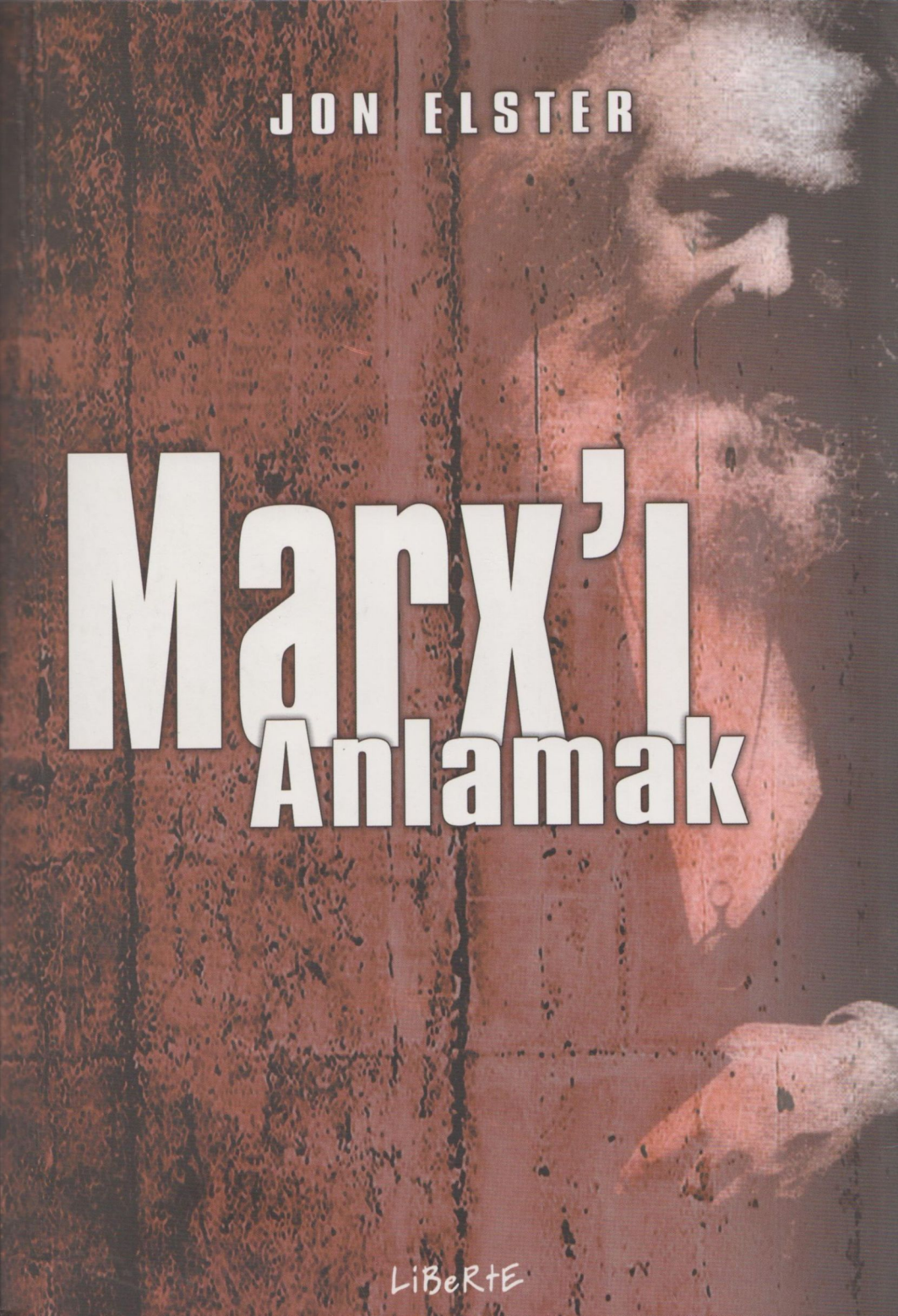
JON ELSTER

Marx'ı Anlamak



LiBeRtE

LiBeRtE

Marx'ı Anlamak

Jon Elster

Siyaset Bilimi Profesörü,
Chicago Üniversitesi
ve Araştırma Direktörü,
Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, Oslo

Çeviren

Semih Lim

Jon Elster
Marx'ı Anlamak

Making Sense Of Marx,
©Cambridge University Press, 1985

Liberte Yayınları: 108
©Liberte Yayınları, Ekim 2004
Tüm hakları saklıdır

ISBN: 975-6877-98-7

İç Tasarım/ *Mesut Seven*
Kapak Tasarımı/ *Mehmet Poçan*
Basım/ *Aydan Matbaası*
www.aydan-ltd.com.tr

Liberte Yayınları
GMK Bulvarı 108/16
06570 Maltepe-Ankara
Tel: (312) 230 37 19
Faks: (312) 230 80 03
e-posta: liberte@liberte.com.tr
www.liberte.com.tr

İçindekiler tablosu

	Ayrıntılı içindekiler tablosu	iv
	[Çeviri üzerine notlar]	xi
	Önsöz ve teşekkürler	xv
	Giriş	**1**
1	Açıklama ve diyalektik	3
	Kesim I	
	Felsefe ve iktisat	**49**
2	Felsefi antropoloji	53
3	İktisat	119
4	Sömürü, özgürlük ve adalet	166
	Kesim II	
	Tarih teorisi	**235**
5	Üretim tarzları	241
6	Sınıflar	318
7	Siyaset ve devlet	398
8	İdeolojiler	459
	Sonuç	**511**
9	Kapitalizm, komünizm ve devrim	513
	Referanslar	533
	Adlar indeksi	553
	Konular indeksi	556

Ayrıntılı içindekiler tablosu

	[Çeviri üzerine notlar]	xi
	Önsöz ve teşekkürler	xv
	Giriş	**1**
1	Açıklama ve diyalektik	3
	1.1. Metodolojik bireycilik	5
	1.2. Amaçsal açıklama	8
	1.3. Nedensel analizin iki varyantı	18
	1.4. Marx'ta işlevsel açıklama	27
	1.5. Diyalektik	36
	Kesim I	
	Felsefe ve iktisat	**49**
2	Felsefi antropoloji	53
	2.1. İnsan ve doğa	55
	2.2. İnsan doğası	61
	2.3. Toplumsal ilişkiler	92
	2.4. Tarih felsefesi	107
3	İktisat	119
	3.1. Metodoloji	120
	3.2. Emek değer teorisi	127
	3.3. Birikim ve teknik değişme	142
	3.4. Kapitalist krizlerin teorileri	154
4	Sömürü, özgürlük ve adalet	166
	4.1. Sömürünün doğası ve nedenleri	167
	4.2. Özgürlük, baskı ve zorlama	204
	4.3. Sömürü adaletsiz mi?	216
	Kesim II	
	Tarih teorisi	**235**
5	Üretim tarzları	241
	5.1. Üretim tarzlarının genel teorisi	243
	5.2. Tarihsel üretim tarzları	272
	5.3. Marx'ın tarihi dönemleştirmesi	301

6 Sınıflar 318
6.1. Sınıfları tanımlamak 319
6.2. Sınıf bilinci 344
6.3. Sınıf mücadelesi 371
7 Siyaset ve devlet 398
7.1. Devletin doğası ve açıklanması 399
7.2. Devrim teorisi 428
7.3. Komünizm 446
8 İdeolojiler 459
8.1. Problemi ortaya koymak 461
8.2. Mekanizmalar 476
8.3. Uygulamalar 493

Sonuç 511
9 Kapitalizm, komünizm ve devrim 513
Kapitalizm 513
Komünizm 521
Devrim 528

Referanslar 533
Adlar indeksi 553
Konular indeksi 556

Kristian, Martin ve Jakob'a...

Günümüzde, her şey karşıtıyla yüklü görünüyor. İnsan emeğini kısaltmak ve daha verimli kılmak için harika bir güce sahip olan makinelere, yoksulluk içinde ve aşırı çalışarak bakıyoruz. Yeni çıkmış servet kaynakları, bir çeşit garip sihirle, kıtlık kaynaklarına dönüşüyorlar. Sanatın zaferleri, karakterin yitimiyle ortaya çıkmış gibi görünüyorlar. İnsanlığın doğaya hâkim olmasıyla aynı tempoda, insan, başka insanlara ve kendi alçaklığına esir oluyor sanki. Bilimin saf ışığı bile, ancak cehaletin arka planı üzerinde parıldayabilir görünmekte. Bütün icatlarımız ve ilerlememiz, maddi güçlerin fikri hayat ile donatılması ve insan hayatının maddi bir güç haline indirgenmesi sonucunu veriyor görünmekte. Bir tarafta modern sanayi ve bilim, öbür tarafta modern sefalet ve çözülüş arasındaki bu karşıtlık; çağımızın üretici güçleri ve toplumsal ilişkileri arasındaki bu karşıtlık, elle tutulabilir, ezici, inkâr edilemez bir gerçektir.

(Karl Marx, *The People's Paper*'in yıldönümünde konuşma, 1856)

Çeviri üzerine notlar

Özel olarak *bu* çeviriye gelmeden önce, genel olarak *çeviri* üzerine birkaç anımsatma yapmakta yarar var. Hiçbir çeviri, orijinal metnin kesin eşdeğeri değildir ve olamaz. Tam eşdeğerli çevirinin olanaksızlığı (bkz. Quine, *Word and Object*, 1960), bir dilden yapısal olarak benzemez bir başka dile (örneğin, İngilizceden Türkçeye veya ters yönde) yapılan çevirilerde daha da geçerlidir. Sentaks, morfoloji ve sözvarlığı, bu iki dil (hatta, herhangi iki dil) arasında tam eşdeğerli çeviriye izin vermez. Azami olarak beklenebilecek sonuç, iyi bir yaklaşmadır: hedef dilin kapasiteleri ve çevirmenin becerileri veriyken, orijinal metnin anlamını ve ruhunu, öteki dilde, olabildiğince sadık bir biçimde yansıtan bir çeviri. Herhangi bir çeviriyi, özellikle de bu türden bir kitabın çevirisini okurken, bu noktayı daima akılda tutmak gerekir. Çeviri, orijinalin basit bir ikamesi değildir.

Bu temel çekinceye karşın, çeviri eylemi, tarih boyunca *gerekli* ve *yararlı* bir etkinlik oldu; olmaya da devam ediyor. Şimdi, *bu* çevirinin gerekliliği, yararlılığı, anlamı ve özelliklerine geçebilirim. Elster'in kitabını 1980'lerin sonlarında okudum ve bu birinci sınıf yapıtın kendi dilime çevrilmesinin çok yararlı olabileceğini düşündüm. Heyecanla, kitabın çevirisine başladım; fakat araya giren başka işler, çeviriyi bitirmeme olanak vermedi. (Çeviriye ancak 2003 yılında geri dönebildim.) Bu arada, önde gelen üyelerinden biri Elster olan "analitik Marksizm" akımına, Türkiye'de, hem Marksist çevrelerde, hem de Marksist olmayan çevrelerde, hak ettiği ilginin gösterilmeyişine şaşırıyordum. Çeviri yapıtlardaki göndermeler dışında, Elster'in kitabından ilk defa söz eden yerli yazar, bildiğim kadarıyla, Şahin Alpay oldu. ("Marx'ı Keşfediyoruz", *Cumhuriyet*, 19 Şubat 1992: "Henüz o kadar [Karl Popper kadar-S.L.] ünlü olmayan Norveçli filozof ve sosyal bilimci Jon Elster'in "Making Sense of Marx" ... adlı, Marx'ın teorilerini çağdaş bulgular ışığında eleştiren kitabının da dilimize kazandırılması çok yararlı olacaktır. Marx'ın teorilerinin bilimsel açıdan eleştirisinin en olgun biçimiyle bu iki kitapta [*Açık Toplum ve Düşmanları* ve *Marx'ı Anlamak*-S.L.] yer aldığı söylenebilir. Kendini bir Marksist olarak tanımlayan Elster'e göre Marx, her zaman dürüst davranmamış, bazen analiziyle çelişen olguları görmezden gelmiş.")

Aynı akımın önemli üyelerinden biri olan, Amerikalı iktisatçı John Roemer'in (bu kitapta da sık sık gönderme yapılan) *A General Theory of Exploitation and Class* adlı çığır açıcı kitabı üzerine geniş bir yazı kaleme almış olan Hasan Ersel'in ("Bir Sömürü Kuramı Üzerine", *Yapıt*, 1983, Sayı 1, s. 100-12) bir başka istisna oluşturduğu söylenebilir. Bu önemli kitap da Türkçeye çevrilmeyi bekliyor. (Roemer'in bir makalesi tarafımdan dilimize çevrildi: "Sömürü, Alternatifler ve Sosyalizm", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, Ağustos 1991, Sayı 134.) Elster'in bu kitapta birçok gönderme yaptığı, aynı akımın bir başka önemli üyesi olan Britanyalı tarihçi G.A. Cohen'in yazdığı *Karl Marx's Theory of History: A Defence* adlı kitabı da belirtmek gerekiyor. Söz konusu kitabın (çevirmenine saygıyla) pek doyurucu olmayan bir Türkçe çevirisi bulunuyor. "Analitik Marksizm" üzerine genişçe bilgi için, bkz. *Marksist Düşünce Sözlüğü*, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2002, s. 26-8.

Cohen'in (1978), Roemer'in (1982), Elster'in (1985) ve başkalarının (Brenner, Przeworski, Wright) kitapları, ve ayrıca daha sonraki çalışmaları, Batılı toplumsal bilimler dünyasında epeyce hararetli ama aynı zamanda verimli tartışmalara yol açtı. Benim görüşümde, bu akımın en değerli tarafı, Marx'ın düşüncelerindeki teleolojiyi, metafiziği, ütopyacılığı, retoriği, sağlıksız Hegelci eğilimi, vs. ayıklayıp onlardaki rasyonel öğeleri (veya çekirdeği) ortaya koymak ve bunları, çağdaş toplumsal bilimlerin metodolojisi ve araçlarını kullanarak, yeniden yorumlamaktır. Kimileri bunu irkiltici bulacaktır, ama Marx'ı kurtarmanın tek yolunun bu olduğuna, haddim olmayarak, ben de inanıyorum.

Şimdi, bu çeviri üzerine daha spesifik bir şeyler söylemek isterim. Kitap, en baştaki Giriş-Introduction ve en sondaki Sonuç-Conclusion bölümleri dahil, dokuz bölümden ("chapter") oluşuyor. Giriş ve Sonuç bölümleri dışındaki yedi bölüm, iki Kesim ("Part") içinde düzenlenmiş: Kesim I, Felsefe ve iktisat; Kesim II, Tarih teorisi. Her bölüm, kendi içinde, belli sayıda ayrımlara ("section"); her ayrım ise, alt-ayrımlara ("sub-section") bölünmüş. Ayrıca, kitabın sonunda, Referanslar, Adlar indeksi ve, çok yararlı olduğunu sandığım, Konular indeksi bulunuyor.

Kitapta, Marx'ın yapıtlarından (kitaplar, elyazmaları, makaleler, mektuplar, vs.) çok sayıda ve uzunca alıntılar var. Bilindiği üzere, Marx'ın önemli yapıtlarının birçoğunun Türkçe çevirileri yapıldı, yapılmakta. Ancak, bu kitabın çevrilmesi sürecinde daha yakından gördüm ki söz konusu çevirilerin kimileri, çeşitli noktalarda, doyurucu olmaktan hayli uzaktır. Bu nedenle, kitaptaki bütün alıntıları –başka yazarlardan yapılanları da– kendim çevirmeyi, var olan çevirileri kullanmamayı yeğledim. (Yine de, ilgilenen okuyucular için, Marx'ın Türkçede var olan çevirilerinin bir listesini –eksiksiz olma

iddiasında bulunmaksızın– kitabın bibliyografya kısmında verdim.) Marx çevirilerine ilişkin gözlemimi ayrıntılandırmak için bu "Notlar"ın iyi bir yer olduğunu sanmıyorum, ama spesifik bir noktaya değinmeden geçemem. Marx'ın düşünce sisteminde önemli bir yeri olan bir kavram (İngilizce "Capital", Almanca "das Kapital"), anlaşılabilir ama bence tuhaf bir biçimde, dilimize hep "sermaye" olarak çevrilmiş. O ünlü kitabın başlığında "Kapitâl" kullanılmış; fakat metinde baştan sona "sermaye" yeğlenmiş. Bu seçim, "kapitalist" ve "kapitalizm" terimleri yönünden de bir tutarsızlık yaratıyor. Elster'in çevirisinde, tutarlılık amacıyla ("kapital", "kapitalist", "kapitalizm") farklı bir seçim yaptım.

Dikkat çekmek istediğim birkaç terminolojik nokta daha var. Kitapta sık sık geçen önemli terimler olan "action" ve "agent" sözcüklerini "eylem / edim" ve "edimci" olarak çevirdim. "Wishful thinking" için, "dileyici düşünüş" dedim. "Intercource" (İngilizce) - "Verkehr" (Almanca) terimi için, "eyleşim" sözcüğünü kullanmayı uygun buldum. Okuyucunun da, orijinal bağlam içinde, bunu uygun bulacağını umarım. (Esin kaynağım: *Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1967, Cilt III, s. 1590). Türkçenin özleşmesi, gelişkin bir felsefe ve bilim dili olması için, onun kendi köklerinden, eklerinden, anlatım olanaklarından yararlanmak gerektiği düşüncesine kendimi yakın hissediyorum. Bununla birlikte, çeviride, kolay anlaşılan, insanı sıkmayan bir dil kullanmaya çalıştım. Gündelik hayatımda kullanmadığım sözcükleri yazıda kullanmaktan çekinirim. (Elbette ki bu, yazıda *sadece* gündelik hayatın sözcüklerini kullandığım anlamına gelmez.) Bu çerçevede, örneğin, "akıl" yerine "us", "ruh" yerine "tin", "madde" yerine "özdek" sözcüklerini kullanmayı yadırgatıcı buluyorum. Dolayısıyla, örnek olarak, Hegel'in o ünlü kitabı için, "Tinin Görüngübilimi" değil, "Ruhun Fenomenolojisi" başlığını kullandım. Buradan, ilgili, başka bir konuya geliyoruz.

Metnin içinde ve dipnotlarda gönderme yapılan Marx ve Engels'in yapıtlarının başlıklarını (gönderme İngilizce veya Fransızca bir edisyona yapılmış ise) kendi dil anlayışıma ve Türkçede genel kabul gören başlıklara göre Türkçeye çevirdim.* Örnek olarak, *Capital, Theories of Surplus-Value, The German Ideology, Economic and Philosophical Manuscripts,* vs., sırasıyla, *Kapital, Artı-Değer Teorileri, Alman İdeolojisi, İktisadi ve Felsefi Elyazmaları* olarak çevrildi. Elster'in kullandığı orijinal kaynaklar, orijinal başlıklarıyla, (benim uygun gördüğüm başlıklar parantez içinde gösterilerek) Referanslar'da yer alıyor. Gönderme yapılan başka yapıtların başlıklarını olduğu gibi bıraktım. Marx'ın Türkçede bulunan çevirileriyle birlikte, bunların da (bulabildiğim kadarıyla)

* Almanca olanları (örneğin *"Zur Kritik"*) aynen bıraktım.

Türkçe çevirilerini Referanslar'da verdim. Böyle bir düzenlemenin, okuyucu için yararlı olabileceğine inanıyorum. Metinde yıldız işaretiyle gösterilmiş birtakım çevirenin notları (ç.n.) bulacaksınız. Ayrıca, metnin kendi içinde, köşeli parantezlerde verilen açıklayıcı eklemeler veya notlar da bana aittir.

Yabancı özel adların yazımıyla ilgili dikkat çekmek istediğim bir nokta var. Genel kurala göre, "Latin abecesi kullanmayan ülkelerle ilgili özel adlar Türkçe söylenişleriyle yazılır: *Dostoyevski, Konfüçyüs, Puşkin, Sun Yat-Sen, Tolstoy...*" (Nijat Özön, *Büyük Dil Kılavuzu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 47). Bu kurala göre, Elster'in kitabında adları geçen Okishio (bir Japon) "Okişiyo" olarak, Trotsky (bir Rus) "Troçki" olarak, Chernyshevsky (bir başka Rus) "Çernişevski" olarak, Papaioannou (bir Yunan) "Papayoannu" olarak, vs. yazılmalıdır. Türkiye'de iyi tanınan Troçki gibi kişilerin adlarını (metin içinde) bu kurala göre yazmış olsam da, Referanslar'da gönderme yapılan yazarların adlarını hiç değiştirmeden bıraktım.

Bu önemli kitabın Türkçe çevirisinin, uzun bir zaman sonra olsa da, basılabilmesinden çok mutluyum. İngilizce bir deyimi anımsamamak elde değil: *Better late than never.* Son olarak, bu zor metnin dizilmesi işini başarıyla yapan Mesut Seven'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Semih Lim
Ankara, 2004

Önsöz ve teşekkürler

Bu kitabın uzun bir tarihi var. Onun birazını burada anlatmak uygun olabilir. Marx üzerine ciddi şekilde çalışmaya 1968'de başladım. O yıl, geçmişte (Hegel üzerine) yüksek lisans tezimde bana yardım etmiş olan Jean Hyppolite ile çalışmak için Paris'e gittim. Onunla karşılaşacağım tarihten bir hafta önce öldü. O dönemde, Ecole Normale Supérieure'de *pensionnaire étranger** idim; fakat oradaki genel eğilimi belirleyen Althusserci Marksistler arasında kendimi rahat hissetmiyordum. Bunun yerine, Gaston Fessard'ın aracılık etmesiyle, benim tez danışmanım olmayı kabul eden Raymond Aron'a yöneldim. Onun seminerine devam ettiğim üç yıllık dönem, çok uyarıcı oldu. Geldiğimde, tarihsel sosyoloji diye bir disiplinin var olduğunu bilmiyordum. Aron ve, başta Kostas Papaioannou olmak üzere, seminerin öteki bazı üyeleri sayesinde, Marx'ı tarihsel bir bağlamda ve tarihsel sorunların bağlamında görmeyi öğrendim. Aynı zamanda, "kapital tartışması"nın izinde, Marksist iktisat teorisini keşfediyordum. Marx'ın teorisinin bu özenli formülasyonları ile heyecanlanıyor ve, daha sonra, onların başlıca faydasının bu teorinin yanlışlığını özenle kanıtlamak olduğu anlaşıldığında kederleniyordum.

Tezimi 1971'de bitirdim. Bir süre boyunca, bir yayıncı aradım fakat, yazmış olduğum türden bir kitapla ilgilenecek herhangi bir okur kitlesinin belki de var olmadığını fark ettiğimde, aramayı bıraktım. Bu kitap gibi, tezimde de, rasyonel seçim teorisi, mikro-temeller ve açıklamanın felsefesi üzerinde durmaktaydım. O zamanki Fransa'da ve bir ölçüye kadar bugün bile, metodolojik bağlanımlarım yüzünden, okurlar beni otomatik olarak siyasi sağda konumlandırırdı. Her nasılsa, metodolojik bireycilik ve siyasi bireycilik (veya libertaryanizm) birbiriyle özdeşleşmişti. Dolayısıyla, ilgi gösterecek bir Marksist okur kitlesi bekleyemezdim. Marksist olmayanlar ise, herhalde, görüşlerimdeki Marksizm kalıntısını kendileri için pek fazla bulacaklardı. Böylece, Marx'ı bıraktım ve başka işlere geçtim. Bu işler, daha önce yapmış olduklarım ile, tamamen değilse de, büyük ölçüde ilişkisizdi. Sonraki on yılda, bu çalışmada geniş biçimde alıntı yapılan beş kitap bitirdim. *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste* (1975), bir tarihsel sosyoloji çalışmasıydı; o dönemde Avrupa ekonomisinin içinden geçmekte olduğu

* Yatılı yabancı öğrenci (Fr.) (ç.n.).

dönüşümlerin ışığında, bu büyük âlimin uğraştığı konuları anlamaya yönelik bir girişimdi.

Logic and Society (1978) modal mantığı sosyolojik teorilere ve problemlere uyguluyordu. Bu çalışma, başka şeyler yanında, zorlu bir kavram olan "toplumsal çelişkiler" üzerinde bir kavrayış edinmeme yardım etti. *Ulysses and the Sirens* (1979) ve *Sour Grapes* (1983), esas vurgu tercih oluşumu ve ayrıca karakter planlamasının kapsamı ve sınırları üzerinde olmak üzere, rasyonalite ve irrasyonalite konusunda çalışmalardır. *Explaining Technical Change* (1983), yenilik problemi üzerine bir olay incelemesi dahil, açıklamanın felsefesindeki bazı temaların bir sergilemesidir. En sonunda Marx'a geri döndüğümde, bütün bu dönemde yapmış olduklarımın bana çok yardım ettiğini anladım. Bu çalışma, iyi ve kötü tarafları ne olursa olsun, onüç yıl önce yazmış olduğum versiyona göre daha sağlam temellere sahiptir.

Marx'a geri döndüm, zira entelektüel atmosferin değişmekte olduğunu fark ettim. Hepsinden çok, G. A. Cohen'in *Karl Marx's Theory of History* bir keşif gibi çıkageldi. Bu kitap, çok kısa bir zamanda, Marx ve Marksizm üzerine yazmak için gereken özen ve açıklık standartlarını değiştirdi. Ayrıca, çeşitli ülkelerde başka meslektaşların da benzer çalışmalarla uğraştıklarını keşfettim. 1979'da küçük bir grup oluştu ve toplandı. Bu grup daha sonra her yıl toplanmıştır. Birbirini izleyen taslaklar üzerindeki geniş yorumlar dahil, bu grupta yapılan tartışmalar, elinizdeki kitabın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Özel olarak, (şimdi çığır açıcı *A General Theory of Exploitation and Class* adlı kitabında ortaya koyduğu) John Roemer'in katkılarının çok önemli olduğu meydana çıktı. Bu tartışmaların ilginç bir sonucu, kendimizi hangi anlamda Marksist görebildiğimiz konusunun yıllar içinde bir değişimden geçmiş olmasıdır. Kendimden başkası için konuşabileceğimi sanmıyorum, ancak şu kadarını söyleyebilirim: klasik Marksizmin tek bir ilkesi yoktur ki, bu toplantılarda ısrarlı eleştiriye konu edilmemiş olsun. Bununla birlikte, onu burada açıklamak için kendimi ne görevli, ne de yetkili hissetmesem bile, bir tür beyan edilmemiş uzlaşma doğmuştur. Söz konusu uzlaşma, belki de, bu çalışmanın çıktığı dizide yayımlanacak olan öteki kitaplardan örtük şekilde ortaya çıkacaktır.

Birçok kuruma ve kişiye yardımları için teşekkür etmek isterim. Norveç İnsani Bilimler Araştırma Konseyi, Marx üzerine çalışmalarımı, cömert bir ölçekte, 1968'den 1971'e kadar ve daha sonra 1979'dan 1982'ye kadar desteklemiştir. Oslo Üniversitesi, 1982'de çok kritik bir zamanda, bana bir izin vermiştir. Bu izin süresini, Oxford'daki All Souls College'in uyarıcı atmosferinde geçirdim. Paris'teki Maison des Sciences de l'Homme, özellikle yukarıda söz edilen araştırma grubunun toplantılarını desteklemek yoluyla, birçok yardımda bulundu. Ayrıca, bu kitaba dönüşmüş olan malzeme üzerine kendilerine üç defa ders vermiş olduğum Chicago Üniversitesi Siyaset Bilimi

Departmanı'ndaki öğrencilerime de teşekkür etmek istiyorum. Onların keskin soruları, beni birçok konuyu yeniden düşünmeye zorlamıştır. Cambridge Üniversitesi Yayınevi hep yardımcı, sabırlı ve teşvik edici oldu. Katıksız bir dostluk hareketi olarak, Stephen Holmes, üslup arızalarını ayıklamak için bütün elyazmasını büyük özenle okudu.

G. A. Cohen, bütün bölümlerin taslaklarını okudu ve geniş revizyonlar gerektirmiş olan ayrıntılı yorumlar yaptı. Ayrıca, onunla tartışmalardan öğrendiğim şeyler belirtebildiğimin ötesindedir, çünkü eminim ki kendi fikirlerim olduklarına inandığım ama aslında ilk olarak Cohen'den çıkmış olan birçok fikir vardır. John Roemer yorumlarıyla, kendi çalışmasıyla ve tartışmadaki katkılarıyla aynı derecede işin içinde olmuştur. Onların entelektüel yoldaşlığına paha biçilemez. Arthur Stinchcombe da bütün elyazmasını okumuş ve sağlıklı bir dozda sosyolojik septisizm getirmiştir. Pranab Bardhan, Robert Brenner, Bernard Chavance, Aanund Hylland, merhum Leif Johansen, Serge Kolm, Margaret Levi, Claus Offe, Gunnar Opeide, Adam Przeworski, Rune Slagstad, Ian Steedman, Robert van der Veen, Philippe van Parijs, Michael Wallerstein ve Eric Wright kimi bölümleri okumuşlardır. Onların bu çalışmayı ne kadar dikkatle okudukları şuradan da bellidir ki hepsi, bölüm 4'ün daha önceki bir versiyonunda bir hata olduğunu tespit ettiler. Orada, Wilt Chamberlain'i beyzbol oyuncusu olarak göstermişim. Chamberlain elbette ki basketbol oynuyordu. Ayrıca, daha önemli birtakım yanlışlardan kaçınmama da yardım ettiler. Neredeyse kolektif bir nitelik taşıyan bu çalışmaya katkılarından dolayı hepsine teşekkür etmek isterim. Neredeyse, fakat tam öyle değil: geri kalan hataların bazılarının sorumluluğunu bir ölçüye kadar taşısalar da, onların çoğunu kendim üstleniyorum.

Oslo, Ocak 1984 J. E.

Giriş

1. Açıklama ve diyalektik

1.1. Metodolojik bireycilik

1.2. Amaçsal açıklama
  1.2.1. Amaçsal açıklamanın doğası
  1.2.2. Marksist iktisatta ereksel açıklama
  1.2.3. Siyasi davranışın amaçsal açıklaması

1.3. Nedensel analizin iki varyantı
  1.3.1. Alt-amaçsal nedensellik
  1.3.2. Üst-amaçsal nedensellik

1.4. Marx'ta işlevsel açıklama
  1.4.1. İşlevsel açıklamanın doğası
  1.4.2. Tarih felsefesi
  1.4.3. Üretici güçlerin gelişimi
  1.4.4. Kapitalist devlet teorisi
  1.4.5. İdeoloji teorisi
  1.4.6. Çeşitli konular

1.5. Diyalektik
  1.5.1. Diyalektik tümdengelim
  1.5.2. Diyalektiğin yasaları
  1.5.3. Çelişkiler teorisi

Bugün Marx'ta geçerli olmaya devam eden şeyin, herhangi bir somut teorik öneri olmayıp, onun *metodu* olduğu görüşüne sık sık rastlıyor insan. İleriki bölümlerde açıkça belirtileceği gibi, ben bu düşünceyi paylaşmıyorum. Marx'ın teknik değişme, sömürü, sınıf mücadelesi ve inanç oluşumu üzerine görüşleri, Marksist metodun (böyle bir metot varsa) örnekleri olarak sahip olabilecekleri değerin ötesinde bir önem taşıyor. Öte yandan, toplumsal olguların incelenmesi için spesifik olarak Marksist bir metodun var olduğuna da inanıyorum – Marx'ın görüşlerini kabul etmeyenlerce bile verimli bir şekilde kullanılabilecek ve kullanılmış bir metot. Dahası, bu metot günümüzde o denli yaygın olarak kullanılıyor ki, pek az insan onu "Marksist metot" olarak nitelerdi. Ancak, tarihsel açıdan, Marx bu metodun kullanımında bir öncüydü. Bugün bile, Marx'ın bütün kavrayışları tüketilmiş değil. Kısaca söylemek gerekirse, Marx insan ediminin amaçlanmamış sonuçlarını vurguladı; bunların, toplumsal bilimlerin standart dili haline gelmiş olan nedensel artı amaçsal çerçevede anlaşılması gerektiğini savundu. Bu düşünce, tarihi "insan tasarımının değil, insan ediminin sonucu" olarak gören daha önceki tarih

teorileriyle açıkça bağlantılıdır.[1] Fakat Marx, tarihin inatçı bir biçimde saydamsız değil, kavranabilir, anlaşılabilir olduğunu gösterip, bu düşünceye, onu tümüyle dönüştüren bir spesifiklik ve kesinlik kazandırdı. Doğrudur, Marx esas olarak Hegel kökenli başka metodolojik görüşler de savundu ve uyguladı. Ancak, bunların kendi içinde pek fazla ilgiye değer olmadıklarını savunacağım.

1.1.'de, Marx tarafından hayli sık ihlal edilse de, onun en önemli çalışmalarından pek çoğunun temelinde yatan metodolojik bireycilik ilkesini belirterek ve gerekçelerini ortaya koyarak işe başlıyorum. Bu ilkenin karşıtı, Hegel'den esinlenen başka iki metot ile, yani *işlevsel açıklama* (1.4) ve *diyalektik tümdengelim* (1.5.1) metotlarıyla yakından bağlantılı olan *metodolojik kolektivizm* ilkesidir. Bu metotlar, mantıksal olarak birbirlerini gerektirmeseler de, genellikle bir arada giderler ve berbat olduğu ortaya çıkmış olan bir bilimsel pratikte birbirlerine güç verirler. Kanımca, Marx'ın ve ondan sonraki Marksistlerin birçok başarısızlığı, esas olarak, bu yanlış yola sapmış çerçeveden ileri gelmektedir. İşte bu nedenle, elinizdeki çalışmanın büyükçe bir kısmı, Marx'ın ortaya attığı soruların o metoda başvurmaksızın nasıl çözülebileceğini göstermeye ayrılmıştır.

Daha spesifik olarak, Marx'ın kendisinin çok daha kesin ve verimli bir analize olanak veren alternatif bir çerçeve sunduğunu öne süreceğim. Bu görüşte, toplumsal bilim açıklamaları üç-katlı olarak görülmektedir. İlkin, istekler ve inançlar gibi zihinsel durumların nedensel açıklaması var (1.3.1). Daha sonra, altta yatan inançlar ve istekler çerçevesinde bireysel edimin amaçsal açıklaması (1.2). Son olarak, onları oluşturan bireysel edimler çerçevesinde derneşik olguların nedensel açıklaması. Bu sonuncu açıklama biçimi, toplumsal bilimlerin metodolojisine Marx'ın yaptığı spesifik katkıdır. Bunu, önce nedensel analizin özel bir tarzı olarak (1.3.2), daha sonra diyalektik akıl yürütmenin özel bir biçimi olarak (1.5.3) tartışıyorum.

Elinizdeki çalışmada, bu metodolojik ilkelere tekrar tekrar döneceğim. Bu bölümün amacı, argümanın soyut mantığını örneklere fazlaca başvurmaksızın ortaya koymaktır. Daha sonraki bölümler, hem kusurlu hem de sağlam metodolojik duruşları örneklerle gösterecek. Marx'ın, çoğu zaman aynı yapıtın içinde, saçmalığa yakın bir yerden derin kavrayışa geçebilmesinin olağanüstü bir şey olduğu görüşündeyim. *Grundrisse*'de, örneğin, bir yanda metodolojik kolektivizm ve diyalektik tümdengelimin en çarpıcı beyanlarını, öte yanda, T. C. Schelling'in ifadesiyle, mikro düzeydeki güdülerin makro davranışa nasıl derneştiğinin aynı ölçüde çarpıcı analizlerini buluyoruz. Şuna kuvvetle inanıyorum –ve bu inanç aslında bu kitabın yazılması girişiminin

1 Tarihsel bir özet için, Adam Ferguson'un yazılarından alınmış olan bu başlıklı Hayek'in denemesine bakınız.

de temelidir– Marx'ın ana kavrayışları o kadar değerlidir ki, bunların içine yerleştirildikleri metodolojiyi bir bütün olarak kabul edecek olsaydık, ona ve kendimize kötülük etmiş olurduk.

1.1. Metodolojik bireycilik

Bununla söylemek istediğim, bütün toplumsal olguların –onların yapısı ve değişmesinin– ilke olarak yalnızca bireyleri, onların özelliklerini, amaçlarını, inançlarını ve edimlerini içeren yollardan açıklanabilir oldukları öğretisidir. Böyle düşünüldüğünde, metodolojik bireycilik bir tür indirgemeciliktir. Toplumsal kurumlar ve derneşik davranış kalıplarından bireylere gitmek, hücrelerden moleküllere gitmekle aynı türden bir işlemdir. İndirgemeciliğin gerekçesi şöyle anlatılabilir. Bilimin amacı, *yasalar yoluyla açıklamak* ise, gereksiz açıklamalardan kaçınmak için, açıklayan ve açıklanan arasındaki, neden ve sonuç arasındaki zaman aralığını olabildiğince kısaltmak gereği vardır. Gereksiz açıklamalar esas olarak iki yoldan ortaya çıkarlar: açıklama ile korelasyonun karıştırılması yoluyla ve açıklama ile gerektirmenin karıştırılması yoluyla. İlk durum, hem görünürdeki nedeni, hem de görünürdeki sonucu yaratan üçüncü bir değişken var olduğu zaman ortaya çıkar; ikinci ise, sonuç, yasada belirtilen nedenin işleyişinin önüne geçen bir başka nedenden doğduğu zaman. Kesintisiz bir neden-sonuç zinciri idealine yaklaştığımızda, yani açıklayan ve açıklanan arasındaki zaman aralığını kısalttığımızda, bu risklerin ikisini de azaltmış oluruz.[1] Bu, yine olguların derneşik düzeyinden daha az derneşik düzeyine gidilmesiyle yakından bağlantılıdır. Bu perspektifte, indirgemecilik kendi başına bir amaç değil, başka bir amacın bir parçasıdır. Ancak, eklemeliyiz ki, daha ayrıntılı bir açıklama da kendi başına bir amaçtır. Makrodan mikroya, daha uzun zaman aralıklarından daha kısa olanlara gittiğimizde yalnızca açıklamaya olan güvenimiz değil, o açıklamayı kavrayışımız da artar. Açıklama demek, bir *mekanizma* sağlamak, kara kutuyu açmak, somunları ve civataları, dişlileri ve çarkları, derneşik sonuçları yaratan istekleri ve inançları göstermek demektir. "Sanat ve Bilim inceden inceye düzenlenmiş Ayrıntılar halinde var olabilir ancak."[2]

Metodolojik bireycilik öğretisi, geçmişte biyolojide olduğu gibi, bugün toplumsal bilimlerde çok tartışmalı bir öğreti olduğundan, biraz aydınlatma gerekiyor. İlkin, metodolojik bireycilik bireysel edim düzeyinde bencillik, dahası rasyonellik bile gerektirmez. 1.2.1'de savunulduğu gibi, bireysel davra-

1 Krş. Beauchamp ve Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation*, bölüm 6; ayrıca benim kitabım *Explaining Technical Change*, s. 29.

2 William Blake, *Jerusalem*.

nışın bu özelliklerinden yana bir karine olsa da, bu karine, insan doğası üzerine herhangi bir özsel varsayıma değil, salt metodolojik düşüncelere dayanır. İkinci olarak, metodolojik bireycilik ancak kaplamsal bağlamlarda geçerlidir. Derneşik varlıklar içlemsel bağlamlarda belirdikleri zaman, daha alt düzeyde varlıklara indirgenemezler. İnsanlar, sık sık birey-üstü varlıklar hakkında bireylerle ilgili inançlara indirgenemeyecek inançlar taşırlar. "Kapitalistler işçi sınıfından korkarlar" sözü, kapitalistlerin bireysel işçilerle ilgili duyguları hakkında beyanlara indirgenemez; oysa "Kapitalist kâr işçi sınıfı tarafından tehdit edilir" sözü, bireysel işçilerce girişilen edimlerin sonuçları hakkında karmaşık bir beyana indirgenebilir. Üçüncü olarak, bireylerin pek çok özelliği, sözgelimi "güçlü", doğal olarak göreceli niteliktedir; böylece bir bireyin doğru bir anlatımı başkalarına gönderme yapılmasını içerebilir. Bu nokta 2.3.1'de açıklanıyor. Son olarak, indirgemenin arzu edilirliği *erken indirgemeciliğin* tehlikelerine karşı bizi kör etmemelidir. Pascal, mekanistik biyolojisinde bu ayartıya kendini kaptırdığı için Descartes'ı eleştiriyordu: "Il faut dire en gros: 'Cela se fait par figure et mouvement', car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile, et incertain, et pénible."[1]* Benzer biçimde, karmaşık toplumsal olguları bireysel güdüler ve inançlar ile açıklama girişimlerinin kısır ve keyfi açıklamalar üretmesi de gerçek bir tehlikedir. 6.2'de kolektif edim için mikro-temeller bulma sorununda durum böyle olabilir fikrini savunuyorum. Böylesi durumlarda, şimdilik, bir kara kutu açıklamasından daha iyisi yok; yine de bunun ancak bir *faute de mieux*** olduğunu akılda tutmak önemlidir. Metodolojik kolektivizm asla istenen bir şey olamaz, sadece geçici bir zorunluluk olabilir.

Kendi başına bir amaç olarak, metodolojik kolektivizm, açıklama düzeninde bireylerin önünde yer alan birey-üstü varlıklar bulunduğunu varsayar. Açıklama işlemi, öz-düzenleme yasalarından veya bu daha büyük varlıkların gelişme yasalarından hareket eder; bireysel edimler ise, derneşik kalıptan türetilirler. Nesnel yararların, onları –kolektif olarak– üreten edimler için yeterli bir açıklama sağladığı iddia edilirse, yukarıdaki açıklama işlemi çoğu zaman işlevsel açıklama biçimine bürünür. Ancak, kolektivist metodoloji ile işlevsel açıklama arasında mantıksal bir bağlantı yoktur, çünkü söz konusu metodoloji bir nedensel açıklama tarzıyla da eşleşebilir. Öte yandan, altta yatan bir mekanizmanın zorunlu varlığı üzerinde ısrar edilirse, işlevsel

1 *Pensées* 79.

* "Kabaca şunu söylemek gerekir: 'Bunu oluşturan, biçim ve harekettir,' çünkü bu doğrudur. Ama bunların ne olduğunu söylemek ve makineyi yaratmak gülünçtür. Çünkü bu yararsızdır, kesin değildir ve zahmetlidir." (Fr.) (ç.n.).

** Daha iyisi olmadığı için yapılan şey, tutulan yol, vs. (Fr.) (ç.n.).

açıklama metodolojik bireycilik ile de uyumlu olabilir.[1] Ancak, bütün bu çalışma boyunca birçok yerde gösterileceği gibi, Marx'ta bu ikisi beraber gitme eğilimindedir.

Marx'ın tarih felsefesinde (2.4), *insanlık*, kendini tam olarak gerçekleştirme yönündeki içkin çabasıyla tarihin akışını biçimlendiren bir kolektif özne olarak belirir. Kapitalizm teorisi içinde, *kapital* benzer bir rol oynar. "Genel olarak kapital"in açıklayıcı rolü üzerindeki vurgu, Ricardo gibi rekabet kavramının kapital kavramından önce geldiğini düşünenlere karşı yazılmış olan aşağıdaki argümanda görüldüğü üzere, *Grundrisse*'de[2] özellikle belirgindir. Bu düşüncenin tersine, Marx şunu savlamaktadır:

> Nasıl ki Romalı Kayserlerin despotizmi, özgür Roma 'özel hukuku'nun önkoşulu idiyse, kapitalin üstünlüğü de serbest rekabetin önkoşuludur. Kapital, güçsüz olduğu sürece, eski üretim tarzlarının veya onun yükselişiyle birlikte yok olacak üretim tarzlarının koltuk değneklerine yaslanır. Kendini güçlü hissettiğinde ise, bu koltuk değneklerini derhal fırlatır atar ve kendi yasalarına uygun olarak hareket etmeye başlar. Kendini algılamaya ve gelişme önünde bir engel olarak kendini fark etmeye başlar başlamaz, serbest rekabeti kısıtlayıp, kapitalin hâkimiyetini daha da mükemmel kılıyor gibi gözüken ama aynı zamanda kendisinin çözülmesinin ve ona dayanan üretim tarzının çözülmesinin de habercileri olan biçimlere sığınır. Rekabetin tek yaptığı, kapitalin doğasında yatan şeyi gerçek olarak *ifade etmesi*, dışsal bir gereklilik olarak koymasıdır; rekabet yoluyla, bireysel kapitaller, kapitalin özündeki belirleyicileri birbirleri ve kendileri üzerine dayatırlar.[3]

Metodolojik bireyciliğin bundan daha açık bir inkârı düşünülemez. Bunu, John Roemer'in savunduğu ve uyguladığı, sınıf ilişkilerini ve kapital ilişkisini rekabetçi bir ortamda farklı donanımlara sahip insanlar arasındaki mübadelelerden türeten yaklaşımın karşısına yararlı biçimde koyabiliriz. Roemer'in analizinin ayrıntıları aşağıda 4. ve 6. bölümlerde ortaya konuluyor. Bu prosedür lehine son derece güçlü argüman, onun, aksi takdirde temellendirilmemiş önermelerden öteye gidemeyecek fikirlerin teoremler olarak gösterilebilmesine izin vermesidir.

Öte yandan, Marx'ın, en azından kesintili olarak, metodolojik bireyciliğe de bağlanmış olduğu unutulmamalıdır. Aşağıda 2.4'te açıklandığı gibi, özellikle *Alman İdeolojisi*, tarih konusunda güçlü bir bireyci ve anti-teleolojik yaklaşıma dayanır. Yine, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'ndan şu sözleri anabiliriz: "Her şeyden önemlisi, 'toplum'u birey karşısında bir soyutlama olarak koymaktan kaçınmalıyız."[4] Ancak, içinde yer aldıkları bağlamda, bu sözler, *etik* bireyciliğe, yani komünizmin amacının İnsan'ın değil insanların[5] gelişi-

1 Örneğin, işlevsel açıklama üzerine çeşitli yazılarında G. A. Cohen'in görüşü budur.
2 Krş. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte*, s. 61-71.
3 *Grundrisse*, s. 651.
4 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 299.
5 Bu ayrım için, bkz. Cohen, "Marx's dialectic of labour" ve ayrıca aşağıda 2.2.

mi olduğu görüşüne bir bağlanma olarak da görülebilir. Metodolojik bireycilik, toplumsal olguların nasıl değerlendirilmesi değil nasıl açıklanması gerektiği hakkında bir öğretidir.[1] Marx, komünizmin esas cazibesi bireyin tam ve özgür gerçekleşmesini sağlayacak olmasıdır görüşünde hiç yalpalamadı (2.2.7); fakat, komünist aşamaya götüren sürecin açıklamasının merkezine, o görüşüyle uyumlu ve tutarlı olarak bireyi koymadı.

1.2. Amaçsal açıklama

Marksistler arasında, rasyonel seçim modellerinin kullanımına ve daha genel olarak amaçsal modellere karşı yaygın bir direnme vardır. Bu tutumun altında yatan nedenlerden kimileri epeyce saygıya değer, kimileri ise pek öyle değil. Kimileri genel, başkaları ise daha spesifik. Metin ilerledikçe, bunlar daha açık bir biçimde görünecek. Önce, amaçsal açıklamaların doğasının genel bir taslağını çıkaracağım; daha sonra, bunların Marx'taki önemini tartışacağım.

1.2.1. Amaçsal açıklamanın doğası[2]

Amaçsal açıklamaların açıklayıcıları bireysel edimlerdir. Kolektif edim, onun hedefi veya amacıyla açıklanıyorsa, bu, ya dağılımsal olarak, yani küme içindeki her bireyin o amaç uğruna hareket ettiği anlamında, ya da başka insanları kendi politikalarını uygulamaya ikna edebilen veya zorlayabilen liderlerin hedef veya amacına gönderme ile anlaşılmalıdır. Amaçsal bir açıklamada en önemli adım, hedefin –uğrunda edime girişilen gelecekteki durumun– belirlenmesidir. Daha sonra, edim, istenilen sonuç ile, yani o durumun gerçekleşmesi ile açıklanabilir. İstenilen sonuç gerçekleşmez ise veya gerçekleşmesi düşünülemeyecek ölçüde mantıksal olarak tutarsız ise, açıklama yine de geçersiz olmaz. Ancak, birkaç istisna ile, bu ikinci olasılığı gözardı edecek ve yalnızca *tutarlı* planları dikkate alacağım. Bu demektir ki, daha geniş bir kategori olan amaçsal açıklamanın bir alt-kategorisi olarak yalnızca rasyonel seçimli açıklamaları dikkate alacağım.

Edimin rasyonel seçimli bir açıklaması, edimin rasyonel olduğunu ve rasyonel olduğu için yapıldığını göstermeyi içerir. Edimin rasyonel olması

1 *From Mandeville to Marx*'ta, Louis Dumont, Marx'ta bulduğu bireyciliğin etik ve metodolojik anlamları arasında ayrım yapmıyor. Bu ayrımın açık bir anlatımı ve tartışması için, bkz. Kolm, *Le Bonheur-liberté*, bölüm 5.

2 Daha eksiksiz anlatımlar için benim şu kitaplarıma bakılabilir: *Explaining Technical Change*, bölüm 3, ve *Sour Grapes*, bölüm 1.

demek, edimcinin inançları veri olarak alındığında, bu edimin onun planlarını veya isteklerini gerçekleştirmesinin en iyi yolu olması demektir. Böylece, rasyonalite bir tür maksimizasyon davranışıyla birlikte gider. Maksimize edilecek şey, bireyin hesabına bir maddi kazanç olabilir, ancak öyle olması şart değildir. Bütün rasyonel edimler bencilce değildir. Yine de, edimcilerin bencilce güdülendikleri varsayımının metodolojik açıdan bir üstünlüğü vardır; bencil olmayan davranışın, örneğin özgeciliğin olabilmesi için, başka bir edimcinin veya başka edimcilerin bencilce güdülenmesi gerekir, ama bunun tersi gerekmez. Bencil olmayan davranış, mantıksal olarak, bencillik sayesinde vardır, çünkü almaktan gelen bencilce bir zevk yoksa, vermekten gelen bir zevk de olamaz. Veya yine, ben senin iyiliğine ilgi duyuyorsam, senin iyiliğin, *yalnızca* benim iyiliğim için senin gösterdiğin ilgiden oluşamaz. (Benzer bir bağımlılık ilişkisi, bir siyasi harekete katılmaktan doğan ikincil yararlar ile o hareketin amacını oluşturan birincil yararlar arasında da ortaya çıkar.[1] 6.2.3'-te bu konuların her ikisine de geri döneceğim.)

Seçimler, edimcinin karşı karşıya bulunduğu yapılabilir kümeyi ortaklaşa belirleyen kısıtlar içinde gerçekleşir. Standart anlatımda, seçime yön veren tercihler ile yapılabilir kümeyi tanımlayan kısıtlar, birbirlerinden bağımsız olarak verilir. Ancak, daha genel durumda, bu ikisi bağlantılı olabilir. Ulysses ve Sirenler öyküsünde olduğu gibi,[2] yapılabilir küme, insanın tercihlerine göre isteyerek biçimlendirilebilir. Veya tam tersine, tilki ve koruklar meselinde* olduğu gibi,[3] tercihlerin nedeni yapılabilir kümenin kendisi olabilir. Standart olmayan bu iki olgudan ilki, Marksist külliyatta ancak marjinal bir önem taşır. Marx, insanların –bireysel veya toplu olarak– kendilerini bağlayıp gelecekteki seçimlerini önceden belirlemek için bir özendiriciye sahip olduklarına inanmıyordu. Bu konuya 2.2.6 ve 7.3.3'te kısaca geri dönüyorum. Öte yandan, ikincisi –tercihlerin içsel oluşumu sorunu– hayli önemlidir ve 1.3.1'de daha ayrıntılı olarak tartışılıyor.

Bu çerçevede, Marksistlerin rasyonel seçimli açıklamaları benimsemekte kararsız oluşlarının nedenlerinden bazılarını ifade edebiliriz. İlk olarak, kısıtların tercihleri biçimlendirmekle kalmayıp aynı zamanda –kısıtların toplam etkisi biri dışında bütün seçenekleri dışlamak ise– onları gereksizleştirdiği öne sürülmüştür. Diyelim ki, hem gelir kısıtını, hem de kalori kısıtını yerine getiren tek bir tüketim sepeti varsa, o zaman tercihlere başvurmak gereksizdir.[4] Bu itiraz özel durumlarda geçerli olabilir, fakat kısıtların yapılabilir kümeyi kesinkes tek bir seçeneğe düşüreceğini beklemek için genel bir

1 Krş. *Sour Grapes*, bölüm II.9.
2 Krş. benim *Ulysses and the Sirens*, bölüm II.
* *Aisopos Masalları* (Türkçesi: Nurullah Ataç), Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 53. (ç.n.)
3 Krş. *Sour Grapes*, bölüm III.
4 G. A. Cohen, bana bunun bir kayıtlamaya tabi tutulması gerektiğini işaret ediyor. *A*, *B* ve *C* diye üç

neden yoktur. Özellikle, hâkim sınıfın, bağımlı sınıfları, onların yapılabilir kümeleri üzerinde oynayarak yönlendirmeye çalıştığı savunulsaydı, bu, hâkim sınıfın kendisinin bilinçli edim ve seçim yönünde belirli bir olanağa sahip olduğunu ima ederdi. İkinci olarak, yapılabilir küme içindeki bir edimin, rasyonel seçimden başka bir mekanizmayla, örneğin roller, normlar veya gelenekler yoluyla seçilebileceği itirazı yapılmıştır. Oysa bu elbette yanlış bir itirazdır. Gelenek, tercihlerin yerine geçerek değil, tercihleri etkileyerek işler. Üçüncü olarak, en temeldeki açıklama düzeyinin tercihler olamayacağı savlanabilir. Daha doğrusu, tercihleri biçimlendiren ve değiştiren nedensel mekanizmalara bakılmalıdır. Bu konuyu 1.3.1'e erteliyorum.

Rasyonel edimin önemli bir alt-türü stratejik davranıştır, yani, başka edimcilerin tahmin edilen veya beklenen seçimlerini dikkate alan seçimlerdir. Stratejik yönün rasyonel seçim teorisine katılması, toplumsal hayatın her noktasına nüfuz eden üç küme karşılıklı bağımlılığı formülleştirmemize olanak verir. (i) Kıskançlık, özgecilik veya dayanışma yoluyla, her bir insanın kazancı, bütün insanların kazançlarına bağlıdır.[1] (ii) Genel toplumsal nedensellik yoluyla, her bir insanın kazancı, bütün insanların seçimlerine bağlıdır. (iii) Stratejik muhakeme yoluyla, her bir insanın seçimi, bütün insanların seçimlerine bağlıdır. O halde, yukarıdaki üçüncü itiraz, şöylece yeniden ifade edilebilir: rasyonel seçim teorisi, her bir insanın tercihlerinin bütün insanların edimlerine bağlı olduğunu (iv) dikkate alamıyor.[2]

1.2.2. Marksist iktisatta ereksel açıklama

Aşağıdaki tartışma, Marx'ın iktisadi teorisinin merkezi kavramlarının daha geniş bir anlatımını sunan bölüm 3'teki tartışmayı haber veriyor. Burada, teorinin davranışsal varsayımlarını ve, özellikle, var ise, rasyonel seçimin bu teoride oynadığı rolü gözden geçireceğim. Marx, çağdaş neoklasik iktisatçı gibi, tüketici ve üretici davranışını maksimizasyon çerçevesinde mi açıkladı?

---

kısıt olduğunu ve bunların hep birlikte tek bir yapılabilir seçeneği (x) belirlediklerini varsayalım. Bir edimci, A kısıtının farkında olmayabilir, ama yine de, B ve C'nin belirledikleri daha büyük bir yapılabilir küme içinde, x'i seçebilir. Bu durumda, x'in seçilmesi, kısıtlar tarafından *gerektirildiği* halde, aslında tercihler ve kısıtlar tarafından ortaklaşa *açıklanır*.

1 Bu, yukarıda anılan bencilce davranışın metodolojik üstünlüğü ile tutarsız *değildir*. Kazançların karşılıklı bağımlılığı zorunlu olarak hiyerarşiktir; şu anlamda ki, başka hiçbir kazanca bağlı olmayan bazı birincil kazançlar olması gerekir. Başkalarının ne yapacaklarını tahmin etmeksizin kendi kararlarını verebilen bazı edimciler var ise, seçimlerin karşılıklı bağımlılığı hiyerarşik olabilir, fakat bütünüyle karşılıklı da olabilir.

2 Tercihler, esas amaçla birlikte üretilen, davranış *sonucunun* bir parçası olarak kavramlaştırılır ise, bu itiraz karşılanabilirdi. Böyle olsaydı, rasyonel edimciler, bireysel olarak arzu edilir olmakla birlikte, kolektif bir yan etki olarak istenmeyen tercih değişikliğine yol açabilecek bazı faaliyetlere girmekten kaçınabilirlerdi. Durum, bir Tutuklunun İkilemi [açıklama için, bkz. s. 15 (ç.n.)] durumu ise, bu özdenetimi sağlamak için bir tür özgecilik gerekli olurdu.

Önce, tüketici davranışını, özellikle de işçi sınıfının tüketim davranışını düşünelim. *Kapital I*'deki iyi bilinen bir pasajda, Marx, emek gücünü yeniden üretme ihtiyacının, işçinin tüketimini kesin olarak belirlediğini, bunda seçim payı olmadığını önermeye çok yaklaşır:

> Emek gücünün değeri, bütün öbür metalarda olduğu gibi, bu özel metanın üretimi ve dolayısıyla yeniden üretimi için gerekli olan emek zamanıyla belirlenir... Emek gücünün sahibi bugün çalışırsa, yarın da aynı süreci sağlık ve kuvvet bakımından aynı koşullarda tekrarlayabilmelidir. Dolayısıyla, onun geçim araçları, onu, bir emekçi olarak normal durumda tutmaya yeterli olmalıdır. Onun doğal gereksinmeleri, örneğin yiyecek, giyecek, yakıt ve barınma, ülkesinin iklimsel ve öteki fiziksel koşullarına göre değişir. Öte yandan, onun zorunlu denilen gereksinmelerinin sayısı ve kapsamı da, tıpkı bu gereksinmeleri giderme biçimleri gibi, tarihsel gelişmenin ürünüdürler ve dolayısıyla, büyük ölçüde, ülkenin uygarlık düzeyine, daha özel olarak da, özgür emekçiler sınıfının hangi koşullar altında ve böylece hangi alışkanlıklar ve rahatlık derecesi üzerinde biçimlenmiş olduğuna bağlıdırlar. Bu nedenle, başka metalardan farklı olarak, emek gücünün değerinin belirlenmesine tarihsel ve törel bir unsur girer. Yine de, belirli bir ülkede, belirli bir dönemde, emekçi için gerekli olan geçim araçlarının ortalama miktarı pratikte bellidir.[1]

Dahası, 1861-3 *Eleştiri*'sinde bazı pasajlar, emek girdilerinin yerini kavramsal olarak tek bir tüketim sepetinin katlarının aldığı, üretim sürecine von Neumann'cı bir bakışı ima ederler. "Nasıl ki makinenin tükettiği kömür ve yağ emek sürecine giriyor, aynı şekilde, işçiyi bir işçi olarak ayakta tutan geçim araçları da emek sürecine girer."[2] Fakat bu, kapitalist değil, köleci bir ekonominin modelidir.[3*] 3.2.2'de öne sürüldüğü gibi, Marx işçilerin tüketimini sabit tutmak için güçlü teorik nedenlere sahipti, çünkü aksi takdirde malların emek değeri tercihlere bağlı olabilirdi. Yine de, işçilerin gereksinmelerinin verili oldukları varsayılsa bile, onları gidermenin alternatif yolları arasında seçim yapılabilmesi söz konusudur. Asgari geçimlik düzeyde bile, gereksinmeler pek çok farklı biçimlerde doyurulabilir[4] ve bu husus, gereksinmelerin asgari geçimlik düzeyin üstüne çıkıp "tarihsel ve törel bir unsur" içermesiyle, daha da geçerli olur.

Marx, başka zamanlarda, kapitalizmde tüketici seçiminin öneminin tamamen farkında olduğunu gösterir. *Grundrisse*'den alınan şu pasajdaki gibi:

---

1 *Kapital I*, s. 170-1.
2 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 118.
3 Krş. Morishima, *Theory of Economic Growth*, s. 96-7.
* Kapitalist bir ekonomide, işgücünün karşılığı olan ücret, işçiye para olarak ödenir. İşçi bu parayı istediği gibi harcamakta özgürdür. Köleci bir ekonomide ise, hâkim sınıf ile emekçiler arasındaki ilişki çok farklıdır ve bir hayvan ile sahibi arasındaki ilişkiyi andırır; kölenin geçim araçları (besin, giysi, barınma, vs.) ona efendisi tarafından ayni olarak verilir. Elster, Marx'ın yukarıdaki pasajda betimlediği emek sürecinin bir köleci ekonomi modeline uygun olduğunu söylerken bunu kastediyor. (ç.n.)
4 Sen, *Poverty and Famines*, s. 24 vd. Krş. Seton ve Morishima, "Aggregation in Leontief matrices and the labour theory of value", s. 206, not 8.

[İşçi] ne belirli nesnelere bağlıdır, ne de belirli bir doyum biçimine. Onun tüketim alanı, nitel olarak değil sadece nicel olarak kısıtlıdır. Onu köleden, serften ve benzerlerinden ayıran budur. Tüketimin üretim üzerinde kesinlikle etkisi vardır, fakat bu etki başka herhangi bir meta satıcısını ne kadar ilgilendiriyorsa, işçiyi de mübadelesinde en fazla o kadar ilgilendirir... İşçilerin tüketim alanı üzerindeki göreli kısıtlama (ki nitel değil, sadece niceldir veya, daha doğrusu, ancak nicel olanın dolayımı ile niteldir) tüketiciler olarak onlara... örneğin Antik Çağ'da veya Orta Çağlar'da veya şimdi Asya'da sahip olduklarından bütünüyle farklı bir önem, üretimin belirleyicileri olarak bir önem verir.[1]

Marx, burada, özgür tüketici seçiminin toplam iktisadi etkisini çok güzel yakalıyor. Aşağıda 4.2'de verilen başka pasajlarda, bir tüketici olarak işçinin sahip olduğu seçme özgürlüğünün onu özerk, sorumlu bir varlığa dönüştürdüğü savunuluyor. Bu görüşler, *Kapital*'de emek gücünün değeri kavramının temelinde yatan "sabit tüketim katsayıları" varsayımı ile hiç de uyumlu değildir. Bu varsayım, özündeki mantıksızlığa karşın, birkaç istisnayla, konu üzerinde çalışan sonraki Marksist yazarların çoğu tarafından devam ettirilmiştir.[2] Bunun bazı durumlarda yararlı bir basitleştirme olabileceğini inkâr etmezdim; fakat o zaman da öyle savunulmalı, sahip olmadığı bir metodolojik üstünlük temelinde değil.

Şimdi, tüketici davranışını düşünelim. Kapitalist üretimin motoru olarak kâr kavramı Marksizm içinde merkezi önemde olduğu halde, kâr maksimizasyonu davranışsal varsayımına pek sık başvurulmaz. Ancak, birçok analizin anlamlı olması bu varsayıma bağlıdır. Örneğin, Marx, ekonomi ölçeğinde bir kâr oranının oluşmasının kapitalin düşük kârlı sektörlerden yüksek kârlı sektörlere geçmesi yoluyla gerçekleştiğini savlıyordu.[3] Ayrıca, yaygın bir görüşün tersine, Marx tarafından inkâr edilmemiş olan teknoloji seçimine de, kâr maksimizasyonu düşünceleri yön veriyor olmalıdır. Daha tartışmalı bir konu olarak, teknik değişme süreci de benzer biçimde belirleniyor ve böylece kimi yenilik türleri yönünde bir rasyonel tercihe yol açıyor olabilir

---

1 *Grundrisse*, s. 283; ayrıca krş. s. 464.

2 İstisnalar: Johansen, "The labour theory of value and marginal utilities", ve Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 7 ve 8.

3 John Roemer, burada kesin olarak kanıtlanabilir tek şeyin bir eşit kâr oranı dengesinin varlığı olduğuna işaret ediyor (krş. *Analytical Foundations*, bölüm 3); metindeki dinamik önermeye göre daha zayıf bir beyan. Ancak, hiç şüphe yok ki Marx, dengenin, düşük kârlı sektörlerden yüksek kârlı sektörlere kapital akışıyla kurulduğuna inanıyordu. Metodolojik bakımdan, onun pozisyonunu ortaya koymak için güçlü veya zayıf beyanın kullanılması hiç fark etmez. [Roemer, adı geçen kitabının üçüncü bölümünde, kâr oranındaki eşitlenmenin sektörler arası kapital akışından başka yollarla da sağlanabildiğine işaret ediyor; örneğin, görece yüksek kâr oranlarının olduğu sektörlerdeki firmalar, üretim hacimlerini genişletebilirler ve böylece piyasa denge fiyatı ve dolayısıyla kâr oranı aşağıya itilir. Dahası, üretimlerini arttırmaya çalışan firmalar daha fazla girdiye gerek duyacakları için girdi piyasalarında talep ve dolayısıyla (arz sabit iken) fiyatlar yükselecektir. Bu ise, maliyetleri arttırıp kâr oranlarını daha da aşağıya itecek, ortalamaya yaklaştıracaktır. Özet olarak, kâr oranlarının eşitlenmesi için sektörler arası kapital akışı zorunlu değildir. Sektörün kendi içindeki fiyat ve üretim hareketleri de aynı işlevi yerine getirebilir. (ç.n.)]

(3.3.2). Kapitalist girişimciler, gerçekten aktif anlamda *edimcilerdir.* Kapitalist üretim sisteminde basit yer-tutuculara indirgenemezler.

Bu görüş, Marx'ın yaygın bir yorumuna aykırıdır. Çoğu zaman denilir ki, Marx iktisatta amaçsal açıklamaya pek az önem verdi, çünkü onun teorisinin temel birimleri bireylerden ziyade "karakter maskeleri"dir.[1] Özellikle, kapitalist, kapital sürecinin yalnızca "bilinçli desteği"dir[2] ve yalnızca o süreci düzenleyen yasaları uygular. Kapitalistin tüketimi bile "kapitalin yeniden üretim giderleri" olarak görülebilir.[3] Bu görüş, işçinin, başka şeyler yanında, daha büyük bir tüketim sepeti için mücadele edebilecek aktif bir insan değil, kendi tüketim sepetinin pasif cisimleşmesi olduğu görüşüyle uyum içindedir. Bu argümandan genellikle çıkarılan sonuç, kapitalistin edimlerini "seçmediği", rekabetçi piyasada ayakta kalmak gereğinin onu bunlara "zorunlu" kıldığıdır.[4] Olayı böyle koymanın yanıltıcı olduğuna inanıyorum. "Seçmek" alternatifleri karşılaştırıp en iyi olanı ayırmak anlamına gelir. Biri dışında bütün alternatifler kabul edilemez nitelikte ise, seçimin zorunlu olduğu söylenebilir (4.2.3), ama bu yine de bir seçimdir. Burada anlamlı olan ayrım, zorunlu seçim ve zorunsuz seçim arasında, örneğin optimize etmeye zorunlu olmak ve optimize etmeye zorunlu olmamak arasındadır.* Bu ayrım, Weber'in önerdiği gibi,[5] kapitalist gelişmenin farklı aşamalarındaki kapitalistleri ayırt etmeye yarayabilir örneğin.

Bu argümanı bir adım daha öteye götürebiliriz. "Satisficing"** görüşünü savunan teorisyenlere göre, seçim ve zorunluluk arasında çelişki olmadığı gibi, seçimler yalnızca zorunluluktan yapılır.[6] Olayların normal akışında, firmalar, herhangi bir makul anlamda seçim denilemeyecek rutinler izlerler. İzlenen rutin, kârın belirli bir kritik düzeyin altına inmesine yol açtığı zaman, işte ancak o zaman, firmalar aktif biçimde alternatifler aramaya ve onları *statüko* ile karşılaştırmaya başlarlar. Yeniliğin ve, daha genel olarak, bü-

---

1 "Ekonomi sahnesinde görünen karakterler (*die ökonomischen Charactermasken der Personen*) onlar arasındaki ekonomik ilişkilerin somutlaşmalarıdır yalnızca." (*Kapital I*, s. 85).

2 *Kapital I*, s. 152; *Zur Kritik (1861-63)*, s. 16.

3 *Kapital I*, s. 594.

4 Bu görüş için, bkz. örneğin Shaikh, "Political economy and capitalism". Steedman bu görüşü etkili biçimde çürütüyor; bkz. "A note on the 'choice of technique' under capitalism."

* İktisat teorisinde optimize etme işlemi, iktisadi edimcinin (tüketici, üretici, vs.) kendi "amaç fonksiyonu"nu ("fayda", "kâr", vs.) belirli kısıtlar altında ("gelir", "üretim bütçesi", vs.) maksimize etmesi, yani en yüksek düzeye çıkarmasıdır. (ç.n.)

5 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 181.

** "Satisficing" sözcüğü, İngilizce "satisfying" (doyurucu) ve "sufficing" (yeterli) sözcüklerinin birleştirilmesiyle yapılmıştır. Aynı adlı teorinin özü şudur: "yapılabilir küme" veriyken, birey en iyi veya optimum alternatifi (yani "fayda"yı veya "kâr"ı maksimize eden alternatifi) değil, "doyurucu -yeterli" bulduğu bir alternatifi seçer. Bu teori, bireyin sonsuz hesaplama ve bilgi-değerlendirme yeteneğine sahip olduğunu varsayan neoklasik karar alma teorisine bir tepki olarak gelişmiştir. (ç.n.)

6 İzleyen paragraflardaki argüman için, bkz. Nelson ve Winter, *An Evolutionary Theory of Economic Change* ve benim *Explaining Technical Change*, bölüm 3 ve 6.

tün aktif arama ve seçme davranışının anası zorunluluktur. Bu görüş, üretici davranışının rasyonel seçime dayandırıldığı modelden hayli radikal bir kopmadır. "Optimal" davranışın yerine "yeterince iyi" olan davranışı koyarak, "satisficing" okulu, firmaların çoğu zaman optimumun çok uzağında çalışabildiklerini söyler. Bence bu, standart neoklasik firma teorisinden daha çekici ve gerçekçi bir görüştür. Gerçi bu okula bağlı teorisyenler, firmaların yetinme düzeylerinin oluşumunu açıklamadıkları için, "satisficing" yaklaşımında belirli bir keyfilik öğesi yok değil; fakat yine de, zorunluluğu seçimin bir önkoşulu yapan bu yaklaşım, seçim yerine zorunluluğu koyan yapısalcı teorilere kıyasla, rasyonel seçim modeline daha ilginç bir alternatif sunuyor.

Özellikle, teknik değişmeyi açıklama sorununa döndüğümüzde, "satisficing" modeli çok çekici görünüyor. Yeniliklerin *ex ante* olabilirliğini ve kârlılığını değerlendirmek çok güç olduğundan, firmaların kâr arzusuyla değil, zorluklar yüzünden yenilik yapmaya yöneldiklerini savunmak anlamlıdır. Marx da, aşağıdaki pasajda, benzer bir görüş öne sürüyor gibi:

> Şurası açıktır ki, şüphesiz kimsenin deha dolu olmakla kınamaya yeltenmeyeceği İngiliz yasama organı, deneyimler yoluyla şu sonuca varmıştır ki, çalışma gününün sınırlanması ve düzenlenmesinin önünde duran, sürecin niteliğince karşı konulan, bütün o sözde engelleri kaldırıp atmak için basit bir zorunlu yasa yeterlidir. Bundan dolayı, Fabrika Kanunu'nun belirli bir sanayide yürürlüğe sokulması üzerine, altı ay ile onsekiz ay arasında değişen bir süre tespit edilmekte ve sanayiciler Kanun'un işleyişi önündeki bütün engelleri bu süre içinde kaldırmakla yükümlü tutulmaktadır. Mirabeau'nun şu sözü modern teknoloji için çok uygundur: "Impossible! Ne me dites jamais ce bête de mot!"[1]*

Sadece tek bir metne dayanarak Marx'ı "satisficing"çi yenileşme teorisinin bir habercisi yapmak doğru olmasa da, aşağıda 3.3.2'de verilen ve tartışılan başka pasajlar da aynı yöne doğru işaret ediyorlar. Teknik değişme Marx'ın kapitalizm teorisinin merkezinde olduğundan, teknik değişmenin kaynağının, girişimcilerin biriktirmeye yönelik içsel güdülerinde mi, yoksa devletin veya inatçı işçilerin yarattığı dışsal baskılarda mı bulunduğu hayli önemli bir noktadır.

Marksist iktisadi teoride oyun-teorik akıl yürütme üzerine bir yorum yapmak istiyorum. Stratejik etkileşim, hem sınıfların kendi içinde hem de sınıflar arasında olmak üzere, iktisadi hayatta son derece önemli olduğu halde, Marx bunu açık biçimde pek fazla dikkate almadı. İleriki bölümlerde, oyun-teorik bir çerçeve kullanarak, onun bazı teorileri üzerinde zaman zaman açıklamalarda bulunacağım; fakat bunu yaparken, onun yazılarında

---

1 *Kapital I*, s. 477.

* "Olanaksız! Bana asla bu aptalca sözü söylemeyin!" (Fr.) (ç.n.)

bulunanların genellikle ötesine gideceğim. Belirli bir düzeydeki hemen her toplumsal teorisyen gibi, onun yapıtında da, Tutuklunun İkilemi* olarak bilinen etkileşim yapısının örnekleri bulunur. Bu, özellikle, bir toplumda ekonomik açıdan hâkim olan sınıfın üyeleri arasındaki ilişkiye dair analizi için geçerlidir: bir bütün olarak sınıf, bireysel üyelerinin çıkarlarıyla örtüşmeyen çıkarlara sahip olabilir. Ancak, Marx'ın bu konuda söyledikleri, Hobbes'ta, Rousseau'da veya Tocqueville'de[1] bulunabilecek olanlardan daha tutarlı veya sistemli sayılmaz. Ayrıca, *Kapital III*'ten alınan aşağıdaki pasajda görüldüğü gibi, Marx, kimi zamanlarda, değişken toplamlı etkileşim ve sabit toplamlı etkileşim arasındaki çok önemli ayrım bakımından kafa karışıklığı içindedir:

> İşler iyi gittiği sürece, genel kâr oranının eşitlenmesi olayında görmüş olduğumuz gibi, rekabet, kapitalist sınıf içinde bir işleyen kardeşlik yaratır. Böylece, her bir kapitalist, kendi yatırımının büyüklüğü ile orantılı biçimde, ortak ganimetten bir pay alır. Fakat, kârların değil de, zararların paylaşımı söz konusu olduğunda, herkes zarardan kendi payına düşeni asgariye indirmek ve onu ötekilerin sırtına yıkmak için uğraşır. Bir bütün olarak sınıf ise, kaçınılmaz olarak yitirecektir. Bireysel kapitalistin zararın ne kadarını üstleneceği, yani, zarardan onun payına düşecek olan kısım, kuvvet ve kurnazlık yoluyla belirlenir. Kapitalistler arasındaki rekabet, düşman kardeşler arasındaki bir kavgaya döner. Her bir kapitalistin bireysel çıkarlarıyla bir bütün olarak kapitalist sınıfın çıkarları arasındaki karşıtlık yüzeye çıkar, tıpkı daha önce bu çıkarların birliğinin pratikte rekabet yoluyla işlemiş olması gibi.[2]

Bu son cümle, rekabetin, kötü zamanlarda olduğu gibi iyi zamanlarda da, değişken toplamlı bir oyun olduğunu ima ediyor; oysa ondan önceki analiz, sabit toplamlı bir oyun yönünde bir argümandan başka türlü anlaşılamaz.

1.2.3. Siyasi davranışın amaçsal açıklaması

Marx'ın siyasi yazıları, amaçsal ve işlevsel açıklama tarzları arasında gidip geldiklerinden metodolojik açıdan çelişkili olmalarına karşın, fikir vericidir, çoğu zaman parlaktır. Dört sorun üzerinde kısaca duracağım: kolektif edimin

---

* Oyun teorisinde, ayrı ayrı sorguya çekilen iki suç ortağının (aralarında haberleşme ve anlaşma olmadığı, daha önemlisi karşılıklı güven olmadığı için) kendi çıkarlarına göre davranarak, işbirliği yapabilmeleri ve bireysel çıkarlarını feda edebilmeleri halinde ulaşabilecekleri sonuçtan daha kötü bir sonuca ulaştıkları hipotetik bir durum. Bu model, mikro düzeyde rasyonel olan bir davranışın makro düzeyde irrasyonel (daha doğrusu, optimalin altında) bir sonuca götürebilmesini anlatır. Ayrıca bkz. bu kitapta "6.2.3. Kolektif eylemin rasyonalitesi". (ç.n.)

1 Hobbes üzerine, bkz. Taylor, *Anarchy and Cooperation;* Rousseau üzerine, bkz. Runciman ve Sen, "Games, justice and the general will". Tocqueville'de bu konuyla ilgili olarak, bkz. *Democracy in America*, s. 627'deki not.

2 *Kapital III*, s. 253.

mantığı, koalisyon oluşumu teorisi, devlet davranışının açıklaması ve uluslararası siyaset teorisi. Sonuncu konu dışında, bu sorunlar ileriki bölümlerde daha geniş bir biçimde tartışılıyor.

Bir küme –örneğin bir sınıf– çıkarlarını geliştirmek için birlikte hareket edebiliyor ve böylece bedavacılık problemini aşabiliyorsa, kolektif edim gerçekleşir (6.2.1). Genel olarak, kolektif edimin doyurucu bir açıklaması, bu tür davranışın mikro-temellerini göstermeli, yani, onu, katılan bireylerin güdülenmesini oluşturan istekler ve inançlar ile açıklamalıdır (1.1). Marx'ın bu sorun hakkında söyleyecek pek fazla sözü yok. Bu konuda mantıklı olarak neler söylenebileceğini kurgulamaya çalışırken, üç temel araştırma çizgisi var gibi görünüyor. İlk olarak, en tutumlu açıklama, katılanlar arasında rasyonel ve bencil güdülenmeden başka hiçbir şeye başvurmazdı. İkinci olarak, bencillik varsayımını gevşetebilir ve özgecilik ile halkçılığa güdüler olarak yer verebiliriz. Üçüncüsü, hayli umutsuz bir son çare olarak, bireylerin kolektif edimde irrasyonel davrandıklarını varsaymak zorunda olduğumuzu hissedebiliriz. Farklı durumlarda farklı modeller uygun olabilirdi. Aynı varsayımlar kümesinin kartel oluşumunu ve sendika oluşumunu, köylü isyanlarını ve kentsel grevleri açıklaması için bir neden yoktur. Ancak, bütün durumlarda, küme üzerinde değil bireyler üzerinde odaklanılmalıdır. Kümenin nesnel bir çıkarı olabilir, fakat bir amacı yoktur. Nesnel çıkar, bireysel üyelerin çıkarlarıyla çakıştığı veya çakıştırıldığı ölçüde gerçekleşecektir. Bu konuların kapsamlı, ancak belki biraz sonuçsuz bir tartışması 6.2.3'te bulunuyor.

Kolektif edimciler oluştuğunda ve belli bir kararlılığa eriştiğinde, toplumsal ve siyasi alanda nasıl karşı karşıya geldiklerine bakabiliriz.[1] Marx, her zaman, sınıf mücadelesine iki veya daha çok sınıfı içeren bir şey olarak atıf yaptığından, derhal sınıf koalisyonları sorununa gireriz. İngiliz siyaseti üzerine yazılarında Marx, üçlü durumlarda koalisyon oluşumunu düzenleyen *"tertius gaudens"*,* *"divide et impera"*,** "düşmanımın düşmanı benim dostumdur" ve ehvenişer ilkesi gibi ilkelerin birçoğuna dolaylı olarak değinmektedir. Hem bir rasyonel seçim açıklaması, hem de bir işlevsel açıklama ima eden bu ilkelerin hepsi fazlasıyla belirsizdir. Raymond Aron'un dikkat çekmiş olduğu[2] aşağıdaki durumda görüldüğü gibi, aynı nokta, Marx'ın Fransız siyasetinde ittifak oluşumuna dair açıklaması için de geçerlidir. *Onsekiz*

---

1 Bu karşı karşıya gelmenin, aynı zamanda, sınıf bilincinin bir belirleyicisi olduğunu inkâr etmiyorum. Ancak, çoğunlukla aynı zamanda meydana gelseler de, sınıf bilincinin oluşması ve sınıf mücadelesi süreci analitik açıdan ayrı tutulmalıdır. Birincisi, sınıf içi bir olgu, ikincisi ise, sınıflar arası bir olgudur.

* "Sevinen üçüncü kişi". (Lat.) (ç.n.)

** "Böl ve yönet." (Lat.) (ç.n.)

2 Aron, *Les Etapes de la Pensée Sociologique*, s. 290.

Brumaire'de Marx, iki monarşik fraksiyon olan Lejitimistler ve Orleanistlerin niçin parlamenter cumhuriyet çevresinde birleştiklerini sorar. Marx, buna iki yanıt önerir. Bunlardan biri, iktisadi çıkarlar bağlamında ifade edilmiştir ve işlevsel açıklamaya azami ölçüde dayanır. Öteki yanıt, kesin olarak siyasi düzeyde işlemektedir: fraksiyonlardan her biri için, cumhuriyetçi bir rejim, ötekinin yeğlediği monarşist seçenekten daha kabul edilebilir bir çözüm idi.[1] Başka birçok konunun tersine, iki rakip arasında seçim, ne birini ne de ötekini seçmekten başka hiçbir uzlaşmaya olanak vermez. Bu, bütünüyle doyurucu bir rasyonel seçim açıklamasıdır, fakat Marx onu nesnel sınıf çıkarına dayanan daha "temel" bir açıklama ile tamamlama gereğini duydu.

Marx'ın ondokuzuncu yüzyıl ortası Avrupa devletlerince izlenen politikalara dair açıklamalarında buna benzer belirsiz bir tutum bulunur. Bir yanda, dolambaçsız bir amaçsal açıklama sunuyordu: devletin davranışı, kapitalist sınıfın çıkarlarının koyduğu kısıt içinde, yönetici kliğin öz-çıkarlarından türemektedir. Öte yanda, onun temel teorisi, kapitalist bir toplumda devletin kapitalist bir devlet olması gerektiğini söylüyordu ve, böylece, nihai olarak her şeyin kapitalist sınıfın çıkarlarına bağlandığını savundu. Daha spesifik olarak, kapitalistlerin siyasi erk peşinde olmamaları, bu erki bir başka sınıfın kullanmasından elde ettikleri yararlar ile açıklanabilirdi. Bu bütünüyle işlevsel bir açıklamadır. Onu inandırıcı kılmak için bir mekanizma sunmaya yönelik herhangi bir girişim yoktur. Bölüm 7.1'de, siyaset sosyolojisinde Marx'ın, devlete önemli bir eylem özerkliği tanıdığını, devletin davranışını yönetimi bilfiil ellerinde bulunduran aristokratik-feodal-bürokratik grupların çıkarıyla açıkladığını savunuyorum. Ayrıca, Marx'ın bu özerkliği bir kapitalist feragat şekli olarak açıklama girişiminin de esasen başarısız olduğunu savunuyorum.

Gazete yazılarında Marx, uluslararası siyasetin incelenmesine çok büyük bir enerji ayırdı. Pek fazla teorik ilgi konusu olmayan bu yazılara aynı ölçüde dikkat sarf etmeyeceğim.[2] Yine de, birkaç metodolojik yorum uygun olabilir. Konuyu inceleyen başkaları gibi, Marx, aktörlerin resmen belirtilmiş güdüleri yoluyla açıklama ile sınırlamadı kendini, fakat iki yoldan onların ötesine geçti. İlk olarak, siyasi davranışı, hizmet ettiği daha büyük tarihsel amaç ile açıkladı zaman zaman. Böylece, Rusya'nın Türkiye karşısındaki tavrı üzerinde yorum yaparken, onun "çağdaş kaderin, Devrim'in, bilinçsiz ve isteksiz kölesi olduğunu"[3] öne sürdü. Benzer biçimde, Hindistan'daki Britanya idaresi Asya'da köklü bir devrimin oluşmasında "tarihin bilinçsiz aleti" idi.[4] Bu pasajlar, 2.4.2'de daha tam olarak veriliyor ve tartışılıyor.

---

1 *Onsekiz Brumaire*, s. 166.
2 Tartışmalar için, bkz. Molnar, *Marx, Engels et la Politique Internationale* ve Papaioannou, *De Marx et du Marxisme*, V.ii.
3 *New York Daily Tribune*, 9.6.1853.
4 Aynı gazete, 25.6.1853.

Bunlar, işlevselci bir kavram olan yüzer-gezer niyetlere, "tarih"ten başka herhangi bir spesifik aktöre yüklenemeyecek amaçlara dayanır. İkinci olarak, onun yazılarında, açık amaçların yerine gizli amaçları koyarak, komplocu açıklamaların peşinden gitmek yönünde belirgin bir eğilim vardır. Kimi durumlarda, bu yüzden, hayli fantastik birtakım görüşlere, örneğin Britanya Dışişleri Bakanı olarak görev yaptığı dönemde Lord Palmerston'un "Rusya'ya kulluk içinde olduğu" şeklindeki bilinen teorisine sürüklendi.[1] Başka durumlarda ise, Engels'e, devrim ve savaş konularında "bütün mesele, kimin kendini korkusuz gösterebilmekte en başarılı olduğudur" açıklamasını yaptığında olduğu gibi,[2] olayları göründükleri biçimde almayı reddetmesi, çok değerli kavrayışlara ulaşmasına yardım etti. Burada yapılacak genel saptama, işlevsel ve komplocu açıklamalar arasındaki ayrımın belirli bir durumda genellikle zor olduğudur; çünkü her iki açıklama da, aleni niyetlerin ötesine gidilmesini ve başka bir amaca başvurulmasını içerir. Söz konusu başka amacın tek kanıtı ise, açıklanacak olan edimin getirdiği yararlardır tipik olarak.

1.3. Nedensel analizin iki varyantı

Yukarıda önerilen üç katmanlı açıklama şemasında, nedensel analizin iki varyantı yer alıyordu. İlkin, tercihlerin ve inançlar, duygular vs. gibi başka zihinsel durumların nedensel açıklamaları vardır. Buna, alt-amaçsal nedensellik yoluyla açıklama diyeceğim. Daha sonra, birçok bireysel edimden doğan sonuç olarak derneşik toplumsal olguların nedensel açıklamaları vardır. Buna, üst-amaçsal nedensellik diyorum. Bir eğretileme ile, her iki durumda, işin içine giren nedensel mekanizmaların ilgili bireylerin "arkasında" işledikleri söylenebilir. Marx'ın, bu ifadeyi, yalnızca üst-amaçsal nedenselliğe – çabalarımızı boşa çıkaran ve amaçlarımızı bozan tasarlanmamış sonuçlar doğmasına– atıf yapmak için kullandığı doğrudur.[3] Ancak bu ifade, edimcinin haberi olmaksızın onun inançlarını ve isteklerini biçimlendiren psişik nedenselliğin bir nitelemesi olarak da aynı ölçüde uygundur. Marx üst-amaçsal nedenselliği incelemesiyle iyi bilinse de, bu çalışmanın bir ereği, onun, tercih oluşumu ve özellikle inanç oluşumunun incelenmesinde bir öncü olduğunu savlamaktır.

1.3.1. Alt-amaçsal nedensellik

Bir edimcide inançlar ve istekler, içsel psişik mekanizmaların aracılık ettiği dışsal koşulların gücüyle ortaya çıkarlar. Bilişsel psikoloji, "sıcak" ve "so-

1 *Herr Vogt*, s. 136; ayrıca *New York Daily Tribune*, 17.4.1854.
2 *Marx'tan Engels'e*, 2.6.1853. Bunun mekanizması, Schelling tarafından etraflı biçimde incelenmiştir, *The Strategy of Conflict*.
3 Bkz. örneğin *Grundrisse*, s. 225, 244; *Kapital I*, s. 44; *Kapital III*, s. 168.

ğuk" denilen iki tür mekanizma arasında ayrım yapar.[1] Sıcak mekanizmalar arasında, dileyici düşünüş, bilişsel uyumsuzluğun azaltılması ve benzerleri gibi güdüsel temelli süreçler vardır. Soğuk mekanizmalar ise, güdülenmeyle ilişkisiz, bütünüyle bilişsel süreçlere ve eğilimlere dayanır. Bu fikirlerin Marksizme uygulanması, iki şeyin yapılmasını içerebilirdi. İlk olarak, benzer psişik mekanizmalara tabi olan farklı durumdaki bireylerin sonunda nasıl olup da farklı inançlara ve tercihlere sahip olacaklarını göstermek için, dışsal koşulları toplumsal-ekonomik açıdan betimlemeye çalışabilirdik. İkinci olarak, eğilimler ve çarpıklıkların oluş derecesinin kendisinin, örneğin, sınıf üyeliği ile nasıl ilişkili olduğunu göstermeye çalışabilirdik. Hiç şüphe yoktur ki Marx, sınıfsız toplumda bu çarpıklıkların artık bulunmayacağını söylerdi. Ancak, onun yapıtında, farklı sınıfların üyeleri arasında farklı türlerde eğilimler veya farklı eğilim sıklığı önerilmesi için herhangi bir temel yoktur. Bu nedenle, aşağıda ve ileriki bölümlerde, ilk problem üzerinde odaklanacağım: özdeş psişik mekanizmaların işlemekte olduğu varsayımı ile, inançlar ve istekler, sınıf konumu ve sınıf çıkarı yönünden nasıl açıklanabilir.

Önce, inançların açıklanmasını düşünelim. Bu konu, ileriki bir kaç bölümde ayrıntılı olarak ele alınacak: fetişizmin tartışılmasında (2.3.2), ekonomik yaşamda öz ve görünüş arasındaki ayrıma açıklık getirmeye yönelik bir girişimde (3.1.2) ve daha ayrıntılı olarak ideolojiye ilişkin tartışmada (bölüm 8). Dolayısıyla, buradaki yorumlar görece kısa olacaktır. Bence, inanç oluşumu teorisine Marx'ın en orijinal katkısı, *ceteris paribus* geçerli olan nedensel ilişkilerin, bu kısıtlama kalktığında geçerli olmayabileceğini algılayamamak yüzünden, ekonomik edimcilerin, yerel olarak geçerli olan görüşleri geçersiz genel beyanlara çevirip genelleştirme eğiliminde oldukları düşüncesiydi. Örneğin, *herhangi bir* işçi marjinal işçi olarak görülebilse de, *bütün* işçiler marjinal olamaz. Bu, bilişsel arızalara yol açan bir yerel-genel safsatası olup, edim arızalarına yol açan yerel-genel karışıklıklarından farklı, ancak onlarla ilgilidir (1.5.3). Bu, belki de Marksist metodolojinin en güçlü kısmıdır: tek merkezden yönetilmeyen bir ekonomide, kendiliğinden, hem teori hem de pratik için sonuçları olan bir *tümleme safsatası** ortaya çıkar.

Kendiliğinden oluşan bu ve öteki yanılsamalar, soğuk inanç oluşumu mekanizmalarının sonucudur. Elbette ki Marx, sıcak inanç oluşumuna dair teorisi üzerinde ısrar etti –ve sanırım bu teorisi daha iyi bilinir. Böylece, verili herhangi bir sınıfın üyelerinin, bir kendini kandırma veya dileyici düşünüş süreciyle, kendi özel çıkarlarını genel olarak toplumun çıkarı olarak sunmaya eğilimli olduklarını savundu. Yine, uyumsuzluk azaltmasının bir biçi-

---

1 Festinger ve Tversky adlarıyla bağlantılı olan bu iki tür sürecin daha ayrıntılı tartışması için, bkz. benim kitabım *Sour Grapes*, bölüm IV ve, aşağıda bölüm 8.

* Orijinal metinde "fallacy of composition". Bir kümenin her üyesi veya bir bütünün her parçası için doğru olanın, kümenin veya bütünün kendisi için de doğru olacağını önerme yanılgısı. (Örnek: "Param ile daha çok mal alabilseydim, maddi bakımdan daha iyi durumda olurdum; o halde, fiyatlar daha düşük olsaydı bundan hepimiz yararlanırdık.") (ç.n.).

mi olarak din ile ilgili teorisini düşünelim, "ezilen yaratığın ah çekmesi".[1] Aşağıda bölüm 8'de, teorinin bu kısmının, inançları çıkarla açıklamanın iki yolu arasında –inanan kişinin çıkarıyla biçimlenmiş olarak veya başka bir çıkara hizmet ediyor olarak– bir karışıklık ile sakatlanmış olduğunu öne sürüyorum. İlki, nedensel bir açıklamadır. Öteki ise, daha kuşkulu bir işlevsel açıklama.

Şimdi, isteklerin ve tercihlerin açıklanmasını düşünelim. İktisatçılar arasında, ters yönde görüntülere karşın, tercihlerin bireyler arasında özdeş ve zaman içinde kararlı olduklarını savlayan bir azınlık vardır.[2] Davranışlardaki değişkenlik, yalnızca fırsatlardaki değişkenlik ile açıklanmalıdır; tercihlerin kendileri ise, belki de, biyolojik evrimin bir ürünü olarak açıklanmalıdır. Bu yaklaşım, memnun edici bir şekilde "materyalist" görünebilirse de, Marksist gereksinmeler teorisi (2.2.3) ile uyumlu değildir; ayrıca, kendi başına ele alındığında da, hiç mantıklı değildir. Ancak, davranışların açıklanmasında tercihlerin merkezi önemde oldukları düşüncesinde önemli bir doğruluk öğesi vardır, çünkü tercihlerin kendileri büyük ölçüde neyin olanaklı olduğuna göre biçimlenir. Bunun olabilmesinin birçok yolu arasında, bir tanesi, şimdiki amaçlarımız bakımından özellikle önemlidir. Sınıflı toplumlarda, tercihler çoğu zaman öyle biçimlenirler ki, sömürülen sınıflar kaderlerini kabul etme noktasına gelirler, onu kaçınılmaz veya hatta tercih edilir olarak görürler. Bu, uyumsuzluk azaltması mekanizmasıyla veya onun bir türüyle, örneğin "koruklar"* mekanizmasıyla gerçekleşir.[3] Bu sonucun sömüren sınıflar için açıkça yararlı olduğuna, fakat bu yararların tercihleri açıklamadığına dikkat ediniz. Daha doğrusu, tercihler, sömürülen ve yönetilen sınıflara bir parçacık huzur getirerek onlara sağladıkları yararlar ile açıklanmalıdır. Paul Veyne, ikna edici bir şekilde, bunun antik dünyada uyruklar arasında tercih oluşumunun başat bir mekanizması olduğunu savlamıştır.[4] Marx, modern dünya ile karşıtlığı vurgulamakla birlikte, önemli ölçüde aynı fikirdedir:

> Burjuva iktisadında –ve onun tekabül ettiği üretim çağında– insani içeriğin böylece tam olarak işlenip çıkarılması, tam bir boşaltma ve içeriksizleştirme olarak; bu evrensel nesneleştirme, mutlak yabancılaşma olarak; bütün sınırlı ve tek yanlı amaçların alaşağı edilmesi, başlı başına insani olan amacın bütünüyle dışsal bir amaca feda edilmesi olarak gözükür. İşte bu yüzden, antikitenin çocuksu dünyası bir bakıma daha yüce görünür. Öte yandan, kapalı biçimlerin, şekillerin ve verili sınırların arandığı bütün konularda antikite gerçekten de daha üstündür. O, sınırlı bir görüş açısından doyumdur; modern olan, doyum vermez veya kendi kendisiyle doyum bulmuş göründüğünde *bayağı* olur.[5]

---

1 "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş", s. 175.
2 Kolm, *Justice et Equité*, s. 79; Stigler ve Becker, "De gustibus non est disputandum"; Harsanyi, "Cardinal welfare, individualistic ethics and interpersonal comparisons of utility."
* "Tilki erişemediği üzümlere koruk dermiş." (ç.n.)
3 Bu mekanizmanın ayrıntıları için, krş. *Sour Grapes*, bölüm III.
4 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 305 ve izleyen sayfalar, s. 706 vd. ve çeşitli başka sayfalar.
5 *Grundrisse*, s. 488.

Vurgulanacak nokta, endojen tercih oluşumunun, her zaman için istikrar sağlayıcı bir mekanizma olmadığıdır. Belki çoğu zamanda ve yerde, yoksullar ve sömürülenler, içinde bulundukları durumdan ötürü, ufuklarını o denli küçültürler ki, isyan düşüncesine yabancılaşırlar, ancak önemli istisnalar vardır. Özellikle sanayi kapitalizminin dünyası, en sonunda onun altını oyacak bir sabırsızlık ve doyumsuzluk yaratır (2.2.5). Bölüm 2'de *Grundrisse*'den verilecek pasajlar yanında, *Komünist Manifesto*'da Marx'ın, burjuvaziyi "nüfusun büyük bir kısmını kırsal hayatın bönlüğünden kurtarmış olmakla"[1] övdüğü hatırlanabilir.

Bu düşünce çizgisinden ayrı olarak, Marx ve sonraki Marksistler, sömürülen sınıfların tercih ve isteklerinin hayli farklı bir açıklamasını da sunmuşlardır. Bu açıklama, sömürülen sınıfların kendileri için olan yararlar üzerinde değil, tercihlerin sömürenlere getirdiği yararlar üzerinde durmaktadır. Bağımlı olanlar, içinde bulundukları durumu kabul etme veya hatta tercih etme noktasına geliyorlarsa, bu tutum, onun yönetenlere sağladığı aşikâr fayda ile açıklanmalıdır. Açıklama burada durursa, elimizde işlevsel bir açıklama vardır (1.4). Bir mekanizma ortaya koymak için ilerlendiğinde ise, kasıtlı yönlendirme ve endoktrinasyon yoluyla tercih oluşumuna dair bir teori, yani bir amaçsal (veya komplocu) açıklama ile karşılaşırız.

Başka bir çalışmada belirtilen nedenlerle,[2] bu türden açıklamaların başarılı olacağını sanmıyorum. Yönlendirme zordur ve genellikle boşunadır. Marx'ta bu türden bir akıl yürütmenin örneği olarak, İrlanda üzerine aşağıdaki yorumu alabiliriz:

> Sıradan İngiliz işçisi, onun yaşam standardını aşağıya çeken bir rakip olarak İrlandalı işçiden nefret eder. İrlandalı işçi karşısında, kendini *yönetici ulusun* bir üyesi olarak duyumsar ve böylece *İrlanda'ya karşı* kendi ülkesinin aristokratları ve kapitalistlerinin bir aletine dönüşür ve onların *kendisi* üzerindeki hâkimiyetini güçlendirmiş olur. İrlandalı işçi aleyhindeki dinsel, toplumsal ve ulusal önyargıları bağrına basar. Onun İrlandalı işçiye yönelik tutumu, ABD'nin eski köleci eyaletlerinde 'yoksul beyazların' siyahlara yönelik tutumundan pek farklı değildir. İrlandalı ise, ona aynı şekilde karşılık verir. İngiliz işçisinde, *İrlanda'daki İngiliz idaresinin* hem suç ortağını hem de aptal aletini görür. Bu antagonizm, basın tarafından, kilise tarafından, karikatür dergileri tarafından, kısaca, yöneten sınıfların elindeki bütün araçlarla yapay olarak canlı tutulur ve yoğunlaştırılır. *Bu antagonizm*, örgütlülüğüne karşın *İngiliz işçi sınıfının iktidarsızlığının sırrıdır*.[3]

Bu pasaja ne anlam vermek gerektiğini bilmek kolay değil. İlk kısım, İngiliz işçilerinin önyargılarının endojen olarak doğduklarını hayli güçlü bir şekilde ima etmektedir. Bununla şunu söylemek istiyorum: işçiler üzerinde kapitalistlerin hâkimiyeti ve İrlandalıların varlığı ortada iken, önyargı üretmek

---

1 *Komünist Manifesto*, s. 488.
2 *Sour Grapes*, bölüm II.5 ve III.2.
3 Marx'tan Meyer ve Vogt'a, 9.4.1870.

yönünde doğal bir psikolojik eğilimin işlemesi beklenirdi. Hâkimiyet altında olmaktan gelen sıkıntı veya uyumsuzluk, toplumdaki ana bölünme çizgisini kendi üzerinden değil, altından geçirmek zihinsel işlemiyle bir ölçüde hafifletilebilir. Bunun için, kapitalist sınıfın herhangi bir yönlendirme yapmasına gerek olmazdı, yalnızca şu var ki önyargılar bu sınıfın eylemiyle yoğunlaştırılabilirdi. Ancak, pasajın sonuna doğru Marx, İngiliz ve İrlandalı işçiler arasındaki çatışmanın yöneten sınıflar tarafından sadece yoğunlaştırıldığını değil, ayrıca "yapay olarak canlı tutulduğunu" söyleyerek, onların müdahalesi olmasaydı bu çatışmanın ortadan kalkmış olacağını ima ediyor. *Tertius gaudens*'ten *divide et impera*'ya bu geçiş, bana mantıklı gelmiyor. Yöneten sınıflar, önyargıları sömürebilirler, ama onları yaratamazlar.[1]

1.3.2. Üst-amaçsal nedensellik

Çağdaş toplumsal bilimin oluşmasına başka herhangi birinden daha çok katkıda bulunmuş bir küme kavram vardır – "özel kötülükler, ortak yararlar" (Mandeville), "görünmez el" (Adam Smith), "aklın oyunu" (Hegel) ve "örtük işlevler" (Merton). Bu kavramların ortak nüvesi, bireylerin, kendilerine ait bir amaç uğruna çalışırken, bu amacın parçası olmayan bir şeyi meydana getirmeleridir. Bu sonuçların, tasarlanmamış bile olsalar, yine de, onlara yol açan davranışların açıklanmasına girebileceği düşüncesini tartışmayı 1.4'e erteliyorum. Burada, zincirin öbür kısmı üzerinde, bireysel eylemlerden toplu sonuca giden kısmı üzerinde odaklanmak istiyorum.

Bir edimler kümesi ile onların toplu sonucu arasındaki ilişki, şunlardan biri olabilir. (i) Edimciler sonucu bilerek meydana getirirler. Her biri, kendi davranış tarzını, ötekilerin davranışı ve ilgili araç-amaç ilişkileri hakkında doğru varsayımlara dayanarak seçer. (ii) Edimciler amaçlanan sonucu meydana getirirler, ama tesadüfen –yani meydana getirmeyi amaçladıkları biçimde değil. Bu duruma bir örnek, La Fontaine'in çiftçi ve oğulları meselidir.* Tembel oğullarının çalışmasını isteyen baba, onlara tarlada gömülü bir define olduğunu söylemiş. Çabucak zengin olma hırsıyla, çiftçinin oğulları, defineyi bulmak için toprağın altını üstüne getirmişler ve böylece toprağı o kadar verimli yapmışlar ki, sonunda gerçekten zengin olmuşlar, fakat tasarlamış oldukları şekilde değil. (iii) Edimciler, amaçlanan sonuçtan farklı bir sonuç meydana getirirler – ya birbirleri hakkında yanlış varsayımlar yapmışlardır, ya da işin içindeki teknik ilişkileri yanlış değerlendirmişlerdir. Aşağıda, biraz önemsiz olan kusurlu teknik görüş durumunu dikkate almayacağım. Karşı-

---

1 Bu, mağdurların suçlanması gibi görünebilir, fakat Veyne tarafından işaret edildiği gibi (*Le Pain et le Cirque*, s. 89), onların inançlarını yönlendirme ile açıklarsak bağımlılara daha çok iltifat etmiş olmayız. Her ne olursa olsun, hatırlanmalıdır ki, kapitalist hâkimiyet sürecin merkezindedir: burada söz konusu olan, gönüllü kulluk değil, kulluğun rasyonelleştirilmesidir.

* La Fontaine, *Masallar* (Türkçesi: Sabahattin Eyuboğlu), Cem Yay., 1997, s. 198. (ç.n.)

lıklı olarak geçersizleştirici davranışsal varsayımlar üzerinde odaklanmak daha iyi. Ayrıca, yukarıdaki (i) durumunu da dikkate almayacağım ve (ii) durumu için kısa bir örnekleme sunacağım. Bu örnekleme, La Fontaine'in meselinin dolaysız bir uygulamasını veren *Grundrisse*'den önemli bir pasaja dayanıyor:

> Modern sanayi toplumunun gelişmesinden hemen önceki dönem, devletlerde olduğu gibi bireylerde de genel bir para hırsıyla başlar. Servet kaynaklarının gerçek gelişmesi, serveti temsil eden şeyleri ele geçirmenin bir aracı olarak, adeta bu kaynakların arkasında gerçekleşir. Bu aracın dolaşımdan doğmayıp –İspanya'da olduğu gibi, fiziksel olarak keşfedilmesinin gerektiği yerlerde, ülke yoksullaşır; onu İspanyollardan almak için çalışmak zorunda olan ülkeler ise servetin kaynaklarını geliştirirler ve gerçekten zengin olurlar. İşte bu nedenle, yeni kıtalarda, ülkelerde altın aranması ve keşfedilmesi, değerlenme tarihinde bu denli büyük bir rol oynar, çünkü bu yoldan kolonizasyon doğaçlanır ve sanki bir serada gibi gelişmesi sağlanır. Bütün ülkelerde altın arayışı, onun bulunmasına; yeni devletler kurulmasına; başlangıçta, yeni gereksinmeler üreten ve uzak kıtaları dolaşımın yani mübadelenin metabolizmasına çeken, metaların yayılmasına yol açar.[1]

Bu pasaj yalnızca metodolojik bakımdan ilgi çekici değildir. Açıklama yükünü tarihsel bir rastlantının üzerine koyarak, kapitalizmin gelişimi konusunda standart Marksist açıklamadan (5.2.2) hayli farklı bir resim sunmaktadır. Erken modern dönemde bireyler ve devletler –Marx tarafından simyacıların yanılsamalarına benzetilen– merkantilist yanılsamaların etkisi altında olmasaydılar, onlara nihai olarak gerçek, üretken servet getirmiş olan çabalara girişmek için gerekli güdülenmeye sahip olmazlardı. Dolayısıyla, merkantil sistem üretici güçlerin gelişmesi için optimal olmuş olabilir, fakat sadece bu Pickwickvari* anlamda.[2]

Durum (iii)'te, onları meydana getiren edimciler için yararlı olan amaçlanmamış sonuçlar ile onların çıkarına zararlı veya karşı olanlar arasında bir ayrım yapılmalıdır. Sergileme kolaylığı için, dikkatimizi, amaçlanmış sonuçların yanı sıra değil onların yerine ortaya çıkan amaçlanmamış sonuçlar ile sınırlarsak, bu alt-durumlar şematik olarak aşağıdaki gibi belirtilebilir. Benzer durumdaki bir çok edimciden her birinin, gelirini, faydasını, vs. a_0 düzeyinden a_1 düzeyine çıkaracağına inanarak, belirli bir edimi yaptığını varsayalım. Ayrıca, bu inancın teknik bakımdan doğru olduğunu varsayıyoruz. Böylece, her bir edimci için, edimi sadece o yapsaydı gerçekten a_1 düzeyine ulaşacağı doğru olurdu. Herkesin bu şekilde edimde bulunmasının toplu

---

1 *Grundrisse*, s. 225.

* "Pickwickian". Charles Dickens'in *Pickwick Papers* romanındaki iyiliksever ve safdil karakter Samuel Pickwick'in adından sıfatlaşmış sözcük. Bu romandaki karakterler olan Mr. Pickwick ve Mr. Blotton tarafından, herkesçe bilinen sözcüklere garip anlamlar verilmesi huyuna atıf yapan deyimleşmiş bir söz. Açık ve lafzi anlamından başka bir anlamda kastedilen veya yorumlanan. (ç.n.)

2 Bu standart-dışı anlamın bir tartışması için, bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 169 vd.

sonucu onlardan her birinin $a_2 > a_1$ yani daha büyük bir fayda elde etmesi olduğunda, *görünmez el* işlemektedir. Sonuç, her birinin $a_3 < a_0$ yani daha kötü bir duruma gelmesi olduğunda ise, Sartre'ın terimini kullanırsak, *karşı-ereksellik** işlemektedir.[1] Marx, bu olasılıkların her ikisinin de pekâlâ farkındaydı. Yukarıda söz edilen ayrım, *Grundrisse*'den alınan şu pasajda açıkça yapılıyor:

> Bu karşılıklı bağımlılık, mübadele için sürekli zorunlulukta ve bütün-taraflı dolayım olarak mübadele değerinde ifade bulur. İktisatçılar bunu şöyle ifade ederler: Herkes kendi özel çıkarını ve yalnızca kendi özel çıkarını izler ve böylece, istemeden veya bilmeden, hepsinin özel çıkarlarına, genel çıkara hizmet eder. Esas nokta, her bireyin kendi özel çıkarını izlemesiyle özel çıkarların toplamının, genel çıkarın, sağlanması değildir. Bu soyut deyimden, pekâlâ, her bireyin, öbür bireylerin çıkarının öne sürülmesini karşılıklı olarak engellediği, böylece herkesin herkese karşı bu savaşının, genel bir olumlama yerine, genel bir olumsuzlama ürettiği sonucu da çıkarılabilirdi. Esas nokta şudur ki özel çıkarın kendisi, ancak toplumca konulmuş koşullarda ve ancak toplumca sağlanmış araçlar ile gerçekleştirilebilen, toplumsal olarak belirlenmiş bir çıkardır zaten; dolayısıyla, bu koşul ve araçların yeniden üretilmesiyle sınırlanmıştır. Bu, özel kişilerin çıkarıdır; fakat onun içeriği, gerçekleşme biçimi ve araçları, hepsinden bağımsız toplumsal koşullarca verilir.[2]

Marx'ın, alt-amaçsal nedenselik temasını, yani özel çıkarların oluşumunu, üst-amaçsal nedensellik temasıyla, yani bu şekilde oluşan çıkarlar üzerinde edimde bulunan bireylerce amaçlanmamış sonuçlar üretilmesiyle birleştirdiğine dikkat ediniz. Bireyler, adeta, onların amaçlarını ve isteklerini biçimlendiren psişik nedensellik ile bu amaç ve istekleri engelleyen ve bozguna uğratan toplumsal nedensellik arasında sıkışıp kalmışlardır.

Marx'ın yazılarından, görünmez el ve karşı-ereksellik için bazı spesifik örnekler vereyim. İktisatçının dilini kullanırsak, pozitif dışsallıklar arasında, göreli artı-değer yaratılması ve sabit kapitalin tutumlu kullanılması yer alır. Birinciyle ilgili olarak, 1861-3 *Eleştiri*'sinde, Marx şunda ısrar ediyor:

> Gerekli emek zamanının kısalması, genel olarak kapitalist üretimin lehine işleyen ve bir bütün olarak emek gücünün üretim maliyetlerini azaltan bir sonuçtur zira, varsayımımız uyarınca, makinenin ürettiği meta onun yeniden üretimine girer. Fakat bu, bireysel kapitalistin makine getirip kullanması için bir neden olmayıp, ona herhangi bir özel yarar getirmeyen genel bir sonuçtan ibarettir.[3]

---

* "Counterfinality". (ç.n.)

1 Görünmez el ile simetriyi korumak için, karşı-erekselliği niçin $a3 < a1$ ile tanımlamayalım? Sartre'ın bu kavramı kullanışını ve Marx'ta bunu kendilerine uygulamak istediğim tartışmaları rehber alıyorum. Her ikisi de, yalnızca karşılıklı engelleme genel kavramıyla değil, kolektif olarak hezimet getiren davranış kısır döngüleriyle ilgileniyordu.

2 *Grundrisse*, s. 156.

3 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 301-2.

Elyazmasının başka yerlerinde ve daha sonra *Kapital I*'de, "işçinin kendi ürettiği kullanım değeriyle geçindiğini"[1] varsayarak sergilemeyi basitleştirir, fakat yukarıdaki pasaj gösteriyor ki Marx, öz-çıkara dayalı davranışın yan ürünleri olarak bütün kapitalistlere düşen karşılıksız kazançlar ile bu tür davranışın güdülenmesi olan dolaysız ödül arasındaki ayrımın tam olarak bilincindeydi. Bu, üretimde dışsal ekonomiler için de geçerlidir:

> Sanayinin ilerleyici gelişiminden kaynaklanan, sabit kapitalin böylece tasarruf edilmesinin karakteristik özelliği, *bir* sanayi dalında kâr oranındaki artışın *bir başka* sanayi dalında üretken emeğin gelişmesine bağlı oluşudur. Bu durumda kapitalistin kazanç hanesine düşen her ne ise, bir kere daha, kapitalistin kendi sömürdüğü emekçilerin bir ürünü olmasa da, toplumsal emeğin ürettiği bir kazanımdır.[2]

Bu türden analizlerin geçerliliği, bireysel edimcinin içselleştirebileceği ve onu eylem için güdüleyen bir ödülün varlığına bağlıdır –bu ödül, sınıfının genel çıkarına böylece yaptığı katkıdan daha küçük olsa bile. Aşağıda 3.3.2'de, emek tasarruf edici yenileşmeler teorisinde, kolektif olarak yararlı olan eylemi yapmak için herhangi bir özel teşvikin var olmayabileceği sorununu tartışıyorum. Bu türden mikro-temeller olmadığında, görünmez el analizi kolayca işlevsel açıklamaya kayıverir.

Marx için, karşı-ereksellik (kapitalist üretim tarzının negatif dışsallıkları) daha ilginç bir fenomen idi. Kapitalizmin, kendiliğinden doğan krizleri ağırlaştırma yönünde sistematik bir eğilim içinde olduğuna; çünkü her girişimcinin, bunlara, bireysel olarak rasyonel bile olsa, toplamda felaket getiren davranışlar ile tepki gösterdiğine inanıyordu. Marx, bu mekanizmanın başlıca örneğini, ona göre, kâr oranında bir düşüş yaratma eğiliminde olan süreçte bulmaktaydı. Bu teori, 3.4.2'de ayrıntılı olarak tartışılıyor. Burada, Keynesgil iktisadın merkezi kavrayışlarından birini haber veren, aynı genel yapıdaki bir teorinin Marx'taki bir başka örneğini ortaya koyacağım. Joan Robinson'un deyişiyle, "kapitalizmin esaslı bir paradoksu"[3] şudur ki her kapitalist, yüksek kâr getirdiğinden, kendi işçileri için düşük ücretler ister fakat, onun ürünleri için yüksek talep getirdiğinden, başka kapitalistlerce istihdam edilen işçiler için yüksek ücretler ister. Bu paradoks, Keynes'in incelemiş olduğu efektif talep krizlerinin altında yatar. Marx, kapitalist krizlerin bu türüne aynı önemi vermemiş olsa da (3.4.3), ekonomide işçilerin ikili rolünün yarattığı çelişkilerin bütünüyle farkındaydı: "Her bir kapitalist için, kendi işçileri dışındaki bütün öteki işçiler, işçi olarak değil, tüketici olarak görü-

---

1 Aynı yerde, s. 215, ayrıca *Kapital I*, s. 316. İkinci pasaj, daha muğlaktır ve metodolojik bireyciliğin bir ihlaline yaklaşmaktadır.
2 *Kapital III*, s. 81-2.
3 Robinson, *The Accumulation of Capital*, s. 78; ayrıca bkz. Keynes, *A Treatise on Money*, cilt V, s. 143-5.

nürler."[1] Marx, ayrıca, bunun krizler için en azından bir *potansiyel* yarattığını kabul ediyordu:

[Hiçbir] iktisatçı inkâr etmeyecektir ki *genel olarak*, yani *işçiler* olarak işçiler (bireysel işçinin, cinsinden ayrı olarak, yaptığı veya yapabildiği, bir *kural* olarak değil, ancak bir *istisna* olarak var olabilir, çünkü ilişkinin karakterinde içkin değildir) bir *kural* olarak [tasarruf etme talebine] göre davransalardı (genel tüketime ve böylece üretime, dolayısıyla aynı zamanda kapital ile yapabilecekleri mübadelelerin miktarına ve hacmine, böylece işçiler olarak kendilerine verecekleri büyük zarardan başka), kendi amaçlarıyla kesinlikle çelişen araçlar kullanmakta olurlardı... Her kapitalist, kendi işçilerinin tasarruf etmesini ister istemesine, fakat yalnızca *kendi işçilerinin*, çünkü onlar kapitalist karşısında işçi konumundadır; geri kalan *işçiler âleminin* tasarruf etmesini ise asla istemez, çünkü bunlar onun karşısında tüketici konumundadır.[2]

1.5.3'te, işçiler ve kapitalistler arasındaki bu ilişkinin mantıksal yapısını daha yakından irdeliyorum. Burada yalnızca şunu belirtmek istiyorum ki, her bir kapitalist, mantık gereği olarak bütün kapitalistler için gerçekleşemeyecek bir varsayım –yalnızca *kendi* işçilerinin tasarruf etmesi veya daha düşük ücretleri kabul etmesi varsayımı– temelinde hareket ederse, gerçekten de bir şeylerin bel vermesini beklememiz gerekir. Marx'ın deyişiyle, "her birey, öbür bireylerin çıkarının öne sürülmesini karşılıklı olarak engeller", çünkü bireyler birbirleri hakkında karşılıklı olarak uyumsuz varsayımlar temelinde hareket ederler.

Bu mekanizma, yalnızca kapitalizmde değil, ekonomik kararların eşgüdümden yoksun olduğu herhangi bir toplumda da toplumsal değişim yaratır. Sartre, örneğin, karşı-erekselliğin paradigmatik durumu olarak erozyonu alır: her köylü, kendi arazisindeki ağaçları keserek daha fazla toprak elde etmeye çalışır, fakat genel bir ormansızlaşma erozyona yol açar ve böylece köylünün kullanabileceği toprak, başlangıçtaki duruma göre daha az olur.[3] Fakat, Marx'ın pre-kapitalist toplumlarda karşı-ereksellik konusunda söyleyecek pek fazla sözü yoktu. Aşağıda 2.1.2'de, onun şu gözlemini aktarıyorum: kültür, bilinçsiz ve plansız bir biçimde ilerlerken, antik Doğu'da olduğu gibi, arkasında bir çöl bırakır.[4] Bu gözlem, Sartre'ın fikriyle kesinlikle uyumlu olsa da, aynı fikrin Marx'taki varlığının kanıtı sayılmaya yetecek ölçüde spesifik değildir. Pre-kapitalist toplumlarda nüfus artışının istikrarı bozucu etkileri üzerine *Grundrisse*'deki yorumları da (5.1.1), büyük ailenin, bireysel olarak rasyonel iken, kolektif olarak çoğu zaman arzu edilmez olduğu yolundaki daha spesifik görüşün ona bağlanması için yeterli metinsel kanıt oluşturmaz. Yalnızca kapitalizm söz konusu olduğundadır ki Marx, tari-

1 *Grundrisse*, s. 419.
2 Aynı yerde, s. 285-7.
3 Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, s. 232 vd.
4 Marx'tan Engels'e, 25.3.1868.

hin insan eyleminin sonucu olduğu fakat insan tasarımının sonucu olmadığı yolunda, Vico'dan Hegel'e kadar, onun seleflerinin dile getirmiş oldukları genel düşüncenin ötesine geçti. Bu düşünce üzerine belirli bir yapı oturtarak, onu *Weltanschauung*'dan* bilimsel bir metodolojiye dönüştürdü.

1.4. Marx'ta işlevsel açıklama

Marx işlevsel açıklama uyguladı mı? Uyguladıysa, başarılı mıydı? Başarılı olamadıysa, onun açıklamaları iyileştirilebilir mi? Bu ayrımda, esas olarak ilk iki soruyu araştıracağım. Üçüncüye ise ancak kısa atıflar yapacağım. O soruyu başka bir yerde daha kapsamlı şekilde irdeledim.[1] Yaygın olarak kullanıldığı biçimiyle işlevsel açıklamanın yapısını ve ona itirazlarımı ortaya koyarak başlıyorum. Daha sonra, Marx'ın tarih felsefesi, üretici güçlerin gelişimi teorisi, siyasi ve ideolojik üstyapı teorisi ve çeşitli başka konular içinde olmak üzere, işlevsel açıklamanın Marx'taki başlıca örneklerini gözden geçiriyorum. Bunların çoğu, ileriki bölümlerde de daha geniş olarak tartışılıyor.

1.4.1. İşlevsel açıklamanın doğası

Amaçsal açıklama, davranışı açıklamak için onun *amaçlanan* sonuçlarını belirtir. İşlevsel açıklama ise, *fiili* sonuçları belirtir. Daha spesifik olarak, davranışın işlevsel olarak açıklanması, onun bir kimse veya bir şey için *yararlı* sonuçları olduğunun gösterilmesini içerir. Bu formülasyonda, daha ileriye gitmeden önce gidermemiz gereken zahiri bir paradoks vardır: bir davranış, ondan sonraki bir zamanda olan bir şeyle nasıl açıklanabilir? Yanıt[2] şudur: açıklanan şey bireysel bir olay olamaz, üsteleyen bir davranış kalıbı olmalıdır, öyle ki davranışın t_1 zamanında meydana gelmesi onun t_2 zamanında da meydana gelmesine katkı yapan sonuçlar içersin. Başka bir anlatımla, işlevsel açıklama, açıklayanlardan açıklanana doğru giden bir geri besleme döngüsünün varlığını öngörür.

Bu kitapta, hayli kaba bir türden işlevsel açıklamalar ile ilgileneceğim. Bunlar, bir davranışı, filanca edimci veya edimciler için yararlı sonuçlar getirdiğine işaret ederek açıklama girişimleridir. Bu, elbette ki, son derece yetersiz bir açıklama tarzıdır. Edimlerin birçok yararlı sonucu, bütünüyle tesadüfi biçimde, açıklayıcı olmayan bir biçimde doğarlar. Dahası, sonuçlar zincirinin kesildiği zamanın ve davranıştan yararlanan edimciler kümesinin uy-

---

* Dünya görüşü (Alın.). (ç.n.)

1 Özellikle bkz. benim *Explaining Technical Change*, bölüm 2 ve "Marxism, functionalism and game theory."

2 Veya en azından bir yanıt. Alternatif bir anlayış için, bkz. Cohen, "Functional explanation, consequence explanation and Marxism."

gun bir seçimiyle, aynı açıklanan şeyin sonsuz sayıda "açıklaması" üretilebilir. Dolayısıyla, herhangi bir kimsenin toplumsal fenomenleri bu sürtünmesiz biçimde açıklamaya girişmesi son derece inanılmaz gibi görünebilir. Ama inanıyorum ki bu kitap, uydurma bir kukla yaratmadığımı gösterecektir. Marx, herhangi bir destek sunma gereğini duymadan, bu açıklama yolunu kullanmak için güçlü bir eğilim içindeydi. Ayrıca, Marksist olmayan işlevselci sosyolojinin birçok savunanı da benzer açıklamalar önermişlerdir.[1] Bu uygulama o kadar şaşırtıcı ki, bunun kendisi açıklanmaya muhtaç görünüyor. Benim düşünceme göre, bunun kökleri hem fikirler tarihinde, hem de birey psikolojisinde aranmalıdır; fakat bu hayli spekülatif fikirleri irdelemenin yeri burası değil.[2]

İşlevsel açıklamanın entelektüel açıdan saygıdeğer kılınabilmesinin bazı yollarına işaret edeyim. Elbette ki, bunun en iyi yolu, meydana gelen sonucun açıklanacak olan davranışı geri beslemesinin fiili mekanizmasını ortaya koymak olurdu. Bunun için, tipik olarak, davranış kalıplarının varlığını, onları sergileyen canlıların farklı kalım oranlarıyla açıklayan doğal seçmeye veya davranışı, ondan yararlananların onu başka olanaklı eylem biçimlerine yeğleyebilmesi ile açıklayan bir tür filtre sürecine benzetme yapılırdı.[3] Veya bunun yerine, belirli herhangi bir durumda gösterilemese bile, böyle bir tür mekanizmanın işlemekte olduğunun düşünülmesi için nedenler verilebilirdi. Yani, genel teorik gerekçelere dayanarak, toplumlarda, istikrar sağlayıcı bazı sonuçları olan veya en azından istikrarı bozucu etkileri olmayan davranış kalıpları geliştirme yönünde bir eğilim olduğu öne sürülebilirdi.[4] Dolayısıyla, her ne zaman bu tür sonuçları olan bir davranış gözlense, onun gerçekleştiği *çünkü* bu sonuçları olduğu varsayılır. Son olarak, davranış ile sonuçlar arasında yasa benzeri bir düzenlilik kurarak, yararların tesadüfi bir şekilde ortaya çıktıkları olasılığını bertaraf etmek için uğraşılabilir. Spesifik olarak, "açıklanan şey her ne zaman bir takım yararlı sonuçlar getirecek ise, onun işte o zaman meydana geldiği gözlenir" yolunda bir *sonuç yasası* kurmaya girişilebilirdi.[5] Bu üç destekleme biçiminden ilki, işlevsel açıklamanın yerine işlevsel olmayan bir açıklamanın konulmasına eşdeğerdir. Öbür ikisi, açıklamanın spesifik olarak işlevsel biçimini koruyorlar, fakat önceki paragrafta gösterilen keyfi unsurlardan kaçınmaya çalışıyorlar. Bu kitapta, onların bu işte başarılı olup olmadıklarını tartışmam gerekmiyor, zira şurası kesindir ki Marx işlevselciliğin bu sofistike versiyonlarından hiçbirini önermedi. Onun iddialarından bazıları, sofistike versiyonlardan biriyle desteklenebilirdi belki. Bu olanağı tartışmayacağım, ancak şu kadarını belirteyim ki, bunu yapmaya yönelik herhangi bir inandırıcı girişimle karşılaşmış değilim.

---

1 Benzer şekilde, bir dengenin varlığının kanıtının, dengenin gerçekleşecek olmasını sağladığını varsayma eğilimi, birçok iktisatçıda görülen bu eğilim, işlevselciliğin bir türü olarak görülebilir.
2 Bkz. *Sour Grapes*, bölüm II.10.
3 Krş. van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*.
4 Krş. Stinchcombe, "Merton's theory of social structure".
5 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, bölüm IX.

1.4.2. Tarih felsefesi

Marx'ın tarih felsefesini aşağıda 2.4'te ve daha sonra 5.3'te yeniden tartışıyorum. Onun tarih felsefesi ile işlevsel açıklamaya eğilimi arasındaki –çok sıkı– ilişki üzerine bir kaç beyanda bulunacağım yalnızca. Marx, tarihin bir hedefe –komünist toplumun doğmasına– yönelik olduğuna inandığı içindir ki sadece davranış kalıplarını değil, tekil olayları bile o hedefe katkılarıyla açıklamakta haklı olduğunu hissediyordu. Dolayısıyla, 7.2.1'de, işçilerin komünizme doğru ilerleyebilmesi için burjuvazinin kapitalizmi oluşturma tarihsel misyonunu yerine getirmek *zorunda olduğu* yolundaki inancının, onun burjuva devrimlerine yönelik tavrını derinden etkilediğini savunuyorum. Ayrıca, bunun teorik sonuçları olduğu gibi pratik sonuçları da vardı, zira Marx'ın 1848 Alman devrimindeki kendi stratejisi bu *a priori* görüşten türemekteydi.

Tarih felsefesi, komünizmin en sonunda gelişi için yararlı olan sonuçlar yoluyla açıklama yapılmasına izin verir. Başka bağlamlarda ise, Marx, toplumsal kurumların ve davranış biçimlerinin, bunların sınıfsal hâkimiyet üzerindeki istikrar sağlayıcı etkileriyle açıklanmasını savunur. Böylece, kimi zaman kapitalizmin çökmesini, kimi zaman da onun süregiden varlığını, açıklayıcı fayda olarak öne sürüp iki ayrı perdeden ses verebilmektedir. Bu durum, işlevselci Marksizmin pek çok türüne musallat olan ilave bir keyfilik öğesi getiriyor. Doğrudur, iki perspektifin birbiriyle mutlaka uyumsuz olması gerekmez. Bir metaforlar karışımı yapmama müsaade edilirse, kapitalizm örneğin kendi mezarını kazacak ise, kendini asması için ona bir urgan bırakılmalıdır. Komünizmin öznel ve nesnel koşulları, kapitalizmin kendisiyle aynı anda gelişir; bu nedenle, kısa vadede kapitalizme faydalı olan şey, uzun vadede onun yeniden üretilmesinin altını oyabilir. Ancak, aşağıda 2.4.1'de yapılacak bir itirazı şimdiden dikkate almak gerekirse, kısa vadeli faydaları bile isteye feda eden bir edimci bulunmadıkça uzun vadeli sonuçların açıklama gücü yoktur. Bu husus, ters yöndeki akıl yürütme tarzı için de geçerlidir: bazı kurumlar, bunların kısa vadeli sonucu kapitalist sınıfın zararına olsa bile, kapitalist üretim tarzına uzun vadeli faydalarıyla açıklanabilirler. Bu açıklama kalıbı, Marksist devlet teorisinde özellikle belirgindir (7.1).

1.4.3. Üretici güçlerin gelişimi

Marx'ın teorisinde, üretici güçlerin önde gelmesinin düpedüz nedensel olmaktan ziyade açıklayıcı nitelikte olması ve açıklamanın da gerçekten işlevsel bir açıklama olması gerektiği görüşü lehine G. A. Cohen güçlü bir savunma yapmıştır. Bu vargısını iki önermeden türetmektedir. (i) Marx, üretici güçlerin üretim ilişkilerinden önde geldiğini ileri sürmekteydi. (ii) Marx, ayrıca, üretici güçlerin geliştirilmesinde üretim ilişkilerinin nedensel etkinliğini de kabul etmekte, hatta bunda ısrar etmekteydi. Cohen, bunların birbiriyle uyumlu kılınmasının tek yolunun, üretim ilişkilerini işlevsel olarak,

yani üretici güçleri geliştirme kapasitesiyle açıklamak olduğunu öneriyor. Üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişimi için optimal oldukları için ve oldukları sürece devam ederler. Philippe van Parijs ile daha sonraki bir tartışmada, Cohen, üretici güçlerin önde geldiği savunmasında ayrıca nedensel bir öğenin de olduğunu açıkça belirtmiştir. Üretici güçlerin gelişimi için niye belirli bir üretim ilişkileri kümesinin optimal olduğunu (nedensel olarak) açıklayan şey, üretici güçlerin eriştiği düzeydir.[1]

Bu konulara, aşağıda bölüm 5'te geri dönüyorum. Burada yalnızca, yorumsal konunun içeriksel konuyla karıştırılmasına karşı bir uyarıda bulunmak istiyorum. Öyle sanıyorum ki, Cohen üretici güçlerin önde gelmesinin işlevsel olarak anlaşılması gerektiğini göstermiş, fakat bunu yaparken, önde geliş tezinin ne denli kabul edilemez olduğunun gösterilmesine de katkıda bulunmuştur. Benim düşünceme göre, Cohen, Marx'ın açıklamasının onu ciddiye almak için gerekli olacak türden *desteklere* bağlanmış olduğunu kanıtlamıyor. Ayrıca, içsel tutarlılık yönünden bile, Marx eleştiriye açıktır. Feodalizmden kapitalizme ve kapitalizmden komünizme geçişler konusunda Marx'ın verdiği açıklamalar, üretici güçlerin gelişimi için yeni üretim ilişkilerinin optimalliğine dayalı değildir.

1.4.4. Kapitalist devlet teorisi

Daha sonraki Marksist yazılarda olduğu gibi, Marx'ta, bu konu işlevsel açıklamanın imtiyazlı sahasıdır. Bunun neden böyle olduğunu anlamak kolay. 1850 dolaylarında, Marx, devletin ekonomik açıdan hâkim olan kapitalist sınıfın elinde basit bir araç olduğu görüşünü terk etti. Devlet, inkâr edilemez şekilde, işçi sınıfı çıkarlarını da bir ölçüde dikkate almaktaydı ve üstelik, gitgide, kendine özgü çıkarlara da sahip gibi görünmekteydi. Bununla beraber, Marx ilgiyle fark etmiştir ki, araçsal yapıdan bu sapmanın ta kendisi, kapitalist sınıfa da epeyce yararlı gibi görünüyordu, çünkü devlet eylemi ile kapitalist çıkar arasında tam bir örtüşme, işçi sınıfını, gerçekte kabul edilmiş olanlardan çok daha tehlikeli taleplere kışkırtabilirdi. Kısa vadede kapitalist sınıfın çıkarına aykırı olan devlet eylemlerinin bu sınıf için uzun vadeli faydalarının görülmesinden, bu faydaların işçilere verilen ödünleri veya özerk devlet politikalarını *açıkladıkları* vargısına ulaşmak için küçük bir adım yetiyordu.

Yaygın Marksist görüşte, devlet üstyapının bir parçasıdır ve böylece ekonomik yapıya bağımlıdır. G. A. Cohen, ikna edici bir şekilde, bunun temel sorunları kanıtlanmış varsaymak olduğunu öne sürüyor. Aslında, sıralama bunun tersidir: devlet ekonomik yapıya bağımlıdır ve bu nedenle (ve bu

1 Bu tartışma için, bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, bölüm VI; van Parijs, "Marxism's central puzzle"; Cohen, "Reply to four critics".

ölçüde) üstyapının bir parçasıdır. Birinci formülasyona kıyasla, bu formülasyon, eldeki ampirik konuyu, yani devletin gerçekten de ekonomik temele bağımlı olup olmadığını daha kesin bir şekilde belirlememize olanak verir. "Ekonomik temele dayanır" gibi belirsiz bir ifade yerine, Cohen daha kesin bir şekilde "ekonomik yapının doğasıyla açıklanır" diye yazıyor.[1] Bu, aşağıdaki tanımı akla getiriyor: devlet, ekonomik yapıyla açıklanabildiği ölçüde üstyapının bir parçasıdır. Kitabının daha sonraki bir yerinde, Cohen daha dar bir tanım öneriyor. Buna göre, temel ve üstyapı arasındaki bağı yalnızca işlevsel açıklama sağlayabilir.[2] Bu görüşte, devlet, ancak ve ancak üretim ilişkileri üzerinde istikrar sağlayıcı bir etkisi olduğu ölçüde üstyapının bir parçasıdır. Cohen'in analizi, üstyapının yalnızca hukuksal parçası için ayrıntılı olarak uygulanıyor; fakat bunun öteki parçalar için de geçerli olmasının tasarlandığı izlenimi kesinlikle alınmaktadır. Bu alt-ayrımda ve bundan sonrakinde, bir kurumun üstyapının bir parçası olduğunu saptamak için bir işlevsel açıklamaya gerek olduğu savını sorgulamak istiyorum. Doğrudur, bu kurum bir açıklayıcı bağlantı yoluyla temele bağlanmalıdır, fakat açıklama işlevsel olabileceği gibi nedensel de olabilir.

Önce, (benim anladığım biçimiyle) Cohen'in görüşünü destekleyecek gibi görünebilen, birbirine karşıt bir olgular çiftini tartışacağım. İlk olarak, ondokuzuncu yüzyıl ortası İngiltere'yi düşünelim. Burada, Marx, 6.3.3 ve 7.1.4'te aktarılan makalelerde, ekonomik erkin dağılımının şöyle olduğunu savunuyordu: kapitalistler bu erkin çoğuna, aristokrasi bir kısmına sahipti, işçiler ise bundan tamamıyla yoksundular. Öte yandan, siyasi erk şöyle dağılmıştı: aristokrasi bunun çoğuna, kapitalistler bir kısmına sahipti, işçilerin ise siyasi erki yoktu. (Bu, sınıflı toplumlarda siyasi erki neyin oluşturduğu konusunda bazı soruları çözülmüş kabul etmek gibi görünebilir. Bu konuya 7.1.2'de geri dönüyorum.) Marx, Cohen gibi, siyasi erk dağılımının, ekonomik erk dağılımı üzerindeki istikrar sağlayıcı etkisiyle açıklanması gerektiğini öneriyordu. Öte yanda ise, 1848'de kısa bir süre boyunca Fransız burjuvazisinin hem ekonomik hem de siyasi erki elinde tuttuğunu, siyasi erkin dolaysız biçimde ekonomik erkten türediğini savunuyordu. Ancak, bu durumun istikrarsız olduğu ortaya çıktı, böylece Louis Bonaparte darbesi geldi ve burjuvazi "kendi yönetiminin tehlikelerinden kurtarıldı". Bu olay, yaşayabilir siyasi sistemlerin, ekonomik yapıya istikrar getirme eğilimleriyle açıklanabileceği ve ekonomik yapıyla uyumsuz olan sistemlerin kısa zamanda ortadan kalktıkları yolundaki Cohen'in görüşünü doğrulama eğilimindedir. Ancak, bu görüşte örtük olan bir önermeyi, yani optimallik ve uyumsuzluk arasında bir "doyum bölgesi" olmadığı önermesini sorgulamak istiyorum.

---

1 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 216.

2 "Belli başlı Marxgil açıklayıcı iddiaların işlevsel karakterde oldukları görüşünün iyi konulmuş bir alternatifi yoktur." (aynı yerde, s. 279). Aşağıdaki tartışmanın amacı, böyle bir alternatifi göstermektir.

Ekonomik ve siyasi üstünlüğün sistematik olarak örtüştüğü bir toplum olan Roma dünyasının[1] siyasi sistemini düşünelim. Siyasi üstünlüğün ekonomik üstünlükten türemiş olması ve onunla açıklanabilmesinde net bir mantık vardır, çünkü servet –çoğu zaman siyasi erk yoluyla büyütülse de– en başta siyasi arenaya girmek için bir önkoşuldu. Bu düzenlemenin, siyasetçiler olarak kısa vadeli hırsın aşırı ölçüde etkisinde olan senatör toprak sahipleri hâkim sınıfı için optimallikten uzak olduğu iddia edilebilir. Siyasi işleri, uzun vadeye daha iyi bakabilen bir başka sınıf veya zümrenin ellerine bırakmaları daha akıllıca davranmış olabilirlerdi; fakat bunu yapmadılar. Erkin kullanımı, vazgeçmeleri beklenemeyecek baş döndürücü bir deneyimdi ve her ne olursa olsun, hırslı olmalarından dolayı başlarına kötü bir şey gelecek değildi. İstikrar sağlayıcı optimal bir düzenlemeden uzak olsa da, sistem, ekonomik yapının sürmesi için "yeterince iyi" idi.[2] Bu siyasi sistemin ekonomik ilişkilerle açıklanamaz olduğunu söylemek tuhaf olurdu, çünkü aslında sistem son derece basit ve saydam bir biçimde ekonomik ilişkilerden türemekteydi. Marksist gelenek içinde, siyasi kurumların üstyapının bir parçası oldukları ve, bununla birlikte, ekonomik ilişkiler üzerindeki istikrar sağlayıcı etkileriyle açıklanabilir olmadıkları söylenirdi kesinlikle. Bu örnekte ekonomi ve siyaset arasındaki ilişki, bütünüyle *nedensel* idi. Ekonomik servet, siyasi faaliyetin erk temelini oluşturmaktaydı. Ve öyle sanıyorum ki, çok uzun vadede Roma dünyasının tam olarak toprak sahiplerinin kısa vadeli hırsı yüzünden yıkıldığını iddia etmek işe yaramayacaktır, çünkü –Fransa'daki durumdan farklı olarak– meydana gelen sonuç, üretim tarzına uyum sağlamak için bir siyasi rejim değişikliğinden ziyade, eski üretim tarzının bütünüyle çökmesiydi.

1.4.5. İdeoloji teorisi

İnanç sistemleriyle ilgili olarak, biraz önce siyaset için yapılmış olana paralel bir argüman yapılabilir. Marksizmde, sözgelimi, dini veya burjuva ekonomi politiğini hüküm süren üretim ilişkileri üzerindeki istikrar sağlayıcı etkileriyle açıklamak yönünde güçlü bir eğilim vardır. 1.3.1'de belirtildiği gibi, Marx inanç oluşumuna dair alternatif bir açıklama da sunmaktadır. Bu açıklama tarzında, bireylerin "arkasında" işleyen nedensel süreçler ve, bunlar yoluyla, bireylerin sınıfsal konumu veya çıkarının onların inançlarında ve değerlerinde yansıması söz konusudur. Bu inançlar ve değerler, Cohen'in üstyapısal unsurlara ilişkin genel tanımına uymaktadır, çünkü bunlar ekonomik yapıyla açıklanabilen ekonomi-dışı fenomenlerdir, fakat ekonomik yapıya istikrar

1 İzleyen anlatım, benim şu iki kitaptan çıkardıklarıma dayanıyor: Veyne, *Le Pain et le Cirque* ve Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World.*

2 "Satisficing" ve işlevsel açıklama arasındaki ilişki için, bkz. van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, § 52 ve benim eleştiri yazım "A paradigm for the social sciences?"

getirme eğiliminde değildirler. Tersine, çarpık ve yanılsamalı inançlar onları benimseyen edimcilerin ekonomik konumunu genelde zayıflatma eğiliminde olduklarından, yöneten sınıfın üyelerinin ideolojik inançları onların hâkimiyetini aşındırma eğilimindedir.

O halde, sonuç olarak, üstyapının, dışlayıcı bir biçimde, üretim ilişkileri üzerindeki istikrar sağlayıcı etkileriyle açıklanabilen ekonomi-dışı fenomenler olarak tanımlanması gerektiği yolundaki Cohen'in önerisini kabul edemem. Onun ilk, genel tanımını daha doyurucu buluyorum. Herhangi bir ekonomi-dışı fenomen, ekonomik yapıyla açıklanabiliyor ise, üstyapının bir parçasıdır. Doğrudur, bu yaklaşım, üstyapının homojenliğini yok etmekte; böylece üstyapı, ekonomik yapı için genelde faydalı olmalarına dair herhangi bir varsayım olmaksızın, çok çeşitli yollardan ekonomik yapıyla bağlantılı fenomenleri içeren bir yığıntı haline gelmektedir. Yine de, benim önerimin yorumsal açıdan[1] en az aynı ölçüde mantıklı olduğuna ve daha sonraki Marksist gelenek ile daha uyumlu olduğuna inanıyorum. Bu konuya bağlı olan önemli herhangi bir şey bulunmadığını ve ekonomik yapıyla işlevsel olmayan tarzda açıklanabilen inançların üstyapıya ait olup olmadıklarını uzun uzun tartışmanın anlamsız olacağını da eklemeliyim. Cohen'in ve benim aynı fikirde olmayabileceğimiz esas konu, bu tür inançların nasıl adlandırılması gerektiğine değil, onların varlığına ve merkeziyetine ilişkindir. Aynı şey, devletin işlevsel olmayan tarzda açıklanması yönünden de geçerlidir. Mesele, bu tür açıklamaların, başarılı olurlarsa, devletin üstyapıya dahil edilmesini haklı kılıp kılmayacakları değil, başarılı olup olmayacakları ve ne sıklıkta başarılı olacakları meselesidir.

1.4.6. Çeşitli konular

Buraya kadar, Marx'ın işlevsel açıklamaya girişme eğilimi hakkında pek fazla metinsel kanıt vermeyip, örnekler ve ayrıntılar için ileriki bölümlere gönderme yaptım. Şimdi, işlevsel açıklamanın ileriki bölümlerin kapsamına tam olarak girmeyen ve bu nedenle burada işlenen bazı örnekleri üzerinde düşünmek istiyorum. Gerçekten, temel veya üstyapı gibi geleneksel Marksist kategorilere uymayan bir takım toplumsal fenomenler vardır. Bunlar arasında, aile hayatı, eğitim, toplumsal devingenlik, boş zaman faaliyetleri, zihinsel

---

1 *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin Önsöz'ünde, Marx şöyle diyor: "Bilinç... maddi hayatın çelişkilerinden, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında var olan çatışmadan hareketle açıklanmalıdır." Bu, benim analizimle uyumlu; üstyapının yalnızca üretim ilişkileriyle, onlar üzerindeki istikrar sağlayıcı etkileriyle, açıklanması gerektiği yolundaki Cohen'in görüşüyle uyumsuzdur. Ancak, bu pasaj, açıklamanın işlevsel bir açıklama olması gerektiği yolundaki daha genel görüşle uyumsuz değildir. Öte yandan, 1.4.6'nın sonunda daha fazlası aktarılan, *Artı-Değer Teorileri*'nden "ideolojik katmanlar üstyapısı"nın işlevsel tarzda açıklanabileceğini bildiren bir pasaja başvurulabilir. Fakat, Cohen'in bu metinden yardım almak isteyeceğini sanmam, çünkü bu metin Marx'a kaba ve toptancı bir işlevselciliğin yüklenmesini haklı kılardı.

ve bedensel sağlığın dağılımı, suç vs. bulunuyor. Çağdaş Marksist sosyologlar, bu fenomenlerin çoğu için, hemen hepsi geçersiz olan işlevsel açıklamalar sunmuşlardır.[1] Marx'ın kendisinin onlar hakkında söyleyecek fazla sözü yoktu, çünkü onun kafası, gündelik hayatın dokusunu ihmal etmek pahasına, iktisat, sınıf mücadelesi ve siyaset üzerinde odaklanmıştı. İlgili pasajlar arasında, en azından bir tanesi, Marx'ın açıklamanın temel ilkelerine yönelik keyfi tutumunu hayli belirgin bir şekilde ortaya koyar. Söz konusu pasaj, *Kapital III*'te, "yönetici sınıf bir yönetilen sınıfın en önde gelen kafalarını ne kadar çok özümleyebilirse, onun yönetimi o kadar istikrarlı ve tehlikeli hale gelir" biçimindeki doğru ve önemli beyandan hemen önce gelmektedir. Ancak, bu vargıya götüren akıl yürütme daha kuşkuludur:

> Serveti olmayan, fakat enerjiye, metanete ve ticaret zekasına sahip bir insanın böylece bir kapitalist haline gelebilmesi –ki her bireyin ticari değeri kapitalist üretim tarzında oldukça hassas bir şekilde tahmin edilir– kapitalist sistemin savunucuları tarafından büyük bir hayranlıkla karşılanır. Bu durum, sürekli olarak, ortalığa ve zaten var olan bireysel kapitalistler ile rekabet içine, arzu edilmeyen sayıda yeni servet askerleri getirmekle birlikte, aynı zamanda kapitalin üstünlüğünü takviye eder, onun tabanını genişletir ve toplumun alt-katmanından kendisi için hep yeni güçler devşirmesini sağlar. Benzer bir şekilde, Orta Çağlarda Katolik Kilisesi'nin, kendi hiyerarşisini, sınıflarına, soylarına ve servetlerine bakmaksızın, memleketin en iyi beyinlerinden oluşturması, kilise hâkimiyetinin pekiştirilmesi ve halkın bastırılmasının esas yollarından biriydi.[2]

Ben bu pasajı, "kapital"in veya Katolik Kilisesi'nin eyleminden ötede bir mekanizma önermeye çalışmaksızın, yönetici sınıf için faydalı sonuçları yönünden toplumsal devingenliğin bir açıklaması olarak anlıyorum. Katolik Kilisesi, elbette ki, kolektif bir aktör idi ve böylece, ilke olarak, belirtilen amaçla bilinçli bir devşirme politikası oluşturabilirdi; gerçi Marx onun gerçekten böyle yapmış olduğuna dair hiçbir kanıt sunmuyor. "Kapital" ise, kolektif bir aktör değildir; "yeni güçler devşirme" işini yapmaz. Marx'ın bu sözleri, hem metodolojik bireyciliğin bir ihlali, hem de geçersiz işlevsel açıklamanın bir örneğidir.

İkinci bir pasaj daha da belirsizdir. Bazıları, bunun yarım ağızla yazılmış olduğunu ve işlevsel açıklama yönünde herhangi bir eğilim için kanıt oluşturmadığını söyleyebilir. *Artı-Değer Teorileri*'nde suç ve üretken emek konuları üzerindeki uzun sapmadan birkaç pasaj aşağıda verilmektedir:

> Bir filozof fikirler üretir, bir şair şiirler, bir papaz vaazlar, bir profesör kitaplar, ve saire... Suçlu yalnızca suç üretmez, aynı zamanda ceza hukuku üretir ve bununla beraber, ayrıca ceza hukuku üzerine dersler veren profesörü ve, buna ilaveten, aynı profesörün genel piyasaya derslerini "metalar" olarak fırlattığı kaçınılmaz kitabı da üretir. Suçlu, duruma

1 Örnekler için, bkz. benim makalem "Marxism, functionalism and game theory"
2 *Kapital III*, s. 600-1.

göre, kısmen ahlaki, kısmen de trajik olan bir izlenim üretir ve, bu şekilde, halkın ahlaki ve estetik duygularını uyandırmak suretiyle bir "hizmet" verir... Suçlu, burjuva hayatının tekdüzeliğini ve gündelik emniyetini kırar. Bu şekilde, onu durgunluktan korur ve, onsuz, rekabetin mahmuzunun bile körleşeceği o rahatsız edici gerginliği ve tetikte olma halini yaratır...

Suçlunun üretici gücün gelişmesi üzerindeki etkileri ayrıntılı olarak gösterilebilir. Hırsızlar olmasaydı, kilitler bugünkü mükemmellik derecelerine ulaşır mıydı?[1]

Marx'ın argümanı, bazı vülger iktisatçıların bütün mesleklerin üretken olduğu yolundaki görüşüne karşı bir *reductio ad absurdum** argümanı olma niyetinin yanı sıra, Mandeville'in "özel kötülükler, ortak yararlar" kavramının bir parodisidir. Bu pasaj, bazı Marksist kriminologların onu büyük ciddiyetle okumuş olmalarına karşın,[2] Marx'ın, suç olgusunu toplumsal düzene getirdiği bu değişik faydalar ile açıklamak istediğinin kanıtı olarak alınamaz kesinlikle. Yine de, benim izlenimim odur ki, Marx kendini bu düşünceye bir ölçüde kaptırmıştı. Özellikle, suçun kapitalizmi durgunluktan koruduğu yolundaki gözlem, toplumsal devingenliğin "kapital" için faydaları üzerine yorumlara benzemiyor değildir. Başka gerekçelerle, Marx'ın işlevsel açıklamayı haksız bir şekilde kullanma eğiliminde olduğuna zaten inanılıyorsa, verilen pasaj, suç olgusunun yarı ciddi bir açıklaması olarak okunabilir fakat, tekrar söyleyelim, bu pasajın kendisi o türden herhangi bir gerekçe sunmuyor.

Bu yoruma ilave bir destek olarak, *Artı-Değer Teorileri*'nden bir başka pasaj aktaracağım. Söz konusu pasajda, Marx bir hasmıyla alay ediyor, fakat aynı zamanda onun görüşlerindeki rasyonel çekirdeği de ortaya koymaya çalışıyor. Saldırdığı argüman, bazı burjuva iktisatçıların, bütün faaliyetlerin –özellikle de kendi faaliyetlerinin!– üretken emek olduğu yolundaki argümanıdır. Marx bunu saçmalık olarak niteliyor ve onun "aşağıdakilere indirgenebilir" olduğunu ekliyor:

1. Burjuva toplumundaki bütün işlevler karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler;
2. Maddi üretimdeki çelişkiler, bir ideolojik katmanlar üstyapısını gerekli kılarlar ve bu üstyapının faaliyeti –ister iyi olsun, ister kötü– iyidir, çünkü o gerekli bir şeydir;
3. Bütün işlevler kapitalistin hizmetindedir ve onun "yarar"ına çalışırlar;
4. En yüce manevi üretimlerin bile sadece tanınmasıyla yetinilmeli ve maddi servetin dolaysız üreticileri olarak sunuldukları ve yanlış biçimde öyle gösterildikleri için burjuvaziden *özür* dilenmelidir.[3]

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 387-8.
* Saçmalığa indirgeme, olmayana ergi (Lat.) (ç.n.)
2 Bkz. örneğin Chambliss, "The political economy of crime".
3 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 287.

"Saçmalığa indirgeme" olarak –belki ondan bir anlam çıkarmak amacıyla yapılmış bir indirgeme olarak– ifade ettiği görüşleri Marx'a yüklemenin, zorunlu değilse de, akla yakın olduğuna inanıyorum. Bu yorum kabul edilirse, yukarıdaki pasaj, Marx'ın güçlü bir işlevselci metodolojisi olduğu görüşünü destekliyor. Ayrıca, suç konusundaki sapmanın da bir derece daha fazla ciddiye alınabileceğini ima ediyor. Ancak, ileriki bölümlerde çok açık biçimde gösterileceği gibi, Marx'ın işlevsel açıklamayı kullandığı yolundaki tezimi çok daha sağlam gerekçeler üzerine dayandırıyorum.

1.5. Diyalektik

Marx, bir çok yerde, toplumsal olguların analizine yönelik ayrıcalıklı bir yaklaşım olarak "diyalektik metod"a başvurdu. Marx böyle bir metot kullandı mı? Kullandıysa, bu metot anlamaya yardım mı etti, engel mi oldu? Bu soruları yanıtlamak kolay değil. Marx diyalektiğe açıkça atıf yaptığında, bu çoğu zaman o kadar genel, hatta yavandır ki, daha spesifik analizler bakımından hangi içermeleri taşıdığını görmek zordur.[1] Birçok defa, Hegelci diyalektiğin rasyonel çekirdeğini ortaya koymaya niyet etmiş ise de,[2] bunu yapmaya zaman bulamadı. Dolayısıyla, bu metodun herhangi bir kurgulaması ancak deneme niteliğinde olabilir. Marx'ta Hegelci akıl yürütmenin üç damarını tartışacağım. Bunlardan her biri, *tek ve doğru* diyalektik metot olmasa bile, en azından *bir* diyalektik metot olarak anılabilir. İlki, her şeyden fazla Hegel'in *Mantık*'ından esinlenen, *Grundrisse*'nin en temel kısımlarında ve *Kapital I*'in açılış bölümlerinde kullanılan yarı-tümdengelimci prosedürdür. İkinci damar, yadsımanın yadsınması ve niceliğin niteliğe dönüşmesi "yasaları" dahil, Engels tarafından sistemleştirilmiş şekliyle diyalektiktir. Üçüncü ise, esas olarak *Ruhun Fenomenolojisi*'nden türetilmiş olan bir toplumsal çelişkiler teorisidir. Bunlardan ilkinin zar zor anlaşılabilir olduğunu; ikincinin sınırlı da olsa belli bir ilgiye layık olduğunu; üçüncünün ise, toplumsal değişme teorisi için önemli bir araç olarak göründüğünü savunacağım. Daha ilginç yorumların her birinde, diyalektik metot, bu iki akıl yürütme tarzı arasında köklü bir ayrılık olduğunu düşünenlere herhangi bir destek sunmaksızın, olağan "analitik" dilde beyan edilebilir.

1.5.1. Diyalektik tümdengelim

Mantığın Bilimi'nde Hegel, çeşitli ontolojik kategorileri, bugüne kadar anali-

---

1 Özellikle, *Kapital I*'in ikinci Almanca edisyonunun Önsöz'ünde, diyalektik metodun, yakından bakıldığı zaman, içerikten yoksun gibi görünen bir tanımlaması onaylayan bir dille verilmektedir.

2 Marx'tan Engels'e, 16.1.1858; Marx'tan Dietzen'e, 9.5.1868.

ze direnmiş olan bazı tümdengelim ilkelerine göre, birbirinden türetmekteydi. Söz konusu olan bağlantı, ne neden-sonuç, ne aksiyom-teorem; ne de, son olarak, verili olguyla onun olabilirlik durumunun bağlantısıdır. "Kavramın kendini belirlemesi" Hegel'in önemli bulduğu çeşitli fenomenler üzerine konulan gevşek bir *ex post* kalıptan başka bir şey gibi görünmüyor. *Grundrisse* üzerinde çalıştığı dönemde, Marx, sadece bu elyazmasında değil, ayrıca *Kapital*'in çeşitli kısımlarında da görünen bir etkiyle, Hegel'in yapıtını yeniden okudu.[1] Özellikle, Hegel'in ontoloji için yapmış olduğunu andıran bir tarzda, ekonomik kategorilerin birbirlerinden çıkarılabileceğine inanmaktaydı. Ancak, Hegelci kategorilerden farklı olarak, ekonomik kategoriler, tarihsel çıkışlarının sırası içinde, birbirlerini kronolojik olarak da izlerler. Marx, böylece, mantıksal sıralamanın tarihsel sıralama ile nasıl bağlantılı olduğu sorusuyla yüzleşmeliydi, fakat bu soruya tutarlı bir yanıt getiremedi.[2]

Grundrisse ile *Kapital I*'in açılış bölümleri arasında bir sentez yapmayı denersek, mantıksal veya diyalektik sıralama aşağıdaki aşamaları içerir: ürün – meta – mübadele değeri – para – kapital – emek. Zincirdeki ilk halkalar, *Grundrisse*'de şöyle özetleniyor:

> Ürün bir meta haline gelir; meta mübadele değeri haline gelir; metanın mübadele değeri onun içkin para-özelliğidir; onun bu para-özelliği, kendini ondan para biçiminde ayırır ve bütün tikel metalardan ve onların doğal varoluş tarzından ayrılmış genel bir toplumsal varoluş kazanır; ürünün kendisiyle mübadele değeri olarak ilişkisi, onun yanı sıra var olan para ile ilişkisi haline gelir veya bütün ürünler ile onların dışında bir şey olan paranın ilişkisi haline gelir. Ürünlerin fiilen mübadele edilmesinin onların mübadele değerini yaratması gibi, onların mübadele değeri de parayı yaratır.[3]

Elbette ki, bu sözler sürecin itici gücünün açıklaması değil, yalnızca, birbirini izleyen aşamaların süslü bir yeniden anlatımıdır. Marx'ın kendisi bunu hissetmiş olmalı ki, birkaç pasaj sonra şunu eklemiştir:

> İleride, bu konuyu bitirmeden önce, sanki bütün olay bir kavramsal belirleme ve bu kavramların diyalektiği meselesiymiş görüntüsüne yol açan idealist sunuş tarzını düzeltmek gerekli olacak. Hepsinden önce, şu ifadede görüldüğü gibi: ürün (veya faaliyet) meta haline gelir; meta, mübadele değeri; mübadele değeri, para.[4]

Ancak, esas olarak aynı sıralama (genel olarak ürünlerle değil, metalarla başlanması dışında), yığınla okuru kafa karışıklığına uğratmış ve caydırmış ol-

---

1 Marx'tan Engels'e, 16.1.1858.
2 Tarihsel ve teorik (yani diyalektik) gelişme arasındaki ilişkiye dair sonuçsuz tartışmalar için, bkz. *Grundrisse*, s. 102, 107, 247, 276, 505, 672 ve Engels'e 2.4.1858 tarihli mektup.
3 *Grundrisse*, s. 146-7.
4 Aynı yerde, s. 151.

duğu *Kapital I*'de sürmektedir. Bu sıralamanın, tarihsel yorumunda, ampirik olarak bir miktar anlamlı olduğunu, fakat mantıksal-diyalektik çıkarımın boşlukta kalmaya devam ettiğini 5.3.3'te öne sürüyorum.

Paradan kapitale geçiş, *Grundrisse*'deki en çapraşık, en karanlık sayfalardan bazılarını kaplıyor. Şu pasaj temsil edici niteliktedir:

> Değer olarak bağımsızlaşmış olan değerin –veya servetin genel biçiminin– nicel bir hareketten, kendini arttırmaktan başka bir harekete yetenekli olmadığını para bahsinde görmüş bulunuyoruz. Bu değer, onun kavramına göre, bütün kullanım değerlerinin en temel özüdür; fakat, daima sadece belirli bir miktar para (burada, kapital) olarak var olduğu için, onun nicel sınırı niteliğiyle çelişki içindedir. Dolayısıyla, sürekli olarak kendi engelini aşmaya çalışmak onun doğasında vardır... İşte bu nedenle, değer olarak kendisi üzerinde ısrar eden değer, kendini, artış yoluyla korur ve kendini koruması, kesin olarak, onun biçimsel karakteriyle, özündeki genellikle çelişen nicel engelini sürekli aşması yoluyla olur.[1]

Marx, burada Max Weber'in çok geniş ampirik çalışmalar sarf etmiş olduğu işi kavramsal bir elçabukluğu ile yapmaya çalışıyor: erken kapitalizmde yeniden yatırma güdüsünün ortaya çıkışını açıklamak. Ancak, kestirme bir çözüm olanaklı değildir – meğer ki insan bunun yanıtını zaten biliyor olsun. Tasarruf ve yatırımın açıklaması, bireysel ekonomik edimcilerin güdülerinde bulunmalıdır; paranın kavramsal bir analizinden türetilemez.

Kapitali, yani kendini genişleten değeri, para kavramından türetmiş olan Marx, şimdi, bir artığın yaratılmasının nasıl olabildiğini açıklamalıdır. *Kapital I*'de iyi bilinen dramatik sayfalarda Marx, herhangi bir meta sahibinin başkaları pahasına gerçekleştirebileceği artıktan farklı olarak,[2] bir genel artığın var olabilmesinin koşulu olarak emek gücünün bir türetimi için sahneyi hazırlar. 3.2.3'te daha çok açıklandığı gibi, çıkarım geçersizdir, zira sömürülmesi ekonomiyi üretken kılan ve böylece bir artığı olanaklı kılan meta olarak herhangi bir meta alınabilir. Fakat bu, kapitali paradan çıkarma girişiminin temelinde yatan bütünüyle yanlış akıl yürütmenin tersine, dürüstçe bir hatadır. Yine de, emeğin kapitalden türetilmesi başarılı olmuş olsaydı bile, bununla nasıl bir anlayışın kazanılmış olacağını görmek zordur. Doğal olarak, Marx'ın yaptığı gösterim, üretim sürecinde sömürülen emeğin varlığının bir açıklamasını vermezdi, çünkü öncülün kendisi –kapitalin varlığı– böylesine zayıf bir şekilde türetilmiştir.

Kavramsal tümdengelimin kusurları, metodolojik kolektivizmin kusurlarına bağlıdır. Gerçekten, kapitalin kendini belirlemesinin kavramsal mı, yoksa davranışsal mı olduğuna, veya bu ayrımın ta kendisinin aşıldığı sonucuna mı varmak gerektiğine karar vermek zordur. Bu pratiklere karşı çıkarken, özündeki tutarsızlık nedeniyle, kesin bir yanlışlamaya olanak verecek

---

1 Aynı yerde, s. 270; ayrıca bkz. *Kapital I*, s. 151-2.
2 *Kapital I*, s. 167 vd.

ölçüde saptanmaya direnen karmakarışık bir pozisyonu yanlışlamanın her zamanki zorluğuyla karşılaşılır. Toplam etkinin ikna edici olacağı umuduyla, çeşitli noktalardan hücumlar başlatmaya çalıştım.

1.5.2. Diyalektiğin yasaları

Anti-Dühring'de Engels iki diyalektik yasa koydu: yadsımanın yadsınması ve niceliğin niteliğe dönüşmesi yasaları. (Ölümünden sonra yayımlanan *Doğanın Diyalektiği* kitabında, üçüncü ve daha genel bir yasayı ilave etti.* Onu dikkate almayacağım.) Bu yasalar için verdiği örneklerin bazıları hayli aptalcadır, fakat bu, analitik kafalı yorumcular tarafından sık sık öne sürülmüş olduğu gibi,[1] yasaların kendilerine anlam verilemez olması demek değildir. Evet, onlara makul bir görünüm vermek için, onların "yasalar"dan "sıkça görülen değişim kalıpları" gibi bir şeye indirgenmesi gerekir. Ayrıca, bu kalıpların, bir heterojen "örnekler" yığını içinde örtülmesi ve karartılması yerine, açık tanımlama nesnesine dönüştürülmeye çalışılması da gerekir. Aşağıda teklif edilen tanımlamalar, Engels tarafından anılan bütün durumları kapsama iddiası olmaksızın, daha homojen bir örnekler alt-kümesine başvuruyor.

Yadsımanın yadsınması hakkında bir paradigma haline gelmiş olan konu, Marx tarafından anıldığı gibi[2] Engels tarafından da anılmış olan, kapitalizmden komünizme geçiştir. Yadsımanın yadsınması, 2.4.2'de daha çok tartışılan şu kalıbı temsil eder: önce farklılaşmamış bir bütün, sonra farklılaşma ve ayrışma (birinci yadsıma) ve bundan sonra daha yüksek, farklılaşmış bir bütünün kurulması (ikinci yadsıma). Tez, antitez ve sentez dili de kullanılabilirdi, fakat Marx bu terminolojiden kaçınır ve hatta her yerde bu türden üçlüler arama eğiliminde olanları aşağılar.[3] Deneme niteliğinde olmak üzere, bu sürecin karakteristik özelliğinin, birbirini izleyen üç aşamanın $-p$, q ve $r-$ bulunması olduğunu öneriyorum. Şöyle ki (i) bunlar ikişerli olarak birbiriyle uyumsuzdur, (ii) p'den r'ye dolaysız biçimde geçilmesi olanaksızdır ve (iii) q'dan p'ye geri gidilmesi de olanaksızdır. Aynı kalıp, dogmatik inanç ile başlayan, kuşku içinden geçen ve sonunda daha düşünsel bir inanca varan inanç oluşumunun bazı durumlarıyla da örneklenebilirdi.[4] Bu, kesinlikle yaygın bir değişim kalıbıdır, ama evrensel olmaktan uzaktır. İki farklı yoldan kısıtlıdır. İlk olarak, bu kalıp, süreçlerin kendilerinde değil, ancak bazı anlatımlarında bulunur. Verili bir süreç, bir anlatımda bu kalıbı sergileyebilir, ama başka bir anlatımda sergilemeyebilir. İkinci olarak, kalıp bütün süreçle-

---

* "Karşıtların birliği yasası" (ç.n.)

1 Toptan bir red için, bkz. örneğin Acton, "Dialectical materialism".

2 *Kapital I*, s. 763.

3 Marx'tan Engels'e, 8.1.1868; Marx'tan Engels'e, 11.5.1870.

4 Tocqueville (*Democracy in America*, s. 186-7) bu sürecin iyi bir analizini verir: "Derin inanış iki uçta bulunur, kuşku ortada".

re aynı ölçüde iyi uymaz – bazı süreçler hiçbir ilgiye değer anlatımda onu sergilemiyor gibi gözükür.[1]

O halde, bir sürece yadsımanın yadsınmasının bir örneği olarak atıf yapmak, *sadece*, onun bu özellikleri taşıyan bir nitelendirme içinde ilgiye değer bir şekilde anlatılabileceğine dikkat çekmektir. Standart mantıksal yadsımanın tersine, yinelendiği zaman geçersizleşmeyen spesifik olarak diyalektik bir yadsıma biçiminin var olduğunu önermek değildir kesinlikle. Bununla birlikte, eklemeliyim ki bir bağlamda Marx, bu ifadeyi, daha iddialı olan ikinci fikri ima ediyor gibi görünen bir şekilde kullanmaktadır. Matematiksel elyazmalarında, diferansiyel işlemini yadsımanın yadsınmasının bir örneği olarak yorumlamaya çalışmıştır. İlk olarak kaydediyor ki, $y = ax$ fonksiyonunda x'in değeri x_1'e çıkar ve y buna uygun olarak $y_1 = ax_1$ olursa, x_1 yeniden x'e yaklaştığında $y_1 - y = a\,(x_1 - x)$ farkı $0 = 0$'a indirgenir. Daha sonra şunu ekliyor:

> Önce diferansiyeli koymak ve sonra onu bastırmak, tam olarak *hiçlik* sonucunu verir. Hayli genel olarak *yadsımanın yadsınmasında* olduğu gibi, diferansiyel işlemini anlamanın bütün zorluğu, kesin olarak, onun bu basit prosedürden nasıl farklılaştığını ve dolayısıyla gerçek sonuçlara götürdüğünü görmekte yatar.[2]

Bu fikir, argümanın daha sonraki geliştirilmesinde ele alınmıyor. Bu arada belirteyim ki Marx'ın kalkülüse yaklaşımı, herhangi bir şekilde orijinal olmasa da, en azından Engels'in teklif ettiği herhangi bir şeyden daha ihtiyatlı ve tutarlıdır. *Anti-Dühring*'in en pervasız sayfalarından bazılarında, Engels, gizemli $0/0$ kesrini, diyalektiğin hiçbir şeyden bir şey çıkarma gücünün kanıtı olarak sunuyordu.[3] Diferansiyel kalkülüsün, çelişkilerin gerçekliğini kanıtladığını düşünüyordu. Marx ise, bunun çelişkiler olmaksızın işleyebildiği rasyonel biçimini ortaya koymaya çalışıyordu. Marx, dx ve dy diferansiyellerinin kendi başlarına değil, ancak bir bağlam içinde anlam taşıdıklarını, limit kavramının sonsuz küçüklerin gizemsizleştirilmesinde asal önemde olduğunu, "sonsuz küçük" niceliklerin aslında "belirsiz küçük" olarak adlandırılması gerektiğini, d'Alembert'in kalkülüse verdiği rasyonel biçimin, Newton veya Leibniz'deki mistik anlatımına tercih edilir olduğunu kabul ediyordu.

Engels'in verdiği örneklerden, niceliğin niteliğe dönüşmesinin, biri öbürünün özel bir hali olan iki durumu kapsadığı düşünülecektir. İlk olarak, suyun buza dönüşmesi örneği, bağımsız değişken ile bağımlı değişken arasında *süreksiz* bir işlevsel bağ kavramını akla getiriyor. İkinci olarak, Engels'in, Napoleon'dan aldığı, savaşta iki Memluk askerinin üç Fransız askerinden

---

1 Örneğin, inorganik veya organik (insan-dışı) doğada, bu yoldan ilgiye değer bir şekilde anlatılabilecek süreçler yok gibi görünüyor. Böyle süreçler yok ise, bir "doğanın diyalektiği" olup olamayacağı konusuyla ilgili olarak bunun epeyce anlamı vardır.

2 *Mathematische Manuskripte*, s. 51.

3 *Anti-Dühring*, s. 128.

üstün olduğu, fakat 1000 Fransız askerinin 1500 Memluk askerini yeneceği şeklindeki eğlenceli askeri örnek, daha genel bir kavram olan *çizgisel olmayan* bir işlevsel ilişki kavramını akla getiriyor. Ölçek ekonomileri kavramı daha tanıdık bir örneklemedir; Marx tarafından da bu düşünceye yaptığı az sayıdaki referanslardan birinde kullanılır.[1] Gerçekten de süreksizlik ve çizgisel olmama özelliklerini taşıyan birçok doğal ve toplumsal süreç olduğunu, ama bütün süreçlerin de bu özellikleri taşımadığını görmek için uzun argümanlara gerek yoktur.[2] Ancak, bunları anımsatmak yararlı bir iş olabilir, çünkü dünyayı çizgisel veya en azından sürekli modeller kullanarak incelemek çok daha kolaydır ve model kurma düzeyinde ayrıcalıklı olan özelliklerin gerçeklikte de öyle olduklarına inanmak çekicidir.

Bu bağlamda sık sık öne sürülen bir argüman üzerinde kısaca yorum yapmak istiyorum: Marx'ın yapıtında diyalektiğin yasalarına dolaysız göndermeler seyrek olsa da, *Anti-Dühring*'in elyazmasını okuduğu bilinmektedir ve aynı fikirde olmasaydı kesinlikle protesto ederdi. Bu görüşün yanlış olduğuna inanıyorum. Marx, karakterinin bir sonucu olarak, derin, uzun ve bağımsız araştırma yapmaksızın kendi vargılarına ulaşmazdı – daima orijinal kaynakları arayıp bulurdu ve kendi görüşlerini ancak iyice özümsedikten sonra geliştirirdi. Engels'e bir mektupta, gururla işaret eder ki "[benim yazılarımın] kusurları her ne olursa olsun, onların üstünlüğü sanatsal bir bütün oluşturmalarıdır; bunu başarmanın tek yolu, onlar benim içimde *bütünüyle* yerleşmeden önce onları asla baskıya vermeyişimdir."[3] Bu, gerçekten de, onun yayımlanmış çalışmalarının iyi bir anlatımı ve elyazmalarından pek çoğunun niçin yayımlanmadan kalmış olduğunun iyi bir açıklamasıdır. Fikirlerin ikinci elden kabul edilmesine bütünüyle karşıt bir tutumdur bu. Engels'in çalışmalarına dostça bir ilgi göstermek ve arada bir onlara gönderme yapmak için Marx'ın çok iyi kişisel nedenleri vardı, fakat onları tam olarak onayladığı vargısı bundan kalkarak haklı kılınamaz. Aktif itiraz yokluğunun aktif kabul anlamına geldiğini düşünmek bir safsatadır.[4] Daha ihtiyatlı olarak, Marx'ın kafasını onlara vermiş olsaydı diyalektiğin yasalarını kabul edeceğine inanmanın zor olduğu kanısındayım. Marx, Proudhon'dan Lasalle'e kadar, Hegelci muhakeme tarzını mekanik bir şekilde uygulamaya yönelik bütün girişimlere istisnasız karşıydı. Lasalle'in hukuk felsefesine atıf yaparak, şöyle diyordu: "Diyalektik metot hatalı bir şekilde uygulanmaktadır. Hegel, bir

---

1 *Kapital I*, s. 309. Burada (ve ayrıca Engels'e 22.6.1867 tarihli mektupta) Marx, birini özellikle önemli diye ayırdığı üç kimyacıdan alıntı yaparak, organik kimyada benzer bir fenomen olduğunu sandığı bir şeye atıf yapıyor. *Kapital I*'in ikinci edisyonunda, yalnızca öbür ikisinin adları geçiyor. Üçüncü edisyonda ise, Engels, Marx'ın onların da önemini abartmış olduğunu açıklamak zorunda kalmıştır. Aşağıda 2.1'de aktarılan Fraas ve Trémaux üzerine yorumlarında görüldüğü gibi, Marx'ın doğal bilimler konusunda muhakemesi iyi değildi.

2 Kapsamlı bir tartışma için, bkz. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*.

3 Marx'tan Engels'e, 31.7.1865.

4 Alexander Zinoviev iddia ediyor ki, bu safsata, Marx'ın öğretilerini, daha doğrusu onun öğretileri diye sundukları şeyleri, diyalektiğin yasaları arasında gösteren rejimlerin çekirdeğinde yer alır. Onun görüşlerinin bir açımlaması için, bkz. benim makalem "Négation active et négation passive".

'durumlar' kitlesinin diyalektik diye bir genel ilke altında toplanmasına asla atıf yapmadı."[1] Ancak, Engels'in diyalektiğin yasalarını formülleştirme girişimi tam olarak budur – çok çeşitli durumların genel ilkeler altında toplanması.

1.5.3. Çelişkiler teorisi

Kapital I'de, Marx diyor ki J. S. Mill, ufak tefek şeylerde kendisiyle çelişkiye düşebilirken, "bütün diyalektiğin kaynağı olan Hegelci çelişkiyi kendine çok yabancı bulur."[2] Analitik felsefeciler arasında, Hegelci çelişki daha ziyade bir karmaşa kaynağı olarak düşünülmüştür.[3] Kuşku yok, bunda esas olarak haklıdırlar. Ancak, "gerçek çelişkiler"den anlamlı bir şekilde söz edebilmenin bir yolu olduğunu ve bu temelde güçlü bir metodolojinin kurulabileceğini öne süreceğim. Bununla birlikte, önce, bir beyanın ve onun yadsımasının aynı anda ve aynı açıdan doğru olabileceğini ima ederek gerçekliğin içinde çelişkiler olduğu yolunda zaman zaman sarf edilen sözlerdeki kabul edilemez anlayışı bertaraf etmek istiyorum. Hegel, bu durumun gerçekleşebileceğine –hatta değişim ve hareket olanaklı olacak ise, gerçekleşmek zorunda olduğuna– inanmış görünmektedir.[4] Modern mantıkçılar ise, bazı istisnalar ile, bu düşünceyi gülünç bularak bir kenara atmışlardır.[5] Marx'ta bu yoruma olanak veren pek az pasaj vardır; onların hiçbiri de çok önemli değildir.[6] Söz konusu pasajlar, Hegel'in *Mantık*'ından yukarıda tartışılmış ve reddedilmiş olan kalıntıya aittirler.

Daha sonraki bazı Marksistlerin tersine, Marx "çelişki" terimini her çeşit çatışma, mücadele veya karşıtlığı anlatmak için kullanmadı. Sadece "Widerspruch" değil fakat aynı zamanda "Gegensatz" sözcüğünün de İngilizceye (ve Fransızcaya) "contradiction" ["çelişki"-ç.n.] olarak aktarılmasıyla, sık sık görülen bir yanlış çeviri bu gerçeğin üstünü örtmüştür.[7] Hegel'in bir öğrencisi olarak, Marx'ın bu terimleri aynı anlamda kullanmış olması olasılığı yok gibidir ve, dahası, onları kullanma biçiminde belirgin farklar vardır. Daha da önemlisi, benim bildiğime göre, Marx iki sınıf arasındaki bir mücadeleye asla bir "çelişki" olarak değil, yalnızca bir "karşıtlık" olarak atıf yapar.[8]

---

1 Marx'tan Engels'e, 9.12.1861.
2 *Kapital I*, s. 596.
3 Bkz. örneğin Popper, "What is dialectic?"
4 Hegel, *Mantığın Bilimi*, cilt II, s. 67.
5 Çelişkili durumların olabilirliğini savunmaya yönelik iddialı bir girişim, Routley ve Meyer'in şu makalesidir: "Dialectical logic, classical logic and the consistency of the world." Johansson, "Der Minimalkül" adlı çalışmasında, göstermiştir ki, bazı gevşek mantıksal sistemlerde çelişkilere yer verilebilir; böylece, bir tane çelişkili beyanın kabul edilmesi, standart mantıksal kalkülüslerde olduğu gibi, bütün çelişkili beyanların kabul edilmesini gerektirmez.
6 Bir örnek için bkz. *Grundrisse*, s. 401.
7 Örnekler için, bkz. Marx ve Engels, *Toplu Yapıtlar*, cilt 5, s. 52, 432; cilt 10, s. 589; cilt 14, s. 143; *Kapital III*, s. 386, 440.
8 *Logic and Society* başlıklı kitabımda (s. 90, not 1) yazdığımın aksine, Marx, arada sırada, kapital ve

Marx'ın "çelişki" terimini tek bir anlamda kullandığını iddia etmiyorum, fakat örneğin Mao'nun "Çelişki Üzerine" başlıklı yazısında kapsanan geniş fenomenler yelpazesine gelişigüzel atıf yapmak için kullanmadığı da kesindir.

O halde, çelişkili beyanların doğruluğunu kabul etmeye kendimizi bağlamaksızın, gerçek çelişkiler fikrinin mantıksal kavrama sıkıca bağlı olmaya devam ettiği bir anlayışı tanımlamak olanaklı mıdır? Bunun nasıl yapılabileceğini başka bir yerde ayrıntılı olarak açıklamış olduğumdan, burada onu kısaca belirtmekle yetineceğim.[1] *Ruhun Fenomenolojisi*'ni ve Jean-Paul Sartre'ın yazılarını izleyerek, psikolojik ve toplumsal çelişkiler arasında ayrım yapacağım. Psikolojik çelişkiler, içeriklerinde çelişkili olan zihinsel durumlarda; yani bir birey, kendilerinden mantıksal olarak bir çelişki türetilebilecek olan inançlar ve istekleri aynı zamanda taşıdığında var olurlar. Benim buradaki tek konum olan toplumsal çelişkiler ise, birden çok birey, birbirleri hakkında, herhangi biri doğru olabilen fakat hepsi birden mantıksal olarak doğru olamayacak inançları aynı zamanda taşıdıkları zaman var olurlar. *Herhangi bir* edimci için doğru olabilen belirli bir anlatım, salt mantıksal nedenlerle, *bütün* edimciler için doğru olamadığında, bunun önemli bir özel durumu ortaya çıkar. Birbirleri hakkında karşılıklı olarak geçersizleştirici bu inançları taşıyan bireylerin hepsi, sanki bunlar doğruymuş gibi hareket ederlerse, onların edimleri, 1.3.2'de krokisi çizilen amaçlanmamış sonuçlar mekanizması yoluyla bozguna uğrayacaklardır. Yoğunlaştırılmış jargonda, karşı-ereksellik, tümleme safsatasının somutlaşmasıdır.

Marx'ın tartıştığı bu türden yapılar, onun "çelişki" terimini kullanma biçimleriyle örtüşür; ne var ki,bu kümelerden hiçbiri ötekine dahil değildir. İlk olarak, "çelişki" teriminin, tümleme safsatasına ve, bir durumda, karşı-ereksselliğe atıf yapan iki asal kullanım biçimini ortaya koyuyorum. Bunlar, hem Marksizmdeki teorik önemleri nedeniyle, hem de, bir bölümün başlığında veya alt-başlığında görünerek, Marx'ın onları kafasında spesifik bir fikir olmaksızın kullanmadığını ima etmelerinden dolayı, asal niteliktedir.

Kapital I'de, İngilizce çeviride bir bölüm haline gelmiş bir alt-bölüm vardır: "Kapitalin genel formülündeki çelişki." Marx burada iddia ediyor ki, "kapitalin kökeni hem dolaşımda, hem de dolaşımın dışında olmalıdır."[2] Bir yandan, "artı-değer, onların metalarıyla belirlendiği ölçüde meta sahiplerinin karşılıklı ilişkilerinin toplamı olan dolaşımdan başka nerede doğabilir?"[3] Öte yandan, artı-değerin dolaşımda ortaya çıktığı varsayımında tümleme

---

emek arasındaki ilişkiye bir "çelişki" olarak atıf yapmıyor değildir. Bkz. örneğin *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2014, 2056. Fakat bu, ikisi arasındaki sınıf mücadelesine bir atıf değil, kapitalin hem (ücret faturasını azaltmak için) olabildiğince az emek istihdam etme, hem de (artı-değeri çoğaltmak için) olabildiğince çok emek istihdam etme eğiliminde olmasının bir anlatımıdır.

1 Daha tam bir anlatım için, bkz. *Logic and Society*, bölüm 4 ve 5, ayrıca benim "Négation active et négation passive."

2 *Kapital I*, s. 166.

3 Aynı yerde, s. 165.

safsatası olduğu gösterilebilir. Marx, Destutt de Tracy'den şu alıntıyı yapıyor: "Endüstriyel kapitalistler kâr ederler, çünkü onların hepsi üretim maliyetinden daha yükseğe satarlar. Kime satarlar? Herkesten önce birbirlerine." Sonra da şu yorumu getiriyor: "Hiçbir ülkede, bir bütün olarak kapitalist sınıf kendi kendini kazıklayamaz."[1] Herhangi bir meta sahibi başkaları pahasına kâr edebilir, fakat bir bütün olarak mübadele sabit toplamlı olmak zorundadır. Bu ikilemden çıkış yolu, çelişkinin yalnızca zahiri bir çelişki olduğunu gösteren, artı-değerin olabilirlik koşulu olarak emek gücünün alım ve satımı sonucuna varılmasıyla sağlanmaktadır. Argümanın yapısı şöyledir. Artı-değerin kökeni dolaşımda olmalıdır, çünkü öyle olmadığı varsayımı saçmadır. Bununla birlikte, onun dolaşımda ortaya çıktığı varsayımı, ancak ve ancak, tümleme safsatasını işleyerek, dolandırmanın yerel olabilirliğini döngüsel ve evrensel bir dolandırmanın kendi içinde çelişkili teorisine genelleştirerek, akla yakın bir görünüşe sokulabilir. Marx'ın argümanı, afallamış okurun üzerine emek gücünü bir sürpriz olarak fırlatmak amacıyla çok ustaca sahneye konulmuştur, fakat aslında pek sağlam bir muhakeme örneği değildir. Onda ilginç bulduğum tek taraf, herhangi bir meta sahibinin yapabileceği ve bütün meta sahiplerinin yapabilecekleri arasındaki mantıksal karşıtlıktır.

