, insani-olan'ı da, yeme içme vb. temel, organik ihtiyaçlara indirger. Karmaşığın basite, üst düzeyin alt düzeye bu indirgenişi, son derece yoksul bir doğa ve insan anlayışına varır.

Şuna işaret etmek gerekir ki, fizikle ve doğa bilimiyle uzun zamandan beri aşılmış olan bu teori, bazı insan bilimlerinde hâlâ sürdürülmektedir (Watson'un *Davranışçılık*'ında, Spencer'in, Schaefflé'nin ve özellikle René Worms'un *Sosyolojik Organisizm*'nde olduğu gibi.)

Tarihsel bakımdan bu kaba maddecilik, 18. yüzyılın maddeciliği oldu. Ne var ki o çağdan itibaren Diderot, d'Holbach, Helvetius gibi büyük maddeciler –hemen hemen her zaman yeniden kaba maddeciliğe düşmüş olsalar da– kaba mekanikliği belli belirsiz aşmaya uğraşmışlar; bazen doğayı, –mekanik olarak tanımlanan birbirinden kopuk parçacıkların bir toplamı ya da yığını olmaktan çok,– son derece karmaşık bir bütün olarak

kavramışlardır. D'Holbach, kendisi için henüz açık seçik olmasa da (ve yapıtında Lucretius'un olduğu kadar Spinoza'nın etkileri bulunsa da), daha o sırada doğada bir "büyük bütün" görür. Ona göre, insan da, kendine özgü bir özü, bir örgütlülüğü olan bir bütündür; ki bu da onu, -kendisinde keşfedilen özelliklerden ötürü- "bir düzen içinde, hayvanlar sınıfından ayrı bir sınıf"a sokar; çünkü "doğadaki özel varlıklar"ın kendilerine özgü örgütleniş tarzları vardır; böyle olmakla birlikte, -kendilerinin de parçası oldukları "ve varolan her şeyin zorunlu olarak bağlı bulunduğu"1- "genel sisteme, evrensel doğaya" yine de bağlıdırlar.

Diderot daha da net olarak şunları yazmıştır: "Her şey değişir, her şey gelip geçer, yalnızca bütün kalır. Dünya, durmadan başlar ve biter; her an başlangıcında ve sonundadır; bundan başkası hiç olmadı; hiç olmayacaktır. Bu uçsuz bucaksız madde ummanında, biri öbürüne benzeyen, bir an biri kendine benzeyen tek bir zerrecik yoktur. *Rerum novus nascitur ordo* (Yeni şeyler çıkar doğa'nın düzeninden), onun ebedî tabelasında yazılı olan işte budur...2 "

Diderot daha o sıralarda, zaman zaman ve yer yer diyalektiği sezinleten maddeciliğinden, bir geçimlilik ve genel mutluluk öğretisi çıkarıyordu, ama [geçimsiz] bir bencillik savunması değil. *Le Fils naturel* (Piç Oğul)

---

1 D'HOLBACH, *Système de la Nature*, I, p.11, éd. de Londres, 1780.

2 *Rêve de d'Alembert*, éd. de la Pléiade, p.924.

adlı oyununda (4. perde, 3. sahne) Constance, Dorval'e şöyle der: "Çocuklarımıza durmadan göstereceğiz ki insanlığın yasaları değişmez, hiçbir şey o yasaların dışında kalamaz; ve biz tüm doğayı kucaklayan, o evrensel iyilikseverlik duygusunun onların ruhlarında boy attığını göreceğiz... Dorval, sevecen bir ruhun, -duyarlı varlıkların mutluluğunu kuvvetle istemeden ve buna katılmadan,- o duyarlı kişilerin genel sistemini tasarlayamayacağını siz bana yüz kez söylemiştiniz." Diderot'nun maddeciliği üzerine bir inceleme, böylesi karakteristik alıntıları çoğaltacaktır.

18. yüzyılın büyük düşünürlerinin maddeciliği, uçsuz bucaksız doğayı organik ve canlı bir bütün olarak ele almakla ve insani-olan'a da, -o bütünden ayrı olamamakla birlikte- yine de kendine özgü yasaları olan bir öz, bir düzen, farklı bir bütünsellik gözüyle bakmakla, kaba maddeciliği zaman zaman aşıyor, hatta diyalektik maddecilik düzeyine vardığı da oluyordu.

Marx "yeryüzünün anlamı"nı, Nietzsche'den çok daha önce ve ondan daha somutlukla -çünkü toplumsallığa daha ağırlık vererek- kavramıştı. Onun maddeciliği yeryüzü insanını etiyle kemiğiyle ele alır, onu olduğu haliyle, çok-yanlılığı içinde kabul eder. Marx biyolojinin, fizyolojinin, antropolojinin verilerini hesaba katar. Ona göre, insan "bir doğa varlığıdır", öylece verilidir.