Kapital III'de asal bir bölüm, "Yasanın içsel çelişkilerinin sergilenmesi" başlığını taşır. Buradaki yasa, kâr oranının düşme eğilimi yasasıdır. İleride 3.4.2'de görüleceği gibi, bu ifade talihsizdir ve ne yazık ki uygundur; fakat Marx, kesinlikle, bu ifadenin kendi teorisindeki değil, dünyadaki bir çelişkiyi iletmesini amaçlıyordu. Kâr oranının düşmesinde bulunan çelişki çok belirsizdir, ama karşı-ereksellik mekanizmasını ima etmeye yaklaşan en azından bir pasaj vardır:

> Hiçbir kapitalist, yeni bir üretim metodunu, ne kadar daha üretken olursa olsun, artı-değer oranını ne kadar arttırırsa arttırsın, kâr oranını azalttığı sürece gönüllü olarak uygulamaya koymaz. Fakat, bu türden her yeni üretim metodu metaları ucuzlatır. Böylece, kapitalist onları ilk başta üretim fiyatlarının üzerinde veya belki değerlerinin üzerinde satar. Kendi metalarının üretim maliyetleri ile daha yüksek maliyetlerden üretilen aynı metaların piyasa fiyatları arasındaki farkı cebine indirir. Bunu yapabilir, çünkü daha yüksek maliyetli metaların üretilmesi için toplumsal olarak gerekli ortalama emek zamanı, yeni üretim metotları için gerekli emek zamanından daha fazladır. Onun üretim metodu, toplumsal ortalamadan üstündür. Fakat rekabet bunu genelleştirir ve genel yasaya tabi kılar. Bunu kâr oranında bir düşme izler – belki önce bu üretim dalında olur ve sonunda ötekiler ile bir dengeye ulaşır. İşte bu nedenle, kâr oranındaki düşme, kapitalistin iradesinden bütünüyle bağımsızdır.[2]

Bu pasaj üzerine yorumlarında John Roemer'in belirttiği gibi, "kâr oranında bir düşme" ifadesiyle tam olarak ne kastedildiği açık değildir: yeni kâr oranı,

1 Aynı yerde, s. 163.
2 *Kapital III*, s. 264-5.

ilk baştaki oranın mı, yoksa geçici oranın mı altına düşmektedir?[1] Yukarıda 1.3.2'de söylendiği gibi, ancak birinci durumda karşı-ereksellik söz konusu olacaktır.[2] Bağlamdan bunun doğru yorum olduğu anlaşılıyor, çünkü Marx bu bölümde, kâr oranının niçin beklenenden daha az artabileceğini açıklamakla değil, kâr oranındaki düzenli azalış eğilimini açıklamakla ilgilenmektedir. Bu yorum kabul edilirse, pasajda kapitalist davranışın çelişkili karakterine dair bir argüman öne sürülmektedir. Kâr oranını arttırmak amacıyla bireysel kapitalistlerce girişilen eylemler, bu oranda bir azalış yaratma sonucunu vermektedir. Herhangi bir kapitalist, bunu deneyen tek kapitalist olsaydı, çabasında başarılı olabilirdi, fakat hepsi denediğinde hepsi bozguna uğrar. Bir kez daha, çelişki, yerel-genel karşıtlığına dayanmaktadır. Aşağıda 3.4.2'de, düşen kâr oranı teorisinin formel bakımdan niçin kusurlu olduğunu açıklıyorum, fakat bu durum argümanın genel yapısını daha az önemli kılmaz.

Marx'ta, aynı mantıksal yapıya sahip analizlerin başka bazı örneklerini de vereceğim – şu var ki Marx bunları açıklarken "çelişki" terimini kullanmaz. Yukarıda 1.3.2'de verilen *Grundrisse*'den ön-Keynesçi pasajların yanı sıra, özellikle çarpıcı bir beyan olarak şunu aktarabiliriz:

> Aslında, bir kapitalistin *bir başka* kapitalistin işçileriyle olan ilişkisi burada bizi hiç ilgilendirmez. Bu, yalnızca, her kapitalistin yanılsamasını gösterir, genel olarak kapitalin emek ile olan ilişkisinde hiçbir şeyi değiştirmez. Her kapitalist, işçisiyle olan ilişkisinin üretici-tüketici ilişkisi olmadığını bilir ve dolayısıyla onun tüketimini, yani mübadele kabiliyetini, yani ücretini, olabildiğince kısmak ister. Elbette ki, *başka* kapitalistlerin işçilerinin, *onun kendi* metasının en büyük tüketicileri olmalarını ister. Fakat *her* kapitalistin *kendi* işçileriyle olan ilişkisi, asal ilişki olan *kapital ve emek arasındaki genel ilişkidir*. Öte yandan, *kendi işçileri dışında* geriye kalan bütün işçi sınıfının, o kapitalistin karşısında, işçi olarak değil, fakat *tüketici* ve *mübadeleci* olarak, para harcayıcı olarak görünmeleri yanılsaması işte tam olarak böyle ortaya çıkar.[3]

Kapitalist ekonomiye dair bazı yanılsamaların onun işleyiş tarzından doğal olarak ortaya çıktığı yolundaki önemli fikre dikkat ediniz. Bu, aşağıda 2.3.2'de ve sonra 8.2.3'te daha fazla tartışılan bir temadır.

Bundan başka, *Artı-Değer Teorileri*'nden bir pasaj üzerinde düşünelim. Marx, bu pasajda, kapitalist ülkelerin içindeki ve arasındaki çelişkileri etkili bir şekilde bir araya getiriyor:

> Üretim ve tüketim, *nitelikleri itibariyle*, birbirlerinden ayrılamaz. Bundan şu çıkar: kapitalist üretim sisteminde bunlar gerçekte ayrılmış olduklarından, onların birliği, onların karşıtlığı yoluyla yeniden kurulur – A'nın B için üretmesi gerekiyorsa, B'nin A için tüket-

1 Roemer, *Analytical Foundations*, s. 109.
2 Bkz. yukarıda s. 24'teki not 1.
3 *Grundrisse*, s. 420.

mesi gerekir. Her bireysel kapitalistin, onunla gelirini paylaşanların cömert olmalarını istemesinde gördüğümüz gibi, bir bütün olarak eski Merkantil sistem de, bir ülkenin kendine karşı tutumlu olması gerektiği, fakat yabancı ülkelerin kullanımı için lüks mallar üretmesi gerektiği fikrine dayanır.[1]

Son olarak, Marx'ın "çelişki" terimini yukarıda tartışılandan farklı anlamlarda kullandığı bazı durumları ele almak istiyorum. Bunlardan en önemlisi, 5.1.3'te uzun uzadıya tartışılan, "üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki"dir. Marx, hem *Grundrisse*'de hem *Kapital III*'te, bu çelişkinin düşen kâr oranının temelinde yatan çelişkiyle aynı olduğunu öne sürer, fakat bunun nasıl savunulabileceğini göremiyorum. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki, üretici güçlerin gelişmesinin *fiili* oranı ile farklı bir üretim ilişkileri kümesi altında gerçekleşebilecek olan *farazi* gelişme oranı arasındaki bir karşıtlığa dayanır. Kâr oranındaki düşme ise, kapitalist davranışın *amaçlanan* ve *gerçekleşen* sonuçları arasındaki fark yüzünden ortaya çıkar. Bu iki "çelişki" birlikte var olabilir ve nedensel yönden bağlantılı olabilirler, fakat kavramsal yönden ayrıdırlar. Bu konuya 3.4.2'de geri dönüyorum.

İkinci Enternasyonal'in Marksizminde merkezi bir unsur haline gelmiş olan ifade, "toplumsal üretim ve özel edinim arasındaki çelişki", Engels tarafından birçok defa kullanılır, fakat benim bildiğime göre Marx tarafından yalnızca bir defa kullanılır –1861-63 *Eleştiri*'sinde:

> Kapitalizm gelişip *bir evrensel toplumsal erk* haline gelirken, onunla, *bireysel kapitalistin* bu toplumsal üretim koşulları üzerindeki *özel erki* arasındaki çelişki, gittikçe keskinleşir ve ikisi arasındaki ilişkinin çözülmesini ima eder, çünkü bu, aynı zamanda, üretimin maddi koşullarının evrensel ve dolayısıyla komünal ve toplumsal üretim koşullarına dönüşeceklerini ima eder.[2]

Fakat, bu çelişki yalnızca sözel bir çelişkidir, uzun bir karı ve kısa bir koca arasındaki çelişki gibi. Karşıtlık çarpıcıdır, fakat ilgisizdir – çünkü çelişkinin niçin sonsuza kadar devam edemeyeceğini açıklamaz. Toplumsal çelişki kavramının teorik işlevi, simetri bozulmaları bulmak değil, istikrarsızlık ve değişmenin nedenlerini belirlemektir.

Bazıları bir hayli ferasetli, bazıları epeyce abartılı daha birçok örnek verilebilir, fakat bunun pek fazla yararı olmayacaktır, çünkü söz konusu örnekler herhangi bir kalıba girer gibi görünmüyorlar. Marx, kapitalizmin, insan sezgisine ters, aykırı veya onun çöküşünün habercisi olarak gördüğü bir özelliğiyle karşılaştığı zaman "çelişki" terimini kullanmaya eğilimliydi. Bunların çoğu büyük bir teorik ağırlık taşımaz, dolayısıyla ben daha belirgin,

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 283.

2 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 1672-3. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 548, not 2'de Ste Croix başka örnekler olarak *Kapital III*'ten 266. ve 440. sayfaları aktarıyor. Bunlardan ilki muğlaktır. İkincisi ise, orijinal metinde "Widerspruch" değil, "Gegensatz" sözcüğünü kullanıyor.

sistematik veya adı çıkmış kullanımlar üzerinde yoğunlaştım. Göstermeye çalıştım ki (i) Marx'ta sık sık yinelenen bir argüman kalıbı vardır ve buna "toplumsal çelişkiler teorisi" denilebilir ve (ii) Marx'ın kendisi arada sırada, fakat kesinlikle her zaman değil, bu argümana girdiğinde "çelişki" terimini kullanır. Daha güçlü bir iddia olan, (iii) Marx'ın toplumsal çelişkiler teorisini açıkça benimsediği iddiasında bulunmadım, fakat şunu ileri sürebilirim: (iv) bu düşünme tarzı, onun entelektüel arka planı ve atmosferine öyle sıkıca bağlıydı ki onu sistematik bir şekilde ortaya koymasına gerek yoktu. Edimciler, birbirleri hakkında tümleme safsatasını örnekleyen inançlar taşıdıklarında amaçlanmamış sonuçlar doğduğu yolundaki genel fikir, son derece güçlü bir fikirdir. Benim görüşümde bu, özellikle onun endojen inanç oluşumu teorisiyle birlikte düşünüldüğünde, toplumsal bilimin metodolojisine Marx'ın en önemli katkısıdır. Bu metoda "diyalektik" ve "toplumsal çelişkiler" terimleriyle atıf yapılıp yapılmayacağı ikincil önemde bir konudur.

Kesim I

Felsefe ve iktisat

Bu kitabın birinci kesimi, günümüzde felsefeciler ve iktisatçılar tarafından incelenen problemler ile uğraşıyor. İkinci kesim ise, tarih, sosyoloji ve siyaset bilimiyle daha yakından ilgilidir. Bu ayrım, esas olarak kolaylık uğruna da olsa, konuyu düzenlemenin yararlı bir yolunu vermek için yeterince sağlamdır. Hayli yalın bir biçimde şöyle ifade edilebilir. Bu ilk kesimde, Marx'ın bir ekonomik sistem olarak kapitalizmi analiz etmesini ve yargılamasını ve arka planda sürekli olarak bulunan komünist toplum idealini tartışıyorum. İkinci kesimde, esas olarak Marx'ın kapitalizmden komünizme geçiş teorisini anlamak amacıyla, fakat sadece bununla sınırlı olmamak üzere, toplumsal değişme ve kolektif eylem odak noktasını oluşturuyor. Bu dinamik problemler, birinci kesimde, özellikle kapitalist krizlerin tartışılmasında da (3.4) ele alınıyor; fakat bunlar, kapitalizmin bir denge analizi ve onun insanlara ne getirdiğinin normatif bir değerlendirmesi yanında ikinci planda kalıyorlar.

Çok genel olarak, hem ikinci, hem de dördüncü bölümler normatif konulara yöneliktir. Bölüm 2'de, Marx'ın kapitalizmde yabancılaşma dediği olayın ve bununla yakından ilgili olan fetişizm ve şeyleşme fenomenlerinin karmaşık yapısını ortaya koyuyorum. Marx'ın yabancılaşma ile ilgili tartışmasının, ancak, insan için güzel hayatı neyin oluşturduğuna dair normatif bir görüş temelinde anlamlı olduğunu savunuyorum. Spesifik olarak bu, çokyönlü yaratıcı faaliyet içeren bir hayattır; ekonomik üretim onun sadece bir şeklidir, fakat asla tek şekli değil. Bu idealin, büyük ölçüde, onun kapitalist koşullar altında bozulmasına dair Marx'ın geniş tartışmasından kurgulanması gerekiyorsa da, ortaya çıkan vizyon hayli açıktır. Bunun içinde bazı ütopyacı unsurlar da vardır; özellikle, herkesin herşeyi sadece yapabileceği değil, gerçekten yapacağı varsayımı.

Bölüm 4'te, bölüşümde adalet ile ilgili bazı konuları ele alıyorum. Sömürü kapitalizmin temel bir kusuru olarak görülüyor, çünkü "herkese katkısına göre" ilkesini ihlal ediyor. Kimi yeni yazarların aksine, Marx'ın kapitalizmi bölüşümde adalet gerekçesiyle mahkum ettiğine inansam da, onun görüşünde, bunun, yabancılaşma yüzünden insanın kendini gerçekleştirememesine kıyasla daha az önemli olduğuna da inanıyorum. Ancak, komünizme döndüğümüzde, kıt maddi kaynaklar gerektirebileceği için, kendini

gerçekleştirmenin bir kıt kaynak olduğunu kabul edersek, bölüşüm sorunları yine ortaya çıkar. Herhangi bir insanın aslında herşeyi yapabileceği varsayıldığında bile, her bir insanın herşeyi yapabileceği sonucuna gidilemez. Bu bağlamda, komünist adaletin bir ilkesi olarak "herkese gereksinmelerine göre" ilkesini tartışıyorum.

Üçüncü bölüm, Marx'ın kapitalizmde denge ve dengesizlik teorisini ortaya koyma amacına yönelik olup, bütünüyle analitiktir. Orada, emek değer teorisinin eleştirel bir irdelemesi, Marx'ın kapitalist krizlerle ilgili teorilerinin aynı ölçüde eleştirel bir tartışması ve Marx'ın birikim ve teknik değişme üzerine görüşlerinin biraz daha olumlu bir değerlendirmesi yer alıyor. Bu bölüm, kimi okurları hayal kırıklığına uğratabilir – iki nedenle. İlk olarak, söylediklerimin özü büyük ölçüde olumsuz olduğundan, Marx'ta korumaya değer ne olduğunu öğrenmek isteyen okur, burada ona hitap eden pek fazla şey bulamayacak. İkinci olarak, buradaki tartışma, konunun nicel doğası nedeniyle, başka bölümlere kıyasla bir ölçüde daha tekniktir. Bu problemlerin yol açabileceği itirazlara bir yanıtım var, daha doğrusu iki yanıtım. Marx'ın iktisadi teorisi, onun eserinin öteki kısımlarıyla öylesine yakından bağlantılıdır ki, korumaya değer ne olduğunu iyice anlamak bu teoriyle bir miktar tanışıklığı gerektirir. Sömürü, fetişizm veya kapitalizmin çelişkileri üzerine Marx'ın görüşlerinde yararlı olanı yararsız olandan ayırmak için, emek değer teorisinin veya düşen kâr oranı teorisinin bizi niçin yanlış yöne götürdüğünü anlamamız gerekir. Ayrıca, asgari bir formel aparat olmaksızın ekonomik problemler hakkıyla ele alınamaz. Marx'ın yanılmış olmasının ana nedenlerinden biri, işleyen pek çok karşıt eğilimin net etkisini belirlememize yarayan nicel teknikler yoluyla, ancak bu yolla, ele alınabilecek problemleri sözel olarak tartışabileceğine inanmasıydı. Onun hatalarını anlamak için, önce, onları tekrarlamaktan kaçınmalıyız.

2. Felsefi antropoloji

2.1. İnsan ve doğa
  2.1.1. Felsefi materyalizm
  2.1.2. İnsanın doğayı dönüştürmesi
  2.1.3. Coğrafi determinizm

2.2. İnsan doğası
  2.2.1. Problem
  2.2.2. İnsanlar ve hayvanlar
  2.2.3. Gereksinmeler
  2.2.4. Kapasiteler, ve gereksinmelerin gelişmesi
  2.2.5. Manevi yabancılaşma
  2.2.6. Şeyleşme
  2.2.7. İnsan için güzel hayat

2.3. Toplumsal ilişkiler
  2.3.1. Bir ilişkiler teorisi
  2.3.2. Fetişizm
  2.3.3. Toplumsal yabancılaşma

2.4. Tarih felsefesi
  2.4.1. Arka plan
  2.4.2. Metinler
  2.4.3. Tartışma

Bu çalışma, esas olarak, normatif ve antropolojik önvarsayımların oluşturduğu bir arka plan çerçevesinde anlaşılan, bir toplumsal bilimci olarak Marx hakkındadır. Söz konusu önvarsayımlar bu bölümde ortaya konuluyor. Bu arka plan teorilerinin epistemolojik durumu oldukça çeşitlidir. Bazıları, esas olarak ampirik niteliktedir ve toplumsal antropoloji, psikoloji ve evrimci biyoloji arasındaki sınır bölgesine aittir. Başka bazıları, etkime ve etkileşmenin ne anlama geldiğinin açımlanması gibi daha çok kavramsal analiz niteliğindedir. Daha başkaları ise, bugün artık itibardan düşmüş olan bir türden spekülatif felsefe gibi görünüyor. Ve son olarak bazıları da, insan doğasının bir analizinden insan için güzel hayatla ilgili beyanlar çıkarmaya çalışan ahlak felsefesi içindeki Aristocu geleneğe aittirler. Her bir özel durumda, Marx'ın, görüşlerinin nasıl algılanmasını istemiş olabileceği ve bu görüşlerin, var ise, hangi anlamda doğru kabul edilebileceği ortaya çıkacaktır.

İnsanlar doğayla (2.1) ve birbirleriyle (2.3) etkileşirler. Bunu, insan doğasını (2.2) oluşturan gereksinmeler ve kapasiteler temelinde yaparlar. Bunu,

ayrıca, dünya tarihinin (2.4) çerçevesinde yaparlar. Bu önermeler, bu bölümün düzenlenmesine yardım etmiştir. Farklı bir perspektiften, üç küme sorun arasında ayrım yapılabilir. İlk olarak, kapitalizm altında insan doğasının ve toplumun patolojisi var. Bunun içine, metinlerin izin verdiği ölçüde dikkatle ayırt etmeye çalıştığım birtakım farklı fenomenler giriyor. Manevi yabancılaşma (2.2.5), insan gereksinmelerinin gelişmemiş veya yerine getirilmemiş olduğu durumlarda; toplumsal yabancılaşma ise (2.3.3), insanların ortak faaliyetlerinin ürünleri, bağımsız bir varoluş kazanıp, onları yapanların denetiminden kaçtıkları zaman ortaya çıkar. Gereksinmelerin ve kapasitelerin nasıl olup da tek yanlı ve hatta zorlayıcı bir nitelik kazandıklarının bir teorisi olarak algılanan şeyleşme teorisinin (2.2.6) altında, yine, doğal olmayan bağımsızlık teması yatar. Son olarak, fetişizm (2.3.2), nesnelerin göreceli özelliklerinin yanlış bir biçimde sanki doğal özelliklermiş gibi nesnelere yapışık olarak görüldükleri bilişsel süreçtir.

Daha sonra, komünizmde gerçekleşeceği düşünülen biçimiyle, insan için güzel hayatla ilgili Marx'ın algılamasının bir tartışmasını sunuyorum (2.2.7). *Yaratma* ve *topluluk* iki kilit sözcüktür. İnsanın özü, başkaları uğruna yaratmak, kendi yaratıcı güçlerini insanlığın hizmetinde dışsallaştırmaktır. Bu idealin psikolojik temelini ve onunla bağlantılı kimi ampirik ve mantıksal zorlukları tartışıyorum.

Son olarak, buradan oraya nasıl varılacağı sorusu var (2.4). Bölüm 5'te tartışılan ampirik teoriler ile yakından ilişkili fakat onlardan ayrı olan Marx'ın tarih felsefesinde, kapitalizm, komünizme götüren vazgeçilmez atlama taşıydı. Hegel gibi, o da, yabancılaşmayı insanlığın güçlerinin gelişiminde zorunlu bir aşama olarak görüyordu. Ayrıca, yine Hegel gibi, onu [yabancılaşmayı-ç.n.] teleolojik olarak, bu zorunluluk ile açıklıyordu. Nasıl ki "insanın anatomisi, maymunun anatomisini anlamak için bir anahtar içerir",[1] komünizm de kapitalizmi anlamanın anahtarını verir (ve kapitalizm de ondan önceki üretim tarzlarını anlamanın anahtarını verir). Bu teleolojik tavır, 1.4'te tartışılmış olan işlevsel açıklama eğilimiyle yakından ilişkilidir.

Marx'ın düşüncesinin arka planını oluşturan bu önvarsayımların önemi ne kadar vurgulansa azdır. Onun yazılı çalışmasının ancak küçük bir bölümü bu önvarsayımlar ile ilgili olsa da, bunlar ona zorluk ve mücadele ile dolu bir hayat için zorunlu olan güdülenmeyi verdiler. Marx'ın, komünizm idealine bütünsel bağlanımında ve onun kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğine dair sağlam inancında bir an bile yalpaladığını gösteren hiçbir işaret yoktur. Güdülenme yanında, bu inançlar onun düşüncesinde güçlü bir önyargı kaynağını da oluşturdu. Onun insan doğasına dair teorisi, arzu edilir olanın aynı zamanda olanaklı da olduğu varsayımına dayanır; tarih felsefesi ise, arzu

1 *Grundrisse*, s. 105.

edilir ve olanaklı olanın kaçınılmaz olduğu fikrine. Tutkunun ürettiği çarpıtmalar olmaksızın aynı tutkulu enerjiyi dilemek, herhalde haddinden fazlasını istemek olur.

2.1. İnsan ve doğa

Bu konuya yönelik pek çok iddiada bulunulmuş olsa da, bunun üzerine pek fazla ilginç söz edilemez. Marx'ın bu konudaki görüşleri, ya düzensiz ve uyumsuzdur, ya da önemsiz niteliktedir. Yine de, onun yazılarından birkaç ilginç gözlem çıkarılabilir. 2.1.1'de, önce, Marx'ın felsefi materyalizmini, yani fiziksel dünya hakkındaki teorisini ve bunun insan bilinciyle ilişkisini ele alıyorum. 2.1.2'de doğanın insan tarafından dönüştürülme derecesiyle ilgili epeyce aşırı görüşlerini tartışıyorum. 2.1.3'te, Marx'ın düşüncesinde coğrafi determinizmin olası öğelerini ortaya çıkarmak için, doğayla kısıtlanmış olarak insanı nasıl gördüğü üzerine bazı yorumlar ile konuyu bağlıyorum.

2.1.1. Felsefi materyalizm

Bu konuda şundan fazlasını söylemek gerekmez: Marx'ın uyumlu bir materyalist görüşü yoktu ve, olsaydı bile, bunun tarihsel materyalizm ile herhangi bir ilginç bağlantısı olmazdı. Elbette ki Marx, dış âlemin, insanın varlığından bağımsız ve onu önceleyen bir varoluşa sahip olduğuna[1] inanmak anlamında bir materyalist idi – bazı pasajlarda farklı bir görüş ima edilse bile.[2] Marx'ın, öyle bir teorinin olanaklı versiyonlarından herhangi biri şeklinde, bir materyalist bilinç teorisini öne sürdüğü herhangi bir pasaj bilmiyorum. Bu versiyonlar arasında, epifenomenalizm, yani zihnin ontolojik olarak maddeden bağımsız fakat nedensel olarak ona bağımlı olduğu görüşü ve zihnin, farklı bir betimleme çerçevesinde, *madde olduğunu* söyleyen özdeşlik teorisi vardır. Marx, arada sırada, varlığın bilinçten önde geldiğini iddia ettiğinde,[3] bilinç olgusuna mı, onun içeriğine mi atıf yaptığı ve ayrıca bu önceliğin hangi şekli alacağı belirsizdir. Tersini kanıtlamak için yapılan enerjik girişimlere karşın,[4] Marx'ın *Kutsal Aile*'de materyalizm üzerine beyanlarından veya *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda realizm, natüralizm ve hümanizm diye farklı biçimlerde adlandırdığı şeyle ilgili tartışmasından herhangi bir uyumlu doktrin çıka-

1 *Alman Ideolojisi*, s. 40. Ruben (*Marxism and Materialism*, s. 71 ve izleyen sayfalarda) aynı yönde başka pasajları gösteriyor.
2 Örnek olarak, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 305.
3 *Alman İdeolojisi*, s. 37.
4 Ruben, *Marxism and Materialism*; Wood, *Karl Marx*, kesim IV.

rılabileceğine kesinlikle inanmıyorum.

Ancak, bağımsız temeller üzerinde, bir kimse çıkıp felsefi materyalizmin bir savunmasını yapabilir ve bunun tarihsel materyalizm ile anlamlı bir ilişkisi olduğunu öne sürebilir. Örneğin, diyebilir ki, Marx'ın tarih teorisi materyalisttir, çünkü bu teori açıklayıcı önceliği *maddeye* vermektedir. Fakat, bu doğru olmayacaktır, çünkü Marx'ın tarih teorisi zihin karşısında maddeye herhangi bir anlamda imtiyaz tanımamaktadır. Marx, bilim ve dil gibi "manevi" üretici güçlerden teknoloji ile eşit düzlemde söz eder ve bunların toplumsal değişim süreci bakımından önemini doğrular. G. A. Cohen'in öne sürmüş olduğu gibi,[1] "maddi" kavramının uygun karşıtı, "zihinsel" değil, "toplumsal" kavramıdır. Üretici güçlerin bir bütün olarak maddi oldukları söylenirse, bunun karşısında, zihnin ürünleri ve faaliyetleri değil, toplumsal üretim ilişkileri bulunur.

Zihin ve madde arasındaki ilişkinin, ekonomik temel ile politik ve ideolojik üstyapı arasındaki ilişkiye benzer olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Evet, her iki durumda ilişki, maddi olanın maddi olmayana açıklayıcı üstünlüğü ilişkisi olabilirdi, fakat iki durumda üstünlüğün altında yatan mekanizmalar o kadar farklı olurdu ki, bunları birbirine benzetmek sadece karmaşa sonucunu verebilirdi. Burada, temel ve üstyapı arasındaki ilişki hakkında Cohen'in sunduğu anlatımın 1.4.4 ve 1.4.5'teki tartışmasını anımsatmak isterim. Temelin üstün olmasının, bütün durumlarda, üstyapının temel üzerindeki etkisiyle işlevsel olarak açıklanmasına ait bir konu olduğu yolundaki Cohen'in görüşü kabul edilmese bile, bunun kimi durumlarda doğru olduğunu inkâr etmezdim. Bunu zihin-madde ilişkisine aktarmak için yapılacak bir girişim, kaçınılmaz olarak, bir tür etkileşimcilik olurdu – terimin en geniş anlamında bile materyalist denilemeyecek bir doktrin. Her ne ise, felsefi ve tarihsel materyalizm arasında daha tam bir analoji kurulabilseydi bile, birinin geçerliliği (veya geçersizliği) öteki lehine (veya aleyhine) bir argüman olmazdı. Ancak ve ancak bir çeşit tümdengelim bağlantısı öne sürülebilirse, felsefi materyalizm tarihsel materyalizm için veya –daha az makul olarak– tarihsel materyalizm felsefi materyalizm için bir temel sunabilirdi. Fakat, böyle bir tümdengelim bağlantısı kurmak yönünde en küçüğünden bile olsa adım atan herhangi bir teori bilmiyorum.

2.1.2. İnsanın doğayı dönüştürmesi

Marx, kendi zamanında, doğanın insan emeği sonucunda ne ölçüye kadar insanlaşmış olduğuna dair hayli aşırı ve abartılı görüşler taşımaktaydı. *Alman*

1 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 47 ve bölüm IV.

İdeolojisi'nde, Feuerbach'ın düşünceye ve duyulara dayalı materyalizmini şöyle eleştirir:

Feuerbach, çevresindeki duyusal âlemin, hep aynı kalan, ezelden böyle verilmiş bir şey değil, çalışmanın ve toplumun durumunun ürünü olduğunu... görmüyor. En basit "duyusal kesinliğin" nesneleri bile, ona, yalnızca toplumsal gelişme, çalışma ve ticari ilişki yoluyla verilirler. Bilindiği üzere, hemen hemen bütün meyve ağaçları gibi, kiraz ağacı bizim bölgemize sadece birkaç yüzyıl önce *ticaret* yoluyla getirildi ve dolayısıyla ancak belirli bir çağdaki belirli bir toplumun bu eylemi *ile* Feuerbach için "duyusal kesinlik" haline geldi... Dahası, doğa, insan tarihinden önceki doğa, hiçbir surette Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değildir; (belki Avustralya'nın yeni oluşmuş birkaç mercan adası dışında) artık hiçbir yerde var olmayan ve dolayısıyla Feuerbach için de var olmayan bir doğadır o.[1]

Peki, insanın erişemeyeceği milyonlarca güneş sistemi ne olacak?[2] Marx'ın doğanın insan tarafından dönüştürülme derecesi üzerindeki vurgusu hem abartılı, hem de amaçsızdır. Ancak, onbeş yıl kadar sonra, 1861-3 *Eleştiri*'sinde aynı bakışı devam ettirdiğini görüyoruz:

Ham maddeler hariç, emeğin malzemeleri daima daha önceki bir emek sürecinden geçmişlerdir. Bir sanayi dalında emeğin malzemeleri gibi görünen şeyler, örneğin işlenmemiş malzeme, bir başka sanayi dalında bir ürün olarak görünür. Bugün insanlar tarafından kullanıldıkları ve yeniden üretildikleri biçimiyle, doğanın ürünleri olarak düşünülen nesnelerin (bitkiler ve hayvanlar gibi) büyük çoğunluğu, insanın denetimi altında ve kuşaklar boyunca harcanmış insan emeğinin sonucu olarak gerçekleşmiş olan bir dönüşüm sürecinin ürünleridir ve bu süreç içinde o nesnelerin hem biçimi, hem de içeriği değişikliğe uğratılmıştır.[3]

1868'de, Alman tarım uzmanı Fraas'ı "iklimin ve floranın tarihsel zamanlarda değiştiğini kanıtladığı" için övmektedir: "O, Darwin'den önce bir Darwincidir ve türlerin tarihsel zamanlarda bile ortaya çıktığını göstermiştir."[4] Doğanın baştan başa emeğin aracılığından geçmesi görüşü Marx'ın düşüncesinde çok derin yer etmişti. Doğanın, insanın kendisini yansıtan sonsuz bir ayna olmasıyla, insanın her yerde "kendini yine kendinin yaratmış olduğu bir dünya içinde görmesi" onun güzel toplum teorisinin parçasıdır. Ancak bu, toplumun rasyonel bir biçimde örgütlendiğini, böylece insanların çeşitli faaliyetlerinin birbirlerine ve doğaya yıkıcı bir biçimde müdahale etmediklerini önvarsaymaktadır. Engels'e aynı mektupta Marx, bu gerçeği sezdiği için Fraas'ı övmektedir:

---

1 *Alman İdeolojisi*, s. 39-40.
2 Papaioannou, *De Marx et du Marxisme*, s. 70.
3 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 50.
4 Marx'tan Engels'e, 25.3.1868. Ayrıca bkz. Lucas "Marx und Engels' Auseinandersetzung mit Darwin", özellikle, s. 438, not 1.

Toprağın işlenmesinin bir sonucu olarak –bunun derecesiyle orantılı biçimde– köylülerce pek sevilen "rutubet"in yok olduğunu (böylece, bitkilerin de güneyden kuzeye göçtüklerini) ve en sonunda steplerin oluşmaya başladığını savunuyor. Toprağı işlemenin ilk etkisi yararlıdır fakat en sonunda, ormansızlaşma, vs. yüzünden tahrip edicidir... Sonuç olarak, toprağın işlenmesi –doğal biçimde ilerlediğinde ve bilinçli olarak kontrol edilmediğinde (bir burjuva olarak Fraas, elbette ki, buna varmıyor)– ardında çöller bırakır, İran, Mezopotamya, Yunanistan vs. İşte bir başka bilinçsiz sosyalist eğilim!

Kapital III'te, özel mülkiyete dayanan tarımda, "insan soyunun art arda gelen kuşaklarının varlığı ve yeniden üretilmesinin vazgeçilmez bir şartı olan, ezeli ve ebedi ortak mülk olarak toprağın bilinçli rasyonel işlenmesinin yerini ... onun canlılığının sömürülmesi ve yağmalanmasının aldığı"[1] yolunda benzer bir saptama yapılır. Burada, Marx'ın üretici güçlerin sürekli ilerlemesi teorisi ile doğanın sürekli tahribine dair daha karamsar görüşü arasında ilginç bir karşıtlık olduğu söylenebilir. Hatta bu iki fikir arasında bir çatışma bile görülebilir, çünkü işlenen toprağın kendisi bir üretici güç olarak düşünülmelidir. Bununla birlikte, Marx'a, üretici güçlerin her öğesinin tarih boyunca hep ilerlediği görüşünü yüklemek gerekmez; çünkü, Marx'ın sözlerini, bu güçlerin genel olarak artış eğiliminde oldukları şeklinde yorumlamak metinler ile uyumludur ve onun amaçları için yeterlidir. Kapitalizm öncesi toplumlar için bir problem kalmaktadır. Marx onların teknolojik dinamizmine pek inanmadığından (5.1.1), öte yandan da onların düşüncesiz ve plansız sömürü yoluyla çevreyi tahrip etme yeteneğine kesinlikle inandığından, üretici güçler üzerinde net etki pekâlâ negatif olabilirdi.

2.1.3. Coğrafi determinizm

Marx, örneğin Karl Wittfogel[2] ile aynı anlamda coğrafi determinist değildi. Ancak, onun düşüncesinde bu görüşün bazı belirtileri vardır. İlk olarak, ileride Wittfogel'in "hidrolik toplum" adını vereceği şey hakkında Marx'ın görüşüne bakalım:

İklim ve arazi şartları, özellikle, Sahra'dan başlayıp Arabistan, İran, Hindistan ve Orta Asya'dan geçerek Asya'nın en yüksek dağlık bölgelerine kadar uzanan geniş çöller nedeniyle, kanallar ve su tesisleri yoluyla yapay sulama, Doğu tarımının temelini oluşturdu... Suyun ekonomik ve ortak kullanılması zorunluluğu, Batı'da, Flandre ve İtalya'da olduğu gibi, özel girişimi gönüllü işbirliğine iterken, uygarlık düzeyinin buna olanak vermeyecek kadar düşük olduğu, arazinin de yine buna olanak vermeyecek kadar geniş olduğu Doğu'da devletin merkezileştirici gücünün müdahalesini gerektirdi.[3]

---

1 *Kapital III*, s. 812; krş. aynı yerde, s. 620 ve *Kapital I*, s. 239, s. 265.
2 Wittfogel, "Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte"; ayrıca bkz. *Oriental Despotism*.
3 *New York Daily Tribune*, 25.6.1853.

Marx'ın makalesinin dayandığı Engels'in mektubuna[1] kıyasla coğrafi determinizme daha az eğilimli olmakla birlikte, argüman muğlaktır. Doğu ve Batı arasındaki farkı açıklamak için, Marx, hem üretici güçlerin ("uygarlık"[2] düzeyindeki farklılığa, hem de farklı coğrafi şartlara başvuruyor. Bu iki açıklayıcı etkenin göreli önemlerini anlamak için, *Kapital I*'deki önemli bir metni okumalıyız:

> Kapitalist üretim bir kere varsayılınca, bütün öteki durumlar aynı kaldığında ve çalışma gününün uzunluğu veri olarak alındığında, artı-emeğin miktarı, emeğin fiziksel şartlarına, özellikle de toprağın verimliliğine göre değişecektir. Fakat bundan, en verimli toprağın, kapitalist üretim tarzının büyümesi için en uygun zemin olduğu sonucuna asla varılamaz. Bu üretim tarzı, insanın Doğa üzerindeki hâkimiyetine dayanır. Doğa, aşırı cömert olduğu yerlerde, "insanı, yürümeye yeni başlamış bir çocuk gibi, kontrol altında tutar." İnsana kendini geliştirmesi için herhangi bir zorunluluk yüklemez. Kapitalin anayurdu, gümrah bitki örtüsüyle tropikler değil, ılımlı bölgedir. Toprağın sadece verimliliği değil, ama farklılaşması, doğal ürünlerinin çeşitliliği, mevsimlerin değişmeleri, işte bunlar toplumsal işbölümünün fiziksel temelini oluşturur ve, doğal çevre içinde mübadele yoluyla, insanı gereksinmelerini, yeteneklerini, emek araçlarını ve tarzlarını çoğaltmaya teşvik eder.[3]

Dolayısıyla, insanlığın gelişmesi bir anlamda coğrafyanın bir eseriydi. Gümrah tropikler ile çok haşin bölgeler[4] arasında bir orta bölge olmasaydı, gelişme gereksinmesi ve gelişme olanağı bir araya gelmezdi. Ancak, bu demek değildir ki bir kere başlayan gelişme coğrafya tarafından şekillendirilmeye devam etmekteydi. Genişleyen gereksinmeler ve genişleyen üretici güçler süreci, kendi kendini takviye eden bu süreç, bir kere harekete geçirildiğinde (2.2.4), coğrafyanın oynadığı rol, belirli herhangi bir aşamada olabilecek teknik değişmelerin kısıtlanmasından ibarettir. Marx'a göre, bundan sonra ekonomik yapıyı açıklayan şey, üretici güçleri, bu ve başka kısıtlar içinde, olabildiğince geliştirme eğilimidir. Hidrolik topluma uygulandığında, bunun anlamı şudur: geniş bir arazi ve üretici güçlerin başlangıçtaki alçak düzeyi dikkate alınırsa, üretici güçlerin gelişmesi için gönüllü işbirliğinden ziyade merkezi devlet optimal idi. Üretici güçlerin gelişmesinin daha sonraki bir aşamasında ise, bunun tersi doğru olabilirdi. Marx'ın uygarlığın gelişmesinin bu dar coğrafi kuşağın varlığına bağlı olduğu yolundaki görüşü eleştiriye açık olabilir[5], fakat tarihsel materyalizm ile uyumsuz olduğu gerekçesiyle değil.

---

1 Engels'ten Marx'a, 6.6.1853.

2 Marx "uygarlık" sözcüğünü üretici güçlerin gelişmesi anlamında kullanmaya eğilimliydi; bkz. örneğin *Grundrisse*, s. 308, s. 584 vd.

3 *Kapital I*, s. 513-14.

4 Marx (aynı yerde) N. Forster'den şu alıntıyı yapıyor: "Emek yoluyla ürün vermeyen bir toprak, herhangi bir emek olmaksızın bol bol ürün veren bir toprak kadar kötüdür."

5 North, *Structure and Change in Economic History*, s. 87'de şu itirazı yapıyor: "Bu argüman, artan nüfus baskısı ve ortak mülkiyet kaynağı problemi arasındaki temel ikilemi görmezden geliyor." Kendi görüşü hakkında ise şunu yazıyor: "Daha olasıdır ki insan, bir orakla biçilebilen yabani tahılların

Yayımlanmış yazılarında Marx, coğrafi şartların önemi hakkında dengeli bir görüşü savundu. Gözlerden uzakta, daha pervasız olabiliyordu. Engels ile yazışmalarından aşağıdaki alıntılar, tutku ve önyargının, onu, coğrafya etkenine aşırı önem vermeye kolayca yönelttiğini gösteriyor. Söz konusu alıntılar, bugün yalnızca Marx'ın ona düzdüğü hak edilmemiş methiye yüzünden hatırlanan P. Trémaux'nun bir kitabıyla ilgilidir:[1]

Tarihi ve siyasi uygulama alanları bakımından, bu kitap, Darwin'den çok daha önemli ve bereketlidir. Milliyet, vs. gibi bazı sorunlar için, yalnızca bu eserde doğal bir temel bulunur. Örneğin yazar, Rusya ve Batı Slavları arasındaki jeolojik farklara ilişkin bulgularını genel olarak teyit ettiği Polonyalı Duchinski'yi şöylece düzeltiyor: Polonyalı'nın inancının aksine Ruslar, Slav olmamakla kalmayıp daha ziyade Tatardır, vs. fakat aynı zamanda Rusya'nın var olan toprak oluşumu üzerinde Slavlar Tatarlaşmış ve Moğollaşmıştır, tıpkı onun (kendisi uzun bir zaman Afrika'da bulunmuş) ortak Zenci tipinin yalnızca çok daha yüksek bir tipin bozulmuş bir şekli olduğunu kanıtladığı gibi. "Doğanın büyük yasalarının dışında, insanın planları felaketlerden başka bir şey olmazlar; Çarların Polonya halkını Moskovalıya çevirme çabaları bunu doğruluyor. Aynı doğa, aynı yetenekler, aynı toprak üzerinde yeniden doğacaktır..."[2]

Açıktır ki Marx, Trémaux'nun görüşlerini benimsemiştir, çünkü bu görüşler, onun Rusya düşmanlığına,[3] coğrafi determinizm içinde sözde bilimsel bir temel verebilmesini sağlamaktaydı. Rus karakterine daha önceki atıflar düpedüz ırkçı olmuştu;[4] jeolojiye başvurmak ise, daha materyalist bir açıklama vaat ediyordu. Verdiği cevapta, Engels Trémaux'yu gülünç diyerek bir kenara itti,[5] fakat Marx kani olmamıştı ve şu argümanı ortaya attı:

Trémaux'nun *toprağın etkisi* ile ilgili temel fikri (kendisi doğal olarak bu etkinin tarihsel değişikliklerini değerlendirmese de, ki ben bu tarihsel değişikliklere, tarım, vs. yoluyla üst toprakta meydana gelen değişmeleri ve ayrıca kömür yatakları, vb. şeylerin değişik üretim metotlarının yol açtığı farklı etkileri de dahil ediyorum), benim görüşümde, bir insanın bilimde ebedi olarak bir hak kazanması için *ifade edilmesi* bile yeterli olan bir fikirdir ve bunu Trémaux'nun sunuş metodundan ayrı olarak söylüyorum.[6]

Engels'in buna verdiği ezici yanıttan[7] sonra, Marx bir daha bu konuya dönmedi.

---

pek bol olduğu zengin alanlar bulmuş ve sonra bu alanları davetsiz misafirlere karşı savunmaya başlamıştır."

1 Bkz. Conry, *L'Introduction du Darwinisme en France au XIXe Siècle*, s. 220.

2 Marx'tan Engels'e, 7.8.1866.

3 Marx'ın Rusya düşmanlığı için, bkz. Papaioannou, *De Marx et du Marxisme*, s. 461 vd.

4 Örnek olarak bkz. *Onsekizinci Yüzyılın Gizli Diplomatik Tarihi* ve Engels'e 24.6.1865 tarihli mektubunda Rusya üzerine sözleri.

5 Engels'ten Marx'a, 2.10.1866.

6 Marx'tan Engels'e, 3.10.1866.

7 Engels'ten Marx'a, 5.10.1866.

2.2. İnsan doğası

2.2.1. Problem

İnsan doğasının analizi üç biçim alabilir; Marx'ta bunların üçü de bulunur. İlk olarak zeka geriliği, akıl hastalığı veya bunama[1] bir yana bırakılırsa, bütün insanlarda ortak olan özellikler sorulabilir. Bunların kimileri, insanları hayvanlardan ayıran özellikler olacak (2.2.2), kimileri ise insanlarda ve (en azından bazı) hayvanlarda bulunan ortak özellikler olacaktır. Sonra, herhangi bir gerçek toplumda gözlenmemiş olsalar bile, insanların geliştirebileceği özellikler yelpazesi araştırılabilir. Son olarak, bu yelpaze içinde hangi özelliklerin geliştirilmesi *gerektiği* sorulabilir. Marx'ın ikinci soruya yanıtı, "gereklilik olabilirliği içerir" ilkesini izleyerek, üçüncü soru hakkında söylediklerinden hareketle kurgulanmalıdır büyük ölçüde. Arzu edilir özelliklerin *nasıl* geliştirileceğini sormak insan doğasına dair bir teorinin kapsamına girmez, ama teoriden şu çıkabilir: kimi özellikler ancak yan ürünler olarak doğabilirler, şöyle ki onları ortaya çıkarmaya yönelik tasarlanmış girişimler kendi kendilerini bozguna uğratabilir.[2]

İnsan doğası, Marx'a göre, gereksinmeler (2.2.3) ve kapasiteler şeklinde betimlenebilir ve değerlendirilebilir. Kapasiteler, gereksinmeleri doyuracak biçimde geliştikçe ve daha sonra yeni gereksinmelere yol açtıkça, insanlığın gelişmesi, gereksinmeler ve kapasiteler arasında bir etkileşim (2.2.4) yoluyla olur. Bu süreç erken bir aşamada tıkanabilir; öyle ki, tropiklerin "gümrah bitki örtüsü"nde olduğu gibi, hem gereksinmeler, hem de kapasiteler gelişmemiş bir durumda kalırlar. Bu süreç yönlendirilebilir de; öyle ki gereksinmelerin ve kapasitelerin gelişmesi, tıkanmasa bile, tek yanlı veya başka açıdan arzu edilmez hale gelir. Veya arzu edilen bir biçimde gerçekleşebilir, ya bir çeşit kararlı duruma doğru veya süresiz olarak. Gereksinmelerin ve kapasitelerin normatif değerlendirmesinin birkaç farklı konuya bağlı olduğuna dikkat ediniz. Kimi gereksinmeler ve kapasiteler gelişmemiş halde kalabilirler. Kimileri ise, gelişebilir fakat doyurulmamış ve kullanılmamış halde kalabilirler. Kimi gereksinmeler ve kapasiteler de, gelişebilir, doyurulabilir ve kullanılabilir, ama bir bütün olarak kişilik ile bütünleşmemiş bir şekilde. İlk iki probleme manevi yabancılaşma (2.2.5) olarak atıf yapıyorum. Bu yabancılaşma, kendi içinde, nesnel ve öznel olmak üzere ikiye ayrılıyor. Üçüncüye ise, şeyleşme (2.2.6) olarak atıf

1 Benim bilgime göre Marx, hastalık veya kaza gibi insanların başına gelebilecek bu veya başka felaketleri hiç tartışmadı; ayrıca, insanın ölümlü olmasının içermelerine de değinmedi. Ancak, insan hayatının sınırlı ve bilinmeyen uzunlukta olması, insan doğası için derin sonuçlar taşır; insanı güçten düşüren değişik türlerde rahatsızlıkların her an ortaya çıkma olasılığı da öyledir. İnsanın ölümlü olması gerçeğine örtük bir atıf, komünizmde bile, zamanın iktisatlı kullanılmasının olağanüstü önemde olmaya devam edeceği görüşünün altında yatar.

2 Esas olarak yan ürünler niteliğinde olan bu tür durumlar fikri için, bkz. benim *Sour Grapes*, bölüm II.

yapıyorum. İnsan doğasının patolojisine dair bu inceleme temelinde, son olarak, madalyonun olumlu tarafını, yani insan için güzel hayatı neyin oluşturduğu hakkında Marx'ın görüşünü (2.2.7) kurgulamaya çalışıyorum.

2.2.2. İnsanlar ve hayvanlar

Marx, insanları öteki hayvanlardan şunlar temelinde ayırır: (i) kendinin bilincinde olma, (ii) amaçlılık, (iii) dil, (iv) alet kullanma, (v) alet yapma ve (vi) işbirliği. Bunlar elbette ki kendi aralarında sıkıca bağlantılıdır, fakat ayrı ayrı tartışılmaya yetecek kadar da farklıdırlar. Dahası, eleştirel bir yüzleştirmede, bunların hepsi aynı ölçüde ayakta kalmaz. Bir yazarın deyimiyle, "son birkaç on yılda insanın ayırt edici işaretlerinde düzenli bir aşınma gördük."[1]

Önce, kendinin bilincinde olmayı düşünelim. *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda, Marx şunu yazar:

> Hayvan kendi hayat faaliyetiyle dolaysızca özdeştir. Kendini ondan ayırmaz. Kendi hayat faaliyetidir o. İnsan ise, hayat faaliyetinin kendisini, iradesinin ve bilincinin nesnesi yapar. İnsanın hayat faaliyeti bilinçlidir. Onun dolaysızca bütünleştiği bir belirleme değildir. Bilinçli hayat faaliyeti, insanı, hayvanın hayat faaliyetinden derhal ayırır.[2]

Alman İdeolojisi'nde benzer bir formülasyon buluruz: "Bir ilişkinin var olduğu yerde, o benim için vardır: hayvan kendini herhangi bir şeyle 'ilişkilendirmez', kendini hiçbir surette 'ilişkilendirmez'. Hayvan için, başkalarıyla olan ilişkisi bir ilişki olarak var olmaz."[3] İlk metnin hemen ardından gelen pasajda Marx, kendinin bilincinde olmanın kökeni veya şartları hakkında spekülasyona girişir.[4] Bir öneri, bunun üretimle bağlantılı olması, insanın kendini "yine kendinin yaratmış olduğu bir dünya içinde" görmek[5] yoluyla kendi bilincine varmasıdır. Bir başka öneri, insanın kendinin bilincinde olmasının, bir "tür-varlık" olarak kendinin bilincinde olmasıyla ilgili olduğudur; daha da belirsiz ve sanırım yanlış bir fikir. İnsanın kendinin bilincinde olduğu, çünkü başka insanların onun bilincinde olduklarını bildiği doğru olabilir, fakat Marx'ın kafasındaki düşünce bu değil gibi görünüyor. Marx daha ziyade şunu diyor gibidir: insanın kendinin bilincinde olması, kendini insanlığın bir üyesi olarak algılamasıyla ilgilidir – ilk insansılar için pek akla

---

1 Beck, *Animal Tool Behavior*, s. 218.
2 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 276.
3 *Alman İdeolojisi*, s. 44.
4 "Kökeni veya şartları" diyorum, çünkü Marx'ın burada, kendinin bilincinde olmanın ortaya çıkışına dair nedensel bir teori mi, yoksa bunun olabilirliğinin şartlarına dair transandantal bir argüman mı önerdiği belli değildir.
5 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 277.

yakın bir fikir değil. Her neyse, ayırt edici bir ölçüt olarak kendinin bilincinde olmaya başvurulması yeterince akla yakın gibi görünüyor, ama eklemeliyiz ki konu kavramsal olmaktan çok ampirik niteliktedir. Hayvanlara kendinin bilincinde olma özelliğini yüklememize yol açabilecek durumlar düşünmek çok güç değildir.[1]

Kapital I'den ünlü bir pasajda, insanın amaçlı planlama kapasitesi ayırt edici bir özellik olarak vurgulanır:

> Bir örümcek, bir dokumacının yaptığına benzeyen işler yapar. Bir arı, peteklerini inşa ederken birçok mimarı utandıracak kadar ustadır. Fakat, en kötü mimarı en iyi arıdan farklı kılan şey, yapısını gerçek âlemde kurmadan önce zihninde tasarlamasıdır.[2]

İktisadi ve Felsefi Elyazmaları'nda, hayvanlar tarafından gerçekleştirilen stereotip yapılar ile insanda bulunan özgürce inşa etme kapasitesi arasında benzer bir karşıtlık belirlenir.[3] Aşağıda, aletler ile ilgili olarak, bu karşıtlığın yapay göründüğünü savunuyorum. Hayvanlar, mekânda ve zamanda uzaklık "imajları"na göre (veya bunlarla başka yoldan ilişkili biçimde) inşa etme yeteneğine sahiptirler. Ayrıca, yeni problemlere yaratıcı çözümler bulma yeteneğine de sahiptirler.

Şimdi, dil üzerinde düşünelim. *Alman İdeolojisi*'nde, yukarıda aktarılan sözlerden hemen önce, Marx şunu yazar:

> Dil bilinç kadar eskidir; dil, başka insanlar için de var olan pratik gerçek bilinçtir ve ancak bundan dolayı benim için de vardır; bilinç gibi, dil de, başka insanlar ile ilişki gereksinmesinden, gerekliliğinden doğar ancak.[4]

Marx, bundan sonra, insanın kendi ilişkisi ile ilişkilenme kapasitesi hakkında konuşmaya geçtiğinden, burada "bilinç" sözüyle anlatmak istediği, genel olarak bilinçten ziyade, kendinin bilinci olmalıdır. Pasajda, dil kendinin bilincinde olmaya bağlandığı için ve bunun da yalnızca insanda bulunduğu öne sürüldüğü için, dilin de yalnızca insanda bulunduğu öne sürülecektir. Otuz beş yıl kadar sonra, *Wagner Üzerine Yorumlar*'da benzer bir görüş beyan edilir:

> İnsanlar, hiçbir şekilde, "kendilerini dış âlemin şeyleri ile teorik bir ilişki içinde bularak" başlamazlar. Her hayvan gibi, yiyerek, içerek, vs. yani, kendilerini bir ilişki içinde bularak (*in einem Verhältnis zu stehen*) değil, fakat aktif biçimde davranarak (*sich aktiv zu verhalten*), edimleriyle dış âlemdeki bazı şeyleri elde ederek, böylece gereksinmelerini doyurarak

1 Dennett, *Brainstorms*, s. 273 vd.
2 *Kapital I*, s. 178.
3 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 44.
4 *Alman İdeolojisi*, s. 44.

başlarlar. (Yani üretimle başlarlar). Bu sürecin yinelenmesi yoluyla, bu şeylerin "onların gereksinmelerini doyurma" özelliği insanların beyinlerine işlenir; insanlar da, hayvanlar gibi, onların gereksinmelerini doyurmaya yarayan dışsal şeyleri bütün öbürlerinden "teorik olarak" ayırt etmeyi öğrenirler. Evrimlerinin belirli bir noktasında, gereksinmelerinin ve onları gidermeye yönelik faaliyetlerinin çoğalması ve gelişmesinden sonra, insanlar, deneyimle dış âlemin geri kalanından ayırt etmeyi öğrendikleri bütün bu şeyler kategorisini sözcüklerin yardımıyla vaftiz edeceklerdir.[1]

Daha önceki pasajlar ile kıyaslandığında, iki fark göze çarpıyor. Marx, şimdi hayvanlara bazı bilişsel kapasiteler, hatta teorik kapasiteler yüklemektedir. Ayrıca, dilin kökeni, toplumsal ilişkide değil, spesifik olarak üretim sürecinde görülmektedir. Dil, aşağıda 2.2.4'te daha fazla tartışılan gereksinmeler-kapasiteler etkileşimi yoluyla gelişmektedir. Böylece, insanları başka hayvanlardan ayıran şeyin, bilişi dil yoluyla saptama yeteneği olduğu izlenimi doğuyor.

Marx'ta "tarihin teknolojik bir algılaması" vardı. Onda insan doğasının teknolojik bir algılaması da var mıydı? Var ise, bunun tarihsel materyalizm ile ilişkisi nedir? Önce, yalnızca insanların, gereksinmelerini gidermek için alet kullandıkları görüşünü, daha sonra ise, insanın özelliğinin alet kullanmaktan ziyade aletler üretmek olduğu fikrini tartışacağım.

Alman İdeolojisi'nde şunu okuyoruz:

İnsanlar, hayvanlardan, bilinçle, dinle veya istediğiniz herhangi bir şeyle ayırt edilebilir. İnsanların kendileriyse, onların fiziksel örgütlenmesine bağlı bir adım olan, kendi geçim araçlarını *üretir* duruma geldiklerinde kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlarlar... Dolayısıyla, insanların ne oldukları, onların üretimiyle, hem *ne* ürettikleriyle, hem de *nasıl* ürettikleriyle çakışır.[2]

Ben, bu sözleri, insanların kendilerini hayvanlardan aletler ile üretim yaparak ayırt ettikleri yolunda bir önerme olarak anlıyorum. Bu yorum, metinde açıkça söylenenin veya ima edilenin ötesine geçiyor, fakat bu olanaklı ve (bence) akla yatkın bir yorumdur. Her durumda, bu fikir, Marx'ın kesinlikle savunduğu başka görüşlere, tartışılmaya değecek ölçüde yakındır.

Bu görüşü değerlendirmek için, Benjamin Beck'in *Animal Tool Behavior* adlı kitabından yararlanıyorum. Beck, alet kullanmanın insana özgü olmadığını, ayrıca bilişsel kapasite için gerekli bir koşul olmadığını savunuyor. Alet kullanmak insana özgü değildir, çünkü aşağı sınıflardan hayvanlar bile, yengeçlerin saldırı veya savunma amacıyla ısırgan anemonları kullanmasında olduğu gibi, ancak alet kullanımı denilebilecek türden davranışlar gösterir. Bazı hayvanlar da, alet seçme noktasından görünmeyen bir noktaya aletler

1 *Wagner Üzerine Yorumlar*, s. 362-3.
2 *Alman İdeolojisi*, s. 31; ayrıca krş. *Kapital I*, s. 179.

taşımak ve hatta yedekler getirmek gibi, amaçlılık gerektiren alet kullanım davranışlarına girerler. Ayrıca, en azından arada sırada, alet kullanımının, deneme ve yanılma yoluyla değil de, anlayış yoluyla ortaya çıktığı görünmektedir. Alet kullanımı biliş için gerekli değildir de, çünkü anlayış ve amaçlılık hayvanlar arasında aletsiz davranışlarda da sergilenebilir. Kabuklu böcekleri yüksekten bırakıp sonra içlerini yiyen martılar alet kullanmazlar, fakat yine de "mekan ve zaman yönünden değişik bırakma yerleri ile ilgili olarak adaptif biçimde davranmışlardır ve dolayısıyla bu tür özelliklere dair imajlar taşımış oldukları sonucuna varılabilir."[1] Japon maymunu İmo, kendisine kumla karışık tahıl verildiğinde, bu karışımı suya fırlatmış ve kum dibe çöktüğünde, suyun yüzünde kalan tahıl tanelerini toplayabilmiş – amaçlılık ve anlayış sergileyen, ama alet gerektirmeyen bir davranış.[2] Bu örnekler, Marx'ın *Kapital I*'de hayvanların zihinsel bir plana göre çalışma kapasitesine sahip olmadıklarını öne sürdüğü zaman yanıldığı yolundaki iddiamı doğruluyorlar. Parlak gibi görünebilecek bir fikri de geçersiz kılıyorlar – ister, sadece alet kullananların amaçlı çalışabilecekleri anlamında olsun, ister amaçlı çalışmanın daima alet kullanımını içerdiği anlamında olsun, amaçlı çalışma için aletlere gerek olduğu fikri. (Aletli davranışın evrimde bilişten önce geldiği görüşü olanaklı olmaya devam ediyor, ama spekülatif bir nitelik taşıyor.) Marx'ın bu fikri taşıdığını söylemiyorum, fakat bu onun gerçekten savunduğu görüşlere kesinlikle yakındır.

Kapital I'de Marx, Franklin'in insanı "alet yapan hayvan" olarak nitelendirmesine iki defa atıf yapar, birinde alaycı bir şekilde,[3] ötekinde onaylayıcı bir şekilde.[4] Teknolojinin toplumsal değişim için taşıdığı önemden hayli bağımsız olarak, alet yapmanın insan doğasının gelişiminde ve özellikle zaman bilincinde niçin önemli sayılabileceğini görmek kolaydır. Bir aletin imal edilmesi, bugün ile gelecek arasında bir bağ kurar, çünkü daha ileriki bir tarihte daha çok tüketmek amacıyla imal süresi boyunca bir miktar tüketimin feda edilmesini içerir tipik olarak. Hatta, alet imal edilmesi, amaçlı davranışın karakteristik özelliği olan "bir adım geri, iki adım ileri" kalıbının paradigmatik bir örneğidir.[5] Ayrıca, imal edilmiş bir aletin kullanılmasının bugün ile geçmiş arasında bir bağlantı oluşturduğu öne sürülebilir; çünkü bu kullanım, ölü emeğin canlı emekle birlikte hareket etmesini içerir. Alet yapmak için alet kullanılması –"makinelerin makineler ile üretilmesi"[6] bunun zirve-

1 Beck, *Animal Tool Behavior*, s. 206.
2 Wilson, *Sociobiology*, s. 171.
3 *Kapital I*, s. 326: bu görüş "Yankiler için karakteristiktir."
4 *Kapital I*, s. 179. Bu metin muğlaktır, çünkü Marx alet kullanma ile alet yapma arasında ayrım gözetmiyor. Ayrıca bkz. *Zur Kritik (1861-63)*, s. 87.
5 Krş. benim *Ulysses and the Sirens*, bölüm I.3.
6 *Kapital I*, s. 384-5.

sidir– geçmişi, bugünü ve geleceği tek bir sentezleyici hareket içinde bir araya getirir.

Bu bağlamda öne sürülebilecek üç iddiayı düşünelim. İlk olarak, alet yapmak insana özgü bir faaliyet midir? Marx bu iddiayı öne sürer gibi görünüyor, fakat kanıtlar onu desteklemiyor. Beck tarafından bol miktarda belgelendiği gibi, hayvanlar çok çeşitli alet yapma davranışlarına girerler. Evet, bir hayvanın alet yapmak için alet kullanmasının belgelenmiş örnekleri yoktur, fakat ilk olarak bu tür durumlar ileride keşfedilebilir ve, ikinci olarak, bunların olanaksızlığı Marx'ın iddiasının sadece bir parçasıdır. Sonra, alet yapmak gelecek bilincinin bir nedeni veya koşulu mudur? Benim bildiğim kadarıyla, Marx bu iddiada bulunmuyor, fakat bu onun öne sürdüğü başka iddialar ile yakından bağlantılıdır. Yukarıda aktarılan örnekler bu iddiayı yalanlıyor. Son olarak, alet yapmak geçmiş bilincinin bir nedeni veya koşulu mudur? Marx bu iddiayı öne sürmüyor. Bir bağlamda, imal edilmiş nesnelerin kökenini aklımıza getirdiğimiz tek durumun, bu nesnelerin bize onların yapıcılarını hatırlatan bir kusur arz ettikleri zaman olduğunu iddia ediyor.[1] Bundan başka, insanların faaliyetinin ürünü, onların kendi emeklerini tanımalarına olanak vermeyen bağımsız veya hatta düşmanca bir biçim alırsa, geçmişin bilincinde olmamanın felaketli sonuçlar getirebileceğini iddia ediyor: bu konu 2.3.3'de daha fazla tartışılıyor. Böylece, üretimin zaman boyutu, insanların kendi ürünleri tarafından köleleştirilebilmesi olasılığını yaratır, öyle ki bundan kurtulmak için geçmişteki faaliyetin insanların kendi faaliyeti olduğunun bilincine varılması gerekli olacaktır. Fakat, üretim süreci kendiliğinden bu bilinçlenmeyi sağlamaz.

Son olarak, işbirliği üzerinde düşünelim. Marx bazen iddia etmiştir ki bir türün kendi içinde ve türler arasında işbirliği hayvanlar âleminde asla olmaz. *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda bir türün kendi içinde işbirliği şöyle inkâr edilir:

> Hayvanlar, kendi türlerinin farklı özelliklerini birleştiremez ve türün *ortak* yararı ve refahına herhangi bir katkı yapamazlar. *İnsanlar* için durum farklıdır: onlar arasında, en benzemez kabiliyetler ve faaliyet biçimleri birbirlerine yararlıdır.[2]

Buna karşı, *Artı-Değer Teorileri*'nden şaşırtıcı bir pasajı koyabiliriz: "Hayvan ve bitki âlemlerinde olduğu gibi, insanlık âleminde de, türün çıkarları daima bireylerin çıkarı pahasına kendilerini öne sürerler."[3] İki pasaj birbiriyle formel anlamda çelişkili değildir, fakat temeldeki fikir farklıdır.

---

1 Aynı yerde, s. 182-3.
2 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 320.
3 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 118. Pasajın tamamı aşağıda 2.4.2'de veriliyor ve tartışılıyor.

Tür içinde işbirliğinin bir inkârı için, *Grundrisse*'ye de bakabiliriz:

> Bir insanın bu gereksinmesinin ötekinin ürünüyle karşılanabilmesi ve ötekinin gereksinmesini de kendi ürünüyle karşılayabilmesi, bir insanın ötekinin gereksinme nesnesini üretebilmesi ve her birinin öteki karşısında onun gereksinme nesnesinin sahibi olarak çıkması, onlardan her birinin bir *insan* olarak kendi özel gereksinmesinin ötesine geçmiş olduğunu, onların birbirleriyle insanlar olarak ilişki kurduklarını, onların ortak tür varlığının hepsi tarafından tanındığını ispat etmektedir. Bu başka yerde olmaz – fillerin kaplanlar için üretmesi veya hayvanların başka hayvanlar için üretmesi olmaz.[1]

İnsanda tür içindeki işbirliğinin karşısına hayvanlar âleminde türler arası işbirliği olmamasını koyan bu karşıtlık biraz gariptir. Ayrıca, türler arası özgecilik, simbiyoz, vs. ile gösterildiği gibi, değişik hayvan türleri arasında işbirliği olmadığı iddiası doğru değildir.[2] Daha da önemlisi, Marx tür içinde işbirliğini inkâr ederken de yanılıyor. Son zamanlardaki sosyobiyoloji literatürünün yoğun bir biçimde gösterdiği üzere, tür içinde işbirliği bir gerçektir.[3] Marx'ı modern biyoloji teorisini öngörmediği için veya yayımlama amacına yönelik olmayan çalışmalarda spekülasyona giriştiği için suçlamak anlamsız olurdu. Ancak, kendi öncülleri temelinde, önerilen karşıtlıkların geçerli olup olmadığını sorgulayabiliriz. Bunların geçerli olmadığını düşünmek için bir neden, Marx'ın burada insana özgü olarak tanımladığı şeyin, bilinçli ve amaçlı bir işbirliği çabası değil, görünmez elin işleyişinden ibaret olmasıdır. Bilinçli ve amaçlı işbirliği çabası bütünüyle insana özgüdür,[4] öteki ise değil. Aslında, Marx'ın kendisi Engels'e şunları yazıyordu:

> Darwin, hayvanlar ve bitkiler arasında, işbölümüyle, rekabetiyle, yeni pazarların açılmasıyla, 'icatlarıyla' ve Malthusçu 'varoluş mücadelesiyle' kendi İngiliz toplumunu görmektedir. Hobbes'un *bellum omnium contra omnes** olayıdır bu ve insanın aklına sivil toplumun bir 'manevi hayvanat âlemi' olarak tanımlandığı Hegel'in *Fenomenoloji*'si geliyor. Darwin'de ise, hayvanlar âlemi sivil toplum olarak görünüyor.[5]

Dolayısıyla, asıl kontrast, insanların yapabildiği bilinçli işbirliği davranışı ile, hem hayvanlar arasında, hem de insanlar arasında, bencil davranışın (veya "bencil genler"in) amaçlanmamış sonuçları olarak ortaya çıkan karşılıklı yararlar arasındaki kontrast gibi görünüyor.

Sonuç olarak, Marx'ın insana özgü diye verdiği özellikler içinde en sağlam olanlar insanın kendinin bilincinde olması ve dil kullanmasıdır. Amaçlılık,

---

1 *Grundrisse*, s. 243.
2 Trivers, "The evolution of reciprocal altruism."
3 Bir sentez için, bkz. Axelrod ve Hamilton, "The evolution of cooperation."
4 Moore, *Marx on the Choice between Socialism and Communism*, s. 15.
* Herkesin herkese karşı savaşı (Lat.) (ç.n.).
5 Marx'tan Engels'e, 18.6.1862; krş. *Kapital I*, s. 356.

üretim, alet kullanma ve alet yapma ve ayrıca Marx'ın betimlediği bilinçsiz türden işbirliği, hayvanlar arasında da bulunur. Kendinin bilincinde olmanın ve dilin bilişsel kapasiteler olması, tarihsel materyalizme bir itiraz oluşturmaz. İnsanı başka hayvanlardan ayıran özelliklerin, aynı zamanda, insanın tarih boyunca gelişimini de açıklayan özellikler olması için bir neden yoktur. Buna karşılık, tarihsel materyalizmde teknolojinin önemi, aynı şeyin insanlar ile hayvanlar arasındaki farklılığa dair bir teoride eşit ölçüde önemli olması için karine oluşturmaz. Yalnızca insana özgü olan bilişsel kapasiteler, insanın başka hayvanlar ile paylaştığı alet yapma ve alet kullanma yeteneklerinin, insanın durumunda, uygun çevre koşulları ve gereksinme ile birleşerek, niçin çok daha büyük bir gelişmeye yol açabildiklerini izah ediyorlar.

2.2.3. Gereksinmeler

İnsan gereksinmeleri kavramı, Marx'ın insan doğası teorisinde temel önemdedir. Marx için, güzel toplum, insanların gereksinmelerinin zengin olduğu ve bu gereksinmelerin zengin biçimde doyurulduğu bir toplumdur. Buna karşılık kapitalizm, hem insanların gereksinmelerinin az olması, hem de bu gereksinmelerin doyurulmaması nedeniyle kusurludur. Bu ikinci konular kümesi 2.2.5'te tartışılıyor; burada yalnızca, farklı gereksinme türlerine dair Marx'ın kavramsal analizi üzerinde düşünmek istiyorum. C vitamini gereksinmesi gibi gereksinmeleri dışlayarak, yalnızca öznel olarak algılanan gereksinmeler üzerinde düşüneceğimi bildirmek istiyorum.

Nesneler genel bir anlamda alınırsa, gereksinmelerin nesneleri vardır. Yani, belirli herhangi bir kitaba değil, fakat kitaplara gereksinmem olabilir. Her gereksinmenin "bir arzunun temelini oluşturduğu"[1] yolunda Marx'ın gözlemine uygun olarak, insanın belirli bir kitaba yönelik tavrını bir *arzu* olarak adlandıracağım. Herhangi bir gereksinme, doyurulur ise, bir arzunun yerine getirilmesi yoluyla doyurulur, fakat bunun tersinin geçerli olması gerekmez. Genel herhangi bir gereksinmeden türemeyen arzular olabilir–ikame edilemeyen spesifik nesnelere yönelik arzular. Ayrıca, belirli bir arzu birden fazla genel gereksinmeden türeyebilir. Böylece, spesifik giysiler arzusu, giyinme gereksinmesinden değil, saygınlık ve tanınma gereksinmesi gibi bir başka gereksinmeden türeyebilir. Arzu ettiğim giysilerin ikamesi, başka birtakım giysiler değil de, kendisinden aynı saygınlığı elde edebileceğim bir kol saatiyse, durum böyle olurdu.[2]

Agnes Heller'den büyük ölçüde yararlanarak,[3] Marx'ta gereksinmelerin bir tipolojisi şunları içerir. *Fiziksel gereksinmeler*, fiziksel veya biyolojik zorun-

---

1 *Alman İdeolojisi*, s. 256.

2 Krş. Lancaster tarafından geliştirilen *karakteristikler* teorisi, "A new approach to consumer theory."

3 Heller, *The Theory of Needs in Marx*.

luluklar için olan gereksinmelerdir.[1] Geçimlik düzeyde bile, 1.2.2'de belirtildiği gibi, bu türden gereksinmeler, tekabül eden arzular ile, pek çok nesne tarafından giderilebilir. Pratikte bu nesnelerden hangisinin seçildiği, tercihlere bağlı olacaktır; tercihler ise çoğu zaman kültürel unsurlara. *Zorunlu gereksinmeler*, kendi içlerinde Marx'ın "tarihsel ve törel bir unsur" dediği[2] şeyi taşıyan gereksinmelerdir. Bunlar, belirli bir zamanda ve yerde belirli bir insanlar kümesinin geleneksel ve kabul görmüş hayat standardına tekabül ederler. Marx, kapitalizmde, işçinin emek gücünün değerinin yalnızca onun zorunlu gereksinmeleriyle tanımlandığına inanıyordu.[3] Fakat bu yanlıştır, çünkü zorunlu gereksinmeler pek çok farklı arzuyla gerçekleştirilebilir ve bütün bu arzuların doyurulması aynı emek değerini temsil etmek zorunda değildir. Verili bir parasal ücret kısıtını eklediğimiz zaman da aynı şey geçerli olur, çünkü parasal tutarları aynı olan mal bileşimlerinin aynı toplam emek içeriğine sahip olmaları gerekmez (3.2.2). *Lüks gereksinmeler* ise, ya işçilerin geleneksel hayat standardının bir parçasını oluşturmayan nesnelere yönelik gereksinmeler olarak, ya da işçiler tarafından satın alınamayacak kadar pahalı olan nesnelere yönelik gereksinmeler olarak tanımlanabilir.[4] Normal olarak, bu iki tanım örtüşür.

Toplumsal gereksinmeler, Heller'e göre, Marx'ta dört ayrı anlama gelebilir. Bunlardan ikisini alıkoyacağım ve daha sonra, Marx'ta açıkça bulunmasa bile, onun daha muammalı sözlerinden bazılarını anlamamıza yardım edebilecek olan üçüncü bir anlamı ekleyeceğim. İlkin, toplumsal gereksinmeler, toplumsal bir kökeni olan, yani biyolojinin değil, toplumun neden olduğu gereksinmelerdir. İkinci olarak bunlar, (özel öğretmen tutacak param yoksa) eğitim gereksinmesi ve başkalarıyla birlikte olma gereksinmesi gibi, fiilen veya mantıken ancak topluluk halinde doyurulabilen gereksinmelerdir. Üçüncü olarak, bunlara, nesneleri esas olarak başka insanlara bir göndermeyi içeren gereksinmeleri ekliyorum. Bunlar, köken olarak değil, içerik olarak toplumsaldır.[5] Ancak topluluk halinde doyurulabilen gereksinmeler, birlikte olma gereksinmesinin gösterdiği gibi, bu küme ile örtüşürler, fakat eğitim gereksinmesinin gösterdiği gibi, onun içine girmezler. Ayrıca, aşağıdaki örneklerle gösterildiği gibi, onu içermezler de. İlk olarak, konumsal mallar gereksinmesini, yani göreli üstünlük gereksinmesini, başka insanlardan daha çok şeye sahip olma veya onlardan daha iyi olma gereksinmesini düşünelim.[6] Sonra, başka insanlar gibi olma veya başka insanlardan farklı olma gereksinmesi, yani konformizm ve anti-konformizm[7] üzerinde düşünelim. Son olarak, örneğin gösteriş amaçlı

1 Marx bunları *doğal gereksinmeler* olarak adlandırıyor (*Kapital I*, s. 171), kolaylıkla yanlış anlaşılabilecek bir ifade.
2 *Kapital I*, s. 171.
3 Aynı yerde; ayrıca bkz. yukarıda 1.2.1.
4 Heller, *The Theory of Needs in Marx*, s. 35 vd.; ayrıca *Kapital II*, s. 403.
5 Bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 94-95, 103; ayrıca benim *Sour Grapes*, bölüm I. 3.
6 Hirsch, *Social Limits to Growth*.
7 *Sour Grapes*, bölüm I.3.

tüketim yoluyla, başka insanları etkileme gereksinmesine işaret edilebilir. Burada, nesnelerin tüketilme nedeni, onların verdiği dolaysız doyum değil, başka insanların etkilendiğini görmekten gelen doyumdur.[1] Bu üçüncü anlamda toplumsal olan gereksinmelerin önemli bir özelliği, bunların bireysel veya toplu olarak kendi kendilerini bozguna uğratabilmesidir.[2] Konumsal mallar gereksinmesi, hiç kimsenin onunla güdülenmemesi durumuna kıyasla, herkesin onunla güdülenmesi durumunda, sonucun herkes için daha kötü olabilmesi anlamında, toplu olarak kendi kendini bozguna uğratır.[3] Başkalarını etkileme gereksinmesi de, çoğu zaman, bireysel olarak kendi kendini bozguna uğratır, çünkü bilindiği gibi, hiçbir şey başkalarını etkilemeye uğraşmak kadar sevimsiz değildir.[4]

Gereksinmeler birbirleriyle ilişkilidir. Bütün gereksinmeler aynı anda var olamazlar; var olan bütün gereksinmeler de aynı anda doyurulamazlar. Bu, gereksinmeleri karşılıklı olarak birbirlerini kısıtlayan bir grup birey için geçerli olduğu gibi, belirli herhangi bir birey için de geçerlidir. Önce, tek bir kişiyi düşünelim. Onun gereksinmeler teorisinin anlaşılması için ana kaynak olan *Alman İdeolojisi*'nde Marx iddia eder ki, komünizm "bütün gereksinmelerin normal doyumunu, yani sadece gereksinmelerin kendileri tarafından sınırlanan bir doyumu olanaklı kılacaktır".[5] Böyle bir sınırlama, zamanın kıtlığı nedeniyle bir insanın bütün gereksinmelerini doyurmanın olanaksız olabilmesidir. *Grundrisse*'de, Marx, "refahı ve faaliyeti zamanın idareli kullanılmasına bağlı olduğu"[6] için toplumun bir birey gibi olduğunu kaydeder. Bir başka sınırlama, bazı gereksinmelerin ötekilerden üstün olabilmesidir, bol bol yeme gereksinmem ince kalma gereksinmemle sınırlandığı zaman olduğu gibi. Bazı gereksinmelerin doyurulmasının başka gereksinmelerin doyurulmasına engel olabilmesi için nedenler vardır. Bölüm 2.2.6'da, bazı gereksinmelerin, başka gereksinmelerin ortaya çıkmasına bile engel olan zorlayıcı bir nitelik kazanabileceği fikrini tartışıyorum.

Şimdi, birden çok kişinin gereksinmeleri arasındaki ilişkiyi düşünelim. Marx'a göre:

> Bugüne kadar gerçekleşmiş olan özgürleşmenin tamamı, kısıtlanan üretici güçlere dayanmıştır. Bu üretici güçlerin sağlayabildiği üretim toplumun bütünü için yetersiz olmuş ve, ancak bazı insanlar kendi gereksinmelerini başka insanlar pahasına doyurduklarında, gelişmeyi olanaklı kılmıştır ve dolayısıyla bazı insanlar –azınlık– gelişmeyi tekel altına almışlardır.[7]

---

1 Bkz. örneğin Veblen, *The Theory of the Leisure Class* ve Bourdieu, *La Distinction*.
2 Bu ayrım için, bkz. Parfit, "Prudence, morality and the Prisoner's Dilemma."
3 Haavelmo, "Some observations on welfare and economic growth."
4 *Sour Grapes*, bölüm II.5.
5 *Alman Ideolojisi*, s. 255-6.
6 *Grundrisse*, s. 172-3.
7 *Alman İdeolojisi*, s. 431-2.

Burada örtük olan fikir şudur: tam olarak gelişmiş komünist toplumda gereksinmelerin doyurulması bakımından böyle bir uyumsuzluk olmayacaktır. Komünist bolluk ütopyasını bir kenara bırakırsak, Marx bu görüş için herhangi bir argüman sunmaz. Ancak, bir veya iki argüman ortaya atılabilir. İlk olarak, insan "gereksinmeler bakımından zengin" olacak, ama bazı gereksinmeler de yok olacaktır:

> Komünist örgütlenmenin, bugünkü ilişkilerin bireyde ürettiği arzular üzerinde iki etkisi vardır; bu arzulardan bazıları –yani, bütün ilişkiler altında var olan ve farklı toplumsal ilişkiler altında yalnızca biçim ve yön değiştiren arzular– komünist toplumsal sistem tarafından sadece tadil edilirler, çünkü onlara normal şekilde gelişme fırsatı verilir; fakat başka bazı arzular –yani, belirli koşullar ve ilişkiler altında, yalnızca belirli bir toplumda doğan arzular– varlık koşullarından bütünüyle yoksun kılınırlar.[1]

Bu ikinci grup, herhalde, Marx'ın *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda söz ettiği "insani olmayan, karmaşık, doğal olmayan ve hayali istekleri", "yozlaşmış fantezileri" ve "marazi tutkuları" içine alırdı.[2] Bunlar ayrıca, yukarıda belirtilen bireysel olarak veya topluca kendi kendilerini bozguna uğratan gereksinmelerin yanı sıra, kendi uğruna para için duyulan özünde sınırsız gereksinmeyi de içerirlerdi. Kendi kendilerini bozguna uğratan gereksinmelerin yok olması özellikle önemlidir, çünkü bunların varlığı tam gereksinme doyumunun özünde olanaksız olduğunu ima eder.

İkinci bir argüman, komünizm altında, manevi gereksinmelerin –üretici ve yaratıcı faaliyet gereksinmesi– maddi şeylere olan gereksinmeden daha büyük önem kazanacağıdır. Bu argümana karşı, bu türden gereksinmelerin doyurulmasının da hayli zor olabileceği söylenebilir. İlk olarak, bütün bireyler onları doyurmak için gereken yeteneklere sahip değildir (2.2.7); ikinci olarak, manevi gereksinmelerin bile doyurulması için maddi şeyler epeyce gerekebilir (4.3.3).

2.2.4. Kapasiteler, ve gereksinmelerin gelişmesi

Marx, gereksinmelerin yaratılış sürecinin kendiliğinden genişleyip büyüyen bir nitelikte olduğuna, bir gereksinmenin doyurulmasıyla bir başka gereksinmenin doğduğuna sık sık işaret eder. Bu süreçte araya giren bir unsur, yeni insan kapasitelerinin gelişmesidir. Marx'ın bunlarla anlatmak ister göründüğü şey, insanın bilişsel, yaratıcı ve üretici güçleridir. *Alman İdeolojisi*'nde, Marx, üretimin "ilk tarihsel eylem" olduğunu söyledikten sonra, şöyle diyor: "İlk gereksinmenin doyurulması, doyurma eylemi ve edinilmiş olan doyurma aleti, yeni gereksinmelere yol açar ve yeni gereksinmelerin böylece yaratılması, ilk (*aynen böyle*) tarihsel eylemdir."[3] *Kapital I*'de, daha önce aktarılan bir pasaj-

1 Aynı yerde, s. 256.
2 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 307.
3 *Alman İdeolojisi*, s. 42.

da, işleyen bir eşik etkisinin olduğunu, fakat bu eşiğin ötesinde insanın "gereksinmelerini, yeteneklerini, emek araçlarını ve tarzlarını çoğaltmaya" teşvik edildiğini belirtiyor.[1] Yine yukarıda aktarılan *Wagner Üzerine Yorumlar*'da dilin ortaya çıkışı "gereksinmelerin ve onları gidermeye yönelik faaliyetlerin çoğalması ve gelişmesi" sürecinin bir parçası olarak görülür.[2]

Bu beyanlar hayli geneldir ve var olan gereksinimlerin doyurulmasının nasıl yeni gereksinmeler yarattığı açıklanmıyor. Marx'ın epeyce farklı iki önerisi var gibi görünüyor. Önce, bir kapasitenin kullanılmasının başlı başına bir gereksinme olabileceği fikri var. *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda Marx şöyle diyor: "Komünist *emekçiler* bir araya geldiklerinde, teori, propaganda, vs. onların ilk amacıdır. Fakat aynı zamanda, bu birlikteliğin bir sonucu olarak, onlar yeni bir gereksinme edinirler –toplum gereksinmesi– ve bir araç gibi görünen, bir amaç haline gelir."[3] Benzer şekilde, komünizmde, "çalışma, hayatın bir aracı değildir sadece, fakat kendisi hayatın esas gereksinmesi olmuştur."[4] Bu sürecin önemli bir özelliği, yeni gereksinmelerin, önceki gereksinmelere bir yanıt olarak kapasiteleri gelişmiş olan bireylerde gelişmesidir.

Başka pasajlarda, bireysel insanların değil de, insanlığın gelişmesini vurgulayarak, farklı bir mekanizma önerilir. İlk olarak, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'ndan önemli bir beyan üzerinde düşünelim:

> İnsanın bir tür-varlık olarak (yani bir insan olarak) kendisine *gerçek, etkin* yönelmesi ancak ve ancak bütün tür-güçlerini ortaya çıkarması –bu ise, ancak, tarihin sonucu olarak, bütün insanlığın kolektif eylemi yoluyla olanaklıdır– ve bu güçlere nesneler olarak davranması halinde olanaklıdır: ve bu, her şeyden önce, yabancılaşma biçiminde olanaklıdır.[5]

1861-3 *Eleştiri*'sinde, insan güçlerinin bu genişlemesi, gereksinmelerin genişlemesine açıkça bağlanır:

> Bir küme gereksinme doyurulur doyurulmaz başka gereksinmelerin serbest kalması veya yaratılması, insan gelişmesini yöneten yasaların özünde vardır. Böylece, kapital, emek zamanını işçinin doğal gereksinmelerini doyurmak için gereken sınırların ötesine uzattıkça, toplumsal emeğin –bir bütün olarak toplumda emeğin– bölünmesi sürecini yoğunlaştırır. Üretimin çeşitliliğini arttırır ve, toplumsal gereksinmelerin doyurulmasının araçlarını genişlettiği gibi, onların ufkunu da genişletir. Bu şekilde, insanın üretici güçlerinin büyümesine katkıda bulunur ve kapasitelerin yeni yönlerde hareketlenmesine neden olur. Fakat, artı-emek zamanının özgür zamanın önkoşulu olması gibi, gereksinmelerin ufkunun ve onları doyurma araçlarının genişlemesi de, işçinin hayatın zorunlu gereksinmelerine zincirlenmesine bağlıdır.[6]

---

1 *Kapital I*, s. 514. Pasajın tamamı 2.1.3'te aktarıldı.
2 *Wagner Üzerine Yorumlar*, s. 363.
3 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 313.
4 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 21.
5 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 333.
6 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 175.

Burada açıktır ki, gereksinmeleri genişleyen insanlar ile kapasiteleri gelişen insanlar aynı değildir. Sömüren sınıf içinde devamlı olarak genişleyen gereksinmeler dairesi, sömürülen sınıfın üretici güçlerinde bir artışa tekabül etmektedir. Sömürülen sınıfın içinde bile, kapasitelerin çoğalması her bireysel işçide bulunmaz. "Parça emekçi kolektif emekçinin bir öğesi olduğunda, onun tek yanlılığı ve eksikleri mükemmellikler haline gelir."[1] Veya yine, "kolektif emekçiyi ve onun yoluyla kapitali, toplumsal üretici güç bakımından zenginleştirmek için, her bir emekçinin bireysel üretici güç bakımından fakirleştirilmesi gerekir."[2] Aynı süreç, kapitalistte gereksinmelerin bazen doğal olmayan çoğalması ile karşıtlık içinde, "işçiyi bütün gereksinmelerden yoksun olan duygusuz bir varlığa çevirir."[3] Kapitalist, uygarlık yaratma misyonunu, bu dünya-tarihsel misyonu, işçilerin pahasına yerine getirir ve bunu olanaklı kılan onların mahrumiyetidir. En sonunda, sürecin her iki tarafı, "tüketiminde olduğu kadar üretiminde de çok taraflı olan zengin bireyselliğin gelişmesinde"[4] bir araya gelirler, fakat bu birleşme ancak uzun bir ayrılma tarihiyle olanaklı kılınır. Cohen'in deyişini yine kullanırsak, komünizmden önce insanlığın tarihi, insanların değil İnsan'ın gelişmesinin tarihidir.

Bu argümandaki güçlü teleolojik damarı daha sonra tartışmak üzere bir kenara bırakırsak, burada, üretici güçlerin gelişmesinin, insanın "tür-güçleri"nin genel gelişmesinin yalnızca bir parçası olduğunu vurgulamak istiyorum. Örneğin sanatsal yaratma kapasitesi, bu güçlerin bir parçası olarak aynı derecede önemlidir. İnsanların kapasitelerinin tam anlamıyla geliştikleri ve kullanıldıkları komünist toplum, bütün bireylerin, üretici güçlerin büyümesine katkı yapmakla uğraştıkları bir toplum değildir – bu güçlerin daha önce görülmemiş bir oranda gelişmesi beklenebilse de. Ancak, "tür-güçleri" daha genel ve teleolojik bakımdan daha önemli olan kategoriyi oluşturmakla birlikte, üretici güçlerin özel bir yeri vardır, çünkü bunlar genel olarak tür-güçlerinin gelişmesi ve kullanılması için gereken özgür zamanı yaratırlar. Onların artması, hem tür-güçlerinin gelişmesinin bir bileşeni, hem de öteki bileşenlerin gelişmesinin bir koşuludur. Böylece, esas olarak üretici güçlerin büyümesiyle ilgilenen tarihsel materyalizm, genel olarak insanın yaratıcı güçlerinin gelişmesini vurgulamış olan Marx'ın felsefi antropolojisine göre bir ölçüde farklı bir odaklanma içindedir.[5]

1 *Kapital I*, s. 349.
2 Aynı yerde, s. 361.
3 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 308.
4 *Grundrisse*, s. 325.
5 Bu farklılığın daha ileri bir tartışması için, bkz. Cohen, "Reconsidering historical materialism."

2.2.5. Manevi yabancılaşma

Kapitalizmin yarattığı manevi yabancılaşma, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'ndan olgun dönem iktisadi yazılarına kadar, Marx'ın eserinde hiç değişmeyen bir temadır.[1] Ancak, bu kavramın içinde birkaç ayrı damar veya unsur vardır ki, bunların hepsi Marx'ın bütün dönemlerinde aynı derecede öne çıkmaz. Marx'ın bu konudaki düşünce tarzının gelişimi üzerinde pek durmayacağım, çünkü bence onun görüşlerinde keskin bir karşıtlık veya kırılma olduğunu savunmak pek olanaklı değildir.

John Plamenatz ve Allen Wood'u izleyerek,[2] Marx'ta iki temel yabancılaşma kavramı arasında ayrım yapacağım. İlk olarak, kendini gerçekleştirme eksikliği (Wood) veya manevi yabancılaşma (Plamenatz) diyebileceğimiz kavram var. Şimdiki bölümün konusu budur. İkinci olarak, insanın ürünlerinin onları yaratanlar üzerinde kazanabildikleri güç vardır. Bu konu 2.3.3'te tartışılıyor.

Manevi yabancılaşma, ya bir anlam duygusunun olmayışı, ya da bir anlamsızlık duygusu olarak görülebilir.[3] Hem Marx, hem de onu yorumlayanlar, bu temel noktada muğlaktırlar. *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda, Marx soruyor:

> O halde, emeğin yabancılaşmasını oluşturan nedir? İlk olarak, emeğin işçinin *dışında* olması, yani onun asıl doğasına ait olmaması; dolayısıyla, yaptığı işte kendini ispat etmemesi, fakat inkâr etmesi, mutlu değil mutsuz hissetmesi, fiziksel ve zihinsel enerjisini özgürce geliştirmemesi, fakat bedenini çürütmesi ve zihnini harap etmesi. Dolayısıyla, işçi ancak çalışma dışında kendini iyi hisseder; çalışırken ise kendini kendi dışında hisseder. Çalışmadığı zamanlarda kendini rahat hisseder; çalıştığı zamanlarda ise rahat hissetmez.[4]

Esas olay, işçinin işinde kendini "kendi dışında hissetmesi" midir, yoksa "rahat hissetmemesi" midir? Olumsuz bir hissin varlığı mı, yoksa sadece olumlu bir hissin yokluğu mu? Yabancılaşmanın bu şeklini tartışırken, Allen Wood da Marx gibi muğlaktır; hem bir "'anlam' duygusunun yokluğu"na,[5] hem de "insanın kendini ve hayatını boş hissetmesi"ne[6] atıf yapmaktadır. Bu ayrımın yapılmaması, dışsal ve içsel olumsuzlamayı birbirine karıştırmak yönünde hayli genel bir eğilimin örneğidir.[7] Şu bağlamda, aradaki ayrımın

---

1 Bu bölümde ve ayrıca bölüm 8'de, Marx'ın daha sonraki yazılarından yabancılaşma üzerine birçok metin aktarılıyor. Bunlardan bazıları, erken dönem elyazmalarında aynen yer almış olabilir. Örneğin, aşağıda 8.2.1'de aktarılan, *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 990'daki belagatli pasaj.

2 Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, s. 141; Wood, *Karl Marx*, s. 50.

3 Benzer bir ayrım için, bkz. Cohen, "Bourgeois and proletarians", s. 118.

4 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 274.

5 Wood, *Karl Marx*, s. 8.

6 Aynı yerde, s. 9.

7 Bu ayrımın bir analizi ve onu ihmal etmenin sonuçları için, krş. benim "Négation active et négation passive".

gözetilmemesi özellikle ciddidir, çünkü yabancılaşma ve onu aşmak için girişilen kolektif eylem arasındaki bağ, iki yorumdan hangisinin seçildiğine tabidir.

Wood'un tartışması iki yorum arasında muğlak olsa da, Wood, genel olarak nesnel bir kavram olan manevi yabancılaşma üzerinde karar kılıyor. Buna göre, yabancılaşma, "benim bilinçli isteklerimin doyurulup doyurulmadığı veya kendim veya hayatım hakkında nasıl düşündüğüm"[1] ile ilgili bir konu değil, "benim hayatımın benim insani özümde nesnel olarak bulunan potansiyelleri fiilen gerçekleştirip gerçekleştirmediği"[2] konusudur. Fakat daha sonra, tutarsız bir biçimde, böyle tanımlanan yabancılaşmanın toplumsal değişim için bir kaldıraç olabileceğini iddia ediyor:

> Genel olarak, bir toplumda sistematik, toplumsal olarak yaratılan yabancılaşmanın derecesi, toplumun üretici güçleri içinde örtük olarak bulunan insan potansiyelleri ve bunların toplumun üyeleri tarafından gerçekleştirilmesi arasında o toplumda var olan açıklık ile orantılı olacaktır. Böylece, yabancılaşma olanakları, toplumun üretici güçleriyle birlikte artar. Çünkü, bu güçler genişledikçe, insan hayatının ne olduğu ve ne olabileceği arasında bir mesafenin açılması gitgide kolaylaşır. Bireysel insanların hayatlarının toplumsal emeğe ait olan insani kapasitelerin zenginliğini paylaşmasına olanak verilmesi için *toplumsal düzenlemeler üzerindeki baskı gittikçe artar.*[3]

Bu pasaj, iki ilgili yorumu davet ediyor. İlk olarak, buradaki argüman, üretici güçlerin gelişmesi açısından, aşağıda 5.1.3'te yapılan argümana paraleldir. Wood, yabancılaşmanın, gerçek ve potansiyel kendini-gerçekleştirme arasındaki açıklık ile ölçüldüğünü iddia ediyor. Kendini-gerçekleştirme, üretici güçlerin gelişme düzeyi ile tanımlanıyor. Benzer şekilde, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişki, üretici güçlerin gerçek değişme oranı ve (güçlerin verili gelişme düzeyinde) farklı ilişkiler altında olabilecek potansiyel değişme oranı arasındaki açıklık ile ölçülüyor. Bir durumda, üretici güçlerin optimalin altında veya insani olmayan biçimde kullanılması, öbür durumda ise, onların optimalin altında gelişmesi söz konusudur. 5.1.3'te Marx'ın kapitalizmin bu iki kusurunu birbiriyle karıştırma eğiliminde olduğunu, fakat bunların açıkça ayrı fenomenler olduklarını iddia ediyorum.

İkinci olarak, yukarıda aktarılan pasaj, bu kitapta tekrar tekrar karşılaşacağımız bir problemi ortaya çıkarıyor. Kapitalizmin içinde, onun ilga edilmesini gerektiren bir özelliği belirleyebilir ve bu özelliğin yer almadığı bir toplumun olabilirliği yolunda bir argüman öne sürebiliriz. Fakat bu, kapitalizmin ilgasının nasıl gerçekleşeceği ve söz konusu özelliğin (gerçekleşir ise)

---

1 Wood, *Karl Marx*, s. 23.
2 Aynı yerde, s. 23-4.
3 Aynı yer, s. 45. İtalikler benim.

ilgada nasıl bir nedensel rolünün olacağı sorularını yanıtlamaz. Kapitalizmi bütünüyle nesnel bir yabancılaşma gerekçesiyle mahkum edersek, bu yabancılaşmanın "toplumsal düzenlemeler üzerine bir baskı" kurmasını beklemek için bir neden yoktur. Belki, yabancılaşma (bu manevi, nesnel anlamda) yeterince akut hale geldiği *zaman* kapitalizmin devrileceğini öne sürebiliriz; fakat bu, kapitalizmin akut yabancılaşma *nedeniyle* ilga edileceğini söylemek değildir. Kapitalizmin ilgasına götüren sürecin aynı zamanda kaçınılmaz olarak yabancılaşmayı şiddetlendirdiği anlamında, yabancılaşma ve kapitalizmin ilgası arasında yasa benzeri bir korelasyon olduğunu bile iddia edebilirdik; fakat bu, nedensel türemenin değil, nedensel beraberliğin bir örneği olurdu. Veya son olarak, nesnel biçimde var olan yabancılaşmanın bir noktada öznel olarak hissedilmeye başlayacağı, böylece, onu yaratan sistemi ilga etmek için gerekli güdülenmeyi sağlayacağı iddia edilebilirdi.[1] İnsanlar için nesnel olarak neyin iyi olduğuna dair belirli bir görüş temelinde değerlendirilen, değişim için nesnel gereksinmenin, kendi başına, bu değişimi getireceği ise iddia edilemez. Daha sonraki bölümlerde, kapitalizmin, sömürüye dayalı olduğu için veya üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında bir çelişki yarattığı için ilga edileceği öne sürüldüğünde de benzer problemler ortaya çıktığını göreceğiz. Aşağıda 2.4'te, Marx'ın, bu zorluğu ihmal etmesine veya, en azından, ona gerekli olandan daha az dikkat göstermesine olanak veren spekülatif bir tarih felsefesine sahip olduğunu ileri sürüyorum. Problem, sonuç bölümünde de tartışılıyor.

O halde, yabancılaşmaya iki farklı yoldan bakılabilir.[2] Birine göre, yabancılaşma büyüdükçe, ona tabi olan insanlar gittikçe daha mutsuz, daha hoşnutsuz ve isyan etmeye daha yatkın hale gelirler. Öbüründe ise, herhangi bir hoşnutsuzluk artışı olmaksızın yabancılaşmanın büyümesi olanaklıdır. Örneğin, fiili gereksinmeler sabit kalırsa, gereksinmelerin karşılanması için nesnel olanaklardaki artış, bir mutsuzluk artışı doğurmaz.* Gereksinmelerin doyurulması olanağı artarken gereksinmeler azalıyorsa, artan yabancılaşma, azalan mutsuzlukla bile beraber gidebilir. Böylece, yabancılaşma, fiili gereksinmelerin doyurulmamasında veya fiili olmayan, doyurulabilir gereksinmelerin do-

---

1 G. A. Cohen, nesnel yabancılaşmanın daha karmaşık ve dolaylı bir yoldan öznel güç kazanabileceğine dikkatimi çekiyor. Spekülatif olarak, kapitalistler, işçilerin nesnel yabancılaşma içinde olduklarını algılayabilir ve (belki de iyi bir neden olmaksızın) onların bunu fark edebileceklerinden korkup, işçilerde bir öznel bozguna uğrama durumuna yol açan tedbirler alabilirler.

2 Bir benzetme için, Budizmde *acı çekmeye* bakmanın iki yoluyla karşılaştırın. Kolm (*Le Bonheur-liberté*) acı çekmeyi öznel bir psikolojik durum olarak alır. Collins ise (*Selfless Persons*) acı çekmeyi, açıklanması Budist teorinin bütününe bağlı olan teorik bir kurgu olarak alır.

* "Gereksinmelerin karşılanması için nesnel olanaklardaki bir artış elbetteki bir mutsuzluk artışı doğurmaz, hatta mutsuzlukta bir azalış veya mutlulukta bir artış sonucuna yol açar" diye düşünebilecek olan okurun dikkatini çekmek isterim ki, burada bir ***olanak*** veya ***olabilirlik*** söz konusudur. Yani, gereksinmelerin karşılanması olanakları nesnel olarak artabilir, fakat bu olanaklar pratikte gereksinmelerin daha fazla doyurulmasını getirmeyebilir. (ç.n.)

yurulmamasında bulunabilir. Birinci anlamda yabancılaşma kolektif eyleme yol açabilir, ikinci anlamda ise ona engel olabilir.

Marx'ta bu algılamalardan hangisinin daha merkezi olduğu açık değildir. *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, insanın, Aristocu bir ideal olan tür-varlığından yabancılaşmasını vurgular. Bu idealden sapılması, bütünüyle nesnel bir fenomen olarak görünür. *Kutsal Aile*'de[1] ve daha sonra *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*'nda,[2] Marx, kendi yabancılaşma durumunda doyum bulan kapitalist ile, kendi yabancılaşma durumuna içerleyen ve onu bir köleleşme biçimi olarak yaşayan işçi arasında bir karşıtlık çizer. Bu, en azından işçiler bakımından, yabancılaşmanın öznel bir algılamasına işaret ediyor. Benzer şekilde, *Grundrisse*, kapitalizmi, doyurmadığı zengin gereksinmeler yaratması nedeniyle över.[3] Bu çalışmada Marx, insanların küçük bir gereksinmeler dairesi içinde kendilerini göreceli olarak memnun hissettikleri kapitalizm öncesi üretim tarzları ile, gereksinmeleri onları doyurma araçlarının yaratılmasından daha yüksek bir oranda çoğaltan kapitalist tarz arasında bir karşıtlık olduğunu da öne sürer.[4] İşçilerin yapmak ve sahip olmak istedikleri çok şey vardır; ve toplum üretici güçlerin rasyonel olarak kullanılabilmesine olanak verecek bir biçimde örgütlenmiş olsaydı, isteklerini gerçekleştirebileceklerine inanırlar. Böylece, kendilerini engellenmiş ve mutsuz, yani terimin öznel, manevi anlamında, yabancılaşmış hissederler.

Kapitalizm öncesi toplumda, insanlar nesnel olarak yabancılaşmış değildi; çünkü, üretimin yeniden örgütlenmesiyle bile, fiilen doyurulabilen gereksinmelerden çok daha geniş gereksinmelerin doyurulması olanağı yoktu.[5] Kapitalizm öncesi toplumda insanlar, benim başka bir yerde "uyarlanan tercihler" diye adlandırılmasını önerdiğim olaya tabiydiler. Bunun anlamı, isteklerin olanaklara uyarlanmasıdır.[6] Bu ayrım, aşağıdaki tabloyu ima ediyor:

	Fiili gereksinmeler	*Doyurulan gereksinmeler*	*Doyurulabilir gereksinmeler*
Uyarlanan tercihler	küçük	küçük	küçük
Öznel manevi yabancılaşma	büyük	küçük	büyük
Nesnel manevi yabancılaşma	küçük	küçük	büyük
Ütopyacı tercihler	büyük	küçük	küçük
Komünizm	büyük	büyük	büyük

1 *Kutsal Aile*, s. 36.
2 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 990.
3 *Grundrisse*, s. 283, 325, 409.
4 Aynı yerde, s. 162, 488.
5 Bildiğim kadarıyla Marx, "yabancılaşma" terimini kapitalizm öncesi toplumlar ile ilgili olarak hiç kullanmaz. Ancak, yabancılaşmanın sadece kapitalizm altında var olduğunu açıkça beyan ettiği herhangi bir pasajdan da haberim yok.
6 Krş. benim *Sour Grapes*, bölüm III.

Fiili gereksinmelerin doyurulan gereksinmelerden daha küçük olamayacağı ve doyurulan gereksinmelerin doyurulabilir gereksinmelerden daha büyük olamayacağı kısıtları dikkate alındığında, bu durumlar bütün olabilirlikleri tüketiyor. Ütopyacı tercihler prematür devrimlere yol açabilir. Nesnel yabancılaşma ise, yapılabilir devrimlere engel olabilir. Bunlara karşılık, uyarlanan tercihler ve öznel yabancılaşma, bir anlamda duruma daha elverişlidir. (Kapitalizm öncesi toplumda bile, fiili gereksinmeler ve doyurulabilir gereksinmeler arasında bir açıklık olabilir, çünkü tercihlerin olanaklara uyarlanması çoğu zaman gereğinden daha ileriye gitme eğilimindedir.[1] Bunun olması ölçüsünde, uyarlanan tercihler elverişli değildir.)

2.2.6. Şeyleşme

Bu sözcüğü, gereksinmeler ve kapasitelerin, bir bütün olarak kişilik ile kaynaşmak yerine, bireyin içinde sabitleşme, yalnızlaşma ve bağımsızlaşma eğilimi için bir teknik terim olarak kullanıyorum. Ona tekabül eden Almanca terim "Verselbständigung" olurdu, fakat herhangi bir İngilizce eşdeğeri yok gibi görünüyor. Marx, sık sık, "şeyleşme"nin "Verdinglichung", "Versachlichung" ve "Verknöcherung" gibi Almanca eşdeğerlerini kullanır,[2] fakat esas olarak toplumsal yabancılaşmayı (2.3.3) anlatmak için. Bireysel psikolojinin bölmelere ayrılmasını ifade etmek için "şeyleşme" teriminin kullanılması, benim bildiğim kadarıyla, ilk defa Lukacs tarafından başlatıldı.[3] Önce, gereksinmelerin şeyleşmesini, yani tek yanlı, zorlayıcı bir nitelik kazanma sürecini tartışacağım. Daha sonra, dil de içinde olmak üzere, kapasitelerin şeyleşmesini tartışmaya geçeceğim.

Bir gereksinme –veya ona tekabül eden istek– "soyut, yalıtık bir nitelik kazanırsa, benim karşımda yabancı bir güç olarak durursa, bu nedenle, bireyin doyumu tek bir tutkunun tek yanlı doyurulması olarak görünürse"[4] şeyleşmiş olur. Bunun olup olmadığı,

> bilince değil, varlığa; düşünceye değil, hayata bağlıdır; bireyin ampirik gelişimine ve hayat tezahürüne bağlıdır. Bu ise, dünyada geçerli olan şartlara bağlıdır. Bireyin içinde yaşadığı şartlar, bütün öteki nitelikler pahasına yalnızca tek bir niteliğin tek yanlı gelişimine izin veriyorsa, bireye yalnızca o tek niteliği geliştirmek için gereken malzemeyi ve zamanı sağlıyorsa, o zaman bu birey yalnızca tek yanlı, sakat bir gelişmeyi başarır.[5]

---

1 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 313; *Sour Grapes*, s. 118-19.
2 Özellikle, *Kapital III*'te ve *Artı-Değer Teorileri*'nin 3. cildinde "Gelir ve kaynakları"nın tartışılmasına bakınız.
3 "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats", s. 263 vd.
4 *Alman İdeolojisi*, s. 262.
5 Aynı yerde.

Özel olarak, kapitalizmde gereksinmeler, hep tüketim gereksinmeleri, edilgen haz alma gereksinmeleridir. İnsanın kapasitelerini geliştirme ve kullanma gereksinmesi ise bastırılır. Bu teşhis, aynı zamanda bir mahkumiyettir. Güzel toplumda çalışmanın kendisinin bir gereksinme haline geleceği yolundaki güçlü tezi gerektirmez; yalnızca, insan için güzel hayatın, bir edilgen tüketim hayatı değil de, çalışma saatleri içinde veya dışında, bir etken yaratım hayatı olmasını gerektirir. Bu ideal (ve onun gerçekleşebilirliği) çerçevesinde, Marx, kapitalizmi tek yanlı bir "tüketici ekonomisi" olarak eleştirebilir:

> her birey, bir başkasında *yeni* bir gereksinme yaratılması üzerine kafa yorar, böylece onu yeni bir fedakârlığa itmeye, onu yeni bir bağımlılık içine koymaya ve onu yeni bir *doyum* tarzına ve dolayısıyla ekonomik yıkıma sürüklemeye çalışır. Herkes, öteki üzerinde bir *yabancı güç* kurmak, böylece kendi bencil gereksinmesinin doyurulmasını sağlamak için uğraşır. Dolayısıyla, nesnelerin niceliğindeki artışa, insanın tabi kılındığı yabancı güçler âleminin bir genişlemesi eşlik eder ve her yeni ürün karşılıklı aldatma ve karşılıklı yağmalama için yeni bir *potansiyeli* temsil eder. İnsan, düşman güce hâkim olmak isterse, insan olarak yoksullaşır, *para* gereksinmesi daha da büyür.[1]

Başka bir deyişle, maddi tüketime yönelik tek yanlı tutku, saplantılı bir para gereksinmesini üretir. Bu, ekonomik sistemin geliştirdiği "gerçek gereksinme" ve "tek gereksinme"dir.[2] "Bütün ihtiraslar ve bütün faaliyetler, açgözlülüğe gömülmelidir."[3] Ancak, kendi başına bir amaç olarak para için soyut hırs, ona yol açan sistemin altını oyma eğilimindedir. Açgözlülük, mallar için efektif talebe engel olur, öyle ki tutumlu olmayı tavsiye edenler ile bol bol harcamayı savunanlar arasında "ekonomi politik alanında bugün bir tartışma doğmaktadır."[4]

İlerlemeden önce bir belirsizliğe işaret etmeliyim. Marx, erken dönem yazılarında, mübadele değeri verip isteğinin nesnesi olarak kullanma değeri alan *tüketicinin* para gereksinmesini vurgularken, daha sonra, bunu esas olarak *üreticide* bulmuştur; üretici için, kullanma değeri yerine artı-değer üretimi esas amaçtı. Para için soyut gereksinme, önce gelirin biriktirilmesi ile, daha sonra kârların yeniden yatırılması ile irtibatlandırılmıştır. Cimrinin hiçbir zaman tüketime sarf etmediği para için duyduğu iştah, yalnızca psikolojik bir tuhaflıktır. Halbuki, kapitalistin yeniden yatırma gereksinmesi, onun "kapitalin memuru"[5] olarak oynadığı rolden kaynaklanır. Marx'ın daha sonraki ifadesiyle, "cimride sadece bir huy olan şey, kapitalistte, çarklarından biri olduğu toplumsal mekanizmanın sonucudur."[6] Bu sorgulanabilir formülasyonu yu-

1 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 306.
2 Aynı yerde, s. 307.
3 Aynı yerde, s. 309.
4 Aynı yerde.
5 *Kapital III*, s. 264.
6 *Kapital I*, s. 592.

karıda 1.2.1'de tartıştım. Burada yalnızca şunu bildirmek istiyorum ki, halen ilgilendiğim konu, erken dönem elyazmalarında tartışılmış olduğu gibi, kapitalizmin, tüketici olarak birey üzerindeki yansımalarıdır.

Yukarıda aktarılan pasajlarda, iki ana tema görünüyor. Kapitalizmde gereksinmeler *tek yanlı*, yani etken yaratıma değil, edilgen tüketime yöneliktir. Ayrıca, onlara sahip olan bireye yabancı güçler olarak göründüklerinde, *zorlayıcı* bir nitelik kazanırlar. Daha doğrusu, mecazen ifade edilirse, birey gereksinmelere sahip değil, gereksinmeler bireye sahiptir. Bu iki tema, sadece mantıksal olarak değil, ampirik olarak da ayrıdır, çünkü insanlar zorlama filan olmaksızın maddi zenginlik içinde keyif sürebilirler. Marx'ın zorlanım ile veya, onun dilinde, "benim karşımda yabancı bir güç olarak duran" gereksinmeler ve istekler ile neyi kastettiğini sorarsak, kimi yanıtlar şöyle olabilir. Herhangi bir gereksinmeden türemeyen istekler, yani bir gereksinmeyi doyurmanın aracı olarak nesnelere yönelik değil de spesifik nesnelere yönelik istekler var olabilir. Gereksinmelerden türeyen isteklerin özelliği, ikamelere izin vermeleridir. Böylece, farklı şartlar altında gereksinme, farklı nesnelere yönelik istekler ile doyurulacaktır. Buna karşılık, şeyleşmiş veya zorlayıcı bir istek, rasyonel bir nedeni olmayan, fakat hiçbir amaca hizmet etmeyen bir nesneye keyfi şekilde bağlı olan bir istek olabilir. Marksist anlamda değil de, Freudgil anlamda fetişizm buna bir örnek olabilirdi. Ayrıca, zorlayıcı gereksinmeler, onların doymak bilmez karakteriyle veya azalan marjinal fayda kuralına tabi olmayışları ile belirlenebilirdi. Gereksinmem, hiçbir zaman, yaklaşık olarak bile doyurulmuyor ise, aynı davranışa tekrar tekrar girmek zorunda olabilirim. Marx'ta bunun başlıca örneği, para için sınırsız iştahtır: "biriktirme arzusu doğası gereği doymak bilmez."[1] Bir başka yerde ise, Marx, "inciler yutarak, vs. tüketimi mantıksal olarak hayali bir sınırsızlığa yükseltmeye çalışan hesapsız israf"tan da söz eder.[2] Benzer şekilde, konumsal mallar gereksinmesi veya başkalarını etkileme gereksinmesi, bunların kendilerini bozguna uğratan karakteri yüzünden, zorlayıcı görünebilir. Son olarak, zorlanım, çoğu zaman içtepiyi gemlemeye yönelik aşırı derecede başarılı girişimlerin bir sonucu olarak görünen sert karakter özellikleriyle anlaşılabilir.[3]

Kapasitelerin şeyleşmesi, esas olarak, bazı yeteneklerin başkaları pahasına tek yanlı gelişmesini ima eder. Manüfaktür ve işbölümüne dayanan kapitalizmin erken aşaması, sistematik biçimde, işçiyi kötürüm etme ve bazı kapasiteleri aşırı büyüme noktasına kadar geliştirip başka bazı kapasiteleri körleştirme eğiliminde idi. Bu sistem "emekçinin maharetini çok çeşitli üretici yetenekler pahasına zorlayarak, onu kötürüm bir ucubeye çevirir."[4] Daha

1 Aynı yerde, s. 133
2 *Grundrisse*, s. 270.
3 Krş. Ainslie, "A behavioral economic approach to the defence mechanism."
4 *Kapital I*, s. 360.

sonraki bir aşamada, şimdi makinofaktüre dayanan kapitalizm,

> ömrü boyunca tek ve aynı önemsiz işlemi yineleyerek kötürümleşen ve böylece eksik bir insana indirgenmiş olan bugünün parça işçisinin yerine, çeşitli işler için uygun, herhangi bir üretim değişikliğini karşılamaya hazır ve ifa ettiği farklı toplumsal işlevleri kendi doğal ve kazanılmış güçlerine geniş fırsat açmanın farklı biçimleri olarak gören, tam anlamıyla gelişmiş bireyi koymaya büyük bir güçle zorlanır.[1]

Bağlamdan açıkça görülüyor ki Marx, bunun kapitalizm içinde daha şimdiden gerçekleşmekte olduğuna inanıyordu, çünkü çok yanlı işçiye olan gereksinme, kapitalizmin harekete geçirmiş olduğu aralıksız teknik değişme ile açıklanmaktadır. Bu analiz, ütopyacı olmaktan çok, düpedüz gülünçtür; tıpkı fabrika sisteminin, komünizm altında hüküm sürecek olan çalışma-eğitim[2] ve çalışma-aile hayatı[3] birliğini, daha şimdiden, kendi zamanında meydana getirmekte olduğu yolunda Marx'ın sergilediği inanış gibi. Bu görüşler, gözlemlerden veya sosyolojik teorileştirmeden türemiş olamazlar. Daha ziyade, kapitalizmin, kendi ilgasının şartlarını, sadece genel olarak değil, ayrıntılarda da yaratması gerektiği biçiminde spekülatif bir Hegelci varsayımı ifade ederler.

Alman İdeolojisi'nde, Marx "meslek" kavramının ta kendisinin şeyleşmiş bir insan kavrayışına tekabül ettiğini öne sürüyordu:

> toplumun komünist örgütlenmesiyle, tamamen işbölümünden kaynaklanan, sanatçının yerel veya ulusal darlığa tabi kılınması ve ayrıca, onu yalnızca bir ressam, heykelci, vs. yapan, bireyin belirli bir sanata tabi kılınması da ortadan kalkar; bu adlandırmanın ta kendisi, bireyin mesleki gelişiminin darlığını ve onun işbölümüne bağımlılığını gayet uygun bir biçimde ifade eder. Komünist bir toplumda, ressamlar yoktur, fakat sadece başka faaliyetler yanında resimle de uğraşan insanlar vardır.[4]

Marx'ın dil teorisi de bu perspektifte görülebilir. Dil, arka arkaya gelen sınıflı toplumlarca çarpıtılan, ama aynı zamanda geliştirilen, insana özgü bir kapasitedir. Yüzeysel bir düzlemde, felsefecilerin soyut dilinin Marx tarafından yapılan eleştirisi, daha ileride Wittgenstein tarafından yapılacak olan eleştiriye hayli benzer görünür. "Kullandıkları dilin gerçek dünyanın çarpıtılmış dili olduğunu görmek için, felsefecilerin yapması gereken tek şey, onu, içinden çıktığı olağan dilin yapısına çözüp ayrıştırmaktır."[5] Ve daha sonra: "Dil, elbette ki, bağımsız bir varoluş kazanır kazanmaz bir ibare haline gelir."[6] Stirner, örneğin, argümanın yerine etimolojiyi ve gerçek bağlantıla-

---

1 Aynı yerde, s. 487-8.
2 Aynı yerde, s. 484.
3 Aynı yerde, s. 489.
4 *Alman İdeolojisi*, s. 394.
5 Aynı yerde, s. 447.
6 Aynı yerde.

rın yerine sözel benzerlikleri koymakla eleştirilir.[1] Fakat çok önemli bir fark vardır. Marx, her şeyden çok, yalnızca felsefecinin dilini bağlamdan soyutlanmış olağan dil olarak teşhir etmeyi değil, kapitalist toplumun olağan dilini eleştirmeyi istiyordu:

> Burjuva için, bu dilin temelinde, ticari ve bireysel, veya hatta evrensel, insani ilişkilerin özdeşliğini kanıtlamak daha da kolaydır, çünkü bu dilin kendisi burjuvazinin bir ürünüdür ve dolayısıyla hem gerçeklikte, hem de dilde, alma ve satma ilişkileri bütün ötekilerin temeli yapılmıştır.[2]

Marx, *Eigentum* (sahiplik) ve *Eigenschaft* (özellik veya nitelik) arasındaki benzerliğe işaret eder. Bu sözcüklerin ortak bir köke sahip olması tesadüf değildir, fakat aradaki bağlantı özsel değil, tarihsel ve geçicidir. İnsanlar, gelişmelerinin belirli bir aşamasında, bireysel ilişkileri ticari açıdan düşünmeye başlarlar. Aynı aşamada, benzer terimlerle ifade edilen fenomenlerin özce benzer olduklarına inanma eğilimini gösterirler. Bunun bir sonucu olarak, bireysel nitelikler ve ilişkilerin mülkiyet ve ticaret ile özce bağlantılı oldukları vargısına ulaşırlar, yanlış bir biçimde. Açıkça belirtmese de, Marx'ın aklından geçirmiş olması pek olası bir örnek, özel mülkiyetin bireysellik için vazgeçilmez bir şart olduğu yolunda Hegel'in görüşü olabilir.[3]

Dilin başlıca şeyleşmesi, eylemlerden adlar yaratan süreçtir: "bütün sözcüklerin orijinal kökleri *eylem*lerdir."[4] Eylemler adlara dönüşüp katılaştıklarında, sadece başka şeyler yanında resim de yapan insanlardan değil, ressamlardan söz etmeye başlarız.* Bu dilsel şeyleşme, insanın kapasitelerinin gerçek şeyleşmesine tekabül eder; böylece dil, şeyleşmiş faaliyete, bir ad gibi şeyleşmiş bir eylem yoluyla atıf yaptığında, gerçekliği sadık bir biçimde yansıtmaktan fazlasını yapmaz. (Bu arada belirteyim ki, hem Latin dillerinde, hem de Germen dillerinde, *şey* (*thing*) sözcüğü ["causa", "Sache", "Ding"] ilk başta *süreç* veya *tartışma* anlamına gelmekteydi. "Şey" sözcüğünün kendisi, şeyleşmiş bir süreçtir![5])

---

1 Aynı yerde, s. 229-30, s. 275-6. Tam bir tartışma, Erckenbrecht'in kitabında bulunuyor; *Marx's materialistische Sprachtheorie*, I.3.

2 *Alman İdeolojisi*, s. 231.

3 Hegel, *Hak Felsefesi*, s. 236.

4 *Alman İdeolojisi*, s. 276. Yukarıda 2.2.2'de aktarılan, "Wagner Üzerine Yorumlar"da bulunan dilin kökeni teorisiyle bunu bağdaştırmak zordur.

* Orijinal metinde verilen örnek ("paint", "painter") buradaki dil olayını daha açık biçimde gösteriyor. Bunların Türkçe karşılıkları olan, sırasıyla "resim yapmak" (yarı Arapça, yarı Türkçe) ve "ressam" (tam Arapça) arasındaki ilişki aynı ölçüde berrak değil. Türkçede daha iyi bir örnek, sözgelişi, "yazmak" ve "yazar" olabilirdi. (ç.n.)

5 Bu gözlem için Kostas Papaioannou ve Rodney Needham'a teşekkür borçluyum.

2.2.7. İnsan için güzel hayat

Marx komünizmi savundu, çünkü onun önemli açılardan herhangi bir kapitalist toplumun olabileceğinden daha iyi bir toplum olacağına inanıyordu. Ancak, komünizmin avantajlarının hepsi Marx'ın komünizm lehindeki argümanında aynı ölçüde merkezi bir yer tutmuyordu. Hiç kuşkusuz Marx, komünizmin üretici güçleri daha iyi geliştireceğine (5.2.3) ve bölüşümde adalet (4.3) açısından üstün olacağına inanıyordu. Fakat, verimlilik ve adalet ile ilgili bu argümanların Marx için ikinci planda olduklarını sanıyorum. Evet, bu türden mülahazalar, kapitalizm içinde yaşayan insanları bu sistemi yıkmaya teşvik edebilir ve –geçerli ise– bunu yapmak için çok haklı gerekçeler verebilirler. Fakat Marx'ın kendisi, kapitalizmi, insanın gelişmesine ve kendini gerçekleştirmesine engel olduğu için mahkum ediyordu. Buna karşılık, komünizmi, insanların tamamıyla insan olabileceği, yani çok yönlü yaratıcılar olarak potansiyellerini gerçekleştirebileceği bir toplum olarak görüyordu. Verimlilik problemi bir yan-ürün olarak çözülecekti, çünkü insanların kendi potansiyellerini gerçekleştirme yollarından biri, üretkenliği daha önce görülmemiş düzeylere çıkaracak olan bilimsel ve teknik çalışmadır. Bölüşümde adalet probleminin nasıl çözüleceği veya yok edileceği ise daha az bellidir.

Benim görüşümde, Marx'ın komünizm vizyonunu en çarpıcı şekilde ortaya koyan iki pasaj şunlardır:

> Komünizm, kendinden önceki bütün hareketlerden, geçmişin bütün üretim ve mübadele ilişkilerinin temelini altüst etmesiyle ve ilk defa, doğal biçimde evrilmiş bütün öncülleri bugüne kadar var olmuş insanların yaratımı olarak bilinçle ele alması, onları doğal karakterlerinden soyması ve onları birleşmiş bireylerin gücüne tabi kılmasıyla ayrılır... Komünizmin yarattığı gerçeklik, tam da, bireylerden bağımsız olarak herhangi bir şeyin var olmasını olanaksız kılmanın esas temelidir, ancak şu kadar ki, gerçeklik, bireylerin önceki ilişkilerinin bir ürününden başka bir şey değildir.[1]

> Aslında, sınırlı burjuva biçiminden sıyrıldığında, servet, evrensel mübadele yoluyla yaratılan bireysel gereksinmelerin, kapasitelerin, zevklerin, üretici güçlerin, vs. toplamından başka nedir? Doğanın, hem doğa denilen şeyin, hem de insanlığın kendi doğasının güçleri üzerinde insan hâkimiyetinin tam olarak gelişmesinden başka nedir? Geçmiş tarihsel gelişmenin dışında hiçbir önkoşul olmaksızın, bu gelişme toplamını, yani bütün insan güçlerinin gelişmesini, önceden belirlenmiş bir kıstas ile ölçülmeden, kendi başına amaç haline getiren, [insanın] yaratıcı potansiyellerinin tam olarak işlenip ortaya çıkarılmasından başka nedir? İnsanın, tek bir özellik içinde kendini yeniden üretmesi yerine, kendi bütünlüğünü üretmesinden başka nedir? Ne halde ise öyle kalmaya çalışması yerine, bir halden başkasına geçmenin mutlak hareketi içinde olmasından başka nedir?[2]

---

1 *Alman İdeolojisi*, s. 81.
2 *Grundrisse*, s. 488.

yet olduğuna... dair Smith'in hiçbir sezgisi yoktur. [Emek] çekici çalışma, bireyin kendini gerçekleştirmesi haline gelir; ama bu, Fourier'nin yosma işçi kız saflığıyla tasavvur ettiği gibi, emeğin salt eğlence, salt keyif haline gelmesi demek değildir kesinlikle. Gerçekten özgür çalışma, örneğin beste yapma, aynı zamanda tam olarak en ölesiye ciddi, en yoğun uğraştır.[1]

İtalik harflerle yazdığım ibareler, engellenmenin mutluluğun vazgeçilmez bir parçası olduğu şeklinde anlaşılabilir. Gerçekten de, serbest bırakıldığında en büyük net doyumu veren *optimal engellenme*[2] olgusundan söz edilebilir. Ancak, bu anlamda, edilgen tüketim de mutluluk getirebilir –belki bir yemek yiyerek değil, ama kesinlikle bir romanı okuyarak. Romanların hayallerden daha doyurucu olmalarının bir nedeni, onların nasıl biteceklerini bilmememizdir; önce bir gerilim birikmesi olur, sonra bu gerilim boşalır ve yok olur.[3] Gerilimin boşalması bir mutluluk ölçütü yapılırsa, hem çok fazla engellenme –yani, asla çözülmeyen veya çok geç çözülen engellenme– yaratan toplumları, hem de gereksinmelerin çok küçük ve derhal doyurulabilir oldukları toplumları reddetmeliyiz. Marx için bunlar, sırasıyla, kapitalist ve pre-kapitalist toplumlara tekabül ederler. Pre-kapitalist toplum "sınırlı bir görüş açısından doyumdur; [ötekiyse] doyum vermez."[4] Bütün bu sözler, ütiliteryen açıdan anlamlıdır.

Ancak, (bazı biçimlerinde) tüketimi etken yaratım ile aynı düzeye koyan bu yorumun Marx'ın niyetlerine tekabül edip etmediği sorgulanmalıdır. Komünizmi haz verici zihinsel durumlar açısından savunmak, Marx'ın o toplum için esas özlemlerine aykırıdır. Ütiliteryen görüşe karşı bir başka argüman Ronald Dworkin tarafından sunulmaktadır.[5] Hayatı boyunca son derece mutsuz olan büyük bir sanat veya bilim adamını düşünelim. Adam mutsuzdur çünkü, bir yandan, yaptığı şeyi yapmamak elinde değildir, öte yandan ise kendisi için koymuş olduğu standartlara ulaşamaması nedeniyle acı çekmektedir. Tam da büyük yeteneği ve anlayışı yüzünden, yapıtının o idealin ne kadar gerisinde kaldığını başkalarından çok daha iyi görebilmektedir. Adamın yapıtı, olağanüstü bir insanlık başarısı olarak kalabilir, fakat hayatı bir öznel ıstırap içinde geçmiştir. Marx'ın, komünizmde bu tür vakaların ortaya çıkmayacağına inandığı onun psikolojik görüşünden dolaylı olarak anlaşılıyor, fakat bunun olabilirliğini fark etmiş olsaydı, tahminim odur ki, bu tür vakaları kendini gerçekleştirmiş hayatlar olarak sayardı.

Yaratımın önceliği lehine bir başka argüman Hegel'den gelir. Kim ve ne olduğunu bilmek için, insan kendini sözler veya işler yoluyla dışsallaştırma-

1 *Grundrisse*, s. 611.
2 Krş. benim *Sour Grapes*, s. 138.
3 Bkz. Ainslie, "Beyond microeconomics".
4 *Grundrisse*, s. 488.
5 Dworkin, "What is equality? Part 1", s. 211, 222.

lı, böylece onun içsel doğası başkaları için erişilebilir olmalı ve ortak dünyada yerini almalıdır. Salt tüketimden oluşan bir hayat, içeriksiz bir hayat olurdu. Doğasını dışsallaştırmaya yönelik herhangi bir girişimin onun tarif edilemez özünü açığa vuracağından korkan "zarif insan"ın, estetin hayatı olurdu en iyi olasılıkla.[1] Yaratıcı çalışma, bireyleşme için gerekli olan türden başkaları-için-var-olmaya izin verir. Bu kendi başına, bizi komünizme götürmez. Kapitalizmde de, meslektaşlarının takdirini kazanmaya çalışan sanatçılar veya bilimciler arasında yoğun rekabet süreci gözlenebilir.[2] Fakat komünizmde, yaratım ve üretim başka insanların uğruna da yapılır, yani yaratım sürecinin amacı başkalarının yararlanabileceği ürünler ortaya koymaktır. Böylece, bireysellik ve toplumsallık arasında kapitalizmde olduğu gibi karşıtlık değil, tam bir bütünleşme vardır:

> İnsanlar olarak üretim yapmış olduğumuzu farz edelim. Her birimiz kendini ve öbür kişiyi *iki biçimde doğrulamış* olurdu. (1) *Üretimim* ile, *bireyselliğimi*, onun *spesifik* karakterini, nesnelleştirmiş olurdum ve dolayısıyla faaliyet esnasında *hayatımın* bireysel bir *tezahürüne* ulaşmış olmaktan başka, ürettiğim nesneye baktığımda, kişiliğimin *nesnel, duyularla algılanabilir* olduğunu, böylece *bütün kuşkulardan uzak* bir güç olduğunu bilmenin bireysel hazzını alırdım. (2) Benim ürünümden senin zevk alman veya yararlanman ile, hem çalışmam yoluyla bir *insani* gereksinmeyi doyurmuş olmayı, yani *insanın* öz doğasını nesnelleştirmiş olmayı bilmenin, hem de böylece bir başka *insanın* öz doğasına tekabül eden bir nesne yaratmış olmanın dolaysız zevkine erişirdim... Ürünlerimiz, içinde öz doğamızın yansıdığını gördüğümüz aynalar olurdu.[3]

Ancak, bu argümanda bir içsel tutarsızlığın tohumu vardır; en azından, yaratımın tüketime yeğ tutulması için tam bir gerekçe gösterilmemektedir. Yaratıma, *başkaları* için yaratım olması nedeniyle değer verilecek ise, o zaman, yaratım bir anlamda tüketimden beslenir ve tüketime verilen düşük değerin ona da bulaşması kaçınılmazdır. Olayı çıplak bir biçimde koyarsak, bütünüyle ve yalnızca etken, yaratıcı bireylerden oluşan bir toplumda, hiç kimse, onlardan öğrenmek dışında, başkalarının ürettiklerini okumaya, seyretmeye veya onlardan bir başka şekilde zevk almaya zahmet etmezdi. Bir yazar şöyle demiş: "Bir kitap okumak istersem, kendim bir kitap yazarım." Bu argümanı çok ileriye götürmek istemiyorum, fakat onu sadece bir fantezi olarak da görmüyorum. Özgeciliği ve başkaları uğruna eylemi vurgulayan bütün toplumsal hareketlerde, en azından bazen kendi çıkarlarını gözeten bir şekilde davranan bazı bireyler olmadıkça, başkalarını gözeten davranışın mantıken olanaksız olması sorunu dikkatlerden kaçar. "Kendi çıkarınız için değil, toplumun çıkarı için davranın" sözü, belki Çin Kültür Devrimi'nin bazı

1 Hegel, *Ruhun Fenomenolojisi*, s. 399 vd.; krş. ayrıca s. 187.
2 Aynı yerde, s. 237 vd.
3 *James Mill Üzerine Yorumlar*, s. 227-8.

aşırılıklarında görüldüğü gibi, herkese yöneltildiğinde kendi kendini bozguna uğratan bir buyruktur. Benzer şekilde, Marx'ın yaratım ve üretim üzerindeki vurgusunu, son analizde, toplum üzerindeki vurgusuyla bağdaştırmak zor olabilir.

Kapitalizm altında, insanın kendini gerçekleştirmesi, bireysel insanların kendini gerçekleştirmesi aleyhine meydana gelir. Kolektif emekçi, bireysel emekçinin kötürümleştirilmesi pahasına mükemmelliğe erişir. Komünizmde, insanların kendini gerçekleştirmesi en yüce değerdir ve bu türden feda edişlere izin verilemez. "Her şeyden önemlisi, 'toplum'u birey karşısında bir soyutlama olarak koymaktan kaçınmalıyız."[1] Bununla birlikte Marx, komünizm altında bireylerin kendilerini gerçekleştirmesi yoluyla, aynı zamanda insanlığın daha önce hiç görülmemiş bir olgunlaşmasının da meydana geleceğine kesinlikle inanıyordu. Ayrıca, komünizm altında bu iki hedef arasında çatışma veya çelişki olamayacağını da hiç sorgusuz kabul eder görünüyordu. Ben bu görüşü sorgulamak istiyorum.

İtiraz, aşağıda daha fazla açıklanacağı gibi, yeteneklerin eşit olmayan bir biçimde dağıldığını varsaymaktadır. Herkes aklına koyduğu her şeyi başaramaz, en elverişli şartlar altında bile. Marx'ın bu problem üzerine görüşünün ne olduğu pek açık değildir. *Alman İdeolojisi*'nde, Fourier ve öteki "emek örgütleyicileri" hakkında Stirner'in hatalı anlayışına karşı çıkarken buluyoruz onu. "Stirner'in tasavvur ettiği gibi, onların görüşü herkesin bir Raffaello gibi yapıtlar vermesi değil, içinde potansiyel bir Raffaello olan herkesin kendini engelleme olmadan geliştirebilmesiydi."[2] Marx daha sonra kendi fikrini ortaya koyar: "Raffaello gibi bir bireyin, yeteneklerini geliştirmeyi başarıp başaramadığı, tamamıyla talebe bağlıdır. Talep ise, işbölümüne ve ondan doğan insan kültürünün şartlarına bağlıdır."[3] Bu sözlerin belki akla en yakın yorumu, yeteneklerin eşit biçimde dağılmadığının kabul edilmesidir; fakat, pasaj başka türlü de yorumlanabilir. *Grundrisse*'de Marx, hem üretim çalışmasının gittikçe entelektüel ve bilimsel bir nitelik kazanacağını, hem de bunun, gerekli emek zamanını azaltarak, "serbest bırakılmış olan zamanda bireylerin sanatsal, bilimsel vb. gelişmesine" olanak vereceğini öne sürer.[4] Yine, bunun insanla mı, insanlarla mı ilgili olduğu açık değildir, fakat burada akla en yakın yorum, Marx'ın bunun her birey için geçerli olacağına inandığıdır. Bildiğim kadarıyla doğal yeteneklerdeki farklardan hiç söz etmeyen Marx'ın külliyatındaki genel yaklaşıma en iyi uyan yorum da budur.

1 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 299.
2 *Alman İdeolojisi*, s. 393.
3 Aynı yerde.
4 *Grundrisse*, s. 706.

Marx, böyle anlaşıldığında, haklı ise, insanın kendini gerçekleştirmesi ve insanların kendilerini gerçekleştirmesi arasında çelişki yoktur. Fakat çok olası göründüğü gibi, haksız ise, aşağıdaki güçlük doğuyor. Sadece başarılı olmaları en başta kesin olanlar yaratıcı ve entelektüel çalışma ile uğraşırlarsa, toplumsal optimum için gerekli olandan daha az sayıda insan bunu yapacaktır.[1] Potansiyel hiçbir Raffaello'ya engel olunmayacak ise, potansiyel Raffaello olduklarına yanlış biçimde inanan pek çok insan başarısızlığa uğrayıp üzülecektir. Burada söz konusu olan üzüntü, yapıtında belki sadece kendisinin görebildiği kusurlara kederlenen başarılı yaratıcı sanatçının üzüntüsü değil, çalışmaları apaçık kusurlu olduğu için başarısız olanların çok daha yaygın üzüntüleridir. Marx, sanat veya bilim çalışmasını, başarı olasılıklarının son derece belirsiz olduğu bir kumar olarak düşünmediyse, bunun nedeni belki de, sadece fiilen başarılı olmuş sanatçıları veya bilimcileri dikkate almasıydı. Şöyle yazıyordu: "Bir ipek böceği hangi nedenle ipek üretiyorsa, Milton da *Paradise Lost*'u aynı nedenle üretmiştir. Bu *onun* doğasının bir faaliyetiydi."[2] Ama bu, öyle sanıyorum ki, Milton için gelişimindeki bütün aşamalarda doğru değildi. Bazı istisnalar ile –burada akla Mozart geliyor– sanatçılar ve bilimciler önceleri yokuş yukarı bir mücadeleye girerler veya, metaforu değiştirmek gerekirse, akıntıya ters yönde giderler. Akıntının hangi yönde gittiğini öğrenmenin mutluluğu herkese nasip olmaz ve, nasip olursa da, hayatın geç bir döneminde olabilir.

Bir başka itiraz getirmek için yine bu örneği kullanayım: komünist bir toplumda gereksinmelerin ve kapasitelerin asla tek yanlı olmayacakları yolundaki Marx'ın görüşünü sorgulamak istiyorum. Milton *Paradise Lost*'u bir ipek böceğinin ipek dokuması gibi yazdıysa, bir anlamda başka bir şey yapamazdı. Elbette ki, öğleden sonra bir balıkçı veya akşam vakti bir eleştirmen olmak[3] için zaman ayıramazdı. Marx, komünizm altında yaratıcı çalışmanın, "ölesiye ciddi" olmaya devam ederken, birey üzerinde tahakküm kurmayacağını düşünüyordu. Komünist bir Milton, yazar olmazdı; sadece başka faaliyetler yanı sıra yazılar da yazan bir kişi olurdu – inanılması çok zor bir düşünce. Aynı şey, yukarıda hayal edilen başarılı fakat mutsuz sanatçı veya bilimci için de geçerlidir. Böyle bir kişinin, kendisine mutsuzluktan başka bir şey getirmeyen bir uğraşı izlemesi, onun yaratıcı olma gereksinmesinin adeta zorlayıcı nitelikte olduğunun bir işaretinden başka türlü anlaşılamaz pek. Marx, bunun olabilirliğini dikkate almış görünmüyor. Aslında, onun komünist in-

1 "Romancılık, aktörlük veya bilim adamlığına heves eden herkes, normatif olarak haklı kılınan bir başarı olasılığına göre hareket etseydi, herhalde pek az romancımız, aktörümüz veya bilim adamımız olurdu. Ayrıca, yeni ürünlerimiz, yeni tıp usullerimiz, yeni siyasi hareketlerimiz veya yeni bilimsel teorilerimiz de daha az olurdu." (Nisbett ve Ross, *Human Inference*, s. 271)

2 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 401.

3 Krş. *Alman İdeolojisi*, s. 47.

san modeli, Raffaello veya Milton'dan ziyade, birçok sanat ve meslekte yüksek derecelere erişebilen, kendi hevesine göre birinden ötekine geçebilen bir birey olan Leonardo da Vinci'dir. Bu cazip bir fikir, fakat pek gerçekçi değil. Asıl problem Marx'ın şuna inanması değildir: "le malheur vient de l'étroitesse de l'existence, non de son manque de profondeur."[1]* Problem daha çok şudur ki Marx, insanın kendini gerçekleştirmesi ve insanların kendilerini gerçekleştirmesi arasında bir çelişki olabileceğine inanmaması gibi, genişlik ve derinlik arasında herhangi bir çelişki olduğuna da inanmıyordu.[2]

Yukarıdaki yorumlar, esas olarak, bu alt-ayrımın başında aktarılan iki pasajdan ikincisiyle ilgili problemler üzerine yapıldı. İlk pasajın ortaya getirdiği bir problem hakkında birkaç söz söylemek istiyorum. Bu pasajın, olumlu değil, olumsuz bir vurgusu var: komünizm, bireylerin faaliyetinin hiçbir ürününün bağımsız bir varoluş kazanamayacağı bir durumdur. 2.3.3'te bu görüşün en önemli içermesi olan, insanların ortak faaliyetlerin ürününün onların ortak denetimi altında olacağı ve onlara tahakküm etmesine izin verilmeyeceği fikrine geri dönüyorum. Burada, bunun bireysel psikoloji bakımından içermeleri üzerine birkaç değinme yapmak istiyorum.

Bireyin, kendi geçmiş davranışlarının yaratmış olabileceği kısıtlardan ayrı olarak, bu davranışlardan bütün zamanlarda azade olması gerçekten olanaklı mıdır? İnsan, edimde bulunurken, çoğu zaman dış dünyada bir süreci hareke-te geçirir ve bu süreç, daha sonraki bir zamanda, insanın davranışlarını kısıtlayabilir, fakat insan aynı zamanda o şekilde hareket etmek için bir *alışkanlık* veya eğilim oluşturur. Marx, tam olarak insani bir hayatın, hiçbir şekilde alışkanlıklar ile veya, daha genel olarak, geçmiş davranışlardan ileri gelen karakter özellikleri ile kısıtlanmaması gerektiği görüşüne bağlanmış gibi görünür. Bu aşırı ve biraz Sartre'cı görüş akla yakın değildir, çünkü hiçbir alışkanlığı olmayan bir yaratık tasarlamak olanaksız görünüyor ve ayrıca alışkanlıkları kaldırma girişimi, başarılı olması ölçüsünde, faydadan çok zarar getirebilir.[3]

Alışkanlıkların kendiliğinden ortaya çıkışı, birçok felsefeci, psikolog ve iktisatçı tarafından savunulmuş olan bilinçli karakter planlaması sürecinden[4] ayırt edilmelidir. Marx'ın bu türden öz-denetim metotlarına aynı ölçüde düşman olup olmaması gerektiği açık değildir, çünkü insanın önceki beni

1 Papaioannou, *De Marx et du Marxisme*, s. 110.

* "Mutsuzluk, varoluşun derin olmamasından değil, onun darlığından gelir." (Fr.) (ç.n.)

2 Marx'ın görüşünün daha akla yakın bir versiyonu savunulabilir. En başta herkes kendini istediği yönde geliştirmekte özgürdür, fakat seçim bir kere yapıldığında, artık farklı bir mesleğe geçiş zor veya olanaksızdır. İnsanın şekil alabilme, farklı kalıplara girebilme yeteneğine dair bu "macunlu kil" modelini bana Dagfinn Føllesdal önerdi.

3 "Akrasia and self-deception" başlıklı yazısında, Rorty, bu fenomenlerin ["akrasia" (akrazi, patolojik bir öz-denetimsizlik, irade zayıflığı) ve "self-deception" (kendini kandırma)-ç.n.] esas olarak alışkanlıkların varlığından doğmalarına karşın, alışkanlıkların yine de bir hayatın tutarlılığı için çok gerekli olduklarını savunur.

4 Taramalar için bkz. benim *Ulysses and the Sirens*, bölüm II ve *Sour Grapes*, bölüm II.

daha sonraki bir beni sınırlamaya veya biçimlendirmeye çalışırsa, bu çaba kişinin "arkasında" cereyan eden bir süreç değil, bilinçli ve (öyle varsayalım ki) rasyonel bir faaliyettir. Marx, bu probleme değindiği tek yerde, yine de bu fikir karşısında şüpheci görünür. Doğru, bu esas olarak aşağıdaki siyasi benzetme için geçerlidir: "Bir demokraside bireyler sahip oldukları egemenliği bir an için kullanırlar ve yetkilerini derhal elden çıkarırlar."[1] Marx, bu görüşün "hem devrimciler, hem de gericiler tarafından ortaya atılmış" olduğunu kaydeder ve onu "devletin idealist bir algılaması" olarak bir kenara atar. Marx'ın bu algılamaya karşı argümanından öyle görünüyor ki, o, bireyin kendini bağlaması gereğini de bir kenara atardı: "Bir bireyin kendi iradesinin, yapılmasına katkıda bulunmuş olduğu yasa tarafından kendini ezilmiş hissedip hissetmeyeceği, yeni şartların ortaya çıkmış olup olmadığına ve onun çıkarlarının değişip değişmediğine bağlıdır." Ama bu, bireyin, yapılmasına katkıda bulunmuş olduğu bir yasa tarafından kendini ezilmiş hissedebilmesinin üçüncü bir nedenini görmezden gelmektir: birey, kapris[2] veya irade zayıflığı yüzünden, yasayla dışlanması amaçlanmış olan eylemi yapmaya yönelebilir. Marx, ne irade zayıflığının insan hayatında yaygın bir dert olabileceğine, ne de onunla başa çıkmak için öz-denetim stratejilerinin gerekli olabileceğine inanıyordu. Komünizm altında toplumsal ilişkilerin saydam olacağı inancına,[3] bireysel insanların özerkliğine olan inancı ekledi – o kadar mutlak, o kadar koşulsuz bir özerklik ki, kendini sapkınlığa karşı koruması bile gerekmeyecekti.

Sonuç olarak, öyle görünüyor ki Marx'ın kapitalizmi mahkum etmesinin çekirdeğinde, onun insan doğasına dair normatif görüşünden ziyade, insana açık olan olanaklar çeşitlemesine dair teorisi vardır. Marx'ın görüşlerinin ütopyacı karakteri, komünizm altında bile kimi zor seçimler yapılması gerekebileceğini ve değerler arasında çatışmaların sürebileceğini kabul etmeye isteksiz oluşundan ileri gelir. Bir normatif teorinin asıl üstünlüğü ancak bu türden çatışmaların doğduğu hallerde belli olduğundan, kendini gerçekleştirmenin en yüce insani fayda olduğu yolundaki Marx'ın görüşünü değerlendirmek zordur. Özetlersek, onun teorisinin başlıca zaaflarının şunlar olduğuna inanıyorum. (i) Başarısız bireylerin hayal kırıklığına uğraması, insan yeteneklerinin tam bir gelişimine izin veren bir sistemin kaçınılmaz bir yan ürünü olduğu için insanın kendini gerçekleştirmesi ve insanların kendilerini gerçekleştirmesi arasında çıkabilecek çatışmayı Marx görmezden gelir. (ii) Benzer şekilde, bireyin nesnel olarak kendini gerçekleştirmesi ve öznel mutluluk duygusu arasında doğabilecek çatışmayı da görmezden gelir. (iii) Ayrıca, bireyin çok yönlü

1 *Alman İdeolojisi*, s. 333. Marx'ın kendi görüşü, bir demokraside temsilcilerin bütün zamanlarda görevden alınabilmesi ve geri çağrılabilmesi gerektiği yolundadır (7.3.1).

2 Bireyleri kendi caprislerine karşı korumak için tasarlanan bir yasanın tartışılması için, bkz. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, s. 100 vd.

3 Krş. Cohen, "Karl Marx and the withering away of social science".

gelişmesi ve, çok yaratıcı kişilerde tipik olan, tek bir faaliyete tek yanlı adanmışlık arasındaki çatışmayı da ihmal eder. (iv) Son olarak, hem aşırı içtepisellik problemini, hem de insanların bununla başa çıkmak için icat ettikleri araçların aşırı karakter sertliğine yol açabileceği tehlikesini gözden kaçırır. Öyle görünüyor ki komünist bireyin ne ilkel benliği, ne de üst benliği olmayacaktı.

Marx'ın psikolojik teorisi, bu durumda, esas olarak dileyici düşünüşe dayanır. Yalnızca insan doğasının önemli özelliklerini inkâr etmek veya görmezden gelmek yoluyladır ki Marx, bireysel gerçekleşme konusunda sınıflı toplumlar ile komünizm arasında keskin bir karşıtlık dikebilmiştir. Bu demek değildir ki, onun iddialarının daha makul bazı versiyonları savunulamaz. İnsanın kolayca şekillenebilirliği ve her alanda yetenekli olabilmesine dair aşırı görüşleri bir yana bırakılsa da, *homo faber* üzerindeki vurgusu elde tutulabilir. Tüketici toplumunun eleştirisi, birçok bakımdan geçerli ve önemli olmaya devam etmektedir. Özerklik, yaratıcılık ve topluluk, en yüksek saygıya layık kavramlardır. Başka şeyler eşit olduğunda, bunların her biri olabildiğince ileriye götürülmelidir. Başka şeyler eşit olmadığında ise, rehberlik için farklı yerlere bakmalıyız.

2.3. Toplumsal ilişkiler

Bu bölümde, Marx'ın toplumsal ilişkiler teorisini tartışıyorum: bu ilişkilerin gerçek doğası ve kapitalist toplumdaki çarpıtılmış görüntüsü. 2.3.1'de önce, Marx'a pek fazla referans yapmaksızın, toplumsal ilişkilerin genel bir teorisini ortaya koyuyorum. Bu, daha sonraki bölümlerde yer alan sömürü ve sınıf analizi için de yararlı olacak. 2.3.2'de Marx'ın fetişizm teorisine, yani kapitalizm altında insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin nesnelerin doğal özellikleri olarak göründükleri fikrine dönüyorum. 2.3.3'te ise, Plamenatz'ı izleyerek, "toplumsal yabancılaşma" dediğim olayı inceliyorum – insan faaliyetinin ürünlerinin, onları yaratanlar karşısında bağımsız, hatta düşmanca bir varoluş kazanabilmesi.

2.3.1. Bir ilişkiler teorisi[1]

Leibniz şunu yazmıştır: "İlişkiler, ya karşılaştırma, ya da bağlantı ilişkileridir."[2] Sıkça söz edilen bir başka ayrım, dışsal ve içsel ilişkiler arasındaki ayrımdır.[3] Yakından ilişkili olsalar da, bu iki ayrımın birbirinden ayrı tutulmasının yararlı olduğunu öne süreceğim. Her ikisi de, Marx'ın toplumsal teori-

1 G.A. Cohen tarafından önerilen bir basitleştirmeyle, aşağıdaki anlatım, esas olarak *Logic and Society* başlıklı kitabıma dayanıyor (s. 20 vd.).

2 Leibniz, *Opuscules et Fragments Inédits*, s. 355.

3 Belirtmeliyim ki, benim dışsal ve içsel ilişkiler tarifimin, Ollmann'ın (*Alienation*) ve Gould'un (*Marx's Social Ontology*) tarifleriyle hiçbir ortak yönü yoktur.

sinin anlaşılmasına yardım etmektedir.

Marx'ın kimi beyanları bu çerçevede uygun düşüyor. Yukarıda 2.2.2'de aktarılan bunlardan biri, *Wagner Üzerine Kenar Notları*'nda karşımıza çıkıyor; Marx orada "bir ilişki içinde durmak" ve "aktif olarak ilişkilenmek" arasında bir ayrım yapar. Daha açık, bir başka beyan *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda bulunur:

> *Mülksüzlük* ve *mülkiyet* arasındaki antitez (*Gegensatz*), *emek* ve *kapital* antitezi olarak anlaşılmadıkça, *aktif bağlantısı* içinde, *içsel ilişkisi* içinde kavranmamış, bir *çelişki* (Widerspruch) olarak henüz kavranmamış olan, önemsiz bir antitez olarak kalır.[1]

Bir başka deyişle, mülkiyet ve onun yokluğu arasındaki ilişki, basit bir niceliksel farktır – gerçek bir bağlantı ilişkisi değil, bir karşılaştırma ilişkisidir. Onlar ancak kapital ve emek olarak tanımlandıkları zamandır ki karşılıklı bağımlılık açıkça görünür hale gelir.[2]

Dışsal ve içsel ilişkiler için ilkel paradigmalar olarak, aşağıdaki beyanları alabiliriz:

(1) A'nın B'den daha çok parası vardır

(2) A, B'yi sömürür.

Burada, ilk beyan, herhangi bir şekilde etkileşmeleri gerekli olmayan A ve B arasındaki bir karşılaştırma üzerine dayanır. İkinci beyan ise, A ve B arasında dolaysız, nedensel bir bağlantıya işaret eder. Dolayısıyla, aşağıdaki geçici tanımı önermek isteyebiliriz:

> *Geçici tanım:* 'F_1a', 'F_2a' ... 'F_na' ve 'G_1b', 'G_2b' ... 'G_mb' doğruluk fonksiyonundan '*Rab*' sonucu çıkarılabilecek şekilde F_1 ... F_n ve G_1 ... G_m yüklemleri var ise, ve ancak bu durumda, '*Rab*' bir dışsal ilişkiyi ifade eder.

Bu tanıma göre, beyan (1) bir dışsal ilişkiyi ifade eder, çünkü 'A'nın 10 doları vardır' ve 'B'nin 5 doları vardır' beyanlarından çıkarılabilir. Öte yandan, (2) numaralı ilişkisel beyan, ilişkinin taraflarına yalnızca monadik yüklemler isnat eden beyanlara indirgenemez.[3]

---

1 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 293-4.

2 Yanlış anlamaya meydan vermemek için belirteyim ki, karşılıklı bağımlılık, kavramsal değil, nedenseldir. Marx, sık sık Hegel'i izleyerek "Reflexionsbestimmungen" dediği şeylere atıf yapar (örneğin *Alman İdeolojisi*, s. 440 ve *Kapital I*, s. 57). Bunlar, "kutupsal kavramlar" olarak da adlandırılan şeye tekabül ederler. Herhangi bir gerçek bağlantı olması gerekmeksizin yalnızca kavramsal bir bağımlılığı ifade eden, sahici ve sahte paralar arasındaki karşıtlık bunlara bir örnek olabilir.

3 Bir *doğruluk-fonksiyonlu* indirgeme üzerinde ısrar etmenin anlamı, bizi aşağıda bölüm 4'te ve bölüm 6'da da meşgul edecek olan bir örnekten görülebilir. Burada, "bir sömüren olmak" ve "sömürülen olmak" yüklemlerinin, herhangi bir sömürü ilişkisinden bağımsız şekilde tanımlanabildiği gösteriliyor. Dolayısıyla, Leibniz'in bir önerisini izleyerek (*Opuscules et Fragments Inédits*, s. 287), "A, B'yi sömürür" beyanını "A bir sömürendir ve bundan dolayı (*eo ipso*) B sömürülmektedir" beyanına indirgemek yoluyla, o ilişkiyi o yüklemlerle tanımlamaya çalışabiliriz. Ancak, "eo ipso" bağlantısı bir doğruluk-fonksiyonlu bağlantı değildir; böylece, sömürü ilişkisinin dışsal bir ilişki olduğu gösterilmez.

Ancak, bu anlatımın doyurucu olmadığı ortaya çıkıyor. Beyan (1) ile aşağıdaki beyanı karşılaştıralım:

(3) A'nın boyu B'den daha uzundur.

Geçici tanıma göre, hem (1), hem de (3), dışsal ilişkilerdir. Ancak, indirgeyici yüklemler, mantıksal biçimleri açısından önemli derecede farklıdırlar. "Filanca santimetre boyunda olmak" yükleminden farklı olarak, "filanca doları olmak" yüklemi *ilişkisel olarak tanımlanır*. Belirli bir miktarda paraya sahip olmanın ne anlama geldiğini ortaya koyarsak, başka insanlara atıf yapmaktan kaçınabiliriz. Bu konu, belki de, aşağıdaki beyanlarla daha da açık hale geliyor:

(4) A, B'den daha fazla güce sahiptir.

(5) A, B üzerinde güce sahiptir.

Burada (5) numaralı beyan, A ve B arasında bir içsel ilişkiyi ifade eder; (4) ise geçici tanıma göre bir dışsal ilişki olurdu. Ancak, güç (erk) sahibi olmanın ne anlama geldiğini tanımlamaya yönelik herhangi bir girişim, başka insanlara bir atıf yapılmasını içerecektir. Yalın bir tanımlamaya göre, benim çok-yönlü güç miktarım, üzerlerinde kontrol sahibi olduğum insanların sayısı olarak tanımlanır. Böylece, gücün ilişkisel karakteri açıkça görünür. Bir başka, daha karmaşık tanımlamada, benim gücüm, başka insanların ilgilendiği kaynaklar üzerindeki kontrolüme bağlıdır –yine ilişkisel olarak tanımlanmış bir özellik.[1] Benzer şekilde, para sahipliği de, açıkça ortaya konulursa, benim paramı mal bedeli olarak kabul etmeye hazır olan başka insanlara bir atıf yapılmasını içermelidir. Wittgenstein, bir yerde, "güneşte saat beş" beyanına anlam vermenin olanaksız olduğunu söyler. Robinson Crusoe'nun, adasında, sırf altın para sahipliğiyle zengin olabileceğini söylemek de saçma olurdu.

(1) ve (4) numaralı beyanlarda, B, çoğu zaman kendilerinden dolayı A'ya servet veya güç isnat ettiğimiz kişilerden biri olacaktır. Bu demektir ki A'yı ve B'yi önce monadik yüklemler olarak belirleyip onları ancak daha sonra birbirleriyle ilişkilendiremeyiz, çünkü onlar yüklemler yoluyla zaten birbirleriyle bağlantılıdır. Bundan aşağıdaki düzeltilmiş tanım çıkıyor:

> *Düzeltilmiş tanım: 'Rab'*, geçici tanıma göre bir dışsal ilişkiyi ifade ediyorsa ve ayrıca hiçbir F_i, değerleri arasında b olan bir bağlı değişken ile gizli bir ilişki yapısı içinde değilse ve hiçbir G_j, değerleri arasında a olan bir bağlı değişken ile gizli bir ilişki yapısı içinde değilse, ancak o zaman, bir dışsal ilişkiyi ifade eder.

Daha genel vargı şudur: toplumun analizinde, (3) gibi önemsiz durumlar dışta bırakılırsa, önce yalıtık bireyler betimleyip sonra da onlar arasındaki (karşılaştırmalı) ilişkileri tanımlamaya geçemeyiz, çünkü bir (etkileşimsel)

---

1 Birinci tanım için bkz. Kemeny, Snell ve Thompson, *Introduction to Finite Mathematics*, s. 384; ikinci tanım için, Coleman, *The Mathematics of Collective Action*.

ilişki en baştan var olmalıdır.[1] Toplumun incelenmesinde, ilişkiler yüklemlerden önce gelir. Ampirist bir toplumsal bilim metodolojisi, karşıt önceliğe dayanan bir metodolojidir. Bu konuyu daha derinlemesine ele almak, bu kitabın sınırları dışında kalıyor.

O halde, dışsal ve içsel ilişkiler arasındaki karşıtlık, (3) ve (2) arasındaki karşıtlık gibidir. Ancak, (1) ve (2) arasındaki farklılık da, 6.1.3'te açıklanan nedenlerle, önemli olmaya devam etmektedir. A, B'yi sömürüyorsa, bu iki birey arasında fiili bir etkileşim var demektir. A'nın B'den daha çok parası var ise, bundan çıkarılacak anlamın şundan öteye gitmesi gerekmez: A ve B, potansiyel olarak etkileşen bireylerden oluşmuş bir şebekenin parçasıdırlar ve bu ikisi bir araya gelecek olsalardı, ki fiilen asla bir araya gelmeyebilirler, B, A'nın parasını ödeme olarak kabul etmeye hazır olurdu. Dolayısıyla, (1) ve (2) arasındaki ayrımı, *karşılaştırma ilişkileri* ve *etkileşme ilişkileri* terimleriyle ortaya koyacağım. Her etkileşme ilişkisi aynı zamanda bir içsel ilişkidir, fakat biraz önce açıklandığı gibi bunun tersinin geçerli olması gerekmez.

2.3.2. Fetişizm

Marx'ın bununla anlatmak istediği, insanların toplumsal ilişkilerinin nesnelerin (doğal) özellikleri gibi görünür olmasıdır. Bu düşüncenin anlatıldığı klasik pasaj *Kapital I*'de bulunur:

> O halde, bir meta gizemli bir şeydir, çünkü onun içinde insanların emeğinin toplumsal karakteri, insanlara, o emeğin ürününe damgalanmış nesnel bir karakter olarak görünür; çünkü üreticilerin kendi emeklerinin toplamıyla olan ilişkisi, onlara, kendileri arasında değil fakat onların emeğinin ürünleri arasında var olan bir toplumsal ilişki olarak sunulur... Şeylerin metalar olarak var olması ve emeğin ürünleri arasındaki (onları metalar olarak damgalayan) değer ilişkisi, onların fiziksel özellikleriyle ve bunlardan doğan maddi ilişkilerle kesin olarak bağlantısızdır... İnsanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında fantastik bir ilişki biçimine bürünür... Bir analoji bulmak için, dinsel âlemin sisler içindeki yerlerine bakmamız gerekir. O âlemde, insan beyninin üretimleri, hem birbirleriyle hem insan ırkıyla ilişki içine giren bağımsız canlı varlıklar olarak görünürler. Metalar âleminde de, insan ellerinin ürünleri için aynı durum geçerlidir. Emeğin ürünlerine, metalar olarak üretildikleri anda, hemen yapışan ve dolayısıyla meta üretiminden ayrılması olanaksız olan bu olaya Fetişizm adını veriyorum.[2]

---

1 Bu yalnızca metodolojik bir beyan olup, herhangi bir somut konu hakkında önceden hüküm vermez. Doğru ise, metindeki (4) numaralı beyanın ilkel bir beyan olamayacağını gösterse de, düzgün indirgemenin (5) numaralı beyan şeklinde olması gerektiği yolunda herhangi bir yargı oluşturmaz. (1) ve (2) numaralı beyanlar arasındaki ilişki için de benzeri söylenebilir: (1) numaralı beyan *bir türden* etkileşimsel ilişkiyi gerektirir; (2) numaralı beyan ise onun bir halidir, fakat bu indirgeme için uygun hali olması gerekmez.

2 *Kapital I*, s. 72.

Bu pasaj, yukarıda verilen tanımı pek desteklemiyor, çünkü fetişizm olayını, insanlar arasındaki ilişkilerin, şeylerin özelliklerine değil, şeyler arasındaki ilişkilere dönüşmesi olarak tanımlıyor. Başka metinler ise, ötekini* öne sürüyor. Bunlardan biri, "üretim sürecinde şeyler üzerine basılan toplumsal, ekonomik karakteri, o şeylerin maddi doğasından ileri gelen doğal bir karaktere dönüştüren fetişizm"den söz eder.[1] Veya yine "kapitalist üretime katılanlar büyülenmiş bir dünyada yaşarlar ve onların kendi ilişkileri, onlara şeylerin özellikleri olarak görünürler."[2] Başka yerlerde ise Marx, fetişizme, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin şeylerin özelliklerine *ve* şeyler arasındaki ilişkilere dönüşme süreci olarak atıf yapar.[3] Ayrıca, iddia eder ki Bailey "aslında insanlar arasındaki bir ilişkinin nesnelerde temsil edilmesinden, nesnel bir ifadesinden ibaret olan değeri, (tek başına düşünülen) bireysel nesnenin bir özelliği olarak değilse bile, *nesnelerin birbirleriyle olan bir ilişkisi* olarak algılaması bakımından bir fetişisttir".[4] İki tanım arasındaki fark önemli değildir. Her ikisinin de altında yatan esas gerçek, nesneler arasındaki ilişkinin, onların monadik yüklemleri gibi görünen şeye dayalı olarak, bir karşılaştırma ilişkisi olmasıdır. Fetişizm tezi aslında şöyle ifade edilebilir: insanlar arasındaki etkileşim ilişkileri, nesneler arasındaki karşılaştırma ilişkileri olarak görünürler. Daha da kesin bir biçimde şöyle: bunlar dışsal ilişkiler olarak görünürler, çünkü nesnelerin karşılaştırılmasında kullanılan özellikler, ilişkisel bir bileşene sahip değilmiş gibi (yani, insanlar arasındaki ilişkilere bir gönderme içermiyormuş gibi), fakat doğal nitelikler olarak nesnelere bağlıymış gibi görünürler. Tezin ifade edilmesinin en genel ve özlü yolu ise şudur: *meta üreten toplumlarda, bazı monadik yüklemlerin örtük olarak ilişkisel olan karakterini görmeme eğilimi vardır.* Bu monadik yüklemlerin, daha sonra, bir dışsal ilişki olarak algılanan başka bir karşılaştırmaya temel yapılıp yapılmadığı ise, o kadar önemli değildir.

Meta fetişizmi, Marx'ın en iyi bilinen yapıtında seçkin bir yer tutması nedeniyle, fetişizmin en iyi bilinen türü olmakla birlikte, fetişizmin tek veya en önemli hali değildir kesinlikle. Aşağıdaki kategorilerin hepsi fetişizme tabidir: metalar, para, endüstriyel kapital ve faiz getiren kapital. Görmüş olduğumuz gibi, meta fetişizmi, metaların ağırlık ve renk sahibi olmalarıyla aynı anlamda değer sahibi oldukları inancıdır. Bu saçma inancı hiç kimsenin hiçbir zaman taşımadığı söylenebilir.[5] Marx da biliyordu ki, "gizemlileşme, bir meta söz konusu olduğunda hâlâ çok basit bir gizemlileşmedir. Herkes,

---

* "İnsanlar arasındaki ilişkilerin şeylerin özelliklerine dönüşmesini" (ç.n.)

1 *Kapital II*, s. 225.

2 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 514.

3 Aynı yerde, s. 130, 137.

4 Aynı yerde, s. 147.

5 Cohen'in söylediği gibi (*Karl Marx's Theory of History*, s. 127, not 1).

az veya çok açık bir biçimde anlar ki mübadele değerleri olarak metaların ilişkileri, aslında, insanların birbirlerinin üretici faaliyetleriyle olan ilişkileridir."[1] Göreceğimiz gibi, esas gizem ancak parayla ortaya çıkar. Fakat, önce şunu kaydetmeliyiz ki Marx, metaların mübadele değerine sahip olmasının tek nedeninin onların kişilerle ilişkileri ve kişiler arasındaki ilişkiler olduğunu söylerken haklı olmakla birlikte, bu ilişkileri üretim sürecine yerleştirdiğinde yanılmaktaydı. Tam otomasyona dayalı bir hayali ekonomide veya tesadüfen bulunan nadir nesneler söz konusu olduğunda, şeyler, bir toplumsal üretim süreci yoluyla üretilmemiş oldukları halde, mübadele değerine sahip olabilirler. Onların değeri vardır, çünkü insanlar onlara değer verirler, yani bu şeyler insanların gereksinmelerini doyurma kapasitesine sahiptir. Ve bunun evrensel geçerliliği vardır. Evet, çoğu durumda üretim maliyeti de değerin bir belirleyicisidir, fakat bunun evrensel geçerliliği yoktur. Bu konuları 3.2.3'te daha fazla tartışıyorum.

Para fetişizmi, hiyerarşide bir sonraki basamaktır:

> Meta fetişizminde bulunan basitlik görüntüsü, daha ileri üretim ilişkilerinde yok olur. Parasal sistemin bütün yanılsamaları, paranın [veya altının[2]], kendi özellikleri olan fiziksel bir nesne olsa da, bir toplumsal üretim ilişkisini temsil ettiğini algılayamamaktan kaynaklanır.[3]

Gerçekte, "paranın sunduğu bilmece, metaların sunduğu bilmeceden başka bir şey değildir; şu var ki, şimdi en göz kamaştırıcı biçimiyle karşımıza çıkar".[4] Göz kamaştırıcı, dolayısıyla körleştirici: parasal yanılsamanın içyüzünü görmek, meta yanılsamasının içyüzünü görmekten çok daha zordur. Eli Heckscher'in canlı bir şekilde tasvir ettiği gibi, merkantilist teori ve politika, paranın gerçek servetle karıştırılması yüzünden, saçmalıklara itilmiştir.[5] Bu karıştırmanın psikolojik kökleri, en azından kısmen (aşağıda daha fazla tartışılan) paranın faiz getiren kapital olarak rolünde bulunur. Bu yanılsama, kısmen de, sanki kendi başına bir amaçmış gibi (2.2.6) paranın zorlanımlı yığmanın nesnesi olma eğilimiyle bağlantılı olabilir. Karmaşık fakat orta derecede ilginç bir konu olan, para fetişizmi ile dilin şeyleşmesi arasındaki ilişki üzerine bir not ekliyorum.[6]

---

1 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 22.

2 Kitabın kendine ait nüshasında Marx, "Geld" (Alm. "para"-ç.n.) yerine "Gold" (Alm. "altın"-ç.n.) sözcüğünü koymuş.

3 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 22.

4 *Kapital I*, s. 93.

5 Heckscher, *Mercantilism*, cilt II, s. 202 ve çeşitli sayfalar.

6 Para ile dili karşılaştırmanın uzun bir geleneği vardır. Bunlar, sırasıyla, parasal olmayan ve dilsel olmayan gerçeklik için yararlı simgelerdir. Ayrıca bunların her ikisi de, gerçek şeyin niteliklerinden bazılarının simgeye veya simgenin o niteliklere yüklenmesi halinde, hatalara sevk edebilirler. Marx, para ile dil arasındaki benzetmeyi açıkça reddeder (*Grundrisse*, s. 162-3), çünkü o, dilin dünya ile ilişkisinden ziyade, dilin düşünceyle ilişkisini incelemiştir. Başka bir yerde, fetişizm üzerine bir pa-

Adam Smith, "ekonomi politiğin Luther'i"[1], merkantilist para fetişizminin şiddetle aleyhinde idi. Ancak, Marx iddia eder ki, "Parasal Sistem'in yanılsamalarını hor gören modern iktisatçılar, kapital gibi daha karmaşık ekonomik kategoriler ile uğraşmaya başlar başlamaz, aynı yanılsamaları gösterirler."[2] Örneğin, "emeğin aletlerinin sabit kapital olduklarını söylemek, burjuva Ekonomi Politiğine özgü olan fetişizmi tamamına erdiren"[3] bir skolastik tanım vermektir. Kapitalin bir şey değil, bir ilişki olduğunu iktisatçının havsalası almaz: çünkü o "yalnızca somut şeyleri ve fikirleri tanır, ilişkiler onun açısından mevcut değildir."[4]

Kapital fetişizmi, G.A. Cohen'in deyişiyle, "kapitalin üretme gücü... emek sürecine borçlu olduğu bir yeti değil, onun kendi özünde bulunan bir yeti olarak göründüğü" zaman olur.[5] Bu, hem kullanım değerleri üretilmesi, hem de artı-değer veya kâr üretilmesi bakımından geçerlidir.

Kullanım değerleri üretilmesiyle ilgili olarak, Marx iddia eder ki birçok işçiyi bir araya getirmenin sağladığı ekstra üretici güç, "kapital için bedavaya geldiğinden, ve ... emekçi bu gücü ancak emeğinin kapitale ait olmasından sonra harekete geçirdiğinden, kapitale sanki doğa tarafından armağan edilmiş bir güç olarak görünür."[6] *Kime* böyle görünür? Aşağıda bölüm 4 ve 8'de öne sürüldüğü gibi, esas olarak işçilere.

Kapital fetişizminin öteki biçimi, gerçekte yalnızca değişken kapital bir artık yarattığı halde, sabit kapitalin ve değişken kapitalin eşit derecede kâr yarattıkları yanılsaması şeklini alır. Sabit ve değişken kapitale eşit derecede kâr tahakkuk ettiğinden, her ikisi de eşit derecede kâr yaratıyormuş gibi görünür. Kime görünür? Elbette ki kapitaliste, çünkü onun açısından bütün üretim faktörleri "maliyet fiyatının oluşumuna eşit derecede katkı yaparlar."[7] Marx, hiç kuşkusuz, kapitaliste bu görüşü yüklerken haklıydı, fakat bu görüşün yanlış

---

sajda, "gerçeklikteki bu paradoksun bayağı dilin paradokslarında da yansıdığını" kaydederek (*Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 137), fetişizm ile dilin şeyleşmesi arasında bir bağlantı olduğunu ima etmeye yaklaşır. Erckenbrecht tarafından (*Marx's materialistische Sprachtheorie*, I.5) geniş biçimde aktarılan başka pasajlar da aynı yönde olup, bunların birçoğu, fiyatın metanın "para-adı" olduğunu ima eder. Bazı sorular ortaya atılabilir. Fetişizmin ilişkileri monadik yüklemlere çevirme eğilimiyle şeyleşmenin (ilişkilerin taşıyıcısı olan) eylemleri adlara çevirme eğilimi arasında bir bağlantı var mıdır? Dilsel şeyleşme, ekonomik fetişizmin nedensel bir ifadesi midir, yoksa daha ziyade ona istikrar kazandırma eğiliminde midir? Başka bir deyişle, dilsel şeyleşmeyi fetişizm şeklinde açıklamak istersek, nedensel açıklamaya mı, işlevsel açıklamaya mı başvurmalıyız? Bu konuların incelenmeye değer olduklarından pek emin değilim, fakat olabilirler de.

1 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 290. Pasaj tam olarak 8.3.2'de aktarılıyor.

2 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 22.

3 *Kapital II*, s. 225.

4 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 133.

5 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 117. Aşağıdaki anlatımda, büyük ölçüde Cohen'in analizinden yararlanıyorum.

6 *Kapital I*, s. 333.

7 *Kapital III*, s. 35; ayrıca krş. *Grundrisse*, s. 759 ve Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 123.

olduğunu düşünürken haksızdı. Sadece canlı emeğin artığa katkıda bulunduğu öncülü savunulamaz niteliktedir (3.2.3). Bir başka pasajda Marx, şaşırtıcı bir biçimde, iddia eder ki, farklı üretim alanlarında kârın ve artı-değerin orantılı olmaması "kârın gerçek doğasını ve kökenini, yalnızca, bu konuda kendini kandırmak için özel bir çıkarı olan kapitalistin değil, emekçinin de gözünden bütünüyle gizlemektedir."[1] Marx'ın burada fetişizm olayını niçin kendini kandırmaya bağladığı bir muammadır. 8.2.3'te daha fazla tartışıldığı gibi, bu, güdülenmeye dayalı bir süreç değil, bilişsel bir yanılsamadır.

"Kapital ilişkileri, en çok dışsallaşmış ve en fetişleşmiş biçimlerine faiz getiren kapitalde bürünürler."[2] Para, üretim sürecinden bağımsız olarak kendini çoğaltabiliyor ve nemalandırabiliyor ise, onun, esrarengiz bir şekilde, üretici olduğu vargısına ulaşmak gerçekten de çekicidir. Aslında para, ancak ve ancak, yatırıldığı ve üretken kullanıma koşulduğu zaman ve bu nedenle üretkendir, fakat finansal kapitalist bunu göremeyebilir. Dahası, saçma bir düşünüş ile, "bütün kapitalistler ellerindeki kapitali ödünç verseler ve hiçbir kapitalist onu üretken biçimde kullanmasa bile",[3] para-kapitalin bir faiz getireceği vargısına bile ulaşabilir. Yine, daha ayrıntılı bir tartışma için bölüm 8'e gönderme yapıyorum.

Marx'ın fetişizm teorisi, emek değer teorisine bağımlılığı yüzünden bir ölçüde lekelenmiş olsa da, psikolojik iktisada önemli bir katkıdır. Ayrıca, öne sürülen bütün iddiaların aynı derecede akla yakın olmaması anlamında, bir miktar abartılıdır da. Ekonomik edimciler, metalara ve üretim aletlerine, Marx'ın bu denli ayrıntılı olarak tasvir ettiği bütün o esrarengiz güçleri yüklemezler. Para, gerçekten de esrarengiz bir şeydir, fakat Marx'ın ortaya koyduğu nedenler bunun ancak bir kısmını açıklar. Bundan başka, paranın saydamsızlığı, onun bürünme eğiliminde olduğu biçimlerin gitgide daha fiktif ve soyut niteliğinden doğar. Paranın özelliklerinin insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerden kaynaklandığını *a priori* olarak bilebilirsiniz, ama yine de, bunların onlardan *nasıl* kaynaklandığını gösteremediğiniz için, hayret içinde olmaya devam edebilirsiniz. Bununla birlikte, iktisadi doktrin ve politikanın tarihi, para fetişizminin gerçekten de Marx'ın anlattığı biçimde var olmuş olduğunu gösterir. Bir üretim faktörü olarak "derneşik kapital" neoklasik kavramının, "kapital tartışması"nda görüldüğü gibi,[4] bir tür fetişizmi temsil ettiği de öne sürülebilir.

---

1 *Kapital III*, s. 168.

2 *Kapital III*, s. 391.

3 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 118.

4 Bu tartışma için, bkz. Harcourt, *Some Cambridge Controversies*, ve Bliss, *Capital Theory and the Distribution of Income*. Kapital tartışmasının konusunu oluşturan değişik tümleme safsataları, fetişizm ile şöyle bağlantılıdır: en iyi olasılıkla, ayrıştırılmış varlıklar arasında geçerli olan ilişkiler nedeniyle doğru olan beyanların, tümleşik varlıkların kendileri için de doğru oldukları sanılır.

2.3.3. Toplumsal yabancılaşma

İktisadi ve Felsefi Elyazmaları'ndan *Kapital*'e kadar, Marx'ın düşüncesinde belki en merkezi tema, kapitalizm altında insanların ürünlerinin bağımsız bir varoluş kazandıkları ve onları yapanlar ile karşıtlık içine girdikleri fikridir. Din, Devlet ve Kapital bu sürecin üç ana örneğidir. "Özne-nesne evirtimi"-nin genel mantığı 8.2.1'de tartışılıyor. Burada yalnızca, ekonomik alanda meydana gelen yabancılaşmaya odaklanacağım. Bunun çeşitli görünüşleri vardır, çünkü insanlar maddi nesneler kadar toplumsal ilişkiler de "üretirler" ve, maddi nesneler arasında, tüketim nesneleri kadar üretim aletleri de üretirler. Toplumsal ilişkilerden yabancılaşma, 1.3.2'de ve 1.5.3'te tartışılan üst-amaçsal ve diyalektik süreçler ile yakından bağlantılıdır. Tüketim araçlarından yabancılaşma ise, 2.2.5'te tanımlanan manevi yabancılaşma ile ilişkilidir. Üretim araçlarından yabancılaşma, Marx'ın olgun dönemine ait iktisadi yazılarının merkezi problemidir.

Alman İdeolojisi'nde Marx, insanların toplumsal kurumlardan ve başka derneşik fenomenlerden yabancılaşmasını içeren hayli genel bir yabancılaşma kavramını ortaya atmaktaydı:

> Toplumsal faaliyetin böylece sabitleşmesi, kendi ürettiğimiz şeylerin, bizim üzerimizde, kontrolümüzden kaçan, beklentilerimize engel olan, hesaplarımızı boşa çıkaran maddi bir güç şeklinde böylece pekişmesi, şimdiye kadarki tarihsel gelişmenin baş etmenlerinden biridir. İşbölümünün yol açtığı, farklı bireylerin elbirliğinden doğan toplumsal güç, yani çoğaltılmış üretici güç, bu bireylere, aralarındaki elbirliği gönüllü olmayıp doğal biçimde ortaya çıktığından, onların kendi birleşik güçlerinin bir parçası olarak değil, onların dışında var olan, kökenini ve hedefini bilmedikleri, artık kontrol edemedikleri, tam tersine insan iradesinden ve eyleminden bağımsız kendine özgü bir dizi evrelerden ve aşamalardan geçen, hatta insan iradesini ve eylemini yöneten yabancı bir güç olarak görünür.[1]

Marx burada iddia etmektedir ki insanlar, kendi faaliyetlerinin derneşik sonucundan, aşağıdaki hallerde ("felsefecilerin anlayabileceği bir terim kullanmak gerekirse"[2]) yabancılaşırlar: (i) bu derneşiklerin, onların kendi faaliyetlerinin sonucu olduklarını anlamadıklarında ve (ii) sonucu kontrol edemediklerinde veya değiştiremediklerinde. Ayrıca, daha anlaşılmaz bir şekilde, insanların bu derneşiklerin hedefini bilmedikleri için yabancılaştıklarını ekliyor – akla derhal şu soruyu getiren bir düşünce: kimin için hedef? Bu konuyu 2.4'e erteliyorum. Belirtmek gerekir ki (i) geçerli olmadığında bile, (ii) doğru olabilir. İnsanlar, onların toplumsal çevresinin kendi davranışlarının ürünü olduğunu pekâlâ bilebilirler, fakat onu kontrol edemeyebilirler. İnsanlar, *bunu* biliyorlarsa, fakat eylemlerinin, hoşlarına gitmeyen derneşik

1 *Alman İdeolojisi*, s. 47-8; ayrıca bkz. s. 245.
2 Aynı yerde, s. 48.

özellikleri *nasıl* yarattığını bilmiyorlarsa, yukarıdaki durum gerçekleşebilir. Bu önemsiz bir kavrayış değildir. Çiftçiler, ürünlerinin fiyatındaki dalgalanmalar için havayı veya hükümeti suçlamayı bıraktıklarında ve kendi yaptıkları bir örümcek ağına yakalanmış olduklarını fark ettiklerinde,[1] ne tam olarak neyi yanlış yaptıklarını belirleyemeseler, ne de *a fortiori* durumu düzeltmek için adımlar atamasalar bile, ileriye doğru büyük bir adım atmış olurlar. Başka durumlarda, edimciler nedensel mekanizmanın farkında bile olabilirler, fakat o konuda hiçbir şey yapamayabilirler, çünkü o konuda bir şey yapmak hiç kimsenin özel çıkarıyla uyumlu değildir ve hep birlikte hareket edememektedirler (6.2).

Grundrisse'de (i) ve (ii) hallerinin birlikte var oldukları her zaman varsayılmaz. Bireysel edimciler, ekonomik sistem hakkında, kendi bireysel konumlarını iyileştirmelerine ve hatta sonucu tahmin etmelerine yardımcı olan bilgiler edinebilirler; ama yine de sonuç gerçek anlamda onların denetimi altında değildir:

> Parasal ilişkilerin (mübadele değerinin) gelişmesiyle ... (her bireyin faaliyetini içine alan) dünya piyasasının özerkleşmesi arttığından, ve dünya piyasasının özerkleşmesiyle parasal ilişkiler daha da geliştiğinden, tüketicilerin ve üreticilerin karşılıklı bağımsızlığı ve kayıtsızlığı ile birlikte üretim ve tüketimdeki genel bağ ve çok yönlü karşılıklı bağımlılık da arttığından; bu çelişki krizlere, vs. yol açtığından, bu yabancılaşmanın gelişmesiyle birlikte ve aynı temelde, onu aşmak için çabalar sarf edilir: her bireyin, bütün ötekilerin faaliyeti hakkında bilgi edinebilmesini ve kendi davranışını buna göre ayarlamaya çalışabilmesini sağlayan kurumlar ortaya çıkar, örneğin cari fiyatları gösteren listeler, döviz kurları, ticaretle uğraşanlar arasında posta, telgraf, vs. yoluyla haberleşme düzenleri ... (Bu demektir ki, toplam arz ve talep her bir bireyin edimlerinden bağımsız olsa da, herkes arz ve talep hakkında bilgilenmeye çalışır ve bu bilgiler daha sonra, pratikte, toplam arz ve talep üzerinde etki yapar. Veri alınan görüş noktası üzerinde, yabancılaşma bu yollardan aşılmasa bile, yine de, eski görüş noktasını kaldırma olanağını içeren ilişkiler ve bağlantılar böylece devreye sokulur.)[2]

Son derece fikir verici olan bu pasajdan iki ders çıkarılabilir. İlk olarak, fetişizm olmaksızın toplumsal yabancılaşma olabilir. Toplumsal ilişkilerin saydamsızlığı ve bunların şeylerin doğal özelliklerine dönüşmesi, kolektif olarak istenmeyen sonuçların üretilmesine yol açabilir, fakat toplumsal ilişkilerin bütünüyle saydam oldukları durumlarda da böylesi sonuçlar doğabilir. O halde, problem, bir bilgi problemi değil, eşgüdüm problemidir. İkinci olarak burada tartışılan yabancılaşma, sınıflar arasında mücadeleden değil, sınıflar içinde etkileşimden doğmaktadır. Gerçekten, kolektif eylem problemleri, kapitalistler sınıfı içinde ortaya çıktıkları gibi, işçi sınıfı içinde de ortaya çıkarlar (6.2).

---

1 Karşı-erekselliğin bir paradigması olarak "örümcek ağı" için, bkz. benim *Logic and Society*, s. 111 vd.
2 *Grundrisse*, s. 160-1.

Bununla birlikte, işçi sınıfı, kapitalist sınıf için geçerli olmayan daha spesifik bir anlamda da yabancılaşmaya tabidir. Bu yabancılaşma, işçinin, tüketim ve üretim araçları *üreticisi* olarak rolüyle ilgilidir. İlk olarak, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'ndan alınan, Marx'ın erken dönemine ait şu beyan üzerinde düşünelim:

> işçi, *kendi emeğinin ürünü* ile, bir *yabancı* nesne ile olduğu gibi ilişkidedir. Bu öncülden bakılınca açıkça görülür ki işçi kendini ne kadar çok harcarsa, kendi üzerinde ve kendine karşı yarattığı yabancı nesneler âlemi o kadar daha güçlü olur, kendisi –onun iç dünyası– o kadar daha yoksullaşır, kendine ait olan şeyler o kadar daha azlaşır. Dindeki durum bunun aynısıdır. İnsan, Tanrı'ya ne kadar çok şey koyarsa, kendine o kadar daha azı kalır. İşçi hayatını nesneye koyar; ama şimdi onun hayatı kendine değil, nesneye aittir artık. Böylece, bu faaliyet ne kadar fazla olursa, işçi nesnelerden o kadar çok yoksun kalır. Emeğinin ürünü her ne ise, işçi o değildir. Dolayısıyla, bu ürün ne kadar büyük ise, işçinin kendisi o kadar küçülür. İşçinin ürünlerinden *yabancılaşması*, sadece emeğinin bir nesne, bir *dışsal* varlık haline gelmesi demek değildir, aynı zamanda, *onun dışında*, bağımsız olarak, ona yabancı bir şey olarak var olması ve onun karşısına dikilen kendi başına bir güç haline gelmesi demektir. İşçinin nesneye vermiş olduğu hayatın düşman ve yabancı bir şey olarak onun karşısına dikilmesi demektir.[1]

Bu beyan, bir argüman olarak düşünüldüğünde, mantıksız bir çıkarsamadır ve, birkaç sayfa sonra, kapitalistin ve özel mülkiyetin yabancılaşmış emekten hareketle türetilmesinde zirveye ulaşır.[2] İşçinin kötü durumunun sadece bir tasviri olarak daha anlamlıdır, fakat öylece bile müphem kalmaktadır. Onu daha belirli kılmak için, işçinin kendilerinden yabancılaştığı iki grup nesne arasında ayrım yapabiliriz: tüketim malları ve üretim aletleri. Erken dönem elyazmalarında, bu ayrım bir keresinde kısaca yapılmıştır: "işçi, sadece yaşaması için değil, çalışması için de çok gerekli olan nesnelerden yoksun bırakılır."[3] Burada vurgu tüketim araçları üzerinde gibi görünüyor; üretim araçları sonradan akla gelip eklenmiş gibidir. Onbeş yıl kadar sonra yazılmış bir metinde, vurgu tersine çevrilir: "Kendini gerçekleştirmek için emeğin gereksindiği bütün nesnel unsurlar, üretim araçları kadar geçim araçları da, emekçiye, yabancılaşmış olarak, kapitalist ile aynı tarafta durmakta olarak görünürler."[4] Bu geç dönem iktisat yazılarında çok daha önemli olan tema, üretim araçlarından yabancılaşmadır.

İşçinin kendi yarattığı tüketim nesnelerinden yabancılaşması onun manevi yabancılaşmasıyla yakından bağlantılıdır. Tüketim nesnelerinin üretil-

1 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 272.

2 Aynı yerde, s. 278-9. Marx burada, yabancılaşmış emeğin aynı zamanda özel mülkiyetin *nedeni* de olduğunu savunmak için, özel mülkiyeti yabancılaşmış emekten türeten (şüpheli) mantıksal-diyalektik tümdengelimi kullanarak, olağanüstü bir elçabukluğu numarası yapıyor. Ayrıca krş. yukarıdaki 1.5.1.

3 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 272.

4 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 119.

mesi, onlara yönelik bir gereksinmenin yaratılmasıyla birlikte gider –kapitalist üretim tarzında sık sık engellenen bir gereksinme. Bu hayli saydam bir bağlantıdır. İşçinin üretim araçlarından yabancılaşma nedeniyle kendini niçin engellenmiş hissedeceği ise o kadar açık değildir, çünkü işçinin üretim araçlarına aynı anlamda gereksindiği pek söylenemez. Yabancılaşmanın bu biçimi, gerçekten de yüzeysel olarak daha az belirgindir, fakat içermeleri açısından daha derindir. Üretim araçlarından yabancılaşma, tüketim araçlarından yabancılaşmanın temelinde yatan en önemli yapısal olgudur, çünkü işçiyi net ürünün tamamı üzerindeki hakkından yoksun bırakır. Ayrıca, üretim araçlarının mülkiyetinden uzaklaştırılma, işçiyi, çalışma sürecinin tam denetiminden dışlamakta ve, dolayısıyla, yaratıcı kapasitelerini tam olarak kullanmasına engel olmaktadır. Bu beyanları daha fazla açıklamak istiyorum.

Kapitalist üretim sürecinde, canlı emek ölü emeğin tahakkümü altındadır; işçi ise, kendileriyle üretim yaptığı ve kendileri geçmiş emeğin ürünleri olan üretim araçlarının tahakkümü altındadır. Bu tahakkümün hayli karmaşık bir yapısı vardır. Bunun en azından üç veçhesi ayırt edilebilir ve *Grundrisse*'den üç pasaj geniş biçimde aktarılarak bu veçheler ortaya konulacaktır. İlk olarak, işçi sabit kapitalin tahakkümü altındadır, çünkü makinenin basit bir parçası haline getirilmiştir:

> Kapital kavramının içinde yatan, nesnelleşmiş emeğin canlı emeği kendine mal etmesi –kendisi için var olanın değer yaratan gücü veya faaliyeti kendine mal etmesi– makineye dayanan üretimde, onun maddi unsuru ve maddi hareketi dahil, üretim sürecinin kendisinin karakteri olarak konulur. Üretim süreci, onun düzenleyici birliği olarak emeğin hâkim olduğu bir süreç anlamında bir emek süreci olmaktan çıkmıştır. Emek, tersine, mekanik sistemin çeşitli noktalarında bireysel canlı işçiler arasında dağılmış, makine sürecinin bütününe bağlanmış, bilinçli bir organdan ibaret gibi görünür.[1]

Bu olay, Marx'ın "işçinin kapitalin tam hâkimiyeti altına girmesi"[2] dediği şeyle öznel veya nesnel olarak yoksullaştırılan işçinin manevi yabancılaşmasıyla ilgilidir. Erken kapitalizmde işçi, kapitalin ancak biçimsel olarak hâkimiyeti altındadır, yani sadece kapital tarafından sömürülmek anlamında onun hâkimiyeti altındadır. Bu, bir anlamda, kapitalist tahakkümün esas biçimidir, çünkü gerçekten hâkimiyet altına almayı olanaklı kılan budur. Emek ve kapital arasında "mübadele noktasında" cereyan eden şey, "üretim noktasında" cereyan edeni belirler (4.1.5). Bununla birlikte, öznel olarak veya fenomenolojik olarak, işçinin üretim süreci üzerindeki denetimini yitirmesi ve böylece bir üretici olmaktan çıkıp basit bir *instrumentum vocale** haline gelmesi, sömürülme olayı kadar dayanılmaz olabilir. İşle ilgili karar verme

1 *Grundrisse*, s. 693.
2 Krş. özellikle *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*.
* Konuşan alet (Lat.) (ç.n.)

yetkisi, sınırlı da olsa, bir kendini gerçekleştirme aracı sağlıyordu ve bunun yitirilmesi işçiyi, gereksinmeler veya onların doyurulması bakımından yoksullaştırdı.

Tahakkümün ikinci veçhesi, niteliksel olmaktan çok nicelikseldir. Bunu ortaya koymak için, Marx'ın iktisadi teorisine bölüm 3'teki tartışmadan önce kısaca değinmeliyim. Marksist iktisadın merkezi bir kavramı, kapitalin organik bileşimi veya sabit kapitalin değerinin değişken kapitalin değerine oranıdır: c/v. Bir v değerine sahip emek gücünün bir s artı-değerini ürettiği varsayıldığında, kapitalin değer bileşimini c/(v+s) olarak da tanımlayabiliriz. Birinci orandan farklı olarak, bu oran sadece teknolojiyle belirlenir. Bu oran, üretim sürecinde ölü emeğin canlı emeğe oranını ifade eder. Kapitalin organik bileşimi ise, ölü emeğin, üretimde kullanılan emek gücünün değerine oranını ifade eder. Aşağıdaki pasajda, Marx kapitalin değer bileşimindeki bir artışın, kapitalin emek üzerindeki niteliksel tahakkümünün artmasıyla beraber gerçekleştiğini savunuyor kabul edilmelidir:

> Emeğin üretici güçlerinin gelişiminde, emeğin nesnel koşulları, nesnelleşmiş emek, canlı emeğe kıyasla büyümelidir – aslında bu totolojik bir beyandır, çünkü emeğin üretici gücünün artması demek, daha büyük bir ürün yaratmak için daha az dolaysız emeğin gerekli olmasından ve böylece, toplumsal servetin, kendini gitgide daha fazla, emeğin kendisinin yarattığı emek koşullarında ifade etmesinden başka ne demektir ki? Bu olay, kapitalin duruş noktasından, toplumsal faaliyetin momentlerinden birinin –nesnel emeğin– öteki moment olan öznel canlı emekten gitgide daha güçlü hale geldiği şeklinde değil, fakat ... emeğin nesnel koşullarının, canlı emek karşısında, sırf kendi kapsamıyla temsil edilen muazzam bir bağımsızlık kazandıkları ve toplumsal servetin, yabancı veya mütehakkim bir güç olarak, çok daha büyük kısımlar halinde emeğin önünde dikildiği şeklinde görünür.[1]

Marx, kapitalin organik bileşimindeki artışın, değer bileşimindeki bir artıştan ileri geldiğine de inanıyordu.[2] Dahası, kapitalin organik bileşiminin artması ve kâr oranının düşmesi arasında bir bağlantı olduğunu iddia ediyordu (3.4.2). Böylece, kapitalizmin iki büyük kusuru –emeğin kapitalin tam hâkimiyeti altına girmesinin yarattığı manevi yabancılaşma ve kâr oranının düşmesine bağlı ekonomik krizler– arasında bir bağlantı ortaya çıkmaktadır. Kendi ürününün bir eklentisine indirgenen işçinin artan yabancılaşması veya yoksullaşması, kapitalin değer bileşimindeki bir artışla, bundan dolayı organik bileşimdeki bir artışla, bundan dolayı da kâr oranında bir düşüşle beraber gider. İşçi aleyhine kapitalin yükselişi işçiye zarar verir –fakat kapitale de zarar verir, çünkü son analizde bütün kâr canlı emekten gelmektedir. Bu vizyon, hayranlık uyandıracak ölçüde "diyalektik", ama ne yazık ki man-

1 *Grundrisse*, s. 831.
2 *Kapital III*, s. 212.

tıksal olarak tutarsızdır. Makineler teknik ilerleme yoluyla yeterince değersizleşirse, değer bileşiminde bir artış olmaksızın niteliksel tahakkümde artış olabilir. Emek gücünün değeri gerçek ücretlerin düşmesi veya üretkenliğin artması yoluyla yeterince değersizleşirse, organik bileşimde bir artış olmaksızın değer bileşiminde bir artış olabilir. Ve (örneğin) sömürü oranında bir artış olursa, kâr oranında bir düşme olmaksızın organik bileşimde bir artış olabilir. Bu konular 3.4.2'de daha fazla tartışılıyor.

Üçüncü olarak, ölü emeğin canlı emek üzerindeki tahakkümü, kapitalizmin bir başka büyük kusuru olan sömürü fenomeniyle bağlantılı olabilir. Gerçekten de, kapitalist, üretim araçlarına sahip olmasından dolayıdır ki, genel olarak özel mülkiyeti korumak için gerekli olanın ötesinde, kuvvet veya şiddet kullanımı olmaksızın işçileri sömürebilir. Daha doğrusu, kapitalist işçileri sömürebilir çünkü işçiler onun üretim araçları sahipliğinin meşru olduğuna inanırlar. Buna inanmalarının nedeni, üretim araçlarından yabancılaşmış olmalarıdır. Bu yabancılaşma şu anlamda alınabilir: işçiler, halen kullanılmakta olan üretim araçlarını, bunların aynı zamanda geçmiş emeğin ürünü olduklarını hesaba katmayarak, şimdiki kapitalistler kuşağının malı olarak, düşünmeksizin kabul ederler. Veya, daha akla yakın biçimde,[1] üretim araçlarının geçmişteki işçilerin ürünü olduklarını bilmelerine karşın, bugünkü kapitalistin onlara sahip olmasını meşru sayarlar, çünkü daha önceki işçiler kuşağı, onları, daha önceki kapitalistler kuşağının meşru sahipliğinde olduğu düşünülen üretim araçlarının yardımıyla üretmişlerdir. Bu bakışta, yabancılaşma ve sömürü, Mario Nuti tarafından iyi bir şekilde tasvir edilmiş olan bir *kararlı durum* sürecinde birbirlerini takviye ederler:

> Dikkatler, geçmiş emek üzerinde değil, geçmiş emeğin somutlaşmasının bugünkü değeri üzerinde odaklanır ve onun bugünkü üretkenliği, bugünkü çıktının ücret fonundan fazla olan kısmının, geçmiş emeğin somutlaşmasını temellük etmiş olanlara mal edilmesi için bir gerekçe sağlıyormuş gibi kabul edilir; ve böylece ileriki temellükün bugünkü temeli sağlanır.[2]

Benim anlayışıma göre, üretim araçlarından yabancılaşma, işçilerin, kendi emeklerinin ürünleri tarafından haksız biçimde tahakküm altına sokulduklarını bilerek kendilerini ezilmiş hissetmelerinden oluşmaz. Bunun yerine, geçmiş emeklerinin ürünleri tarafından tahakküm altına konulduklarını bilmelerine karşın,[3] bu ürünlere kapitalistin sahip olmasının gayrı meşru oldu-

1 Bu düzeltmeyi, benim "Marxism, functionalism and game theory" başlıklı yazıma Cohen'in verdiği yanıta ("Reply to Elster") borçluyum.

2 Nuti, "Capitalism, socialism and steady growth", s. 57.

3 *Kimin* geçmiş emeği? Elbette ki, gerçeklikte, işçiler, üretimlerine kendilerinin katılmamış oldukları üretim araçları kullanırlar; dolayısıyla, onların net ürünün tamamı üzerindeki hak iddiası tarihsel mülahazalara dayandırılamaz. Bu hak iddiası, 4.3.2'de öne sürüldüğü gibi, kapitalistin hak sahibi olmayışına dayandırılmalıdır.

ğunu görmezler. Böylece, şimdiki net ürünün bir kısmının kapitalist tarafından temellük edilmesini de meşru kabul ederler. Doğrudur, doyurulabilir gereksinmelerin doyurulmamasından ötürü homurdanma olabilir; fakat bu, var olan durumu temelden haksız görüp reddetmenin çok uzağındadır. Dolayısıyla, analizimde haklıysam, üretim araçlarından yabancılaşmanın bulunması halinde, öznel manevi yabancılaşma bile, değişim için pek bir kaldıraç olamaz.

Yabancılaşmanın *adaletsizliği* üzerindeki vurgu tartışmalı olabilir. Marx'ın bir adalet teorisine sahip olduğunu düşünmemin gerekçelerinin sunulmasını 4.3'e erteliyorum, fakat burada çok önemli bir kanıt sunacağım, çünkü söz konusu kanıt son paragraftaki argümanla uyumludur. *Grundrisse*'de aşağıdaki pasajı buluyoruz:

> Ürünlerin emek tarafından kendinin olarak tanınması ve kendini gerçekleştirme koşullarından zor yoluyla koparılmasının uygunsuz (*ungehörig*) olduğu hükmüne varılması, muazzam bir bilinçtir (*enormes Bewusstsein*) ve kapitale dayalı üretim tarzının ürünü olan bu bilinç, tıpkı kölenin *bir başkasının malı olmaması gerektiği* bilincine, bir insan olduğunun bilincine varmasıyla, köleliğin varlığının sadece yapay bir bitkisel varlık haline gelmesi ve üretimin temeli olarak devam edebilir olmaktan çıkması gibi, o üretim tarzının ölüm çanlarının çalmaya başlaması demektir.[1]

Şimdi, "ungehörig" sözcüğünün belirsiz olduğu ve "haksız" anlamında yorumlanmasının şart olmadığı iddia edilebilir. Ayrıca, devrim için bilişsel koşullar üzerindeki ısrarıyla adeta bir eşi olmayan bu pasaj hayli atipik görünebilir. Ancak, *Grundrisse*'den birkaç yıl sonra yazılmış olan 1861-3 *Eleştiri*'sinde Marx'ın, bir önemli istisnayla, bu pasajı neredeyse aynen tekrar ettiği gerçeği önünde, yukarıdaki itirazların ikisi de buharlaşmaktadır. Söz konusu istisna ise, *Grundrisse*'de "ungehörig" olarak nitelendirilen üretim araçlarından yabancılaşma olgusunun daha sonraki elyazmasında "ein Unrecht"* olarak nitelendirilmesidir.[2] Marx, kapitalist mülkiyetin adaletsizliğine inanmasaydı, alıntı için bu pasajı seçerken, "uygunsuz" sözcüğü yerine "bir haksızlık" sözcüğünü koyarak yabancılaşmayı daha da belirginleştirme yoluna gitmezdi. Ve bu pasaj onun düşünüşünü temsil etmeseydi, niceleri içinden seçilip ayrılmazdı.

Sonuç olarak, işçilerin üretim araçlarından yabancılaşması, sömürünün meşru olarak görünmesine yol açar. Marx'ın kapitalizm analizi ve eleştirisi tek bir cümlede özetlenecek olsaydı, şunu söylemekten daha iyisinin yapılabileceğini sanmıyorum: *yabancılaşma, işçilerin sömürünün adaletsizliğini algıla-*

---

1 *Grundrisse*, s. 463.

* "Bir haksızlık" (Alm.) (ç.n.)

2 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2287.

malarına engel olur. Bu cümle, hem, sömürünün adaletsiz olduğu yolundaki normatif görüşü ifade etmekte, hem de adalet görüntüsüne dair bir açıklayıcı iddiayı ortaya koymaktadır. Kapital fetişizmini, yabancılaşmış emek olarak kapital ile karşılaştırmak öğreticidir. Her ikisi de yanılsamalara dayandığı halde, yanılsamalı inançların niteliği farklıdır. Kapital fetişizmi, genel olarak fetişizm gibi, ekonominin işleyiş biçiminin yanılsamalı bir algılamasıdır. Yabancılaşmış emek olarak kapital olanaklıdır, çünkü işçiler kapitalistin üretim araçları üzerindeki hakkına dair temelsiz bir inanç içindedir. Birinci yanılsama, nedenselliğe dair bir yanılsamadır; ikinci yanılsama ise, ahlakiliğe dair. Her ikisi de, bir kapitalist ekonominin çerçevesinde, doğaldır, neredeyse zorlayıcıdır.

2.4. Tarih felsefesi

Marx'ın bir tarih teorisi, sınıf tahakkümüne dayalı birbirlerini izleyen üretim tarzlarına dair bir teorisi vardı. Bu aşağıdaki bölüm 5'in konusudur. Burada, onun ampirik olmayan tarih felsefesini ele almak istiyorum. Bu felsefe, sınıf ayrımına dayanan üretim tarzlarının doğmasından önce, toplumun farklılaşmamış bir birlik şeklinde var olduğu ve, sınıflı toplumun bitmesinden sonra, yine birlik olacağı, fakat bireyin gelişimi için tam özgürlük veren bir farklılaşmış biçimde olacağı görüşüdür. Doğrudur, bu görüşün *a priori* varsayımlara dayandırılması gerekmez. Ampirik gerekçeler ile, kapitalizmdeki bazı trendler dikkate alındığında, bir komünist toplumun gelmesinin çok olası olduğu pekâlâ iddia edilebilirdi. Ancak benim fikrim odur ki, Marx bu gelişmenin zorunluluğuna ampirik olmayan, spekülatif gerekçeler ile inanmaktaydı. Alıntı yapacağım metinlerin birçoğu farklı yorumlara açıktır, fakat benim görüşümde bunların toplam etkisi, Marx'a gerçekten de teleolojik bir tarih anlayışının yön verdiği konusunda pek az şüphe bırakmaktadır.

İlk olarak ve çok kısaca, Leibniz ve Hegel tarafından önerilen tarih felsefelerini vurgulayarak, problemin tarihsel arka planını tarif edeceğim (2.4.1). Daha sonra, kronolojik sıra içinde, özellikle erken dönem elyazmalarında, siyasi gazetecilik yazılarında ve olgun dönem iktisadi yazılarında, Marx'taki en önemli pasajları tartışıyorum (2.4.2). En sonunda, bu metinler temelinde öne çıkan bazı ayrımları belirliyor ve Marx'ın tarih felsefesinin onun açıklayıcı ve siyasi amaçları bakımından önemi üzerine bazı vargılar öneriyorum (2.4.3).

2.4.1. Arka plan

Marx, elbette ki, Hegel'den çok etkilenmiştir, ama Leibniz'den de etkilenmiştir.[1] Bununla birlikte, Leibniz'e dikkat çekmemin nedeni, onun Marx üzerindeki dolaysız etkisi değil, Hegel'i etkilemiş olması bakımından oynadığı kilit roldür. Leibniz'in tarih teorisi, onun genel teodisesinin, yani gerçek dünyanın olabilecek bütün dünyaların en iyisi olduğu görüşünün bir parçasıydı.[2] Mantıksal olarak, olabilecek bütün dünyaların en iyisinin olabilecek bütün toplumların en iyisini de, veya bir bütün olarak evren için olabilecek bütün zaman sekanslarının en iyisinin olabilecek bütün insanlık tarihlerinin en iyisini de içermesi için neden yoktur. Teodisenin genel mantığı odur ki bütünsel optimum, ya ona varmanın zorunlu bir aracı olarak, ya da onun kaçınılmaz bir yan ürünü olarak, parçalarda alt-optimalliği gerektirebilir. Leibniz, teodisenin bu iki versiyonundan ilkine, Malebranche ise ikincisine bağlıydı. Hangi versiyon kabul edilirse edilsin, bir bütün olarak evrenin optimalliği, insanlık tarihinin evrildiği şu küçük gezegenimizde alt-optimalliği gerektirebilirdi. Fakat, öyle görünüyor ki Leibniz bütün insanlık tarihinin seyrinin de olabilecek bütün seyirlerin en iyisi olduğuna inanıyordu ve, her durumda, Leibniz böyle anlaşılmıştır.

Leibniz, optimal bir gelişimin, alt-optimal kesintileri gerekli kılabilmesinin iki yolu arasında ayrım yapıyordu. Bunlardan ilki, daha sonra ve bağımsız olarak Tocqueville[3] ve Schumpeter[4] tarafından geliştirilmiştir: verili herhangi bir anda olanaklarını azami ölçüde kullanan bir sistem, zaman içinde, hiçbir verili anda bunu yapmayan bir sisteme kıyasla daha kötü bir performans gösterebilir. Patent sistemi öğretici bir örnektir: bilginin yayılmasını kısıtlayarak, yayılacak daha çok bilgi olmasını sağlar.[5] İkinci yol, Leibniz'in "reculer pour mieux sauter"* dediği şeydir: bir noktada, daha sonra ileriye doğru iki adım atabilmek için geriye doğru bir adım atmak gerekebilir.[6] Bunun bir örneği yatırımdır – ileride daha çok tüketebilmek için şimdi daha az tüketmek. Çok önemli olan nokta şudur ki bu optimizasyon metotlarının her ikisi de, amaçlı bir edimciyi gerektirirler. İlk metot, ileride daha da elverişli olan fırsatlara Evet diyebilmek için şimdi var olan elverişli fırsatlara Hayır diyebilmeyi; ikincisi ise, gelecekte çok elverişli seçeneklere Evet diyebilmek için şimdiki elverişsiz seçeneklere Evet diyebilmeyi gerektirir. Her iki du-

---

1 Ayrıntılar için bkz. benim "Marx et Leibniz".

2 Aşağıdaki anlatım, büyük ölçüde, *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste* başlıklı kitabıma dayanıyor (bölüm VI ve çeşitli yerler).

3 Tocqueville, *Democracy in America*, s. 224.

4 Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, s. 83.

5 Robinson, *The Accumulation of Capital*, s. 87.

* "Daha iyi sıçramak için geriye gitmek" (Fr.) (ç.n.)

6 Referanslar için bkz. *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste*, s. 233 vd.

rumda, alt-optimal eylem, ancak ve ancak, onun olanaklı kıldığı gelecek kazanımlar dikkate alındığında anlamlı olmaktadır. Fakat geleceği düşünerek edimde bulunmak, amaçlı olarak edimde bulunmaktır.[1] Leibniz'in felsefesinde bu gayet anlamlıydı, çünkü onun görüşünde, Tanrı, olabilcek birçok dünya arasında bu dünyayı seçtiğinde, insanlık tarihinin seyrine karar vermişti. Tanrı amaçlı edimci olup, onun hedefi –olabilecek bütün dünyaların en iyisini yaratmak– evrenin yerel ve geçici kusurlarını anlamlı kılmaktadır.

O halde, Leibniz için tarihin bir hedefi ve bir yaratıcısı vardı. Bunların ikisi, elbette, birlikte gider. Hegel ise, felaket getiren bir şekilde, tarihin bir hedefi olduğu fikrini muhafaza etti, fakat eylemlerine bu hedefin yön verdiği herhangi bir amaçlı edimciden söz etmedi.[2] Hegel'in tarih felsefesi seküler bir teodisedir, yani saçmalıktır. *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* ve (daha küçük bir ölçüde) *Ruhun Fenomenolojisi,* cisimleşmemiş amaçlar, bir edimci arayan edimler, hiçbir özneye bağlı olmayan eylemler üzerine dayanır. Hegel'in "aklın oyunu" düşüncesi, Mandeville'in "özel kötülükler, ortak yararlar" fikriyle ve Adam Smith'in "görünmez el" fikriyle bağlantılıdır, fakat onlardan farklı olarak Hegel, edimcilerin amaçlamadığı sonuçların yine de bir anlam veya amaç taşıdıklarını düşünüyordu. Yeni Konfüçyüsçü filozoflar üzerine notlarında, Leibniz, onların, düzenli bir evrene inanıyorlarsa, ilahi bir yaratıcıya da inanmaları gerektiğini söylüyordu. "Bilgeliği kabul edip de bir bilgenin olmadığını öne sürmenin beyhude kurnazlığı içinde olmayacaklarını sanırım."[3] Fakat, Hegel'in yaptığı işte tam buydu ve Marx'ın, bir ölçüye kadar, bu düşünüş tarzını devraldığını iddia edeceğim. Onlar (Hegel ve Marx-ç.n.), tam olarak dinsel bir tarih görüşü ile tam olarak seküler bir tarih görüşü arasında hapis kaldılar.

2.4.2. Metinler

Marx, tarihe yönelik hayli tutarlı bir teleolojik tavır içindeydi, fakat zaman içinde bazı değişiklikler ile. Bu tavır, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda arada sırada görünür, *Alman İdeolojisi*'nde kuvvetle reddedilir, ve yine 1850'ler ve 1860'lara ait yazılarda bir hayli belirgindir. *Alman İdeolojisi* ile öteki yapıtlar arasındaki çarpıcı karşıtlık için, belki Engels'in etkisinden başka, hiçbir açıklama bulamıyorum. Fantastik düşüncelere kapılabilse de, Engels'in tarihe yönelik tavrı Marx'ınkinden daha sağduyulu olmuş, belirli tarihsel olaylar

1 Bkz. benim *Ulysses and the Sirens*, bölüm I.2.

2 Yani, "Ruh" ve "Akıl" mecazi olmayan bir anlamda edimciler olarak alınamaz diyorum. Eleştirel bir tartışma için, bkz. Grégoire, *Etudes Hégéliennes.*

3 Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, s. 105.

hakkında daha iyi hüküm vermesine yansımış olabilir.[1] Ancak bu biraz spekülatif kalmaktadır.[2]

İktisadi ve Felsefi Elyazmaları'nda Marx şunu sorar: "İnsanlığın evriminde, insanlığın büyük kısmının soyut emeğe böylece indirgenmesinin anlamı (*Sinn*) nedir?"[3] Bu soruya hemen bir yanıt vermez, fakat daha sonra ona geri döner:

> İnsanın bir tür-varlık olarak ... kendisine *gerçek*, etkin yönelmesi ancak ve ancak bütün *tür-güçlerini* ortaya çıkarması –bu ise, ancak tarihin sonucu olarak, bütün insanlığın kolektif eylemi yoluyla olanaklıdır– ve bu güçlere nesneler olarak davranması halinde olanaklıdır: ve bu, her şeyden önce, yabancılaşma biçiminde olanaklıdır.[4]

Bunun dışında, bu elyazmalarındaki vurgu, yabancılaşmanın geniş tarihsel anlamı üzerinde değil, onun getirdiği ıstırap üzerindedir. *Alman İdeolojisi*'nde, böyle herhangi bir anlam derhal reddedilir:

> Tarih, her biri kendinden önceki bütün kuşaklar tarafından ona aktarılmış olan malzemeleri, kapital fonlarını, üretici güçleri kullanan ve böylece, bir yandan, geleneksel faaliyeti bütünüyle değişmiş koşullar içinde sürdüren ve, öte yandan, eski koşulları bütünüyle değişmiş bir faaliyet ile tadil eden farklı kuşakların arka arkaya gelmesinden başka bir şey değildir. Bu, spekülasyon yoluyla öyle çarpıtılabilir ki, daha sonraki tarih daha önceki tarihin hedefi haline getirilir, örneğin Amerika'nın keşfine yüklenen anlam, Fransız Devrimi'nin çıkmasına yardım etmek olur.[5]

Stirner'in, her olumlu olayı, örneğin demiryolunun icadını, onun yokluğunun giderilmesi olarak görme eğiliminin hoş ve eğlenceli bir dille çürütülmesi dahil, başka pasajlar da aynı ölçüde açık seçiktir.

1852-3 yıllarında Marx'ın yazdığı dört gazete makalesinde, teleolojik yorumlanması olanaklı çeşitli iddialar buluyoruz. Bunlardan en açık seçik, ama en az önemli olanı, Rusya'nın Türkiye karşısındaki tavrına dair bir tartışmanın vargısıdır: "Rusya kendi özgür güdüsüyle mi hareket etmektedir, yoksa çağdaş kaderin, Devrim'in, bilinçsiz ve isteksiz kölesi midir sadece? Ben ikinciye inanıyorum."[7] Bu pasaj, çok fazla ciddiye alınamayacak kadar retorikseldir. Bir başka pasaj ise, fazlasıyla kısa olabilir. İngiliz burjuvazisinin aristokrasiyle etkili bir çatışmadan niçin kaçınmak isteyeceğini açıklarken, Marx "tarihsel zorunluluğun ve Tory'lerin onları ileriye doğru ittikleri-

1 Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, s. 23, not 12
2 Engels'in *Kutsal Aile*'ye katkılarından birinde (s. 93) benzer nitelikte bir anti-teleolojik beyanın olması bu sanıyı destekliyor.
3 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 241.
4 Aynı yerde, s. 333.
5 *Alman İdeolojisi*, s. 50.
6 Aynı yerde, s. 320 vd.
7 *New York Daily Tribune*, 9.6.1853.

ni"[1] öne sürer. Marx'ın şu noktaları öne sürdüğü bir makaleye daha fazla önem veriyorum:

> ücretlerin bir yükselip bir düşmesi ve bundan dolayı efendiler ve işçiler arasında doğan sürekli çatışmalar, endüstrinin bugünkü örgütlenmesinde, emekçi sınıfların canlılığını korumanın, yönetici sınıfın tecavüzüne karşı onları tek bir büyük birleşme içinde toplamanın ve duygusuz, kafasız, az çok iyi beslenmiş üretim aletleri haline gelmelerine engel olmanın vazgeçilmez araçlarıdır .. Modern endüstrinin periyodik olarak tekrarlanan döngüler halinde içinden geçtiği, durgunluk, refah, aşırı coşku, kriz ve sıkıntı evrelerinin o büyük almaşması olmasaydı, o periyodik döngüler yüzünden ücretlerde meydana gelen iniş çıkış olmasaydı, ücretler ve kârlardaki bu değişimlere çok yakından bağlı olan efendilerle işçiler arasındaki o sürekli savaş olmasaydı, Büyük Britanya'nın ve bütün Avrupa'nın işçi sınıfları, kederden kolu kanadı kırılmış, iradesiz, yıpranmış, tükenmiş, direnmeyen bir kütle olurdu; kendini özgürleştirmesi, Eski Yunan'ın ve Roma'nın kölelerinin kendilerini özgürleştirmesi kadar olanaksız olan bir kütle.[2]

Bu pasaj, kapitalizmin fenalıklarına bakmanın iki yolu arasındaki gerilim noktasında karakteristiktir: işçinin özgürleşmesi için yardımcı bir araç olarak ve sadece bunun gerekli bir koşulu olarak. Birinci görüşte, periyodik krizler, işçi sınıfının savaşkanlığı üzerindeki olumlu etkileriyle fiilen *açıklanabilmekte;* ikinci görüşte ise, böyle bir sonuç çıkarılamamaktadır. "Hindistan'da Britanya İdaresi" üzerine makalenin sonuç kısmı da, benzer şekilde muğlaktır, fakat araçsal ve teleolojik görüşe daha çok meyillidir:

> Doğrudur, Hindistan'da bir toplumsal devrime neden olurken, İngiltere aslında sadece en süfli çıkarlar ile hareket etmekteydi ve bu çıkarları da aptalca hayata geçirmekteydi. Fakat esas mesele bu değildir. Esas mesele şudur: Asya'nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmaksızın insanlık kaderini gerçekleştirebilir mi? Gerçekleştiremez ise, İngiltere, işlemiş olduğu suçlar ne olursa olsun, o devrimin meydana getirilmesinde tarihin bilinçsiz aletiydi. Öyleyse, bir eski âlemin çökmesini görmek bizim kişisel duygularımız için ne kadar acı olursa olsun, tarih noktasında, Goethe ile beraber haykırmaya hakkımız vardır:
>
> Sollte diese Qual uns quälen / Da sie unsre Lust vermehrt,
> Hat nicht myriaden Seelen / Timurs Herrschaft aufgezehrt?[3*]

Bu metni de retoriksel bulup bir kenara bırakmak isteyebilirdik, fakat yayımlanması amaçlanmış olmayan başka metinlerin ışığında, bunu doğru bulmam. Söz konusu metinleri aktarmadan önce, yukarıdaki pasaj üzerine birbiriyle ilişkili iki yorumda bulunmak istiyorum. İlk olarak, benim açımdan, Marx'ın Hindistan'ın ıstırabını ilerlemenin kaçınılmaz yan ürünü ola-

---

1 Aynı yerde, 25.8.1852.
2 Aynı yerde, 14.7.1853.
* Hazzı daha büyük olduğuna göre / Bu işkence bize azap mı vermeli?
Değil miydi Timur'un devrinde / Sayısız canlar yutulup yenildi?
Goethe'nin "Timur" ile Napoleon'u kastettiği söylenir. [ç.n.]
3 Aynı yerde, 25.6.1853.

rak mı, yoksa ilerlemenin nedensel koşulu (veya yardımcı vasıtası) olarak mı gördüğü açık değildir. Marx, İngiliz kapitalizmi hakkında yazdığında, işçi sınıfı ıstırabının, iki yoldan ilerlemenin bir koşulu olduğu açıktır. İlkin, ticaret döngüsüyle ilgili pasajda ima edildiği gibi, işçilerin periyodik olarak tekrarlanan sefaleti, devrim için nedensel olarak gerekli bir koşuldur. Ayrıca, işçilerin sömürülmesi, boş zamanın yaratılması ve uygarlığın gelişmesi için bir nedensel koşuldur. Hindistan üzerine olan pasaj ise, pekâlâ, amacın araçları gerekli kılması üzerine bir yorum olarak da alınabilir.

İkinci olarak, gerçekten de ancak "tarih noktasında", kapitalizmin fenalıklarına gerekçe bulmak için Goethe'nin mısralarına başvurabilir insan. Marx, bu dörtlüğü birkaç yıl sonra da, fakat bu defa ironik bir anlamda; pek beklenmese de, işçilerin sömürülmesine gerekçe bulmak için onu kullanabilecek olan "Manchester okulu"na karşı aktarmaktadır.[1] Marx, kapitalist sömürücüyü ilerlemenin edimcisi olarak görebilse de, kapitalistin kendisi, edimlerini aynı argümanla haklılaştıramaz. Böyle bir argüman, açıkça onun çıkarlarına hizmet ederdi ve riyakârca olurdu. Fakat mesele bundan ibaret değildir. Daha genel olarak, öyle şeyler olabilir ki, bunların gerçekleşmesini insan memnuniyetle karşılardı, ama yine de onların gerçekleşmesine aracı olmak istemezdi.[2]

Olgun dönem iktisadi yazılarında teleolojik beyanlar ararsak, bunları *Artı-Değer Teorileri* dahil, esas olarak 1861-3 *Eleştiri*'sinde toplaşmış halde bulabiliriz. *Grundrisse*'deki birçok pasajda Marx, kapitalist yabancılaşmanın, komünizm için bir gerekli koşul olduğunu iddia eder, fakat bu pasajlarda genel olarak araçsal veya teleolojik çağrışımlar yoktur. Bunun önemli bir istisnası, yukarıda 2.3.3'te aktarılan bir argümanın hemen arkasından gelen aşağıdaki pasajdır:

> Vurgu, *nesnelleşmiş* olma hali üzerine değil, fakat *yabancılaşmış*, mülksüzleştirilmiş, satılmış olma hali üzerine; toplumsal emeğin, kendi momentlerinden biri olarak kendine karşı bizzat dikmiş olduğu azman nesnel kudretin, işçiye değil, üretimin kişileşmiş şartlarına, yani kapitale ait olması hali üzerine konulmaya başlar. Kapitalin ve ücretli emeğin görüş noktasından, nesnel faaliyet kütlesinin yaratılması dolaysız emek kapasitesinin antitezi olarak meydana geldiği ölçüde –hatta bu nesnelleşme süreci emeğin görüş noktasından bir mülksüzleşme süreci olarak veya kapitalin görüş noktasından yabancı emeğin temellük edilmesi olarak göründüğü ölçüde– bu çarpılma ve ters çevrilme, sadece *farz edilen bir fenomen* değil, *gerçek bir fenomendir*. Fakat açıktır ki, bu ters çevrilme süreci, yalnızca *tarihsel* bir gerekliliktir, ancak ve ancak belirli bir tarihsel kalkış noktasından veya temelden üretim güçlerinin gelişimi için bir gerekliliktir, fakat asla üretimin *mutlak* bir gerekliliği değildir; daha doğrusu, geçici bir gerekliliğidir, ve bu sürecin özündeki amaç, sürecin biçimiyle beraber, bu temelin kendisini yok etmektir.[3]

---

1 *Neue Oder Zeitung*, 20.1.1855.

2 Krş. Williams, "A critique of utilitarianism".

3 *Grundrisse*, s. 831-832; yukarıda 103. sayfadaki not 1'de atıf yapılan metinden hemen sonra.

Burada, belirsizlik kesin olarak çözülüyor. Komünizmin yaratılması, kapitalist yabancılaşmanın sadece "sonucu" değildir, aynı zamanda "sürecin özündeki amaç"tır.

Grundrisse'de, tarihin üç aşamada dönemleştirilmesine dair çok açık bir beyan da buluyoruz. Bu aşamalar, yadsımanın yadsınması kalıbına tekabül ediyorlar:

> Kişisel bağımlılık ilişkileri (başlangıçta tamamen kendiliğinden bir nitelikte) ilk toplumsal biçimlerdir, ki bunlarda insanın üretici kapasitesi ancak sınırlı bir ölçüye kadar ve yalıtık noktalarda gelişir. *Nesnel* bağımlılığa dayanan kişisel bağımsızlık ikinci büyük biçimdir, ki bunda ilk defa olarak bir genel toplumsal metabolizma sistemi, bir evrensel ilişkiler sistemi, çok yönlü gereksinmeler ve evrensel kapasiteler sistemi oluşur. Bireylerin evrensel gelişmesine ve komünal, toplumsal üretkenliklerini kendi toplumsal zenginlikleri olarak denetim altına almalarına dayanan özgür bireysellik üçüncü aşamadır. İkinci aşama, üçüncünün koşullarını yaratır.[1]

Bağlamdan görülüyor ki pre-kapitalist üretim tarzları ilk aşamaya aittir. *Artı-Değer Teorileri*'nde, bütün sınıflı toplumlar ikinci aşamaya dahil edilerek, biraz farklı bir dönemleştirme sunulur:

> İşçi ile üretim koşulları arasındaki orijinal birlik (emekçinin kendisinin nesnel koşullara ait olduğu kölelik dışta bırakılırsa) iki ana biçimdedir: Asyatik komünal sistem (ilkel komünizm) ve, şu veya bu şekilde, aileye dayanan (ve evsel endüstriyle bağlantılı olan) küçük ölçekli tarım. Her ikisi de embriyonik formlardır ve *toplumsal* emek olarak emeği ve toplumsal emeğin üretici gücünü geliştirmek için eşit ölçüde elverişsizdir. Emeğin ve mülkiyetin (yani üretim koşullarındaki mülkiyetin) ayrılması, kopması, zıtlaşması işte bundandır. Bu kopmanın en aşırı biçimi, ve toplumsal emeğin üretici güçlerinin en fazla geliştiği biçimi, kapitaldir. Orijinal birlik, ancak kapitalin yarattığı maddi temeller üzerinde ve bu yaratım sürecinde, işçi sınıfının ve bütün toplumun geçirdiği devrimler yoluyla yeniden kurulabilir.[2]

Weber ve Durkheim gibi, Marx da, işte böylece, tarihin bugüne kadarki ilerleyişini bir sürekli farklılaşma olarak görüyordu. Onlardan farklı olarak, Marx, bunu tersine çevrilemez bir süreç olarak görmüyor, en sonunda bir bütünleşme aşamasının veya farklılaşmaya son verecek bir aşamanın geleceğini tahmin ediyordu. Böylece, örneğin:

> Kapitalist üretim, çocukluk çağlarında tarım ile manüfaktürü bir arada tutan eski birlik bağını koparıp atar. Fakat, aynı zamanda, gelecekte daha yüksek bir sentezin maddi koşullarını, yani tarım ve endüstrinin geçici ayrılıkları süresinde kazanmış oldukları daha mükemmelleşmiş biçimlerine dayanan birliğini yaratır.[3]

---

1 *Grundrisse*, s. 158.
2 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 422-3.
3 *Kapital I*, s. 505.

Ancak, bu bütünleşmiş toplumda insanlar, daha önceki biçimlerde olduğu gibi, topluluğun içinde eriyip yok olmayacak, sınıflı toplumun beslediği bireyselliği sürdürecek ve hatta geliştireceklerdir, fakat "manevi hayvanat âlemi"nde (2.2.7) hüküm süren o kavgacı ve antagonistik karakter olmaksızın. En az toplum kadar birey de, ayrılma ve yabancılaşma aşamasından geçip zenginleşmiş olarak, tekrar bütün olacaktır.

Marx'ın dünya tarihine bakışının bu olduğundan pek kuşku duyulamaz. Önceki aşamaların kaçınılmaz biçimde sonrakilere doğru yönelmekte ve onlara katkılarıyla açıklanmakta olarak görüldükleri bir teleolojik bakış denilebilir mi buna? Yoksa, Marx'ın bütün yaptığı, arka arkaya gelen aşamaların ortaya çıkması için gerekli bir dizi koşulu ifade etmek miydi? Benim görüşümde, aşağıda aktarılan metinlerin hepsi, ilk yoruma işaret etmektedir. *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*'nda Marx iddia etmekteydi ki, kapitalizmde öznenin nesneye, nesnenin özneye ters çevrilmesi

> onsuz, zenginlik olarak zenginliğin, yani toplumsal emeğin amansız üretici güçlerinin, özgür bir insan toplumunun maddi temelini tek başlarına oluşturabilecek bu güçlerin, çoğunluk aleyhine zorla yaratılamayacakları vazgeçilmez geçiş aşamasıdır. Bu antagonistik aşamadan kaçınılamaz.[1]

1861-3 *Eleştiri*'sinde Marx, şu sözlerden hemen sonra yine Goethe'nin o mısralarını aktarır: "Gerçekten de, ancak bireysel gelişmenin en büyük israfıyladır ki, genel olarak insanın gelişmesi, insanlığın sosyalist bir örgütlenişinden önce gelen tarih çağlarında güvence altına alınır."[2] *Kapital III*'te[3] neredeyse aynen tekrarlanan bu sözler, teleolojik zihniyetin dışında pek bir anlam taşımaz. Hemen önceki pasaj gibi, bu sözlerde de, eylemin edilgen, öznesiz çatısının karakteristik kullanımı görülür. Antagonistik aşamadan "kaçınılamaz" –kim tarafından kaçınılamaz? İnsanlığın gelişmesi "güvence altına alınır"– kim tarafından güvence altına alınır?

Son olarak, 1861-3 elyazmasından iki pasaj daha alalım:

> Artı-emek, işçinin, bireyin, kendi gereksinmeleri ötesindeki emeğidir. Bu emek gerçekten toplum yararına olan emektir, ama başlangıçta toplum adına bu artı-emeğin hasılatını kapitalist *tahsil eder*. İşaret etmiş olduğumuz gibi, bu artı-emek, bir yanda, toplumun özgür zamanının temelidir, öte yanda ise, toplumun ve genel olarak kültürün tam gelişmesinin maddi temelini sağlar. Toplumun büyük kitlesini, dolaysız gereksinmelerinin ötesine giden bu çalışmayı yapmaya zorlayarak, kapitalin baskıcı kudreti kültürü yaratır: tarihsel ve toplumsal bir işlev yerine getirir.[4]

---

1 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 990.
2 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 327 (Orijinal metinde İngilizce).
3 *Kapital III*, s. 88.
4 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 173.

İlk başta, *insan türünün* kapasitelerinin gelişmesi, insan bireylerinin, ve hatta sınıfların, çoğunun aleyhine gerçekleşmekle beraber, sonunda bu çelişkiyi kırıp geçer ve bireyin gelişmesiyle çakışır; böylece, bireyin daha yüksek gelişmesi, bireylerin feda edildikleri bir tarihsel süreç yoluyla sağlanır ancak, çünkü türün çıkarları, hayvan ve bitki âlemlerinde olduğu gibi, kendilerini daima bireylerin çıkarı pahasına öne sürerler, çünkü türün bu çıkarları yalnızca *belirli bireylerin çıkarlarıyla* örtüşürler ve bu ayrıcalıklı bireylerin gücünü oluşturan işte bu örtüşmedir.[1]

İlk metin, insanlığın ve uygarlığın bilinçsiz edimcisi olarak kapitaliste olağanüstü bir övgüdür. İkinci metinde, türün çıkarlarının kendilerini daima öne sürdükleri yolunda apaçık teleolojik bir beyan vardır. Doğrudur, Marx aynı zamanda, tür çıkarının kendini öne sürebilmesi için bir mekanizmayı (yani, belirli bireylerin çıkarlarıyla örtüşmeyi) ortaya atar gibidir. Fakat, bu örtüşmenin niçin o özel çıkarların üstün gelmesini sağlayacağı hakkında hiçbir şey söylenmediğinden, karşımızda temellendirilmemiş bir önerme durmaktadır.[2]

2.4.3. Tartışma

Yukarıda 1.4'te tartışılan işlevsel açıklama tarzıyla yakından bağlantılı olan Marx'ın teleolojik tarih görüşünü ortaya koymaya çalıştım. İnsanlığın gelişmesindeki merkezi olay –kapitalizmde zirveye ulaşan sınıflı toplumun doğmasıyla meydana gelen kopma– komünizme götüren bir atlama taşı olarak vazgeçilmez yeriyle açıklanmaktaydı. Buna karşı denilebilir ki Marx'ın hedefi, aslında, o kopmayı olağan nedensel veya nedensel artı amaçsal dil ile açıklamaktı. Onun ereği, bireylerin ve sınıfların, kendi çıkarlarını ilerletmeye çalışırken, nasıl olup da, onların amacının bir parçası olmayan, ayrıca başka herhangi bir amacın da bir parçası olmayan değişimlere yol açtıklarını açıklamaktı. Fakat, bu itiraz olayın esasını anlamamaktır. Bütün olguların, hem teleolojik ve hem de nedensel olarak ikişer defa açıklanabilmesi teleolojik geleneğin doğasında yatar. "İki alan vardır: etkin nedenler alanı ve nihai nedenler alanı. Bunların her biri, öteki sanki yokmuş gibi, herşeyi ayrıntılı olarak açıklamak için yeterlidir."[3] Tanrı evreni yarattığında, hedefini en iyi biçimde gerçekleştirecek olan nedensel zinciri kurdu. Böylece, herhangi bir olgu, hem, nedensel zincirde ondan önceki olgunun sonucu olarak, hem de optimal bir zincirin bir parçası olarak açıklanabilir. Bu görüşün seküler bir

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 118.

2 Marx'ın burada şunu söylediği düşünülebilir: türün çıkarı kendini daima öne sürmez; fakat öne sürdüğü *zaman*, bunu, bireylerin aleyhine yapar. Fakat, ben bu yorumu, pasaj bir bütün olarak dikkate alınırsa, daha az akla yakın buluyorum. Her durumda, örtüşmenin açıklayıcı gücü gizemli kalmaya devam edecektir.

3 Leibniz, "Considerations sur les principes de vie", s. 542.

tarih görüşünde nasıl devam edebileceğini anlamak epeyce zihinsel çaba ister, fakat Hegel'de ve büyük ölçüde Marx'ta devam ettiği kesindir.

Marx'ın en açık biçimde teleolojik olan beyanı, türün çıkarlarının kendilerini daima öne sürdükleri önermesidir. Hegel için Ruh ve Akıl ne idiyse, *İnsanlık* da Marx için aynı şeydi: tam gelişmesi tarihin hedefi olan birey-üstü varlık –o hedefi gerçekleştirmek için *eylemde* bulunabilecek olan amaçlı bir edimcinin nitelikleriyle donanmış olmasa bile. Metodolojik bireyciliğe göre, insanlık, bu sıfatıyla, yani salt insanlık olarak, eylemde bulunamaz --en azından, onu bir kolektif edimciye dönüştüren komünist toplumun doğmasından önce. O toplumda, insanlar gerçekten de kendi gelişmelerini kontrol edebileceklerdir, fakat insanlığın o aşamaya kadarki gelişmesinin sanki o aşamaya şimdiden erişilmiş gibi cereyan edeceği tutarlı bir şekilde varsayılamaz. Olası bir gelişme çizgisinin nihai sonucunun, en baştan var olsaydı süreci o sonuca doğru yönlendirebilmiş olacak bir kolektif edimcinin ortaya çıkışı olması, tarihin gerçekten de o yönde evrileceğinin garantisi değildir.

Marx'ta teleolojinin varlığının kabul edildiği varsayımı yapılsa bile, bunun önemi sorgulanabilirdi. Yani, Marx'ın spekülatif tarih felsefesinin, onun öteki yazıları ve faaliyetleri bakımından sonuçlarının olduğu inkâr edilebilirdi. Bu kitabın ileriki bölümleri, bu görüşü çürütecek ve onun teleolojik tavrının, hem tarihsel olayları açıklayışı yönünden, hem de kendi siyasi pratiğiyle ilgili olarak önemsiz olmanın çok uzağında olduğunu gösterecektir. Komünist bir devrimin öznel ve nesnel koşullarının aynı ülkede bir araya geleceği yolundaki mantıksız inancı gibi (5.2.3), Fransız Devrimi'ni açıklayışı ve 1848 Alman Devrimi'ndeki kendi stratejisi de, onun tarih felsefesi tarafından biçimlendirildi (7.2.1).

Aynı zamanda bir siyasi örgütçü olan bir siyasi teorisyen kendini kolayca öyle bir durumda bulabilir ki, teorisi ona, aynı teorinin değerlendirmesine göre arzu edilmez nitelikte kısa vadeli sonuçları olan bir eylem çizgisini izlemesini veya onaylamasını söyleyebilir. Örnek olarak Marx, kendini, "işçilere ve küçük burjuvaziye" şunları söylemek zorunda hissetmiştir: "Sizleri esirgemek bahanesiyle, bütün ulusu ortaçağ barbarlığına geri fırlatan eski bir toplum biçimine dönmektense, hepinizi kurtaracak yeni bir toplumun kurulması için gerekli maddi araçları endüstrisiyle yaratan modern burjuva toplumunda acı çekmek daha iyidir."[1] Küçük burjuvazi yerine köylülüğü, modern burjuva toplumu yerine ilkel sosyalist birikimi koyduğunuzda, Stalinizmin klasik gerekçesi çıkar karşınıza.

---

1 *Neue Rheinische Zeitung*, 22.1.1849.

Siyasi teorisyenimizin yalın bir faydacı çerçeve kullandığını varsayalım. Bu çerçeve, başka şeyler yanında, şunu ima eder: teorisyenimiz, şimdiki kuşağın, farklı zamanlar arasında fayda hesabı yapılmasını kısıtlayan *haklara* sahip olduğuna ve ayrıca, birinci-kişi ahlakı ile üçüncü-kişi ahlakı arasında – ne yapılması gerektiği ve ne yapmak gerektiği arasında– bir ayrım olduğuna da inanmamaktadır. O halde, yapılacak doğru şey, zaman içinde toplam mutluluğa en fazla katkıda bulunan her neyse onu yapmaktır. Bu durumda, bu ölçütün hangi eylemi onayladığının nasıl bilineceği sorusu ortaya çıkar. İnsan, kendi siyasi teorisinin doğruluğuna çok güveniyorsa, hiç duraksamadan, şimdi yaşayanların sonraki kuşaklar uğruna feda edilmesini kabul edecektir. Spekülatif bir tarih felsefesi, bu türden bir güven duygusunu kuvvetle teşvik eder. Üstelik, böyle bir tarih felsefesi olmaksızın, bu türden bir güven duygusuna sahip olmak da epey zordur. Normal olarak, bir insan, tarihin gelecekteki seyrine dair inançları temelinde hareket ediyorsa, eylemlerinde, bu inançları kuşatan belirsizliği dikkate alacaktır. Bu ise, ihtiyatlı olmayı, geri dönüşü olmayan seçimler yapmamayı ve kesin olmayan yararlar uğruna kesin ıstırap yaratmaktan kaçınmayı telkin edecektir. Fakat, inanç mutlak bir kesinlik tarzında besleniyorsa, insanı, kaskatı eylemden alıkoyacak hiçbir şey olmaz. Tarih felsefesi, "nesnel suç ortaklığı"[1] kavramını meşrulaştırabilecek bir işlevsel açıklama biçimiyle beraber gitmekteyse, yukarıda söylenen daha da geçerli olacaktır. Stalin'den Kızıl Muhafızlar'a, bu bakış açısı, *metodolojik* bireyciliğin reddinden çok ötelere giden bir ölçüde bireylerin hiçe sayılmasına yol açmıştır.

Dolayısıyla, "reculer pour mieux sauter" fikrine dayanan spekülatif tarih felsefelerine karşı esas itiraz, teorik değil pratiktir. Onların entelektüel kusurları, entelektüel standartlarla ölçüldüklerinde ciddi olsalar da, ilham verebildikleri siyasi felaketlerle karşılaştırıldığında pek önemli değildir. Marx'ın komünizm teorisinin çekirdeğindeki bireye saygıyı muhafaza etmeliyiz, komünizm öncesi bireylerin kasaplık koyunlar gibi görülmesine olanak veren tarih felsefesini değil.

---

1 Tsou ("Back from the brink", s. 63) iddia etmektedir ki, "işlevsel analiz, muhafazakârlığın hizmetine koşulabileceği gibi, radikalizmin de hizmetine koşulabilir." Örneğin Çin'de, "işlevsel analizin bir siyasi silah olarak kötüye kullanılması, bütün bir eğitimli gençler, bilimciler, mühendisler, hekimler, hümanistler, toplumsal bilimciler, yazarlar, sanatçılar ve başka uzmanlar kuşağının yitimine yol açtı."

3. İktisat

3.1. Metodoloji
3.1.1. Marx'ta "modeller"
3.1.2. Öz ve görünüş

3.2. Emek değer teorisi
3.2.1. Temel kavramlar
3.2.2. Fiyatların ve kâr oranının türetilmesi
3.2.3. İki transandantal argüman

3.3. Birikim ve teknik değişme
3.3.1. Basit ve genişletilmiş yeniden üretim
3.3.2. Teknik değişme

3.4. Kapitalist krizlerin teorileri
3.4.1. Bir Marksist krizler teorisinin gerekleri
3.4.2. Düşen kâr oranı teorisi
3.4.3. Yetersiz talep teorileri

Bu bölümde, bir iktisadi sistem olarak kapitalizme dair Marx'ın analizinin başlıca ilkelerini ortaya koyuyorum. Bu analiz iki temel direk üzerinde durur: emek değer teorisi ve düşen kâr oranı teorisi. Her ikisinin de geçersiz olduğu kesin biçimde gösterilmiştir. Ancak, bunların Marx'taki –ve daha sonraya ait Marksist çalışmalardaki– merkezi konumu, onlara burada gösterilen dikkati haklı kılmakta, hatta gerektirmektedir. Dahası, Marx'ın iktisadi teorisinin çerçevesi, belki de, kendisinin öne sürebildiklerinden daha sağlam öneriler geliştirmek için kullanılabilir. Dolayısıyla, Marx'ın iktisadi teorilerinin hayli geniş kapsamlı, ama derli toplu bir tartışmasını sunmak istiyorum. Önce, 3.1'de kimi metot problemlerine değiniyorum. 3.2'de teorinin temel kavramlarını tanımlıyor ve Marx'ın fiyatları ve kârı emek değerle açıklama girişimini tartışıyorum. 3.3'te Marx'ın iktisadının bana göre en değerli olmaya devam eden bölümünü, yani onun birikim ve teknik değişme teorisini ele alıyorum. 3.4'te Marx tarafından önerilen başlıca kriz teorilerinin bir taramasıyla bu bölümü sonuçlandırıyorum. Çok az istisnayla, bu bölümde söyleyeceğim hiçbir şey orijinal değildir. Son dönemlerde Okishio, Morishima, von Weizsäcker, Samuelson, Steedman ve Roemer'in çalışmaları, konuları öylesine açıklığa kavuşturmuştur ki şerh mahiyetinde bir takım yorumlardan başka ilave edilecek pek fazla şey kalmamıştır.

Birçok okur için, Marksist iktisat, emek değer teorisiyle az çok eşanlamlı olacaktır. Bu teori, aşağıdaki sunuşta, sadece formel olarak ifade edilip tartı-

şıldığı 3.2'de değil, başka ayrımlarda da merkezi bir yere sahiptir gerçekten. Bu teorinin, en iyi durumda yararsız, pek seyrek olmayan en kötü durumda ise zararlı ve yanıltıcı olduğunu iddia ediyorum. Spesifik olarak, emek değer teorisi, denge fiyatlarının ve denge kâr oranının oluşumunu açıklayamaz (3.2.2). Mübadele değerinin ve kârın kaynağının emek olduğu iddiası da, eleştirel bir inceleme sonrasında ayakta kalamıyor (3.2.3). Marx'ın algıladığı biçimiyle emek değerler, dengeli büyümenin analizini zorlaştırıyorlar (3.3.1) ve kaynak tahsisi ve teknik seçimi teorisi için bir alet olarak yanıltıcıdırlar (3.3.2). Ayrıca, emek değer teorisine bağlanması nedeniyle, Marx, kapital fetişizminin geçersiz bir açıklamasını benimsemeye itilmiştir (2.3.2). Öte yandan, sömürü teorisinde emek değerlerin bir yeri vardır (4.1), ama bu rolde bile ciddi itirazlara açıktırlar.

3.1. Metodoloji

Bölüm 1'deki tartışmaların birçoğu, örneğin rasyonel seçim teorisinin analizi (1.2.1.) ve amaçlanmamış sonuçlar metodolojisi üzerine yorumlar (1.3.2), Marx'ın iktisadi teorisiyle dolaysız şekilde ilgilidirler. Bununla birlikte, onun iktisadi yazılarıyla daha spesifik olarak bağlantılı kimi ilave problemler de ortaya çıkmaktadır. 3.1.1'de önce, terimin çağdaş anlamıyla, Marx'ın iktisadi "modelleri" diye bir şeyden söz etmenin doğru olup olmadığını ele alıyorum. Bu başlık altında, iktisadi ilişkileri açıklamak için Marx'ın "eğilim yasaları"nı kullanmasını da tartışıyorum. 3.1.2'de, Marx'ın öz ve görünüş arasındaki Hegelci ayrımı iktisadi hayata, özellikle de değerler ve fiyatlar arasındaki ilişkiye uygulama girişimi üzerine yorum yapıyorum. Bu uygulama başarısız olmakla birlikte, başkalarının daha umut verici olduğunu öne sürüyorum. Bu tartışma, fetişizm analizi (2.3.2) ve ideoloji analizi (özellikle 8.2.3) ile yakından bağlantılıdır.

3.1.1. Marx'ta "modeller"

Marx'ın bir iktisadi teorisi vardı, fakat bunu iktisadi modeller biçiminde de ifade etmiş olup olmadığı pek belli değildir.[1] Bir teorinin modeller biçiminde ifade edilmesi, gerçekçilik pahasına kesinlik sağlayan, basitleştirici, nicel varsayımlar kullanılmasını içerir. Modellerin –birbirleriyle ilişkili– avantajlarından bazıları şunlardır. (i) Modeller, bir teorinin tutarlılığını değerlendirmeye ve ondan sınanabilir içermeler türetmeye olanak verirler. Bir teori yalnızca sözel biçimlerde sunulduğu sürece, bütün ilişkilerin net denge etkisini belir-

1 Marksizmde teori ile modeller arasındaki ilişki üzerine akıllıca yorumlar için, bkz. Roemer, *Analytical Foundations*, s. 1 vd., ve özellikle *A General Theory*, s. 152-3.

lemek olanaksızdır. (ii) Modeller, sergileme ekonomileri sağlar. Örneğin, filanca önermeye bir karşıt örnek vermek istersek, önermenin öncüllerini yerine getirdiği sürece, verdiğimiz örneğin çok soyut veya kesinlikle inanılmaz olması önemli değildir. (iii) Modeller, şeytanın avukatlığını yapmamıza olanak verir. Ampirik bir ilişkinin kesin tahminlerine varmak zor olduğunda, insan, kanıtlamak istediği şey için en az elverişli olan hipotezi varsayarak dengeyi kendi aleyhine değiştirebilir. (iv) Son olarak, her defasında tek birşeyden söz etmemize izin vermeleri bakımından modeller vazgeçilmezdir. Doğrudur, tikel denge veya *ceteris paribus* modellerinden türetilen sonuçları bir araya getirerek bir genel denge modeli kurulabileceğine inanma tehlikesi vardır. Ancak, bilim bir yerlerden başlamak zorundadır ve bu türden yerel incelemeler, onların sınırlamalarının bilincinde olunduğu sürece, bilginin ilerlemesi için paha biçilmez birer alettir.

Marx, bu avantajların farkındaydı, ancak Hegelci eğitimi onu bazen yoldan çıkarıyordu. Onun çabaları bugün son derece acemice görünse de, temel iddialarını cebir veya aritmetik yoluyla kanıtlama girişimleri, matematiğin bu anlamdaki gücünü tanıdığını gösterir.[1] Hegel'in tersine, Marx, matematiği "akıl" karşısında "anlayış"ın bayağı düzeyine havale etmiyordu. Matematiği gizemli bir "diyalektik" disipline çevirme girişiminde Engels'e de katılmıyordu (1.5.2). Karmaşık sistemleri daha ele avuca gelir boyutlara indirgemek için, problemleri birer birer çözme gereğinin de bilincindeydi. Engels'e bir mektubunda, "genel olarak Kapital" ile ilgili olarak tasarladığı tartışmada şu varsayımı yapacağını söyler:

> Emeğin ücreti minimum düzeyinde belirlenir. Ücret hareketleri ve bu minimumun kendisinin yükselmesi ve düşmesi, ücretli emeğin analizine girer. Ayrıca, toprak mülkiyeti = 0 varsayımını yapıyorum, yani özel bir ekonomik ilişki olarak toprak bizi henüz ilgilendirmiyor. Ancak bu yolladır ki her şeyin her şeyle ilişkilendirilmesi zorunluluğundan kaçınılabilir.[2]

Grundrisse'de aynı döneme ait bir pasajda, Marx (biraz muğlak bir şekilde) şöyle der: "Bütün bu sabit varsayımların kendileri, gelişmenin ileriki seyrinde akışkan hale gelirler. Fakat, bu varsayımların başlangıçta sabit tutulması, her şeyi karmakarışık bir hale sokmaksızın gelişmeleri için şarttır."[3]

Marx'ın pratiği de bu ilkeye uygundur. Böylece, *Kapital I*'de fiyatların emek değerler ile doğru orantılı olduğunu varsayar, ama bunun yalnızca geçici bir basitleştirme olduğunu, daha sonra terk edileceğini bildirir.[4] *Kapital III*'te bu varsayım gerçekten de terk edilir. *Kapital II*'de, basit yeniden üre-

---

1 Krş. Smolinski, "Karl Marx and mathematical economics".
2 Marx'tan Engels'e, 2.4.1858.
3 *Grundrisse*, s. 817.
4 *Kapital I*, s. 166, 216.

timde dış ticaretin ihmal edilebileceğini belirtir: dış ticaret "problemin veya onun çözümünün herhangi bir yeni unsurunu sunmaksızın yalnızca karışıklık yaratabilir".[1] Benzer şekilde, *Kapital I*'de iddia eder ki "Araştırmamızın konusunu, bir bütün olarak, karıştırıcı her çeşit ikincil durumları dışta bırakarak incelemek için, bütün dünyayı tek bir ülke olarak ele almalı ve kapitalist üretimin her yerde kurulmuş ve her endüstri kolunu ele geçirmiş olduğunu varsaymalıyız".[2] 1858'de başlayan, *Grundrisse*'nin altı kesimden sadece birini oluşturması tasarlanan büyük projenin temelinde de benzer bir soyutlama yatar. Burada, saf iktisadi kategoriler olarak kapital, toprak ve emek, devletten önce incelenecekti. Devlet, önce içsel, sonra dışsal veçheleri içinde tartışılacak ve, ancak daha sonra, yapının tamamı dünya pazarının bir analiziyle taçlandırılacaktı.[3] Birbirlerini izleyen yaklaşmalara dayalı bu metot kendi başına olağanüstü değildir, fakat Marx'ın Lukacs'tan itibaren batı Marksizmine musallat olmuş prematür totalizasyon[4] tuzağına düşmediğini gösterir.

Marx, kapitalizme karşı giriştiği saldırıda modellerin avantajının da farkındaydı. Kapitalizmin kusurlarının, ufak tefek reformlar yoluyla giderilebilecek arızalar olmadıklarını, sistemin yapısında bulunduklarını göstermek istiyordu. 1861-3 *Eleştiri*'sinde, emek gücünün değerindeki geçici çöküşleri veya üretimde kadınların ve çocukların kullanılmasını dikkate almayacağını bildirir. "Böylece, onun en korkunç veçhelerini yok sayarak, kapitale bir *fair chance** veriyoruz."[5] *Grundrisse*'de iddia eder ki "her zaman, ödenen ücretin *iktisaden adil* olduğu, yani iktisadın genel yasalarınca belirlendiği varsayılmalıdır. Çelişkiler, bireysel kapitalistlerin hilekârlığının değil, genel ilişkilerin kendilerinin sonucu olmalıdır."[6] Marx , kapitalizm aleyhine vereceği hükmün olabildiğince genel ve güçlü olması için geriye doğru abanmaktadır. Rekabetçi koşulları varsayma ve tek-satıcılı uygulamaları dikkate almama eğiliminin temelinde de aynı güdülenmenin olduğunu sanıyorum.

Yine de, Marx'ın kendini Hegelci bakıştan tam olarak kurtarmış olduğunu sanmıyorum. Bu bakış, *Hak Felsefesi*'ndeki bir pasajda gayet iyi özetlenir: "Kavramın kendisinin işleyişi yoluyla kurulan bu gerçeklikten başka, her şey, geçici varlıktır, dışsal arızadır, görüştür, temelsiz görünüştür, sahteliktir, yanılsamadır, vs."[7] Bu bakışta, gerçekliğin teorimiz tarafından kapsan-

---

1 *Kapital II*, s. 470.
2 *Kapital I*, s. 581.
3 Büyük eseri için Marx'ın birbirlerini izleyen planlarının tam bir tartışması hakkında, bkz. Rubel, "Plan et méthode de l'"Economie"".
4 Lukacs, "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats", kesim III; krş. ayrıca Sartre, "Question de méthode".
5 *Zur Kritik (1861-3)*, s. 41; "fair chance" orijinal metinde İngilizce.
* "Adil olanak, fırsat, şans" (ç.n.).
6 *Grundrisse*, s. 426; ayrıca bkz. *Kapital I*, s. 314.
7 Hegel, *Hak Felsefesi*, § 1.

mayan veçheleri, sırf bundan dolayı, incelenmeye layık değildir. Marx'ın çalışmasında, bu tavır, bir "doğal" faiz oranının belirlenebilirliğini inkâr ettiğinde yüzeye çıkmaktadır:

> Bir ortalama faiz oranının sınırlarının niçin genel yasalardan çıkartılamadığını araştırırsak, yanıtın düpedüz faizin doğasında saklı olduğunu buluruz. Faiz, ortalama kârın bir parçasıdır sadece. Aynı kapital iki ayrı rolde görünür: borç verenin elinde borç verilebilir kapital olarak, işleyen kapitalistin elinde ise sanayi veya ticaret kapitali olarak. Fakat kapital sadece bir defa işler ve sadece bir defa kâr üretir. Üretim sürecinin kendisinde, borç verilebilir kapital olarak kapitalin niteliği rol oynamaz. Kâr üzerinde hak iddia eden tarafların onu nasıl bölüştükleri, tıpkı bir ticari ortaklıkta ortak kârın yüzdelik paylar şeklinde bölüşülmesi gibi, tesadüf âlemine ait olan tamamen ampirik bir meseledir.[1]

Marx burada, son belirtilen problemle, yani işbirliğinden gelen kazançların bölüşülmesi problemiyle ilgili olarak J. Pen'in eleştirmiş olduğu hatanın ta kendisini işlemektedir. Pen kaydetmektedir ki, çift taraflı tekel gibi bir durumun özel bir modele göre belirsiz olması demek, durumun *kendisinin* belirsiz olması demek değildir.[2] Hatta, kendinde belirsizlik kavramı, en azından kuantum mekaniği dışında, anlamsızdır. Toplumsal bilimlerde, mutlak anlamda tesadüfi olan fenomenler ile asla karşılaşmayız, yalnızca teoriye özgü tesadüfler ile karşılaşabiliriz.

Marx düşen kâr oranı yasasından bir "eğilim yasası" olarak söz etmiştir. Mark Blaug tarafından işaret edildiği gibi, bu, bir ölçüye kadar, yasanın ancak bir modelin basitleştirici varsayımları altında geçerli olduğu yolunda bir iddia olarak savunulabilir.[3] Burada, üç durum arasında ayrım yapmak istiyorum. Önce, ana eğilim bakımından bütünüyle egzojen olan karşı-eğilimleri ihmal etmek hayli makuldür. Örneğin, kendi kendine yeten bir sistem olarak kapitalizmin içsel dinamiğini ortaya koymak amacıyla meşru surette ihmal edilebilecek olan dış ticaretle ilgili olarak durum pekâlâ böyle olabilirdi. (Öte yandan, gerçek ekonomilerin seyrini tahmin etmekle ilgileniyorsak, bu türden "emniyet supapları" elbette ki çok önemli bir fark yaratabilir.) İkinci olarak, daha fazla sorguya açık olsa da, ana eğilim tarafından nedensel biçimde üretilen karşı-eğilimler ihmal edilebilirdi. Kapitalistler, kâr oranındaki düşmeyi görerek, onu kısmen veya tamamen telafi eden tedbirler alabilirlerdi. Yabancı pazarların açılması, gerçekten de, bu tür mülahazalar ile güdülenmiş olabilirdi. Bu durumda, nedensel önceliğinden dolayı bir *ana* eğilimden söz etmeye devam edebiliriz; fakat bu, o eğilimin nicel olarak başat olma anlamında da ana eğilim olduğunu kanıtlamaz. Söz konusu eğilim, onu tama-

---

1 *Kapital III*, s. 364. Ayrıca bkz. benzer bir vargıya ulaşan Panico, "Marx's analysis of the relationship between the rate of interest and the rate of profit."

2 Pen, *The Wage Rate under Collective Bargaining*, s. 91 vd.

3 Blaug, *The Methodology of Economics*, s. 66 vd., ve *A Methodological Appraisal of Marxian Economics*, s. 41 vd.

men geçersiz kılan karşı-eğilimler yaratabilir pekâlâ. Bu durumda, tek başına kalamayacağını ortaya koymak amacıyla, ana eğilimi tek başına incelemek isteyebiliriz yine de. *Hak Felsefesi*'nde kapitalizmin içsel çelişkilerine dair Hegel'in analizi işte tam olarak bu hipotetik yapıdadır.[1]

Üçüncü olarak, ve daha az haklı bir biçimde, ana eğilimle nedensel olarak bağlantılı olan karşı-eğilimler, aynı nedenlerden ileri geldikleri için, ihmal edilebilirdi. İşte bu, Marx'ın önerdiği şeydi: "Böylece, genel bir şekilde gördük ki kâr oranında bir düşme eğilimi yaratan etkiler, aynı zamanda, bu düşmeyi engelleyen, geciktiren ve kısmen durduran karşı-etkiler doğurmaktadır."[2] Bu olay, özellikle, artı-değer oranındaki yükselme ve sabit kapitalin unsurlarının değerindeki düşme açısından doğrudur: bunların nedeniyle, kâr oranının düşmesi "ana" eğiliminin nedeni aynıdır, yani teknik ilerleme. Bu durumda, ilgiye değer tek sorun, söz konusu ortak nedenin ürettiği net etkidir. Bir ana eğilim ve bir karşı-eğilim arasındaki bölünme ise, hayli yapay bir nitelik kazanır.[3] Marx'ta bu prosedür, onun genel teleolojik bakışıyla bağlantılıdır. Ona göre, kapitalizmin kendini yok etme eğilimi somut bir gerçekti, ve bunun hangi spesifik mekanizmayla olacağının analizinden önce gelmekteydi.

3.1.2. Öz ve görünüş

Marx, iktisadi hayatta "Wesen" (öz) ve "Erscheinung" (görünüş) arasında bir ayrımdan söz ederdi sık sık. Bu kavramların kopkoyu Hegelci kökenlerine girmeyeceğim. Ancak, şu kadarını söylemek isterim ki Marx, bu kavramlara ait en iyi bilinen uygulamasında, Hegel'i hayli köklü bir biçimde yanlış anlamış olabilir.

Görünüş, görünen şey, iki farklı karşıt anlamlıya kapı açar. İlkin, saklı olan ve ancak düşüncenin aracılığı ile erişilebilir olan ile karşı karşıya konulabilir. Bu anlamda, bir masanın görünüşünün ardında onun özünü oluşturan atomik yapının olduğu söylenebilir. Marx, emek değerler ve fiyatlar arasındaki ilişkiyi genel olarak işte böyle algılıyordu. Emek değerler, fiyatlara göre, farklı ve daha temel bir ontolojik sınıfa aittirler. Ancak, ekonomik edimcilere görünenler yalnızca fiyatlardır. Fiyatlar, hem, dolaysız biçimde görülebilir olma anlamında, hem de, daha derin ve daha temel bir yapıyla açıkla-

---

1 *Hak Felsefesi*'nde (§§ 224 vd.) Hegel, devletin varlığını, onun yokluğunda doğacak olan toplumsal çelişkilere (1.5.3) işaret ederek açıklar.

2 *Kapital III*, s. 239.

3 Feodalizmin gerilemesinin "feodal haraç oranının düşme eğilimi" ile açıklanabileceği (*Crise du Feodalisme*, s. 203-4, 354-5) yolunda Guy Bois tarafından yapılan öneri de aynı muğlaklığın içindedir. "Eğilim" sözcüğü, karşı-eğilimlerin varlığını da ima etmektedir; karşı-eğilimler var ise, bunların nedensel ilişkisinin ne olduğunu (korelasyon veya neden olma) ve çeşitli güçlerin net etkisinin ne olduğunu bilmek isterdi insan.

nabilir olma anlamında, şeylerin yüzeyindedir. İkinci olarak, görünüşün *yerel* karakteri üzerinde odaklanabiliriz - çünkü görünen şey, daima, belirli bir görüş noktasında bulunan ve fenomenleri belirli bir perspektiften gözleyen bir insana görünür. Böylece, verili herhangi bir görünüşün karşısına, herhangi bir özel görüş noktasına bağlı olmayan, görünüşlerin *global şebekesi* konulabilir. Hegel'in öz ve görünüş teorisinden benim anladığıma göre, doğru yorum ikincisidir. Bu yorumda, öz, görünüşlerin "arkasında" bulunan ve farklı bir ontolojik sınıfa ait olan bir şey değil, *birbirleriyle bağlantılı görünüşlerin toplamıdır*.[1] Bunun bir örneği, iktisatta tikel denge analizinin genel denge analiziyle olan ilişkisidir.

3.2'de emek değerlerin hiçbir şekilde fiyatlardan önce gelmediğini iddia ediyorum. Dolayısıyla, Marx'ın teorisi, Hegel'in yanlış anlaşılmasına dayandığı için değil, hatalı olduğu için reddedilmelidir. Ancak, bu anlayış, emek değerlerin önceliği üzerinde ısrar etmesinin önemli bir nedeni olduğundan, Marx'ın görüşlerinden geniş bir alıntı yapmak uygun olabilir:

> O zaman, belirli bir üretim dalında fiilen üretilen artı-değerin ve dolayısıyla kârın, bir metanın satış fiyatında içerilen kâr ile örtüşmesi ancak bir tesadüftür. O zaman, kural olarak, sadece artı-değer ve kâr oranları değil, artı-değer ve kâr da farklı büyüklüklerdir. O zaman, verili bir sömürü derecesinde, belirli bir üretim dalında üretilen artı-değer kitlesi, toplumsal kapitalin toplam ortalama kârı için ve dolayısıyla genel olarak kapitalist sınıf için, herhangi bir üretim kolundaki bireysel kapitalist için olduğundan daha önemlidir. Bu, bireysel kapitalist açısından, ancak ve ancak, onun üretim kolunda üretilen artı-değer miktarı ortalama kârın düzenlenmesine katkıda bulunduğu ölçüye kadar önemlidir. Fakat bu, onun arkasında cereyan eden, onun görmediği, anlamadığı, hatta onu ilgilendirmeyen bir süreçtir...
>
> Bu yapısal bağlantının ilk defa burada açıklanması; bugüne kadar, ekonomi politiğin ... değerin belirlenmesini bir temel olarak muhafaza edebilmek için, artı-değer ile kâr ve bunların oranları arasındaki ayrımlardan kendini zorla soyutlamış olması ya da, bu fenomende göze çarpan farklara tutunmak için, bu değer belirlemesini ve onunla birlikte bilimsel bir yaklaşımın bütün kalıntılarını terk etmiş olması –teorisyenlerin bu kafa karışıklığı, rekabetten körleşmiş olan pratik kapitalistin, dış görünüşünün ardında bu sürecin içsel özünü ve içsel yapısını kavramaktaki mutlak âcizliğini en iyi şekilde ortaya koymaktadır.[2]

Başka ne olursa olsun, içsel ve dışsal arasındaki bu karşıtlık, kötü Hegelciliktir[3], ve *kötü* Hegelcilik olması onu kurtarmaz. Ancak, rekabetin körleştirici etkilerine yapılan atıf, söz konusu ayrımın bir başka yorumunu, daha otantik ve kendi içinde daha ilginç olan bir yorumunu akla getiriyor. Leib-

---

1 Hegel'e ilişkin bu anlayışı, 1966'da Collège de France'da Jean Hyppolite'in verdiği derslere borçluyum.

2 *Kapital III*, s. 167-8.

3 Krş. Hegel, *Ruhun Fenomenolojisi*, çeşitli yerlerde. Çin düşüncesinde benzer bir safsatanın güçlü bir eleştirisi Levenson tarafından yapılıyor (*Confucian China and its Modern Fate*, cilt I, bölüm IV).

nizci ifade tarzıyla, denilebilir ki görünüş, çarpık veya tek yanlı bir görüş noktası olabilen kendi görüş noktasından özü yansıtır.

Marx, *Kapital I*'de, ücretin analizine girdiğinde, söz konusu ayrımı bu ikinci anlamda kullanır. Emek ile emek gücü arasında yaptığı ayrımdan[1] büyük gurur duyan Marx, "emeğin değeri" ifadesine şiddetle itiraz ediyordu. Bu ifadede,

> değer fikri, sadece tamamen silinmez, fakat aslında tersine çevrilir. Bu ifade, toprağın değeri kadar hayali bir ifadedir. Ancak, bu hayali ifadeler, üretim ilişkilerinin kendilerinden doğarlar. Bunlar, özdeki ilişkilerin fenomenal biçimine ait kategorilerdir. Görünüşlerinde, şeylerin kendilerini çoğu zaman tersine çevrilmiş biçimde ortaya koydukları, Ekonomi Politik hariç her bilimde oldukça iyi bilinir.[2]

Birkaç sayfa sonra, bu düşünce, sosyolojik olarak daha ilginç bir şekilde ifade edilir:

> Böylece, ücret biçimi, çalışma gününün gerekli emek ve artı-emek olarak, ödenmiş emek ve ödenmemiş emek olarak bölünmesinin bütün izlerini yok eder. Bütün emek, ödenmiş emek olarak görünür. Angaryada, işçinin kendisi için harcadığı emek ve efendisi için harcadığı zorunlu emek, mekânda ve zamanda olabilecek en açık şekilde farklılaşır. Köle emeğinde, kölenin sadece kendi varoluş araçlarının değerini yerine koyduğu ve dolayısıyla aslında sadece kendisi için çalıştığı süre bile, efendisi için harcanan emek olarak görünür. Kölenin emeğinin tamamı, ödenmemiş emek olarak görünür. Ücretli emekte ise, tam aksine, artı-emek veya ödenmemiş emek bile ödenmiş görünür. Orada, mülkiyet ilişkisi, kölenin kendisi için harcadığı emeği gizler; burada, para ilişkisi, ücretli emekçinin karşılıksız emeğini gizler.[3]

Burada söz konusu olan, genelleşmiş bir fetişizm biçimi, yani ekonominin nasıl işlediği hakkında yapısal olarak üretilen yanılsamalardır. Öz-görünüş ayrımı için uygun yerin, esas iktisadi teoride değil, iktisadi düşüncenin sosyolojisinde olduğu yargısına varmak çekici olabilir, ve bir ölçüye kadar durum gerçekten de öyledir. Bu nedenle, problem, ideolojik düşünüşün bir alttürü olarak, 8.2.3'te yine tartışılıyor. Ancak, bu adlandırma üzerinde ısrar etmek, iktisadi teorinin de, iktisadi inançların oluşumunu açıklamayı amaçlaması gerektiği noktasını, bu önemli noktayı, atlamak olurdu. Bilgi sosyolojisi, ekonomik edimcilerin inançlarının, dolayısıyla eylemlerinin, ve hatta dolayısıyla o inançları üreten genel yapının açıklanmasında yararlı olabilir. Yapı hakkında –sistematik olarak çarpılmış– inançlar (i) yapının kendisiyle açıklanacaktırlar ve (ii) yapının sürüp gitmesinin açıklamasına girerler.

---

1 Bkz. Engels, *Ücretli Emek ve Kapital*'in 1891 baskısına önsöz.
2 *Kapital I*, s. 537.
3 Aynı yerde, s. 539-40.

Marx'ın iktisadi teorisinde, özün, kendi yarattığı görünüşün ta kendisiyle ayakta tutulduğu yolundaki Hegelci görüşten türeyen veya en azından onunla uyumlu olan bu düşüncenin önemli ve değerli bir kavrayış olduğunu ileri sürüyorum. Bundan dolayı, Marx'ın belli başlı iktisadi çalışmalarının başlığında veya alt-başlığında yer alan "eleştiri" teriminin merkezi önemde olduğuna inanıyorum. Ekonomiyi açıklamak için, ekonomik edimcilerin –ve onları izleyerek, ekonomi politikçilerin– ekonominin işleyişine dair yanlış inançlara nasıl vardıklarının da açıklanması gerekir.

3.2. Emek değer teorisi

Emek değer teorisinin sergilenmesine ve bu bölümün daha sonraki kesimlerine bir giriş olarak, önce 3.2.1'de Marxgil iktisadın temel kavramlarını ortaya koyuyorum. Sonra, emek değer teorisinin değişik yorumlarını ve onun lehine öne sürülebilecek argümanları ele alıyorum. Söz konusu teorinin şunları açıkladığı kabul edilmiştir: önce, göreli fiyatlar ve denge kâr oranı; ikinci olarak, mübadele değeri ve kârın olabilirlik koşulu; son olarak da, planlı bir ekonomide malların rasyonel tahsisi. Bunlardan ilk ikisi, sırasıyla, 3.2.2'nin ve 3.2.3'ün konusunu oluşturur. Üçüncü ise, 3.3.2'ye bırakılmıştır.

3.2.1. Temel kavramlar[1]

Marx, ekonomiyi, iki veya üç sektöre ayrılmış olarak algıladı. En iyi bilinen model, bir kapital malları sektörünü ve bir tüketim malları sektörünü içine alır. Bir başka modelde, tüketim malları sektörü kendi içinde ikiye bölünür: işçiler için temel gereksinme maddelerini üreten bir sektör ve kapitalistler için lüks mallar üreten bir sektör. Modern incelemelerde, daha genel olarak n-sektörlü yaklaşım kullanılır. İki sektörlü bir modelin açıklayıcı bakımdan daha uygun olduğu haller hariç, ben de çoğu zaman aynı prosedürü kullanacağım. Sektörleri ve onların karşılıklı ilişkilerini betimlemek için, –kâr maksimizasyonu ve tam rekabet kurumsal varsayımları veri alındığında– emek değerlerini, denge fiyatları ve denge kâr oranını kendilerinden türetebileceğimiz üretim teknolojisini ve gerçek ücreti bilmeliyiz. Fiyatların ve kâr oranının çıkarılmasını 3.2.2'ye erteliyorum. Emek değerlerin türetilmesi ise burada verilecek.

O halde, ekonominin n adet sektöre ayrılmış olduğunu, bunlardan her

1 Bu tanımlar için referanslar vermeyeceğim. Okur, ilgili kaynakları, *Marx-Engels Werke*'deki *Kapital I* ve *Kapital III* edisyonlarının indeksine bakarak bulabilir.

birinde tek bir homojen malın üretildiğini varsayıyorum.[1] Aynı zamanda, ölçeğe göre sabit getiriler ve sabit üretim katsayıları çifte varsayımına başvuruyorum. Yani, ürün birimi başına girdi birimi, hem üretim ölçeğinden, hem de faktör fiyatlarından bağımsızdır. Bu varsayımlar, genellikle, yetersiz metinsel kanıtlar temelinde Marx'a mal edilir. Başka bir kitapta, sözel tartışmalarında Marx'ın, emek tasarruf eden ve emek kullanan teknikler arasında seçme olanağı bulunduğu ve büyük ölçekli üretimin daha verimli olduğu gerçeklerini kabul ettiğini öne sürdüm.[2] Ancak, sayısal modellerinde Marx bu iki varsayımı devam ettirmiştir ve ben de burada aynısını yapacağım. Bu varsayımlara dayanmayan modellerde sağlam sonuçlar türetmek de zordur. Sabit katsayılar varsayımını terk eden Marksist iktisat incelemeleri vardır[3]; ayrıca, ölçeğe göre sabit veya azalan getirilere yer veren tartışmalar da vardır[4], fakat, benim bildiğim kadarıyla, artan getirileri kabul eden herhangi bir inceleme veya tartışma yoktur.

Bu ön-varsayımlar çerçevesinde, ekonomide j sektörünün teknolojisini, bir birim j malının üretilmesi için (şimdilik homojen olduğu varsayılan ve, diyelim ki, emek zaman saatleri cinsinden ölçülen) a_{oj} birim emeğin ve girdi olarak a_{ij} birim i malının gerekli olduğunu belirterek karakterize edebiliriz. Bir birim j malının *emek değeri*, onu üretmek için gerekli olan –hem dolaysız biçimde (yani, a_{oj}), hem de dolaylı biçimde (yani, emek dışı girdilerin emek değeri) gerekli olan– emek miktarıdır. Bu tanımlamanın görünüşteki döngüselliği, eşanlı denklemler metoduyla aşılır. Bir birim j malının emek değeri için x_j konulduğunda, içeriye giren değerin dışarıya çıkan emeğe eşit olması gerektiği ilkesi, aşağıdaki denklemlere götürür:

$$j = 1, 2, \ldots, n \text{ olmak üzere } x_j = a_{oj} + a_{1j}x_1 + a_{2j}x_2 + \ldots + a_{nj}x_n \qquad (1)$$

Katsayılar üzerinde bazı şartlar verili olduğunda[5], bu sistem, bütün malların emek değerlerini tanımlayan iktisadi olarak anlamlı bir çözüme olanak verir.

---

1 Burada, bileşik üretim hali dışta bırakılıyor. Son zamanlara ait Marksist çalışmalarda bu konuya büyük önem verilmiştir; bkz. Pasinetti (ed.), *Essays on the Theory of Joint Production*. Bu kavramın başlıca kullanımı, amortismana tabi tutulan biçimde esas ürünle birlikte üretilen sabit kapitalin kavramlaştırılması olmuştur. Sraffa'nın gösterdiği gibi (*Production of Commodities by Means of Commodities*, s. 95), Marx'ın sabit kapital hakkında böyle düşünüyor gibi göründüğü pasajlar vardır, fakat benim görüşümde, söz konusu pasajlar, Marx'ın bu teoriyi tam olarak benimsemiş olduğunu söyleyebilmemiz için yeterince güçlü olmadığı gibi, o teorinin bütün sonuçlarını çıkarmış olduğunu söyleyebilmemiz için hiç yeterli değildir. Her durumda, baştan sona kadar, bütün sabit kapitalin dolaşan kapital olduğunu, yani üretim süreci içinde bütünüyle tüketildiğini varsayıyorum, çünkü seçilen soyutlama düzeyinde, tartışma, daha karmaşık bir kavram olan dayanıklı kapital kavramını gerektirmiyor.

2 *Explaining Technical Change*, bölüm 7.

3 Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 2.

4 Aynı yerde.

5 Aynı yerde, s. 36.

Eşanlı denklemler metodu, emek değerlerin, tarihsel bir olgu olarak a_{ij} üretim araçlarının üretilmesinde kullanılmış olan teknikler tarafından değil, halen en verimli olan üretim teknikleri tarafından belirlendikleri gerçeğine tekabül eder. "Değeri belirleyen şey, ürünlerde içerilen emek zaman miktarı değil, verili herhangi bir anda gerekli olan emek zaman miktarıdır."[1] Halen kullanılan üretim araçlarının geçmişteki emek tarafından üretilmiş olması, normatif analiz bakımından anlamlı olabilir veya olmayabilir (4.3.2), fakat bugünkü emek değerlerin tahmin edilmesi analitik işinde elbette ki konuyla ilgisizdir.[2]

Ancak, eklemeliyim ki eşanlı metot, bugünkü değeri geçmişteki emek girdilerinin sonsuz bir serisinin toplamı olarak gören bir prosedürle eşdeğerdir. Karmaşık matris cebrinden kaçınmak için, bunu, buğday üretmek için buğday ve emek kullanılan tek sektörlü basit bir model için göstereceğim. Spesifik olarak, bir birim buğday üretmek için a birim buğday tohumu ve b birim emek gerektiğini varsaydık. Bir birim buğdayın bilinmeyen emek değeri yerine x konulduğunda, derhal şunu elde ederiz:

$$ax + b = x \qquad (2)$$

Bu eşitlik $x = b/(1–a)$ sonucunu verir. Ancak, aynı sonuca bir başka yoldan da varabiliriz. Aynı tekniğin kullanıldığını varsayarak, buğday tohumunun kendisini üretmek için ne miktarda dolaysız emek ve buğday tohumu gerekli olduğunu soralım. Bunun yanıtı, (2) numaralı denklemdeki girdilerin her birini orantı faktörü a ile çarptığımızda elde edilir: a^2 birim buğday ve ab birim emek. Daha sonra, aynı soruyu a^2 miktarındaki buğday tohumu için sorarız ve bunun a^3 buğday ve a^2b emek yardımıyla üretilmiş olduğu yanıtına varırız. Böylece devam edildiğinde, bir birim buğdayın emek değerini, (sonsuz) geçmişteki bütün emek girdilerinin toplamı olarak belirleyebiliriz: $x = b + ab + a^2b + ... = b/(1–a)$. Bu işlem, emeğin tarihsel bir belirlenmesi olarak görünebilirdi, fakat elbette ki işlemin tamamı tarihsel zamanda değil, mantıksal zamanda olmaktadır, dolayısıyla bugünkü değerlerin belirlenmesinde geçmişin nedensel önemi lehine bir argüman olarak kabul edilemez. Ekonomik planlamanın tartışılmasında bu kurgudan yararlanacağım (3.3.2).

Marx'ın iyi bildiği üzere, emeğin homojen olduğu varsayımı açıkça gerekçelendirilmelidir. İyi bilinen bir pasajda, Marx, vasıflı emeğin ücretlerin karşılaştırılması yoluyla vasıfsız emeğe indirgenebileceğini ima eder gibi gö-

1 *Grundrisse*, s. 135.
2 Krş. benim makalem "Note on hysteresis in the social sciences".

rünen bir şekilde ifade eder kendini.[1] Fakat bu onun pozisyonu değildi. Marx, bundan farklı olarak, vasıflı emeğin vasıfsız emek artı bir miktar görünmez veya beşeri kapital, yani vasıf olarak anlaşılabileceğini iddia ediyordu. Bu tür kapital ise, başka herhangi bir meta ile esas olarak aynı şekilde üretilirdi:

> Belirli bir endüstri kolunda vasıf ve beceri kazanabilmesi ve özel bir türde emek gücü haline gelebilmesi amacıyla insan organizmasını tadil etmek için, özel bir eğitim veya yetiştirme gereklidir ve bu da, az veya çok miktarda bir meta eşdeğerine malolur. Bu miktar, emek gücünün daha çok veya daha az karmaşık olmasına göre değişir. Bu eğitimin masrafları (ki sıradan emek gücü söz konusu olduğunda son derece küçüktür) onun üretiminde harcanan toplam değerin içinde aynı oranda yer alırlar.[2]

Fakat bu, Bob Rowthorn'un işaret ettiği gibi[3], muğlak olmaya devam etmektedir. Yukarıdaki pasajda, vasıflı işçinin emek gücünün değerinin, işçinin geçim araçlarının değeriyle işçinin eğitiminde harcanmış olan değerin toplamı olarak düşünülmesi gerektiğinin söylendiği kabul edilebilir. Toplamın ikinci bileşeni ise, eğitim işçilerinin geçim araçlarının değeri artı eğitimsel üretim araçlarının değeri olarak tanımlanır. Vasıfsız emeğe indirgeme, bu "içerilmiş değerler"in karşılaştırılması yoluyla olur. Ancak, bu kurgunun şöyle bir kusuru vardır: gerçek ücretteki bir değişme, indirgeme oranını ve dolayısıyla, sadece emek gücünün değerini değil, bütün metaların emek değerlerini etkileyebilir. Emek gücünden başka metaların emek değerlerinin, üretimin teknik koşullarından başka hiçbir şeyi yansıtmamalarını ve özellikle, bunların, gerçek ücretin bir belirleyicisi olarak sınıf mücadelesinden bağımsız olmalarını arzu edilir görüyorsak, bu kesinlikle önerilen metodun aleyhine sayılır. Ve elbetteki Marx'ın niyeti, metaların emek değerlerinin sadece harcanan emekle tanımlanabilir olması ve emeğin ücretindeki değişimlerden etkilenmemesiydi.

Pasajı yorumlamanın bir başka yolu, Hilferding tarafından önerilmiş ve Rowthorn tarafından daha ayrıntılı olarak geliştirilmiştir. Bu yorumda, eğitim sektöründe kullanılan sabit ve değişken kapital yerine, o sektörde yaratılan değere bakılmaktadır. Bu şekilde, indirgeme oranları ücret düzeyinden bağımsız olarak belirlenebilmekte ve ayrıca –Rowthorn'un gösterdiği gibi – kapitalist bir ekonomide eğitimin önemi hakkında daha verimli bir tartışma yapılabilir olmaktadır.

Yine de, bu kurgu, heterojen emek problemini çözmez. İki önemli, çözülmemiş ve belki de çözülemeyecek zorluk devam eder. Önce, üretileme-

---

1 *Kapital I*, s. 44.
2 Aynı yerde, s. 172; krş. ayrıca s. 198.
3 Rowthorn, "Skilled labour in the Marxist system".

yen vasıflar konusu var.[1] Bu tür vasıflar arasında, erken bir yaşta ailede edinilen sözel vasıflar başta olmak üzere, bir noktada edinilmeleri geri dönülmez bir biçimde engellenen vasıflar bulunduğu gibi, doğal yetenekler de bulunur. Bu durum, yukarıda anlatıldığı şekilde aşılamayacak olan gerçekten heterojen nitelikte emeğe yol açar. Kimi zamanlarda, Marx, bütün emeğin vasıfsız emek haline gelme eğilimi yüzünden bu problemin ihmal edilebileceğine inanmış gibi görünür[2], fakat bütün emeğin son derece uzmanlaşmış ve bilimsel olarak yetiştirilmiş hale geleceğini ortaya atan başka pasajlar bununla açık çelişki içindedir.[3]

İkinci olarak, Ian Steedman, emekte heterojenliğin farklı bir kaynağına dikkat çekmiştir.[4] Farklı emek biçimleri –vasıf düzeyinden hayli bağımsız olarak– yapılacak işin zevksizliğine göre değişebilir. Rekabetçi bir emek pazarında, bu durum, emek-değer teorisi için ciddi problemlere yol açan ücret farklarına neden olacaktır. Steedman göstermiştir ki, bu türden ücret farkları olduğunda, Marx'ın teorisinin iddialarını desteklemek için, somut emeğin farklı biçimlerinin bu farklı emek türlerinin göreli ücretleri yoluyla toplaştırılması şarttır.[5] Öte yandan, bu çözümün esprisi, emek değer teorisinin ardındaki amaçlara bir hayli aykırıdır. Elbette ki Marx, metaların emek içeriğinin, sınıf mücadelesinin sonucuna bağlı olabileceğini kabul etmek istemeyeceği gibi, belirli çalışma biçimlerinin öznel zahmetine bağlı olabileceğini de kabul etmek istemezdi.

Sonuç olarak, gerçekten ve indirgenemez şekilde heterojen nitelikte olan emeğin varlığı, Marksist iktisat için büyük bir engeldir. Bu konu, ciddiye alınırsa, emek değer teorisinin ilk adımını atmasına bile engeldir, çünkü temel kavramların tanımlanması olanağı kalmaz. 3.2.2'de daha da ileri gidip iddia ediyorum ki, emek değer *kavramının* tanımlanabilir olması için bu zorlukları ihmal etsek bile, emek değer *teorisi* başarısız olmaktadır çünkü kavramın hizmet edebileceği herhangi bir amaç yoktur. Bundan sonraki bölümde, heterojen emeğin sömürü teorisi için getirdiği zorlukları tartışıyorum.

Bu noktadan itibaren, yalnızca tek bir işçi biçimi ve tek bir iş biçimi olduğunu (yani vasıf farkları bulunmadığını ve işin zevksizliği açısından da farklar bulunmadığını) varsayarak, *emek gücünün değerini* şöyle tanımlayabiliriz: $v = b_1x_1 + b_2x_2 + ... + b_nx_n$; burada b_i, işçinin günlük tüketimine giren i

1 Bu zorluk, Blaug ("Another look at the reduction problem in Marx") ve Roemer (*A General Theory*, bölüm 6) tarafından vurgulanır.
2 Örneğin, *Kapital I*, s. 198.
3 Örneğin, *Grundrisse*, s. 705-6.
4 Steedman, "Heterogeneous labour, money wages and Marx's theory".
5 Örnek olarak, kârların sıfır olması veya kapitalin organik bileşimlerinin eşit olması halinde fiyatların değerler ile orantılı oldukları yolundaki Marx'ın görüşünü korumak istiyorsak, bu toplaştırma zorunludur.

malı miktarıdır. İşçi günde h saat çalışırsa, yaratılan *artı-değer* $h–v$ olur. Bu, işçinin yarattığı değer ve onun tüketiminin değeri arasındaki farktır. h'yi arttırarak artı-değeri arttırmak, *mutlak artı-değere* yol açar; v'nin azaltılması yoluyla meydana gelen bir artış ise *göreli artı-değer* yaratır. Bu da, metaların değerindeki bir değişmeyle veya gerçek ücretteki bir değişmeyle, veya her iki yoldan olabilir. 4.1.4'te, *sömürü oranı* olarak da adlandırılan *artı-değer oranı* (h/v)'nin bu belirleyicilerini ayrıntılı bir şekilde tartışıyorum. Bu bölümde, emek gücünün değerini verili kabul edeceğim.

Kapital, bir kapitalist tarafından satın alınan ve "değerleme" veya kâr yapma amacıyla işletilen üretim faktörlerinden oluşur. *Değişken kapital*, kullanılan emek gücüdür; *sabit kapital* ise beşeri olmayan üretim faktörlerinden oluşur. Yukarıda (1) numaralı denklemde üstü örtülü olarak yaptığım gibi, sabit kapitalin üretim sürecinde bütünüyle tüketildiğini varsayacağım. Çıkacak sonuçlar bundan ciddi şekilde etkilenmiyor.[1] Böylece, verili bir sektördeki çıktının değeri üç unsura ayrıştırılabilir. İlk olarak, sektörde kullanılan sabit kapitalin değeri –yani üretim araçlarının değeri– vardır; ikinci olarak değişken kapitalin değeri, yani emek gücünün değeri; ve üçüncü olarak, sektörde yaratılan artı-değer. Bu değer ayrıştırması, genelde, j sektörü için $C_j + V_j + S_j$ olarak yazılır. Benzer bir ayrıştırma, tek bir j malı için veya j sektöründeki tek bir firma için de yapılabilir. Sektörde *kapitalin organik bileşimi* C_j/V_j oranıdır. Bu tümüyle teknik bir kavram değildir, çünkü kapitale kıyasla istihdam edilen işçilerin sayısına bağlı olduğu gibi, onların emek gücünün değerine de bağlıdır. Kapital yoğunluğunun tümüyle teknik bir kavramı, *kapitalin değer bileşimi* olarak adlandırabileceğimiz $C_j/(V_j + S_j)$ oranı tarafından verilirdi. Fakat Marx bu kavramı kullanmaz. Onun yerine, kullanılan "üretim araçları kitlesi"nin istihdam edilen emek miktarına oranı olarak *kapitalin değer bileşimine* atıf yapar. Fakat bu iyi tanımlanmamış bir kavramdır, çünkü Marx üretim araçları "kitle"sinin nasıl ölçüleceğini söylemez. Belki de, bu ifade, herhangi bir orana değil, katsayılar kümesine $(a_{oj}, a_{1j}, ..., a_{nj})$ atıf yapıyor olarak anlaşılmalıdır.

3.2.2. Fiyatların ve kâr oranının türetilmesi[2]

Şimdi, bu kavramların yararlı herhangi bir biçimde kullanılabilir olup olmadığını ele almak istiyorum. Önce, *Marksist iktisadın temel denklemi* olarak adlandırılmayı hak eden şeyi ortaya koyuyorum. Marx'ı izleyerek, kâr oranını,

---

1 Daha genel durumun tam bir incelemesi için, bkz. Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 2.

2 Bunun daha ayrıntılı versiyonları için, bkz. Morishima, *Marx's Economics*, bölüm 7; Steedman, *Marx after Sraffa*, bölüm 3 ve 4; Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 1. Metinsel kanıtlar, esas olarak, *Kapital III*'in IX ve X numaralı bölümlerinde bulunur.

artı-değerin kullanılan toplam kapitale oranı olarak tanımlıyoruz: $r = S/(C + V)$. Şimdilik, bu büyüklüklerin verili bir sektöre mi, bütün ekonomiye mi ait oldukları sorusunu yanıtsız bırakıyoruz. Daha sonra, hem payı, hem de paydayı V ile bölerek, temel denklemi elde ediyoruz:

$$r = \frac{S/V}{C/V + 1} \qquad (3)$$

Yazıyla, kâr oranı, sömürü oranının kapitalin organik bileşimi artı 1'e bölümüne eşittir. Marksist iktisadın iki merkezi teorisi, bu ilişki dahilinde tartışılabilir. Emek değeri teorisi, temel denklem ayrıştırılıp ekonominin farklı sektörlerinin kâr oranlarını karşılaştırdığımızda ortaya çıkan problemlerle ilgilenir. Düşen kâr oranı teorisi ise, sömürü oranındaki ve kapitalin organik bileşimindeki trendleri ve bunların kâr oranı açısından içermelerini inceleyerek denklemin dinamik veçhesine bakar.

Burada, denklem, denge fiyatlarının genel durumda emek değerler ile orantılı olamayacağının *reductio ad absurdum* bir kanıtını vermek için kullanılacak. Bu orantının geçerli olduğunu varsayalım. O zaman, j sektöründeki bir kapitalist, temel denklemin verdiği kârı gerçekleştirirdi (bütün büyüklükler, söz konusu sektör bakımından tanımlanmış olarak). C_j ve V_j miktarlarıyla sabit ve değişken kapitali ödedikten sonra, kapitalistin elinde S_j kalırdı ve kâr oranı temel denklem ile tanımlanırdı. Şimdi, Marx sömürü oranının bütün sektörlerde aynı olduğunu varsaymıştır. Bütün işçilerin aynı gerçek ücreti aldıkları ve saat olarak çalışma sürelerinin de aynı olduğu varsayıldığında, sömürü oranıyla ilgili varsayım kaçınılmaz olur. Böylece, kapitalin farklı organik bileşimleri, farklı sektörlerde farklı kâr oranları verecektir. Sektörler arasında organik bileşim yönünden kesinlikle farklar olduğuna göre, ekonomide değişik kâr oranları olacağı sonucuna varabiliriz. Fakat bu, kâr oranının bütün sektörlerde eşit olması gerektiği yolundaki denge koşulunu ihlal etmektedir. Daha önce işaret edildiği gibi, *Kapital I*'de Marx değerlerin ve fiyatların orantılı olduklarını varsaydığında, bunun ileride terk edilecek bir basitleştirme olduğunu çok iyi biliyordu.

Marx, *Kapital III*'te fiyatların değerlerden türetilmesini daha incelikli bir şekilde yapmaya giriştiğinde, iki aşamada ilerledi. Önce, bütün büyüklükler ekonominin tamamı için tanımlanmış olarak, temel denklemden ortalama kâr oranını türetti. Bu prosedürün hiçbir haklı gerekçesi yoktur, ve hatta bu yolla yanlış sonuca varılmaktadır. Temel denklemin geçerli olduğu tek durum, organik bileşimin bütün sektörlerde aynı olması nedeniyle değerler ve fiyatların çakışması, veya artı-değer olmaması durumudur. Daha sonra, Marx, *Kapital III*'te sayısal bir örnekle, girdilerin değerlerini $(1 + r)$ ile çarparak,

yani ortalama kâr oranını değerler üzerine bir eklenti olarak kullanmak yoluyla, fiyatları türetti.[1] Fakat bu, fahiş bir hatadan başka bir şey olamaz çünkü değerler bilinmeyen büyüklüklerdir ve kapitalistin de bilgisi dışındadırlar; dolayısıyla, onun hesaplamalarına giremezler. Değer ile fiyatları karıştırmak, öz ile görünüşün karıştırılması diyalektik günahını işlemektir. Denge koşulu, bütün sektörlerdeki kapitalistlerin, aynı kâr oranını, üretim faktörlerinin değer cinsinden maliyetleri üzerine değil, bunların fiyat cinsinden maliyetleri üzerine hesaplamaları olmak gerekir. Marx'ın hatalı prosedürünün, defalarca uygulandığında, doğru sonuca yaklaşmasının, Morishima tarafından bildirilen bu matematiksel garipliğin, yorumsal veya içeriksel anlamı yoktur.[2]

Doğru prosedürde eşanlı denklemler kullanılır. Buna göre, j malının birim fiyatı olarak p_j yazalım ve 1 numaralı malı bütün öteki malların ölçüsü olarak alalım, yani $p_1 = 1$ olsun. Ayrıca, işçinin bir saatlik çalışma karşılığında aldığı i malı miktarı b_i' olacak şekilde, b_i/h için b_i' yazalım. Bu durumda, aşağıdaki denklemlerden kâr oranını (r) ve göreli fiyatları türetebiliriz:

$$(a_{oj}\,(b'_1+b'_2p_2+\ \dots\ +b'_np_n)+a_{1j}+a_{2j}p_2+\ \dots\ a_{nj}p_n)\,(1+r)=p_j;\ j=1,\,2,\,\dots,\,n \qquad (4)$$

Burada, soldaki büyük parantez içindeki ilk parantez, bir saatlik çalışmanın parasal ücretini, işçinin bu çalışma karşılığında aldığı metaların maliyeti olarak verir. Büyük parantezin tamamı ise, üretilen her birim mal için kapitalistin toplam giderlerini verir. Kâr bunlar temelinde hesaplanır. Denge koşulu, giderler artı onlar üzerindeki ortalama kâr oranının satış fiyatına eşit olmasıdır. Bir örnek yardımıyla, bunun, Marx'ın önerdiği prosedürden farklı bir sonuç verdiği kolayca gösterilebilir.[3]

Şimdi, daha temel nitelikte yorumlama konularına geçiyorum. Bir fiyat oluşumu teorisi olarak düşünüldüğünde, emek değer teorisinin dört farklı yorumu arasında ayrıın yapacağım:

---

1 *Kapital III*, s. 155 vd.

2 Morishima, *Marx's Economics*, s. 60, 77.

3 İki sektörlü bir örnekte, $a_{01} = 1$, $a_{11} = 1/2$, $a_{21} = 0$, $a_{02} = 1$, $a_{12} = 1/4$, $a_{22} = 0$, $b_1 = 0$, $b_2 = 1/3$ olarak koyarız. Marx'ın metodunu izleyerek, önce, yukarıda (1)'e tekabül eden denklemler yoluyla değerleri buluruz, yani $1 + x_1/2 = x_1$ ve $1 + x_1/4 = x_2$. Buradan, $x_1 = 2$ ve $x_2 = 3/2$ çıkar. Daha sonra, her iki sürecin de, her metadan bir birim çıktı veren bir ölçekte işletildiklerini varsayarız. Böylece, bu ekonomide yaratılan toplam değer miktarı 2'dir. Değişken kapitalin toplam değeri, tüketim malının (mal 2) 2/3 biriminin değerine veya 1'e eşittir. Dolayısıyla, artık 1'e eşittir ve ortalama kâr oranı $r = 1/(1+(1/2 + 1/4)2) = 0.4$ olur. Bir birim mal 1'in fiyatı, girdilerin değeri $(1/3 \times 3/2 + 1/2 \times 2)$ çarpı 1.4, veya 2.1'dir. Aynı şekilde, bir birim mal 2'nin fiyatı, $(1/3 \times 3/2 + 1/4 \times 2) \times 1.4 = 1.4$'e eşit olur. Meta 1'i ölçü olarak alırsak, p_2 = yaklaşık olarak 0.67 buluruz. Doğru prosedür ise, (4)'e tekabül eden denklemlerden hareket eder: $[p_2/3 + 1/2]\,(1 + r) = 1$ ve $[p_2/3 + 1/4]\,(1 + r) = p_2$. Bunlardan, yaklaşık olarak $r = 0.39$ ve $p_2 = 0.65$ sonuçlarına varılır.

1. *Yerel özdeşlik yorumu.* Fiyatlar değerlerle orantılıdır.
2. *Genel özdeşlik yorumu.* (a) Bütün fiyatların toplamı, bütün değerlerin toplamına eşittir. (b) Artı-değerin tamamı, kârın tamamına eşittir.
3. *Hegelci yorum.* (a) Değerler fiyatlardan bağımsız olarak belirlenebilir, fakat (b) fiyatlar değerlerden bağımsız olarak belirlenemez.
4. *Ricardocu yorum.* Fiyatlar, nihai talebin bileşiminden bağımsızdır.

Bütün bu yorumların Marx'ta belli bir metinsel desteği vardır. Daha önce kaydedildiği gibi, yerel özdeşlik tezi sadece uygun bir basitleştirme olarak *Kapital I*'de öne sürülmüştür ve onun üzerinde fazla vakit harcamak gerekmez. Bunun geçerli olduğu tek durum, bütün sektörlerde kapitalin organik bileşiminin aynı olması veya artı-değer üretilmemesi ("basit meta üretimi") durumudur. Genel özdeşlik yorumunun iki varyantı[1], aksini göstermeye yönelik çeşitli girişimler olmakla birlikte[2], karışık veya abes olmalarından dolayı bir kenara bırakılabilir.

Marx'ta (3a) ve (3b) beyanları kadar spesifik herhangi bir şey yoktur, fakat sonraki Marksist gelenekte bunlar kesinlikle çok önemli kabul edilmiştir. Marx'ın fiyatları değerlerden hatalı biçimde türetmesi –doğru olsaydı– fiyatların değerlerden türetilebileceğini gösterebilirdi, fakat fiyatlara ancak bu yoldan ulaşılabileceğini değil. Sonraki Marksistler, fiyatların değerlerden türetilmesi için, formel olarak doğru olan fakat (3b)'nin kanıtlanmasında faydası olmayan bir yol önermişlerdir.[3] Yukarıda ortaya konulan doğru prosedür, reddedilemez bir biçimde, fiyatların doğrudan doğruya teknolojik katsayılardan türetilebileceğini, dolayısıyla Hegelci yorumun ikinci kısmının yanlış olduğunu göstermektedir.

Peki ya birinci kısım (3a)? Sabit üretim katsayıları varsayımı çerçevesinde, değerler, yukarıdaki denklem (1)'de olduğu gibi, gerçekten de fiyatlardan bağımsız olarak belirlenebilir. Ancak, bu varsayım çok kuşkulu bir varsayımdır ve Marx tarafından da tutarlı biçimde savunulmuş değildir. Teknikler açısından seçim yapma olanağı kabul edildiğinde, bu seçim, geçerli fiyatlardaki maliyetleri karşılaştırarak yapılmalıdır. Dolayısıyla, fiyatlar ve teknolo-

---

1 Steedman, *Marx after Sraffa*, s. 61.

2 Örnek olarak Morishima, *Marx's Economics*, bölüm 7 veya Lipietz, "The so-called 'transformation problem' revisited". Morishima'nın sonucu, Marx'ın yazdığıyla veya dünyanın nasıl olduğuyla ilgiye değer herhangi bir ilişkisi yok gibi görünen hayli kısıtlı varsayımlar altında elde ediliyor. Lipietz ise, kendi sonucuna, gerçek ücreti veya parasal ücreti değil de sömürü oranını veri alarak varıyor – mikrotemeller gereğini tamamen ihmal eden bir yaklaşım.

3 Sweezy, (*The Theory of Capitalist Development*, s. 116 vd.) önce teknik katsayılardan değerler türetiyor ve daha sonra, fiyat-değer oranlarını, değerlerin onların katsayıları olarak göründüğü bir denklem sisteminde bilinmeyenler olarak kullanıyor. Bu, somut içermeleri olmayan basit bir el çabukluğudur.

ji, her ikisi de emek değerlerden önce, eşanlı olarak belirlenmelidir.[1] O halde, Marx'ı ve sonraki Marksistleri sabit katsayılar varsayımına bel bağlamaya sevk etmiş olabilen iki teorik baskı vardır. İlk olarak, bu varsayım, daha öznel olan girişimci tercihine karşı, yapısal kısıtların rolünü vurgular (1.2.1). Ayrıca, Hegelci yorumun en azından bir yarısını, fakat kesinlikle en az ilginç olan yarısını, öne sürmeye olanak verir. Gerçekten de, değerlere bağlı olan hiçbir şey yok iken, değerlerin fiyatlara bağlı olmadıklarını göstererek neyin ispat edildiğini anlamak zordur.

Aşağıdaki beyan, belki de, emek değer teorisinin Ricardocu yorumunun bir anlatımı olarak görülebilir:

> Değer yasası, üretim fiyatlarının düşmesine veya artmasına yol açan gerekli emek zamanındaki azalışlar veya artışlarla fiyat hareketlerini yönetir. İşte bu anlamdadır ki (kendi üretim fiyatlarının metaların değerinden saptıklarını hiç kuşkusuz fark etmiş olan) Ricardo şöyle der: "Okurun dikkatini çekmek istediğim araştırma, metaların mutlak değil göreli değerindeki değişimlerin etkisi hakkındadır".[2]

Öyle inanıyorum ki Marx, yalnızca, birinci cümlede açıkça söylediği şeyi, yani, emek değerlerindeki değişimlerin fiyat değişimleri için yeterli bir koşul olduğunu değil, aynı zamanda, bunların gerekli bir koşul olduğunu da anlatmak istiyordu. Burada, bayağı da olsa, standart bir itirazın karşılanması gerekiyor: çok talep edilen bir malın fiyatının yükseleceği ve talep düştüğünde fiyatın da düşeceği apaçık değil midir? Bu itiraz, esas olayı tamamen göz ardı ediyor. Marx, Ricardo'yu izleyerek, kısa vadeli fiyatlar ile uzun vadeli fiyatlar (veya denge fiyatları) arasında ayrım yapmıştır. Talepte bir kayma olur ve tüketiciler, geçerli fiyatlarda, bir malı onun üretimini aşan bir miktarda talep ederler ise, fiyat yükselecek, onu üreten sektördeki kâr oranı da yükselecektir. Daha yüksek kâr oranının cazibesine kapılan başka kapitalistler aynı malın üretimine girecekler, ve kâr oranı başka sektörlerinkine eşitlenınceye kadar kapital girişi devam edecektir. Emek değer teorisi, bu Ricardocu yorumda, piyasanın tekrar dengeye gelmesiyle malın fiyatının talepteki kayma öncesindeki fiyatın aynısı olacağını söyler.

Ancak, bu itiraz yanıtlandığında bile, Ricardocu görüş hatalıdır, çünkü talep bir başka noktadan da, işçi sınıfı tüketimi yoluyla sisteme girer.[3] Kendilerinden kâr oranı ve fiyatların türetilmiş oldukları (4) numaralı denklemlerde, b'_i tüketim katsayıları bilinmeyen fiyat değişkenlerinin katsayıları

---

1 Aynı vargı için ilgili ve daha güçlü bir argüman Roemer tarafından sunulur, *A General Theory*, bölüm 5.

2 *Kapital III*, s. 179.

3 Dolayısıyla, *kapitalist* tüketimindeki bir değişimden ileri gelen talep değişimleri fiyatları etkilemez. Fakat bu, Ricardocu yorum için destek olarak yetersizdir.

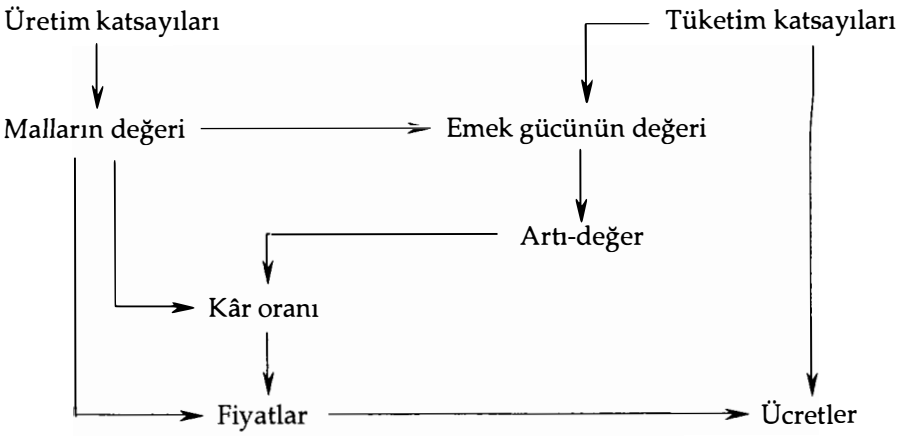
olarak görünürler. Dolayısıyla, Ricardocu görüşün aksine, talepte bir kayma sistemin çözümünü etkileyecektir. Gerçekte, o görüş ancak şu varsayımla geçerli olur: Marx'ın genel prosedürünün tersine, işçiler tüketim metaları tarafından *üretilmek* yerine, onlara bir parasal ücret *ödenir*. (4) numaralı denklemlerde, soldaki büyük parantezin içinde bulunan birinci parantez yerine, dıştan verilen bir ücret (w) konulursa, nihai talebin bileşimi denge fiyatlarını etkileyemez. Bu durum, teknikler arasında seçim yapılabildiğinde bile geçerli olur: yegâne kıt (yani üretilemeyen) mal emek olduğunda, girdi bileşimlerinin seçimi talepten bağımsızdır.[1] (Fakat, şunu kaydedebiliriz ki birden çok kıt faktör, örneğin toprak ve emek, olduğunda talep fiyatları etkileyecektir.)[2]

1.1.2'de işaret edildiği gibi, Marx, kapitalist üretim tarzının bir nitelemesi olarak bunun son derece yanıltıcı olduğunu zaman zaman kabul etmekle birlikte, parasal ücreti değil de işçilerin tüketim sepetini veri almıştır genellikle. Böylece, emek gücünün tek ve belli bir değerinden söz edebilmiştir. İşçiler, verili bir ücreti, (fiyatlar genelde değerler ile orantılı olmadığından) aynı toplam fiyata ulaşan fakat aynı toplam değere ulaşmaları gerekmeyen farklı tüketim sepetleri için harcayabilselerdi, Marx'ın o ifadesi anlamsız olurdu. Öte yandan, bu prosedür, Ricardocu yorumda emek değer teorisi için sağlam bir temel kurmasına da engel oldu.

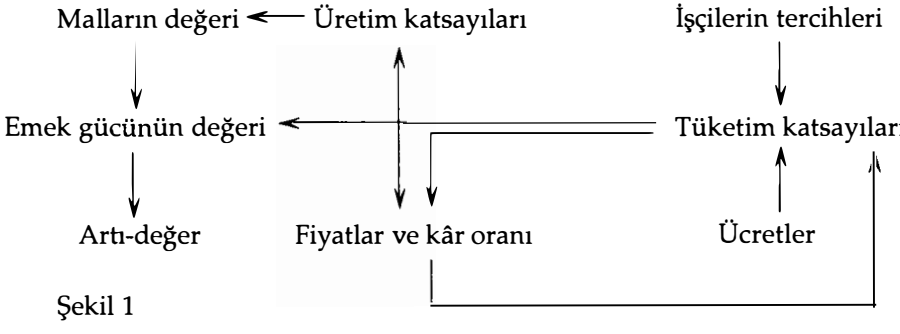
Özet olarak, Marksist görüş, bir şema (Şekil 1) yardımıyla, standart veya gayrı Marksist görüş ile karşılaştırılabilir. Şemada, oklar açıklayıcı önceliği, iki yönlü oklar ise açıklayıcı eşanlılığı göstermektedir. Takdir edilecektir ki, fiyatların ve kâr oranının doğru türetiminde, değerlerin hiçbir rolü yoktur. Değerler, sadece bir apandis gibi görünüyorlar ve hemen hemen söz konusu organ kadar faydasızdırlar. Bu, 3.2.1'de yapılan bir beyanı teyit ediyor: (gerçeğin tersine) emek değer kavramının iyi tanımlandığı varsayılsa bile, onun hizmet edebileceği bir amaç yoktur.

1 Bu "ikamesiz teorem" için, bkz. örneğin von Weizsäcker, *Steady State Capital Theory*, s. 11.
2 Aynı yerde, s. 12.

Marksist Model



Gayrı Marksist Model



Şekil 1

3.2.3. İki transandantal argüman

Fiyatları ve kârı "açıklamak" çeşitli ayrı şeyler anlamına gelebilir. İlk olarak, bu açıklama, söz konusu değişkenlerin kesin sayısal büyüklüklerinin belirlenmesine olanak veren formel bir modeli içerebilir. Emek değerlerin bu açıklamada rol oynamadıklarını gördük. Fakat, ikinci olarak, bu açıklama, fiyatların ve kârların nasıl olabildikleri şeklindeki daha temel soruya yönelebilir. Robert Nozick tarafından işaret edildiği gibi,[1] bu soru, genelde transandantal bir argüman olarak anılan "Kantçı türden" bir sorudur. Olgusal olarak verili olandan hareket edip, onun olabilirlik koşullarını çıkarmak için geriye doğru

1 Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, s. 261-2.

gider. Emek değer teorisi nicel büyüklüklerin belirlenmesinde işe yaramıyor ise, bu nitel sorunun yanıtlanmasında nasıl bir performans gösteriyor?

Kapital I'in açılış bölümlerinde, Marx bu genel biçimde iki argüman sunuyor. Bunlardan ilki, mübadele olgusuyla başlıyor ve bir olabilirlik koşulu olarak emeği çıkarıyor:

> İki meta alalım, örneğin buğday ve demir. Bunların mübadele oranı, bu oran her ne olursa olsun, daima, belirli miktarda buğdayın belirli miktarda demirle eşitlendiği bir denklem yoluyla gösterilebilir: örneğin 1 quarter buğday = x cwt demir.* Bu denklem bize ne söylüyor? İki farklı şeyde – 1 quarter buğdayda ve x cwt demirde, her ikisinde ortak olan bir şeyden eşit miktarlarda var olduğunu söylüyor. Dolayısıyla, bu iki şey, ne biri ne de öbürü olmayan üçüncü bir şeye eşit olmalıdır. Öyleyse, onlardan her biri, mübadele değeri olduğu ölçüde, bu üçüncü şeye indirgenebilir olmalıdır ... Bu ortak "bir şey" metaların geometrik, kimyasal veya başka herhangi bir özelliği olamaz. Bu türden özellikler, ancak o metaların faydasını etkiledikleri, onları kullanım değerleri haline getirdikleri ölçüde dikkatimizi çekerler. Fakat metaların mübadelesi, hiç şüphesiz, kullanım değerinden tam bir soyutlanmayla karakterize olan bir işlemdir. O halde, yeterli miktarda bulunmak şartıyla, bir kullanım değeri bir başka kullanım değeri kadar geçerlidir... Kullanım değerleri olarak, metalar, her şeyden önce farklı niteliklere sahiptirler, fakat mübadele değerleri olarak sadece farklı niceliklerdir ve dolayısıyla zerre kadar kullanım değeri içermezler. O halde, metaların kullanım değerini dışta bırakırsak, onların tek bir özelliği kalır: emeğin ürünü olmaları.[1]

Bu ünlü pasaj iki aşamada kısımlara ayrılabilir. (i) Mübadelenin olabilmesi için, mübadele edilen mallarda ortak bir unsur bulunmalıdır. (ii) Bu ortak unsur, ancak insan emeğinin ürünleri olma özelliği olabilir. Birinci beyan hayli muğlaktır. Pasajın başlangıcında, Marx metaların her birinde "var olması" gereken bir ortak unsurdan söz ediyor, fakat sona doğru bunlarda bir "ortak özellik" olması gerektiğini söylüyor – bu ortak özellik pekâlâ ilişkisel olarak tanımlanabilir. Gerçekten de, emeğin ürünü olma özelliği, tıpkı insan gereksinmelerini giderme özelliği gibi, ilişkisel bir özelliktir. Bu daha geniş anlamda düşünülürse, birinci beyan doğru gibi görünüyor. İki mal birbirleriyle düzenli olarak belirli oranlar içinde mübadele ediliyorsa, bunun nedeni, her iki malın da sahip olduğu –belki de ilişkisel– bir özellik olmalıdır. Öte yandan, ikinci beyan yanlış gibi görünüyor. İlk olarak, emek bütün malların bir bileşeni olmak zorunda değildir; ikinci olarak, mübadeleyi gerçekten açıklayan başka ortak özellikler var olabilir.

Birinci itirazla ilgili olarak, çok iyi eğitilmiş maymunların işlettiği bir ekonomide, hiç emek kullanılmaksızın, iyi tanımlanmış göreli fiyatlar ve iyi tanımlanmış bir kâr oranı olabilirdi. Gerçekten de, von Neumann büyüme

---

1 *Kapital I*, s. 37.

* *Quarter* ve *cwt* (*hundredweight*): Anglo-Sakson ağırlık ölçüleri, sırasıyla 12.7 kg ve 50.8 kg (ç.n.).

modeli bu şekilde anlaşılabilir.[1] Daha spesifik olarak, bir kapitalistler sınıfıyla ve devamlı bir ordu oluşturan düşük ücretli bir askerler sınıfıyla, tam otomatik bir ekonomi hayal edelim. Burada mallar, iyi tanımlanmış sanal fiyatlara göre, firmalar arasında ve firmalardan tüketicilere aktarılırdı, fakat malların üretimine hiç emek girmezdi. Toplumsal çatışma olabilse de, sömürü olmazdı. Böyle bir ekonominin en başta insan emeğiyle kurulması gerekeceği itirazı yöneltilebilir, ama bunun benim anlatmak istediğim şeyi geçersiz kılacağını sanmam – meğer ki "emeğin ürünü olma" ifadesi Marx'ın herhalde kastetmemiş olduğu bir geniş tarihsel anlamda yorumlansın.

İkinci itirazla ilgili olarak, "bütün malların ortak özelliği" statüsü için çeşitli başka adaylar vardır. Herhangi bir gerçek ekonomide, Sraffa'nın tanımıyla bir takım "temel metalar", yani bütün öbür metaların üretimine dolaysız veya dolaylı biçimde giren metalar olacaktır. Ancak, enerji hariç, bu metalar söz konusu statüyü hak etmezler, çünkü onlar da, emek ile ilgili olarak yukarıda yapılan itiraza, yani, bugünkü ekonomide mutlaka gerekli oldukları halde, olanaklı bütün ekonomilerde mutlaka gerekli olmadıkları itirazına açıktırlar. Daha merkezi olarak, söz konusu ortak "bir şey" insani gereksinmeleri giderme potansiyeli veya fayda veya kullanım değeri olabilirdi. Marx'ın "metaların mübadelesi, hiç şüphesiz, kullanım değerinden tam bir soyutlanmayla karakterize olan bir işlemdir" şeklindeki beyanı, "metalar üzerinde harcanan emek, ancak başkaları için yararlı olan bir biçimde harcandığı ölçüde geçerli sayılır"[2] yolundaki bir pasajla hiç de uyumlu değildir. O pasajda, Marx'ın kendisi, bütün malların ortak özelliği olarak faydayı seçmek için bir neden gösteriyor gibidir.

Ancak, iddia edilebilir ki, mübadele edilen malların ortak özelliğinin, insan emeğinin *yararlı* ürünleri olma kompleks özelliği olduğu şeklindeki tadil edilmiş görüş benimsenirse Marx'ın pozisyonu geçersizleşmez, çünkü o zaman emek genel koşulun (hepsi olmasa da) bir kısmı olmaya devam eder. Fakat esas sorun, bu iki özelliğe* sahip olan malların *her iki özelliğe de sahip olmaları nedeniyle mi* mübadele edildikleridir. Yukarıdaki ilk itirazda öne sürülen argüman gösteriyor ki, insan emeğinin ürünleri olmaksızın, yalnızca faydalılığa sahip olan mallar (ki daha genel anlamda, nihai olarak gereksinme doyumuna yönelik üretim amaçları bakımından yararlılık da bunun içine girer) yine de belirli oranlarda mübadele edilebilirler. Doğrudur, yararlı olmak yanında, mallar aynı zamanda kıt olmalıdır; fakat malların kıt

1 Bu nokta, söz konusu modelin Kemeny, Snell ve Thompson tarafından yapılan sergilemesinde iyice ortaya konuluyor (*Introduction to Finite Mathematics*, s. 434 vd.). Verdikleri tavuk-yumurta örneğinde, girdi olarak hiç emek görünmez, fakat yine de iyi tanımlanmış göreli fiyatlar ve kâr oranı (yani büyüme oranı) vardır.

2 *Kapital I*, s. 85.

* İnsan emeğinin ürünü olma ve yararlı olma. (ç.n.)

olması, onların insan emeğinin ürünü olmalarından başka şeylerin de sonucu olabilir. İnsan dışı doğal kaynakların kıtlığı, malların kıtlığının nedeni olabilir. Dolayısıyla, şunu söylemek makul görünüyor: mallar gerçekten de insan emeğinin yararlı ürünleri olma özelliğini taşıdıklarında, yararlı ve kıt olmaları nedeniyle mübadele edilirler. İnsan emeğinin yararlı ürünleri olma kompleks özelliği, yararlı ve kıt olma özelliği için yeterli bir koşuldur, fakat gerekli bir koşul değildir.

Bir başka transandantal argüman 1.5.1'de kısaca tartışılmıştı. Söz konusu argüman, kârların olabilirliğinin bir koşulu olarak artık-değerin ve sömürünün varlığı sonucunun çıkarılmasıyla ilgilidir. Morishima, pozitif kârların ancak ve ancak pozitif bir sömürü oranı var ise olabildiklerini Marksist iktisadın "temel bir teoremi" olarak kanıtlamıştır.[1] Ancak, genel olarak korelasyon, nedenselliği gösteremediği gibi, bu eşdeğerlilik de, sömürünün, kârın olabilirliğinin bir koşulu olduğunu göstermez. Gerçekten, çelik veya başka herhangi bir temel meta ile ilgili olarak benzer "temel teoremler" kanıtlanabilir.[2] Bu teoremlerin altında yatan merkezi olgu şudur: kâr, faiz ve ekonomik büyümenin olanaklı olmalarının tek nedeni, insanın, dışsal hammadde ve enerji kaynaklarını kullanabilmesidir. Termodinamiğin ikinci yasasından, bütünüyle *recycling** üzerine dayanan bir ekonominin negatif bir büyüme oranına sahip olacağı sonucu çıkar.[3] Doğrudur, ekonominin verili herhangi bir durumu için, kârlara yer bırakmayan bir işçi sınıfı tüketim düzeyi tasarlayabiliriz; fakat, işçilerin tüketiminin verili herhangi bir düzeyi için de, ekonominin, ve özellikle teknolojinin, pozitif bir kâr oranına olanak veren bir durumunu tasarlayabiliriz.[4] Elbette ki ve totolojik olarak, işçiler bütün net ürünü tüketselerdi kârlar olanaklı olmazdı, ve işçilerin bütün net ürünü tüketmemesi bazı durumlarda onların sömürülmesi anlamına gelir. Fakat bu, işçilerin yoktan var etmek için gizemli bir yeteneğe sahip olduklarını kanıtlamaz. Özetlemek gerekirse, insanın doğal çevreden yararlanabilmesi, verili herhangi bir tüketim düzeyinin üstünde ve ötesinde bir artığı olanaklı kılar. Bu artığın, işçilerin daha çok tüketmesi için mi, kapitalistlerin tüketimi için mi, yatırım için mi kullanılması gerektiği, "kârların nihai kaynağı" konusuyla ilişkisi olmayan ayrı bir sorundur.

---

1 Morishima, *Marx's Economics*, bölüm 5; aynı yazarın "Marx in the light of modern economic theory" makalesinde genelleştirilmiştir; Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 2.4'te daha da genelleştirilmiştir.

2 Roemer, *A General Theory*, bölüm 7'nin eklentisi.

3 Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process.*

* Recycling (İng.): Kullanılmış olan maddelerin (plastik, cam, kağıt, vs.) tekrar kullanmak amacıyla işlemden geçirilmesi. (ç.n.)

4 Doğrudur, $E = Mc^2$ ve başka kısıtlar bunu sınırlayabilir, fakat ekonominin bu sınırların epeyce içinde işlemekte olduğunu varsayıyorum.

3.3. Birikim ve teknik değişme

Yukarıda tartışılan konular statik, değişmeyen bir ekonomi varsayımı ile uyumludur. Evet,bir artık vardır, fakat bunun tamamen kapitalist tüketimine ayrılmasını dışlayacak hiçbir şey söylenmedi. Şimdi, bazı dinamik konulara geçiyorum. Önce, genişletilmiş yeniden üretim kavramını, veya sabit bir teknik temelde dengeli nicel büyüme kavramını tartışacağım (3.3.1) Daha sonra, kapitalizm altında teknik değişmenin nedenleri, doğası ve sonuçları üzerinde duruyorum (3.3.2). Bunun tartışılmasına 3.4.2'de devam ediyorum.

3.3.1. Basit ve genişletilmiş yeniden üretim

Denge kavramı, genel olarak algılandığı şekliyle iktisadi teorinin merkezinde yer alır.[1] Bölüm 3.2.2'de, (i)kâr oranının bütün sektörlerde aynı olması ve (ii) herhangi bir sektörde harcamalar ve kâr toplamının gelire eşit olması denge koşullarından denge fiyatlarının nasıl türetileceği gösterildi. Fakat bu, sektörlerin göreli büyüklüklerini belirlenmemiş halde bırakmaktadır. Dolayısıyla, fiyat dengesinden farklı olarak, fiziksel dengeyi belirlemek için ayrı bir argüman gereklidir. *Kapital II*'de Marx, Quesnay'i izleyerek, fiziksel dengenin incelenmesinde bir öncü oldu. Hiçbir net yatırımın olmadığı basit yeniden üretim ile, artığın bir kısmının sabit bir teknik temelde yeniden yatırıldığı genişletilmiş yeniden üretim arasında bir ayrım yaptı. Bu cilt, şimdiye dek büyük bir yazar tarafından yazılmış en sıkıcı yapıtlardan biri olmakla birlikte, bu fiziksel denge analizleri, teknik bakımdan kusurlu da olsa, çarpıcı biçimde orijinaldi.

Fiziksel yeniden üretimi tartışmak için, Marx'ın iki sektörlü modelini kullanıyoruz. Sektör I, kapital malları sektörüdür; sektör II ise, işçiler ve kapitalistler için tüketim malları üretir. Sektörlerin çıktıları değer bakımından bileşenlerine ayrıldığında $C_1+V_1+S_1$ ve $C_2+V_2+S_2$ bulunur. Sabit kapitalin üretim sürecinde tamamen tüketildiğini varsaydığımızdan, sektör I'in çıktısı, denge durumunda, her iki sektörde kullanılan sabit kapitale kesin olarak eşit olmalıdır: $C_1+V_1+S_1 = C_1+C_2$. Ayrıca, sektör II'nin çıktısı, denge durumunda, (değişken kapitale tekabül eden) işçilerin tüketimini ve (net yatırım olmadığından artığa tekabül eden) kapitalist tüketimini karşılamak için tam olarak yeterli olmalıdır: $C_2+V_2+S_2 = V_1+V_2+S_1+S_2$. Bunların her ikisi de aynı formüle indirgenir: $C_2 = V_1+S_1$. Basit yeniden üretim için fiziksel denge, tüketim sektöründe kullanılan sabit kapitalin değerinin kapital sektöründeki katma değere eşit olmasıdır. Bu, elbette ki, dengenin oluşması için bir yeterli koşul değildir, çünkü daha düşük düzeylerde dengesizliğe pek fazla yer

1 Önemli bir istisna için, bkz. Nelson ve Winter, *An Evolutionary Theory of Economic Change.*

bırakan son derece derneşik bir düzeyde formüle edilmiştir. Ayrıca, derneştiriciler olarak değerler yerine fiyatlar kullanılarak benzer koşullar formüle edilebilirdi.

Şimdi, artığın bir kısmı yeniden yatırıldığında ne olduğuna bakalım. Burada, değerin kendini genişletmesi sonucunu çıkarmak için Marx'ın başvurduğu diyalektik argümana karşı 1.5.1'de ortaya konulan itirazları tekrar etmeyeceğim, fakat bir miktar net yatırımın gerçekleştiğini bir varsayım olarak almakla yetineceğim.Marx'ın bu durumu ele alma tarzı çok gariptir.[1] Önce, sektör I'de yaratılan artı-değerin belirli bir oranının yeniden yatırıldığını varsayar; sonra da, dengeli büyümeye olanak verecek bir miktar bulunca kadar, sektör II'deki artığın üzerinde oynar. Böylece, iki sektörde, artık farklı oranlarda yeniden yatırılır. Kendi içinde, buna itiraz edilmeyebilir. İki sektördeki kapitalistlerin, bir değer büyüklüğü olan ve dolayısıyla gözlenmesi olanaklı olmayan *artığı* aynı oranda yatırmalarını sağlayacak bir mekanizma yoktur.[2] İtiraz edilmesi gereken şey, Marx'ta iki sektördeki tasarruf davranışı arasında herhangi bir bağlantı olmamasıdır. Aşikâr varsayım, *kârların* eşit oranlarda tasarruf edildiği varsayımı olurdu, fakat böyle bir varsayım değerlerin saf âleminden ayrılmayı gerekli kılardı. Büyüyen bir ekonominin "dengeli rotası"nı bulmak için dinamik mülahazalara döndüğümüzde, değer muhasebesi sadece gereksiz olmakla kalmaz, aynı zamanda, anlamaya engel olur.

3.3.2. Teknik değişme

Şimdi, daha heyecan verici konulara geçebiliriz. Marx, paradoksal bir şekilde, hem teknik değişmenin bütün dünya tarihinde merkezi vaka olduğuna, hem de bunun yalnızca kapitalizmi karakterize eden bir fenomen olduğuna inanıyordu. Bölüm 5.1.1'de, bu ikiliğe geri dönüyor ve bunun çözülüp çözülemeyeceğini ayrıntılı olarak tartışıyorum.[3] Bu sistemde teknik değişmenin nedenleri ve ona yol açan güdülenme nedir? Yenileşme hangi tempoda gerçekleşir? O tempo optimal midir, yoksa kapitalizmde yenilik potansiyelinin tam olarak kullanımı önünde engeller mi vardır? Teknik değişmede, emek tasarruf eden veya emek kullanan yenilikler yönünde herhangi bir tutarlı eğilim var mıdır?

---

1 *Kapital II*, s. 512.

2 Tsuru, "Keynes versus Marx", s. 185; Bronfenbrenner, *"Das Kapital* for modern man", ve (daha muğlak bir şekilde) Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, s. 263, artı-değerden tasarruf oranının her iki sektörde aynı olduğunu varsayıyorlar. Doğru bir sergileme için, bkz. Morishima, *Marx's Economics*, bölüm 12. Söz konusu varsayımdaki yanlışlık, fiyatların değerlerden türetilmesinde Marx'ın işlediği hatanın aynısıdır – emek değerlerin edimciler için davranışsal anlamı olduğu varsayımı.

3 Aşağıdaki anlatım, *Explaining Technical Change* başlıklı kitabımın yedinci bölümüne dayanır.

Yeniliklerin arkasındaki güdülenme –onlardan kaynaklanan dışsal ekonomilerden ayrı olarak– *Kapital I*'de göreli artı-değer üzerine bölümde ortaya konulur. Yeni ve daha üstün bir tekniği uygulamaya sokan bir kapitalist, metaları

> bireysel değerlerinin üzerinde, ama toplumsal değerlerinin altında satabilir... [Kapitalistin] metaları, emek gücünün genel değerinin belirlenmesine katılan gerekli geçim araçları sınıfına dahil olsa da, olmasa da, artı-değerdeki bu çoğalma kapitalistin cebine girer. Dolayısıyla, metaların o sınıfa dahil olup olmadığından bağımsız olarak, her bireysel kapitalisti, emeğin üretkenliğini arttırarak metalarını ucuzlatmaya yönelten bir güdü vardır.[1]

1.3.2'de kaydedildiği gibi, Marx, bireysel kârların güdülediği eylemlerden bir bütün olarak kapitalistler sınıfı için artı-değer yaratan bu olayı "görünmez el"in bir örneği olarak alıyordu. Gerçekten de, kâr maksimizasyonunun böyle bir yan ürünü olabilir, fakat olması zorunlu değildir.[2] Bunu göstermek için, kapitalist yenileşmenin alt-optimal karakterinin tartışılmasında da yararlı olacak iki sektörlü bir modeli kullanacağım.

Bu modelde, kapital malının fiyatını, âdet olduğu üzere, 1'e eşitliyoruz. Gerçek ücret, tüketim malının birimleri cinsinden, w ile gösteriliyor. Kâr oranı r, tüketim malının fiyatı p harfleriyle temsil ediliyor. Fiyat dengesi için (4) numaralı denklemde verilen koşullar böylece aşağıdaki biçimi alırlar:

$$\left.\begin{aligned}(a_{01} \times w \times p + a_{11})(1 + r) &= 1\\ (a_{02} \times w \times p + a_{12})(1 + r) &= p\end{aligned}\right\} \qquad (5)$$

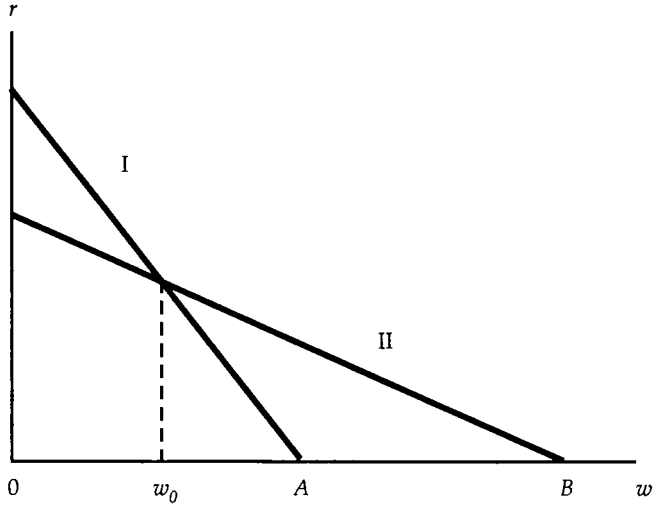
Bu denklemlerden, r'yi w'nun açık bir fonksiyonu olarak elde ediyoruz. w'nun yatay eksende, r'nin dikey eksende ölçüldüğü bir koordinat sisteminde, bu fonksiyonun aşağıya doğru eğimli bir grafiği olacaktır. Şekil 2'de, basitlik amacıyla düz çizgiler olarak gösterilen, böyle iki eğri çizdim.[3] Bunlar, I ve II olmak üzere iki farklı tekniğe, yani iki üretim katsayıları kümesine tekabül ederler. w_0 altında herhangi bir ücret düzeyinde, teknik I en kârlı tekniktir ve kapital üzerindeki kâr oranını maksimize etmek isteyen bir girişimci o tekniği seçecektir. Öte yandan, w_0 üzerindeki ücret düzeylerinde, teknik II tercih edilir. Şimdi, teknik I (teknik II) kullanıldığında OA (OB) mesafesinin işçi başına net ürün olarak yorumlanabileceğine dikkat ediniz: kâr olmadı-

1 *Kapital I*, s. 317.

2 Bu probleme dikkatimi çektiği için Robert van der Veen'e müteşekkirim.

3 Kapital tartışmasında bu "düz çizgi varsayımı"nın anlamı için, bkz. Harcourt, *Some Cambridge Controversies*. Bu basitleştirmenin terk edilmesi, burada anlatılmak istenen şeyi etkilemez.

ğında, ücretler toplam ürünü tüketirler. Ayrıca,daha sonrası için şunu da kaydedelim ki, teknik II kullanıldığında her birim ürünün emek içeriği daha küçük olmalıdır, çünkü bu teknik işçi başına daha büyük bir ürüne olanak vermektedir.



Şekil 2

Şimdi iki olabilirlik üzerinde düşünelim. (i) $0 < w < w_0$ ve teknik II bilinen yegâne tekniktir. Teknik I ortaya çıktığında, kapitalistler hemen ona geçeceklerdir çünkü bu teknik (o ücret düzeyinde) daha yüksek bir kâr oranıyla bağlantılıdır. Ancak, yeni tekniğe geçiş artı-değer oranında bir düşmeyi getirir: teknik II kapsamında wB/Ow olan artı-değer oranı şimdi wA/Ow olur. (ii) $w_0 < w < A$ ve teknik I bilinen yegâne tekniktir. Teknik II ortaya çıkarsa, kâr maksimizasyonu açısından bu teknik tercih edilecek ve ayrıca artı-değer oranında bir artışa yol açacaktır. Dolayısıyla, görülüyor ki kâr güdüsüyle yapılan yenileşme artı-değer oranında bir artış getirebilir, fakat –Marx'ın iddiasının aksine– getirmek zorunda değildir.

Eklemeliyim ki bu argüman, geçerli olmakla birlikte, önemli bir noktada belirsizlikten kurtarılmalıdır. Yukarıdaki diyagram, artı-değer oranıyla denge kâr oranı arasında ters yönde bir ilişkinin olabilirliğini gösteriyor. Bununla birlikte, kapitalistleri güdüleyen şey, denge oranı, yani yeni denge fiyatlarında elde edilebilecek kâr değil, yenilik öncesi denge fiyatlarında, uy-

gulamaya sokulduğu zamanda yeni teknik ile elde edilebilecek kârdır. Ancak, sabit bir gerçek ücret düzeyinde, yenilik sonrası fiyatlarda da kârlı oldukları gösterilebilir.[1] Böylece, yukarıdaki paragrafın vargısı şu şekilde yeniden ifade edilebilir: kâr güdüsüyle uygulanan yenileşme denge kâr oranında bir artış getirmelidir ve artı-değer oranında bir artışa neden olabilir veya olmayabilir. Hatta, daha spesifik bir ifade kullanabiliriz. Yukarıdaki durum (ii) işaret etmektedir ki, uygulamaya konulan yenilik, ürünün emek içeriğini azaltma özelliğine sahip olduğunda, artı-değer oranı kâr oranıyla birlikte artar, ve bunun böyle olduğu hayli genel olarak gerçekten de gösterilmiştir.[2] İleride göreceğimiz gibi, Marx, bu özelliğin, yeniliklerin değerlendirilmesinde başvurulması gereken toplumsal olarak arzu edilir ölçüt olduğuna, ve ayrıca bunun kârlılık ölçütünden sapabileceğine inanıyordu. Dolayısıyla, hem buna inanıp, hem de, artı-değer yaratılmasının kârlılık ile kendiliğinden örtüşeceği üzerinde ısrar edemez.

Şimdi, kapitalist yenileşmenin arkasındaki güdülenmeye geri dönüyorum. Kapitalistin tutarlı olarak kâr maksimize ettiğini varsayarsak, onun bilgisi dahilinde olduğu ölçüde, yapılabilir küme çerçevesinde kârını maksimize edecek şekilde yenilik yapacaktır. Marx, yapılabilir kümenin belirleyicileri hakkında pek fazla şey söylemez. Özellikle, patent sisteminin[3] yürürlüğe girmesiyle ortaya çıkmış olan –teknik değil de– ekonomik açıdan kârlı yenilikler kümesindeki büyük genişlemeden söz etmez. Ancak, kapitalist yenileşmenin arkasındaki güdülenme hakkında, yukarıda aktarılan hayli genel beyandan daha spesifik olan bazı düşünceler öne sürer. Bunlar, ilk olarak, teknik değişmenin sınıf mücadelesi üzerindeki etkisiyle ve, ikinci olarak, yenileşme konusunda kâr maksimizasyonu ölçütünün alt-optimal sonuçlarıyla ilgilidir. Birinci problem, 1.2.1'de tartışılan "maksimize etmeyetinme" konusuyla da bağlantılıdır.

4.1.4'te daha fazla açıklandığı gibi, ücret oranı, kısmen, işçilerin sınıf bilinci ve savaşkanlığı ile belirlenir. İşçilerin sınıf bilinci ve savaşkanlığı ise, fabrika tasarımı, işgücünün becerisi ve çalışma sürecinde işbirliği tarzı gibi unsurlardan etkilenir. Bunların hepsi, kısmen, seçilen teknik tarafından be-

---

1 Okishio, "Technical change and the rate of profit"; ayrıca bkz. Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 4.

2 Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 4.3.

3 Benim bildiğim kadarıyla, Marx'ın patent sistemine yaptığı tek atıf, *Zur Kritik (1861-3)*, s. 1682'de bulunur. Marx, orada, bu sistemin teknik ilerlemeyi hızlandırmaktan ziyade geciktirebileceğini öne sürer. Bu, bir anlamda, sahte bir ikilemdir, çünkü patent sisteminin paradoksu, yeniliklerin yayılmasını geciktirirken yayılacak daha fazla yenilik olmasını sağlamasıdır. Marx'ın üretici güçlerin kullanımı ve gelişimi arasındaki (5.1.3'te daha fazla tartışılan) bu çelişik dengenin bilincinde olduğunu gösteren hiçbir işaret yoktur.

lirlenir.[1] Dolayısıyla, rasyonel ve uzak görüşlü bir kapitalist, hem üretkenlik hem de ücret oranı üzerindeki etkiyi dikkate alarak, kâr oranı üzerinde en iyi net etkiyi yapan yeniliği arayacaktır.[2] Son zamanlarda çok tartışılmış olan[3] bu fikrin *Kapital I*'de bir işareti var:

> Fakat makine, işçiye üstün gelen ve devamlı olarak onu gereksiz kılmak üzere olan bir rakip gibi hareket etmekle kalmaz. O, aynı zamanda, işçiye hasım olan bir güçtür ve kapital, bunu bağıra çağıra ilan eder ve ondan böylece yararlanır. Makine, kapitalin istibdadına karşı işçi sınıfının dönemsel isyanları olan grevlerin bastırılması için en güçlü silahtır. Gaskell'e göre, buharlı motor, en başından beri, insan gücünün bir düşmanıydı, yeni doğmuş fabrika sistemini bir krizle tehdit eden işçilerin artan taleplerini kapitalistin ezmesine olanak vermiş olan bir düşman. 1830'dan beri, sırf işçi sınıfının isyanlarına karşı kapitale silahlar tedarik etme amacıyla yapılmış icatların basbayağı bir tarihi yazılabilirdi. Bunların başında, önemlilik açısından, kendi kendine işleyen çıkrık gelir, çünkü bu alet otomatik sistemde yeni bir çağ açmıştır.[4]

Bunun maksimizasyon çerçevesinde ne anlama geldiğini ortaya koymak istiyorum. Bir maksimize edici olarak, kapitalist, normal olarak bütün durumlarda sonuna kadar yenilik yapacaktır, çünkü teknik verimlilik kural olarak daha yüksek kârlara yol açar. Ancak, sınıf mücadelesi argümanı, bu ikisinin farklılaşabilmesi, dolayısıyla kapitalistin "yenilik olanaklarının uç noktası"na[5] kadar gitmeyebilmesi için bir açıklama sunmaktadır. Veya, buna alternatif olarak, sınıf mücadelesi, kapitalistin sistematik bir biçimde belli birtakım yenilik türleri aramasına, belki de yenilik öncesi ücret düzeyinde optimal olmayan bir noktada uç noktaya erişmesine neden olabilir. Ancak, sınıf mücadelesi, kapitalistlerin sınıf mücadelesi olmasaydı yapacaklarından *daha çok* yenilik yapmalarına asla yol açamaz.[6] Öte yandan, bu tam da yetinmeci ("satisficing") çerçevede olmasını bekleyeceğimiz şeydir. Marx'ın zaman zaman

---

1 Teknoloji ve işçi sınıfı savaşkanlığı arasındaki ilişkinin daha formel bir modeli için, bkz. Roemer, *Analytical Foundations*, s. 55 vd.

2 Bu bağlamda ortaya çıkabilecek bedavacılık problemini aşmak için, rasyonellik ve uzak görüşlülük yanında, öteki kapitalistler ile belli bir dayanışmayı da varsaymak gerekebilir.

3 Bkz. Braverman, *Labor and Monopoly Capital* ve Marglin, "What do bosses do?" Sonraki gelişmeler arasında, *Monthly Review* (1976), *Cambridge Journal of Economics* (1979) ve *Politics and Society* (1980) özel sayıları bulunuyor.

4 *Kapital I*, s. 435-6; ayrıca bkz. *Felsefenin Sefaleti*, s. 207. Moene, "Strike threats and the choice of production technique" başlıklı yazısında, makinenin, kapitali atıl bırakmanın işveren açısından maliyetini arttırdığı için, grevleri *davet ettiğini* öne sürüyor.

5 Bu kavram için, bkz. Kennedy, "Induced bias in innovation and the theory of distribution". *Explaining Technical Change* kitabımın dördüncü bölümünde, bunun hayli şüpheli bir kurgu olduğunu, ama yine de neoklasik çerçevede teknik değişmeyi açıklamak için bu türden bir kavramın gerekli olduğunu savunuyorum. Bu nokta, neoklasik yaklaşımın özündeki bir zayıflığa işaret eder.

6 Burada, yeniliğin maliyetsiz olduğu varsayılıyor. Araştırma ve geliştirme maliyetleri varsa, bir yeniliğin beklenen değeri, işçiler üzerindeki etki dikkate alındığında, negatiften pozitife dönebilir. (Bu noktayı Aanund Hylland'a borçluyum.)

"yeniliğin anası zorunluluktur" fikrini örtük olarak savunduğu yolunda 1.2.1'de yapılan gözlem uyarınca, yukarıda aktarılan pasaj şöyle yorumlanabilirdi: işçiler yüzünden, kapitalistler, aksi takdirde edinmek için özendiriciye sahip olmayacakları makineleri getirip kullanmak zorunda olmuşlardır. Bu görüşün önemli siyasi sonuçları olurdu. Maksimizasyon yaklaşımında, sınıf mücadelesi, üretici güçlerin gelişmesi önünde bir engel oluşturma eğiliminde olurdu; yetinmeci görüşte ise, sınıf mücadelesi, kapitalizm altında hızlandırılmış teknik değişme sürecinin esaslı bir parçasıdır. Böylece, yetinmeci anlayışta işçi sınıfı, komünizmin teknik temelinin yaratılmasında, genel kabul gören görüşe kıyasla, daha büyük bir katkı yapmaktadır. Genel kabul gören görüşte, kâr güdüsü –inatçı işçiler veya devlet regülasyonu gibi aksi şartların itmesine gerek göstermeyen– sabit, adeta zorlayıcı bir güçtür. Ancak, metinlerden hareketle iki görüşten herhangi birinin Marx'a kesin olarak yüklenebileceğine inanmıyorum.

Kapitalist, ister maksimize edici, ister yetinmeci olsun, bütün durumlarda *kâr hedefine yönelik* olacaktır. Ne şekilde geliştirilmiş oldukları sorusundan hayli bağımsız olarak, iki teknik arasında seçim yapması gerektiğinde, beklenen en yüksek kâr ile bağlantılı olan tekniği yeğleyecektir. Marx iddia etmiştir ki bu seçim ölçütü, çıktıyı üretmek için gereken emek zamanını minimize eden tekniğin seçilmesi biçimindeki toplumsal olarak arzu edilir ölçüte kıyasla, toplumsal açıdan optimalin altındadır. Bu ikinci ölçüt toplumsal olarak yeğlenmelidir, çünkü "zorunluluk âlemi"ni küçültmekte ve böylece "özgürlük âlemi"ni büyütmektedir (2.2.7). Ancak, kapitalizmde yalnızca ikinci ölçüt bireysel kapitalisti güdüleyebilir. *Grundrisse*'de Marx bu ayrım konusunda hâlâ kafa karışıklığı içindeydi. Orada der ki, makine kullanımıyla,

> belirli bir nesnenin üretilmesi için gereken emek miktarı gerçekten de asgariye indirilir, ama yalnızca bu türden nesnelerin azami sayısında azami bir emeği gerçekleştirmek için. Birinci veçhe önemlidir, çünkü burada kapital –hayli bilinçsiz bir şekilde– insan emeğinin enerji harcamasını asgariye indirmiştir. Bu durum, özgürleşen emeğin yararına olacaktır ve emeğin özgürleşmesinin koşuludur.[1]

1861-3 *Eleştiri*'sinde, Marx bu görüşün doğru olmadığını fark etti. Evet, 2.4.2'de aktarılan metinlerde olduğu gibi, kapitalizm altında teknik ilerlemenin uygarlığın gelişmesi için özgür zaman yarattığını savunmaya devam etti. Fakat, bunun, kâr maksimizasyonunun bir yan ürünü olarak meydana geldiğini iddia etmesinden başka, olabilecek olandan daha küçük bir ölçekte teknik değişmeye yol açtığını da öne sürdü:

1 *Grundrisse*, s. 701.

Burada, bir kez daha, burjuva üretiminin sınırlarını algılıyor ve üretim güçlerinin gelişmesine uygun en son biçim olmadığını keşfediyoruz. Aksine, açıkça belli oluyor ki bu ikisi* belirli bir noktada çatışma içine girerler. Bu çatışmanın bir veçhesi, işçi sınıfının şu veya bu kesimi onun geleneksel uğraşının gereksizleşmiş olduğunu anladığında patlak veren, tekrarlanan krizler biçimini alır. Onun dış sınırı, işçilerin artık zamanıdır; toplumun kazandığı mutlak artık zaman onları *ilgilendirmez*. Dolayısıyla, *üretim güçlerinin gelişmesi*, genel olarak maddi üretim için gereken emek zamanını azaltması nedeniyle değil, işçilerin artık emek zamanını arttırdığı ölçüde önemlidir sadece.[1]

Kapital I'de Marx, kapitalist kârın "istihdam edilen emeğin değil, ödeme yapılan emeğin azalmasından" geldiğini iddia eder.[2] İkinci edisyona eklenen bir dipnotta, şu vargıya ulaşır: "Dolayısıyla, komünist bir toplumda, makine kullanımı için, bir burjuva toplumunda olabildiğinden çok farklı bir fırsat olacaktır." Emeğin asgariye indirilmesi açısından üstün olan yeni teknikler, kârın azamiye çıkarılması açısından öyle olmayabilir.

"Geçerli" veya maliyet azaltıcı teknik değişme ile "ilerici" veya emek azaltıcı teknik değişme arasındaki ilişkiye dair tam bir tartışma için, John Roemer'in son çalışmasına[3] atıf yapıyorum. Ana fikir, yukarıdaki Şekil 2 yoluyla aktarılabilir. Emek minimizasyonu ölçütlerine göre teknik II'nin üstün olduğunu, fakat w_0 altındaki ücret düzeylerinde teknik I'in seçileceğini hatırlayınız. Bu ücret düzeylerinde, teknik seçimi için toplumsal ve bireysel ölçütler farklı sonuçlar veriyor.

Ancak, bu argümana önemli bir koşul eklenmelidir.[4] Bunu ortaya koymak için, 3.2.1'deki (2) numaralı denklemi izleyen argümana geri dönüyoruz. Orada, herhangi bir metanın emek değerinin, tarih içindeki emek girdilerinden oluşan sonsuz bir serinin toplamı olarak ifade edilebileceği gözlemi yapılmıştı. İşaret edildiği gibi, bu, verili bir teknik bakımından geçerlidir. Şimdi, iki tekniğin var olduğunu, bunların her birinin bu türden sonsuz serilere ayrıştırılabileceğini varsayalım. Emek minimizasyonu basit ölçütüne göre, teknik seçimi için yalnızca serilerin toplamları önemlidir. Fakat bu, bazı koşullar altında, toplumsal olarak arzu edilen sonucu vermez. Daha doğrusu, büyüyen bir ekonomiyle uğraşıyorsak, girdilerin zaman içindeki dağılımını da hesaba katmamız gerekir. Bu durumda, uzak geçmişteki emek yakın geçmişteki emekten daha kıttır; dolayısıyla yakın geçmişte daha fazla, uzak geçmişte daha az emek kullanan teknik yeğlenmelidir.

---

1 *Zur Kritik (1861-3)*, s. 1670-1.

* "Burjuva üretimi" ve "üretim güçlerinin gelişmesi" (ç.n.)

2 *Kapital I*, s. 393; ayrıca bkz. *Kapital III*, s. 262.

3 Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 4.

4 Aşağıdaki anlatım, von Weizsäcker, *Steady-State Capital Theory*, kesim II.3'e; Wolfsetter'ın "Surplus labour, synchronized labour costs and Marx's labour theory of value" başlıklı yazısına; ve Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 4.4'e dayanıyor.

Bu argüman, kararlı durumdaki bir ekonominin, yani sabit bir teknik temelde genişletilmiş yeniden üretim içindeki bir ekonominin bugünkü aşamasıyla ilgili olarak yeniden formüle edilirse aydınlatılabilir. Böyle bir ekonomi

> âdeta, eşanlı olarak birçok gelecek dönem için tüketim malları üretilmesi üzerinde çalışmaktadır. Bu ekonomi, aynı zamanda, ileriki dönemde kullanılacak olan tüketim malları üretiminin son aşaması içindedir, bir dönem sonraki dönemde kullanılacak olan tüketim malları üretiminin sondan bir önceki aşaması içindedir, vs. Yani, farklı gelecek dönemler için tüketim malları üretimini senkronize etmektedir.[1]

Sistemin büyüme oranını g olarak alan yazar daha sonra şu gözlemi yapıyor: "Kararlı durumları ele aldığımıza göre, bugün i tüketim malından ilave bir tedarik, yarın i malından $(1 + g)$ ilave birim tedarik yapmamız, yarından sonraki gün aynı maldan $(1 + g)^2$ ilave birim tedarik etmemiz, vs. demektir".[2] Dolayısıyla, bu gelecek tedariki sağlamak için, bugün ona tekabül eden miktarlarda emek tahsis edilmesi gerekir. Bugün malın bir birimini üretmek için geçmişte n dönem önce gereken dolaysız emek girdisini a_n olarak alırsak, gelecekte n dönem sonra bir birim sunmak için bugün a_n birim emek ve aynı gelecek tarihte $(1 + g)^n$ birim sunmak için $a_n (1 + g)^n$ birim emek tahsis etmemiz gerekir. Böylece, gelecekte malın kararlı tempoda artan tedarikini sağlamak için bugün tahsis edilmesi gerekecek olan toplam emek miktarı, her bir dönem bileşik büyüme oranıyla ağırlıklandırılmış olarak, emek girdilerinin sonsuz serisi tarafından verilir. O halde, teknikler arasında seçim yapmak, emek girdilerinin basit değil bileşik toplamlarının mukayese edilmesini gerektirecektir. Bu durumda, büyüme oranı kâr oranına eşit olduğunda, kâr maksimizasyonu ölçütünün, emek girdilerinin bileşik toplamının minimizasyonu ile eşdeğer olduğu gösterilebilir. Dolayısıyla, bu halde bireysel kâr arayışı toplumsal olarak arzu edilen sonuca, yani insan zahmetinin azaltılmasına yol açacaktır. Paul Samuelson, bunun "Marx'ın *değerler* paradigmasının normatif aşağılığını gösterdiğini"[3] iddia etmiştir. Buna karşı, John Roemer, itirazın ancak birikim koşulları altında geçerli olduğu savunmasını yapmıştır. İki ölçütün birbirinden uzaklaştıkları durumlar vardır: kâr oranını maksimize eden teknik, mutlaka ve daima, rasyonel edimciler tarafından seçilen teknik değildir.[4] Yine de, kabul etmek gerekir ki söz konusu itiraz,

---

1 Von Weizsäcker, *Steady-State Capital Theory*, s. 23.

2 Aynı yerde, s. 25.

3 Samuelson, "The normative and positivistic inferiority of Marx's *values* paradigm". "Pozitivistik aşağılık" 3.2.2'de tartışılan problemlerle ilgilidir.

4 Roemer, "Choice of technique under capitalism, socialism and 'Nirvana'". Burada, Roemer gösteriyor ki kapital az sayıda insanın ellerinde toplandığında tekniğin seçimi, eşit olarak dağılmış olduğunda yapılacak seçimden farklılaşabilir. Bu, her iki durumda da bireylerin aynı tercihlere sahip

toplumsal olarak arzu edilen tekniklerin seçilmesi bakımından kapitalizmin optimalin altında olduğu iddiasını biraz zayıflatmaktadır. Marx'ın argümanından geriye tam olarak ne kaldığı ise ampirik bir konudur.

Kapitalist bir ekonomide yenileşmenin ardındaki güdülenmeye dair bu tartışma, kapitalist yenileşmenin niçin arzu edilen ve olanaklı olandan daha düşük bir hızda ilerleyebileceği konusunda iki neden ortaya koymuştur. İlk olarak, bugünkü ücret düzeyinde maliyet azaltıcı olan bir yenileşme, ücretler üzerindeki etkisi dikkate alındığında, maliyet azaltıcı olmayabilir. İkinci olarak, önceki cümlede konulan önemli kayıt ile, ürün üzerinde harcanan toplam emek zamanını azaltan bir yenileşmenin maliyet azaltıcı bir yenileşme olması gerekmez. (İki mekanizma etkileşebilir. Şekil 2'de, firma şimdiki halde w_0 üzerindeki ücretlerde emeği minimize eden teknik II'yi kullanmakta ise, teknik I'in seçilmesi ücretleri w_0 düzeyinin altına itecekse o tekniği seçebilir.) Ayrıca, bazı hallerde kapitalizmin çalışmanın nasıl yapılması gerektiği konusunda "üreticilerin tercihlerini" ihmal ederek *haddinden fazla* yenileşmeye yol açabilmesi olasılığı vardır.[1] Üretilen malların sayısının artmasından elde edilen ilave fayda, onları üretmenin daha zevksiz bir yoluyla bağlantılı olan fayda yitiminden daha küçük ise, teknik verimlilik toplumsal refah ile örtüşmek zorunda değildir. Kapitalizm altında teknik değişmenin optimal olmayan oranıyla ilgili bu sorunlardan bazılarına 5.1.3'te geri dönüyorum.

Şimdi, teknik değişmenin oranından, onun yönünü tartışmaya geçiyorum – emek tasarruf eden, tarafsız, kapital tasarruf eden. Marx'ın, yenileşmenin emek tasarruf etme yönünde güçlü bir eğilim içinde olduğuna inandığı konusunda şüphe olamaz. Soru, onun, bu iddia edilen eğilim için bir açıklama sunup sunmadığıdır. Özel olarak, kapitalistler açısından rasyonel seçime yönelik bir açıklama yapmaya çalışmış mıdır? John Hicks'in emek tasarruf eden yenileşme teorisinden sonra, birçok Marksist, Marx'ın benzer bir teoriye sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşte, kapitalistler sistematik bir biçimde, emek gücünün fiyatındaki bir artışa rasyonel bir yanıt olarak emek tasarruf edici yenileşmeler ararlar.[2] Marx'ın bu şekilde anlaşılmasını destekleyen tek bir pasaj olduğunu sanıyorum:

> 1848 ve 1859 arasında, İngiltere'nin tarımsal bölgelerinde, tahıl fiyatlarının düşmesiyle birlikte, ücretlerde hafif bir artış oldu... Bu artış, savaş gereklerinin, demiryolları, fabrika-

---

olmaları halinde bile geçerlidir: bir tüketim kısıtına tabi olarak, olabildiğince az çalışmak, ve daha fazla çalışma olmaksızın biriktirebildiklerinde biriktirmek.

1 Kapsamlı bir tartışma için, bkz. Pagano, *Work and Welfare in Economic Theory;* ayrıca Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, s. 199 vd.

2 Dobb, *Political Economy and Capitalism*, s. 125; Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, s. 88.

lar, madenler ve benzerlerinin muazzam genişlemesinin neden olduğu, tarımsal fazla nüfusun alışılmamış biçimde dışarıya göç etmesinin sonucuydu... Çiftçiler ne yaptılar? Dogmatik iktisadi kafanın önerdiği gibi, bu harika ücret sonucunda, tarımsal emekçilerin çoğalıp artmalarını ve böylece onların ücretlerinin tekrar düşmesini mi beklediler? Daha fazla makine kullanmaya başladılar ve, kısa zamanda, emekçiler yine çiftçileri tatmin edecek bir oranda işsiz kaldılar. Şimdi tarımda öncekinden "daha çok kapital" yatırılmıştı, üstelik daha üretken bir biçimde. Böylece, emek talebi sadece göreli olarak değil, mutlak olarak da azaldı.[1]

Bu pasajı aktaran Sweezy aşağıdaki yorumu ekliyor:

Her bireysel kapitalist ücret düzeyini veri olarak alır ve kendisi için yapabildiğinin en iyisini yapmaya çalışır. Dolayısıyla, yeni makine getirip kullanmakla, kendi ücret faturasını azaltmaya çalışmaktadır yalnızca. Fakat, bütün kapitalistlerin böyle davranmasının net etkisi işsizlik yaratmaktır, ki bu da dönüp ücret düzeyini etkiler.[2]

Marx'tan aktarılan pasaj ile uyumlu olsa da, bu "görünmez el" analizi orada bulunan herhangi bir şeyden daha kesindir. Ayrıca, Sweezy, yeni makine getirip kullanmanın ücret artışlarına bireysel olarak rasyonel tek yanıt olduğunu göstermiyor. Hatta, bir ücret artışına rasyonel yanıtın ücret giderlerini kısmaya çalışmak olması için bir neden yoktur.[3] Kapitalistin, ücretlerin gelecekte artmaya devam edeceğine inanması halinde, yenilik arayışını emek tasarruf edici bir yöne kaydıracağı önerilmiştir.[4] Bu, doğru olmakla birlikte, kapitalistin bu inancı taşımak için rasyonel gerekçelerinin olmayacağı itirazıyla karşılaşır. Gerçekten de, ücretlerin yükselmesi için, öteki kapitalistlerin ondan daha az rasyonel olmaları ve emek giderlerini kısmamaları gerekir -- fakat bu irrasyonel bir varsayımdır.[5]

Her ne olursa olsun, Marx'ın emek tasarruf edici yenileşme görüşüne bu gerekçeler temelinde bağlandığını sanmıyorum. İlk olarak, *Grundrisse*'de Hicks'çi görüşü açıkça reddeden pasajlar vardır. Ayrıca, hem o yapıtta, hem de *Kapital*'de, hayli farklı bir açıklamaya işaret eden beyanlar buluyoruz. *Grundrisse*'de Marx, Ravenstone'dan şu alıntıyı yapıyor:

Makine, bir bireyin emeğini kısaltmak için nadiren başarıyla uygulanabilir; onun yapılması için sarf edilecek zaman, onun uygulanmasıyla tasarruf edilecek zamandan fazladır. Makine ancak, büyük kitleler üzerinde işlediğinde, tek bir makine binlerce insanın emeğine yardım edebildiğinde gerçekten yararlı olur. Dolayısıyla, makinenin her zaman bol

1 *Kapital I*, s. 638.
2 Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, s. 88.
3 Salter, *Productivity and Technical Change*, s. 43-4.
4 Fellner, "Two propositions in the theory of induced innovations".
5 Krş. ayrıca benim *Explaining Technical Change*, bölüm 4.

olduğu yerler, en çok aylak insanın bulunduğu en kalabalık ülkelerdir. Makineyi devreye sokan şey, insanların kıtlığı değil, onların kolayca bir araya getirilebilmesidir.[1]

Birkaç sayfa sonra, Marx kendi görüşü olarak şunu öne sürer:

Makine kullanımının kendisi tarihsel olarak –bkz. yukarıda, Ravenstone– bir emek fazlası önkoşuluna bağlıdır. Ancak bir emek güçleri fazlalığının bulunduğu yerde makine gelip emeğin yerine geçer... Eksik olduğu yerde emek gücünün yerini almak için değil, yığınsal olarak bulunan emek gücünü gerekli düzeyine indirmek için devreye girer.[2]

Bu argüman, emek tasarruf edici yenileşmelerin yaygınlığı ile hayli uyumludur. Sadece, bu eğilimin belirli türdeki bir açıklamasını, emek tasarruf edici makine kullanımını emeğin kıtlığına bağlayan açıklamayı dışta bırakır. Marx'ın kendi açıklaması –açıklama sözcüğü uygun düşerse– teknik ilerlemenin özünde emek tasarruf edici olduğu yolundadır. *Grundrisse*'de, bunun bir totolojiden ibaret olduğunu öne sürecek kadar ileri gider:

Emeğin üretici güçlerinin gelişiminde, emeğin nesnel koşulları, nesneleşmiş emek, canlı emeğe kıyasla büyümelidir –aslında bu totolojik bir beyandır, çünkü emeğin üretici gücünün büyümesi demek, daha büyük bir ürün yaratmak için daha az dolaysız emeğin gerekli olmasından ve böylece, toplumsal servetin, kendini gitgide daha fazla, emeğin kendisinin yarattığı emek koşullarında ifade etmesinden başka ne demektir ki?[3]

Kapital III'te biraz daha net bir beyan burada aktarılamayacak kadar uzundur.[4] Fakat, aşağıdaki önermelere ayrıştırılabilir: (i) Ekonomik büyüme, işçi başına çıktının artmasını ima eder veya onunla eşanlamlıdır. (ii) İşçi başına daha çok çıktı üretilirse, her işçi daha çok hammadde işleyebilmelidir. (iii) Daha çok hammadde işleyebilmek için, işçinin daha çok makineye gereksinmesi vardır. (iv) Sabit kapital, esas olarak hammadde ve makineden oluştuğuna göre, işçi başına kapital miktarı artmalıdır – yani teknik ilerleme özünde emek tasarruf eder. (ii) ve (iii) numaralı önermeler karşı durulmaz gibi görünebilirler, fakat aslında öyle değildirler. Bu önermeler, teknik değişme konusunda dar bir bakışı, patlayıcılar veya telsiz gibi dramatik kapital tasarruf edici yenilikleri dışlayan bir bakışı temsil etmektedir. Marx'ın emek tasarruf edici yeniliklerin yaygınlığı argümanı geçersizdir, vargısı da büyük olasılıkla yanlıştır.[5]

Teknik değişme konusundaki tartışma, esas olarak, teknik değişmenin amaçlanan sonuçlarıyla ilgili olmuş, gerçek sonuçlarıyla ise ancak arızi bi-

1 *Grundrisse*, s. 690; ayrıca *Kapital I*, s. 430'da aktarılıyor.
2 *Grundrisse*, s. 702.
3 Aynı yerde, s. 831.
4 *Kapital III*, s. 212.
5 Blaug, "Technical change and Marxian economics".

çimde ilgilenmiştir. Özel olarak, kapital tasarruf edici ve emek tasarruf edici yenileşme kavramları, yenileşme öncesi denge çerçevesinde değerlendirildiğinde sabit kapitalin değerini (veya fiyatını) işçi sayısına kıyasla değiştiren metotların *ex ante* anlamında alınmışlardır. Bu, gerçekten de, yeniliklerin ardındaki güdülenmenin tartışılmasında anlamlı olan kavramdır. 3.4.2'de *ex post* görüşü ele alıyor ve yenileşme öncesi değerlerde (veya fiyatlarda) emek tasarruf edici olan yeniliklerin yenileşme sonrası dengede öyle olmaya devam edip etmediklerini tartışıyorum.

3.4. Kapitalist krizlerin teorileri

Marksizmin en temel problemi, kapitalizmin kendini tahrip etme mekanizmasıdır. En genel düzeyde, bu "üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki" (5.1.3) yoluyla gerçekleşir. Yine de, iktisadi yazılarında Marx bu fikre pek önem vermemiştir. Daha doğrusu, kapitalist krizler üzerine daha spesifik görüşlerinden bazılarının o teoriyi temsil ettiğini hatalı biçimde düşünmüştür. Bu görüşlerden en iyi bilineni ve en ayrıntılı olanı, düşen kâr oranı teorisidir (3.4.2). Daha dağınık olanlar ise, "yetersiz talep teorileri" (3.4.3) diye gevşek bir biçimde toplanabilecek olan çeşitli başka teorilerdir. Bu teorileri ayrıntılı olarak incelemeden önce, bir Marksist krizler teorisinin sergilemesi gereken özelliklerin bazılarını ortaya koymak istiyorum.

3.4.1. Bir Marksist krizler teorisinin gerekleri

Marx'ın siyasi argümanında kriz teorisinin işlevi ve bölüm 1'de ve 3.1'de yapılan genel metodolojik beyanlar dikkate alınırsa, kapitalist krizlerin şu özelliklere sahip oldukları gösterilmelidir. (i) Ne dışsal şoklar, ne tekeller, ne de önlenebilecek başka yolsuzluklar tarafından yaratılmamak anlamında, *sistemin yapısında* olmalıdırlar. (ii) Global olarak irrasyonel olan sonucun bireysel edimcilerin lokal rasyonalitesinden kaynaklandığının gösterilebilmesi anlamında, *mikro-temellere* sahip olmalıdırlar.[1] (iii) Kapitalist sistemin içinden siyasi düzenlemeye elverişli olmamaları anlamında, *tersine çevrilemez* olmalıdırlar. (iv) Kapitalizmi ilga etmek amacıyla *siyasi eylem için bir güdüleme* sağlamalıdırlar. Ancak bu koşullar yerine getirildiğindedir ki hem iktisat teorisi açısından, hem de devrimci eylem açısından doyurucu olan bir krizler teorisi elde ederiz.

---

1 Aslında bu aşırı bir taleptir. Metodolojik bireycilik, bireylerin güdülenmesinde rasyonalite gerektirmez (1.1). Yine de, bu durumda, mikro-temeller talebinin bir rasyonel seçim açıklaması talebiyle aynı hesaba geldiğini sanıyorum.

Burada tartışılan teorilerin bu açılardan ne durumda olduklarını kısaca belirteyim. Bundan sonraki bölümde öne sürüldüğü gibi, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki, devrimci eylem için sağlam bir güdüleme vermez. Optimalin altında bir teknik değişme oranı, yüksek ise ve hatta artmakta ise, insanları devrime pek de kışkırtmayacaktır. Çeşitli türlerde talep krizleri (3.4.3) kapitalist üretim tarzının temellerine dokunmayan siyasi reformlara ziyadesiyle yatkın olmuşlardır. Tersine çevrilemez teknik değişme ile irtibatlandırılan, düşen kâr oranı teorisi bu bakımdan daha doyurucudur. Ama, "kâr oranının düşme eğilimi"ni kapitalist üretim tarzının yapısındaki bir özellik olarak aldığından, mikro-temeller sağlamaz.

3.4.2. Düşen kâr oranı teorisi[1]

Ondan önceki klasik iktisatçılar gibi, Marx kâr oranının düşme eğiliminde olduğuna inanmakta, fakat iddia edilen bu olayın çok farklı bir açıklamasını sunmaktaydı. Aradaki fark, Ricardo veya Malthus'un *İlkeler*'ine kıyasla, *Kapital III*'ün içindekiler tablosuna bakıldığında açıkça görülür. Onların sergilemesinde, kâr konusu toprak rantından sonra işlenir ve kâr oranındaki düşme, tarımda azalan üretkenliğin bir sonucu olarak çıkarılır. Marx ise, toprak rantına gelmeden önce düşen kâr oranı analizini bitirmektedir. *Grundrisse*'de Ricardo'yu, kâr oranının düşmesi toplumsal değil de doğal bir olgu imişçesine, "iktisattan kaçıp organik kimyaya sığınmak"[2] ile suçlar. Dahası, onun selefleri, teknik ilerlemeyi, kâr oranının düşme eğilimine karşı koyan bir güç olarak görmüşlerken, Marx, yeniliklerin, bu eğilimin düpedüz vasıtası olduklarını savunmuştur. Marx'a göre, Carey haklı olarak belirtmiştir ki "kâr oranı, üretici güçteki bir azalışın değil bir artışın sonucu olarak düşer".[3] Bu görüşün, yalnızca sezgiye değil, fakat gerçekliğe de aykırı olduğunu göreceğiz.

Grundrisse'de Marx, düşen kâr oranının, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin somut bir hali olduğunu iddia veya ima eder. Özellikle, bu iddiayı, uzun bir alıntı yapmaya değecek bir pasajda buluyoruz. Bu pasaj, herhalde, kapitalist üretim tarzının gerilemesi ve çökmesi teorisinin –veya kehanetinin– Marx tarafından yapılmış en güçlü beyanıdır. *Kapital*'deki daha sağduyulu gibi görünen beyanları okurken, bu apokaliptik pasajı akılda tutmak yararlı olur:

---

1 Yasanın kendisi ve onun işleyişine engel olan karşı-eğilimler, *Kapital III*'ün XIII ve XIV numaralı bölümlerinde işlenir. Bölüm XV, yasayı genel bir perspektifte –aslında pek yararlı olamayacak kadar genel bir perspektifte işler. Daha sonraki tartışmada karışıklık yaratmış olan birçok sahte konunun bir analizi için, bkz. van Parijs, "The falling-rate-of-profit theory of crises". Son zamanların en kapsamlı tartışması, Roemer, *Analytical Foundations*, bölüm 5'tedir.

2 *Grundrisse*, s. 754.

3 Aynı yerde, s. 558.

[Kâr oranındaki düşme yasası] her bakımdan modern ekonomi politiğin en önemli yasasıdır, ve en zor ilişkilerin anlaşılması için en gerekli olanıdır. Tarihsel görüş noktasından en önemli yasadır. Basitliğine karşın, daha önce asla kavranmamış ve, hele, bilinçli olarak açıkça hiç beyan edilmemiş olan bir yasadır. Kâr oranındaki bu düşme, (1) şimdiye kadar üretilmiş olan üretici güçle, ve bunun yeni üretim için oluşturduğu temelle; ki bu, aynı zamanda, bilimsel güçlerin olağanüstü bir gelişimini önvarsaymaktadır; (2) şimdiye kadar üretilmiş olan kapitalin dolaysız emekle mübadele edilmesi gereken parçasının azalmasıyla, yani, kendini çok büyük bir ürünler kitlesinde (fiyatların genel toplamı = yeniden üretilen kapital + kâr olduğundan düşük fiyatlar ile çok büyük bir ürünler kitlesinde) ifade eden muazzam bir değerin yeniden üretilmesi için gereken dolaysız emekteki azalmayla; (3) sabit kapital olmayan kısım dahil genel olarak kapitalin boyutuyla; dolayısıyla görkemli bir ölçekte alışverişle, mübadele işlemlerinin muazzam toplamıyla, piyasanın büyüklüğü ve eşzamanlı emeğin çok yönlülüğüyle; iletişim araçları, vs. ile, bu devasa süreci desteklemek için gerekli tüketim fonunun (işçilerin gıdası, barınması vs.) varlığıyla eşanlamlı olduğundan; açıkça bellidir ki, nüfus vs. ile birlikte, halen var olan, bugüne kadar işlenip çıkarılmış olan, sabit kapital biçiminde var olan maddi üretici güç, kısaca bütün zenginlik koşulları, zenginliğin yeniden üretilmesinin en büyük koşulları, yani toplumsal bireyin bolluk içinde gelişmesinin koşulları – kapitalin tarihsel gelişmesinin üretici güçlerde yarattığı gelişme, belirli bir noktaya vardığında, kapitalin kendini gerçekleştirmesini vazetmek yerine askıya alır. Belirli bir noktadan sonra, üretim güçlerinin gelişmesi kapital için bir ayakbağı haline gelir; dolayısıyla kapital ilişkisi de emeğin üretici güçlerinin gelişmesi için bir ayakbağı haline gelir. Bu noktaya vardığında, kapital, yani ücretli emek, toplumsal zenginliğin ve üretim güçlerinin gelişimi karşısında, lonca sistemi, serflik, kölelik ile aynı konuma girer ve bir köstek olarak sökülüp atılması zorunlu olur...