Bu, diyalektik maddecilik açısından, düşünme yeteneğinin ve bilincin, yani insan zihninin varolmadığı ya da olsa olsa yan-fenomenler olmaktan ileri gitmedikleri

anlamına mı gelir? Hiç de değil! Düşünme yeteneği bir gerçekliktir; ve işte tam da bir gerçeklik olmasından ötürü doğar, büyür, gelişir ve belki -tıpkı insan soyu gibi ve onunla birlikte- gitgide sönecek ve ölecektir. İnsan bireyinde ve insan soyunda düşünme yeteneği, doğal ve özgül bir özellik olarak ortaya çıkar; insan soyunun -beyin, el, dikey duruş vb.- gibi diğer karakter ve özelliklerinden ayrı olamaz. Düşünme yeteneğinin, içinden çıktığı doğaya karşı mücadele boyunca kendini kabul ettirmesi, güçlenmesi ve doğrulanması, onun doğadan kopmasına izin vermez. Düşünme yeteneğinin ortaya çıkış koşullarını, olgular içinde, insan soyu ölçeğinde incelemek genel antropolojiye; bunları bireyde incelemek ise psikolojiye ve pedagojiye düşer. Niçin insan, organik gelişimini, toplumsal bir gelişme yoluyla sürdürür; hem de, asıl anlamda organik evrim, toplumsal gelişmeyle ve toplumsal gelişme için durmuş gibi görünürken? Hayvanın aletleri vücudunun birer parçası olduğu halde, niçin insan, vücudunun uzantısı olarak âlet kullanır? Nasıl oluyor da insan bilinci eylem olanağı haline, doğa üzerinde egemenlik haline, doğa karşısında pasiflikten gitgide çıkarak serpilen faaliyet haline geliyor? İşte bu da yine antropolojinin genel problemidir. Metafizik, tepeden inme mutlakçı bir kararla ve zihinsel bir cevher ortaya sürerek bu probleme çözüm getirdiğini iddia eder; maddecilik ise olguların incelenmesiyle yetinir ve başka alanlarda olduğu gibi burada da, olguları ilişkileri, bağları ve kendi "oluşum-süreçleri" içinde ele alır.

Şu var ki, düşünme yeteneği gerçektir [réel); hem de o derece gerçektir ki o önce, yanılsamanın bir işlevi olarak ortaya çıkarken, aynı zamanda hakikatin de bir işlevi olarak ortaya çıkar. Metafiziklerin, dinlerin, ahlâk öğretilerinin, siyaset öğretilerinin sayısı ve çeşitliliği, insanda sahiden bir ideolojikleştirme işlevi olduğunu oldukça açıklıkla göstermektedir; toplumda bu işlevin doğuşunu, gelişmesini ve ortadan silinmesini incelemek de yerinde olur.

Akıl nasıl oluşmuştur? İki yanlı bir mücadele içinde oluşmuştur: İnsanın bir yandan, hem çevresindeki doğaya karşı, hem de kendi doğasına, yani kaba içgüdüye, kendiliğindenliğe karşı mücadelesi içinde; öbür yandan da yanılsamaya -yani sihirden, metafizik imgeleme kadar her türlü ideolojiye- karşı mücadelesi içinde... Ne var ki, bu çatışma ebedi değildir; bu çatışma bir yandan aklın ideolojik yanılsamaya karşı zafer kazanmasıyla, öbür yandan aklın doğa üzerinde zafer kazanmasıyla çözüme kavuşur; ve onun bu zaferi, doğayla derin bir barışma getirir. Akıl, insandaki ve çevresindeki doğaya ancak, o doğayı *tanıyarak* ve -doğal bir süreç boyunca içinden çıkmış olduğu- o doğayla kendisi arasındaki bağın *farkına vararak* egemen olur.

Diyalektik maddeciliğin böylece, -birbirine karşı duran terimlerin derin ilişkisindeki çatışmaları ve çelişkileri inceleyen- *diyalektik*'i *maddecilik*'le nasıl birleştirdiği ortaya çıkmaktadır. Diyalektik maddecilik, diyalektiği ve maddeciliği, -olgularda, insanın gelişmesinde yeni-

den bularak, onları– birbirinden ayrılamaz şekilde birleştirir; insanın gelişmesinin, aynı zamanda hem *maddi* (organik, teknik, ekonomik koşullar gibi), hem de *diyalektik* karakterli (çok-yanlı çatışmalar) oluşu, –olguları birbirinden ve sürecin bütünselliğinden kopuk olarak ele almaktan yöntemli bir şekilde kaçınan– her araştırmada kendini yüze vurur.

Diyalektik maddecilik, eski rasyonalizmin uzantısında yer alır, ama onu aşmış, onun kısıtlayıcı ve olumsuz yanlarını gidermiş olarak... Diyalektik maddecilik, evrensel aklı bireyin içindeymiş gibi gören dar anlayışı bir yana bırakır; onu somut evrenselliği içinde, –yani insanın tarihsel ve toplumsal büyük kazanımı olan insan aklı olarak– sunar. Diyalektik maddecilik, aklı doğadan, pratikten, yaşamdan ayrı tutmayı bir yana bırakır. Son olarak, diyalektik maddecilik, insani-olan'ı tek bir yanıyla tanımlamaktan, bütünsel insanın şu ya da bu yanına ayrıcalık tanımaktan da kaçınır. Tek tek her bilim nedir? Her bilim, insanın doğa'nın, kendi doğasının bilincine varması ve gerçekliğin bir yanını, bir öğesini, bir basamağını bulup ortaya çıkarmasıdır. Peki bütünsel [total] insan nedir?