Toplumun üretici gelişimi ve o güne kadar var olan üretim ilişkileri arasındaki büyüyen uyumsuzluk, kendini, şiddetli çelişkiler, krizler, spazmlar biçiminde ifade eder. Kapitalin, onun dışındaki ilişkiler tarafından değil, fakat kendi varlığını korumasının bir koşulu olarak şiddetle tahrip edilmesi, sahneden çekilip yerini daha yüksek bir toplumsal üretim düzenine bırakması için ona yapılan en çarpıcı uyarıdır. Burada söz konusu olan, yalnızca bilimsel gücün büyümesi değil, fakat bunun hangi ölçüde sabit kapital olarak vazedilmiş olduğu, hangi kapsamda ve genişlikte gerçekleştiği ve üretimin tamamını fethetmiş olduğudur. Yine, nüfusun, vs. kısaca bütün üretim momentlerinin gelişmişliğidir; çünkü emeğin üretici gücü, makinenin uygulamaya sokulması gibi, nüfusla bağlantılıdır; nüfusun kendi içinde ve kendisi için büyümesi, daha şimdiden, yeniden üretilecek ve dolayısıyla, aynı zamanda, tüketilecek olan kullanım değerlerinin sonucu olduğu kadar önvarsayımıdır. Kârlardaki bu düşme, dolaysız emeğin, yeniden ürettiği ve yeniden vazettiği nesneleşmiş emeğin büyüklüğüne oranla azalması ile aynı anlama geldiğinden, kapital, gerekli emeğe ayrılan payı azaltarak ve kullanılan emeğin bütününe oranla artık emek miktarını daha da genişleterek, canlı emeğin genel olarak kapitalin büyüklüğüne oranındaki azalmayı ve dolayısıyla, aynı zamanda, önvarsayılan kapitale oranla –kâr olarak ifade edilirse– artı-değerdeki azalmayı durdurmak için her yolu deneyecektir. Böylece, var olan zenginliğin en büyük genişlemesiyle birlikte üretici gücün en yüksek gelişimi, kapitalin değersizleşmesiyle, emekçinin alçaltılmasıyla ve onun hayat güçlerinin alabildiğine tüketilmesiyle çakışacaktır. Bu çelişkiler, emeğin geçici olarak askıya alınması ve kapitalin büyük bir bölümünün imha edilmesi yoluyla, kapitalin, yoluna devam edebileceği noktaya şiddetle geri çekildiği patlamalara, kataklizmalara, krizlere neden olurlar...

Ama düzenli olarak tekrarlanan bu katastroflar, her defasında daha büyük bir ölçekte meydana gelir ve en sonunda kapitalin şiddetle yıkılmasına yol açarlar.[1]

2.3.3'te, Marx'ın kapitalizmin üç büyük kusuru arasında bir bağlantı olduğunu göstermeye çalıştığını iddia etmiştim: sömürü, yabancılaşma ve düşen kâr oranında saklı "toplumsal çelişki". Yukarıda aktarılan pasajda, Marx, bunların sonuncusuyla tarihsel materyalizmin genel tezi, yani bütün üretim tarzlarının üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki bir çelişki yüzünden sona erdikleri tezi arasında da bir bağlantı kurmaya çalışıyor. Elbette, böyle bir bağlantının kurulması çok iyi olurdu. Bu bağlantının yokluğunda, tarihsel materyalizm ve kapitalizmin iktisadi teorisi ayrı analiz kümeleri olarak kalırdı; bunların her biri, kapitalizmin çöküşü hakkında, ötekinin önerdiği açıklamayla ilişkisiz bir açıklama sunuyor olurdu.[2]

Olası bir bağlantı şöyle olabilir. Kapitalizmin krizleri gitgide daha şiddetli bir hal aldıkça, dönemsel hafiflemeler yoluyla ancak kısmen durdurulan kâr oranındaki düşme sonucunda, kapitalistin yatırım güdüsü yavaş yavaş kaybolur. Kâr, kapitalist üretimin "hayat alevi" ve "itici gücü"dür. Yatırımın azalmasıyla teknik değişme de yavaşlar – üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkide saklı olan "üretici güçlerin kösteklenmesi". Ancak, bu görüş kendi içinde karışık ve *Grundrisse*'den başka pasajlar ile tutarsız gibi görünüyor. Karışıklık şuradadır. Kâr oranı üretici güçlerdeki bir artış yüzünden düşüyorsa, o zaman teknik durgunlaşma gelip çöktüğünde bu düşmenin durması gerekir. Bu sonucun çıkmadığı bir model kurulabilirdi, fakat bu ilk bakışta çıkan bir sonuçtur ve Marx ondan nasıl kaçınılacağını söylemez. 5.1.3 ve 5.2.3'te aktarılan pasajlarda, Marx, kapitalizmin, üretici güçleri geliştiremez hale geldiği zaman ve bu nedenle değil, üretici güçleri geliştirmesinin yapısal olarak sınırlı yolunun onların daha fazla gelişmesi için artık gerekli olmadığı zaman ve gerekli olmadığı için ortadan kalkacağını belirtir. Burada vurgu, kapitalizmin güçsüzlüğü üzerinde değil, sınırları üzerindedir. Kapitalizmin sınırları, bu üretim tarzının kalıcı özellikleri arasındadır, ama bunların tarihsel önem kazanması, yalnızca, onlara tabi olmayan bir başka üretim tarzının maddi olabilirliği ortaya çıktığında gerçekleşir. Dolayısıyla, kapitalizm, kendi yok oluşunun koşullarını, kendi güçlerini kısıtlayarak değil, bir başka, daha güçlü sistemin kurulmasına olanak vererek yaratır.

---

1 Aynı yerde, s. 748 vd.

2 Bu nedenle, Kolakowski (*Main Currents of Marxism*, cilt 1'de) ilk önce, teknik ilerlemenin kâr oranında bir düşmeye neden olduğunu (s. 297), daha sonra, kapitalizmin teknik ilerleme önünde bir engel haline geldiği için yok olduğunu (s. 301) yazıyor – fakat bu iki eğilimi birbiriyle ilişkilendirme gereğini fark etmiyor.

Kapitalizmin, üretici güçleri geliştirmek için en iyi sistem olmaktan çıktığı zaman *ve çıktığı için* ortadan kalkacağı düşüncesinin önemine dikkat ediniz. Düşen kâr oranı teorisinin açıklayıcı iddiasıyla çatışmaya giren şey, tarihsel materyalizmin açıklayıcı iddiasıdır. Çatışma içinde olan, bu iki teorinin öngörüleri değildir. Kapitalizmin, artık optimal olmadığı *zaman* ve kâr oranı kapitalistlerce kabul edilebilecek asgari düzeyin altına düştüğü *için* ortadan kalkacağı pekâlâ doğru olabilirdi. Öte yandan, fakat daha az akla yatkın bir durum olarak, kapitalizmin optimallikten uzaklaşması nedensel açıdan önemli etken olabilirdi; kâr oranındaki düşme ise aynı anda meydana gelen bir süreçten ibaret olabilirdi. Bundan önceki paragrafın argümanı, kâr oranındaki düşmenin üretici güçlerin kösteklenmesini getirebileceği fikrine karşı yöneltilmişti, ki bu durumda iki açıklayıcı iddia uzlaştırılabilirdi. Elbette ki bu iddialar, kapitalizmin çökmesinin nedensel olarak çoklu belirlendiğini, bu sonucu doğurmak için yeterli olan ayrı iki kuvvetin işlediğini varsaymak yoluyla da uzlaştırılabilirdi. Fakat bu, en son başvurulması gereken bir açıklama gibi görünüyor.

Bağlam için bu kadar yeterli –şimdi teorinin kendisine döneyim. Önce, teoriyi formel olmayan, ikna edici bir dille ortaya koyacağım. Sonra, bunun niçin daha özenli bir anlatımda dağılıp giden, güvenilmez bir dil olduğuna işaret edeceğim. Bütün artı-değerin ve dolayısıyla kârın kaynağı –argümana göre– canlı emektir. Altın yumurtalar veren kazı yaşatmak kapitalist sınıfın ortak çıkarınadır. Ancak, canlı emeğin yerine ölü emeği, işçilerin yerine makineyi koymak da her bireysel kapitalistin çıkarınadır. Daha üretken metotlar kullanarak, bir süreliğine normalin üzerinde kârlar elde edebilir. Genelleştiğinde bile, kapitalistin uyguladığı yenilik nedeniyle ortalama kâr oranında meydana gelen düşme, onu bundan caydıramayacak kadar küçüktür. Bununla birlikte, bütün sektörlerde bütün girişimcilerin benzer şekilde davranmalarının toplam etkisi, gerçekten önemlidir çünkü kâr oranında kararlı bir aşınmaya yol açar. Marksist iktisadın temel denkleminin gösterdiği gibi (3.2.2), makinenin uygulamaya sokulmasıyla bağlantılı olarak yükselen kapitalin organik bileşimi, sömürü oranı sabit varsayıldığında, kâr oranında bir düşmeye yol açar.

Bu argümanda esaslı bir kusur, kârın nihai kaynağının canlı emek olduğu varsayımıdır (3.2.3). Ancak, bu varsayımdaki yanılgının argümana tam olarak nasıl girdiği açık değildir. Dolayısıyla, daha spesifik bir çürütme gerekiyor. Basitleştirme uğruna kabul edelim ki temel denklem geçerlidir – böylece, fiyatların değerlerden sapmasının yarattığı problemleri de dikkate almayalım. Burada vurgu, fiyatların değerlerden sapmasına yol açan sektörel farklılıklar üzerinde değil, kapitalin ortalama organik bileşimindeki trend

üzerindedir.[1] Bu varsayım temelinde, Marx'ın düşen kâr oranı teorisine üç itiraz yapılacak.

İlk olarak, bu teori, yenileşmelerin kural olarak *ex ante* anlamda emek tasarruf edici oldukları varsayımına sıkıca bağlıdır. Yukarıda işaret edildiği gibi, Marx, bir argümana gerek olduğunu fark etmeksizin, pek düşünmeden bu varsayımı yapmıştır. Dahası, varsayımı haklılaştırmak için onun teorisine katabileceğimiz herhangi bir argüman yok gibi görünüyor. Hiç kuşkusuz, sabit bir teknik temelde genişletilmiş yeniden üretimin (işgücündeki büyümenin ekonominin büyüme oranından daha yavaş olduğu varsayımı ile) bir emek-gücü kıtlığıyla karşılaştığı ve böylece kapitalistlerin emeği makineyle ikame etmeye güdülendikleri şeklinde bir hikâye anlatabiliriz. Ancak, bu Hicks'çi argümanın geçersiz olduğunu öne sürdüm. Ayrıca, bunu kabul etsek bile, işgücünün büyüme oranı, kârların tasarruf edilme oranına bölündüğünde, kâr oranının devamlı olarak düşmesine karşı asgari bir düzey oluşturacak ve bu asgari düzey, sistemin devam etmesini sağlamak için pekâlâ yeterli olabilecektir.

İkinci olarak, *ex ante* anlamda emek tasarruf edici yenileşmelerin yaygınlığını kabul etsek bile, bunların yenileşme sonrası değerlerde (veya fiyatlarda) değerlendirildiği zaman genel olarak emek tasarruf edici nitelikte olmaya devam etmeleri için hiçbir neden yoktur. Belirli bir yenileşmenin, başka her şey sabit olduğunda, emek tasarruf edici olmasından kalkarak, bütün yenileşmeler eşanlı olarak düşünüldüklerinde bunun öyle olmaya devam ettiği sonucuna varılırsa, tümleme safsatasına düşülmüş olur. B sektörü için sabit kapital üreten A sektöründe uygulanan bir yenilik (B sektöründeki emek tasarruf edici yenilikler işçi başına fiziksel kapital birimlerinin sayısında bir artışa yol açsalar bile) B sektöründe her fiziksel kapital biriminin değerinde bir azalışa yol açabilirdi.[2] Bu iki, karşıt eğilimin net etkisi şu veya bu yönde olabilir. Marx, yenileşme öncesi trendin başat olmaya devam edeceği yolundaki örtük iddia lehine hiçbir argüman sunmaz. Emek tasarruf edici yenileşmelerin (*ex ante* ve *ex post*) kavramlarının kapitalin değer bileşimleri cinsinden tanımlanması, oysa temel denklemin organik bileşim cinsinden ifade edilmesi yüzünden ortaya çıkan ilave komplikasyon bu sonucu etkilemez. Doğrudur, emek gücünün değerinde bir azalış da olursa, organik bileşim değer bileşiminden daha hızlı artabilirdi fakat, ilkin, net etki hakkında *a priori* herhangi bir şey söylememiz yine olanaklı olmazdı ve, ikinci olarak,

---

1 Fakat, kararlı olmayan durumlu büyümede sektörel farklılıklar önemli olabilir. Her sektörde kapitalin organik bileşiminde bir artış olabilir ama, düşük organik bileşimli sektörler yüksek organik bileşimli sektörlerden yeterince daha hızlı genişlerse, ortalama organik bileşim azalabilir.

2 Açıktır ki bu, konuyu anlatmak için sadece höristik açıdan seçilmiş kaba bir ifade şeklidir. Kapital kullanıcı yenilikler, tipik olarak, aynı türden daha fazla makineyi değil, farklı türlerden makineleri içerir.

emek gücünün değerinde bir azalış bir sabit artı-değer oranı varsayımına aykırı olurdu.

Üçüncü itiraz, şu son varsayımın kendisine yöneliktir. İşçiler için tüketim malları üreten sektörleri de etkileyen teknik değişme koşulları altında, bir sabit artı-değer oranı varsayımı gerçek ücrette bir artışı ima eder. Açıktır ki, icatlar daha fazla emek tasarruf edici nitelikte oldukları ölçüde, toplam emek talebi daha küçük olacak ve gerçek ücretteki artış da daha küçük olacaktır – artı-değer oranındaki yükseliş ise daha büyük. Dolayısıyla, içsel tutarlılık açısından, hem güçlü bir biçimde emek tasarruf edici yenileşmeleri, hem de sabit bir sömürü oranını öne sürmek zordur. Marx, aslında sabit bir sömürü oranını öne sürmemiş, fakat artı-değer oranındaki yükselişin "esas" eğilim olan kâr oranındaki düşmeyi asla telafi edemeyeceğini göstermek için karanlık bir argüman sunmuştur. Bu yine epeyce keyfi bir iddiadır. Ayrıca şunu da hatırlayalım ki, gerçek ücret sabit ise, ortalama kâr oranı *ex ante* anlamda kârlı olan icatların bir sonucu olarak *asla* düşemez.[1] Bu durumda teknik değişmenin sonucu olarak kâr oranının düşmesi olanaksızdır; genel durumda ise zorunlu değildir. Marx, elbette ki, bunun kapitalist üretim ilişkilerinin doğasında bulunan zorunlu bir süreç olmasını istiyordu.

Sonuçta, temel denklemdeki paydanın ["C/V+1, (ç.n.)] zaman içinde artma eğiliminde olduğunu veya bu eğilimin, bir an için doğru olduğu kabul edilse bile, payın değerindeki ["S/V" (ç.n.)] bir artışla telafi edileceğini öne süremeyiz. Marx'ı bu katmerli yanlış argümana itmiş olan nedir sorusu üzerinde spekülasyon yaparsak, dileyici düşünüş şeklinden, matematiğin yetersiz kavranışından veya, daha temel olarak, kapitalin emek üzerindeki, nesnel varlığın öznel varlık üzerindeki hâkimiyetinin niceliksel ve niteliksel veçhelerinin (2.3.3) birbiriyle karıştırılmasından söz edebilirdik. Ayrıca, kapitalin, ilerlemenin kaynağının ta kendisini yok eden bir süreç yoluyla gelişen bir şey olarak sunulmasındaki diyalektik çarpılma Marx'a çok cazip gelmiş olmalıdır. Juvenal'den alıntı yaparak, Marx, kapitalist sınıfın siyasi ikilemini şu deyişle ifade ediyordu: "Et propter vitam vivendi perdera causas" - hayat uğruna hayatın tek amacını feda etmek.[2] Düşen kâr oranı teorisinde, benzer bir durumu ekonomik düzlemde bulmaktaydı.

3.4.3. Yetersiz talep teorileri

Grundrisse'den yukarıda aktarılan uzun pasajdan ve *Kapital III*'teki seçkin yerinden bellidir ki Marx kâr oranındaki düşmenin kapitalizmin ekonomik çöküşündeki temel mekanizma olduğuna inanıyordu. Bu teori, tartışılmaya

1 Bkz. yukarıda sayfa 146, not 1'deki referanslar.
2 *Neue Oder Zeitung*, 12.6.1855.

ve hatta çürütülmeye olanak verecek ölçüde kesin bir biçimde ifade edilmiş olma erdemine de sahiptir. Aynı şey, kapitalist krizler hakkında onun yazılarında dağınık halde bulunan çeşitli başka teoriler için doğru değildir. Söz konusu teoriler, önemsiz, veya düzensiz ve tekrarlar ile dolu, veya muğlak olma eğilimindedir. Bunlar, daha sonra ortaya atılan filanca teorinin bir nitelemesi olarak "Marksist" terimini haklılaştırmak için kullanılabilecek yalıtık ifadeler içerebilir, fakat bundan dolayı başlayan alıntılar savaşı dikkatleri içeriğe ilişkin konulardan çelme eğiliminde olmuştur. Marx'ta görülen bu türden üç teoriyi kısaca tartışacağım: bir orantısızlık teorisi, bir aşırı üretim teorisi ve bir eksik tüketim teorisi. Kolaylık olması için, bunların hepsini yetersiz talep teorileri başlığı altında topladım, fakat bunlar aslında hayli farklı önerilerdir. (Ön-Keynesgil aşırı tasarruf teorisini (1.3.2 ve 1.5.3) dikkate almayacağım, çünkü Marx, bu teorinin, gerçek krizlerin bir açıklaması olarak değil, işçilerin ücretlerinin bir bölümünü tasarruf etmelerine yönelik çağrının ciddiye alınması halinde neler olacağının bir analizi olarak hizmet etmesini amaçlamıştır.) Aşağıdaki anlamıyla, "kriz" terimi, basit dengesizlikten döngüsel dalgalanmalara, oradan kapitalizmin nihai çöküşüne kadar uzanan bir yelpazede, hayli geniş bir kapsamda anlaşılmalıdır.

Orantısızlık teorisi ve aşırı üretim teorisi, kapitalizmde satışın ve alışın ayrılmasıyla bağlantılıdır. *Kapital I*'de Marx, bunun "krizlerin olabilirliğini, ama yalnızca olabilirliğini" ima ettiğini söyler.[1] Önce, bu ayrılmadan kaynaklanan orantısızlık krizleri üzerinde durayım. Tek merkezden yönetilmeyen bir ekonomide, üreticilerin, ürünleri için bir pazar bulacaklarının garantisi yoktur; talep edilen malların yeterli miktarda üretileceğinin de garantisi yoktur. Kapital ve tüketim sektörleri arasında dengesizlik olabilir, yani basit veya genişletilmiş yeniden üretimin koşulları ihlal edilebilir ve ayrıca, sabit kapitalin eşit olmayan amortisman oranı nedeniyle, kapital sektörü içinde de dengesizlik olabilir.[2] *Kapital II*'de sektörler arasındaki bu orantısızlık neredeyse bir kural haline getirilir:

> [Mademki] bir yanda belli sayıda salt alışlar, öte yanda belli sayıda salt satışlar olmak üzere, sadece tek-yanlı mübadeleler yapılmaktadır – ve gördük ki kapitalizm temelinde yıllık ürünün normal mübadelesi böyle bir tek-yanlı başkalaşımı gerekli kılmaktadır– dengenin sağlanabilmesi, ancak, tek-yanlı alışların değerinin tek-yanlı satışların değeriyle aynı tutarda olduğu varsayımı ile olanaklıdır. Meta üretiminin kapitalist üretimin genel biçimi olması, bu sistemde paranın sadece bir dolaşım aracı olarak değil, aynı zamanda para-kapital olarak da rol oynaması anlamına gelir ve bu üretim tarzına özgü belirli normal mübadele koşullarını ve dolayısıyla, ister basit ister genişletilmiş ölçekte olsun, yeniden üretimin normal seyrinin belirli koşullarını yaratır– bu üretimin kendiliğinden

1 *Kapital I*, s. 114. Tartışma için, bkz. Kenwey, "Marx, Keynes and the possibility of crisis".
2 *Kapital II*, s. 468-9.

doğası nedeniyle, bir denge kendi içinde bir tesadüf olduğundan, söz konusu koşullar, birçok anormal gelişme koşullarına, birçok kriz olasılıklarına dönüşürler.[1]

Bu son cümle, "kapitalist üretimin anarşisinden, başkasının ne yaptığının ve alıcıların ne istediklerinin bilinmemesinden ve böyle şeylerden söz etmekle yetinen bütün o 'açıklamalar'ın koruyucu azizi olan"[2] Sismondi'nin etkisini akla getiriyor. Başka yerlerde ise, Marx, dengenin basit bir tesadüf olduğuna, adeta bir bıçak sırtı özellik olduğuna inanmadığını açıkça belirtmiştir. *Kapital I*'de, toplumdaki işbölümünün anarşisine karşı işyerindeki işbölümü despotizmini koyar, fakat birincideki düzenleme yokluğunun sadece görünüşte olduğunu ekler:

> Üretimin farklı alanları ... sürekli olarak bir denge yönünde eğilim gösterirler, çünkü, bir yanda, her meta üreticisi belirli bir toplumsal gereksinmeyi doyurmak için bir kullanım değeri üretmek zorunda iken ve bu gereksinmelerin boyutu nicel olarak farklılaşır iken, yine de, bunların orantısını düzenli bir sistemin içine yerleştiren bir gizli bağıntı vardır ve bu sistem kendiliğinden gelişen bir sistemdir; öte yanda ise, metaların değeri yasası, toplumun, kullanılabilir çalışma süresinin ne kadarını her bir meta çeşidi üzerine harcayabileceğini nihai olarak tayin eder. Fakat, üretimin farklı alanlarının denge yönündeki bu değişmez eğilimi, yalnızca, dengenin sürekli olarak bozulmasına karşı bir tepki biçiminde icra edilir.[3]

Kapitalizmde dengeye ancak "yadsımanın yadsınması"[4] yoluyla -- bir planlı ekonomide olabileceği gibi dolaysız biçimde değil de, dengeden sapmaların sürekli olarak aşılması yoluyla varıldığı fikri Marx'ın hoşuna gidiyordu. Bugünden baktığımızda, denge-dışı ticaret yoluyla dengeye varılmasının Marx ve klasik iktisatçıların düşündüklerinden çok daha karmaşık bir süreç olduğunu ve karşılıklı intibakların dinamik sürecinin bir dengeyi kurmada pekâlâ başarısız olabileceğini söyleyebiliriz.[5] Marx, bu konuda, kapitalizme gerçekte sahip olduğundan daha büyük bir kolektif rasyonalite yüklemiştir. Genel olarak, kapitalizmde dengesizliğin salt bir olabilirlik olduğu, bir kural olarak gerçekleştiği, ve piyasa intibakları yoluyla ortadan kalkma eğiliminde olduğu görüşleri arasında yalpalamış gibi görünür. Hiçbir yerde, dengesizliğin kendi kendini besleyebilir olduğunu önermenin yakınına bile gelmez.

Artı-Değer Teorileri'nde Marx, bütün piyasalarda genel bir "doygunluk" olasılığını enine boyuna tartışır. Orantısızlık teorisi, yerel aşırı üretim fikri-

---

1 Aynı yerde, s. 494-5.
2 Schumpeter, *History of Economic Analysis*, s. 741.
3 *Kapital I*, s. 355-6.
4 *Grundrisse*, s. 137; ayrıca bkz. aynı yerde, s. 148 ve *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 500.
5 Bu konuda, bkz. Weintraub, *Microfoundations*.

nin ötesine geçmezken, genel doygunluk, ekonominin bütün sektörlerinde eşzamanlı aşırı üretimi içine alır. Genel aşırı üretim savında tümleme safsatası olduğu düşünülebilirdi, ama Marx bunun yalnızca –paranın aracılık etmediği– trampa koşulları altında geçerli olduğuna işaret ederek itirazı etkisiz kılmaktadır:

Bu fanteziyi daha yakında inceleyelim: *her bir* endüstride aşırı üretim olabileceği kabul ediliyor. *Bütün* endüstrilerde eşzamanlı olarak aşırı üretimi önleyebilecek tek durum, yapılan iddialara göre, metanın metayla mübadele edilmesidir – yani, varsayımsal trampa koşullarına başvuruluyor. Fakat, kapitalist koşullarda ticaretin trampa olmaması, dolayısıyla bir metanın satıcısının aynı zamanda bir başka metanın alıcısı olmak zorunda olmaması gerçeği, bu kaçamağın yolunu keser. O halde, bütün bu kandırmaca, *para* olayının dışarıda bırakılmasına ve burada, ürünlerin mübadelesiyle değil, metaların dolaşımıyla ilgilendiğimiz gerçeğinin görmezden gelinmesine dayanır – metaların dolaşımının çok önemli bir parçası ise, alışın ve satışın ayrılmasıdır.[1]

Aynı elyazmalarının başka bir yerinde, paranın rolü, daha sonra Keynes'in likidite tercihi diye adlandıracağı olay çerçevesinde daha spesifik olarak açıklanır:

Verili bir anda, bütün metaların arzı, bütün metalara yönelik talepten daha büyük olabilir, çünkü *genel meta* olan paraya, mübadele değerine yönelik talep bütün tikel metalara yönelik talepten daha büyük olabilir; bir başka ifadeyle, metayı paraya çevirme, onun mübadele değerini gerçekleştirme güdüsü, metayı tekrar kullanım değerine çevirme güdüsüne baskın çıkabilir.[2]

Bu gözlemler, doğru ve potansiyel bakımdan önemli olmakla birlikte, bizi "krizlerin olabilirliği"nin ötesine götürmüyorlar. Bir kez daha, krizin, başladıktan sonra, kendi kendini besler duruma gelebileceği dinamik bir mekanizmadan hiç bahis yoktur. Bu çok önemli noktada, düşen kâr oranı teorisi, onun başka kusurları ne olursa olsun, daha doyurucudur.

Aşırı üretim eksik tüketimle eşanlamlı değildir, çünkü eksik tüketim terimi yalnızca *tüketim* mallarına yönelik efektif talep yetersizliğine gönderme yapar. Eksik tüketim krizleri, aşırı tasarruftan doğabilecek (hipotetik) krizlerden de ayırt edilmelidir. *Kapital II*'de Marx "kapitalizmin çelişkileri" anlamında bu ikisi arasında açıkça ayrım yapar:

Kapitalist üretim tarzındaki çelişki: metaların alıcıları olarak emekçiler piyasa için önemlidirler. Fakat kapitalist toplum, onların kendi metasının –emek gücü– satıcıları olarak emekçileri asgari fiyatta tutmaya eğilimlidir. Bir başka çelişki: kapitalist üretimin bütün

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 532-3.
2 Aynı yerde, s. 505.

güçlerini kullandığı dönemler, sonuçta her zaman aşırı üretim dönemleri olurlar, çünkü üretim potansiyelleri, hiçbir zaman, daha fazla değerin sadece üretilmeyip aynı zamanda gerçekleşebileceği ölçüde kullanılamaz; fakat metaların satılması, meta-kapitalin ve böylece artı-değerin gerçekleşmesi, genel olarak toplumun tüketim talepleriyle değil, büyük çoğunluğu daima yoksul olan ve daima yoksul kalması gereken bir toplumun tüketim talepleriyle sınırlanmıştır.[1]

Kapital III'te Marx bu "başka çelişki"den "bütün gerçek krizlerin nihai nedeni" diye söz eder.[2] Harfiyen alınacak olursa, bu ifade, düşen kâr oranı teorisini Marx'ın kapitalist krizlere dair başlıca teorisi olma konumundan alaşağı ederdi. Ancak, *Kapital III*'te düşen kâr oranı "yasasının içsel çelişkileri" üzerine bölümde, bu iki mekanizma arasındaki ilişki daha nüanslı bir şekilde ifade edilmiştir:

> Bu artı-değerin yaratılması, söylediğimiz gibi, yukarıda belirtilenlerden başka sınırları olmayan dolaysız üretim sürecini oluşturur. Çıkarılabilecek olan bütün artı-emek metalarda cisimleştiği anda artı-değer üretilmiş olur. Fakat bu artı-değer üretimi kapitalist üretim sürecinin ancak birinci perdesini –dolaysız üretim sürecini– tamamlar. Kapital, filanca miktarda ödenmemiş emeği soğurmuştur. Kendini kâr oranındaki bir düşmede ifade eden sürecin gelişmesiyle, böylece üretilen artı-değer kitlesi çok büyük boyutlara erişir. Şimdi sürecin ikinci perdesi gelir. Bütün bu metalar kitlesinin, yani, sabit ve değişken kapitali yenileyen kısım ve artı-değeri temsil eden kısım dahil, toplam ürünün satılması gerekir. Bu yapılmaz ise, veya ancak kısmen yapılır ise, veya ancak üretim fiyatlarının altındaki fiyatlardan yapılır ise, emekçi sömürülmüştür sömürülmesine, ama onun sömürülmesi kapitalist için gerçekleşmemiş olur ve bu durum, emekçiden çıkarılıp alınmış olan artı-değerin tamamen veya kısmen gerçekleştirilememesine, hatta kapitalin kısmen veya tamamen yitirilmesine yol açabilir. Dolaysız sömürünün koşulları ve onu gerçekleştirmenin koşulları özdeş değildir. Bunlar, sadece mekânda ve zamanda değil, mantıksal olarak da ayrışırlar. Dolaysız sömürünün koşulları, yalnızca toplumun üretici gücüyle sınırlanmıştır; onu gerçekleştirmenin koşulları ise, çeşitli üretim dallarının orantılı sınırlarıyla ve toplumun tüketim gücüyle. Fakat, toplumun tüketim gücü, ne mutlak üretim gücüyle, ne de mutlak tüketim gücüyle değil, toplumun büyük kısmının tüketimini dar sınırlar içinde değişen bir asgariye indirgeyen antagonistik bölüşüm koşullarına dayalı tüketim gücüyle belirlenmiştir.[3]

Gerçekten de, kâr *oranındaki* bir düşmenin artı-değer *kitlesindeki* bir artışla el ele gitmesi olanaklıdır. Bunlardan ilki, kapitalizmin çöküşünün "birinci perdesi"ni oluşturur; ötekinin yarattığı eksik tüketim krizleri ise "ikinci perde"yi oluştururlar. Bu ilginç bir senaryo gibi görünüyor, ama ölümcül bir kusurla sakattır: Marx, hiçbir yerde, sınırlı tüketim gücünün nasıl olup da

---

1 *Kapital III*, s. 316.

2 *Kapital III*, s. 434. Bu ve ilgili metinler hakkında bir tartışma için, bkz. Bleaney, *Underconsumption Theories*, bölüm 6.

3 *Kapital III*, s. 244.

artı-değerin gerçekleşmesine engel olabileceğini söylemez. Dikkat ediniz ki burada söz konusu olan şey, likidite tercihinin neden olduğu bir genel doygunluk, veya sektörel bir dengesizlik, veya işçilerin aşırı tasarruf yapmasının neden olduğu efektif talep yetersizliği değildir. Öyle görünüyor ki Marx'ın kafasında bunların hepsinden farklı bir şey vardı – ama bunun ne olduğunu bilmek olanaksız. "Efektif talep" teorilerinin bu üçüncü varyantı, ilk ikisine göre daha da belirsiz ve saydamsızdır. İlk iki varyant, ayrıntılı işleyiş tarzı açıkça gösterilmemiş olsa bile en azından bir nedensel mekanizmaya işaret etme erdemine sahiptiler. Eksik tüketimci kriz teorisi ise –kapitalizmin zenginlik yarattığı ama bunun, işçilerin kısıtlı tüketim gücü nedeniyle, kısır kalmak zorunda olduğu yolundaki analiz-öncesi fikrin ötesinde – hemen hemen içeriksiz bir teoridir.

4. Sömürü, özgürlük ve adalet

4.1. Sömürünün doğası ve nedenleri
4.1.1. Piyasasız sömürü
4.1.2. Piyasalı sömürü: kanonik durum
4.1.3. Piyasalı sömürünün varyantları
4.1.4. Sömürü oranının belirleyicileri
4.1.5. Sömürü, erk ve karşıolgusallar

4.2. Özgürlük, baskı ve zorlama
4.2.1. Özerklik olarak özgürlük
4.2.2. Kapitalizmde biçimsel özgürlük
4.2.3. Ücretli emek zorunlu emek mi?

4.3. Sömürü adaletsiz mi?
4.3.1. Marx adalete karşı
4.3.2. Mülkiyet hırsızlık mı?
4.3.3. Katkı ve gereksinme

Sömürü teorisi Marx'ta merkezi önemdeydi ve bugün de bir yoğun çalışma odağı olmaya devam eder. Onun analitik iktisadının büyük kısmından farklı olarak, bu konu, sadece düşünce tarihindeki yeri için değil, kendi başına incelenmeye değer bir konudur. Marksizmde sömürünün ikili bir önemi vardır. İlk olarak, bir toplumda sömürünün varlığı, dış gözlemciye, normatif eleştiri için bir zemin sağlar. Sömürü haksızdır; sömürücüler ahlaken mahkum edilmelidir; sömürüyü hoşgören ve yaratan bir toplumun ilga edilmesi gerekir. İkinci olarak, sömürü, sömürülenlere, sisteme karşı bireysel veya kolektif eyleme geçmek için bir zemin sağlayabilir ve dolayısıyla bu türden eylemin açıklanmasına girer. Daha gelişkin bir sömürü teorisini kurarken, normatif olarak önemli olan kavramın pek fazla açıklayıcı önemi olmayan bir kavram olması problemiyle karşılaşılabilir. İşçiler, paydaşlar tarafından sömürülebilir, ama eylemlerini yöneticilere karşı çevirebilirler.[1] Bu bölümde, esas olarak normatif sömürü teorisiyle ilgileniyorum. Açıklama konusu ise, aşağıda 6.1'de tartışılıyor.

4.1'de, Marx ve sonraki Marksist yazarlarca görüldüğü şekliyle, sömürünün doğasını ve nedenlerini tartışıyorum. Özel olarak, Roemer'in yakın tarihli yapıtı *A General Theory of Exploitation and Class*'tan yoğun biçimde

1 Weber, *Economy and Society*, cilt 1, s. 305.

yararlanıyorum. 4.2'de, kapitalizm altında işçilerin, emek güçlerini satmaya zorunlu olup olmadıklarını ve, zorunlu iseler, bunun onların sömürülmesi ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu tartışıyorum. Bu, aynı zamanda, Marx'ın özgürlük anlayışı hakkında daha genel bir tartışmaya vesile oluyor. 4.3'te, sömürünün adaletsizliği sorunu üzerinde düşünüyor, Marx'ın hem sömürüyü mahkum etmesini hem de komünizm anlayışını destekleyen bir adalet teorisine sahip olduğunu ileri sürüyorum. Son iki ayrımdaki fikirlerin bir çoğu, G.A. Cohen'in çalışmalarından türemiştir.

4.1. Sömürünün doğası ve nedenleri

Sömürülmek, esas olarak, kişinin kendi tükettiği malları üretmek için gerekli olandan daha uzun bir süre çalışmaktır. Basit görünüşlü bu formülasyon, aşağıda araştırılan birtakım kavramsal problemleri gizlemektedir. En temel problem, heterojen emeğin varlığından gelmektedir: malların emek içeriği tanımlanamıyor ise, harcanan emeğin, mallar biçiminde "kumanda edilen emek" ile karşılaştırılması da olanaksızdır. Bu güçlüğün tartışılmasını 4.1.5'e erteliyorum. Bir başka merkezi problem, dolaysız (ekonomi-dışı) baskı yoluyla sömürü ve piyasada sömürü arasındaki ilişki konusudur. Birinci tür sömürü 4.1.1'de, ikinci tür sömürü 4.1.2'de ele alınıyor. Hepsi birlikte, bunlar, sömürünün *ne olduğu* tartışmasını oluşturuyor. Aşağıdaki alt-ayrımlarda, sömürünün *nedenlerini* tartışıyorum. 4.1.3'te, sömürüye yol açabilecek çeşitli piyasaları ele alıyorum. 4.1.4'te, kapitalist bir ekonomide emek piyasası yoluyla sömürü demek olan kanonik durumda, sömürü *oranının* belirleyicilerini tartışıyorum.

4.1.1. Piyasasız sömürü

Hem Marksizm içinde, hem de Marksizm dışında kullanıldığı şekliyle, sömürü kavramında bir gerilim vardır. Bir yanda, sömürünün (ekonomi-dışı) *baskıdan* farklı olduğu yolunda bir önerme bulunuyor. Bir insanın sömürülmesi, o insandan "adaletsiz bir şekilde yararlanılması"dır; zarara uğramanın, fiziksel baskı konusu olmaktan çok daha incelikli bir biçimi. Bir haraç çetesinin kurbanı olan bir insanın sömürüldüğünü herhalde söylemezdik, ve bir silahlı soyguna uğrayan bir insan için de bunu kesinlikle söylemezdik. Öte yandan, feodal sömürü bir haraç çetesinden pek farklı olmasa bile,[1] kölenin veya serfin sömürüldüğünü inkâr etmek teamüle aykırı olurdu. Dilsel sezgilerimiz böylece tutarsız ise –ki öyle görünüyor, o zaman, hangi yönde

1 North, *Structure and Change in Economic History*, s. 130.

gitmek istediğimiz konusunda yapılacak bir seçim vardır. Daha önce, sömürünün, piyasa işlemleri yoluyla artı-değer elde edilmesi olarak tanımlanmasını önermiş, böylece kölenin sömürüldüğünü fiilen inkâr etmiştim.[1] Şimdi, bunun bir hata olduğuna inanıyorum. En azından Marksist gelenek içinde, ve sanırım onun dışında da, piyasanın dışında sömürü olduğu savı son derece güçlüdür –bunu soygunculuktan ve benzer fenomenlerden açıkça ayırmak zor olsa bile.

Ancak, bu terminolojik konu, temeldeki içeriksel konu kadar önemli değildir. Ekonomi-dışı baskı yoluyla sömürü ve piyasada sömürü arasında önemli farklar vardır. Önce, bu ikisi arasında ortak olan şeyler üzerinde düşünecek, sonra Marx'ın piyasasız sömürü teorisine geçeceğim.

Bütün sınıflı toplumların ortak özelliği, artı-emek elde edilmesi olayıdır. Marx, artı-emeği, genel olarak işçinin emek gücünü yeniden üretmek için gerekenin ötesindeki emek olarak tanımlar:

> O halde, bu yeniden üretimin meydana geldiği çalışma günü bölümüne *"gerekli"* emek zamanı ve bu zaman boyunca harcanan emeğe *"gerekli"* emek adını veriyorum... Emek sürecinin ikinci bölümünde, yani işçinin emeğinin bundan böyle gerekli olmadığı bölümde, işçinin çalıştığı, emek gücü harcadığı doğrudur; fakat onun emeği artık gerekli emek olmadığından, kendisi için değer yaratmaz. Kapitalist için, yoktan var etmenin bütün cazibelerine sahip olan artı-değeri yaratır. Çalışma gününün bu bölümüne artı-emek zamanı diyorum ve bu zaman boyunca harcanan emeğe artı-emek adını veriyorum. Değerin doğru kavranması için, onun, şu kadar saatlik emeğin donmuş şekli olduğunu, maddeleşmiş emekten başka bir şey olmadığını algılamak ne denli önemliyse, artı-değerin düzgün bir biçimde anlaşılması için de, onun, artı-emek zamanının donmuş şekli olduğunu, maddeleşmiş artı-emekten başka bir şey olmadığını algılamak da o denli önemlidir. Sözgelimi, köle emeğine dayalı bir toplum ile ücretli emeğe dayalı bir toplum arasındaki esas fark, bu artı-emeğin her durumda gerçek üreticilerden elde edilme tarzında yatar.[2]
>
> Artı-emeği kapital icat etmemiştir. Toplumun bir kesiminin üretim araçlarını tekelinde tuttuğu her yerde, emekçi, özgür olsun veya olmasın, kendi geçimi için gerekli olan çalışma zamanına, ister Atinalı [aristokrat], ister Etrüsk teokrat, ister civis Romanus*, ister Norman baron, ister Amerikan köle sahibi, ister Eflaklı Boyar, ister modern toprak beyi veya kapitalist olsun, üretim araçlarının malikleri için geçim araçlarını üretmek amacıyla ekstra bir çalışma zamanı eklemek zorundadır.[3]

2.5'te, küçük bir üretici-olmayanlar sınıfı için serbest zaman yaratarak uygarlığın ilerlemesini olanaklı kılan artı-emeğin dünya tarihi bakımından önemini tartıştım. Yukarıdaki cümlede geçen "olanaklı" sözcüğü üzerinde ısrar ediyorum. V.G. Childe gibi bazı yazarlar, sınıfların ve sömürünün orta-

---

1 "Exploitation, freedom and justice" başlıklı yazım.
2 *Kapital I*, s. 216-7.
3 Aynı yerde, s. 235.
* Romalı yurttaş (Lat.) (ç.n.)

ya çıkmasını, bir artığa izin veren bir teknolojinin varlığı ile açıklamaya çalışmışlardır. Ancak, bu açıklama geçersizdir, çünkü üreticiler her zaman, bir artık yaratmak için daha fazla çalışmak yerine, aynı tüketim düzeyini sağlamak üzere daha az çalışmak seçeneğine sahiptirler. Daha fazla çalışmanın seçilmesi, toplumsal ilişkilerin doğasıyla açıklanmalıdır ve dolayısıyla toplumsal ilişkileri açıklayamaz. Marx bunu iyi biliyordu:

... genel olarak artı-değerin doğal koşulları veya sınırları olan rantın doğal koşulları veya sınırları açıkça bellidir. Dolaysız ücretici (1) yeterli emek gücüne sahip olmalıdır ve (2) onun emeğinin doğal koşulları, en başta işlediği toprak, yeterince üretken olmalıdır, yani emeğin doğal üretkenliği, kendi zorunlu gereksinmelerinin giderilmesi için gerekli olanın üzerinde bir artı-emeği elinde tutmasına olanak verecek kadar büyük olmalıdır. Rantı yaratan şey bu olanak değil, bu olanağı gerçekliğe dönüştüren şey zorlamadır.[1]

Dolayısıyla, "bir artık olduğu sürece, sınıflı toplum olanaklıdır"[2] demek yanıltıcıdır. Sınıflı toplumu olanaklı kılan şey bir artığın olabilirliğidir demek daha doğru olur. Ekonominin artığı yoktur.[3] Aşağıda 5.3'te, Marx'a göre, artığın salt olabilirliğinden ayrı olarak, artığın gerçekleşmesine yol açmış olan olaylar dizisini ele alıyorum.

Artı-emek, (ekonomi-dışı) zorlama yoluyla veya piyasa yoluyla elde edilebilir. Marx'ın dolaysız zorlama gereğini açıkladığı en önemli pasaj *Kapital III*'te bulunur:

Yine açıktır ki, dolaysız emekçinin, kendi geçim araçlarının üretilmesi için gereken üretim araçları ve emek koşullarının "zilyedi" olmaya devam ettiği bütün biçimlerde, mülkiyet ilişkisi, eşzamanlı olarak, dolaysız bir efendilik-kulluk ilişkisi olarak görünmek zorundadır, yani dolaysız üretici özgür değildir; zorunlu emek içeren serflikten, salt bir haraç ilişkisine kadar indirgenebilecek olan bir özgürlük yokluğu. Burada dolaysız üretici, varsayımımıza göre, kendi üretim araçlarına, emeğinin gerçekleşmesi ve geçim araçlarının üretilmesi için gereken maddi emek koşullarına sahip bulunmaktadır. Tarımsal faaliyetini ve onunla bağlantılı kırsal ev sanayilerini bağımsız olarak yürütmektedir... Bu koşullar altında, toprağın nominal maliki için artı-emek, onlardan, alabileceği biçim ne olursa olsun ancak ekonomi-dışı baskı yoluyla elde edilebilir. Bu durum, köle veya plantasyon ekonomisinden şu anlamda farklıdır ki köle ona yabancı olan üretim koşulları altında ve bağımsız olmadan çalışır. Dolayısıyla, kişisel bağımlılık ilişkileri, ne ölçüde olursa olsun bir kişisel özgürlük yokluğu, ve onun eklentisi olarak toprağa bağlanmış olmak, kelimenin tam anlamıyla esaret gereklidir.[4]

Köleden farklı olarak, feodal serf veya Asyatik köylü emek gücünün bir

1 *Kapital III*, s. 792; ayrıca *Kapital I*, s. 514.
2 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 198. Daha dikkatli bir anlatım, sayfa 61-2'de bulunuyor.
3 Krş. Pearson'un aynı başlıklı yazısı.
4 *Kapital III*, s. 790-1.

kısmına sahiptir ve onu bağımsız şekilde kullanabilir (5.1.2). Ücretli emekçiden farklı olarak da, kendi geçimini üretmek için gereken üretim araçlarına sahiptir. Bu nedenle, ondan artı-emek elde edilmesi, ancak, onun özgürlüksüz kılınması yoluyla, yani feodal beyin onun emek gücünün bir kısmına el koyması yoluyla olabilir.[1]

Öte yandan, ayni rant

> dolaysız üretici için daha yüksek bir uygarlık aşaması, yani onun emeğinin ve genel olarak toplumun daha yüksek bir gelişme düzeyini önvarsayar. Ve daha önceki biçimden şu anlamda farklıdır ki artı-emeğin bundan böyle, doğal biçiminde, toprak beyinin ve onun temsilcilerinin dolaysız gözetimi ve zorlaması altında icra edilmesi gerekli değildir; dolaysız üretici, dolaysız baskı yerine koşulların zorlamasıyla, kırbaç yerine kanunla, artı-emeği kendi sorumluluğu altında icra etmeye yöneltilir... Bu ilişkide, daha önce olduğu gibi, onun emek zamanının bir kısmı, başlangıçta bunun fazla bölümünün neredeyse tamamı, karşılıksız olarak toprak beyine ait olsa da, dolaysız üretici bütün emek zamanını aşağı yukarı özgürce kullanır; toprak beyi, bundan böyle, üreticinin artı-emeğini doğal biçiminde değil, içinde gerçekleştiği ürünlerin doğal biçiminde alır.[2]

Bu sözler ile, artık bir kiracılık piyasasının var olduğunun ifade veya ima edildiğini düşünüyorum. Emekçi "aşağı yukarı" emek gücünün tamamına sahip olduğuna göre, ondan artı-emeğin elde edilmesi, ancak, onun üretim araçlarından yoksun olması sayesinde olanaklıdır. Bu yoksun olma hali, emek-rantın özelliği olan "dolaysız baskı"dan farklı olarak, "koşulların zorlaması"nı oluşturur. 4.2.3'te bu farklılığı ayrıntılı şekilde tartışıyorum. Burada kaydetmek isterim ki Marx'ın yukarıda söyledikleri, para-rant üzerine sonraki bir bölümde yer alan sözleriyle çelişkili görünüyor:

> bu tip rantın temeli ... onun hareket noktasını oluşturan ayni rantın temeliyle aynı olmaya devam eder. Dolaysız üretici, daha önce olduğu gibi, miras veya bir başka geleneksel hak yoluyla, yine toprağın zilyedidir ve onun en gerekli üretim koşulunun maliki olan beyi için fazladan angarya emek, yani, paraya dönüştürülen bir artı-ürün biçiminde, karşılığında hiçbir eşdeğerin verilmediği ödenmemiş emek icra etmek zorundadır.[3]

Bu iki pasajdan belirsiz olmayan ve tutarlı bir anlam çıkarmak zordur. Zilyetlik ve mülkiyet arasındaki ayrım açıklığa kavuşturulmamıştır. İlk pasajda, zilyetliğin boş bir ifade olmadığı açıktır, çünkü artı-emeğin elde edilmesi için dolaysız zorlamayı gerekli kılan şey budur. İkinci pasaj da gösteriyor ki mülkiyetin esaslı bir anlamı vardır, çünkü toprak beyinin dolaysız üreticiden artığı elde etmesini mülkiyet sağlar. Böylece, belirli bir toprak parçası

1 Krş. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 65.
2 *Kapital III*, s. 794-5.
3 Aynı yerde, s. 797.

eşzamanlı olarak dolaysız üreticinin zilyetliğinde ve toprak beyinin mülkiyetinde olduğu zaman, artı-emeğin elde edilmesi iki defa açıklanıyor gibi görünmektedir – bir defa, toprak beyinin zor kullanmasıyla, bir defa da, zor kullanma gereğinin önüne geçen onun yasal haklarıyla.[1]

Üreticinin toprağın tam mülkiyetine ve emek gücünün kısmi mülkiyetine veya toprağın kısmi mülkiyetine ve emek gücünün tam mülkiyetine sahip olduğunu söylemenin ne fark edeceğini sormalıyız. Emek-rant her iki durumda da ortaya çıkabilir: ilk durumda ortaya çıkabilir çünkü bey, köylüyü, zamanının bir bölümünde beyin özel arazisinde ("demesne") çalışmaya zorlayabilir; ikinci durumda da ortaya çıkabilir çünkü emek-rant kısmen beyin mülkiyetinde olan toprak üzerinde çalışma hakkı için yapılan ödemedir. Emeğe göre toprak bol olursa bir fark doğacaktır, çünkü o zaman, ikinci durumda, toprak beylerinin kiracılar için kendi aralarında rekabet etmesiyle –ilk durumda gözlenecek olanın tersine– kiralar aşağıya doğru çekilecektir. Emeğe göre toprağın bol olduğu zamanlarda, ya çalışmayan toprak malikleri sınıfının, ya da özgür köylüler sınıfının yok olması gerektiği bile öne sürülmüştür.[2] Marx, zilyetlik ve mülkiyet arasındaki ayrımı açıklamayı ihmal ettiği gibi, bu konuyu da görmezden gelir. Dolayısıyla, piyasa-dışı ekonomilerde sömürü hakkında yaptığı anlatım –bu kavramsal zorlukları içermeyen kölelik durumu hariç– bulanık kalmaktadır.

4.1.2. Piyasalı sömürü: kanonik durum

Piyasasız ekonomiler ve piyasa ekonomileri arasındaki ayrım, pre-kapitalist ve kapitalist üretim tarzları arasındaki ayrımla aynı değildir. Pre-kapitalist ekonomilerin içinde, sık sık, "koşulların zorlaması" yoluyla sömürüye neden olabilen piyasa mübadelesi ceplerinin bulunması, bu türden ekonomilerin önemli bir gerçeğidir. Fakat kapitalizm, tarihsel olarak, piyasa ekonomisinin merkezi biçimi olup, emek gücünün bile piyasada alınan ve satılan bir meta olması gerçeğiyle karakterize edilir. Buradaki tartışmada, yalnızca, bu koşullar altında ortaya çıkan sömürü biçimlerini ele alacağım. Piyasalı sömürünün başka türleri 4.1.3'te tartışılıyor.

John Roemer'in önerdiği emek piyasalı sömürü modellerine yoğun biçimde başvuracağım. Bana öyle geliyor ki bu modeller, Marx'ın kendi analizinde yüzeye çıkamamış olan problemleri saptayıp tartışmamıza elverecek kadar kesin oldukları gibi, *Kapital*'deki temel sezgilere de sadıktırlar. Kitabında, Roemer, edimcilerin bir tüketim kısıtına tabi olarak emek zamanlarını

1 Yasal hakların ancak devletin zoruyla desteklendiği zaman etkili olması burada konuyla ilgisizdir, çünkü ben artığı elde etmek için *toprak malikinin* zor kullanmasının gerekli olup olmadığını soruyorum.

2 Domar, "The causes of slavery and freedom".

minimize ettikleri bir model ("bir kapitalist geçimlik ekonomi") ve emek zamanları üzerindeki bir kısıta tabi olarak gelirlerini maksimize ettikleri bir model ("bir kapitalist birikim ekonomisi") sunuyor. Aşağıda, gerçek kapitalist ekonomilere daha yakın olan ikinci model üzerinde duracağım esas olarak.

Bununla birlikte, birikimli model bile fazlasıyla yalındır, çünkü emek zamanı ve servet arasında bir alış-verişe yer vermez. Daha yakın tarihli çalışmalarında, Roemer, daha genel durumu araştırmıştır: burada, edimciler, onların servetine bağlı olan bir emek arz fonksiyonuna sahiptirler. Bu arz fonksiyonlarına dair makul varsayımlar altında, saf birikim modelinin sonuçlarının sağlam olduğu gösteriliyor. Edimcilerin, genel beklentinin tersine, ne kadar zengin olurlarsa o kadar daha uzun çalışmak istedikleri standart olmayan varsayımlar altında ise, sonuçlar geçerli olmuyor. Spesifik olarak, bu ikinci durumda, zenginler sahip oldukları büyük kapital stokunun elverdiğinden daha çok çalışmak isterlerse, öte yandan da fakirler sahip oldukları az miktardaki kapitalin bile hepsini kullanmak istemezler ve onlar için çalışmak üzere zenginleri istihdam ederlerse, fakir edimciler zenginleri sömürebilirler.[1] Bu sonuç, sömürünün ahlaki açıdan temel bir kavram olamayacağını göstermesi bakımından, esas olarak kavramsal bir ilgiye layıktır. Zenginler sömürülmek istiyorlarsa, fakirlerin herhangi bir şekilde suçlanmaması gerekir. Durumda herhangi bir haksızlık var ise, bu haksızlık, söz konusu garip emek arz fonksiyonu yüzünden ortaya çıkan sömürü biçimlerinde değil, servetin eşitsiz dağılımında olmalıdır. Konuya 4.2.3'de geri dönüyorum, fakat şimdilik bu komplikasyonu dikkate almayacağım.

Hepsi aynı miktarda (ve aynı vasıfta) emek gücüyle donanmış, ama öteki üretim faktörlerine sahiplik açısından farklı düzeylerde olan bir küme birey düşünelim. Bireyler yanında, mülkiyet haklarını garanti eden ve sözleşmelere uyulmasını sağlayan bir devletin var olduğunu kabul edelim. Yeniden üretilemez yegâne mal olduğu varsayılan emek gücünden başka, bütün malların üretilmesi için iyi tanımlanmış teknikler vardır. Bir emek piyasası bulunduğundan,

> bir edimci üç çeşit ekonomik faaliyete girebilir: emek gücünü satabilir, başkalarının emek gücünü kiralayabilir, veya kendisi için çalışabilir. Edimcinin kısıtı şudur: kendi emeğiyle veya kiraladığı emekle, yapmayı seçtiği faaliyetlerin işletme masraflarını, peşin olarak, donanımlarının değeriyle karşılayabilmelidir.[2]

1 Roemer, "Should Marxists be interested in exploitation?"
2 Roemer, *A General Theory*, s. 113.

Burada, donanımlar ve emek gücü, 3.2.2'dekine geniş ölçüde benzer bir şekilde hesaplanan denge fiyatları ve denge ücret oranı temelinde değerlendiriliyor. Kapital kısıtına ek olarak, Roemer, çalışma gününün uzunluğu üzerinde de bir kısıt olduğunu varsayıyor. Son olarak, edimcilerin net gelirlerini maksimize ettikleri varsayılıyor. Verili bir denge için, edimcilerle ilgili üç soru sorabiliriz:

(i) Onların donanımlarının parasal değeri nedir?
(ii) Kendileri için mi çalışırlar, emek güçlerini mi satarlar, emek gücü mü satın alırlar?
(iii) Gelirleriyle satın alabildikleri metalarda cisimleşmiş olandan daha uzun bir zaman mı çalışırlar?

Birinci soru, edimcilerin *servetiyle;* ikinci soru, onların *sınıf* üyeliğiyle; üçüncü soru ise, *sömürü* statüleriyle ilgilidir. Roemer, önemli teoremler halinde, bunlar arasında yüksek bir korelasyon olduğunu kanıtlıyor.[1] Optimize etmek için emek gücü kiralayan bireyler sömürenlerdir, optimize etmek için emek güçlerini satanlar ise sömürülenler. Kendileri için çalışarak optimize edebilenler sınıfında, kimileri sömüren, kimileri sömürülen konumdadır; kimileri de bir "gri alanda" bulunurlar. Bu sonuncuların gelirleriyle satın alabildikleri meta bileşimlerinin bazıları, çalışma sürelerinden daha çok emek zamanı içerirler; bazıları ise daha az emek zamanı. Bu gri alanın varlığı, fiyatların ve değerlerin orantılı olmayışından (3.2.2) doğar. Ayrıca, bireylerin servet açısından sıralanması, bekleneceği gibi, sınıf açısından veya sömürü statüsü açısından yapılan sıralamaya tekabül eder. Bu modelin kimi başka özellikleri 6.1'de tartışılıyor.

Son derece soyut olsa da, Roemer'in modeli, Marksist sömürü teorisinin bazı merkezi özelliklerini çok iyi ortaya koyar. Varsayımlarında o denli açık olduğundan, bu model, aksi takdirde dikkatimizden kaçmış olabilecek bazı soruları düşünmeye de zorlar bizi. Modelin dört çarpıcı özelliğini tartışmak istiyorum. (i) Sömürü ve sınıf *modal olarak* tanımlanıyor; böylece, sömürü statüsü ve sınıf üyeliği, basit şekilde fiili davranışa bakarak belirlenemez. (ii) Sömürü, öncelikle bireyler arasındaki bir ilişki olarak değil, bireylerin veya genelde ekonomilerin bir *özelliği* olarak görünüyor. (iii) Hem bireysel donanımların geçmiş tarihi, hem de onlardan elde edilen gelirlerin gelecekteki kullanımı dikkate alınmayıp, sömürü tamamıyla *statik* bir ortamla sınırlanıyor. (iv) Ayrıca, "ince piyasalar"da aldığı biçimler ihmal edilerek, tam olarak *rekabetçi* bir ortamla sınırlanıyor.

(i) Hem sınıf üyeliği, hem de sömürü modal olarak tanımlanıyor. Roemer, bir kimsenin sırf emek kiraladığı için kapitalist sınıfın bir üyesi olduğunu

1 Aynı yerde, Teoremler 4.3, 4.6 ve 4.7.

söylemiyor. Bir kapitalist, optimize etmek için emek kiralaması *gereken* bir kimsedir. Olasıdır ki o emek kiralamak için "koşulların zorlaması" altında değildir, çünkü, çoğu durumda işçinin tersine, optimize etmek zorunda değildir (4.2.3). Ancak, optimize etmek istiyorsa, bunu yapabilmesi için emek kiralaması gerekir. Bu tanımlamanın gerekçesine 6.1.1'de geri dönüyorum.

Benzer şekilde, Roemer, bir edimcinin, sırf satın aldığı metalarda cisimleşen emeğin harcadığı emekten daha az olması nedeniyle sömürüldüğünü de söylemiyor. Edimci, satın *alabileceği* herhangi bir metanın emek içeriği harcadığı emekten daha az olduğunda sömürülüyor demektir. Bu tanımlamanın iki içermesi vardır. Roemer bunların birini belirtir, ötekini belirtmez. Bu modal tanımlamayı benimseyerek, sömürü statüsünün, teorinin bir eksikliği olarak gördüğü tüketim tercihlerinden bağımsız hale geldiğini vurguluyor. En azından sömürünün ahlaki önemini alıkoymak istiyorsak, Roemer bunda haklı görünüyor. Bir edimci, sırf zevklerdeki bir değişikliğin sonucunda sömürülen olmaktan sömüren olmaya geçebilseydi, sömürünün ahlaki çağrışımlarından kimileri yitirilmiş olurdu. Tanımlamanın bir başka sonucu, Roemer'in, kazanılan net gelire gerçekte ne olduğu ve özellikle yeniden yatırım-tüketim konusunu dikkate almamasına olanak vermesidir. Bu nokta, aşağıda (iii) numaralı yorumda daha fazla tartışılıyor.

(ii) Model, sömürüyü bir ilişki olarak değil, bir *özellik* olarak tanımlıyor. Sömürüyle ilgili esas olgu, bir sömüren edimci ile bir sömürülen edimci arasında yüzyüze bir ilişki değil, ya bir sömüren, ya da bir sömürülen olma özelliğidir. Roemer'in şu örneğini düşünelim:

Buğday üretmek için iki teknoloji vardır: yalnızca dolaysız emek gerektiren çiftlik ve emekle birlikte kapital olarak buğday tohumu kullanan fabrika. Çiftliği kullanarak bir işçiyi yeniden üretmek (ki bu, bir kile buğday gerektirir) altı günlük emek gerektiriyor. Fabrika teknolojisi kullanıldığında, sadece üç günlük emek artı bir miktar kapital gerekiyor. Söz konusu toplumun, fabrikayı kullanarak, üyelerinin yarısını yeniden üretmesine tam olarak yetecek kadar kapitale sahip olduğunu ve bu kapital stokunun bütün üreticiler arasında eşit biçimde dağılmış olduğunu varsayalım. Üreticilerin sadece geçinecek kadar kazanmak istediklerini de varsayalım. Bu durumda, her üretici haftada 4 ½ gün çalışacaktır. Bu sonucu elde etmenin çeşitli yolları vardır; en basit yol, her üreticinin kendi buğday tohumunu fabrikada 1 ½ günde işleyip geçimlik gereksinmesinin yarısını ürettiği ve daha sonra çiftliğe gidip orada 3 gün çalışarak geçimlik gereksinmesinin öbür yarısını ürettiği otarsik çözümdür. Şimdi, aynı sonuçları sağlayan, ama bir toplumsal işbölümü içeren ikinci bir düzenlemeyi ele alalım. Toplumun A koalisyonu diyeceğimiz üçte ikisi, B koalisyonu diyeceğimiz üçte birini kiralamak üzere sözleşme yapacaktır. B'deki her edimci, kendi buğday tohumu stokunu artı, onun işverenleri olan, A'daki iki edimcinin stokunu işleyecektir. Böylece, B'deki tipik bir edimci haftada 4 ½ gün çalışacaktır. 1 ½ kile buğday üretmekte ve işverenlerine kâr olarak ½ kile (her birine ¼ kile) buğday ödemektedir. Böylece, tam olarak 4 ½ gün çalışmakta ve geçimlik gereksinmelerini almaktadır. A'daki her edim-

ci, yalnızca çiftlikte 4 ½ gün çalışmakta, orada ¾ kile buğday üretmektedir; gereksindiği öteki ¼ kileyi kâr olarak B'deki çalışanından almaktadır. Böylece, A'daki her edimci de tam olarak 4 ½ gün çalışmakta ve geçimlik gereksinmelerini almaktadır.[1]

Birincide olduğu gibi, ikinci düzenlemede de, net sonuç, hiç kimsenin sömürülmemesidir. Ancak, yalnızca edimciler arasındaki etkileşimleri düşünürsek, ikinci düzenleme, A'daki edimcilerin B'dekileri sömürdükleri izlenimini kolayca verebilirdi. Sömürüye "mikro" yaklaşımlar, bu türden durumlarda, ayrıca başka durumlarda da yanıltıcıdır. Böylece, bir kapitalist, küçük burjuvazinin bir üyesini, yani kendisi için çalışan fakat aynı zamanda emek gücü satın alarak veya satarak optimize edebilen birini kiralayarak optimize edebilir. Küçük burjuvanın kapitalist tarafından sömürüldüğü düşünülebilir, fakat küçük burjuvanın kendisi, geliriyle kumanda ettiği emeğin kendi icra ettiği emekten daha fazla olması anlamında, bir sömürücü olabilir.[2] Sadece kimin kimden artı-emek elde ettiğine bakarak, kimin sömürüldüğünü, kimin sömürdüğünü söyleyemeyiz. Öte yandan, 6.1'de öne sürüldüğü gibi, artı-değer elde etme ilişkisi, sınıf mücadelesinin anlaşılmasında merkezi önemde olabilir.

Bireyler arasındaki bir ilişki olarak sömürüden bireylerin bir özelliği olarak sömürüye geçiş, Marksist sömürü kavramını belli ölçüde sulandırıyor. *Çoklu fiyat dengeleri* problemini ele aldığımızda bir başka sulandırma daha oluyor. Bu konu, Roemer'in sömürü modelinde, bir geçimlik ekonomide meta piyasası yoluyla ortaya çıkıyor, fakat olasıdır ki bir emek piyasasıyla birikimin kanonik durumunda da ortaya çıkabilir. Söz konusu modelde, fiyatların değerler ile orantılı olmayışından ve tüketici tercihinden dolayı edimciler arasında bir "gri bölge"nin varlığını gözleyebiliriz. Geçimlik modelde, bütün edimciler tarafından tüketilen verili bir tüketim sepeti vardır, fakat aşağıdaki mekanizma yoluyla bir başka belirsizlik doğuyor:

> Bir pre-kapitalist geçimlik ekonomi için, ... üretici u'nun üretici v'yi sömürdüğü bir yeniden üretilebilir p çözümünü ele alalım. Nasıl oluyor da u, v'yi sömürebiliyor? Belki de, u (tarih-öncesi) geçmişte daha çok çalışmış ve daha büyük bir donanım oluşturmuştur, böylece geçmişteki emeğinin meyvelerini alabilmektedir. Fakat, aynı ekonomi için, v'nin u'yu sömürdüğü bir başka yeniden üretilebilir çözüm ($\hat{p}$) olduğunu varsayalım. (Yani, ekonominin aynı verileri en azından iki dengeyle $-p$ ve $\hat{p}-$ uyumludur.) O zaman, sömürünün kaynağına dair açıklamamız bu ise, v'nin geçmişte daha çok çalışmış olduğunu iddia etmemiz gerekirdi. Ancak, u'nun ve v'nin her birinin geçmişte ötekinden daha çok çalışmış olması olanaksızdır. Dolayısıyla, böyle bir "ters dönüş" fenomeninin sergilenmesi gösterecektir ki üretici davranışının, bir başkasını sömürebilme yeteneği için sorumlu tutulabilecek olan (geçmişte daha çok çalışmış olma veya risk alma gibi) herhangi bir yapısal özelliği yoktur.[3]

1 Aynı yerde, s. 234-5.
2 Aynı yerde, s. 131-2.
3 Aynı yerde, s. 44

Bu örnek, bizi, iki yönden birine götürebilir. Bir yanda, sömürülen bir edimciyi, yalnızca gerçekleşen dengede değil *bütün dengelerde* aşırı bir süre çalışan bir edimci olarak tanımlayabilirdik; sömürenler için de buna benzer bir tanım yapabilirdik. Böylece, ne sömürülen ne de sömüren edimciler, yani, bir dengede aldıklarından daha fazla, bir başka dengede ise daha az çalışan edimciler içeren bir *yeni gri bölge* ortaya çıkar. Roemer'in sayısal örneğinde, yeni gri bölge, ekonomideki bütün edimciler kümesiyle çakışmaktadır. Öte yanda, sömürüyü, yalnızca bireylerin değil, bir bütün olarak ekonominin bir özelliği olarak düşünmek isteyebilirdik. Bütün dengelerde aşırı bir süre çalışan edimciler olmasa bile, herhangi bir dengede kimi edimciler aşırı bir süre çalışıyorlarsa *ekonomi çapında sömürü* olduğunu söyleyebilirdik. Roemer "zayıf ters dönüş" örneklerine sahip olduğunu iddia ediyor; öyle ki, bir dengede kimi edimciler aşırı bir süre çalışmakta, bir başka dengede ise bütün edimciler harcadıkları emek zamanının eşdeğerini almaktadır.[1] Gerçekleşen durum ilk durum olsa bile, o zaman ekonomi çapında sömürü yoktur. Son olarak, iki öneriyi birleştirebilirdik. Yeni gri bölgenin bütün edimciler kümesiyle çakıştığı ekonomi çapında sömürü halleri, Roemer'in (farklı bir bağlamda yapılmış olan) şu beyanına anlam verebilirdi: "Sömürü toplumsal bir olgudur, ve sömürünün varlığının, ilke olarak, bireysel sömürenler veya sömürülenlerin varlığını ima etmesi gerekmez".[2]

Elbette ki sömürünün bu "olanaklı dünya" anlatımı açıklayıcı önemden yoksundur. Farklı bir dengede geçerli olacak durumla ilgili argümanlar, hiçbir edimciyi eyleme yöneltmezdi.[3] Ancak, bu anlatımın normatif bir anlamı yok değildir. 4.3.2'de daha ayrıntılı olarak ileri sürüldüğü gibi, içinde sömürü olan bir düzenleme, onu yaratan donanım yapısı "temiz" bir şekilde ortaya çıkmış ise, haklı gösterilebilirdi. Ancak, donanım yapısı ve sömürü statülerinin dağılımı arasına *şans* girdiğinde, bu argüman zayıflamaktadır. Bir başka fiyat dengesinin yerine belli bir fiyat dengesinin var olması, gerçekten de, herhangi bir liyakat veya hak ediş yaratmayan bir şans işi olacaktır.

(iii) *Birikim ve teknik değişme* Roemer'in sömürü teorisi için zorluklar yaratıyor. Belirtildiği gibi, bu iki noktada olur. İlkin, eşitsiz donanımlar geçmişteki eşitsiz tasarrufları yansıtabilir. Geçmişteki tasarruflar, edimcilerin özgür seçimlerinden başka hiçbir şeyi yansıtmıyorlar ise, eşitsiz donanımların yarattığı sömürüde itiraz edilecek herhangi bir şey olmayabilir. Bu konuyu tartışmayı 4.3.2'ye erteliyorum. İkinci olarak, gelirlerin nasıl kullanıldığı, onların dağılımının ahlaki statüsü bakımından önemli olabilir. Burada, bu ikinci konu üzerine bazı yorumlar sunuyorum.

1 Aynı yerde, s.45.
2 Aynı yerde, s. 136.
3 Bowles ve Gintis bunun tersini iddia ediyorlar, "The power of capital", s. 239 vd.

Önce, kapitalistlerin bütün kârları tükettikleri, basit yeniden üretim halinde bir ekonomiyi düşünelim. O zaman, sömürü oranının aşağıdaki iki ölçüsü çakışacaktır:

$$e_1 = \frac{\text{artı-değer}}{\text{emek gücünün değeri}}$$

$$e_2 = \frac{\text{kapitalist tüketimin değeri}}{\text{emek gücünün değeri (=işçilerin tüketiminin değeri)}}$$

Genişletilmiş yeniden üretimde, birinci ölçü, bölüşümde adaletsizliğin bir biçimi olarak algılandığında sömürünün iyi bir göstergesi olamaz.[1] O durumda, artığın bir kısmı gelecekteki üretime yatırım için kullanılır; gelecekteki üretimin bir kısmı da işçilere yarayacaktır. Gelecekteki ürünün dolaysız biçimde işçilere yaramayan kısmı bir ölçüde kapitalistlerce tüketilecek, fakat bir ölçüde de yeniden yatırılacak ve böylece sonraki işçi kuşaklarına yarayacaktır. *Kapital I*'de Marx şunu yazar: "her yıl gerçekleşen artı-ürünün, bir eşdeğer verilmeksizin elde edildiği için, aşırılan büyük kısmı"[2]. Sömürünün ahlaken yanlışlığını oluşturan bu ise, artığın bir kısmının daha sonra geri verilmesi, onun yanlışlığını azaltıyor gibi görünebilirdi. Artığın *aynı* kişilere geri verilmemesinin bir itiraz olması gerekmez, çünkü bugün yaşayanlar da, benzer biçimde, daha önceki işçilerden elde edilmiş olan artığın olanaklı kıldığı yatırımlardan faydalanırlar. Yatırımın, gerçek ücrette değil, onu kazanan işçilerin sayısında bir artış getirmesi de bir itiraz sayılmaz, çünkü yatırımın yokluğunda bu işçilerin bazıları işsiz olurlardı.

Bu zaman boyutunu içeren uygun bir sömürü ölçüsü tanımlamak için, t = 1 bugün olsun ve ayrıca, x_t ve y_t, sırasıyla işçiler ve kapitalistler için gelecekte t zamanında bugünkü bir birim emeğin olanaklı kıldığı tüketim düzeyleri olsun. Böylece, şunu tanımlarız:

$$e_3 = \frac{y_1 + y_2 + \ldots +}{x_1 + x_2 + \ldots +}$$

Basitleştirmek için, $x_1 = 1$ diyelim. Ayrıca, ekonomi çapında kapitalin organik bileşimi k ve kârdan tasarruf etme oranı s olsun. Artı-değer oranı, birinci yılda yaratılan artı-değer miktarı da olan, e_1 oranına eşit olur. Bunun içinden, kapitalistler, $e_1 (1 - s) = y_1$ kadar tüketir, $e_1 s$ kadar yatırırlar; yatırılan

1 Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, cilt 1, s. 333'te olduğu gibi, sömürüyü yatırım kararları üzerinde yetkisizlik olarak anlarsak, birinci ölçü elbette ki iyi bir gösterge olabilir. Ancak, bu kullanım pek alışılmış bir kullanım değildir.

2 *Kapital I*, s. 611.

kısımdan $(k/(k + 1))\ e_1 s$ kadarını sabit kapitale, $x_2 = (1/(k + 1))\ e_1 s$ kadarını değişken kapitale tahsis ederler. Bu değişken kapital, $(e_1/(k + 1))\ e_1 s$ tutarında artı-değer yaratır; kapitalistler bu artı-değerin $y_2 = (e_1/(k + 1))\ (1 - s)\ e_1 s = (e_1 s/(k + 1))\ y_1$ kadarını tüketirler. Bu gösteriyor ki x_t ve y_t, $e_1 s/(k + 1) = q$ orantı faktörüyle aynı oranda büyümektedir. Dolayısıyla:

$$e_3 = \frac{y_1\ (1 + q + q^2 + \ldots +)}{x_1\ (1 + q + q^2 + \ldots +)} = y_1 = e_2$$

Zamanın bir noktasında kapitalistlerin tüketimi ile işçi sınıfı tüketimi arasındaki oran, zamanlar arası sömürü oranını da ölçer. Açıktır ki, $e_1 > e_2 = e_3$ olur. Ayrıca, kapitalist tüketiminin sıfır olduğu limit durumunda, sömürü sıfırdır.[1] Bununla birlikte, sınıf mücadelesi için önemli (açıklayıcı) değişken, e_2 değil de e_1 olabilir. Bir artığın elde edilmesi, burada ve şimdi işçilerin durumunu iyileştirmek için kullanılabilecek olan kapitalist kârında somutlaşır. Buna karşılık, gelecekteki işçilerin durumu tartıda daha hafif gelebilir. Dolayısıyla, yukarıda (ii)'de tartışılan "mikro önyargı"dan başka, normatif olarak anlamlı olan sömürü kavramının güdüleyici etki kazanmasını önleyen bir "miyopik önyargı" da olabilir.

Teknik ilerlemeyi işin içine kattığımızda, bir ölçüde farklı bir sonuç çıkıyor. O zaman, yeniden yatırılan artık, gerçek ücrette bir artış biçiminde işçilere fiilen yarayabilirdi. İşçiler başlangıçta yalnızca ekmekle yaşıyorlarsa, artığın yeniden yatırılması, kısmen, kapitalist için havyara gidebilir, fakat kısmen de, yalnızca daha fazla işçi için ekmeğe değil, işçiler için tereyağına da gidebilir. Bu nokta, "Ücretler" hakkında 1847 tarihli elyazmasında Marx tarafından kabul edilir:

> Ücretlerin yükselmesi için önemli bir koşul, üretken kapitalin büyümesi, olabilecek en hızlı büyümesidir. Dolayısıyla, işçinin iyice bir durumda olmasının temel koşulu, burjuva sınıfı karşısında kendi konumunu gittikçe daha çok bastırmak, onun karşıtı olan kapitalin gücünü olabildiğince arttırmaktır. Yani, ancak ona düşman olan gücü, onun kendi karşıtını yaratması ve güçlendirmesi koşuluyla iyice bir durumda olabilir.[2]

Bu düşünce, dinamik bir oyun olarak kapitalizmin "Lancaster modeli"ne benzetilebilir: işçiler öz-çıkarlarını gözeterek, yeniden yatırımın ve işçilerin gelecekteki refahının bağlı olduğu kapitalist kârın büyükçe olmasını sağlamak

---

1 Bu argümanın daha gelişkin bir versiyonu için, bkz. von Weizsäcker, "Modern capital theory and the concept of exploitation."

2 "Ücretler" s. 428; ayrıca bkz. s. 420, 435.

için, olabileceğinden daha az sıkı bir ücret pazarlığı yaparlar.[1] Elbette ki, Marx'ın kafasında böyle bir şey yoktu. Stratejik düşünüşün bu ilkel biçimini ancak bugünden geriye doğru bakarak görebiliyoruz. Bununla birlikte, Marx, işçilerin bilinçli olarak olabileceğinden daha azını isteyeceklerine inanmasa bile, pasajda, gelecekteki faydaların öngörülmesinin, işçileri, istediklerinden daha azını kabul etmeye yöneltebileceği ima ediliyor. Genişletilmiş yeniden üretim durumunda olduğu gibi, teknik değişme koşulları altında sömürü oranı, normatif açıdan uygun perspektif olarak görünen dinamik perspektiften bakıldığında, daha küçüktür.[2] Bu durumda bile, e_1 sömürü oranına normatif olarak gerekli kılınandan daha çok güdüleme kuvveti verecek olan miyopluk söz konusu olabilir – meğer ki normatif kavramın kendisinin işçilerin zaman tercihlerini içerdiği iddia edilsin.[3]

Dinamik olarak yorumlandığında, e_2 anlamında, sömürü oranı, özellikle modern kapitalist ekonomilerde çok büyük olmayabilir. İşçi sınıfı tüketimine oranla, (sömürü içermeyen) "gözetim ücretleri" içinden ödenenin ötesinde ve üzerinde, kapitalist tüketim fazla büyük olmasa gerekir. Ancak, bunun büyük olmaması, kapitalist sömürünün adaletsizliğinin aynı ölçüde küçük olduğunu ima etmez.[4] Kapitalist sömürünün yarattığı adaletsizliğin miktarı, yalnızca toplam kapitalist tüketimin değil, kişi başına harcamaların da bir fonksiyonudur. İki sınıfın sayısal büyüklüğünden bağımsız olarak, "kişi başına gelirdeki fark kitlesel olmaya devam etmektedir ve bu konu, çalışanların öz-algılaması ve haysiyet duygusu yönünden çok önemlidir".[5] Ama bu, benim burada açıklamak istediğim esas noktayı etkilemiyor, çünkü artığın yeniden yatırılan kısmı işçilerin öz-saygısını aynı biçimde incitmez. Bu onu bir başka biçimde incitebilir, çünkü işçiler yatırım kararlarından dışlanırlar, fakat yatırımlardan fayda gördükleri ölçüde, bu dışlanma sömürünün gelir etkisinden ileri gelen adaletsizliğe yeni bir şey katmaz.

(iv) Roemer'in modelinin *rekabetçi* niteliği çeşitli yollardan savunulabilir. İlk olarak, bu model, neoklasik sömürü teorisi ile karşıtlığa dikkat çekiyor. O teoriye göre, sömürü ancak tam rekabetin *yokluğunda* olabilir.[6] Roemer'in modeli, böylece, kapitalizmin kusurlarının onun yapısında olduğunu, oligopoller veya karteller gibi arızalar yüzünden meydana gelmediğini göstermek isteyen (3.1.1) Marx'ın niyetini yansıtıyor. İkinci olarak, sınıf-sömürü-servet teoremleri ancak verili bir denge açısından kanıtlanabilir. Eksik reka-

1 Lancaster, "The dynamic inefficiency of capitalism.".
2 Von Weizsäcker, "Modern capital theory and the concept of exploitation".
3 Bu konuda, bkz. *Ulysses and the Sirens*, bölüm II.5.
4 Bundan sonrasında, aşağıda 4.3.2'de tartışılan kapitalist *hak ediş* konusunu dikkate almıyorum.
5 Cohen, "Reply to Elster", s. 494.
6 Neoklasik teori için, bkz. Bronfenbrenner, *Income Distribution Theory*, bölüm 6.

bet koşullarında geçerli olan bir genel-denge teorisi olmadığından, bu durumda edimcilerin optimizasyon davranışının ve sahip oldukları donanımların değerinin ne olduğunu söyleyemeyiz.

Öte yandan, rekabet arızalarının gerçek kapitalist ekonomilerde son derece önemli oldukları ve Marksist sömürü teorisinin bu olayın içermelerini eninde sonunda düşünmek zorunda olacağı konusunda şüphe olamaz. Konuyu burada daha ileriye götürmeyecek, fakat daha ayrıntılı tartışmaların nerelerde bulunduklarına işaret edeceğim. 4.1.4'te toplu pazarlığı sömürü oranının bir belirleyicisi olarak ele alıyorum. Özellikle, ücret pazarlığının iki yanlı tekel üzerine dayandığına Marx'ın inandığının kanıtı olarak öne sürülmüş olan *Kapital III*'ten bir pasajı tartışıyorum. 4.3.3'te, emek piyasasında zorlama ve baskı arasında bir ayrım yapılmasını öneriyorum. Baskı, (ekonomik) erkin kullanılmasını içerir. 6.2.1'de ise, kapitalist böl-ve-zaptet taktiklerinin de sömürü oranını nasıl etkileyebildiğini tartışıyorum.

4.1.3. Piyasalı sömürünün varyantları

Sömürü çeşitli piyasalarda ortaya çıkabilir. Sömürü açısından da geçerli olan bir sınıf analizinde, Weber şöyle yazıyordu: "Sınıfsal durumların etkili oldukları mücadele, tüketim kredisinden, aşamalı olarak, önce meta piyasasındaki rekabetçi mücadelelere, daha sonra emek piyasasındaki ücret anlaşmazlıklarına doğru kaymıştır".[1] Roemer, benzer biçimde, emek piyasalarında, meta piyasalarında ve kredi piyasalarında ortaya çıkan sömürü arasında bir ayrım yapar; ama kredi piyasaları derken kafasında olan şey, tüketim kredisi değil de, üretim kredisidir. Bu sömürü türlerini sırayla ele alacağım.

Kitabının başlarında, Roemer, emek gücünün kendisi bir meta olmaksızın, metaların mübadelesi yoluyla ortaya çıkan sömürünün mantıksal olabilirliğini gösterir. Donanımların eşit olmayan dağılımı nedeniyle, üreticiler arasındaki mübadelenin nihai sonucu, bazı üreticilerin geçinme malları sepetini üretmek için gerekenden daha çok, bazı üreticilerin ise daha az çalışmasıdır. Burada hemen görülüyor ki sömürünün "üretim noktasında" olması için en azından mantıksal bir zorunluluk yoktur, çünkü burada sömürü yalnızca "mübadele noktasında" gerçekleşmektedir.[2] 4.1.5'te bunun emek piyasası yoluyla sömürü durumunda da geçerli olduğunu göre sürüyorum. Bu argüman bütün okurları ikna etmeyebilir, fakat inanıyorum ki Roemer'in argümanı, sömürüye emek sürecinde hâkimiyetin aracılık etmesi *gerektiği* yolundaki "fundamentalist" görüşe karşı çürütülemez bir itirazdır.[3]

---

1 Weber, *Economy and Society*, cilt II, s. 930-1.

2 Roemer, *A General Theory*, s. 39-40.

3 Bu görüş için, bkz. Marglin, "What do bosses do?" veya Bowles ve Gintis, "The Marxian theory of value and heterogeneous labour".

Roemer, bu modelin ulusal ekonomiler için önemli içermeleri olduğunu iddia etmez. Bunun niye böyle içermelerinin olmadığını anlamak için, Marx'ın şu iddiasını aktarmakla işe başlayabiliriz: "Mübadele değerinin kapitale, mübadele değeri üreten emeğin ücretli emeğe dönüşmemesini dilemek aptalca olduğu gibi riyakârcadır."[1] Bağlamdan açıktır ki Marx'ın kafasında olan şey, köleci bir ekonomide de olabilecek türden, genel olarak metaların üretilmesi değil, bir bağımsız üreticiler ekonomisinde meta üretimidir. O halde, söz konusu beyanda, sınıf bölünmeleri olmaksızın sömürü içeren bir ekonominin özünde istikrarsız olduğunun iddia edildiği söylenebilir. Piyasa ekonomisi, edimcilerin optimize etmek için emek güçlerini satmalarını önleyen psikolojik veya kurumsal engelleri kaldırır.[2]

Ancak, ulusal sınırlar daha aşılmaz bir engel oluşturur. Bu nedenle, (emek dışında) metaların mübadelesi yoluyla sömürü modelinin başlıca uygulama alanı uluslararası ticaret olmuştur.[3] Marx'ın kendisi, uluslararası ticarette "mübadeleden kazanç sağladığı durumlarda bile, daha yoksul olan ülkenin daha zengin olan ülke tarafından sömürüldüğü"ne değinmiş[4] ve zengin ülkenin, bu sömürmeyi, yoksul olanın işçilerini kiralayarak yaptığını kesinlikle kastetmemiştir. Ülkeler arasında "eşitsiz mübadele"nin bu şekli, esas olarak, onun zamanından sonra gelişmiştir.[5] Marx, bir uluslararası emek piyasasının işlevsel eşdeğeri olarak işleyecek bir uluslararası kapital piyasasının olabilirliğini de dikkate almamıştır.[6]

Emek piyasası yoluyla sömürüyü, sömürünün kanonik şekli olarak zaten tartıştım, ama bir takım nüanslar eklenebilir. Roemer modeli türünden modellerde, kapitalistler, kapital malları üzerindeki kontrolleri sayesinde işçileri sömürürler, fakat bu kapitalist sömürünün tek kaynağı değildir. Kapitalistler, işçileri, onların yalıtılmışlığı ve örgütsüzlüğü sayesinde de sömürürler. *Kapital I*'de "İşbirliği" üzerine bölümden şu pasajı alalım:

> Emekçi, satışı için kapitalist ile pazarlık yapıncaya kadar, emek gücünün sahibidir; ve sahip olduğundan, yani bireysel yalıtık emek gücünden fazlasını satamaz. Kapitalistin, tek bir insanın emek gücü yerine, 100 insanın emek gücünü satın alması ve tek bir insan yerine, birbiriyle bağlantısı olmayan 100 ayrı insan ile ayrı sözleşmeler yapması, bu durumu hiçbir şekilde değiştirmez. Kapitalist, bu 100 insanı, aralarında işbirliği olmaksızın çalıştırabilir. Onlara, 100 bağımsız emek gücünün değerini öder, fakat 100 insanın birleşik emek gücü için ödeme yapmaz. Birbirlerinden bağımsız olan emekçiler, kapitalist ile iliş-

1 *Grundrisse*, s. 249.
2 Bu sürecin iyi bir anlatımı için, bkz. Polanyi, *The Great Transformation*. Marx'ın kendi anlatımı, aşağıda 5.3'te tartışılıyor.
3 Roemer, *A General Theory*, Eklenti 1.1.
4 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 106.
5 Bir analiz için, bkz. Roemer, "Unequal exchange, labour migration and international capital flows".
6 Aynı yerde.

kiye giren, fakat birbirleriyle ilişkiye girmeyen, yalıtık kişilerdir. Bu işbirliği, ancak emek süreciyle başlar, ama o zaman artık onlar kendilerine ait olmaktan çıkmışlardır. O sürece girdiklerinde, kapital ile birleşip onun bir parçası olurlar. İşbirliği edenler olarak, çalışan bir organizmanın üyeleri olarak, kapitalin varoluşunun özel biçimlerinden başka bir şey değildirler. Böylece, işbirliği halinde çalışırken emekçinin geliştirdiği üretici güç, kapitalin üretici gücüdür. İşçiler belirli koşullar altına sokulduklarında bu güç bedavaya gelişir ve onları bu koşulların altına sokan kapitaldir. Bu gücün kapitale olan maliyeti sıfır olduğundan ve, ayrıca, emekçinin bu gücü geliştirmesi ancak emeğinin kapitale geçmesinden sonra olduğundan, bu güç, Doğa tarafından kapitale ihsan edilmiş bir güç olarak, kapitalin özünde bulunan bir güç olarak görünür.[1]

Bu durumun belirgin özellikleri, ölçeğe göre artan getiriler, bireysel ücret pazarlığı ve işçilerin kendi ücretlerini avans verememesidir. Düşüncemi olabildiğince açık biçimde ortaya koymak için, Marx'ın kafasında olanın aksine, her işçiye, üretim araçlarındaki kendi payı ile çalışarak elde edebileceği ürünün tam değerinin ödendiğini varsayıyorum. Daha spesifik olarak, işçilerin kendi üretim araçlarına sahip olduklarını ve onları işyerine getirdiklerini hayal edebiliriz. Birbirleriyle ilişkiye girmeksizin, kapitalist ile bireysel olarak pazarlık ettiklerinden, kapitalistin, onlara, kendi başlarına elde edebileceklerinden daha çoğunu ödemesi gerekmez ve böylece onları istihdam etmekten gelen "saf girişimcilik kârları"nı elde etmesi olanaklı olur.

İşçiler birlikte hareket edebilse (ve kendi ücretlerini avans verebilse) kendilerini bu sömürüye tabi kılmaları gerekli olmazdı. Kapitalist, onları sömürmek için fiziksel kapitale sahip değildir. Sadece, ücretleri avans vermek için para-kapitale ve örgütleme yeteneğine sahiptir. Bu sömürü şekli, tarihsel önemi ne olursa olsun,[2] sömürünün emek piyasalı kanonik halinden farklıdır. Kanonik halde, kapitalist, işçilerin onsuz kendilerini kazançlı bir biçimde istihdam edemeyecekleri sabit kapitalin de sahibidir. Bu halde, örgütlü bir işçi sınıfı bile, bir kapital sahibi hesabına ücret karşılığında çalışmaya göre, fiziksel kapitale erişim olmaksızın kendileri hesabına çalıştıklarında daha kötü bir durumda olurdu. Fiziksel kapital üzerinde kontrolün yokluğunda, sömürüyü yaratmak için, hem ölçeğe göre artan getiriler, hem de tam rekabetçi bir emek piyasası gereklidir. Kapital üzerinde kontrol ile, ne biri, ne de öbürü gerekli değildir.

Birçok geleneksel toplumda, kredi piyasası yoluyla sömürü, artı-emek çıkarmanın başlıca şekli olmuştur. Roemer göstermiştir ki kredi piyasalı sömürü ve emek piyasalı sömürü kesin olarak izomorfiktir. Böylece, kapitalin emek istihdam etmesi ile emeğin kapital istihdam etmesi arasında fark olma-

1 *Kapital I*, s. 332-3.

2 Aşağıda 5.2.2'de daha ayrıntılı olarak irdelenen tartışmalı bir anlatım için, bkz. Marglin, "What do bosses do?".

dığı yolundaki neoklasik vecizeyi kanıtlamıştır.[1] Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* kitabında esas olarak aynı şeyi söyler:

> Cumhuriyet onların eski yüklerine yeni yükler ekledikten sonra, Fransız köylülerinin durumu anlaşılabilir. Onların sömürülmesinin endüstriyel proletaryanın sömürülmesinden ancak *şeklen* farklı olduğu görülebilir. Sömüren aynıdır: *kapital*. Bireysel kapitalistler, bireysel köylüleri *ipotek* ve *tefecilik* yoluyla sömürürler; kapitalist devlet ise, köylü sınıfını devlet vergileri yoluyla sömürür.[2]

Vergileme yoluyla sömürü problemi 4.1.5'te tartışılıyor. Kaydedilmelidir ki köylülerin ipotekler yoluyla sömürülmesi, bir anlamda ücretli emeğin sömürülmesiyle eşdeğer iken, aynı yapıtın bir başka yerinde "kapitalin ikincil sömürü tarzlarından"[3] biri olarak adlandırılır. Bu adlandırmanın nedeni, bu tip sömürünün, kapitalist üretim tarzının dinamik çekirdeğinde yer almaması olsa gerektir. "Tefeci kapitali ... üretici güçleri geliştirmek yerine felç eder."[4] *Kapital III*'te Marx, "ikincil sömürü" terimini tüketim amaçlı krediyi de içine alacak şekilde genişletir. Faiz getiren kapitalin kapitalin esas şekli olduğu yanılsamasına dair bir tartışmada, şunları yazar:

> Konutların, vs. bireysel kullanım için kiralanmasını bu tartışmanın içine çekmek daha da konu-dışı ve anlamsız olur. İşçi sınıfının bu şekilde de soyulduğu, üstelik çok büyük bir ölçüde soyulduğu apaçıktır; fakat bu, işçilere geçim araçları satan perakendeci tarafından da yapılır. Bu sömürü, üretim sürecinin kendisinde gerçekleşen sömürüye paralel, ikincil bir sömürüdür.[5]

Aynı bölümün bir başka yerinde, farklı bir formülasyon kullanılır: "Tefeci kapitali, kapitale özgü olan sömürü metodunu kullanır, ama onun üretim tarzı olmaksızın".[6] Her iki formülasyonda da açıktır ki, fundamentalist görüşün aksine, "üretim noktasında" gerçekleşmeyen sömürü olabilir.

Marx, pre-kapitalist ekonomilerde kredi piyasalı sömürüyü de tartışmıştır. *Kapital III*'te, tefeci kapitalinin bu ekonomilerde alabileceği iki biçim arasında ayrım yapar:

> Bu iki biçim şunlardır: *ilk olarak*, yüksek sınıfların müsrif üyelerine, özellikle toprak sahiplerine, borç verme yoluyla tefecilik; *ikinci olarak*, kendi emek koşullarına sahip olan küçük üreticilere borç verme yoluyla tefecilik – bunlar zanaatçıları ama esas olarak köylüleri içine alır, çünkü, özellikle pre-kapitalist koşullar altında, bu koşulların küçük bağımsız

1 Roemer, *A General Theory*, bölüm 3.
2 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 122.
3 Aynı yerde, s. 57.
4 *Kapital III*, s. 595-6.
5 Aynı yerde, s. 609.
6 Aynı yerde, s. 597.

bireysel üreticilerin varlığına izin vermesi ölçüsünde, köylü sınıfı mutlaka bunların ezici çoğunluğunu oluşturur.[1]

Bu biçimlerden yalnızca ikincisi kesin anlamda sömürüye yol açar. Marx daha sonra şunu yazar: "Borçlu köle sahibi veya feodal bey daha fazla ezmeye başlar çünkü kendisi daha fazla ezilmektedir"[2], ve şunu: "Esas olarak bir siyasi iktidar vasıtası olduğundan, sömürüsü az çok ataerkil nitelikte olan eski sömürücünün yerini, para delisi, cimri bir türedi alır".[3] Fakat, anlamlı bir şekilde, köle sahibinin veya beyin *sömürülmekte olduğunu* söylemez. Dolayısıyla, *Kapital I*'den şu ünlü pasaj bir parça yanıltıcıdır:

> Antik dünyanın sınıf mücadeleleri, esas olarak, borçlular ve alacaklılar arasında bir çarpışma şeklini almış, bu çarpışma Roma'da borçlu pleblerin yıkımıyla sonuçlanmıştır. Onların yerini köleler almıştır. Orta çağlarda, bu çarpışma, üzerinde durduğu ekonomik temelle birlikte siyasi güçlerini de yitiren borçlu feodallerin yıkımıyla sonuçlanmıştır. Yine de, bu iki dönemde var olan borçlu-alacaklı para ilişkisi, yalnızca, sözkonusu sınıfların genel ekonomik varlık koşulları arasındaki derinde yatan antagonizmayı yansıtmaktaydı.[4]

Bir parça aşırı olmakla birlikte, antik çağda sınıf mücadelesinin kredi piyasasında kendini gösterdiği iddiası büsbütün yanlış değildir.[5] Marx, başka yerlerde, bu mücadelenin zenginler ile fakirler arasında[6] veya büyük ve küçük toprak sahipleri arasında[7] olduğunu söylediğinden, bunların eşdeğerli toplum bölümleri olduğuna inandığı sonucunu çıkarabiliriz. (Bir sınıf-sömürü-servet uyuşması teoremi.) Mülkiyet farkı, hem servet hem de sınıf farklarını açıklayan "derinde yatan antagonizma" olsa gerektir.Dikkat ediniz ki Marx, kölelerin sınıf mücadelesinde herhangi bir rol oynadıklarını önermez (ve başka bir yerde bunu açıkça reddeder[8]). Bu konulara aşağıda bölüm 6'da geri dönüyorum. Burada, yüksek sınıfların müsrif tüketimini onların borçlarının nedeni olarak vurgulayan *Kapital III*'teki pasaj göz önüne alındığında, yukarıda *Kapital I*'den aktarılan pasajın üçüncü cümlesinin ve dolayısıyla sonuncu cümlenin bir kısmının yanıltıcı olduğunu öne sürmek istiyorum. Doğrudur, kişisel erk ilişkilerine dayalı ekonomilerde, yüksek sınıfların tü-

1 Aynı yerde, s. 594.
2 Aynı yerde, s. 596.
3 Aynı yerde, s. 597.
4 *Kapital I*, s. 135.
5 Bkz. Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 162-70. Finley (*Politics in the Ancient World*, s. 107 vd.), antik çağda toplumsal çatışmanın iki temel konuyla ilgili olduğunu iddia ediyor: resmi ayrıcalıklar ve maddi kazançlar. Maddi kazançlar arasında, borçların iptal edilmesi ve arazinin yeniden dağıtılması en önemlileriydi.
6 *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire*'inin ikinci baskısına önsöz, s. 359.
7 Marx'tan Engels'e, 8.3.1855.
8 Yukarıda not 6'da belirtilen metinde.

ketim harcamalarının, artığın büyüklüğü ile değil üretimin ölçeği ile orantılı olarak değişmeleri ölçüsünde, üretim maliyetleri arasında sayılabileceği öne sürülmüştür.[1] Ayrıca, feodal beylerin, onların ekonomik durumuyla yakından bağlantılı askeri harcamalar yüzünden borca girdikleri argümanı da yapılmıştır.[2] Ancak, bu önerilerin ne biri, ne de öteki, Marx'ta bulunmaz.

Vargı olarak çok şey söylemem gerekmiyor. Kapitalizm, en yüksek düzeyde gelişmiş piyasa ekonomisi olduğundan ve ücretli emek, kapitalizmin merkezi kurumu olduğundan, emek piyasalı sömürünün piyasa sömürüsünün en önemli şekli olmasını bekleyebiliriz. Biçimsel olarak eşdeğer olan, kredi piyasası yoluyla sömürü, kapitalizmde daha az önemlidir, çünkü üretici güçleri geliştirme eğiliminde değildir; fakat bu tip sömürü, piyasa-dışı sömürüyle çeşitli yollardan etkileşip, pre-kapitalist ekonomilerde piyasalı sömürünün en önemli şeklidir. Emek-dışı meta piyasasındaki sömürü, sınıf bölünmeleri içermeyen bir sömürünün mantıksal olabilirliğini gösterir. Bu fikrin başlıca uygulaması, uluslararası ticaret alanındadır.

4.1.4. Sömürü oranının belirleyicileri

Şimdi, 3.2.2'de haber verilmiş olan bir tartışmaya, kapitalizm altında artı-değer oranının analizine geçiyorum. 4.1.3'teki tartışma, sömürünün nasıl ortaya çıktığı niteliksel konusuyla ilgiliyken, şimdi, kanonik hal olan emek piyasalı sömürüde, sömürü oranını neyin belirlediği niceliksel konusuna eğilmek istiyorum.

Sömürü oranının $(h - v)/v$ oranı olduğunu hatırlayınız. Burada h, günlük çalışma saatlerinin sayısı; v ise, işçinin bir günlük emek gücünü yeniden üretmek için gereken tüketim mallarının değeridir. Bu değerin kendisi de, gerçek ücret ve onu oluşturan metaların emek içeriği tarafından belirlenir. Dolayısıyla, sömürü oranı, üç tane bağımsız değişkenin bir fonksiyonudur. Bunlardan, metaların emek değeri, iktisadi pazarlığın veya siyasi mücadelenin konusu değildir. Artı-değer oranının öteki iki belirleyicisi ise öyledirler.

Önce, çalışma gününün uzunluğuna bakalım. Bu konu, *Kapital I*'in en parlak bölümlerinden birinde enine boyuna tartışılır. Marx'ın analizi, sadece iktisadi nitelikte olmayıp, sınıf mücadelesine ve siyasete de gönderme yapar. Marx'ın bütün külliyatında, söz konusu bölüm, iktisadi sömürünün, kolektif eylemin ve siyasi müdahalenin birbirleriyle ilişkisine dair belki de en önemli ayrıntılı tartışmadır. Bu durum, Marx'ın bu konudaki düşünüşünün mantığını, bir ölçüye kadar da mantıksızlığını, ortaya koymak için çok sayıda, uzun alıntılar yapılmasını haklı kılıyor. Marx, çalışma gününün

1 Krş. benim "Some conceptual problems in political theory", s. 260 vd.
2 Krş. Brenner, "The agrarian roots of European capitalism".

kısalmasını, işçi sınıfının çıkarıyla, kapitalistlerin çıkarıyla ve "toplum"un çıkarıyla açıklamak arasında bocalamış gibi görünür. Aşağıdaki tartışma, bölüm 6'da ve bölüm 7'de tekrar ele alınan bu problemi tam olarak çözmeyecek.

Şu sözler, önemli bir teorik beyan olarak tasarlanmış olsa gerek:

> [Son] derece esnek olan sınırlardan başka, meta mübadelesinin doğasının kendisi, çalışma günü üzerine hiçbir sınır, artı-emek üzerine hiçbir sınır koymaz. Kapitalist, çalışma gününü olabildiğince uzatmaya ve, olanak bulduğunda, bir çalışma gününden iki çalışma günü çıkarmaya uğraştığında bir alıcı olarak haklarını savunmaktadır. Öbür yanda, satılan metanın kendine özgü niteliği, onun alıcı tarafından tüketilmesinin bir sınırı olduğunu ima etmekte ve emekçi, çalışma gününü süresi belirli normal bir çalışma gününe indirmek istediğinde satıcı olarak bir hakkı savunmaktadır. Dolayısıyla, her ikisi de mübadele yasasının damgasını eşit olarak taşıyan bir hak ile öteki arasında bir karşıtlık vardır. Eşit haklar arasında kararı veren güçtür. İşte böylece, kapitalist üretimin tarihinde, çalışma günü denilen şeyin belirlenmesi, bir mücadelenin, kolektif kapital, yani kapitalistler sınıfı ve kolektif emek, yani işçi sınıfı arasındaki bir mücadelenin sonucu olarak kendini gösterir.[1]

Bu sözler, toplu pazarlık konusunda veya arenanın devlet olduğu siyasi mücadele konusunda bir beyan olarak okunabilir. *Ücret, Fiyat ve Kâr*'da açıkladığı gibi, Marx, İngiliz işçilerinin "çalışanlar ile kapitalistler arasında özel anlaşma" yoluyla çalışma gününde bir kısalma elde ettiklerine inanmıyordu. Bunun yerine, "genel siyasi eylem" ve "yasamanın müdahalesi" gerekliydi.[2] Biraz sonra, Marx'ın bu siyasi olaylara ilişkin muğlak görüşüne döneceğim. Fakat önce, bir metni aktarmak istiyorum. Marx, orada, kapitalistin iktisadi açıdan çalışma gününü olabildiğince arttırmak için her çeşit özendiriciye sahip olmasının, ama uzun vadede bu davranışın kendi kendini bozguna uğratabilmesinin açıklamasını yapar:

> Çevresindeki işçi kitlelerinin acılarını görmezden gelmek için böylesine iyi nedenleri olan Kapital, pratikte, dünyanın güneşe çarpma olasılığına ne kadar ilgi gösterirse, insan soyunun yaklaşan çözülmesi ve sonunda yok olup gitmesi olasılığına da en fazla o kadar ilgi gösterir. Her borsa soygununda, herkes çöküşün er veya geç olacağını bilir, fakat, kendisi altın yağmurundan payını kapıp onu emniyete aldıktan sonra, borsanın komşusunun başına çökmesini umar. *Après moi le déluge!** her kapitalistin ve her kapitalist ülkenin sloganıdır. İşte böylece, Kapital, toplumun zorlaması altında olmadıkça, emekçinin sağlığına veya yaşamına aldırış etmez. Bedensel ve zihinsel alçalma, erken ölüm, aşırı çalışma işkencesi konularındaki haykırışa şöyle yanıt verir: Bunlar bizim kârlarımızı arttırdığına göre, bunları dert etmemiz gerekir mi? Fakat bütün bunlar, gerçekten de,bireysel kapita-

1 *Kapital I*, s. 234-5.
2 *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 74.
* Benden sonra tufan! (Fr.)(ç.n.)

listin özgür iradesine bağlı değildir. Özgür rekabet, kapitalist üretimin özündeki yasaları, her bireysel kapitalist üzerinde etkili olan zorlayıcı dışsal yasalar biçiminde açığa vurur.[1]

Burada, kapitalist hırsın gemlenmesi, işçilerin mücadelesiyle değil, "toplum"un zorlamasıyla açıklanır. Marx ayrıca, "üretim sürecinin kendiliğinden gelişen biçimine karşı toplumun ilk bilinçli ve metodik tepkisi olan fabrika mevzuatı"na da atıf yapar.[2] 1861-3 *Eleştiri*'sinde, benzer şekilde, şunu iddia eder:

Bu aşırılıklar, hem kapitalistin hem de işçinin varlığını tehdit eden ciddiyette salgın hastalıklar çıkmasına neden oldu. Sonuçta, devlet, kapitalist sınıfın sert muhalefetine karşın, fabrikalarda normal [çalışma] günleri koymak zorunda kaldı.[3]

Daha başka pasajlarda ise, çalışma gününün sınırlanmasının, kapitalist sınıfın bireysel üyelerinin çıkarından ayrı olarak, o sınıfın kolektif çıkarıyla açıklanabileceği iddia edilir. Bireysel kapitalistlerin kısa vadeli hırsı, kapitalist tarımın aynı ölçüde irrasyonel olan karakteriyle bir benzetme yaparak açıklanır:

Kapital, emek gücünün yaşamının uzunluğu ile hiç ilgilenmez. Onun tek ilgilendiği, çalışma günü içinde akıcı hale getirilebilecek azami emek gücüdür. Bu amacına, açgözlü bir çiftçinin toprağın verimliliğini yok ederek ondan daha fazla ürün koparması gibi, emekçinin yaşamını kısaltarak ulaşır.[4]

Aynı benzetme, ülkenin güçlerini onarmak için, kapitalist sınıfça kolektif eyleme girişilmesi gereğini göstermek için de kullanılır:

[İngiliz Fabrika Kanunları] kapitalistin ve toprak beyinin yönettikleri bir devlet tarafından yapılan düzenlemeler yoluyla çalışma gününü zorla sınırlayarak, kapitalin emek gücünü sınırsızca sömürme tutkusuna gem vururlar. Her geçen gün daha tehdit edici bir hal alan işçi sınıfı hareketinden başka, fabrika emeğinin sınırlanmasını dayatan gereklilik, İngiliz tarlalarına guano dökülmesini dayatan gerekliliğin aynısı idi. Bir durumda, toprağı tüketmiş olan bilinçsiz yağma hırsının aynısı, öteki durumda, ülkenin yaşam gücünü kökünden sökmüştü. Dönemsel salgın hastalıklar, Almanya ve Fransa'da askeri standardın azalışını açıkladığı gibi, emekçinin durumunu da açıkça gösterir.[5]

Çok önemli olan ikinci cümlenin nasıl yorumlanması gerektiği açık değildir. Hem işçi sınıfı mücadelesinin, hem de kolektif kapitalist çıkarının, Fabrika

1 *Kapital I*, s. 269-70. Goethe'nin mısralarına (2.4.2) yapılan göndermeye dikkat ediniz.
2 *Kapital I*, s. 480; ayrıca krş. s. 409.
3 *Zur Kritik (1861-3)*, s. 193.
4 *Kapital I*, s. 265; krş. *Kapital III*, s. 620, 812.
5 *Kapital I*, s. 239.

Kanunları için ayrı yeterli koşullar oluşturduğunun söylendiği şeklinde yorumlanabilir. Bu, bir nedensel aşırı belirlenme hali olurdu. Veya Marx, söz konusu iki nedenin Fabrika Kanunları için tek olarak gerekli ve ikisi birlikte yeterli olduklarını kastetmiş olabilirdi. Ayrıca, kapitalist tutkusuna gem vurma "gerekliliği"nin davranışa nasıl dönüştüğü de açık değildir. Pasaj, "genel olarak kapital"in çıkarlarına gönderme yapan, bir işlevsel açıklama tarzını akla getiriyor.[1]

Bu pasaja çok fazla anlam yüklediğim düşünülebilir. Marx, kapitalist sınıfın kolektif çıkarının Fabrika Kanunları'nı açıklayan neden olduğunu açıkça söylemiyorsa da, "kapitalistin ve toprak beyinin yönettikleri bir devlet"in eylemlerinden söz ettiğinde, onu böyle anlamak doğaldır. 1861-3 *Eleştiri*'sinden önemli bir pasaj, bu noktada hâlâ muğlak olmakla birlikte, kapitalistlerin kolektif ve bireysel çıkarları arasındaki çatışma konusunda en azından kuşkuya yer bırakmaz:

> Bildiğimiz gibi, bir metanın, değerinin üstünde bir fiyattan mı, altında bir fiyattan mı satıldığı, pratikte, alıcının ve satıcının göreli gücüne bağlıdır (her zaman ekonomik etkenlerce belirlenen bir güç). Benzer şekilde, bir işçinin normal artı-emek miktarından daha çoğunu verip vermediği, kapitalin sınırsız taleplerine karşı gösterebildiği direncin kuvvetine bağlı olacaktır. Ancak, modern endüstrinin tarihi, bize, kapitalin sınırsız taleplerinin işçinin yalıtık çabalarıyla asla engellenemediğini öğretir. İşçinin karşı koyması sınıf mücadelesi şeklini almak zorundadır ve ancak bunun devletin müdahalesine yol açmış olduğu durumlardadır ki çalışma gününün toplam uzunluğuna belirli sınırlar koyulabilmiştir... Belki şöyle düşünülebilir ki, köle sahibinin, her yedi yılda tüketmiş olduğu zencileri ikame etmek için, yeni zenciler satın almak zorunda olması gibi, aynı şey kapital bakımından da geçerli olurdu, çünkü kapital işçi sınıfının kesintisiz varlığına bağımlıdır ve dolayısıyla işçileri bu kadar çabuk yıpratmanın bedelini ödemelidir. Fakat, Kapitalist A bu "öldürme cinayet değildir" politikası sayesinde zenginleşebilir iken, Kapitalist B, veya Kapitalist B'ler kuşağı, faturayı ödemek zorunda kalabilir, çünkü bireysel kapitalist, bir bütün olarak kapitalist sınıfın genel çıkarlarına karşı devamlı isyan halindedir. Öte yanda, modern endüstrinin tarihi göstermiştir ki, her biri, vakitsizce koparılmış gibi,sahneden hızla çekilip giden insan kuşaklarının bir zincirinden oluşsa bile, sürekli bir aşırı nüfus bir olabilirliktir.[2]

Kabul edilir ise, kapitalist hırsına gem vurma "gerekliliği" düşüncesini zayıflatacak olan son cümle dikkate alınmasa bile,[3] bu pasajda üzerinde düşünmek için birçok şey vardır. İlk olarak, çalışma gününün uzunluğunun bir açıklaması olarak tarafların göreli gücüne yapılan açık göndermeyi ve işçile-

---

1 *Kapital I*, sayfa 270, not 2'de, çömlekçilik sektöründe 26 firmanın yasal düzenleme yapılması için verdikleri bir dilekçeye atıf yapılır. Fakat, bu olay 1863 yılında olmuştur ve Fabrika Kanunları'nın açıklanması için yersizdir.

2 *Zur Kritik (1861-3)*, s. 162.

3 Bu fikir *Ücret, Fiyat ve Kâr* kitapçığında da ortaya atılır (s. 72).

rin ancak örgütlü olduklarında kapitalistlere direnebilecekleri gözlemini kaydediniz. İkinci olarak, söz konusu direnişi aşmak için kapitalistlerin cenahında benzer bir örgütlenme konusunda hiçbir şey söylenmediğine dikkat ediniz. Üçüncü olarak, kapitalistler örgütlenseydi bile, işçi sınıfına karşı koymak yerine, daha kısa bir çalışma günü için mücadelede güçlerini işçi sınıfıyla birleştirmenin onların kolektif çıkarına olacağı bile ima edilmektedir. Dördüncü olarak, pasaj, bireysel-kolektif ve kısa vade-uzun vade karşıtlıkları (6.2.1) arasındaki önemli ayrımı açıkça ortaya koymaktadır. Kuşkusuz, kapitalist sınıfın kolektif kısa vadeli çıkarına göre hareket etmesi, bir sistem olarak kapitalizmin bekası için hareket etmesinden daha kolay olabilirdi – birinci hareket tarzı da, bireysel kâr maksimizasyonuna karşı bir tehdit bile olsa. Beşinci olarak, köle sahibi ile yapılan karşılaştırmanın amacı, bireysel ve kolektif rasyonellik arasındaki farkı ortaya koymak ve kapitalist sınıfın, bireysel köle sahibi gibi, üreticilerin emek gücünün yeniden üretilmesini daima sağlayacağı sonucuna varılmasının bir safsata olacağına işaret etmek olsa gerektir. Son olarak, devlet müdahalesine yapılan üstü kapalı atıf, bu kolektif rasyonellik ile bağlantılı olabilir, ama olmayabilir de.

Başka pasajlar, bu olayları, 6.3.3'te daha fazla tartışılan sınıf koalisyonları teorisinin ışığında yorumlayarak, büsbütün farklı bir açıklama önerirler. Önce, işçi-kapitalist koalisyonlarına yapılan şu göndermeyi düşünelim:

> Fabrika işçileri, özellikle 1838'den beri, Bildirge'yi* siyasi seçim sloganı yapmış oldukları gibi, On Saat Yasası'nı da ekonomik seçim sloganı yapmışlardı. Hatta, fabrikalarını 1833 Kanunu'na göre yönetmekte olan bazı sanayiciler, arsızlık veya daha elverişli yerel koşullar sayesinde kanunu çiğneyebilen sahte biraderlerinin ahlaksız rekabeti konusunda Parlamento'ya dilekçeler yağdırdılar. Dahası, bireysel sanayici o eski kazanç hırsına kendini kaptırabilse de, sanayici sınıfının sözcüleri ve siyasi öncüleri, çalışanlar karşısında bir görüntü ve ağız değişikliğini emrediyorlardı. Tahıl Yasaları'nın kaldırılması için mücadeleye girmişlerdi ve zafere ulaşmak için işçilerin yardımına gereksiniyorlardı. Dolayısıyla, yalnızca iki kat daha büyük bir somun değil, serbest ticaret binyılında On Saat Yasası'nın çıkarılmasını da vaat ediyorlardı.[1]

Daha ileride, Marx, işçi-toprak sahibi ittifakına gönderme yapar:

> Tahıl Yasaları'nın kaldırılmasından hemen önceki dönem, tarım emekçilerinin durumuna yeni bir ışık getirdi. Bir yanda, Tahıl Yasaları'nın esas tahıl üreticilerini ne kadar az koruduklarını kanıtlamak orta-sınıf ajitatörlerin çıkarınaydı. Öte yanda, endüstriyel burjuvazi, toprak sahibi aristokrasinin fabrika sistemine yönelttiği suçlamalardan, bu tamamen yozlaşmış, kalpsiz ve kibar aylakların fabrika amelesinin ıstıraplarına gösterdiği sözde sem-

* 1838 yılında İngiltere'de ilan edilen ve seçim sisteminde reform yapılmasını talep eden bildirge ("Charter") (ç.n.)

1 *Kapital I*, s. 281.

patiden, ve fabrika mevzuatı lehine "diplomatik gayretkeşlik" içine girmelerinden deliye dönüyordu. "Hırsızlar birbirine düştüklerinde namuslular kazanır" diyen eski bir İngiliz atasözü vardır ve, gerçekten de, yöneten sınıfın iki fraksiyonu arasında, hangisinin emekçileri daha arsızca sömürdüğü sorunu üzerinde çıkan bu gürültülü ve ateşli kavga, her iki yanda hakikate ebelik etti. O zaman Lord Ashley olan Shaftesbury Kontu, fabrika sistemine karşı aristokratik, filantropik kampanyanın başkomutanıydı.[1]

Bunu, Polanyi'nin özlü ve kısa yorumuyla karşılaştırın: "1847 yılında kabul edilen, ve Marx tarafından sosyalizmin ilk zaferi olarak selamlanmış olan On Saat Yasası, aydınlanmış gericilerin eseriydi. Emekçilerin kendileri, bu büyük hareket içinde pek önemli bir etken değildiler. Bu büyük hareketin onlar üzerindeki etkisi, bir mecaz kullanmak gerekirse, Orta Geçiş* boyunca hayatta kalmalarını sağlamak oldu."[2] Bu aydınlanmış gericiler "Şeytan'ın ve endüstriyelizmin ordularına karşı Tanrı'nın işini bilinçle yapmakta olan muhafazakâr Protestanlar idi".[3] Polanyi'ye göre, onlar "toplumun kendini korumasını" sağladılar – en son aktarılan metinde beyan edilenden hayli farklı olmakla birlikte, yukarıda verilen pasajlarda Marx tarafından da ifade edilen bir fikir.

Böylece, Marx'ın şu görüşleri öne sürdüğünü veya ima ettiğini görüyoruz. (i) Örgütlü kapital ve örgütlü emek arasında çalışma gününün uzunluğu konusunda amansız bir çatışma vardır. (ii) Bireysel çıkarlar düzeyinde tam bir çatışma, kolektif düzeyde ise kısmi bir örtüşme vardır, çünkü kapitalistler altın yumurtlayan tavuğu öldürmek istemedikleri gibi, tavuğun kendisi de boğazlanmak istemez. (iii) Kolektif düzeyde bir çıkar çatışması vardır, fakat kapitalistler, toprak sahipleriyle daha da güçlü bir çıkar çatışması içinde oldukları sürece, onu geçici olarak bir kenara bırakırlar. (iv) Devlet, kapitalist sınıfın yukarıda (ii) ile tanımlanan kolektif çıkarının aletidir. (v) Tersine, devlet, belirli sınıfların çıkarından farklı olarak, "toplum"un çıkarını temsil eder. Toprak sahipleri, kendilerini, bu genel çıkarın taşıyıcıları olarak gösterirler ama bu, işçilerin yardımıyla, Tahıl Yasaları'nın yürürlükte tutulması için sahip oldukları çıkarın bir örtüsünden ibarettir.

Daha ilk bakışta, bu çeşitli görüşler birbirleriyle birçok noktada çelişmektedir. Çelişkilerden bazılarının daha rafine bir analiz yoluyla giderilemeyeceğini söylemiyorum, fakat Marx'ı bu karışıklıkların sorumluluğundan azat etmek metin yorumunda iyi niyetli olma ilkesini istismar etmek olurdu. Marx, kapitalizmin tarihindeki bu dönemde –ne olursa olsun kısa vadeli

---

1 Aynı yerde, s. 675; ayrıca bkz. s. 494.

* Köle ticareti döneminde, Batı Afrika ile Batı Hint Adaları arasındaki deniz yolculuğu ("Middle Passage"). (ç.n.)

2 Polanyi, *The Great Transformation*, s. 166.

3 Perkin, *The Origins of Modern English Society*, s. 363.

kârlarını maksimize etmeye kararlı olan bireysel kapitalist dışında– çalışma gününün uzunluğunu sınırlamanın *herkesin* çıkarına olduğu gerçeğini ihmal ediyor gibidir. Toprak sahipleri toplumsal kargaşa olasılığından, hükümet ülkenin hayati güçlerinin tükenmesi ve salgın hastalık çıkmasından, kapitalist sınıf bugünkü açgözlülüğün yarınki kârları aşındırmasından kaygı duyuyordu; işçi sınıfı ise kaygı duymakla kalmıyor, Marx'ın ustaca betimlediği bütün o şeylerle hayati biçimde tehdit ediliyordu. Marx, bu çıkarlardan hangisinin söz konusu olayları fiilen açıkladığını (ve onlardan hangisinin, fiilen işlemiş olan çıkarlar tarafından önü kesilmemiş olsaydı, söz konusu olaylara neden olabileceğini) belirleme işine, analitik olarak önemli olan bu işe girişmek yerine, bu etkenlerden kâh birini, kâh öbürünü vurgulamakta, her defasında da, vurguladığı etkenin ötekileri dışlayarak ve hatta onlarla çatışarak işlemesi gerektiğini düşünür gibi görünmektedir. İnsan, bu mekanizmalardan her birinin betimlenmesindeki ustalığa hayranlık duyuyor ve, sonra da, tutarlılık kaygısının görünürdeki yokluğuna şaşıp kalıyor.

Bu arada, Marx, yakın tarihli çalışmalarda ortaya atılmış bir olabilirliği ıskalıyor: yasal düzenleme sanayicilerin çıkarınaydı, çünkü üretimin sınırlanması onların tekelci kârlar yapmasına olanak verdi.[1] 3.1.1.'de belirtilen nedenler ile, Marx, sömürü oranının bir belirleyicisi olarak, ürün piyasasında tekel konusuyla pek ilgilenmemiştir. Tekel etkisi tüketim mallarının fiyatı yoluyla işlediği ölçüde[2], böyle bir tekel sömürü oranını artırma eğiliminde olur. Ancak, üretimde bir azalma yoluyla işleyen tekel etkisi –bunun çalışma günündeki bir kısalma yoluyla meydana geldiği varsayıldığında– sömürü oranını aşağıya çekmeye eğilim gösterir.

Çalışmanın yoğunluğu da, sömürü oranının bir belirleyicisi olarak görülebilir. Çalışma gününün başından sonuna kadar olan süre belli sayıda saat olsa bile, bu saatler daha çok veya daha az "gözenekli" olabilir ve dolayısıyla, bunun bir sonucu olarak, fiili emek zamanı daha küçük veya daha büyük olabilir. Bu nedenle, başka şeyler eşitken, emek sürecindeki bu gözenekleri doldurarak emeğin yoğunluğunu arttırmak kapitalistin çıkarınadır. Bu olay, ya bir tür teknik değişme olarak (Taylorizm vs.), ya da mutlak artıdeğer yaratılması olarak kavramlaştırılabilir. "Daha büyük bir emek kütlesinin belirli bir sürenin içine bu şekilde sıkıştırılması, bundan sonra, aslında ne ise öyle, yani daha büyük bir emek miktarı olarak sayılır."[3] Fakat Marx, daha çok ve daha az yoğun emeğin ortak bir emek zamanı standardına nasıl indirgenebileceğini asla açıklamaz.

---

1 Marvel, "Factory regulation: an interpretation of the early English experience".
2 Rowthorn, "Marx's theory of wages", s. 216-17.
3 *Kapital I*, s. 410.

Emeğin yoğunluğunu neyin belirlediği konusunda Marx'ın irdelemesi tuhaf bir biçimde eksiktir, çünkü Marx işçi sınıfının yoğunlaştırmaya direnme kolektif kapasitesini tartışmaz. Çalışma gününün uzunluğu sınıf mücadelesinin konusu ise, bunun niçin emeğin yoğunluğu bakımından da geçerli olmayacağını anlamak zordur. Belki, işin içindeki baskıların incelikleri firmalar arasında ve sektörler arasında yoğunluk derecelerini eşitlemeyi zorlaştırmaktadır, dolayısıyla işçi sınıfının siyasi eyleme girişmesi zor olurdu, fakat en azından verili bir firmadaki işçilerin birlikte hareket edebilmeleri beklenebilirdi. Bununla birlikte, Marx kabul etmektedir ki emeğin yoğunlaşması önünde bir engel bulunur: işçi, yakalanmadan becerebiliyor ise, işten kaytarmak için bir özendiriciye sahiptir. Bir yanda, kapitalist, bir para cezaları sistemiyle bu problemi çözer, öyle ki "olanaklı ise, onun yasalarının ihlal edilmesi, kapitalist için, onlara uyulmasından daha kârlıdır"[1] - pek akla yakın bir önerme değil. Öte yanda, bu problem, "kapitalist üretim tarzıyla en uyumlu ücret şekli"[2] olan parça ücret uygulanması yoluyla çözülür. "Çalışmanın niteliği ve yoğunluğu, burada, ücretin şeklinin kendisiyle kontrol edildiğinden, emeğin denetlenmesi büyük ölçüde gereksiz hale gelir."[3] Marx'ın çeşitli endüstriyel sistemler ile bağlantılı yaptırım maliyetlerini tartıştığı nadir bağlamlardan biri budur. Fakat Marx, uzmanlaşmanın getirdiği üretkenlik kazançları ile uzmanlaşmadan doğan yaptırım maliyetleri arasındaki gerilimi tartışmaz.[4] Başka şeyler eşitken, parça ücretler daha üstündür çünkü daha küçük yaptırım maliyetleri getirirler; ama bu tip ücretler, yalnızca, başka açılardan aşağı olan teknolojiler ile olanaklı olabilir.

Son olarak, Marx, yoğunlaşmanın işçinin fiziksel gücüyle sınırlı olduğunu ve bu gücün de çalışma gününün uzunluğu ile ters orantılı olduğunu görüyordu. Çalışma gününün kısaltılması, kapitalistin üretim temposunu hızlandırması için bir özendirici yaratır – ve aynı zamanda, kapitalistin elinin altında bir güç haznesi yaratarak, üretim temposunu hızlandırmasını olanaklı kılar. Bununla birlikte, Marx bu tepkinin tipik olarak hedefin ötesine gideceğini iddia eder:

> En küçük bir kuşku bile olamaz ki, emek saatlerinin uzatılması temelli olarak yasaklanır yasaklanmaz, emeğin yoğunluğunu sistematik biçimde yükselterek bunu telafi etmeye ve makinelerdeki her yeni iyileştirmeyi işçinin tüketilmesinin daha mükemmel bir vasıtasına dönüştürmeye kapitali zorlayan eğilim, kısa zamanda, öyle bir duruma yol açacaktır ki emek saatlerinin azaltılması tekrar kaçınılmaz olacaktır.[5]

---

1 Aynı yerde, s. 424.
2 Aynı yerde, s. 556.
3 Aynı yerde, s. 553.
4 North, *Structure and Change in Economic History*, s. 209 vd.
5 *Kapital I*, s. 417.

En son olarak, emek değerinin belirleyicileri, yani gerçek ücret ve ona dahil olan malların emek içeriğini düşünelim. Bu iki değişkeni sırayla tartışacağım.[1] Kısa vadede, ikinci değişken veri olarak alınabilir. O zaman, ilk değişken, sınıf mücadelesindeki güçler dengesiyle belirlenir. Uzun vadede, ikinci değişken artan üretkenlikle birlikte azalır ve bu da, gerçek ücret üzerindeki pazarlığı etkiler.

"Ücretler" hakkında bir erken dönem elyazması, 4.1.2'deki pasajda ve başka yerlerde, proto-Lancaster modeli getirmesi bakımından dikkat çekicidir. Biraz önce görmüş olduğumuz gibi, kapitalistler, kârları için onlara bağımlı olduklarından işçileri canlı ve sağlıklı tutmakta kesin bir çıkara sahiptirler; benzer şekilde, işçiler de, gelecekteki ücret artışları için gerekli olduğu ölçüde kapitalistin kârına saygı gösterirler. Bunların uzun vadede tanımlanmış ilişkiler olduklarına dikkat ediniz. Miyopik biçimde maksimize ettiklerinde, kapitalistler emeği olabildiğince fazla sömürmek isterken, işçiler de ücretlerini olabildiğince fazla yükseltmek isterler. Ancak, daha uzak görüşlü anlarında, kendilerini tutarlar.[2] Yine de, bunlar Marx'ta ikincil veya çevresel unsurlardır. *Ücret, Fiyat ve Kâr*'da ortaya konulduğu gibi, onun argümanının esası şudur: "Kapitalist, devamlı olarak ücret düzeyini fiziksel asgariye indirmeye çabalar iken, işçi devamlı olarak karşıt yönde iter".[3] Marx daha sonra, çalışma gününün uzunluğu hakkında yukarıda aktarılan pasajdaki gibi, "mesele tarafların güç ilişkilerinde çözülür" diye ilave eder. Açıktır ki bu, şimdiki kazanımların gelecekteki kazanımlar ile mukayese edilip tartıya vurulduğu uzun süreli bir mücadeleye değil, tek atımlık bir mücadeleye atıf yapar.[4]

Marx, ücret haddini, rekabetçi piyasalarda arz ve talebin sonucu olarak açıklamak ile kolektif aktörlerin pazarlıklarının sonucu olarak açıklamak arasında gidip gelir. Metinler, belki de ıslah edilemez şekilde, karışıklık içindedir. Deneme mahiyetinde olmak kaydıyla, Marx'ın bu konu üzerindeki düşünüşünde üç ayrı damar ayırt edilebilir. İlk olarak, *Kapital I*'deki görüş var: "Ücretlerin genel hareketleri, bütünüyle, endüstriyel yedek ordunun genişlemesi ve daralmasıyla düzenlenir"[5], ancak işçiler "kapitalist üretimin bu yasasının işçi sınıfı üzerindeki yıkıcı etkisini kaldırmak veya azaltmak için, çalışanlar ve işsizler arasında düzenli bir işbirliği"[6] örgütlemekte başarılı ol-

1 Daha kapsamlı bir tartışma için, bkz. Rowthorn, "Marx's theory of wages".

2 Ancak, eklemeliyim ki Marx'ta Lancaster modelinin en çok yarısı bulunabilir. O modelde de, kapitalist sınıf için bir zaman ikilemi olmakla birlikte, işçi sınıfının fiziksel yeniden üretimini sağlama gereğiyle o modelin bir ilgisi yoktur.

3 *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 74.

4 Ayrıca krş. benim "Marxism, functionalism and game theory" ve onun devamı, "Further thoughts on Marxism, functionalism and game theory."

5 *Kapital I*, s. 637.

6 Aynı yerde, s. 640.

dukları ölçüde ikinci bir etken devreye girer. Marx, bu girişimdeki başarı olasılığını abartmış (ve aynı amaca yönelik fakat daha az dayanışmacı bir araç olarak *closed-shop** politikalarının başarısını azımsamıştır). Daha sonra, *Ücret, Fiyat ve Kâr* kitapçığında, toplu pazarlık ile kayıtlandırılmış olarak, "çözümün daima arz ve talebe bağlı olduğu"[1] görüşü var. Ancak, toplu pazarlık, olsa olsa, gerçek ücretin genel düşüş eğilimine direnebilir; işçilerin eylemi yoluyla ücret haddinde sağlanan herhangi bir artış yalnızca geçici bir artış olabilir.[2] (Okuyucu 3.4.2'deki şu argümanı hatırlamalı: sabit bir ücret haddiyle, hele hele düşen bir ücret haddiyle, *ex ante* kârlı yeniliklerin bir sonucu olarak kâr haddinin düşmesi mantıken olanaksızdır.) Son olarak, Gerard Maarek'in *Kapital III*'te bulduğu şu görüş var – Marx, ücret sözleşmesinin, çift yanlı bir tekelin sonucu olduğunu düşünüyordu.[3] Maarek, bunun kanıtı olarak, hayli genel anlamda rekabet konusuyla ilgilenen ama emek piyasası için de geçerli olması gereken bir pasajı aktarıyor:

> Rekabetin belirli bir anda daha güçsüz olan tarafı, aynı zamanda, bireyin rakiplerinden bağımsız olarak ve genellikle de düpedüz onlara karşı hareket ettiği taraftır ve işte tam da bu yoldan birinin ötekine bağımlılığı onların üzerine damgalanır; daha güçlü olan taraf ise, hasmına karşı daima aşağı yukarı birleşmiş bir bütün olarak hareket eder. Söz konusu metaya olan talep arzdan daha büyük ise, bir alıcı –belli sınırlar içinde– ötekinden daha yüksek bir fiyat teklif eder ve böylece, onların hepsi için metanın fiyatını, piyasa değerinin üzerine çıkarır; öte yanda,satıcılar daha yüksek bir piyasa fiyatından satma çabasında birleşirler. Bunun tersine, arz talebi aşıyor ise, bir satıcı mallarını daha ucuza elden çıkarmaya başlar ve öteki satıcılar da aynısını yapmak zorunda kalırlar; alıcılar ise, piyasa fiyatını piyasa değerinin olabildiğince altına çekmeye yönelik çabalarında birleşirler. Ortak çıkarın her birince takdir edilmesi, onunla sağladığı kazancın onsuz sağlayacağı kazançtan daha büyük olmasına bağlıdır. Taraflardan biri veya öbürü daha güçsüz olan taraf haline gelir gelmez, eylem birliği sona erer ve her biri, olabildiğince kazançlı bir şekilde, kendini kurtarmaya bakar... Bir taraf üstünlüğe sahip ise, o tarafta bulunan herkes kazanır. Adeta kendi ortak tekellerini uygulamış gibidirler. Bir taraf daha güçsüz ise, o zaman, kendi aralarında (örneğin daha düşük üretim maliyetleriyle çalışanlar) birbirlerine karşı daha güçlü bir duruma geçmeye veya en azından olabildiğince küçük bir zararla paçayı kurtarmaya çalışırlar ve bu tür durumlarda herkes kendi başınadır ve kendini kurtarmaya uğraşır, ama eylemleri yalnızca kendini değil ayaktaşlarını da etkiler.[4]

1.2.2'de aktarılan benzer bir pasaj gibi, bu metin de, hem fikir verici, hem de uğraştırıcıdır çünkü tam olarak ne söylediğini belirlemek çok zordur. Bu metin, kartelleşme –"eylem birliği"– yoluyla sağlanan kazançlar ile rekabetçi ko-

---

* Sendika-işveren ilişkisinde, bir işletmenin yalnızca belli bir sendikanın üyelerini işe alabildiği ve işte tutabildiği sistem. (*AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 2000, Cilt 6, s. 58). (ç.n.)

1 *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 74.

2 Aynı yerde, s. 78.

3 Maarek, *An Introduction to Karl Marx's* Das Kapital, s. 130-1.

4 *Kapital III*, s. 193-4.

şullar altında ya alıcı ya da satıcı lehine gerçekleşebilecek dengesizlik kazançları arasında bir karışıklık üzerinde duruyor gibidir. Diyelim, alıcılar "üstünlüğe sahip" ise (yani, fiyat denge fiyatının altında ise), gerçekten de kazanırlar, fakat ortak tekellerini uygulayarak daha da çok kazanabilirlerdi. Ayrıca, kartellerin kötü zamanlarda değil iyi zamanlarda oluşma eğiliminde oldukları argümanı, ya hatalıdır, ya da sorgulanmaya açıktır. Marx, iyi zamanlarda kapitalistler arasında çıkar çatışması olmadığını düşündüyse, hatalıdır; (bedavacılık probleminin yarattığı) çıkar çatışmasının iyi zamanlarda daha kolay çözüldüğünü düşündüyse, sorgulanmaya açıktır. Bu ikinci konu 6.2.2'de tartışılıyor. Her durumda, söz konusu pasaj, *emek* piyasasında çift yanlı tekel düşüncesi için kanıt olarak alınamayacak kadar geneldir; ve emek piyasası için geçerli olduğu kabul edilse bile, aslında, piyasanın bir tarafının örgütlü, öteki tarafının örgütsüz olacağını bildirmektedir.

Son olarak, ücret haddine dahil olan tüketim mallarının değerinin belirleyicileri üzerinde düşünelim. Bu konuda, 1.3.2'de ve bölüm 3'te söylenmiş olanlara pek fazla ekleme yapmak gerekmez. Merkezi fikir, teknik ilerleme nedeniyle tüketim mallarının ucuzlamasının, göreli artı-değer üretimine yol açtığıdır. Bu olay, bireysel kapitalisti yenilik yapmaya teşvik edemeyecek bir dışsallıktır. Bireysel kapitalistin yenilik yapmasındaki amaç, yeni metotlar üzerinde tekel sahibi olduğu dönemdeki geçici aşırı kârları elde etmektir. Kapitalistler ve işçiler arasındaki bireysel veya kolektif cepheleşmeye bağlı olan değişimlerin tersine, tüketim mallarının değerindeki düşme ve dolayısıyla –sabit bir gerçek ücret varsayıldığında– sömürü oranındaki artma genel denge fenomenleridir.

Fakat kapitalist, en az öbürleri gibi, bu artmayı *dayatmak* zorundadır, çünkü işçilere parasal ücretlerindeki bir düşmeyi kabul ettirmesi gerekir. İşçilerin ücretleri mallar şeklinde ödenseydi, emeğin üretkenliğindeki devamlı artış, otomatik olarak, sömürü oranında bir artış getirirdi. Ancak, ücretler para şeklinde ödendiğinden, böyle bir otomatizm yoktur. Marx, herhangi bir zamanda emek gücünün yeniden üretilmesi için gerekli olan tarihsel olarak belirlenmiş bir gerçek ücret kavramı üzerinde ısrar etmesi yüzünden, bu problemi görmezden geldi. Örneğin, "ucuzlayan meta ... emek gücünün değerinde sadece aynı oranda bir düşmeye neden olur; o metanın emek gücünün yeniden üretiminde kullanılma ölçüsüyle orantılı bir düşme".[1] Sabit tüketim katsayıları fikri, burada, mekanik bir düşünüşe ve teknik ilerleme ile gerçek ücret arasında bağlantı kuran sınıf ilişkilerinin ihmal edilmesine yol açmaktadır.

1 *Kapital I*, s. 315.

Tartışmadaki bazı iplikleri bir araya getireyim. Artı-değer oranının davranışsal açıklamaları şunlardır. (i) Özellikle emeğin yoğunlaştırılması ile ilgili olarak, bireysel kapitalist ve onun işçileri arasındaki cepheleşme. (ii) Ücretler üzerinde baskı yapan endüstriyel yedek orduyla birlikte, rekabetçi emek piyasasında arz ve talebin işleyişi. (iii) Örgütlü işçiler ve örgütlü kapitalistler arasında toplu pazarlık. (iv) İşçilerin tüketim sepetine giren metaların değerini azaltarak, sömürü oranında bir artışa yol açan, teknik ilerlemenin dolaylı, genel-denge etkileri. (v) Ya kapitalist sınıf, ya da "toplum" adına, devletin müdahalesi. (vi) Kapitalistleri, toprak sahiplerine karşı düzenlemeler için onların desteğini almak amacıyla işçilere ödünler vermeye iten siyasi ittifak oluşumu. Açıkçası, bu tablo, bütün karmaşıklığına rağmen, gerçekçi bir tablodur. Ana hatlarıyla, etkileyici bir başarıdır, ve ayrıntıdaki kusurlar için Marx'ı çok fazla eleştirmemeliyiz.

4.1.5. Sömürü, erk ve karşıolgusallar

Burada, sömürünün analizinde ortaya çıkan bazı dikenli soruları tartışıyorum. Sömürü ile erk arasındaki ilişki nedir? Sömürülmenin alternatifi nedir? Belirli bir durumun sömürülü olarak karakterize edilmesi, sömürülenlerin daha iyi şartlarda yaşayacağı uygulanabilir bir durumun olmasını gerektirir mi? Hatta, sömürü bu türden durumların varlığıyla *tanımlanabilir mi?* Bu sorular, 4.2.3, 4.3.3 ve 6.1.1'de de irdeleniyor.

Piyasasız sömürüde, erk, çok temel ve açık bir biçimde işin içindedir. Dolayısıyla, burada, erk ve piyasalı sömürü arasındaki ilişkiye odaklanıyorum. Piyasalı sömürünün erk ilişkileri içermesinin üç yolunu tartışıyorum: devletin mülkiyet haklarını icra etme erki yoluyla; tekelci erkin varlığı yoluyla; ve üretim sürecinde hâkimiyet yoluyla.[1] İlk konuyla bağlantılı olarak, devletin kendisinin bir sömürücü olup olamayacağını da tartışıyorum.

Geleneksel formülasyonda, mülkiyeti güvence altına almak ve sözleşmeleri icra etmek için devletin erkine gerek vardır. Bu totolojik olarak doğru görünüyor, fakat G.A. Cohen, bu görünüşün ardında, özlü bir problem olduğunu öne sürmüştür.[2] Üretim araçları üzerindeki *hukuksal* denetimin devletçe sağlanması gerektiği halde, benzer bir etkisi olan hukuk-dışı veya hukuk-öncesi denetim de var olabilir. İlke olarak, feodal beyin adamlarının malikâne üzerinde yerleşmeye çalışan herhangi bir kimseyi kovmaları gibi, kapitalistin fabrikasının özel kabadayılar tarafından korunduğu bir kapitalist ekonomi olabilirdi. Buna karşı, kapitalizmde devletin işçinin kendi emek gücü üzerindeki denetimini garanti ettiği yanıtı verilebilir. İşçi, koruma

1 Bağlantılı bir analiz için, bkz. Roemer, "Should Marxists be interested in exploitation?"
2 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, bölüm VIII (ve kişisel iletişim).

hizmeti kiralamak için herhangi bir servete sahip değildir. Onun tek varlığı emeğidir. Kendi emek gücü üzerindeki denetim, başka birinin erkiyle desteklenmek zorundadır, ve bu başkası bir işveren ve onun kabadayıları olamaz. Devlet, işçinin kendi emek gücü üzerindeki denetimini garanti eden üçüncü taraftır. Yine de, bu kavramsal bir gereklilik değildir. İnsanın kendi emek gücü üzerindeki mülkiyet hakkı, gangster istihdam eden kapitalistlerin de bağlandıkları bir libertaryen ideoloji yoluyla korunabilirdi. Ancak, bu türden karşı-örnekler bir yana, piyasalı sömürü ile biçimsel işlem özgürlüğünü garanti eden bir devlet arasındaki bağlantı çok sıkı gibi görünecektir.

Devletin kendisi bir sömürücü olabilir mi? Buraya kadar, sömürülenler gibi sömürenlerin de bireyler olduklarını sessizce varsaydım, fakat onların herhangi birinin veya ikisinin de kolektif varlıklar olabileceği şekilde sömürü kavramını genişletebilir miyiz? Klasik antikite döneminde sömürüye dair G.E.M. Ste Croix'nın incelemesinde, bütün bu olasılıklar görünüyor:[1]

- bireylerin bireylerce sömürülmesi (köle ve köle sahibi)
- bireylerin kolektif varlıklarca sömürülmesi (köylülerin vergileme yoluyla sömürülmesi ve devletin sahip olduğu köleler)
- kolektif varlıkların bireylerce sömürülmesi (kiradan kolektif olarak sorumlu olan bir köy)
- kolektif varlıkların kolektif varlıklarca sömürülmesi (vergilerden kolektif olarak sorumlu olan bir köy).

Fransız köylülerinin vergilenmesine Marx tarafından bir kapitalist sömürü şekli olarak atıf yapıldığını görmüştük.

İlk olarak, devlet yurttaşı sömürdüğünde, bunun piyasalı sömürünün bir şekli olmadığını kaydedelim (bütün ülkelerde dışarıya ve içeriye göçün serbest olduğu olasılık-dışı durumu dikkate almıyorum[2]). Devlet, sömürür ise, şiddet araçları üzerindeki tekeli yoluyla sömürür. Bu konuda yol almak için, beş durum arasında ayrım yapalım. (i) Vergiler, nüfusun bütün üyelerine dolaysız biçimde yararlı olan, sağlık ve eğitim, toplumsal güvenlik[3], ulusal savunma[4] ve iç barış[5] gibi kamu mallarını üretmek için kullanılmaktadır.

---

1 Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 205-6.

2 Krş. Hirschman, "Exit, voice and the state".

3 Bazı yazarlar (Örneğin O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*) refah harcamalarının, bastırmanın çağdaş eşdeğeri olduklarını, işçilerin sınıf bilinci üzerindeki etkileriyle açıklanmaları gerektiğini iddia ederler. Bu işlevselci yaklaşımın bir eleştirisi için, bkz. benim "Marxism, functionalism and game theory".

4 Emperyalist yayılma –yukarıdaki notta belirtilen iddiaya benzer bir şekilde– işçi sınıfında sınıf bilinci yerine ulusalcı duygular koymanın bir yolu olarak açıklanmıştır.Daha akla yakın bir düşünce olarak, savaşlar, elverişsiz ticaret hadleri dayatarak bir ülkenin bir başka ülkeyi sömürmesinin bir yolu olabilirdi. Ama bu, devletin kendi yurttaşlarını sömürüp sömürmediği sorusundan farklı bir konudur.

5 Suçun önlenmesi de, yine, birçok yazar tarafından bir sınıfsal hâkimiyet tekniği olarak görülmüştür; eleştirel bir tartışma için, bkz. "Marxism, functionalism and game theory".

(ii) Vergiler, kapital birikimine yardım eden daha gelişmiş iletişim araçları, temel araştırma, vs. gibi kamu mallarını üretmek için kullanılmaktadır. (iii) Vergiler, sömürülen sınıfların örgütlenmesini engelleyen bir baskı aygıtını ayakta tutmak için kullanılmaktadır. (iv) Vergiler, ekonomik bakımdan hâkim olan sınıfa hortumlanmakta, onlara tüketim amaçlı ilave gelirler sağlamaktadır. (v) Vergiler, devlet yetkilileri tarafından tüketim amacıyla alıkonulmaktadır. Bunlardan ilki herhangi bir sömürücünün ortaya çıkmasına neden olmaz. Ekonomik büyüme herkesin yararına olduğu sürece, ikinci durum da buna neden olmaz. (Krş. yeniden yatırım ve sömürü konularında 4.1.2'deki tartışma.) Durum (iv) Roma dünyasında var olmuş gibi görünüyor.[1] Durum (v) ise, Asyatik üretim tarzına veya Bonapartist devlete tekabül edebilir.

Durum (iii)'in sınıflandırılması daha zor. Burada, bir şekildeki artı emeğin çıkarılıp alınması ve onun bir başka şekli olanaklı kılmak için kullanılması söz konusudur, ama bunun kendisi kârlı değildir. Dolayısıyla, ölü harcamalar olmaksızın, sömürülenlerin yitirdiğinin sömürenlerin kazandığına eşit olmasını şart koşarsak, durum sömürü olarak nitelendirilemez. Ancak, böyle bir şart, analizin üzerine koymak için makul bir kısıt değildir. Fabrika içinde bile, sömürü oranının, işçiler tam bir uysallık ve işbirliği tavrı içinde olsalardı gerçekleşmesi beklenecek olan sömürü oranından daha aşağıya inmesine yol açan icra* maliyetleri vardır. Marx, bu türden icra ile uğraşan edimcilerin çalışmasından "gerekli ama kısır"[2] diye söz eder. Onlar *sömürünün edimcileridir*, fakat kendilerinin sömürücü olması gerekmez, çünkü aldıkları ücret hayli az olabilir. Böylece, son üç durum şu şekilde farklılaşır. Durum (iii)'te, vergileme, bir sömürücüler sınıfının varlığı için bir önkoşuldur ve dolaysızca bir sömürü edimcileri sınıfının doğmasına yol açar. Durum (iv)'te, vergileme sömürücülerin çıkarına katkı yapar. Durum (v)'te ise, ayrı bir sömürücüler sınıfına neden olur. Vergilemenin yarattığı sömürü edimcilerinin ve sömürücülerin sınıfsal konumu 6.1.2'de daha ayrıntılı olarak tartışılıyor.

Erkin sömürüye karışmasının ikinci bir yolu, "ince piyasalar"ın varlığı, yani tekelci erkin bulunmasıdır. 4.2.3'te, bu türden durumlarda, sömürülenlerin "koşulların zorlamasıyla" emek güçlerini satmaya itilmekle kalmayıp, aslında bunu yapmaya baskılanabildiklerini öne sürüyorum. Belki de, daha sık olarak, sömürü oranı –*belli* bir sömürü derecesinin varlığından ayrı– bu yoldan biçimleniyor olabilir. Hiç kuşkusuz bu, ondan önemli ölçüde farklı

---

1 Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, bölüm VIII ve devamı.

* "Enforcement". Denetim, gözetim, yaptırım, cezalandırma, vs. yoluyla, yasalara, kurallara, sözleşmelere vs. uyulmasını sağlama anlamında. (ç.n.)

2 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 175, 287. *Grundrisse*, s. 533'te, bu ifade biraz farklı bir anlamda, kamu malları üretimini içermek üzere kullanılır.

olmakla birlikte, kimi noktalarda piyasasız sömürüyle ilişkili olan bir piyasalı sömürü şeklidir.

Üçüncü olarak, erk ilişkilerinin, işçiyi kaytarmaktan alıkoymak için gereken baskıcı gözetim ve disiplin yoluyla sömürüye dahil olduğu öne sürülmüştür. Hiçbir sözleşme, işçinin yapması gerekenleri bütün ayrıntılarıyla belirleyemez, dolayısıyla boşluğu doldurmak için gözetime gerek vardır. Ayrıca, gözetim olmadığı sürece, işçinin, işe geç gelerek, sık sık mola vererek, vs. sözleşmenin hem ruhunu hem de lafzını ihlal etmesi için bir özendirici vardır. Dolayısıyla, emek sürecinde hâkimiyet, "mübadele noktasında" değil, "üretim noktasında" gerçekleşen sömürünün esasıdır.[1]

Ücret sözleşmesinin bu özelliklerinin onu başka herhangi bir sözleşmeden farklı kıldığına inanmıyorum. Alıcının sözleşme uyarınca elde etmesi gereken şeyi elde etmesini sağlamak için, kalite kontrolü her zaman gereklidir. Evet, bu durumda, satılan meta –emek gücü– satıcıdan ayrılamaz, ve bu nedenle alıcı satılan şeyin kalitesini kontrol etmek için satıcının şahsıyla ilgilenmek zorundadır. Bu durum, sınıf mücadelesi için kapsamlı sonuçları olan (6.1) gerçekten önemli bir olgudur. Ancak, kapitalistin üretim araçlarına sahip olması nedeniyle uyguladığı ekonomik erkten başka bir şey kastediliyorsa, bu kontrolün bir erk kullanımı olduğunu söylemek yanıltıcıdır. Erk kullanımı, kapitalistin işçinin mülk sahibi olmayışından yararlanması ile, sözleşme imzalandığı zaman gerçekleşir. Ondan sonra, sözleşmenin icra edilmesi yeni bir erk kullanımı değildir artık. "Satıcıyı bir bağımlılık ilişkisine sokan şey, *yalnızca*, emek koşullarının alıcıya ait olmasıdır."[2] Normal olarak, sözleşmenin icrası, işçinin sözleşmeyi ihlal ederse kovulacağını bilmesiyle olur.[3] Aksi takdirde* belirli işçilere isnat edilemeyecek olan ihlalleri saptamak için dolaysız gözetim de gerekebilir, fakat kalite kontrolünün bu şekli ücret anlaşmasının kendisine pekâlâ dahil edilebilir ve genellikle edilir de. "Ücretli emek sözleşmesinin garanti etmediği işçi davranışını sağlamak için üretim noktasında otorite kullanılması gerektiği"[4] doğru değildir, çünkü bu türden otorite kullanımı sözleşmenin kendisinde bir madde olarak yer alabilir. Yanlış anlamaya meydan vermemek için, tekrar belirteyim ki bu kavramsal konu, kapitalizmde toplumsal çatışmanın esas kaynaklarının neler oldukları yolundaki nedensel sorun üzerine peşin bir yargı koymaz. Üretim sürecindeki cepheleşmenin, onu yaratan mülkiyet ilişkilerinden daha fazla güdüleyici etki içermesi pekâlâ olanaklıdır.

---

1 Bkz. yukarıda s. 180, not 3'teki referanslar.

2 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1025-6; italikler Marx'ın.

3 Aynı yerde, s. 1031.

* Dolaysız gözetim olmasaydı (ç.n.)

4 Bowles and Gintis, "The Marxian theory of value and heterogeneous labour", s. 177.

Şimdi, sömürü üzerine beyanlar ile sömürüsüz durumlar üzerine karşıolgusal* beyanlar arasındaki ilişkiye dönüyorum. İki ayrı, kısmen ilgili konu üzerinde düşüneceğim. Önce, "gereklilik olabilirliği ima eder" sözünün sömürü teorisi bakımından içermeleri nelerdir? Daha spesifik olarak, sömürü teriminin ahlaki çağrışımlarını elde tutmak için, sömürünün karşıolgusal alternatifi üzerine koymamız gereken yapılabilirlik kısıtları nelerdir? İkinci olarak, bölümün başında kısaca söz edilen bir konuyu ele alacağım: heterojen emek problemi yüzünden malların emek içeriği belirlenemez olduğunda sömürüye nasıl yaklaşmalıyız? John Roemer'in önerdiği gibi, o zaman sömürüyü sömürülenlerin daha iyi şartlarda yaşayacakları bir durumun varlığıyla tanımlayabilir miyiz?

Aşağıdaki, iyi bilinen argümanı düşünelim. Sömürü terimi, adaletsizlik çağrışımları içerir. Sömürünün adaletsiz olduğunu söylemek, onun kaldırılması gerektiğini söylemektir. Fakat bu sözün anlamlı olması için, sömürünün kaldırılabilir olması gerekir. Tarihsel kanıt ve teorik argüman, kapitalist sömürünün kaldırılmasının, esas olarak özendirici problemleri yüzünden (4.3.2), yalnızca sömürenlerin değil sömürülenlerin de durumunda bir bozulmaya yol açacağına işaret ediyor. Bu doğru ise, ya, herkesin refahının gerilediği bir duruma geçişin bölüşümde adalet açısından bir ilerleme olabileceğini, ya da, "sömürü" denilen şeyde ahlaken yanlış herhangi bir şey olmadığını, buna "toplumsal olarak gerekli eşitsizlik" gibi başka bir ad vermek gerektiğini söylemeye mahkum oluruz. Bu seçeneklerden ne biri, ne de öbürü, sömürünün adaletsizliğini öne sürecek bir kimse için çekici değildir. Çünkü, o takdirde, kaldırılması gereken sömürünün kaldırılabilecek bir sömürü olmadığı izlenimi doğardı.

Tartışma uğruna, özendirici probleminin bu itirazda varsayıldığı kadar ciddi olduğunu kabul edelim. Yine de, itirazın başarılı olduğunu sanmıyorum. İtiraz, şimdiki bağlamda uygun kavram olmayan bir tarihsel yapılabilirlik kavramı üzerine dayanıyor. Sömürülenlerin durumunu kötüleştirmeksizin sömürüyü kaldırmak, şimdiki tarihsel koşullarda yapılabilir değildir belki, ama farklı ve daha uygun bir anlamda kuşkusuz yapılabilir niteliktedir. Buna fiziksel yapılabilirlik diyebiliriz. Kapitalizm altında, işçiler çok çalıştıklarına, girişimciler yönetim becerilerini kullandıklarına, kapital sahipleri kârlarını yeniden yatırdıklarına göre, sömürüsüz alternatifin uygulanması önünde fiziksel engeller olmadığını biliyoruz. Bu öneri, herkesin bir Raffaello veya hatta bir Leonardo olabileceğini iddia etmenin ütopyacı olması anlamında (2.2.7) ütopyacı değildir. "Olabilir" sözü, fiziksel (veya biyolojik) yapılabilirliğin bu dar anlamında alınırsa, ve ancak bu anlamda alınırsa, "gerekli-

* "Counterfactual". Önceli, olgulara aykırı olan veya aykırı olduğu varsayılan bir mantıksal durum. (Roemer'in genel teorisindeki aşağıda anlatılan "durumlar" gibi) (ç.n.)

lik olabilirliği ima eder" ilkesinin geçerli olduğunu öneriyorum. Tarihsel yapılabilirliğin daha geniş anlamında alınırsa, ilke tersine çevrilebilir: bir şeyin ahlaken zorunlu olarak algılanması, onun fiziksel olabilirliği varsa, tarihsel olarak yapılabilir kılınmasına katkıda bulunabilir. Tarihsel yapılabilirlik, göreli ve çok değişken bir kavramdır. Bugün kaçınılmaz olabilen ama sonsuza kadar öyle kalması gerekmeyen eşitsizlikler lehine bir argüman olarak hizmet edecek şekilde mutlaklaştırılmamalıdır.

John Roemer'in malların emek içeriği kavramına başvurmayan "genel sömürü teorisi"nde karşıolgusal alternatifler merkezi bir yer tutar.[1] 3.2.1'de açıklandığı gibi, yeniden üretilemez becerilerin varlığı, malların belli ve kesin bir emek içeriğinden söz etmemize ve, dolayısıyla, bir edimcinin harcadığı emek zamanı ile onun metalar biçiminde aldığı emek zamanı arasında karşılaştırma yapmamıza engel olur. Bu durumda, emek değer teorisi gibi, "emek sömürü teorisi" de çöker. Ancak, iki teori arasında bir fark vardır. Normatif bir bakış açısından, harcanan emek zamanı miktarının, bu emeğin hangi beceriyle icra edildiğinden bağımsız olarak, tek önemli olgu olduğu iddia edilebilirdi. Hiç kimse doğal yetenekleri için ödüllendirilmeyi hak etmez.[2] Daha uzun zaman çalışanlar ise, net toplumsal ürünün daha büyük bir kısmını hak ederler. Dolayısıyla, iki insanın aynı uzunlukta çalıştıkları ama farklı (parasal) gelirler kazandıkları bir durum adaletsiz olarak nitelenebilir. Analitik veya açıklayıcı bakış noktasında, farklılaştırılmamış bir emek zamanı ölçüsüne buna benzer bir önem atfedilemez. Ancak, heterojen emeğin öteki kaynağını, yani (aynı uzunlukta çalışan insanlara farklı ödeme yapılmasını haklı kılan) çalışmanın farklı zahmet derecelerini dikkate aldığımızda, emek sömürü teorisinin bu savunusu çöker.

Bu konulara 4.3'te geri dönüyorum. Her durumda, bütün emeğin heterojen olduğunu önvarsaymayan bir sömürü kavramını tanımlamaya çalışmak için iyi nedenler vardır. Roemer, ekonomide S edimcilerinden oluşan bir koalisyonun aşağıdaki durumlarda *kapitalist tarzda sömürüldüğünü* kabul ederek, böyle bir sömürü kavramını tanımlamayı öneriyor:

(1) S, toplumun devredilebilir mal varlığından (yani, üretilen ve üretilmeyen mallardan) adam başına düşen payıyla ve kendi emeği ve becerileriyle toplumdan çekilseydi, o zaman S (gelir ve boş zaman açısından) şimdiki dağılımda olduğundan daha iyi bir duruma geçerdi;

---

1 Roemer, *A General Theory*, kesim III; ayrıca bkz. onun şu makalesi "Property relations vs. surplus-value in Marxian exploitation".

2 Bu sert postulatı savunmanın yeri burası değil. Bölüşümün "heveslere duyarlı" olması, fakat "donanımlara duyarlı" olmaması gerektiği görüşünün iyi bir tartışması için, bkz. Dworkin, "What is equality?", kesim 2.

(2) [Tümleyici koalisyon olan] S' aynı koşullar ile çekilseydi, o zaman S' (gelir ve boş zaman açısından) şimdikinden daha kötü bir duruma geçerdi;
(3) S toplumdan (adam başına düşen payıyla değil) *kendi* donanımlarıyla çekilseydi, o zaman S' şimdikinden daha kötü bir duruma geçerdi.[1]

Bu tanımda, hem kapitalden hem de emek vasıflarından yoksun olan bir grup işçinin kapitalist tarzda sömürülmesi gerekmez, çünkü bu işçiler, emek vasıfları olmaksızın, üretim araçlarından adam başına düşen paylarını iyi kullanamazlardı. Bu biraz şaşırtıcıdır. Öyle sanıyorum ki "genel teori"nin ardındaki güdüleyici güçlerden biri, vasıflı kapitalistlerin vasıfsız işçileri sömürdüklerini göstermekti. Bu, emek sömürü teorisi içinde ifade edilemeyecek bir fikirdir. Şimdi anlaşılıyor ki bu fikir, genel teori içinde, ifade edilebilir olmakla birlikte, doğru olmak zorunda değildir. Roemer'in bu problemden çıkış yolu, (yukarıda tanımlanan) kapitalist sömürü ile sosyalist sömürü arasında bir ayrım yapılmasını içerir:

> Devredilebilen ve devredilemeyen, *bütün* donanımlardan adam başına düşen payını alarak, bir koalisyonun çekildiğini varsayalım. Üyelerinin durumunu iyileştirebilir ise, ve tümleyici koalisyon böyle bir düzenleme kapsamında daha kötü bir duruma geçer ise, o zaman [çekilen] koalisyon söz konusu [çekilme öncesi] dağılımda sosyalist tarzda sömürülüyor demektir.[2]

Kapitalizmde, kapital sahiplerinin kapitalist sömürüsü olabildiği gibi, vasıflı kişilerin sosyalist sömürüsü de olabilir. Sosyalizmde, kapitalist sömürü ortadan kaldırılır ve yalnızca (komünizm altında ortadan kaldırılacak olan) sosyalist sömürü kalır. Sömürünün bu şekilde yeniden kavramlaştırılmasının çok yararlı olduğunu sanmıyorum. Kötü tanımlanmış olan emek içeriği kavramının yerine, pek de daha iyi olmayan bir başka kavram, "toplumun gayrı maddi varlıklarından [yani, becerilerden] adam başına düşen pay ile çekilme" fikri konulmaktadır. Bir düşünce deneyi olarak bile, işçilerin, arkalarında yöneticileri bırakarak, yönetim becerilerinden paylarına düşeni nasıl alıp gidecekleri belli değildir.[3]

Bu itiraza ek olarak, Roemer'in yaklaşımının daha temel bir biçimde yetersiz olduğuna inanıyorum.[4] Sezgisel olarak, sömürünün ahlaki bir yönü

---

1 Roemer, "Property relations vs. surplus-value in Marxian exploitation", s. 285. (Çok açık bir baskı yanlışı düzeltilmiştir.)
2 Roemer, *A General Theory*, s. 212.
3 Roemer (aynı yerde), edimcilerin, üretim olanaklarına dair bilgilerinin farklı olduğu ve "çekilen bir koalisyonun her üyesine, her bireyin teknolojisini 1/N gün süresince işletme yeteneğinin verildiği" bir model sunmaktadır (N toplumdaki bireylerin sayısıdır). Feodalizm ve kapitalizm için geçerli olan çekilme kurallarının tersine, bu yeteneği vermenin kendi başına bir çekiciliği yoktur. Gerçekten de, çekilen bireylerin bütün bireysel teknolojilerin birliğini bütün gün boyunca kullanmamaları anlamsız olurdu.
4 Bundan sonrası, "Roemer vs. Roemer" başlıklı yazımda daha geniş biçimde ortaya konulmuştur.

olduğu gibi, nedensel bir yönü de vardır. Bazı insanların sömürücü, başka bazı insanların ise sömürülen olmaları, onlar arasındaki bir etkileşim yüzünden (veya onları birbirine bağlayan bir etkileşim örüntüsü yüzünden) olmalıdır. Nedensel beyanların karşıolgusal beyanlar tarafından tam kapsamıyla içerilemeyeceği genel olarak kabul edilir: "B'nin nedeni A'dır" beyanı "A olmasaydı, B de olmazdı" beyanının doğruluğu için ne yeterli, ne de gerekli bir koşuldur.[1] Dolayısıyla, en baştan biliyoruz ki, nedensel bir kavram olan sömürüyü varsayımsal çekilme kurallarına ilişkin beyanlar yoluyla kapsamaya yönelik Roemer'in girişimi başarısız olmak zorundadır. Ayrıca, önerilen tanıma karşı-örnekler vermek kolaydır.[2]

Roemer'in genel teorisinin değersiz olduğunu söylemiyorum. Bu teori, sömürünün başlıca türlerini ve kaynaklarını hayli özlü bir biçimde karakterize etmemize olanak veriyor. Böylece *feodal sömürü*, koalisyonun *kendi* donanımlarını alıp çekilerek durumunu iyileştirmesi olanağıyla tanımlanır.[3] Elbette ki, bu türden sömürünün olabilmesi için, feodal tarzda sömürülen edimcilerin kişisel özgürlüğü kısıtlı olmalıdır. Dolayısıyla, feodalizmde sömürünün olduğunu çünkü bazı bireylerin kendi emek güçlerini kontrol edemediklerini söyleyebiliriz; sosyalist sömürünün oluş nedeni ise, bazı bireylerin (becerilere sahip olan sömürücülerin) kendi emek güçlerini kontrol etmeleridir. Kapitalizmde, sömürü olur çünkü bazı bireyler *yalnızca* kendi vasıfsız emek güçlerini kontrol ederler. Bunların, bölüşümde adaletsizliğin ayrı ve önemli türleri olduklarını görebiliyoruz. Onlara sömürü diye gönderme yaparak ve çekilme kuralları çerçevesini kullanarak tam olarak ne kazanıldığı ise belirsiz kalmaya devam ediyor.

Öte yandan, heterojen emek probleminin, emek sömürü teorisinden vazgeçmemize neden olmaması gerektiğini iddia ederdim. Bu teori, ahlaki sezgilerimizden bazılarını sınayabilmemiz için, özel ama yararlı bir durum olmaya devam etmektedir. Buna uzaktan benzeyen bir durum, Marksist iktisat teorisinde olduğu gibi Marksist olmayan iktisat teorisinde de standart olarak yapılan, ölçeğe göre artmayan getiriler varsayımıdır. Gerçek dünyada ölçeğe göre artan getirilerin çok büyük önemini herkes kabul etse de, bunlar analizde zorluk yaratır ve çoğu zaman bir kenara bırakılır. Daha özel bir varsayım olan ölçeğe göre sabit getiriler varsayımını yaparsak, benzetme biraz daha yakın olur. Bu varsayım, gerçek dünyada pek bol olan, zor anlaşılır, niteliksel fenomenlerden bazılarını ihmal eden bir *homojenlik* postulatıdır. Kendisi de muazzam bir basitleştirme olan homojen emek varsayımı gibi, şimdiki halde daha yetkin bir anlayış için fazlasıyla karmaşık olan problemler üzerinde bir analitik kavrayış elde etmemize yardım eder.

---

1 Bkz. benim *Explaining Technical Change*, s. 34.

2 Bkz. "Roemer vs. Roemer".

3 Roemer, *A General Theory*, s. 199 vd. Ancak, köylü mülkiyeti veya zilyetliği kavramındaki belirsizlikleri anımsayınız (4.1.1).

4.2. Özgürlük, baskı ve zorlama

Piyasalı sömürü, bir anlamda özgür ve gönüllü olan, zorlama içermeyen mübadelelere dayanır. Ancak, Marx, bir başka ve daha önemli anlamda, emek gücünün satılmasının zorlama içerdiğini öne sürmüştür. Bundan dolayı, özgürlük, zorlama, baskı ve zorlanım kavramlarını Marx'ın hangi anlamda anlamış olduğunu incelemek gerekir. 4.2.1'de, önce, Marx'ın olumlu özgürlük veya özerk kendini-gerçekleştirme olarak özgürlük kavramını tartışıyorum. 4.2.2'de, kapitalizmin daha önceki toplumlarda bulunmayan bir özgürlüğü hangi anlamlarda –ve hangi sınırlar içinde– sunduğu üzerinde düşünüyorum. 4.2.3'te, kapitalizmde işçinin emek gücünü satmaya *baskılanıp baskılanmadığını* ve, daha sonra, daha güçsüz iddia olan, bunu yapmaya *zorlandığı* iddiasını tartışıyorum. Ayrıca, ücretli emeğin bu özellikleri ile emeğin sömürülmesi arasındaki bağlantıyı tartışıyorum.

4.2.1. Özerklik olarak özgürlük

Aşağıda verilen bir olası istisna ile, Marx olumlu özgürlük ve olumsuz özgürlük arasındaki karşıtlığı hiçbir zaman dile getirmez. Ancak, onun yapıtında her iki kavram da bulunabilir. İşçinin patronunu terk etmekte özgür olduğunun söylenmesindeki gibi, ikinci türden özgürlüğe "biçimsel özgürlük" olarak atıf yapar.[1] Birinciye ise, "gerçek özgürlük" adını verir, ve onu kendini-gerçekleştirme ile eşitler:

> Engellerin aşılmasının kendi başına özgürleştirici bir faaliyet olduğuna ve, ayrıca, dışsal amaçların bütünüyle dışsal doğal zorunluluklar görüntüsünden sıyrıldıklarına ve bireyin kendisinin koyduğu amaçlar olarak, dolayısıyla kendini gerçekleştirme, öznenin nesneleşmesi, böylece gerçek özgürlük olarak ortaya koyulduklarına dair Smith'in hiçbir sezgisi yoktur.[2]

Buradaki özgürlük kavramı, özerklik olarak özgürlüktür – insanın amaçları her neyse, onları gerçekleştirme girişiminde müdahaleden azade olmak anlamında olumsuz özgürlük değil de, insanın amaçlarını seçebilme özgürlüğü. Bu tema *Alman İdeolojisi*'nde de belirgindir. Komünistler için, "özgür faaliyet, 'tam insan'ın yeteneklerinin özgürce gelişmesinden doğan hayatın yaratıcı tezahürüdür."[3] Öte yandan, Marx "modern toplumda bir bireyin bir arzusunun bütün ötekiler aleyhine tatmin edilebildiğine, bunun 'böyle olma-

1 *Grundrisse*, s. 464. Pasaj aşağıda tam olarak veriliyor.
2 Aynı yerde, s. 611.
3 *Alman İdeolojisi*, s. 225.

ması' gerektiğine, günümüz dünyasında bütün bireyler için durumun aşağı yukarı bu olduğuna, ve böylece bireyin bir bütün olarak özgürce gelişmesinin olanaksızlaştığına"[1] atıf yapar. Yukarıda belirtilen olası istisnayı oluşturan *Grundrisse*'den bir pasajda, daha muğlak bir biçimde de olsa, benzer bir düşünce vardır. Burada Marx, önce, kapitalizmde bulunan mübadele özgürlüğü ile, pre-kapitalist ekonomilerde bulunan bağlı emeğin değişik biçimlerini karşı karşıya koyar:

İktisadi biçim, yani mübadele, onun öznelerinin her bakımdan eşitliğini vazettiğinde, o zaman içerik, yani mübadeleye doğru götüren, nesnel olduğu kadar bireysel madde, *özgürlük* olur. Eşitlik ve özgürlük, böylece, mübadele değerlerine dayanan mübadelede saygı görmekle kalmaz fakat, aynı zamanda, mübadele değerlerinin mübadele edilmesi, bütün *eşitlik* ve *özgürlüğün* üretken, gerçek temeli olur... Bu ölçüye kadar gelişmiş olan eşitlik ve özgürlük, antikitenin dünyasındaki eşitlik ve özgürlüğün tam tersidir. Orada, gelişmiş mübadele, onların temeli değildi, tam tersine, bu temelin gelişmesi onları yok etti. Eşitlik ve özgürlük, antik dünyada ve Orta Çağlar'da henüz gerçekleşmemiş olan üretim ilişkilerini önvarsayar. Dolaysız zora dayalı emek antik dünyanın temelidir; topluluk o temel üzerinde durur; bir 'imtiyaz' olarak, hâlâ parçalanmış durumda, henüz genel olarak mübadele değerleri üretmeyen emek ise Orta Çağlar dünyasının temelidir. Bugün emek, ne zora dayanan emektir, ne de, ikinci durumda olduğu gibi, daha yüksek bir ortak birim (lonca) çerçevesinde gerçekleşir.[2]

Marx, antik dünyada eşitlik ve özgürlüğün yalnızca siyasi düzeyde, özgür yurttaşların eşitliği olarak var olduğunu kastetmiş olmalıdır.[3] Onu kastetmiş ise, bu özgürlük, topluluk düzeyinde "gerçek özgürlük", kolektif kendini-belirleme halidir.[4] Bu özgürlük, mübadele ekonomisi tarafından yok edilir, ama bu yeni türden bir özgürlüğü olanaklı kılar (4.2.2). Bu yeni özgürlüğü belirledikten sonra, Marx, (bireysel düzeyde) gerçek özgürlüğün olmadığı yolunda bir iddia olarak yorumlanabilecek bir görüş ilave eder:

Şimdi, mübadeleye katılanlar arasındaki ilişkinin, onların güdüleri bakımından, yani ekonomik sürecin dışında kalan doğal güdülerle ilgili olarak, belirli bir zorlanıma dayandığı gerçekten de doğrudur; ama, bir yanda, bunun kendisi ötekinin benim gereksinme olarak gereksinmeme, doğal bireyselliğime karşı ilgisizliğinden, dolayısıyla, aynı zamanda benim kendi eşitliğim ve özgürlüğümün de önkoşulu olan, onun benimle eşitliği ve onun kendi özgürlüğünden başka bir şey değildir; öte yanda, gereksinmelerim beni belirliyor, zorluyor ise, benim üzerimde bir güç uygulayan, yalnızca benim kendi doğam, bu gereksinmeler ve itkiler bütünüdür; bana yabancı olan herhangi bir şey değildir.[5]

1 Aynı yerde, s. 256.
2 *Grundrisse*, s. 245.
3 Krş. ayrıca Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes".
4 Krş. Finley, "Politics".
5 *Grundrisse*, s. 245.

Bu pasajın, biçimsel özgürlük ile gerçek özgürlük arasında bir karşıtlık olarak, tam bir kesinlikle yorumlanamamasının nedeni, mübadeleye katılan edimcilerin özerkliğini doğrular gibi görünen en sondaki sözlerdir. Ama bu, belki de, yalnızca terminolojik bir zorluktur, ve özerkliğin dışarıdan olduğu gibi içeriden de tehdit edilebileceği gerçeğini yansıtıyordur. Burada yalnızca dıştan gelen tehdit belirtiliyorsa da, erken dönem elyazmaları gösterir ki Marx "insanın gereksinmeleri tarafından zorlanması" halini de gerçek özgürlüğe bir engel olarak görmekteydi.

Genel olarak, Marx piyasadaki biçimsel özgürlüğün olumsuz etkilerini vurgulamıştır. Tam kendini-gerçekleştirme için, piyasadaki ayrı ve bağımsız tarafların işlemleriyle uyumlu olmayan, öteki insanlarla bir topluluk gerekir (2.2.7). Ayrıca, biçimsel özgürlük, işçinin gerçekten sahip olduğu seçme olanağının ölçüsü hakkında ideolojik bir yanılsama yaratma eğilimindedir (4.2.2). Fakat Marx, işçinin biçimsel özgürlüğünün bir ölçüye kadar, onu seçimlerinden sorumlu kılarak, işçiyi özerkleştirme eğiliminde olduğunu da önermiştir. Bu durum, işçinin tüketici olarak özgürlüğü, üretici olarak özgürlüğü ve emek piyasasındaki özgürlüğü bakımından geçerlidir. Son konuyu 4.2.2'ye erteleyerek, burada ilk ikisiyle alakalı bazı metinler aktarılacak.

1851 yılına ait "Düşünceler"de Marx, işçinin biçimsel özgürlüğünün onun ödeme tarzıyla genişlediğini kaydeder, fakat bunu kapitalizmin olumlu bir başarısı olarak görmez. "İşçi, aldığı ücreti, çocukları için et ve ekmek satın almak yerine, kendisine içki alarak israf edebilir. Ona ayni olarak ödeme yapılsaydı, böyle davranamazdı. Onun kişisel özgürlüğü böylece genişlemiştir, yani içkinin sultasına daha fazla serbestlik tanınmıştır."[1] *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*'ndan bir pasaj, hayli farklı bir perspektif önerir:

> Köle, geçim araçlarını, hem tür hem de miktar olarak sabit olan doğal şeyler biçiminde alır – yani, *kullanım değerleri* alır. Özgür işçiyse, onları, servetin soyut toplumsal biçimi olan *para, mübadele değeri* şeklinde alır. Onun ücreti, aslında, gerekli geçim araçlarının *gümüş* veya *altın* veya *bakır* veya *kağıt* biçiminden başka bir şey olmasa bile (ve bu biçim, sürekli olarak, o geçim araçlarına ayrıştırılmak zorundadır)– burada para yalnızca bir dolaşım aracı olarak, mübadele değerinin uçup giden bir biçimi olarak işlese bile– bu mübadele değeri, soyut servet, onun kafasında geleneksel ve yerel kısıtlamalar ile sarmalanmış belirli bir kullanım değerinden daha fazla bir şey olarak kalır. Parayı istediği kullanım değerlerine çeviren işçinin kendisidir; istediği metaları satın alan odur ve, *paranın sahibi* olarak, malların alıcısı olarak, malların satıcısıyla olan ilişkisi tıpkı başka herhangi bir alıcının ilişkisi gibidir. Elbette ki, varoluşunun koşulları –ve kazanabildiği paranın sınırlı miktarı– satın alımlarını epeyce kısıtlı bir mallar yelpazesi içinden yapmaya zorlar onu. Fakat, örneğin gazetelerin İngiliz işçisinin satın aldığı şeyler arasında önemli bir yer tutmasından görebildiğimiz gibi, bir ölçüde çeşitleme olanaklıdır. İşçi bir miktar tasarruf yapabilir veya

1 "Düşünceler", s. 591.

biriktirebilir. Ya da parasını içkiye harcayabilir. Ama, öyle yaptığında bile, özgür bir edimci olarak davranır; seçiminin bedelini ödemek zorundadır; ücretlerini nasıl harcadığından kendine karşı sorumludur. Bir efendiye gereksinen *kölenin tersine, kendini kontrol etmeyi öğrenir.*[1]

Bu katı Viktoryen tutum, işçinin kişisel özgürlüğü ile alay eden ve onu içkinin sultasına eşitleyen önceki pasajdan çarpıcı şekilde farklıdır. Doğrudur, daha sonraki pasajda Marx işçinin özerkliğinin kapital için de yararlı olduğunu öne sürer, ama o yine de özerkliktir.

Tüketicinin özgürlüğü kapitalizmin kalıcı bir niteliğidir. Üretici olarak işçinin benzer bir özgürlüğü, emeğin kapitale salt biçimsel açıdan bağlı olduğu aşamayla, yani işçinin bir ücret karşılığında çalıştığı fakat üretim süreci üzerinde tam kontrole sahip olduğu eve iş verme sistemi ve buna benzer düzenlemeler ile sınırlıdır. Bu koşullar altında, "Özgürce kendini-belirleme bilinci, özgürlük bilinci (daha doğrusu: *düşüncesi*) onu köleden çok daha iyi bir işçi yapar".[2] Bu, tüketici alımlarında söz konusu olandan daha zayıf bir kendini-belirleme biçimidir, çünkü yalnızca davranışlar üzerinde kontrol gerektirir, aynı zamanda gereksinmeler üzerinde değil. Zaten, makine teknolojisiyle meydana gelen, emeğin kapitalin tam denetimi altına girmesiyle yok olur (2.3.3).

4.2.2. Kapitalizmde biçimsel özgürlük

Fabrika kapısının dışında, hiç kimse işçiye ne yapacağını söyleyemez. Ücretinin sınırları dahilinde, istediği malları satın alabilir. Alternatif istihdamın sınırları dahilinde, işveren değiştirebilir. Hatta, bağımsız çalışmaya geçebilir veya kendisi bir işveren olabilir, ve bazen başarıya ulaşabilir. Bu özgürlük, nihai olarak kapitalizme yönelik bir tehlike olmakla birlikte, yararlı kısa vadeli sonuçlara sahiptir, çünkü, yalnızca belirli herhangi bir kapitalistten değil, kapitalin kendisinden de bir bağımsızlık görüntüsü yaratır. Bu noktalara işaret eden bazı pasajları aktarıp tartışacağım.

İşçinin işveren değiştirme özgürlüğünün, önceki üretim tarzlarında bulunmayan bir biçimde, onu özgür kıldığı düşüncesi Marx'ın zamanında çok yaygındı. Marx'ın kendisi Linguet[3] ve Edmonds'a[4] atıf yapar; Tocqueville de bu olguya çok önem verir.[5] Marx bundan söz ettiğinde, istisnasız şunları da ekler: (i) işçi, belirli herhangi bir kapitaliste bağımlı olmasa bile, kapitale ba-

1 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1033.
2 Aynı yerde, s. 1031, krş. ayrıca *Kapital I*, s. 555.
3 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 229.
4 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1027.
5 Tocqueville, *Democracy in America*, s. 557.

ğımlıdır ve (ii) işçinin belirli herhangi bir kapitalistten bağımsızlığı, onun kapitale bağımlılığını gizler. Bunun belki de en açık anlatımı *Grundrisse*'de bulunur:

> En başta, ilk önvarsayım, kölelik veya serflik ilişkisinin kalkmış olmasıdır. Canlı emek gücü kendine aittir ve, mübadele yoluyla, kendi güçlerinin harcanması üzerinde yetkiye sahiptir. Taraflar, birbirleri karşısında kişiler olarak çıkarlar. *Biçimsel olarak*, onların ilişkisinde mübadelenin eşitliği ve özgürlüğü vardır. Hukuksal ilişki bakımından, bu biçimin salt bir *görüntü, aldatıcı bir görüntü* olması bir *dışsal* konu olarak gözükür. Özgür işçinin sattığı şey, her zaman, belirli bir nicelikte güç harcamasıdır; bir bütün olarak emek kapasitesi her belirli harcamadan daha büyüktür. İşçi, belirli güç harcamasını, onun karşısında bağımsız bir *birey* olarak duran belirli bir kapitaliste satar. Açıktır ki bu, işçinin, kapital olarak kapitalin varlığıyla, yani kapitalist sınıfla ilişkisi değildir. Yine de, bu şekilde, bireysel, gerçek kişiye ilişkin her şey, işçiye geniş bir seçim, başına buyrukluk ve dolayısıyla biçimsel özgürlük alanı bırakır.[1]

Biçimsel özgürlüğün aldatıcı niteliği *Kapital I*'de de öne sürülür:

> Romalı köle zincirle bağlıydı: ücretli emekçi sahibine görünmez ipliklerle bağlıdır. Bağımsızlık görüntüsü, işverenlerin sürekli olarak değişmesi yoluyla ve bir sözleşmenin sahte hukukuyla ayakta tutulur.[2]

> Kapitalin kendini genişletmesi için o kapital ile hiç durmadan kaynaşmak zorunda olan, kapitalden özgürleşemeyen, ve kapitale bağımlılaşması kendini sattığı bireysel kapitalistlerin çeşitliliği tarafından gizlenen bir emek-gücü kitlesinin yeniden üretimi, emek-gücünün bu yeniden üretimi, aslında, kapitalin kendini yeniden üretmesinin bir temelidir.[3]

Emek piyasasında işçinin biçimsel özgürlüğünün, bir bağımsızlık görüntüsü yaratma ideolojik etkisine sahip olduğu gözlemi, üreticinin özgürlüğünün, onun daha çok çalışmasına neden olan bir "kendini belirleme" düşüncesini yarattığı yolunda (4.2.1'de aktarılan) yoruma paraleldir. Bundan dolayı, Marx'ın gözünde, işçinin özgürlüğünün yalnızca kapitalist için değerli olduğu düşünülebilirdi. Marx'ın, bu özgürlüğün kendi başına değerli bir kazanım olduğunu vurgulamamış olduğu doğrudur (kendi başına değerli bir kazanım diyorum, çünkü bir başkasının hükmü altında olmamak özünde iyi bir şeydir[4]). Onun kafası geleceğin toplumuna o kadar dalmıştı ki, kapitalizmde işçinin durumu üzerine ikinci-en-iyi argümanlara pek ilgi göstermedi. Bununla birlikte, Marx, biçimsel özgürlüğün – özerklik üzerindeki etkisi yoluyla– işçilerin o geleceği yaratabilmesinde araçsal etkinliğe sahip olduğuna ise inanıyordu. *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*'nda, 4.2.1'de aktarılan

1 *Grundrisse*, s. 464.
2 *Kapital I*, s. 574.
3 Aynı yerde, s. 613-14.
4 Simmel, *The Philosophy of Money*, s. 200.

metinden hemen önce gelen bir pasaj bunu ortaya koyar:

> Ücretlerin büyük çoğunluğunun *basit emek gücünün değeri* tarafından belirlenmesi için, esas iş kitlesinin aşağı yukarı niteliksiz emek tarafından yapılması gerektiği kesin olmakla birlikte, yine de, belirli bir yetenek veya enerji göstererek kendilerini daha yüksek yerlere çıkarma olanağı bireylere açıktır. Aynı şekilde, şu veya bu işçinin bir kapitalist haline gelebilmesi ve başkalarının emeğini sömürmesi için soyut bir olasılık vardır. Köle, belirli bir *efendinin* malıdır; işçi gerçekten de kendini kapitale satmak zorundadır, ama belirli herhangi bir kapitaliste değil, ve dolayısıyla, bir takım sınırlar içinde, kendini dilediği kapitaliste satmayı seçebilir; ayrıca, efendisini değiştirebilir. Bütün bu farkların sonucu, işçiyi çok farklı bir tarihsel rol için uygun kılmaktan ayrı olarak, özgür işçinin çalışmasını köleninkinden daha yoğun, daha sürekli, daha esnek ve nitelikli hale getirmektir.[1]

Marx bundan sonra işçinin tüketici olarak özgürlüğünü tartışmaya geçtiğinden, son cümlenin buna mı, yoksa emek piyasasındaki özgürlüğe mi gönderme yaptığı belli değildir. Belki de, Marx'ın kafasında işçinin "tarihsel rolü"nün önkoşulları olarak her iki özgürlük de vardı. Birlikte düşünüldükleri zaman, bu pasajların ima ettikleri görüş şudur. Bir yanda, işçi-tüketici'nin özgürlüğü onda kapitalizmin yıkılması tarihsel eylemi için bir *kapasite* yaratır. İşçileri seçimlerinden sorumlu olmaya zorlayan biçimsel özgürlüğün bir sonucu olarak, komünizmdeki "gerçek özgürlük" için koşullar, ona bir ölçüde şimdiden katılan işçilerce yaratılır. Öte yanda, biçimsel özgürlük, bu eyleme girişme *güdüsünü* körleştirir de, çünkü kapitalizmin baskıcı doğasını gizler. Bu iki temadan ikincisi Marx tarafından en çok vurgulanan temadır, ama ilki de en azından fark edilmelidir.

Son aktarılan pasajda, Marx, işçinin bir sömürücü haline gelme özgürlüğüne – sadece belirli herhangi bir kapitalistten değil, ama kapital olarak kapitalden tikel bağımsızlığına kısaca gönderme yapar. *Kapital III*'ten 1.4.6'da aktarılan bir pasajda, Marx, yukarıya doğru bu devingenliğin, ideolojik değeri nedeniyle ve kapitalist sınıf üzerindeki güçlendirici etkisi nedeniyle, kapitalizm için iki kere yararlı olduğunu öneriyordu. (Üçüncü bir sonucu da ekleyebilirdi – bu yoldan potansiyel liderlerini yitiren işçi sınıfının güçsüzleşmesi.) Hazırlık elyazmalarında, bu devingenliğin özündeki sınırlar üzerinde ısrar eder:

> Gerçek şudur ki, bu burjuva toplumunda, her işçi, çok akıllı ve kurnaz bir adam ise ve burjuva içgüdüleriyle donanmış ve istisnai bir talihe sahip ise, o zaman belki, başkalarının emeğini sömüren birine dönüştürebilir kendini. Ama, sömürülecek emek olmasaydı, ne kapitalist, ne de kapitalist üretim olurdu.[2]

1 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1032-3.
2 Aynı yerde, s. 1079.

[Pre-kapitalist toplumlarda] bireyin bir başkası tarafından kişisel bir kısıtlanışı olarak görünen bireylerin tanımlanmışlığı, [kapitalizmde] bireyin ondan bağımsız ve kendi kendilerine yeterli ilişkiler tarafından nesnel bir kısıtlanışına dönüşmüş olarak görünür. (Tek birey, kişisel ilişkilerinden sıyrılamayacağı, fakat dışsal ilişkileri pekâlâ aşıp onları kendine tabi kılabileceği için, ikinci durumda özgürlüğü daha büyük gibi *görünür*. Ancak, bu dışsal ilişkilerin, bu koşulların daha yakından incelenmesi gösterir ki bir sınıfın, vs. bireylerinin hepsi birden bu koşulları ortadan kaldırmaksızın onları aşamazlar. Belirli bir birey, talihin yardımıyla, bu ilişkilerin üstesinden gelebilir, fakat onların hükmü altında olanların kitlesi bunu yapamaz, çünkü onların salt varoluşu bile bağımlılığı ifade eder, bireyler kitlesinin zorunlu bağımlılığını...).[1]

Hem işveren değiştirme özgürlüğü, hem de işçinin kendisinin bir işverene dönüşme özgürlüğü, tümleme safsatasını somutlayan ideolojik yanılsamalara neden olur.[2] İlk yanılsama, belirli bir işçinin spesifik herhangi *bir* işverenden bağımsız olması gerçeğinden kalkarak, onun *bütün* işverenlerden özgür olduğu, yani kapital olarak kapitalden bağımsız olduğu sonucuna varılmasıdır. İkinci yanılsama, herhangi *bir* işçinin kapital olarak kapitalden bağımsızlaşabileceği gerçeğinden kalkarak, *bütün* işçilerin aynı bağımsızlığa erişebilecekleri sonucuna varılmasıdır. Birinci vargı, ikincinin öncülünü geçerli biçimde izliyormuş gibi görünebilirdi. Ama bunun nedeni, sadece yeterlilik eyleminin iki farklı anlamda kullanılmasıdır. İşçinin işveren değiştirme özgürlüğü, gerçekleşmesi için, esas olarak işçinin işveren değiştirmeye karar vermesine bağlıdır. İşçi, işveren değiştirmek isterse bunu yapma yeteneğine sahip olması anlamında bunu "yapabilir". Kapitalist sınıfa girme özgürlüğü ise, ancak "çok akıllı ve kurnaz" olan bir işçi tarafından gerçekleştirilebilir. Bunu yapmak için biçimsel özgürlüğe sahip olmak anlamında, herhangi bir işçi bunu "yapabilir", fakat sadece birkaçı bunu gerçekten yapma yeteneğindedir.

Dolayısıyla, işçi, özgürlüğün bu iki anlamının en güçlü olanında –iki özgürlükten en az önemli olanına, yani işveren değiştirme özgürlüğüne sahiptir. Kullanmaya karar verirse, bu özgürlüğü gerçekten kullanabilir. Bunun tersine, daha önemli özgürlük olan kapitalist sınıfa girme özgürlüğü, sadece daha zayıf, daha koşullu olan anlamda geçerlidir: "her işçi, çok akıllı ve kurnaz bir adam *ise* ... belki, başkalarının emeğini sömüren birine dönüştür*ebilir* kendini". Böylece, iki özgürlüğün ideolojik içermeleri farklılaşır. İlkinde, ideolojik olarak çekici olan veçhe, işçinin güçlü anlamda özgür olmasıdır. İkincinin çekiciliği ise, önemli bir özgürlük bakımından işçiyi özgür kılmasıdır. Bu ikisi birbiriyle karıştırılırsa, ki kolayca karıştırılabilir, işçinin işçi sınıfı içinde zorunluluktan değil kendi seçiminden dolayı kaldığı düşün-

1 *Grundrisse*, s. 164.
2 Bkz. benim *Logic and Society*, s. 97 vd.

cesi ortaya çıkabilir. Marx'ın analizlerinin bu özeti, metnin kesin olarak elverdiğinin ötesine gidiyor, fakat onun argümanının ruhunu yansıtır gibi görünüyor.

4.2.3. Ücretli emek zorunlu emek mi?

O halde, özgürlükten bir tür gerçek yeteneği anlıyorsak, sıradan işçi, kendini bir kapitalist olarak konumlandırmak ve başkalarının emek gücünü kiralamak için özgür değildir. Bu durum, onun emek gücünü satmaya zorunlu olduğunu mu ima eder? Öyle ise, onu satmaya baskılandığını mı söylemeliyiz? Zorlama ve baskı arasında ayrım yapmak istiyorum. Baskı kavramını, amaçlı bir edimci veya baskıcının varlığını ima eden bir kavram olarak alıyorum. Zorlama kavramının ise, seçime yer bırakmayan kısıtların varlığından daha çoğunu ima etmesi gerekmez. Başka bir yerde iş bulamıyorsam, doğduğum şehirde yaşamak zorundayımdır, fakat oradan ayrılmaya kalktığımda tutuklanacak isem orada yaşamaya baskılanıyorum demektir. Önce, işçinin emek gücünü satmaya baskılandığının söylenip söylenemeyeğini, ve daha sonra, baskılanmadığı ölçüde, en azından emek gücünü satmak zorunda olduğunu söylemenin mantıklı olup olmadığını tartışacağım.

Baskı türlü biçimler alabilir. İlk olarak, ister cezalandırma biçiminde olsun, ister birtakım yararlardan yoksun bırakma biçiminde olsun, fiziksel olan veya olmayan tehditlere açıkça başvurulması vardır. Daha sonra, dışsal ortamın yönlendirilmesi, yani baskı uygulanan kişinin aksi takdirde sahip olacağı birtakım seçeneklerden yoksun kılınması gelir. Bu, ilk baştaki yapılabilir kümeye bir ekstra seçenek –örneğin bir teklif– eklenmesiyle birlikte olabilir, ama olması gerekmez. Son olarak, daha tartışmalı bir biçimde, baskı uygulanan edimcinin inançları ve isteklerinin yönlendirilmesi vardır. Bu durumların ortak özellikleri şunlardır:

> A, bir X ediminde bulunursa ve bu edimin amaçlanan ve gerçekleşen sonucu B'ye Y'yi yaptırmak ise, ve A "normal" edim yolu olan V'yi izlemiş olsaydı B'nin yapacak olduğu Z edimi Y'den farklı ise, o zaman, A B'yi Y ediminde bulunmaya baskılamış demektir.[1]

Buna ek olarak, B'nin, A'nın V'yi ve kendisinin Z'yi yaptığı karşıolgusal durumu, A'nın X'i ve kendisinin Y'yi yaptığı duruma tercih ettiğini şart koşma-

1 Sonucun amaçlanan biçimde meydana getirildiği, yani şans eseri ortaya çıkmadığı biçimindeki standart koşulu da ekleyebiliriz.

lıyız. (Baskı tercihlerin yönlendirilmesi biçimini alıyorsa, bu, baskı öncesi tercihlere gönderme ile anlaşılmalıdır.[1]) Sanıyorum ki, A'nın gerçek durumu karşıolgusal duruma tercih ettiğini şart koşmamız gerekmez. A, B'yi sarf idman yapmaya baskılayabilir. Bununla birlikte, standart olarak, A gerçekte B'yi, geniş anlamda kendi yararı (A'nın yararı – ç.n.) için baskılayacaktır.

Açıktır ki, A'nın "normal" edim yolunu nasıl tanımladığımız çok önemlidir. Normal yolun A'nın seçmesi *gereken* edim olduğunu söyleyen ahlaki bir tanım, kimi durumlarda açıkça yetersizdir. Böyle bir tanım, örneğin, polisin insanları suç işlemekten kaçınmaya haklı olarak baskıladığını söylememize engel olurdu. Kimi durumlarda, uygun ölçüt, A'nın olağan biçimde yapageldiği şey olurdu; başka durumlarda, B'nin yokluğunda (evrensel olarak değil, A'nın etki alanı içinde yokluğunda) A'nın ne yapacağı olabilirdi. Daha başka durumlarda ise, ölçütün ahlaki bir kavramlaştırması kaçınılmaz olabilir. Sezgilerimizin bu noktada tam olarak tutarlı olduklarından hiç de emin değilim.[3] Aşağıda, normal edim yolu, B'nin yokluğunda A'nın girişeceği edim yolu olarak varsayılacak.

Kapitalist A'nın işçi B'yi emek gücünü satmaya baskıladığının söylenebilmesi için, kapitalistin X engellemesi olmasaydı işçinin seçeceği alternatif, tercih edilen bir Z eylem yolu olması gerekir. Ücretli emeğin bu alternatifi, bağımsız çalışma, bir işçi kooperatifi kurma veya bir kapitalist işverene dönüşme olabilirdi. Kapitalist engelleme ise, kredi piyasasında müdahale, işçiyi fiyat rekabetiyle tehdit etme veya –kooperatif söz konusu olduğunda– işçilerin sınıf bilincini körleştirmek için "böl ve yönet" taktiklerinin kullanımı şeklini alabilirdi (6.2.2). İşçileri emek güçlerini satmaya baskılamanın bu yollarından ilk ikisi, tam rekabetten sapılmasını içerir; sonuncusu ise, biraz farklı bir ilkeye dayanır. Bütün durumlarda, olay, Roemervari bir çekilme beyanı ile karakterize edilebilir: işçiler, kendi üretim araçlarıyla çekilerek, durumlarını iyileştirebilirlerdi. Ancak, onların gerçek seçeneği, toptan bir çekilme değil, kapitalist bir ortamda kendi işletmelerini kurma seçeneğidir. Köylüleri bağımsız üreticiler haline gelmekten alıkoymak için feodal beyin fiziksel güç kullanmasına benzer bir şekilde, kapitalistler, ekonomik güçlerini kullanarak, işçilerin bunu yapmasına engel olabilirler.

---

1 Bkz. benim *Ulysses and the Sirens*, s. 82 vd.

2 A için neyin yararlı olduğunun geniş anlamda düşünülmesi gereği, paternalist baskı olayını dikkate alarak görülebilir.

3 Daha geniş kapsamlı kavramsal tartışmalar için, bkz. Nozick, "Coercion" ve Frankfurt, "Coercion and moral responsibility". Ücret sözleşmesine uygulama yapan yakın tarihli tartışmalar için, bkz. Zimmerman, "Coercive wage offers"; Alexander, "Zimmerman on coercive wage offers", ve Zimmerman, "Reply".

Bu türden baskının ampirik önemi ne olursa olsun[1], Marx ona pek fazla dikkat göstermemiştir. Kapitalist sömürüye yol açan "koşulların zorlaması"nın karşısına piyasasız sömürünün "dolaysız baskısı"nı koyduğunda Marx, kapitalist sömürünün baskı üzerine dayanmadığını söylüyor olsa gerektir. Benzer şekilde, "ekonomik ilişkilerin ruhsuz zorlaması"nın karşısına, ekonomik koşullar içinde dolaysız zorlama olanağını dışlayan, "ekonomik koşullar dışında, dolaysız zorlama" konulur. Marx kapitalistin işçiyi baskılama araçlarına sahip olduğunu inkâr etmezdi, ama kapitalist sömürünün anonim bir şey olduğu ve kişisel olmayan, rekabetçi piyasa aracılığıyla gerçekleştiği, onun bakışının çok daha önemli bir parçasıydı. Ayrıca, tekelci gücün bulunduğu varsayımını yapmak yerine kapitale "adil bir şans" tanıyarak, metodolojik nedenlerle bu varsayım* üzerinde çalışmayı tercih etmiştir (3.1.1).

Öte yandan, işçinin emek gücünü satmaya zorlandığına ise inanıyordu. Bu beyan çeşitli biçimlerde anlaşılabilir. İlkin, karşı karşıya olduğu kısıtlar düşünülürse, işçinin yalnızca iki seçeneği vardır: açlıktan ölmek ya da emek gücünü satmak. İkinci olarak, işçi emek gücünü satmadan da hayatını sürdürebilse bile, bu durumda içinde olacağı koşullar o denli kötüdür ki, kabul edilebilir tek edim yolu emek gücünü satmaktır. Üçüncü olarak, işçi optimize etmek için emek gücünü satmalıdır, ama hayatta kalabilmek için ücretli emeği içermeyen kabul edilebilir yollar var olabilir. İşçiler üzerinde uygulanan zorlamayı anlamanın bu üçüncü yolu asılsız olarak görülüp bir kenara bırakılabilir. Bir edimcinin optimizasyon stratejisi soygunculuk olabilir, ama iyi ücretli bir işi kolayca bulabiliyorsa edimci suç işlemeye zorlanmaz. Elimizdeki konuya daha yakın olarak, bir kapitalist, ancak emek kiralayarak optimize edebilse de, emek kiralamaya zorlanmaz.[2] Bir alternatif olarak iyi kazançla bağımsız çalışan işçi de, bir ücretli emekçi olarak iyi kazançlı bir işi kabul etmeye zorlanmaz.

Öteki anlamlara geçmeden önce, son cümleyi baş aşağı koyan G.A.

---

1 Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, s. 252-3) iddia eder ki kapitalistler "sınıf çıkarlarıyla değil, kişisel çıkarlarıyla hareket ettiklerinden", işçi yönetimi altındaki firmalara müdahale etmeyeceklerdir. Genel bir beyan olarak, kapitalistlerin ortak çıkarlarına göre hareket edemeyecekleri kesinlikle yanlıştır (6.2). Ancak, bu özel durumda, ondokuzuncu yüzyıldaki işçi kooperatiflerinin hemen hepsinin başarısız olması, dışsal müdahaleden çok içsel bozulma ile ilgili görünüyor; bkz. Miller, "Market neutrality and the failure of co-operatives". Miller, bu türden başarısızlıkların, işçi mülkiyeti ve yönetimi altındaki firmalardan oluşan ekonomi çapında bir sistem olarak tanımlanan piyasa sosyalizminin ayakta duramayacağının kanıtı olarak alınmasına karşı geçerli argümanlar da öne sürüyor.

* "Kapitalist sömürünün anonim bir şey olduğu ve ... rekabetçi piyasa aracılığıyla gerçekleştiği" varsayımı (ç.n.)

2 *Kutsal Aile*, s. 33'te Marx'ın şunu yazdığı doğrudur: "Kapitalist ücreti olabildiğince düşük tutmak zorundadır." Fakat bu söz, ancak ve ancak, kapitalistin bir kapitalist olarak kalmak istiyor *ise* böyle davranmak zorunda olması anlamında geçerli olabilir. Ama o, tipik olarak, bir kapitalist olarak kalmaya zorlanmaz.

Cohen'in önemli bir argümanını aktarmak istiyorum.[1] İşçiler, işçi sınıfından çıkarak optimize edecekleri durumda bile, emek güçlerini satmaya zorlanıyor olabilirler. Bu paradoksal beyan, bireysel ve kolektif özgür-olmayış* arasında bir ayrıma dayanıyor. Marx'tan farklı olarak, Cohen iddia ediyor ki, yalnızca istisnai biçimde yetenekli olanlar değil, *her* işçi, gerçek bir seçenek olarak, işçi sınıfından çıkma seçeneğine sahiptir. Bunun, en azından, çağdaş Britanya'da böyle olduğunu iddia ediyor, ve bu kesinlikle tasarlanabilir bir durumdur. Ancak, bütün işçilerin bu seçeneğe sahip olmalarının nedeni, onların pek azının, hatta işçi sınıfından olabilecek çıkışların sayısından daha azının, o seçeneği kullanmalarıdır. O halde, her bireysel işçiyle ilgili olarak, işçinin emek gücünü satmamakta özgür olduğu doğrudur, ama bir bütün olarak işçi sınıfı bakımından, emek gücünü satmaya topluca zorlandığı doğrudur. Ayrıca, onların söz konusu seçeneği kullanmamasının bir başka açıklaması dayanışma, yani hiçbir işçinin hepsine açık olmayan bir özgürlüğü kullanmak istemeyişi olabilirdi. Bu ideolojik açıdan önemli bir argümandır, çünkü işçilerin kendilerine ait bir işletme kurma özgürlüğüne dayanan kapitalizm savunusunun çürütülmesine olanak verir. Ancak, tekrar etmek gerekirse bu argüman, bireysel ve kolektif özgürlük arasında değil, koşulsuz ve koşullu özgürlük arasındaki ayrıma başvuran Marx'ın sunduğu argümandan farklı bir çürütmedir.

Benim bildiğim kadarıyla, Marx, işgücünü satmanın alternatifinin açlıktan ölmek olduğu yolundaki güçlü anlamda, işçinin emek gücünü satmaya zorlandığını hiçbir yerde söylemez. Bu görüşün, ücretlerin geçimlik düzeyde oldukları fikriyle eşdeğer olmadığına dikkat ediniz. Ücretler geçimlik düzeyin üstünde olabilir ama, işçinin kapitale erişme olanağı yok ise, ücretli emeğin tek alternatifi geçimlik düzeyin altında olabilir. Bunun tersine, geçimlik düzeyde yaşayan, ücretleri o düzeye doğru bastıran, ama aynı zamanda ücretli emeğe alternatif bir uğraş da sağlayan bir köylü kitlesinin varlığı yüzünden, ücretler geçimlik düzeyde olabilir. Dolayısıyla, fiili ücret düzeyindeki trend üzerine Marx'ın görüşüne ilişkin kanıtlar, işçilerin emek güçlerini satmak ya da açlıktan ölmek zorunda oldukları yolundaki karşıolgusal konu üzerindeki görüşü için kanıt değildir. *Kapital I*'deki ilkel birikim üzerine olan bölümler de konuyla ilgisizdir, çünkü o bölümlerin ana fikri hâkim sınıfın, tarımsal nüfusu, kendi toprağı üzerinde hayatını sürdürmesini bilinçli olarak olanaksız kılmak yoluyla, ücretli emeğe dönüşmeye *baskılaması* olayıdır.[2]

İşçinin emek gücünü satmaya zorlandığı şeklindeki Marx'ın iddiasını

---

1 Bu argüman, birbirleriyle ilişkili üç yazıda ortaya konulmuştur: "Capitalism, freedom and the proletariat", "Illusions about private property and freedom" ve "The structure of proletarian unfreedom".

* "Unfreedom". Özgürlüğün tersi.

2 Bkz. özellikle *Kapital I*, s. 726.

anlamanın en makul yolu, onu ikinci anlamda almaktır. İşçinin hayatını sürdürebilmesi için alternatif edim yollarının varlığı, bunlar aklı başında hiç kimsenin seçmeyeceği kadar itici ise, pratikte bir şey ifade etmez. Bu, elbette ki, neyin kabul edilir olduğunu, neyin olmadığını nasıl tanımladığımıza göre değişir.[1] Bunun hem göreli, hem de mutlak anlamda tanımlanması gerekeceği açıktır. Ücretler yüksek ise, ve emek gücünü satmanın alternatifi ancak geçimlik düzeyde yaşamaya olanak veriyor ise, kişinin emek gücünü satmaya zorlandığı söylenebilir. Fakat, ücretler de geçimlik düzeyde ise, böyle bir alternatifin varlığı, kişinin emek gücünü satmaya zorlanmadığını ima eder. Öte yandan, bazı alternatifler o denli iyidir ki, ücret teklifi astronomik düzeylere bile yükseltilse, işçi onu kabul etmeye zorlanmayacaktır.[2] Bu demektir ki işçi (i) teklif edilen ücret alternatifin üzerinde olduğunda ve (ii) alternatif belli bir kritik düzeyin altında olduğunda, emek gücünü satmaya zorlanır. Bu koşullardan ne biri, ne de öteki, kendi başına yeterli değildir. Kritik düzeyin tanımlanması gerekir. Zorlamayı bütünüyle nedensel bir kavram olarak görüyorsak, kritik düzey, ahlaki bir tanıma konu olmamalıdır.[3] Ancak, zorlama hakkındaki sezgilerimizin –baskı veya erk hakkındaki sezgilerimiz gibi– nedensel ve ahlaksal kavramların düzensiz bir alaşımı olduklarına inanıyorum. Böyle ise, evrensel bir kabul edilebilirlik ölçütü olanaksız bir düşüncedir.

Sonuç olarak, ücretli emek bakımından, sömürü, baskı ve zorlama kavramları arasındaki ilişkiyi özetlemek istiyorum. Bunu, Roemervari çekilme beyanlarıyla yapacağım – bu kavramları tanımlamak için o türden beyanları kullanabileceğimize inandığımdan değil, fakat bu beyanlar standart durumların özlü, yararlı karakterizasyonlarını verdiklerinden dolayı böyle yapacağım. Standart durumlar şunlardır:

> Bir işçi, üretim araçlarından kendi adam başına payını alarak çekilse onun hayat şartları iyileşecek ise, şimdiki halde *sömürülüyor* demektir.
>
> Bir işçi, kendi üretim araçlarını alarak çekilse onun hayat şartları iyileşecek ise, şimdiki halde *emek gücünü satmaya baskılanıyor* demektir.
>
> Bir işçi, kendi üretim araçlarını alarak çekilse onun hayat şartları kabul edilemez ölçüde kötüleşecek ise, şimdiki halde *emek gücünü satmaya zorlanıyor* demektir.

1 Bkz. Cohen, "The structure of proletarian unfreedom".
2 Frankfurt, "Coercion and moral responsibility" başlıklı yazısında bu konuyu tartışır.
3 Cohen, "Capitalism, freedom and the proletariat".

Açıktır ki, bir işçi, emek gücünü satmaya ne baskılanmaksızın, ne de zorlanmaksızın sömürülebilir. Dolayısıyla, sömürüde ahlaken yanlış olan her ne ise, o şey, ücret sözleşmesinin zorlamalı doğasından kaynaklanamaz – meğer ki sözleşmenin zorlamasız olduğu hallerde sömürünün ahlaken sakıncasız olduğunu söylemeye hazır olalım.

4.3. Sömürü adaletsiz mi?

"Sömürü" kelimesi, ahlaki yanlışlık ve haksızlık çağrışımlarıyla, son derece değer-yüklü bir kelimedir. Fakat Marx, sömürü konusunda uzun uzadıya yazdığı halde, hak ve adalet üzerine sözleri burjuva ideolojisi diyerek bir kenara atma eğiliminde idi. Marx'ın düşünüşündeki bu gerilim son yıllarda çok ilgi çekmiştir. Marx'ın aksi yöndeki birçok beyanına karşın, hem *Kapital*'deki sömürü teorisinin, hem de *Gotha Programının Eleştirisi*'ndeki komünizm teorisinin, adalet ilkeleri içerdiğini öne süreceğim. Mösyö Jourdain* gibi, Marx, yapmakta olduğu şeyi doğru bir biçimde nasıl tanımlayacağını bilmiyordu; ama ondan farklı olarak, doğru tanımlamanın** uygun olduğunu inkâr etmek için özellikle uğraştı. 4.3.1'de, önce, Marx'ın nesnel, tarih-ötesi adalet ölçütlerinin varlığını inkâr ettiği izafiyetçi metinleri tarıyorum. 4.3.2'de, bu türden ölçütleri önvarsayan bir fikir olan, mülkiyetin hırsızlık olduğu fikrine gönderme yaptığı metinleri tartışıyorum. 4.3.3'te, "Herkese katkısına göre" ve "Herkese gereksinmelerine göre" ilkelerinin ve bunların kapitalizme ve komünizmin iki aşamasına uygulanmasının bir tartışmasıyla bu bölümü sonuca bağlıyorum.

4.3.1. Marx adalete karşı

Marx'ın adalet eleştirisi, en iyi biçimde, komünizmin gerçekleştirmeyi amaçladığı *idealler* nedeniyle benimseneceği görüşüyle ilgili daha genel beyanlarının bağlamında sunulabilir. İki soru kesin olarak ayırt edilmelidir. Biri, ideallerin *statüsüne*, yani onların tarih-ötesi veya sadece göreli geçerliliğine ilişkindir. Öteki ise, ideallerin siyasi etkililiğine, yani devrimci mücadelede işçilerin ideallerle mi, yoksa daha dar biçimde tanımlanan sınıf çıkarıyla mı güdüleneceklerine ilişkindir.[1] Marx'ın bu konulardaki görüşleri, şaşırtıcı derecede muğlaktır. Metinlerden hareketle, bu sorulara verilebilecek yanıtlardan

---

* Molière'in *Kibarlık Budalası* (*Le Bourgeois gentilhomme*, 1670) adlı komedisinin baş karakteri. "Demek kırk yıldan fazladır, bilmeden, farkında olmadan nesir söylüyorum..." (Cevdet Kudret, *Batı Edebiyatından Seçme Parçalar*, İnkılap ve Aka, İstanbul, 1977, s. 183) (ç.n.)

** Sömürünün yanlış, haksız, adaletsiz, vs. olduğu. (ç.n.)

1 Buchanan (*Marx and Justice*, s. 77) üçüncü bir soru ekliyor: adalet kavramının komünist hayatta bir yeri olacak mı? "Komünist toplumda, insanların haklarına sahip olacakları, ama haklar kavramını

oluşan dört kombinasyondan herhangi birinin Marx'a mal edilebileceğini söylemek büyük bir abartma olmaz.

İlk olarak, *Alman İdeolojisi*'ni düşünelim. Burada Marx, ideallere dair söylemleri şöylece reddeder: "Komünizm, bizim için, kurulacak bir *durum*, gerçekliğin kendini ona uyarlaması gerekecek bir ideal değildir. Biz, bugünkü duruma son veren *gerçek* harekete komünizm adını veriyoruz."[1] Bu sözler, daha 1843'te Arnold Ruge'ye bir mektupta[2] bulunan, salt "olmalı" (*Sollen*) söylemine karşı Hegelci nefretin bir ifadesidir, ama ideallerin siyasi etkisizliğine dair bir beyan olarak da yorumlanmamalıdır; en azından, Marx'a asgari bir tutarlılık atfetmek istiyorsak, öyle yorumlanmamalıdır. Aynı yapıtın başka bir yerinde, Marx şunu yazar:

> [Stirner] burada proleterleri, bugüne kadar var olmuş bütün dünya düzenine ertesi gün hızla son vermek için yalnızca "el koyma" kararını alması gereken bir "kapalı cemiyet" olarak sunuyor. Fakat gerçeklikte, proleterler, bu birliğe, ancak uzun bir gelişme sürecinden geçerek varırlar; bu süreçte haklarına başvurma da bir rol oynar. Bu arada, haklarına bu başvurma, *yalnızca*, onların "onlar" olarak, devrimci, birleşik bir kitle olarak biçimlenmesinin bir aracıdır.[3]

Haklara başvurma, *yalnızca*, sınıf bilincine bir araçtır, dolayısıyla hakların nesnel statüsü yoktur. Ama, bu başvurma sınıf bilincine bir araç olduğundan, hakların siyasi etkililiği vardır. *Fransa'da İç Savaş*'ın yayımlanmış versiyonundaki iyi bilinen bir pasajda biraz farklı bir görüş ortaya atılır:

> İşçi sınıfı Komün'den mucizeler beklemiyordu. Onların, halk kararnamesiyle yürürlüğe konulacak hazır ütopyaları yoktur. Onlar bilirler ki, kendi özgürleşmelerini ve, onun yanı sıra, bugünkü toplumun kendi ekonomik edimcileriyle kaçınılmaz olarak yönelmekte olduğu o daha yüksek biçimi gerçekleştirmek için, insanların durumlarını dönüştüren uzun mücadelelerden, bir dizi tarihsel süreçten geçmeleri gerekecektir. Onların, çökmekte olan eski burjuva toplumunun kendisinin gebe olduğu yeni toplumun unsurlarını özgür kılmaktan başka gerçekleştirecek idealleri yoktur.[4]

Bu pasajda verilen izlenim şudur: idealler komünizmin gerçekleşmesi için gereksizdir, çünkü süreç insanların iradesinden bağımsız olan bir nesnel zorunluluğa tabidir. Buna, daha sonra, bilimsel düşünüşün tam tersi olan, kötü

---

kullanmayacakları" üzerinde düşünmek gerekir. (Bir benzetme olarak, insanların gerekli C vitamini miktarını aldıkları fakat, C vitamini kavramına sahip olmadıklarından ve böyle bir kavrama gereksinmeleri de olmadığından, onu almak için herhangi bir şey yapmadıkları toplumları düşünün.) Gereksinmeler ilkesinin ütopyacı olmayan herhangi bir yorumunda (4.3.3), adalet kavramının, komünizm altında bölüşümde gerçek bir rol oynayacağına inanıyorum.

1 *Alman İdeolojisi*, s. 49.

2 *"Deutsch-Französische Jahrbücher"*den Mektuplar", s. 144.

3 *Alman İdeolojisi*, s. 323; italikler benim.

4 *Fransa'da İç Savaş*, s. 143.

sonuçlar getirmiş bir teleolojik kavram olan, "bilimsel sosyalizm" adı verilmiştir.[1] Ancak, aynı yapıtın bir taslağında, Marx hayli farklı bir duruş ifade eder:

> Fırkaların sosyalist kurucularının hepsi, işçi sınıfının kendisinin dünya sahnesine tarihsel edimciler olarak girmek için kapitalist toplumun ilerlemesi yoluyla yeterince eğitilmiş ve örgütlenmiş olmadığı ve özgürleşmesinin maddi koşullarının da eski dünyanın kendisinde yeterince olgunlaşmadıkları bir döneme aittirler. İşçi sınıfının sefaleti mevcut idi, ama onun kendi hareketinin koşulları henüz mevcut değildi. Fırkaların ütopik kurucuları, bugünkü toplumun eleştirisinde, toplumsal hareketin hedefini, yani, sınıf yönetiminin bütün ekonomik koşullarıyla birlikte, ücret sisteminin kaldırılmasını açıkça beyan ettikleri halde, ne toplumun kendisinde onun dönüşmesinin maddi koşullarını, ne de işçi sınıfında hareketin örgütlü gücünü ve bilincini bulamadılar. Hareketin tarihsel koşullarının yerine, yeni bir toplum hakkında fantastik tasvirler ve planlar koyarak eksikliği telafi etmeye çalıştılar. Bu yeni toplumun propagandasında, kurtuluşun gerçek yolunu gördüler. İşçi sınıfı hareketinin bir gerçeklik haline geldiği andan itibaren, fantastik ütopyalar yok olup gittiler – işçi sınıfı bu ütopyacıların hedefledikleri amacı terkettiği için değil, onları gerçekleştirmenin sahici yolunu bulmuş olduğu için, onların yerine hareketin tarihsel koşullarının gerçek bir kavrayışı ve işçi sınıfının askeri örgütlenmesinin gitgide daha çok güçlenmesi geldiği için. Fakat, ütopyacılar tarafından ilan edilen hareketin son iki amacı, Paris Devrimi ve Enternasyonel tarafından ilan edilen son amaçlardır. Yalnızca araçlar farklıdır ve hareketin gerçek koşulları, artık, ütopyacı masallar içinde gölgelenmiş değildir.[2]

Bu, siyasete çok daha gerçekçi bir bakıştır – verili bir hedefin gerçekleştirilmesi için en iyi yolun bulunması olarak siyaset. Ütopyacılar, idealin kendisine inandıkları için değil, idealin propagandasını yapmanın onun gerçekleşmesini sağlamak için yeterli olacağına inandıkları için eleştirilmektedir. İdeal paylaşılmaktadır, "yalnızca araçlar farklıdır".

Son olarak, 2.3.3'ün bitimine doğru aktarılan olağanüstü pasajı düşünelim; orada Marx der ki, emek tarafından, üretim araçlarından ayrılmasının haksız olduğunun farkına varılması, kapitalist üretimin ölüm çanlarının çalmaya başlaması demektir. Marx'ın, "inanma" gibi öznel bir terim değil de, "farkına varma/tanıma" (*Erkennung*) terimini kullanması, adaletsizliğin kapitalizm ile ilgili bir *olgu* olduğuna inandığını gösterir. Ayrıca, pasaj gösterir ki bu olgunun algılanması, en azından, kapitalizmin kaldırılmasına eşlik eden bir şeydir, ve hayli akla yakın bir biçimde, onu kaldırmaya yönelik güdülenmenin bir parçasıdır.

Şimdi, daha spesifik olarak, farklı türlerde ideallerin statüsünü düşünelim. Dikkat çekici biçimde, iddia edilmiştir ki, kendini gerçekleştirme ideali Marx için mutlak, tarih-ötesi bir niteliğe sahipti, ama adalet ideali öyle değildi.[3]

---

1 Bu kavramın güçlü bir eleştirisi için, bkz. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, cilt 3, Lukacs üzerine olan bölüm.

2 *Fransa'da İç Savaş*'ın ilk taslağı, s. 66-7.

3 Brenkert, "Freedom and private property in Marx", s. 135-6; Wood, *Karl Marx*, s. 126 vd.

İlk bakışta, metinsel kanıtlar bu görüşü destekliyor gibi görünmektedir. Marx'ın , bütün hayatı boyunca, yarı-Aristocu bir ideal olan insan için güzel hayat idealine bağlı olduğundan kuşku duyulamaz (2.2.7). Onun hangi ölçüde gerçekleştiği farklı dönemlerde farklı olsa da, idealin kendisi tarih-ötesi geçerlilik taşır. Öte yanda, "hak" kavramının ancak belirli bir toplum bakımından, daha doğrusu ancak belirli bir sınıflı toplum bakımından anlamı olduğunu söyleyen bir takım metinler vardır. Komünizm ile, hak aşılır, dönüştürülmez. Önce, sınıflı toplumlarda hakların göreli niteliğini öne süren bazı pasajları, sonra da, komünizmde hakların olmayacağını öne süren önemli bir metni tartışacağım.

Kapital III'te Marx, Gilbart adlı birinden şu sözleri aktarır: "Ondan kâr yapmak amacıyla borç para alan bir kimsenin, kârının bir bölümünü borç verene bırakması doğal adaletin apaçık bir ilkesidir". Marx şu yorumu yapar:

> Gilbart'ın yaptığı gibi, burada doğal adaletten söz etmek saçmadır. Üretimin edimcileri arasındaki işlemlerin adaleti, bu işlemlerin, üretim ilişkisinden doğal sonuçlar olarak ortaya çıktıkları gerçeğine dayanır. Bu ekonomik işlemlerin, ilgili tarafların iradi eylemleri olarak, onların ortak iradesinin ifadeleri olarak ve filanca bireysel taraf aleyhine kanunla icra edilebilen sözleşmeler olarak göründükleri hukuksal biçimler, salt biçimler olmakla, bu içeriği belirleyemezler. Onu sadece ifade ederler. Bu içerik, üretim tarzına tekabül ettiği, ona uygun olduğu her durumda adildir. O tarza aykırı olduğu her durumda adaletsizdir. Kapitalist üretim temeli üzerinde kölelik adaletsizdir; metaların kalitesinde hile yapmak da öyledir.[1]

Ücret, Fiyat ve Kâr'da ilgili bir pasaj bulunur:

> Ücret sistemi temeli üzerinde *eşit karşılık, hatta adil karşılık* talep etmek, kölelik sistemi temeli üzerinde *özgürlük* talep etmekle aynı şeydir. Size göre neyin adil veya haklı olduğu söz konusu değildir. Söz konusu olan şudur: Verili bir üretim sisteminde gerekli ve kaçınılmaz olan nedir?[2]

Sömürü teorisiyle daha dolaysızca ilgili olan, bir başka pasaj *Kapital I*'de bulunur:

> Bir yanda, emek gücünün günlük geçiminin yalnızca yarım günlük emeğe mal olması, öte yanda ise, aynı emek gücünün tam bir gün boyunca çalışabilmesi, dolayısıyla onun bir gün boyunca kullanılmasıyla yaratılan değerin onun kullanımı için ödenenin iki katı olması, hiç kuşkusuz, alıcı için büyük bir şanstır, ama satıcı için asla bir haksızlık değildir.[3]

---

1 *Kapital III*, s. 339-40.
2 *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 46.
3 *Kapital I*, s. 194.

Bu pasajlarda, Marx'ın kapitalist sömürünün haklı olduğunu değil, yalnızca öyle göründüğünü öne sürdüğü iddia edilmiştir.[1] Benim inancıma göre, Marx, kapitalist işlemlerin tarih-ötesi anlamda adaletli oldukları görüntüsünü yarattıkları görüşündeydi ve bunu salt görüntü olarak teşhir etmek istiyordu. Fakat bu teşhir etme isteği, Marx'ın, bu işlemlerin tarih-ötesi anlamda adaletsiz olduklarını düşündüğüne işaret etmez. Onların tarih-ötesi adaletini reddederken, "adalet" kısmını değil, "tarih-ötesi" kısmını reddediyordu. Benim görüşümde, bu yorum, aktarılan pasajın zorlamasız tek yorumudur.

Bu pasajlar, hakların ve adaletin göreli niteliği lehine herhangi bir *argüman* sunmazlar. Bunun için, komünizmin iki aşaması arasındaki ayrımın yapıldığı *Gotha Programının Eleştirisi*'ne bakmalıyız (7.3.2). İlk aşamada, üreticilere, harcadıkları emek zamanına göre ödeme yapılır – kapitalist üretim tarzına kıyasla mutlak bir ilerleme olan bir "eşit hak" ilkesi. Ama bu, hakların aşıldığı tam anlamıyla komünizmin gerisinde kalır:

> Bu ilerlemeye karşın, bu eşit hak, bir burjuva sınırlamasıyla lekeli olmaya devam eder. Üreticilerin hakkı, verdikleri emek ile orantılıdır; buradaki eşitlik, ölçme işinin eşit bir standart ile, emek ile yapılmasından oluşur.
>
> Ama bir insan bir başkasından fiziksel veya zihinsel olarak üstündür ve dolayısıyla aynı sürede daha fazla emek sağlar veya daha uzun bir süre boyunca çalışabilir; ve emek, bir ölçü olarak hizmet etmesi için, süresi veya yoğunluğu ile ölçülmelidir, yoksa bir ölçme standardı olmaktan çıkar. Bu eşit hak, eşit olmayan emek için eşit olmayan bir haktır. Sınıf farkları tanımaz, çünkü herkes başka herkes gibi yalnızca bir işçidir: fakat, örtük olarak, eşit olmayan bireysel donanımları ve dolayısıyla eşit olmayan üretken kapasiteleri doğal ayrıcalıklar olarak tanır. Bu nedenle, her hak gibi, içeriğinde bir eşitsizlik hakkıdır. Hak, doğası gereği, ancak eşit bir standardın uygulanmasından oluşabilir; fakat eşit olmayan bireyler (*ki eşit olsalardı farklı olmazlardı*), eşit bir bakış açısına tabi kılındıkları, yalnızca belirli tek bir yönden alındıkları, örneğin, bu durumda, yalnızca işçi olarak görüldükleri ve, başka her şey ihmal edilerek, onlarda bundan fazlası görülmediği oranda, ancak eşit bir standart ile ölçülebilirler.
>
> Ayrıca, bir işçi evlidir, bir başka işçi evli değildir; birinin ötekinden daha fazla çocuğu vardır, ve saire ve saire. Böylece, eşit bir emek harcamasıyla, ve bundan dolayı toplumsal tüketim fonundan eşit bir pay alınmasıyla, biri ötekinden aslında daha fazla alacak, biri ötekinden daha zengin olacak, ve saire. Bütün bu kusurlardan sakınmak için, hakkın, eşit olmak yerine, eşitsiz olması gerekirdi.
>
> Fakat, bütün bu kusurlar, kapitalist toplumun içinden uzun doğum sancıları sonrasında yeni ortaya çıkmış olduğu dönemdeki haliyle komünist toplumun ilk aşamasında kaçınılmazdır. Hak, hiçbir zaman, toplumun ekonomik yapısından ve onunla koşullanan kültürel gelişiminden daha yüksekte olamaz.[2]

---

1 Husami, "Marx on distributive justice".

2 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 21.

Marx burada adalet teorilerine karşı genel bir argüman sunma niyetindedir – "genel kurallar yoluyla işledikleri ölçüde bütün kurumların adaletsiz olduklarını iddia eder".[1] Her genel kural, bireyler arasındaki farkları ihmal etmek zorundadır. Argümanı daha tam olarak kurgulamaya çalışayım. Bir yanda, herhangi iki birey özdeş değildir. Aktarılan metinde italik yazdığım sözler, açıkça, Leibniz'in ayırt edilemeyenlerin özdeşliği ilkesinin bir ifadesidir. Marx bu ilkeye başka yerlerde de atıf yapar.[2] Öte yanda, hiçbir (yazılı) ilkeler kümesi bireyler arasında tam olarak ayrım yapamaz, çünkü dil esas olarak dünyadan daha yoksuldur.[3] Belirli koşulları yerine getiren bireylerin belirli mallara hakkı olduklarını söyleyen herhangi bir ilke, o koşulları yerine getiren kişiler arasında ahlaken anlamlı farklar olabileceği gerçeğine çarpar. (Burada, potansiyel olarak anlamlı farklar kümesinin de sonsuz olduğu önvarsayılmaktadır.) Dolayısıyla, komünizmin temeli olarak bireysellik ile adalet arasında yapılması gereken bir seçim vardır. Marx, bireyin kendini gerçekleştirmesini üstün değer olarak seçmiş olmakla, aynı zamanda adaletle ilgili kesin ölçütler teklif edemez.

Argüman ilginçtir, ama açık bir içsel tutarsızlık nedeniyle geçersizdir. Katkı ilkesinin "kusurları"na atıf yaptığında, Marx örtük olarak daha yüksek bir adalet ilkesine başvurmaktadır. Hatta, aktarılan pasajdan sonra, metin, bu ilkenin ne olduğunu açıkça ortaya koyar: Herkese gereksinmelerine göre (4.3.3). Hiç kuşku yok ki Marx, bu pasajda, her türden soyut adalet teorisine karşı yıkıcı bir argüman ortaya koymuş olduğuna inanıyordu, ama bunu yaparken, bertaraf etmek istediği türden bir teoriye başvurduğunu fark etmiyordu. Marx, Mösyö Jourdain rolünde, nesir konuşmanın olabilirliğine karşı nesir şeklinde argümanda bulunuyor.

İdealler, hak ve adalet üzerine Marx'ın söylemlerini içeren bu tartışma bir parça sonuçsuz kalmıştır. Benim görüşümde, bu durum, Marx'ın düşünüşünü anlamadaki herhangi bir zorluğu değil, o düşünüşteki tereddütleri yansıtır. Aktarılan pasajların çoğu, adalet ve haklar söylemine karşı onun kesikli düşmanlığına kanıt olsa da, başka pasajlar karşıt tutumu yansıtırlar. Şimdi, Marx'ın kapitalizmi bölüşümde adaletsizlik gerekçesiyle mahkum etmiş olduğu görüşünü daha güçlü biçimde destekleyen bazı pasajlar üzerinde düşünmeye geçiyorum.

---

1 Moore, *Marx on the Choice between Socialism and Communism*, s. 45.

2 Bkz. benim "Marx et Leibniz".

3 Bu beyan çeşitli argümanlarla savunulabilir. Bu bağlamda, onu, Çinlilerin yazılı, yasal kurallara yönelik geleneksel güvensizliğinin ışığında anlayabiliriz – söz konusu güvensizlik şu atasözünde özetlenir: "Her yeni yasa için, ona karşı yeni bir hile ortaya çıkacaktır." (Needham, *Science and Civilisation in China*, cilt II, s. 522).

4.3.2. Mülkiyet hırsızlık mı?

Marx, kapitalist ile işçi arasındaki muameleye çoğu zaman "soygun", "aşırma", "hırsızlık", vs. olarak atıf yapar. İlk bakışta, bu durum, Marx'ın, bu pasajlarda "adaletsiz" sözcüğünü kullanmasa da, kapitalizmin adaletsiz bir sistem olduğuna inandığına kanıt oluşturur. Ancak, Marx'ın da kabul ettiği gibi, konu daha karmaşıktır. Aşağıda, hem, Marx'ın bu konudaki görüşlerinin neler olduğunu ortaya çıkarmaya, hem de, bu görüşlerin doğru olup olmadıklarını irdelemeye çalışacağım.

Önce şunu kaydedebiliriz ki bazı mülkiyet biçimleri, açıkçası ilkel birikim denilen olaydan kaynaklanan mülkiyet biçimleri, düpedüz hırsızlığa bağlıdır. *Kapital I*'de Marx, bu türden zora dayalı mülk edinmenin bir örneği olarak, Sutherland Düşesi tarafından gerçekleştirilmiş olan köylülerin malikane topraklarından sürülmesine atıf yapar.[1] O pasaj, onbeş yıl kadar daha önce yazılmış bir gazete makalesine dayanır. Söz konusu makalede, Marx mülkiyetin hırsızlık olduğu yolundaki Proudhon'cu düşünceye atıf yapar:

> Herhangi bir mülkiyetle ilgili olarak, onun *soygunculuk* olduğu sözü herhangi bir zamanda doğru olmuş ise, Britanya aristokrasisinin mülkiyeti bakımından düpedüz doğrudur. Kilise mülkiyetinin soyulması, ortak arazilerin soyulması, feodal ve ataerkil mülkiyetin cinayet yanında hile yoluyla özel mülkiyete dönüştürülmesi – işte bunlar, Britanya aristokratlarının sahip oldukları malların tapularıdır.[2]

Nozickvari çizgide, olanaklı bir argüman şöyle olabilirdi: çağdaş kapitalistlerin mülkiyeti haksızdır çünkü, onun kökünde, daha önceki kapitalistlerin zora dayalı, hak çiğneyici bu mülk edinmeleri vardır.[3] Bu, dolaysız miras ile sınırlı olmazdı.Haksız ilkel birikim, ilkel birikimciler ve onların soyundan gelen kişilerden başka bireylerin, örneğin ilkel birikimciler ile ticaret yaparak ve böylece onların servetinden bir pay alarak, aksi takdirde mevcut olamayacak yollardan zenginleşmelerini olanaklı kılmıştır. Bu argüman, modern kapitalist mülkiyetin önemli bir bölümünü kapsayabilirdi – ama tam olarak ne kadarını kapsadığını söylemek olanaksızdır. Yine de bu, Marx'ta bulunan bir argüman değildir. Marx, kapitalist-işçi mübadelesinde yer alan hırsızlık veya soygundan söz ettiğinde, çoğunlukla, bu nitelemeyi haklılaştırmak için tarihsel geçmişe geri gitmeksizin, yalnızca bugünkü muamelelere atıf yapar. Doğru, sık sık, kapitalin yalnızca bir geçmiş emek biçimi olmasına da atıf yapar, fakat burada kastedilen şey, kapitalistin, önceki işçileri zorla soyup onların ürünlerini almış olması değildir. Kapitalist onları soymuştur, veya

1 *Kapital I*, s. 729-30.

2 *New York Daily Tribune*, 9.2.1853.

3 Bu olay, başkalarının haklarını çiğneyen eylemlerden, ekonomik erk yoluyla bir baskı biçimi olan, insanın kendi haklarının kötüye kullanılmasını oluşturan eylemleri de içine alacak şekilde genişletilebilir. Bu önemli kategori için, bkz. Liebermann ve Syrquin, "On the use and abuse of rights".

birisi onları soymuştur, ama yalnızca kapitalistin halen kendi işçilerini soymakta olmasıyla aynı anlamda. Bu kendi kendini sürdüren süreç veya kararlı-durum süreci (2.3.3) ilkel birikimle karıştırılmamalıdır.

Grundrisse'de Marx, "bugünkü servetin temeli olan yabancı emek zamanının çalınması" olayından, modern büyük-ölçekli endüstrinin yarattığı yeni temele kıyasla, "zavallı bir temel" olarak söz eder.[1] *Kapital I*'de, benzer şekilde, "her yıl gerçekleşen artı-ürünün, bir eşdeğer verilmeksizin elde edildiği için aşırıldığı"nı[2] öne sürer. *Grundrisse*'de, bu son ifade, "yabancı emeğin *mübadele olmaksızın, eşdeğer olmaksızın*, yalnızca mübadele görüntüsü ile"[3] temellük edildiği şeklinde açıklanıp geliştirilir. (Bu sözler temsil edici değildir. Marx çoğu zaman şunu söyler: bir eşdeğer olmaksızın, yalnızca bir eşdeğer görüntüsü ile mübadele.) *Kapital I*'den bir başka pasaj daha geniş aktarılmayı hak ediyor. Söz konusu pasaj, genişletilmiş yeniden üretimle ilgili bir tartışmada yer alıyor. Marx, orada, 2 000 £ tutarında bir artık yaratan 10 000 £ tutarında bir "başlangıç kapitali" olduğunu varsayar. Başlangıç kapitali dürüstçe edinilmiş olsa bile, Marx'a göre, onun yarattığı artık dürüstçe edinilmemiştir:

> Başlangıç kapitali, 10 000 £ yatırılmasıyla oluşmuştu. Peki sahibi onu nasıl elde etmişti? Ekonomi politiğin sözcüleri bu soruya hep birlikte "kendi emeği ve atalarının emeği ile" diye yanıt verirler. Gerçekten de, onların bu varsayımı, meta üretiminin yasalarıyla uyumlu olan tek varsayım gibi görünür.
>
> Ama, 2 000 £ tutarındaki ilave kapital bakımından durum hayli farklıdır. Onun kökeninin ne olduğunu çok iyi biliyoruz. Onun değerinin tek bir zerresi yoktur ki varlığını ödenmemiş emeğe borçlu olmasın. Kendileriyle ilave emeğin birleştirildiği üretim araçları ve kendileriyle emekçinin canlı tutulduğu gerekli tüketim maddeleri, artı-ürünün, yani kapitalist sınıf tarafından her yıl işçi sınıfından sökülüp alınan haracın bileşenlerinden başka bir şey değildirler. Kapitalist sınıf, bu haracın bir kısmıyla, ilave emek-gücünü satın alsa, hatta tam fiyatından satın alsa ve böylece eşdeğer ile eşdeğer mübadele edilse de, bu muamele, aslında, her fetihçinin fethedilenleri soyarak elde ettiği parayla onlardan mal satın alması şeklindeki eski numaradan başka bir şey değildir.[4]

Bu argüman biraz kurnazcadır veya kanıtlanması gereken şeyi kanıtlanmış farz etmektedir. Bunu görmek için, G.A. Cohen'in son cümleyi nasıl açıkladığına bakalım: "kapitalistler, işçilerin ücretlerini, onların ürettiklerini satarak elde ettikleri parayla öderler."[5] Fakat, elbette ki, işçiler kapital mallarının yardımıyla üretirler ve bunlar da, Marx'ın argümanındaki varsayıma göre, kapitalistin meşru mülkiyetidir. Bu maddi konuya biraz sonra geri dönece-

1 *Grundrisse*, s. 705.
2 *Kapital I*, s. 611.
3 *Grundrisse*, s. 551.
4 *Kapital I*, s. 582.
5 Cohen, Review of Wood: *Karl Marx*.

ğim. Burada, söz konusu pasajı, Marx'ın kapitalist artı-değer temellükünün haksız bir temellük olduğuna inandığının kanıtı olarak ele almak istiyorum. Cohen, daha sonraki yorumunda, pasajın gerçekten de bu anlamda anlaşılması gerektiğini inandırıcı biçimde savunuyor:

> Şimdi... Marx, kapitalist kriterlere göre, kapitalistin çaldığını düşünmediğine göre, ama kendine göre, çaldığını düşündüğüne göre, uygun biçimde izafi olmayan bir anlamda çaldığını kastetmiş olmalıdır. Çalmak, genel olarak, bir başkasına ait olanı haksızca almak olduğuna göre, bir adaletsizlik işlemektir ve "hırsızlığa dayanan" bir sistem adaletsizliğe dayanır.[1]

Bu görüşe bir itiraz, insanın ancak meşru olarak bir başka insana ait olanı çalabilmesi, oysa Marx'ın meşru mülkiyet kavramının ta kendisinin bir burjuva kategorisi olduğunu savunmuş olmasıdır. Proudhon üzerine bir mektupta, mülkiyetin hırsızlık olduğu görüşünün yanlış olduğunu söyler, çünkü der "mülkiyetin zorla ihlal edilmesi olarak 'hırsızlık' mülkiyetin varlığını önvarsayar".[2] Bence bu kesin bir itiraz değildir. Geniş olarak, "hırsızlık", bir kimseye doğal hukuk yoluyla ait olan bir şeyin –ona aynı zamanda burjuva hukuku yoluyla da ait olup olmadığından bağımsız olarak– o kişiden haksız biçimde alınmasını ifade edebilir.

Yine içeriğe ilişkin ciddi güçlükler getiren bir başka yorumsal kanıt, *Wagner Üzerine Kenar Notları*'nda bulunur. Orada Marx, Wagner'in ona mal ettiği görüşü, yani kapitalistin işçiyi soyduğu görüşünü tartışır:

> Bu obskürantist, "yalnızca işçiler tarafından üretilen artı-değerin *haksız* bir şekilde kapitalist girişimcilere kaldığı" görüşünü bana mal ediyor. Fakat ben tam aksini söylüyorum: yani, belirli bir noktada, metaların üretimi zorunlu olarak metaların "kapitalistçe" üretimi haline gelir ve o üretime hükmeden *değer yasasına* göre, "artı-değer" işçiye değil kapitaliste aittir.[3]
>
> Benim sunuşumda, kapital üzerindeki kazançlar "işçiden bir kesinti yapılmasından veya onun soyulmasından ibaret" değildir. Aksine, ben, kapitalisti kapitalist üretimin gerekli bir memuru olarak sunarım ve onun yalnızca "kesinti" veya "soygun" yapmadığını fakat artı-değerin üretilmesini zorladığını ve, böylece, kesinti yapılacak şeyin yaratılmasına yardım ettiğini geniş biçimde gösteririm– dahası, ayrıntılı olarak gösteririm ki, meta mübadelesinde *yalnızca eşdeğerler* mübadele edilse bile, kapitalist –işçiye emek gücünün gerçek değerini öder ödemez– tam hak ile *artı-değeri*, yani bu üretim tarzına tekabül eden hakkı kazanır.[4]

Yorumsal olarak, bu pasajların, hem göreli hem de mutlak adalet anlayışını

1 Aynı yerde.
2 Marx'tan Schweitzer'e, 24.1.1865.
3 *Wagner Üzerine Kenar Notları*, s. 382.
4 Aynı yerde, s. 359.

desteklediklerı düşünülebilir. Göreli adalet anlayışına destek verdikleri yorumunun dayanağı, son cümle ve aynı zamanda bir bütün olarak ilk pasajdır. Öteki yorum ise, Marx'ın, kapitalistin işçiyi yalnızca soymadığını söylemesinden, yani onu soyduğunu önvarsaymasından güç alır. O halde, Marx'ın kafasında göreli olmayan bir adalet anlayışı olduğu sonucuna varmak için Cohen'in argümanını uygulayabiliriz.

Ancak, burada söz konusu olan soygunun standart hırsızlık vakalarından farklı olduğunu kaydetmeliyiz. Genel olarak kullanıldığı anlamıyla, hırsızlık kavramı, çalınan nesnenin çalma eyleminden önce var olduğunu önvarsayar. Kapitalist sömürüde durum tam tersinedir: artı-değer temellük edilebileceği ve soyulabileceği içindir ki kapitalist onu yaratmak için bir özendiriciye sahiptir. Kapitalist olmasaydı, işçiler soyulmazdı, fakat herhangi bir kimsenin onlardan soyabileceği bir şey de olmazdı. (En azından bu, aşağıda belirtildiği gibi, bazı özel durumlar altında doğrudur.) Dolayısıyla, soygun terminolojisi bir parça yanıltıcıdır, çünkü ahlaki bakış açısından bu türden vakaların olağan hırsızlığa benzetilebileceğini ima eder. Bunlar, sonuçta, benzer çıkabilirler, fakat mesele, bu terminoloji ile yapıldığı gibi kararlılmamalı, onunla açıkça yüzleşilmelidir.

Bu tartışma temelinde, artı-değere kapitalist tarafından elkonulmasının adaletsiz sayılabilmesinin iki nedeni ve, bu nitelemeye karşı, bağlantılı iki itiraz üzerinde düşüneceğim. İki uç durumu irdeleyeceğim – gerçek durumlarda sık sık her ikisinin de unsurları bulunur.

İlk olarak, işçileri onun adına sömürmesi için düşük ücretli bir yönetici çalıştıran saf kapitalist kupon kesiciyi alalım. Şimdilik kapitalistin elindeki kapitali nasıl edindiğini hiç dikkate almasak bile, bu adaletsiz bir durumdur, çünkü kapitalist *çalışma şeklinde* hiçbir katkı yapmamakta, ama bir gelir elde etmektedir. Kapitalist kâr "Herkese katkısına göre" ilkesini ihlal etmektedir. Bu ilke, en yüce adalet ilkesi değilse de (4.3.3), en azından bir adalet ilkesidir. Ondan daha önemli ilkeler olabilir, fakat şu durumda onu ihlal etmenin haklı nedenleri yoktur. (Kapitalistin yaptığı katkının kapital olduğunu söylemek, ancak ve ancak, bu kapitalin onun "kendi emeği ve atalarının emeği" ile birikmiş olması halinde anlamlıdır. Bu konuyu bir süre için ertelemeyi tercih ediyorum.) Bu demek değildir ki işçi sınıfı, bütün ürün dolaysız veya dolaylı olarak onun emeğinden geldiği için, bir şekilde ürün üzerinde hak sahibidir. Geçmiş işçilerin şimdi kullanılan kapitale "dolaylı" katkıları, bu işçiler artık hayatta değillerse, konuyla ilgisizdir. "İşçi sınıfı", "kendi" ürünü üzerinde kolektif bir hakka sahip bir tarihsel özne değildir. Konu, yalnızca, şimdiki ürünün şimdi yaşayanlar arasında dağıtımı konusudur. Şimdi yaşayanlar içinde, sadece işçiler bir katkı yaparlar, dolayısıyla ürünü kendi aralarında paylaşma hakkına sahiptirler.

Öteki uçta, kapitali olmayan fakat işçileri, ölçeğe göre artan getiri koşullarında, örgütleme becerisi yoluyla sömüren saf kapitalist girişimciye bakalım (4.1.3). Yetenekleri birbirlerini tamamlayan işçileri bir araya getirerek, onları hep birlikte, tek başlarına iken olabileceğinden çok daha üretken kılmaktadır. "Kesinti yapılacak şeyin yaratılmasına yardım etmektedir". Ama bu durum, ona, işçilerin gelirinden çok daha büyük bir gelir elde etme hakkını vermez. İnsan, yaratılmasından nedensel olarak sorumlu olduğu her şey üzerinde ahlaki olarak hak sahibi değildir. Özel olarak, bir simsar veya aracı, tamamlayıcı becerilere sahip insanları bir araya getirmek yoluyla olanaklı kıldığı kazancın tamamını hak etmez. O insanların işlerinden dolayı değil, kendi işinden dolayı ödüllendirilmelidir. Benzer şekilde, vasıflı bir yönetici, bir araya getirdiği işçilerin yaptıkları çalışmadan dolayı değil, o işçileri bir araya getirmek suretiyle kendisinin yaptığı çalışmadan dolayı ödüllendirilmelidir.

Bu uç durumlara, iki yaygın ve önemli itiraz karşılık gelir. Birinciyle ilgili olarak, kapitalist birikime giden "temiz bir yol" olup olamayacağı problemiyle yüzleşmeliyiz.[1] Argüman uğruna varsayalım ki öteki işçilerden sadece zaman tercihleri bakımından farklı olan bazı işçiler, tüketmekten çok tasarruf etmeyi ve yatırmayı seçerlerse, ve öteki işçilere başka bir yerde kazanabileceklerinin üzerinde bir ücret teklif ederek onları kendileri için çalışmaya ikna ederlerse, hiç kimse buna itiraz edebilir miydi? (Konuyu basitleştirmek için, varsayalım ki kendi kendini yaratmış olan kapitalistimiz, alternatif ücretin kısmen geçmişin ve bugünün adaletsizliği tarafından belirleneceği bir kapitalist ekonomi içinde değil, başlangıç olarak eşitlikçi bir komünist ekonomide ortaya çıkmaktadır.[2]) Bu olay, "Wilt Chamberlain" argümanının bir varyantıdır: herhangi bir kimse kapitalist yetişkinler arasında rızaya dayalı işlemleri yasaklayabilir mi?[3]

Bu itiraz, Marx'ın sömürü teorisini savunmak için yola çıkan herkesin ciddiye alması gereken güçlü bir itirazdır. Bazı karşı-argümanlar şunlardır. İlk olarak, miras haklarının kısıtlanmasını savunmak, Paretocu anlamda herkesin durumunu daha iyi yapan ücret sözleşmelerinin yasaklanmasını savunmaya göre *bir ölçüde* daha kolay olabilirdi.[4] İkinci olarak, teklifi kabul etmek bireylerin çıkarına olabilse de, kabul etmemek onların kolektif çıkarına olabilirdi.[5] Dolayısıyla, insanların örgütlenme yeteneği burada çok önem-

1 Bu problemin anlatımları için, bkz. Cohen, "Freedom, justice and capitalism", s. 13; Arneson, "What's wrong with exploitation?", s. 204; Roemer, "Are socialist ethics consistent with efficiency?"

2 Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, s. 160 vd.) ve Nove (*The Economics of Feasible Socialism*, s. 110) problemi böyle koyuyorlar.

3 Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, s. 163.

4 Roemer, "Are socialist ethics consistent with efficiency?"

5 Cohen, "Robert Nozick and Wilt Chamberlain".

li bir etken olurdu. En azından, kapitalist adayı, servetini bu örgütlenmeyi zorlaştırmak için kullanırsa –bunu yaparken herhangi bir yasayı çiğnemese bile– kârı hak etmez.[1] Üçüncü olarak, teklifi kabul etmek bireyin bile çıkarına olmayabilirdi, fakat sonuçlarından habersiz olduğu için teklifi kabul edebilirdi. Yine, kapitalist, sahip olduğu kaynakları, insanları teklifinin kabul edilmesinin sonuçları hakkında bilgisiz halde tutmak için kullanırsa, kapitaliste herhangi bir kâr hakkını tanımayı reddetmek için yeterli bir koşul var olurdu.[2] Açıktır ki bunlar bir kitap dolusu açımlama gerektiren argümanlardır. Buradaki beyanlar, ancak bir araştırma programının taslağı olabilir.

İkinci durum, sosyalizmin işlerliğine dair bugünkü tartışmaların merkezinde yer alan *özendirici problemini* ortaya atıyor. Bir ödül vaadinin yokluğunda girişmeyeceği bir işten dolayı bir kimseyi ödüllendirmek nasıl olur da adaletsiz olabilir? Yine, bu itiraz, Paretocu etkinlik anlamında ifade edilebilir: aksi takdirde atıl durumda kalacak olan beceriler için birtakım insanların bir kazanç elde etmesiyle hiç kimse daha kötü bir duruma geçmez. Bu itirazın pratikteki önemi yadsınamaz. Ancak, artı-değer temellükünün haksız olduğu görüşüne karşı kavramsal bir argüman olarak, 4.1.5'te verilen nedenler ile, itiraz başarısızdır. Özendirici problemini aşmanın bugün için bir yolu olmasa bile, bu problemin etkin yeniden bölüşüm önünde ebediyen bir engel olarak kalacağını gösteren doyurucu herhangi bir argüman görmüş değilim henüz. Ayrıca, argümandaki ideolojik bir önyargıya dikkat etmeliyiz. Marx, çoğu durumda becerilerin kullanılmasının kendi başına ödüllendirici olduğuna inanıyordu; ben de bu noktada onunla aynı fikirdeyim. Dolayısıyla, bu türden becerilere sahip olan kişilerin toplumdan fidye isteyebilmesi ve kendilerine yüksek ödeme yapılmadıkça o becerileri alıkoymak tehdidinde bulunabilmesi, onların kullanımı için bir ödemenin gerekli olduğuna inanmamıza yol açmamalıdır.

Bu problemleri sömürü konusuyla ilişkilendirerek tartışmayı bir sonuca bağlamak istiyorum. "Sosyalizm altında temiz kapital birikimi" durumu bizi şu ikileme sokuyor. Ya, harcanan emek ile tüketim malları biçiminde alınan emek arasındaki fark sömürü olarak adlandırılmamalıdır, çünkü bunda ahlaki olarak itiraz edilebilecek herhangi bir şey yoktur, ya da ahlaki olarak itiraz edilemez sömürü biçimlerinin varlığını kabul etmeliyiz. İkinci seçenek sezgilere ve olağan kullanıma o denli aykırıdır ki, ilk seçeneği tercih etmeye adeta zorlanıyoruz. Her durumda, tek başına emek farkı, bir gelir dağılımına kesin bir ahlaki itiraz oluşturmaz. (Aynı vargıya, farklı bir yoldan 4.1.2'de de ulaşıldığını anımsayınız.) Emek farkı iki nedenle haksız olabilir: donanımla-

1 Krş. not 3, yukarıda sayfa 222.
2 *Ulysses and the Sirens*, s. 82.

rın haksız bir dağılımından ileri gelebilir veya gelir dağılımından haksız bir biçimde ortaya çıkabilir.[1] Bunların ilki, meşru olmayan yollardan, örneğin zora dayalı ilkel birikim yoluyla edinilen mallara tekabül eder. İkincisi ise, adaletli biçimde edinilmiş servetin, örneğin örgütlenmelerine engel olarak veya onlardan anlamlı bilgi saklayarak, insanları emek güçlerini satmak zorunda bırakmak için adaletsiz biçimde kullanıldığı durumlara tekabül eder. Daha tartışmalı olsa da, insanların, kendi kusurları ve *başka herhangi bir kimsenin de* kusuru olmaksızın, örgütlenmemiş ve bilgilenmemiş olduğu durumları da buraya sokabilirdik.

Özendirici problemini sömürü çerçevesi içinde ele almak zordur, çünkü burada girişimcinin yeniden üretilemez nitelikte yönetim becerilerine sahip olduğu, bunlar sayesinde işçilerden daha çok kazandığı önvarsayımı vardır. 4.1.5'te işaret edildiği gibi, böylece, onun gelirini işçilerin geliriyle karşılaştırıp aradaki farkı adaletsiz olarak nitelendirebiliriz. Ancak, girişimcinin gelirinin emek içeriğini onun harcadığı emekle karşılaştırıp aradaki farkı sömürü olarak nitelendiremeyiz, çünkü karşılaştırma için kullanabileceğimiz ortak bir standart yoktur. Tekrarlamalıyım ki gelir farkının adaletsiz olduğu argümanında temel bir öncül, becerili çalışmanın kendi başına ödüllendirici olduğu veya en azından başka tür çalışmaya göre daha büyük herhangi bir zahmet içermediği öncülüdür. Bu geçerli değilse, becerili yöneticiye, nadir becerilerini toplumun hizmetine sunarak icra ettiği (kendisi bakımından) zevksiz işten dolayı ödeme yapmak gerçekten de adaletli olabilir.

Özetlemek gerekirse, sömürü, üç esaslı nedenle, ahlak teorisinde temel bir kavram olamaz. Bu nedenlerin hepsi, *insanların farklı oldukları* gerçeğiyle bağlantılıdır. İnsanlar doğuştan gelen becerilerinde farklıdırlar, dolayısıyla emek sömürü teorisi birinci, tanımsal engeli bile aşamıyor. İnsanlar boş zaman-gelir tercihlerinde farklıdırlar, dolayısıyla teori bazı durumlarda yoksulların varsılları sömürdükleri yolunda, sezgilerimize karşıt bir vargıyı destekleyebiliyor.[2] Son olarak, insanlar zaman tercihlerinde farklıdırlar. Böylece, onlardan bazıları servet biriktirebilir ve başkalarını, herkesin yararına olacak biçimde, onlar için çalışmak üzere işçi olarak tutabilir. Bu zorlukların ihmal edilebileceği geniş tarihsel değerlendirmelerde, sömürü yararlı bir kavram olabilir, ama ahlak teorisi üzerine daha incelikli bir araştırma için uygun bir araç değildir.

---

1 Bunlar, Nozick'in "edinimde adalet" ve "aktarımda adalet" kavramlarına tekabül eder. Elbette ki, onun problemi ortaya koyuş tarzını kabul etmek, hangi edinimlerin ve aktarımların haklı oldukları konusunda onun spesifik açıklamasını kabul etmek değildir.

2 Roemer, "Should Marxists be interested in exploitation?" Aslında, bu paradoksun olanaklı olması için insanların farklı olmaları gerekli değildir. 4.1.2'de işaret edildiği gibi, insanların, servetin bir fonksiyonu olarak, özdeş, anormal emek arz eğrilerine sahip olmaları yeterlidir.

4.3.3. Katkı ve gereksinme

Gotha Programının Eleştirisi'nde Marx, komünizmin ilk ve son aşamalarında geçerli olacak bölüşüm ilkeleri arasında bir ayrım yapar. Birinci ilke şöyle ifade edilebilir: yatırım, kamu malları, çalışamaz durumda olanlar vs. için fonlar ayrıldıktan sonra, herkese, emek katkısıyla orantılı olarak. İkinci ilke, şu ünlü sözlerin son kısmında beyan edilir:

> Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireyin işbölümüne kölece bağımlı kılınması ve, onunla birlikte, kafa ve kol emeği arasındaki antitez yok olduktan sonra; emek, hayatın bir aracı olmanın ötesinde, hayatın esas gereksinmesi haline geldikten sonra; üretici güçler de, bireyin çok yönlü gelişmesiyle birlikte, çoğaldıktan ve işbirliğine dayalı zenginliğin bütün kaynakları daha gür akmaya başladıktan sonra – işte ancak o zaman burjuva hakkının dar ufku bütünüyle iptal edilebilir ve toplum bayraklarının üstüne şunu yazabilir: herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinmelerine göre.[1]

Marx tarafından beyan edildiği gibi (4.3.1'de aktarılan pasaja bakınız), katkı ilkesi, vasıflı ve vasıfsız emeğin bu farkı hesaba katan ortak bir ölçüye indirgenmiş olmasını gerektirir, böylece "bir başkasından fiziksel veya zihinsel olarak üstün olan ve dolayısıyla aynı sürede daha fazla emek sağlayan veya daha uzun bir süre boyunca çalışabilen" insana aynı ölçüde daha fazla ödeme yapılır. Bu beyandaki problemler üzerinde uzun uzadıya durmam gerekmez. Sadece, indirgemenin yapılmış olduğunu ve benzer bir işlemin kapitalizm için yapılabileceğini varsayacağım.

O zaman, katkı ilkesi Janus* benzeri bir kavram gibi görünür. Bir yandan bakıldığında, kapitalist sömürüyü haksız olduğu için mahkum eden bir adalet ölçütü olarak hizmet eder. Tam gelişmiş komünizmin üstün noktasından bakıldığında, ilkenin kendisi, gereksinmeler ilkesinde ifade edilen daha yüksek standart açısından yetersiz bulunup mahkum edilir. Çalışmaksızın bir gelir elde eden sağlıklı bir kapitalist, katkı ilkesinin haksız bir ihlalini temsil eder – yani, gereksinmeler ilkesinin haklı kılmadığı bir ihlal. Buna karşılık, hiçbir katkıda bulunmaksızın sosyal yardım alan bir malul de katkı ilkesinin bir ihlalini temsil eder, ama bu ihlal gereksinmeler ilkesiyle haklı kılınır.Böylece, Marx'ta *hiyerarşik bir adalet teorisi* vardı; bu teoriye göre, gereksinmeler ilkesi uygulama için henüz tarihsel olarak olgunlaşmamış iken, katkı ilkesi bir ikinci-en-iyi ölçüt sunmaktadır.[2] Kapitalist sömürü iki kere adaletsizdir, çünkü ne bir ilkeye, ne de ötekine uygun değildir. Komünizmin ilk aşamasının "eşit hakkı" da adaletsizdir, ama daha az öyledir, çünkü yalnızca gereksinmeler ilkesini ihlal etmektedir.

1 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 21.

* Biri öne, öbürü arkaya bakan iki karşıt yüzlü olarak tasvir edilen bir Roma tanrısı (ç.n.)

2 Benzer bir argüman için, bkz. Roemer, *A General Theory*, s. 265 vd.

İnanıyorum ki bu yorum, hem Marx'ın kapitalizm eleştirisine, hem de komünizmin iki aşamasına dair teoriye anlam veriyor. Elbette bu, metinler ile ancak dolaylı bir ilişkisi olan analitik bir kurgudur. Marx'ın adalet ve hak üzerine beyanlarının *hiçbir* yorumu, onların hepsini birbiriyle tutarlı kılamaz, ama burada önerilen yorumun en önemli metinlerin çoğuyla uyumlu olduğuna inanıyorum. Bu yorumda Marx'a mal edebileceğimiz teori, mutlak biçimde akla yatkın bir teori değildir. Gereksinmeler ilkesinin bir tür eşitçiliği temsil ettiğini varsayarsak (bkz. aşağıda), katkı ilkesi, eşitliğin yerine geçen bir ikinci-en-iyi ilke olarak sunulur. Rawls'un fark ilkesinin böyle bir ikame için daha iyi hizmet edeceğine inanıyorum. Bu ilkenin altında yatan fikir şudur: daha fazla eşitlik arayışının en kötü durumda olanları daha da kötü bir duruma sokarak anlamsız hale geldiği noktaya kadar, olabildiğince çok eşitlik sağlamaya çalışmalıyız. Burada, birinci-en-iyi ideal olan eşitlik idealinin kendisi, ona yaklaşmanın ikinci-en-iyi yolunun aranmasına kılavuzluk eder. Katkı ilkesiyle uyumlu olan eşitsizlikler yelpazesini bilmiyoruz, çünkü farklı vasıf biçimlerinin ortak bir standarda nasıl indirgenebileceğini bilmiyoruz. Fakat açıktır ki katkı ilkesi, hiçbir surette, eşitsizliğin en aza indirilmesi düşünülerek tasarlanmış değildir. Bu ilke, hiç kimsenin çalışmaksızın bir gelir elde etmemesini sağlar, ama çalışan kişilerce elde edilen gelirlerin yelpazesini daraltmak için herhangi bir şey yapmaz.

Son olarak, gereksinmeler ilkesinin kendisine bakalım. Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi*'nde yaptığı tartışmanın kısalığı nedeniyle, bu ilke çeşitli yorumlara açıktır. İlk olarak, bolluğa yapılan atıftan kalkarak, Marx'ın komünizmde "adalet durumları"nın artık varolmayacağına inandığı yorumu yapılmıştır.[1] Hume'a göre, bu durumlar ölçülü bir kıtlığı ve insanlar arasında sınırlı sempatiyi içerir: "Adaletin kökeni, doğanın insan gereksinmelerini kısıtlı ölçüde karşılamasıyla birlikte, insanın bencilliği ve sınırlı cömertliğidir yalnızca".[2] Bu iki durumdan, kaynakların kıtlığı gerçekten önemli olan durumdur. İnsanlar bütünüyle toplumcul olsalardı bile, kıt kaynakların kullanımını düzenlemek için dağıtım ilkelerine yine gerek olurdu.[3]

Kıtlığın yok edilmesi anlamında, bolluk, komünizmde bütün malların serbest mallar olacağı, yani bütün mal talebinin doyurulacağı anlamına gelir. Herkes ortak tüketim stokundan istediği kadar aldıktan sonra, her maldan geriye bir miktar kalacak. Bu duruma, iki tür gelişmeyle yaklaşılabilirdi: üretkenliğin artması ve gereksinmelerin azalması. Marx kesinlikle birinciye işaret eder (5.2.3).Kapitalizmde var olan "doğal olmayan gereksinmeler"e yaptığı atıflarda (2.2.3), komünizmde gereksinmelerin azalmasını da öne sürüyor gibi

1 Buchanan, *Marx and Justice*, s. 57; Lukes, *Marxism and Morality*, bölüm 3.
2 Hume, *A Treatise on Human Nature*, s. 495.
3 Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, s. 17.

görünebilir. Ayrıca çalışma "hayatın esas gereksinmesi" haline geldiğinde, üretilmeleri için kıt kaynaklar gereken tüketim mallarına olan gereksinme de herhalde daha küçük olacaktır. Öte yanda, Marx'ın "tüketiminde olduğu kadar üretiminde de çok taraflı olan zengin bireyselliğe"[1] yaptığı göndermeyi ve *Grundrisse*'deki birçok benzer anlatımı koymalıyız. Bundan başka, çalışma yoluyla kendini gerçekleştirme de, maddi bir şart olarak kıt kaynaklar gerektirebilir. Marx'ın yapıtı bir bütün olarak alındığında, herhangi bir bolluk ümidini, insan gereksinmelerinin azalması üzerine dayandırmasının olanaklı olmadığına kuşku yoktur. Komünizmde üretici güçlerin açılıp gelişmesinin mutlak anlamda bolluk yaratacağına inanmış olabilir. O zaman, teorisinin bu kısmını ıslah edilemeyecek ölçüde ütopyacı[2] olmasından dolayı bir kenara bırakmak gerekir. Fakat, ben bunu yapmaya pek razı değilim. Metinler, başka olasılıkları araştırmamıza izin verecek derecede belirsizdir.

Marx'ın katkı ilkesinin "kusurları" üzerine görüşleri (4.3.1), gereksinmeler ilkesinin eşitlik açısından bir yorumuna işaret eder. Marx, birçok çocuğu olan bir işçinin az çocuğu olan bir işçiyle aynı geliri elde etmesine yol açacak olmasını katkı ilkesinin bir kusuru olarak ifade ettiğinde, herhalde, bunun kişi başına gelir veya servet açısından aileler arası eşitsizliğe yol açacak olmasından dolayı böyle düşünür. Katkı ilkesinin bu kusuru, hiç kimse sahip olduğundan daha fazlasına sahip olmayı istemeyeceği için eşitsizliğin söz konusu olmaktan çıkacağı bir sistem yaratarak ortadan kaldırılabilir: bu ütopyacı yorumdur. Veya bu kusur, bir eşit dağılım ilkesi yoluyla giderilebilirdi. Ama neyin eşitliği? Marx'ın insan için güzel hayat teorisinin ışığında (2.2.7), en akla yakın öneri, gereksinmeler ilkesinin *kendini gerçekleştirme eşitliği* sağlayacak olmasıdır. En yüksek değer, bir tür-varlık olarak İnsan'ın değil de, insanların kendini gerçekleştirmesi ise, o zaman bu değer, her birey için, onun başka her birey için aynı ölçüde gerçekleşmesiyle uyumlu olan azami ölçüye kadar gerçekleştirilmelidir.

Ronald Dworkin, *pahalı gereksinmeler* probleminin bu ideali epeyce cazibesiz kıldığını göstermiştir.[3] Kendini gerçekleştirmenin bazı yolları, nitelikçe, ötekilerden daha pahalıdır. Şiir yazmak pek az maddi kaynak gerektirir, epik filmler yönetmek ise hayli daha çok. Kendini gerçekleştirme gereksinmesinin gelişmesine tam bir serbestlik tanınırsa, ve üstelik bunun herkes için aynı kendini-gerçekleştirme düzeyi ile uyumlu bir ölçüye kadar yerine getirilmesi garanti edilirse, onları ancak son derece kısmi bir şekilde doyurmayı olanaklı kılacak bir nicelikte pahalı tercihler ortaya çıkabilirdi. Geleceğin

1 *Grundrisse*, s. 325; ayrıca bkz. s. 409, 711.

2 Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, s. 15 vd. Bolluk kavramıyla ilgili, bu kavramın saçmalığını iyice ortaya koyan bir ekonomik analiz, Tartarin'in yazısında bulunuyor: "Gratuité, fin du salariat et calcul économique dans le communisme".

3 Dworkin, "What is equality?", kesim 1.

toplumuna dair Andy Warhol'un hayalinde olduğu gibi*, herkesin bir epik filmin on saniyesini yönetmesine izin verilebilirdi. Bu tercihler anarşisi, komünizmin ilk aşamasında var olan Tutuklunun İkilemini yeniden yaratırdı, ama daha incelikli bir formda. İlk aşamada, ikilem bir özendirici problemine yol açar. Bireysel çaba ve bireysel ödül arasında bağlantı olmazsa, "iktisaden, ahlaken ve fikren eski toplumun doğum izlerini taşımaya devam eden" bencilce güdülenen bireyler, işten kaytarmaya ve başkalarının çabasıyla yaratılan toplumsal üründen pay almaya çalışacaklardır. Verili herhangi bir kişi, kendi kaytarmasından ancak marjinal ölçüde zarar görür; böylece kazandığı boş zaman ise onun için çok değerlidir. Daha yüksek aşamada, bu problem artık var olmayacaktır, çünkü topluluk için yaratma isteği bireyin güdülenmesinin temeli olacaktır (2.2.7). Fakat, bireylerdeki bu istek, kolektif olarak, kendi kendini bozguna uğratan bir şeye dönüşebilir. Verili herhangi bir birey, kıt kaynakları kullanmasıyla, öteki bireylerin kendilerini gerçekleştirmesi açısından yarattığı kısıtlardan ancak marjinal ölçüde zarar görecek; böylece elde ettiği kazanım ise onun için çok değerli olacaktır.

2.2.7'de,yaratıcılık ve topluluk değerleri arasında bir gerilim olduğunu, çok yaratıcı bireylerden oluşan bir toplumda hiç kimsenin başkalarının yaratımlarıyla pek fazla ilgilenmeyebileceğini öne sürmüştüm. Yukarıdaki paragrafın argümanı, iki ideal arasında yeni bir çatışma kaynağı getiriyor. Bireyin kendini gerçekleştirmesi aşırı derecede pahalı hale gelirse, topluluk uğruna yaratım topluluğun zararına olabilir. 2.4'te açıklandığı gibi, Marx'ın inancına göre, komünizm, sınıfsız toplumda veya pre-kapitalist toplumda bulunan topluluk ile kapitalizmin geliştirdiği sınırsız bireyciliğin bir sentezini gerçekleştirecekti. Belki de, bir sentez yerine, bu değerler arasında geçerli bir uzlaşma arasaydı daha iyi ederdi.

2.2.7'de ifade edilen bir başka zorluğu anımsatayım. Toplum, herkese, kendini gerçekleştirmesi için gereksindiği şeyleri verebilseydi bile, insanlar bunda çok iyi olmadıklarını gördüklerinde düş kırıklığına uğrayabilirlerdi. Kaynak kıtlığı nedeniyle yaşanacak düş kırıklığının, yararlı bir sonuç doğuracağını, insanların yetenek eksikliği yüzünden daha derin bir düş kırıklığı yaşamalarına engel olacağını söylemek basit ve Panglosvari** olurdu. Birinci kısıtlamanın engellediği kişiler, ikinci kısıtlamanın engelleyeceği kişilerle aynı olmayabilir. Ancak, hangi kısıtlamanın gerçekten etkili kısıtlama olduğunun bilinmemesi, birçok durumda özsaygının bir koşulu olabilir. Başka durumlarda, kaynakların yetersizliğine bağlı olan kısıtlama, insan yeteneği-

* Andy Warhol (1928-1987), ABD'li sanatçı ve film yapımcısı. 1960'lardaki pop-art akımının en önemli temsilcilerinden biri. Burada atıf yapılan söz: "Herkes onbeş dakikalığına ünlü olacak." (ç.n.)

** "Panglossian". Voltaire'in *Candide* adlı yergisindeki Leibnizci iyimser akıl hocası Pangloss gibi, olabilecek dünyaların en iyisi olan bu dünyada her şeyin en iyiye yönelik olduğunu düşünen. (ç.n.)

nin harcanmasına yol açabilir. Bu iki karşıt eğilimin net etkisi hakkında önceden bir şey söylenemez, ve kaynakların kaçınılmaz kıtlığı veri iken, kaynaklar bolluk içinde var olsalardı ne olurdu sorusu üzerinde spekülasyon yapmanın pek anlamı yoktur. Başarısızlıklarımız için kendimizden başka suçlayacak bir şey olmasaydı, onlar çekilmez olurdu. Acaba bu, insanın sınırlı doğasının önemli bir sonucu olabilir mi?

Kesim II

Tarih teorisi

Kesim I, esas olarak, Marx'ın kapitalizme dair iktisadi teorisiyle –bunun fizyolojisi (bölüm 3) ve patolojisiyle (bölüm 2 ve bölüm 4)– ilgili olmuştur. Bu konu, gerçekten de, Marx'ın iki ana teorik ilgi alanından biriydi. Öteki ilgi alanı, Kesim 2'nin konusu olan daha geniş tarih teorisidir. Bu odak değişikliği, bizim perspektifimizde iki-katlı bir genişlemeyi içine almaktadır: kapitalizmden bir bütün olarak tarihsel fenomenlere doğru bir genişleme ve ekonomi alanından bir bütün olarak toplumsal fenomenlere doğru bir genişleme. Bölüm 5'te, ilk genişlemeyi tartışıyorum: Marx'ın ekonomik tarih teorisi. Sonraki bölümlerde ikinci genişleme ele alınıyor: Marx'ın kapitalizmde sınıf mücadelesi, siyaset ve ideoloji teorisi.

Bir genel teori olarak, tarihsel materyalizm, kesinlikle bu iki genişlemenin ikisini de eşzamanlı olarak kapsamak üzere tasarlanmıştır. Genel olarak ve haklı olarak, teorinin en yetkili ve özlü sunumu sayılan, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin 1859'da yazılmış olan Önsöz'üne gidersek, ekonomik temel ve siyasi-ideolojik üstyapı arasındaki ilişki hakkında, bütün tarihsel üretim tarzlarına sınırsız uygulanma iddiasında olan beyanlar ile karşılaşırız. Fakat bu niyet açıklaması, ayrıntılı tarihsel araştırma biçiminde asla uygulamaya konulmamıştır. Marx, pre-kapitalist toplumlarda ekonomi dışı fenomenler hakkında hemen hiçbir şey yazmamıştır. Bunun en önemli istisnası, antik dünyada sınıf mücadelesine ve Asyatik üretim tarzında devletin rolüne dair kimi beyanlardır. Buna karşılık, onun yapıtlarında, pre-kapitalist ekonomik sistemler üzerine, dağınık da olsa, birçok anlatım bulunduğu gibi, kapitalizmin ekonomi dışı özellikleri üzerine geniş bir kapsamda yazılar da vardır.

Lukacs ve onu izleyerek Finley, pre-kapitalist toplumların, ekonomik alan ve ekonomi dışı alanlar arasındaki ilişki bakımından kapitalizmden farklı olduklarını öne sürmüşlerdir.[1] Marx'ın daha önceki toplumların üstyapısal fenomenleri konusunda sessiz kalmasının, bunların genel teoriye gerçekten uymadıklarını kabul etmesini yansıttığı tahmin edilebilirdi. *Kapital I*'den şu pasajın gösterdiği gibi, bu tahmin yanlış olurdu:

1 Lukacs, "Funktionswechsel des historischen Materialismus"; Finley, *The Ancient Economy*, s. 50.

Bu fırsattan yararlanarak, Amerika'daki bir Alman gazetesinin "Zur Kritik der pol. Ökonomie, 1859" adlı kitabıma yaptığı bir itirazı kısaca yanıtlamak isterim. Bu gazetenin değerlendirmesine göre, her özel üretim tarzının ve ona tekabül eden toplumsal ilişkilerin, kısaca toplumun ekonomik yapısının, kendisi üzerinde hukuki ve siyasi üstyapının yükseldiği ve kendisine belirli toplumsal düşünce biçimlerinin tekabül ettikleri gerçek temel olduğu; üretim tarzının genel olarak toplumsal, siyasi ve fikri hayatın karakterini belirlediği yolundaki görüşüm, maddi çıkarların hâkim olduğu günümüz için doğrudur, ama Katolikliğin hüküm sürdüğü orta çağlar için veya siyasetin hüküm sürdüğü Atina ve Roma için doğru değildir. İlk olarak, herhangi bir kimsenin, orta çağlar ve antik dünya hakkındaki bu klişeleri başka hiç kimsenin bilmediğini sanması insana tuhaf geliyor. Ancak, şurası açıktır ki, ne orta çağlar Katoliklik ile, ne de antik dünya siyaset ile geçinebilirdi. Tam tersine, orada siyasetin, burada Katolikliğin baş rolde olmasını açıklayan şey, o insanların geçimlerini kazanma tarzıdır.[1]

Son cümle, çok büyük önem atfedilmiş olan bir "türemiş özerklik" kavramını ima etmektedir.[2] 7.1'de, Marx'ın kapitalist devlet teorisindeki ilgili bir düşünceyi tartışıyor ve bunun pek anlamlı olmadığını iddia ediyorum.[3] Bu pasajı, 1867 yılında Marx'ın, üstyapı teorisinin genel karakterine inanmaya devam ettiğinin kanıtı olarak aktarıyorum. Marx'ın o teoriyi pre-kapitalist toplumlara uygulamasına engel olmuş olan her ne ise, onun uygulanabilirliğine dair herhangi bir kuşku değildi.

Kesim II'deki bölümler, art arda örtüşme denilebilecek bir düzen içindedir. Hem bölüm 5, hem bölüm 6, "tarihteki esas itici güç" ile ilgilidir. Marksizmde, insanın kafasını karıştıracak biçimde, bu statü için yarışan iki aday vardır; bunların birbiriyle ilişkisi, çözülmemiş büyük bir problemdir. Bir yanda, bütün tarih, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin tarihidir. Üretim tarzlarını birbirinden ayıran üretim ilişkileri, üretici güçlerin büyümesine hizmet etme veya engel olma eğilimlerine göre, yükselirler ve düşerler. Bu fikir, *Alman İdeolojisi*'nde bütün esaslarıyla zaten ifade edilmiş olan 1859 Önsözü'nün temel mesajıdır. Öte yanda, "Bugüne kadar var olmuş bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir."[4] Mesele, 1859 Önsöz'ünde sınıflardan söz edilmemesi değildir. Bu eksikliğin basit açıklaması, Marx'ın Prusya sansüründen kaçınma isteği olabilir.[5] Zorluk şuradadır ki Marx, yeni üretim ilişkileri "gereksinmesi" ile onların fiilen kurulması arasında sınıf mücadelesinin nasıl aracılık ettiğini hiçbir yerde belirtmez.

---

1 *Kapital I*, s. 82'deki not.

2 Bkz. özellikle Balibar, "Les concepts fondamentaux du matérialisme historique".

3 Buradaki argüman, pasajın sondan bir önceki cümlesinin ışığında anlaşılacak ise, Brecht'in "Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral" ("Önce karın doyurmak gelir, sonra ahlak gelir"-ç.n.) sözünden pek farklı olmayan, bir vülger Marksizm örneğidir.

4 *Komünist Manifesto*, s. 482.

5 Printz, "Background and ulterior motives of Marx's 'Preface' of 1859".

Onun spekülatif tarih felsefesiyle desteklenen, işlevsel açıklama yönündeki genel eğilimi dikkate alınırsa, Marx bunu önemli bir problem saymamış olabilir, fakat bu, onun ardıllarını haklı olarak kaygılandırmış olan bir problemdir.

Hem bölüm 6'da, hem bölüm 7'de merkezi bir konu, 1850 civarında başlıca Avrupa ülkelerinde, başlıca sınıflar arasındaki toplumsal ve siyasi mücadeledir. Marx, gazete yazılarında ve *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i* kitabında, bu olaylar üzerine geniş yorumlarda bulunmuştur. Bölüm 6'da, onun görüşleri, sınıfların ve sınıf bilincinin daha genel bir analizi bağlamında irdeleniyor. Bölüm 7'de, bu görüşler devletin özerkliği problemine bağlanıyor. Söz konusu iki bölümde, Marx'ın olağanüstü başarısının değerli bir *sınıf koalisyonları* teorisi geliştirmesi olduğunu savlıyorum. Ayrıca, hem kolektif eylemin başka kaynakları açısından, hem de devlet aygıtının gücü açısından, sınıf olgusunun merkeziliğini abartmış olduğunu da iddia ediyorum.

Son olarak, bölüm 7 ile bölüm 8 de, konuları bakımından örtüşürler. Sınıf mücadelesi ve ekonomi karşısında siyasetin özerkliğini nasıl anlamak ve belirlemek gerektiği sorusunun 7.1'de temel bir problem olması gibi, 8.1'-de düşüncenin özerkliği konusu ele alınıyor. Marx'ın ideolojiler üzerine yazdıklarıyla mücadelemde, bunların ele avuca gelmeyen retoriksel karakteri beni hep çileden çıkardı. Onları açıkça saptamak için, kimi okurlara tutarsız görünebilecek sonuçlarla, 1.1'de ortaya konulan metodolojik bireycilik üzerinde ısrar ettim. Ama, doyurucu herhangi bir alternatif göremiyorum. İdeolojilerin "işlevi" için veya düşünce ile gerçeklik arasında "yapısal eşitlikler" için sürtünmesiz bir arayış, Marksizmin bu kesimine, hak edilen bir kötü şöhret getirmiştir. Onu kurtarmak için –ve burada kurtarılacak bir şeyler olduğuna kuvvetle inanıyorum– amansız bir dozda pozitivizm gerekli görünüyor.

5. Üretim tarzları

5.1. Üretim tarzlarının genel teorisi
5.1.1. Üretici güçler
5.1.2. Üretim ilişkileri
5.1.3. Uygunluk ve çelişki
5.1.4. Üretici güçlerin önceliği

5.2. Tarihsel üretim tarzları
5.2.1. Pre-kapitalist üretim tarzları
5.2.2. Feodalizmden kapitalizme geçiş
5.2.3. Kapitalizmden komünizme geçiş
5.2.4. Üretim tarzları üzerine özet

5.3. Marx'ın tarihi dönemleştirmesi
5.3.1. Tarihte gelişme ve ilerleme
5.3.2. Üretim tarzlarının sırası
5.3.3. Alternatif bir dönemleştirme

1859 Önsöz'ünde ve başka yerlerde ortaya konulduğu biçimiyle, Marx'ın üretim tarzlarının yükselişi ve düşüşüne dair teorisi, toplumdaki üretim ilişkilerini, bunların *üretici güçlerin büyüme oranını* maksimize etme eğilimiyle açıklar. Yeni üretim ilişkileri, var olan ilişkiler bu gelişme için artık optimal olmadıklarında ve olmadıkları için ortaya çıkarlar. En başta, iki alternatif yaklaşımı belirtmek yararlı olabilir. Bunların her biri, Marx'ın önerdiği maksimandın yerine başka bir maksimand* koymaktadır. İlk olarak, mülkiyet hakları sisteminin, *belirli herhangi bir andaki net toplumsal ürünü* maksimize etme eğilimiyle açıklanabileceği öne sürülmüştür.[1] Bu teori Marx'ınkinden farklıdır, çünkü, üretici güçlerin optimal gelişimini değil, optimal kullanımını vurgulamaktadır. Marx'ın bu statik ölçütü de dikkate aldığını göreceğiz, ama onun esas bağlanımının dinamik ölçüte yönelik olduğuna inanıyorum. İkinci olarak, birçok yazar, mülkiyet hakları sisteminin *toplumdaki yönetici sınıfa veya başat kümeye giden artığı* maksimize etme eğilimiyle açıklanabileceğini öne sürmüşlerdir.[2] Bu yaklaşım, Marx'ın tarihteki esas güç olarak sınıf

* "Maximand" (Lat.) Maksimize edilen, en yüksek düzeye çıkarılan büyüklük, değer, şey. (ç.n.)

1 Bkz. örneğin Posner, *Economic Analysis of Law*. Bu yaklaşımın örtük işlevselciliğinin yararlı bir eleştirisi için, bkz. Field, "The problem with neoclassical institutional economics".

2 Bu yaklaşımın farklı versiyonları için, bkz. North, *Structure and Change in Economic History* ve Marglin, "What do bosses do?"

mücadelesi üzerindeki vurgusuyla uyumlu görünebilirdi. Ancak, üretici güçlerin tarih boyunca ilerleme eğiliminde olduğu yolundaki Marx'ın görüşünü desteklemez.

Bu üç hedefin eşzamanlı olarak maksimize edilme eğiliminde oldukları argümansız varsayılamaz; tersine, belirli koşullar altında, bunların birbirlerinden sapma eğiliminde olmaları için iyi nedenler vardır. Optimal gelişim ve optimal kullanım arasındaki bir çelişki, önceki bölümlerde birkaç defa atıf yapılmış olan patent sistemiyle ilgili paradoksun temelinde yatar. Teknik bilgiye bedelsiz ulaşılabilseydi, bugünkü çıktı maksimize edilirdi, ama bu kısıtlamasız yararlanma yeni bilgi üretimi için özendiricileri azaltırdı. Net çıktının maksimize edilmesi için optimal olan mülkiyet hakları, aynı zamanda, artığın elde edilmesini zor veya maliyetli kıldığında, net çıktının maksimize edilmesi ve artığın maksimize edilmesi arasında bir çatışma doğar. Böylece, "vergi tahsilatı bakımından yöneticiler için düşük ölçme maliyetleri getiren örgütlenme biçimleri, görece verimsiz olsalar bile, var olmaya devam edeceklerdir (örneğin, Colbert Fransa'sındaki tekel hakları)".[1]

5.1'de, ilk olarak, çeşitli başka yazıların ışığında yorumlayarak, 1859 Önsöz'ünden çıkan genel teoriyi ortaya koyuyorum. Burada, G.A. Cohen'in çığır açıcı yapıtından geniş ölçüde yararlanacağım, ama zaman zaman onun vargılarından kimileriyle ayrı düşeceğim. Özellikle, Marx'ın genel teorisi ile pre-kapitalist toplumların dinamiklerine ilişkin kendi açıklaması arasındaki çatışmanın Cohen'in önerdiği yoldan (veya herhangi bir yoldan) çözülebilir olduğunu sanmıyorum. 5.2'de, Marx'ın genel teorisiyle değişik üretim tarzlarına ilişkin anlatımını daha sistematik olarak karşılaştırıyorum. Feodalizmden kapitalizme geçişle ilgili açıklamasında Marx'ın artığın maksimizasyonu kavramına dayandığını, kapitalizmden komünizme geçiş hakkındaki öngörülerinde ise çıktının maksimizasyonunu vurguladığını öne sürüyorum. Bu iki durumdan ne birinde, ne ötekinde, üretici güçlerin büyüme oranının maksimizasyonu önemli herhangi bir açıklayıcı rol oynamaz. Yine de, kapitalist üretim ilişkileri üretici güçlerin gelişimi için optimal olmaktan çıktıkları zaman ve çıktıkları için komünizmin gerçekleşeceği düşüncesine yönelik bir argüman kurmaya çalışıyorum. Bu düşünce için akla yakın bir argüman geliştirmenin zor olduğu ortaya çıkıyor. Son olarak, 5.3'te, Marx'ın tarihi dönemleştirmesi ve bunun 2.4'te tartışılmış olan spekülatif tarih felsefesiyle ilişkisi üzerinde duruyorum. Marx'ın, iyi bilinen üretim tarzları sıralaması yanında, çeşitli dönemlerde başat olan üretim *hedefleri* açısından bir dönemleştirmeyi de önermiş olduğunu savlıyorum: kullanım için, mübadele için veya kâr için üretim.

---

1 North, *Structure and Change in Economic History*, s. 43.

5.1. Üretim tarzlarının genel teorisi

Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne 1859 Önsözü'nün metninde şu beyanlar bulunur:

> Hayatlarının toplumsal üretiminde, insanlar, iradelerinden bağımsız ve zorunlu olan belirli ilişkilere, üretici güçlerinin gelişmesinin belirli bir aşamasına tekabül eden üretim ilişkilerine girerler... Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, var olan üretim ilişkileriyle veya –aynı şeyin hukuksal ifadesinden başka bir şey olmayan– o zamana kadar içinde hareket ettikleri mülkiyet ilişkileriyle çelişkiye girerler. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişme biçimleri olmaktan çıkıp, onların engellerine dönüşürler. O zaman, bir toplumsal devrim çağı başlar. ... Hiçbir toplumsal oluşum, onun içinde gelişebilecek bütün üretici güçler tam olarak gelişmeden önce yok olmaz ve yeni, daha yüksek üretim ilişkileri, onların varlığının maddi koşulları eski toplumun rahminde olgunlaşmadan önce ortaya çıkmazlar.[1]

Bu ayrım, yukarıdaki metinde ifade edilen temel fikirlere yöneliktir. 5.1.1 ve 5.1.2'de, teorinin ana yapıtaşlarını oluşturan üretici güçler ve üretim ilişkileri kavramlarını tartışıyorum. 5.1.3'te, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki "uygunluk" ve "çelişki"yi anlamanın değişik yolları üzerinde düşünüyorum. 5.1.4'te, üretici güçlerin üretim ilişkilerine karşı hangi anlamda "öncelik" taşıyabileceğini irdeliyorum.

5.1.1. Üretici güçler

G.A. Cohen'in sergilemesinde, üretim güçleri içlemsel olarak, kaplamsal olarak ve teorik olarak tanımlanıp sınırlanır. İçlemsel olarak, "bir üretici güç sıfatını taşıyabilmek için, bir öğe, (kısmen) onun kullanılmasının bir sonucu olarak üretim meydana gelecek şekilde ve ayrıca öğenin üretime böylece katkıda bulunması bir kimse tarafından amaçlanarak, bir üreten edimci tarafından kullanılabilir olmalıdır".[2] Kaplamsal olarak, bu tür öğeler, üretim araçlarını (özellikle üretim aletlerini ve hammaddeleri) ve beceri, güç ve bilgi gibi çeşitli nitelikleriyle emek gücünü içerirler. Teorik olarak, üretici güçler kavramı, içine yerleştirildiği daha genel teoriyle sınırlanır. Üretici güçler (i) ille de mülkiyet altında olmasa bile, mülkiyete konu olabilmeli; (ii) genel olarak, üretilen malların emek içeriğini azaltma anlamında, tarih boyunca gelişmekte olmalı; (iii) üretim ilişkilerinin biçimini açıklayabilmeli ve (iv) bu ilişkiler tarafından engellenebilir olmalıdır.[3] Bunlara, mülkiyet konusu olabilme, gelişme, açıklama ve engelleme kısıtları olarak atıf yapacağım.

---

1 *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, s. 8-9.
2 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 32.
3 Aynı yerde, s. 41. Mülkiyet konusu olabilme kısıtı için, bkz. ayrıca s. 43.

Cohen'in yaklaşımı, karakteristik biçimde berraktır. Marx'ın yazdıkları ile bağlantısı olan tutarlı bir teorik sistemin kurulmasına olanak verir. Bununla birlikte, Marx'ın daha az berrak ve tutarlı olduğunu ve aynı zamanda karmaşık tarihsel gelişmeyle daha çok ilgilendiğini öne süreceğim. Bazı inatçı durumları ele alarak bunu açıklayacak ve örnekleyeceğim: toplumsal ilişkiler, bilim ve nüfus. Daha sonra, üretici güçlerin *gelişmesi* kavramındaki bir belirsizliğin tartışılmasıyla konuyu bir sonuca bağlayacağım.

Marx "üretici güç" terimini ve eşdeğerlerini[1] bazen daha genel bir anlamda kullanır gibidir: işçilerin üretkenliğinin veya toplam çıktı büyüklüğünün arttırılmasında etkili olan herhangi bir şey, bir üretici güç olarak sayılır. *Grundrisse*'de, örneğin, üretici güçlerde "bilimden, icatlardan, emeğin bölünmesi ve birleşmesinden, haberleşme araçlarının gelişmesinden, dünya piyasasının oluşmasından, makinelerden, vs. doğan" artışa atıf yapar.[2] Burada, (dar anlamda) üretici güçlerde bir artış *oluşturan* şey, örneğin bir icat, bu artışa *neden olan* şeyle, örneğin dünya piyasasının gelişmesiyle aynı düzeye konulur. O zaman, Marx'ın şunu söylediği düşünülebilirdi: dünya piyasasının gelişmesi, kendi başına üretici güçlerde bir artıştır ve daha genel olarak, toplumsal üretim ilişkileri, üretici güçlerin (optimal?) gelişmesine hizmet ettikleri ölçüde, *kendileri* üretici güçtür. Benzer şekilde, *Alman İdeolojisi*'nde Marx, "makine ve para"nın bazı koşullar altında "yıkıcı güçler"e dönüşebildiklerini öne sürer, böylece bunların aksi durumda üretici güç olacaklarını ima eder.[3] Daha da genel olarak, din gibi üstyapısal pratiklerin de, emeğin üretkenliğini arttırdıkları ölçüde, üretici güçler arasında sayılmaları gerektiği iddia edilebilirdi.

Cohen'in saptadığı gibi, kavramın böylesine geniş yorumlanması anlamlı değildir.[4] Marx kendini, bazen, bu yöne işaret edebilecek bir biçimde ifade etse bile, kavramın üzerindeki teorik kısıtlamalar geniş yorumlamaya olanak vermez. Özellikle, toplumsal üretim ilişkileri, kendileri üretici güç niteliğinde ise, üretici güçlerle açıklanamazlar. Açıklayıcı bağlantı, kavramsal ayrımı gerekli kılar. Marx'ın kendisi de, *"üretici güç (üretim araçları) ve üretim ilişkileri kavramlarının diyalektiği,* sınırları belirlenmesi gereken ve gerçek farkı ortadan kaldırmayan bir diyalektik"[5] dediğinde bunu kaydetmiştir.

1 *Alman İdeolojisi*'nin bir yerinde (s. 35) üretici güçler anlamında açıkça "Produktionsverhältnisse" terimi kullanılır. Daha genel olarak, bu yapıtta, daha sonraki terminolojide "üretim güçleri ve ilişkileri" haline gelen şeye atıf yapma amacında olduğunu ima eden bir biçimde, "Produktions-und Verkehrsverhältnisse" (s. 176, 209, 416), "Produktions-und Verkehrsweise" (s. 88, 159, 247, 367) ve "Produktions-und Verkehrsbedingungen" (s. 85, 418) bileşik ifadeleri kullanılır.

2 *Grundrisse*, s. 308.

3 *Alman İdeolojisi*, s. 52.

4 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 32 vd.

5 *Grundrisse*, s. 109.

Ancak, bir bağlamda, Cohen –uygun biçimde genelleştirilir ise– bu daha geniş fenomenlerin *bilişsel bir eşdeğerinin* üretici güçler arasına konulmasına olanak veren bir beyanda bulunur. Marx'ı izleyerek[1], bütünüyle teknik bir işbölümü ile özel olarak kapitalist bir biçim arasında ayrım yapar. Onun terminolojisinde, ilki maddi çalışma ilişkilerine, ikincisi toplumsal üretim ilişkilerine aittir.[2] İlişkiler oldukları için, bunlar kullanılamaz veya mülkiyete konu olamazlar, dolayısıyla üretici güçler olarak nitelenemezler. Ancak, maddi çalışma ilişkilerinin emeğin üretkenliğini arttırabileceği yolundaki sezgiye yer vermek için, şu yorumu ekler:

> Bu kavramsal alanda *bir şeyin* bir üretici güç olmasını kabul ediyoruz, ama çalışma ilişkilerinin kendilerinin değil. Bizim açıklamamızda, emeği örgütleme yollarının bilgisi, bir üretici güçtür, yönetimsel emek gücünün bir parçasıdır, ama bu bilgi uygulamaya konulduğunda kurulan ilişkiler üretici güç değildirler. İlişkiler kümesiyle ilgili tasarıyı, ilişkilerin kendilerinden ayırmak gerekir ve bir üretici güç olan şey ilkidir.[3]

Cohen, özel olarak kapitalist nitelikteki işbölümü üzerine benzer bir yorum yapmamakla birlikte, aynı bilişsel benzetmenin burada da geçerli olup olamayacağı sorulabilirdi. *Kapital I*'den bir pasajı düşünelim:

> O zaman, teknik bakımdan, makinenin gelişiyle eski işbölümü sistemi terk edilse de, manüfaktürden devralınan geleneksel bir alışkanlık olarak, fabrikada süregider ve daha sonra, emek gücünü sömürmenin bir yolu olarak, kapital tarafından daha iğrenç bir formda sistematik tarzda yeniden kalıba dökülüp tesis edilir. Hayat boyunca bir ve aynı aleti kullanmanın uzmanlığı, şimdi, hayat boyunca bir ve aynı makineye hizmet etmenin uzmanlığına dönüşür. Makine, işçiyi, ta çocukluğundan başlayarak, bir detay-makinenin bir parçası haline getirmek amacıyla, kötüye kullanılır. Bu yoldan, onun yeniden üretilmesinin giderleri önemli dercede azaltılmakla kalmaz, aynı zamanda, onun bir bütün olarak fabrikaya ve dolayısıyla kapitaliste olan çaresiz bağımlılığı tamamlanmış olur. Başka her yerde olduğu gibi burada da, toplumsal üretim sürecinin gelişmesinin yarattığı üretkenlik artışı ile bu sürecin kapitalist tarzda sömürülmesinin yarattığı üretkenlik artışı arasında ayrım yapmalıyız.[4]

Pasaj belirsizdir ve ilginç şekilde belirsizdir. Son cümleye kadar, pasajın doğal tek yorumu, spesifik olarak kapitalist nitelikte olan üretim örgütlenmesinin ardındaki güdünün verimlilik veya üretkenlik değil kâr olduğu iddiasıdır. Daha kesin olarak, 3.2.2'de sunulan bir argümana paralel biçimde, kapi-

1 *Kapital I*, s. 420; ayrıca, "geniş bir ölçekte makinelerin olanaklı her kullanımı"nın gerekli kıldığı teknik işbölümünün üzerine özel olarak kapitalist nitelikteki işbölümünün nasıl konulduğunun bir analizi için, krş. s. 419.

2 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, bölüm IV.

3 Aynı yerde, s. 113.

4 *Kapital I*, s. 422.

talistlerin işçiyi bağımlılaştırmak için bilinçli olarak teknik bakımdan daha aşağı metotları seçtiği ima edilmektedir. Bu durumda, Marx'ın, kapitalist örgütlenmenin üretkenliği de arttırdığını söyleyerek konuyu bağlaması şaşırtıcı olmaktadır. İlk yoruma 5.2.2'de geri döneceğim. Burada, son cümlenin ima ettiği ikinci yorum üzerinde odaklanmak ve –üretkenliği arttıran maddi çalışma ilişkileri hakkındaki bilgiye benzer şekilde– kapitalist işbölümünün daha üretken olduğu yolundaki girişimci bilgisinin bir üretici güç sayılıp sayılmayacağını sormak istiyorum. Taylorizm bir üretici güç sayılmamalı mı? Ve kabul edilirse, (işçilerin ücret taleplerinin frenlenmesindeki olası rolünden ayrı olarak) işçilerin daha çok çalışmalarının sağlanmasında dinin etkinliği hakkındaki girişimci bilgisine doğru bir genelleme yapamaz mıyız? Toplumsal ilişkiler üzerine bilgi, kendi başına ne toplumsal olduğuna, ne de bir ilişki olduğuna göre, niye üretici güçlere girmesin ki?

Eminim ki Marx bu vargıya karşı koyardı. Ancak, aşağıdaki zincirde kesme noktasının nerede olması gerektiği belli değildir: makineler - teknik işbölümü - Taylorizm - İnsan İlişkileri - fabrikada sabah duaları - fabrika çocukları için Pazar Okulu* - fabrika işçileri için Pazar kilise törenleri. En doğal çözüm, bir teorik kısıt eklenmesi gibi görünüyor: üretici güçler, üretim ilişkileri karşısında *nötr* olmalıdır. Yani, üretici güçler öyle tanımlanmalıdır ki, üretim ilişkileri değiştiğinde, kullanılan üretici güçlerde *derhal* değişiklik olmasın. Yeni ve üstün üretici güçler geliştikçe, daha sonra değişiklikler olabilir, fakat üretim ilişkilerindeki değişikliğin hemen sonrasında, teknik rasyonalite var olan üretici güçlerin korunmasını emreder. Problemsiz olmasa da[1], bu öneri Marx'ın düşünüşündeki merkezi bir fikre sadık görünüyor –üretici güçlerin gelişmesinin, insanın insan tarafından daha verimli biçimde sömürülmesini değil, doğanın insan tarafından gitgide artan ölçüde denetim altına alınmasını yansıttığı fikri.

Şimdi de, Marx'a göre[2] hiç tartışmasız bir üretici güç olan *bilim* üzerinde düşünelim. Zihinsel bir yaratım olan bilimin, bir *maddi* üretici güç olup olamayacağı sorulabilir. Buna iki yanıt verilebilir ve hangi yanıtı seçtiğimiz pek fark etmez. Ya, Marx'ı izleyerek, bazı üretici güçlerin "manevi", bazılarının

* "Sunday School": Pazar günleri kilisede çocuklara din dersleri verilmesi. (ç.n.)

1 Yorumlama ile ilgili bir zorluk şudur ki "List Üzerine Yorum"da (s. 285), Marx üretici güçlerden çok geniş bir anlamda söz eder: "Bir mesleğin tekdüzeliği, sizi o meslek için daha uygun kılıyorsa, o zaman tekdüzelik bir üretici güçtür." Üreticilerin tercihleri (3.2.2) öze ilişkin bir problem yaratır: verimlilik açısından optimal olan bir teknik, refah açısından öyle olmayabilir. Son olarak, üretici güçlerin nötr bir tanımının benimsenmesinde teorik bir zorluk vardır, çünkü nötr olmayan örgütlenme metotları üretim ilişkilerinin açıklanmasına girebilir.

2 Bkz. özellikle *Grundrisse*, s. 690 vd. ve *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2060 vd.

"maddi" olduklarını[1] söyleyebiliriz. Ya da, Cohen'i izleyerek, "maddi" sıfatının karşıtının "manevi" değil "toplumsal" olduğunu, böylece bir üretici gücün aynı anda hem manevi, hem de maddi olabileceğini[2] söyleyebiliriz. Bu soruna bağlı olan önemli herhangi bir şey yoktur. Ancak, toplumsal ilişkiler biliminin, önceki paragrafın argümanına göre, bir üretici güç olmayacağına dikkat ediniz.

Bir başka zorluk daha ciddidir. Cohen'e göre, bir üretici güç, mülkiyete konu olabilmelidir, fakat bilimsel bilgi, hukuken sahip olunmaya karşı çoğu zaman direnir. Bir kimse, filanca spesifik bilgi üzerinde, onu basitçe kendine saklayarak, *de facto* bir tekel sahibi olabilir, fakat hukuki sahiplik iddia etmeye yönelik bir girişim çoğu zaman kendi kendini bozguna uğratan bir girişim olacaktır. Bilgi üzerinde hukuki bir tekel iddia etmek, onun açıklanmasını ve dolayısıyla çoğu zaman başkalarına bedelsiz olarak sunulmasını gerektirir. Bilginin özelliği şudur ki "onun alıcı için değeri, alıcı ona sahip olana kadar belli değildir, fakat o zaman da alıcı, aslında onu bedelsiz olarak edinmiş demektir".[3] Patent sistemi, bu problemi kimi durumlarda çözer, ama bütün durumlarda değil. Matematik ve doğa bilimlerinde bilgi, birçok durumda, belki de çoğu durumda, patentlenemez. Bu türden patentlenemez bilgiler, gelişme kısıtına uyarlar, ama mülkiyet konusu olabilme kısıtına uymazlar. 1861-63 *Eleştiri*'sinde Marx'ın ima ettiği gibi, bilimciler kısmen veya tamamen keşiflerinden elde edebilecekleri kâr ile güdüleniyorlar ise, [o türden bilgiler-ç.n.] engelleme kısıtına uyabilirler:

> Bu bilimler, kapitalin zenginleşmesi için bir araç olarak ve böylece onlarla uğraşanları zenginleştirmenin bir aracı olarak hizmet ettikleri ölçüde, bilim adamları, bilimlerinin *pratik uygulamalarını* keşfetmek için birbirleriyle rekabet ederler.[4]

Ancak, tipik olarak, Marx, bu güdülenmeyi vurgulamaz. Onun genel tutumu, "kapital bilimi yaratmaz, onu sömürür"[5] dediğinde daha iyi özetlenir. Patentlenemez nitelikteki bilgilerde, onların yaratılmasında rol oynamaksızın, kapitalin yararlanabileceği bir artış meydana gelir. Dolayısıyla, bilimin, açıklama kısıtına uygun olabilmesi de kuşkuludur. Üretim araçlarının özel mülkiyetinin, mülkiyet konusu olamayan üretici güçlerin gelişmesi üzerindeki etkisiyle açıklanabileceğini önermek, doğal olarak mantıksızdır. Doğrudur, Marx, kapitalizmin tarihsel görevinin *özgür zaman* yaratmak olduğunu; böylece bir azınlığın, geleceğin toplumunun temellerini atacak olan sanat ve

1 *Grundrisse*, s. 223, 502.
2 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 47.
3 Arrow, *Essays in the Theory of Risk-Bearing*, s. 152.
4 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2062.
5 Aynı yerde, s. 2060; ayrıca krş. *Kapital I*, s. 386 not.

bilim faaliyetlerine kendini verebileceğini vurgulur (2.4.2), fakat kapitalist üretim ilişkilerinin niçin bu sonucu vermesi gerektiğini de, bu sonucu vermekle nasıl açıklanabileceğini de hiçbir yerde anlatmaz. Dahası, bilimin gelişmesi, her bireysel girişimcinin çıkarına değil, kapitalist sınıfın *kolektif* çıkarınadır. Dolayısıyla, bunun nasıl olup da üretim araçlarının *özel* mülkiyetinin açıklanmasına girebileceğini anlamak zordur. Kapitalist sınıfın kolektif çıkarları esas olarak siyasi araçlarla yürütülür, fakat üretim ilişkilerinin açıklanmasında siyasi kurumlara atıf yapılması söz konusu olamazdı, çünkü siyasi sistemin aldığı şekli açıklamak için de üretim ilişkilerine başvurulmaktadır.

Resmi tamamlamak –ve daha da karıştırmak– için, Cohen'in mülkiyete konu olabilme kavramının, daha temeldeki ilişki olan efektif kontrol yerine geçen hukuki bir kısaltmadan ibaret olduğunu eklemeliyim. Onun bakışında, hukuki mülkiyet ilişkileri, hukuk-öncesi efektif kontrol ilişkilerini kararlı duruma getirirler.[1] Bu bakış üzerine bazı yorumlar için, aşağıda 7.1.1'e bakınız. Burada, mülkiyet konu olabilme kısıtının yerine bir efektif kontrol edilebilirlik kısıtı geçirilirse, patentlenemez bilgilerin bile bu kısıta uyabileceğine işaret etmek isterim.[2] Öte yandan, hukukun damgası, bu hukuk-öncesi kontrolü kararlı duruma getirmez, fakat tersine, bilgiyi herkesçe kullanılabilir yaparak, onu [hukuk-öncesi kontrolü-ç.n.] yok ederdi. Böylece, Cohen bir ikilemle karşı karşıyadır. Üretici güçlerin hukuken mülkiyete konu olabilmesinde ısrar ederse, Marx'ın kuvvetle benimsediği bir görüşün tersine, temel bilimin, üretici güçlerin bir parçası olmadığını kabul etmelidir. Üretici güçlerin efektif kontrol edilebilirliği üzerinde ısrar ederse, o zaman da, kendi teorisinin tersine, bazı efektif kontrol biçimlerinin hukukun damgasıyla kararlı duruma getirilemez olduğunu kabul etmelidir.[3]

Dolayısıyla, toplumsal ilişkilerin ve bilimin kavramsal statüsü bir ölçüde muğlaktır. Bunlar, üretici güçler üzerindeki teorik kısıtların kimilerine uygundur, kimilerine değildir. Ancak, bunların Marx'ın projesinde temel problemler oluşturduklarını söylemek istemiyorum. Aslında bunlar, toplumsal değişmeyle ilgili herhangi bir kapsamlı teoride ortaya çıkacak türden, maddi, orta-boy problemlerdir. Teoride daha derin bir kusur, Marx'ın *nüfus* konu-

---

1 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, bölüm VIII.

2 Ama, o durumda bile, söz konusu bilgilerin hem kontrol edilebilir *hem de kullanılabilir* olup olmadığı sorusu ortada kalırdı, çünkü, son üründen hareketle, onun yapılmasına girmiş olan bilgileri yeniden kurmak çoğu zaman olanaklıdır.

3 Doğru, Cohen'in beyan ettiği görüş yalnızca şudur: her hak için ona karşılık gelen bir yetki vardır. Önceki paragrafta aktarılan koşullar geçerli olduğunda, patentlenebilen bilgiler bu görüşü yanlışlamaktadır. Patentlenemez bilgiler ise, ters iddiayı, yani her yetki için, onun karşılık geldiği bir hak vardır iddiasını yanlışlamaktadır. Cohen, bu iddiayı açıkça öne sürmese de, açıklamasında ve yorumladığı teoride bu iddia örtük olarak vardır.

sunu ele alma tarzında ortaya çıkmaktadır. Merkantilist geleneğe[1] uygun olarak, ama kendi genel teorisinin aksine, Marx, nüfusu üretici güçler arasına katma eğilimindeydi. Bunu yaparken, ekonomik büyümenin yaygın ve yoğun biçimlerini, yani toplam ürünün büyümesi ile kişi başına ürünün büyümesini birbirine karıştırdı.

Önce, 1861-3 *Eleştiri*'sinden bir pasaj üzerinde düşünelim; bu pasajda nüfus, kapitalistin bedelsiz olarak edinebildiği birçok üretici güçten biri sayılır:

> Kapitalist için maliyeti sıfır olan bir makine şekli, üretim süreci içindeki işbölümü ve işbirliğidir. Kapitalist, bireysel işçilerin emek gücü için ödeme yapar, onların birleşmesi için ve emeğin toplumsal gücü için değil. Ona hiçbir maliyeti olmayan bir başka üretici güç bilimin gücüdür. Nüfus artışı, ona bedavaya gelen bir başka üretici güçtür. Fakat, kapitalist bu üretim güçlerini –her şeyden önce makine biçiminde– kapital sahipliği yoluyla temellük edebilir. Nüfusun artışından ve toplumun tarihsel gelişiminden doğan başka her toplumsal emek gücü için olduğu gibi, doğanın güçleri, doğanın gizli serveti için de aynı şey geçerlidir.[2]

Son cümleye bakılırsa, nüfusu bir üretici güç olarak sınıflandırırken Marx'ın bütün anlatmak istediği, işçilerin toplam kitlesindeki büyümenin işçi başına üretkenliği de arttırma eğiliminde olduğudur. Marx, gerçekten bunu söylemek istediyse, o zaman, neyin üretici güçlerde bir büyüme oluşturduğu ile neyin bu büyümeye neden olduğu arasında geçici olarak bir kavram karışıklığına düşmekle eleştirilebilir yalnızca. Bu yorumda, nüfus artışı üretici güçlerde kendi başına bir gelişme oluşturmaz fakat –kapitalist koşullarda– artan bir işbölümüne olanak vererek üretici güçlerin gelişmesine yol açardı. Aynı elyazmasının başka bir yerinde, Marx bunu açıkça öne sürer: "nüfusun artışıyla, işçilerin becerisi artar, işbölümü büyür, makine kullanma olanağı büyür, sabit kapital büyür, kısaca emeğin üretkenliği büyür."[3]

Marx'a göre, nüfus artışı, yalnızca kapitalist koşullar altında emeğin üretkenliğinde bir büyümeye yol açar. Pre-kapitalist koşullar altında, nüfusun büyüklüğü ile kişi başına ürün arasında pozitif değil, negatif bir bağıntı vardır:

---

1 Merkantilist ve neo-merkantilist gelenekte nüfus, ülkenin çok önemli bir üretici gücü olarak kabul edilirdi. Leibniz bunu özlü biçimde ifade etmiştir: "Kräfte sind Fruchtbarkeit, Volk und Geld" ["Güçler doğurganlık, nüfus ve paradır." (ç.n.)] (Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, cilt II, s. 934). Leibniz burada, yalnızca, yoğun anlamdaki (doğurganlık) ve yaygın anlamdaki (nüfus) üretici güçleri değil, dar anlamdaki üretici güçleri (üretimde kullanılan şeyleri) ve geniş anlamdaki üretici güçleri (üretimin artması sonucunu veren şeyleri) de birbiriyle karıştırıyor. Marx, bu yanılgıların ne birinden, ne de öbüründen kendini tam olarak hiçbir zaman kurtarmamıştır.

2 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2047.

3 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 244; krş. s. 259.

Yunan ve Roma'nın antik devletlerinde, dışarıya zorunlu göç, periyodik olarak koloniler kurulması şeklini alarak, toplumun yapısında düzenli bir bağ oluşturmaktaydı. O devletlerin bütün yapısı, belirli sınırlar içinde, antik çağ uygarlığının kendisini tehlikeye sokmaksızın aşılamayacak olan nüfusun sayısına dayanmaktaydı. Fakat bu niçin böyleydi? Çünkü bilimin maddi üretime uygulanması onların hiç bilmediği birşeydi. Uygar kalmak için, sayıca az olmak zorundaydılar. Aksi takdirde, özgür yurttaşı köleye dönüştüren ağır ve zahmetli çalışmaya teslim olmaları gerekirdi. Üretici gücün eksik olması, yurttaşlığı, sayılarda bozulmaması gereken belirli bir orantıya bağlı kılmaktaydı. Dışarıya zorunlu göç tek çareydi. Asya'nın yaylalarından barbarları Eski Dünya'yı istila etmeye iten şey, yine, üretim güçleri üzerinde nüfusun baskısıydı. Aynı şey, farklı bir şekil altında olmakla birlikte, burada da etkili oldu. Barbar kalmak için, sayıca az olmak zorundaydılar. Onlar, bugün Kuzey Amerika'daki kızılderili kabileler gibi, üretim biçimleri her birey için geniş bir alanı gerektiren, göçebe, avcı, savaşçı kabilelerdi. Sayıca artarak, birbirlerinin üretim alanını kısıtlıyorlardı.[1]

Bu pasaj, *belirli koşullar altında* nüfus artışının, üretici güçlerde bir artışa neden olduğu, fakat kendisinin böyle bir artış oluşturmadığı görüşüyle uyumludur. Marx'a göre bu koşullar, kapitalist üretimle kısıtlıydı. Marx bu düşüncesinde hatalı olabilir[2], ama bu şimdi incelenmekte olan yorumsal konuyla ilgili olarak anlamlı değildir.

Yukarıdaki yorumsal tartışmanın sonucu, nüfusun bir üretici güç olduğu görüşünü Marx'a bağlamak için zorlayıcı gerekçeler bulunmadığıdır. Ancak, antik dünyanın çözülüşü meselesi, bizi, bu sonuç üzerinde yeninden düşünmeye zorluyor. Marx, pre-kapitalist toplumlarda herhangi bir teknik değişme olmadığına inanıyordu (5.2.1). Dolayısıyla, yoğun gelişme anlamında, yani işçi başına üretkenliğin artması anlamında alınırsa, üretici güçlerdeki bir gelişmenin sonucu olarak bu toplumların nasıl olup da çökebileceklerini görmek zordur. Öte yanda, Marx bu toplumların nüfus artışı yüzünden çöktüklerini iddia eder ve, bunu iddia ederken, nüfusun bir üretici güç olduğunu söylemeye çok yaklaşır:

Komünün eski tarzda varlığını sürdürmesi, üyelerinin önvarsayılan nesnel koşullarda yeniden üretilmesini gerektirir. Üretimin kendisi, nüfusun artması (ki bu da üretimin bir parçasıdır), bu koşulları yavaş yavaş ve kaçınılmaz olarak kaldırır, onları yeniden üreteceğine yok eder, vs. ve böylece komünal sistem, dayandığı mülkiyet ilişkileriyle beraber, geriler ve çöker.[3]

---

1 *New York Daily Tribune*, 22.3.1853.

2 Pre-kapitalist toplumlarda teknik değişmenin başlıca nedeninin nüfus artışı olduğu yolunda bir argüman için, bkz. Boserup, *Population and Technological Change*.

3 *Grundrisse*, s. 486.

Bütün [pre-kapitalist] üretim biçimlerinde, üretici güçlerin gelişmesi temellükün esası olmadığı, fakat üretim koşullarıyla belirli bir ilişki (mülkiyet biçimleri) üretici güçlerin *önvarsayılan engeli* olarak göründüğü ve salt yeniden üretilecek olduğu için, nüfusun gelişmesi –ki bütün üretici güçlerin gelişmesi bunda özetlenir– daha da güçlü bir şekilde bir *dışsal engel* ile karşılaşmak ve böylece kısıtlanacak bir şey olarak görünmek zorundadır. Topluluğun koşulları, ancak belirli bir nüfus miktarıyla uyumlu [idi]... Fazla nüfus ve nüfus, birlikte alındığında, belirli bir üretim temelinin yaratabileceği *tek* nüfustur. Nüfusun bu engeli ne ölçüde aştığını, engelin kendisi veya, daha doğrusu, engeli koyan temel belirler.[1]

Öyle sanıyorum ki *Grundrisse*'den bu metinlerde Marx'ın nüfusu üretici güçler arasında saymasının iki nedeni vardı: (i) nüfus, toplumsal değişmenin açıklamasının üretici güçlerin gelişmesinde bulunması gerektiği şeklindeki teorik kısıta uymaktaydı ve (ii) nüfus –merkantilist gelenek çizgisinde– zenginliğin önemli bir kaynağı olarak görülebilirdi. Marx, nüfus artışının ve teknik değişmenin, toplumsal değişmenin açıklamasına aynı şekilde giremeyeceğini ve nüfusta bir artışın kişi başına üretimde bir artışla beraber gitmek zorunda olmadığını görmezden gelmiş olmalıdır.

Kabul etmek gerekir ki, bu bir ölçüde spekülatif bir kurgulamadır. İdeal olarak, Marx'ta, hem genel bir toplumsal değişme teorisi, hem de bu teorinin pre-kapitalist toplumlara ve kapitalizme tutarlı bir uygulamasını bulmak isterdi insan. Benim yorumum şu fikirle güdülenmiştir: Marx'ın genel teoriyi uygulamak için karışık bir girişimde bulunduğunu söylemek, bu yönde bir deneme bile yapmadığını söylemekten daha iyidir. Üretici güçlerin gelişmesinin –nüfus artışı şeklinde bir yaygın süreç olarak veya kişi başına üretkenlik artışı şeklinde bir yoğun süreç olarak– iki değişik anlamda anlaşılması, Marx'ın, ne denli tutarsız bir biçimde olursa olsun, genel teori ile pre-kapitalist toplumlara dair incelemesi arasındaki boşluğu doldurmasına olanak vermiştir.

Nüfus artışı problemi, şimdi bütünüyle yoğun bir süreç olarak düşünülen üretici güçlerin gelişmesi kavramındaki bir başka belirsizliği saptamamıza olanak veriyor. Şöyle bir senaryo tasarlayalım. İlk aşamada, işçi başına hayli yüksek bir üretkenlikle, orman kesme ve yakma yoluyla kazanılan arazide, tarımla uğraşan seyrek bir nüfus vardır. İkinci aşamada, tarım tekniğinde herhangi bir değişiklik olmayıp, nüfus arttıkça üretkenlik azalır. Son aşamada nüfus, üretkenliği arttıran, fakat başlangıçtaki düzeyine çıkarmayan daha yoğun tarım biçimlerine geçmiştir. Birinci ve üçüncü aşamalar karşılaştırılırsa, "üretici güçlerde bir gelişme" olmuş mudur?

---

1 Aynı yerde, s. 605.

Bunun yanıtı, açıkça, kaynakların ve nüfusun başlangıç koşulları altında daha yeni metotların karşı-olgusal verimliliğine bağlıdır. Yeni metotlar, o koşullarda uygulamaya konulsaydı, işçi başına daha büyük bir ürün elde edilmesine olanak verecek idiyse, o zaman, yeni metotların ortaya çıkışı, üretici güçlerde bir gelişme oluşturur. Buna karşı, Cohen iddia etmektedir ki, "üretici güçlerin gelişme düzeyinin, ekonomik yapının şeklini belirlediği söylenir ve ekonomik yapı, bu denli karşı-olgusal herhangi bir şeyden etkilenmez".[1] Fakat, üç aşamalı senaryoyu yeniden düşünelim. İkinci aşamada, yoğun tarım metotları kesme-yakma tekniklerinden üstün olurdu. Yeni metotlar, ancak yeni üretim ilişkilerinin kurulmasıyla uygulamaya sokulup geliştirilebiliyor ise, bu durum, söz konusu ilişkilerin daha sonra niçin kurulduklarını açıklayabilirdi. (Ben bu öyküye inanmıyorum, fakat argüman uğruna onu burada kabul ediyorum.) Bu beyanda karşı-olgusal hiçbir şey yoktur. Karşı-olgusal karşılaştırma, yeni metotların ekonomik yapının şeklini belirleyip belirlemediklerine karar vermek için değil, üretici güçlerde bir gelişme oluşturup oluşturmadıklarına karar vermek için gereklidir.

Dolayısıyla, bu hipotetik durumda, hem üretici güçlerin geliştiklerini, hem de üretim ilişkilerindeki değişmeyi açıkladıklarını söyleyebiliriz. Ancak, üretim ilişkilerindeki değişmenin üretici güçlerin gelişmesiyle açıklandığını söyleyemeyiz.[2] (Yeni metotların başlangıç durumunda eski metotlardan üstün olmamaları, ama değişen çevresel ve demografik koşullar altında üstün olduklarından benimsenmeleri halinde, üretici güçler, hiç gelişmeksizin, üretim ilişkilerindeki değişmeyi açıklayabilirlerdi.) Cohen'in itirazının esası bu olabilir. Fakat, öyle sanıyorum ki bu itiraz, üretici güçlerin "gelişmesi"nin ne anlama geldiğine değil, Marx'ın üretim ilişkilerindeki bir değişmenin her zaman için üretici güçlerde daha önceki bir gelişmeyle açıklanabilir olduğuna inanıp inanmadığı konusuna bağlı olacak biçimde yeniden ifade edilmelidir.

Son bir nokta da, bu konuyla ilgilidir. Gelişmelerinin belirli bir düzeyinde üretici güçlerin *hangi özellikten dolayı* daha fazla, optimal büyümeleri için yeni üretim ilişkileri geliştirdiklerini soralım. Standart yanıt, anlamlı özellik olarak artığın düzeyine[3] işaret eder. Kapitalizmden komünizme geçiş ile ilgi-

---

1 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 61.

2 Bununla birlikte, üretici güçlerin gelişmesinin üretim ilişkilerindeki değişmeye *neden olduğunu* söyleyebiliriz. "Üretici güçlerin gelişmesi" olarak atıf yapılan süreç, bir *gelişme* olmasından dolayı öyle hizmet etmediğinde bile, ilişkilerdeki değişme için bir neden olarak hizmet edebilir. Bir nedene, bir neden olarak nasıl hareket ettiğinden bağımsız bir biçimde atıf yapılabilir. Bkz. Beauchamp ve Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation*, s. 93 vd.

3 Daha spesifik olarak, kişi başına artığın düzeyine. Ancak gelişmenin anlamlı özelliğinin toplam artık olduğu görüşüne hayli sık rastlanıyor. Boserup'a göre (*Population and Technological Change*, s.

li olarak Marx'ın görüşü kesinlikle buydu (5.2.3). Ancak, üretici güçler yeterince sofistike teknikler veya bilgiler içerdiklerinde, onların daha fazla, optimal gelişmesinin yeni üretim ilişkileri gerektirdiği de öne sürülebilirdi. Örneğin, köleliğe dayanan bir sistemdeki üretici güçlerin gelişmesinin yapısal sınırları olabilir. Bereketli doğal koşullar altında köleliğin çok büyük bir artık ürettiği, ama teknik ilerlemeye engel olduğu tasarlanabilir. Bunun tersine, belki daha az akla yatkın bir biçimde, kapitalizm altında nüfus artışı ve gitgide azalan kaynaklar, pre-kapitalist üretim ilişkilerinin optimal hale gelmesi söz konusu olmaksızın, işçi başına artığı veya toplam artığı pre-kapitalist düzeylere çekebilirdi.

Çoğu durumda, üretici güçlerin "gelişme"sinin bu değişik anlamları bir arada bulunurlar. Daha büyük bir potansiyel artık, daha büyük bir gerçek artıkla beraber gider; (kolayca ele avuca gelir bir kavram olmayan, fakat kesinlikle anlamsız bir kavram da olmayan) teknik sofistikasyonun artması da öyledir. Durum böyle olsa da, ekonomik yapıdaki değişmelerin açıklanması için en anlamlı özelliğin hangisi olduğunu belirleme gereği sürmektedir. Her duruma ayrı bir şey bulmaktan kaçınmak için, bu özelliğin bütün durumlarda aynı özellik olması gerekir. Köleliğin çöküşünü bu sistem içinde vasıflı emek kullanımının yapısal sınırlarıyla, kapitalizmin çöküşünü onun yaratmış olduğu artığı (dinamik açıdan) verimsiz kullanmasıyla açıklamak doyurucu olmazdı. Marx'ın köleliğin gerilemesini böyle açıkladığını söylemiyorum; aslında o hiçbir açıklama sunmamıştır (5.2.1). Fakat bu, Marksistlere hayli çekici gelen bir açıklamadır, çünkü üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin bir örneğiymiş gibi görünmektedir.

5.1.2. Üretim ilişkileri

Yine, Cohen'in değerli tartışmasıyla başlıyor, sonra ona bir takım eklemeler yapıyorum. Mülkiyet ilişkileri, üretim ilişkilerinin "hukuksal ifadesinden başka bir şey" olmadıklarına göre, üretim ilişkilerini, üretim faktörlerine malik olma ve olmama açısından karakterize edebiliriz. Cohen'i izleyerek, mülkiyetin üç kertesini ayırt edebiliriz: tam, kısmi ve sıfır mülkiyet. (Sınıfları tanımlamak amacıyla 6.1.1'de bu denli kaba olmayan bir yaklaşım kullanılı-

---

65 ve başka sayfalar), pre-kapitalist toplumlarda teknik ilerlemenin tipik şekli, kişi başına artık miktarında bir düşmeyi ve toplam artıkta bir artmayı içermekteydi. Toplam artığın çoğalması, ilerlemeyi daha öteye götürebilecek bir uzmanlar sınıfının ortaya çıkmasına olanak vermekteydi; kişi başına artığın çoğalması ise, kendi başına böyle bir sonuç doğurmamaktaydı. Marx'ın kafasında böyle bir görüş olduğunu sanmıyorum, fakat sonraki Marksistler arada sırada bu görüşü kesinlikle benimsemiştirler. Benim fikrimce, bu görüş, hayli akla yatkındır, ama yeterince işlenmemiştir. Örneğin, emeğin marjinal üretkenliği aşırı hızlı biçimde azalmıyorsa, teknik değişmesiz nüfus artışının niçin aynı sonucu veremeyeceği açık değildir.

yor.) Ayrıca, iki tür üretim faktörü arasında ayrım yapabiliriz: insani (yani, emek gücü) ve maddi (yani, üretim araçları). Buradan, aşağıdaki tablo elde edilebilir:[1]

		Üretici kendi emek gücüne malik midir?		
		Evet	Kısmen	Hayır
Üretici üretim araçlarına malik midir?	Evet	bağımsız üreticiler	olanaksız	olanaksız
	Kısmen	kapitalizme geçiş biçimleri	serflik	olası değil
	Hayır	kapitalizm	olası değil	kölelik

Olası olmayan ve olanaksız durumlar için, Cohen'e gönderme yapıyorum. Öteki şıkların kimileri, üretim ilişkilerinin daha geniş bir biçimde kavramlaştırılmasına yol açacak yorumlar gerektiriyor.

Bağımsız üreticiler. Bu kategoride, radikal şekilde farklı olan iki alt-sınıf vardır. Birincisi geçimlik üretim, öbürü "basit meta üretimi"dir. Her iki durumda, üreticiler kendi üretim araçlarına maliktir ve onları kiralanmış emeğin yardımı olmaksızın işletirler. İlkinde, üretici birim kendine yeterlidir, ikincide bir meta piyasasıyla bütünleşmiştir. Geçimlik üretim, geleneksel köylü toplumlarının çoğunda genel kural olmuştur. Değişen bir ölçüde, vergileme yoluyla bir miktar artı-emek elde edilmesiyle karışmıştır. O durumda, Asyatik üretim tarzında olduğu gibi, bağımlı üretim olarak nitelenmesi genellikle daha doğru olur. Ancak, sırf vergilemenin olması, üreticilerin üretim araçları üzerindeki mülkiyetinin tam olmadığını öne sürmemiz için yeterli değildir. (Vergileme ve sömürü arasındaki ilişki hakkında 4.1.5'teki tartışmaya bakınız.)

Basit meta üretimi, daha kırılgan bir yapıdır. 4.1.3'te açıklandığı gibi, kaynakların eşit olmayan dağılımı ile, bu sistem, sınıf oluşumu olmaksızın sömürüyü içerirdi ve dolayısıyla bu iki fenomenin* mantıksal olarak ayrılabildikleri gösterilmiş olurdu. Marx, gerçek durumlarda, basit meta üretimine dayalı bir toplumun kısa zamanda bir kredi piyasası veya bir emek piyasası geliştireceğini, böylece kapitalizme veya aşağıda tartışılan geçiş biçimlerinden birine dönüşeceğini iddia etmiştir. İlk başta herkes kendi kapitaliyle kendisi için çalışırken, şimdi emek gücü alıcıları ve satıcıları ve ayrıca kapital ödünç verenler ve alanlar ortaya çıkar. Bu değişim meydana gelir, çün-

1 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 65-6'daki tablo 1 ve tablo 2'den hareketle oluşturulmuştur.

* Sınıf oluşumu ve sömürü (ç.n.)

kü "küçük üreticiler cephesinde, üretim araçlarının korunması veya yitirilmesi çok sayıda beklenmedik olaylara bağlıdır ve bu olayların veya yitimlerin her biri yoksullaşmaya işaret eder ve asalak bir tefecinin sokulup yerleşebileceği bir gedik haline gelir".[1] Veya, bir ücretli emek sözleşmesi teklif eden girişimci bir kapitalistin veya eve iş verme sözleşmesi teklif eden bir tacirin sokulup yerleşebileceği bir gedik diye ekleyebiliriz. Basit meta üretimi özünde istikrarsızdır.

Geçiş biçimleri. Marx, kapitalizme geçişin iki ana biçimi arasında ayrım yapar: tefeci kapitali yoluyla sömürü ve tacir kapitali yoluyla sömürü.[2] Bunların, gelişimli anlamda mı, yoksa sadece bir sınıflama şemasında ara kategoriler olma anlamında mı geçişsel oldukları açık değildir. Gelişme potansiyeli taşımayan, yapısal olarak durgun bir sömürü biçimi olan tefeci kapitali bakımından ikinci şık geçerli gibi görünür:

> Bu biçim, üreticilerin sömürülmesini yoğunlaştırır ve onu aşırı bir noktaya iter. Böylece, [tefeci] başlangıçta yalnızca emeğin kapitale biçimsel olarak bağlı kılınması şeklinde olmakla birlikte, bir kapitalist üretim tarzını devreye sokar, ama onunla bağlantılı olarak yoğunlaşan emek üretkenliğini veya esas kapitalist üretim tarzına geçişi ilerletmek için hiçbir şey yapmaz. Aslında bu, emeği kısırlaştıran bir biçimdir.[3]

Marx'ın *"Ücret Köleliği* olayından ayrı olarak *Borç Köleliği"*[4] diye adlandırdığı şey iki biçim alabilir. Fransız köylülerinin ipotek yoluyla sömürülmesinde olduğu gibi, ya üretim araçları borç teminatı olarak kullanılır[5] ya da, Hintli *rayot** gibi, üretici işletme kapitali elde etmek için gelecekteki ürünü rehin verir.[6] Her iki durumda, üreticinin üretim araçları üzerindeki mülkiyeti ancak kısmidir, çünkü mülkiyet haklarından bazıları –ilk durumda, insanın malik olduğu şeyi özgürce kullanma hakkı, ikinci durumda, insanın malik olduğu şeyin ürünlerini tam olarak kullanma hakkı– eksiktir.

Tacir kapitali, kapitalizme bir geçiş biçimi olarak eve iş vermeye yol açar. Üreticiler, üretim araçlarından bazılarına maliktirler, fakat tacir onlara hammadde sağlar ve ürünlerini kararlaştırılan bir fiyattan satın alır. Tefeci kapitali yoluyla sömürüde olduğu gibi, tacir kapitali yoluyla sömürü, ne, teknikte bir değişmeye tekabül eden, emeğin kapitale gerçekten bağlı kılın-

---

1 *Kapital III*, s. 599.
2 Bkz. özellikle *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2152 vd.
3 Aynı yerde, s. 2155; ayrıca bkz. *Kapital III*, s. 596.
4 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2155.
5 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 57, 122.
* Hindistan'da küçük çiftçi (ç.n.)
6 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2155.

masıdır, ne de biçimsel bir bağlı kılmadır. Ve yine, tefeci kapitalinde olduğu gibi, çok daha belirsiz bir biçimde olsa da, tacir kapitali, gelişmeli bir anlamda değil de, sınıflama anlamında geçişsel gibi görünür:

> Feodal üretim tarzından geçiş iki katlıdır. Doğal tarım ekonomisinden ve ortaçağın kentsel endüstrilerinin loncalara bağlı elsanatlarından farklı olarak, üretici tacir ve kapitalist haline gelir. Bu gerçekten devrimci olan yoldur. Veya tacir üretim üzerinde dolaysız hâkimiyet kurar.Tarihsel olarak bir atlama taşı görevini yapsa da –bağımsız dokumacıları onlara yün satarak ve onların kumaşını satın alarak kontrol altına sokan onyedinci yüzyıl İngiliz kumaşçılarını hatırlayınız– bunun kendisi eski üretim tarzının yıkılmasına katkıda bulunmaz, fakat kendi varlığının önkoşulu olarak onu koruma ve sürdürme eğilimindedir.[1]

Kapitalizm. Marx'ın teorisinde *loncaların* yeri düşünüldüğünde ortaya çıkan kavramsal bir noktaya işaret etmek dışında, bölüm 3 ve bölüm 4'ün analizlerine pek fazla ekleme yapmam gerekmiyor. Bu kurum bir ortaçağ fenomeni olmakla birlikte, onu feodalizm veya serflik çerçevesinde betimlemek uygun olmazdı. Aksine: tarihsel olarak loncalar emeğin topraktan özgürleşmesini temsil ediyorlardı ve –ilerici aşamalarında– feodallerin ve kralların iktidarına karşı sürekli bir mücadele verdiler.[2] Lonca sistemi, feodal olmamakla kalmıyordu; bir yerde, Marx onun kapitalist olduğunu bile öne sürer:

> [Lonca sistemi] alıcılar ve satıcılar arasında ilişkiler içerir. Ücretler ödenir ve ustalar, kalfalar ve çıraklar birbirleriyle özgür insanlar olarak karşılaşırlar... Dahası, usta üretim araçlarına maliktir –aletler, malzemeler, vs. (ama kalfa da bu aletlere malik olabilir)– ve ürüne de maliktir. Bu ölçüye kadar, o bir *kapitalisttir*.[3]

Gerçekten de, Cohen'in önerdiği kapitalizmin yapısal tanımında[4], ortaçağ ustası bir kapitalist idi. Verili herhangi bir zamanda, bir yanda üretim araçlarının özel mülkiyeti, öbür yanda emek gücünün özel mülkiyeti gözlenebilirdi. Fakat bu tanım fazlasıyla dardır, çünkü üretim ilişkilerinin dinamik olarak tanımlanması gerekir.[5] Kapitalizmin ayırt edici niteliği, özel mülkiyet ve ücretli emek yanında, kapitalin ve emeğin özgürce dolaşabilmesidir. Oysa, lonca sisteminde bulunmayan şey işte tam olarak budur. İki sistem arasında ayrım yapmak için, onların olası durumlarını dikkate almak yetmez. Bir momentten ötekine olabilecek değişimleri de düşünmek gerekir.

---

1 *Kapital III*, s. 334.
2 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 1975.
3 Aynı yerde, s. 2131-2 (= *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1029).
4 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 73 vd.
5 Bu konuda, bkz. Cohen'in kitabı üzerine yazdığım eleştiri, *Political Studies*, s. 122-3, ayrıca aşağıda 6.1.4.

Marx lonca sistemi üzerindeki kısıtlamaların farkındaydı. Çırakların sayısı için belirlenen *numerus clausus** "bir zanaat ustasının kapitaliste dönüşmesini" engelliyordu.[1] Ayrıca, ustanın "kapitali" herhangi bir üretim dalına özgürce aktarılamazdı; ustanın icra ettiği zanaata bağlanmıştı.[2] Bütün bunlar, ustanın bir kapitalist olduğu fikrini doğrulamaz (ve zaten bu fikir, Marx tarafından, ancak ustanın üretim araçlarına ve son ürüne malik olması "ölçüsüne kadar" ileri sürülür). Başka yerlerde Marx, lonca üretim ilişkilerinin kapitalist üretim ilişkilerinden farklı olduklarını ve hatta öteki pre-kapitalist ilişkilerle aynı düzleme konulabilecek benzersiz bir sistem oluşturduklarını açıkça belirtir. *Grundrisse*'de, "lonca sistemi, serflik ve kölelik"ten kapitalizmin ortaya çıkması öncesinde üretici güçler üzerinde birbirlerini izleyen engeller olarak söz eder.[3] *Komünist Manifesto*'nun ilk sayfalarında, pre-kapitalist mücadeleler "özgür insan ve köle, patrisyen ve pleb, bey ve serf, lonca ustası ve kalfa"[4] arasındaki mücadele olarak sayılır. Cohen'in tablosu, Marx'ın tarih teorisinin Marx'ın kendisi tarafından yapılmış iki en ünlü veciz anlatımından biri olan bu metne uymuyor. Göreceğimiz gibi, ötekine de uymuyor.[5]

Spesifik vargı şudur: lonca ilişkileri kendine özgü olarak düşünülmeli ve kapitalist üretim ilişkilerinin kapsamına sokulmamalıdır. Daha genel vargım ise şudur: üretim ilişkileri, mülkiyet yapısının belirli bir andaki kesitleriyle tanımlanamaz. Mülkiyet yapısını tam olarak kavramak için, onun nasıl edinildiğini ve elden çıktığını bilmemiz gerekir. Bu olgunun sınıf oluşumu açısından içermeleri 6.1.4'te tartışılıyor.

Serflik. Bu kategorinin dikkate alınması, Marx tarafından sözü edilen ama Cohen'in tablosunda yer almayan bir başka ilişkiler kümesine işaret eder. 1859 Önsöz'ünde Marx şöyle der: "Ana hatlarıyla, Asyatik, antik, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumun ekonomik formasyonunda birbirlerini izleyen çağlar olarak belirlenebilir."[6] Bunlardan ilki Cohen'in tablosunda yer almaz. Doğrudur, Marx Asyatik tarzdan sıkça söz etmez[7], fakat onun bu son derece programatik pasajdaki yeri gösteriyor ki Marx, onun

---

* *Numerus clausus* (Lat.): Sınırlanmış/kısıtlanmış sayı, bir tür kota (ç.n.)

1 *Kapital I*, s. 309.

2 *Kapital III*, s. 377-8; ayrıca bkz. *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2132, 2353.

3 *Grundrisse*, s. 749.

4 *Komünist Manifesto*, s. 482.

5 Bu kendi başına tablonun eleştirisi değildir. Tablonun tek amacı, dolaysız üreticilerin mülkiyet durumlarını kapsamaktır. Ancak, tabloda ihmal edilen fenomenler, bir bütün olarak Cohen'in kitabında da ihmal edilmiştir.

6 *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, s. 9.

7 Marx'ın yapıtında Asyatik üretim tarzına sadece 2.5 açık gönderme bulunur. Yukarıdaki notta aktarılan pasajdan başka, bu terim *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2269'da geçer. *Kapital I*, s. 79'da "altasiatische Produktionsweise" ["eski Asyatik üretim tarzı"-ç.n.] terimi kullanılır.

[Asyatik üretim tarzının-ç.n.] öteki üçünden epeyce ayrı ve kavramsal olarak onlarla aynı düzlemde bir ekonomik yapı olduğuna inanmaktaydı. Onun bu konudaki düşünceleri karışık ve esas olarak yanlıştı[1], fakat bundan kalkarak, Marx'ın bu konuya verdiği önemin daha sonraki bilgiler ışığında bizim vermek isteyebileceğimiz önem kadar az olduğunu söyleyemeyiz.

Asyatik üretim tarzının, Cohen'in tablosunda, serfliğin bir alttürü olarak yer aldığı iddia edilebilirdi. Dolaysız üreticiler açısından, bu ikisi arasında fark bulunmadığı da doğru olabilir. Tıpkı bunun gibi, Troçki, ücretli emeğin varlığı nedeniyle yüzyılın başında Rusya'da kapitalizm olduğunu iddia etmişti; oysa işveren, özel kapitalden çok, devlet idi.[2] Ancak,bu gerekçelere dayanarak Asyatik tarzı ihmal etmek doyurucu olmazdı. Metinsel kanıtlara saygılı olmak gerektiği gibi, dikkate alınması gereken önemli teorik kısıtlar da vardır. Üretici olmayan maliklerin* niteliği, herhalde, üretici güçlerin üretim ilişkileriyle ileriye götürülmesi veya engellenmesine dair herhangi bir analize önemli bir biçimde girerdi. Ayrıca, siyasi-hukuki üstyapı, Cohen'in yaptığı gibi, onun üretim ilişkileri üzerindeki istikrar getirici etkileriyle açıklanacak ise, üretim ilişkileri, ekonomik açıdan hâkim olan sınıfın ne olduğunu açıkça ortaya koyacak biçimde tanımlanmalıdır. Dolayısıyla, tablo, üretici olmayan maliklerin açık bir anlatımıyla tamamlanmalıdır –bunların bireyler mi, ara düzeyde kolektifler mi, yoksa bir bütün olarak bürokrasi mi olduğu açıkça belirlenmelidir.

Özetlersek, üretim ilişkileri şunlarla tanımlanır: (i) üreticilerin üretim araçlarıyla ve kendi emek güçleriyle olan ilişkisi, (ii) var ise, üretici olmayan maliklerin niteliği ve (iii) mülkiyetin edinilmesi ve aktarılmasının tabi olduğu kurallar. Böylece hem Asyatik üretim tarzı, hem de lonca sistemi, alışılmış kölelik-serflik-kapitalizm üçlüsünden farklı olan üretim tarzlarının spesifik biçimleridir. Asyatik tarzın serflikten farkı, üretici olmayan malikin niteliğinden, lonca sisteminin kapitalizmden farkı ise, kapitalin ve emeğin devingenliğinden kaynaklanır.

5.1.3. Uygunluk ve çelişki

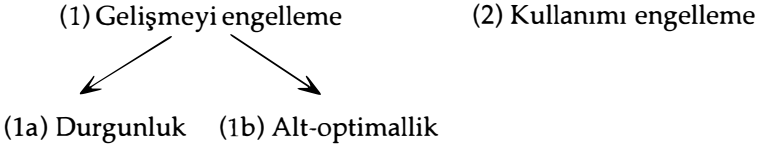
Her üretim tarzında, üretim ilişkileri üretici güçlere önce "uygundurlar", daha sonra onlarla bir "çelişki" içine girerler. Bunun ne demek olduğunu açıklığa kavuşturmak hayli karmaşık bir iştir. Dolayısıyla, aşağıda yer alan argümanın yapısını taslak olarak çizmek yararlı olabilir.

1 Bkz. Anderson'un *Lineages of the Absolutist State* kitabındaki Asyatik üretim tarzı üzerine eklenti.

2 Bkz. Knei-Paz, *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 117.

* "Üretici olmayan malik" (yani, üretim araçlarına –esas olarak toprak– malik olan ama üretime katılmayan özne), Asyatik tarzda devlet, serflikte toprak beyidir. (ç.n.)

1859 Önsöz'ünde ve başka yerlerde ortaya konulan genel teori muğlaktır. Bu teori şöyle yorumlanabilir: üretici güçlerin gelişmesi durduğunda, üretim ilişkileri, üretici güçlerle çelişki içindedir- veya şöyle: başka üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişmesine daha iyi hizmet edecek ise, var olan üretim ilişkileri üretici güçlerle çelişki içindedir. Bu muğlaklığı gidermek için, Marx'ın spesifik üretim tarzları hakkında ve özellikle de kapitalizm hakkında ne söylediğine bakmalıyız. Marx'ın bu konuda söylediği şeyler, kesin olarak ikinci yoruma işaret eder. O zaman da şu mesele ortaya çıkıyor ki, Marx'ın kapitalizm hakkında söylediği şeylerin bazıları, her iki yorumda da, genel teoriyle tutarsızdır. Üretim ilişkileriyle üretici güçler arasındaki çelişkinin, üretim ilişkileri, üretici güçlerin –optimal *gelişmesinden* ayrı olarak– optimal *kullanımını* engelledikleri zaman ortaya çıktığını ima eden kimi pasajlar aktaracağım. Dolayısıyla, çelişkinin ne anlama geldiğinin üç ana yorumu vardır:



Bunlardan (1b)'nin tarihsel materyalizmin merkezinde olduğuna inanıyorum; oysa (2) Marx'ın kapitalizmden komünizme geçişle ilgili düşünüşünde daha önemli bir yer tutmaktaydı. 5.2.3'te bu geçiş için tarihsel materyalizm ile daha uyumlu bir teori inşa edilip edilemeyeceğini tartışıyorum.

5.1'in girişinde, 1859 Önsöz'ünden aktarılan sözler, ayrıca *Alman İdeolojisi*'nde yer alan benzer bir takım pasajlar[1], doğal olarak şu yoruma uygun düşüyorlar. Her üretim tarzının başlangıç aşamasında üretici güçlerde hızlı bir gelişme olur. O durumda, üretim ilişkileri üretici güçler için "gelişme biçimleri"dir –üretim ilişkileri ve üretici güçler birbirlerine "uygun düşerler". Daha sonra, üretici güçler durgunlaşmaya başlar: üretim ilişkileri onların gelişmesine "engel" olmaktadır. Böylece, uygunluk ve çelişki, sırasıyla, teknik ilerleme ve teknik durgunluk olarak yorumlanır. Bu yorumlamanın lehine Önsöz'deki şu sözler bulunur: "Hiçbir toplumsal oluşum, onun içinde gelişebilecek bütün üretici güçler tam olarak gelişmeden önce yok olmaz." Ayrıca, azalan marjinal verimliliğe ilişkin sezgisel anlayışlarla da uyuşur: üretim tarzları en sonunda yaratıcı potansiyellerini tüketirler. En azından kapitalizm için, bu soyut şemayı ete kemiğe büründürmek amacıyla akla

1 *Alman İdeolojisi*, s. 88, 432.

yakın bir senaryo da kurgulanabilir: rekabet, hızlı teknik değişmeye yol açar, ama bu teknik değişme, ona eşlik eden ölçek ekonomileri yoluyla, oligopoller yaratır ve yenilik sürecini yavaşlatır.[1]

Bu yorumlama, tek başına alındığında Önsöz'ün akla en yakın yorumlaması olduğu ve yorumcuların çoğunluğu tarafından az veya çok açık biçimde benimsenmiş olduğu halde[2], daha geniş mülahazalar bizi onu reddetmeye zorluyor. Bunun yerine, (yukarıdaki paragrafta aktarılan beyan ayrı tutulursa) Önsöz'deki beyanlarla da tutarlı olan ve çok sayıda başka metinlerin gerekli kıldığı bir yorumlama seçmeliyiz. Bu yorumlamada, uygunluktan çelişkiye geçiş, üretici güçlerin gelişmesi yavaşladığında değil, üretim ilişkileri üretici güçlerin gelişmesi için optimal olmaktan çıktıklarında meydana gelir. Bir başka üretim ilişkileri kümesi üretici güçleri daha hızlı bir biçimde geliştirecek ise, var olan üretim ilişkileri optimal olmaktan çıkmış, alt-optimal olmuş demektir. Dolayısıyla, örtük karşılaştırma, daha önceki bir aşamada aynı ilişkilerle değil, karşı-olgusal bir ilişkiler kümesiyledir. Bu, alt-optimalliğin teknik durgunluk ile çakışabileceği düşüncesini dışlamaz. Dahası, durgunluk başlarsa, teknik ilerlemenin son noktaya erişmemiş olduğu varsayımı ile, bu alt-optimalliğin bir işareti olurdu. Öte yandan, durgunluk olmaksızın alt-optimallik olabilir. "Çelişki" başladıktan sonra bile, bütün varoluşu boyunca kesintisiz ve hatta *hızlanan* teknik değişme sergileyen kapitalizmde durum böyledir.

Kapitalizm altında üretici güçlerin gelişmesine dair bir model 5.2.3'te veriliyor. Söz konusu model için metinsel kanıtların bazıları burada veriliyor, çünkü bunlar geleneksel yoruma karşı olan kanıtlardır aynı zamanda. Benim bildiğim kadarıyla, Marx hiçbir zaman üretici güçlerin kapitalizm altında daha hızlı gelişeceklerini açıkça söylemese de, bu görüş başka beyanlardan çıkarılabilir. Marx iddia eder ki kapitalist gelişmenin seyri içinde "kapitalin organik bileşimindeki ve onun teknik biçimindeki değişmenin hızı artar".[3] Ayrıca, "erişilen üretkenlik düzeyi, sabit kapitalin değişken kapital üzerindeki göreli üstünlüğünde kendini gösterir".[4] Hep birlikte ele alınırlarsa, bu beyanlar, teknik değişme temposunun artmakta oluşunu ima eder.

1857-8 ve 1861-3 elyazmalarında bulunan çok sayıdaki metinler daha da güçlü bir kanıt sunarlar. Burada Marx, kapitalin üretici güçleri *geliştirme ve engelleme* yönündeki çifte eğiliminden söz eder. Kimi durumlarda bu, aşağıda daha geniş olarak tartışılan, kullanım engellemesine gönderme yapar. Ki-

---

1 Bkz. benim *Explaining Technical Change*, s. 215.

2 Bkz. örneğin Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*, s. 20, 28; Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, cilt 1, s. 375 ve Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 173, Önerme 4.

3 *Kapital I*, s. 631.

4 *Kapital III*, s. 759. Başka pasajlar 3.3.2'de aktarılıyor.

mi durumlarda ise, Marx'ın kafasında açıkça gelişmenin engellenmesi vardır. 1861-3 elyazmasında Marx, bunun spesifik bir biçiminden bile söz eder – tekniklerin, emek minimizasyonu ilkesine göre değil, kâr maksimizasyonu ilkesine göre seçilmesi (3.3.2). Buna kapitalizmin yapısındaki bir "engel" olarak[1] ve onun çelişkilerinin bir örneği olarak[2] gönderme yapar. Ama bu engelleme, kapitalizmin gelişmeyi uyarma eğilimini dışlamaz –bir yerde[3] Marx, üretici güçlerin kapitalizm altında "kısıtsız" ve "engelsiz" gelişmesinden bile söz eder. Bu çifte eğilim, *Grundrisse*'deki iki önemli pasajda öne sürülür:

İlk olarak, genel olarak üretimin özünde değil, fakat kapitale dayanan üretimin özünde bir sınır vardır. Bu sınır ikilidir, daha doğrusu, iki ayrı yönden bakılarak tek bir sınır söz konusudur. Burada, *aşırı üretimin* temellerini, gelişmiş kapitalin temel çelişkisini ortaya çıkarmak; daha genel olarak, iktisatçıların sandığı gibi, kapitalin üretici güçlerin gelişmesi için *mutlak* biçim olmadığını –mutlak biçim olmadığından başka, üretici güçlerin gelişmesiyle mutlaka örtüşen servet biçimi de olmadığını– ortaya çıkarmak için, kapitalin üretim üzerinde *özel* bir sınırlama –üretim önündeki her engeli aşmaya yönelik genel eğilimiyle çelişen bir sınırlama– içerdiğini göstermek yeterlidir. Kapitalden önceki üretim aşamaları, onun görüş noktasından, üretici güçler üzerindeki engeller olarak görünür. Ama, doğru anlaşıldığında, kapitalin kendisi, üretici güçlerin gelişmesi için dışarıdan bir mahmuz –aynı zamanda onların dizgini olarak da görünen bir mahmuz– gerekli olduğu sürece, onların gelişmesinin koşulu olarak görünür. Kapital, tıpkı loncalar, vs. gibi, üretici güçlerin gelişmesinin belirli bir düzeyinde gereksiz ve sıkıntı verici hale gelen bir disiplindir onlar üzerinde.[4]

Burada, kapitalin evrenselleştirme eğilimi ortaya çıkar; bu eğilim onu önceki bütün üretim aşamalarından ayırır. Kapital, kendi doğasıyla sınırlanmış olmakla birlikte, üretici güçlerin evrensel gelişmesi yönünde çabalar ve böylece yeni bir üretim tarzının önvarsayımı haline gelir. Bu yeni üretim tarzı, belirli bir durumu yeniden üretmek veya genişletmek amacıyla üretici güçlerin geliştirilmesi üzerine değil, üretici güçlerin özgür, engellenmemiş, ilerici ve evrensel gelişmesinin kendisinin toplumun ve dolayısıyla onun yeniden üretiminin önvarsayımı olmasına dayanır. [5]

Kapitalist üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişmesi üzerinde hem bir mahmuz, hem de bir dizgindir. Bunu şöyle açabiliriz. *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda insan doğası hakkında ortaya konulan anlayışa göre, yenilikçi ve yaratıcı faaliyet insan için doğaldır. Ekonomi politikteki alışılmış yaklaşımın tersine, problem, yenilik için özendiriciler yaratma problemi değil, bireyin doğal

1 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 1671; *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 116, 120.
2 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 1653 (bozuk metin).
3 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 55-6.
4 *Grundrisse*, s. 415.
5 Aynı yerde, s. 540.

yaratma dürtüsünün önündeki engelleri kaldırma problemidir. Bireyin içinde "onun kendini gerçekleştirmesi bir içsel gereklilik olarak vardır".[1] Özel özendiricilere yalnızca kıtlık ve yoksulluk koşullarında gerek bulunur; o koşullarda, bireyin gereksinmeleri çarpılmış, kapasiteleri tek yanlı bir biçimde gelişmiştir. Kapitalizmin ilk aşamalarında, gerçekten de epeyce kıtlık ve yoksulluk vardı ve bu kaçınılmazdı, çünkü gereksinmelerin yüksek bir düzeyde doyurulmasının maddi koşulları henüz yaratılmamıştı. O koşullarda, kapitalizm, ilerlemeyi kâra tabi kılsa da, en iyi ve en ilerici düzenlemeydi. Ama, sistem kendi çöküşünün koşullarını yaratıyordu. Kapitalizmin sonraki aşamalarında, hâlâ epeyce yoksulluk vardır, fakat bu kaçınılmaz değildir. Kapitalizmin kendisinin yarattığı teknoloji göz önüne alındığında, gereksinmelerin doyurulma düzeyinin çok yüksek olduğu, böylece –bireylerin genel olarak kendilerini gerçekleştirmesinin bir parçası olarak– spontan bir faaliyet olarak yeniliğin kendini gösterdiği bir düzen kurmak maddi açıdan olanaklıdır. Sonuç, daha önce görülmüş olanların çok ötesinde bir yenilik temposu olacaktır.

"Mahmuz ve dizgin" argümanı şöyle de anlatılabilir. Yeniliklerin ortaya çıkış temposu, ardından seçmenin geldiği aramanın sonucu olarak görülebilir.[2] Üretici güçlerin belirli bir düzeyine kadar, kapitalizm, yeni metotlar arayışında vazgeçilmez bir mahmuzdur. Kimi zamanlarda ise, yeni metotların seçilmesi üzerinde bir dizgindir –örneğin, emeğin minimizasyonu yerine kârın maksimizasyonunu koyarak. Başlangıç aşamasında, bu karşıt eğilimlerin net etkisi, olanaklı alternatifler ile karşılaştırılırsa, pozitiftir. Fakat belirli bir noktadan sonra, hem daha üstün bir mahmuz sağlayacak, hem de dizgini kaldıracak olan yeni bir üretim ilişkileri kümesinin olabilirliği ortaya çıkar. 5.2.3'te, işçilerin bu değişimleri yaratmak amacıyla devrim yapacaklarını beklemenin akla yakın olup olmadığını tartışacağım. Burada, söz konusu değişimlerin kendilerinin akla yakınlığı üzerine bazı sorgulayıcı yorumlar eklemek istiyorum. 3.2.2'de, teknik değişme üzerinde bir dizgin olarak kâr maksimizasyonunun öneminin kuşkulu olduğunu gördük. Başka engeller olabilir, fakat başka engeller var ise, Marx bunlar hakkında hiçbir şey söylemez. Ayrıca, gelişme için yeni, güçlü bir mahmuz olacağı düşüncesi tümüyle spekülatiftir. Özellikle, insanların kendilerini gerçekleştirmesi en üstün değer ise, insanın kendini gerçekleştirmesi engellenebilir (2.2.7). Bununla birlikte, gelişme için yeni bir güdü fikri hemen bir kenara bırakılmamalıdır. Sanatın ve bilimin tarihi hayli açıkça gösterir ki yaratma dürtüsü maddi kazanç beklentisini gerektirmez. Ancak, kârlılık (veya birleştirilmiş emek de-

1 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 340.

2 Bkz. Nelson ve Winter, *An Evolutionary Theory of Economic Change*; ayrıca benim *Explaining Technical Change*, bölüm 6.

ğerlerin minimizasyonu) ile kısıtlanan gelişmenin, bireysel kendini gerçekleştirme için aynı olanağı sunup sunmadığını tartışmak isteyebilirdik. Teknik mükemmeliyet arayışı ve zarafet, çoğu zaman, ekonomik rasyonelliğin düşmanıdır. Burada, özellikle burada, en iyi, iyinin düşmanı olabilir.[1] Dolayısıyla, yenilikçi çalışmayı birey için değerli kılan şey, onu toplum için değerli kılan şeyle doğrudan örtüşmez. 2.2.7 ve 4.3.3'te tartışılan komünizmin problemlerine, şimdi, onun çok fazla sayıda bilimciye ve çok az sayıda mühendise çekici gelip gelmeyeceği sorusunu eklemeliyiz.

Şimdi, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin hayli farklı bir yorumunu ima eden metinlere dönüyorum. Bir yorumda, çelişki, üretici güçlerin alt-optimal gelişmesinden değil, *alt-optimal kullanımından* ileri gelir. Marx'tan bağımsız olarak, tekniklerin alt-optimal biçimde kullanıldıkları düşüncesi nasıl anlaşılabilir? Önce, karteller, oligopoller, vs. yüzünden verimsiz statik kaynak tahsisi söz konusu olabilir. İkinci olarak, dışsallıklar, bedavacılık problemleri, vs. yüzünden kamu mallarının alt-optimal düzeyde sağlanması söz konusu olabilir. Üçüncü olarak, piyasa kararlarının özelliği olan eşgüdümsüzlük yüzünden, işsizlik, kullanılmayan üretim kapasiteleri, ve efektif talebe uymayan mallar olabilir. Son olarak, üretici güçler insani olmayan bir biçimde kullanılabilir –çünkü işçiler onların kapasitelerini tam olarak kullanmamakta veya üretim onların ancak en aşağı gereksinmelerine yanıt vermektedir.

Bunlardan ilki hakkında, 3.1.1'de ortaya konulan metodolojik nedenlerle, Marx'ın söyleyecek pek az sözü vardı. 7.1.1'de geniş olarak açıklandığı gibi, Marx, ikinci kategorideki problemlerin öneminin bütünüyle farkında değildi. Ama o, üçüncü ve dördüncü kategorileri, üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki "çelişki"nin halleri olarak dikkate almıştır.

İlk olarak, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* kitabından, Marx'ın devrimin koşullarını tartıştığı bir pasajı ele alalım:

> Burjuva toplumunun üretici güçlerinin burjuva ilişkileri çerçevesinde olabildiğince gümrah biçimde geliştikleri bu genel refahta, gerçek bir devrimin sözü edilemez. Böyle bir devrim, ancak ve ancak, *bu etkenlerin her ikisinin*, yani *modern* üretici *güçler* ve *burjuva üretim biçimlerinin*, birbirleriyle *çatışma* içine girdikleri dönemlerde olanaklıdır... *Yeni bir devrim, ancak yeni bir krizin sonucunda olanaklıdır. Ama, devrim bu kriz denli kesindir.*[2]

"Gelişme" ve "kriz"in nasıl garip bir biçimde karşı karşıya konulduklarına dikkat ediniz. Gelişme ve engellenen gelişme arasında veya denge ve onun

---

1 Genelliğe yönelik faydasız arayış konusunda bir olay incelemesi, *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste* başlıklı kitabımın III. bölümünde ortaya konulan, mühendis olarak Leibniz ile ilgilidir.

2 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 135.

bozulması arasında bir kontrast beklenebilirdi, ama bu karma ikili değil. Bu heterojen kontrast Marx'ın yazılarında sık sık görülür. *Grundrisse* ve 1861-3 elyazmasında Marx, düzenli olarak, en parlak döneminde kapitalizm tarafından üretici güçlerin geliştirilmesinin karşısına, belirli bir noktadan itibaren kapitalizme gittikçe daha fazla musallat olan aşırı üretim krizlerini koyar.[1] Hatta, "uygunluk" olayının optimal gelişme bakımından, "çelişki"nin ise alt-optimal kullanım bakımından anlaşıldığı bu "karma" yorum, belki de, metinsel olarak hem (1b)'deki, hem de (2)'deki saf yorumların (bkz. s. 259) her ikisinden de daha akla yakındır. Ama, bu yorum, genel teorinin yeniden kurgulanmasında merkezi bir yer almayı hak edemeyecek ölçüde tutarsızdır.

Üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişkinin kapitalizmin gayrı insanileştirici veçheleriyle eşitlenmesi, en açık biçimde, *The People's Paper*'da 1856 yılında çıkmış bir makalede bulunur:

> Günümüzde, her şey karşıtıyla yüklü görünüyor. İnsan emeğini kısaltmak ve daha verimli kılmak için harika bir güce sahip olan makinelere, yoksulluk içinde ve aşırı çalışarak bakıyoruz. Yeni çıkmış servet kaynakları, bir çeşit garip sihirle, kıtlık kaynaklarına dönüşüyorlar. Sanatın zaferleri, karakterin yitimiyle ortaya çıkmış gibi görünüyorlar. İnsanlığın doğaya hâkim olmasıyla aynı tempoda, insan, başka insanlara ve kendi alçaklığına esir oluyor sanki. Bilimin saf ışığı bile, ancak cehaletin arka planı üzerinde parıldayabilir görünmekte. Bütün icatlarımız ve ilerlememiz, maddi güçlerin fikri hayat ile donatılması ve insan hayatının maddi bir güç haline indirgenmesi sonucunu veriyor görünmekte. Bir tarafta modern sanayi ve bilim, öbür tarafta modern sefalet ve çözülüş arasındaki bu karşıtlık; çağımızın üretici güçleri ve toplumsal ilişkileri arasındaki bu karşıtlık, elle tutulabilir, ezici, inkâr edilemez bir gerçektir.[2]

Bu sözler, belki de, kapitalizmin Marx tarafından yapılmış en özlü ve belagatli mahkum edilişidir. Hemen her cümle, derin teorik meşguliyetleri yansıtır. Emek ve bilim arasındaki kontrast, 1861-3 *Eleştiri*'sinde yine ortaya çıkar.[3] Hemen sonraki cümle, fetişizm kavramının erken bir beyanıdır. Üretici

1 *Grundrisse*, s. 541, 748 vd.; *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 56.

2 *People's Paper*, 19.4.1856. [Bkz. bu kitapta, s. vii-ç.n.]

3 "Bilim, *çalışmaya yabancı* ve *düşman olan, ona tahakküm eden bir güç* olarak görünür. Onun uygulamaları, üretim sürecini analiz etmek ve doğa bilimlerini maddi üretim sürecine uygulamak için kullanılacak, mesleğin kabul edilmiş bilgiler, gözlemler ve marifetler kitlesinin bir yandan pekiştirilmesini, öte yandan bilime dönüştürülmesini içerir. Üretim koşullarının pekiştirilmesi ve geliştirilmesi ve bunların kapitale dönüştürülmesinin, işçinin onlardan yoksun kılınmasına ve ayrılmasına dayalı olması gibi, bilimin uygulamaları da, bütünüyle, sürecin fikri güçlerinin bireysel işçilerin bilgi, deneyim ve uzmanlığından ayrılmasına dayanır. Fabrikadaki çalışma, işçiye, elle yapılan birkaç işlemin bilgisini bırakır; ancak böylece, bilgi yanında, çıraklık yasaları da kaldırılmıştır. Fabrika çocuklarının en azından okumayı ve yazmayı öğrenmelerini sağlamak için devletçe açılan kampanya, 'bilimin üretim sürecine bu uygulanışı'nın bütün fikri gelişmenin süreci oluşturan eylemler içinde bastırılmasıyla nasıl çakıştığını gösterir. Elbette ki, daha yüksek işçilerden oluşan küçük bir sınıfın yaratıldığı doğrudur, ama bu sınıf, bütün bilgilerden ['entkenntnisst'] yoksun kılınmış işçiler kitlesi-

güçler ve üretim ilişkileri arasındaki "antagonizm" –birkaç satır sonra buna bir "çelişki" olarak atıf yapılır– açıkça üretici güçlerin insani olmayan kullanımında yatar. Kontrast, yüksek bir potansiyel değişme temposu ile daha düşük gerçek tempo arasında değil, üretici güçlerin özgürleştirici kudreti ile onların gerçekte köleleştirici sonuçları arasındadır. Dolayısıyla, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki, burada, manevi yabancılaşma (2.2.5) ile özdeşlenir.

Daha önce, *Alman İdeolojisi*'nde doğal olarak yorum (1)'e uygun düşen pasajlar bulunduğuna işaret ettim. Söz konusu pasajlar 1859 Önsöz'ünün ışığında okunduklarında, durum gerçekten de öyledir. *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nın ışığında okunduklarında ise, yorum (2) ve daha özel olarak, çelişkinin, üretici güçlerin gayrı insani kullanımı olarak anlaşılması da aynı ölçüde akla yakındır. İlk olarak, çelişkinin, üretici güçler "yıkıcı güçler" haline geldiklerinde ortaya çıktığı ima edilmektedir:

> [Büyük ölçekli endüstri] bir üretici güçler kitlesi üretmiştir. Manüfaktür için loncanın, gelişen elsanatları için küçük kırsal atölyenin bir engel olması gibi, bu üretici güçler için de özel mülkiyet bir engel haline gelmiştir. Özel mülkiyet sistemi altında, bu üretici güçler, ancak tek yanlı bir gelişme yaşarlar ve esas olarak yıkıcı güçlere dönüşürler; dahası, bu güçlerin pek çoğu özel mülkiyet sistemi içinde hiçbir uygulama alanı bulamazlar.[1]

Engellemenin alt-optimal veya gayrı insani kullanım anlamına geldiği içermesi var gibidir. Ayrıca, Marx'ın (daha sonra "üretim ilişkileri" adını vereceği[2] olguya bu dönemde verdiği ad olan) "eyleşim biçimi" tarafından engellenen şeyin bireyin "öz-etkinliği" olduğunu öne sürdüğü iki yere işaret edilebilir. Söz konusu metinler, burada aktarılamayacak denli uzun ve zaten bir parça sonuçsuzdur. Onlardan birinde, "öz-etkinlik" açıkça bireyin tam kendini gerçekleştirmesi olarak algılanır.[3] Ötekinde ise, "ileri bir öz-etkinlik tarzı" "daha gelişmiş üretici güçler"e bağlanır.[4] Komünizm bakımından, öz-etkinlik konusundaki bu iki görüş elbetteki uyumludur, ama daha önceki üretim tarzları bakımından uyumlu değildir. İnsanın gelişmesi ve insanların gelişmesi aynı hızda ilerlemezler. Bir üretim ilişkileri kümesinden bir başkasına geçiş, üretici güçlerin gelişmesine, yani insanlığın kendini gerçekleştir-

---

ne kıyasla pek ufaktır." (*Zur Kritik (1861-63)*, s. 2061-2). Marx'ın yazıları içinde, bu pasaj, *bilginin* işçi sınıfı içinde bir çatlak yaratabileceğinin ima edilmesi bakımından tektir.

1 *Alman İdeolojisi*, s. 73.

2 Bkz. yukarıda s. 244, not 1.

3 *Alman İdeolojisi*, s. 87-8.

4 Aynı yerde, s. 82.

mesine kesinlikle bağlıdır, ama bireyin kendini gerçekleştirmesinin daha yüksek bir derecesine bağlı olmak zorunda değildir (5.3.2).[1]

Sonuç olarak, bir üretim tarzının çelişkilerinin üretici güçlerin alt-optimal kullanımıyla tanımlandıkları görüşünün kuvvetli ve zayıf taraflarını değerlendirmek istiyorum. Elbette ki, bu anlayışın lehinde güçlü teorik baskılar vardır. İlk olarak, Marx bu yoldan, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi manevi yabancılaşma ile özdeşleyerek, felsefi antropoloji ve tarihsel materyalizm arasındaki boşluğu kapatma olanağını kazanmaktadır. İkinci olarak, bu görüş, söz konusu çelişkinin nasıl bir mekanizmayla siyasi eyleme yöneltebileceğini ima etmektedir, çünkü çelişki –algılanırsa– üretici güçlerin daha verimli ve insani biçimde kullanılması için bir baskı oluşturabilirdi. 5.2.3'te daha geniş olarak savlandığı gibi, yorum (1b)'nin bir zayıflığı, çelişki ve siyasi eylem arasındaki bağlantının belirsiz olmaya devam etmesidir.

Yorum (2)'nin apaçık zayıflığı, herhangi bir dinamik mekanizmaya işaret etmemesidir. Üretici güçler ve üretim ilişkileri arasında uygunluk kavramının yerine getirmesi gereken bir teorik kısıt, uygunluğun endojen yoldan çelişkiye dönüşebilir olmasıdır. Uygunluk, yorum (1b)'de olduğu gibi, yani üretici güçlerin azami bir değişme oranı olarak anlaşılırsa, bu kısıt yerine getirilir. Üretici güçlerin yalnızca tam gelişmesi olarak anlaşılırsa, yerine getirilmez. Yorum (2)'yi seçersek, çelişkilerin niçin siyasi eyleme ve ergeç yeni üretim ilişkilerinin kurulmasına yol açtıklarını anlayabiliriz, ama bunun niçin daha hızlı teknik ilerlemeyle el ele gitmesi gerektiğini anlayamayız.