Tek-yanlı olarak, sırf bedensel de, fizyolojik de, psikolojik de, tarihsel de, ekonomik ya da toplumsal da olmayan bir varlık. Bütünsel insan bunların hepsidir, hatta bu öğe ya da yanların toplamından daha fazlasıdır: O, bu öğe ya da yanların birliğidir, bütünselliğidir, onların "oluşum-süreci"dir. İnsan bilgiyle, bilimlerle, bilimlerin keşfettikleriyle tanımlanır; bilimler ise ancak, faaliyette bulunan

ve düşünen insanla belirlenirler. Eskide kalmış bilimcilik (scientisme) ya, falanca ya da filanca bilime yersiz şekilde ayrıcalık tanımakla ve her şeyi örneğin fizik ya da matematik ya da biyoloji açısından kavramakla, -ya da, farklı bilimlerin elde ettikleri sonuçların bir toplamını göz önüne almakla- yetindiği halde; diyalektik maddecilik, arayışlarının merkezine *insan*'ı yerleştirir; ama söz konusu olan, "oluşum-süreci"ni yaşayan insandır, bilgilenme yoluyla biçimlenen ve biçimlenişi içinde kendini tanıyan insandır.

II. İktisat alanında

İşte, güneybatıdaki büyük bir kentte 1947 yılında üniversite kürsüsünden Marksizmin çürütülmesine ilişkin bir örnek:

"Biri altın oymalı, öbürü aynı emeği gerektiren demir, iki kupa ele alalım. Eğer Marx haklı olsaydı, iki kupa aynı değerde olurdu, ki bu saçma bir şeydir; dolayısıyla Marksizmin değer teorisi saçmadır..."

Bu kanıtlama tarzı pek yaygın olduğundan, kısa bir yanıt gerektirir. Bu kanıtlama tarzı öze ilişkin birkaç noktayı göz ardı etmektedir:

1) Marx, -tamamen bireysel ve özel nitelikli faaliyet ürünleri olan- sanatsal emek ürünlerini, kesinlikle kendinin değer teorisi dışında tutmuştur. Bu ürünler açısından, onların "değer"i, nadirlikleriyle, sıra-dışı ol-

malarıyla, estetik nitelikleriyle, muhtemel alıcının onlara öznel olarak değer biçmesiyle, öyleyse, o alıcının psikolojik güdüsüyle (o nesneyi satın almak için katlanacağı fedakârlığın sınırıyla vb.) belirlenir. Bu nesneler açısından, ama yalnızca onlar açısından, "psikolojik" değer teorisi diye bir teori ortaya konulmuştur. Marksizmin hasımları, özel nitelikli üretimin kısıtlı alanını –ki psikolojik teori bu alan için bir anlam taşır– yersiz şekilde genişletmektedirler. (Bu katıksız psikolojik teorinin, kalkıp karaborsaya da uygulanması, resmî ekonomi politik için oldukça gülünçtür!) Marksizmin, değerin "gerekli ortalama toplumsal emek süresi"yle belirlendiğine ilişkin teorisi –Marx'ın söylediği ve tekrarladığı gibi– yalnızca, *toplumsal emek* sonucu olan nesnelere, demek ki, piyasa için üretime, yani dizi halinde yeniden üretilebilen nesnelerin üretimine uygulanır.

2) Marx, gerek *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde, gerekse *Kapital*'in 1. kitabında şu olguyu, üzerine basa basa belirtmiştir: Nesnenin meta değeri, *bireysel* emek süresiyle (az ya da çok becerili, az ya da çok donanımlı tek tek işçilerin emek süresi olan, niteliksel süreyle) değil, nesnenin üretimi için *gerekli ortalama toplumsal emek süresi*'yle belirlenir. Bir toplumsal grubun donanımının ve

örgütleniş tarzının yanı sıra, o grubu oluşturan bireylerin beceri ortalaması da verili olduğundan, bu grup bütünüyle ele alındığında, belli bir üretkenliğe [üretim kapasitesine] sahiptir. Doğal kaynaklar (arazinin, toprak altının, doğal enerji kaynaklarının zenginliği ya da yok-

sulluğu) da bu üretkenlik kavramına girer. O üç yanlı öğeyi (doğal, teknik, toplumsal yanlarıyla) daha önce analiz etmiştik. Her nesne, toplumsal emek süresinin bir parçasını –bütünüyle ele alınan gruptaki üretim kapasitesinin bir sonucunu– temsil eder.

Demek ki, Marksist değer teorisi ancak, emeğin toplumsal karakteri, emeğin bireysel ve niteliksel yanıyla birleştiğinde uygulanabilir. Bu teori, –onu yorumlayanların keyfine kalmış olarak,– hangi koşullar altında üretilmiş olduğuna bakılmaksızın, herhangi bir nesneye uygulanabilecek mekanik bir teori değildir. Bu, *sınaî* üretime dikkate değer bir şekilde uygulanan, –aile çapında üretimden, zanaatkârlık üretiminden vb. hareketle– sınaî üretimin nasıl doğup geliştiğini gösteren tarihsel bir teoridir. Marksizmin hasımlarının, kanıtlarını –emeğin bireysel ve niteliksel karakterinin, emeğin toplumsal, niceliksel ve genel karakterinden daha ağır bastığı ya da daha hissedilir olduğu– sanatsal üretimden ya da küçük aile ve zanaatkarlık üretiminden seçmeleri işte bu yüzdendir.