Hatta, üretici güçlerin daha iyi kullanılmasına olanak veren bir sistemin *daha düşük* bir teknik değişme temposuna yol açabileceği biçiminde ünlü bir argüman vardır. Joseph Schumpeter, komünizmin israf ve döngülerden sakınmada kapitalizme üstün olacağına, ama yeni teknikler geliştirmede o denli başarılı olmayacağına inanıyordu. Bu, aşağıdaki genel önermenin bir örneklemesidir: "Olanaklarını *her* zaman tam olarak kullanan bir sistem –ekonomik veya başka türden, herhangi bir sistem– buna karşın, uzun vadede, *hiçbir* zaman bunu yapmayan bir sistemden daha aşağıda olabilir, çünkü bunun yapılmaması uzun vadeli performansın düzeyi veya hızı için bir ko-

1 Ste Croix (*The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 112) gelişmenin bu iki anlamını birbiriyle karıştırıyor. Marx'tan şu alıntıyı yapıyor: "Artı-emeği, üretici güçlerin, toplumsal ilişkilerin gelişmesine ve yeni, daha yüksek bir biçimin öğelerinin yaratılmasına, daha önceki kölelik, vs. biçimlerinden daha elverişli bir şekilde ve daha elverişli koşullar altında elde etmesi kapitalin uygarlaştırıcı yanlarından biridir." (*Kapital III*, s. 819). Daha sonra, hatalı bir şekilde, bunun "ücretli emekçinin köle veya serften daha iyi bir durumda olması" anlamına geldiği sonucuna varıyor. İlerleme ve gelişme arasındaki temel ayrım konusunda, ayrıca bkz. aşağıda 5.3.

şul olabilir."[1] Dolayısıyla, üretici güçlerin daha iyi kullanımı, mülkiyet haklarında değişiklik yapılmasının ardındaki güdü ise, bunun üretici güçlerdeki değişim temposunu en üst düzeye çıkaracağı varsayılamaz.

Bu problemlere 5.2.3'te geri dönüyorum. Burada, toplumda net ürünün büyüme oranının üç değişkenin (genel olarak) çarpımlı bir fonksiyonu olarak görülebileceğine işaret ederek yukarıdaki argümanda yer alan unsurların bazılarını bir araya getirmek istiyorum. Söz konusu değişkenler şunlardır: yeni teknikler arayışının yoğunluğu, bu arayışın ortaya çıkardığı yeni teknikler arasında seçim yapılmasındaki verimlilik ve seçilen tekniklerin üretimde hangi verimlilikte kullanıldıkları. Toplumsal sistemleri karşılaştırdığımızda, uygun ölçüt bu büyüme oranı olmalıdır. Teknik ilerleme oranı, ancak net toplumsal ürünün büyüme oranını etkilediği ölçüde uygundur. Dolayısıyla, ilke olarak, bu üç değişken arasında alışverişler olabilir; bir açıdan daha iyi olan bir sistem, bir başka açıdan daha kötü olabilir. 2.2.7'de kaydedildiği gibi, Marx değerler arasında bu türden alışverişler olduğunu düşünmeye pek eğilimli değildi. Komünizmin üç noktanın üçünde de üstün olacağına, kapitalizmin ise hep daha aşağı olacağına inanıyordu. Bütün iyi şeylerin beraber gittikleri yolundaki bu *a priori* inanç, onun toplumsal teorisinin önemli bir zaafıdır.

5.1.4. Üretici güçlerin önceliği

Marx'ın damadı Paul Lafargue bir gün şöyle demiş: "Dieu, ce sont les forces productives."* Bu sözü aktaran Kostas Papaioannou aynı üretici güçler kültünü Marx'ın kendisinde de bulmaktadır. Onun yorumuna göre, Marx, insanların kendilerini ancak üretici çalışma yoluyla gerçekleştirebileceğine inanıyordu. Üretici çalışmayı ise, bilim ve teknolojinin yardımıyla doğanın dönüştürülmesi olarak, bu dar anlamda algılıyordu.[3] Bu yorum hatalıdır. Marx, *sanat* yoluyla kendini gerçekleştirmenin teknik veya bilimsel çalışma yoluyla kendini gerçekleştirme ölçüsünde doyurucu olduğuna kesinlikle inanıyordu. Marx'ın felsefi antropolojisinin merkezinde, üretim değil, *yaratım* vardır (2.2.7). Ancak, tarihsel materyalizmde, en önemli yeri üretici güçler alır.[4] Komünizmde, üretici güçlerin büyümesi, insan yaratıcılığının genel çiçeklenmesinin bir parçası olarak gerçekleşecektir, ama bu aşamaya götüren süreçte üretici güçlerin ayrıcalıklı bir konumu vardır. Onların gelişmesinin başka değerler arasında yalnızca *bir* değer olduğu bir toplumun maddi ko-

1 Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, s. 83. Ayrıca bkz. yukarıda 2.4.1.
2 Papaioannou, *De Marx et du Marxisme*, s. 59.
* "Tanrı üretici güçlerdir." (Fr.) (ç.n.)
3 Aynı yerde, s. 78 vd., s. 89 vd.
4 Bu konuda, bkz. Cohen, "Reconsidering historical materialism."

şullarını yaratan şey, onların [üretici güçlerin-ç.n.] bütün öteki değerler pahasına zorlanarak geliştirilmesidir.

Bunlar, görkemli, spekülatif konulardır. Benim buradaki konumu oluşturan daha gösterişsiz iddianın arka planında yer alırlar: üretici güçlerin üretim ilişkileri karşısında bir tür önceliğe sahip oldukları iddiası. Üretim ilişkilerinin durumunu ve değişimini anlamak için üretici güçlere bakmalıyız.

Marx, üretici güçlerin bu önceliğine inanıyordu ise, aşağıdaki ikilem karşısında bulunuyordu.[1] Bir yanda, buna inanıyordu ise, şu görüşe bağlanmıştı:

(1) Bir toplumdaki üretici güçlerin gelişme düzeyi, o toplumun ekonomik yapısının niteliğini açıklar.

Öte yanda, Marx'ın şuna da inandığını gösteren pek çok kanıt vardır:

(2) Bir toplumun ekonomik yapısı, onun üretici güçlerinin gelişmesine yardım eder.

Bu, en azından, üretim ilişkileri üretici güçlere uygun olduğu ölçüde geçerlidir; uygun olmadıklarında, yeni bir üretim ilişkileri kümesi meydana getirmek üzere onları değiştirmek için bir basınç oluşur.

Bu iki beyan arasında görünürdeki çelişki, Marksizmde büyük bir karışıklık yaratmıştır. Üretici güçlerin önceliği iddiasını, ilişkilerin güçler üzerindeki büyük etkisiyle bağdaştırmak zordu. Dolayısıyla, bu probleme (ve ekonomik yapı ile üstyapı arasındaki ilişki konusundaki biçimsel olarak benzer probleme)[2] çeşitli sahte çözümler önerilmiştir. Cohen'in belki de en büyük başarısı, (1) ve (2) sayılı beyanların, (1)'de öne sürülen açıklayıcı önceliği *işlevsel* açıklama biçiminde anlamak yoluyla, zorlamasız bir şekilde bağdaştırılabileceğini göstermektir. Üretim ilişkileri, üretici güçler üzerindeki etkileriyle açıklanabilirler. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişmesi için optimal oldukları için ve oldukları sürece var olurlar; artık optimal olmadıkları zaman ve olmadıkları için de değişirler. Açıklayan, genel olarak, açıklanan karşısında öncelikli olduğundan, Cohen'in çözümü, iki iddianın birbiriyle uyumlu olduklarını gösterir.

---

1 İkilemin ve çözümünün açık bir anlatımı için, bkz. özellikle Cohen "Functional explanation, consequence explanation and Marxism".

2 Buradaki benzer beyanlar şöyledir: (3) Bir toplumun ekonomik yapısı, onun üstyapısının niteliğini açıklar ve (4) Bir toplumun üstyapısı, onun ekonomik yapısına kararlılık verir.

Philippe van Parijs ile karşılıklı yazılar sonucunda, Cohen'in konumu daha da belirginleşti.[1] Üretim ilişkilerinin bir noktada üretici güçlerin gelişmesi için optimal olmaktan *niçin* çıktıkları sorusu üzerinde düşünelim. Cohen'e göre, Marx, bu sorunun yanıtının üretici güçlerin gelişme düzeyinde bulunduğuna inanıyordu. Bu, en çarpıcı biçimde, komünizmin nihai üstünlüğüne yönelik Marx'ın argümanında görülür: kapitalizm üretici güçleri öyle bir noktaya değin geliştirir ki onların daha fazla gelişmesi için komünist ilişkiler üstün hale gelir. Böylece, üretici güçler, üretim ilişkilerinin açıklanmasına iki kere girerler: ilk olarak, hangi ilişkilerin optimal olduğunu belirledikleri için; ikinci olarak da, üretim ilişkilerinin (gelişmesinin) hangi unsur için optimal olduklarını oluşturmaları nedeniyle. Veya yine: üretici güçlerin hem *düzeyi,* hem de *değişme oranı,* üretim ilişkilerinin açıklanmasına girerler. Üretici güçlerin eriştiği düzey, niçin başka ilişkilerin değil de belirli ilişkilerin üretici güçlerin değişme oranını maksimize ettiklerini açıklar. Mantıksal olarak, üretici güçlerden başka bir şey de, argümandaki her iki yeri birden tutabilirdi[2], ama, Cohen'e göre, Marx üretici güçlerin her iki yeri de doldurduğuna inanıyordu.

Bu yorum çok çekici bir yorumdur. Tek bir hamleyle, Marx'ta bulunan iki tür beyanı bir araya getirmemize olanak vermektedir. Bir yanda, üretim ilişkilerinin üretici güçleri azami ölçüde geliştirme tarihsel görevini artık yerine getirmediklerinde ortadan kalkmaları gerektiği yolundaki teleolojik savlar bulunur. Öte yanda, üretici güçlerdeki değişmelerin üretim ilişkilerinde bir değişmeye yol açtıkları biçiminde daha yalın nedensel beyanlar vardır. Cohen'in orijinal yorumlaması, birinci türden savlara çözüm getiriyor; van Parijs ile tartışmadan çıkmış olan değişikliğe uğramış görüş ise ikinciye çözüm getiriyor. Bu revizyondan geçmiş yorumun büyük avantajı şudur ki Marx böylece başka herhangi bir yorumda olduğundan çok daha tutarlı görünmektedir. Marx'ın teorisinin bu kesimi en büyük önemde olduğundan, bu avantaj kolayca bir kenara bırakılamaz.

Ancak, böyle bir yoruma karşı bazı kanıtlar getireceğim. İnanıyorum ki Marx, üretim ilişkilerindeki değişmelere gönderme yaptığında, onun kafasında olan şey, yeni ilişkilerin optimal hale gelmesine bağlı değişmeler değildir.

---

1 Bkz. van Parijs, "Marxism's central puzzle" ve Cohen, "Reply to four critics".

2 Van Parijs ("Marxism's central puzzle" yazısında) dünya ekonomisinin merkez-çevre boyutunda bir ülkenin yerinin, üretici güçlerin gelişmesi için hangi ilişkilerin optimal olduklarını belirleyebileceğini ileri sürüyor; buna karşılık, üretici güçler hangi ilişkilerin toplumsal kaynaşma için optimal olduklarını belirleyebilirdi. Bunlar, aradaki ayrımı açıklığa kavuşturmak uğruna verilmiş hipotetik örneklerdir. 5.2.2'de, Marx'ın feodalizmden kapitalizme geçiş teorisinin, üretici güçlerin değişme oranının değil fakat düzeyinin yeni ilişkiler bakımından belirleyici oldukları biçiminde yorumlanabileceğini öne sürüyorum.

Bunun yerine Marx, daha önemsiz veya yalın bir şeye gönderme yapıyor gibidir. Ama önce, bir benzetme yoluyla, Marx'ın bu türden nedensel beyanlarda bulunurken kafasında ne olduğuna inandığımı söylemek istiyorum. Bilgisayar devriminin toplumsal sonuçları üzerine düşünelim. Bilgisayar teknolojisinin, ilk defa, planlı bir ekonomiyi üretici güçlerin gelişmesi için optimal bir düzenleme haline getirdiği ve dahası bunun yeni üretim ilişkilerinin doğmasına yol açacağı iddia edilebilirdi. Ancak, bilgisayarların "toplumsal sonuçları" yoluyla, çalışma alışkanlıklarında, firma içindeki yetki ve bağımlılık ilişkilerinde, vs. yaratmakta oldukları kapsamlı değişmelere de gönderme yapılabilir. Bir ölçüye kadar, bu değişmeler işlevsel olarak açıklanabilir: bunlar yeni teknolojinin optimal gelişmesi için gereklidir. Fakat bunun teknolojinin *optimal gelişmesi* için ekonomi çapındaki mülkiyet ilişkilerinde bir değişmeye gerek olduğu fikriyle elbette ki hiçbir ilgisi yoktur. Benim iddiam odur ki, Marx yeni teknolojinin toplumsal ilişkiler üzerindeki etkisine dair nedensel beyanlarda bulunduğunda, onu bu ikinci tarzda anlamak daha akla yakındır. Bu kendini dayatan bir yorum olmayabilir, ama onu en azından üzerinde düşünülmesi için sunmak isterim.

Benim görüşüm lehine başlıca kanıt, kısa bir zaman önce yayımlanmış olan 1861-3 *Eleştiri*'sinden geliyor. Ama önce, *Felsefenin Sefaleti*'nden iyi bilinen bazı pasajları aktaracağım. Bir yerde Marx, "insanların üretici güçlerindeki bir değişmenin, zorunlu olarak, onların üretim ilişkilerinde bir değişme getirdiği" olgusuna atıf yapar.[1] Bu değişmeye, üretici güçlerin daha çok gelişmesi için hangi ilişkilerin optimal oldukları konusunda bir değişmenin aracılık ettiğine dair hiçbir öneri yoktur. Evet, metin bu görüşle bağdaşabilir, ama bu görüş onun önemini zaten kabullenmiş olmayan herhangi bir okuyucunun aklına gelmeyecektir. Başka bir yerde, Marx şunu iddia eder:

> Toplumsal ilişkiler, üretici güçlerle sıkı sıkıya bağlıdırlar. Yeni üretici güçler edinirken, insanlar üretim tarzlarını değiştirirler ve üretim tarzlarını değiştirirken, hayatlarını kazanma biçimlerini değiştirirken, bütün toplumsal ilişkilerini de değiştirirler. El değirmeni, size, feodal beyli toplumu verir; buhar değirmeni, endüstriyel kapitalistli toplumu.[2]

Aynı yorumlar, bu metin için de geçerlidir. (Marx'ın daha sonra fark ettiği gibi, bu tarihsel olarak da saçmadır. Bkz. 5.2.1'de aktarılan metinler.) Tarafsız bir okuyucu, el değirmeninin bize feodalizmi "verdiği", çünkü feodal üretim ilişkilerinin el değirmeninin gelişmesi için daha uygun oldukları düşüncesini asla aklına getirmeyecektir. Onun aklına, çeşitli başka düşünceler,

1 *Felsefenin Sefaleti*, s. 175.
2 Aynı yerde, s. 166.

örneğin küçük ölçekli teknoloji ve desantralize üretim arasındaki veya düşük üretkenlik ve kapitalist üretimin olanaksızlığı arasındaki bağlantı gelecektir. Bunlardan ne biri, ne de öteki, zorunlu bir yorum olmazdı, ama her ikisi de teleolojik yorumdan daha akla yakın olurdu.

Bu pasaj, "üretici güçler" ile "üretim tarzı" arasında önemli bir kavramsal ayrıma işaret eder. Cohen'in gösterdiği gibi[1], ikinci terim Marx tarafından hem maddi hem de toplumsal bir anlamda kullanılır. Marx, serflik veya kölelikten ayrı olarak, "kapitalist üretim tarzı"na gönderme yaptığında, terimi toplumsal bir anlamda kullanır. "Spesifik olarak kapitalist üretim tarzı"na gönderme yaptığında ise, manüfaktür veya elzanaatı üretiminden ayrı olarak, terimi, maddi anlamda, fabrikalı üretim anlamında kullanır.[2] Marx, üretici güçlerin üretim ilişkileri üzerindeki etkisinin üretim tarzı aracılığıyla olduğunu söylediğinde, bu terim maddi anlamda anlaşılmalıdır.

Marx'ın, üretici güçlerdeki herhangi bir değişmenin üretim tarzında bir değişmeye yol açtığını önerdiği de düşünülebilir, ama ben onun anlatmak istediğinin bu olduğunu sanmıyorum. El değirmeni ve buhar değirmeni örneği, üretkenlikte basit olarak herhangi bir nicel artışa değil, çalışmanın örgütlenmesinde dramatik bir kopmaya gönderme yapar. 1861-3 *Eleştiri*'sinde Marx, makinenin uygulamaya konulmasıyla ilgili olarak, açıkça der ki "bu olay, teknoloji düzeyinde kesin bir ayrılmayı değil, emek araçlarının uygulanmasında üretim tarzını ve onunla birlikte üretim ilişkilerini dönüştüren bir devrimi içerir".[3] Üretim tarzında bir değişme olmaksızın teknik değişme olabilir, ama yalnızca üretim tarzında bir değişmenin eşlik ettiği teknik değişmedir ki üretim ilişkilerinde bir değişme meydana getirir. Aynı elyazmasında, bir Fabrika Denetim Raporundan bir pasaj üzerine önemli bir yorum da buluyoruz:

> "Son yıllarda, *imalat tarzında ve nihai olarak işçilerin alışkanlıklarında, çıkrık makinesi ve iplik eğirme aletinin icadı kadar* büyük bir dönüşüm *yaratmış olan bir mekanik icat* olmamıştır."
>
> Esas bağlantıyı işte bu yapar. "Mekanik icat". Bu icat, *"üretim tarzında"* ve dolayısıyla üretim ilişkilerinde, toplumsal ilişkilerde ve "nihai olarak işçilerin *alışkanlıklarında*" bir dönüşüm yaratmıştır.[4]

Teknik değişme ile üretim ilişkilerindeki bir değişme arasındaki "esas bağlantı" bu ise, o zaman, teleolojik yorumdan çok uzaktayız demektir. Marx,

---

1 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 79 vd.
2 *Kapital I*, s. 510, 624, 629, 738. Bkz. ayrıca aşağıda s. 282'de not 3.
3 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 1915.
4 Aynı yerde, s. 2002.

burada, kapitalizmden komünizme geçtiğimizde olan değişmeye değil, üretim ilişkilerinde kapitalizm *içinde* olabilecek değişmelere gönderme yapmaktadır. Üretim ilişkileri üzerine 5.1.2'deki tartışmada, soyutlama düzeyi, sistem-içi değişikliklere yer bırakmayacak ölçüde yüksekti. Ancak, somut mülkiyet ve kontrol biçimlerinin, bir düzen değişikliği anlamına gelecek değişmeler olmaksızın değişime uğrayabilecekleri açıktır. Ayrıca, bu değişmelerin çalışma sürecindeki değişmeler sonucunda meydana gelebilmesi de akla yakındır. Üretici güçlerin bu türden durumlardaki "önceliği" teleolojik öncelikle ilgisizdir.

Spesifik tarihsel süreçleri tartıştığım 5.2'de öncelik konusuna geri dönüyorum. Cohen-van Parijs yorumu için en iyi örnek, Marx'ın kapitalizmden komünizme geçiş teorisidir (5.2.3). Burada, üretici güçlerin düzeyini ve değişme oranını bunların yorumlanmasının gerekli kıldığı şekilde birbirine bağlamak olanaklıdır. Öbür yanda ise, feodalizmden kapitalizme geçiş teorisi (5.2.2), en doğal biçimde, üretici güçlere değil, üretim ilişkilerine öncelik veren bir şekilde anlaşılır. Üretici güçlerin büyümesi, burada, kapitalist üretim ilişkilerinin kurulmasının açıklanmasında bir unsur olarak değil, bu olayın bir yan ürünü olarak görünür.

5.2. Tarihsel üretim tarzları

Marx'ın genel teorisi, sadece onun tutarlılığını sınamak için değil, daha somut analizlerin –sık sık olduğu gibi– genel teorinin muğlak olduğu hallerde onun en akla yakın yorumunu bulmamıza yardım edebilecekleri umuduyla da, spesifik üretim tarzlarına ilişkin anlatımıyla karşı karşıya konulmalıdır. Kimi durumlarda, genel teori, onun nasıl uygulanacağı konusunda spesifik bir içermeye işaret eder, ve o zaman Marx'ın bu içermeye sürekli olarak uymuş olup olmadığını görebiliriz. Başka durumlarda, genel teori, uygulamalar için farklı içermeler ile, değişik biçimlerde anlaşılabilir ve daha spesifik yorumlara bakarak, genel teorinin Marx'ı olabildiğince tutarlı kılan yorumunu kurgulayabiliriz. Bir ölçüye kadar, bu usulleri 5.1'de izlemiş bulunuyorum. Şimdi daha sistematik bir yaklaşım içinde olacağım. 5.2.1'de Marx'ın pre-kapitalist üretim tarzlarına ilişkin görüşünü ele alıyorum. Artığın ekonomi-dışı baskı yoluyla elde edilmesi ve durgun teknikler, söz konusu üretim tarzlarının başlıca ortak özellikleri olarak ele alınıyor. 5.2.2'de Marx'ın feodalizmden kapitalizme geçişi nasıl açıkladığına veya, daha kesin olarak, "kapitalizmin yükselişi" ve "endüstri devrimi" arasındaki ilişkiyi nasıl anlattığına bakıyorum. 5.2.3'te kapitalizmden komünizme olası geçiş üzerine Marx'ın çeşitli yazılarını irdeliyorum.

Komünizme "optimal geçiş zamanı" için farklı ölçütlerin varlığını göstermek üzere bir formel model sunuluyor. Burada, "ulusların yükselişi ve düşüşü" ve "mülkiyet hakkı yapılarının yükselişi ve düşüşü" arasındaki ilişkiyi de tartışıyorum. Bu konuya 5.3.2'de daha geniş olarak devam ediliyor. Argümanın genel bir özeti 5.2.4'te bulunmaktadır.

5.2.1. Pre-kapitalist üretim tarzları

Grundrisse'de "Kapitalist üretimden önceki biçimler" üzerine uzun bölümde olduğu gibi, Marx bunları çoğu zaman birlikte ele alır. Şimdiki perspektiften, bunların en önemli ortak özelliği üretici güçlerin durgun olmasıdır. *Kapital I*'de Marx şöyle yazar: "Dolayısıyla, modern endüstrinin teknik temeli devrimcidir. Önceki bütün üretim tarzları ise, esas olarak tutucuydu."[1] Daha sonra, bir dipnotta, *Komünist Manifesto*'dan bir pasaj aktarır:

> Burjuvazi, üretim aletlerini ve böylece üretim ilişkilerini ve bütün toplumsal ilişkileri sürekli olarak dönüştürmeksizin var olamaz. Bunun tersine, eski üretim tarzlarının hiç değişmeden korunması, önceki bütün endüstriyel sınıfların birinci varoluş koşuluydu.[2]

5.1.1'de, Marx'ın, pre-kapitalist toplumların dinamiklerini, genel teorinin ima ettiği yoğun gelişmeden farklı olarak, üretici güçlerin yaygın gelişmesiyle açıkladığı yolundaki görüşümü desteklemek için, *Grundrisse*'den aynı yönde pasajlar aktarmıştım.

Başka yorumların nasıl akla yakın görünebileceğini anlamak için, *Grundrisse*'den bir başka pasaj üzerinde düşünelim. Marx orada iddia eder ki bu erken topluluklar

> zorunlu olarak, üretici güçlerin yalnızca sınırlı ve ilkece sınırlı olan bir gelişmesine denk düşerler. Üretici güçlerin gelişmesi bu biçimleri çözer ve onların çözülmesi, başlı başına, insanın üretici güçlerinin bir gelişmesidir. Emek –ilk başta kendiliğinden, doğal olarak ortaya çıkan– daha sonra tarihsel önvarsayım haline gelen bir temelden başlar. Ama daha sonra, bu temelin veya önvarsayımın kendisi, ilerleyen insan kitlesinin gelişimi için artık çok fazla kısıtlayıcı hale geldiğinden, aşılır veya bitmekte olan önvarsayım olarak vazedilir.[3]

Bu pasaj, bir anayasal monarşinin, demokrasiye karşı gelerek, aslında onu teşvik edebilmesi gibi, pre-kapitalist üretim ilişkilerinin üretici güçleri dolaylı olarak uyardıkları yolundaki G.A. Cohen'in görüşünü destekliyormuş gibi

---

1 *Kapital I*, s. 486.

2 *Komünist Manifesto*, s. 487. Geçerken kaydedebiliriz ki bu pasaj, "öncelik" teziyle ilgili olarak 5.1.4'ün sonuna doğru ifade edilen görüşü destekliyor.

3 *Grundrisse*, s. 496-7.

görünebilir.[1] Ama bu görüş, başka açılardan akla yakın değildir. Marx, pre-kapitalist üretim ilişkilerinin teknik değişmeye karşı geldiklerini iddia etmekle kalmaz. Aynı zamanda, antikiteden modern çağın başlarına dek teknolojinin esas olarak değişmediğini de iddia eder (5.2.2). Yukarıdaki pasaj, tarihte üretici güçlerin gelişme ve onlara karşı durabilecek üretim ilişkilerini yok etme yönünde *özerk* bir eğilim içinde oldukları şeklinde de yorumlanabilirdi.[2] Özellikle son cümle böyle okunabilir. Ancak, nüfus artışının istikrar bozucu etkilerine dair bir beyan olarak da görülebilir. Her durumda, bu güçlü biçimde teleolojik yoruma, antik dünyada teknik durgunluk konusundaki beyanlar geçit vermez.

Üç pre-kapitalist üretim tarzı, içsel yapıları ve dinamikleri bakımından farklılaşırlar. *Asyatik üretim tarzıyla* ilgili olarak, (2.1.3'te aktarılan bir pasajda Marx'ın belirttiği) sulama teknikleri ve merkezi bir bürokrasi arasındaki bağıntının üretici güçlerin önceliğinin bir örneği olduğu ileri sürülmüştür.[3] İlk olarak, bu öneri genel teoriye uymaz, çünkü ekonomik yapı ve üretici güçler arasındaki bu bağıntıda dinamik bir öğe yoktur. Ayrıca, açıklayıcı öncelik statik bir anlamda bile alınsa, geçerli olmak zorunda değildir. Marx, aktarılan pasajda, Doğu'da su gereksinmesinin ekonomiye devlet müdahalesini "gerektirdiğini" söylediğinde, anlatmak istediği şey, merkezi otoritenin kendi varlığını bu gereksinmeye borçlu olduğu değil, yalnızca, merkezi otoritenin sulama için gerekli bir koşul olduğudur belki de. Doğrudur, Y için X çok gerekliyse ve Y toplumda önemli bir ekonomik işlev ise, bu durum X'i kararlılaştırma ve bir alternatifin ortaya çıkış olasılıklarını azaltma eğiliminde olabilir. Sulama suyuna yönelik rekabeti durdurabilmesi yoluyla, M.Ö. dördüncü yüzyılda emperyal bütünleşmeyi sağlamış olan Qin devleti için, örneğin, durumun böyle olduğu anlaşılıyor.[4] Ancak, başka durumlarda, Y işlevinden önce (veya onun hipotetik yokluğunda) X'in öyle güçlü bir temeli olabilir ki, Y onun varlığının açıklanmasına pek fazla katkıda bulunmaz. Güçlü ve cömert olan insan, güçlü ve cimri olan insandan ancak marjinal ölçülerde daha kudretli olabilir.[5]

Marx'ın Asyatik üretim tarzıyla ilgili sözlerinden, bu üretim tarzı en başından beri hiç değişmez gibi görünür. Onun şu türden beyanlarına sık sık rastlanır: "Doğu imparatorlukları, daima, hiç değişmeyen bir toplumsal

---

1 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 170.
2 Cohen'in kitabı üzerine eleştirisinde, Joshua Cohen, mantıksız bir şekilde, bunu Cohen'in yorumu olarak alıyor.
3 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 201.
4 Needham, *Science and Civilisation in China*, cilt IV: 3, s. 254 vd., özellikle s. 265.
5 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 404 vd. ve çeşitli yerler.

yapı gösterirler; buna karşılık, siyasi üstyapıyı kendilerine mal etmeyi başaran kişiler ve aşiretler hiç durmadan değişirler."[1] Asyatik üretim tarzında, nüfus artışı bile, başka yerlerde yarattığı aksatıcı etkiyi yaratmaz: "nüfus artarsa, işgal edilmemiş arazi üzerinde, eski topluluğun modeline uygun yeni bir topluluk kurulur."[2] Bu üretim tarzı, ancak Britanya kolonyalizminin parçalayıcı etkisi altında değişebilen, tarihin bir çıkmaz sokağıdır. Bu konuya 5.3.2'de kısaca geri dönüyorum.

Bundan sonra, *antik köleliği* düşünelim. Marx, bu sistemde yapısal bir kusur olduğuna inanır: emeğin düşük üretkenliği. *Kapital I*'de, kapitalizmin karakteristik bir özelliği olarak, hammaddelerin, aletlerin ve emeğin israfından sakınılmasını gösterir. Daha sonra şunları ekler:

> Köle emeğiyle yapılan üretimi bu kadar pahalı bir süreç haline getiren durumlardan biri işte budur. Emekçi, burada, yarı-sesli bir alet olan bir hayvandan ve sessiz bir alet olan bir araçtan, eskilerin çarpıcı bir deyimiyle, ancak sesli bir alet olarak ayrılır. Ama onun kendisi, hem hayvana, hem de üretim aracına, onlardan biri olmadığını, bir insan olduğunu bildirmeye özen gösterir. Birine insafsızca davranarak, ötekini zevkle tahrip ederek, kendisinin farklı olduğunu bilmenin gururuna *(Selbstgefühl)* kavuşur. Bu üretim tarzında, en kaba ve en ağır araçları, sırf hantal ve havaleli olmaları nedeniyle zarar verilmesi zor olan araçları kullanma ilkesi, yaygın olarak başvurulan bu ilke, işte buna bağlıdır.[3]

Bu kurgu, köle üretkenliğinin düşük düzeyde olmasını toplumsal psikolojiyle açıklıyor: hayvanlara ve aletlere kötü davranmak kölelerin özsaygısı için gerekliydi, çünkü böyle yaparak köleler kendilerini insan olarak algılayabiliyordu. (Ayrıca krş. endojen tercih oluşumu üzerine 1.3.1'deki yorumlar.) Başka bir yerde Marx, ücretli emek üzerine şunları yazar: "Kölenin aksine, bu emek, daha yoğun olduğu için daha üretken olur, çünkü köle, ona ait olmasa bile *garantilenmiş* olan kendi *varlığı* için değil, yalnızca dış korkunun dürtmesi altında çalışır."[4]

Buna, köle sahiplerinin, artığı yeni üretime yatırmaya isteksiz oluşlarını da ekleyebiliriz. Marx'ın yazıları bu noktada bir parça muğlaktır. Bir yandan, tacir kapitalinin gelişmesinin ve ticaretin sonucu olarak, "dolaysız geçim araçlarının üretilmesine yönelik bir ataerkil köleci sistemin artı-değer

---

1 *Die Presse*, 7.7.1862; bkz. ayrıca *Kapital I*, s. 358. Bunun bir istisnası, Hint topluluklarının "kendi kendine gelişmekte olan bir toplumsal durumu hiç değişmeyen toplumsal yazgıya dönüştürmüş oldukları" beyanıdır (*New York Daily Tribune*, 25.6.1853). Yani, durgunluk başlamadan önce bir miktar gelişme olduğu ima ediliyor.

2 *Kapital I*, s. 358.

3 *Kapital I*, s. 196'daki not (değiştirilmiş çeviri). Bkz. ayrıca Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, s. 111, 175 (Not 71).

4 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1031.

üretilmesine yönelik bir sisteme dönüşmesi"ne gönderme yapar.[1] Bu görüş, 5.3.3'te daha geniş biçimde tartışılıyor. Pasaj bir parça atipiktir. Marx, daha sık olarak, bütün pre-kapitalist üretim tarzlarında yönetici sınıfların tüketimi yatırıma tercih etme eğilimini vurgular. *Grundrisse*'de şu gözlemi yapar: "Kapitalin yaptığı *spesifik avanslar*, nesnelleşmiş artı-emeği –artı-ürünü– örneğin Mısır krallarının veya Etrüsk soylu rahiplerinin yaptıkları gibi piramitlere, vs. harcamak yerine, yeni canlı artı-emekte *gerçekleştirmesinden* başka bir anlama gelmez."[2] Birkaç satır sonra, şunu öne sürer: "... antikitede görüldüğü biçimiyle *lüks mallar üretimi* köleci ilişkinin zorunlu bir sonucudur. Eski devlet sisteminin yıkılmasını tanımlayan, aşırı üretim değil, azmanlığa ve acayipliğe varan *aşırı ve çılgın tüketimdir*".[3] *Artı-Değer Teorileri*'nde daha genel bir beyan buluyoruz.Kapitalizm altında üreticilerin büyük çoğunluğunun servetin tüketiminden dışlanmış olmalarını tartışırken, Marx şu gözlemi yapar:

> Köleliğe dayanan antik üretim tarzında da durum böyleydi, hatta daha büyük bir ölçüde böyleydi. Fakat antik çağ insanları, artı-ürünü kapitale dönüştürmeyi asla düşünmediler, veya ancak sınırlı bir ölçüye kadar düşündüler. (Onlar arasında dar anlamda servet yığmanın yaygın olması, ne kadar çok artı-ürünün tamamen atıl olduğunu gösterir.) Onlar, artı-ürünün büyük bir kesimini, sanat, dinsel yapılar ve bayındırlık işleri üzerine, üretken olmayan harcamalar için kullandılar. Üretimlerinin daha da azı, maddi üretici güçlerin özgür bırakılmasına ve geliştirilmesine – işbölümüne, makinelere, doğanın ve bilimin güçlerinin özel üretimde uygulanmasına yöneltilmişti.[4]

Finley'in söylediği gibi, köle sahiplerinin psikolojisi, rantiyenin psikolojisiydi. "Onların enerjileri, sahip oldukları serveti harcamaya gitmekteydi, onu yaratmaya değil."[5] Bu seçimin ardındaki nedenler tartışılabilir. Marx'ı izleyerek, söz konusu nedenler, kölelerin üretim araçlarına yönelik haşin tavırlarında bulunabilir. Kölelerin üretim aletlerini hor kullanacakları bekleniyordu ise, daha gelişkin üretim araçlarına yatırım yapmanın anlamı olmazdı. Veya, Hegel ve Genovese'yi izleyerek, yatırım eksikliği, köle sahibinin kölelerine yönelik haşin tavrıyla açıklanabilir.[6] Köle sahibi, onlar üzerindeki

---

1 *Kapital III*, s. 332. Bu pasaj, 5.3.3'te de tartışılıyor.
2 *Grundrisse*, s. 433.
3 Aynı yerde, s. 434.
4 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 528.
5 Finley, "Technical innovation and economic progress in the ancient world", s. 188.
6 Bu konuda, bkz. benim şu yazım "Some conceptual problems in political theory".

üstünlüğü göstermek için üretken olmayan biçimde tüketmek zorundaydı. Elbette ki, köle sahiplerinin hem kârlı yatırım konularından, hem de yatırım güdüsünden yoksun oldukları iddia edilebilirdi. Bu görüşlerin herhangi birinde, köleci üretim ilişkilerini, üretici güçler üzerindeki etkileriyle açıklamak zor görünüyor.

Ancak, Marx'ın köleliğin *kökenini* nasıl açıkladığını sorduğumuzda, daha nüanslı bir görüş ortaya çıkar. Bir kez daha, nüfus artışı temel bir mekanizmadır:

> *Roma şehri* kurulduktan ve çevresindeki topraklar onun yurttaşları tarafından işlendikten sonra, topluluğun koşulları öncekinden farklıydı. Bütün bu toplulukların amacı, *hayatta kalmaktır, yani onu oluşturan bireyleri mülk sahipleri olarak yeniden üretmek, yani üyeler arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla aynı zamanda topluluğun kendisini oluşturan aynı nesnel varoluş tarzı içinde onları yeniden üretmektir. Ancak, bu yeniden üretim, aynı zamanda, zorunlu olarak bir yeni üretim ve eski biçimin yok edilmesidir.* Örneğin, her bireyin belli bir miktar araziye sahip olması gerekiyorsa, nüfusun artışı buna bir engel oluşturur. Bu engelin aşılması için, önce kolonizasyona gidilir ve bu ise fetih savaşlarını gerektirir. Bununla birlikte, köleler, vs.[1]

Başka bir yerde Marx, köleliği fetihle açıklayan bu teoriyi, "uğruna köle gaspedilen ülkenin ekonomisi köle emeğine olanak verecek biçimde yapılandırılmalıdır"[2] diyerek geliştirir. Bununla neyi kastettiği açık değildir, fakat makul bir yorum şudur ki, onun kafasında olan şey, onların sofistikasyon derecesi anlamında, üretici güçlerin ulaştığı düzey idi (5.1.1). Sanayileşmiş bir ülke, fetih sonucunda elde etmiş olsaydı bile, fabrikalarını işletmek için köle emeği kullanamazdı. Dolayısıyla, köleci üretim ilişkileri, hiç kuşkusuz, üretici güçlerle bağlantılıdır. İlk olarak, nüfusun artması –yani, üretici güçlerin yaygın anlamda gelişmesi– fetihleri gerektirir ve böylece, bir ucuz köle emeği kitlesi yaratarak, köleliği olanaklı bir seçenek haline getirir. Sonra, üretici güçlerin karakteri, bu seçeneğin gerçekten kullanılıp kullanılmayacağını belirleyen etkendir. Bu ikinci bağlantının, köleliğin üretici güçleri (yoğun anlamda) *geliştirme* yeteneğiyle hiçbir ilgisi olmadığına dikkat ediniz. Bir kez daha, Marx'ın genel teorisi, bu tarihsel uygulamada örneklenemiyor.

Feodalizm konusunda, Marx neredeyse dilsizdir. El değirmenine ve feodal beye yapılan gönderme pek ciddiye alınamaz. 1861-3 *Eleştiri*'sinde, değişik değirmen türleri üzerine uzun ve çok daha içerikli bir tartışma vardır. El değirmeninin feodalizme veya serfliğe özgü olduğu yolunda herhangi bir önerme yoktur. Dibeğin kullanımının nasıl olup da dönen el değirmeninin

1 *Grundrisse*, s. 493-4.
2 Aynı yerde, s. 98.

icadına yol açtığını açıkladıktan sonra, Marx şunu ekler: "Önce, tahılı öğütme görevi köle kadınlara verildi; sonra, bu iş serfler tarafından yapıldı."[1] Daha sonra da, değişik değirmen türlerinin feodal mülkiyet yapısıyla nasıl uygun olduklarını açıklamaya geçer:

Orta Çağlar. El değirmenleri, hayvan değirmenleri ve su değirmenleri. (Yel değirmenleri Almanya'da onuncu veya onbirinci yüzyılda icat edildi. Onikinci yüzyıla kadar ciddi ölçekte kullanılmadılar. Daha sonra da, *onaltıncı yüzyıl ortalarına* kadar yalnızca bu tür değirmenler kullanıldı.) Alman soylularının, ve onların ardından rahiplerin, rüzgâr üzerinde mülkiyet iddiasında bulunmaları tipiktir. 1159 yılında I. Frederick su değirmenlerinin krallık mülkiyetinde olduklarını ilan etti. Daha sonra, yel değirmenleri de bunun kapsamına alındı. Senyörlük *hakkı* veya *angaryalı değirmenler.* Musa der ki, "Harman döven öküzün ağzını bağlamayacaksın."* Ama Hıristiyan-Alman lordları şunu buyururlar: "Unu alıp ağızlarına götüremesinler diye, çalışırlar iken serflerin boyunlarında büyük bir tahta yakalık olacaktır."[2]

Teknoloji tarihinden bu gözlemler, özellikle de Alman soylularının rüzgârı temellük etme girişimine yapılan atıf, büyüleyicidir.[3] Ama bunlar, feodal üretim ilişkilerinin ve onların üretici güçler üzerindeki etkisinin teorik bir açıklamasını oluşturmaz. Marx, başka herhangi bir yapıtında da, bu konuyu tartışmaz, hatta ondan söz etmez bile. Ne Orta Çağların tarımsal teknolojisine, ne de, Marc Bloch ve başkaları tarafından tartışılmış olan serfliğin değişik varyantlarına atıf yapar. Rantın emeğe veya ayni rantın para rantına dönüşmesini açıklayabilecek olan, serfliğin içindeki bir dinamik mekanizmaya dair herhangi bir ipucu da vermez.

5.2.2. Feodalizmden kapitalizme geçiş

Kapital I ve *III*'ün tarihle ilgili bölümlerinde ve bunların hazırlık elyazmalarında, Marx bu sürecin epeyce karmaşık bir açıklamasını sunar. Genel olarak söylenirse, dünya piyasasının yaratılması ve geleneksel tarımdaki dönüşüm sonucunda, hem kapitalist bir endüstriyel üretim sisteminin, hem de onun daha da genişlemesinin koşulu olan iç pazarın ortaya çıktığını öne sürer. Bunun, genel teoriye, yani yeni üretim ilişkilerinin üretici güçlerin daha ileri, optimal gelişimi için gerekli oldukları zaman ve gerekli olmaları nedeniyle

1 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 1918.

* Eski Ahit, Tesniye 26/4. (ç.n.)

2 Aynı yerde, s. 1925

3 Ayrıca bkz. yukarıda sayfa 249'daki not 2. Temel bilim gibi, doğanın güçleri de mülkiyete konu olamayacak üretici güçlerdir. Bilim, doğanın güçlerinin insani amaçlarla denetim altına alınmasına yönelik olduğu ölçüde, bunun nasıl yapılacağı bilgisinin mülkiyete konu olamaması, doğanın güçlerinin kendileri özel mülkiyet konusu olabilselerdi, bu bilgiyi yaratmak için gereken özendiriciyi ortadan kaldırmazdı.

doğdukları düşüncesine nasıl bağlı olduğu hiç de açık değildir. Aşağıda bunu ayrıntılı biçimde tartışıyorum. Ama önce, *Kapital I*'den bir pasajı aktaracağım. Bu pasaj açıkça gösterir ki Marx, kapitalizmin doğmasını, üretici güçlerin eski üretim ilişkileriyle engellenmesine işaret ederek açıklamak niyetindeydi:

> Emekçinin kendi üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti, ister tarımda, ister sanayide, ister her ikisinde olsun, küçük işletmenin temelidir; küçük işletme ise, toplumsal üretimin ve emekçinin kendisinin özgür bireyselliğinin gelişmesinin çok gerekli bir koşuludur. Elbette ki, bu küçük üretim tarzı, kölelik, serflik ve öbür bağımlılık tarzları altında da vardır. Ama bunun gelişmesi, bütün enerjisini salıvermesi, uygun klasik biçimine ulaşması, yalnızca, emekçinin kendisinin harekete geçirdiği kendi emek araçlarının özel maliki olması halinde olanaklıdır; köylünün işlediği toprağın maliki olması, zanaatçının bir virtüöz gibi kullandığı aletin maliki olması. Bu üretim tarzı, toprağın bölümlenmesini ve öteki üretim araçlarının dağılmasını önvarsayar. Bu tarz, üretim araçlarının tek elde toplanmasını dışladığı gibi, her ayrı üretim süreci içinde elbirliğini, işbölümünü, toplum tarafından doğanın güçlerinin denetim altına konulmasını ve üretken biçimde kullanılmasını ve toplumsal üretici güçlerin özgürce gelişmesini de dışlar. Bu tarz, yalnızca, dar ve az çok ilkel sınırlar içinde hareket eden bir üretim sistemi ve bir toplum ile bağdaşabilir. Onu sürekli kılmak, Pecqueur'ün haklı olarak dediği gibi, "evrensel vasatlığı buyurmak" olurdu. Gelişmenin belli bir aşamasında, bu üretim tarzı, kendi çözülmesinin maddi edimcilerini yaratır. O andan itibaren, toplumun bağrında yeni güçler ve yeni tutkular doğar; ama eski toplumsal örgütlenme onlara köstek olur ve onları bastırır. Bu tarz yok edilmelidir; yok edilir.[1]

Yukarıdaki pasaj, bir ölçüde muğlak olsa da ve kendi başına 1859 Önsözü'nün genel ilkelerinin çıkarılmasına olanak vermese de, o metinle salt uyumlu olmanın ötesine gider. Argümanın özü şudur: "basit meta üretimi", "toplumsal üretimin gelişmesinin çok gerekli bir koşulu" olmaktan, belli bir aşamada, onun rahminde yaratılmış olan güçlerin daha fazla gelişmesine bir köstek haline gelir. O zaman, "yok edilmelidir; yok edilir". Mesele şuradadır ki, Marx bu süreçlerin tam olarak nasıl gerçekleştiklerini hiçbir zaman açıkça ortaya koymaz ve bazı metinlerde epeyce farklı bir tablo önerilir.

"İngiltere'de, serflik ondördüncü yüzyılın sonunda fiilen bitmişti. Nüfusun büyük çoğunluğu, kendi mülkiyet hakları hangi feodal tapu altında gizlenmiş olursa olsun, o dönemde ve daha da büyük bir ölçüye kadar on beşinci yüzyılda, özgür köylü mülk sahiplerinden oluşmaktaydı."[2] Başka bir deyişle, basit meta üretiminin bir şekli geçerliydi (ayrıca bkz. 5.3.3). Ancak, ekonomik nedenlerle olduğu gibi, siyasi nedenlerle de, bu sistemin yok ol-

1 *Kapital I*, s. 761-2.
2 Aynı yerde, s. 717.

ması kaçınılmazdı. *Kapital I*'de Marx, küçük mülkiyetin yok oluşunun "salt ekonomik nedenlerini bir kenara" bırakır ve "yalnızca, kullanılan cebri usuller" ile ilgilenir.[1] Bu usuller, özellikle, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllardaki çitleme* hareketleri yoluyla köylülerin mülksüzleştirilmesiydi. Bunlardan ilki, hukukun çiğnenmesi yoluyla oldu; ikincisi, hukukun yardımıyla –yani, önce yasal olmayan şiddet, sonra yasal şiddet yoluyla.[2] *Kapital III*'te "salt ekonomik nedenler" sayılır.[3] Bunlar arasında, büyük ölçekli sanayinin rekabeti yoluyla kırsal ev sanayisinin yok olması; küçük ölçekli tarımın ilkel karakteri yüzünden toprağın gittikçe verimsizleşmesi; plantasyon sisteminin ve büyük ölçekli kapitalist tarımın rekabeti; tarımsal ürünlerin fiyatlarının düşmesine ve kapital gereksinmelerinin artmasına yol açan tarımdaki iyileşmeler; her çeşit tersliğe açık olmak, böylece tefeci kapitalinin eline düşmek ve nihayet –daha siyasi bir konu olarak– vergileme. Bu nedenlerin çoğu, tarımda veya başka yerde, kapitalizmin zaten kurulmuş olmasını önvarsayar ve dolayısıyla onun nasıl kurulmuş olduğunun açıklamasına giremezler. Kapitalizmden bağımsız işleyen ekonomik nedenler ise, kendi başlarına, Fransa'da olduğu gibi, tefeci kapitali ve vergileme yoluyla sömürülen düşük verimli bir tarım kesimi yönünde eğilim gösterdi.

O halde, İngiltere'deki farklı gelişme, kullanılan siyasi usuller ile açıklanmalıdır. Marx'ın İngiltere'de ilkel birikim üzerine tartışmasında bunların önemli bir yer tutmasının nedeni işte budur. Marx'a göre, buradaki çitleme hareketleri sonucunda, çok büyük bir topraksız emekçiler kitlesi piyasaya fırlatıldı ve böylece kentsel kapitalizmin çok gerekli bir önkoşulu yaratıldı.[4] Bu görüş, günümüzde artık kabul edilmiyor.[5] Çitleme hareketi, topraktan ayırdığı işçilerden daha fazlasını emmiştir,[6] dolayısıyla kentsel emek arzı daha ziyade nüfustaki genel bir artış sonucunda artmış olmalıdır.

Ancak, iddia edilen emek tahliyesi, Marx'ın söz ettiği çitlemelerin yegâne etkisi değildi. Çitlemeler, aynı zamanda, ölçek ekonomilerine olanak vererek ve tarımsal ücret düzeyini bastırarak tarımda üretkenliğin artmasına

---

1 Aynı yerde, s. 723.

* "Enclosure". İngiltere'de, yün ticaretine ve koyun yetiştiriciliğine yönelen malikâne sahiplerine otlak sağlamak amacıyla, feodal araziler üzerindeki ortak kullanım haklarına son verilmesi ve köylülerin bu arazilerden sürülmesi. Daha fazla bilgi için bkz. *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 2000, Cilt 6, s. 481. (ç.n.)

2 Bu ayrım için, bkz. aynı yerde, s. 724.

3 *Kapital III*, s. 807.

4 *Kapital I*, s. 725.

5 Bkz. Chambers and Mingay, *The Agricultural Revolution 1750-1880*, bölüm 4, ve Collins, "Marx on the English agricultural revolution". Collins'in makalesi, bazı abartmalara karşın, Marx'ın anlatımının olgusal bakımdan yanlış olmakla kalmayıp, kendi içinde de tutarsız olduğunu göstermesi açısından değerlidir.

6 Bu olgunun kısmen kabul edilmesi için, bkz. *Kapital I*, s. 329, not. 1.

yol açtı. Kapitalizmin doğuşunun üretici güçlerin önündeki engellerin kaldırılmasıyla bağlantılı olduğu düşüncesini anlamlı kılıyor gibi görünen ilk mekanizma üzerine odaklanalım. Küçük mülkiyetin "emekçinin özgür bireyselliği"ni[1] geliştirme eğiliminde olduğu sürece ilerici olduğunu tasarlayabiliriz. Ama basit meta üretiminde üretkenlik artışı potansiyeli kısa zamanda tükendi. Özgür köylü, yaptığı işe, köleden veya serften çok daha özenli ve dikkatli olsa da, üretimin küçük ölçeğiyle sınırlanmıştır. Bu sınırları aşmak için, yalnızca büyük ölçekli mülkiyet değil, büyük ölçekli tarımsal üretim gerekliydi. İngiltere'de bu, çitleme yoluyla gerçekleştirilen birleşmeler şeklini aldı. Bu açıklama Marx'a mal edilebilirse (ki mal edilebileceğinin kesin olmadığını göreceğiz), mikro-temellerden yoksundur. Girişimcilerin hangi koşullar altında kurumsal değişimin getirdiği potansiyel kazançlardan yararlanabileceklerini belirlemek önemsiz bir konu değildir.[2]

Bu görüşün gerçekten de Marx'a mal edilip edilemeyeceğini tartışmadan önce, manüfaktür tarafından yerinden edilen bağımsız zanaatçı konusunda bununla yakından bağlantılı bir argümanı tartışacağım. Marx, gerçekten de, bu süreci açıkça çitleme hareketine benzetir:

> Kapitalin *orijinal birikiminde* o denli kritik bir rol oynayan bu *sürecin* çağdaşları için, *karakteristik özelliğin, toprağın onun çalışkan çocuklarından* ayrılması (daha sonra Steuart'tan alıntı yap), yani büyük çiftliklerin oluşması veya (birçok küçük çiftliğin *tek bir elde* toplanması anlamına gelen bir başka terim olan) 'kapatma' denilen şey olduğu görülebilir. Tıpkı, büyük imalathanelerin tek bir elde 'birleşmiş fabrikalar', yoğunlaşmış küçük üretim işletmeleri olarak adlandırıldıkları Mirabeau'da olduğu gibi.[3]

Manüfaktürün oluşması, kapitalizmin doğuşunda belirleyici bir adımdı; aşağıda öne sürüldüğü gibi, Marx bunu *en* belirleyici adım olarak düşünmüş olsa gerek. Bunun önkoşulları, bir yanda, lonca kısıtlamalarıyla bağlı olmayan kentsel işçilerin varlığı, öte yanda ise, onların istihdam edecek potansiyel bir kapitalist idi. *Kapital I* ve *Kapital III*'te, Marx bu önkoşullardan ikincisine dair epeyce farklı anlatımlar verir. *Kapital I*'de "Endüstriyel kapitalistin doğuşu" üzerine bölümde, lonca ustası veya zanaatçının bir kapitaliste dönüşmesinin "salyangoz hızında"[4] ilerleyen bir süreç olduğunu söyler ve dış ticaret ve çeşitli siyasi tedbirler yoluyla yaratılan kapitalin yatırılmasının çok daha önemli

---

1 Macfarlane'e göre (*The Origins of English Individualism*, s. 43, 195), Marx, İngiliz tarımının bireyci karakterini ihmal etmiş, onun her bakımdan kıtadaki şartlara benzer olduğuna yanlış biçimde inanmıştır. Bununla birlikte, Macfarlane, İngiltere'deki küçük üreticinin özgür bireyselliğine yapılan bu göndermeyi de, *Kapital III*'teki benzer bir pasajı da (s. 807) belirtmez.

2 Bkz. özellikle North, *Structure and Change in Economic History*.

3 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2298.

4 *Kapital I*, s. 750.

olduğunu öne sürer. *Kapital III*'ten 5.1.2'de aktarılan pasajda, tam tersini savunur: üreticinin tacire dönüşmesi "gerçekten devrimci olan yoldur", tacir kapitaliyse fiili üretim süreci üzerinde pek az etkilidir. Bu iki görüş, ticaretten üretim etkinliklerine kapital aktaran kredi ve bankacılığı devreye sokarak bağdaştırılabilirdi[1], ama şaşırtıcı biçimde Marx'ın bu aracılık mekanizması üzerine söyleyecek pek az sözü vardır.[2]

Manüfaktür, kapitalist üretimin ilk şeklidir, ama tam şekli değildir. Marx, bütün olgun yapıtlarında, kapitalizmin iki aşaması arasında ayrım yapar. İlkine, "mutlak artı-değer üretimi" veya "emeğin kapitale biçimsel bağımlılığı" olarak, ikinciye ise, "göreli artı-değer üretimi", "emeğin kapitale gerçek bağımlılığı" ve "spesifik olarak kapitalist üretim tarzı" olarak atıf yapar. Ayrımı yapmanın bu farklı yollarının özdeşliğini açıkça öne sürmekle birlikte, onları kullanırken tutarlı davranmaz. *Kapital I*'de, elbirliği, işbölümü ve makinofaktür "Göreli artı-değer üretimi" üzerine Kesim IV'te hep birlikte tartışılır, ama bunlardan yalnızca sonuncusuna "spesifik olarak kapitalist üretim tarzı" olarak atıf yapılır. Marx, göreli artı-değerin ancak üretim tarzını kökünden değiştirerek yaratılabileceğini[4] ve manüfaktürün, başlangıçta, loncalar tarafından kullanılan zanaat metotlarına kıyasla, üretim tarzında herhangi bir değişmeyi temsil etmediğini[5] çok açık biçimde söyler. Fakat aynı zamanda, birçok işçinin tek bir yerde salt bir araya getirilmesinin bile, sabit kapitalden tasarruf edilmesine ve böylece emek üretkenliğinin artmasına olanak verdiğini iddia eder.[6]

Bu değişik görüşler şu yolla bağdaştırılabilir. Üretkenlik artışının iki ayrı kaynağı vardır: verili bir teknoloji içinde ölçek ekonomileri ve teknik değişme. Bunlardan yalnızca ikincisi (maddi) üretim tarzında bir değişme anlamına gelir (5.1.4). İlk aşamada, kapitalist üretim ilişkilerinin salt kurulması

---

1 Burada söz konusu olan içeriğe ilişkin konular için, bkz. Crouzet, "Capital formation in Great Britain during the Industrial Revolution."

2 Kapital III'te, kapitalist üretimde kredinin işlevi üzerine bölüm, bunun kapitalizmin erken aşamalarındaki olası işlevi hakkında hiçbir şey söylemez. *Kapital I*'de (s. 309) "bazı üretim alanlarının, kapitalizmin ta başlangıcında bile, tek bireylerin elinde henüz bulunmayan asgari bir kapital gerektirdikleri" olgusuna kısa bir gönderme vardır. Olası çareler arasında, Marx, özel kişilere devlet yardımlarından ve belirli sanayi ve ticaret dallarında faaliyet göstermek üzere hukuki tekel hakkına sahip şirketlerin kurulmasından söz eder – ama bankacılık ve özel kredi kurumlarını belirtmez.

3 Göreli artı-değer üretimiyle spesifik olarak kapitalist üretim tarzının denkliği için, bkz. *Kapital I*, s. 510. Emeğin kapitale gerçek bağımlılığı ile spesifik olarak kapitalist üretim tarzının denkliği için, bkz. *Kapital I*, s. 738 ve *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2145. Biçimsel bağımlılık ile mutlak artı-değer üretiminin denkliği, *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2130'da ve *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1021'de öne sürülür. 1861-3 *Eleştiri*'sinde Marx, biçimsel ve gerçek bağımlılık arasındaki kontrastı, "Gegensatz" veya "Entfremdung" ile "Widerspruch" veya "Feindlichkeit" arasındaki kontrast olarak da ifade eder (s. 2014, 2057-8).

4 *Kapital I*, s. 510.

5 Aynı yerde, s. 310.

6 Aynı yerde, s. 324-5.

bile, eski tekniklerin o zamana dek kullanılmamış olan ölçek ekonomilerinin kullanılması yoluyla göreli artı-değer yaratılmasına olanak verdi. Kavramsal olarak, bunun üretici güçlerde bir gelişme mi, yoksa sadece onların kullanımında bir iyileşme mi anlamına geldiği tartışmalıdır. Benim sezgilerime göre, ölçek ekonomileri, güçlerin sadece *kullanımında* bir iyileşme oluşturur. Bunlar, talebin yeterli olmasına bağlıdır ve dolayısıyla, örneğin nüfus azalışı nedeniyle talepte düşüş olursa, yitirilebilir. Üretici güçlerin gelişmesi ise, talep üzerine böyle bir bağımlılık ile uyumlu olmayacak biçimde, geri çevrilemez sayılır. Her durumda, ölçek ekonomilerinin büyüme potansiyeli kısa zamanda tükenir. Sonraki aşamada, göreli artı-değer, yalnızca gerçek teknik değişme yoluyla yaratılabilir. Ayrıca bu, artı-değerin tükenmeyen bir kaynağıdır –onun "spesifik olarak kapitalist üretim tarzı" içindeki önemi buradan gelir.

Bununla birlikte, Marx, kapitalist ilişkilerin sadece gücün daha üstün kullanımı temelinde kurulabileceğini de söyler:

> Üretim süreci içinde ... kapital, emek üzerindeki, yani işleyen emek-gücü veya emekçinin kendisi üzerindeki hâkimiyeti ele geçirmiştir. Kişileşmiş kapital olan kapitalist, emekçinin işini düzenli olarak ve gereken yoğunluk derecesiyle yapmasını sağlar. Kapital, işçi sınıfını, onun kendi yaşam gereksinmelerinin belirlediği dar çerçevenin ötesine geçen miktarda iş yapmaya zorlayan baskıcı bir ilişkiye dönüşmüştür. Başkalarının faaliyetinin bir üreticisi olarak, bir artı-emek çıkarıcısı ve emek-gücü sömürücüsü olarak, kapital, dolaysız biçimde zorlamalı emeğe dayanan önceki bütün üretim sistemlerini, enerji, sınır tanımayış, pervasızlık ve verimlilik bakımından geride bırakır. Kapital, ilk başta, emeği, onu tarihsel olarak içinde bulduğu koşullar temelinde kendine bağımlı kılar. Dolayısıyla, üretim tarzını hemen değiştirmez. Bu nedenle, buraya kadar incelediğimiz biçimiyle, yani çalışma gününün salt uzatılması yoluyla artı-değer üretilmesi, üretim tarzında herhangi bir değişimden bağımsız olmuştur. Bu yolla artı-değer üretilmesi, modern pamuk fabrikalarına kıyasla eski moda fırınlarda daha çok uygulanmıştır.[1]

Benzer bir görüş öneren bir pasaj 5.1.1'de aktarılmıştı.[2] Bu görüş, *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*'nda ve 1861-3 *Eleştiri*'sinde emeğin kapitale biçimsel bağımlılığı konusundaki tartışmada da başat bir görüştü. *Eleştiri*'den aşağıda aktarılan pasaj, üretim ilişkilerindeki değişme ile (maddi) üretim tarzındaki değişme arasındaki iki-yönlü nedensel ilişkinin açık bir doğrulaması olarak göze çarpar:

> Emeğin kapitale gerçekten bağımlı kılınmasıyla, ortaya koymuş olduğumuz bütün değişmeler, teknolojik sürece, emek sürecine girerler. Aynı zamanda, işçinin kendi üretimiyle ve kapitalle olan ilişkisinde buna bağlı değişmeler olur. Ve son olarak, emeğin üretici gücünde bir değişme olur, çünkü toplumsal emeğin üretici güçlerinin gelişmesini görebiliriz

1 Aynı yerde, s. 309-10.
2 Aynı yerde, s. 422.

ve o zamana kadar, doğanın güçlerinin, bilimin ve makinenin üretime geniş ölçekte uygulanmasına tanık olmayız. O halde, burada değişen şey, yalnızca biçimsel ilişkinin kendisi değil, gerçek emek sürecidir. Bir yanda, burada ilk kez olarak kendi başına bir üretim tarzı olarak ortaya çıkan kapitalist üretim tarzı, maddi üretimin şeklini değiştirir. Öte yanda, bu değişim, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesinin temelini oluşturur. Dolayısıyla, kapitalist üretim ilişkilerinin uygun şekli, maddi üretim güçlerinin gelişmesinde verili bir aşamayı önvarsayar. Bütün bunların, üretim sürecinde işçinin bağımlılık durumunu nasıl değiştirdiğini açıkladık. Vurgulanacak ilk nokta işte budur. Emeğin üretkenliğindeki ve üretimin ölçeğindeki bu artış, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesinin kısmen sonucu, kısmen de temelidir.[1]

Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları'nda Marx, karakteristik olmayan bir biçimde, vurgular ki kapitalist üretim ilişkilerinin devreye girmesi için:

toplumsal üretimin belirli bir tarihsel düzeyine ulaşılmış olması gerekir. Daha önceki bir üretim tarzının çerçevesinde bile olsa, eski üretim ilişkilerinin ötesine geçen ve onları kapitalist kalıba iteleyen belirli gereksinmeler ve belirli iletişim ve üretim araçları gelişmiş olmalıdır. Ama şimdilik, bu gereksinmeler ve araçların, emeğin kapitale biçimsel bağımlılığına olanak verecek noktaya kadar gelişmeleri yeterlidir. Fakat bu değişiklik temelinde, üretim tarzında, yeni üretim güçleri yaratan spesifik değişmeler meydana getirilir.[2]

Gereksinmeler ve üretim araçlarının, üretim ilişkilerini kapitalist kalıba "iteledikleri" savı belirsiz kalmaktadır. Bunun anlamı, üretici güçlerin daha fazla gelişmesi için kapitalizmin gerekli olduğu olamaz elbette. Bu, hiç kuşkusuz Marx'ın görüşünün bir parçası olmakla birlikte, 1859 Önsöz'ünde olduğu gibi, genel teori düzeyinin dışında, kapitalizmin yükselişine dair Marx'ın açıklamasına girmez. Kapitalizmin doğuşu üzerine daha ayrıntılı tartışmalarda, Marx, üretici güçlerin bağlantılı gelişimiyle birlikte, emeğin kapitale gerçekten bağımlı kılınmasının, sürecin yarattığı, açıklayıcı olmayan, basit bir yan-üründen ibaret olduğunu iddia eder. Aşağıda, pasajın ilk bölümünün bir yorumlamasını öneriyorum. O ilk bölümde, Marx, kapitalizmin devreye girmesinin ancak toplumsal üretimin belirli bir düzeyinde olabileceğini söyler. Ben burada, kapitalist ilişkilerin üretici güçlerin gelişmesinden önce ve bundan bağımsız olarak doğmuş oldukları noktasında kuşkuya pek yer bırakmayan ikinci bölümü vurguluyorum.

Bu kabul edilirse, Stephen Marglin'in "Kapitalist üretimde hiyerarşinin kökenleri ve işlevleri" altbaşlıklı "Patronlar ne yapar?" başlıklı incelemesinde güçlü bir biçimde öne sürmüş olduğu görüşü Marx'a mal etmemiz gerekir. Marglin'in görüşünde, hem manüfaktür hem de makinofaktür işçiye bo-

1 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2142; ayrıca bkz. s. 2160.
2 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1064.

yun eğdirmek amacıyla devreye sokulmuştur –birincisi, onun ürün üzerindeki kontrolünü yok etmek için; ikincisi, onun çalışma süreci üzerindeki kontrolüne son vermek için. Amaç, üretkenlik kazanımları elde etmek değil, işçilerin direncini kırmak idi. Marglin, mantıksız bir biçimde, manüfaktür sisteminin, yan ürün olarak bile olsa, herhangi bir üretkenlik kazanımı getirmediğini iddia ediyor.[1] (Elbette ki, makinofaktürün muazzam teknik ilerlemeye yol açtığını kabul ediyor, ama bunun makinofaktürün doğuşuyla ilgisiz olduğunu ileri sürüyor. Birinci aşama ise, esas önemli olan aşamadır.) Marx gibi, biz de manüfaktür sisteminin ölçek ekonomileri yarattığını kabul etsek bile, yine de (i) bu ölçek ekonomilerinin üretici güçlerde bir gelişme oluşturmadığını ve (ii) her durumda, bunların, artan sömürü verimliliğine göre ikincil olduklarını savunabiliriz. Genel teorik gerekçeler ile, (i) görüşünü Marx'a mal etmemiz gerektiğine ve (ii) görüşünün Marx tarafından kabul edilmiş olduğu yolunda dolaysız kanıtlar bulunduğuna inanıyorum.

Bu yorumda, genel teori, feodalizmden kapitalizme geçişin anlatımında örneklenmez. Kapitalist üretim ilişkilerinin doğmasının nedeni, daha fazla artığa olanak vermeleriydi, üretici güçlerin daha hızlı bir gelişimine elverişli olmaları değildi – ama pratikte onların böyle bir sonucu oldu. Bu vargıyı benimsemeden önce, tarımsal devrim teorisinin genel teoriyle özel durum arasında daha iyi bir bağlantı sağlayıp sağlamadığını sormalıyız. Çitleme hareketi, birleşmeden gelecek kazanımlarla güdülendiyse ve kapitalist tarım çitlemelere bağlı idiyse, bu, artan üretkenlik ile toplumsal değişme arasındaki bağlantıyı sağlayamaz mı?

Ancak, bu argümana karşı, biraz önce manüfaktür ile ilgili olarak yapılan itirazlara paralel çeşitli itirazlar vardır. Önce, Marx'ın, çitlemelerin ardındaki başlıca güdülenmenin üretkenlik kazanımları olduğuna inandığı açık değildir. On altıncı yüzyıl çitlemeleriye ilgili olarak, Marx şunu söyler: "kapitalist sistem... halk kitlesinin aşağılık ve adeta kölece bir duruma düşmesini, onların ücretli askerlere ve emek amaçlarının da kapitale dönüştürülmesini talep ediyordu".[2] Bu sözler, kapitalizmin daha fazla gelişmesi için işçinin kendi üretim araçlarından ayrılması yolunda, çitlemelerin işlevsel bir açıklamasını çağrıştırıyor. İkinci çitleme dalgasıyla ilgili olarak, Marx'ın vurgusu yine bunların "tarımsal nüfusu imalat sanayisi için proleter olarak 'serbest bıraktıkları'" olgusu üzerindedir.[3] İkinci olarak, çitlemelerin ardındaki güdülenmenin birleşme yoluyla kazanılan daha büyük üretkenlik olduğu varsayılsa bile, bu türden ölçek ekonomilerinin "üretici güçlerin gelişmesi"

1 Marglin, "What do bosses do?", s. 20 vd. İtirazlar için, bkz. *Explaining Technical Change*, s. 172 vd.
2 *Kapital I*, s. 720.
3 Aynı yerde, s. 725.

sayılıp sayılmayacağı belirsiz kalmaktadır. Son olarak, Marx'ın açıkça beyan ettiği görüşü şuydu: "tarım asla kapitalin başladığı alan olamaz".[1] *Kapital III*'te bu görüş uzun uzadıya savunulur:

> Rant para-rant şeklini alır almaz ve böylece, rant ödeyen köylü ile toprak beyi arasındaki ilişki sözleşmeyle belirlenen bir ilişki haline gelir gelmez –bu olay genel olarak ancak dünya piyasasının, ticaretin ve manüfaktürün belli bir görece yüksek düzeye ulaşmış olmaları durumunda olabilecek bir gelişmedir– kapitalistlere toprak kiralanması da kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Kapitalistler, şimdiye kadar kırsal sınırların ötesinde durmuşlardı ve şimdi, kırlara ve tarıma, kentlerde edinilmiş olan kapitali ve, onunla birlikte, geliştirilmiş olan kapitalist işleyiş tarzını getirirler.[2]

Doğrudur, *Kapital I*'de "Kapitalist çiftçinin doğuşu" üzerine olan bölüm kapitalist tarımın farklı bir kökenini önerir – kentsel kapitalizmin ortaya çıkışından önceye giden veya en azından ondan bağımsız olan bir köken. Fakat sonuçta, Marx'ın karşı görüşü benimsediği yolundaki kanıtların daha ağır bastıklarına inanıyorum. Her durumda, ilk iki itiraz, kapitalist üretim ilişkilerinin doğuşunun, Marx tarafından, tarımda olanak verdikleri üretkenlik artışlarıyla açıklandığı düşüncesini zayıflatıyorlar. Yine de, bu görüşün kabul edilmesinin olanaksız olduğunu söylemiyorum – hemen hiçbir yorumun kesin olarak bir kenara bırakılamaması, Marx'ın düşüncelerinin her tarafa çekilebilir oluşunun bir işaretidir.

Üretici güçlerin *değişme oranının*, kapitalist üretim ilişkilerinin ortaya çıkışı konusunda Marx'ın sunduğu açıklamada rol oynamadığını ileri sürdüm. Marx'ın, ortaya koymuş olduğu genel teorinin –ki bunun çekirdeğinde değişme oranı yer alır– hangi spesifik mekanizmalar yoluyla gerçekleşebileceğini söyleyememesi oldukça anlaşılabilir bir şeydir. Kapitalist üretim ilişkilerinin doğuşu, öngörülemez oldukları söylenebilecek olan, hemen hemen kesinlikle öngörülmemiş olan, öngörülebilir olsa bile, kâr peşindeki bireyleri güdüleyemeyecek ölçüde uzak bir zamanda gerçekleşen, ayrıca çeşitli türlerde bedavacılık problemlerine tabi olan[3] sonraki üretkenlik kazanımlarıyla değil, o ilişkilerin devreye girdikleri dönemde elde edilecek kazanımlarla açıklanmalıdır.

Ancak, üretici güçlerin *düzeyi* açıklamada hâlâ bir rol oynayabilirdi. Üretici güçlerin düzeyinin hangi üretim ilişkileri kümesinin optimal olduğu-

---

1 *Grundrisse*, s. 669.

2 *Kapital III*, s. 799.

3 Temel bilimin finanse edilmesinde devletin rolünden yukarıda söz edildi (5.1.1). Ayrıca, şu problem de var: Cohen tarafından öne sürüldüğü gibi (*Karl Marx's Theory of History*, s. 292), üretici güçleri geliştirmek için en iyi konumda olan sınıf, başka katmanlardan bağlaşıklar çekerek üstünlük kazanıyorsa, bu bağlaşıklardan her biri için, koalisyona katılmanın bedava kazançlar beklemekten daha rasyonel olduğu gösterilmelidir.

nu belirleyebilecekleri, ama üretici güçlerin değişme oranından başka bir şeyin maksimand olabileceği (5.1.4) yolunda Philippe van Parijs'in yaptığı öneri üzerinde düşünebilirdik. Daha spesifik olarak, maksimand, dolaysız üreticilerden çekilip alınacak artık olabilirdi. *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*'ndan sayfa 284'te aktarılan pasaj bu görüşe destek verebilirdi. 1861-3 *Eleştiri*'sinden aşağıdaki pasaj da öyle:

> *Barut, pusula ve matbaa,* burjuva toplumunun yolunu açan üç büyük icat. Barut, şövalyeliğin dünyasını paramparça etti; pusula, dünya piyasasını keşfetti ve kolonileri kurdu; matbaa, Protestanlığa gerek duyduğu araçları verdi ve genel olarak bilimin yeniden yaratılmasının yolunu açtı; çok gerekli düşünsel temelleri kurmak için en güçlü araç oldu.[1]

Sık sık zikredilen bu icatlar üçlemesi, antikiteden modern çağın başlarına kadar üretici güçlerde hemen hiçbir değişme olmadığı görüşünün zahiri bir istisnasını oluşturur. Düşünülürse, bunların üretici güçlerde bir artış *teşkil* edip etmedikleri şüphelidir – ama bunlar pekâlâ böyle bir artışın önemli *nedenleri* olmuş olabilirler. Barut, hiçbir anlayışta, bir üretici güç değildir. Matbaa, önemini, kârlı bir yatırım konusu olarak değil, gerekli manevi gelişmenin önvarsayımı olarak gösterdi. Son olarak pusula, malların nasıl ayırt edildiklerine göre, bir üretici güç sayılabilir veya sayılmayabilir. Malları tanımlayan şey, onların içkin özellikleri yanı sıra, kullanılabilir hale getirildikleri zaman ve yer ise, iletişim/ulaşım araçlarındaki bir iyileşme, üretici güçlerde bir artıştır.

Dolayısıyla, van Parijs'in önerisinin, bir ölçüde serbest bir biçimde, aşağıdaki anlamda kavranması gerekirdi. Modern çağın başlarında teknik değişmenin bir sonucu olarak, toplumun örgütlenmesinde temel değişmeler meydana geldi. Yeni askeri teknoloji, şövalyelerin gücüne son verdi. Gelişen denizcilik teknolojisi bir dünya piyasası yarattı ve, başka şeyler yanında, Amerika'daki altın madenlerinin keşfine yol açtı. (Bütünüyle metodolojik bir amaçla, 1.3.2'de aktarılan bir pasajı anımsatmak istiyorum. *Grundrisse*'den aktarılan bu metinde, Marx, La Fontaine'in çiftçi ve oğulları meselinde olduğu gibi, gerçek servetin altın çıkarmak yoluyla yaratılabileceği inancının hem yanılsamalı olduğunu, hem de kendi kendini doğruladığını öne sürer.) Son olarak, matbaa, Protestan devriminin merkezinde olan İncil'in yayılması ve bununla yakından ilgili bilimsel devrim için bir maddi koşul idi. Köklü biçimde değişen bu bağlamda, kapitalist üretim ilişkileri, artı-emeğin çıkarılıp alınması için üstün konuma geçtiler. Yinelemek gerekirse, üretici güçlerin

1 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 1928.

düzeyi, bu açıklamada ancak yardımcı bir nitelik taşır. Daha doğrusu, esas açıklayıcı işlev, söz konusu icatların spesifik nitel karakterindedir.

Bu görüşün Marx'a mal edilmesi hakkında herhangi bir güçlü iddiada bulunmuyorum. Bu, Marksistler tarafından olduğu gibi, Marksist olmayanlar tarafından da benimsenebilecek türden, akla yakın bir teoridir. Ayrıca, bu sulandırılmış Marksist teorinin akla yakınlığı (5.1.3'te ortaya konulan) sulandırılmamış teorinin yaygın olarak kabul edilmesini açıklarken belli bir anlam taşıyabilir. Sulandırılmış teori, "teknoloji toplumsal değişmenin esas belirleyicisidir" diye özetlenebilir. Elbette ki bu ifade, sulandırılmamış teoriden çok daha muğlaktır ve birçok yoruma elverişlidir. Bu yorumlardan biri, yukarıda ortaya konulan sulandırılmış teoridir. Marx'ın kendisinin bu ikisini birbirleriyle karıştırıp karıştırmadığı o kadar açık değildir. Bu bölümde gösterildiği gibi, Marx, içine düştüğü kafa karışıklıklarını belirlilik ile özdeşleyecek denli kafa karışıklığı içindeydi kesinlikle.

5.2.3. Kapitalizmden komünizme geçiş

5.1.3'te, komünist devrimin, kapitalist üretim ilişkileri üretici güçlerin geliştirilmesinde komünist ilişkilerin olacağından daha az başarılı olduklarında ve oldukları için gerçekleşeceği düşüncesini tartıştım. Marx'ta, genel teorisiyle bağlı olduğu bu görüş ile kapitalizmin üretici güçleri optimalin altında kullanması nedeniyle çökeceği görüşü arasında bir gerilim olduğuna işaret ettim. Şimdi, Marx'ın düşüncesinin olanaklı yorumları arasında ayrım yapabilmemizi sağlayacak olan biraz daha formel bir çerçevede, bu temalara devam ediyorum. Önce, teorinin güçlü versiyonunu, yani komünizmin üretici güçleri geliştirmek için gerekli olduğunda ve gerekli olması nedeniyle geleceği düşüncesini tartışıyorum. Bu önermenin pek akla yakın olmadığını öne sürdükten sonra, daha zayıf bazı iddialar üzerine duruyorum. İlk olarak, zamanla ilgili koşul terk ediliyor; böylece devrim, kapitalist ilişkilerin fiilen altoptimal duruma gelmelerinden önce gerçekleşebilecektir. Sonra, "oldukları için" ifadesinin nedensel gücünü, üretici güçlerin gelişmesi ile devrim arasındaki salt bir korelasyona indirgeyip zayıflatarak, daha temelli bir değişiklik öneriliyor. Bu versiyonun da akla yakın olmadığı anlaşılıyor, çünkü onun başlıca öncüllerinden biri tarih tarafından doğrulanmamıştır. Kapitalizmde merkez ve çevre arasındaki ilişkiyi hesaba katmak yoluyla bu versiyonun daha inandırıcı kılınmasında Marx da başarılı olamıyor. Aşağıda ve sonra 5.3.2'de göreceğimiz gibi, Marx'ta, gelişmiş ve geri kalmış kapitalist ülkeler arasındaki ilişkinin merkezi bir rol oynadığı, bir "tümleşik ve eşitsiz geliş-

me" teorisinin öğeleri bulunur. Buradaki tartışmada, devrimin Doğu'da olabileceği ve daha sonra Batı'ya yayılabileceği düşüncesine odaklanıyorum; 5.3.2'de ise, bunun yerine, Batı'dan Doğu'ya bir teknoloji yayılımı olabileceği olasılığı üzerinde düşünüyorum. İki teoriden ne birinin, ne de öbürünün, komünizme başarılı bir geçiş lehine akla yakın bir kanıtlama sunmadığını iddia edeceğim. İki anlamda başarılı: komünist üretim ilişkileri kurulması ve üretici güçlerin kapitalizm altında olabileceğinden daha hızlı geliştirilmesi.

Önce, başka bir kitapta daha geniş biçimde sunulmuş olan[1], komünizme geçişin formel bir modelini taslak şeklinde ortaya koyuyorum. Bu model, aşağıdaki zaman yörüngelerinin tanımlanabildiklerini varsaymaktadır. İlk olarak, kapitalizm altında üretici güçlerin gelişmesini zamanın bir fonksiyonu olarak bilmemiz gerekir. Bu fonksiyon, $f(t)$, hem gerçek kapitalist geçmiş için, hem de varsayımsal bir komünist gelecek için tanımlanmalıdır. Komünist devrim, üretici güçlerin gelişmesi için kapitalizmin alt-optimal duruma gelmesi nedeniyle olursa, üretici güçlerin kapitalist sistem devam etmeseydi nasıl gelişecekleri hakkında bir şeyler söyleyebilmemiz gerekir. İkinci olarak, s zamanında bir komünist devrim olduğu varsayımıyla, $f_s(t)$, o durumda t zamanında gerçekleşecek olan üretkenlik düzeyini gösterir. Şimdi, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki uygunluk ve çelişki kavramlarına, bu türden zaman profilleri arasında değişik olanaklı ilişkiler üzerinde düşünerek daha kesin bir nitelik verilebilir.

Çeşitli süreklilik ve tutarlılık gerekleri yanında, model iki maddi varsayım üzerinde duruyor: kapitalizmin başlangıçtaki vazgeçilmezliği ve komünizmin sonuçtaki üstünlüğü. İlk varsayım, formel olarak şöyle beyan edilebilir: bir s zamanı ve bir A sayısı vardır, öyle ki bütün t için, $f_s(t) < A$. Marx'ta, bu varsayım için güçlü bir metinsel temel vardır. *Alman İdeolojisi*'nde, Marx prematüre bir devrime karşı uyarıda bulunur: "üretici güçlerin bu gelişmesi ... kesinlikle zorunlu olan bir pratik öncüldür, çünkü onsuz, yoksunluk, *kıtlık*, sadece genel bir hal alır ve *kıtlık* ile birlikte, zorunlu gereksinme maddeleri için mücadele yine başlar ve bütün o eski pisliğe kaçınılmaz olarak geri dönülür."[2] (Bu türden prematüre komünizmin niteliği üzerine başka bazı yorumlar için 7.3.2'ye bakınız.) *Grundrisse*'de Marx, gerekli maddi koşullar olmaksızın sınıfsız bir toplum yaratma girişimlerinden "Donkişotça" diye söz eder.[3] *Artı-Değer Teorileri*'nde, işçiler üretim araçlarını özerk *edimciler* olarak kullanacaklar ise, "elbette ki... kapitalist üretimin, emeğin üretici güçlerini, bu devrimin olması için yeterince yüksek bir dereceye kadar zaten

1 *Explaining Technical Change*, Eklenti 2.
2 *Alman İdeolojisi*, s. 49.
3 *Grundrisse*, s. 159.

geliştirmiş olduğu varsayılır"[1] diye yazar. Komünizmin sonuçtaki üstünlüğü varsayımı ise, 5.1.3'te geniş biçimde belgelenmiştir. Formel olarak, bu varsayım şunu ifade eder: öyle bir s zamanı vardır ki, bütün $t > s$ için, $f_s(t) > f(t)$ olur.

Devrimin, kapitalist ilişkiler alt-optimal duruma geldiklerinde ve geldikleri için olacağını söylemek, yukarıda belirtilen koşulu yerine getiren en erken s zamanında olacağını söylemektir. Bu zamana T_1 diyelim. Alt-optimalliğin işçileri eyleme güdüleme kapasitesinden bağımsız olarak, T_1 zamanında geçişin bir ideal olarak çok çekici olduğu açık değildir. Bu geçiş zamanı savunulursa, bunun gerekçesi, üretici güçlerin büyümesinin komünizmin tek üstünlüğü olarak görülmesi olmalıdır. Ama bu, Marx'ın görüşüne terstir. O, bireyin özgür ve tam gelişmesini komünizmin yeğlenmesinin ana gerekçesi olarak vurgulamıştır (2.2.7). Komünizmin kapitalizme bu açıdan üstün olacağı zamanın, teknik bakımdan üstün hale geldiği zamandan daha erken olması pekâlâ tasarlanabilir. Dolayısıyla, komünizm altında üretici güçlerin gelişmesinin, en sonunda, kapitalizm altında gerçekleşmesi beklenecek olan gelişmeyi aşacağından emin olunsaydı, devrimin T_1'den daha erken bir zamanda olabilmesini öngörmek makul görünebilirdi. Formel olarak, varsayım gereği $f_s(s) < f(s)$ olsa bile, bütün $t > s'$ zamanları için $f_s(t) > f(t)$ olacak şekilde bir $s < T_1$ zamanı ve bir $s' > s$ zamanı olup olmadığını soruyoruz. Durum böyle ise, T_2'yi bu nitelikteki en erken s olarak tanımlıyoruz. Açıktır ki, T_2 ve T_1 arasındaki herhangi bir s için, $f_s(T_1) < f_{T_1}(T_1)$ olur: daha erken bir geçiş zamanını yeğlemek, komünizmin üstün duruma geldiği zamanı erteleyecektir. Bundan dolayı, dikkate alınacak bir alışveriş vardır. Komünizmin maddi koşulları kapitalizm tarafından mı geliştirilmelidir (ki bu daha hızlı olan yoldur), yoksa komünizmin kendisinin onun gelecekteki çiçeklenişinin koşullarını yarattığı daha yavaş olan gelişme yolu mu yeğlenmelidir?

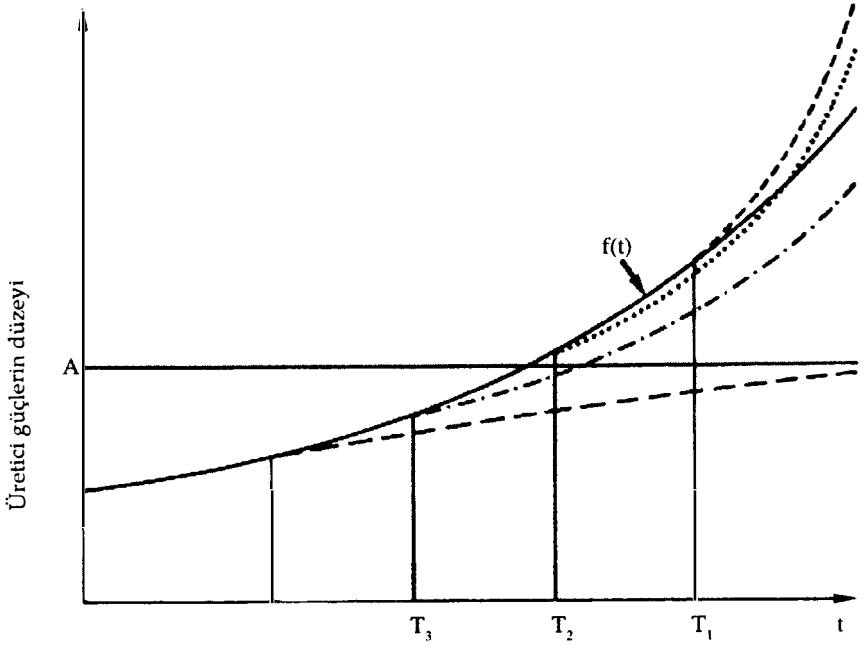
Komünizm, maksimumun altında bir teknik değişme temposuyla bile olsa, bireyin kendini gerçekleştirmesini ileriye götürebilecek ise, ikinci seçenek yeğlenmelidir. Ancak, devrimin T_2 gibi erken bir zamanda olması, (karşıolgusal) kapitalizme yetişmek için çok uzun bir süre anlamına gelecek ise, devrimin öyle bir zamanda olması istenmeyebilirdi. Zaman ölçeğinde kendini gerçekleştirmenin toplam miktarını en yüksek düzeye çıkarmak gerekçesiyle, birkaç kuşağın kapitalist yabancılaşmanın sıkıntısına katlanması, birçok kuşağın göreli olarak* yoksul komünist koşullar altında yaşamasından daha iyi olabilirdi.

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 580.

* Kapitalizm devam etseydi gerçekleşecek olan "karşıolgusal" duruma göre. (ç.n.)

Optimal geçiş zamanı için üçüncü bir kriteri kısaca belirtmeliyim. Kapitalizmin vazgeçilmezliğine dair formel beyana geri gidersek, komünizmin sınırsız teknik ilerleme yaratabilir olduğu anda onun vazgeçilmez olmaktan çıktığını görebiliriz. Bunun olanaklı hale geldiği en erken zamana T_3 diyelim. Komünist devrim T_3 ve T_2 arasında olursa, kapitalizmin eriştiği herhangi bir teknik gelişme düzeyine komünizm tarafından da sonunda erişilecek olmakla birlikte, komünizm hiçbir zaman kapitalizmi geçemeyecektir. Böyle bir devrim, prematüre devrimlerin bir biçiminden, komünizmi ebedi bir "yoksunluk" haline mahkûm edecek olan biçiminden kaçınmış olurdu. Ama, elbette ki, komünizmin en sonunda kapitalizmden üstün olacağı yolundaki Marx'ın görüşünü yerine getirmezdi. Değişik geçiş zamanları arasındaki ilişki Şekil 3'te gösteriliyor.



Şekil 3

Söylemeye gerek yok, ama bu ayrımlar siyasi eylem bakımından pek fazla anlam taşımaz. Bir endüstriyel kapitalizm geliştirmemiş olan bir ülkede uygun komünist strateji üzerine Menşevikler ve Bolşevikler arasındaki tartışmanın ardında bu türden birtakım mülahazalar bulunmuş olabilir; ama bu alternatif seçeneklerin kesin anlatımlarını yapmış olduklarını beklememek gerekir. Yukarıdaki tartışma, esas olarak, refah teorisi yönünden anlam-

lıdır: değişik geçiş zamanlarını, bireyler için azami ve eşit kendini gerçekleştirme sağlanması komünist hedefi bakımından nasıl değerlendirmeliyiz? Kuşaklar arası adalete ilişkin farklı teoriler, bu soruya farklı yanıtları destekleyecektir. Akla yakın bir teorinin, nihai üstünlük yaratma gerekliliği ile çatışabilmesi gerçek bir olasılıktır. Halen yaşayanların sonraki kuşaklar uğruna feda edilmesi istenmiyorsa, komünizme geçiş, birey için kendini gerçekleştirme olasılıklarının iyileştirileceği en erken T_4 zamanında yapılmalıdır. A priori olarak, $T_4 < T_3$ olasılığını, yani komünizmin sonsuza dek orta karar bir mutluluk durumu olarak kalmasını dışlayan hiçbir şey yoktur.

Şimdi, alt-optimalliğin siyasi açıdan önemi üzerinde düşünelim. 5.1.3'te yapılan itirazlara karşın, komünizmin nihai üstünlüğüne ilişkin Marx'ın temel varsayımını geçerli kabul ediyorum. (Ancak, şunu kaydetmek gerekir ki gerçek komünist ülkelerin kapitalizme yetişememeleri konuyla doğrudan ilgili değildir. Modelde, bu durum söz konusu ülkelerde devrimin çok erken olduğunu –T_1'den ve belki de T_2'den daha erken bir zamanda olduğunu– söyleyerek yorumlanabilir.) Bununla birlikte, nesnel olarak geçerli olan bir teorinin, bir devrimci güç haline gelmesi için, öznel olarak kabul edilmesi gerekir. İşçilerin yukarıdaki varsayımı kabul edip ona göre davranacaklarını beklemenin hiç de akla yakın olmadığını teslim ederim. Kapitalizmin performansını değerlendirmek için temel alınan başlangıç durumunun karşı olgusal niteliği, teoriyi eylem için bir baz olarak hizmet edemeyecek ölçüde soyut kılmaktadır. Zaman içinde gittikçe azalan bir performansa işaret edilebilseydi, bu durum sistemi değiştirmek için bir özendirici sağlayabilirdi, fakat Marx'a göre gerçek durumun tam tersi olduğunu iddia ettim. Bir ülkedeki var olan kapitalist sistemi bir başka ülkedeki bir var olan komünist sistemle karşılaştırmak olanaklı olsaydı, ikincinin kanıtlanan üstünlüğü, birincide komünizme geçişi güdüleyebilirdi, ama bu argüman komünist üretim ilişkilerini ilk defa kurmuş olan o kritik ülkedeki geçişin açıklanmasında işe yaramazdı. İçsel krizler veya dışsal örnekler bir rejimi devirmek için yeterli olabilir, ama daha üstün bir düzen kurmanın soyut olabilirliği buna yetmez.[1] Hem belirsizlik, hem de geçişin maliyetleri, işçileri böyle bir işe kalkışmaktan caydırırdı.

Ancak, bir dışsal örneğin sağladığı güdülenme üzerinde durmaya devam edeyim. Buradaki fikir, komünizmin üstünlüğünün ilk ülke dışında

1 Francis Sejersted'e borçlu olduğum anekdot kabilinden bir örnekleme olarak, 1961 seçimlerinde, *muhalefette* bulunan Norveç Muhafazakâr Partisi'nin, *iktidarda* iken Britanya Muhafazakârları ve daha sonra Danimarka Sosyal Demokratlarının başarıyla kullandıkları "İyi zamanları daha iyi yapın" sloganını kullandığında doğal olarak pek başarı kazanamadığını belirtebilirim.

bütün ülkelerde komünist devrimi açıklayacağı yolundadır. Bu durumda, açıklama farklı bir açıklama olmak zorundadır, ama şimdi bununla ilgilenmemiz gerekmez. Komünizmin tarihsel dünya sahnesinde ilk ortaya çıkışı, az çok tesadüfi olabilirdi, fakat daha sonraki yayılışı rasyonel bir açıklama içine oturtulurdu.[1] Açık bir koşul, devrimin ilk ülkede çok erken olmaması gerektiğidir. Öncü ülkede komünizmin *daha verimli olması nedeniyle* gerçekleşeceği önermesini reddettikten sonra, üretici güçleri –hemen veya nihai olarak– kapitalizmden daha hızlı geliştirebilir olduğu bir anda uygulamaya girmesi temel önemde olmaktadır, çünkü aksi takdirde arkadan gelenlere ilham vermek için bir başarı olmayacaktır. "Fakat toplumlar, inşa etmede, proletarya diktatörlüğü için tarihlerin, tam olarak, ekonomik ve kültürel koşulların sosyalizm için olgunlaştıkları anda gelmelerini sağlayacak derecede rasyonel değillerdir."[2] Hatta ben şunu iddia edeceğim: toplumlar, inşa etmede o denli irrasyoneldirler ki, bu iki etmen sistematik olarak çakışmamaya eğilim gösterirler.

Komünizm, ancak, bu sistem üretici güçlerin geliştirilmesi için optimal olacağı zaman arzu edilebilir. Buna komünizmin nesnel koşulu diyelim. Komünizm, ancak, kapitalizmin gelişmesi insanlarda onu kaldırmak için bir güdülenme yarattığında olanaklıdır. Buna komünizmin öznel koşulu diyelim. Açıktır ki Marx, bu iki koşulun eşanlı olarak bulunmasını sağlayan bir teoriyi gereksinir. Nesnel koşulun algılanmasının öznel koşulu sağlayabileceği görüşüne –komünizmin üretici güçlerin gelişmesi için üstün duruma geçmekte olduğu zaman ve olduğu için gerçekleşeceği görüşüne– itirazlar yönelttim.[3] Daha zayıf bir iddia, öznel ve nesnel koşulların nedensel olarak bağlantılı oldukları, her ikisinin de üretici güçlerin belli bir düzeye kadar gelişmesinin sonucu oldukları iddiası olabilirdi. *Alman İdeolojisi*'nde komünizme erken bir geçişe karşı uyarıda bulunduğu pasajdan hemen önce, Marx şunu öne sürer:

> (Felsefecilerin anlayabileceği bir terim kullanmak gerekirse) bu "yabancılaşma" elbette ki ancak iki *pratik* öncül var ise kaldırılabilir. Yabancılaşmanın "katlanılamaz" bir güç, yani insanların ona karşı bir devrim yaptıkları bir güç haline gelmesi için, insanlığın büyük kitlesini "mülkiyetsiz" bir duruma getirmiş ve, ayrıca, var olan bir zenginlik ve kültür

---

1 Şimdi üzerinde durulan argüman, bu yoldan, *Karl Marx's Theory of History*'de Cohen'in sunduğu üretim ilişkilerinin işlevsel açıklamasıyla bağdaştırılırdı. Ama bu argüman, Cohen'in o açıklamayı desteklemek için önerdiği mekanizma ile bağdaşmaz (bkz. yukarıda sayfa 286, not 3).

2 Trotsky, *History of Russian Revolution*, s. 334.

3 Aslında, "olduğu zaman ve olduğu için" teorisi, başka şekillerde de ifade edilebilirdi. Benzer bir problemin tartışılması için, bkz. yukarıda sayfa 76, not 1.

dünyasıyla karşıtlık içine koymuş olması gerekir; bu öncüllerin her ikisi de, üretici güçte büyük bir artışı, onun yüksek derecede gelişmiş olmasını önvarsayar.[1]

Aynı yapıtın başka bir yerinde, Marx, "tam bir devrimin maddi unsurları"ndan, "bir yanda, var olan üretici güçler, öbür yanda, devrimci bir kitlenin oluşması" olarak söz eder.[2] Bu pasajlar birlikte ele alındıklarında, şu görüşü ima ederler. Bir devrimin olabilmesi için, devrimci bir sınıf var olmalıdır. Böyle bir sınıf, bazı insanlar arasında servetin, bazı insanlar arasında ise sefaletin birikmesiyle yaratılır –herhalde çünkü insanları eyleme güdüleyen mutlak yoksulluk değil, göreli yoksulluktur. Servet kadar büyük sefalet, yüksek düzeyde gelişmiş üretici güçleri önvarsayar. Bunlar ise, komünizmin nesnel koşullarını da yaratırlar.

Aynı fikir, 5.1.3'te kullanılan terimlerle de ifade edilebilir. Kapitalist üretim ilişkileri, üretici güçlerin insani kullanımı bakımından gitgide alt-optimal duruma geldikleri anda, onların gelişmesi bakımından da alt-optimal duruma gelirler. İkinci alt-optimallik komünizmin işlerliğini garanti eder, birinci ise komünist devrim için güdülenmeyi sağlar. Bu görüş, öncüler ile arkadan gelenler arasındaki ayrımla da bütünleştirilebilir. Komünizmin ilk ortaya çıkış nedeni, işçilerin, kullanım engellemesine karşı isyan etmeleridir; daha sonraki ülkeler ise, öncü ülkede komünizmin başarısıyla gösterilen kapitalizmde gelişmenin engellenmesinden de güdülenebilirler. Ayrıca, ilk ülkede bile, geçiş tesadüfi olmazdı, çünkü kullanım engellemesi gelişmenin engellenmesi ile nedensel olarak bağlantılı olurdu.

Bu, Marx'ın çelişkili görünen beyanlarının geçerli bir sentezi gibi görünebilirdi. Ancak, zayıf bir noktası vardır –üretici güçlerin gelişmesinin, servet ve sefalet arasında, işçileri eyleme güdüleyecek artan bir açıklık yaratacağı varsayımı. Tarihsel geçmişle doğrulanmaması bir yana, bu postulat kendi içinde mantıksızdır. Gerçek ücretler de artıyorsa, söz konusu açıklığın pek fazla güdüleyici kuvvetinin olması beklenemez (ayrıca bkz. 6.2.2). Öte yandan, işçiler her zamanki kadar yoksul olmaya devam ederlerken açıklık büyürse, kâr oranında bir düşme gözlenebilecektir (3.3.2). Ayrıca, kapitalizm, evrensel kendini-gerçekleştirmeye olanak veren üretici güçler geliştirirken evrensel sefalet yaratacak denli sapkın değildir. "Toplum" adına hareket eden zeki kapitalistler, ataerkil toprak sahipleri veya devlet adamları, Fabrika Kanunlarının gerekliliğini gördülerse (4.1.4), olasıdır ki, işçilere toplum-

1 *Alman İdeolojisi*, s. 48.
2 Aynı yerde, s. 54.

sal servetten –adil veya en azından yeterli olarak algılanan– bir pay vermenin gerekliliğini de görebilirlerdi.

Başarılı bir komünist devrim fikri, iki ayrı anlamda alınabilir. Önce, komünist üretim ilişkilerinin başarıyla kurulması anlamına gelebilir; ikinci olarak, devrimcilerin hedefinin başarıyla gerçekleşmesi.[1] Varsayabiliriz ki bu hedef, teknik değişme temposu bakımından kapitalizmi aşmaktır. İkinci anlamda başarıyı sağlamak için, devrimin, derhal üstünlük ölçütüne göre, T_1'den sonra, nihai üstünlük ölçütüne göre, T_2'den sonra olması gerektiğini gördük. Benzer şekilde, kapitalizmin gelişme sürecinde, bir komünist devrimin öznel koşullarının var olduğu en erken zaman olan bir T_5 zamanı tanımlayabiliriz. Özellikle, "bir proletarya devriminin en birinci önkoşulu... yani, ulusal ölçekte bir *endüstriyel* proletaryanın varlığı"[2] gerçekleşmiş olmalıdır. Bundan önceki paragrafın muhakeme hattını izleyerek, söz konusu öznel koşulların var olduğu en geç zamanı temsil eden bir T_6 zamanı da tanımlayabiliriz. Kapitalizmin gelişmesi, belli bir zamanda, öyle bir genel refah düzeyi yaratır ki, devrim için güdülenme artık sürdürülemez olur. Şimdi, değişik olasılıkları ve problemleri düşünebiliriz.

İlk olarak, T_5 ve T_6 arasındaki süre çok kısa, hatta hemen geçiverecek kadar kısa olabilirdi. Ulus ölçeğinde bir proletaryanın doğması, onun hayat şartlarındaki iyileşme ile aynı anda olabilirdi; bu durumda, işçi sınıfı, bir devrim yapmak için, önce fazlasıyla küçük, sonra da fazlasıyla refah içinde olurdu. İkinci olarak, devrimin olması, ama erken olması olasılığını düşünelim. $T_5 < T_1$ ise, devrim, derhal üstünlük ölçütüne göre fazlasıyla erken olabilirdi; $T_5 < T_2$ ise, daha zayıf ölçüt olan nihai üstünlük ölçütüne göre bile, fazlasıyla erken. Öyle olabilirdi, ama öyle olması gerekmez. Proleterya liderliğinin görevi, nesnel koşulların oluşacağı zamana kadar devrimden sakınmak olurdu. Ancak, $T_6 < T_2$ ise, herhangi bir devrim, üstün bir komünist sisteme asla yol açmayacağı anlamında, erken bir devrim olurdu. $T_2 < T_6 < T_1$ durumunda ise, devrim sadece daha zayıf bir anlamda erken olurdu.

Sanırım ki Marx bu problemlerin farkındaydı. Troçki'nin tümleşik ve eşitsiz gelişme teorisini haber verircesine, bu problemleri, çeşitli kapitalist ülkeler arasında devrimci emeğin bölünmesini önererek çözmeye uğraştı. Belirli bir zamanda, farklı ülkeler kapitalist gelişmenin farklı düzeylerinde bulunurlar; dolayısıyla, kimilerinde devrimin nesnel koşulları, kimilerinde ise öznel koşulları bulunabilir. Önce, *Alman İdeolojisi*'nden bir metin üzerin-

1 Bkz. Dunn, "The success and failure of modern revolutions."
2 *Herr Vogt*, s. 91; krş. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 56.

de düşünelim:

O halde, tarihteki bütün çatışmaların kökeni, bizim anlayışımıza göre, üretici güçler ve eyleşim biçimi arasındaki çelişkide bulunur. Bu arada, söz konusu çelişkinin, bir ülkede çatışmalara yol açması için, o ülkede en uç sınırına varmış olması gerekmez. Uluslararası eyleşimin genişlemesinin yarattığı, endüstriyel bakımdan daha ileri ülkelerle rekabet, endüstrinin daha az ilerlemiş olduğu ülkelerde benzer bir çelişkiyi üretmek için yeterlidir (örneğin, İngiliz endüstrisinin rekabetiyle daha fazla belirginleşen Almanya'daki latent proletarya).[1]

Bir miktar belirsizliğe karşın, pasajın ana fikri açık görünüyor. İngiltere'de, üretici güçler o denli gelişmiştir ki, kapital onların daha fazla gelişmesi için artık optimal değildir. Almanya'da, durum henüz böyle değildir, ama yine de, bu ülkenin geriliği onu devrimle karşı karşıya bırakmaktadır, hem de belki İngiltere'den daha büyük bir ölçüde. Birkaç yıl sonra, bu ihtiyatlı önermeler, genel bir teori içinde kesinleşir:

Krizler dönemi gibi, refah dönemi de, Kıta Avrupa'sında İngiltere'den daha geç meydana gelir. Orijinal süreç her zaman İngiltere'de gerçekleşir; orası burjuva kozmosunun yaratıcısıdır... Dolayısıyla, krizler devrimleri ilk olarak Kıta Avrupa'sında üretseler de, bunların temeli her zaman İngiltere'de atılır. Şiddetli patlamalar, doğal olarak, burjuva dünyasının merkezinden çok uçlarında olmalıdır, çünkü uyarlanma olanağı orada daha büyüktür.[2]

Bu, kendi başına, problemi çözmüyor. İleri ülkelerde üretici güçlerin gelişmesinin geri kalmış ülkeler için sıkıntıya yol açtığı kabul edilse bile, bu sıkıntıların, ileri ülkelerde üretici güçlerin gelişmesi daha fazla gelişme için komünizmi daha uygun kılma noktasına kadar ilerlediğinde ve ancak o zaman, "katlanılamaz" hale gelmeleri söz konusu olmayabilir. Ayrıca, olaylar gerektiği biçimde senkronize edilseydi, bunun nasıl bir fark yaratacağı sorulabilir. Buraya kadar hiçbir şey, 1850'de İngiltere'nin başarılı bir komünist *devrim* için fazlasıyla ileri olduğu, Fransa ve Almanya'nın ise başarılı bir *komünist* devrim için fazlasıyla geri oldukları vargısını dışlamazdı. Öyle ise, bir açmaz var gibi görünürdü.

Sanıyorum ki ilk itiraz, yalnızca bir ülkede üretici güçlerin işleyebilir bir komünizm için gerekli düzeye kadar gelişmiş olmasının başka ülkelerde

1 *Alman İdeolojisi*, s. 74-5.
2 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 134.

devrime elverişli koşullara da yol açmasının tesadüfi bir olgu olduğunu varsayarak karşılanabilir. Açıktır ki bu devrim, birinci ülkedeki kapitalist ilişkilerin alt-optimalliği *nedeniyle* olmazdı. Marx da, iki cenahtaki olaylar arasında bir *yasa-benzeri korelasyon* için herhangi bir argüman sunmaz.

İkinci itiraz, iki yoldan karşılanabilir. 1850'de Marx, devrimin, meydana geldiği geri ülkelerden, kalıcı sonuçlara yol açabileceği ileri ülkelere yayılacağını öne sürüyordu. Son aktarılan pasajın hemen ardından, Marx şunu söyler: "Kıta'daki devrimin İngiltere üzerinde yansıma derecesi, aynı zamanda, bu devrimlerin burjuva yaşam koşullarını ne ölçüde gerçekten sorguya çektiklerini veya ne ölçüde onların yalnızca siyasi oluşumlarına darbe vurduklarını gösteren bir termometredir." Aynı yapıtın bir başka yerinde, şu kehanette bulunur: "Fransız toplumunun içindeki sınıf savaşı, ulusların birbirleriyle cepheleştikleri bir dünya savaşına dönüşür. Başarı, dünya savaşı yoluyla, proletaryanın dünya piyasasına hükmeden ülkede öne çıkmasıyla, İngiltere'de öne çıkmasıyla, yalnızca o zaman başlar."[1] Marx, elbette ki, Fransız Devrimi ve onun yol açtığı karşı-devrimci savaşlar açısından düşünmekteydi. Bu nokta, 1848'in son gününde yazılmış ve 1849'un ilk gününde *Neue Rheinische Zeitung*'da yayımlanmış olan bir makalede açıkça belirtilir:

> İster ezilen ulusların bağımsızlık mücadelesiyle, ister feodal mutlakiyetin yıkılmasıyla gelsin, Avrupa'nın kurtuluşu, bu nedenle, Fransız işçi sınıfının başarıyla isyan etmesine bağlıdır. Bununla birlikte, Fransa'daki her toplumsal ayaklanmanın İngiliz burjuvazisi tarafından, Büyük Britanya'nın dünya üzerindeki endüstriyel ve ticari hâkimiyeti tarafından engellenmesi kaçınılmazdır. Fransa'da veya bir bütün olarak Avrupa kıtasında her tikel toplumsal reform, kalıcı olması tasarlanıyorsa, sofuca bir dilekten başka bir şey olmaz. Ve ancak bir *dünya savaşıdır* ki, eski İngiltere'yi alaşağı edebilir; çünkü yalnızca bu, Çartistlere, örgütlü İngiliz işçilerinin partisine, onların devasa ezenlerine karşı başarılı bir ayaklanmanın koşullarını sağlayabilir. Ancak ve ancak Çartistler İngiliz Hükümeti'nin başına geçtiklerindedir ki toplumsal devrim ütopya âleminden gerçeklik âlemine geçecektir. Fakat, İngiltere'nin yer aldığı herhangi bir *Avrupa savaşı* bir dünya savaşıdır; İtalya'da olduğu gibi Kanada'da, Prusya'da olduğu gibi Doğu Hindistan'da, Afrika'da veya Tuna üzerinde yapılan bir savaştır. Bir Avrupa savaşı, Fransa'da başarılı bir işçi devriminin ilk sonucu olacaktır. İngiltere, Napoleon döneminde yaptığı gibi, yine karşı-devrimci orduların başında yer alacaktır, ama savaş sürerken kendisi devrimci hareketin önüne itilecek ve onsekizinci yüzyılın devriminden kalan borcunu geri ödeyecektir.

Bu fantazmagoryanın ne ölçüde ciddi bir anlamda tasarlandığını bilmek zor. Önyargı kesinlikle vardır, ama dileyici düşünüşten gelen önyargı mıdır, yoksa coşku yaratma çabasındaki önyargı mıdır? (7.2.2) Ben ikincisi olduğuna

1 Aynı yerde, s. 117.

inanma eğilimindeyim. Ancak, kıtada başlayan ve daha sonra İngiltere'ye yayılan bir devrimin genel senaryosu herhalde daha ciddi bir önermeydi. İleri-geri karşıtlığının, daha önce kullanılmış olan öncü-artçı ayrımıyla aynı olmadığına dikkat ediniz. Bunlardan ilki, üretici güçlerin gelişme düzeyine, ikincisi ise, (işleyebilir) komünizme geçişin zamanına gönderme yapar.

Son yıllarında, Marx, itirazı karşılamanın bir başka yolunu önerdi. Devrimin batıya doğru, Avrupa kıtasından İngiltere'ye yayılmasına güvenmek yerine, şimdi, doğuya doğru, Batı Avrupa'dan Doğu Avrupa'ya bir teknoloji yayılması olursa, geri bir ülkedeki devrimin işleyebilir bir komünizme yol açabileceğini öne sürdü. Bu argümana 5.3.2'de geri dönüyorum.

İtiraza ilk karşılığı nasıl değerlendirmeliyiz? Ekim Devrimi'nin sonrası, burada konuyla epeyce ilgilidir. Batılı güçler, geniş ölçekli bir karşı-devrimci savaşa girmeyip, tarihsel misyonlarını yerine getirmediler. Doğrudur, edilgen kalmadılar, fakat anti-komünist güçlere verdikleri destek Marx'ın bekleyeceği ölçülerde olmadı. Böyle hareket etmelerinin gerekçeleri bizi burada ilgilendirmiyor. Ancak, Marx'ın dikkate almış olması gereken bir neden önerebiliriz. Marx, veya sosyalist hareket, bir karşı-devrimci savaşın sonucunun ne olacağını öngörebiliyor idiyse, bu savaşı başlatacak olan güçler de onu öngörebilirlerdi. Kendine, hasımlarından daha büyük bir görüş ve düşünüş yeteneği atfederek, Marx, rasyonel davranışın veya en azından siyasi basiretin önemli bir kuralını ihlal ediyordu. 7.2.1'de, Marx'ın bu "karşılıklı rasyonalite" ilkesini ihlal edişinin bir başka örneğini tartışıyorum.[1]

$T_5 < T_2 < T_6$ durumu üzerine bir yorumla konuyu bağlıyorum. Yukarıda, bu durumun, komünizme cayılamaz ve erken bir bağlanma sonucuna götürebileceğini, ama götürmek zorunda olmadığını öne sürdüm. Şimdi, söz konusu ülke geri bir ülke ise, bunun olmasının niçin beklenebileceği hakkında bir neden daha göstermek istiyorum. Bu türden ülkelerde, işçi sınıfı örgütlerinin gelişmesi, çoğu zaman, kapitalizmin gelişmesinin önünde olacaktır. Sosyalist fikirlerin yerleşmesi, kapital birikiminden daha hızlı bir tempoda ilerleyebilir. Troçki, bunun niye böyle olduğunu çok iyi açıklamıştır:

> Rusya'da proletarya, İngiltere'de olduğu gibi geçmişin yükünü yanında taşıyarak, çağlar boyunca yavaş yavaş değil, ortamda, bağlantılarda, ilişkilerde keskin değişmeler ve geçmişten keskin bir kopuş içeren sıçramalar ile ortaya çıktı. İşte bu olgu, çarlığın yoğunlaş-

1 Bu ilke üzerine, bkz. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, bölüm 6.

mış baskısıyla birleşerek, Rus işçilerini, devrimci düşüncenin en cesur hükümlerine açık hale getirdi.[1]

Daha spesifik olarak, Troçki, proletaryanın siyasi öneminin yalnızca genel nüfusa göre oranına değil, ayrıca "harekete geçirdiği üretici güçlerin miktarı"na –yani kapital yoğunluğuna ve dolayısıyla firmaların büyüklüğüne de bağlı olduğunu öne sürmüştür. Rusya, endüstrileşmede bir artçı olduğundan, çok büyük sayılarda işçi gerektiren en ileri büyük ölçekli üretim metotlarını kullanmakta özgürdü. Bu yoğunlaşmanın kendisi, sınıf bilincini kolaylaştırır. Reformist bir geçmişin olmaması ve Batı'da geliştirilmiş olan sosyalist fikirler birikiminden yararlanma olanağı da buna yardım eder.[2]

Bu koşullar altında, işçiler arasında tipik olarak büyük miktarda sabırsızlık olacaktır. Onların liderleri, müşkülatı anladıkları varsayımıyla, iki alternatif arasında seçim yapmak durumundadır. Bir alternatif, devrimi T_2'ye (veya T_2 ve T_1 arasında kabul edilebilir bir zamana) kadar önlemektir. Ötekiyse, T_2'yi veya (kabul edilebilir o tarihi) T_5'e yaklaştırmak için ekonomik gelişmeyi hızlandırmaktır. Kolayca anlaşılabilir nedenlerle, Marksistler genellikle ikinci alternatifi, daha dinamik alternatifi seçmişlerdir. Marx'ın 1848' deki politikası veya en azından politikalarından biri (7.2) buydu. Bu, ayrıca Ekim Devrimi'nden önce Menşeviklerin ve Şangay katliamına değin Çinli komünistlerin de politikasıydı. Aynı ölçüde açık nedenlerle, bu politika her zaman başarısız olmuştur. Öncelikle, işçiler bir kez feodal-absolutist-kolonyal rejime karşı bir mücadeleye başarıyla girdiklerinde, onların –vaktinden önce– eski müttefiklerine, burjuvaziye karşı harekete geçmelerine engel olmak zor olacaktır. Ayrıca, burjuvazi bu tehlikeyi farkedecek ve dolayısıyla gelecekteki düşmanlarıyla herhangi bir ittifak konusunda çok ihtiyatlı olacaktır. Marksistleri tatmin edecek olan tek senaryo, işçilerin, burjuvazinin erki ele geçirmelerine yardım etmeleri ve daha sonra onların yerini almaya çalışıp başarısız olmalarıdır. Bu yenilgi, kapitalist gelişme için zaman sağlayacak ve daha sonraki mücadeleler için işçilerin sınıf bilincini sertleştirecektir.[3] Nazik bir dengeye gerek vardır. İşçiler güçlü olmalı, ama çok fazla güçlü olmamalıdır. Burjuvazi, işçilerin yardımını gereksinecek kadar zayıf olmalı, ama onlara direnemeyecek kadar zayıf olmamalıdır. Pratikte, bu senaryo sonuç vermemiştir.

---

1 Trotsky, *History of the Russian Revolution*, s. 33.
2 Bkz. ayrıca Knei-Paz, *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 117 ve değişik sayfalar.
3 Toplumsal ilişkilerin "keskin sınıf antagonizmaları noktasına" getirilmesinde yenilgilerin işlevi üzerine, bkz. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 47.

5.2.4. Üretim tarzları üzerine özet

Marx'ın üretim tarzları teorisi, bir kavramlar karmaşasıdır. Bu nedenle, 5.1 ve 5.2'de yapılan başlıca önermelerin ve ayrımların bir özeti yerinde olabilir.

(1) Herhangi bir yorumlamada, üretim tarzları teorisi, üretim ilişkilerinin üretici güçlerle açıklanabileceğini söyler. Bu, üretici güçlerin *önceliğini* oluşturur.

(2) Öncelik tezi, üretici güçlerin gelişme *düzeyini*, onların *değişme oranını* veya her ikisini içerebilir. Son versiyonda, teori, üretici güçlerin düzeyinin, onların daha fazla gelişmesi için hangi ilişkilerin optimal olduklarını belirlediğini söyler. Ayrıca, optimal ilişkilerin gerçekleşme eğiliminde olduklarını söyler. Bu, herhalde Marx'ın daha genel, teorik beyanını en iyi yakalayan versiyondur.

(3) İlişkiler, güçler için alt-optimal olduklarında, onlara *engel* olurlar. Ancak, engellemenin bir başka yorumu da vardır. Marx'ta belli bir desteği olan bu yoruma göre, ilişkiler, güçlere, onlar artık gelişmez olduklarında engel olurlar. Fakat, bu *mutlak durgunlaşma*, engellemenin bir yorumu olarak *alt-optimalliğe* kıyasla genelde daha az akla yakındır.

(4) Engellemeyi anlamanın bir başka alternatif yolu vardır: üretici güçlerin alt-optimal kullanımı. Bu anlayış, tarihsel süreç için *bir başka maksimand* önermek anlamına gelir. Tarihin, üretici güçlerin değişme oranının maksimizasyonu olarak görülmesi gerektiğini savlamak yerine, bu alternatif mülkiyet hakkı yapılarının, net ürünü maksimize etme kapasitelerine göre doğduklarını ve yıkıldıklarını söyler. Bu da, (2)'de ifade edilen yoruma kıyasla daha az akla yakındır.

(5) Üretici güçlerin *gelişmesi* kavramı, birçok bakımdan muğlaktır. Ölçek ekonomilerinden yararlanmanın üretici güçlerin gelişmesi sayılıp sayılmayacağı belirsizdir. Ayrıca, üretici güçlerin, sabit çevresel ve demografik koşullar altında daha büyük bir artığa olanak verdiklerinde mi, yoksa gerçek koşullar, değişen koşullar altında daha büyük bir artığa olanak verdiklerinde mi geliştikleri belirsizdir.

(6) Yukarıda (2)'de ifade edilen biçimiyle, genel teori düzeyinde, Marx, optimal üretim ilişkilerinin nasıl gerçekleştikleri konusunda herhangi bir *mekanizma* belirlemez. Özellikle de, bu süreç ile sınıf mücadelesi arasında herhangi bir bağlantı ortaya koymaz. Bir ölçüye kadar, onun teleolojik tarih görüşü, bu problemi ihmal etmesine yol açmış olabilir.

(7) Marx'ın tartıştığı biçimiyle, *pre-kapitalist toplumun dinamikleri*, hiçbir yorumda, genel teoriye uymaz. Marx, bu daha önceki üretim tarzlarının çöküş nedeninin, üretici güçlerin gelişmesi değil, nüfus artışı olduğunu iddia etmiştir.

(8) *Feodalizmden kapitalizme geçiş*, (2)'de ifade edilen biçimiyle genel teoriye uymaz. Bu beyan, iki yolla tadil edilmelidir. Önce, maksimand, üretici güçlerin gelişmesi veya kullanımından ziyade artığın alınması olarak görünebilirse de, üretici güçlerin *düzeyi*, kapitalizmin yükselişinin açıklanmasına girmez. Sonra, kapitalizmin olanaklı kıldığı ölçek ekonomileri kullanımı, üretici güçlerin kullanımını ilerletiyor olarak; hatta, ama daha az akla yakın biçimde, onların gelişmesini ilerletiyor olarak görülebilir.

(9) *Kapitalizmden sosyalizme geçiş*, tarihsel analiz konusu değil, bir siyasi mücadele konusuydu. Yukarıda (2)'de ortaya konulan genel teorinin ışığında yorumlanırsa, geçiş, son derece olasılık dışı görünüyor. Hem kullanım engellemesi, hem de gelişme engellemesi devreye sokulursa, geçiş bir parça daha akla yakındır. Bu tadil edilmiş teori ise, ileri ve geri kapitalist ülkeler arasında ayrım yaparsak en fazla akla yakın oluyor. Ama, bu iyileştirilmiş versiyonda bile, teori ikna edici değildir.

(10) *Sosyalizmden komünizme geçiş*, veya komünizmin ilk aşamasından daha yüksek aşamasına geçiş, bu bölümde tartışılmamıştır. Aşağıda 7.3.2'de ele alınmaktadır. Ancak, kaydetmek gerekir ki Marx, yalnızca iki aşama arasındaki farkın kavramsal bir tartışmasını değil, bu geçişin dinamiklerinin bir açıklamasını vermek zorundadır.

5.3. Marx'ın tarihi dönemleştirmesi

Her üretim tarzının içsel dinamiklerine ilişkin teorisinden başka, Marx'ın bir dünya tarihi teorisi, üretim tarzlarının tarih sahnesinde birbirlerini izlemelerinin sırası ve biçimine ilişkin bir teorisi de vardı. Bazen, bu teorinin "tek çizgili" olduğu, yani (i) bütün ülkelerin aynı sekans içinden geçtikleri ve (ii) bu sekansın her zaman ileriye doğru gittiği anlamında olduğu varsayılır. 5.3.1'de bu görüşün tartışılmasına olanak veren bir kavramsal çerçeve çiziyorum. 5.3.2'de bu perspektiften üretim tarzlarının sekansını ele alıyorum. 5.3.3'te, Marx'ın, üretici faaliyetlerin altında yatan amaçların değişmesi –kul-

lanım için üretim, mübadele için üretim ve artık için üretim– açısından bir tarih dönemleştirmesi kullandığını da öne sürüyorum.

5.3.1. Tarihte gelişme ve ilerleme

Bir ekonomik gelişme teorisi, sürecin zorunlu olarak veya normal olarak içinden geçmesi gereken bir dizi aşamayı ve durumu içerir. Bu türden bir teoriye yöneltebileceğimiz iki soru vardır. Önce, gelişmenin bir anlamda bir ilerleme de olup olmadığını –yani her bir durumun, belli bir mükemmellik ölçeğinde, ondan önceki durumun üstünde olup olmadığını sorabiliriz. İkinci olarak, aşamalar teorisinin, gelişme içinden geçen şeyin her örneği (söz gelimi, her bir ulus-devlet) için geçerli olup olmadığını sorabiliriz.

İlk soruya verilebilecek başlıca yanıtlar, geometrik metaforlar kullanarak ifade edilebilir. Art arda gelen aşamalar, çizgisel, dairesel veya sarmal bir hareket oluşturabilir. Bizim amacımız bakımından, sarmal, çizgiyle dairenin bir kombinasyonudur: hep merkeze doğru geri döner, ama gittikçe daha yüksek düzeylerde. Yükselen bir trend üzerine oturtulmuş bir döngü olarak veya "Bir adım geri, iki adım ileri" formunun (2.4.1) bir ilerlemesi olarak da ifade edilebilir. Sarmal tarih imajının bulunması çoğu zaman Vico'ya atfedilir, fakat bu görüş ondan önce, aşılması olanaksız bir kesinlikle, Leibniz tarafından beyan edilmiştir.[1]

Verili bir aşamalar sekansının, seçilen ilerleme ölçütüne göre, çizgisel, dairesel veya sarmal olabileceğine dikkat ediniz. Ekonomik büyüme, kişi başına üretimi ölçü alırsak, çizgisel bir ilerleme, fakat, kişi başına tüketimi ölçü alırsak –bir adım geri, iki adım geri– sarmal bir ilerlemedir. Gelişme, uzun dönemde ilerleyici ise, ama geçici gerilemeler içeriyor ise, ileri ve geri ülkeler arasındaki karşıtlıkta bir belirsizlik ortaya çıkar. Bu karşıtlık, ya gelişme sekansı boyunca daha çok veya daha az ilerlemiş ülkeler arasında bir karşıtlık olarak ya da ilericilik ölçeğinde daha yüksek veya daha düşük bir derece alan ülkeler arasında bir karşıtlık olarak anlaşılabilir. Belirli bir ülke, daha fazla ilerlemeye hazırlanmanın bir parçası olarak bir geri adım atma sürecinde ise, bir anlamda ileri, başka bir anlamda geri olabilir. Modernleşme sürecindeki ülkeler için, bu durum, daha ileri ülkeler karşısında eşzamanlı aşağılık ve üstünlük duygularıyla, önemli bir düşünsel karışıklığa yol açabilir.[2]

İkinci soru da, başlıca üç yanıta olanak verir. (i) Farklı uluslar, verili bir aşamaya farklı zamanlarda erişecek olsalar da, bütün uluslar bütün aşama-

1 Bkz. *Leibniz et la Formation d l'Esprit Capitaliste*, özellikle s. 216, 229-30'daki referanslar.

2 Canlı bir anlatım için, bkz. Feuerwerker, "China's modern economic history in communist Chinese historiography."

lardan aynı sırada geçerler. Bu, *tek gelişme modelidir.* (ii) Bir ülkenin n aşamasında olması için, en azından bir ülke, ama mutlaka aynı ülke değil, n–1 aşamasından geçmiş olmalıdır. Buna *blok gelişme modeli* diyebiliriz, çünkü, bir bütün olarak uluslar topluluğu gelişmenin taşıyıcısıdır. (iii) Bir ülke, n aşamasına ilk erişen ülke olursa, o zaman, zorunlu olarak, n + 1 aşamasına ilk erişecek olan ülke başka bir ülkedir. Ernest Gellner'i izleyerek, buna *bayrak yarışı gelişme modeli*[1] diyebiliriz. Bunlardan birincisi ve üçüncüsü, kutupsal durumlardır. İkincisi, her ikisiyle bağdaşabilir, ama her birinden farklı bir biçim de alabilir.

Bu trikotomileri birbiriyle çaprazlamanın anlamı yoktur, ama kimi bağlantılara işaret edilebilir. Nadir olarak tanımlanan "çizgisel gelişme" ifadesi, akla yakın bir tarzda, kesintisiz ilerleme sergileyen bir tek-gelişme biçimi olarak anlaşılabilir. "Bir adım geri, iki adım ileri" biçiminin bir geliştirimiyle bayrak yarışı modelinin birleştirilmesi, tarihte *feda* kavramına denk gelir. Öteki ülkelerin daha yüksek noktalara ilerleyebilmesi için, bir ülke gerilemenin yükünü üstlenir. Son olarak, tek gelişme modeliyle geçici gerilemelerin kesintiye uğrattığı ilerleme fikri arasında bir gerilim olabilir. Bu, ikinci noktayla ilgilidir: bir ulus Araf'tan geçtiyse, ötekiler onu izlemek zorunda mıdır –yoksa geriliğin avantajlarından yararlanabilirler mi?

5.3.2. Üretim tarzlarının sırası

"Genel hatlarıyla, Asyatik, antik, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumun ekonomik formasyonunda art arda gelen çağlar olarak tanımlanabilir." 1859 Önsöz'ünden alınan bu sözler, bir gelişme teorisinin öne sürülmesi olarak veya bu üretim tarzlarının bir ilerleme ölçütüne göre sıralanması olarak yorumlanabilir. Bir bütün olarak Önsöz, neredeyse karşı konulmaz bir biçimde, Marx'ın kafasında her iki fikrin de olduğunu ima eder, ama başka metinler kuşkuya yer bırakmaz. Sömürüye dayanan üretim tarzlarını birbirleriyle ve, ayrıca, onlardan önce gelen sınıf-öncesi toplumla ve onları izleyecek olan sınıf-sonrası toplumla ilişkilendirerek, ilerlemeyi ve gelişmeyi sırasıyla tartışacağım.

Genellikle denir ki Marx, üretici güçlerin kesintisiz ilerleyişinin tarihle ilgili temel bir olgu olduğuna inanıyordu.[2] Onun, özellikle *Alman İdeolojisi*'nde,[3] kendini sık sık bu görüşü destekleyen bir şekilde ifade etmiş oldu-

1 Gellner, "A Russian Marxist philosophy of history".
2 Bkz. özellikle Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, bölüm VI.
3 *Alman İdeolojisi*, s. 82.

ğuna kuşku yoktur. Yerel veya geçici gerilemelerin kabul edilmesi[1] bu yorumu daha az akla yakın kılmaz, çünkü bunlar, bir gelişme şemasının parçaları olarak değil, kazaları olarak betimlenirler. Öte yandan, Marx, antikiteden modern çağın başlarına değin teknik ilerleme olmadığında ısrar ediyordu (5.2.1). Marx, sınıf-öncesi toplumdan sınıflı topluma geçişle bağlantılı herhangi bir teknik ilerlemeden de söz etmez. Onun genel teorisi (5.1.3), en azından sömürüye ve sınıflara dayanan üretim tarzları içinde, kesintisiz ilerlemeyi ima etse de, spesifik üretim tarzlarının anlatımları, aslında, modern çağın başlarına değin sabit bir üretkenlik düzeyini ve daha sonra da sürekli ve hatta hızlanan teknik ilerleme yönünde ani bir hareketlenmeyi ima ederler.

Tarihsel gelişmenin ilerici karakterini öne sürmek için bir başka olanaklı ölçüt, dolaysız üreticilerden çıkarılıp alınan artığın büyüklüğü olabilirdi. Birçok defa işaret edildiği gibi, emeğin üretkenliğindeki bir artış daha büyük bir artığa eşlik edebilir, ama etmesi gerekmez. Artık miktarı, üreticileri daha uzun veya daha yoğun çalışmaya veya daha küçük bir geçimlik karşılığında çalışmaya zorlayarak da çoğaltılabilir. Böylece, artığın büyüklüğünde kesintisiz bir artış olabilir, ama üretkenlikte buna denk gelen bir trend olmayabilir. Bu görüşte, tarih, dolaysız üreticilerden artığın çıkarılıp alınması için gittikçe daha güçlü hale gelen kurumların art arda gelişi olurdu. Bu, sınıf mücadelesiyle dolaysızca ilişkilendirilebilir olması nedeniyle, üretici güçlerin kesintisiz ilerlemesini vurgulayan görüşe kıyasla akla daha yakın bir görüştür. Sınıflar, teknik değişmenin oranı üzerinden değil, artığın elde edilmesi üzerinden birbirleriyle karşı karşıya gelirler (6.1.3). Öte yandan, Marx, bu görüşü hiçbir zaman açıkça benimsemez. Bu görüş onun feodalizmden kapitalizme geçişle ilgili anlatımında örtük olarak vardır, ama hiçbir zaman bir genel teori olarak beyan edilmez.

Marx, tarihi, basitçe çizgisel ilerlemenin bir biçimi olarak görmedi. Tarih, 2.4'te tartışılan sarmal biçimi de sergiliyordu; genelde sınıflı toplum ve özelde kapitalizm, insanlığın komünizme doğru ilerlemek için atmak zorunda olduğu geri adımı temsil ederler. Burada, ilerlemenin ölçütü, üretkenlik veya artığın büyüklüğü değil, toplumsal bütünleşmenin derecesidir. Sınıf-öncesi toplumun özelliği olan ilkel birlik, sınıf-sonrası toplumun daha yüksek birliğini kurmak için parçalanmak zorundadır. Bireylerin kendileri ise, çok-yönlü yeteneklerini geri kazanıp genişletebilmelerinden önce, ilk başta sahip oldukları bu kapasiteyi yitirmek ve uzmanlaşmak zorundadırlar. Dolayısıyla, Marx'ın tarih teorisinin en iyi özeti şu olabilir: üretici güçlerin kesintisiz ilerlemesi, insani gelişmenin kesintisiz ilerlemesi ve toplumsal bütünleşme.

---

1 Aynı yerde, s. 34, 67.

Gelişme konusu daha karmaşıktır. Marx'ın yazılarında bir gelişme şemasının bulunduğundan kuşku duymak olanaklıdır. Böylece, Umberto Melotti, Asyatik üretim tarzının hiçbir surette antik köleliğin selefi olmadığını öne sürer.[1] Tersine, Asyatik komün ve klasik komün, sınıf-öncesi toplumun bağımsız olarak doğan iki biçimiydi. Sanıyorum ki bu görüş bütünüyle kabul edilemez. *Kapital I*'de Marx, toprakta özel mülkiyete dayanan klasik komünün, toprakta ortak mülkiyete dayanan oryantal komünden doğduğunu iddia etmiştir.[2] Ama, şu noktada aynı fikirdeyim: Marx, hiçbir yerde, Asyatik üretim tarzının antik köleliğin bir habercisi olduğunu önermez. Tersine, ortaya çıkan tablo, oryantal komünün hem Asyatik üretim tarzının, hem de –klasik komün yoluyla– antik köleliğin atalık biçimi olduğudur. Bu kabul edilirse, tarihsel gelişmenin bir ana hattını elde ederiz – oryantal komün, klasik komün, kölelik, serflik ve kapitalizm. Oryantal komünden Asyatik üretim tarzına giden yan gelişme hattı, bir çıkmaz sokak olarak görünür.

Marx, tek-gelişme modeline inanıyor muydu? (List üzerine yorumdan alınmış) bir erken metin, bunu, arzu edilebilecek en açık ifadelerle reddeder. İlk olarak, "endüstrinin insanın ilk defa kendi güçleri ve doğanın güçlerini ele geçirdiği bir büyük işlik olarak görülebileceği" gözlemini yaptıktan sonra, Marx, tek-gelişme teorisine karşı bir uyarıda bulunur:

> Her ulusun kendi içinde bu gelişmeden geçtiğine inanmak, her ulusun Fransa'nın siyasi gelişmesinden veya Almanya'nın felsefi gelişmesinden geçmesinin kaçınılmaz olduğu fikri kadar saçma olurdu. Uluslar, ulus olarak yaptıklarını insan toplumu için yapmışlardır; bunların bütün değeri, her bir ulusun, o çerçevede insanlığın kendi gelişmesini başarmış olduğu başlıca tarihsel veçhelerden birini (başlıca belirlemelerden birini) öbür ulusların yararına başarmış olmasında yatar sadece ve dolayısıyla İngiltere'de endüstri, Fransa'da siyaset ve Almanya'da felsefe geliştikten sonra, bunlar dünya için gelişmişlerdir ve bunların dünya tarihi bakımından anlamı, ve ayrıca bu ulusların da aynı bakımdan anlamı, böylece sona ermiştir.[3]

Marx'ın, aynı yapıtta ve başka yerlerde, İngiltere'deki endüstriyel koşulları mahkûm etmesi bağlamında okunduğunda, bunun anlamı, İngiltere'nin insanlık uğruna kendini feda etmiş olmasıdır. Başka uluslar, sadece erken dönem endüstriyel gelişmeden değil, İngiltere'de o gelişmenin koşulu olmuş kapitalist üretim ilişkilerinden de kaçınabilirler. Bu, bayrak yarışı gelişme modelidir.

---

1 Melotti, *Marx and the Third World*, s. 26 ve çeşitli sayfalar.
2 *Kapital I*, s. 334.
3 "List Üzerine Yorum", s. 281.

Bunun karşısına, tek-gelişme modelinin aynı ölçüde açık ifadelerle öne sürüldüğü *Kapital I*'in Önsözü'nü koyabiliriz:

> Bu yapıtta, kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve mübadele koşullarını inceleyeceğim. Şimdiye dek, bunların klasik zemini İngiltere olmuştur. Teorik fikirlerimin geliştirilmesinde İngiltere'nin başlıca örnek olarak kullanılmasının nedeni işte budur. Fakat, Alman okur, İngiliz endüstri ve tarım emekçilerinin durumuna omuz silker veya, iyimser biçimde, Almanya'da işlerin bu denli kötü olmadığı düşüncesiyle kendini avutur ise, ona açıkça söylemeliyim ki *"De te fabula narratur!"** Aslında, mesele, kapitalizmin doğal yasalarından ileri gelen toplumsal antagonizmaların daha yüksek veya daha alçak bir derecede gelişmiş olmaları değildir. Bu yasaların kendilerinin kaçınılmaz sonuçlar yönünde katı bir zorunluluk ile işlemesidir söz konusu olan. Endüstriyel bakımdan daha gelişmiş olan ülke, daha az gelişmiş olana, yalnızca onun geleceğinin imajını gösterir. ... Bir ulus, öbürlerinden öğrenebilir ve öğrenmelidir. Ve bir toplum, onun hareketinin doğal yasalarını ortaya çıkarmak için doğru yola girmiş olsa bile –ki bu yapıtın en son amacı, modern toplumun hareketinin ekonomik yasalarını açığa vurmaktır– bu toplum, onun normal gelişmesinin art arda gelen aşamalarının getirdiği engelleri ne cesurca sıçramalarla aşabilir, ne de yasalar çıkararak kaldırabilir. Ama, doğum sancılarını kısaltabilir ve azaltabilir.[1]

Bu pasaj, belli bir tür bilimciliği, bir tek-gelişme modeliyle birleştirmektedir. Söz konusu model, yalnızca, arkadan gelenlerin kapitalist Araf'ta daha az vakit geçirebilecekleri olasılığı ile bir parça değiştirilmiştir. Bu değişikliğin, sürecin iddia edilen "katı zorunluluğu"na kuşkulu bir nitelik verdiği itirazı yapılabilir. Yere düşen bir elma, bir başka elmadan öğrenip daha hızlı veya daha yavaş düşme olanağına kavuşamaz. Buradaki tartışmaya daha yakın bir örnek alacak olursak, bir ergen, ondan önceki sayısız ergen kuşaklarının yanılgılarından ders alamaz. Hiç kuşkusuz, onların yanılgılarından ders almaya ve ergenlik çağının üstünden atlayıp geçmeye çalışabilir, ama neredeyse "katı bir zorunluluk" ile başarısız olacaktır. Ergenlik, onun üstünden atlayıp geçmeye yönelik bir başarısız girişimler dizisidir. Bu girişimlerde karşılaşılan başarısızlıklar yoluyladır ki insan, o aşamayı en sonunda geride bırakmasına olanak veren deneyimleri edinir. Ancak, başkalarından öğrenerek geçiş dönemini kısaltmak gerçek bir olanak ise, zorunluluğun, o aşamanın bütünüyle atlanabilir olduğu ölçüye dek azaltılmasının olanaklı olup olmadığı sorulabilir.

Bu itiraza, Marx adına, şu yanıt verilebilir: öğrenme yeteneği, ancak endojen olarak erişilebilecek epeyce ileri bir gelişmişlik aşamasını önvarsayar. Burada, fetih yoluyla temellük kavramıyla bir paralellik vardır. Fetih yoluyla temellük, ancak ve ancak, fetheden ülkenin fethedilen ulustaki koşullara

---

* "Bu öyküde senden söz ediliyor!" (Lat.) (ç.n.)

1 *Kapital I*, s. 8-10.

uyarlanması (veya kendini uyarlaması) durumunda başarılı olabilir.

Şimdiye kadarki tarihte sözkonusu olanın yalnızca *almak* olduğu fikrinden daha yaygın bir şey yoktur. Barbarlar, Roma imparatorluğunu alırlar ve eski dünyadan feodal sisteme geçiş bu alma olgusuyla açıklanır. Ancak, barbarların bu almasında, mesele, fethedilen ulusun, modern halklarda olduğu gibi, üretici güçler geliştirmiş mi olduğu, yoksa onun üretici güçlerinin esas olarak bunların salt toplaşmasına ve ortaklaşalığa mı dayandıkları meselesidir. Alma, alınan nesneyle de belirlenir. Alanlar, alınan ülkenin üretim ve eyleşim ilişkilerine tabi olmazlarsa, bir bankacının kağıttan oluşan serveti asla alınamaz. Bir modern endüstriyel ülkenin toplam endüstriyel kapitali için de durum böyledir. Ve son olarak, her yerde, çok kısa bir zamanda, almanın sonu gelir, ve artık alınacak hiçbir şey olmadığında, üretmeye başlamanız gerekir. Kendini çok kısa zamanda gösteren bu üretme zorunluluğundan şuraya varılır ki, yerleşen fatihlerce benimsenen topluluk biçimi, orada karşılaştıkları var olan üretici güçlerin gelişmişlik aşamasına uygun olmalıdır veya, durum en baştan böyle değilse, topluluk biçimi üretici güçlere göre değişmelidir. Bu ise, halkların göçünü izleyen dönemde, her yerde görülmüş olduğuna inanılan şu gerçeği açıklar: bugünün uşağı dünün efendisiydi ve fatihler, çok kısa zamanda, fethedilenlerden dil, kültür ve âdetler devraldılar.[1]

Öğrenme ve ödünç almayla çalma arasında şöyle bir ortak yön vardır: öğrenen/ödünç alan/çalan insan, öğrenilen/ödünç alınan/çalınan şeyin sahibinin erişmiş olduğu gelişme düzeyinin çok gerisinde ise, devralınan şeyden yararlanamaz. Bundan şu sonuç çıkar ki, bu tür durumlarda, ödünç alınan bilgi (veya fethedilen üretim araçları) farkı kapatmak için kullanılamaz. İleri ülkenin arkada bırakmış olduğu bir aşamaya denk düşen ve geri ülkenin erişmiş olduğu aşamaya daha uygun olan bilgi veya teknoloji yararlı olurdu. Ancak, bu türden eskimiş bilgilerin nadiren uygun biçimde var olmaları ve, bunun yanında, ödünç alanın gururunun en modern tekniklerden başka herhangi bir tekniğin benimsenmesine engel olabilmesi işin doğasında vardır.

Rus yazarlar, Marx'ın yapıtından, sosyalizmin kurulabilmesinden önce Rusya'nın kapitalizm aşamasından geçmek zorunda olduğu sonucunu çıkardıklarında, Marx'ın bu problemle pratik bir biçimde yüzleşmesi gerekiyordu. 1877'de, bu görüşü öne süren bir makale yayımlamış olan bir Rus dergisinin editörlerine bir mektup kaleme aldı. Marx, bu mektupta, önce Çernişevski'ye atıf yapar: "Yazdığı dikkat çekici makalelerde şu meseleyi tartışmıştır: Rusya, liberal ekonomistlerin talep ettikleri gibi, köylü topluluğunu tasfiye edip daha sonra kapitalist bir sisteme mi geçmelidir, yoksa, tersine, bu sistemin bütün işkencelerinden (*Qualen*) geçmeksizin onun bütün meyve-

1 *Alman İdeolojisi*, s. 84-5; ayrıca bkz. *Grundrisse*, s. 97-8.

lerini derleyebilir mi?" Marx bunu şöyle yanıtlar: "Rusya, 1861'den beri izlemiş olduğu yolu izlemeye devam ederse, tarihin bir halka sunduğu en güzel fırsatı yitirecek ve kapitalist sistemin bütün ölümcül fenalıklarından geçecektir." Yapıtında, Rusya'nın kapitalist yola girmesi gerektiği düşüncesi için herhangi bir temel olduğunu reddederken, *Kapital I*'de ilkel birikim üzerine olan bölüme atıf yapar ve sonra şunları ekler:

> Beni eleştirenler, bu tarihsel şemayı Rusya'ya nasıl uygulayabilirlerdi? Yalnızca şöyle: Rusya, Batı Avrupa ülkeleri tarzında bir kapitalist ulus olma yolunda ise –ve son yıllarda bu yönde çok gayret etmektedir– köylülerinin büyük bir kısmını proleterlere dönüştürmeksizin bunda başarılı olamayacaktır; ve bundan sonra, bir kez kapitalist sistemin içine girdiğinde, öbür ülkeler gibi onun acımasız yasalarına katlanacaktır.[1]

Bu, ilkel birikim üzerine bölümle bağdaşabilir veya bağdaşmayabilir, ama *Kapital I*'in Önsözü ile pek bağdaşmaz. Her ne olursa olsun, Marx burada problemin özüne girmez ve Rusya'nın kapitalist aşamanın üstünden atlayabileceği görüşü için *argümanlar* sunmaz. Bunu birkaç yıl sonra, Rusya'nın sosyalizm yolu üzerine onun görüşünü sormuş olan Vera Zasuliç'e bir yanıt kaleme alırken yapmıştır. Zasuliç'i ilgilendiren konu, bütünüyle pratik bir konuydu: Rus sosyalistleri, enerjilerini, kırsal komünün özgürleşmesine ve gelişmesine mi, kent işçileri arasında propagandaya mı yöneltmeliydiler?[2]

Marx'ın kısa yanıtı, kesinlikten epey uzaktır, fakat mektubunun çeşitli taslaklarında daha geniş bir tartışma bulunur. Marx kabul eder ki, Rusya dünyadan yalıtık olsaydı, kapitalist gelişmenin bütün aşamalarından geçmek zorunda olurdu. Bu arada, komün de kaçınılmaz olarak ortadan kalkardı. Ayrıca, şunu da kabul eder ki, Rusya'da, devlet ve onun köylülük aleyhine desteklediği kapitalist sınıf arasındaki ittifak başta olmak üzere, komünün ortadan kalkması yönünde çalışan esaslı güçler vardır. Ama, kapitalizmin varlığı da komün için bir umut sunmaktadır, çünkü komün Batı Avrupa'da (özellikle tarımda) geliştirilmiş olan ileri metotları devralabilir. "Kapitalist üretimin insanlığa sağlamış olduğu nimetleri, kapitalist sistemden geçmeksizin elde edebilir." Marx, daha sonra, bu düşünceye çeşitli itirazlar yöneltir ve onları yanıtlamaya girişir. Daha önceki bütün komünlerin genel yok oluşunu işaret edenlere karşı, Rus komününün daha esnek olduğunu, çünkü akrabalık bağlarından kurtulmuş olduğunu, daha bireyselci olduğunu, çünkü bir özel mülkiyet unsuru içerdiğini söyler. Komünlerin birbirlerinden yalıtılmış olması hakkında, basit bir yönetimsel düzenleme yoluyla,

---

1 Marx'tan Mihaylovski'ye, Kasım 1877.
2 "Briefwechsel mit Vera Sasulich."

bir köylü meclisi kurarak bunun aşılabileceğini öne sürer. Komünün dönüştürülmesi için kapital yokluğuna ilişkin örtük bir itiraza, Rus toplumunun bunu komüne "borçlu" olduğunu, çünkü onun sırtından yaşadığını söyleyerek yanıt verir.[1]

Bunlar güçlü argümanlar değildir. Hatta, o denli güçsüzdürler ki, *Kapital* Önsözü'nün temeldeki doğruluğunu gösterirler. Maddi gelişmişlik düzeyi aşırı düşük ise, ne ahlaki argüman, ne de siyasi reformlar, başarılı bir ödünç almanın koşullarını yaratamaz. "Kendi gelişmelerinin sürecinde, [insanlar] ilk olarak yeni bir toplumun kendisinin *maddi koşullarını üretmek* zorundadır ve akıllarını veya iradelerini kullanarak kendilerini bu yazgıdan kurtaramazlar."[2]

Bu itiraz, kabul edilir ise, 5.2.3'teki argümanı güçlendirir. Orada, komünizmin öznel ve nesnel koşullarının nadiren tek bir ülkede birleşeceklerini öne sürmüştüm. Devrimin, öznel koşulların var olduğu ülkelerden nesnel koşulların daha elverişli olduğu ülkelere yayılabileceği düşüncesini tartışmış ve reddetmiştim. Bunun karşıtı olan görüş şu olurdu: nesnel koşulların kendileri ödünç alma yoluyla yayılabilir; böylece, bir devrimci sınıf bilinciyle ileri teknolojinin tek bir ülkede aynı tempoda gelişmesine gerek yoktur. Ancak, bu önermenin karşısına, başarılı ödünç almanın da hayli ileri nesnel koşullar gerektirdiği, bu türden koşulların ise tipik olarak devrime yardım etmeyeceği gerçeği çıkmaktadır. Teknoloji alanında geriliğin avantajlarından yararlanmak için, bir ülke, devrim için bir üreme zemini de olabilecek kadar geri olmamalıdır. Devrimin kendisine, 5.2.3'ün sonunda belirtilen anlamda, göreli gerilik yol açarsa, bu özellikle geçerlidir. Sosyalist idealleri ödünç alıp özümsemek, ileri teknolojiyi ödünç alıp iyi kullanmaktan çok daha kolaydır.

Kapital Önsözü'nün "temeldeki doğruluğu" dediğimde, aklımda yalnızca şu görüş vardı: işleyen bir komünizmin koşulları –ortaya çıkacak ise– endojen olarak ortaya çıkmalıdır. Bu koşulların ortaya çıkmaları gerektiği görüşünü ise ileri sürmedim. Marx, elbette ki, söz konusu görüşü şu genel teleolojik öncülden türetebilirdi: Komünizm gerçekleşecektir, o halde onun doğması için gereken koşullar da gerçekleşecektir. Bu anlamda, Marx'ın gelişme şeması, bugünden geleceğe doğru değil, gelecekten bugüne doğru işler. Marx, komünizmin vaktinden önce gelebileceği ve, Asyatik üretim tarzı gibi, tarihin bir çıkmaz sokağına dönüşebileceği olasılığı üzerinde durmamıştır.

---

1 Aynı yerde.
2 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 11.11.1847.

5.3.3. Alternatif bir dönemleştirme

Üretim tarzlarının sırası, 1859 Önsözü'nde ve başka birçok pasajda önemli bir yer tutar. Bu sıralama, kesinlikle Marx'ın en iyi bilinen tarih dönemleştirmesidir. Ancak, bir bütün olarak alındığında onun yapıtında aynı derecede önemli olan alternatif bir kavramlaştırma da vardır. Marx'ın ekonomik kategorileri birbirinden "diyalektik tümdengelim yoluyla çıkarması"nı tartışırken, 1.5.1'de bu görüşe değinmiştim. Bu çıkarımı gizemli ve yanıltıcı diye reddederken, diyalektik yoluyla değil de, olağan nedensel süreçler yoluyla üretilen tarihsel bir sıralama olarak alınırsa, daha anlamlı olduğunu söylemiştim. Şimdi, bunu daha ayrıntılı olarak ele alıyorum.

Ele alacağım sıralamanın üç aşaması vardır: kullanım için üretim, mübadele için üretim ve artı-değer için üretim. Birinci aşamadan ikinciye geçiş dış ticaret aracılığıyla, ikinciden üçüncüye geçiş iç ticaret aracılığıyla olur. Dolayısıyla, aşağıda yaptığım gibi, sürecin birbirlerini izleyen beş aşamadan oluştuğunu da kabul edebiliriz.

Birinci aşamada, üretim, yalnızca üreticilerin geçimlik gereksinmeleri için yapılır. Üretim ve tüketim, daha fazla veya daha az komünal biçimde, daha fazla veya daha az bireysel temelde örgütlenebilir, fakat amaç her zaman üreticilerin asal gereksinmelerinin doyurulmasıdır. Özel mülkiyet olabilir, fakat ne ticaret, ne yatırım, ne de artı-emek çıkarılması söz konusu değildir.

İkinci aşama, bu topluluklar arasında ticaretin ortaya çıkmasıyla belirlenir. *Grundrisse*'de Marx ticaretin iki kaynağı arasında ayrım yapar. "... ilk olarak tacir halkların aracılığı vardır, ya da üretimleri doğal olarak farklı olan kabileler temas içine girerler ve fazla ürünlerini mübadele ederler."[1] Marx, daha sonra, "ilk durum daha klasik olan biçimdir" dese de, bu söz, ilk durumun tarihsel önceliğe sahip olduğu anlamında alınamaz, çünkü tacir halkların kökeni açıklanmaz. Aslında, ikinci durumun tarihsel olarak önce gelen biçim olduğunu varsaymalıyız ve Marx ticaretin kökenlerine değinen başka birçok pasajda gerçekten de buna başvurur.[2] Üretimdeki farklılıklara yapılan gönderme, *Kapital I*'deki şu beyana denk gelir: "Toprağın sadece verimliliği değil, ama farklılaşması, doğal ürünlerinin çeşitliliği, mevsimlerin değişmeleri, işte bunlar toplumsal işbölümünün fiziksel temelini oluşturur."[3] Bütünüyle homojen bir ortamda, üretimde farklılaşma yine olabilirdi,

1 *Grundrisse*, s. 256.
2 *Grundrisse*, s. 159, 204, 873; *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, s. 35-6; *Zur Kritik (1861-63)*, s. 249; *Kapital I*, s. 87-8; *Kapital III*, s. 177.
3 *Kapital I*, s. 513-14.

ama farklılaşmış üretim olanaklarıyla bunun olasılığı daha büyüktür.

İlkel topluluklar birbirleriyle nasıl temasa geçerler? Marx her zaman demiştir ki bu temas ilk olarak onların sınırlarında, farklı toplulukların üyeleri arasındaki tesadüfi karşılaşmaların bir sonucu olarak meydana gelir.[1] Bu türden karşılaşmaların olası bir nedeni nüfus artışı olurdu, fakat benim bilgime göre Marx bundan asla söz etmez. Bireysel üyeler kendi topluluklarının dışına çıktıklarında meydana gelmesi olası, salt bir rastlantı söz konusu olabilirdi. Bu arada, Marx, genişleyen topluluklar arasındaki temasın olası bir sonucu olarak *savaşa* atıf yapar ve şunları ekler:

> İnsanların kendileri, toprağın yanı sıra, onun organik parçaları olarak fethedilirse, o zaman, üretimin koşullarından biri olarak da fethedilirler, ve böylece, bütün toplulukların orijinal biçimlerini kısa zamanda bozan ve değiştiren ve sonra da onların temeli haline gelen kölelik ve serflik ortaya çıkar.[2]

O halde, ilkel topluluklar arasındaki temas, şimdi ele alınan sıralamanın olduğu gibi, üretim tarzları sıralamasının da başlangıç noktasıdır. Bu iki sıralama arasındaki ilişkiye geri dönmem gerekli olacak.

Ticaret, tesadüfi olmaktan çıkıp, düzenli hale geldiğinde, *üçüncü aşamaya* varılır. Bu demektir ki, mübadele edilen mallar *metalar* haline gelirler:

> Trampada... ürün yalnızca *kendinde* mübadele değeridir; bu onun ilk fenomenal biçimidir; ama ürün henüz mübadele değeri olarak vaz edilmemiştir. İlk olarak, bu karakter henüz bir bütün olarak üretime hâkim değildir, yalnızca onun fazlasıyla ilgilidir ve dolayısıyla kendisi de şu veya bu ölçüde *fazlalıktır* (mübadelenin kendisi gibi); doyumlar, yararlanmalar (yeni nesnelerle ilişkiler) alanının tesadüfi bir genişlemesidir. Bundan ötürü, yalnızca birkaç noktada oluşur (başlangıçta, doğal toplulukların sınırlarında, yabancılarla olan temaslarında), dar bir alan ile kısıtlanmıştır, ve üretimin yanından geçen, onun eklentisi olan bir şeydir; ortaya çıkması gibi ortadan yok olması da tesadüfidir... Ama, devam edecek ise, yenilenmesinin araçlarını kendi içinde taşıyan devamlı bir eylem haline gelecek ise, o zaman, azar azar, dışarıdan ve yine tesadüfen, karşılıklı üretimin düzenlenmesi yoluyla karşılıklı mübadelenin düzenlenmesi ortaya çıkar, ve böylece, nihai olarak emek zamanına ayrışan üretim maliyetleri mübadelenin ölçüsü olacaktır.[3]

Üretimin bir kısmı, şimdi, meta üretimi veya mübadele değeri üretimi haline gelmiştir. Üretimin yakın *amacı* değişmiştir: üretim, artık, dolaysız doyuma değil, mübadeleye yöneliktir. Ancak, gereksinmelerin doyurulması, böylece

---

1 Bu fikir, sayfa 310'da, not 2'de belirtilen pasajların çoğunda beyan edilir.
2 *Grundrisse*, s. 491.
3 Aynı yerde, s. 204.

girişilen mübadelelerin nihai amacı olmaya devam etmektedir.

Dördüncü aşamada, meta üretimi genelleşir. Topluluklar arasındaki mübadele geri dönüp topluluğun kendisine etki yapar[1] ve topluluk içinde mübadeleye yol açar. Bu süreçte katalizör işlevi gören edimci, tacir kapitalidir. Dışsal mübadeleye istikrar kazandırmanın bir aracı olarak paranın doğuşuyla birlikte[2], dışsal mübadelenin içinden çıkıp gelişen içsel mübadele, içsel üretime de "gittikçe daha fazla nüfuz eder".[3] En ayrıntılı anlatım *Grundrisse*'de verilir:

> Etki, başlangıçta, daha fiziksel bir türdendir. Gereksinmelerin alanı genişler; amaç, yeni gereksinmelerin doyurulmasıdır ve böylece üretimde daha büyük bir düzenlilik ve bir artış olur. Yurtiçi üretimin örgütlenmesi, dolaşımla ve mübadele değeriyle değişikliğe uğramıştır; fakat bunlar henüz, onun ne yüzeyine ne de derinlerine, tam olarak yayılmamıştır. Dış ticaretin *uygarlaştırıcı etkisi* denilen şeydir bu. Daha sonra, mübadele değerinin kurulması yönündeki hareketin bütün üretime yayılması, kısmen, bu dış etkinin yoğunluğuna, kısmen de, yurtiçi üretimin unsurlarının –işbölümü, vs.– ulaşmış oldukları gelişme derecesine bağlıdır. İngiltere'de, örneğin, onaltıncı yüzyılda ve onyedinci yüzyılın başında Hollanda mallarının ithali, İngiltere'nin buna karşılık sunması gereken yün fazlasına çok önemli, belirleyici bir rol kazandırdı. Daha fazla yün üretmek için, tarımsal arazi otlaklara dönüştürüldü, kiracı küçük çiftçiler sistemi tasfiye edildi, köylüler malikânelerden atıldı, vs. Böylece tarım, kullanım değerine yönelik emek niteliğini yitirdi ve onun üretim fazlasının mübadelesi de, üretimin içsel yapısına karşı göreli kayıtsızlığını yitirdi.[4]

Biraz sonra gösterileceği gibi, Marx bu sürecin iki defa, birinde antik çağda, öbüründe Orta Çağlarda meydana gelmiş olduğuna inanıyordu. Ne birinde, ne de öbüründe haklı olduğu kesin değildir. "Ticaretin dışsal gelişmesinin içsel gelişmesine göre öncelikli olduğu"[5] düşüncesinin en belli başlı savunucusu olan Karl Polanyi, dış ticaretin iç ticareti doğurduğu kanısında değildi. Ona göre, antik çağda bir ulusal piyasa asla gelişmedi –yalnızca yerel pazarlar ve uluslararası ticaret vardı.[6] Orta Çağlarda ise, şehirler, hem yerel hem de uluslararası ticaretin odağıydı, ama, devlet onların direnişini kırıncaya dek, bir ulusal piyasanın oluşumuna engel oldular.[7] Genel olarak, bu görüş-

---

1 Bu ifade için, bkz. *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, s. 36; *Zur Kritik (1861-63)*, s. 249; *Kapital I*, s. 87; *Kapital III*, s. 330.

2 Meta üretimi ve para arasındaki ilişki üzerine, bkz. *Kapital I*'de bölüm 1 ve *Grundrisse*'de "Para üzerine bölüm".

3 *Kapital III*, s. 330.

4 *Grundrisse*, s. 256.

5 Bu sözler Polanyi'nindir (*The Livelihood of Man*, s. 78). Polanyi, bu fikrin bulunmasını Weber'e, geliştirilmesini Thurnwald'a mal eder, onun Marx'taki önemini ise ihmal etmektedir.

6 Polanyi, *The Livelihood of Man*, bölüm 13.

7 Polanyi, *The Great Transformation*, bölüm 5.

ler başka araştırmacılar tarafından da savunulmuştur.[1] Marx, bir durumda, bir iç pazarın ne ölçüde var olduğunu abartmış, bir başka durumda ise, onun ortaya çıkış mekanizmasını yanlış belirlemiştir. Evet, devrim İspanyası üzerine makalelerinde, "dış ticaretin uygarlaştırıcı etkisini" vurgulamak yerine, "mutlak monarşinin kendini bir uygarlaştırıcı merkez olarak, toplumsal birliğin yaratıcısı olarak sunduğunu" da söyler.[2] (Ayrıca bkz. 7.1.5) Mutlak monarşi, ulusal piyasayı yaratmaktan ziyade onu istikrarlı hale getirdiyse, bu iki görüş kısmen bağdaştırılabilirdi.

Beşinci aşama, artı-değere yönelik üretimin ortaya çıkmasıdır. Bu geçiş, diyalektik gelişmede ve tarihsel gelişmede farklı biçimde olur. Diyalektik açıdan, dördüncü aşamanın önemli özelliği, mübadele değerine yönelik üretimin aynı zamanda *para* için üretim olmasıdır. 1.5.1'de öne sürülen argümana göre, paranın özünde kendini genişletme gereksinmesi vardır: "değer olarak kendisi üzerinde ısrar eden değer, kendini, artış yoluyla korur."[3] Tarihsel açıdan, dördüncü aşama, 5.1.2'de verilen nedenlerle istikrarsızdır. Bir basit meta üretimi sistemi, ancak bir bıçak sırtı dengede var olabilir ve herhangi bir donanım veya servet rastlantısıyla bozulacaktır. *Kapital III*'te tefeci kapitali üzerine olan bölümde, sonuç şöyle anlatılır:

> Hem tefecilik yoluyla zengin toprak sahiplerinin yıkıma uğraması, hem de küçük üreticilerin yoksullaşması, büyük miktarlarda para-kapital oluşmasına ve birikmesine yol açar. Fakat, modern Avrupa'da olduğu gibi, bu sürecin eski üretim tarzını hangi ölçüde ortadan kaldırdığı ve onun yerine kapitalist üretim tarzını koyup koymadığı, bütünüyle tarihsel gelişme aşamasına ve buna eşlik eden durumlara bağlıdır.[4]

Antik çağla ilgili olarak, Marx, bu süreci iki farklı biçimde anlatır. Önce der ki: "Romalı patrisyenlerin tefeciliği, Romalı plebleri, küçük köylüleri bütünüyle yıkıma uğrattıktan hemen sonra, bu sömürü biçimi son buldu ve küçük köylü ekonomisinin yerine tam bir köle ekonomisi geçti".[5] Birkaç sayfa sonra ise, şunu öne sürer:

> Borçlu köle sahibi veya feodal bey daha fazla ezmeye başlar, çünkü kendisi daha fazla ezilmektedir. Veya en sonunda tefeciye yerini bırakır. Böylece tefecinin kendisi, eski Roma'daki şövalyeler gibi, bir toprak sahibi veya köle sahibi haline gelir. Esas olarak bir siyasi iktidar vasıtası olduğundan, sömürüsü az çok ataerkil nitelikte olan eski sömürücünün yerini, para delisi, cimri bir türedi alır.[6]

---

1 Antikite üzerine, bkz. Garnsey, Hopkins ve Whittaker (editörler), *Trade in the Ancient Economy.* Merkantilist devletin birleştirici rolü üzerine, bkz. Heckscher, *Mercantilism.*
2 *New York Daily Tribune,* 9.9.1854.
3 *Grundrisse,* s. 270.
4 *Kapital III,* s. 594.
5 Aynı yerde, s. 595.
6 Aynı yerde, s. 596-7.

İlk pasajda, küçük üreticilerin yıkımı sonucunda bir köleci ekonominin *oluştuğu* söylenirken, ikinci pasajda, bu yıkımın, köleci ekonominin ataerkil bir sistemden para yönelimli bir sisteme *dönüşmesine* yol açtığı söyleniyor. İkinci karakterizasyon, mübadele değerine yönelik üretimin artı-değere yönelik üretime dönüşme eğiliminde olduğu görüşüyle daha uyumludur. İkinci görüş, *Kapital III*'te tacir kapitaliyle ilgili tarihsel bölümden alınan önemli bir pasajda da doğrulanıyor:

> Ticaretin ve tacir kapitalinin gelişmesi, her yerde, mübadele değerleri üretilmesine yönelik eğilime yol açar, onun hacmini arttırır, onu çoğaltır, genelleştirir, ve parayı dünya-parasına dönüştürür. Dolayısıyla ticaret, hazır bulduğu ve farklı biçimleri esas olarak kullanım değeri amacıyla yürütülen üretici örgütlenme üzerinde her yerde az veya çok çözücü bir etki yapar. Eski üretim tarzını ne ölçüde çözdüğü, onun sağlamlığına ve içsel yapısına bağlıdır. Ve bu çözülme sürecinin nereye varacağı, yani eski üretim tarzının yerine hangi yeni üretim tarzının geçeceği, ticarete değil, eski üretim tarzının kendisinin karakterine bağlıdır. Antik dünyada, ticaretin etkisi ve tacir kapitalinin gelişmesi, daima, köleci bir ekonomiyle sonuçlandı; çıkış noktasına bağlı olarak, yalnızca, dolaysız geçim araçlarının üretilmesine yönelik bir ataerkil köleci sistemin, artı-değer üretimine yönelik bir köleci sisteme dönüşmesiyle sonuçlandı. Modern dünyada ise, kapitalist üretim tarzıyla sonuçlanır.[1]

Marx'ın, antik çağda, para kazanmaya veya artı-değer üretimine yönelik bir köleci sistemin varlığını öne sürdüğü iki pasaj aktardım. 5.2.1'de işaret edildiği gibi, Marx köleliği genelde böyle karakterize etmez, fakat burada dikkate alınan sıralamayı üretim tarzları sıralamasının üzerine aşılama gereksinmesi düşünülürse, bu görüşten kaçınmak zordur. Kesinlik iddiası olmaksızın, Marx'ın düşünüş tarzı şöyle kurgulanabilir. "Diyalektik" zeminde, Marx, mübadele değerine yönelik üretimin artı-değer üretimine yönelik üretimi doğurmak zorunda olduğuna inanıyordu. Bu inanç, kapitalizmin incelenmesinde ortaya çıkmış ve daha sonra genel bir önerme statüsünü kazanmış olabilir. Bunun ardından, Marx, artı-değerin kapitale dönüşmesinde köleliğin elverişsiz olduğu yolunda başka bir yerde yaptığı sağlam gözleme karşın, artı-değer üretimine yönelik köleliğin varlığını bir postulat olarak öne sürmeye itilmiştir.

Beş aşamalı sıralama, insanlık tarihinde iki defa meydana gelir. İlk defasında (varsaymalıyız ki) oryantal komünde başlar. İkinci, üçüncü ve dördüncü aşamalar, erken Grek-Roma tarihindeki çeşitli aşamalara denk gelirler. Beşinci aşama ise, ticari köleliktir. Burada, ticari olmayan veya ataerkil köle-

1 Aynı yerde, s. 331-2.

liğin, halkların fethedilmesi ve daha sonra köleleştirilmesi yoluyla, daha erken zamanlarda ortaya çıkmış olduğu önvarsayılır. Marx'ın düşüncesine göre nüfus artışının en az savaş kadar ticaretin de kökeninde olduğu varsayımını yaparsak, ki bu akla yakın bir varsayımdır, o zaman aşağıdaki senaryo ortaya çıkar. İlk topluluklar genişleyip birbirleriyle temas içine girdiklerinde, sonuç kimi durumlarda savaş ve bir halkın bir başka halk tarafından köleleştirilmesi olur. Başka durumlarda ise, onlar arasında ticaretin başlaması olur. Bir başka topluluğu başarıyla köleleştirmiş ve ayrıca üçüncü taraflar ile ticarete girmiş olan bir topluluk, dış ticaretin geri dönüp içsel üretim üzerine etki yaptığını görecektir; öyle ki köleci ekonomi, en sonunda, ticarete ve para kazanmaya yönelik olacaktır. Fetih, ucuz köleler yoluyla artı-emek elde edilmesine *dayanan* bir ekonomiye yol açmıştır. Ticaret ise, o sistemi, artı-emek elde edilmesine *yönelik* bir kölelik sistemine dönüştürmüştür.

İkinci defasında, sıralama epeyce farklı bir biçimde gerçekleşir. Bir kez daha, Marx, sürecin kökenleri üzerine pek fazla şey söylemez, fakat bunun bir malikâneye bağlı yalıtık köylü topluluklarının geçimlik üretimiyle başladığını varsaymalıyız. Uzun mesafeli ticaret –bu durumda, akla yakın biçimde, tacir halkların aracılığı ile– ortaya çıkar ve, daha önce olduğu gibi, geri dönüp içsel üretim üzerinde etki yapar. Sonuç, piyasa için üretim yapan bir bağımsız zanaatçılar ve köylüler sınıfının doğmasıdır. Ancak, basit meta üretiminin bu kısa momenti –feodalizm ve kapitalizm arasında bir geçiş aşaması– uzun zaman süremez. Sistem, birikimli eşitsizlikler üretme ve zaman içinde üreticileri onların üretim araçlarından ayırma eğilimindedir. Kapitalizmin ortaya çıkış koşulları bir araya gelirler.

Bu noktada, 1877'de yazılmış bir mektup taslağından Marx'ın bir beyanını aktarabiliriz:

> *Kapital I*'in birkaç yerinde, antik Romalı pleblerin uğradıkları kaderden söz ediyorum. Onlar, başlangıçta özgür köylülerdi. Her biri, kendi toprağını kendi hesabına işliyordu. Roma tarihinin akışı içinde, mülksüzleştirildiler. Onları üretim ve geçim araçlarından koparan hareket, aynı zamanda, yalnızca büyük toprak mülkiyetinin değil, büyük para kapitalin de oluşmasını sağladı. Ve böylece, bir gün geldi ki, bir tarafta, kendi emek güçlerinden başka her şeyden yoksun kılınmış özgür insanlar, öbür tarafta ise, bu emeği sömürmek için, edinilmiş bütün serveti ellerinde tutanlar kaldı ortada. Peki ne oldu? Romalı proleterler, ücretli emekçi değil, Birleşik Devletler'in güneyindeki eski 'yoksul beyazlar'dan bile daha sefil bir aylaklar güruhu haline geldiler, ve onların yanında, kapitalist olmayan fakat köleliğe dayanan bir üretim tarzı gelişti.[1]

1 Marx'tan Mihaylovski'ye, Kasım 1877.

Son cümle iki ayrı biçimde yorumlanabilir: pleblerin mülksüzleştirilmesi öncesinde kölelik yoktu; veya, söz konusu olaydan sonra kölelik daha da gelişti. İkinci yorumun, burada aktarılan öteki metinlerle en uyumlu yorum olduğunu varsayacağım. O zaman, kapitalizmin gelişmemesinin nedeni, köleliğin çok büyük bir artı-emek kaynağı olarak zaten var olduğu basit gerçeğinde aranabilir. Böylece, yeni oluşan servetler, yepyeni bir artı-emek çıkarma biçimini icat etmek yerine, doğal olarak, bu tarzda genişlemeye yönelirlerdi. Ancak, ikibin yıl sonra, artı-değer arzusunun gelip de üstüne oturabileceği önceden var olan böyle bir sistem yoktu. (En azından, Batı Avrupa'da yoktu. Benim bildiğim kadarıyla, Marx, piyasa için üretime dayanan Doğu Avrupa'daki "ikinci serflik" olayını tartışmaz.)

Bir bilmece ise çözümsüz kalmıştır: köleliğin çökmesi ve bunun ardından serfliğin ortaya çıkması. Dünya tarihinin bu kitlesel olayı, şaşırtıcı biçimde, Marx tarafından ihmal edilir. Bu geçişin nasıl meydana geldiğini açıklamaya yönelik tek bir girişimden haberim var:

> Antikite *şehirden* ve onun küçük alanından başladıysa, Orta Çağlar *kırlardan* başladı. Bu farklı çıkış noktası, geniş bir alana yayılmış olan ve fetihçilerden de büyük artışlar görmeyen nüfusun o zamanki azlığıyla belirlendi. Dolayısıyla, Yunan ve Roma'nın tersine, feodal gelişme, Roma fetihlerinin ve ilk olarak onlarla ilişkilendirilen tarımın yayılmasının hazırlamış oldukları çok daha geniş bir alan üzerinde başlar. Çökmekte olan Roma İmparatorluğunun son yüzyılları ve onun barbarlarca fethedilmesi, üretici güçlerin büyük bir kesimini yok etti; tarım gerilemişti, sanayi pazar yokluğundan dolayı bozulmuştu, ticaret ölüp gitmişti veya şiddetle kesintiye uğramıştı, kırsal ve kentsel nüfus azalmıştı. Bu koşullar ve onların belirlediği fethin örgütleniş tarzı, Germen askeri yapısının etkisiyle birlikte, feodal mülkiyetin gelişmesine yol açtı.[1]

Burada insan şu izlenimi alıyor ki, Roma İmparatorluğu'nun çöküşü, Germen fetihleriyle pekişmiş olabilse de, onlardan önce başlamıştı. Ancak, endojen bir olgu ise, bu çöküşün nasıl bir mekanizmayla olduğuna dair herhangi bir ima yoktur.

Sonuç olarak, Marx'ın, üretim tarzlarının çizgisel teorisi yanında, üretici etkinliğin değişen amaçları yönünden tarihin döngüsel bir dönemleştirmesini de sunduğu vargısına gelmeliyiz. Dolaysız geçim amaçlı üretim, mübadele amaçlı üretime dönüşür. Bu ise, artı-değer amaçlı üretim haline gelir. Bu sıralamanın kölelikle sonuçlanan bir döngüsünden sonra serflik ikinci dön-

1 *Alman İdeolojisi*, s. 33-4.

günün bir başlangıcına işaret eder. Genel olarak, birinci döngü, Asyatik ve antik üretim tarzlarına denk düşer; ikinci döngü ise, feodalizme ve kapitalizme. Bu durum, Marx'ın yapıtında sık sık görülen kölelik ve kapitalizm arasındaki benzetmeler[1] ve (daha az sık görülen) Asyatik ve feodal üretim tarzları arasındaki benzetmeler[2] için bir gerekçe sağlıyor.

Bu sürecin dinamik unsuru, ne sınıf mücadelesi, ne de üretici güçlerin gelişmesi olmayıp, dış ve iç *ticarettir*. Bu "yeni Smithgil"[3] veya ön-Hicksgil[4] tarih teorisi, genelde Marx ile ilişkilendirilmez, ve bu elbette ki, onun teorisinin yalnızca bir parçasıdır. Ancak, dediğim gibi, mülkiyet hakkı yapılarının üretici güçleri ilerletme yeteneğine göre yükselmeleri ve gerilemeleri yolundaki daha iyi bilinen teori kadar merkezi bir yer tutar. Marx, bu iki görüşün tek bir tutarlı teori içinde nasıl birleştirileceğini açıklamamıştır. Kimi bağlantılar kolayca saptanabilir ve bunlara yukarıda işaret edildi. Fakat bunlar, her biri kendi içsel dinamiklerine sahip olan iki dönemleştirmenin tam olarak bütünleştirilmesi anlamına gelmiyor. Kimileri diyecektir ki Marx, gerçek bir tarihçi olarak, hep açık kafalı oldu ve her çeşit dogmatizmden sakındı. Başkaları iddia edecektir ki görünüşte bağdaşmaz nitelikte olan bu iki görüşün varlığı, Marx'ta, esefle karşılanması gereken bir entelektüel disiplin yokluğunu gösterir. Büyük olasılıkla, her iki savda da doğruluk payı vardır.

---

1 Söz gelimi, Yunanlıların ekonomi politiğin doğasına ilişkin kavrayışları üzerine sözlerine ("Aus der 'kritischen Geschihte'", s. 213) ve Roma hukukuyla kapitalizm arasındaki ilişki üzerine sözlerine (*Grundrisse*, s. 245-6 ve Lassalle'e 22.7.1861 tarihli mektup) bakınız.

2 Söz gelimi, *Kapital III*, bölüm 47'de emek-rant üzerine olan ayrıma bakınız.

3 Bkz. Brenner, "The origins of capitalist development: a critique of neo-Smithian Marxism".

4 Bkz. Hicks, *A Theory of Economic History*, bölüm III ve çeşitli sayfalar.

6. Sınıflar

6.1. Sınıfları tanımlamak
- 6.1.1. Analitik bir kurgulama
- 6.1.2. Sınıf ve statü
- 6.1.3. Sınıflar arasındaki ilişkiler
- 6.1.4. Sınıfsal devingenlik

6.2. Sınıf bilinci
- 6.2.1. Sınıf bilincinin anlamı
- 6.2.2. Kolektif eylemin koşulları
- 6.2.3. Kolektif eylemin rasyonalitesi

6.3. Sınıf mücadelesi
- 6.3.1. Latent sınıf mücadelesi
- 6.3.2. Sınıf cepheleşmesi
- 6.3.3. Sınıf koalisyonları
- 6.3.4. Sınıf mücadelesi ve toplumsal çatışma

Bölüm 5'te, tarihin üretici güçlerin gelişmesinin tarihi olduğu görüşünü tartıştım. Şimdi, Marx'ın düşüncesindeki öteki büyük damara dönüyorum: "Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir".[1] Daha önce söylediğim gibi, bu iki görüşün birleştirilmemiş olması, Marksizmde büyük bir sorundur.[2] Sınıf mücadelesinin nasıl bir mekanizmayla üretici güçlerin büyümesine hizmet ettiği konusunda hiçbir ipucu yoktur. Marx'ın genel tarih teorisi garip bir biçimde gövdeden ayrılmıştır. Kolektif eylem teorisi de, en az o kadar garip bir biçimde miyopiktir. Bir kez daha, bunun açıklaması, sonuçtan önkoşullara doğru geriye işleyerek edimcilere ve onların niyetlerine boş verebilen teleolojik tarih görüşünde aranmalıdır.

6.1'de "sınıf" kavramının Marx'taki anlamı üzerinde duruyorum. Bana göre Marx'ın bu kavramı esas olarak hangi amaçla kullanmış olduğunu –kollektif eylemin oluşunu ve biçimlerini açıklamak– akılda tuttum. Sınıf olayını, mülkiyet donanımlarıyla, piyasa davranışıyla ve erk ile tanımlama girişimlerini inceliyor, bunlardan hiçbirinin kendi başına bize istediğimiz şeyi vermeyeceği sonucuna varıyorum. Bunun yerine, sınıf üyeliğini "donanımın

1 *Komünist Manifesto*, s. 482.

2 Bu iki teorinin göreli önemleri üzerine karşıt görüşler için, krş. Cohen "Reply to Elster" ve Roemer, "Methodological individualism and deductive Marxism".

gerektirdiği davranış" ile tanımlayan daha karmaşık bir tanımlamaya gerek vardır. Ayrıca, sömürü ve erk ilişkileri üzerinde özellikle durarak, böylece tanımlanan sınıflar arasında hangi ilişkilerin bulunduğu sorununa da bakıyorum.

6.2'de, sınıf bilinci kavramını ve –hem genel arka plan koşulları açısından, hem de spesifik güdülenme mekanizmaları açısından– sınıf bilincinin ortaya çıkış koşullarını ele alıyorum. Kolektif eylemi, (rasyonel veya irrasyonel) bireysel hedeflerle açıklama düşüncesini terk etmeye isteksiz olsam da, söz konusu girişim şimdilik erken olabilir. Her durumda, Marx, sınıf bilinci için akla yakın mikro-temeller sunmamıştır. Bunun yerine, kolektif eylemin teleolojik olarak açıklanabileceğini öne sürüyor gibi görünmüştür.

6.3'te, sınıf mücadelesine dönüyorum –latent çatışmadan açık cepheleşmeye, oradan koalisyon oluşumuna kadar uzanan bir yelpazede sınıf mücadelesi. Sınıf ittifaklarının incelenmesi, belki de, Marx'ın toplumsal çatışma teorisine en anlamlı katkısıdır–Marx bu konuda Caplow ve Simmel'e öncülük etmiştir. Koalisyon oluşumunun siyasi veçhelerine bölüm 7'de geri dönüyorum.

6.1. Sınıfları tanımlamak

Marx, sınıf ile ne kastettiğini hiçbir zaman tanımlamadı.[1] Ancak, 5.1.1'de kullanılana benzeyen bir nirengi metoduyla, bu terimin onun yazılarında nasıl anlaşılması gerektiği kurgulanabilir. 6.1.1'de, Marx'ın hangi toplumsal kümeleri sınıf olarak kabul ettiğini belirttiği ana metinleri aktarıyor ve daha sonra, bu belirlemeye kaplamsal olarak uygun ve aynı zamanda teorik olarak doyurucu olan, bir kavram öneriyorum. 6.1.2'de, tabaka veya zümre anlamında, *statü* ve sınıf kavramlarını karşılaştırıyorum. 6.1.3'te, bu anlayışta, sınıflar arasındaki ana ilişkilerin neler olduklarını tartışıyorum. Bu, aynı zamanda, Marksist sınıf teorisiyle toplumsal katmanlaşma teorisi arasında bir karşılaştırmaya vesile olacak. 6.1.4'te, devingenlik konusunu, sınıf olgusunun –belki de tanımsal– bir özelliği olarak tartışıyorum. Bu ayrımdaki analiz, esas olarak kavramsal olmakla birlikte, aynı zamanda örtük olarak teoriktir. Çeşitli yorumlar arasında karar verirken, Marx'ın sınıf mücadelesi teorisinin ışığında en akla yakın olanı seçmeye çalışıyorum.

6.1.1. Analitik bir kurgulama

Marx'a göre pre-kapitalist toplumların ana sınıflarının hangileri olduklarını biliyoruz: "özgür insan ve köle, patrisyen ve pleb, lord ve serf, lonca ustası

1 Marx'ın sınıfları genel olarak tartıştığı başlıca metinleri toplayıp düzenlemeye yönelik yararlı bir girişim, Dahrendorf'un *Class and Class Conflict in Industrial Society* adlı kitabının 1. bölümünde bulunur. Marx'ın daha ayrıntılı analizlerine bir bakış için, Draper'in *Karl Marx's Theory of Revolution* adlı ansiklopedik kitabının ikinci cildi çok değerlidir.

ve kalfa".[1] Kapitalizmde, "ücretli emekçiler, kapitalistler ve toprak beyleri üç büyük toplumsal sınıfı oluştururlar."[2] En ileri kapitalist ülke olan İngiltere'de, ara sıra belirtilen finans kapitalistleri sınıfı sayılmazsa, bunlar *yegâne* sınıflardır; Fransa'da, Marx köylülükten ve küçük burjuvaziden de önemli sınıflar olarak söz eder.[3]

Bu belirleme, ilk elde kimi yorumları davet ediyor. İlk olarak, Asyatik üretim tarzının sınıf yapısı hakkında karanlıkta bırakılıyoruz. İkinci olarak, öbür üretim tarzlarının her birinin üç veya daha fazla sınıf içerdiği söyleniyor; böylece, varsıllar-yoksullar gibi herhangi bir dikotomik sınıf yapısı dışta bırakılıyor.[4] Sonra, özgür insan kategorisi kendi içinde uyumlu olmayan bir unsurdur, çünkü üretim faktörleriyle ilişkisi tam olarak belirlenmemiştir. Özgür insan kendi emek gücünün sahibidir, ama üretim araçlarına ve başkalarının emek gücüne sahip olabilir veya olmayabilir. Son olarak, patrisyenler ve plebler, sınıflardan ziyade statü grupları oluşturuyor gibi görünmektedir. Bu probleme 6.1.3'te geri dönüyorum. Bu problem, hem Marx'ın kullanım biçimiyle, hem de onun teorik amaçlarıyla tam olarak uyumlu bir Marksist sınıf kavramı kurgulamanın olanaklı olmayabileceğini düşündürüyor.

Başka bazı metinler aktarılacak ve şu ilkeye göre yorumlanacak: Marx X'e, Y'ye ve Z'ye şu veya bu biçimde eşdeğer şeyler olarak gönderme yapıyorsa ve, başka yapıtlardan, onun X'i bir sınıf olarak kabul ettiğini biliyorsak, o zaman Y ve Z'nin de onun görüşünde sınıf olduklarına dair bir karine var demektir. Bu ilke kendiliğinden doğru değildir ve onun pek geçerli olmadığı durumlar vardır.[5] Ancak, dikkatle kullanıldığında, yararlı bir kılavuz olarak hizmet eder. Örnek olarak, *Kapital III*'te Marx'ın "köle sahibi, feodal bey ve devlet (örneğin oryantal despot)"[6] ve daha sonra yine "köle sahibi, feodal bey ve haraç toplayan devlet"[7] kategorilerine, sırasıyla, "kölelik, feodalizm ve haraçlı ilişkiler"[8] altında artığın sahipleri olarak gönderme yaptığı pasajları düşünelim. Haraç toplayan devletin, en azından onun bazı üyelerinin, bir sınıf oluşturdukları sonucuna varmamak zordur. Aynı yönde başka pa-

---

1 *Komünist Manifesto*, s. 482.
2 *Kapital III*, s. 886.
3 Bunlardan, finans kapitalistlerinin sınıf statüsü en tartışmalı statü olabilir. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* kitabında (s. 48 vd.), Marx bunlara "hâkim sınıf" olarak gönderme yapar; ayrıca bkz. aşağıda 6.3.3.
4 Bu türden dikotomik görüşler için, bkz. Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness*, bölüm II.
5 Bkz. örneğin *Grundrisse*, s. 87: "Haraçla geçinen fatih veya vergilerle geçinen memur veya rantıyla toprak sahibi veya sadakasıyla keşiş veya ondalığıyla Yahudi rahip, bunların hepsi, toplumsal üretimden, köle ve benzerlerine göre farklı yasalarla belirlenen bir pay alırlar." Bu temelde Marx'ın, dilenci frerlerin bir toplumsal sınıf oluşturduklarını kabul ettiği sonucuna varmak çılgınca olurdu.
6 *Kapital III*, s. 331.
7 Aynı yerde, s. 326.
8 Aynı yerde.

sajlar da vardır.[1] Daha karmaşık bir beyan aşağıda veriliyor:

> İlişkinin bütün içeriği, ve emeğin koşullarının emeğin kendisine yabancılaşmış bir şey olarak görünmesi, herhangi bir siyasi, dini veya başka süsleme olmaksızın, çıplak ekonomik biçimlerinde tezahür ederler. Bu, saf bir para ilişkisidir. Kapitalist ve işçi. Nesnelleşmiş emek ve canlı emek gücü. Köle ve uşak, rahip ve ahali, feodal bey ve vassal, usta ve kalfa vs. değil. Bütün toplumsal kuruluşlarda, hâkim sınıf (veya sınıflar) daima emeğin nesnel koşullarını elinde tutan sınıftır; ve onun temsilcileri, çalıştıkları ölçüde, işçi olarak değil, malikler olarak çalışırlar. Hizmet eden sınıf ise, daima, kendisi veya emek gücü mülk sahiplerinin elinde olan (kölelik) ve asla kendi emek gücünden daha fazlasını kontrol etmeyen sınıftır. (Hindistan, Mısır vs.'de olduğu gibi, toprak mülkiyetine sahip gibi görünse bile, gerçek malik aslında kral veya bir kasttır.) Ama bütün bu kuruluşların kapitalizmden farkı, ilişkinin, efendiyle uşaklarının ilişkisi, özgür insanla kölelerinin ilişkisi, yarı tanrılarla sıradan fanilerin ilişkisi, vs. olarak maskelenmiş olması ve her iki tarafın bilincinde böyle bir ilişki olarak var olmasıdır. Yalnızca kapitalizmdedir ki bütün bu siyasi, dini ve başka hayali maskeler fırlatılıp atılır.[2]

Bu sözler, (Katolik veya pagan) rahiplerin bir hâkim sınıf ve, *a fortiori*, bir sınıf oluşturabildiklerini ima ediyor gibidir. *Kapital III*'ten 1.4.6'da aktarılmış olan bir pasajda, Marx yine Katolik Kilisesi'nin Orta Çağlar'da bir sınıf oluşturduğunu söylemeye yaklaşır.[3] Yukarıda aktarılan pasajdaki gibi, halkın kilise tarafından bastırılmasına atıf yapar ve kilisenin, "hâkimiyet"ini pekiştirmesinin bir yolu olarak, saflarını "memleketin en iyi beyinleri"ne açmasından söz eder. Ve pasaj, bu türden uygulamaların hâkim *sınıf* için yararlılığı üzerine genel bir yorumla kapatılır. Benzer şekilde, Marx'ın Etrüsk "teokrasi"sine[4] veya "soylu rahipler"ine[5] atıfları da, bu görüşe destek vermektedir.

Hep birlikte, bu pasajlar, değişik üretim tarzlarında sınıflar olarak görünen onbeş kadar kümeyi belirtiyorlar: Asyatik üretim tarzında bürokratlar ve teokratlar; kölelikte köleler, plebler ve patrisyenler; feodalizmde bey, serf, lonca ustası ve kalfa; kapitalizmde endüstriyel kapitalistler, finans kapitalistleri, toprak beyleri, köylüler, küçük burjuvazi ve ücretli emekçiler. Yapılması gereken iş, hem bu sayılanlar ile, hem de sınıf kavramı üzerindeki teorik kısıtlar ile uyumlu olan içlemsel bir tanım oluşturmaktır. Özellikle de, sınıflar, en azından potansiyel kolektif aktörler olacak şekilde tanımlanmalıdır. Ayrıca, kolektif aktörler olarak sahip oldukları çıkarlar, şu veya bu şekilde,

---

1 Bkz. özellikle *Grundrisse*, s. 87, 433 ve *Kapital I*, s. 334, 598. Melotti, *Marx and the Third World*, bölüm 8 ve Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, cilt I, bölüm 22'de yararlı tartışmalar bulunuyor.

2 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 116.

3 *Kapital III*, s. 600-1.

4 *Kapital I*, s. 334.

5 *Grundrisse*, s. 433.

onların ekonomik durumundan türemelidir. Bunlar geniş kısıtlardır, ama en azından kimi önermeleri dışta bırakmaya yararlar. Gelir kümeleri sınıf değildir. Etnik, dinsel veya dilsel ölçütlerle tanımlanan kümeleşmeler de sınıf değildir.

Sırasıyla, mülkiyet, sömürü, piyasa davranışı ve erk açılarından, sınıfın *dört olanaklı tanımını* tartışarak ilerleyeceğim. Hiçbir tek ölçütte istediğimizi bulamayacağız; ama bunların tartışılması yoluyla, aynı zamanda hayli karmaşık da görünse, oldukça yeterli görünen bir sınıf kavramı oluşturabileceğiz. Karmaşıklığın bir kısmı, piyasalı ve piyasasız ekonomiler arasındaki farkı göz önüne alma gereğinden doğar. Ayrıca, üretim araçlarının kişisel ve kurumsal sahipliği arasındaki ayrım, basit bir tanım oluşturmaya yönelik herhangi bir girişim için zorluklar yaratır.

Marx'a en sık mal edilen görüş büyük olasılıkla şudur: bir sınıf, üretim faktörleri, yani emek gücü ve üretim araçları karşısında aynı mülkiyet veya yoksunluk ilişkisi içinde olan bir küme insandır.[1] Bu önerme, birkaç zorlukla karşılaşır. Kendi başlarına, mülkiyet ve yoksunluk, sınıf üyeliğinin çok kaba göstergeleridir.

Bunlar, örneğin, toprak beyleriyle kapitalistler arasında veya bir küçük kapitalist ile (eve iş verme sisteminde olduğu gibi) bazı üretim araçlarına sahip olan bir ücretli emekçi arasında ayrım yapmamıza olanak vermezler. Öte yandan Marx, sınıfları sahip olunan mülkiyetin *cinsi* veya *miktarı* ile tanımlamaya yönelik herhangi bir girişime karşı uyarıda bulunur. Birinci önerme, "üzüm bağı sahipleri, çiftlik sahipleri, maden sahipleri ve dalyan sahipleri"nin[2] ayrı toplumsal sınıflar oluşturdukları biçiminde saçma bir sonuca götürürdü. İkinci önerme ise, sınıfların "sonsuzca parçalanması"na[3] yol açardı. Mülkiyetin tam, kısmi ve sıfır olarak üçe bölünmesi (5.1.2) bir ilk yaklaşım olarak yararlı olabilir, ama kendi üretim araçlarının onda dokuzuna sahip olanlar ile onda birine sahip olanların birbirlerine benzerliğinin, birincilerle kendi üretim araçlarının tamamına sahip olanlar arasındaki benzerlikten veya ikincilerle hiçbir üretim aracına sahip olmayanlar arasındaki benzerlikten daha fazla olduğunu düşünmek için herhangi bir neden yoktur. Evet, doğrudur, ampirik olarak mülkiyet –örneğin bir kum saati dağılımı biçiminde– süreksiz olarak dağılmış olabilirdi. Ancak, birçok modern toplumda mülkiyet dağılımı daha ziyade elmas biçiminde veya piramit biçiminde olduğundan, bu durum, söz konusu sınıf kavramının uygulanabilirliğini sınırlayıp onu hayli yetersiz kılardı. Dahası, mülkiyet gerçekten çift biçimli

1 Bu ölçüt, Dahrendorf'un önerdiği kurgulamadaki (*Class and Class Conflict*, s. 11 vd.) temel ölçüt gibi görünüyor. Birçok yazar, mülkiyeti bir ölçüt olarak, belki de en önemli ölçüt olarak kullanırlar, ama başka ölçütlerle olan ilişkiyi belirlemezler.

2 *Kapital III*, s. 886.

3 Aynı yerde.

olarak dağıldığında bile, ekstremler arasındaki sürekliliğin keyfi olmayan bir bölünmesine gereksinmemiz olurdu. Örneğin toplumsal devingenliği incelerken, bir bireyin işçi olmaktan çıkıp bir kapitalist haline gelmesi için yeterli mülkiyeti ne zaman edinmiş olduğunu söyleyebilmemiz gerekirdi.

Bu önerme için son bir problem, kurumsal mülkiyet, örneğin kilise ve devlet toprakları konusudur. Kurumsal mülkiyetin yöneticileri bir sınıf oluştururlar, ama mülkiyet sahipliğinden ötürü değil, zira gerçek bir anlamda mülkiyet herhangi bir bireye veya bireylere değil, kuruma aittir.[1] İleride öne sürüldüğü gibi, bu yöneticiler, üretim faktörlerinin nasıl kullanılacağına karar vermeye yetkili olabilmelerinden, yani meşru emirler verebilmelerinden ötürü bir sınıf oluştururlar. Mülkiyet üzerinde sahip oldukları buyurma yetkisi, belirli bir sınıfsal konuma erişmelerinin bir sonucu olarak doğar ve onların sınıf üyeliğini açıklayan *a priori* bir olgu değildir.

Üzerinde düşüneceğim ikinci önerme, sınıfların sömürü açısından tanımlanmasıdır.[2] Dikkat ediniz ki bu önerme, filanca bağımsız ölçütle tanımlanan farklı sınıfların üyeleri arasında bir sömürü ilişkisinin hüküm sürme eğiliminde olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Marksgil gerekçeler temelinde, sınıfsal statü ile sömürü statüsü arasında geniş bir korelasyon olması gerektiği teorik bir kısıt olarak beyan edilebilir, ama bunun bir tanımsal bağlantıyı postulat olarak koyma biçimini alması gerekmez. Hatta, bunun bir tanım olarak işe yaramayacağını görmek kolaydır, çünkü Marx'ın belirttiği sınıfları üretmek için ya fazlasıyla kaba, ya da fazlasıyla incedir.

Önerme, bütün sömürenleri tek bir sınıfın içine ve bütün sömürülen edimcileri de başka bir sınıfın içine yerleştirirse, fazlasıyla kabadır. Bu durumda, farklı sömürücü sınıflar arasında, örneğin toprak beyleri ve kapitalistler arasında, veya farklı sömürülen sınıflar arasında, örneğin birlikte var oldukları toplumlarda köleler ve yoksul özgür insanlar arasında ayrım yapamayız.[3] Dahası, sömürü statüsü, kolektif eylem için bir güdülenme olarak hizmet etmez, çünkü bir toplumda hiç kimse sömürenler ile sömürülenler arasındaki bölünme çizgisinin tam olarak nereden geçtiğini bilemez. Bu çizgiyi belirlemek için gerekecek olan emek-değer hesaplamaları, heterojen emeğin varlığının bunları büsbütün olanaksız (3.2.2) kılmadığı varsayılırsa, korkunç derecede karmaşık olurdu.

---

1 Bu konuda, bkz. Coleman, *Power and the Structure of Society*, bölüm 1. Görünüşlerin tersine, bu, metodolojik bireyciliğin ilkeleriyle (1.1) çelişmez. Kurumsal mülkiyet, bireyler ölçeğinde uzanan değişkenlerle açıklanmalıdır. Bu ise, spesifik bireylere (mantık dilinde, "bireysel sabitler"e) gönderme yapılmamasıyla uyumludur.

2 Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 43 vd. ve Wright, *Class Structure and Income Determination*, s. 14 vd.'da temel ölçüt budur.

3 Eski Güney'deki "yoksul beyazlar" üzerine Marx'ın görüşleri için, bkz. *Die Presse*, 25.10.1861.

Öte yandan, sınıflar sömürü *derecesi* bakımından ayırt edilecekse[1], önerme fazlasıyla incedir. O zaman, bu önerme, sınıfları gelir kümeleri olarak tanımlama önermesiyle benzeşir. Sömürü derecesi, gelir (veya mülkiyet) gibi, sürekli biçimde değişken bir ölçüt olduğundan, yine sınıfların "sonsuzca parçalanması" postulatına sürükleniriz. Bu konuya 6.1.3'te geri dönüyorum.

Üçüncü önerme, sınıfları piyasa davranışıyla tanımlamaktır.[2] Emek piyasalı ekonomilerde, bu önerme bize üç temel sınıfı verir: emek gücü satın alanlar, emek gücü satanlar ve emek gücünü ne satan, ne de satın alan küçük burjuvalar. Birinci ve ikinci sınıfları, emek gücü satın almak ve satmak yanında, edimcilerin ayrıca bir süre kendileri için de çalışıp çalışmadıklarına göre, kendi içlerinde bölebiliriz.[3] Kredi piyasalarına sahip ekonomilerde, para ödünç verme ve ödünç alma bakımından benzer sınıflar tanımlanabilir. Açık bir itiraz, bu tanımın piyasasız ekonomilerde yararsız olduğudur. Ancak, eldeki önermeye, daha doğrusu eldeki önermenin yeniden kurgulanmış bir versiyonuna geniş bir analojinin piyasasız ekonomilere de uygulanabilir olduğunu öne süreceğim.

Bir yeniden kurgulama gerekli olmaktadır, zira önerme, var olan gerçek davranışı fazlasıyla vurgulamakta ve onun donanım yapısındaki nedensel temellerini ihmal etmektedir. Sınıflar, insanların fiilen ne yaptıklarıyla değil, (bir anlamda) ne yapmak *zorunda olduklarıyla* tanımlanmalıdır. "Ekonomik gereklilik onu çalışmaya zorladığı için değil de, zevk için ve bu çalışmanın getirebildiği bedeni ve manevi yararlar için" çiftliğinde çalışan Ksenophon'un beyefendi çiftçisi[4], kendi toprağını kendisi işlemek *zorunda olan* birisiyle aynı sınıfa girmez. Bir Rockefeller, aynı zamanda servetini de bırakmadıkça, salt ücretli bir işe girmesiyle bir işçiye dönüşmez. Kendi kendini proleterleştirmiş bir öğrenci, kendi hesabına çalışma seçeneği açık duruyorsa, işçi sınıfının bir üyesi haline gelmez. Bu gözlemler, sınıf kavramının nihai olarak bir toplumsal çatışma teorisinde kullanılacağı biçimindeki kısıttan ileri gelmektedir. Çalışmak veya emek güçlerini satmak zorunda olan edimcilerin, gönüllü işçiler veya emek gücü satıcıları ile ittifak yapmalarını beklemezdik.

---

1 Ste Croix (*The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 116'da) sınıfların "başka insanların emeğinin hangi ölçekte sömürüldüğü"ne göre ayırt edilmelerini önerir; krş. aynı yerde, s. 471.

2 6.1.2'de gösterildiği gibi, bu Max Weber'in pozisyonuydu. Bu, aynı zamanda, Roemer'in *A General Theory* kitabında öne sürülen görüştür. Weber'den farklı olarak, Roemer, piyasasız ekonomilerde sınıflar olduğunu kabul eder, ama onun kavramlaştırması bunları kapsamaz.

3 Bkz. Roemer, aynı yerde, bölüm 2 ve 4.

4 Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 121.

Neyin bazı edimcileri emek güçlerini satmaya zorladığını ve neyin başka bazı edimcilerin bu emek gücünü satın almalarına olanak verdiği (ve hatta, optimize etmek için, onları bunu yapmaya zorladığını) 4.1.2'den biliyoruz. Bunun nedeni, donanım yapısında aranmalıdır. Denge fiyatlarında pek az değeri olan donanımlara sahip edimciler, optimize etmek için, emek güçlerini satmak zorunda kalırlar. Tipik olarak, ama her zaman değil, optimize etmeye de zorlanırlar (4.2.3). Bu, sınıf olgusuna birinci ve üçüncü yaklaşımların bütünleşmesini akla getiriyor. Donanımların sahipliği sürekli biçimde dağılmış olabilse de, onların sahipleri, piyasa mübadeleleri içine girerek optimize etmeye çalıştıklarında, doğal olarak az sayıda sınıflara ayrılacaklardır. O zaman, *donanımların gerektirdiği davranış*, sınıfın ölçütü haline gelir.

Öteki önermelerde olduğu gibi, bu tanımın kaplamsal yeterliliğini düşünmeliyiz. Bir kez daha, toprak beyi-kapitalist ayrımı inatçı bir durum olarak karşımıza çıkıyor. Toprak beyi, şimdiki bakış açısından, bir anomalidir, çünkü çalışmaksızın *ve* emek kiralamaksızın bir gelir elde etmektedir. Hiçbir şey üretmemekte, toprağının rantıyla geçinmektedir. Roemer'in *General Theory* kitabında bulunan türdeki modellerde, böyle bir durum düşünülemez, çünkü burada emek amortismana tabi olmayan tek varlıktır ve edimciler kapitallerini tüketemezler. Hem toprağın, hem de emeğin, üretilmeyen amortismana tabi olmayan varlıklar oldukları bir modelde,[1] toprak beyi davranışı, uygun biçimde seçilmiş bir amaç fonksiyonu ile, olanaklı ve hatta optimal olurdu.[2] Dolayısıyla, kavramsal aygıtın uygun bir genişletimiyle, halen üzerinde düşünülmekte olan tanımın, toprak beyi-kapitalist ayrımını ve hiç kuşkusuz bağımsız köylüler ile bağımsız zanaatçılar arasındaki ayrımı da üretmesi sağlanabilirdi.[3] Ancak, bu çözüme yöneltilebilecek çeşitli itirazlar vardır, zira bu çözüm toprak beyleri için farklı amaç fonksiyonları postüle edilmesini içerebilir.[4] İdeal Marksist zeminlerde, farklı sınıfların üyelerinin benzer amaç fonksiyonlarına ve farklı donanımlara sahip olmaları istenirdi. Çalışmaya veya tüketime yönelik tavırlar, sınıfsal konumun nedeni değil, sonucu olmalıdır. Genel metodolojik açılardan, keyfilik riskine karşı uyanık ol-

1 Böyle bir model için, bkz. Roemer, "Why labor classes?"

2 Örneğin, amaç, bir tüketim kısıtı çerçevesinde çalışma saatlerini minimize etmek ve daha sonra da, emek harcanmasını gerektirmiyor ise, olabildiğince çok tüketmek ise, toprak beyi davranışı optimal olabilirdi.

3 Ancak, dikkat ediniz ki, hem emeğin, hem de toprağın kıt kaynak olarak kabul edilmesinin bir sonucu, emek değer teorisini geçersiz kılmaktır. İki veya daha fazla kıt üretim faktörüyle, denge fiyatları nihai talepten bağımsız olmazlar (3.2.2). Dolayısıyla, Marx'ın değer teorisiyle sınıflar teorisi arasında şöyle bir çatışma vardır: toprak beylerini kapitalistlerden ayırt etmek için tek geçerli zemin, aynı zamanda, emeğin imtiyazlı karakterinin yok edilmesi sonucunu vermektedir.

4 Bu noktayı Michael Wallerstein'e borçluyum.

mak gerekir. Edimcilerin hedeflerini manipüle etmeye izin verilirse, hemen her davranış optimal olarak görülebilir. İtirazlar başa çıkılmaz olmayabilir, ama teorinin herhangi bir geliştirimi onlarla yüzleşmelidir.

O halde, piyasalı ekonomilerde, *sınıflar, onların üyelerinin donanım yapısı nedeniyle girişmek zorunda oldukları etkinlikler ile belirlenirler.* Bunlar, çalışma veya çalışmama, emek gücü satın alma ve satma, kapital ödünç verme ve alma, toprak kiralama ve kiraya verme etkinlikleridir. İlki dışında, bu kavramsal çiftler, ekonomik edimciler arasında *ilişkiler* içerirler. Ayrıca, çalışma veya çalışmama özelliği tam bir sınıfsal belirleme oluşturmaz. Bu, daha ziyade, "çalışmak ve emek gücünü satmak" veya "çalışmamak ve toprak kiraya vermek" gibi bir şey olurdu. Dolayısıyla, herhangi bir sınıfsal belirleme, zorunlu olarak ilişkiseldir; örneğin "mavi yakalı" ve "beyaz yakalı" gibi belirlemeler sınıf ölçütleri olamazlar.

Uygun biçimde genel bir anlamda alınırsa, son paragraftaki italik cümle, üretim faktörlerinde özel mülkiyete dayanan piyasasız ekonomilerde sınıfları tanımlamaya da yarayabilir. Bu türden ekonomilerde, üreten edimcilerin kendi emek güçleri üzerinde kontrol sahibi olmadıklarına veya buna kısmen sahip olduklarına dikkat ediniz. Bu kontrol yokluğu, mülkiyet donanım yapısının bir parçasıdır ve, tanım gereği, üretim araçlarını kontrol edenlerin, üreticileri, onlar için çalışmaya zorlamalarına olanak veren şeydir. Elbette ki, mülkiyet yapısı ile edimcilerin zorunlu olarak giriştikleri etkinlikler arasındaki ilişki, iki durumda temelden farklıdır. Piyasalı ekonomilerde, edimcilerin sınıflara dağılımı, mülkiyet yapısı tarafından dolaysızca belirlenmez. Bu dağılım, edimcilerin piyasa işlemlerine girdikleri varsayılarak, o yapıdan türetilmelidir. Ayrıca, çoklu dengelerin olabilirliği ile gösterildiği gibi (4.1.2), birden fazla dağılım olabilir. Piyasasız ekonomilerde ise, kimin kimi neyi yapmaya zorladığı, herhangi bir gerçek işlemden önce verilen kurumsal bir olgudur. Bundan başka, zorlama iki durumda farklı şeyleri ifade eder. Piyasasız ekonomilerin ekonomi-dışı zorlaması "ekonomik ilişkilerin ruhsuz zorlaması"ndan ayırt edilmelidir. Bu farklar bir yana, italik yazılmış olan formül, her iki durumu kapsamak için yeterince geneldir. Sınıfları, edimcilerin sahip oldukları şeylerden en fazla yararlanmak için [edimcilerin] ne yapmaları gerektiği açısından tanımlayarak, onların [edimcilerin] ne *yaptıklarını* neye *sahip oldukları* ile ilişkilendirir.[1] Ne davranış, ne de donanımlar, kendi başlarına, hem kaplamsal olarak, hem de teorik olarak yeterli bir kavram vermeyecektir.

Aşağıda, kavramın daha ileri bir genelleştirimi öneriliyor. Ama önce, son bir önerme üzerinde düşünmeliyiz –başkaları yanında bir ölçüt olarak

1 Bu düşüncenin geliştirilmesi esas olarak Roemer'e ait olsa da, aslında Cohen tarafından bağımsız olarak önerilmiştir; bkz. *Karl Marx's Theory of History*, s. 70 vd. ("Proleteri yeniden tanımlamak").

veya *tek* ölçüt olarak: sınıfların erk ilişkileriyle tanımlanması.[1] Bu düşünceyi, önce, piyasalı ve piyasasız ekonomiler arasında ve daha sonra, üretim araçlarının özel ve kurumsal mülkiyeti arasında ayrım yapıldığında ortaya çıkan dört olanaklı durum açısından tartışacağım.

(i) Üretim araçlarının özel mülkiyetine dayanan piyasalı ekonomilerde, erk sınıfın kurucu öğesi değildir. Farklı sınıfların üyeleri arasında siyaset-öncesi veya kişisel erk ilişkileri olabilir, ama olması gerekmez. Dolayısıyla, bir işçi, emek gücünü satma gereksinmesi yüzünden emek sürecinde hâkimiyet altındadır (4.1.5). Ama onu bir işçi yapan şey, bu hâkimiyet değildir. Tersine, onu bir işçi yapan şeyden, yani emek gücünü satma gereksinmesinden doğan bir durumdur bu hâkimiyet. Buna karşılık, toprağını bir bankaya ipotek etmiş olan bir küçük köylü benzer bir kişisel bağımlılık ilişkisi içinde değildir.[2] Son olarak, değişik sınıflar arasında siyasi erk ilişkileri var olabilir, ama var olması gerekmez. Kapitalist bir toplumda devletin de ne ölçüye kadar bir kapitalist devlet olduğu ampirik bir konudur (7.1) ve kesinlikle sınıfların tanımlanmasına giren bir konu değildir.

(ii) Bireysel mülkiyetli piyasasız ekonomilerde, erk ilişkileri sınıf üyeliğinin kurucu bir öğesidir. Sınıfları doğuran donanım yapısı, bazı bireylerin başkalarının emek gücüne tamamen veya kısmen sahip olmalarını içerir. Fakat, bir başkasının emek gücüne sahip olmak *kavramsal olarak* o kişi üzerinde erk sahibi olunduğunu ima eder. (Buna karşılık, bir piyasalı ekonomide üretim araçlarına sahiplik ile erk ilişkilerinin doğması arasında en fazla *nedensel* bir bağlantı vardır.) Burada sınıfın, donanımın gerektirdiği davranışla tanımlanması, erk açısından tanımlanmasıyla çakışır. İnsanlara sahip olmanın kendisi erktir.

Bu kişisel erk ilişkileri, hukuki ve siyasi hâkimiyete dayanabilir de, dayanmayabilir de. Roma kölelik hukuku, esas olarak, köleyi bulunduğu yerde tutmaya değil, özgür insanlarla ticari işlemlerdeki statüsünü düzenlemeye yönelikti.[3] (Amerikan Güney'indeki kölelik bu açıdan farklıydı.[4]) Benzer şekilde, Orta Çağlar'da erk ve bağımlılık ilişkileri her zaman için hukukun onayını gerektirmemiştir. Marc Bloch'un şu yorumunu akılda tutmakta yarar vardır. "Toplumsal yaşamda, bir küçük insanın özgür iradesinden daha

1 Kendi adına Dahrendorf bunu sınıfın esas ölçütü olarak önerir. *Marx*'ın sınıfları esas olarak erk açısından düşünmüş olduğunu herhangi bir kimsenin önerdiğini sanmıyorum.

2 Fakat, bazı kuşkular için bkz. Roemer, *A General Theory*, s. 95, not. 1.

3 Buckland'ın *The Roman Law of Slavery* kitabına göndermeyle, Finley, *The Ancient Economy*, s. 63.

4 Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, s. 25 vd.

muğlak bir kavram var mıdır?"[1] Bloch daha sonra şöyle der: "Merkezi otoritenin kitlelerle gerçek temas içine giremediği bu rahatsız toplumda, şiddet, toplumsal koşulların dönüşmesine daha etkili biçimde yardım etti çünkü, âdet etkisiyle, bir suiistimal her zaman mutasyonla bir emsal haline, bir emsal ise bir hak haline gelebilirdi."[2]

(iii) Şimdi, piyasasız ekonomilerde kurumsal mülkiyetin yönetilmesiyle uğraşanların, yani Marx tarafından tartışılmış olan teokratlar ve bürokratların sınıfsal statüsü üzerinde düşünelim. Açıktır ki, bu memurları *tek bir sınıf* olarak nitelemek, hiyerarşinin farklı katları arasındaki önemli ayrımı karartırdı. Vatikan'ın kapıcısıyla Papa'yı aynı sınıfın üyeleri yapan bir sınıf tanımı, çok yararlı görünmez. Bürokrasi içindeki bölünme çizgisi, ya sömürü statüsünü, ya da erk statüsünü ölçüt alarak çizilebilirdi. Sömürü statüsü, çizgiyi, net sömürücülerle net sömürülenler arasına, erk statüsü ise, başkalarının emek gücünü kontrol edenlerle etmeyenler arasına[3] çekerdi. Yalnızca kontrol edenler (üst yöneticiler), yalnızca itaat edenler (işçiler) ve komuta hiyerarşisinde altlarında ve üstlerinde birileri olanlar (alt yöneticiler) arasında ayrım yapılarak, bunu bir trikotomi biçiminde genişletmek de olanaklıdır.[4]

Genel olarak, üst yöneticilerin sömürenler olmasını, işçilerin sömürülenler olmasını, alt yöneticilerin ise "net sömürü" çizgisiyle ikiye bölünmesini bekleyebiliriz. Dolayısıyla, sınıfların sömürü açısından tanımlanmasına karşı yukarıda öne sürülen argümanlar, eldeki duruma da uymaktadır. Bu argümanlara biraz daha belirgin ve genel bir nitelik vermek istiyorum. İlk olarak, sınıfların toplumsal mücadele ve kolektif eylem için önemli olmalarını istiyorsak, onların sömürü açısından tanımlanmaması gerekir, çünkü hiç kimse sömürenlerle sömürülenler arasındaki ayrım çizgisinin tam olarak nereden geçirileceğini bilmez ve yine çünkü ayrım çizgisinin davranış yönünden bir fark yaratabilmesinin bilişsel olmayan bir yolu yoktur. Buna karşılık, kimin emek kiraladığını ve kimin emek sattığını, kimin emir verdiğini ve kimin emir aldığını algılamak kolaydır.[5] İkinci olarak, sınıflar onların sömürü

1 Bloch, "The rise of dependent cultivation and seignorial institutions", s. 239.

2 Aynı yerde, s. 240.

3 Dahrendorf'un *Class and Class Conflict* kitabında önerisi budur. Dahrendorf tarafından Marx'ın kavramının yerini alması niyetiyle yapılan bu öneri, çeşitli Marksist yazarlarca Marx'ın kavramını bütünlemek için kullanılmıştır. Bkz. örneğin Wright ve Perrone, "Marxist class categories and income inequality".

4 Bkz. Robinson ve Kelley, "Class as conceived by Marx and Dahrendorf".

5 Ancak, dikkat ediniz ki, sınıfların gerçek davranıştan ziyade optimizasyon davranışıyla tanımlanmasının *modal* karakteri, onların dolaysızca gözlenebilme özelliğini azaltma sonucuna yol açar. Edimcilerin, optimize etmek için ne yapmaları *gerektiği* değil, ne yaptıkları gözlenebilir. Ancak, sanıyorum ki, çoğu durumda, onların optimal çözümü bu olduğu için belirli bir şekilde davrananlar, başkalarının optimizasyon-dışı nedenlerle benzer şekilde davranıp davranmadıklarını algılayabilirler. Bu ise, modal olarak tanımlanmış sınıflardan sınıf bilinci yaratmak için yeterlidir.

statüsüyle tanımlanacak olsaydı, bazı edimcilerin muğlak bir ittifak davranışı içinde olmaları tahmin edilemezdi.[1] Alt yöneticiler, üst yöneticilerle ve işçilerle bazı pozitif ortak özellikler taşırlar; yani, sırasıyla, emirler vermek ve emirler almak. Benzer şekilde, küçük burjuvalar, kapitalistlerle ve işçilerle bazı negatif ortak özellikler taşırlar; yani, sırasıyla, emek gücü satmamak ve emek gücü satın almamak. Dolayısıyla, artığı işçilerden kapitalistlere aktaran ustabaşılar gibi, alt yöneticiler ve küçük burjuvaların muğlak koalisyon davranışı göstermeleri beklenebilir. Sınıf sömürü açısından tanımlanırsa, bu sezgileri dikkate alma olanağı kalmaz.

(iv) Kurumsal mülkiyetin yönetimi çerçevesinde sınıfların bir komuta hiyerarşisiyle tanımlanması, çağımızın şirketlerine de uygulanabilir. James Coleman'a göre, Marx'ın şirkete kendi başına erk taşıyan bir tüzel kişi olarak bakmaması "onun kapitalizm analizindeki en önemli kusura neden olmuştur".[2] Marx'ın kapitalizm analizindeki kusurlarının sayısı düşünülürse, bu bir abartmadır; ama şu kesinlikle doğrudur ki kapitalist mülkiyetin artan kurumsal niteliğini dikkate almaması, Marx'ı, bir sınıf ölçütü olarak mülkiyete haddinden fazla önem vermeye, erki ise olduğundan önemsiz görmeye yöneltmiştir. Evet, iddia edilebilir ki, kilise ve devlet mülkiyeti için geçerli olan şey, bireysel paydaşlarca sahip olunan şirket için de kendiliğinden geçerli olmaz. Ancak, bu farkın önemi sorgulanabilir[3] ve, her ne olursa olsun, bunun yöneticilerin sınıf statüsü bakımından ne gibi içermeleri olacağını görmek zordur. Vatikan'ın bankasının yöneticisiyle özel kişilerin mülkiyetindeki bir bankanın yöneticisi aynı toplumsal sınıftan olmalıdırlar. Yoksa, kavram bütün toplumsal anlamını yitirir.

Marx sınıf ölçütleri olarak mülkiyete haddinden fazla önem vermiş, erki ise olduğundan önemsiz görmüştür dediğimde, onun bağımsız olarak tanımlanmış bir sınıf kavramına uymamış olduğunu söylemek istemiyorum. Daha doğrusu, söz konusu beyan, içsel tutarlılık ve teorik sezgiler gerekçesiyle yapılmıştır. Marx, en azından devlet açısından ve olasılıkla kilise açısından da, kurumsal bürokrasilerin sınıfsal karakterini kabul etmekteydi. O zaman, sınıf kavramının nihai olarak hizmet edeceği amaçla ilgili teorik sezgilerimizden dolayı, bürokratik ve teokratik toplumlarda en küçük memurun

---

1 *Class Structure and Income Determination*'da Wright, bu muğlaklığı anlatmak için "çelişkili sınıfsal konumlar"dan söz ediyor. Aşağıda 6.2'de ve 6.3'te, bu türden muğlak konumlu edimcilerin sınıf bilinci ve koalisyon davranışı konusunu, bu önemli ve zor konuyu ihmal ediyorum. Belki de, bunların kendi çıkarlarına ilişkin öznel algılamalarının, (muğlak olmayan sınıflardaki gibi) sınıf mücadelesinin bir nedeni değil, bir sonucu olduğu düşünülebilirdi.

2 Coleman, *Power and the Structure of Society*, s. 37.

3 Krş. yukarıda s. 323, not 1.

hâkim sınıfa dahil edilmemesi için, sınıf içinde bir bölünme çizgisi veya çizgileri aramak zorundayız. Değişik teorik gerekçelerle, bu çizgilerin, sömürü açısından değil, erk ilişkileri açısından çekilmesi gerektiği öne sürülmüştü. İçsel tutarlılık gerekçesiyle, çağdaş şirket içinde erk açısından benzer bir ayrımın gerekli olduğunu öne sürmüştüm o zaman. Kapitalist firma yöneticilerini ayrı bir sınıf olarak ekleyerek, Marx'ın sınıflar listesinin en asgari tutarlı genişletimini elde ederiz.

Bu akıl yürütme kabul edilse bile, böylelikle Marx'a mal edilen sınıf kavramının bütünüyle doyurucu olduğu sonucu çıkmaz. Hâkimiyet ve bağımlılık açısından yapılan sınıf tanımı, haddinden fazla davranışsal ve yetersiz ölçüde yapısal bir tanımdır. Bununla anlatmak istediğim şudur: üst yöneticiler sınıfı ve alt yöneticiler sınıfı –kapitalistler ve işçilerde olduğu gibi– sahip olduklarından dolayı yapmaları gerekenler ile değil, yalnızca gerçekte ne yaptıkları ile tanımlanıyorlar. Bir Rockefeller'in alt düzeyde bir yöneticilik işine girerek sınıf statüsünü değiştiremeyeceği geçerli olmaya devam ediyor. Hâkimiyet ve bağımlılık için, emek gücü kiralanması ve satılmasında mülkiyete benzer bir yapısal temel bulmak çok arzu edilir olurdu. Olasıdır ki bu temel, "kültürel kapital"[1], doğuştan gelen beceriler[2] ve ayrıca eğitim olanağını[3] içerirdi. (Önemli bir talih öğesi de olabilirdi. Diyelim ki alt yöneticilikten üst yöneticiliğe yükselmek, yalnızca kişisel yeteneğe değil, var olan üst pozisyonların sayısına da bağlıdır. Bu ise, firmanın piyasadaki başarısına bağlıdır.[4]) Sayısız araştırmalardan bilinmektedir ki, kişisel başarı ve meslek, yetenekle, babanın mesleğiyle ve babanın eğitimiyle bağlantılıdır. Ancak, Roemer'in modellerinde farklı maddi donanımlar nedeniyle ekonomik edimcilerin kendiliğinden değişik sınıflara ayrışmalarına benzer bir şekilde, bu değişkenlerin ["yetenek, babanın mesleği ve babanın eğitimi"-ç.n.] tam olarak nasıl etkileştikleri ve insanları sınıflara ayırdıkları konusunda bilinenler pek fazla değildir. Ancak, bu durumda bile, istenilen koşul açıkça ifade edilebilir ve sınıflar, edimcilerin kişisel ve sosyokültürel donanımlarının –optimize etmek istiyorlarsa– onları ne yapmaya zorladıkları açısından tanımlanabilir.

Böylece, nihayet, donanımlar ve davranış açısından genel bir sınıf tanımı önerebiliriz. Donanımların içine, maddi mülkiyet, maddi olmayan beceriler ve daha incelikli kültürel özellikler girer. Davranışlar ise, çalışmak-çalışmamak, emek gücü satmak-satın almak, kapital ödünç vermek-almak, toprak kiralamak-kiraya vermek, kurumsal mülkiyetin yönetiminde emir vermek-emir almak davranışlarını içerir. Bu sayılanların bütün olanaklı durum-

1 Bu kavram için bkz. Bourdieu, *La Distinction.*
2 Bkz. Roemer, *A General Theory*, s. 212 vd.
3 Bkz. örneğin Boudon, *Education, Opportunity and Social Inequality.*
4 Bu gözlemi Erik Wright'a borçluyum.

ları kapsaması amaçlanmıştır. *Bir sınıf, sahip oldukları nedeniyle, donanımlarını en iyi biçimde kullanmak istiyorlarsa aynı etkinliklere girişmek zorunda olan bir küme insandır.* Hem kaplamsal, hem de teorik açılardan bu tanımın hayli doyurucu olduğuna inansam da, metodolojik yönden bir ölçüde kusurludur. Değişken amaç fonksiyonlarının kabul edilmesi, zaaflardan biridir.

Maddi olmayan donanımların kabul edilmesi ise bir başka zaaftır. Ayrıca, elbette ki, bu şekilde kurgulanan sınıf kavramı, toplumsal çatışmanın açıklanmasında, Marx'ın beklediğinden daha az yararlı olabilir. Fakat, bu konuyu 6.3'e erteliyorum.

6.1.2. Sınıf ve statü

Bugünkü sosyolojinin genelinde, statü kümesi kavramına sınıf kavramından daha sık başvurulur. Bu kavramın yaratıcısı olan Max Weber onu şöyle tanımlıyordu: "Bütünüyle ekonomik açıdan belirlenen 'sınıf durumu'ndan farklı olarak, insanların yaşamının, spesifik, pozitif veya negatif, toplumsal bir *şeref* değerlendirmesiyle belirlenen her tipik bileşenini bir *statü durumu* olarak adlandırmak istiyoruz."[1] Veya yine, "sınıflar malların üretilmesi ve edinilmesiyle olan ilişkilerine göre katmanlaşırlar; statü kümeleri ise, özel yaşam biçimleriyle temsil edilen onların mal *tüketimi* ilkelerine göre katmanlaşırlar".[2] Weber'in başlıca vurgusu, "ister yapmacık, ister geleneksel olsun, tarafların öznel bir beraberlik duygusuna dayanan"[3] ve, madalyonun öteki yüzü olarak da, yabancıları bilinçli şekilde dışlayan[4] kapalı *Gemeinschaften* [topluluklar, cemaatler-ç.n.] olarak kümeler üzerindeydi. Bu temelde, esas olarak sınıf üzerine dayanan toplumlar ile esas olarak statü üzerine dayanan toplumlar arasında ayrım yapıyordu.[5] Marx'ın tersine, sınıfları yalnızca piyasa konumu açısından tanımladığından[6], bu karşıtlık hayli doğal bir biçimde ortaya çıkar.

Marx'ın da statü kavramının cazibesini hissettiğini göreceğiz. Marx bu kavrama iki ayrı şekilde başvurdu: kimi zamanlarda, statü kümelerini sınıfların arasına katarak; başka zamanlarda ise, statü toplumları ve sınıf toplumları arasında ayrım yaparak. Ancak, metinleri aktarıp tartışmadan önce, sta-

---

1 Weber, *Economy and Society*, cilt 2, s. 932.

2 Aynı yerde, s. 937.

3 Aynı yerde, s. 40

4 Aynı yerde, s. 341 vd. Bourdieu ("Condition de classe et position de classe") ve Parkin (*Marxism and Class Theory*) sınıfların dışlama ile tanımlanmasına yönelik öneriler yapmışlardır. Bu öneriler, Weber'in sınıf olarak nitelendirdiği şeyle ilişkili olmasalar da, bir anlamda yeni Weberci sınıf teorileridir.

5 Weber, *Economy and Society*, cilt 1, s. 306.

6 Aynı yerde, s. 928. Weber aynı kitabın bir başka yerinde (s. 305) köylüler ile malikâneli beyler arasındaki (piyasa-dışı) mücadeleye bir *sınıf* çatışması olarak gönderme yaptığında küçük bir tutarsızlık söz konusudur.

tü kavramının cazibesinin tam olarak ne olduğunu sormalıyız. Onun yerini saptamak için, klasik antikitede toplumsal çatışmalar üzerinde düşünebiliriz. Burada, yetkin bir Weberci tarihçinin –Moses Finley– yapıtını aynı derecede yetkin bir Marksist tarihçinin –G.E.M. de Ste Croix– yapıtıyla karşılaştırabilmenin talihli durumundayız. Antik dünyada sınıf olgusunun merkeziliğini Finley büyük bir kuvvetle reddederken, Ste Croix aynı derecede kuvvetle öne sürmektedir.

Finley'in *The Ancient Economy* adlı kitabında, şunları okuyoruz:

> Tarihçiler veya sosyologlar arasında, "sınıf"ın tanımı üzerinde veya herhangi bir kimsenin hangi ilkelere göre bir sınıfa dahil edileceği konusunda pek az uzlaşma vardır. Görünüşte kesin olarak belirlenmiş, kuşkudan uzak Marksist sınıf kavramının bile zorluklar içerdiği anlaşılır. İnsanlar, üretim araçlarıyla ilişkilerine göre sınıflandırılmaktadır, önce üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar diye; sonra da, üretim araçlarına sahip olanların kendi arasında, kendileri çalışanlar ve başkalarının emeğinden geçinenler diye. Bu sınıflamanın çağdaş toplumdaki geçerliliği ne olursa olsun, antik çağ tarihçisi için çok açık bir zorluk vardır: mekanik bir yorumla, köle ve özgür ücretli emekçi aynı sınıfın üyeleri olurdu; en zengin senatör ve küçük bir çömlekhanenin çalışmayan sahibi de, yine, aynı sınıfın üyeleri olurdu. Bu, antik çağ toplumunu analiz etmek için pek mantıklı bir yol gibi görünmüyor.[1]

Yalnızca son cümleye katılma olanağı var. Finley'in yorumu, Marksist sınıf kavramını anlamanın pek mantıklı bir yolu değildir. Emek gücüne sahiplik, sınıfın temel bir belirleyeni olduğundan, köle ve özgür ücretli emekçi aynı sınıfa girmezler. Öteki örnek daha ilginç bir meydan okumayı temsil ediyor ve biraz sonra ona geri döneceğim. Ama önce işaret etmeliyiz ki Finley, sınıfın karşısına yalnızca statü kümelerini değil, aynı zamanda kesimleri (veya zümreleri) koymaktadır. "Bir kesim veya zümre, bir veya daha çok etkinlik alanında –idari, askeri, hukuki, ekonomik, dinsel, evlenmeyle ilgili, vs.– biçimselleşmiş ayrıcalıklar ve yetkisizlikler taşıyan ve *başka kesimlerle hiyerarşik bir ilişki içinde bulunan*, nüfus içinde hukuken tanımlanmış bir kümedir."[2] Finley, statü kümeleri için aynı ölçüde açık bir tanım sunmasa da, bu kavram hakkında yaptığı özetleme, onun aklında Weber'in kavramına hayli benzer bir şey olduğunu ima etmektedir. Açıktır ki, bir kesim aynı zamanda bir statü kümesi olma eğilimi gösterecektir; oysa bir statü kümesinin bir kesim olması gerekmez.

Kesim veya statünün sınıftan daha merkezi olduğunu söylemek ne anlama gelir? Açıktır ki, şunu belirlememiz gerekir: hangi amaç için merkezi? Yalnızca açıklama amacıyla uğraştığımız varsayılırsa, o zaman, ilgilendiğimiz açıklama nesnesini belirtmeliyiz. Kesim veya statü, sınıfa bir meydan okuma oluşturacak ise, aynı açıklama nesnesine, yani kolektif eylem olgusuna yönel-

1 Finley, *The Ancient Economy*, s. 49.
2 Aynı yerde, s. 45.

melidir. Bireysel düzeydeki davranışları bu değişkenlerle açıklamak, Marksist sınıf teorisini geçersiz kılmaz. Örnek olarak, Pierre Bourdieu, kültürel davranışların Weberci statü kümeleriyle açıklanabileceğini ileri sürer; öyle ki yeni zenginler eski zenginlerden sistematik olarak farklı davranırlar.[1] Finley, Petronius'un *Satyricon* adlı yapıtındaki türedi Trimalchio karakteri hakkında benzer bir gözlem yapar.[2] Bu akla yakın görüşlerin Marx'ın sınıf teorisini niçin yalanladıklarını anlamıyorum. Finley'in senatörüyle çömlekhane patronu yalnızca bu açılardan farklıysa, karşıtlık ["sınıf" ile "statü kümesi" arasındaki karşıtlık-ç.n.] onun anlatmak istediği şey bakımından konuyla ilgisizdir.

Sınıf değil kesim ekseninde gerçekleşen toplumsal çatışmanın bir örneği, Roma'da patrisyenler ve plebler arasındaki mücadeleydi. Bu mücadele, sık sık, antik dünyada sınıf olgusunun merkezi önemde olmadığının bir kanıtı diye yorumlanmıştır[3] ve hiç kuşkusuz bu görüş lehine ilk bakışta bir savunma yapılabilir. P.A. Brunt'un söylediği gibi, "zengin plebler olmadığı sürece, kesimlerin çatışması anlaşılabilir değildi",[4] o halde herhangi bir basit, dolaysız anlamda, mücadelenin ekonomik olarak tanımlanmış sınıflar arasında geçtiği söylenemez. Ste Croix'nın bu mücadelenin "gerçekte" sınıfsal olduğunu göstermeye yönelik girişiminin başarılı olduğunu da sanmıyorum.[5] Zengin pleblerin, fakir pleblerin sınıfsal yakınmalarını sömürebilmesi ve onları patrisyenlere karşı bir ittifaka girmeye yöneltebilmesi, mücadelenin özünde sınıfsal yakınmaların bulunduğunu göstermez. Sınıfın anlamlılığı sınıfın merkeziliğiyle karıştırılmamalıdır. Sınıfın merkeziliği, sınıfsal olmayan ittifakların sınıfsal dayanışmanın üstüne çıkmamalarını gerektirir.

Daha önce işaret ettiğim gibi, Marx özgür insanlardan, patrisyenlerden ve pleblerden sınıflar olarak söz ediyordu. Ama bunlar, kurgulamaya çalıştığım anlamda sınıflar değil, hukuki kesimlerdir. Marx'ın onları sınıflar diye adlandırması, benim yaptığım kurgulamaya bir itiraz oluşturur mu? Oluşturduğunu sanmam. Siyasi-hukuki üstyapı, sınıflarla açıklanmalıdır ve dolayısıyla sınıfların oluşumunu açıklayamaz. Marksizmin temel ilkesi, farklı bir yöndeki birkaç metinden[6] üstün olmalıdır. Marx, Roma cumhuriyetindeki toplumsal çatışmaların esas olarak patrisyenler ile plebler arasındaki mücadelenin etrafında döndüklerini ve sınıf olgusunun bu mücadeleyle ilgisiz olmadığını biliyordu. Buradan ve sınıf olgusunun merkeziliğine yönelik genel inanışından hareketle, çatışmanın bir sınıf mücadelesi olduğunu iddia etmesi için kısa bir adım atması yeterliydi.

---

1 Bourdieu, *La Distinction.*
2 Finley, *The Ancient Economy*, s. 50-1.
3 Bkz. özellikle Papaioannou, *De Marx et du Marxisme*, s. 193 vd.
4 Brunt, *Social Conflicts in the Roman Republic*, s. 47.
5 Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 336.
6 *Komünist Manifesto*'nun açılış cümlelerinden başka, *Alman İdeolojisi*, s. 33 belirtilebilir.

Başka yapıtlarında, Marx, bu problemi, Weber'in statü toplumları ve sınıf toplumları arasındaki ayrımına daha yakın bir biçimde çözmeye çalışır. Bu görüş, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'da ima edilir:

> Sivil toplumun zümreleri de süreç içinde dönüşüme uğradılar: sivil toplum, politik toplumdan ayrılmasıyla değişime uğradı. Ortaçağ anlamıyla *zümre*, yalnızca, sivil toplumla politik toplumun dolaysızca özdeş oldukları bürokrasinin kendi içinde devam etti. Bunun karşısında sivil toplum *sivil zümre* olarak durur. Zümre farklılığı, bundan böyle, *gereksinmelerin* ve bağımsız organların *işleyişinin* faklılığı değildir. Burada hâlâ devam eden tek genel, *yüzeysel ve biçimsel* farklılık, *şehir* ve *kır* farklılığıdır. Fakat, toplumun kendi içinde, farklılık, değişmez çevrelerde değil, devingen çevrelerde gelişti; bunların esası ise *özgür seçimdir*. *Para* ve *eğitim* temel ölçütlerdir... Sivil toplum zümresinin ilkesi, ne gereksinme, yani doğal bir öğe, ne de siyaset idi. Bu zümre, gelgeç biçimde oluşan ve oluşumunun ta kendisi tesadüfi olan ve bir örgütlenmeye varmayan ayrı kitlelerden meydana gelir.[1]

Değişmezlik ve devingenlik arasındaki kontrast –bunun için ayrıca 6.1.4'e bkz.– burada zümreler ve sınıflar arasında bir karşıtlık olarak konulmaz. Bunun yerine, tabakalı toplum, gelir ve eğitim temelinde katmanlaşmanın esas olduğu toplumun karşısına konulur.[2] Daha sonraları, Marx, çağdaş toplumlara dair bu görüşü reddetmiş, gelir kümeleri yerine sınıfları koymuştur (6.1.3). Aynı zamanda da, sınıfların ve sınıf çatışmasının, yalnızca çağdaş toplumlarda değil, tarih boyunca merkezi önemde oldukları görüşünü daha da geliştirmiştir. Özellikle *Alman İdeolojisi* pre-kapitalist toplumlarda sınıflara göndermelerle doludur.[3] Ancak, acayip bir teorik bölmelendirme hamlesiyle, o yapıt, statü toplumları ve sınıf toplumları arasında bir ayrım da yapar. Bireyin kişisel yaşamıyla meslek yaşamı arasındaki çağdaş ayrımla ilgili olarak, Marx şunları yazar:

> Zümre içinde (ve daha da fazlasıyla aşiret içinde) bu olgu henüz gizlidir: örneğin, bir soylu daima bir soylu olarak, halktan biri daima halktan biri olarak kalır; başka ilişkileri ne olursa olsun onun bireyselliğinden ayrılmaz bir niteliktir bu. Özel birey ile sınıf bireyi arasındaki fark, birey için yaşam koşullarının tesadüfi doğası, ancak ve ancak, kendisi de burjuvazinin bir ürünü olan sınıfın doğmasıyla ortaya çıkar.[4]

Aynı yapıtın daha sonraki bir yerinde, "zümrelerin henüz tam olarak sınıflara dönüşmemiş oldukları"[5] ülkelerden söz edilir. 1851 yılına ait, para konusunda bir hayli kapalı "Düşünceler"de, aşağıdaki karşıtlıkta olduğu gibi, bu yine önemli bir temadır:

---

1 *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, s. 80.
2 Çağdaş toplumların akışkanlığı üzerindeki vurgu göz önüne alındığında, "para" sözcüğüyle, *servet* değil de *gelir* olgusuna atıf yapıldığını düşünmek akla yakın görünüyor.
3 *Alman İdeolojisi*, s. 33 vd., 64 vd., 176.
4 Aynı yerde, s. 78.
5 Aynı yerde, s. 90. Bkz. ayrıca *Neue Rheinische Zeitung*, 21.1.1849.

Zümre sisteminde, bireyin tüketimi, onun maddi mübadelesi, bağlı olduğu özel işbölümüne göre değişir. Sınıf sisteminde ise, yalnızca edinebildiği evrensel mübadele vasıtasına göre değişir. İlk durumda, birey, toplumsal olarak sınırlanmış bir kişi olarak, onun toplumsal konumuyla sınırlanan mübadele işlemlerine katılır. İkinci durumda, evrensel mübadele vasıtasının bir maliki olarak, toplumun bu genel simge karşılığında mübadele etmeye hazır olduğu her şeyi elde edebilir.[1]

Metin, daha sonra, para ve seçim özgürlüğü arasındaki bağı vurgulamaya geçer. Bu bağ, geç dönem iktisat yazılarında da vurgulanmıştır (4.2). Ama orada, zümre ve sınıf arasındaki karşıtlık artık yoktur.

Bu metinleri nasıl yorumlamak gerektiği belli değildir. Bunlar, basit bir terminolojik kararsızlığı da yansıtıyor olabilirler, pre-kapitalist toplumlarda ekonomik açıdan tanımlanmış sınıfların merkeziliği konusunda daha temelli bir kuşkuyu da. "Soylu" ve "halktan biri" arasındaki karşıtlık ve davranışın asal bir belirleyeni olarak "toplumsal konum" üzerindeki vurgu, ikinci yorumu desteklemektedir. Ancak, iki olgu kesinleşmiş görünüyor. İlk olarak, pre-kapitalist toplumlarda toplumsal çatışma, Marksist sınıf teorisi için ciddi bir problem sunmaktadır. İkinci olarak, Marx'ın kendisi, bu toplumlardaki sınıflar hakkında söylediklerinde tutarlı değildi. İkinci olgunun açıklamasını ilkinde aramak mantıksız olmaz.

6.1.3. Sınıflar arasındaki ilişkiler

Sınıflar arasında var olabilen ilişkileri ortaya koymak için, Marksist sınıf teorisiyle toplumsal katmanlaşma teorisini karşılaştırmakta yarar var. Paradigmatik olarak Peter Blau ve Otis Dudley Duncan'ın *The American Occupational Structure* başlıklı kitabında temsil edilen toplumsal katmanlaşma teorisi, bireyleri sıralamak için bir "mesleki sosyo-ekonomik statü indeksi" kullanır.[2] Bu indeks, gelir ve eğitim temelinde düzenlenmiştir, ama aynı zamanda mesleklerin saygınlık sıralamasının bir kestirimi olarak da hizmet etmesi amaçlanmıştır. Bu türden ölçütlerle tanımlanan kümeler, bazen statü kümeleri olarak anılsalar da, Weber'in statüyü tanımlarken kullandığı niteliklerin birçoğundan yoksundurlar. Özellikle, (başka bireylerce!) aynı saygınlık düzeyinde değerlendirilen bireylerin, aynı zamanda, kendi aralarında öznel bir "şeref" bağı hissetmeleri gerekmez.

Sınıf teorisi ile toplumsal katmanlaşma arasındaki temel fark, bunların kurgulanışındaki amaçla ilgilidir. Toplumsal katmanlaşma teorisi, esas olarak, bireysel düzeydeki özellikleri ve davranışları statü değişkenleriy-

1 "Düşünceler", s. 590-1.
2 Blau ve Duncan, *The American Occupational Structure*, s. 118 vd.

le açıklamaya çalışır. Sınıf teorisi ise, kolektif eylemi, ona katılan bireylerin sınıfsal konumuyla açıklamaya girişir.[1] Açıklama nesneleri farklı olduğunda, açıklayıcı değişkenlerin de farklı olmaları şaşırtıcı değildir. Bu durum, yaklaşımların birbirleriyle bağdaşmaz olduklarını da göstermez. Doğru, sonraki Marksistler, Marx'ın odaklandığı fenomenlerden başka fenomenleri açıklamak için sınıf teorisini kullanmaya çalışmışlardır ve o zaman teoriler, tamamlayıcı değil, gerçekten de rakip olabilirler.[2] Marx'ın kendisinin de bazı bireysel düzeyli fenomenleri sınıfla açıklamaya çalışmış olduğu da doğrudur, ve aşağıda bölüm 8'de gösterilmiştir. Ama bu, o türden bütün fenomenleri sınıf üyeliğiyle açıklamaya girişmekten çok farklıdır. Marx'ta, örneğin, suç olgusu, sapkınlık veya kültürel davranışın bu yoldan açıklanabileceğine işaret eden hiçbir şey yoktur.

Ancak, kuşkusuz, Marx katmanlaşma yaklaşımına karşıydı, özellikle aşağıdaki pasajda:

> "Grobianist" sağduyu, sınıflar arasındaki ayrımı keselerin büyüklüğü arasındaki "ayrım"a, sınıf çatışmasını ise "düzenbazlık kavgası"na dönüştürür. İnsanın kesesinin büyüklüğü tamamıyla niceliksel bir ayrımdır, ki bu yoldan *aynı* sınıfın iki bireyini istenildiği zaman birbirlerine karşı *kışkırtmak* olanaklıdır.[3]

Bu beyanı şöyle yorumlayabiliriz: gelir kümesi kavramı, ve daha genel olarak herhangi bir niceliksel ölçüt, toplumsal çatışmanın analiz edilmesi için –veya en azından toplumsal çatışmanın daha kalıcı biçimlerinin anlaşılması için– yetersizdir. Bu savı tartışmak için, katmanlar arasındaki ilişkileri, sınıflar arasında geçerli olan ilişkiler ile karşılaştıracağım. Toplumsal tabakaların örneği olarak gelir kümelerini kullanacağım. Ama aşağıdaki analiz, eğitim, saygınlık, vs. açısından tanımlanan katmanlar için de geçerlidir.

Gelir kümeleri arasındaki başlıca ilişki, onları tanımlayan boyut içinde yapılan tamamıyla niceliksel karşılaştırmadır, yani "en az o kadar kazanma" ilişkisidir. Bu, açıkça, bir etkileşim ilişkisi değil, bir karşılaştırma ilişkisidir (2.3.1). Bu ilişki, kümelerin *tam* ve *geçişli* bir sıralamasını verir.[4] Şimdi, sınıf-

---

1 Bu, yine, metodolojik bireyciliğin bir ihlali değildir, yalnızca uygun bir kısaltmadır. 6.2.3'te, kolektif eylemin, gerçekten de, bireylerin ona katılma eğilimleri açısından anlaşılması gerektiğini öne sürüyorum. Dolayısıyla, metindeki karşıtlık, değişik türlerdeki bireysel düzeyli açıklama nesneleri arasındaki bir karşıtlık olarak daha kesin biçimde ifade edilebilir.

2 En azından, her bir teori, inceleme altındaki fenomenin bütün çeşitlemesini açıklamakta ısrar ederse, o zaman, iki teori birbirlerine rakip olurlar. Sınıf ve statü, açıklanan şeyi kısmen belirleyen birer açıklayıcı değişken olarak görülürlerse, o zaman, iki teori tamamlayıcı olur. Aşağıdaki yazılarda benimsenen yaklaşım budur: Kalleberg ve Griffin, "Class, occupation and inequality in job rewards" veya Wright ve Perrone, "Marxist class categories and income inequality."

3 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 18.11.1847.

4 İlişki yerine R yazıldığında, tamlık demek, bütün a ve b için, ne aRb ne de bRa olmaması demektir; geçişlilik ise, aRb ve bRc olduğunda aRc olması demektir.

lar arasında geçerli olan ilişkilerin benzer özellikler taşıyıp taşımadıklarına bakıyorum. Sınıflar arasındaki iki ana ilişkiyi tartıştım: erk ve sömürü. Aslında, iki ayrı sömürü kavramı üzerinde duruldu. Sömürü, en sık olarak, artıemeğin alınmasına dayanan bir etkileşim ilişkisi olarak görülür. Roemer'in yapıtında ise, sömürü ilişkisi, edimcilerin net sömürü statülerine dayanan bir karşılaştırma ilişkisidir. Bu ilişkileri, ikinciden başlayarak, sırayla tartışacağım.

A bir sömüren ise ve B öyle değil ise, veya B sömürülüyor ve A sömürülmüyor ise, A'nın B karşısında bir karşılaştırmalı sömürü ilişkisi içinde olduğunu söyleyebiliriz. (Böylece, sömürü bakımından yansız olan edimcilerin olabilirliği hesaba katılıyor.) Bu ilişki tam değildir, çünkü iki sömüreni veya iki sömürülen edimciyi birbiriyle ilişkilendirmez. Ama, geçişlidir. Şimdi, çalışılan sürenin, o insanın tükettiği (veya tüketebileceği) şeylerde cisimleşen çalışma süresine olan niceliksel oranı temelinde, bu ilişkinin tam bir genişletimi üzerine düşünelim. Bu oran, sürekli bir biçimde, (çalışmayan bir sömürücü için) sıfırdan (sömürü bakımından yansız edimciler için) 1'e ve oradan da sonsuz büyük pozitif sayılara kadar değişir. Bu genişletilmiş ilişkiye göre, yalnızca işçiler ve kapitalistler değil, aynı zamanda, söz gelimi toprak beyleri ve kapitalistler ve farklı kategorilerdeki işçiler de birbirleriyle karşılaştırılabilirdi. Hatta, sömürü dereceleri açısından bir katmanlaşma şeması elde edilirdi. Ama bu katmanlaşma, gelir açısından katmanlaşmayla örtüşmezdi. Bazı kümeler, özellikle bağımsız çalışanlar, aynı ölçüde daha fazla kazanmaksızın, başkalarından çok daha uzun süre çalışma eğilimindedir. Dolayısıyla, onların sömürü ölçeğindeki yeri, gelir ölçeğindeki yerlerinden daha aşağıda olurdu.

Şimdi, Marx'ı öteki katmanlaşma şemalarını reddetmeye yönelten nedenle, yani bu türden niceliksel ilişkilerin toplumsal çatışmayı veya kolektif eylemi açıklayamayacakları gerekçesiyle, yukarıdaki kurgunun ilgiye değer olmadığı iddia edilebilirdi. Bir sürekli* katmanlaşma şemasından süreksiz** ve kararlı kolektif aktörler çıkamaz. Bu iddiaya aşağıda geri dönüyorum. Burada, yalnızca şunu saptamak isterim ki (tam olmayan) ilk karşılaştırmalı sömürü ilişkisinin bu bakımdan daha uygun olması gerekmez. Karşılaştırma-etkileşim konusu, süreksizlik-süreklilik konusundan daha merkezidir. Çatışmalar, basit karşılaştırmadan değil, etkileşimden doğmaya eğilimlidir. Ortak bir hasım ile etkileşim içinde olunması, insanın kendini başka edimcilerle, daha iyi durumda olan edimcilerle basitçe karşılaştırmasına nazaran, dayanışmayı daha fazla ateşler.

Bu nedenle, sıfır sömürü çizgisinin altında olan edimcilerin, hep birlikte, çizginin üstündekilere karşı durmalarına yol açacak bir mağduriyet duygusu-

---

* Bir sayı doğrusu üzerinde sayıların hiç aralıksız birbirlerini izlemeleri anlamında sürekli ("Continuous, indiscrete") (ç.n.) ** Kesikli, belirli anlamında, süreksiz ("discrete") (ç.n.)

nu paylaştıklarını sanmam. Bir itiraz, daha önce de belirtilmiş olan, sıfır çizgisini belirlemenin zorluğudur. Bir başka itiraz ise şöyledir: başka mülahazaların yokluğunda, göreli statü, insanın neye kızacağını belirlemekte mutlak statü kadar önemli olabilir. Ağır biçimde sömürülen bir edimcinin, sıfır çizgisinden hemen aşağıda yer alan bir edimciye karşı düşmanlık duyguları, ikincinin, sınıf çizgisinden hemen yukarıda yer alan bir edimciye karşı düşmanlık duygularından pekâlâ daha güçlü olabilirdi. Bu türden karşılaştırmaların istikrarlı kolektif aktörler için temel oluşturabileceğini söylemiyorum; yalnızca, sömürü çizgisinin aynı tarafındaki başka edimcilere karşı duyulabilecek düşmanlığın, o çizgiyi, kolektif aktörler oluşumunun odak noktası haline gelmekten alıkoyabileceğini söylüyorum. Yinelemek gerekirse, bunun geçerli olması, çizginin aynı tarafındaki edimcilerle daha fazla özdeşleşmek için (örneğin 6.1.1'de tartışılan sınıfsal konum gibi) başka nedenlerin bulunmamasına bağlıdır.

Yukarıdaki beyanların arkasındaki genel düşünce şudur: düşmanlık ve kızgınlık duyguları kendi başlarına toplumsal çatışmaya yol açmaz. Bunun olması için, söz konusu duyguların nesnesi, insanın içinde bulunduğu durumdan nedensel olarak sorumlu görünmelidir. Bu sezgiyi somutlaştıracak olursak, toplumsal çatışmanın *etkileşim olarak sömürüden* doğduğunu öne sürebilirdik. Bu durum, yine, sömürü statüsü açısından şöylece tanımlanabilir: (i) A bir sömürücü ise, (ii) B sömürülüyor ise ve (iii) A'nın sömürücü olmasının *nedeni* B'nin sömürülmesi ise, o zaman, B karşısında A etkileşimsel bir sömürü ilişkisi içindedir.[1] Bunun yetersiz olduğunu savlayacağım. Toplumsal çatışmanın analizi için uygun kavram, sömürü değil, onunla yakından bağlantılı olan artı-emek aktarımı düşüncesidir.

4.1.2'de, Roemer'i izleyerek, sömürenlerle sömürülenlerin dolaysız etkileşim içinde bulunmalarının gerekmediğini vurguladım. *Kapital III*'te bu düşünce, dolaysız sömürüyle dolaylı sömürü arasında bir ayrım yapılarak ifade edilir: "... ortalama kârın önünde bir engel oluşturan ve artı-değerin bir bölümünü ne kendisi çalışan, ne de emeği dolaysızca sömüren bir sınıfa aktaran toprak mülkiyeti, artı-değerin bağımsız bir kaynağı olan kapitale yapışır"[2]. Toprak beyi, bir sömürücüdür, ama herhangi bir sömürülen edimciyle dolaysızca etkileşmez[3], yalnızca onun sömürü ortağı olan kapitalist kiracıyla etkileşir. Sömürenler ve sömürülenler, bir işlemler zinciri veya şebekesi içinde birbirleriyle bağlantılıdır, ama birbirleriyle yüz yüze cepheleşmedikleri ölçüde, toplumsal çatışma potansiyeli çok azalır. Ondokuzuncu yüzyıl İngiltere'sine dair

---

1 Bkz. s. 93, not 3.

2 *Kapital III*, s. 829.

3 Ayrıca bkz. *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 11.11.1847: "*İngiliz* tarım emekçisinin... toprak beyiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Yalnızca kiracı çiftçiyle, yani, fabrika tarzında tarım yapan endüstriyel kapitalistle bir ilişkisi vardır. Toprak sahibine bir kira ödeyen bu endüstriyel kapitalist ise, toprak sahibiyle dolaysız bir ilişki içindedir."

analizinde, Marx, toprak beylerinin işçilerin yarattıkları artı-değere en az kapitalistler kadar bağımlı olmalarına karşın, işçilerin kapitalistlere ekonomik olarak karşı durduklarını ama devletin yöneticileri sıfatıyla toprak beylerine yalnızca siyasi olarak karşı durduklarını savlıyordu. (Ayrıca bkz. 6.3.3 ve 7.1)

Hiyerarşik sömürüde, parça başı ücret sisteminin bazı biçimlerinin yarattığı benzer bir problem ortaya çıkar:

> Burada, çalışmanın niteliği ve yoğunluğu, ücret biçiminin kendisiyle kontrol edildiğinden, emeğin denetlenmesi büyük ölçüde gereksizleşir. Dolayısıyla, parça başı ücret, hiyerarşik olarak örgütlenen bir sömürü ve ezme sisteminin temelini attığı gibi, ... modern "domestik emek"in temelini de atar. Bu sistemin iki asal biçimi vardır. Bir yanda, parça başı ücret, kapitalistle ücretli emekçinin arasına asalakların girmesini, "emeğin ikinci ele kiralanması"nı kolaylaştırır. Bu aracıların kazancı, bütünüyle, kapitalistin ödediği emek fiyatı ve bunun emekçiye ulaşmasına fiilen izin verdikleri kısmı arasındaki farktan gelir. İngiltere'de, bu sistem karakteristik olarak "terletme sistemi" diye anılır. Öte yanda ise, parça başı ücret, kapitalistin işçi başıyla –manüfaktürde filanca grubun şefiyle, madenlerde kömürü çıkaranla, fabrikada makineyi fiilen çalıştıran işçiyle– parça başına şu kadar bedelle bir sözleşme yapmasına olanak verir; öyle ki, işçi başı, yardımcı işçilerin bulunmasını ve onlara ödeme yapılmasını kendisi üstlenir.[1]

İkinci durumdaki işçi başı bir sömürücü olabilir veya olmayabilir, fakat her ne olursa olsun, bu konu sınıf mücadelesi bakımından önemli değildir. Onun yardımcıları, işçi başının gerçekte bir sömürücü olmaması durumunda bile, onun tarafından sömürüldüklerini hissedebilirlerdi pekâlâ. Öte yandan, işçi başı, kendisi de bir sömürücü olsa bile, kapitalistçe sömürüldüğünü hissedebilirdi. Her iki durumda da, sömürünün varlığına olan inanç temelsiz olurdu –ama bu temelsizlik onun etkisini azaltmazdı yine de.

Dolayısıyla, sınıf çatışmasını anlamak için en uygun kavram, *artı-değerin dolaysız aktarımı* ilişkisidir. Bu ilişki, işçiyle işçi başı arasında, işçi başıyla kapitalist arasında, kapitalistle toprak beyi arasında var olur. Marx için, sınıf mücadelesinin çekirdeğinde, artı-değerin zor yoluyla aktarımı vardı. Bu aktarım, emek gücünün veya toprağın kiralanması ve satılmasında örnekleniyordu. Edimcilerin bu işlemlerden sonraki net sömürü statüsü, göreli olarak, ikincil bir konudur. Artı-değer aktarımı iki sömürücü arasında, iki sömürülen edimci arasında veya bir sömürücü ve bir sömürülen edimci arasında gerçekleşebilir. Sömürücü ve sömürülen arasındaki aktarım, deyim yerindeyse, o çekirdeğin merkezindedir, ama öteki işlemlerin önemi de azımsanmamalıdır. Özellikle, aşağıda gösterileceği gibi, sömürenler ve sömürülenler arasındaki sınıf mücadelesinin biçimi, sömürenler arasındaki mücadeleler tarafından önemli derecede belirlenir.

---

1 *Kapital I*, s. 553-4.

Artı-değerin dolaysız aktarımı ilişkisi, ne tamdır, ne de geçişlidir. Fakat, onun atalık uzantısı ("ancestral extension")[1] geçişlidir. Bu genişletim, aracılar olarak kapitalist ve işçi başı yoluyla toprak beyini işçiye bağlayan bir artı-değer aktarımları *zinciri* tanımlar. Bu anlamda, aksi yöndeki birçok beyanlara karşın, erken kapitalizmin kapitalist sınıfı gerçekten de bir "orta sınıf" idi.[2] Bu terimin bu anlamda kullanımı, elbette ki, küçük burjuvazi anlamındaki kullanımından farklıdır. Küçük burjuvazi anlamındaki kullanımı da, alt düzey yöneticiler anlamındaki kullanımından farklıdır. Küçük burjuvazi, öteki sınıflar arasında etkin biçimde aracılık etmeyen bir ara sınıftır yalnızca.

Artı-değerin dolaysız aktarımı ilişkisinin atalık uzantısı tam değildir. *A fortiori*, o ilişkinin kendisi de, sömürü ilişkisi de tam değildir. Küçük burjuvazi ve küçük köylüler, borçsuz oldukları ölçüde, herhangi bir aktarım zincirine girmezler. Kimi toplumlarda, en tepede kesişmiş veya kesişmemiş olabilen, ama daha alt düzeylerde asla kesişmemiş olan, bu tür zincirler olmuştur. Amerikan Güneyinde, hem köleler, hem de ücretli emekçiler sömürüldüler, bazen aynı edimciler tarafından, ama bu kendi başına onlar arasında herhangi bir ilişki yaratmadı. Doğrudur, bir sınıfın sömürülme derecesi, öteki sınıfın sömürülme derecesini –negatif veya pozitif olarak– etkilemiş olabilir, ama bu durum onlar arasında herhangi bir sömürü ilişkisi kurmaz. "Böl ve yönet" konusuna 6.2.1'de geri dönüyorum.

4.1.2'de vurgulandığı gibi, dolaysız artı-emek aktarımı ahlaki bakımdan önemli bir kavram değildir. Hem aşırı miyopik, hem de aşırı mikro yönelimli olmasıyla, bu kavram çifte önyargılıdır. Ahlaki bakımdan, esas olarak aktarımların *uzun vadeli net etkisiyle* ilgileniriz.[3] Dolayısıyla, Marksizmin ahlaki ve açıklayıcı veçheleri bu noktada keskin biçimde farklılaşırlar.[4] Kapitalizmi mahkum etmenin gerekçelerinin, aynı zamanda, onu kaldırmaya yönelik mücadeleyi güdüleyecek olan nedenler olduklarını savlamak teorik açıdan doyurucu olurdu. Ama, Marx bu bağlantının var olduğunu gösteremiyor.

Son olarak, sınıflar arasındaki erk ilişkileri üzerinde düşünelim. Bu türden ilişkiler, emir verme ve almayla tanımlanan sınıflar arasında veya yabancı emek gücünün sahipliğiyle tanımlanan sınıflar arasında tanım gereği

---

1 Anlamı hayli açık olmakla birlikte, bu terimin bir tanımlaması için bkz. Quine, *Methods of Logic*, s. 228 vd.

2 Ossowski (*Class Structure in the Social Consciousness*, s. 79 vd.) toprak sahibi-kapitalist-işçi üçlüsüne "bir ara sınıfsız bir trikotomik işlevsel şema" olarak atıf yapar. Benzer şekilde, Cole (*Studies in Class Structure*, s. 91) klasik kapitalizmin orta sınıflarının "herhangi bir şeyin ortasında olmadıklarını" iddia eder.

3 Doğrudur, eşit olmayan *erk* dağılımını bir adaletsizlik kaynağı olarak düşünürsek, bu geçerli olmaz. Ancak, çalışma üzerinde veya yatırım süreci üzerinde işçinin denetim sahibi olmaması, 4.1'de açıklamaya çalıştığım klasik Marksist sömürü kavramının merkezinde değildir.

4 Bu konuda, ayrıca bkz. benim "Roemer vs Roemer" başlıklı yazım.

vardırlar. Piyasa davranışıyla tanımlanan sınıflar arasında da var olabilirler, ama var olmaları gerekmez. Bu ilişki, bir karşılaştırma ilişkisi değil, etkileşim ilişkisidir. Ayrıca bu, toplumsal çatışmaları güdüleyebilecek olan, yüz yüze bir etkileşimdir. Bu türden mücadelelerde söz konusu olan, *gelir* değil, *özerklik*tir.

Erk ilişkisi, ne tamdır, ne de geçişli. Tam olmayışının nedeni, bazı sınıfların öteki sınıflarla (siyaset-öncesi) hiçbir erk ilişkisi içinde bulunmamasıdır. Söz gelimi, Marx'ın betimlediği İngiliz toprak sahiplerinin veya Fransız köylü sınıfının durumu böyledir. Geçişsizlik ise, erk ilişkilerine dair şu genel olgudan ileri gelir: üsttekiler *de facto* ve çoğu zaman *de jure* esasta cayılmaz olarak yetki devretmek zorundadırlar. Örneğin, Roma kölelik hukukunda, *vicarius*, yani bir kölenin kölesi diye bir kategori vardı. Bir köle, kendi köleleri (*vicarii*) bakımından genel bir azat etme yetkisine sahip olmamakla birlikte, kendisi azat edildiği takdirde, onun malları (*peculium*) içinde yer alıyorsa karısını da azat edebilirdi.[1] Böylece efendi, kölesinin kölesine tam olarak kendi kölesi gibi davranamazdı. Benzer şekilde, bir feodal bey "bir anlaşmazlık halinde, kiracısının kiracısına karşı değil, yalnızca kendi kiracısına karşı harekete geçebilirdi."[2] Örneğin personel alma ve atma yetkisi bakımından, büyük şirketler içinde benzer kısıtlamalar vardır. Yetkinin iki aşamalı kullanımları üzerindeki bu türden kısıtlamaların sık sık çiğnenmesi işin doğasında vardır, ama bu onların bütünüyle etkisiz oldukları anlamına gelmez.

Dolayısıyla, Marx'ı doğru anlıyorsam, *sınıflar arasındaki merkezi ilişkiler, aşağıdan artık aktarımı ve yukarıdan erk kullanımıdır*. Köle, serf ve, sözleşmenin bir parçası olarak, emirleri kabul etmek zorunda olan ücretli emekçinin durumunda, bu ikisi genellikle bir arada gider. Ancak, toprak sahibine kira ödeyen kapitalistin veya banka tarafından sömürülen küçük üreticinin durumunda olduğu gibi, erk kullanımı olmaksızın artık aktarımı olabilir. Öte yandan, üst ve alt yöneticiler arasındaki ilişkide olduğu gibi, herhangi bir artığın aktarımı olmaksızın erk kullanımı da olabilir. Bu ilişkiler son derece spesifiktir. Edimciyi, ilgili katmanlaşma boyutu içinde onunla aynı tarafta duran insanlar kümesine, bu yaygın kümeye bağlayan "daha az/daha çok kazanma" türünden ilişkiler ise öyle değildir. Sınıflar arasındaki ilişkilerin eksikliği ve geçişsizliği, bu spesifik niteliği yansıtır. "Daha az kazanma" veya "daha çok sömürülme" türünden ilişkiler, kızgınlığa ve düşmanlığa yol açabilse de, artık aktarımı ve emir verme ilişkileriyle aynı derecede kalıcı toplumsal çatışma yaratma gücüne sahip olmayacaklardır, çünkü bu spesifik odak onlarda bulunmaz. Toplumsal katmanlaşmanın çatışmalar veya

1 Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, s. 188.
2 North ve Thomas, *The Rise of the Western World*, s. 63.

Marx'ın deyişiyle "düzenbazlık kavgası" yaratmayacağını söylemek istemiyorum. Yalnızca, bu türden çatışmaların sınıf mücadeleleriyle aynı ölçüde istikrarlı olmayacaklarını söylüyorum. Her durumda, Marx'ı, toplumsal sınıfları en önemli toplumsal kümeler olarak –en azından, toplumsal değişimin incelenmesi açısından en önemli toplumsal kümeler olarak– belirlemeye yönelten argümanlara ilişkin benim yaptığım kurgulama işte budur.

6.1.4. Sınıfsal devingenlik

Belirli herhangi bir zamanda, sınıflar, yukarıda tanımlanan kategoriler yoluyla tanımlanabilir ve birbirleriyle ilişkilendirilebilir. Ancak, üretim ilişkileri bakımından 5.1.2'de önerilmiş olduğu gibi, bu tanımlamaya dinamik bir öğe eklenmek istenebilirdi. İnsanın bir sınıftan bir başkasına geçmesinin ne ölçüde olanaklı olduğu, sınıf yapısı hakkında, anlık kesitlerle yakalanamayacak olan önemli bir olgudur. Sorun, başka durumlarda olduğu gibi, devingenlik kolaylığının başka temellerde tanımlanmış sınıflara yüklenmesi gereken bir şey mi olduğu, yoksa tanımın kendisine girmesi gereken bir şey mi olduğudur.

Burada iki karşıt sezgi var gibi görünüyor. Bir yanda, sınıfla bağlantılı daha büyük devingenlik temelinde, sınıfın karşısına kastı veya zümreyi koyma eğilimi var. Schumpeter'in ifadesiyle, "bir sınıf, bir otele veya otobüse benzer, her zaman dolu ama hep farklı insanlarla dolu."[1] 6.1.2'de Marx'ın, sınıfların devingenliğinin karşısına zümrelerin sabitliğini koyduğu bazı metinleri aktardım. Öte yanda ise, sınıflı bir sistemin bütünüyle akışkan olamayacağı, çünkü böyle bir şeyin söz konusu fenomenin özünü yok edeceği düşüncesi var. Marx, "sınıfların şimdiden var olmakla birlikte henüz sabitleşmedikleri, onları oluşturan öğelerin sürekli bir akış içinde aralıksız değiştikleri ve birbirlerine geçtikleri Kuzey Amerika Birleşik Devletleri"ne atıf yapar.[2] Marx, burada, sınıfların varlığını, ama aynı zamanda, onların somutlaşmamış olduğunu da öne sürer, böylece, tam anlamıyla sınıfların bütünüyle akışkan olamayacaklarını ima eder. Dolayısıyla, sınıfların orta derecede bir devingenliğe –kast veya zümreden daha fazla, gelişigüzel ayrımlaşmada beklenecek olandan daha az bir devingenliğe– izin vermesini onların tanımına katmak çekicidir.

Bu öneri, sınıfları kapitalizme özgü yapardı –yorumsal gerekçelerle reddedilmesi gereken bir düşünce. 6.1.2'de işaret edildiği gibi, Marx arada sırada bu düşünceyi göz önünde bulundursa da, onun esas duruşu, sınıfların piyasasız, pre-kapitalist toplumlarda da var oldukları şeklindedir. Önerinin

1 Schumpeter, *Imperialism and Social Classes*, s. 165.

2 *Onsekiz Brumaire*, s. 111. Ayrıca bkz. Tocqueville, *Democracy in America*, s. 557: "zengin insanlar olmakla birlikte, zenginler sınıfı hiç yoktur" (yüksek devingenlik nedeniyle).

gerisindeki önemli doğruluk çekirdeği ise şudur: ancak orta derecede bir toplumsal devingenlik ile, sınıfların kolektif aktörler biçiminde kristalleşmesini ve toplumsal çatışmalarda bir rol oynamasını bekleyebiliriz. Bu konuya 6.2.2'de geri döneceğim. Burada yalnızca şuna işaret etmek istiyorum ki, çok az devingenlik ile, insanın kendi durumunu iyileştirmesini tasarlaması zordur; öte yandan, çok yüksek devingenlik, edimcilerin, bireysel iyileşme ile bir sınıfın iyileşmesi arasında bağlantı kurmalarına engel olur. Benim görüşümde, sınıf teorisinin önemli bir görevi, sınıfların ne zaman kolektif aktörlere dönüştüklerini açıklamak olduğundan, bu olayın koşulları sınıf tanımının bir parçası yapılmamalıdır.

Ancak, toplumsal devingenliğin derecesi, yararlı bir biçimde, *sınıf yapısı* tanımının bir parçası yapılabilir. Bunu görmek için, sınıfın tanımı konusunda E.P. Thompson ve G.A. Cohen arasındaki anlaşmazlık üzerinde düşünelim. Thompson'a göre, "tarihi bir noktada durdurursak, o zaman sınıflar değil, sadece çok sayıda deneyimleri olan çok sayıda bireyler vardır".[1] Onun görüşünde, "sınıfın kendisi bir nesne değildir, bir oluştur".[2] Cohen, bu süreçsel tanıma itiraz eder ve sınıfların, üretim ilişkileri açısından, yapısal bir tanımı için argümanda bulunur. Sınıfın süreç *olduğunu* değil, sınıfların "bir kültürel ve politik oluşum süreci" içinden geçtiklerini söylemeliyiz.[3] Şu konuda Cohen ile aynı fikirdeyim: sürecin meydana gelmesi için, o sürecin taşıyıcısı olan bir temel yapı olmalıdır –değişikliğin yüklenebileceği bir varlık olmalıdır. Ama ben şunu eklerdim: yapının içinde olup giden, onun oluşumuna katkıda bulunan ve onu başka yapılardan ayıran alt-süreçler olabilir. Zamanın herhangi bir verili anında, sınıf konumları boyunca bireylerin özdeş dağılımlarına sahip olan ama yine de, birinin devingenlik oranı öbürününkinden çok daha yüksek olduğu için, birbirlerinden farklı olan iki ekonomi tasarlayalım. Bu ekonomilerden biri, öbürüne benzeyecek şekilde değişikliğe uğrarsa –limitte, sınıflı bir toplumun bir kast toplumuna dönüşmesi– hiçbir yapısal değişimin meydana gelmemiş olduğunu söylemek tuhaf olurdu. Ama, Cohen'in aşağıdaki beyanı, onu, işte bunu söyleme durumuna koymaktadır: "Aynı sıklıkta, aynı örüntüye bağlanmış aynı ilişkiler olduğu sürece, ekonomi içinde devinime karşın, ekonomik yapı farkı yoktur."[4]

Bu basit bir sözcük anlaşmazlığı değildir. Cohen'in yapısalcı yaklaşımı yetersizdir, çünkü toplumsal değişme konusunda, uzunlamasına "yaşam tarihçeleri demeti" bakışından farklı olarak, "ensantaneler yığını" bakışına yol açmaktadır. Onun anlayışında, toplumsal değişmeyi incelemeden önce bi-

1 Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 11.
2 Aynı yerde, s. 939.
3 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 77.
4 Aynı yerde, s. 85.

reyleri derneştirmek gerekir. Ben, derneştirmeden önce toplumsal değişmeyi ele almanın daha uygun olduğuna inanıyorum. Bireyleri derneştirmekle işe başlarsak, onların izini sonsuza dek yitiririz ve belirli bir sınıfsal konumun aynı bireylerce tutulup tutulmadığını söyleyemeyiz. Rosa Luxemburg'un Eduard Bernstein'a karşı savlamış olduğu gibi, bir değişken olarak sınıf metabolizmasını ihmal etmek insanı ciddi şekilde yanlış yöne götürebilir.[1] Dolayısıyla, benim önerim, sınıfın zamana bağımlı bir tanımını kabul etmek, ama sınıf yapısının böylece tanımlanmış sınıfların toplamından fazla bir şey olduğunda ısrar etmektir. Sınıf yapısı, sınıfları *ve* onlar arasındaki akış oranlarını içerir. Veya, Gudmund Hernes'in önerdiği yararlı bir terminolojiyi kullanırsak[2], çıktı yapısı ve süreç yapısı arasında ayrım yapabilirdik. İki farklı süreç yapısı, pekâlâ aynı çıktı yapısını üretebilir.

Sınıflar arasında niçin devingenlik olmalıdır? 6.1.1'de önerilen tanım, iki devingenlik kaynağını ima eder. İlkin, bireyin donanımı değişebilirdi. İkinci olarak, verili bir donanımla, bireyin optimize edici davranışı değişebilirdi. Optimize edici davranıştaki değişme, başka bireylerin donanımlarındaki bir değişme yüzünden, ama ayrıca teknoloji veya talepteki değişmeler yüzünden olabilirdi. Bu türden değişmeler, göreli fiyatlarda bir değişmeye yol açma eğilimindedir. Göreli fiyatlardaki değişme ise, kimi edimcilerin yararına, kimi edimcilerin zararına olacaktır. Bütün toplumlarda, değişen donanımlara bağlı bir miktar devingenlik bekleyebiliriz. Kimi bireyler, talih[3] veya tutumluluk[4] sayesinde, varlıklarını çoğaltacaklardır. Kimileriyse, simetrik nedenlerle yoksullaşacaktır. Verili donanımlarla optimize edici davranıştaki değişmelere bağlı devingenlik, teknik değişmeyle karakterize olan modern toplumlara özgüdür.

6.2. Sınıf bilinci

Tanımlandıkları biçimiyle, sınıflar, toplumun rasgele olmayan bir şekilde ayrı kümelere bölünmesini temsil edebilen veya etmeyebilen bir toplumsal kategori oluştururlar. Marksist sınıf *teorisi*, bir sınıfa ait olan edimcilerin aynı zamanda başka ortak özellikler taşımaya ve belli ortak biçimlerde davranmaya eğilimli olduklarını öne sürer. Özellikle, sınıfların, belli koşullar altında kolektif aktörler olarak kristalleşmeye, yani sınıf bilincine erişmeye eği-

---

1 Bir özet ve daha ileri referanslar için, bkz. benim *Logic and Society*, s. 143.

2 Hernes, "Structural change in social processes".

3 Bardhan'ın "Class formation in India" başlıklı yazısında açıklandığı gibi, talihin içine, beklenmeyen siyasi kazançlar da girebilir.

4 Bu demektir ki, düşük oranda bir zaman tercihini bir donanım öğesi olarak değerlendirmiyorum; zaman tercihi, kişinin sahip olduğu şeylerin değil, kendisinin ne olduğunun bir parçasıdır. Onu destekleyen felsefi argümanlardan bağımsız olarak, bu görüş şimdiki bağlamda kendini güçlü biçimde dayatır. Düşük oranda bir zaman tercihi, edimcinin sınıfsal konumunu iyileştiriyor ise, bunu, dolaysız olarak değil, maddi varlıklar üzerindeki etkisi yoluyla yapar.

limli olmaları anlamında *gerçek* olduklarını öne sürer. 6.2.1'de, sınıf bilincinin anlamını ve bu arada onun sınıf çıkarıyla ve sınıf örgütlenmesiyle ilişkisini tartışıyorum. 6.2.2'de, sınıf bilincinin gelişmesi hakkında bir "kara kutu teorisi", yani, bunu kolaylaştıran ve engelleyen şartlar hakkında bireysel güdülenme konusuna girmeyen bir açıklama öneriyorum. 6.2.3'de, dolaysızca bu konuya yöneliyor ve kolektif eylemin açıklanmasında bencilliğin, dayanışmanın ve rasyonelliğin yeri üzerinde düşünüyorum. Bu alt-ayrım, hem deneme niteliğindedir, hem de bu yapıtın başka kısımlarının çoğuna göre bir ölçüde daha az yorumsaldır. Ancak, problemin asal önemi, hayli uzun bir tartışmayı gerekli kılıyor gibidir.

6.2.1. Sınıf bilincinin anlamı

Sınıf olayını, sınıf üyeleri arasında herhangi bir etkileşimi ima etmeyen salt dağılımsal açıdan tartıştım. Weber'in ifadesiyle, "sınıf durumunu ortaya çıkaran toplumsal eylem, esas olarak, aynı sınıfın üyeleri arasındaki eylem değildir; farklı sınıfların üyeleri arasındaki bir eylemdir".[1] Fakat, sınıf-içi etkileşim sınıf tanımının bir parçası olmamakla birlikte, bu etkileşim, mücadeleden rekabete, oradan yardımlaşmaya dek uzanan biçimlerde olabilir ve olur. Sınıf teorisinin önemli bir görevi, bunlardan biri veya öbürünün ne zaman gerçekleşeceğini açıklamaktır. Ancak, bu işe eğilmeden önce, sınıf bilinci kavramına açıklık getirmeye çalışmalıyım. Bu konudaki kanonik metin *On sekiz Brumaire*'dir:

> Küçük çiftlik sahipleri, muazzam bir kitle oluştururlar. Bunun üyeleri benzer koşullarda yaşar, ama birbirleriyle çok yönlü ilişkilere girmezler. Onların üretim tarzı, onları karşılıklı ilişki içine koymak yerine, birbirlerinden ayırır. Fransa'nın yetersiz ulaşım araçları ve köylülerin yoksulluğu bunu daha da arttırır. Onların üretim alanı olan küçük çiftlik, onun işletilmesinde hiçbir işbölümüne, hiçbir bilimsel uygulamaya ve, dolayısıyla, hiçbir gelişme çeşitliliğine, hiçbir yetenek farklılaşmasına, toplumsal ilişkilerde hiçbir zenginliğe olanak vermez. Her bireysel köylü ailesi neredeyse kendi kendine yeterlidir; tüketiminin büyük kısmını dolaysızca kendisi üretir ve böylece, geçim araçlarını, toplumla ilişki yoluyla olduğundan çok doğayla mübadele yoluyla elde eder. Bir küçük çiftlik, bir köylü ve onun ailesi; onların yanında bir başka küçük çiftlik, bir başka köylü ve bir başka aile. Bunlardan birkaçı bir köy oluşturur, ve köylerden birkaçı bir ilçe oluşturur. Böylece, Fransız ulusunun büyük kitlesi, tıpkı bir çuvalın içindeki patateslerin bir çuval patates oluşturmaları gibi, aynı cinsten büyüklüklerin basit toplamından oluşur. Milyonlarca aile, onların hayat tarzını, çıkarlarını ve kültürünü, öteki sınıfların hayat tarzlarından, çıkarlarından ve kültürlerinden ayıran ve onları berikilere düşmanca karşıtlık içine koyan ekonomik varoluş koşulları altında yaşadıkları ölçüde, bir sınıf oluştururlar. Bu küçük çiftlik sahibi köylüler arasında salt yerel bir bağlantı olduğu ve onların çıkarlarının özdeşliği onlar arasın-

1 Weber, *Economy and Society*, cilt 2, s. 929.

da hiçbir ortaklık, hiçbir ulusal bağ ve hiçbir politik örgütlenme doğurmadığı ölçüde, bir sınıf oluşturmazlar.[1]

Burada, sınıf bilinci –bu terim kullanılmasa da– hem tanımlanır, hem de açıklanır. Sınıf bilinci, "ortaklık", "bağ" ve "örgütlenme" ile tanımlanır. Marx'ın bazen özendiği Hegelci dilde, bu öğeler, "kendinde" bir sınıf ile "kendisi için" bir sınıf arasındaki farkı oluşturur.[2]

Kendisi için sınıf olgusuna eğilmeden önce, "başkaları için sınıf" ara durumu üzerinde durmak istiyorum. Bir sınıf, kendisi için varoluşa erişmeden önce başkaları için varoluş ve anlam kazanabilir. Benzer bir durum toplumsal antropolojide bulunur: "Bir kabilenin bir insanı, bir başka kabilenin insanlarını, kendilerine yönelik olarak farklılaşmamış bir davranış örüntüsü içinde bulunduğu farklılaşmamış bir küme olarak görür. Kendini ise, kendi kabilesinin bir parçasının bir üyesi olarak görür."[3] Kabile bilinci yoktur, kendisi için kabile yoktur, ama yine de kabileler kendinde kabilenin gerçekliğinin ötesinde bir gerçekliğe sahiptirler, çünkü onlar başka kabilelerin üyelerince kabile olarak algılanırlar. Benzer şekilde, Marx, İngiliz işçi sınıfının "kapital karşısında bir sınıf olduğu, ama henüz kendisi için bir sınıf olmadığı" bir aşamadan geçtiğini öne sürer.[4] Alman burjuvazisi hakkında, "siyasi bakımdan bir sınıf olarak oluşmasından bile önce, kendini, proletarya ile çatışma içinde bulduğunu" yazar.[5] Rodney Hilton, bu fenomenden, kolektif olarak tek bir sınıf olarak algılanan bir başka kümeye ortak bir karşıtlığın birleştirdiği bir insanlar kümesinde bulunan "negatif sınıf bilinci" olarak söz eder.[6] 2.2.2'de, kendinin bilincinde olmanın, başka insanların bilincinde olmanın sonrasında ve bunun bir sonucu olarak doğabileceği biçimindeki spekülatif düşünceyi öne sürmüştüm. Kendime ilişkin bilincim, başkalarının benim bilincimde olduklarını bilmemden kaynaklanabilir. Sınıf bilinci konusunda bunun eşdeğeri olan düşünce, ampirik incelemeye daha elverişlidir. Bir kendinde sınıfın üyeleri, tek bir sınıfın üyeleri olarak algıladıkları başka edimciler tarafından, kendilerine, tek bir sınıfın üyeleri olarak davranıldığını gözlemleyerek, kendilerinin de bir sınıfın üyeleri olduklarını fark edebilir-

---

1 *Onsekiz Brumaire*, s. 187.

2 Marx'ın kendisinin, sınıf bilincinden yoksun olan sınıflar ile bu bilince sahip olan sınıflar arasında ayrım yapmak için bu terimleri kullanmış olduğu yaygın biçimde varsayılır. Benim bildiğim kadarıyla, Marx "kendinde" (*an sich*) terimini hiçbir zaman kullanmamıştır.

3 Evans-Pritchard, *The Nuer*, s. 120. Statünün dilinde, "tipik aktör, yakın konumlarda, toplumsal sıralamada daha uzak konumlarda olduğundan daha ince ayrımlar yapar" (Fararo, *Mathematical Sociology*, s. 347). Ampirik konu, öznel sınıf imajının, Nuer [Sudan'ın güney kesiminde yaşayan ilkel bir halk-ç.n.] örneğindeki gibi süreksiz mi, son metinde önerildiği gibi kademeli mi olduğudur.

4 *Felsefenin Sefaleti*, s. 211.

5 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 18.11.1847.

6 Hilton, *Bond Men Made Free*, s. 130.

ler.[1] 6.3.1'de, başkaları için sınıf kavramı, "latent sınıf çatışması" kavramıyla ilişkilendiriliyor.

Burada belirtilmesi gereken bir başka ara kategori de vardır. Sınıf bilinci –her zaman değilse de– sık sık *dayanışma* biçimini alır. Hep birlikte hareket ederek, bir sınıfın üyeleri, tek başlarına hareket etselerdi elde edebileceklerinden daha çoğunu elde edebilirler. Dolayısıyla, bireysel değil de toplu ücret pazarlığı, sınıf bilincinin bir işaretidir. Ama bu iki durum –kolektif eylem ve bireysel pazarlık– bütün olabilirlikleri tüketmez. Bir sınıf ile bir başka sınıfın *bir kısmı* arasında, ikincinin yararına bir koalisyonun oluşumunu da gözleyebiliriz. Lloyd Shapley ve Martin Shubik, bu türden "böl ve yönet" taktikleriyle ilgili bir model önermişlerdir.[2] Burada, üretim araçlarına sahip olan ve belli sayıda örgütsüz işçilerle karşı karşıya olan bir edimci vardır. Kapitalist ve işçiler arasında bireysel pazarlık söz konusu olduğunda, sömürü oranı, onların [Shapley ve Shubik-ç.n.] sayısal modelinde, yüzde 100'dür. Ancak, kapitalist ve işçiler arasında koalisyonlar olabiliyorsa, işbirliğine dayalı oyunlar için çözüm kavramlarından biri, yüzde 200'lük bir sömürü oranı öngörür.[3] Bu kavramın davranışsal uygunluğu belirsizdir, ama model, sezgisel olarak mantıklı bir düşünceyi ortaya koymaya yaramaktadır: işçilerin durumu, bireysel pazarlıkta, kolektif pazarlığa kıyasla daha kötü olacak; "koalisyoncu pazarlık" altında ise, bireysel pazarlığa kıyasla daha kötü olacaktır. İşçiler, kolektif pazarlığa giremeyecek durumda bile olsalar, koalisyoncu pazarlığın içine çekilmeyi reddediyorlarsa, bunu, başlangıç aşamasındaki veya ilkel sınıf bilincinin bir işareti olarak alabiliriz.

(Pozitif) sınıf bilincini, *sınıf çıkarlarının gerçekleştirilmesinde bedavacılık problemini aşabilmek* olarak tanımlıyorum. 6.2.2'de daha fazla açıklandığı gibi, kolektif eylemin önündeki bir engel, sıvışmanın çoğu zaman kazançlı olmasıdır. Birey, maliyetine katlanmaksızın yararlarını elde etmek için, eylemden geri dursa, daha büyük bir kazanç elde edebilir. Bu durum, bireysel sınıf üyesinin çıkarı ve bir bütün olarak sınıfın çıkarı arasında bir çatışma yaratır. Marx, örneğin şöyle yazar: "Proleterlerin bir sınıf biçiminde ve dolayısıyla bir siyasi parti biçiminde örgütlenmesi, işçilerin kendi arasındaki rekabetle sürekli olarak engellenmektedir".[4] Benzer şekilde, kapitalistler, birey olarak,

---

1 Bardhan ("Class formation in India"), gelecekteki herhangi bir baskıcı için kalıcı bir ikilem oluşturan, baskının bu birleştirici gücüne bir örnek verir; krş. ayrıca benim "Négation active et négation passive".

2 Shapley ve Shubik, "Ownership and the production function".

3 Bu kavram ("Shapley değeri"), her bir edimcinin, üyesi olabileceği bütün potansiyel koalisyonlara ortalama katkısına göre kazanacağı düşüncesine dayanır.

4 *Komünist Manifesto*, s. 493. İşçiler arasındaki rekabet üzerine Marx'ın en kapsamlı tartışması, "Ücretler" üzerine elyazmasında bulunur (s. 424 vd.)

kapitalist sınıf için yararlı olan düzenlemelere karşı çıkabilen "sahte biraderler"[1] veya "düşman kardeşler"[2] gibidirler. Bu olay, çalışma gününün uzunluğuyla ilgili olarak 4.1.4'te gösterilmişti. Hayli genel olarak, her zaman için, örgütlenmeyle bağlantılı kişisel maliyetler vardır; ögütlenmenin getirdiği yararlar ise, tipik olarak, üyelerle kısıtlanamayacak olan genel yararlardır.[3]

Bedavacılık problemi iki şekilde anlaşılabilir.[4] İlk olarak bireysel edimci, kendi sınıfı karşısında bir bedavacı olarak davranma ayartısına kapılır. İkinci olarak, sınıfın bütünü, örgütlenmiş olduğu varsayımı ile, kendi uzun vadeli çıkarları karşısında bir bedavacı olarak davranma ayartısına kapılır.[5] On Saat Yasası hakkında yazarken, Marx, kapitalist B'nin pahasına yarar sağlayan kapitalist A ile kapitalistler kuşağı B'nin pahasına yarar sağlayan kapitalistler kuşağı A arasında bir ayrım yapmaktaydı.[6] Benzer şekilde, işçi sınıfı, yalnızca mücadeleye katılmayan işçilerin bedavacı davranışını değil, aynı zamanda, gelecekte yeni olanaklar yaratılması aleyhine, şimdiki anın siyasi olanaklarını sonuna dek sömürmeye çalışan *aktivizm* eğilimini de aşmak zorundadır. Yani, olgun bir işçi sınıfı, *beklemeyi* bilmelidir.[7] Hayli fantastik beyanlarından birinde, Marx siyasi karşıtlarına şunları söylüyordu:

> Biz işçilere diyoruz ki "Yalnızca koşulları değiştirmek için değil, ama kendinizi değiştirmek ve kendinizi siyasi hâkimiyete uygun kılmak için geçmeniz gereken, onbeş, yirmi, elli yıl sürecek iç savaş ve halkların mücadeleleri vardır". Siz tam tersini söylüyorsunuz: "Hemen iktidara gelmeliyiz. Yoksa gidip yatalım daha iyi."[8]

Bu beyanın paradoksal içermelerine 6.2.3'te geri dönüyorum. Şimdilik, bu sözleri, işçi hareketi içinde aşırı solculuğa veya sabırsızlığa karşı Marx'ın uyarısının bir örneği olarak aktarıyorum. Aşağıda bölüm 7'de, aynı mealde başka pasajlar veriliyor.

Sınıf bilincini sınıf çıkarıyla tanımladım. Ancak, sınıf çıkarı kavramının açıklığa kavuşturulması da son derece gereklidir. İlk olarak, Marx'ın kafasındaki sınıf çıkarı kavramının ne olduğunu sormalıyız. Marx'ın kafasında, üyelerin gerçek tercihleri ve hedefleri anlamında bir sınıf çıkarı kavramı mı

---

1 *Kapital III*, s. 198.
2 Aynı yerde, s. 253.
3 Bu genel tema üzerine, ayrıca bkz. Olson, *The Logic of Collective Action* ve Hardin, *Collective Action*.
4 Ayrıntılı bir açıklama için, bkz. benim *Logic and Society*, s. 127 vd.
5 Aşağıdaki konu bu ikinci problemle bağlantılıdır. Latent çıkar kümeleri, bedavacılık problemini aşıp örgütlenmeyi başarırlarsa, kümeler arasında daha üst düzeyde bir bedavacılık problemi doğabilir. Her bir küme, toplumsal üründen alacağı payı arttırmak için bir özendiriciye sahiptir. Ama böyle davranarak, tekeller, pazarlık maliyetleri, vs. ile bağlantılı zararlardan dolayı, paylaşılacak toplam ürünün azalmasına neden olabilir. (Bir açımlama için bkz. Olson, *The Rise and Decline of Nations*) Marx bu olasılığı hiçbir zaman öngörmedi.
6 *Zur Kritik (1861-63)*, s. 162.
7 Bu tema üzerine, bkz. özellikle Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Communism*, s. 169.
8 *Köln'deki Komünistler Davası Hakkında Açıklamalar*, s. 403.

vardı; içinde bulundukları durumun nedenlerinin ve olası çarelerinin bütünüyle bilincinde olsalardı benimseyecekleri hedefler gibi, üyelere şu veya bu şekilde atfedilen hedefler anlamında bir sınıf çıkarı kavramı mı vardı? Marx, emeğin kurtuluşunun "şu veya bu proleterin, hatta bütün proletaryanın, o anda neyi kendi amacı olarak *gördüğü* meselesi olmadığını"[1] yazdığında, ikinci anlayışı benimser görünür. Bu görüşte, sınıf bilincinin gelişmesi iki aşamalı bir süreçtir: önce, sınıfın "gerçek çıkarları"nın ortaya çıkışı gelir; sonra, bunların örgütlenmesi. Aslında, Marx bu iki sürecin tek bir süreçte kaynaştıklarına inanıyordu. Gerçek çıkarları savunmak için bir örgütlenme oluşturmak, aynı zamanda, bunların karşısındaki gücün doğasını açıklığa kavuşturarak o çıkarların kendisinde bir değişmeye yol açardı. Dolayısıyla, ancak kapitalistlere karşı bir ekonomik mücadele içine girmek yoluyladır ki, işçiler siyasi bir mücadelenin gerekli olduğunu anlayacaklardır. Yine, daha fazla tartışma için 6.2.3'e gönderme yapıyorum.

İkinci olarak, sınıf çıkarının zaman yapısı dikkatle ortaya konulmalıdır. Verili bir eylemin verili bir sınıfın çıkarına olup olmadığı, o eylemin doğurduğu sonuçlara göre değişir. Bu sonuçlar da, sınıf üyelerinin (zaman tercihleri dahil) gerçekten sahip oldukları veya onlara atfedilen tercihlere göre değerlendirilir. Ancak, sonuçlar zincirinin tam olarak hangi zaman noktasında kesildiği çok önemlidir. Orta vadede bir sınıfın çıkarına olan, uzun vadede öyle olmayabilir. Örnek olarak, kartel davranışı, bir süre için, kapitalist firmalardan oluşan bir endüstrinin çıkarına olsa da, en sonunda kendi altını oyabilir.[2] Devletin kapitalist sınıfın çıkarını temsil ettiğinin varsayılması ölçüsünde, bu ayrım hayati önemde olabilirdi (7.1.3). Benzer şekilde, eylemin kararlı durum sonuçları[3] açısından işçi sınıfı çıkarlarının tanımlanması, geçiş döneminde kime ne olduğu sorusunun haksız biçimde ihmal edilmesi demek olurdu. Bugün yaşayan işçilerin henüz doğmamış olan füruğunun sosyalizmi yaşamasının bugünkü işçilerin çıkarına olduğu açık değildir. *Gerçekten* özgecil tercihlerin yokluğunda, kuşaklar arası özgecilik varsayımında bulunmak, sahte bir çözüm olurdu.

6.2.2. **Kolektif eylemin koşulları**

Bu ayrımda, kolektif eylemin ortaya çıkmasına yardım eden veya engel olan koşulları tartışıyorum. 6.2.3'te, bu koşulların, kolektif eyleme girişmeye yönelik bireysel güdülenmeyi biçimlendirebilmesinin kimi mekanizmaları

1 *Kutsal Aile*, s. 37.
2 Bkz. benim *Logic and Society*, s. 129.
3 Bu kavram için, bkz. benim *Explaining Technical Change*, s. 43 vd.

üzerinde duruyorum, ama burada esas olarak "kara kutu" korelasyonlarına bakıyorum. Söyleyeceğim şeylerin çoğu, kapitalizm altında kolektif eylemle ilgilidir, çünkü Marx, önceki üretim tarzlarında bunun almış olduğu biçimler hakkında pek fazla şey söylemez. Önce, kolektif eylemin çeşitli bilişsel koşullarına, sonra ona girişme güdülenmesinin kimi belirleyicilerine bakıyorum. Bu kapsamda, güdülenme yapısı bileşenlerine ayrıştırılıyor ve bunların etkililiğini belirleyen daha geniş koşullar tartışılıyor.

Kollektif eylemin bilişsel koşulları, ilk olarak sınıf üyelerinin, içinde bulundukları nedensel bağlamla ve onların karşısındaki sınıf veya sınıfların kimliğiyle ilgili anlayışını içerir. Weber'in ifadesiyle, sınıfsal eylem, "özellikle, sınıfsal durumun nedenleri ve sonuçları arasındaki bağlantıların saydamlığıyla ilintilidir."[1] Özel olarak, belirtiler ve nedenler birbiriyle karıştırılmamalıdır. *Ücret, Fiyat ve Kâr* kitapçığında Marx, sendikaların etkililiği açısından bu karıştırmaya karşı uyarıda bulunur:

> İşçi sınıfı, bu gündelik mücadelelerin nihai işleyişini abartmamalıdır. Sonuçlara karşı savaştığını, ama o sonuçların nedenine karşı savaşmadığını; [ücretlerin] aşağıya doğru hareketini geciktirdiğini, ama onun yönünü değiştirmediğini; geçici çarelere başvurduğunu, ama hastalığı tedavi etmediğini unutmamalıdır. Dolayısıyla, piyasanın değişimleri veya kapitalin aralıksız tecavüzlerinden sürekli olarak doğan bu kaçınılmaz gerilla savaşlarına kendini kaptırmamalıdır. Onların üstüne yüklediği bütün acılarla birlikte, bu sistemin, aynı zamanda, toplumun ekonomik yapısının yeniden kurulması için gereken *maddi koşulları* ve *toplumsal biçimleri* de yarattığını anlamalıdır.[2]

Bu sözler, işçileri, ücret mücadelesinin etkisizliğini ve radikal değişimin olabilirliğini anlamaya çağıran bilişsel öğütlemelerdir. Bu türden öğütlemelerin gerekliliği, merkezi sınıf ilişkilerinin (6.1.3) yüzyüze ve sınıf sınıfa etkileşim üzerine dayandıkları, oysa sınıf çatışmasının daha temel biçimlerinin dolaysızca etkileşmeyen sınıfları içerebildiği gerçeğinden doğar. Örneğin, bir firmanın işçileri ve sahipleri, birbirlerinden, yöneticiler sınıfıyla ayrılmış olabilir. Dolaysız cepheleşmelere kıyasla, nihai nedensel sorumluluk daha az belirgindir ve daha az güdüleme kuvvetine sahiptir. Bir başka bilişsel engel, sınıf çizgilerinin nereden geçirileceğinin tam olarak bilinmemesidir. Tocqueville'e göre, örneğin, "İngiliz orta sınıfının, aristokrasiye etkin biçimde düşman olmak bir yana, ona kardeşçe davranmaya eğilimli olmasının nedeni,

1 Weber, *Economy and Society*, cilt 2, s. 929. Foster, *Class Struggle and the Industrial Revolution*, bölüm 4'te bu bilişsel konuya ilişkin yararlı tartışmalar bulunuyor.

2 *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 152.

aristokrasinin kapılarını açık tutması değil, onun sınırlarının hayli belirsiz olmasıydı; aristokrasiye girmenin kolay olması değil, oraya ne zaman girdiğinizi asla bilemeyişinizdi."[1] Bu türden durumlarda, kızgınlık duygusu, spesifik değil, dağınık olmaya eğilim gösterecek ve aynı ölçüde daha az güdüleyici kuvvet taşıyacaktır. Saydamsız toplumsal nedenselliği kavramak için, işçilerin öğrenime, eğitime, liderliğe gereksinmesi vardır; işçi sınıfı hareketi içinde aydınlara olan gereksinme bundan ileri gelir.[2]

Liderlik, kolektif eylem için uygun bilgi gereklerinin yerine getirilmesini sağlama rolüne de sahiptir. Bu gereklerin daha biçimsel bir anlatımı 6.2.3' te bulunuyor. Burada yalnızca, başlamak üzere olan her grevin veya devrimin ona katılacak olanların doğal şüpheciliğini ve kuşkularını aşması gerektiği üzerinde ısrar ediyorum. Her birey, başkalarının kendi paylarına düşeni yapmaları koşuluyla, kendi payına düşeni yapmaya istekli olabilir, ve bu koşulun gerçekten yerine getirildiğine onu inandırmak için iyi liderlik gerekli olabilir. Böyle bir güvenceye duyulan gereksinme, bireyin ilgili davranışa tek yanlı olarak girişmekle ne kadar zarara uğrayacağına göre değişecektir. Şimdi, güdüleme kuvvetiyle ilgili bu konulara geçiyorum.

Kolektif eyleme girişmeye yönelik güdülenme, esas olarak, birey için onunla bağlantılı kazançlar ve kayıpların yapısıyla ilgilidir. Bu, aynı zamanda, edimcilerin örgütlenme yeteneği yanında, onların inançlarını ve güdülerini etkilediği ölçüde onların mutlak refah düzeyine de bağlıdır. Göreli refah düzeyleri de, iki yoldan, konuyla ilgili olabilir. İlk olarak, zaman içinde refahın değişmesi, isyan etme itkisini sağlayabilirdi; ikinci olarak, insanın başka insanlar karşısındaki statüsü bir mahmuz etkisi yapabilirdi.

Kolektif eylemle bağlantılı kazançlar ve kayıplar, buradaki amaçlar için, beklenen fayda ile ölçülmelidir. Dolayısıyla bunlar, hem başarı ve başarısızlık olasılığına ilişkin bireyin değerlendirmesine, hem de riskten kaçınma derecesine bağlıdır. Şimdilik, faydanın, bireyin kendisi için olan *maddi* kazançlar ve kayıplardan ileri geldiğini varsayıyor, bireyin başkalarına giden kazançlarla da güdülenip güdülenemeyeceği sorusunu 6.2.3'e erteliyorum. O halde, bu varsayımlar temelinde, kolektif eylemin fayda hesabı üç değişkene indirgenir. Bunlardan ilki, herkesin kolektif eyleme girişmesi durumunda bireyin elde edeceği kazanç ile hiç kimsenin kolektif eyleme girişmemesi durumunda elde edeceği kazanç arasındaki fark olarak tanımlanan *işbirliğinden gelen kazanç* değişkenidir. İkincisi, *bedavacının kazancı*, yani ondan başka herkesin kolektif eyleme girişmesi durumunda bireyin elde edeceği kazanç

1 Tocqueville, *The Old Régime and the French Revolution*, s. 88-9.

2 Marx'ın aydınlar üzerine sözlerine toplu bir bakış için, bkz. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, cilt II, bölüm 18.

ile, o dahil herkesin kolektif eyleme girişmesi durumunda elde edeceği kazanç arasındaki farktır. Son olarak, *tek taraflı davranıştan gelen kayıp* vardır – yani, hiç kimsenin kolektif eyleme girişmemesi durumunda bireyin elde edeceği sonuç ile bunu yapan tek kişi olması veya az sayıdaki kişiden biri olması durumunda elde edeceği sonuç (örneğin, yararsız bireysel eyleme girişmenin cezası veya maliyetleri) arasındaki fark.

Başka şeyler eşit olduğunda, kolektif eylemin olasılığı, bu değişkenlerden ilkiyle artar, ikincisi ve üçüncüsüyle azalır. Ancak, bunlar çoğu zaman birbirlerinden bağımsız olarak değişmezler. İşbirliğinden gelen kazanç büyük ise ve karşıdaki sınıf, genelleştiği takdirde ona pahalıya mal olacak bir davranışı cezalandırma gücüne sahip ise, tek taraflı davranıştan gelecek kaybın da büyük olması beklenebilir. İşbirliğinden gelen kazanç büyük ise, bedavacının kazancı büyük olabilir veya olmayabilir. Bu, başka şeyler yanında, kolektif eyleme katılanların asalakları ne ölçüde etkili biçimde cezalandırabileceğine göre değişir. İşbirliğinden gelen kazançların büyük olduğu, bedavacının kazancının ve tek taraflı davranıştan gelen kaybın her ikisinin birden küçük oldukları durumlar olabilir. 6.2.3'te bunun bir örneği veriliyor. Yine de, bunun istisnai olarak meydana geleceğini sanıyorum. Genel olarak, kolektif eylem, ya *bireysel bakımdan istikrarsız* (büyük bedavacı kazançları), *ya bireysel bakımdan erişilemez* (tek taraflı davranıştan gelen büyük kayıplar) ya da hem istikrarsız, hem erişilemez olacaktır. Ancak, bunlara karşın kolektif eylem yine de meydana geldiğine göre, bu engellerin nasıl aşıldıklarını anlamamız gerekir –bu işi 6.2.3'e erteliyorum.

Şimdi de, kolektif eylemin bir kaynağı olarak yoksulluk veya geçim darlığı üzerinde düşünelim. Sendikalar, iyi zamanlarda mı, kötü zamanlarda mı oluşurlar? Köylü isyanlarının sıklığı, hasatın büyüklüğü ile ters orantılı olarak mı değişir? Kanıtlar, beklenebileceği gibi, muğlak görünüyor.[1] Burada, teknik değişmeyle yararlı bir benzeşim var. "Yeniliğin anası zorunluluktur" düşüncesi (3.3.2), teknik değişmenin, durgunluk dönemlerinde canlılık dönemlerinde olduğundan daha sık olması gerektiğini ima ediyor gibi görünebilir. Yenilik, gerçekten de, yenilik yapma güdülenmesini gerektirir, ama kaynaklar da gerektirir. Özellikle, asgari olarak, aşırı sıkıntılı dönemlerde bulunmayabilen bir miktar boş zaman gerektirir.[2] Dolayısıyla, ilişki tekdüze

1 Köylü isyanları konusunda, Michigan Üniversitesi'nden James Tong, yayımlanmamış bir çalışmada, geçim darlığı ve kolektif eylem arasındaki muğlak ilişki üzerine ilginç kanıtlar sunmuştur. Ayrıca bkz. Popkin, *The Rational Peasant*, bölüm 6. Sendika oluşumuyla ilgili olarak, öyle görünüyor ki, "örgütlenme çoğu zaman savunma amaçlı olarak, işverenlerle umutsuz bir savaşın seyri içinde başlamıştır" (Tilly, *From Mobilization to Revolution*, s. 74), ama buna karşı "işçilerin birlikte hareket etmeye ayırabilecekleri daha fazla serbest kaynaklara sahip oldukları refah dönemlerinde grevlerin daha sıklaşma ve daha talepkâr olma eğilimi iyice belgelenmiştir" (aynı yerde, s. 76).

2 Fikir verici bir biyolojik analoji için, bkz. Fagen, *Animal Play Behaviour*, s. 195, ve benim kitabım *Explaining Technical Change*, s. 131 vd. yorumlar.

olmayıp, içsel bir maksimuma yol açabilir.Yenilik temposunun orta dereceli darlık dönemlerinde en büyük olması beklenebilir –orta dereceli, yani, yenilik için bir özendirici yaratmaya yetecek kadar bir darlık, ama yenilik yapma kapasitesini yok edecek kadar şiddetli bir darlık değil. "Kolektif eylemin anası zorunluluktur" düşüncesi için de benzer yorumlar yapılabilir. Kolektif eylem, örgütlenme üzerine harcanması gereken zaman ve enerji anlamında, maliyetlidir. Aşırı sefalet dönemlerinde, her enerji kırıntısı, çok kısa vadeli geçim kaynakları elde etmeye çalışırken tüketilecek, kolektif eylem örgütlemek için geriye pek az enerji kalacaktır.[1]

Geçim darlığının güdülenme yapısı üzerindeki etkisine kısaca işaret etmek yararlı olabilir. Ana etki, tek taraflı davranıştan gelen kaybı azaltmaktır. "Zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri"* olmayanlar için, bu problem söz konusu değildir. Bunlar kolektif eyleme girişirlerse zor durumda kalabilirler, ama girişmezlerse kesinlikle zor durumda kalacaklardır.[2] Ancak, şunu da eklemek gerekir ki hâkim sınıflar, çoğu zaman, isyan içinde yakalananlar için ölümden *beter* bir kaderin olmasını sağlamaya uğraşırlar.[3] O durumda, tek taraflı davranıştan gelen kayıp hayli büyük olabilir. Mutlak darlık düzeyleri, inanç oluşumunu çarpıtarak, yani başarı olasılıklarının gerçekçi olmayan bir biçimde yüksek görülmesine yol açarak, kolektif eylem olasılığını arttırabilir.[4] Normal koşullarda epeyce kontrol altında tutulan dileyici düşünüş eğilimleri, aşırı durumlarda daha belirgin hale gelebilir.

Göreli refah düzeyleri, işin içine birkaç yoldan girebilir. İlk olarak, insanlar, kendi refahlarını dolaysızca başkalarının refahıyla karşılaştırıp, aradaki fark çok büyük olursa öfkelenebilirler. Tocqueville'e göre, bu öfke yalnızca orta büyüklükte farklar karşısında hissedilir;[5] bir kez daha, kolektif eylemin azami olasılığı, bağımsız değişkenin bir ara değeriyle bağlantılıdır. Veya, zaman sürecinde refah düzeylerindeki trend –insanın kendi refahı ve başka insanların refahı– bundan sonra ulaşılacak düzeyle ilgili bazı beklentilere yol

---

1 Bu düşüncenin öteki yüzü şudur: Sömüren sınıfın bir artık elde etme yeteneği, geçimlik düzeyin üstündeki üretim hacminin ve sömürülenlerin direncinin (çarpımlı) bir fonksiyonu ise, yine tekdüze olmayan bir ilişkiyle karşılaşabiliriz, çünkü bunların ilki genel refahla pozitif biçimde, ikincisiyse negatif biçimde değişir. Toprağa göre emek bol olduğunda, toprak sahipleri köylüleri pek az dirençle sıkıştırabilirler –ama bu durumda onları sıkıştırıp da elde edilecek pek fazla şey olmaz.

* *Komünist Manifesto*'nun son paragrafından. (ç.n.)

2 Hiçbir şey yapmamanın sonucu, (bireyler için) ölüm veya (firmalar için) iflas ise, özellikle o zaman durum böyle olacaktır. İflasın tek taraflı davranıştan gelen kaybı anlamsız bir değişken haline getirmesi, Browman tarafından gösterilmiştir ("The logic of capitalist collective action").

3 Sayfa 352, not 1'de belirtilen yayımlanmamış çalışmada Tong, bu önermeyi, Çin köylü isyanlarından ürpertici örneklerle açıklıyor.

4 Thompson'un "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century" yazısındaki kimi bulgular, bu çerçevede yorumlanabilir.

5 Tocqueville, *Democracy in America*, s. 538.

açabilir ve beklenti gerçekleşmez ise öfke duygusu ortaya çıkar.[1] Yine, bu faktörün kolektif eylem üzerindeki etkisi, başarı olasılığına ilişkin değerlendirme yoluyla işleyebilir. Geleneksel gelir dağılımı artık kabul edilmez olduğunda, ilk tepki, onun ne kadar hızlı değişeceği konusunda gerçekçi olmayan beklentiler oluşturulması olabilir. Bu beklentiler boşa çıktığında, sonraki tepki, kolektif eylemin başarı olasılığı konusunda gerçekçi olmayan beklentiler oluşturulması olabilir.

Şimdi, güdülenmenin daha uzak belirleyicilerine, edimcilerin içinde bulundukları etkileşim yapısıyla bağlantılı olan belirleyicilere geçiyorum. Beş değişken saptayacağım: küme büyüklüğü, küme üyeleri arasındaki mesafe, küme üyeliğinde değişim oranı, kümenin homojenlik derecesi ve kolektif eylemin teknolojisi. Ayrıca, kolektif eylemin bir koşulu olarak "özsaygı"nın ortaya çıkışını kısaca tartışacağım.

Kolektif eylem üzerine literatürde standart görüş, söz konusu olan küme büyüdükçe kolektif eylem olasılığının azaldığıdır.[2] Bedavacının kazancı küme büyüklüğüyle artar, çünkü her bir edimcinin kolektif eyleme katılmamaktan dolayı uğrayacağı zarar küçülür. (Fakat bunu, kolektif eylemin teknolojisine ilişkin aşağıdaki tartışmayla karşılaştırın.) Bununla birlikte, karşıt yönde çalışan bir eğilim de vardır.[3] Verili bir baskıcı güç için, kümenin büyüklüğü arttıkça, tek taraflı davranıştan gelen (cezalandırılma riskiyle bağlantılı) kayıp azalır. Polis veya ordu daha geniş bir alana yayılmak zorunda olduğunda, her bireyin riski daha küçük olur. Bir kez daha, bir içsel maksimum bulmayı bekleyebiliriz; yani kolektif eylem olasılığı, kümenin belli bir ara büyüklüğünde en fazladır.

Soyutlanma, kolektif eylemin önünde bir engeldir. Yakınlık ise, elverişli bir durumdur. Burada soyutlanma, mekânda uzaklık olarak değil, daha genel bir "iletişimsel uzaklık" olarak anlaşılmalıdır. Bu ise, yalnızca coğrafyaya değil, iletişim araçlarına da bağlıdır. "Gelişmiş ulaşım araçlarına sahip olan, görece seyrek nüfuslu bir ülke, azgelişmiş ulaşım araçlarına sahip daha kalabalık bir ülkeden daha yoğun bir nüfusa sahiptir."[4] *Onsekiz Brumaire*'den yukarıda aktarılan pasajda, Marx, bu anlamda soyutlanmanın, sınıf bilinci ve kolektif eylem önünde bir engel olduğunu öne sürer. Aynı görüş, *Alman İdeolojisi*'nde de öne sürülür:

---

1 Bu etkinin ortaya çıkabilmesinin kimi yolları için, bkz. Boudon, *Effets Pervers et Ordre Social*, bölüm VI ve Hirschman, "The changing tolerance for inequality".

2 Olson, *The Logic of Collective Action*, s. 28; Hardin, *Collective Action*, bölüm 3 (ama, kimi şüpheler için bkz. s. 49).

3 Bu fikir, bana, Bay S. Kareh Mirani tarafından önerildi.

4 *Kapital I*, s. 352-3.

Rekabet, bireyleri bir araya getirmesine karşın, onları birbirlerinden ayırır, yalnızca burjuvaları değil, hatta daha çok proleterleri de. Dolayısıyla, bu bireylerin birleşebilmesinden önce uzun bir zaman geçer, ve ayrıca bu birliğin olabilmesi için –salt yerel bir birlik olmayacak ise– gerekli araçların, büyük endüstriyel kentlerin, ucuz ve hızlı ulaşım sistemlerinin büyük ölçekli endüstri tarafından yaratılması gerekir. Dolayısıyla, onların soyutlanmışlığını her gün yeniden üreten koşullar içinde yaşayan bu soyutlanmış bireylerin karşısında duran her örgütlü güç, ancak uzun mücadelelerden sonra aşılabilir. Bunun tersini istemek, rekabetin, bu belirli tarih çağında var olmamasını istemekle veya bireylerin, soyutlanmış durumları içinde, üzerinde denetim sahibi olmadıkları koşulları akıllarından çıkarmalarını istemekle aynı şey olurdu.[1]

Köylülerin soyutlanmışlığının tersine, işçilerin fabrikada birbirlerine fiziksel yakınlığı, onların dayanışmasını arttırır ve karşılıklı rekabetin aşılmasını sağlar. İşçiler "kapitalist üretim sürecinin kendi mekanizmasıyla disipline sokulur, birleştirilir ve örgütlendirilir".[2] Marx, ayrıca der ki "kırsal emekçilerin geniş alanlara yayılması onların direnme gücünü kırar; oysa yoğunlaşma kent emekçilerinin direnme gücünü arttırır"[3] ve daha genel olarak "emekçilerin direnme gücü onların yayılmasıyla birlikte azalır".[4] Marx, belirleyici olan faktörün, aynı konut ve yerleşim alanlarında yoğunlaşmadan ziyade, işyerindeki yoğunlaşma olduğunu açıkça söylemez, ama sendikaların önemi üzerine başka bir yerde söylediklerinden bunu çıkarmak olanaklıdır.[5]

Ancak, gelişmiş ulaşım araçlarının sınıf bilinci üzerinde muğlak bir etkisi vardır. Bunlar, sınıf üyelerini bir araya getirerek, dayanışmaya yardım ederler; coğrafi devingenliğe olanak vererek, onun altını oyarlar. "Ücretler" üzerine elyazmasında, Marx şöyle yazar: "Örneğin, ulaşım araçlarındaki bütün iyileşmeler, farklı yerlerdeki işçilerin rekabetini kolaylaştırır ve yerel rekabeti ulusal rekabete çevirirler".[6] Net etki, genel olarak, belirsizdir; ama bir kez daha, ulaşım araçlarının orta derecede gelişmiş olmasının azami dayanışma üretmesini bekleyebiliriz.

Aynı şey, daha genel olarak, devingenliğin bütün biçimleri için geçerlidir. Pek az devingenlik olması, toplumsal bariyerlerin mutlak gibi görünmesine yol açmaya ve onları söküp atma fikrini düşünülmez kılmaya eğilimli-

1 *Alman İdeolojisi*, s. 75; ayrıca krş. *Komünist Manifesto*, s. 493.
2 *Kapital I*, s. 763; ayrıca krş. *Komünist Manifesto*, s. 496, burjuvazinin kendi mezarını kazdığına yapılan atıf.
3 *Kapital I*, s. 506.
4 *Kapital I*, s. 462.
5 Yerleşimsel örüntüler üzerine büyük vurgu yapılarak işçi sınıfı dayanışmasının bir açıklaması için bkz. Hanagan, *The Logic of Solidarity;* ayrıca bkz. Thernstrom, "Working class social mobility in industrial America". Thernstrom'a göre, fabrikalardan çok *kentler* arasındaki devingenlik, işçi sınıfı bilincinin oluşumu önündeki esas engeldir.
6 "Ücretler", s. 423.

dir.[1] Öte yandan, çok yüksek devingenlik, sistemi o denli akışkan ve kümeleri o denli dayanıksız kılar ki, böyle bir durumda kalıcı kolektif aktörler ortaya çıkmayacaktır.[2] Marx'ın kolektif eylem önündeki bu engeli ne ölçüde gördüğü belirsizdir, ama öyle anlaşılıyor ki bu açıdan sınıflar arası devingenliğin sınıf içinde uğraş değişikliğinden daha önemli olduğuna inanıyordu. *Onsekiz Brumaire*'den 6.1.4'te aktarılan bir pasajda, Amerikan sınıf yapısının "sürekli akış"ına gönderme yaparak, bunun sınıf üyeleri arasında örgütlü eylemin önünde bir engel olduğunu ima eder. *Komünist Manifesto*'da, modern küçük burjuvazinin kendine özgü karakterine gönderme yapar: bir sınıf olarak "kendini hep yenilemek", ama öte yandan "bu sınıfın bireysel üyeleri sürekli olarak proletaryanın içine fırlatılıp atılmaktadır".[3] Ancak bu durumun, kolektif eylem kapasitesi bakımından içermelerine dair hiçbir şey söylemez. 1856'da yazılmış bir makalede ise, bu türden kimi içermelere değinir:

> Kapitalin yoğunlaşması hızlanmış ve, bunun doğal sonucu olarak, küçük orta sınıfın gerilemesi de hızlanmıştır. Bir türden endüstri kralları yaratılmıştır; bunların gücüyle sorumluluğu ters orantılıdır –bunlar yalnızca hisselerinin miktarı ölçüsünde sorumludur, ama şirketin kapitalinin tamamına hükmederler– az çok kalıcı bir küme oluştururlar; hissedarların büyük kitlesiyse sürekli bir çözülme ve yenilenme sürecinden geçer.[4]

Son olarak, *Kapital III*'te, kapitalist sınıfın içine doğru yönelen devingenliğin bu sınıfın hâkimiyetini istikrarlı kıldığına dair pasaja birkaç defa gönderme yaptım –bunun bir nedeni, işçi sınıfının, bu yoldan potansiyel liderlerinin kimilerini yitirmesi olsa gerek. Öte yandan, biraz önce "Ücretler"den aktarılan pasaj benim bildiğim tek istisna olarak bir yana bırakılırsa, Marx sınıf-içi devingenliğin böylesi olumsuz sonuçlarından pek söz etmez. Tersine, bu devingenliğin işçiler için olumlu sonuçları üzerinde durur, çünkü bu "çok çeşitli görevlere uygun, tam olarak gelişmiş bireyi"[5] yaratma eğilimindedir. Fakat Marx, devingenliğin, işçi için belki iyi olsa da, bir sınıf olarak işçilerin direncini azaltabileceğini ihmal eder.

Sınıf üyelerinin kültürel heterojenliği de, kolektif eylem önünde bir engel olabilir. 1.3.1'de aktardığım İrlanda üzerine bir pasajda, Marx, akla yatkın olmayan bir biçimde, İngiliz ve İrlandalı işçiler arasındaki karşıtlığın, bir "böl ve yönet" stratejisi çerçevesinde, İngiliz kapitalistlerce kasıtlı olarak

1 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 314 vd.; Tocqueville, *Democracy in America*, s. 549.
2 Tocqueville, işte bu nedenle, sınıfın Amerika'da önemli bir etken olmadığına inanıyordu (bkz. not 2, s. 342).
3 *Komünist Manifesto*, s. 509.
4 *New York Daily Tribune*, 11.7.1856.
5 *Kapital I*, s. 488.

yaratıldığını veya en azından yapay olarak canlı tutulduğunu ima eder. Sömürücülerin, örneğin kasıtlı olarak karma bir işgücü yaratarak (6.3.1), önceden var olan farklılıkları kendi yararlarına kullanabildikleri önermesi daha akla yatkındır. Doğrudur, kültürel farklılıklar aşılabilir –ama sınıfsal dayanışmanın başka sadakatleri aşması için gereken zaman hayli uzun olabilir, ve çok fazla giriş-çıkış devingenliği var ise, bunun için zaman kalmayabilir. 6.2.3'te, küme üyeleri arasında farklı bir türden heterojenlik üzerinde duracağımı bildirmek isterim. Bu heterojenlik, kültürel arka plan ile değil, güdülenme ile ilgilidir.

"Kolektif eylemin teknolojisi" sözüyle, girdi (toplam katılım) ve çıktı (kolektif eylemin bireye olan faydası) arasındaki fonksiyonel ilişkiye gönderme yapıyorum.[1] Başlıca üç olasılık ayırt edilebilir. (i) İlişki, bir kademe-fonksiyonu ilişkisidir, yani katılımın marjinal verimliliği "hemen her yerde" sıfırdır. Kritik eşiğe dek, katkıda bulunmak yararsızdır, eşiğin ötesinde gereksizdir. Ancak ve ancak bir bireyin davranışı eşiğe çıkılmasını sağladığı zamandır ki, katkıda bulunmak bir fark yaratır. Bu model bazı kolektif eylem durumları için uygun olabilse de,[2] şimdiki durumda hemen hemen yararsız olacaktır.[3] Greve daha çok insan katılırsa, başarı olasılığı artar. (ii) Fonksiyonel ilişki içbükey olabilir; böylece ilk katkılar küçük bir etkide bulunur, sonraki katkılar ise gitgide daha etkili olurlar. Bu durum, tipik olarak, örgütlenmeyle ilgili pratiklerde bir türden süreksizliği yansıtacaktır. Devrimcilerin etkililiği, bir makineli tüfek edinmeye yetecek ölçüde kalabalık olduklarında, dramatik biçimde artabilir. (iii) İlişki dışbükey olabilir; böylece ilk katkıların etkisi sonrakilerin etkisini aşar. Bir açlık grevi çok büyük bir etki yapabilir, ama ikinci açlık grevi medyanın dikkatini hiç çekmeyebilir. Açıktır ki, teknoloji ve güdülenme, kolektif eylemin olasılığını belirlemek üzere karmaşık biçimlerde etkileşirler. Örneğin, içbükey bir teknolojiyle, yüksek düzeyde güdülenme içinde olan, yani, bedavacı kazançlarına veya tek taraflı davranıştan gelen kayıplara pek aldırış etmeyen bazı üyelere gerek vardır.

---

1 Bu paragraf, büyük bir ölçüde, Oliver, Marwell ve Teixeira'nın şu yazısına dayanır: "Group heterogeneity, interdependence and the production of collective goods".

2 Hardin, *Collective Action*, s. 55 vd.

3 Buchanan, haklı bir neden olmaksızın, eşik teknolojisinin kolektif eylem için uygun model olduğunu varsayıyor (*Marx and Justice*, s. 89). Ayrıca, bu varsayımdan şu dayanaksız vargıya ulaşıyor: özgecil güdülenmeler ile dahi, bu teknolojiyle kolektif eylem meydana gelemez. Eşik teknolojileriyle, bir kişinin davranışının sonucu etkileme olasılığı çok küçüktür, ama (merkezi olmakla) bir etki yaptığı nadir hallerde, etki çok büyüktür. Dolayısıyla, birey için katılımın beklenen faydası, onu katılmaya güdülemek için pekâlâ yeterli olabilirdi. Bkz. Parfit, *Reasons and Persons*, bölüm 3.

Oldukça farklı, son bir konu da şudur. Hangi koşullar altında, ezilen veya sömürülen bir kümenin üyeleri, başlarına gelen şeyleri veya onlara yapılanları edilgen biçimde kabullenmek yerine, kendilerini, içinde bulundukları ortamı biçimlendirebilecek etkin varlıklar olarak görmeye başlarlar? Veya yine, özsaygının ortaya çıkış koşulları nelerdir? Göreceğiz ki (6.2.3) Marx, özsaygının, esas olarak sınıf mücadelesinin bir sonucu olduğuna inanıyordu, ama mücadelenin başlaması için de asgari bir özsaygıya gerek vardır. 4.2.1'de gördük ki Marx, işçi sınıfı özsaygısının doğum yeri olarak *piyasayı* gösteriyordu. Kapitalist bir ekonomide, emek piyasası ve tüketim malları piyasası, işçiyi *seçim* yapmaya zorlar ve, seçimle birlikte, insanın kendi eylemlerinden sorumlu olması gelir. Böylece, kapitalizm, işçiye hem kolektif eylem için bir neden, *hem de* onu gerçekleştirmek için bir eğitilmiş kapasite verir. Bu ikinci hususta, kapitalizm önceki bütün ekonomik sistemlerden köklü biçimde ayrılır.

Öyle anlaşılıyor ki Marx, nedenler zincirini, piyasadan ekonomik mücadeleye ve oradan da siyasi mücadeleye giden bir zincir olarak görüyordu. E.P. Thompson'un *The Making of the English Class* kitabındaki anlatımla bunu karşılaştırmak öğreticidir. "Planting the liberty tree" başlıklı bölümde, Thompson, işçi sınıfı özsaygısının Devrim ve Napoleon yıllarındaki siyasi mücadelelerde doğmuş olduğunu açıkça belirtir. Daha sonra, kitabının bir başka bölümünün başlığı olan, "Standartlar ve deneyimler" ("Standards and experiences") üzerindeki yıkıcı sonuçlarıyla endüstriyel kapitalizmin yükselişi gelmişti. İstismarlara karşı işçilerin kolektif tepkisi, siyasi Radikalizm ile ateşlenmişti: "1840'lardan önceki herhangi bir zamanda, siyasi muhalefet ile endüstriyel örgütlenmeyi zihinlerimizde ayrıştırmak bir yanılgıdır".[1] Thompson'un yapıtında, piyasanın hastalıkla birlikte çaresini de getirmiş olduğu – bir piyasa ekonomisinin karakteristiği olan seçme özgürlüğünün işçinin özsaygısına da katkıda bulunmuş olduğu ve böylece onun piyasa güçlerine belli ölçülerde direnmesine olanak vermiş olduğu yönünde hiçbir ima yoktur. Öte yandan, Thompson'un argümanı bu görüşle uyumsuz değildir, çünkü piyasanın doğması endüstriyel kapitalizmin doğmasından önce gelir. Piyasanın özgürleştirici etkisi, onun sakıncalarının geniş bir ölçekte hissedilmeye başlamasından *daha önce* kendini gösterebilirdi. Her ne olursa olsun, Thompson'un siyaset üzerindeki vurgusu, ekonomik mücadelelerin önceliğine dair Marx'ın teorisiyle uyumsuz görünüyor.

6.2.3. **Kolektif eylemin rasyonalitesi**

Kolektif eyleme ilişkin herhangi bir teori önermedim. Yalnızca, olsa olsa *ceteris paribus** kolektif eylemle korelasyon içinde olan değişkenlerin bir listesini

1 Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 546.

* Başka şeylerde eşitlik halinde (Lat.) (ç.n.)

verdim. ("Olsa olsa" diyorum çünkü kimi durumlarda bağımsız değişkenin bağımlı değişkeni etkileme yollarının net etkisi belirsiz olmaktaydı.) Bu altayrımda, bu korelasyonları bireysel davranışa ilişkin bir teori içine yerleştirmeye yönelik kimi girişimleri ele alacağım. Bunu yaparken, köklü bir basitleştirme yoluyla ilerlemem gerekecek; 6.2.2'de tartışılan değişkenlerin çoğu ihmal edilecek. Sona doğru Marx'ın sendikalaşmanın mantığı üzerinde yazılarından kimilerini gözden geçirsem de, esas olarak Marx'tan bağımsız biçimde ilerleyeceğim.

1.1 ve 1.2'de yapılan kimi genel saptamaları anımsatayım. Birincil ilke olarak, kolektif eylem için mikro-temeller aranmalıdır.[1] Kolektif eylemi basit şekilde kümeye getirdiği yararlar ile açıklamak, bir yığın soruyu, özellikle de kolektif eylemin edimcilere büyük yarar getirecek olduğu durumlarda bile sık sık niçin gerçekleşmediği sorusunu yanıtsız bırakmaktır. Bireysel düzeydeki açıklamalar, aşağıdaki yorumlama ilkesine göre kurgulanmalıdır: önce, davranışın hem rasyonel olduğu, hem de öz-çıkara yönelik olduğu varsayılmalı; bu geçerli değilse, en azından rasyonellik varsayımı yapılmalı; ancak bunun da geçersiz olması durumunda, kolektif eyleme bireysel katılımın irrasyonel olduğu varsayılmalıdır. Son olarak, erken indirgemecilik tehlikesi hep akılda tutulmalıdır. Kolektif eylem, var olan aşamada bireysel düzeydeki açıklamaların olanaklı olabilmesi için fazlasıyla karmaşık olabilir. Bu durumda en iyi araştırma stratejisi, yukarıda çizilen genel korelasyonların daha fazla ayrıntılandırılması olarak görünmektedir.

Örgütlenmeye çalışan herhangi bir insan kümesinin karşı karşıya olduğu temel problem, Tutuklunun İkilemi problemidir.[2] Bu, en basit biçimiyle, verili herhangi bir birey ile "başka herkes" arasındaki stratejik bir oyundur. Bu aktörlerden her birinin önünde iki strateji vardır: kolektif eyleme girişmek veya kaçınmak. Aktörlerce seçilen herhangi bir strateji çiftine karşılık, onlardan her biri için (beklenen maddi refah anlamında) iyi tanımlanmış bir kazanç matrisi bulunur. Aşağıdaki matriste, her bir kutudaki ilk numara "benim" kazancımı; ikinci numara ise, "başka herkes" kapsamındaki bireylerin her birinin kazancını temsil etmektedir.

Tablo 6.1

		Başka herkes	
		Girişmek	Kaçınmak
Ben	Girişmek	*b, b*	*e, f*
	Kaçınmak	*c, d*	*a, a*

1 Bu yönde bazı yeni trendler için, bkz. M. Hechter (ed.), *Microfoundations of Macrosociology*; Popkin, *The Rational Peasant*; Stroebe ve Frey, "Self-interest and collective action."

2 İki kişilik Tutuklunun İkilemi için, bkz. Rapoport ve Chammah, *Prisoner's Dilemma*. İkilemin *n*-kişilik hali için, bkz. Taylor, *Anarchy and Cooperation*.

Burada, *b–a*, 6.2.2'de tanımlandığı gibi işbirliğinden gelen kazancı temsil eder. Benzer şekilde, *c–b* bedavacının kazancını, *a–c* ise tek taraflı davranıştan gelen kaybı temsil eder. Açıktır ki, başka herkes ne yaparsa yapsın, kaçınmak benim çıkarımadır. Ötekilerin hepsi kolektif eyleme girişirse, ben kaçınmak yoluyla bedavacının kazancını elde edebilirim. Ötekilerin hepsi kaçınırsa, ben de kaçınarak tek taraflı davranıştan gelen kayıptan kendimi sakınabilirim. Aynı akıl yürütme her edimci için geçerli olduğundan, herkes kaçınmaya karar verecek ve kolektif eylem olmayacaktır.

Bir anlamda, bunun mantığı kendini dayatmaktadır. (i) Oyun yalnızca bir kez oynanırsa, (ii) oyuncular yalnızca matristeki kazanç ile güdülenirse ve (iii) rasyonel davranırlarsa, kolektif eylem gerçekleşemez. Öte yandan, etkileşim birkaç kez yinelenirse; oyuncuları güdüleyen kazançlar, maddi ödül yapısından farklılaşırsa; ve davranış tam olarak rasyonel değilse, kolektif eylem olasılıklarının ne olacağına bakabilirdik. Öyle anlaşılıyor ki, bütün bu koşullar altında, kolektif eylem olanaklı hale gelmektedir. Bu üç durum, daha önce, rasyonellik artı bencillik; yalnızca bencillik; ve irrasyonellik denilen şeylere tekabül etmektedir.

Önce, yinelenen etkileşimler üzerinde düşünelim. Bir endüstrideki kapitalistler veya bir firmadaki işçiler, uzun dönemler boyunca etkileşirler. Belli bir anda ne yapmayı seçtikleri, başkalarının daha sonraki anlarda ne yapacaklarının bir belirleyicisidir, öyle ki tehditler veya vaatler --örtük veya açık– olanaklı hale gelir. Bunlar, "daima karşındaki kişinin bir önceki oyunda seçtiği stratejiyi seç" gibi meta-stratejiler biçiminde ifade edilebilir. Yani, kaçınmaya karşı kaçınmayla misilleme yap ve işbirliğine işbirliğiyle yanıt ver. Bütün taraflar bu meta-stratejiyi benimserler ise, ortaya çıkacak olan durumun döneklere karşı istikrarlı olabileceği gösterilebilir. Bedavacılık kazançları, bireyi, kolektif eylemden kaçınmaya ayartmayacaktır.[1]

Sezgilerimize hayli uygun olan bu fikir, günün birinde bize bir iyilik edebilecek olan başka insanlara yardım etmeyi çoğu zaman akıllıca bulduğumuz gözlemine dayanarak, biçimsel oyun teorisinin ortaya çıkışından uzun zaman önce, başkaları yanında, Descartes tarafından da ifade edilmiştir. Ancak, oyun teorisi, bu fikir üzerindeki bazı kısıtlamaları, sağduyusal gözlemler yoluyla hemen görülemeyecek bazı kısıtlamaları ortaya koymamıza yardım edebilir. İlkin, kolektif eyleme katılmanın rasyonalitesi, şimdiki kazançların gelecekteki kazançlara ne ölçüde yeğlendiklerine bağlıdır. Daha kesin olarak, farklı zaman boyutlarındaki bu kazançların iskonto oranı ile,

---

1 Ayrıntılar için, bkz. Taylor, *Anarchy and Cooperation.*

2 *Ulysses and the Sirens* kitabımda (bölüm II.4) aktarılan ve tartışılan Descartes'tan Prenses Elisabeth'e mektuplara bakınız.

işbirliğinden gelen kazancı, bedavacıların kazancını ve tek taraflı davranıştan gelen kaybı tanımlayan parametreler arasındaki spesifik niceliksel ilişkiye bağlıdır.[1] İkinci olarak, etkileşimlerin sayısı belirliyse ve oyuncular tarafından önceden biliniyorsa, kolektif eylemin bireysel rasyonalitesi çöker. Bu durumda, son oyunda işbirliği etmek asla rasyonel olamaz, çünkü o aşamadaki davranış, gelecekteki kazançları etkileyemez. Dolayısıyla, bütün taraflar, son dönemde herkesin kaçınacağını bileceklerdir. Ama bu demektir ki, sondan bir önceki dönem de aynı şekilde görünecektir, çünkü bu oyunda yapılan seçimler son oyun için hiçbir sonuç doğurmayacaktır. Ve böylece argüman, ilk etkileşim dönemine kadar geri gider. Dolayısıyla, kolektif eylemin rasyonel olabilmesi için, etkileşimlerin sayısı ya belirsiz ve bilinmez olmalı, ya da stokastik bir değişken olmalıdır. Son olarak, karşınızdaki kişi size ne yaptıysa aynısını ona yapmak şeklindeki meta-strateji, asla bir başat strateji değildir, yani, karşıdaki kişinin seçebileceği her meta-stratejiye verilecek en iyi yanıt değildir, sadece onun aynı meta-stratejiyi seçmesine verilecek en iyi yanıttır. Bu demektir ki, insan bu stratejiyi, ancak ve ancak, karşıdaki kişinin benzer şekilde davranacağına inanmak için sağlam nedenleri varsa seçecektir. Bunun için, hayli sıkı birtakım bilgilenme koşullarının yerine getirilmesi gerekir– yani insan, karşıdaki kişinin en az kendisi kadar rasyonel ve bilgili olduğunu düşünmek için haklı nedenlere sahip olmalıdır. Onun rasyonelliği veya bilgi durumu hakkında şüphe varsa, rasyonel seçim kaçınmaktır.[2]

Bu olgular, kolektif eylemin niçin bazen gerçekleşmediğinin açıklanmasına girebilir. Edimciler, misilleme tehditleriyle caymayacak ölçüde açgözlü olabilirler. Etkileşimin bitiş tarihi biliniyor olabilir. Veya edimciler birbirleri hakkında eksik bilgiye sahip olabilirler. Bu koşulların meydana gelme sıklığı ve bunlardan herhangi birinin kolektif eylemi tek başına önleyecek olması, birçok durumda işbirliğinin niye gerçekleşmediğini önemli derecede açıklamaktadır. Veya, olayı öteki yönden ifade edersek, kolektif eylemin olması için o kadar çok koşulun yerine gelmesi gerekir ki, kolektif eylemin yine de olabilmesi bir mucizedir. Kabul edilebilir parametre değerleri penceresi gerçekten çok dar olabilir. Ama bu beyanlar, kolektif eylemin bencilce rasyonel davranıştan doğması gerektiği varsayımına dayanır. Şimdi, bu varsayıma dayanmayan açıklamalara geçiyorum.

Edimciler, birbirlerinden tam bir soyutlanmışlık içinde seçim yapmazlar. Bir edimcinin yaptıkları başka edimciler tarafından gözlenir ve edimci bunu bilir. Ayrıca, başkalarının ne yaptıklarını ve sonunda ne elde ettiklerini

1 Taylor, *Anarchy and Cooperation*, bölüm 3.

2 Söylemeye gerek yok, ama bunlar basitleştirilmiş beyanlardır. Daha yeterli bir formülasyonda, kolektif eyleme katılmaları beklenen başka insanların sayısını ve insanın kendi beklentisinin sağlamlığını dikkate almak gerekirdi.

de görecek durumdadır. Bu dışsallıklar, güdülenmeyi ve seçimi çeşitli yollardan etkileyebilir. İlkin, edimci, kendisine uygulanabilecek enformel toplumsal yaptırımları öngörüp, kaçınma konusunda suçluluk ve utanç duyabilir. Pratik açıdan, bunun eşdeğeri, kaçınma stratejisinin seçilmesi üzerine bir fayda cezası konulmasıdır – ama ancak başkaları işbirliği etmeyi seçerlerse. Bu durum, tek taraflı davranıştan gelen kaybı etkilemeksizin, bedavacının kazancını azaltacak veya yok edecektir. İkinci olarak, edimci, başkalarına giden kazançlardan bir pozitif fayda elde edebilir. Kolektif eyleme girişmek yoluyla onların fayda düzeyini belli bir ölçüye getirebilirse, kendi kaybını (yani, feda ettiği bedavacılık faydalarını) kısmen veya tamamen telafi edebilir. (Daha sonra tartışılacak olan, tek taraflı davranıştan gelen kaybın dışsallıklardan etkilenmediği varsayımını yapıyorum.) Üçüncü olarak, edimciler eşitliğe kendi başına bir değer verebilir ve, kazanç matrisinin herhangi bir kutusundaki numaralar farklılaştığında, bundan negatif fayda görebilirler. Bu durum, yine, tek taraflı davranıştan gelen kaybı azaltmaksızın, bedavacılık kazancını aşağıya çekecektir. Olsa olsa, eşitliğin yeğlenmesi söz konusu kaybı arttıracaktır.

Bu dışsallıkların bedavacılık kazançlarını tamamen yok ettikleri varsayılırsa, işbirliği oyunun çözümü olarak görünür. Ama bu, yine, başat bir strateji değildir. Tek taraflı davranıştan gelen kaybın devam ettiğini varsaydığıma göre, kolektif eylem yönünde ilk adımı atmak rasyonel olmaz. Daha önce olduğu gibi, sıkı birtakım bilgilenme koşulları yerine gelmelidir. Aslında, *işbirliği için koşullu bir tercih* söz konusudur. Her edimci, başka edimcilerin de aynı şekilde davranmaları beklenebilir ise, işbirliği etmeyi tercih etmektedir, ama öyle davranmayacaklarından şüphe ediyorsa, kendisi de öyle davranmayacaktır.

Bu türden durumlarda kolektif eylemin gerçekleşmemesinin iki nedeni olabilir. İlk olarak, bilgilenme koşulları yerine getirilmemiş olabilir. İkinci olarak, edimciler, söz konusu dışsallıklar tarafından yeterince güdülenmiyor olabilirler. 6.2.2'de belirtilen koşullardan bazılarının anlamı burada açıkça görünüyor. Edimciler sayıca çok fazla değillerse, birbirlerine yeterince yakınlarsa, arka planları yeterince benzeşiyorsa ve yeterince uzun bir zaman boyunca etkileşirlerse, birbirlerini tanımaya ve birbirlerine ilgi göstermeye başlayacaklardır. Böylece, hem bilgilendirme koşulu, hem de güdülenme koşulu yerine getirilmeye yüz tutacaktır. İkinci beyan, birkaç nedenle, tartışmalıdır. İlk olarak, bunun bütün sınıflar için eşit ölçüde geçerli olmasını beklemezdik. Örneğin kapitalistlerin, birbirlerinin kârlarına ilgiden güdülenmelerini beklemezdik. Daha genel olarak, sömüren sınıfların bu türden duygular besleme olasılığının sömürülen sınıflara kıyasla daha küçük olduğunu tahmin edebiliriz. Doğrudur, toplumsal yaptırımlar korkusu, sömürenler ara-

sında güdüleyici bir güç olarak azımsanmamalıdır,[1] ama bu yaptırımlar, kolektif eylemin başlatılmasında değil, onun istikrarlı hale getirilmesinde daha etkili olacaktır.[2] İkinci olarak, aynı bireyler arasında uzun süreli etkileşim, kayıtsızlığı, dayanışmaya değil düşmanlık ve kıskançlığa dönüştürebilir, böylece pozitif dışsallıklardan ziyade negatif dışsallıklar yaratabilir.[3] Öyle görünüyor ki Marx, üretim sürecinde işçiler arasındaki işbirliğinin, onları, sınıfsal eylemde işbirliğine de daha eğilimli kıldığına inanıyordu.

İçerme yoluyla, kapitalistler arasında kolektif eylemin yinelenen oyunlarda bencil rasyonelliğe, işçi sınıfının kolektif eyleminin ise fayda fonksiyonundaki dışsallıklara dayandığını öne sürmüş bulunuyorum. Yinelenen Tutuklunun İkilemi mantığının her iki durumda da geçerli olduğunu varsaymak daha tutumlu olmaz mıydı? En az kapitalistler kadar işçiler de, kolektif eyleme, onu bencilce rasyonel buldukları için katılıyor olabilirlerdi. Bu düşünceyi, işçi sınıfı kültürüne dair geniş literatür ile bağdaştırmak zordur, ama öte yandan bireysel güdülenmeye ilişkin bu problemlerin kayganlığı ve inceliği, onu fırlatıp atıvermekten sakınmamızı gerektirir. Örtük mübadele ve koşullu dayanışma kavramları, aynı siyasi retoriği üretecek kadar yakındır birbirlerine. Bunun işçilerin dayanışması üzerinde olumsuz bir etkisi olup olmadığını görmek için, işçiler arasındaki etkileşimin bilinen bir bitiş tarihinin olduğu, örneğin yol yapımı ve benzer çalışmalar gibi durumlara bakarak hipotezi test etmeye çalışabilirdik. Ancak, bu türden sektörlerde çalışan işçiler, istikrarlı ve sürekli bir topluluk oluşturmazlar. Dolayısıyla, kolektif eylemin gerçekleşmemesi işçilerin yüksek değişim oranına da bağlanabilirdi. Her durumda, inşaat sektörlerindeki gezici işçiler, çoğu zaman, işçi sınıfının en radikal kesimleri arasında yer alırlar –ama bu radikalizmin, güçlü eylemci karakteri göz önüne alınırsa, yüksek düzeyde gelişmiş bir sınıf bilincinin bir işareti olup olmadığı sorgulanabilirdi.[4] O halde, sonuç ne olursa olsun, iki hipotezden herhangi birine uydurulabilmesi olasıdır. Net bir karşılaştırmaya olanak vermek için, kavramlar yeterince kesin, teori yeterince sağlam değildir. Hatta, böyle bir girişimin erken indirgemeciliğe düşmesi olasıdır.

Dikkat ediniz ki, her iki modelde de, kolektif eyleme katılım, yalnızca başkalarının katılımı koşuluna bağlıdır. İşbirliği hiçbir zaman başat bir strateji değildir. Başkaları ne yaparsa yapsın, işbirliğinin kesin olarak en iyi strateji olduğu modeller tasarlanabilir miydi? Bu görüş için bir gerekçe, bireyle-

1 Bkz. örneğin Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 230 vd.
2 van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, s. 132 vd.
3 March ve Lave, *Introduction to Models in the Social Sciences*, s. 15.
4 Bkz. benim *Logic and Society*, s. 144-5.

rin ahlaki olarak, örneğin, insanın kendi seçimini başkalarının ne yapacağına dayandırmasını kesin biçimde yasaklayan koşulsuz buyruğa uygun olarak hareket ettiklerini varsaymak olabilirdi. Bir başka gerekçe, bireylerin bazen katılımdan dolaysız fayda elde ettiklerini varsaymak olurdu; böylece "süreçiçi yararlar"[1] nedeniyle işbirliği başat bir strateji olabilirdi. Her iki öneri de, farklı yollarla, sonuççuluktan ayrılır. İlk önerinin argümanı, herkesin belirli bir şekilde davranması halinde ortaya çıkacak olan sonuçlara dayanır. Sonuççuluk ise, genellikle anlaşıldığı şekliyle, bireyin, *kendi* eyleminin getireceği sonuçları dikkate alarak hareket etmesi gerektiği görüşüdür. İkinci öneride, sonuçlara hiç başvurulmaz.

Birinci fikir hakkında kararsızım. Bir yanda, işçi sınıfı tarihi, bireysel kahramanlık veya özveri eylemlerinin, sadece yararsız değil, *zararlı* da olabildiğini gösterir. Bu tür eylemler, resmi makamlara veya işverenlere, işçileri ezmek için bir bahane verdiklerinde durum böyledir.[2] Koşulsuz özgeciliğin sık görülmemesi, yalnızca, bunun bireylerden talep ettiği insanüstü işlere değil, aynı zamanda, onun ahlaki sakıncalarıyla ilgili sağlam bir kavrayışa da bağlı olabilir. Öte yanda, kolektif eylemin teknolojisi içbükey ise, koşulsuz işbirliği yanlılarından oluşan bir sert çekirdek, başkalarının işbirliğine katılmasını kolaylaştırabilir. Şöyle bir kar topu etkisi düşünülebilir: koşulsuz işbirliği yanlılarından oluşan yüzde 5'lik bir sert çekirdek, en az yüzde 5'lik bir kesimin işbirliğine başlamış olmasını gereksinen yüzde 10'luk bir başka kesimi çeker; böylece, en az yüzde 15'lik bir kesimin işbirliğine başlamış olmasını gereksinen yüzde 30'luk bir başka kesim daha işbirliğine çekilir ve bu böyle gider.[3] Yani, bazı edimciler için tek taraflı davranıştan gelen kayıp sıfır ise, onların eylemi, sonraki katılımcılar kümesi için söz konusu kaybı sıfıra indirir, vs. Şundan hayli eminim ki bu durum işçi sınıfı tarihindeki önemli epizotlara uygundur. Öyle anlaşılıyor ki, tek taraflı eyleme ilişkin ahlaki kınamalar, ancak böyle bir kar topu etkisinin işlemediği hallerde geçerlidir. Fakat dikkat ediniz ki, kar topu etkisine yapılan gönderme, sonuççu düşünüşün bir biçimidir.[4] Edimcilerin kendileri kendi katılımlarını böyle düşünmeyebilirler, ama bu yine de bir gerekçelendirmenin alacağı biçimdir. Kolektif eylemde koşulsuz işbirliği yanlılarının önemi, tam da, başkalarının onları izleyip izlemeyeceğini hesaplama gereğini duymamaları olabilir –ve sonuççu olmayan bu tutum, olaydan sonra, başkalarının da kolektif eyleme katılmalarını sağlamaktaki etkisiyle sonuçsal olarak gerekçelendirilebilir.

1 Buchanan, *Marx and Justice*, s. 92 vd.; bkz. ayrıca Hirschman, *Shifting Involvements*.

2 Bu problemin iyi bir anlatımı için, bkz. Margalit, "Ideals and the second-best".

3 Bu türden karma tercih durumları için, bkz. Oliver, Marwell ve Teixeira, "Group heterogeneity, interdependence and the production of collective goods"; Schelling, *Micromotives and Macrobehaviour*.

4 Charles Silver ile tartışmalar, bu konudaki düşünüşüme yardım etmiştir.

Tek taraflı davranışın ahlaken kınanmasının ne zaman ve hangi koşullar altında olaydan *önce* geçerli olduğu sorusu ise devam etmektedir.

İşbirliğinin başat bir strateji olabileceğini düşünmek için bir başka gerekçe sorguya daha açıktır. Katılımdan gelen yararlar, esas olarak yan ürünlerdir.[1] Bu yararları elde etmek için, *yalnızca bunun için,* kolektif eyleme katılan veya onu başlatan hiç kimse onları elde etmeyecektir. Kabul ederim ki, kolektif eylemin kendisinin tanımlandığı hedefin gerçekleştirilmesinde başarıya ulaşma olasılığı da büyük olmayacaktır. Bir grev örgütlemek, yalnızca heyecan uğruna kolektif eyleme girişenlerin narsist tutumuyla pek bağdaşmayan, zorlu, sürekli çaba gerektirir. Bu türden bireylerin, mutlak sayısal varlıklarıyla, zaten örgütlenmiş bir eylemin etkililiğini arttıramayacaklarını söylemiyorum, fakat yalnızca veya başlıca bu şekilde oluşmuş bir kümenin kalıcı güçten kesinlikle yoksun olacağını iddia ediyorum.

Geriye, bireysel katılımı temelde irrasyonel olarak sunan kolektif eylem açıklamalarını tartışmak kalıyor. (İlke olarak, irrasyonel inançlar üzerine girişilen eylem ile, inançlar *veri* alındığında irrasyonel olan eylem arasında ayrım yapmak istenebilirdi, ama gerçek durumlarda birini mi ötekini mi gözlemekte olduğumuza pek nadir olarak karar verebilirdik.) Kısaca bu türden iki açıklamaya değineceğim. İlk açıklama şu gözlemden hareket etmektedir: Tutuklunun İkilemi'nin çok uzun vadelerinde, oyuncular, oyunun sonlarına doğru dönekliğe geçseler de, bitiş tarihinin bilindiği durumlarda bile çok uzun bir zaman işbirliği ederler.[2] Bu davranışın aslında rasyonel olduğu iddia edilmiştir[3], ama bu görüş beni ikna etmiyor. Gerçekte, önümüzde duran şey, irade zayıflığına bir tür bilişsel analoji olayıdır: uzak gelecek, bizim hesaplarımıza, yakın gelecek ve şimdiki zaman ile aynı şekilde girmez. Yüksek bir zaman iskonto oranı anlamında irade zayıflığı işbirliğini zorlaştırırken, burada tartışılan geleceğin dikkate alınmaması hali işbirliğini daha erişilir kılar.

Öteki açıklama, Amos Tversky ve George Quattrone tarafından yapılan zekice bir deneye dayanır.[4] Bu iki araştırmacı görmüşlerdir ki, değişik hipotetik durumlarda oy verme davranışı hakkında kendilerine sorular yöneltilen denekler, aşağıdaki hipotezi doğrulayan bir biçimde yanıt vermektedirler. Bir birey, her nasılsa, belli bir kümeyi temsil ettiğini veya onun tipik özellik-

---

1 Bu konuda, bkz. benim *Sour Grapes,* bölüm II.9.

2 Rapoport ve Chammah (*Prisoner's Dilemma,* s. 29) şöyle yazıyorlar: "Açıktır ki, ortalama oyuncular, [işbirliği etmeme stratejisinin] rasyonel olarak savunulabilir tek strateji olduğunu hesaplayacak ölçüde stratejik açıdan sofistike değillerdir ve bu entelektüel yetersizlik, onları, yitirmekten kurtarır."

3 Hardin, *Collective Action,* s. 146 vd.

4 Quattrone ve Tversky, "Self-deception and the voters' illusion".

lerini taşıdığını düşünmekte ise, şöyle akıl yürütme eğiliminde olacaktır: "Ben belli bir şekilde davranırsam, benim gibi olan başkalarının benzer şekilde davranmaları olasıdır." Ayrıca, bu itiraz edilemez tanısal akıl yürütme tarzının nedensel düşünüşe dönüşme eğilimi vardır. Bireyler belli bir yönde oy kullanmaya karar verirler, çünkü inanırlar ki bunu yaptıklarında, adeta sihir yoluyla, onlar gibi olan başkaları da aynı şeyi yapacaklardır. Kuyruk, köpeği salladığına inanırmış. Aynı nokta, burada tartışılan kolektif eylem biçimlerine de uygulanabilir. Söz konusu eğilim, Newcomb problemi[1] olarak bilinen muammayla ve ayrıca Kalvinizmdeki bazı akıl yürütme tarzlarıyla[2] ilişkilendirilir. Açıktır ki bu düşünüş, toplumsal açıdan çok yararlı olabilir. Sanki, koşulsuz buyruğun psikolojik uygulaması gibidir. Kimi durumlarda irrasyonelliğin bu biçiminin, kolektif eyleme katılmaya yönelik bireysel kararların açıklanmasına girebileceğine inanıyorum, ama bu türden durumların nasıl sınırlanması gerektiği konusunda fikrim yok.

A priori, bireysel düzeydeki davranış için herhangi bir tek modelin bütün kolektif eylem türlerinde en iyi model olacağına inanmak için neden yoktur. Açıklamada çoğulculuk ilkesinden vazgeçilmemelidir. Öte yandan, her durum için özel bir model kullanmanın tehlikelerine karşı uyanık olunmalıdır. İnanıyorum ki, daha ileri araştırma için en iyi model karma bir model olabilir: çabaların yüzde 70 kadarı, makro-korelasyonun daha fazla araştırılmasına, yüzde 30 kadarı ise, mikro-temeller sunan modeller oluşturulmasına harcanmalıdır. Elbette ki, toplumsal bilimlerde, insanların niye işbirliği ettiklerinin açıklanması probleminden daha önemli bir problem yoktur.

Marx'a geçmeden önce, kolektif eylemde *liderliğin* rolüne dair birkaç şey söylemek istiyorum. Açıktır ki, kolektif eylemi eşgüdümlemek için, bireylerin güdülenmesi ne olursa olsun, liderler her zaman gereklidir. Ayrıca, güdülenmeler de, bireylerin harekete geçmeden önce birbirlerine güven duymaları gereksinmesini içeriyorsa, liderlik bu güveni sağlamak için ek bir işlev üstlenir. Tek bir birey, yüz kişiyi tanıyor ve bu yüz kişi ona güveniyorsa, bu birey, bilgilenme koşullarını iki yüz işlemle yaratabilir --önce, onlardan her birine, kolektif eyleme katılmak için duydukları isteği sorarak ve, daha sonra, yine her birine, başka her birinin istekliliği hakkında bilgi vererek. Buna karşılık, yüz kişi arasında ikili iletişim, yaklaşık olarak beş bin ayrı iletişim hareketini gerektirecektir. Liderlik yoluyla elde edilen bilgi kazanımları epeyce hacimli olabilir.

---

1 Bkz. Nozick, "Newcomb's problem and two principles of choice".

2 Daha geç bir dönemden alınmış olmakla birlikte, bir Baptist risalesinden aktarılan şu sözler, Kalvinist akıl yürütme tarzını çok güzel yansıtır: "Kurtarılmak için İsa'ya gelen her can... teşvik edilmelidir... Gelen can, seçilmemiş biri olmaktan korkmamalıdır, çünkü ancak seçilmiş olanlar gelmeye istekli olurlardı". (aktaran Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 38.)

6.1'deki kazanç matrisinin özel bir durumuna bakarsak, liderlik için bir başka rol daha belirlenebilir. Varsayalım ki, bu kazançlar bir Tutuklunun İkilemi oluşturmamakta, $b = c$, $e = a$ ve $b > a$ şeklinde tanımlanmaktadır. Kolektif eylem lehine veya aleyhine herhangi bir bireysel çıkar yoktur, ama onun lehine bir kolektif çıkar vardır.[1] Bireyler, başkaları ne yaparsa yapsın, kayıtsız olduklarına göre, basitçe yazı-tura atabilir veya âdet neyse ona uyabilirlerdi, ama girişimci bir lider bu "kayıtsızlık bölgesi"ni[2] değerlendirebilir ve onların kolektif olarak en iyi çıkarı uyarınca hep birlikte hareket etmelerini sağlayabilirdi. Büyük ölçüde hipotetik de olsa, olanaklı bir durum olarak, ücretlerin bastırılmasında emek tasarruf edici yeniliklerin önemini düşünelim (3.3.2). Bir firmanın, yenilik arayışını, emek tasarruf edici bir yöne çevirmesinden dolayı katlanacağı maliyet ihmal edilebilir düzeyde ise, akıllıca liderlik ve ikna için bir olanak var demektir.

Liderliğin daha sık tartışılan bir rolü, üyeler için selektif özendiriciler veya –buna alternatif olarak– inatçı bireyler için cezalandırma sunmaktır.[3] Bu olay, işbirliğine karşılık bir fayda primine veya dönekliğe karşı bir fayda cezasına eşdeğerdir. Yukarıda tartışılan enformel yaptırımlar gibi, bunlar, kolektif eylemin yaratılmasından çok onun istikrarlı kılınmasında etkilidir. Uygun açıklama sırası, bireysel güdülenmeler ile başlamak ve daha sonra bunların nasıl olup da davranış örüntüleri ürettiklerini sormaktır. Bu örüntüler, daha sonra, başlangıçtaki güdülenmelerin yokluğunda bile o davranışlara girilmesini sağlayabilen örgütlenmeler biçiminde kristalleşebilir. Kolektif eylemle ilgili temel soruyu –*kolektif eylem her şeye karşın nasıl olabiliyor?*– yanıtlamak için, onun zaten gerçekleşmiş olduğu bir durumu varsayarak yola çıkamayız. Dolayısıyla, eylemin örgütlenmesinde, bilgilerin yayılmasında ve kayıtsızlığın değerlendirilmesinde liderliğin rolü, kavramsal olarak, zorlama ve selektif özendirme görevlerinden daha önemlidir.

Marx, kolektif eylem için mikro-temeller sağlama problemi üzerinde pek düşünmedi. Sendikalara dair tartışmalarında, onların dolaysız ekonomik yararlarını küçümser ve siyasi sınıf bilincinin oluşmasında grevlerin, vs. rolünü vurgular. *Komünist Manifesto*'da şunları okuruz: "İşçilerin mücadelesinin asıl meyvesi, onun dolaysız sonucunda değil, işçilerin sürekli olarak genişleyen birliğinde yatar."[4] "Ücretler" üzerine elyazmasında Marx, sendikaların işçilerin çıkarlarına zararlı olacakları itirazını tartıştıktan sonra, şunları ekler:

---

1 Bu oyunla ilgili olarak, ayrıca bkz. benim *Ulysses and the Sirens*, s. 120-1.
2 Stinchcombe, *Constructing Social Theories*, s. 157.
3 Olson, *The Logic of Collective Action*, s. 66 vd.
4 *Komünist Manifesto*, s. 493.

Burjuva iktisatçılarının bütün bu itirazları, söylediğimiz gibi, doğrudur, ama yalnızca onların bakış açısından doğrudur. Sendikalarda söz konusu olan şey, gerçekten de yalnızca görünen şey olsaydı, yani ücretlerin belirlenmesi olsaydı, emek ile kapital arasındaki ilişki ebedi olsaydı, bu birliktelikler kaçınılmaz şekilde başarısız olurlardı. Ama onlar, işçi sınıfını birleştirmenin, bütün eski toplumu sınıf çelişkileriyle beraber devirmeye hazırlanmanın aracıdırlar. Ve bu bakış açısından, işçiler, bu iç savaşın ölüler, yaralılar ve mali kayıplar biçiminde onlara getirdiği maliyetleri hesaplayıp onlara anlatan bu akıllı burjuva öğretmenlere gülmekte haklıdırlar. Rakibini yenmek isteyen, onunla, savaşın maliyetlerini tartışmaz.[1]

Marx burada, hem işçi sınıfının birleşme gereksinmesi içinde olduğunu, hem de zaten birleşmiş olduğunu ileri sürüyor gibidir. Bir yanda, ekonomik yararlar uğruna mücadele işçileri birleştirecek ve onları daha sonraki mücadeleler, siyasi mücadeleler için hazırlayacaktır. Öbür yanda, işçilerin, katlanmaları gerekecek mali kayıpları [gelecekteki kazanımlara karşı-ç.n.] iskonto edecek kadar ileri görüşlü oldukları söylenmektedir. Ama işçilerin bir siyasi sınıf bilinci geliştirmek uğruna ekonomik mücadeleye girişmelerini istemek, aslında onların bu mücadele sonucunda gelişmesi beklenen olgunluğa daha şimdiden sahip olduklarını varsaymaktır. Marx burada, eylemin yan ürünü olarak ortaya çıkabilecek olan herhangi bir arzu edilir durumun, aynı zamanda, o eylem için güdüleyici hedef olarak da seçilebileceğini varsaymakla, yukarıda kısaca söz edilen *yan ürünler safsatasına* düşmektedir. Şu kadarı doğru ve önemlidir ki, işçiler ekonomik mücadelelere girişirlerse, işverenler ile aralarında doğacak çatışmalar, bir noktada ekonomik mücadelelerin ötesine geçmelerini gerektiren bir sınıf bilinci geliştirmelerine yardım edebilir. Yanlış olan, bu *ex post* gerçeğin bir *ex ante* güdülenmeye dönüştürülmesi ve, böylece, ekonomik mücadelelere girişmenin amacının onların aşılmasıymış gibi gösterilmesidir.

Bu nokta temel önemde olduğundan, daha fazla metinsel kanıt ve argüman sunacağım. 2.4.2'de *New York Daily Tribune* gazetesinden aktardığım bir yazıda Marx iddia eder ki, "efendiler ve işçiler arasındaki çatışmalar ... emekçi sınıfların canlılığını korumanın ... vazgeçilmez araçlarıdır". Bundan sonraki beyan, kronolojik sırada, 1865'te yazılmış bir mektuptan geliyor. Burada Marx diyor ki, Almanya'da;

Birlikler, ve onların içinden doğan sendikalar, işçi sınıfının burjuvaziye karşı mücadele için örgütlenmesinin bir aracı olarak ve yalnızca bu açıdan çok büyük önem taşımakla kalmazlar –ki bunun önemini, başka şeyler yanında, Birleşik Devletler'deki işçilerin bile, oy haklarına ve cumhuriyete rağmen, onlarsız edememesi gösterir– fakat bunun yanında,

1 "Ücretler", s. 435.

Prusya'da ve genel olarak Almanya'da, örgütlenme hakkı polis devletinde ve bürokratizmde bir delik açar; Hizmetlilere Dair Kuralları ve kırsal kesimlerde soyluların hâkimiyetini paramparça eder. Kısaca, örgütlenme hakkı 'uyruklar'ın tam anlamıyla yurttaşlara dönüşmesi için bir düzenlemedir *(eine Massregel zur Mündigmachung der 'Untertanen').*[1]

Bu düşünce, sınıf mücadelesinin içinden özsaygının doğup gelişmesi, böylece siyasi eylem için gerekli önkoşulun yaratılması hakkında bir argümandır. Mücadelenin *nesnesini* oluşturan dolaysız ekonomik hedeflerin gözden kaçırılmaması şartıyla, bu argümanda itiraz edilecek pek fazla şey yoktur. Mücadelede başarı beklentisi –mücadele sonuçta başarısızlığa uğrasa bile– vazgeçilemez niteliktedir.[2]

Aynı yıla ait *Ücret, Fiyat ve Kâr*'da Marx şunları yazar: "Kapital ile gündelik çatışmalarında korkakça teslim olsalardı, [işçiler] daha büyük herhangi bir hareket başlatma hakkından kendilerini kesinlikle yoksun bırakırlardı".[3] Bu yapıtta Marx, sendikaların, esas olarak savunmacı bir nitelikte de olsa, birtakım ekonomik sonuçlar elde edebileceklerini kabul eder. Dolayısıyla, kendi başına ekonomik mücadelenin bir anlamı olurdu, ama bu, kesinlikle, siyasi kurtuluş hedefinin altındaydı. Ekonomik mücadelenin bu ikincil karakteri, Marx'ın Enternasyonal için 1866'da kaleme aldığı bir belgede de ifade edilir:

Sendikalar ilk başta, işçilerin, kendilerini en azından kölelerin durumunun üstüne çıkarabilecek sözleşme koşulları sağlamak amacıyla, [kendi aralarındaki rekabeti] kaldırmaya veya en azından sınırlamaya yönelik *kendiliğinden* çabaları sonucunda ortaya çıktılar. Dolayısıyla, sendikaların dolaysız hedefi, gündelik zorunlu gereksinmeler ile, kapitalin hiç bitmeyen tecavüzünün engellenmesine yönelik çareler ile, kısaca söylersek, ücret ve çalışma süresi konularıyla sınırlıydı. Sendikaların bu faaliyeti yalnızca haklı değil, gereklidir de. Bugünkü üretim sistemi sürdükçe, bundan vazgeçilemez. Öte yandan, kendileri bunun bilincinde olmaksızın, sendikalar, tıpkı belediyelerin ve komünlerin orta sınıf için yapmış oldukları gibi, işçi sınıfının *örgütlenme merkezlerini* oluşturmaktaydı. Sendikalar, kapital ile emek arasındaki gerilla çarpışmaları için gerekliyse, *ücretli emek ve kapital hâkimiyeti sisteminin ta kendisinin aşılması için örgütlü edimciler* olarak daha da önemlidirler.[4]

Son olarak, 1871'de yazdığı bir mektupta, Marx şunları öne sürer: "İşçi sınıfının, örgütlenmesi bakımından, hâkim sınıfların kolektif iktidarına, yani siyasi iktidarına karşı kesin bir saldırıya geçmek için henüz yeterince ilerlemiş olma-

1 Marx'tan Engels'e 18.2.1865 tarihli mektupta aktarılmış olarak, Marx'tan Schweitzer'e 13.2.1865 tarihli mektup.

2 Buna karşı, Trafalgar Meydanı'nda bir siyasi gösterinin pratikte herhangi bir *sonuç* getireceğini düşünüp düşünmediği kendisine sorulduğunda E.P. Thompson'un verdiği şu yanıta bakılabilir: "Aslında esas nokta bu değildir, değil mi? Esas nokta, demokrasinin yaşadığını göstermektir. İnsanlar, politikacıların onlara söylediklerini kabul etmeye razı değiller. Böyle bir gösteri bize özsaygı kazandırır. Çartizm, Çartistler için çok güzel bir şeydi. Çartır ("Charter") hedefine asla ulaşamadıkları halde öyleydi" (*Sunday Times*, 2.11.1980).

3 *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 151-2

4 "Cenevre Kongresi delegelerine talimatlar", s. 196-7.

dığı durumda, işçi sınıfı yine de, bu iktidara karşı sürekli bir hareketlilik yoluyla ve hâkim sınıfın politikalarına karşı düşmanca bir tutum yoluyla bunun için eğitilmelidir."[1] Kim tarafından eğitilmeli? Marx bunu söylemez. Birkaç yıl önce Engels'e Enternasyonal'in önemi hakkında şunları yazmıştı: "Belki de göründüğünden daha yakın olan, gelecek devrimde, biz (yani sen ve ben) bu güçlü makineyi *ellerimizde* tutacağız."[2] Bu sözler, işçilerin aktif, otonom öznelere dönüşmesini anımsatan sözler değil.

Bu değişik pasajlardan, aşağıdaki sonuçlar çıkarılabilir. (i) Marx, akla yatkın bir biçimde, ekonomik faydalar için verilen mücadelelerin işçileri değiştirebileceğini, böylece onların ekonomik mücadelenin ötesine geçip siyasete adım atacaklarını ileri sürer. Bu olay, "koşulların değişmesi ile insan faaliyetinin veya insanın kendisinin değişmesi arasındaki örtüşme"[3] olayıdır. (ii) Özellikle erken dönem yapıtlarında, ekonomik mücadelelerin sonuçta yararsız çıkabileceklerini önerir. Bu önerme, söz konusu mücadelelerin bir siyasi sınıf bilincinin oluşması için yararlı ve hatta vazgeçilmez oldukları iddiasıyla hayli tutarlıdır, yeter ki bu iddia nedenler ve sonuçlar hakkında bir *ex post* beyan olarak alınsın. (iii) Öte yandan, bu iddia, araçlar ve amaçlar hakkında bir beyan olarak *ex ante* anlamda kabul edilirse, yan ürünler safsatasının bir örneği haline gelir. (iv) Ancak, onun bir araç-amaç beyanı olarak kabul edilmesi bir anlamda olanaklıdır, yani bir yönlendirme reçetesi olarak anlaşılabilir. İşçi sınıfının uzak görüşlü liderleri, işçileri, yitireceklerini bildikleri mücadelelere sürükleyebilirlerdi, çünkü yenilginin kendisi bir bilinçlenme kazanımı getirecektir[4] veya mücadele –başarılı olsun veya olmasın– siyasi olgunluğun bir koşuludur. Ama bu, işçi sınıfı dışında bulunan hiç kimsenin ona ne yapması gerektiğini söyleyemeyeceği, çünkü "eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiği"[5] ve "çalışan sınıfların kurtuluşunun yine çalışan sınıfların kendileri tarafından başarılması gerektiği"[6] yolunda Marx'ın yazılı görüşüne aykırıdır. (v) Marx'ın sendikalarla ilgili beyanlarının birçoğunda güçlü teleolojik çağrışımlar vardır. Bunların faaliyetlerinin, siyasi devrime hizmet etmedeki nihai rolleriyle açıklanabileceği ima edilir ve böylece Marx'ın mikro-temelleri ihmal etmesi gerekçelendirilir. (vi) Son olarak, Marx'ın yazdıklarında, sendikaların, verdikleri ekonomik mücadelelerde sınırlı bir başarı elde edebilecekleri yolundaki daha makul görüşü de bulabiliriz –öyle ki, başarı sayesinde, işçiler bu mücadeleye teşvik edilebilecek, başarının sınırlı olması sayesinde ise, işçilerin onun ötesine geçme gereksinmesini duyacakları tahmin edilebilecektir. Bence bu görüş,

1 Marx'tan Bolte'ye, 23.11.1871.
2 Marx'tan Engels'e, 11.9.1867.
3 "Feuerbach Üzerine Tezler", s. 4; krş. ayrıca *Alman İdeolojisi*, s. 53, 214.
4 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 47'de Marx, siyasi mücadele konusunda bu argümanı yapar. Devrimin yenilgisi, işçileri yanılsamalarından kurtarmak için gereklidir.
5 "Feuerbach Üzerine Tezler", s. 4.
6 "Enternasyonal'in geçici tüzüğü", s. 14.

yan ürünler safsatasıyla, teleolojik safsatayla ve yönlendirme ayartısıyla o denli çok karışmıştır ki, onun kesin olarak 'Marksist sınıf bilinci teorisi işte budur' diye öne sürülmesi olanaksızdır.