Katıksız teorisyenler, Marksizmin karşısına birtakım psikolojik değer anlayışları çıkarmakta ayak direrlerken, büyük sanayi üretimi ülkelerindeki uygulamacılar ve teknisyenler bu konuda yanılgıya düşmezler. Marksist analizin sonuçlarını –galiba farkında olmadan– uygulayarak, ortalama emek süresi'nde (şu ya da bu nesnenin üretimi için toplumsal bakımdan gerekli emek

süresinde), farklı emekler ve ürünler arasındaki *ortak ölçü*'yü bulurlar. Farklı emekleri ve ürünleri birbirleriyle karşılaştırır, böylece ürünler arasındaki ilişkileri niceliksel olarak rakamlaştırırlar. Amerikan ekonomisi üzerine bir kitapta işte şunlar okunabiliyor: "Önümde ABD'deki otomobil sanayisi üzerine bir inceleme var. Yazar, iki ülkedeki (ABD ve Fransa) başlıca maddelerin kilo başına fiyatlarını, oldukça eksiksiz çizelgeler halinde karşılaştırıyor; birazdan biz de, gündelik yaşam giderlerini dakika-emek halinde göstermek için öyle yapacağız..." Bu yöntem, emeğin ABD'deki üretkenliği ile Fransa'daki üretkenliği arasındaki farkı rakamlaştırmaya olanak verir. Hammadde konusunda oran bazen 5'e 1'dir (Bunların yeraltından çıkarılmasında doğal zenginliğin yanı sıra, donanımın mükemmelliği de büyük bir rol oynamaktadır). "Mamul ürünlere dönecek olursak, farkların azaldığını görürüz... Otomobilin 1 kilosu 1939'da, Fransa'da 2,25 saatlik bir emek gerektirirken, ABD'de 0,68 saatlik bir emek gerektiriyordu; 3,3 olan bu oran 1946'da 6,15'e çıkmıştır." Yazar, bu sonuncu alanda *emek üretkenliği*'nin ABD'de ve Fransa'da farklı olmasının, doğal zenginlikten, hatta yalnızca teknik yöntemler arasındaki bir farklılıktan değil, *iş örgütlenmesi*'ndeki bir farklılıktan da ileri geldiğine işaret etmektedir1. (Burada, -bilimsel iş örgütlenmesine karşı Fransa'da belirli bir direnişi dile getiren- birtakım ideolojik fenomenlerin de rol oynadığı görülüyor.)

1 Bkz. P. B. WOLFF, *Usines U.S.A.*, Paris, 1947

Her ne olursa olsun, o incelemelerin yazarları, Marksistler gibi düşündüklerini öğrenecek olsalar, herhalde büyük bir hayrete düşerlerdi. Ama onlar Marksist filan değildirler; çünkü onlar değer teorisinin, dolayısıyla, *artı-değer* (artı-emek) teorisinin *sonuç*'larına –yani, ücretliler sınıfının emekgücünü, üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip olanlar sınıfına satması noktasına– gelmiyorlar. Yukarıda anılan koşullarda, işçi tarafından tüketilen geçim araçlarının "dakika-emek" olarak rakamlandırılması; işçi ücretindeki "emek-değeri"nin belirlenmesi; böylelikle, o işçilerin ortalama olarak, ne kadar süre kendileri için, ne kadar süre kapitalistler sınıfı için çalıştıklarının ortaya çıkarılması; öylece, emekgücünün değeril ile emeğin yaratmış olduğu değer'in karşılaştırılması; öylelikle, Marx'ın *sömürü oranı* adını verdiği şeyin belirlenmesi ilginç olurdu. Ama bunlar, o incelemenin yazarlarının aklının ucundan geçmiyor. Onlar üretilmiş nesneyi dakika-emek olarak rakamlandırırlarken, ortalama emek süresi toplamını bir ağırlıkla, üretilmiş nesnelerin toplam ağırlığıyla bölüyorlar. Hayat pahalılığını incelerken, –para olarak değerlendirdikleri– genel ücret tutarını falanca ya da filanca nesnenin fiyatına bölüp: "Bilmem ne kadar değeri olan bir elbisenin tutarı, aylık ücretin şu kadarda birine eşdeğerdedir, dolayısıyla, o kadar emek süresi değerindedir." diyorlar. O iktisatçılar temel bir soru-

1 Marksistler yalnızca bu deyimi kullanır. "Emek-değeri" ya da "emeğin değeri" deyimleri, tam anlamda Marksist değildir; çünkü o deyimler, *emekgücünün* kapitalist üretim süreci sırasında, –bir meta olarak– *pazardaki değerine satıldığını* göstermez.

nu gargaraya getirdiklerinin; birinci ve ikinci hesaplama tarzlarındaki "dakika-emek"in ya da "saat-emek"in aynı anlama gelmediğinin; çünkü, birinci hesaplama tarzında yalnızca işçi emeğinin üretkenliği üzerinde durdukları halde, ikinci hesaplamada işçi emeğinin üretkenliğini es geçtiklerinin farkında değildirler. Marx'ın, ücretin "para-biçim"inin, ücretliliğin içerdiği "gerçek ilişkiyi sakladığı"nı, ücretlinin artı-emeğini "örtbas ettiği"ni göstermiş olduğundan1; "işçi ücretinin [sanki] emeğin fiyatıymış gibi görünmesi"nin, olsa olsa ancak "burjuva toplumun yüzeyinde", onun ideolojisinde, onun yüzeysel fenomenlerinde, onun psikolojik dışa-vurumlarında böyle olduğundan haberleri yoktur; öyle olunca da, işçinin tüm emeği "bedeli ödenmiş emekmiş gibi görünür" ve "iş gününün, artı-emek ve (işçinin geçimi için) gerekli emek biçiminde bölünmüşlüğü" tamamen ortadan silinir, görünmez olur.

3) Yine, oymalı altın kadehin değeri konusunda ileri sürülmüş olan itiraza dönelim. Kıymetli madenlerin nasıl olup da geneliyle değer'i tam tamına temsil ettiklerini, tüm meta değerlerinin *genel eşdeğer'i* haline nasıl geldiklerini Marx göstermiştir. Neden bu böyledir? O kıymetli madenlerin kendilerinin de birer değeri vardır da ondan. Onlar, güzel ya da nadir oldukları için değil, bir toplumsal emeğin ürünleri oldukları için değerlidirler. Bir gram altının yer altından çıkarılması, nakli vb., bir gram demirin yer altından çıkarılmasından,

1 Bkz. *"Capital"*, III, p.240.

naklinden daha çok ortalama toplumsal emeği temsil eder. (Bu analizin "tersinden kanıt"ı, altın madenlerinde emek üretkenliğinin bir değişime uğraması sonucunda, altınla dile getirilen meta değerlerinin de bir değişime uğramasıdır.)

Geçerken, *ekonomide devletçilik* (dirigisme) ile -sözcüğün Marksist anlamında- *planlama* arasında sık sık yapılan karıştırmaya değinelim. Ekonomide devletçilik çoğu zaman, yanlış yere, Marksizmin sırtına yüklenir. Planlama *üretim*'e dayalıdır; büyük üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılmasını, o araçların devlet içinde bütünleştirilmesini, son olarak da ve özellikle, bu devletin, emekçi sınıfların çıkarları doğrultusunda sevk ve idare edilmesini gerektirir. Marx'a göre, üretici güçlerin ve emeğin üretkenliğinin yanı sıra, yığınların satın alma gücünü de rasyonel şekilde geliştiren bir sosyalist ekonomide Marksist planlama kavramı işte böyledir. Oysa bunun tersine olarak, ekonomik devletçiliğin, *dağıtım*'ı bürokratik bir şekilde örgütlemekle yetindiği; dağıtımı denetleme aygıtını, demokratik şekilde yönetilmeyen ve denetlenmeyen bir devletin eline bıraktığı; bu dağıtımı, sonuçta özel çıkarlara peşkeş çektiği, böylelikle, çalışanlar ve üretenler aleyhine, ürünlerin seyrekleşmesine ve pahalılanmasına meydan verdiği, pahalıya mal olmuş bir deneyimle bilinmektedir.

III. Sosyoloji alanında

Marksizmin hasımları, –kanıtlanması şöyle dursun, açıklıkla formüle edilmesi bile zor olan,– çelişkili iki durum arasında bocalayıp dururlar.

Kimileri, toplumsal gerçekliği, tek tek bilinçlerin *öznel* ilişkilerine indirger; bu görüş, –özellikle Tarde'ın temsil ettiği– "Inter-psychologie"nin görüşüdür; diğerleri toplumsal gerçekliği *nesnel* bir gerçeklik olarak, dolayısıyla bağımsız, ya da hatta tek tek bilinçlere oranla aşkın bir gerçeklik olarak, dolayısıyla, bir cevher, bir metafizik varlık olarak tasarlarlar; Durkheim'in anlayışı budur. Marksizm ise, bu sosyolojik gerçeklik problemini doğru olarak ortaya koyar ve rasyonel olarak çözüme kavuşturur. İnsanların doğayla olan ve birbirleriyle olan *pratik* ilişkilerini analiz eder. Pratik oldukları için o ilişkiler, bireylerin bilincine bağımlı değildir; onlar öznel değildirler; ama öte yandan onlarda, bir nesnenin, bir cismin ham ve tamamen dışsal nesnelliği [objectivité] de yoktur. Onlar, canlı ve faaliyet halinde bulunan bireylerin yabancısı değildir (yabancı hale geldikleri ölçüde, yabancılaşma teorisi, o görece dıştalığı [extériorité] açıklar). O ilişkiler, bireylerin faaliyet koşullarında, bireylerin gerçek etkileşiminden doğar. Öyleyse, o ilişkiler –ne kaypak ve öznel durumlar olarak, ne de aşkın gerçeklikler ya da cevherler olarak– aklın dışında kalmayıp, bilimsel olarak incelenebilirler. Tarih'e gelince, tarihçilerin birçoğu tarihi, tek tek olgular zerrelerinin bir yığışması olarak, bütünlüğü ve yasası olmayan bir yaşanmışlıklar karma-

şası olarak tasarlar. Diğer kimi tarihçiler ise, –o olgulara dışarıdan dayattıkları,– önceden kurgulanmış şemalara ya da belitlere [axiomes] göre, o karmaşaya bir bütünlük getirmeye uğraşırlar. Buna karşılık Marksizm, falanca anda faaliyette bulunan bireylerin etkileşiminden nasıl olup da en genel, yani toplumsal ve tarihsel bir sonuç meydana geldiğini; ve bu toplumsal sürecin nasıl olup da, "oluşum-süreci"nin evrensel yasalarına uygun, doğal bir süreç olarak geliştiğini gösterir. Demek ki Marksizm, topluma ve tarihe ilişkin *tek-yanlı* iki anlayışın da güçlüklerinden kendini sıyırır. Diyalektik yöntem, tarihsel ve toplumsal olguları, oldukları haliyle incelemeye olanak verir; çünkü o, tarihsel ve toplumsal olguyu bir çarpıtmaya uğratmaksızın, yöntemli ve rasyonel araştırmaya açık olarak, "kavranabilir" halde tasarlar. Diyalektik yöntemin tek bir ön-kabulü vardır: –Çelişkileri, karşılıklı etkileşimleri ve "oluşum-süreci" içinde,– olgular arasında bağlantı bulunduğu yolundaki belitten başka hiçbir belit öne sürmez. Toplumsal ve tarihsel olguların kavranabilirliğinin zaten besbelli bir koşulu değil midir, bu? Marksizm bu koşulu toplumsal ve tarihsel olgulara dışarıdan, *a priori* olarak dayatmayıp, o koşulu toplumsal ve tarihsel olguların kendileri içinde bulur ve tanır.

Bu alanda son derece karmaşık polemiklerde Marksizme karşı, birbiriyle çelişkili iki dizi kanıt kullanılıyor. Kimi zaman, tarihsel ve toplumsal gerçekliğin (geneliyle insansal gerçekliğin), tek bir bilimin kavramasına ken-

dini bırakmacayak kadar karmaşık, değişken, bireysel göründüğü öne sürülüyor; bilimsel olmak iddiası taşıyan Marksizm bu gerçekliği kucaklayamazmış. Kimi zaman da, insan gerçekliğinin rasyonel olarak (bilimsel olarak) anlaşılabilirliği, anlaşılabileceği; ama Marksizmin bu işte yaya kaldığı, çünkü onun bir bilim değil, siyasal bir tutum, taraf tutan bir eylem, hatta kimilerine göre siyasal bir "mitos" olduğu öne sürülüyor. Daha önceki inceleme, kısa da olsa, birbiriyle çelişen bu iki itiraz sistemi arasından Marksizmin nasıl sıyrıldığını herhalde yeterince göstermiştir. Marksizm, tam da, o çelişkiye *çözüm* getirdiği için o itirazların dışındadır. Maddeci ve diyalektikçi olmayanlara, tarihsel ve toplumsal gerçeklik iki türlü görünür: ya, sonuçta bireysel, vakalara bağlı, değişken, -rasyonel şekilde kavranmaya gelmeyecek kadar- karmaşık olgulardan ibaret olarak, ya da, cismani, dışsal, alabildiğine nesnel, akıl için değilse bile, eylem için yaklaşılmaz bir gerçeklik olarak.

Marksizm bu ikileme düşmez ve çelişkiyi çözüme kavuşturur. Marksizm daha yüksek ve daha derin bir nesnellik kavramı getirir. Bilgi'nin nesnelliği, düşünen ve faaliyette bulunan insanın devre dışı kalmasını gerektirmez; tam tersine. Gerçekliklerle aktif ilişkisi içinde ve aktif ilişkisi yoluyla, insan gerçekliklere nüfuz eder; gerçeklikleri "oluşum-süreci" boyunca ve o "oluşum-süreci"nde yer alarak kavrar ve nesneleri, -onları dönüşüme uğratırken- anlar. Nitekim, ham nesnellik kavra-

mı, bir mekanikliğe, basitleştirici bir determinizme denk düşer; bu ham nesnellik kavramı, -cansız bir mekanikliğe indirgenmiş bir bilim dünyasında, bilince ve insana yer vermeyişinden ötürü,- canlı insanı araştırırken tüm spekülatif fantezilere kapı açar. Bu görüş tarzı, doğa bilimleri sayesinde çoktandır aşılmış bulunuyor. Diyalektik maddecilik bunu gözlemlemekte, modern düşüncenin bu kazanımını tarihe ve sosyolojiye yaygınlaştırmaktadır.

IV. Siyaset alanında

Bu alandaki polemikler, incelenmelerine burada yararlı bir şekilde girişilemeyecek kadar hararetli, güncel, önemlidir. Aslında, Marksizm çevresindeki tartışmalardan haberdar olmak isteyen okurun, son yetmiş beş yıllık tüm siyasal yaşamı incelemesi gerekir.

Bir noktaya değinelim: Marksizmden esinlenmiş siyasal eylemin karşıtları, genellikle o eylemi tek başına ele alırlar ve bu eylemi, öğretideki kanıtlarıyla bağlı olarak anlamaya nadiren çalışırlar. Bu yöntem hatası, hemen hemen tüm tartışmaları kusurlu hale getirmektedir.

Örneğin, diyalektik ("oluşum-süreci" teorisi) gerçekliklerin değiştiğini, dolayısıyla, tarihsel durumların da değiştiğini söyler; belli bir anda, varolan duruma bakarak, "oluşum-süreci" içinde yer almayan eylem, başarısızlığa mahkûm bir eylemdir. Demek ki, Marksizmden esinli siyasal eylem, analiz yönteminde ve *amaçlar*'ında

derin bir süreklilik gösterir (her zaman, –insan ilişkilerini dönüşüme uğratmak ve o ilişkileri rasyonel şekilde örgütlemek üzere– insan ilişkilerini, "oluşum-süreci" doğrultusunda ve o ilişkilerin olanakları ölçüsünde etkilemek söz konusudur); gelgelelim, siyasal eylem o an'a özgü *araçlar*'da ve belgilerde, sürüp giden bir çeşitleme de gösterir... Her eylem insanının, –"oluşum-süreci"ni ve değişen durumları kavramakta az ya da çok incelik göstermiş olsa da– her zaman böyle davranmış olduğunu tarihçiler bilir; tarihçiler şunu da bilir: başarısızlıkların çoğu, anlayışsızlıkla, "oluşum-süreci" önünde katı kalmakla, olayların aşmış olduğu direktiflerin sürdürülmesiyle açıklanır. Arkalarından, Richelieu'nün ya da Napolyon'un anlayışlılığı, esnekliği göklere çıkarılır; onların yanılgları, uyarlanma yeteneksizlikleri, katılıkları –olanlar olduktan sonra– yerin dibine batırılır. Ne var ki, bu büyük devlet adamları, eylemin ve "oluşum-süreci"nin diyalektiğini ancak ampirik bir şekilde ve belli belirsiz tanıyorlardı. Marksizmde bu bilgi rasyonelleşmektedir; Marksist diyalektikçi şunu açıklıkla söyler: "Aynı amaçlar için faaliyette bulunuyorum, ama araçları değiştiriyorum. Kışın akşam saat altıda, yaz akşamı aynı saatte davrandığım gibi davranmıyorum!.." Oysa, herkesin belli belirsiz şekilde, ampirik olarak yaptığını ve yapmakta olduğunu, Marksistlerin açıklıkla, bilinçli olarak ve rasyonel şekilde yapmalarının, arada bir, başlarına kakınç edildiği oluyor. Kuşkusuz, öğreti ile eylem arasındaki –Marksizmin rasyonel dediği– bağ kavran-

madığından, Marksistlerin, her şeyin hareket/değişme halinde olduğu yolundaki bilinci eleştirilere hedef oluyor. Marksistler kolaylıkla, Machiavelli'ci olmakla suçlanıyorlar; onların en kötü niyetlerini gizlediklerinden şüphe ediliyor (sanki amaçları, eylem hedefleri, daha ta Marx'tan beri açıklıkla yazılmış, iyice tanımlanmış değilmiş gibi!); son olarak da, "araçlar" ile "amaçlar" arasındaki (aslında, rasyonel) ilişki konusunda karanlık ve çözümsüz problemler ortaya atılıyor; *bir Marksist için amacın araçları kararlaştırdığı* bilmezlikten gelinerek.

Bu sorunların, özgül ve ayrıntılı bir inceleme gerektirdiğini ve okurun burada olsa olsa ancak –bu sorunları tarafsızca gözden geçirmeye ve belki onlara çözüm bulmaya yarayacak– genel bir çerçeve bulacağını tekrarlamaya hacet var mı?

Marksist yöntemin rasyonel olma iddiasında olduğunu, ama bunun yanılmazlık demek olmadığını söylemeye hacet var mı? Gerek insan alanında, gerekse doğa alanında, insan aklının yanılgılara düşmesi, başarısızlığa uğraması olanaklıdır. Doğa alanında da, deneyim'in aklı işleyip biçimlendirmesi, olguların ve düşünme yeteneğinin işbirliği yapıp tek bir hareket içinde bütünleşmesi gerekir. Çelişkili insan ilişkilerinin bilgisine varılması ve o ilişkiler üzerinde etkide bulunulması (onların ortaya çıkardığı problemlere çözümler getirilmesi), el yordamıyla, adım adım ilerler. Eğer Marksist eylem insanı kendini, toplumsal güçlerin bir mimarı gibi görüyorsa, onun daha çok bilince, daha çok etkililiğe yönelik çaba-

sı ona hiçbir mucize gücü kazandırmaz ve, son olarak, Marksist eylem adamının başarıları da, başarısızlıkları da, ne idiği belirsiz birtakım batıl güçlerle bağlantılı olarak yorumlanmamalıdır.

Marksizmin hasımları, filanca ya da falanca hususu (örneğin, değer teorisini ya da devlet teorisini) çürütmeyi çoğu kez denemişlerdir. Ama onlar bütününe, yani dünya görüşü olarak Marksizme nadiren saldırmışlardır. Neden? Kuşkusuz, onu bilmediklerinden. Fakat bundan ötürü onlara tarizde bulunulamaz. Marksizm olanca genişliğini, Marksistlerin kendilerine bile ancak yavaş yavaş belli etmiştir. Marx, yeni dünya görüşünü hiçbir zaman bir öğreti olarak sergilememiştir. Çoğu zaman, ancak esaslı problemler üzerinde işaretlemelerde bulunmuştur. Sermaye teorisi gibi, önemli –ama mantığın ve yöntembilimin daha genel sorunlarından da fiilen ve hukuken ayrı olmayan– noktaları geliştirmiştir. Marksizmi elbette önce Marx'ta aramak gerekir; ne var ki Marx'ın metinlerini, cansız metinler gibi, sözcük sözcük ele almamak önemlidir; o metinlerde kapalı, tamamlanmış bir sistem aramamak da önemlidir. Marx'ın adını bağladığı dünya görüşünün kendisi de "oluşum-süreci" halinde, sürekli zenginleşme ve derinleşme yolundadır. İşte böylelikledir ki, bu dünya görüşü, kültürün genelinde, günümüz dünyasındaki değişik kültürlerde apayrı bir akım olarak ortaya çıkmaz.

Marksizmin hasımları günümüzde artık onu, parçalar halinde, bölümler halinde çürütmeyi bir kenara bı-

rakmışlardır. Bugünlerde moda olan tasarı, *Marksizmi aşmak*'tır.

Bu tasarı, her şeyden önce ve tam yerinde olarak, parçalar üzerinde tartışma zamanının kendisinin de, bugün artık aşılmış olduğu anlamına gelir. Üzerine eğilindiğinde, Marksizm bir bütünlük olarak, bir dünya görüşü olarak kendini kabul ettirmektedir.

"Marksizmi aşmak" formülüyle ne denmek isteniyor? Formül ortaya atmak yetmez. Tasarıyı gerçekleştirmek de gerekecektir. Marksizmi aşacak olan dünya görüşü nerede? Hiç de ortalıkta görünmüyor. Yalnızca Hıristiyanlığın evren görüşünün, -öğreti olarak Marksizme karşı çıkmasına olanak veren- geniş bir kapsamı var; ama Tomasso'culuğun Marksizmi hangi bakımdan ve nasıl aştığı bir türlü görülmüyor! Nitekim, Marksizmi aşmayı vaat etmiş olanlar, ideolojik bir ihtiyacı, ayrıntılar üzerindeki çekişmelere son vermek ihtiyacını anlamışlardır; ama programlarını gerçekleştirememişler, parçalar üzerinde tartışmalara fiilen yeniden dönmüşlerdir.

Ama bununla acaba, Marx tarafından her şeyin söylenmediği mi, söylenmek isteniyor? Bu ifadeyle, olsa olsa ancak tam mutabık kalınabilir. Örneğin Marx sermayeyi analiz etmiştir Ama geriye, dünyanın farklı ülkelerindeki *kapitalizmler*'i, özel yapılarıyla, somut karakterleriyle, gelişmişlik dereceleriyle, farklı sektörleriyle, onlarla bitişen devlet biçimleriyle vb. analiz etmek kalmıştır, hâlâ da kalmaktadır. İçinde bulunduğumuz durumda kapitalizmin bunalımını analiz etmek de önümüzde durmakta-

dır; Marx bu bunalımı önceden haber vermişse de, enine boyuna üzerinde duramamış, bu bunalımın somut işleyiş tarzlarını anlayamamıştı; çünkü bilimsel öngörü ile –ne idüğü belirsiz– kehanet yeteneği, birbirine karıştırılmaması gereken, ayrı şeylerdir.

Öyleyse, "Marksizmi aşmak" işte bu anlamda, –yeni fenomenlerin ve olayların analiz edilmesi yoluyla– isteniyorsa, buna itiraz mı olur! Ama Marx'tan yola çıkmadan, onun yöntemini kullanmadan, modern dünyadaki "oluşum-süreci", özgünlüğü içinde nasıl analiz edilir? Yeni bir yöntem bulunmadıkça, böyle bir iş yapılmış gibi de, yapılacak gibi de görünmüyor.

Marksizmi aşma tasarısının galiba pek bir anlamı da, pek bir geleceği de yok; çünkü Marksizm *kendi kendini aşan* bir dünya görüşü'dür.

Marksizmin kendini aşması, sözcüğün yüzeysel anlamında (ilkelerin ve yöntemin ikide bir ve alelacele gözden geçirilmesi yoluyla) değil, sözcüğün geçerli anlamında, derinleşme ve zenginleşme yoluyla olur. Her bilim, –kendini aşarak– böyle gelişir; bu da, bilimin yüzeysel hasımları için olsa olsa ancak altüst oluş ve kargaşa anlamına gelir. Oysa, bunun tersine olarak aşma, yeni kazanımların sonuçlarıyla sürekli *bütünleşme*, –edinilmiş bilgiyle ve hazırlanmış yöntemle bağlantılı olarak– yeni olguların anlaşılması, o hazırlığın geçtiği uğraklara göre, az ya da çok hızla bunun sürdürülmesi anlamına gelir.

Bu yönde, –ve bu incelemeyi görünürde bir paradoksla noktalamak üzere– şu soruyu ortaya atmak olanaklıdır:

"Aşma teorisini de kendi içinde barındıran, hareketin/değişmenin teorisi olduğu için hareketli olmayı kararlılıkla isteyen ve eğer bir dönüşüm geçirecekse, kendi "oluşum-süreci"nin iç yasallığına göre dönüşüme uğrayacak olan bir dünya görüşü nasıl aşılır?"

Ünlü Fransız Marksisti Henri Lefebvre'in hacim olarak küçük bu eseri, çok geniş ve karmaşık bir öğreti olan Marksizmin parlak bir özetini sunuyor. Eserde Marksist dünya görüşünün önemli parçalarını oluşturan felsefe, ahlak, tarihsel maddecilik, iktisat, siyaset konularında özgün, çarpıcı açıklamalar getiriliyor. Marksizmin yüzeysel ve yanıltıcı yorumları hakkında uyarıcı bir işlev de gören eserde Marksizme yöneltilen suçlamalara Marksizmin yüksek kanıtlama gücüyle yanıt veriliyor. Marksizmin "aşıldığı" iddialarına da değinen Lefebvre, eserin sonunda şu yargıyı ortaya koyuyor: "Marksizmi aşma tasarısının galiba pek bir anlamı da yok, geleceği de; çünkü Marksizm kendi kendini aşan bir dünya görüşüdür. ... Aşma teorisini de kendi içinde barındıran, hareketin/değişmenin teorisi olduğu için hareketli olmayı kararlılıkla isteyen ve eğer bir dönüşüm geçirecekse, kendi 'oluşum-süreci'nin iç yasallığına göre dönüşüme uğrayacak olan bir dünya görüşü nasıl aşılır?"



9 TL. KDV DAHİL
ISBN 978-9944-122-13-9
9 789944 122139
Yordam Kitap