6.3. Sınıf mücadelesi

Sınıf bilinci, sınıf mücadelesine ayrılmaz şekilde bağlıdır. Bu ayrımda, kolektif aktörler olarak sınıflar arasındaki cepheleşmeler ve birleşmeler yoluyla toplumsal çatışmanın nasıl doğduğunu tartışıyorum. 6.3.1'de, daha önce 6.2.1'de tanımlanmış olan "negatif sınıf bilinci" olayını, "latent sınıf mücadelesi" ile, yani, kendi içinde herhangi bir mücadele türü olmamakla birlikte, sınıf mücadelesini önlemeyi amaçlayan davranış ile irtibatlandırıyorum. 6.3.2'de, toplumsal çatışmayı, kolektif aktörler arasında işbirliksiz bir oyun olarak tartışıyorum. 6.3.3'te, koalisyon oluşumuna yer veren bir işbirliği çerçevesi sunuluyor. 6.3.4'te, toplumsal çatışmada sınıfların merkeziliği üzerine bir tartışmayla konuyu bağlıyorum.

Ampirik referans çerçevesi, esas olarak, 1850 civarındaki İngiltere ve Fransa olacak. 1848-1851 arasında Fransa'daki toplumsal ve siyasi mücadeleler üzerine Marx'ın yazıları, analitik ve retorik açılardan parlak oluşlarıyla iyi bilinir. İngiliz siyaseti üzerine makaleleri ise, onlardan farklı olarak, düzenli bir olaylar anlatımı oluşturmaz, fakat teorik perspektiften bunların aynı derecede önemli olduklarına inanıyorum. Bu iki grup çalışmayı bir arada ele alarak, Marx'a göre kapitalizmde sınıf mücadelesinin merkezi özelliklerinin neler olduğu ortaya konulabilir. Bu bölümde, Almanya üzerine yazılara gönderme yapmıyorum. Çünkü onlar, toplumsal arka planı dikkate almaksızın, yalnızca siyasi olaylarla ilgilenirler. Bundan sonraki bölümde [Bölüm 7-ç.n.] söz konusu yazılar merkezi bir yer tutacak.

6.3.1. Latent sınıf mücadelesi

Steven Lukes'in "iktidarın üç boyutu" tipolojisini izleyerek,[1] sınıf çatışmasının üç olası biçimini ayırt edebiliriz. İlkin, karşılıklı olarak tanınan, açık mücadele vardır. Sınıf çatışmasının bu biçimi, 6.3.2 ve 6.3.3'ün konusunu oluşturuyor. Öteki uçta, hiçbir sınıfın etken biçimde başka herhangi bir sınıfı ezmeye çalışmadığı, sınıf çıkarlarının salt nesnel biçimde farklılaştığı durum var. Bu durumda, sınıf çıkarlarının farklı derecelerde doyurulması, başka mekanizmalardan, amaçlı olmayan mekanizmalardan ileri gelir.[2] Bundan sınıf *mücadelesi* olarak söz etmek belki de pek anlamlı değildir, fakat pekâlâ

1 Lukes, *Power: A Radical View*.

2 Veyne, *Le Pain et le Cirque*'teki merkezi tema budur. Bağımlı sınıfın üyeleri, kendiliklerinden, teslimiyetlerini haklılaştıran bir ideoloji üretmezlerse, hâkim sınıfın güce başvurabileceği ve başvuracağı anlamında, bu türden nesnel sınıf çatışması bir sınıf mücadelesi potansiyeli taşır, ama sınıf mücadelesi değildir.

sınıf *çatışması* olgusundan söz edilebilir. Bu iki uç arasında, latent sınıf mücadelesi diye adlandırdığım şey vardır. Bu bir ara durumdur. Şöyle ki *bir* sınıfın tam sınıf bilincine sahip olduğu varsayılır ve bu sınıf, kolektif bir aktör olarak, başka sınıfların sınıf bilincine erişmelerini önlemek için adımlar atar. Özellikle, bir sınıf, kendi çıkarlarına karşıt kolektif eylemi önlemek amacıyla, 6.2.2'de tartışılan sınıf bilinci koşullarını manipüle etmeye çalışabilir. Bu türden eylemi tartışırken, karşıt sınıfın sınıf bilincine erişmesini önlemeye yönelik tedbirler ile, yalnızca amaçlanmamış (veya en azından açıklayıcı olmayan)[1] bir sonuç olarak buna ["karşıt sınıfın sınıf bilincine erişmesinin önlenmesine"-ç.n.] yol açan tedbirler arasında ayrım yapmak için çok dikkat edilmelidir. Burjuvazi, işçi sınıfının mücadeleleri için liderlik malzemesi sağlayabilecek işçilere saflarını açarak, işçi sınıfını zayıflatabilir, ama yukarkıya doğru toplumsal devingenliğin bu sonucu, kendi başına, onun latent sınıf mücadelesinin bir biçimi olduğunu kanıtlamaz. Öyle bir vargıya ulaşılabilmesi için, amaçlı tasarımın varlığına dair kanıt olmalıdır.

Bu uyarı, sınıf bilincinin bilişsel ve güdülenimsel koşulları bakımından özellikle geçerlidir. Ezilen sınıfların kendi içinde bulunan birçok mekanizma, bu sınıfların, kolektif eylem yoluyla sorunlarına çözüm getirebileceklerini anlamalarına engel olur.[2] Toplumsal teori kadar, tarihsel kanıtlar da, bu fenomenleri sınıf hâkimiyeti bakımından açıklamaya yönelik girişimleri geçersiz kılar. Marx'ın savladığı gibi, İngiltere'de işçi sınıfının iki ayrı düşmanının –toprak sahipleri ve fabrika sahipleri– var olması, işçilerin sınıf bilincini zayıflatmak sonucuna yol açmış olabilir. Kapitalistlerin, düşmanın gerçek niteliği hakkındaki yanılsamaları beslemek için, toprak sahiplerini kasıtlı olarak yapay biçimde ayakta tuttuklarını savlamak ise çok daha az mantıklıdır.

Daha geri plandaki koşullar, karşıt sınıfça manipüle edilmeye daha elverişlidir. Benim bildiğim kadarıyla Marx, toplumsal kontrol araçları olarak soyutlanmışlık, küme içinde giriş-çıkış oranı, küme büyüklüğü veya homojenliği gibi kavramları hiçbir zaman tartışmamış olmakla birlikte, bu kavramlar onun genel yaklaşımıyla tamamen tutarlıdır. Ayrıca, bunlar epeyce önemli ve yaygın hâkimiyet tarzlarıdır. Örnek olarak, birçok hükümetin demiryolu yapımının siyasi içermelerine aşırı ölçüde duyarlı olması[3] veya

---

1 Parantez içindeki bu kayıtlamanın anlamı şudur: bir sınıf, kendi davranışının bir başka sınıfın kolektif eylem kapasitesini azaltacağını tahmin edebilir, ama bu etki o sınıfı harekete geçirmek için ne yeterli, ne de gerekli olmayabilir. Örneğin, işverenler, emeğin daha büyük devingenliğine yönelik devlet politikalarını destekleyebilir, çünkü bu, verili bir sendikalaşma düzeyinde, toplam kârlar için olumludur; ama aynı zamanda, bunun sendikalaşma düzeyini azaltmasını da sevindirici bir yan etki olarak bekleyebilirler.

2 Genel bir tarama için, benim *Sour Grapes* kitabımın III. ve IV. bölümlerine bakınız.

3 Gerschenkron, "Agrarian policies and industrialization: Russia 1861-1917", s. 710.

Çin'de devlet memurlarının, yerel eşraf ile ittifaklar oluşturmaya zaman bulamasınlar diye, rotasyona tabi tutulmaları[1] gösterilebilir. Kolektif eylemi önlemek amacıyla işgücüne heterojen öğelerin karıştırılması da yaygın bir olaydır.[2] Bu türden düzenlemeler, elbette ki, üretim verimliliği açısından kötü olabilir. Demiryolu siyasi bakımdan tehlikeli olabilirdi, ama ekonomik bakımdan son derece yararlıydı. Devlet memurlarını, işi öğrenmeye zaman bulamadan, rotasyona tabi tutmak pek verimli değildir. Birçok işçinin bir araya getirildikleri büyük fabrikalar, huzursuzluk yuvaları olabilir, ama ölçek ekonomilerini kullanmak için gereklidirler. Dolayısıyla, sınıf bilinci ve verimlilik arasında dikkate alınması gereken bir alışveriş vardır (3.3.2).

6.3.2. Sınıf cepheleşmesi

Bu ayrımda, iki veya daha fazla sınıf arasındaki işbirliksiz karşılaşmaların sonuçlarını ele alıyorum. Önce, iki sınıflı durumu ve, ardından, daha kısa olarak, üç sınıflı durumu inceleyeceğim.

İki sınıflı durumda, sınıf mücadelesinin iki biçimi arasında ayrım yapmamız gerekiyor. Bir yanda, iki sömürücü sınıf arasında ganimetin bölüşülmesi üzerindeki mücadele, öte yanda ise, bir sömürücü sınıf ile bir sömürülen sınıf arasında ganimetin büyüklüğü üzerindeki mücadele vardır. Bölüşülecek şey mücadeleden önce verili olduğu için, ilk durumun, bir katıksız çatışma oyunu, yani sabit toplamlı bir oyun olarak temsil edilebileceği düşünülebilirdi. Ama bölüşülecek şey, yalnızca arttırılamayacak olmak anlamında verilidir. Kesinlikle azaltılabilir, çünkü mücadelenin kendisi kazançlardan finanse edilmesi gereken kaynaklar ister. Sınıflar, elde edecekleri *net* gelirle ilgilendiklerinden, oyun aslında değişken toplamlıdır – ilgiye değer başka toplumsal durumların çoğu gibi. Ama yine de, bu türden mücadele ile, diyelim ki, işçi-kapitalist çatışması arasında önemli bir fark vardır. İkinci durumda, brüt ürünün kendisi mücadeleden etkilenir. Örneğin, greve gitmenin işçiler açısından maliyetini düşünelim. Söz konusu olan, yalnızca, bir örgütlenme kurmanın, personele ödeme yapmanın, vs. maliyeti değildir. İşçiler, aynı zamanda, grevin ekonomik faaliyeti felç ettiğini ve, böylece, içinden daha büyük bir pay talep ettikleri ürünün miktarını azalttığını da düşünmek zorundadırlar. Bu durumda, mücadele, hem üretimde, hem bölüşümde değişken toplamlıdır. Oysa, sömürücü sınıflar arasındaki mücadele yalnızca bölüşüm alanında değişken toplamlıdır.

---

1 Skinner, "Cities and the hierarchy of local systems", s. 341.

2 Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 65, 93, 146; Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, s. 109, 171.

Marx, toprak sahipleri ile kapitalistler arasındaki mücadeleyi çoğu zaman bir katıksız çatışma olarak tartışır. Bunun en açık ifadesi, belki de, *Artı-Değer Teorileri*'nde bulunur:

> Kapitalist, işçilerin dolaysız sömürücüsüdür, *artı-emeğin* yalnızca dolaysız edinicisi değil, dolaysız yaratıcısıdır. Fakat (endüstriyel kapitalist için) bu yalnızca üretim süreci yoluyla ve üretim süreci içinde olabildiğinden, kapitalistin kendisi bu üretimin bir memuru, onun yöneticisidir. Toprak beyi ise, toprak mülkiyeti yoluyla (mutlak rant için) ve değişik toprak türlerinin fiziksel farklılıkları nedeniyle (farklılık rantı için) bir hak iddia eder. Bu hak, yönetilmesine ve yaratılmasına hiçbir katkıda bulunmadığı bu artı-emeğin veya artı-değerin bir kısmını cebine atabilmesini sağlar. Dolayısıyla, bir çatışma halinde, kapitalist, onu ["toprak beyini"-ç.n.] basit bir fazlalık, ehlikeyif bir şişkinlik, kapitalist üretim üzerinde bir asalak, onun üzerinde oturan bit olarak görür.[1]

Başka bir yerde, Marx bu farklılığın bazı içermelerini ortaya koyar:

> Ricardocu anlamda toprak mülkiyetinin ilgası, yani, onun devlet mülkiyetine çevrilmesi, böylece rantın toprak beyine değil de devlete ödenmesi, kapitalin en derin özünden doğan idealdir, en içten arzudur. Kapital toprak mülkiyetini ilga edemez. Ama, onu devlete ödenen ranta dönüştürerek, bir sınıf olarak kapitalistler onu edinirler ve devlet harcamalarını karşılamak için kullanırlar, böylece, dolaysız biçimde elde tutamayacakları bir şeyi dolaylı olarak temellük ederler.[2]

Kapitalistin işçiyi soyması gibi, toprak beyi de kapitalisti soyar, ama kapitalistten farklı olarak, "kesinti yapılacak şeyin yaratılmasına yardım" (4.3.2) etmez. Toprak beyi hiçbir üretici işlev yerine getirmez; ne çalışır, ne de herhangi bir yönetim işi yapar. Dolayısıyla, salt ekonomik çıkar çatışması yanında, üretken olan ve olmayan sınıflar arasında ideolojik bir karşıtlık da doğar.

Bu karşıtlık, endüstriyel ve finansal kapitalistler arasında da ortaya çıkar. Bunların gerçekten de ayrı sınıflar oluşturup oluşturmadıkları sorulabilirdi. Bu görüşe karşı, Marx'ın bunların her ikisine de "burjuvazi"nin üyeleri olarak gönderme yapması[3] belirtilebilirdi. Fakat bu, gerçekten bir itiraz değildir. *Onsekiz Brumaire*'de, toprak sahipleri de, bundan böyle "monarşi, kilise ve eski İngiliz anayasasının güzellikleri"[4] ile değil, yalnızca *rant* ile, yani onları bir sınıf olarak tanımlayan kategorinin ta kendisiyle ilgilendikleri gerekçesiyle, burjuvazinin bir parçası olarak görülürler. Burada, toprak sahiplerinin burjuvalaşması, onların kapitalistleşmiş olması demek değil, yalnızca, ekonomik kategorilerin onların bilincinde en önemli yeri tutmaya başlamış

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 328; krş. *Kapital III*, s. 638.
2 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 472; krş. *New York Daily Tribune*, 11.7.1853.
3 Örneğin, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 48.
4 *Onsekiz Brumaire*, s. 128; ayrıca krş. *New York Daily Tribune*, 21.8.1852.

olması demektir. Ayrıca Marx, finansal ve endüstriyel kapitalistlerin ayrı sınıflar oluşturduklarını da açıkça ifade eder.[1] 6.1'de belirtilen teorik gerekçeler bakımından da gerekli olan bir ayrımdır bu. Söz konusu iki küme, farklı ekonomik davranışlara girerler: finansal kapitalistler, kapital ödünç verirler; endüstriyel kapitalistler ise, emek kiralayıp çalıştırırlar.[2]

Toprak beylerinde olduğu gibi, ama daha az haklı biçimde, Marx, endüstriyel ve finansal kapitalistler arasındaki mücadeleyi bir katıksız çatışma olarak görür. Defalarca, kârın bu iki sınıf arasında bölüşülmeden *önce* yaratıldığını söyler,[3] böylece de uzmanlaşmış finans piyasalarının sağladığı kazanımları ve ayrıca spekülasyondan gelen kayıpları göz ardı eder. Öte yandan, Ricardocuların toprak mülkiyetini ilga etmeyi istemeleriyle aynı şekilde finansal kapitalin asla ilga edilemeyeceğini de öne sürer: "Para (metalar), kapital olarak hizmet edebildiği sürece, kapital olarak satılabilir."[4]

Toprak beyi gibi, "çalışan" bir kapitaliste ödünç para veren finansal kapitalist "işçileri sömürmez ve emekle karşıtlık içine girmez"[5], ama açıktır ki, geliriyle satın alabileceği şeylerde cisimleşen süreden daha az çalışması anlamında, o bir sömürücüdür. Artığın bölüşülmesi üzerinde endüstriyel kapitalist ile çatışmanın yanı sıra, toprak beyi ile olduğu gibi, bir ideolojik karşıtlık da ortaya çıkar:

> Dolayısıyla, [işleyen kapitalist] açısından faiz, "çalışma" içinde olmadığından kapitalin yeniden üretim sürecinden soyutlanmış olan salt kapitale sahip olmanın meyvesi olarak görünür; girişim kârı ise, bu kapitalle yerine getirdiği işlevlerin ona özel ürünü olarak, kapitalin hareket ve faaliyetinin ürünü olarak görünür; öyle bir faaliyet ki, yine ona, parakapitalistinin üretim sürecine katılmaması ve ataleti karşısında, onun kendi faaliyeti olarak görünür.[6]

> ... işleyen kapitali temsil etmek, faiz getiren kapitali temsil etmek gibi tembelce bir iş değildir. Kapitalist üretim temelinde, kapitalist, üretim ve dolaşım sürecini yönetir. Üretken emeğin sömürülmesi, onu ister kendisi sömürsün, ister kendi adına başkasına sömürtsün, çaba ister. Bu nedenle, onun girişim kârı, ona, faizden ayrı, kapital sahipliğinden bağım-

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 123; *Kapital III*, s. 376.

2 6.1.1'deki sınıf tanımını izleyerek, kimlerin endüstriyel kapitalist, kimlerin finansal kapitalist olduklarını neyin belirlediğini sorabiliriz. 8.2.3'te *Kapital III*'ten (s.377-8) aktarılan bir metinde, Marx, bireysel varlık sahibi açısından, bu iki kariyerin eşdeğer olduklarını ima eder. Bu düşünce, seçim durumunun birden fazla optimum içeren bir durum olduğu şeklinde yorumlanabilir.

3 *Kapital III*, s. 378, 381.

4 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 472.

5 *Kapital III*, s. 379; krş. *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 477.

6 *Kapital III*, s. 374.

sız olarak görünür; mülkiyetsiz bir kimse, bir *işçi* olarak çalışmasının sonucu olarak görünür.[1]

Finansal kapitalistler ve toprak beyleri, böylece, başkalarının çalışmasından geçinirler –endüstriyel kapitalistin çalışması ve onun sömürdüğü işçilerin çalışması. Elbette ki, endüstriyel kapitalist de başkalarının çalışmasından geçinir, ama bunu yapabilmek için kendisinin de bir miktar çalışma yapması gerekir. Dikkat ediniz ki, endüstriyel kapitalist bir yönetici değil, bir ölçüde bankaya veya tefeciye ipotekle bağlı olan, bir çalışan maliktir.

Marx, işçilerden elde edilen artıktan geçinen farklı sınıflar arasındaki fiili cepheleşme hakkında pek fazla şey söylemez. Bunun en önemli istisnası, Tahıl Yasaları'nın konulması ve kaldırılmasıyla ilgilidir. *Kapital III*'te bu yasaların kökeni şöyle anlatılır:

> Toprak beyleri, yasama üzerinde, her yerde önemli bir etkileme gücüne, hele İngiltere'de ezici bir etkileme gücüne sahip olduklarından, bütün kiracılar sınıfını aldatmak amacıyla [kendi kiracılarının zor durumunu] istismar edebilmektedirler. Örnek olarak, aylak toprak beyleri için Anti-Jakoben savaş sırasında anormal ölçüde artan kiraların devam etmesini sağlamak amacıyla ülkeye yüklenmiş bir ekmek vergisi olan 1815 Tahıl Yasaları, gerçekten de, olağanüstü bol birkaç hasat dışında, tarımsal ürünlerin fiyatlarının, tahıl dışalımları kısıtlanmamış olsaydı inecekleri düzeyin üstünde tutulması sonucuna yol açtılar.[2]

Ama bu yasalar, sadece kapitalist kiracılar üzerinde değil, bütün kapitalistler üzerinde olumsuz bir etki yaptı, çünkü emeğin ücretlerini yükseltme eğiliminde oldular. Böylece, sanayiciler, Tahıl Yasaları'na Karşı Birliği örgütlediler ve bunun sonucunda, 1846'da, söz konusu yasalar kaldırıldı. 1852'de yazdığı bir makalede Marx, bu olayı, geçen zaman içinde meydana gelmiş olan gerçek iktidar değişikliğini sadece doğrulayan bir şey olarak görmekteydi:

> 1846'da Tahıl Yasaları'nın kaldırılması, zaten gerçekleşmiş bir olguyu, Britanya sivil toplumunun öğeleri içinde uzun zaman önce yürürlüğe girmiş bir değişikliği, yani toprak sahipliğinin para sahipliğine, toprak mülkiyetinin ticarete, tarımın endüstriye, kırların kentlere bağımlı hale gelmesini sadece teyit etmekteydi... Tory'lerin iktidarının esas temeli, toprak rantıydı. Toprak rantı, besin fiyatı tarafından düzenlenir. Besin fiyatı ise, Tahıl Yasaları'yla yapay biçimde yüksek tutuluyordu. Tahıl Yasaları'nın kaldırılması, besin fiyatını aşağıya çekti; besin fiyatının aşağıya çekilmesi, toprak rantını aşağıya çekti; toprak rantının aşağıya çekilmesiyle de, Tory'lerin siyasi iktidarının gerçek temeli zayıflatıldı.[3]

Daha sonra, bu görüşler köklü biçimde revize edildi. *Artı-Değer Teorileri*'nde Marx, Tahıl Yasaları üzerindeki çekişmeyi, "para sahipleri ve toprak sahipleri" arasındaki karşıtlık temelinde anlattığı için "Wilhelm Thukydides"

1 Aynı yerde, s. 380.
2 Aynı yerde, s. 626.
3 *New York Daily Tribune*, 21.8.1852.

Roscher ile alay eder ve bunların aslında endüstriyel kapitalistlere karşı birleşmiş olduklarını ileri sürer.[1] Daha önemlisi, *Kapital I*'de, toprak beylerinin Tahıl Yasaları'nın kaldırılmasından ötürü zarara uğramadıklarını açıkça söyler. Tam tersine, bu yasaların kaldırılması, drenaj ve başka tedbirler yoluyla tarımda çeşitli iyileşmelere yol açmıştır. "Bu amaçla topraklı aristokrasi kendisine, elbette Parlamento yoluyla, devlet hazinesinden çok düşük bir faiz oranıyla krediler verdi. Çiftçiler ise, bunları çok daha yüksek bir orandan geri ödemek zorundadır."[2] Burada Marx, toprak beylerinin siyasi iktidarının, daha önceki metinde öne sürüldüğü gibi, onların servetinin salt yansıması değil, fakat nedeni olduğunu iddia etmektedir. Öyle ise, onların iktidarı nereden geliyordu? Aşağıda 7.1'de buna bir yanıt önerilmektedir.

Sömürenler ile sömürülenler arasındaki sınıf mücadelesinin paradigmatik örneği, çatışma öğeleri yanında işbirliği öğeleriyle de, endüstriyel kapitalistler ve işçiler arasında olandır. Şimdi, aşağıdaki argüman pekâlâ ileri sürülebilirdi. Evet, bir işbirliği öğesi vardır; ama yalnızca, mücadelenin ortak öncülü, kapitalizmin varlığının sürmesiyse. Onun varlığı veya yıkılması üzerindeki mücadele ise, katıksız bir çatışmadır. Yukarıda belirtilen nedenlerle, bu görüş savunulamaz. Kapitalizmi yıkmanın işçilere olan maliyeti, iki sınıfça seçilen stratejilere bağlı olarak, daha küçük veya daha büyük olabilir. Her durumda, bu konu, Marx'ın ampirik analizlerinin anlaşılması bakımından aslında ilgisizdir. Marx, işçileri, çalışma günü ve ücret düzeyi üzerindeki mücadeleden bir sistem olarak kapitalizme karşı siyasi bir mücadeleye geçmeleri için teşvik ettiği ve bunun olacağına kesinlikle inandığı halde, onun fiilen gözlemleyebildiği sınıf mücadeleleri, sistem içinde bölüşüm etrafında dönmekteydi. İşçiler ve kapitalistler arasında işbirliğine gereksinme olmasının temeldeki anlamı şudur: işçilerin ve kapitalistlerin toplam üründen aldıkları payı büyütmek için kullandıkları araçlar, örneğin grevler veya lokavtlar, aynı zamanda üretimi aksatır ve böylece paylaşılacak toplamı azaltırlar. Ayrıca, işçilerin hayatta kalması ve yeniden üretilmesinde kapitalistlerin bir çıkarı vardır; ekonomik büyümeyi ve gelecekteki ücret kazanımlarını sağlayacak olan yüksek kârlarda da işçilerin bir çıkarı vardır (4.1.2).

4.1.4'te, işçiler ve kapitalistler arasındaki cepheleşmeleri hayli geniş biçimde tartıştım. Burada anımsatırım ki "kolektif emek ve kolektif kapital arasındaki mücadele" sömürü oranının birkaç belirleyicisinden yalnızca bir tanesidir. Buna ek olarak, bireysel pazarlığı, monopol veya monopson gücünü, başka sınıflarla koalisyonları, devlet müdahalesini ve teknik ilerlemeyi de dikkate almamız gerekir. İşçiler ve kapitalistler arasındaki mücadele, çok

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 122 vd.
2 *Kapital I*, s. 677.

çeşitli stratejiler ve karşı-stratejilere olanak tanıyan ve tahmin edilemez manevralar için geniş bir alan bırakan son derece karmaşık bir toplumsal ve zamansal bağlam içine oturur. Ancak, verili herhangi bir mücadelenin sonucunu tahmin etmek zor olabilse de, Marx, sınıf mücadelesindeki uzun vadeli trendin öngörülebilir olduğuna, bunun değişen erk dengesine tekabül ettiğine açıkça inanıyordu. Onun görüşünde, düşen kâr oranı ve gittikçe ağırlaşan krizler, kapitalist sınıfın altını oymaktaydı; işçiler ise, eğitimde ve örgütlenmede sürekli olarak ilerlemekteydiler. Kapitalistlerin ittifak kurma taktikleri (6.3.3) nihai çöküşü erteleyebilirdi, ama sonsuza kadar değil.

Ondokuzuncu yüzyıl ortasında Avrupa siyasetine ilişkin Marx'ın ayrıntılı analizleri, esas olarak, bu türden iki sınıflı cepheleşme incelemelerine dayanmaz. Hemen bütün durumlarda, üç veya daha çok sınıf işin içindedir. O halde, işbirliksiz çerçeve pek uygun değildir.[1] Niye böyle olduğunu görmek için, A, B ve C diye üç rakipten oluşan bir durumu ele alalım. A ve B her ikisi de epeyce güçlüdür. C ise kesin olarak daha zayıf. Bunlar, bir dizi taktik hamlelere girişecek ve sonuçta, onlardan biri, başlangıçtaki konumundan daha iyi bir konuma geçmek anlamında, mücadeleyi kazanacaktır. Her bir hamle, sahip olunan kaynakların iki mücadele arasında, yani, iki rakibe karşı mücadeleler arasında tahsis edilmesini içermektedir. O zaman, A ve B'nin, güçlerinin çoğunu birbirlerine karşı kullanacakları ve böylece C'nin kazanan taraf olacağı sezgilerimize uygundur, ve hatta bazı durumlarda kesin olarak gösterilebilir.[2] Öte yandan, A ve B en başta, birbirleriyle cepheleşmeden önce, C'yi ortadan kaldırmak için anlaşabilirler ise, onlardan her birinin sonunda kazanan taraf olma şansı daha büyük olacaktır. Bu türden durumlarda, işbirliksiz mücadele "tertius gaudens" sonucuna, yani, güçlüler arasındaki mücadelenin üçüncü bir taraf için yararlı olmasına yol açar.[3] İki güçlü rakipten her biri, bir ittifak ortağı olarak zayıf tarafı kendi yanına çekmeye çalıştığında özel bir durum ortaya çıkar. Kimin kimle işbirliği yapacağı hakkında işbirliksiz bir mücadele doğar. Sonuçta, herhangi bir işbirliği olmayabilir, fakat zayıf olan taraf güçlüler arasındaki çatışmadan kazançlı çıkabilir. Örnek olarak, Marx, İngiliz tarım işçilerinin kaderini tartışırken, "hırsızlar birbirine düştüklerinde namuslular kazanır" diyen İngiliz atasözünü aktarır.[4]

Bu türden "zayıflıktan kuvvet" veya "kuvvetten zayıflık" durumları hayli yaygındır. Ancak, bu türden durumlar, en azından zayıf tarafı etkisiz

1 "İşbirliksiz" derken, ortak çıkarların yokluğunu değil, koalisyonların yokluğunu anlatmak istiyorum.

2 Shubik, *Game Theory and the Social Sciences*, s. 22 vd.

3 Simmel (*Soziologie*, s. 82 vd.) Fabrika Kanunları üzerindeki tartışmayı önemli bir örnek olarak belirtiyor.

4 *Kapital I*, s. 675.

kılmak için gereken süre boyunca, güçlüler arasında bir ittifak kurulması yönünde bir eğilimle beraber giderler. Sınıflar arası işbirliğine yönelik bu baskı, 6.2'nin konusunu oluşturan sınıf içi işbirliği eğilimine kısmen benziyor. Her iki taraf da işbirliğinden kazanmaktadır, ama bu başat bir strateji değildir. Yine de, farklılıklar çarpıcıdır. Sınıf koalisyonu durumunda aktörlerin sayısı, sınıf bilinci durumuna göre daha küçüktür[1] ve işbirliği önündeki engellerden bazılarının aşılması da daha kolaydır. Özellikle, bedavacılık problemi aynı ölçüde ortaya çıkmaz, çünkü bir örgütün bir işbirliği taahhüdünden cayması bir bireyin aynı şeyi yapmasından daha zordur. Leninist tipte bir parti hariç, örgütlerin çoğu, anlaşmalara en azından bir süre bağlı kalınmasını sağlayan bir atalete tabidirler (ve tarihsel deneyimlerin ışığında, Leninist tipte partilerin işbirliğine istekli ortaklar bulmaları gittikçe zorlaşır). Elbette ki, bu türden ittifaklar çok istikrarlı ve kalıcı olmayabilir, fakat bunların amacı sadece geçici bir amaç ise, öyle olmaları da gerekmez. Orta uzunlukta ittifaklar, siyasetin doğasında vardır. Bu ittifaklar, koşullar değişip de başka kümeleşmeler daha çekici hale geldiğinde veya ilk baştaki taahhüt aşınıp bedavacılığın ayartısı dayanılmaz olduğunda, hedeflerine ulaşıp ulaşamamalarına göre kurulur ve bozulurlar. Dolayısıyla, Marx gibi, ben de inanıyorum ki, ittifak oluşumu kavramı toplumsal çatışmanın anlaşılması için vazgeçilmez bir kavramdır. Ve yine onun gibi inanıyorum ki, egzojen değişimler, örneğin sınıfların ekonomik durumundaki değişimler, ittifakların *değişken* örüntüsünü açıklamaya yardım edebilir.

6.3.3. Sınıf koalisyonları

Rus serflerinin özgürleşmesi ve bunun toprak sahipleri ve Çarlık hükümeti arasında yarattığı çatışma konusunda 1861'de yazdığı bir makalede, Marx, sınıflı toplumlarda koalisyon oluşumuna dair genel bir ilke öneriyordu:

> Hükümetin, tehditlere ve güzel sözlere rağmen, soylular ile köylüler arasındaki karşıtlık üzerinde bölünmüş olduğu –aristokrasinin hükümet ile kendi kulları arasındaki karşıtlık üzerinde, köylülüğün ise onun merkezdeki efendisi ile yerel efendilerinin ortak karşıtlığı üzerinde bölünmüş olduğu– bu çekişmede, bu türden işlerde alışılmış olduğu gibi, var olan güçler arasında ezilen sınıf aleyhine bir anlaşmaya varılmıştır.[2]

---

1 En azından, "sınıf koalisyonu oyunu"nun "sınıf bilinci oyunu"ndan sonra gerçekleştiğini varsayarsak, durum böyledir. Marx, bu ikisinin eşanlı olarak ilerlediği durumları araştırmış olsa da, sınıf mücadelesi ivme kazandıkça bu varsayımın yapılması makul görünüyor.

2 *New York Daily Tribune*, 10.10.1860.

Marx'ın 1850 civarında Fransız ve İngiliz siyasetine ilişkin analizleri daha nüanslı bir görüşe işaret etmektedir. Sonuç, gerçekten de, sömürülen sınıfa karşı sömüren sınıflar arasında açık veya örtük ittifak oluşumu yönünde bir eğilim olmuştur, ama uzun mücadelelerden sonra böyle olmuştur. O mücadeleler içinde, bir sömüren sınıf ile bir sömürülen sınıf arasında, bir başka sömüren sınıfa karşı sık sık ittifaklar oluşmuştur. Önce, İngiltere olayını, sonra da Fransa olayını ele alacağım. Her ikisi de aynı sınıfları içerir: ücretli emekçiler, endüstriyel kapitalistler, finansal kapitalistler ve toprak sahipleri. Doğrudur, Fransa'da büyük bir köylülük de vardı, fakat Marx'a göre bunun sınıf bilinci gelişmemişti ve dolayısıyla bu sınıf herhangi bir ittifaka girmedi. Aşağıdaki tartışma eksiktir, zira sınıf mücadelesinin siyasi uzanımları arka planda tutulmaktadır. 7.1 ve 7.2.1'de bunlar ön plana çıkmaktadır.

İngiltere'de sınıf mücadeleleri üzerine Marx'ın yazılarında, işçiler, endüstriyel kapitalistler ve toprak sahipleri esas aktörlerdir. Finansal kapitalistler epeyce tali bir rol oynarlar. *Artı-Değer Teorileri*'nde, Roscher'i tartışırken, Marx şöyle der:

> Wilhelm Thukydides, 1815 tahıl yasalarının tarihini ve bunlar üzerindeki mücadeleyi bilseydi, kasaba eşrafı (toprak sahipleri) ile kredi tacirlerinin (para sahiplerinin) sanayicilere karşı birleştiklerini de Cobbett'ten öğrenirdi... Ayrıca, Wilhelm Thukydides 1815-1847 döneminin tarihinden bilmeliydi ki tahıl yasaları üzerindeki kavgada para sahiplerinin çoğunluğu ve hatta ticaret âleminin bir kesimi (sözgelimi Liverpool), sanayicilere karşı toprak sahiplerinin *müttefikleri* arasında yer alacaklardı.[1]

Fransa üzerinde yazarken, Marx bu ittifakı genel bir olguya çevirir. "Genel olarak, büyük toprak sahiplerinin yüksek finans ile birleşmesi *normal olgudur*. Kanıt: *İngiltere;* kanıt: hatta *Avusturya*."[2] Fakat Marx niçin bu ittifakın oluşma eğiliminde olması gerektiğini açıklamaz. Toprak sahipleri ve finansal kapitalistlerin ortak özelliği, ulusal ürüne katkıda bulunmaksızın ondan geçinmeleridir, dolayısıyla bunların "sanayici sınıflar" tarafından tek bir blok olarak algılanması beklenebilirdi, fakat bu negatif "koalisyon bilinci"nin nasıl olup da pozitif bir bilince dönüşebildiğini anlamak güçtür. Bu nedenle, İngiltere'deki sınıf mücadelelerini tartışırken finansal kapitalistleri dikkate alamıyorum.

4.1.4'te İngiliz siyasetindeki sınıf koalisyonlarının kimi örneklerini gördük: Tahıl Yasaları'nın kaldırılmasında işçiler ve kapitalistler arasında; On Saat Yasası'nın çıkarılmasında işçiler ve toprak sahipleri arasında. Üçüncü

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 123.
2 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 115.

olabilirlik, madencilik sektörüyle ilgili yeni bir yönetmelik çıkarılması için 1862 yılındaki bir teklifle örneklenir. Bu sektörü

> ötekilerden ayıran istisnai özellik, burada toprak beylerinin ve kapitalistlerin çıkarlarının birleşmesidir. Bu çıkarların uzlaşmazlığı, fabrika mevzuatı açısından elverişli olmuştu, oysa şimdi bu uzlaşmazlığın olmaması madenlerle ilgili mevzuatın gecikmelerini ve hilelerini açıklamak için yeterlidir.[1]

Ama bunlar, sınıf mücadelelerindeki küçük çarpışmalardır. Onların ardındaki güdülenme, dolaysız ekonomik çıkarlar veya hatta basit intikam duygusudur.[2] Öte yandan bunlar, koalisyon oluşumunun daha genel bir örüntüsünü gösteren uzun vadeli bir çatışma içine otururlar. Bu örüntü, işçilerin ve kapitalistlerin karşılaştıkları ikilemlerden doğar. İşçi sınıfı, uzak düşmanlarına mı, yoksa yakın düşmanlarına mı cephe alması gerektiğine; kapitalistler ise, güçlerini eski düşmanlarına mı, yoksa gelecekteki düşmanlarına mı karşı yoğunlaştırmaları gerektiğine karar vermelidir. İşçiler, toprak sahiplerine karşı kapitalistler ile bir ittifakı tercih ettikleri ölçüde, kapitalistler işçilere karşı toprak sahiplerinin tarafını tutma eğiliminde olacaklardır. Bu, her halde, Marx'ın İngiltere üzerine yazılarının çoğundan çıkan örüntü gibi görünüyor. 7.1'de, toprak sahibi sınıfı açıkça çok önemli bir konuma yerleştiren bu kümeleşmenin siyasi içermelerine geri dönüyorum.

Komünist Manifesto'da, Marx, işçilerin kapitalistlere dönmeden önce toprak sahipleriyle mücadele etme eğilimi için bir açıklama sunar:

> Bu aşamada emekçiler, henüz, bütün ülkeye dağılmış ve kendi içlerindeki rekabetle parçalanmış, bütünlükten yoksun bir kitle oluştururlar. Herhangi bir yerde daha derli toplu kümeler oluşturmak üzere birleştiklerinde, bu birleşme henüz onların kendi aktif birliğinin değil, kendi siyasi hedeflerine ulaşmak için bütün proletaryayı harekete geçirmek zorunda olan ve üstelik, bir süre için, bunu yapabilen burjuvazinin birliğinin sonucudur. Dolayısıyla, bu aşamada, proleterler kendi düşmanlarıyla değil, düşmanlarının düşmanlarıyla, mutlak monarşinin kalıntılarıyla, toprak sahipleriyle, sanayici olmayan burjuvalarla, küçük burjuvaziyle savaşırlar.[3]

Bu anlayışta, işçi sınıfı kolektif bir aktör değil, sınıf bilinci yolunda daha çok ilerlemiş olan başka sınıflarca manipüle edilecek basit bir kukladır. Metinde, bu anlatımın hangi ülkeler için geçerli olmasının tasarlandığı belirtilmiyor, ama İngiltere o ülkelerden biri olamaz, çünkü Marx, aynı döneme ait bir me-

---

1 *Kapital I*, s. 495.

2 Marx'ın "Serbest ticaret sorunu üzerine konuşma"sında (s. 457) ve *New York Daily Tribune*, 1.8. 1854'te, toprak sahiplerinin kindarlık ve intikam duygularıyla güdülendikleri söylenir.

3 *Komünist Manifesto*, s. 492.

tinde, İngiliz işçilerine yüksek düzeyde gelişmiş bir sınıf bilinci atfeder:

İngiliz işçileri, İngiliz Serbest Ticaretçilerine, onların yanılsamaları veya yalanlarına kanmadıklarını göstermişlerdir; ve buna rağmen, toprak beylerine karşı güçbirliği ettilerse, bunun amacı, feodalizmin son kalıntılarını yok etmek ve böylece, uğraşılacak tek bir düşman bırakmaktır.[1]

Bu tema –her defasında tek bir düşmanla uğraşma gereği– Marx'ın Almanya için savunmuş olduğu benzer görünen politikanın arkasındaki güdülenme ile karıştırılmamalıdır. Burada, kapitalist sınıfla cepheleşmeyi ertelemek için Marx'ın gösterdiği neden, işçilerin –sınıf bilincinin vazgeçilmez koşulu olan– sayısal güç kazanmak için bir kapitalist hâkimiyet dönemine gereksinmelerinin olmasıydı.[2] İngiltere'de, işçi sınıfı tamamıyla oluşmuştu ve tamamıyla oluşmuş bir sınıf bilincine sahipti. Ancak, daha sonraki metinlerde, Marx bu konumdan bir ölçüde geri çekilmektedir.

İşçi sınıfı, niye iki değil de bir düşmanla uğraşmalıdır? İki düşmanı birbirleriyle savaşmaya bırakmak daha rasyonel olmaz mıydı? İşçiler, *tertius gaudens* oyununu oynayamazlar mıydı? 6.3.2'nin sonuna doğru, bunun niçin olanaklı olmayabileceğine dair bir argümanı anahatlarıyla ortaya koydum. Bir ölçüde çelişkili olan, bir başka argüman, sınıf bilincine erişmek için tek bir düşmana gereksinme olmasıdır. Marx'ın burjuvazinin durumunu tartıştığı metinlere, özellikle de 1852 ve 1854 yıllarında yazılmış iki önemli makaleye baktığımızda, söz konusu argüman ortaya çıkmaktadır:

1846'da, Tahıl Yasaları'nın kaldırılmasıyla topraklı aristokrasiye karşı büyük bir zafer kazanmış olan [Britanyalı Burjuvalar] bu zaferin maddi avantajlarının peşinden gitmekle yetindiler ve bundan gerekli siyasi ve ekonomik sonuçları çıkarmayı ihmal edip, Liberallerin devlet yönetiminde sahip oldukları kalıtsal tekeli yeniden ele geçirmelerine olanak verdiler. 1846'dan 1852'ye dek, bütün o dönem boyunca, şu slogan ile kendilerini alay konusu yaptılar: Geniş ilkeler ve pratik (yani *küçük*) düzenlemeler. Peki niye? Çünkü onlar her şiddetli harekette *işçi sınıfına* başvurmak zorundadır. Ve aristokrasi onların gitgide yok olan karşıtıysa, işçi sınıfı onların yükselen düşmanıdır. Geleceğin kendisine ait olduğu yükselen düşmanı önemli sayılabilecek birtakım ödünlerle güçlendirmektense, gitgide yok olan karşıt ile uzlaşmayı yeğlerler. Dolayısıyla, aristokrasiyle her zorlu çatışmadan kaçınmaya gayret ederler; fakat tarihsel zorunluluk ve Toryler onları ileriye doğru iter. Taşıdıkları misyonu yerine getirmekten, eski İngiltere'yi, geçmişin İngiltere'sini paramparça etmekten kaçınamazlar; ve mutlak siyasi hâkimiyeti ele geçirdiklerinde, siyasi hâkimiyet ve ekonomik hâkimiyet aynı ellerde birleştiğinde, dolayısıyla kapitale karşı

1 "Serbest ticaret sorunu üzerine konuşma", s. 457.
2 *Neue Rheinische Zeitung*, 22.1.1849.

mücadele, bundan böyle, var olan devlete karşı mücadeleden ayırt edilemez olduğunda – işte tam o zaman *İngiltere'nin toplumsal devrimi* başlayacaktır.[1]

Aristokrasiye karşı orta sınıfı yaratmış olan endüstri dalgasına, şimdi, orta sınıflara karşı işçi sınıflarını doğurmakta olan göçler yardım etmektedir ve edecektir. Orta sınıfların aristokrasiye darbeler indirmesi gibi, onlara da işçi sınıfları darbeler indirecektir. İşte bu olgunun sezgisel olarak kavranmasıdır ki, daha şimdiden, o sınıfın aristokrasiye karşı eylemine ket vurmaktadır... Sonuçta, İngiltere'nin feodalizmi, orta sınıfın belli belirsiz çözücü süreçleri altında yok olmayacaktır; böyle bir zaferin şerefi işçi sınıflarına ayrılmıştır. Siyasi eylem sahnesine onların kabul edilen girişi için vakit geldiğinde, birbiriyle cepheleşen üç kuvvetli sınıf olacaktır – toprağı temsil eden ilk sınıf, parayı temsil eden ikinci sınıf, ve emeği temsil eden üçüncü sınıf. Ve ilkine karşı zafer kazanmakta olan ikinci sınıf, zamanı geldiğinde, siyasi ve toplumsal çatışma alanında ardılına boyun eğmek zorunda olacaktır.[2]

Her iki metinde de, kapitalistlerin aristokrasiyi yok etmekte duraksayacakları savlanır. İlk metinde, kapitalistlerin yine de bunu yapmak zorunda olacakları, ikincide ise, bu görevin işçi sınıfına kalacağı belirtilir. Duraksamanın nedeni, ilk metinde açıkça söylenir. İşçi sınıfı, iki düşman arasında, Kapital ve Devlet arasında bölünmüş olduğu sürece, ne birine, ne de ötekine karşı mücadelede etkili olmayacaktır.

Bu tersine çevrilmiş "böl ve yönet" argümanı, Marx'ın kapitalizmde sınıf mücadelelerine ilişkin analizinde çok önemlidir. Bu argüman, iki düşmanın varlığı yüzünden işçilerin ne için kimin suçlanacağı konusunda belirsizliğe düşmeleri anlamında, sınıf bilincinin bilişsel koşullarına dayanır. 1853'te yazılmış bir makalede, Marx, "işçi sınıflarının öfkesini, onların gerçek düşmanından uzaklaştırmak ve fabrikatörlerin düşmanlarına, topraklı aristokrasiye yöneltmek için, tehlike anında uydurulabilen, özenle yaydırılan aldatmacalar"dan söz eder.[3] Daha sonra, bunun geçmişte kaldığını ve "endüstriyel sistemin çarpıklıkları için artık aristokratik himayecilerin suçlanmadığını" ekler. Burada, "devlet tekeli"ne[4] sahip olan sınıf olarak değil, bir ekonomik sınıf olarak toprak sahiplerinden söz edilmekle birlikte, daha önce aktarılan pasajlar, bir ekonomik, bir de siyasi karşıtın var olmasının iki ayrı ekonomik düşmanın var olmasıyla aynı bilişsel aldanımlara yol açabilmesini

1 *New York Daily Tribune*, 25.8.1852.
2 Aynı yerde, 1.8.1854. Bu makale, onun bir bölümünün Marx'a değil de New York Daily Tribune gazetesinin yayıncılarına atfedilmesi gerektiği iddiasıyla *Toplu Yapıtlar*'a bir eklenti olarak basılmıştır (CW 13, s. 663 vd.). Fakat ben, aktarılan pasajın bozuk olmadığına inanıyorum.
3 Aynı yerde, 15.11.1853.
4 Aynı yerde, 21.8.1852.

mantıklı kılmaktadır. Daha önce yazılmış bir metin de aktarılmaya değer: "Hiçbir yerde... *toplumsal* eşitsizlik, Kuzey Amerika'nın doğu eyaletlerinde olduğu kadar sert bir biçimde kendini göstermez, çünkü hiçbir yerde siyasi eşitsizlik onun üstünü bu denli az örtmez".[1]

Marx'ın Fransa için benzer bir muhakeme uyguladığını göreceğiz. Ama önce, bu argüman çizgisiyle, yukarıda bir pasajda ifade edilen, İngiliz işçilerinin esas düşmana daha iyi odaklanmak için toprak sahiplerini bilinçli olarak bertaraf etmek istedikleri görüşünün uyumlu olduğuna dikkat ediniz. Oysa, bunun önvarsaydığı sınıf bilinci, daha sonraki metinlere göre, iki düşman sınıfın varlığı yüzünden engelleniyordu. Ya, 1848 ve 1852 arasında Marx fikir değiştirmiştir, ya da, daha önceki metin, aristokrasiden kurtulmanın sonuçlarından işçileri onu devirmeye yöneltebilecek güdülere doğru yapılmış hatalı bir çıkarsama üzerine dayanmaktadır. İkinci olasılık geçerliyse, 6.2.3'ün sonunda tartışılan safsatayla karşı karşıyayız demektir –işçi sınıfı davranışının, sınıf bilinci üzerindeki etkisiyle açıklanması.

Marx'ın Fransa analizi daha karmaşıktır. İlk olarak, Marx, oradaki sınıf mücadelesini, "burjuvazinin değişik fraksiyonları"nın, yani artığa el koyan farklı sınıfların hâkimiyetine tekabül eden dönemlere ayırır. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* kitabında, birtakım belirsizlikler ile, aşağıdaki dönemleştirme önerilir. Restorasyon döneminde, büyük toprak sahipleri "iktidar tekeli"ni elde tutmaktaydı[2]; Temmuz Monarşisi döneminde, bu tekel finansal aristokrasiye geçti[3]; Cumhuriyet döneminde ise, endüstriyel burjuvazi ve toprak sahipleri, finansal kapitalistler ile iktidarı paylaşmaya başladılar.[4] Başlıca belirsizlik, hatta çelişki, Temmuz Monarşisi döneminde endüstriyel burjuvazinin rolüyle ilgilidir. Yapıtın açılış sayfalarında, Marx, bu rolü "resmi muhalefetin bir parçası" olmak[5] diye tanımlar ve "üretim yoluyla değil, başkalarının zaten var olan servetini cebine atarak zenginleşmek" isteyen[6] finansal kapitalistlerle endüstriyel burjuvazi arasındaki karşıtlık üzerinde uzun uzadıya durur. Ama daha sonra, Temmuz Monarşisi döneminde "iktidar tekeli"nin finans aristokrasisinin *ve* endüstriyel burjuvazinin elinde olduğunu öne sürer.[7] Ayrıca bu, Marx'ın yirmi yıl sonra, *Fransa'da İç Savaş* kitabında da benimsediği şemadır. Orada, kısaca der ki "Devletin toprak beylerinden kapitalistlere geçmesiyle sonuçlanan 1830 Devrimi, onu ["devleti"-ç.n.] işçilerin daha uzak hasımlarından daha dolaysız hasımlarına aktardı".[8] Fakat burada, *Fransa'da Sınıf Müca-*

1 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 11.11.1847.
2 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 95.
3 Aynı yerde, s. 48 vd.
4 Aynı yerde, s. 54.
5 Aynı yerde, s. 48.
6 Aynı yerde, s. 51.
7 Aynı yerde, s. 95.
8 *Fransa'da İç Savaş*, s. 138.

deleleri kitabındaki başlıca argümanları daha anlamlı kılan ilk dönemleştirmeyi izleyeceğim.

1848'den önce, Marx tarafından anlatılan biçimiyle, bu mücadelelerde üç aktör yer almaktaydı: işçiler, finansal kapitalistler ve endüstriyel kapitalistler. Bunların örüntüsü basit ve klasiktir: endüstriyel burjuvazi ve işçiler arasında "finans aristokrasisi"ne karşı ilk başta bir ittifak ve daha sonra işçilere karşı finansal kapitalistler ile bir ittifak oluşturan endüstriyel burjuvazinin işçilerle ittifaktan çark etmesi.[1] İlk baştaki ittifak, "sanayici" veya üretici sınıfların asalak sınıfa ortak karşıtlığı üzerine dayanıyordu. "Finans aristokrasisini genel olarak burjuvaziyle karıştıran proleterlerin kafasında... Cumhuriyet'in kurulmasıyla *burjuvazinin hâkimiyeti* kaldırılmıştı."[2] Veya yine: "Paris proletaryası, kendi çıkarlarını, toplumun kendisinin devrimci çıkarları olarak talep etmek yerine, burjuvazinin çıkarlarıyla *yan yana* ileri sürmeye çalıştı".[3] Benzer şekilde, endüstriyel burjuvazi de, ilk başta, hemen sonra ona karşı dönebilecek bir ortak ile ittifaka girmenin tehlikesini algılamadı. Bu algılamanın doğuşu şöyle anlatılır:

> Düzen partisinin yalnızca bir kesimi finans aristokrasisinin devrilmesiyle doğrudan ilgileniyordu –*sanayiciler*. Orta boy, küçük sanayicilerden söz etmiyoruz; Louis Philippe zamanında resmi muhalefetin geniş tabanını oluşturmuş olan, sanayi çıkarlarının kodamanlarından söz ediyoruz. Onların çıkarı, hiç kuşkusuz, üretim maliyetlerinin ve dolayısıyla üretime giren vergilerin ve dolayısıyla faizleri vergilere giren devlet borçlarının azaltılması, dolayısıyla finans aristokrasisinin devrilmesidir. İngiltere'de –ki en büyük Fransız sanayicileri İngiliz rakiplerine kıyasla ancak küçük burjuvadırlar– banka ve borsa aristokrasisine karşı haçlı seferinin başında gerçekten de, bir Cobden gibi, bir Bright gibi sanayicileri buluyoruz. Fransa'da niçin böyle olmuyor? İngiltere'de endüstri ağır basar; Fransa'da, tarım. İngiltere'de endüstrinin serbest ticarete gereksinmesi vardır; Fransa'da korumacı gümrüklere, öteki tekeller yanında ulusal tekele.Fransa'da, endüstri üretimde başat değildir, dolayısıyla endüstriyel kapitalistler de burjuvazi içinde başat değillerdir. Burjuvazinin öteki kesimlerine karşı kendi çıkarlarını ileriye götürmek için, İngiliz endüstriyel kapitalistleri gibi, hareketin başına geçip çıkarlarını eşzamanlı olarak öne süremezler; devrimin peşine takılmak ve kendi sınıflarının ortak çıkarlarına karşıt çıkarlara hizmet etmek zorundadırlar. Şubatta, konumlarını yanlış anlamışlardı; Şubat onların zihnini açtı. İşçi, işverenden, endüstriyel kapitalistten daha çok kimi dolaysızca tehdit eder? Bu neden-

1 Benzer bir örüntü 1848'den sonra Almanya'da gerçekleşti, ama orada finans kapitalin yerinde mutlakiyetçi rejim vardı ve ilerici koalisyonun dağılması o denli erken bir zamanda oldu ki, koalisyon neredeyse hiç oluşmadı. Krş. ayrıca 7.2.

2 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 57; ayrıca *Neue Rheinische Zeitung*, 29.6.1848.

3 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 57.

le, sanayici Fransa'da zorunlu olarak Düzen partisinin en fanatik üyesi oldu. Onun *kârının* finans tarafından azaltılması, *kârın proletarya tarafından bütünüyle kaldırılması yanında nedir ki*?[1]

Pasaj çok berrak değildir, fakat ilk ve son cümleler, endüstriyel burjuvazinin neden önce finansal burjuvaziye karşı bir mücadele başlattığını ve daha sonra geri çekildiğini iyice açıklıyorlar. Fransız sanayicilerin ikilemi, siyasi beka uğruna ekonomik çıkarlarının bir kısmını feda etmek zorunda kalmış olan İngiliz sanayicilerin ikilemine genel olarak benziyordu. Ama, ayrıntılar bir parça farklıdır. İngiliz sanayiciler, toprak sahipleriyle mücadelede, ortak düşmanları olan işçilerin dikkatini dağıtmak için, bütün güçleriyle vurmadılar. Fransız sanayiciler ise, işçileri bastırmak amacıyla, burjuvazinin öteki fraksiyonlarıyla etkin işbirliği içine girdiklerinde daha da ileri gittiler. İngiltere'de, burjuvazi içinde sınıf elbirliğinin zirvesi, Tahıl Yasalarına Karşı Birlik'in dağıtılması oldu; Fransa'da Haziran 1848'de Paris işçilerinin acımasızca ezilmesi. Veya yine İngiltere'nin hâkim sınıfları, işçi sınıfının bilinçlenmesini önlemek için, Fransa'nın hâkim sınıfları ise, sınıf bilincine sahip işçileri ezmek için elbirliği yaptılar. Bu, en azından, Marx'ın görüşüydü. Bu görüşün akla yakınlığı 7.1'de daha fazla tartışılıyor.

Marx'ın Bonapartizm analizine dönersek, İngiliz sınıfıyla paralellik daha belirgindir. *Onsekiz Brumaire* ve Marx'ın Britanya siyaseti üzerine ilk gazete makaleleri yaklaşık olarak aynı dönemde yazılmıştır, dolayısıyla bunlarda aynı kavramsal şemanın kullanılması şaşırtıcı değildir. Bu şema (Fransa'da) burjuvazinin iktidardan gönüllü olarak feragat etmesi veya (İngiltere'de) endüstriyel burjuvazinin iktidardan gönüllü olarak geri durmasıdır. Her ikisinde de amaç, bağımlı sınıfların dikkatini dağıtmaktır. Cumhuriyet'te burjuvazinin açık hâkimiyetinin, onun çıkarları için, Temmuz monarşisinden daha az uygun olduğu yolundaki Marx'ın argümanını ele alalım önce:

İçgüdüyle öğrendiler ki cumhuriyet, onların siyasi hâkimiyetini eksiksiz kılar kılmasına, fakat aynı zamanda, bunun toplumsal temelini zayıflatır, çünkü şimdi, aracılık olmaksızın, tacın sağladığı gizlenme olmaksızın, kendi aralarında ve monarşiyle yaptıkları tali mücadeleler yoluyla halkın dikkatini dağıtma olanağı olmaksızın, bağımlı sınıflarla cepheleşmek ve mücadele etmek zorundadırlar. Kendi sınıf hâkimiyetlerinin saf koşullarından geri durmalarının ve bu hâkimiyetin geçmişteki daha eksik, daha azgelişmiş ve tam da bu

1 Aynı yerde, s. 116-17.

nedenle daha tehlikesiz olan biçimlerini arzu etmelerinin nedeni bir zayıflık duygusu [illegible]

Veya yine:

Burjuva sınıfının hâkimiyeti eksiksiz olarak örgütlenmemiş oldukça, saf siyasi ifadesini kazanmamış oldukça, öteki sınıfların karşıtlığı da saf biçiminde ortaya çıkamazdı, ve saf biçiminde ortaya çıkamadığı yerde, devlet iktidarına karşı her mücadeleyi kapitale karşı bir mücadeleye çeviren o tehlikeli dönemeci alamazdı.[2]

Bundan dolayı, *sınıf çizgilerinin yeniden bulandırılması* gerekliydi ve Louis Napoleon bunu tam vaktinde sağladı. Onun rejiminin kapital için olan avantajı, Cumhuriyet'ten önceki rejimin avantajının aynısıydı –burjuvaziyi kendi hâkimiyetinin tehlikelerinden kurtarmak. Temmuz monarşisine ilişkin bu açıklamanın, iki yıl önce *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nde sunulan açıklamadan bütünüyle farklı olsa da, onunla uyumsuz olmadığına dikkat ediniz. İlk yapıt, finansal aristokrasinin hâkimiyeti altında kimlerin yitirdiği, kimlerin kazandığına ilişkin algılamaları temelinde, değişik sınıfların gerçek güdülenmelerini açıklamaktadır. Sonraki yapıt ise, politikası burjuvazinin çıkarıyla dolaysızca ve açıkça örtüşmeyen bir siyasi rejime sahip olmanın algılanmayan yararlarına ilişkin bir teoriyi o açıklamaya eklemektedir. Aynı yararlar, İkinci İmparatorluk tarafından da sağlanmaktaydı. Bu durumda ise, Marx aynı zamanda, söz konusu yararların rejimin kurulması ve (en azından) sürebilmesini *açıklamaya* yardım ettiklerine de inanıyordu. Marx'ın bu yararları ve onların açıklayıcı gücünü nasıl anladığını göstermek için, esas olarak *Fransa'da İç Savaş*'a ve bu yapıtın taslaklarına bakmalıyız. Orada Marx, geriye doğru bakarak, 1852 yılında doğum halinde gözlemiş olduğu rejim üzerine yorum yapar. İlk olarak, Marx'ın, Bonapartist devletin görünüşüyle sınıfsal özü arasında ayrım yapmaya çalıştığı kimi pasajları ele alalım:

Doğum belgesi olarak darbeyle, icazeti olarak genel oy hakkıyla, asası olarak kılıçla, İmparatorluk, kapital ile emek arasındaki mücadelede dolaysızca yer almayan geniş üreticiler kitlesi üzerine, köylüler üzerine dayandığını iddia ediyordu. Parlamentarizmi ve, onunla birlikte, devletin mülk sahibi sınıflara apaçık uşaklığını yıkarak işçi sınıfını kurtarma iddiasındaydı. İşçi sınıf üzerindeki ekonomik üstünlüklerini destekleyerek mülk sahibi sınıfları kurtarma idiasındaydı; ve son olarak, ulusal şan ve şerefin bütün hayallerini canlandırarak bütün sınıfları birleştirme iddiasındaydı. Gerçekte ise, İmparatorluk, ülkeyi yönetme yeteneğini burjuvazinin zaten yitirmiş olduğu, işçi sınıfının ise henüz kazanmamış olduğu bir zamanda olanaklı tek yönetim biçimiydi.[3]

---

1 *Onsekiz Brumaire*, s. 129; bkz. ayrıca *Fransa'da İç Savaş*, s. 36.
2 *Onsekiz Brumaire*, s. 142.
3 *Fransa'da İç Savaş*, s. 138-9.

örünüşte bu devlet iktidarının toplum üzerindeki kesin zaferi, aslında o toplumun en yozlaşmış unsurlarının cümbüşüydü. İşin içyüzünü bilmeyenlere, bu olay, yürütmenin yasama üzerindeki zaferi olarak, toplumun istibdadı olma iddiasındaki sınıf hâkimiyeti biçiminin topluma üstün bir güç olma iddiasındaki biçime kesin surette yenilmesi olarak görünüyordu. Fakat bu, aslında, söz konusu sınıf hâkimiyetinin en son yozlaşmış ve tek olanaklı biçiminden ibaretti –onunla zincire vurdukları işçi sınıfları için olduğu kadar o sınıfların kendileri için de aşağılayıcı bir biçim.[1]

İlk bakışta, toplumun kendisi üzerinde, devlet organının, bütün sınıflardan yukarıda ve bütün sınıfların burnunu sürten gasp edici diktatörlüğü olan bu şey, aslında, en azından Avrupa kıtasında, [artı-değeri, ç.n.] temellük eden sınıfın, onu [devlet iktidarını-ç.n.] üretici sınıf üzerinde sallayabilmesi için tek olanaklı devlet biçimi haline gelmiştir.[2]

(Nihai metinden alınan) birinci formülasyon ile (taslaklardan alınan) ötekiler arasındaki farka dikkat ediniz. Birinci formülasyonda, Bonapartizmin olanaklı tek yönetim olduğu, ikincide ise olanaklı tek *burjuva* yönetimi olduğu söylenir. Birinci formülasyonu kavramak zordur, çünkü işçiler yönetmeye hazır değildiyse, o zaman herhalde burjuvazinin çıplak sınıf yönetimi burjuvazi için bir tehlike olmazdı. Her neyse, *Onsekiz Brumaire*'de buna denk gelen analiz, burjuvazinin âcizliği üzerinde ısrar eder:

Böylece, daha önce *"liberal"* diye yüceltmiş olduğunu şimdi *"sosyalist"* diye karalayarak, burjuvazi, kendi çıkarlarının, onun [burjuvazinin-ç.n.] *kendi yönetiminin* tehlikelerinden kurtarılmasını emrettiğini; ülkede huzur ve sükunun yeniden tesis edilmesi için, herşeyden önce, onun burjuva parlamentosunun gömülmesi gerektiğini; onun toplumsal iktidarının bozulmaması için, onun siyasi iktidarının yok edilmesi gerektiğini; bireysel burjuvaların öteki sınıfları sömürmeye ve mülkiyet, aile, din ve düzenden rahatça yararlanmaya devam edebilmeleri için, onların sınıfının öteki sınıflarla birlikte siyasi hiçliğe mahkum edilmeleri gerektiğini; burjuvazinin kesesini kurtarmak için taçtan feragat etmesi; onu koruyacak olan kılıcın da, aynı zamanda, onun başının üzerinde bir Damokles kılıcı gibi sallanması gerektiğini itiraf etmektedir.[3]

Burjuvazinin "taçtan feragat etmesi", yani Cumhuriyet'te elde etmiş olduğu iktidarı bırakması gerekir. Feragat teorisine 7.1.4'te geri dönüyorum. Burada, Louis Napoleon'un yükselişi konusunda Marx'ın önerdiği açıklamanın nasıl bir açıklama olduğunu sormak istiyorum. Elbette ki, bu açıklama, burjuvazinin Louis Napoleon'un yönetiminden göreceği yararlara dayanan bir açıklamadır ve bir amaçsal açıklama gibi görünmektedir. Fakat Marx, birleşik burjuvazinin gerçekten bu şekilde akıl yürütmüş olduğuna, ne de Louis Napoleon'un iktidara gelişini sevinçle karşıladığına dair herhangi bir kanıt sunmaz. Bundan sonraki bölümde de açıklanan İngiltere örneğinde olduğu

1 Aynı yerde, s. 55.
2 Aynı yerde, s. 100.
3 *Onsekiz Brumaire*, s. 142-3.

gibi, Marx'ın bir işlevsel açıklama önerdiğini düşünmek daha mantıklıdır. Darbe [2 Aralık 1851 darbesi-ç.n.] uygun şekilde incelikli bir örüntüyle uyuşmaktaydı: sınıf hâkimiyetinin kaldırılması görüntüsü yoluyla yöneten bir sınıf. Böylesi durumlarda hep eğilimli olduğu gibi, Marx, bir mekanizma aramak için durup düşünmeden, bu örüntüyü açıklayıcı amaçla kullanıverdi.

Darbenin, burjuvaziyi kendi âcizliğinden kurtarma gereksinmesiyle açıklanması gerektiğini savunmanın mantıksız olduğunu kabul ediyorum. Ama bu âcizlik, darbenin açıklanmasına, başka bir yoldan, Louis Napoleon'un fazlaca direniş olmaksızın iktidarı ele geçirmesine olanak veren bir durum olarak girebilir. Marx, 1871'den geriye doğru bakmanın avantajıyla, durumu işte böyle değerlendiriyordu:

> Düzen partisi, işçi sınıfına karşı savaşında, *düzen partisi* sıfatıyla birleşmiş ise, esas devrimci güçlerin yok edilmesiyle onun yönetimi güvence altına alınmış gibi görünmeye başlar başlamaz, onun değişik fraksiyonlarının birbirlerine karşı entrika oyunu, her birinin eski toplum düzenindeki özel çıkarının üstün gelmesi için uğraşması, her birinin kendi taht adayını ve kişisel hırslarını ihya etmeye çalışması, derhal bütün gücüyle başgösterir. Halka karşı ortak bir savaş ile Cumhuriyet'e karşı ortak bir komplonun bu birleşimi, onun yöneticilerinin kendi içlerindeki kavgalar ve onların entrikaları ile beraber, toplumu felç eder, orta sınıf yığınlarını bıktırır ve sersemletir ve işadamlarını "sıkıntıya sokar", onları kronik bir huzursuzluk içinde tutar. Bu rejim altında, despotizmin bütün koşulları yaratılır, fakat huzur olmaksızın despotizm, tepesinde parlamento anarşisiyle despotizm. İşte o zaman, bir darbenin saati gelip çatmıştır ve âciz topluluk, sınıf hâkimiyetinin *anonim* biçimine son veren herhangi bir talihli iktidar adayına yerini bırakmak zorundadır.[1]

Bu anlatımda, burjuvazinin darbe sonrasındaki durumunun darbe öncesindeki kadar kötü olabileceği olasılığını dışlayan hiçbir şey yoktur. Burjuvazinin âcizliğinin oynadığı açıklayıcı rol, üstesinden gelinmesi gereken bir şeyin değil, olanak verici bir durumun oynadığı roldür. 1871 metinlerinde, burjuvazinin yeni rejimden kazançlı çıktığının da iddia edildiği doğrudur, fakat bu iddia söz konusu kazançların geçişi [Cumhuriyet'ten İmparatorluğa, ç.n.] açıkladıkları anlamına gelmez. Açıktır ki, 1871'de bile, Marx, Bonapartist rejimin gizli sınıfsal karakteri yüzünden ayakta kaldığını düşünüyordu ama, 1852'de yaptığı gibi, bunun o rejimin kurulmasını da açıkladığını iddia etmiyordu. Yine, daha fazla tartışma için 7.1'e gönderme yapıyorum.

Bütün kusurlarına ve abartmalarına karşın, Marx'ın İngiltere ve Fransa'daki sınıf mücadelesi ve sınıf ittifakları üzerine analizleri, etkileyici bir başarı oluşturur. Bu analizler, işçi sınıfının başarı olasılıkları hakkında aşırı iyimserlikle ve ayrıca, çeşitli sınıflara, kendi çıkarları konusunda aşırı bir uzak

1 *Fransa'da İç Savaş*, s. 37.

görüşlülük atfedilmesiyle yanılgıya girme eğilimindedir. Dahası, Marx'ın düşüncesiz işlevselciliğe dayanması yüzünden, bu analizler ciddi metodolojik kusurlar da içerirler. Aktörlerin çoğunun ne istediklerini bilmedikleri veya bilseler de onu nasıl elde edebileceklerini bilmedikleri toplumsal çatışmanın basit karmaşasına haddinden fazla yer verilmektedir. Fakat, analizin onun genel tarih felsefesine bağımlı kılınmasına karşın, Marx'ın şekillendirdiği analitik aletler çok değerli olmaya devam ediyorlar. Marx, koalisyon oluşumunun mekanizmalarını incelerken (onun işlevselciliği *divide et impera* ile *tertius gaudens* arasında ayrım yapmasına engel olmuşsa da) Simmel ve Caplow'a öncülük etti. Zamanın belirli bir noktasında sınıflar arasındaki mücadelenin analiziyle yetinmedi; gelecekteki mücadelelerin beklenen etkilerinin bugün seçilen stratejileri nasıl güdülendirdiklerini de açıklamaya çalıştı. Sınıf ittifaklarının tamamıyla oluşmuş kolektif aktörler arasında gerçekleştiğini de varsaymadı; ittifak oluşumu ile sınıf bilincinin gelişimi arasındaki etkileşmeyi dikkate aldı. Onun bu işlerde ancak kısmen başarılı olmasının nedeni, özdeki bir entelektüel disiplin eksikliği yanında, esas olarak, bütün bu işlere aynı anda girişmesidir.

6.3.4. Sınıf mücadelesi ve toplumsal çatışma

Bir kimsenin, bu bölümde şimdiye dek –Marx adına– sunulmuş olan bütün argümanları kabul ettiğini varsayalım. Yani, bu kişi, 6.1'de tanımlandığı biçimiyle sınıfların 6.2'de ortaya konulan koşullar altında sınıf bilinci edinme ve bu noktaya dek 6.3'te ortaya konulan biçimlerde sınıf mücadelelerine girme eğiliminde olduklarını kabul etmektedir. Ama, yine bu kişi, toplumsal çatışmanın asla sınıf mücadelesinden ibaret olmadığını söylemek isteyebilecektir. Mücadeleleri hiç de daha az şiddetli geçmeyen ve tarihin biçimlenmesinde hiç de daha az belirleyici olmayan sınıf-dışı kolektif aktörlerin varlığına işaret edebilecektir. İspanya'da bölgesel çatışma, İrlanda veya Ortadoğu'da dinsel çatışma, ABD veya Güney Afrika'da etnik çatışma, Belçika'da dilsel çatışma veya Polonya'da ulusalcılık, kalıcı ve önemli toplumsal çatışma yaratılmasında en az sınıf kadar etkili görünür. Evet, bu kişi teslim edebilecektir ki, bu mücadelelerde sınıf olgusunun *konuyla ilgisi* tartışmanın ötesindedir. Sınıfsal karşıtlıkların varlığı, sınıf-dışı mücadeleleri birçok yoldan biçimlendirir ve değişikliğe uğratır. Fakat Marx, sınıf olgusunun *merkeziliğine* inanıyordu. Bu görüş, gittikçe artan bir ölçüde, mantıksız bir önerme olarak görülmektedir.[1]

Bu güçlü itirazın tartışılmasını kolaylaştırmak için, verili herhangi bir toplumun iki sosyolojik haritaya göre betimlenebilir olduğunu kaydedelim.

---

1 Bu itiraz, güçlü bir şekilde, Parkin (*Marxism and Class Theory*) tarafından yapılmıştır.

Bunlardan biri, 6.1'de tanımlandığı biçimiyle sınıfların haritasıdır. Öteki harita, toplumsal çatışmaların bir parçasını oluşturan kolektif aktörlerin haritasıdır. Genel olarak, Marx'ın temel sezgisi, bu iki haritanın birbirlerine yaklaşıp kaynaştıkları şeklinde gibi görünüyor. Bu düşünce, iki önerme içinde özetlenebilir. (i) Nesnel olarak tanımlanan sınıflar, sınıf bilinci edinme ya da yok olma eğilimindedir. (ii) Sınıf-dışı kolektif aktörler, zaman içinde, gitgide marjinalleşirler.

İlk önerme, 6.2'de bir ölçüye kadar tartışıldı. Marx açıkça inanıyordu ki, modern toplumu oluşturan "üç büyük sınıf" ya sınıf bilincine sahiptiler, ya da bunu hızla ediniyorlardı. Avrupa ülkelerinin çoğunda, topraklı aristokrasi, gelişmiş bir sınıf bilincine sahip olan büyük bir kolektif aktör idi. Endüstriyel burjuvazi, bir kolektif aktör olarak bir parça daha az gelişmişti. İşçi sınıfı daha da az. Ama bu sınıflar, birbirlerine karşıtlıklarıyla ve modern endüstrinin koşullarıyla hızlı bir şekilde billurlaşıp sınıf bilincine erişiyorlardı. Köylülük ve küçük burjuvazi, sınıf bilincinin gelişimine daha az elverişli olan koşullar altında yaşamaktaydılar, fakat kapitalizmin tarıma girmesi ve endüstride kapitalin yoğunlaşması onları zaten ortadan kaldırma eğilimindeydi. Marx'a göre, bu olay İngiltere'de, "geride olana kendi geleceğinin imajını gösteren" ülkede, daha şimdiden gerçekleşmişti.

Marx bu konuların birçoğunda açıkça yanılıyordu. Şirket veya devlet mülkiyetini yönetenlerden oluşan başka sınıflar sahneye çıktı. Köylülük yok olmadı, ve başka sınıflarınkine benzer bir sınıf bilinci derecesine erişmek üzere modern ulaşım ve iletişim araçlarından yararlandı. Bununla birlikte, modern toplumun bütün sınıflarının, ekonomik açıdan olduğu gibi, siyasi açıdan da iyice örgütlü, sınıf bilincine sahip olmaları anlamında, bu geniş anlamda, Marx haklıydı. Antik dünyada ise, köleler (i) önermesine çok açık bir karşı-örnek oluştururlar. Bazen kölelik durumundan kaçmaya çalışmış olsalar da, onu ıslah etmeye veya kaldırmaya nadiren giriştiler. Onların istedikleri özgürlük, başka bireylere köle olarak sahip olma hakkını içeriyordu.[1] 1869'da Marx, özgür zenginler ve özgür fakirler arasındaki sınıf mücadelelerinde kölelerin "edilgen bir basamak" oluşturdukları gözlemini yaptığında,[2] bu gerçeği tanımıştır. *Komünist Manifesto*'daki görüşten gerçekçilik yönünde bu geri çekilişin Marx'ın teorisini yerle bir ettiğini sanmıyorum. Söz konusu geri çekiliş bir parça sıkıntı vericidir, ama işte o kadar. Köle sahipleri ile köleler arasında bir latent sınıf mücadelesi (6.3.1) olmaktaydı, yani şu anlamda ki, köle isyanları tehlikesi köle sahiplerinin davranışını etkilemekteydi.

---

1 Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, s. 115.
2 *Onsekiz Brumaire*'in ikinci basımına önsöz, s. 359.

Asıl zorluk, önerme (ii)'ye karşı-örneklerden gelir. 6.3.1'de, Roma Cumhuriyetinde *zümreler* arasındaki mücadelelerin sınıf-dışı toplumsal çatışmanın bir örneği oldukları gözlemini yaptım. Yukarıda belirtilen çeşitli ulusal, bölgesel, dinsel, dilsel ve etnik çatışmalar, son yüzyıl boyunca, daha az değil, daha çok belirgin hale gelmişlerdir. Bu karşıtlıklar, sınıf bölünmelerini kesip geçerler ve sınıf çıkarlarının çatışmasının yaratabildiğinden daha fazla sadakat ve daha fazla düşmanlık üretebilirler.

Bu itirazla başa çıkmak için Marksistlerce sunulmuş olan veya sunulabilecek olan kimi yanıtları değerlendirmek istiyorum. İlk yanıt çizgisi, bu sınıf-dışı bölünmelerin –kısaca "kültürel bölünmeler"– hiçbir zaman sınıfsal açıdan nötr olmadıkları yolunda olabilirdi. Sınıflar, her zaman, kültürel gruplar arasında rasgele olmayan bir biçimde dağılırlar. Bundan dolayı, Protestanlar ve Katolikler, Valonlar ve Flamanlar veya siyahlar ve beyazlar arasındaki savaşın gerisinde, varlıklılar ve varlıksızlar arasındaki sınıf çatışması vardır. Evet, korelasyon nadiren tamdır, fakat genel olarak, kolektif eylemin ekonomik açıdan belirlenmiş sınıflar etrafında oluşmaya eğilimli olduğu yolundaki makro-sosyolojik görüşü haklı kılmak için yeterince sağlamdır. "Irk nedeniyle, sömürülen bir sınıfa düşmek" söz konusu olabilir,[1] ama bu, mücadelenin sınıf mücadelesi olmadığını göstermez.

Bu yanıtın hem öncülünü, hem de düşünce tarzını reddediyorum. İlk olarak, ABD'de siyah olmak ve sömürülmek arasındaki korelasyon gibi, gerçekten de sağlam bir korelasyonun var olduğu durumları ele alalım. ABD örneğinde bile, ırk olgusu, bu nedenle sömürülen bir sınıfa düşenler için sömürüden daha önemli olabilir. Siyahlar, sömürü konularından daha çok, *busing** gibi konularda harekete geçebilirler. Daha sonra, kültürel karşıtlıkların sınıf bölünmelerini kesip geçmesi olayının daha geniş, korelasyonun ise daha zayıf olduğu veya hiç var olmadığı durumları ele alalım. Bunun bir örneği, periferideki işçiler ve kapitalistlerin merkezdeki işçiler ve kapitalistlere karşı ittifak etmeleri olabilirdi. Evet, tipik olarak, merkezdeki kapitalistler periferideki kapitalistlerden daha zengindir, ama zenginlik bir sınıf ölçütü değildir. Aksini söylemek, *ad hoc* düşünüşe kapılmak demektir. Sulandırılmamış Marksist sınıf teorisi şu olmak zorundadır: zengin ve fakir kapitalistler arasındaki bağ, işçiler ve kapitalistler arasındaki bölgesel bağlardan daha güçlü olacaktır.

---

1 Cohen, Parkin'in *Marxism and Class Theory* kitabının eleştirisi.

* Beyazların yaşadığı mahallelerdeki çocukların siyahların yaşadığı mahallelerdeki okullara, siyahların yaşadığı mahallelerdeki çocukların da beyazların yaşadığı mahallelerdeki okullara otobüsle taşınması. Bunun amacı, ırklar arasında entegrasyonu sağlamaktır. (ç.n.)

Bir başka argüman, kültürel bölünmelerin bir "böl ve yönet" biçimi oldukları yolunda olabilirdi. O zaman, sınıf-dışı farklılıklar, sınıfsal yararlar ile açıklanabilirdi. Bu argüman, önerme (ii)'de olduğundan daha dolaylı bir yolla olsa da, sınıfın merkeziliğini eski yerine koyardı. Yukarıda birçok defa belirtildiği gibi, bu argüman, desteksiz işlevselciliği yüzünden geçerli değildir. İşverenlerin işçiler arasındaki kültürel bölünmeden yararlandıkları gerçeğinden hareketle, bu bölünmenin, getirdiği yararlar ile açıklanması gerektiği vargısına ulaşılamaz.[1] Dahası, bu açıklamanın geçerliliği kabul edilecek olsa bile, yine de uzun vadede bölünmenin aşılacağını ve gerçek sınıf bilincinin doğacağını beklerdik, çünkü aksi takdirde kapitalist hâkimiyet hiçbir dirençle karşılaşmazdı. "Karamsar Marksizm" böl ve yönet olayını bir açıklama olarak benimseyebilir, fakat geleneksel ilerici Marksist, önerme (ii)'ye inanmalıdır.

Ayrıca, kültürel bölünmelerin sürüp gitmesini, 6.2.2'de tartışılan sınıf bilinci koşullarından kimilerinin yokluğu ile açıklamaya çalışabilirdik. Örneğin, işgücünün değişim oranı yüksek ise, işçiler arasındaki kültürel önyargıları ve husumetleri aşmak için asla yeterli zaman olmayabilir. Bu argüman, mantıksız olmamakla birlikte, itiraza çok zayıf bir yanıt oluşturur. Esas olarak, kültürel bölünmelerin, özünde, sınıf bölünmelerinden daha güçlü olmadıklarını söyler. Kültürel bölünmeler, yalnızca belirli koşullar altında sınıfsal bölünmelere baskın çıkabilirler. O koşullar da var olabilir veya olmayabilir. Şimdi, kültürün her zaman için sınıftan daha önemli olduğunu savunacak kişiler olabilir, fakat sınıfın her zaman için kültürden daha önemli olduğu yolundaki Marksist görüşe itiraz etmek için o görüşü ["kültürün her zaman için sınıftan daha önemli olduğunu"-ç.n.] kabul etmek gerekmez.

Son olarak, daha geniş bir tarihsel perspektifi benimseyip, *büyük tarihsel dönüşümler* açısından tek başına sınıf mücadelesinin belirleyici olduğu savlanabilirdi.[2] Yani, önerilen yollardan herhangi biriyle sınıf mücadelesine indirgenemeyecek olan toplumsal çatışmaların tarih boyunca yaygın varlığı kabul edilebilir, ama bunların yeni üretim ilişkilerinin kurulmasında rol oynamadıkları savlanabilirdi. Tarihsel materyalizmin bakış açısından, kültürel çatışmalar çalkantı veya gürültüden, anlamı olmayan ses ve öfkeden başka bir şey değildir. Bunlar, o dönemlerde yaşayan bireyler için çok önemli olabilirler, ama sonuçta üretici güçlerin gelişmesi ve sınıfsız toplumun ergeç doğması bakımından önemsizdirler.

---

1 Fakat bu, Bowles ve Gintis'in "The Marxian theory of value and heterogeneous labour" başlıklı yazısı ile Roemer'in "Divide and conquer: micro-foundations of a Marxian theory of wage discrimination" başlıklı yazısının altında yatan argüman gibi görünüyor.

2 Cohen'in "Restricted and inclusive historical materialism" başlıklı yazısında önerilen bir argüman ile yakından bağlantılı olan bu öneriyi Charles Larmore'a borçluyum.

Bu yanıt, ruh olarak en Marksist yanıt olsa gerek. Ekonomik gelişmeyi ekonomi-dışı güçlerin etkisinden ayırmakta, ve bu arada, ekonomi-dışı güçlerin klasik düşünüşte öngörüldüğünden daha özerk olabilecekleri noktasında, bu ikincil noktada, belli bir kabullenme içermektedir. Bu yanıt iki açıdan güçsüzdür. İlk olarak, kültürel çatışmaların, üretim ilişkilerinde bir değişime yol açan mücadeleleri şekillendiremeyeceğini kanıtlamak gerekir. İkinci olarak, sınıf mücadelelerinin, üretici güçlerin gelişmesi için optimal olan üretim ilişkileri yaratma eğiliminde olduklarını da kanıtlamak gerekir. Marx ve Marksistler, argüman veya kanıt sunmaksızın, bu koşullardan* her ikisinin de geçerli oldukları postulatıyla yetinmişlerdir. Sonuç olarak, önerme (ii)'ye karşı-örneklerin yok sayılamaz ve toplumsal çatışmada sınıfın merkeziliğinin savunulamaz olduğunu söylüyorum.

Marx'ın yazılarında bu problemin nasıl tartışılmış olduğunu aktararak konuyu bağlamak isterim. Bu problem, esas olarak, en başından beri Marksizmi uğraştırmış olan "ulusal sorun" ile bağlantılı olarak ortaya çıkar.[1] Sosyalistler, yabancı uluslarca ezilen Polonya ve İrlanda gibi ülkelerdeki ulusal bağımsızlık hareketlerini desteklemeli miydi, yoksa bir uluslararası proleter devrimin tek bir hamlede sınıfsal baskıyı da, ulusal baskıyı da yok edeceği varsayımı üzerinde mi hareket etmeliydiler? Bu sorun, uluslararası proleter devrim için çeşitli senaryoların önceki tartışmasına (5.2.3 ve 5.3.2) girmemişti. O tartışma, esas olarak, devrimin koşullarının tek bir ülkede bir araya gelmesinin olanaklı mı olduğu, yoksa bir türden devrimci işbölümünün mü gerekeceği problemiyle ilgiliydi. Söz konusu ülkelerin hepsinin bağımsız ulus-devletler mi olması gerektiğiyle ilgili değildi. Öyle görünüyor ki Marx, ilk konuda bir enternasyonalist, ikinci konuda bir ulusalcı idi. Devrimin çeşitli bağımsız ülkeler arasındaki etkileşmeyle olacağına inanıyordu.

Ancak, bu ulusalcı duruş için onu güdüleyen şey pek ortodoks değildir. Onun yapıtlarında, sınıf mücadelesinin başlayabilmesi için önce doyurulması gereken çok güçlü bir güdülenme olarak ulusal duyguların varlığının tanınmasına pek rastlanmaz, belki de hiç rastlanmaz. Marx, ezen ülkelerdeki işçilerin ezilen ülkelerdeki işçilerden çıkarılıp alınan artıkla geçindiklerini ve dolayısıyla devrimci güdülerinin daha zayıf olduğunu da ileri sürmez. Onun ulusalcılıkla ilgili düşüncelerini anlamak için esas kaynak olan İrlanda sorununa ilişkin tartışmasında, bir dizi hayli farklı argümanlar buluruz. Genel görüş, bağımsızlığın *ezen* ülkelerde devrimin bir koşulu olduğudur:

---

* "Kültürel çatışmalar, üretim ilişkilerinde bir değişime yol açan mücadeleleri şekillendiremez ve sınıf mücadeleleri, üretici güçlerin gelişmesi için optimal olan üretim ilişkileri yaratma eğilimindedirler." (ç.n.)

1 Bundan sonrası, büyük ölçüde, Cummins'in *Marx, Engels and National Movements* başlıklı kitabına dayanıyor.

[İngiltere'de toplumsal devrimi] hızlandırmanın tek yolu, İrlanda'nın bağımsızlığını sağlamaktır. Dolayısıyla, 'Enternasyonal'in görevi, İngiltere ve İrlanda arasındaki çatışmayı öne çıkarmak ve her yerde açıkça İrlanda'nın tarafını tutmaktır. Londra'daki Genel Konsey'in özel görevi, İngiliz işçi sınıfında, *İrlanda'nın ulusal özgürleşmesinin* soyut bir adalet veya insancıl duygu konusu olmayıp, onların kendi toplumsal özgürleşmesinin ilk koşulu olduğu bilincini uyandırmaktır.[1]

Buradaki argüman, İngiliz işçilerinin, kendi ezenlerine karşı harekete geçebilmeleri için, önce, İrlanda'nın ezilmesinden gelen ekonomik kazançları yitirmeleri gerektiği değildir. Burada bir ekonomik argüman var ise, o şöyle ifade edilebilir: İngiliz işçileri, onların yaşam standardını bastıran rakipler olarak İrlandalı işçilerden korkarlar.[2] Fakat problem, esas olarak, bir maddi çıkar problemi değil, psikolojik bir problemdir. İngiliz işçilerinin yanında İrlandalı işçilerin varlığı, birincilerin öfke duygularını, onların gerçek düşmanından, kapitalist sınıftan uzaklaştırmakta ve ikincilere doğru çevirmektedir. Marx, "bir başka halkı hâkimiyet altına sokan bir halk kendi zincirlerini yapar"[3] derken, Rousseau'nun "Quiconque est maître ne peut être libre"[4] sözlerini* yankılamaktadır. Bunun altında yatan psikolojik mekanizma 1.3.1'de önerildi.[5] Marx, yukarıda aktarılandan daha az önemli olan birkaç argüman daha ileri sürer.[6]

1.3.1'de işaret edildiği gibi, Marx, söz konusu argümanı endojen tercih oluşumundan böl ve yönet olayına dönüştürme eğilimindedir. Burjuvazi "bu bölünmenin kendi iktidarını korumanın gerçek sırrı olduğunu bilir"[7] ve dolayısıyla onu yapay olarak canlı tutar. Marx, İrlanda içindeki dinsel çatışma konusunda da benzer bir görüşe sahipti. Ulster üzerine son derece yanlış bir akıl yürütmeye dayanan bir yorumda, şöyle yazar: "İrlanda kilisesi öldükten sonra, Ulster vilayetindeki Protestan İrlandalı kiracılar, İrlanda'nın

---

* "Efendi olan bir kimse özgür olamaz." (ç.n.)

1 Marx'tan Meyer ve Vogt'a, 9.4.1870.

2 "Gizli ileti", s. 416.

3 Aynı yerde, s. 417.

4 Rousseau, *Lettres de la Montagne*, s. 841-2.

5 Devletin görünüşteki bağımsızlığı nedeniyle işçilerin dikkatinin Kapital'den uzaklaşıp Devlet'e yöneldiği yolundaki argümanla (6.3.3) paralelliğe dikkat ediniz. Marx, işçilerin dosdoğru kapitalistlerle karşılaşabilmesi için aristokrasiden kurtulmak istediği gibi, İrlandalı işçilerin de İngiliz sınıf mücadelesinden çıkmasını istiyordu. Birincisi, iki cepheli bir savaş stratejisine; ikincisi ise, böl ve yönet olayına verilmiş bir yanıttı.

6 "Gizli ileti", s. 416'da, Marx şöyle der: "İrlanda, İngiliz toprak beyliğinin siperidir. İngiliz toprak beyliği orada çökerse, İngiltere'de de çökecektir." Ayrıca, bir İrlanda devrimi, İngiliz hükümetini "büyük bir düzenli ordu bulundurmanın tek mazeretinden de yoksun bırakacaktır. Görmüş olduğumuz gibi, bu ordu, temel eğitimini İrlanda'da yapmış olarak, gerektiğinde İngiliz işçilerine saldırabilir." (aynı yerde, s. 417). Son olarak, İrlandalı işçilerin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çoğunluğunun o ülke ile İngiltere arasında bir ulusal karşıtlık yaratabileceği, böylece her iki ülkede de toplumsal devrime engel olabileceği yolundaki hayli saçma düşünceyi kaydedebiliriz (aynı yerde)

7 "Gizli ileti", s. 416-17; ayrıca krş. 1.3.1'de aktarılan Marx'tan Meyer ve Vogt'a mektup, 9.4.1870.

öteki üç vilayetindeki Katolik kiracılar ile birleşecek ve onların hareketine katılacaklardır; oysa şimdiye değin toprak beyliği bu dinsel husumeti sömürebilmiştir."[1] Bir kez daha, farklı dinsel inanışlardaki kiracılar arasında ortaya çıkan dayanışma hakkında iyimserlikle tadil edilmiş olarak, böl ve yönet argümanıyla karşılaşıyoruz.

Komünist devrimin bağımsız ulus-devletler arasında devrimci savaşlar yoluyla gerçekleşmesi durumunda, Marx ulusalcı duyguların sınıf çıkarı önünde ciddi bir engel oluşturmalarını beklemiyordu. "İşçilerin ülkesi yoktur".[2] 1855'te yazılmış bir gazete makalesi bunu şöyle ifade eder:

> Her iki ülkede, endüstriyel çalışan nüfus [Kırım'daki] savaş konusunda aynı özel tutum içindedir. Hem Britanyalı, hem de Fransız proleterler onurlu bir ulusal ruh ile doludurlar, ama, her iki ülkede de, köylülük içinde yaygın olan eskimiş ulusal önyargılardan az çok uzaktırlar. Savaşta onların pek az dolaysız çıkarı vardır, yalnızca şu kadar ki, kendi yurttaşlarının zaferleri onların ulusal gururunu okşarsa, Fransa yönünden delice ve kibirli, İngiltere yönünden korkakça ve aptalca olan savaşın yürütülmesi, onlara, var olan hükümetler ve yöneten sınıflar aleyhine kışkırtma yapmak için iyi bir fırsat sunar.[3]

"Onurlu ulusal ruh"a yapılan gönderme biraz tuhaftır. Marx'ın yalnızca okurlarını mı, yoksa kendini de mi aldattığı belli olmayan son cümle de öyledir. Durum ne olursa olsun, Marx'ın ulusalcı duyguları ikincil önemde gördüğüne kuşku yoktur.

Ancak, işçiler ve onların mücadelesi, bir yoldan, onların ulusal kimlikleriyle şekillenir. Bu etkilenme, ulusalcı amaçlar yoluyla değil, ulusal karakter özellikleri yoluyla olur. İngiliz işçi sınıfıyla ilgili olarak, bu karakter özellikleri çok çarpıcı ve –Marx açısından– umut kırıcıdır. Engels'e bir mektubunda, İngiliz işçilerinin "Hıristiyan köle tabiatı"na atıf yapar.[4] Enternasyonal'e ait bir belgede, İngilizlerin bir toplumsal devrimin bütün maddi koşullarına sahip olduklarını, "sadece genelleştirme ruhundan ve *devrimci tutkudan* yoksun olduklarını" belirtir.[5] Buna karşılık, "Fransızlarda tipik olan evrensel karaktere"[6] ve "Kelt işçilerinin devrimci ateşine"[7] büyük hayranlık duymaktaydı. 2.1.3'te, Marx'ın bütün bir ulusa bazı aşağı karakter özellikleri yükleyen Rusya düşmanlığının bir örneğini aktardım. Ulusal karakter özellikleri ve özel olarak ulusalcı amaçlar arasında psikolojik bir yakınlık olabilir, fakat

---

1 Marx'tan Kugelmann'a, 6.4.1868.
2 *Komünist Manifesto*, s. 502.
3 *New York Daily Tribune*, 27.4.1855.
4 Marx'tan Engels'e, 17.11.1862.
5 "Gizli ileti", s. 415.
6 *Alman İdeolojisi*, s. 412.
7 "Gizli ileti", s. 415.

yalnızca ikinciler ["özel olarak ulusalcı amaçlar"-ç.n.] sınıf-dışı kolektif aktörlerin oluşmasına dolaysızca yol açarlar. (Ama her ikisi de, proleter enternasyonalizmi idealine karşıttır.) Bu türden ulusal karakter özellikleri Marksizm için bir problem oluşturdukları ölçüde, önerme (ii)'ye itirazlar olarak değil, önerme (i)'e karşı-örnekler olarak bir problem oluştururlar. İngiliz işçileri, bütün maddi önkoşulları var olan sınıf bilincini edinmeyi inatla reddediyorlar ise, bu durum, kesinlikle, yukarıda ortaya konulduğu biçimiyle Marx'ın sınıf teorisinin aleyhinedir.

Daha genel bir gözlemle bu bölümü kapatmak istiyorum. İşçilerin ve kapitalistlerin uluslararası topluluğuna kıyasla, bireylerin, her zaman daha dar bir sadakat ve dayanışma odaklanması içinde olacaklarını düşünmek için geçerli felsefi, psikolojik ve sosyolojik nedenler vardır. 6.2.2'de tartışılan sınıf bilincinin bilişsel koşulları küçük, istikrarlı kümeler gerektirir. Bireyler dairesi genişledikçe özgeciliğin gücü azalır. Daha temelde ise, çok büyük sayılarda insanla ayrımsız dayanışma, devrimin sonrası toplumda hüküm sürmesi elbette ki arzu edilecek olan kişisel bütünlük ve karakter sağlamlığı ile pek bağdaşmaz.[1] Olacak şey değil ama, işçilerin beyinlerini yıkayıp, kendilerini, uluslararası proletaryanın üyeleri olarak görmeleri sağlanabilseydi, uluslararası sosyalizm davası en başından kaybedilirdi.

1 Bkz. Williams, *Moral Luck*, özellikle bölüm 1.

7. Siyaset ve devlet

7.1. Devletin doğası ve açıklanması
7.1.1. Kavramdaki bir belirsizlik
7.1.2. Devletin özerkliği
7.1.3. Araçsal devlet teorisi
7.1.4. Feragat teorisi
7.1.5. Sınıfsal denge teorisi

7.2. Devrim teorisi
7.2.1. Burjuva devrimleri
7.2.2. Komünist devrim

7.3. Komünizm
7.3.1. Proletarya diktatörlüğü
7.3.2. Piyasa sosyalizmine karşı devlet kapitalizmi
7.3.3. Birleşmiş üreticiler toplumu

Marx'ın siyasi kurumlar ve siyasi süreçler teorisine yönelik bu incelemede vurgu, esas olarak, Marx'ın 1850 civarında gözlemiş olduğu kapitalist toplumlar üzerinde olacaktır. Tartışma, sınıf mücadelesinin spesifik olarak siyasi dinamiklerini daha geniş biçimde dikkate almak üzere, önceki bölümde yer alan tartışmaya dayanacak ve onu genişletecektir. Marx'ın komünist devrime ilişkin öngörüleri ve devrim sonrası toplumla ilgili vizyonları da ayrıntılı biçimde irdelenecek, daha önceki bölümlerde yer alan tartışmalar bütünlenecektir.

7.1'de vurgu, devlet ile sınıf yapısı arasındaki ilişki üzerindedir. Marx'ın, bunu tam olarak kabul etmeksizin, olaylar tarafından, kapitalist devlete geniş bir özerklik –onun teorik önyargılarıyla alışmış olduğundan kesinlikle daha büyük bir özerklik– tanımaya zorlandığını savlıyorum. 7.2'de, onun siyasi süreç teorisine, özellikle de devrim teorisine dönüyorum. Bunun kapsamında, önce, onun İngiltere ve Fransa'daki klasik burjuva devrimleri teorisinin; sonra, 1848-9'da Almanya'yı kasıp kavuran devrim dalgasına yönelik pratik ve teorik ilgisinin; ve son olarak, yaklaşan komünist devrim hakkındaki fikirlerinin irdelenmesi yer alıyor. 7.3'te, bu devrimin sonucuna, yani komünist toplumun art arda gelen siyasi ve ekonomik aşamalarına dair [Marx'ın] teorisini ele alıyorum. Marx'ın uluslararası siyaset üzerine yazılarını tar-

tışmıyorum. Bunu yapmak, o yazıların bugün çekebilecekleri ilgiyle orantısız bir miktarda yer ayırmayı gerekli kılardı.[1]

7.1. Devletin doğası ve açıklanması

Kapitalist devlet veya, daha iddiasız bir deyişle, kapitalist toplumda devlet teorisi Marx'ın en etkili fikirleri arasında olmuştur. Bu etki, genel olarak, yararlı olmaktan ziyade zararlı olmuştur. Teori, tembel ve sürtünmesiz düşünceyi davet eden, yarı-komplocu, yarı-işlevselci bir dil içinde ortaya konulmuştur.[2] Ondan kurtarılabilecek parçalar, Marx'ın, adeta kendine rağmen, siyaseti iktisatla kısıtlanan ama ona indirgenemez özerk bir fenomen olarak gördüğü kısımlardır.

Devletin özerkliği kavramı merkezi olduğundan, 7.1.1'de devlet kavramının açıklanmasıyla başlıyor ve 7.1.2'de özerklik kavramını tartışmaya geçiyorum. 7.1.3'te, en iyi bilinen Marksist devlet teorisini ortaya koyuyorum. Bu teoriye göre, devlet (veya onun "yürütme organı") "bütün burjuvazinin ortak işlerinin yönetilmesi için bir komiteden başka bir şey değildir."[3] 7.1.4'te, Marx'ın 1848 sonrasında daha karmaşık bir teori geliştirdiğini savlıyorum. Buna göre, burjuvazi siyasi erkten feragat eder (veya onu almaktan kaçınır) çünkü onun çıkarına en uygun çözüm budur. 7.1.5'te, feragat teorisini ifade etmenin alternatif ve daha kapsamlı bir yolunu tartışıyorum. Buna göre, devletin özerkliği, birden fazla ezilen sınıfın devamlı varlığı nedeniyle, modern çağın kalıcı bir özelliği olarak ortaya çıkar.

7.1.1. Kavramdaki bir belirsizlik

Devlet, ya *ne* yaptığıyla, ya da yaptığı şeyi *nasıl* yaptığıyla tanımlanabilir. İkinci türden bir tanımlama örneği, meşru şiddet kullanma tekeliyle Weber'in yaptığı tanımlamadır. Marx, açıkça, devletin işlevleri yönünden tanımlanmasına eğilimlidir. Bunda, siyaset teorisindeki geleneği veya bir geleneği izler. Devlet, yaygın olarak, başta yasa ve düzen olmak üzere kamu mallarının, ama aynı zamanda, bireylerce etkin biçimde sağlanamayacak olan ekonomik malların da sağlayıcısı olarak görülmekteydi. Genel olarak ifade edilirse, devlet, ait olduğu toplumdaki bütün bireyleri kapsayan bir Tutuklunun İkileminin işbirliğine dayalı çözümünü temsil eder.[4] Marx'a göre, devle-

---

1 Bu konuda, bkz. Papaioannou, *De Marx et du Marxisme* ve Molnar, *Marx, Engels et la Politique Internationale*.

2 Tartışma ve referanslar için, bkz. benim "Marxism, functionalism and game theory."

3 *Komünist Manifesto*, s. 486.

4 Modern tartışmalar için, bkz. Olson, *The Logic of Collective Action*, bölüm IV; Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State*; Taylor, *Anarchy and Cooperation*; Schotter, *The Economic Theory of Social Institutions*.

tin görevi, gerçekten de, bu ikilemle ifade edilebilir –ama farklı oyuncularla. Devletin görevi, ekonomik bakımdan hâkim sınıfın üyelerince karşılaşılan Tutuklunun İkilemi için işbirliğine dayalı bir çözüm sağlamak ve, bunun bir parçası olarak, tahakküm altındaki sınıfın üyelerinin kendi ikilemlerini çözmelerine engel olmaktır. Bu araçsal algılamaya 7.1.3'te geri döneceğim.

Bununla birlikte, Marx'ın, (eşitsiz ölçülerde de olsa) toplumun *bütün* üyelerine yararlı olan devlet işlevlerini tamamıyla ihmal edip etmediğini sormalıyız. *Grundrisse*'de kamu işlerinin, örneğin yol yapımının, hangi koşullar altında özel girişim tarafından üstlenileceği konusunda uzun bir tartışma vardır.[1] Önce, işi yapmak için yeterince büyük bir kapital birikimi olmalıdır. İkinci olarak, girişim kârlı olmalıdır. Üçüncü olarak, kârlılığın bir koşulu olarak, söz konusu kamu malı için bir talep var olmalıdır. Marx'ın bildiği gibi, talep kısmen malın kendisi tarafından yaratılabilir: "Bir yolun kendisi üretim güçlerini o denli arttırabilir ki, bu artış yeni trafik yaratır ve böylece yol kârlı duruma geçer".[2] Marx'a göre, tam olarak gelişmiş bir kapitalist üretim tarzında, bütün kamu malları özel girişim yoluyla sağlanırdı:

> Yollar, kanallar, vb. gibi bütün *genel üretim koşulları*, ister dolaşımı kolaylaştırsın, ister salt olanaklı kılsınlar, veya ister üretim gücünü arttırsınlar (Asya'da olduğu gibi ve, bu arada, hükümetlerce Avrupa'da hâlâ inşa edildiği gibi, sulama tesisleri, vs), topluluğu temsil eden hükümet yerine kapital tarafından üstlenilmek için, kapital üzerine kurulmuş üretimin en yüksek gelişimini önvarsayarlar. *Kamu işlerinin* [bayındırlık işleri-ç.n.] devletten ayrılması ve kapitalin kendisi tarafından üstlenilen işler alanına geçmesi, gerçek topluluğun kendini hangi ölçüye kadar kapital biçiminde kurmuş olduğunu gösterir.[3]

Marx, kamu mallarının özel sektöre bu tür transferlerinin önündeki engellerin farkında değilmiş gibi görünüyor. Kamu malından gelen faydaları içselleştirmek olanaksız olabilir; ve bu engel, ücretlendirme veya benzer bir düzenleme yoluyla aşılsa bile, özel sunum, çabaların savurganca yinelenmesine neden olabilir.[4] Doğrudur, Marx arada der ki özel sektör, kamu işlerinden kâr yapmak için, "korumacı gümrük tarifelerine, tekel haklarına, devlet zorlamasına"[5] gereksinir, ama bu beyanın ardındaki akıl yürütme belirsizdir ve devletten söz edilmesi de, zaten, savunulmakta olan esas düşünceye ters düşer.

Özel sektöre geçecek olan işler, öyle görünüyor ki, sağlık ve eğitim hizmetleri sunulmasını içermez. Ama sorun, bu hizmetlerin toplumun bütün

---

1 *Grundrisse*, s. 524 vd.
2 Aynı yerde, s. 531.
3 Aynı yerde, s. 530-1.
4 Örneğin patent sistemi, benim *Explaining Technical Change* kitabımın 4. bölümünde kısaca açıklandığı gibi, tipik olarak, yenilik faaliyetlerinde büyük bir yinelenmeye ("duplication") neden olur.
5 *Grundrisse*, s. 531.

üyeleri adına mı, yoksa sadece kapitalist sınıf adına mı üstlenildikleri sorunudur. 4.1.4'te, Marx'ın bu noktada tutarsız olduğunu, fabrika mevzuatındaki sağlık ve eğitim maddelerini bazen "toplum"un çıkarlarıyla, bazen de kapitalistin çıkarlarıyla açıkladığını öne sürdüm. İkinci görüşü benimser ve üretimin genel koşullarının özel sektörce sağlanacağı fikrini buna eklersek, o zaman, devletin bütün görevlerinin ya kapital adına yerine getirileceği ya da kapitale geçeceği ortaya çıkar. Toplumun bütün üyelerinin çıkarına oldukları için yerine getirilecek görevler yoktur. Bu, hiç kuşkusuz, Marx'ın –7.1.3'te aktarılacak olan genel beyanlarda ifadesini bulan– devlet hakkındaki düşünüşünde önemli bir öğedir.

Öte yandan, Marx, devletin belirli bir sınıfa özgü görevleriyle sınıflar karşısında tarafsız olan görevleri arasında çoğu zaman bir ayrım yapar. Örneğin, kapitalist fabrikada gözetim işinin benzer şekilde ikili niteliğini tartıştığı *Kapital III*'teki şu pasajda yaptığı gibi:

> Dolaysız üretim süreci, bağımsız üreticilerin yalıtık emeği şeklini değil de, birleşik bir toplumsal süreç şeklini aldığında, gözetim ve yönetim çalışması doğal olarak gereklidir. Ancak, bunun ikili bir doğası vardır. Bir yanda, birçok bireyin elbirliği yaptıkları her çeşit emek, zorunlu olarak, tıpkı bir orkestra şefininki gibi, süreci eşgüdümleyecek ve birleştirecek emredici bir iradeyi ve, tekil operasyonlara değil, işyerinin bütün faaliyetine uygulanacak işlevleri gerektirir. Bu, her birleşik üretim tarzında yerine getirilmesi gereken üretken bir iştir. Öte yanda –herhangi bir ticari bölümden epeyce ayrı olarak– bu gözetim çalışması, dolaysız üretici olarak emekçi ile üretim araçlarının maliki arasındaki antitez üzerine dayanan bütün üretim tarzlarında zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu antagonizm ne denli büyük ise, gözetimin oynadığı rol de o denli büyüktür. Dolayısıyla, köleci sistemde doruğa ulaşır. Ama, kapitalist üretim tarzında da çok gereklidir, çünkü oradaki üretim süreci aynı zamanda kapitalistin emek gücü tükettiği bir süreçtir. Tıpkı despotik devletlerde, hükümetin kapsamlı karışımı ve gözetiminin, hem bütün toplulukların doğasından ileri gelen ortak faaliyetlerin yerine getirilmesini, hem de hükümet ile halk kitlesi arasındaki antitezden ileri gelen spesifik işlevleri içermesi gibi.[1]

1871-5 döneminde yazılmış değişik metinlerde, Marx "bütün toplulukların doğasından ileri gelen ortak faaliyetler"i tartışır. Bunlar, hükümet işlevlerinden ayrı yönetim işlevlerinin hâlâ var olacakları anlamında, komünizm altında da sürecek olan "devlet"e aittirler. Söz konusu pasajlar 7.3.3'te aktarılıp tartışılıyor. Burada önem taşıyan olgu, eşgüdüm ve kamu malları gereksinmesinin komünizmde devam edecek olmasıdır. Siyaset teorisindeki bir ana damar uyarınca, eşgüdümleyici organı bir devlet olarak adlandırmamız-

1 *Kapital III*, s. 383-4.

da herhangi bir yanlışlık yoktur. Esas sorun, bu organın kararlarını desteklemek için bir şiddet gereksinmesi olup olmayacağıdır. Marx bu konuda sessiz olmakla birlikte, onun komünizme yaptığı göndermelerin genel içeriğine bakıldığında, şiddetin gerekli olacağını düşündüğüne inanmak zordur.

O halde, devleti, ekonomik açıdan hâkim sınıfın ortak çıkarlarını yürüten bir organ olarak mı tanımlamalıyız? Yoksa, toplumun ortak çıkarlarını gerçekleştiren bir organ olarak mı? Yoksa, üçüncü bir seçenek var mıdır? Bu önerilerden ne biri, ne de öteki, kapitalizm ve komünizm açısından geçerli olmayacaktır. Komünizm altında, birinci öneri yararsızdır; kapitalizm altında, ikinci öneri yanıltıcıdır –aşağıdaki örnekten görülebileceği gibi. Düşünelim ki filanca kamu projesi, örneğin bir demiryolunun yapımı, toplumun bütün üyelerine önemli yararlar getirecektir, fakat işçilere getireceği yarar kapitalistlere getireceği yarardan daha büyüktür. Kapitalistler, devlet aygıtını kontrol ediyorlarsa, ve bu projenin sınıfsal güç dengesini onlar aleyhine bozacağından korkuyorlarsa, projeden uzak durabileceklerdir. Başka bir deyişle, bir sınıf devleti, toplumun ortak çıkarlarına hizmet etmek için, ancak, bu çıkarların sınıfın özel çıkarıyla çakışması ölçüsünde harekete geçecektir.

Aslında, öneriler başarılı olamıyor, çünkü önemli maddi sorunların önüne geçiyorlar. Hizmet ettiği çıkarlardan bağımsız olarak onu konumlandırmamıza olanak veren bir devlet tanımına gereksinmemiz var. O zaman, böylece tanımlanmış olarak, devletin gerçekte filanca özel çıkara mı, genel çıkara mı hizmet ettiğini sorabiliriz. Bu tanım, onun siyasi teorisinin anlaşılmasına yardımcı olacak ise, Marx'ın genel görüşleriyle de uyumlu olmalıdır. Dolayısıyla, Weber'in tanımı iki kere uyumsuz olmaktadır: ilk olarak, Marx kapitalist devletin meşruiyete sahip olduğunu reddederdi, ve ayrıca komünist devletin şiddete dayandığını da reddederdi. Doyurucu bir tanım, bağlayıcı güce sahip kararlar koyma kapasitesi yönünden olabilirdi –bu kararlara uyulmasının şiddete mi, bir meşruiyet inancına mı, dayanışmaya mı, yoksa başka bir kaynağa mı dayandığı açık bir soru olarak bırakılabilirdi. Veya devlet, basit şekilde, onun ana bileşeni yönünden, yani içsel düzenin korunması ve dışsal düşmanlara karşı savunma ile tanımlanabilirdi. Burada bir devlet teorisi sunmakla uğraşmadığım için, bu seçeneklerden birini veya öbürünü seçmek zorunda değilim, çünkü pratik bakımdan aynı sonucu veriyorlar. Ayrıca, var ise, devletin hizmet ettiği çıkarlar sorununun önüne geçmiyorlar.

7.1.2. Devletin özerkliği

Marksist devlet teorisindeki merkezi sorun, devletin, sınıf çıkarları karşısında özerk mi olduğu, yoksa bütünüyle onlara indirgenebilir mi olduğudur. Burada bize ilgilendirecek olan esas konu, devletin nedensel veya –daha ge-

nel olarak– *açıklayıcı özerkliği* konusudur. Şimdi, bunun anlamlı bir konu olması için, devlet ve ekonomik yapı bir anlamda ayrı varlıklar olmalıdırlar. Üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki ilişkide olduğu gibi (5.1.1), bir nedensel veya açıklayıcı bağlantının kurulabilmesi için, önce kavramsal ayrılık belirlenmelidir. Dolayısıyla, *devletin kavramsal özerkliğini* tartışmakla başlıyorum.

Bu kavramsal özerklik iki gerekçeyle reddedilebilir: *bütün* toplumlarda siyasi fenomenler, geniş anlamda, ekonomik yapının parçasıdır; veya, daha spesifik olarak, en azından *kimi* toplumlarda durum böyledir. Bu argümanları aynı sıra içinde tartışacağım.

İlk konu bir soru olarak ifade edilebilir: "Temel, üstyapıdan ayrılabilir mi?"[1] Kısaca söylenirse, bu ayrımın yapılmasına karşı itiraz şöyledir: mülkiyet, devletçe desteklenmek durumunda olduğuna ve dolayısıyla bir siyasi sistemi önvarsaydığına göre, o sistemin açıklanmasına bir bağımsız değişken olarak giremez. Son zamanlarda, G.A. Cohen, hukuki mülkiyet ve fiili kontrol arasında yaptığı (5.1.1'de söz edilen) ayrım yoluyla, bu itirazı yanıtlamaya çalışmıştır. Onun görüşünde, ekonomik yapı, fiili kontrol ilişkileriyle tanımlanabilir ve bu ilişkiler de, hukuki mülkiyet ilişkilerinin işlevsel bakımdan açıklanmasına girerler. Hukuki mülkiyet ilişkilerinin varoluş nedeni, bunların fiili kontrol ilişkilerini istikrarlı hale getirmeleridir. Cohen, birçok hukuki yeniliğin gerçekten de böyle ortaya çıkmış olduklarını göstermek için bazı tarihsel örnekler veriyor.[2] Soru, bu yaklaşımın bütün durumlarda uygulanabilir olup olmadığıdır. Uygulanabilir olduğundan kuşku duyarım, çünkü birçok durumda hukuki ilişkiler yoluyla istikrarlı hale getirilen bağımsızca var olan kontrol yoktur. Patentlenebilir bilgi gibi bazı durumlarda ise, kontrol *yalnızca* hukuki haklar yoluyla sağlanabilir (5.1.1). Başka durumlarda, fiili kontrol, hukuki olmayan yollarla hiçbir zaman sağlanmamıştır; dolayısıyla hukukun istikrarlı hale getireceği bir şey yoktur. Evet, doğrudur, bu durumlarda bile, kontrolün, aksi takdirde [hukukun yokluğunda-ç.n.] olabileceğinden daha istikrarlı olduğu söylenebilir –ama bu, hukuk yoluyla istikrarlı hale getirilen bir şeyin (yani, fiili kontrol) var olduğunu söylemek demek değildir.

Bu güçlük ne kadar ciddidir? Tarihsel materyalizmin siyasi fenomenleri ekonomik yapıyla açıklama iddiasını ortadan kaldırır mı? Kaldırdığını sanmıyorum. Açıklanacak şeyin, hem siyasi sistemin yapısını, hem de alınan gerçek kararları içerdiğine dikkat ediniz. Bu kararlar arasında, kimileri yasa

1 Krş. Lukes'in bu başlıklı makalesi. Aslında bu sorun, devletin özerkliği konusundan daha geneldir, çünkü ekonomik temelin akrabalık, din, vs.'den ayrılması problemini de kapsar.

2 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 226 vd.

çıkarma şeklini alır, kimileri almaz; çıkarılan yasalardan kimileri, mülkiyet şekilleriyle ilgilidir, kimileri değildir. Hukuki mülkiyet işleriyle bağlantılı olmayan bütün siyasi fenomenleri, onlarla bağlantılı olan siyasi fenomenler yoluyla açıklamak bütünüyle tutarlıdır. Ayrıca, hukuki mülkiyet yapısındaki değişmeleri, ekonomik açıdan hâkim bir sınıfın çıkarıyla açıklamaya çalışabiliriz. Bu girişimler başarılı olabilir veya olmayabilir, ama en azından temel-üstyapı probleminin bu girişimlere ilk başta izin vermediğini düşünmek için neden yoktur.

Devletin kavramsal özerkliğine ikinci itiraz, daha spesifik ve daha yaralayıcı nitelikte olup, rant ile verginin çakıştığı Asyatik üretim tarzında olduğu gibi[1] üretim araçlarının başlıca malikinin devlet olduğu toplumlarda ekonomiyi siyasetten ayırt etme problemiyle ilgilidir. Söz konusu olan şey, bu gibi durumlarda tarihsel materyalizmin tezlerinin yanlış olması değildir; fakat, bu tezlerin tutarlı bir şekilde beyan dahi edilememesidir. Devletle ekonomik yapı özdeş ise, devlet nasıl olur da ekonomik yapıyla açıklanabilir ki?

Problemi açıkça ortaya koymak için, ekonomik ve siyasi fenomenlerin birbirlerinden ayrılabilmesinin üç yolu arasında ayrım yapabiliriz. İlk olarak, bunlar tamamıyla farklı *insan* kümeleri tarafından sürdürülebilir. Üretimin esas olarak köleler tarafından, ticaretin ise özgür yabancılar tarafından gerçekleştirildiği klasik Yunan'da durum yaklaşık olarak böyleydi. M.I. Finley, "her Atinalının kamu parasıyla geçinebilmesi için devletçe alınması gereken" tedbirler üzerine Ksenophon'dan alıntı yapar ve der ki, bu tasarı "bizim ekonomi diye adlandırdığımız şeyin aslında yabancıların işi olduğu düşüncesini en uç noktaya götüren bir zihniyeti" yansıtmaktadır.[2]

İkinci olarak, iki alan [ekonomi ve siyaset-ç.n.] kişi kümeleri değil, *rol* kümeleri olarak görülebilir. Yani, verili herhangi bir kişi, hem ekonomik, hem de siyasi roller üstlenebilir. Marx'a göre, bu durum, modern devleti antik devletten ayıran şeydir: "*Demokratik temsili devlet* ile *sivil toplum* arasındaki çelişki, kamusal *genel çıkar* ile *kölelik* arasındaki *klasik* çelişkinin tamamlanmasıdır. Modern dünyada, her kişi *aynı zamanda* köle toplumunun ve kamusal genel çıkarın bir üyesidir."[3] Bu durumda, insanların bir alanda nasıl davrandıklarının başka alanlarda nasıl davrandıklarının açıklanmasına girdiğini savunmak bütünüyle olanaklıdır. Örneğin, aynı bireyler her ikisine birden katılsalar bile, siyasi hâkimiyet ilişkisi, ekonomik sömü-

1 *Kapital III*, s. 791.
2 Finley, "Aristotle and economic analysis", s. 51-2.
3 *Kutsal Aile*, s. 116; ayrıca bkz. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, s. 32.

rü ilişkisiyle açıklanabilecektir.

Üçüncü olarak, alanlar arasında ayrım yapabilmemizin tek yolu, verili bir eylemin içinde farklı *veçheler* bulunması olabilir. Bunlardan kimileri ekonomik, kimileri siyasi olarak seçilip ayrılabilir. Marx tarafından tanımlandığı biçimiyle Asyatik üretim tarzında veya çağdaş komünist toplumlarda durum böyledir. Emperyal vergi tahsildarının veya bölgesel planlama sekreterinin eyleminde ekonomik bir veçhe vardır, çünkü bu eylem üretim, dağıtım ve tüketim yönünden sonuçlar doğurur. Siyasi bir veçhesi de vardır, çünkü yasa ve düzen, isyan ve itaat yönünden sonuçlar doğurur. Bu sonuçlar, elbette ki, eylemin açıklanmasına girebilirdi –fakat aynı zamanda birbirlerini de açıklayabilirler miydi? G.A. Cohen, zekice bir örnek yardımıyla göstermiştir ki, bir politikanın ("policy") ekonomik veçhesi veya sonucu, gerçekten de, aynı politikanın siyasi ("political") veçhelerini açıklamaya hizmet edebilir,[1] o halde bu düşünceye kavramsal hiçbir itiraz yoktur. Ampirik konu, tarihteki haraçlı toplumların bu örnekte hayal edilen topluma yeterince benzer olup olmadıklarıdır. Benim görüşümde, benzer değillerdi. O halde, öyle görünüyor ki temelin siyasi üstyapıdan ayrılamaz olduğu ve, dolayısıyla, tarihsel materyalizmin geçerli olmadığı durumlar vardır. Ancak, aşağıda yalnızca kapitalist devletle ilgilendiğimden, bunun bizi engellemesi gerekmez.

Devletin yapısı ve politikaları bir ekonomik hâkim sınıfın çıkarıyla açıklanamadığında (ve açıklanamadığı ölçüde) devletin açıklayıcı özerkliğe sahip olduğunu söyleyeceğim. Bu durumda, devletin açıklanması bir başka çıkarlar kümesinde, örneğin yönetici kesimin çıkarlarında veya bir bütün olarak toplumun çıkarında bulunabilir. Ya da devletin eylemleri, iyice tanımlanmış herhangi bir çıkarı gerçekleştirmeyen rutinler ve pazarlık ("bargaining") prosedürleri dahil, bürokrasinin içsel karar alma aygıtının sonucu olarak açıklanabilir.[2] Alternatif ne olursa olsun, devletin açıklayıcı özerkliği negatif olarak, yani sınıfsal çıkara dayalı açıklamanın yokluğu şeklinde tanımlanır. Marx'ın devletin bu anlamdaki özerkliğini reddettiği düşünülebilirdi, fakat işler daha karmaşıktır. Marx aslında birçok durumda bunu kabul etme ve daha sonra da, paradoksal olarak, özerkliğin kendisinin sınıf çıkarıyla veya sınıf yapısıyla açıklanabileceğini iddia etme eğilimindeydi. Yani, devletin özerkliği, ekonomik bakımdan hâkim sınıf için bunun yararlı olmasıyla açık-

1 Cohen, "Restricted and inclusive historical materialism", not 30. Cohen, yönetici sınıfın köylülere ve onları denetleyen kolluk güçlerine eşzamanlı olarak talimatlar çıkarabildiğini, çünkü aynı fenomenler kümesinin köylü dilinde ve kolluk güçlerinin dilinde farklı anlamlara gelebildiğini hayal etmektedir.

2 Bkz. Allison, *The Essence of Decision*.

lanabilir –veya tek bir hâkim sınıf olmayışı bu özerkliğe olanak verebilir.

Bu fikirler, aşağıda 7.1.4 ve 7.1.5'in konusunu oluşturuyor. Siyasi erk sahibi olmanın ne anlama geldiğine dair bir analiz sunarak, o tartışmayı biraz öncelemek istiyorum. Öyle sanıyorum ki Marx'ın dar, *pre-stratejik* bir erk anlayışı vardı ve bu anlayış, devletin, kapitalist sınıftan bir ihsan olarak değil, gerçek bir anlamda özerkliğe sahip olduğunu görmesini engelledi. İlkin, küme çıkarının siyasi politikaları ("political policies") iki yoldan şekillendirebileceğine dikkat ediniz: politika seçimleri için bir maksimand olarak veya onlar üzerinde bir kısıt olarak. İlk bakışta, yapılabilir siyasi alternatifler arasındaki seçim her zaman tek bir kümenin çıkarına göre yapılıyor ise, o kümenin bütün erki kendi ellerinde toplamış olduğunu söylemek çekicidir. Daha dikkatli düşünüldüğünde ise, erk kavramının, her zaman, alternatifler kümesini tanımlama, yapılabilir olan üzerindeki kısıtları belirleme yeteneğini de içermesi gerektiğini görürüz. Aşağıdaki senaryonun amacı, erk kullanmanın bu iki yolu arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır. Bu senaryo, arka planda önemli bir değişken olarak işçi sınıfı durmakta iken, Kapital ve Devlet arasında stratejik bir oyun olarak, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa siyasetine uygulanmak üzere tasarlanmıştır.

Hayal edelim ki, ilk başta, verili sayıda alternatifler ile karşı karşıya olan iki edimci vardır: A ("Kapital") ve B ("Devlet"). Yapılabilir alternatifler arasında seçim yapmak için biçimsel karar erki B'dedir. A ise, alternatiflerden kimilerini dikkate alınmaktan dışlama erkine sahip olabilir. A'nın değerlendirmesinde, kimi alternatiflerin çok kötü olduklarını, ne pahasına olursa olsun bunlardan kaçınılması gerektiğini varsayıyoruz. Kalanlar arasında, kimileri ötekilerinden daha iyi görülmektedir, fakat hiçbiri kesin olarak üstün bir alternatif değildir. Kötü alternatifler, şu veya bu şekilde, yapılabilir kümeden dışlanabilirse, B'nin, kısıtlanmış küme içinde, A tarafından yüksek sıraya konulmayan bir alternatifi seçmesi çok önemli olmayabilirdi. A'nın aşağı alternatifleri dışlaması bile gerekli olmayabilirdi. B –"beklenen tepkiler yasası"[1] uyarınca davranarak– bunlardan herhangi birini seçmekten kaçınabilirdi, çünkü aşağı sıradaki bir alternatifi seçerse, A'nın onu devirme erkine ve güdüsüne sahip olduğunu bilirdi. Ayrıca, belki de B'nin esenliği A'nın esenliğine bağlı olduğu için, A açısından kötü olanın B açısından da kötü olması ölçüsünde, B aşağı bir alternatifi seçmek istemeyebilirdi –onu seçmesi durumunda cezadan kaçabilecek olsa bile. Öte yandan, örneğin A erk sahibi olarak görülmek istemiyorsa veya doyumu erteleme gücüne sahip olmamaktan yakınıyorsa, B'nin A tarafından en yüksek sıraya konulan alternatifi seçmemesini aslında memnuniyetle karşılayabilirdi. Veya, onu memnuniyetle karşılamıyorsa, (biçimsel karar

1 Friedrich, *Man and his Government*, bölüm 11.

erkine *sahip olmanın* maliyetlerinden ayrı olarak) bu erki *üstlenmenin* maliyetleri dikkate alındığında, onu en azından ehvenişer olarak hoşgörebilirdi. Her iki durumda, B'nin elinde özerk bir karar erki bulunurdu, gerçi bu erkin içeriği sorgulanabilirdi çünkü nihai olarak A'dan türediği söylenebilirdi. B'nin özerkliğinin A'dan gelen bir ihsan ("fief") olduğu söylenebilirdi.

Bununla birlikte, aynı durumu B'nin perspektifinden düşünelim. B, kendi erkinin, erke sahip olmanın veya onu üstlenmenin A'ya getireceği maliyetten türediğini haklı olarak düşünecektir. Elbette ki, B'nin erki, A'yı erki kendi eline almaya tahrik etmeksizin aşamayacağı kimi sınırların olmasıyla ve, belki de, altın yumurtlayan tavuğu öldürmekten kaçınma gereğiyle kısıtlanmıştır. Ama buna karşılık, A'nın erki de, tahrik edilmedikçe biçimsel karar erkini üstlenmeme arzusuyla kısıtlanmıştır. Gerçekte, her iki aktör de, eşit ölçüde somut bir nitelikte erk sahibidirler. Elbette, eşit miktarlarda erk sahibi olmaları gerekmez. Sonucun biçimlendirilmesine yönelik erklerinin kesin dağılımı, B'nin A'ya zarar vermekten kaçınma gereğine bağlı olduğu kadar, A'nın erk sahibi olmaktan veya erki üstlenmekten uzak durma isteğinin gücüne de bağlıdır.

7.1.4'ü öncelemek gerekirse, A'nın erki istememe güdüsü üstüne spekülasyon yapabiliriz. Bunun bir nedeni, daha şimdiden A ile mücadele içinde olan ve ayrıca biçimsel karar erkini kim elinde tutuyorsa ona karşı durma eğiliminde de olan, C adında üçüncü bir aktörün ("işçi sınıfı") varlığı olabilirdi. O zaman, biçimsel erkin B'nin elinde bulunması A için daha iyi olabilirdi, çünkü böylece C'nin dikkat ve enerjisinin bir bölümü B'ye yöneltilebilir ve dolayısıyla A'dan uzak tutulabilirdi. Bir başka neden şu olabilirdi: A bilmektedir ki, erk onun elinde olursa, kendi kısa vadeli çıkarıyla güdülenen kararlar alacaktır ve erki kendinden güvenli bir uzaklıkta tutarak buna engel olmayı istemektedir. A'nın uzun vadeli çıkarı açısından, kararların B'nin çıkarına uygun olarak alınması daha iyi olabilir (fakat B, kararları, A'nın uzun vadeli çıkarına hizmet edecek şekilde alacak olsaydı, elbette A için daha da iyi olurdu). Üçüncü, daha basit bir neden de olabilir: insan zamanının bir kısmını siyasi karar alma işine ayırmak zorunda kalırsa, özel çıkarları için uğraşmaya daha az zaman kalacaktır. Yine, biçimsel erki başka birinin kullanması o çıkarlara zarar verebilir, fakat belki de insan onu kendisi üstlenmek zorunda kalıp zamanını bölseydi çıkarları daha da fazla zarar görürdü. İnsanın erke sahip olmaktan zarar görmeyeceği varsayımıyla, erki *üstlenmeyi* istememenin nedenlerine gelince, bunun bir açıklaması, kısa bir zaman ufku olabilirdi. Siyasete girmek, ancak belli bir zaman sonra kazanç getiren ama şimdi harcama yapmayı gerektiren pahalı bir yatırım gibidir. İnsanın çıkarları şimdiki zamanda makul ölçülerde iyi bir şekilde saygı görüyor ise, gelecekte bunların daha da iyi bir şekilde saygı görmesi olasılığı –siyasi eylemin maliyetleri dikkate alındığında– çok çekici olmayabilir. Bu durum, aynı zamanda, B'nin bu maliyetleri olabildiğince büyütmesi ve A'nın-

çıkarlarına, söz konusu maliyetleri etkili bir caydırıcı kılmaya yetecek ölçüde, tam bu ölçüde saygı gösterilmesini sağlaması için bir özendirici de yaratır.

Marx, devletin siyasi erki kapitalden bir ihsan olarak elinde tuttuğuna inanıyordu ise, bunun nedeni, bir siyasi kaynağı neyin oluşturduğu konusunda sınırlı bir görüşe sahip olmasıydı. Bu görüşte, erk namlunun ucundan veya, daha genel olarak, para ve işgücünden çıkar. Ancak, bir siyasi aktörün erk tabanı, aynı zamanda, onun bir stratejik ilişkiler ağındaki yeri de olabilir. Örnek olarak, kapitalistlerin işçi sınıfından korkması, aristokratik yönetime bir kaldıraç verir. Bunun, aristokrasinin gerçekten sahip olduğu pozitif kaynaklarla pek ilgisi yoktur. Epeyce farklı bir alandan şöyle bir örnek de verilebilir: iki büyük siyasi blok arasında anahtar bir konumda yer alan bir siyasi parti, kendi gücüyle orantısız bir erke sahip olabilir. Bunlar, siyaset öncesi kaynaklardan değil, siyasi sistemin kendi içinden doğan erk biçimleridir.

Bu türden durumlarda, devletin özerkliğinin, özerk biçimde alınan devlet kararları öyle açıklanamasa bile, sınıfsal çıkar ile açıklanabileceği sonucuna varıyorum. Bir sınıf siyasi erki alma yeteneğine sahip olabilir: bu seçenek onun yapılabilir kümesi içindedir. Ama, bundan kaçınmayı daha üstün bir seçenek kılan bir zayıflığa sahip olabilir. Sınıfın, siyasetten uzak tutulmak değil de, siyasetten uzak durmasının, devletin özerkliğini daha az önemli kılmadığını öne sürdüm. Aslında, iki "normal" durum arasında bir ara durumla karşı karşıya bulunuyoruz. Bir uçta, devletin elinde üstün baskı araçları olduğu için, hiçbir sınıfın onu alaşağı edemeyeceği durum vardır. Öteki uçta ise, ekonomik açıdan hâkim olan sınıfın erki almaktan korkacak hiçbir şeyinin olmadığı ve dolayısıyla onu aldığı durum söz konusudur. Marx, bir hâkim sınıfın biçimsel karar erklerini kendi elinde toplama yeteneğine sahip olduğu, ama bunu yapmaya istekli olmadığı paradoksal durumla ilgileniyordu.

7.1.3. Araçsal devlet teorisi

İlk olarak, Marx'ın en iyi bilinen devlet teorisini ortaya koyuyorum. Bu teoriye göre, devlet, ekonomik bakımdan hâkim sınıf için basit bir araç olup kendine ait –türemiş veya yapısal– herhangi bir özerkliğe sahip değildir. Marx'ın bu görüşü 1850'lere dek benimsemiş olduğunu ve daha sonra, Avrupa burjuvazilerinin kolayca alabilecekleri varsayılan erkten uzak durduklarını gördüğünde, onu bıraktığını savlayacağım. Bunun Marx için yarattığı entelektüel problemi Eric Hobsbawm gayet iyi anlatıyor: "Kısaca, burjuva devrimi 1848'de başarısız olmuş veya açıkça burjuvazinin çıkarına hizmet eden fakat bir sınıf olarak onu dolaysız biçimde temsil etmeyen devletlere yol açmıştı. Bu öngörülmeyen rejimlerin niteliği, öyle görünüyor ki, Marx'ı burju-

va devletiyle ilgili başka herhangi bir problemden daha çok uğraştırdı."[1] 7.1.4'te, Marx'ın bu ikileme getirdiği çözümün, feragat teorisi olduğunu savlıyorum.

Kanonik formül şudur: "Modern devletin yürütme organı, bütün burjuvazinin ortak işlerinin yönetilmesi için bir komiteden başka bir şey değildir".[2] Bu sözler, Marx'ın 1850 öncesinde benimsediği indirgemeci devlet anlayışını ifade eder. Peki bu ortak işler nelerdir? Açıktır ki bunların içinde, sendikaları engellemek için örgütlenmeye karşı yasalar, grevleri bastırmak için polis ve ordu kullanımı, hırsızlığa karşı sert kanunlar, vs. yoluyla, burjuvazinin işçilere karşı korunması vardır. Ayrıca, bir bütün olarak burjuvazinin çıkarlarının onun bireysel üyelerine karşı savunulması da vardır. "Burjuva devleti, burjuva sınıfının, sömürülen sınıfa karşı olduğu gibi, kendi bireysel üyelerine de karşı ortak sigortasından başka bir şey değildir."[3] Bu ikinci görevi biraz daha ayrıntılı olarak tartışmak istiyorum.

Alman İdeolojisi'nde Marx, bireysel kapitalistler arasındaki ilişkinin bir Tutuklunun İkilemi ilişkisi olduğunu açıkça ortaya koyar: "Burjuvanın kendi rejiminin kurumlarına yönelik tutumu, Yahudi'nin yasaya yönelik tutumuna benzer; her bireysel durumda yapabiliyorsa onlardan kaçınır, ama başka herkesin onlara uymasını ister."[4] Aynı kitabın bir başka yerinde, kapitalist sınıfın bireysel çıkarıyla kolektif çıkarı arasındaki karşıtlık üzerinde uzun uzadıya durur. Oradaki tartışma, özel mülkiyetin esas sahibinin devlet olduğunu ileri sürmüş olan Max Stirner'e karşı bir polemik biçimini alır. Marx şöyle der:

> Yönetici sınıfın, ortak hâkimiyetini kamusal erk olarak, devlet olarak kurmasını, [Stirner] Alman küçük burjuva tarzında, "devlet"in bu yönetici sınıfa karşı bir üçüncü kuvvet olarak kurulması ve bütün erki kendi içinde soğurması olarak yorumlar ve çarpıtır... Burjuvalar, devletin, onların özel çıkarlarına karışmasına müsaade etmediklerinden ve devlete, yalnızca, onların kendi güvenliği için ve rekabetin korunması için gerektiği kadar erk bıraktıklarından, ve genelde burjuvaların yurttaş olarak davranmaları, yalnızca, onların özel çıkarlarının böyle davranmayı gerektirmesi ölçüsünde olduğundan, [Stirner] onların devlet karşısında "hiçbir şey" olmadıklarına inanır... Ayrıca, burjuvalar kendi mallarının savunulmasını devletin içinde örgütlemiş olduklarından, ... [Stirner] sanmaktadır ki "devlet, mülk olarak fabrikanın sahibidir, sanayici onun yalnızca zilyedidir." Tıpkı, bir köpek benim evimi koruduğunda köpeğin "mülk olarak" eve sahip olması ve benim köpekten dolayı onun "zilyedi" olmam gibi. Özel mülkiyetin gizlenmiş maddi koşulları, çoğu zaman, örneğin kamulaştırmalarda görüldüğü gibi, özel mülkiyete ilişkin *hukuksal*

1 Hobsbawm, "Marx, Engels and politics", s. 245.
2 *Komünist Manifesto*, s. 486. *Alman İdeolojisi*, s. 90; *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 11.11.1847; ve *Neue Rheinische Zeitung*, 27.2.1849'da benzer ifadeler bulunur.
3 Marx, Girardin'in *Le Socialism et l'Impot* kitabının eleştirisi.
4 *Alman İdeolojisi*, s. 180.

yanılsama ile çelişkiye girme eğiliminde olduklarından, [Stirner] "burada, esasen gizlenmiş olan ilke, yani mülk sahibinin devlet olması, bireyin ise bir feodal kiracı olması, göze çarpar" vargısına ulaşmaktadır... [Stirner] burada özel mülkiyetin *varlığına* bağlı olan çelişkileri özel mülkiyetin *yadsınmasına* dönüştürür... Burjuvalar ve genelde sivil toplumun bütün üyeleri, ortak çıkarlarını korumak için ve –işbölümü yüzünden bile olsa– böylece yaratılan erki az sayıda kişiye devretmek için, kendilerini "biz" olarak, bir tüzel kişi olarak, devlet olarak kurmak zorunda kalırlar.[1]

Burada söz edilen işler –rekabetin korunması ve kamulaştırma yasaları– yanında, 4.1.4'te tartışılan çalışma gününün sınırlanmasını belirtmeliyiz. Dikkat ediniz ki, rekabetin korunmasına yapılan gönderme, Marx'ın kafasında, kapitalist sınıfın *uzun vadeli* çıkarının olduğunu gösterir (6.2.1). Verili bir anda, ortak kârlarını maksimize etmek için bir kartel oluşturmak, o sınıfın veya bireysel ülkelerdeki kapitalistlerin kolektif çıkarına uygun olabilir. Ama bu, kapitalizmin sürebilmesini garanti eden rekabetin dinamik gücünü tehlikeye sokabilirdi.[2] Marx'ın, çalışma gününün sınırlanması bakımından kapitalistlerin kuşaklar-arası ("intertemporal") dayanışma içinde olmaları gereğinin bilincinde olduğunu anımsayabiliriz.[3] Dolayısıyla, devlet, basit şekilde bugünkü kapitalistler kuşağının aleti değil, bir sistem olarak kapitalizmin sürmesinin bir aracıdır. Devlet, ilke olarak, yalnızca bireysel kapitalistleri değil, bir bütün olarak kapitalist sınıfın kısa vadeli çıkarlarını bile feda etmeye hazırdır.

Durum böyle ise, devletin, Marx'a göre kapitalizmin yıkılmasını getirecek olan ekonomik kriz eğilimine karşı koyup koyamayacağını sormalıyız. Kapitalizm, öz-çıkarlarıyla davranan bireysel kapitalistler tarafından yok edilme tehlikesi içindeyse, devlet, On Saat Yasası'nda olduğu gibi, onların açgözlülüğüne gem vuramaz mıydı? Soruyu yanıtlamak için, Marx'a göre kapitalizmi durma noktasına getirecek krizlerin (3.4) niteliğini düşünmemiz gerekir. Genel olarak, bu krizler, emek tasarruf eden yenilikler yüzünden kâr oranının düşmesine ve düşük efektif talep yüzünden kârın gerçekleştirilmesindeki zorluklara bağlıdır. Marx, teknik değişme sürecinin kâr oranındaki bir düşmeye engel olmak üzere devletçe kontrol edilebileceği fikrini herhalde saçma diye bir kenara atardı, ve gerçekten de bunun nasıl yapılabileceğini hayal etmek güçtür. Öte yandan, devletçe efektif talep yaratılması, modern kapitalizmin düzenlenmesinde önemli bir araç olmuştur. Marx, bu fikri, Malthus ile bağlantılı olarak tartışır. Malthus, "yeterli bir talep" yaratmak için rant gelirinin başka yollarla katkılanması gerektiğini savunmuştu:

---

1 Aynı yerde, s. 355 vd.
2 Krş. benim *Logic and Society*, s. 129-30.
3 *Zur Kritik (1861-3)*, s. 162, yukarıda 4.1.4'te aktarılan pasaj.

"Bunlar, ağır *vergileme*, Devlet ve Kilise içinde bir yığın arpalık, büyük ordular, emekli maaşları, rahipler için ondalıklar, görkemli bir ulusal borç ve, zaman zaman, pahalı savaşlardan oluşurlar."[1] Ancak, bu proto-Keynesgil çarelerin kapitalizmin yıkılmasını geciktirmede veya bunun olasılığını azaltmada etkili olacaklarına Marx'ın inandığını gösteren herhangi bir işaret yoktur.

7.1.4. Feragat teorisi

1850'lerden sonra Marx'ın siyasi yazılarında, devletin --daha önceki yazılarda savunulmuş olduğu gibi kapitalist sınıfın iradesinin dolaysız uzantısı olmaksızın– bu sınıfın çıkarına hizmet ettiği düşüncesiyle tekrar tekrar karşılaşırız. Dahası, devletin bu sınıfın çıkarına hizmet etmesinin bir tesadüf olmadığını da kuvvetle öne sürer. Açıklayıcı bir bağlantı vardır: burjuvazi erkten feragat etmekte (Fransa) veya onu almaktan kaçınmaktadır (İngiltere, Almanya) çünkü siyasetin dışında kalırsa onun çıkarlarının daha iyi hizmet gördüğünü algılamaktadır. Ben buna "feragat teorisi" olarak atıf yapacağım. "Feragat" sözcüğünü geniş anlamda alıyor, bunun erkten bilinçli olarak kaçınmayı da içerdiğini öneriyorum. Bu kavramı, ne zaman dar ve harfi anlamda, yani sahip olunan bir şeyin bırakılması anlamında, ne zaman geniş anlamda, yani alınabilecek bir şeyin alınmaması anlamında kullandığım bağlamdan belli olacaktır.

Marx'ın yazılarında, feragat kavramı, yalnızca kapitalist toplumdaki devletle ilgili olarak değil, çeşitli bağlamlarda ortaya çıkar. Bir edimcinin erkten feragat edebilme nedenleri üzerine kimi genel önermeleri desteklemek için, bu alt-ayrımın sonuna doğru öteki göndermeler hakkında birkaç şey söyleyeceğim. Ama önce, kapitalist toplumdaki devletle ilgili feragat teorisini ele alıyorum. 1848'den önce Marx, kapitalist sınıfın vekaleten yönetimle yetineceği düşüncesini açıkça reddediyordu:

> [Stirner'e göre] burjuvazi açısından, kayıtsız şartsız yönettiği mi, yoksa onun siyasi ve ekonomik erkinin başka sınıflarca dengelendiği mi konusu "önemli değildir". [Stirner] inanmaktadır ki, bir mutlak kral veya başka birisi, burjuvaziyi, onun kendini savunduğu kadar başarıyla savunabilirdi. Ve hatta, devlet erkinin *"chacun pour soi, chacun chez soi"* durumuna indirgenmesi ve bu amaçla kullanılmasından oluşan, "onun [burjuvazinin-ç.n.] ilkelerini" bile savunabilirdi –bir "mutlak monark"ın bunu yapabileceği varsayılmaktadır! [Stirner] gelişmiş ticaret ve endüstriye, güçlü rekabete sahip olan, burjuvazinin kendi savunmasını bir "mutlak monark"a emanet ettiği bir ülke göstersin bakalım."[2]

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 51.
2 *Alman İdeolojisi*, s. 200-1.

Bu görüş, birkaç yıl sonra, *Neue Rheinische Zeitung*'da çıkan ve Aralık 1848 anayasasını eleştiren bir makalede tekrar ediliyordu:

> [Hiç] kuşku yoktur ki dayatılan Anayasa, "toplumsal sorun"u aristokrasinin ve bürokrasinin görüşlerine uygun olarak çözmekte, bir başka deyişle, bu beylere, halkın bu yarı-tanrılarca sömürülmesini sağlayan bir yönetim biçimi sunmaktadır. Ancak, dayatılan Anayasa "toplumsal sorun"u *burjuvazi* açısından çözmüş müdür? Bir başka deyişle, burjuvazi, bir bütün olarak kendi sınıfının işlerini, yani ticaret, endüstri ve tarım çıkarlarını özgürce yürütebilmesine, kamu fonlarını en verimli biçimde kullanabilmesine, devlet bütçesini olabildiğince ucuza yönetebilmesine, ulusal emeği dışarıya karşı etkili biçimde koruyabilmesine ve, ülke içinde, feodal çamurun tıkadığı bütün ulusal servet kaynaklarını açabilmesine olanak veren bir siyasi düzene kavuşmuş mudur? Tarihte tek bir örnek var mıdır ki, Tanrının inayetiyle dayatılan bir kralın yönetimi altında, burjuvazinin kendi maddi çıkarlarıyla uyumlu bir siyasi düzene erişebildiğini göstersin?.. Burjuva endüstrisi, mutlakiyetin ve feodalizmin kösteklerini kırmak *zorundadır*. Her ikisine karşı bir devrim, burjuva endüstrisinin, ya uygun bir siyasi düzen kazanmak ya da yitip gitmek zorunda olduğu belli bir düzeye ulaşmış olduğunu gösterir yalnızca.[1]

1850'lerin olayları bu ikilemin doğru olmadığını gösterdi. Belli başlı Avrupa ülkelerinde burjuvazi, onun çıkarlarına pek de dolaysızca uygun olmayan bir siyasi düzende gelişip serpildi. Bu nedenle, Marx, bu aykırılığı tarihsel materyalizmle tutarlı bir biçimde açıklamak için teorik bir geriye çekiliş hamlesi yaptı. Burjuvazinin "mülkiyet sahibi olup yönetici olmayan ilk sınıf"[2] olduğu gerçeğiyle yüzleşmek ve, aynı zamanda, siyaseti açıklayan şeyin ergeç iktisat olduğu görüşünü de korumak zorundaydı. Çözümü feragat teorisi sağlayacaktı. Bu teoriyi İngiltere, Fransa ve Almanya açısından tartışacağım. Esas vurgu İngiltere üzerinde olacak. İngiltere'yi öne çıkarmamın nedeni, kimi yazarların, ondokuzuncu yüzyıl ortalarındaki Britanya'da devlet ve toplum arasındaki aykırı görünen ilişkiyi çarpıcı bulmuş olmaları ve bu konuda çok farklı yorumlar sunmuş olmalarıdır. Bunları referans noktaları olarak kullanırsak, Marx'ın açıklamasının spesifik karakteri daha belirgin olarak görülmektedir.

(1) *The Economist* dergisinde 1862'de çıkmış olan –büyük olasılıkla Walter Bagehot'un yazdığı– bir başyazı "Ticari olmayan bir hükümetin ticari bir ülke için faydası" başlığını taşıyordu. Bu yazıda deniliyordu ki "sadece genel olarak ülkenin çıkarı için değil, ama özellikle onun ticaretinin çıkarı için, hükümetin, ticari çıkarın etkisinden yukarıda durması son derece arzu edilecek bir şeydir."[3] İngiltere'nin aristokratik yönetiminin burjuvazinin irade zaafı-

---

1 *Neue Rheinische Zeitung*, 22.1.1849; krş. aynı yerde, 10.12.1848.

2 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 117. [Orijinal metinde Fransızca: "la première classe possédante à n'être pas gouvernante".]

3 *The Economist*, 4.1.1862. Bu göndermeyi Grindheim'in "How could the aristocracy govern when the bourgeoisie ruled?" başlıklı yazısına borçluyum.

na bir çözüm olduğu ima edilmektedir. Ulysses'in kendini geminin direğine bağlaması gibi, burjuvazi, kısa vadeli açgözlülüğün ayartısına kapılmaktan korktuğu için, aristokratik yönetimi kabul etmişti.[1]

(2) İlişkili bir argüman, irade zaafının yerine yapamazlığı koyan Joseph Schumpeter tarafından sunuldu. Onun sözleriyle, "işyerinde bir dâhi olan kişi, işyerinin dışında –hem salonda, hem de kürsüde– tamamıyla korkak bir insan olabilir ve çoğu zaman öyledir de. Bunu bildiği için, kendi haline bırakılmak ve siyaseti de kendi haline bırakmak ister." Dolayısıyla, "burjuva olmayan bir grubun himayesi olmaksızın, burjuvazi siyasi açıdan çaresizdir ve ülkeyi yönetmek bir yana, kendi özel çıkarını kollamak yeteneğinden bile yoksundur. Bu demektir ki, burjuvazinin bir efendiye gereksinmesi vardır."[2]

(3) G.D.H. Cole daha ciddi bir açıklama sundu. Onun savına göre, endüstriyel kapitalistler "kendi işleriyle o kadar meşgul idiler ki, siyasi yetki kullanımını dolaysızca kendi ellerine almayı istemiyorlardı" – "ama şu şartla ki, hükümet haddinden fazla hükümet etmemeli ve onların mülkiyetini, hem aşağıdan gelen düzleyicilere karşı, hem de eski aristokratik sınıf lehine zorbaca el atmalara karşı korumalıydı."[3] Ben bunu şöyle yorumluyorum: hükümetin onun çıkarları aleyhine çok ileriye gitmeyeceğini bilmek koşuluyla, burjuvazi açısından, siyasete girmenin fırsat maliyeti, bunun beklenen yararlarını aşıyordu.

(4) Seymour Lipset ise, Engels'ten alıntı yaparak, önceki bütün yazarlardan epeyce farklı bir biçimde akıl yürütüyor. Engels yazmıştır ki "İngiliz burjuvazisi, bugüne kadar, öylesine derin bir toplumsal aşağılık duygusuyla yoğrulmuştur ki, kendi cebinden ve ülkenin cebinden, bütün devlet işlerinde ülkeyi usulünce temsil etmek üzere şatafatlı bir asalaklar kastını beslemektedir". Lipset'e göre, bu "ekonomik bakımdan güçsüzleşmiş eski bir üst sınıfın, toplumda en yüksek statü kümesi olmaya devam ettiğinden, devlet aygıtı üzerindeki hâkimiyetini elde tuttuğu bir durumdur."[4]

Bunlardan ilk üç yazar, erkten uzak durmanın her nasılsa burjuvazinin çıkarına olduğunu savlıyorlar, ama onlardan herhangi birinin erkten uzak durmayı bu yararlar ile *açıkladığı* kuşkuludur. Böyle bir açıklama, *The Economist* ve Schumpeter yönünden, ayrıca Cole yönünden de, pek söz konusu değildir. Cole'dan aktarılan son cümle, burjuvazinin, kışkırtılmadığı sürece

---

1 Ayrıca bkz. benim *Ulysses and the Sirens*, bölüm II.8.
2 Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, s. 138.
3 Cole, *Studies in Class Structure*, s. 84-5.
4 Lipset, "Social stratification: social class".

erkten uzak durmaya karar vermiş olması anlamında değil, kışkırtılsaydı erki almış olacağı anlamında yorumlanmalıdır. Burjuvazinin erkten uzak durmaya karar vermiş olması fikri hayli mantıksızdır, çünkü Cole'un argümanındaki esas nokta burjuvazinin kolektif bir aktör olmadığı düşüncesidir. Lipset ise, bir açıklama sunmaktadır gerçekten de, ama bu açıklamada burjuvazinin çıkarı hiçbir rol oynamaz. Bununla birlikte, onun açıklaması (1) veya (2) ile bağdaşabilir. Yani, burjuvazinin devlet erkinin aristokraside kalmasına olanak veren zaafı, aynı zamanda, erkin aristokraside olmasını burjuvazinin çıkarı yapan bir zaaf olmuştur.[1]

Marx, burjuvazinin erkten uzak durmasıyla ilgili açıklamanın bunun sağladığı yararlarda aranması gerektiğini savlayarak, yukarıdaki yazarların hepsinden ayrılır. 6.3.3'te Marx'ın bu savı ileri sürdüğü bazı metinlerden alıntılar yaptım. Şimdi, daha dolaysızca siyasi nitelikte olan, birkaç alıntı daha yapıyorum. Ana fikir, İngiltere'de devlet üzerindeki tekelin geleneksel olarak Whiglerin elinde olduğu, ama belli bir noktadan sonra bunun kapitalist sınıf çıkarına kullanılmasının gerektiğidir:

Whigler, burjuvazinin, endüstriyel ve ticari orta sınıfın, *aristokratik temsilcileridir*. Burjuvazinin, onlara, bu aristokratik aileler oligarşisine, devlet tekelini ve bütün makam sahipliğini bırakması koşuluyla, onlar da, toplumsal ve siyasi gelişmenin seyri içinde *kaçınılamaz* ve *geciktirilemez* oldukları anlaşılmış olan bütün o tavizleri orta sınıfa verirler ve bunları elde etmesine yardımcı olurlar. Ne daha çoğunu, ne daha azını... 1688'in "şanlı devrim"inden bu yana, Whigler, esas olarak ilk Fransız Devrimi'nin ve onu izleyen tepkinin neden olduğu kısa aralıklar ile, devlet makamlarını ellerinde tutmuşlardır. Britanya tarihinin bu dönemi üzerinde düşünülecek olursa, Whiglerin ayırt edici işareti olarak, onların aile oligarşisinin sürmesinden başka hiçbir şey görülemeyecektir. Ayrıca, temsil ettikleri çıkarlar ve ilkeler Whiglerin kendilerine ait olmayıp, endüstriyel ve ticari sınıfın, yani burjuvazinin gelişmesiyle onlar üzerine dayatılmışlardır. 1688'den sonra, onları, o zamanlarda önem kazanmaya başlayan bankokrasi ile birleşmiş halde görürüz. 1846'da ise fabrikatörler sınıfıyla. Onların 1831'deki Reform Yasası'nın çıkarılmasına katkısı ne kadar küçükse, 1846'daki Serbest Ticaret Yasası'nın çıkarılmasına katkıları da o kadar küçüktür. Her iki Reform hareketi, ticari olan kadar siyasi olan da, burjuvazinin hareketleriydi. Bu hareketlerden biri veya öbürü olgunlaşıp kaçınılmaz bir nitelik kazandığında; ve aynı zamanda, Toryleri hükümet makamından alaşağı etmenin en güvenli yolu haline geldiğinde, Whigler hemen önce çıktılar, devlet yönetimini üstlendiler ve zaferin bu kısmına kendileri el koydular. 1831'de, reformun siyasi parçasını, orta sınıfı bütünüyle memnuniyetsiz halde bırakmamak için gerekli olduğu ölçüde genişlettiler; 1846'dan sonra, Serbest

1 Böylece, "feragat burjuvazinin çıkarına olacak ise, burjuvazi uzak durur" biçiminde yasa benzeri bir genelleme yapılabilirdi, ama bu bir açıklama sunmazdı.

Ticaret düzenlemelerini, topraklı aristokrasinin olabildiğince büyük miktarda imtiyazlara sahip olmaya devam etmesi için gerektiği ölçüde kısıtladılar.[1]

Bir başka makale, bu akıl yürütmeyi, "aristokrasinin her üç fraksiyonuna da, yani Toryler, Peelciler ve Whiglere" yaymaktadır:

bütün aristokrasinin ortak düşüncesi, devletin burjuvazi yararına ve onun çıkarlarına göre yönetilmesi gerektiği yolundadır; ama aristokrasi, bu işin, burjuvazinin kendisi tarafından yürütülmemesinde kararlıdır; ve bu amaçla, yaşlı oligarşinin sahip olduğu bütün kabiliyet, nüfuz ve otorite, son bir çabayla, tek bir İdare içinde birleştirilir. Bunun görevi, burjuvaziyi, olabildiğince uzun bir süre, ülkeyi dolaysızca yönetmekten alıkoymaktır. İngiltere'nin birleşmiş aristokratları, burjuvazi karşısında, I. Napoleon'un halk karşısında davranışına temel aldığını beyan etmiş olduğu şu ilkeye göre davranmak niyetindedirler: *"Tout pour le peuple, rien par le peuple"*.[2]

Tek başına okunduğunda, bu pasaj, burjuvazi adına aristokrasinin aydınlanmış bir paternalizm içinde olduğuna işaret edebilirdi, ama ilk pasaj aristokrasinin kendi çıkarıyla da hareket ettiğini gösteriyor: yönetici klik olarak Whiglerin çıkarı ve bağlı oldukları toprak sahibi sınıfın çıkarı. Burjuvazinin çıkarları, aristokratik çıkarların gerçekleşmesi üzerindeki *kısıtlar* idi, fakat bu kısıtlar içinde bir miktar manevra alanı vardı, çünkü burjuvazi erkten uzak durmak için kesin özendiricilere sahipti (6.3.3). Bu argümanın soyut mantığı 7.1.2'de ortaya konuldu ve burada tekrar edilmesine gerek yok.

Ancak, bu argümanın çok temel bir öncülüne dikkat ediniz: burjuvazi siyasi erkten uzak durmaya *karar veren* kolektif bir aktör idi. Bu öncülün yokluğunda, öyle sanıyorum ki işçi sınıfının Kapitale ve Devlete karşı iki cepheli bir savaş yürütmesinden burjuvazinin elde ettiği yararların açıklayıcı amaçla kullanılması zordur. Bir sınıfın kristalleşmesi ve sonra da, eski, kristalleşmemiş haline dönmeye karar vermesi hayli paradoksal bir fikirdir. Ancak, Marx'ın yaptığı gibi, sınıf bilincinin farklı düzeyleri arasında ayrım yapmalıyız. 6.3.3'te belirtildiği üzere, Marx'ın argümanı, Tahıl Yasalarına Karşı Birliğin zaferinden sonra, bunu izleyen mantıksal adımın daha ileri gidip bir siyasi parti kurmak olacağı yolundaydı. Bunun yapılmaması ve Birliğin dağıtılması, siyaseti aristokrasinin ellerine bırakmaya yönelik kolektif bir karar olarak görülebilir. Fakat, ben şuna da inanıyorum ki Marx'ta bu amaçsal açıklama, altta yatan işlevselcilik ile öylesine içiçe geçmiştir ki, bunları birbirinden ayırt etmek olanağı yoktur.

---

1 *New York Daily Tribune*, 21.8.1852. [Alıntının sonundaki Fransızca sözler: "Her şey halk için, hiçbir şey halk tarafından değil."]

2 Aynı yerde, 28.1.1853.

Aynı şey, Marx'ın Fransız siyasetine ilişkin analizi bakımından da geçerlidir. Evet, doğrudur, İngiliz örneği ve Fransız örneği birçok yönden farklıdırlar. İngiltere'de, burjuvazi, devlet erki üzerindeki geleneksel Whig tekeliyle karşı karşıya idi (ve bundan yararlandı). Fransa'da ise, uzun bir devletçilik geleneğiyle uğraşmak zorundaydı. Ancak, daha önce 6.3.3'te işaret edildiği gibi, her iki argümanın altında, aynı amaçsal-komplocu-işlevselci analiz yatmaktadır.

İlk olarak, Bonapartist devletin sahip olduğu bağımsızlık konusunda şu sözlere bakalım:

> [Mutlak] monarşi zamanında, birinci devrim sırasında, Napoleon zamanında, bürokrasi, burjuvazinin sınıf hâkimiyetini hazırlama aracıydı yalnızca. Restorasyon döneminde, Louis Philippe zamanında, parlamenter cumhuriyet zamanında, kendi erkine ulaşmak için ne denli çok uğraşmış olsa da, hâkim sınıfın aletiydi. Yalnızca ikinci Bonaparte zamanındadır ki, devlet kendini tamamıyla bağımsızlaştırmış gibi görünür. Sivil toplum karşısında, devlet aygıtı kendi konumunu o denli pekiştirmiştir ki, başında 10 Aralık Derneği'nin şefinin bulunması ona yetiyor.[1]

"Pretoryenlerin yönetimi" başlıklı bir makalede, Marx daha sonra aynı saptamayı Fransız *ordusu* ile ilgili olarak yapmıştır. Bu ordu, "belirli bir toplumsal çıkar" için bir alet konumundan ayrılıp, kendisi başat çıkar kümesine dönüşmüştü.[2] *Fransa'da İç Savaş*'ın değişik versiyonlarında aynı yolda çeşitli beyanlar yer alır.[3]

Bütün bu pasajlarda, Marx devletin bağımsızlığına işaret eder ve, daha sonra, bunun yalnızca bir görünüş olduğunu ekler. Bonapartist devlet özünde bir sınıf devletiydi. Ancak, Marx'ın bunu sınıf yapısı içine yerleştirme şekli muğlaktır. Aktarılan pasajların ilkinde, devlet erkinin boşlukta sallanmadığını, küçük köylülerin desteğine dayandığını söyleyerek devam eder. Bu destek, köylülerin gerçek çıkarından değil, hayali çıkarlarından kaynaklanıyordu –elli yıl öncesinde anlamlı olan, fakat artık geçersizleşmiş olan *idées napoléoniennes.** Bu erk tabanı ekonomik değil, ideolojik idi, ama bundan dolayı daha az sağlam olduğu da söylenemez. Yine de, bu destek Bonapartist rejim için yeterli bir koşul değildi. Buna ek olarak, burjuvazinin desteği veya en azından rızası gerekiyordu.[4] Bonaparte geleneği temsil etmekteydi; adeta, onu makul bir adaylığın eşiğinden geçirmiş olan tarihsel bir sürekliliğin kişileşmesiydi. Bu adaylığın başarıyla taçlanması için, teklife karşılık gelen bir talep olmalıydı. Burjuvazinin çaresizliği –ki Marx bunu bir yardım çağrısı olarak yorumladı– ona [Bonaparte'a-ç.n.] gereksindiği şeyi verdi.

---

1 *Onsekiz Brumaire*, s. 186.
2 *New York Daily Tribune*, 12.3.1858.
3 *Fransa'da İç Savaş*, s. 53, 100, 137 vd.
* *Napolyonca düşünceler.* Louis Bonaparte'ın 1839 yılında yayımlanmış olan kitabının başlığı. (ç.n.)
4 Faşizmin, küçük burjuvazinin etkin desteği ve kapitalin örtük desteği yönünden yapılan benzer açıklamalarıyla karşılaştırın.

6.3.3'te aktardığım bir pasajda, Marx der ki, burjuvazi kesesini kurtarmak için "taçtan vazgeçmek zorundadır." Feragat teorisinin açık bir beyanı. Aynı yapıtın sonlarında benzer bir iddia görülür:

> Açıktır ki burjuvazinin artık Bonaparte'tan başka seçeneği yoktu. Konstanz Konsili'nin püritenleri, papaların sefih yaşayışlarından şikayet edip ahlaki reformun gerekliliği konusunda sızlandıkları vakit, Kardinal Pierre d'Ailly onlara şöyle haykırmıştı: "Katolik Kilisesi'ni bugün yalnızca şeytanın ta kendisi kurtarabilir, ve siz melekleri istiyorsunuz." Benzer şekilde, darbeden sonra, Fransız burjuvazisi şöyle haykırıyordu: Bugün burjuva toplumunu yalnızca 10 Aralık Derneği'nin şefi kurtarabilir! Bugün mülkiyeti yalnızca hırsızlık, dini yalnızca yalan, aileyi zina, düzeni düzensizlik kurtarabilir! Kendini bağımsız bir güç haline getirmiş olan icra makamı olarak, Bonaparte "burjuva düzeni"ni korumanın kendi misyonu olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla, kendini orta sınıfın temsilcisi olarak görmekte ve bu anlayış içinde kararnameler çıkarmaktadır. Ama, onun varlığının tek nedeni, bu orta sınıfın siyasi erkini kırmış olması ve onu her gün yeniden kırmakta olmasıdır. Böylece o, kendini, orta sınıfın siyasi ve edebi iktidarının hasmı olarak görmektedir. Ama onun maddi iktidarını koruyarak, onun siyasi iktidarını yeniden yaratmaktadır.[1]

Burjuvazinin darbeye pek fazla direnmediği ve onu izleyen rejim altında kazançlı çıktığı doğru olabilir. Ama, bu iki olgu, bir feragat anlamına gelmediği gibi, bilinçli bir rızayı da göstermez. Bir kez daha, Marx'ın tarihte anlam arayışı onu yanıltmıştı.

1850'den sonra Alman burjuvazisinin feragatına ilişkin aynı ölçüde açık beyanlar yoktur. Almanya'da 1848 devriminin yenilgisinden sonra, Marx, bunun nedenleri ve sonuçları hakkında, *Onsekiz Brumaire* kitabına uzaktan bile olsa benzer herhangi bir irdeleme yapmadı. 1850'lerdeki makalelerinde, Aralık 1858 ve Ocak 1859'da Almanya'yı ziyaret etmesine kadar Almanya'daki gelişmelerden hemen hiç söz edilmez. Burada önce, devrimin ve ardından gelen karşı-devrimin –topraklı aristokrasinin ve eşrafın iktidarını, korporasyonları ve loncaları restore ederek– "devleti, 1848'in değil, 1815'in de değil, taa 1807'nin gerisine nasıl itebildiğini" anlatır.[2] Daha sonra, burjuvazinin siyasi erk açısından gerilediğini, ama servet açısından kazançlı çıktığını ekler:

> Fakat madalyonun bir de öteki yüzü var. Devrim, *burjuvazinin* ideolojik hayallerini dağıtmış; karşı-devrim ise, onun siyasi iddialarına son vermişti. Böylece, burjuvalar, onların esas kaynaklarına –ticaret ve sanayi– geri dönmeye zorlandılar ve öyle sanıyorum ki, geçen yüz yıllık dönemde, Almanlar ve özellikle de Prusyalılar denli, bu yönde böylesine

1 *Onsekiz Brumaire*, s. 193-4.

2 Aslında bu, bir karşı-devrimci hareketin normal şablonudur: karşı-devrimci hareket, 8.1.1975 tarihli *Le Monde* gazetesinde yayımlanmış bir görüşmede Giscard d'Estaing tarafından gayet iyi ifade edilen bir nedenle, devrim öncesi duruma geri dönmeye değil, onun daha da gerisine gitmeye çalışır: "1968 öncesindeki duruma geri dönülmesi kesinlikle söz konusu değildir, çünkü, her şeyden önce, 1968'den önceki durum 1968'i yaratmış olan koşulları içinde taşıyordu."

büyük bir atılım yapmış olan başka bir halk yoktur... Zengin olma, ileriye gitme, yeni madenler açma, yeni fabrikalar kurma, yeni demiryolları inşa etme, ve hepsinden çok anonim şirket hisselerine yatırım yapma ve bunlarla kumar oynama hevesi günün tutkusu haline geldi ve, köylülerden tutun da, bir zamanlar bir *reichsunmittelbarer Fürst* olan küçük prenslere kadar, bütün sınıflara bulaştı. Görülüyor ki burjuvaların Babil tutsaklığında ağlayıp başlarını eğdikleri günler, aslında, ülkenin gerçek erk sahiplerine dönüştükleri günlerdi.[1]

Son cümle, *Onsekiz Brumaire*'deki metnin vargısına çok benziyor: Bonaparte, burjuvazinin maddi iktidarını koruyarak, onun siyasi iktidarını yeniden yaratmaktadır. Yenilenler, kendi içlerine kapanarak ve özel çıkarlarının ardından giderek, erk için yeni bir hamle yapmanın çekici olduğu noktaya dek varsıllaşıp gönenirler. (Ayrıca, 1945 sonrasında Almanya ve Japonya'nın "Babil tutsaklığı" ile karşılaştırın.) Bununla birlikte, Almanya üzerine yapılan yorumda, 1849'da Alman burjuvazisinin yenilgisini erkten gönüllü bir feragat olarak açıklamak üzere geriye dönüp bu gönence başvurulabileceği yönünde herhangi bir önerme yoktur.

Marx'ın kapitalist sınıfın siyaset arenasına girmekten uzak durabileceğini önerdiği çeşitli metinleri gözden geçirdim. Şimdi, siyasetten uzak durma veya feragat problemini başka kümelerle ilgili olarak tartışan başka birkaç metne geçiyorum. 1847'ye ait bir metinde, Marx önce, Alman burjuvazisinin "*mutlak* monarşiden *burjuva* monarşisine geçişi bir devrim olmaksızın yapmak için olabildiğince uğraşması"nın nedenini açıklar ve, daha sonra, bir anayasal monarşi olasılıklarının niçin düşük olduğunu belirtir:

Fakat, daha önce İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi, Prusya'daki mutlak monarşi, barışçı yoldan bir burjuva monarşisine dönüştürülmesine izin vermeyecektir. Barışçı yoldan iktidarı bırakmayacaktır. Prenslerin elleri, hem kendi kişisel önyargılarıyla, hem de bütün bir memurlar, askerler ve din adamları bürokrasisiyle bağlanmıştır –mutlak monarşinin bu ayrılmaz parçaları, yönetici konumlarını bırakıp, burjuvazinin hizmetinde bir konuma girmeye hiç de istekli değillerdir. Ayrıca, feodal zümreler de engel olurlar; onlar için bu konu, bir ölüm kalım meselesi, başka bir deyişle, bir mülkiyet ya da mülksüzleşme meselesidir. Açıktır ki, mutlak monark, burjuvazinin kölece bağlılığına karşın, kendi gerçek çıkarını bu zümrelerin yanında görmektedir.[2]

Bu pasaj, otoriter rejimlerden demokratik rejimlere pazarlıklı bir geçişin koşullarına ilişkin Adam Przeworski'nin teorisinin ışığında okunabilir. Onun görüşünde, bunun temel koşulu, "otoriter rejimle bağlantılı güçlerin demokratik koşullar altında anlamlı bir varlık bulmalarını" sağlayan kurumsal bir

1 *New York Daily Tribune*, 1.2.1859.
2 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 18.11.1847.

uzlaşmanın bulunmasıdır.[1] Buradaki vurgu, maddi bir uzlaşmadan farklı olarak, *kurumsal* uzlaşma üzerindedir. Demokratik koşullar altında, maddi uzlaşmaların kalıcılığı yoktur; çoğunluklar değiştikçe onlar da değişebilirler. Otoriter rejimin, zorla alaşağı edilmenin bir alternatifi olarak, barışçı yoldan erki bırakmaya gönüllü olabilmesi için, uzlaşmanın demokratik kurumsal yapıların içine yerleştirilmesi gerekir. Marx'a göre, bu koşul Almanya'da yoktu. Feodal zümreler için, rejimin sürmesi "bir ölüm kalım meselesi" idi ve böyle bir konuda uzlaşma olamazdı.

Yaşamının sonuna doğru, Marx, işçi sınıfı için olanaklı bir strateji olarak siyasi çekinmenin farklı bir biçimiyle de ilgilendi. "Siyasi kayıtsızlık" üzerine 1873'te yazılmış bir makalede, Marx bu politikanın benimsenmesine karşı uyarıda bulunur. Bunun, nihai "toplumsal tasfiye"yi bekleme bahanesiyle, şimdiki zamanda hareketsizliğe yol açan aşırı solcu bir sapma olduğunu ileri sürer. Anonim hasmını şöyle konuşturur: "Devlete karşı mücadele etmek, devleti tanımaktır", çünkü burjuva kurumlarıyla –düşmanca bile olsa– herhangi bir ilgilenme, doğru ilkelere ihanet edilmesine yol açacaktır. Bundan dolayı, hâkim sınıflar siyasi erk üzerindeki tekellerinden feragat etmeyi önerirlerse, işçi sınıfı genel oy hakkını kabul etmekten sakınmalıdır. Bu görüşe karşı, Marx iki argüman sunar: ilk olarak, erk adım adım ele geçirilmelidir; ikinci olarak, sistem içinde siyasi eylem yoluyla hafifletilmeleri olanaklı ise, bugün yaşayanların sıkıntılarını ihmal etme hakkına sahip değiliz. Bu konuya 7.2.2'de geri dönüyorum.

Bu arka plan çerçevesinde, "aktif kayıtsızlık" ve bilinçli çekinmenin başka biçimleri dahil, erkten feragat nedenlerinin kısa bir tipolojisiyle konuyu bağlayabiliriz. Bir istisnayla, bunların hepsi, daha önce aktarılan ve tartışılan yapıtlardan alınmıştır.

İlk olarak, insan erkten feragat edebilir, çünkü onu kendi çıkarına iyi kullanabileceğine güvenmemekte, irade zayıflığına veya düpedüz beceriksizliğe yenik düşebileceğinden korkmaktadır. Bu türden argümanların ondokuzuncu yüzyılda kapitalist sınıf adına nasıl kullanıldıklarını belirttim. İlginçtir ki, tam olarak aynı akıl yürütme, yirminci yüzyılda işçi sınıfına uygulanmıştır. Örneğin, ileri sürülmüştür ki, işçi sınıfı, işçi mülkiyetinde firmalardan sakınmalıdır, çünkü bu türden firmalar kısa bir zaman ufkuna ve düşük bir yatırım oranına sahip olacaktır.[2] "Kapitalizm var olmasaydı, işçilerin onu icat etmeleri gerekirdi." İşçi sendikaları da, üyelerinin henüz gerekli

1 Przeworski, "Democracy as a contingent outcome of conflict."
2 Kydland ve Prescott, "Rules rather than discretion", s. 486.

beceriye sahip olmadıkları gerekçesiyle, endüstriyel demokrasiye karşı fikir yürütmüşlerdir. "Ona henüz hazır değiliz."[1]

İkinci olarak, feragat, alaşağı edilmenin önüne geçen çare, yani kötülerin iyisi olabilir. Erkten feragat, hem otoriter rejimlerden demokratik rejimlere pazarlıklı geçişte, hem de demokrasiden otoriter yönetime geçişte olabilir. Her iki durumda, feragat eden grup, kendi çıkarlarının, şiddete dayalı bir devirme haline kıyasla, yeni geçilecek düzende daha iyi korunacağı güvencesini isteyecektir. Przeworski'yi izleyerek, demokrasiye geçişte bu güvencenin bir tür kurumsal uzlaşma olacağını belirttim. Ters yöndeki durumda, feragat eden grup, bir anlamda altın yumurtaları yumurtlayan tavuk o ise, yok edilmeye karşı güvence alacaktır. Bundan dolayı, burjuvazi demokrasiyi bırakıp Bonapartizm veya faşizm lehine feragat edebilir, çünkü devletin hazinesini doldurmak için kendi varlığı ve refahının gerekli olduğunu bilmektedir.[2]

Üçüncü olarak, zehirli hediye teması var. Erki elinde tutan, onu bir hasmına bırakabilir, çünkü hasmının onu "sorumlu bir biçimde" ve hatta, erki bırakan tarafın çıkarına kullanmasını beklemektedir. Böylece, işçilerin firmadan ortaklaşa sorumlu olduklarında ücret taleplerinde daha ılımlı olmalarını bekleyen akıllı kapitalistler, karar alma yetkilerinin bir bölümünü işçilere bırakabilirler. Buna karşılık, işçi sendikaları, onların görevinin hükümette değil, muhalefette olduğu gerekçesiyle, ortak yönetime çoğu zaman direnmişlerdir.[3] Siyasi kayıtsızlığın aşırı solcu biçimi, açıkça benzer bir argümana dayanır.

Dördüncü olarak, erki almanın veya onu elde tutmanın fırsat maliyeti var. Bu yine, kapitalistler için olduğu kadar, işçiler için de geçerlidir. Endüstriyel demokrasiye direnişin bir nedeni, işçilerin, boş zamanlarında, firmanın yönetimiyle ilgili toplantılara katılmak yerine, bundan daha iyi şeyler yapabileceklerine inanmalarıdır. Veya en azından, işçiler, firmanın yönetimiyle ilgilenebilmek için gerekli olacak eğitim sürecinden geçmeyi istemiyor olabilirler. Benzer şekilde, kapitalistler, ülkeyi yönetmek için zaman ayırmak yerine, bütün zamanlarını firmayı yönetmek için kullanmayı tercih edebilirler.

Beşinci olarak, erkten feragat, karşıtlığı yatıştırmanın veya onu bir başka edimciye veya kümeye yöneltmenin bir yolu olabilir. Marx'ın başlıca

---

1 1945'ten sonra endüstriyel demokrasi konusunda Norveç'teki tartışma üzerine Trond Bergh'in yayımlanmamış bir çalışmasında bu tutum yeterince gösterilmektedir.

2 Ancak, dikkat ediniz ki vergi gelirini maksimize eden politika, genel olarak, vergi öncesi kârları maksimize eden politikanın aynısı olmayacaktır. Bu nedenle, yöneticilerin çıkarı, tam olarak burjuvazinin refahında değildir.

3 Bu görüş, özellikle H.A. Clegg tarafından, örneğin *Industrial Democracy and Nationalization* adlı kitabında (s. 19 vd.) savunulmuştur.

argümanının bu olduğunu gördük. Marx, kapitalistlerin erkten uzak durduklarına, çünkü işçilerin öfkesini devlete veya toprak sahibi sınıflara çevirmek istediklerine inanıyordu. Bu düşünce, zehirli hediye stratejisinden şu anlamda farklıdır: burada erk, esas düşmana değil, o düşmanın dikkatini kısmen de olsa soğurabilecek üçüncü bir edimciye geçirilmektedir.

Son olarak, feragatin ardındaki güdülenme, karşı tarafa kimi ödünler verilmesini fiziksel bakımdan olanaksız kılarak, feragat edenin kendi pazarlık konumunu güçlendirme isteği olabilir. Thomas Schelling, bu metodu çok ayrıntılı biçimde tartışmıştır ("public side bets").[1] Elbette ki, tipik durumlarda, insanın önündeki seçenekler kümesinde bir azalış, bir erk yitimine yol açar, fakat kimi durumlarda bu, aslında, insanın amacına ulaşma olasılığını arttırabilir. Böylece, kimi ülkelerde hükümetler, enflasyonist ücret taleplerini reddedebilmek için, Uluslararası Para Fonu'na yetki feragatinde bulunmuşlardır. Bu feragat nedeni, yukarıda verilen örneklerin hiçbirinde tartışılmamıştır. Marx'ın pre-stratejik erk anlayışı dediğim şey göz önüne alınırsa, söz konusu nedenin Marx'ta da olmaması şaşırtıcı değildir. Ancak, bunun Marx'ı ilgilendirmiş olan türden olaylara uygulanmaması için herhangi bir neden yoktur. Çok-uluslu firmaların yerel şubeleri, işçilerin taleplerine direnebilmek için, çoğu zaman kendi merkezlerine yetki feragatinde bulunurlar. "Ellerimiz bağlı" derler. (Ama, Ulysses gibi, ellerinin bağlanmasını isteyenler kendileridir.)

Sonuç olarak, Marx, kapitalist bir toplumdaki devletin kapitalist bir devlet olması gerektiğini asla kanıtlayamadı. Açıktır ki özel girişime dayanan herhangi bir toplumda devlet, girişimcilerin çıkarlarını hesaba katmak zorundadır, çünkü devlet hem vergi tabanı için, hem de, aksi takdirde devlete düşecek bir iş olan, işçilere istihdam ve refah sağlanması için, girişimcilere bağımlıdır. Ayrıca, burjuvazinin, çıkarlarına yeterince saygı gösterilmez ise, hükümeti devirebilmesi kimi zaman gerçek bir tehlikedir. Öyle sanıyorum ki, modern kapitalist toplumlarda, hükümeti devirme olasılığından gelen kısıt çoğunlukla işlemez veya gevşektir ve özel mülkiyete saygı gösterilmesi için ilk neden, burjuvazinin erki almak istemeyişinin çeşitli nedenleri düşünüldüğünde ve bunu yapmak isteseydi yapabileceği varsayıldığında, hükümetin burjuvazi için "yeterince iyi" bir politika izlemesini sağlayacaktır. (Feodalizmde ise, siyasi kısıt, esas bağlayıcı kısıt olabilir.)[2] Ancak, bu olgular kabul edildiğinde bile, devlet yetkilileri tarafından, kapitalist sınıfın çıkarından başka ölçütlere göre özerk kararlar alınması için belli bir alan olacaktır. Ne kadar alan olacağı, bütünüyle ampirik bir konudur. Erki ele geçirmenin

1 Schelling, *The Strategy of Conflict*, bölüm 5.
2 Bkz. özellikle Brenner, "The agrarian roots of European capitalism", s. 50 vd.

burjuvaziye olan siyasi riskleri o denli büyük olabilirdi ki, onun çıkarlarına epeyce aykırı bir politikanın burjuvaziye kabul ettirilebileceği ve, aynı zamanda, devlet gelirini maksimize eden politikanın kapitalist kârını maksimize edecek politikadan epeyce farklı olduğu anlaşılabilirdi. Bu iki koşul bir araya geldiğinde, devlet, ekonomik anlamda hâkim olan sınıftan gerçek anlamda daha güçlü olabilirdi. Veya devletin, *kendi* çıkarları gereğince, kapitalistler açısından optimal olan politikaları çok yakından izlemeye zorunlu olduğu anlaşılabilirdi. Argüman, kavramsal cambazlık biçiminde değil, bu türden ampirik temeller üzerinde yapılmalıdır.

7.1.5. Sınıfsal denge teorisi

Marx, devletin özerkliği için farklı bir açıklama da sunar: İki karşıt sınıf arasındaki mücadele, devletin, böl ve yönet taktiğiyle öne çıkmasına olanak verir. Bu teori, özellikle mutlak monarşi için geçerli olmakla birlikte, modern devlet konusunda Marx'ın *genel* teorisi olarak değerlendirilmeyi de hak edebilir.

Marx'a göre, mutlak monarşi, ilk ortaya çıkışında, hiçbir sınıfın –aristokrasi veya burjuvazi– aleti veya temsilcisi değildi. Örnek olarak, Perry Anderson, bunun bir "feodal monarşi" olduğunu, "içinden çıktığı ve çıkarlarına hizmet ettiği sınıftan mesafeli" görünmesinin aslında "onun bir devlet olarak etkinliğinin koşulu" olduğunu ileri sürmektedir.[1] Bu demektir ki, Marx'ın görüşünde Bonapartist devlet burjuvazi için ne idiyse, mutlak monarşi de feodal aristokrasi için aynı şeydi –bir alet fakat biraz uzakta. Ancak, Marx bu teoriyi mutlakçılığa uygulamadı. Tersine, mutlak monarşiyi, ana sınıflardan ne birinin, ne de öbürünün –dolaylı bile olsa– bir aleti olarak değil, onların bir rakibi olarak gördü. *Alman İdeolojisi* bu yolda ifadelerle doludur. Marx, bu dönemden, "krallık erkinin, aristokrasinin ve burjuvazinin hâkimiyet için mücadele ettikleri ve dolayısıyla hâkimiyetin paylaşıldığı" bir dönem olarak söz eder.[2] Başka bir yerde, Almanya'daki devlet hakkında şu nitelendirmeyi buluyoruz:

> Her bir ayrı hayat sahasının iktidarsızlığı (burada, ne zümrelerden, ne de sınıflardan söz edilemez; olsa olsa, eski zümrelerden ve henüz doğmamış sınıflardan söz edilebilir) onlardan herhangi birinin tek başına hâkimiyet sağlamasına olanak vermiyordu. Kaçınılmaz sonuç şu oldu: burada en cılız, yarı-ataerkil biçimine bürünen mutlak monarşi döneminde, işbölümü nedeniyle kamusal çıkarların yönetilmesinden sorumlu olan özel saha, modern zamanların bürokrasisinde daha da büyüyen anormal bir bağımsızlık kazandı. Böylece, devlet kendini görünüşte bağımsız bir güç konumuna yükseltti ve başka ülkeler-

1 Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, s. 18, 108.
2 *Alman İdeolojisi*, s. 59.

de yalnızca geçici olan –bir geçiş aşaması olan– bir konumu Almanya'da günümüze kadar devam ettirdi.[1]

Karakteristik olarak teleolojik bir tarzda, Marx burada, sanki gelecekteki güçsüzlük şimdiki güçlülüğün yanılsamalı niteliğini kanıtlıyormuş gibi, devletin *görünüşteki* bağımsızlığı ile onun *geçici* bağımsızlığını birleştirir. Başka bir yerde, daha ilginç bir argüman sunulur: devletin özerkliği *kendi kendini bozguna uğratacak* nitelikteydi, çünkü bu özerklik, uzun vadede, mutlak monarşinin rakiplerinden birine, yani burjuvaziye yarayan bir amaca hizmet etmekteydi. Marx, 1847'de şöyle yazar: Mutlak monarşinin "gerçek ilerici işlevi, hem ulusal gücün, hem de kendi görkeminin gerekli koşulları olarak, ticaret ve endüstriyi ve böylece, aynı zamanda, burjuva sınıfının yükselişini" teşvik etmekti.[2] Benzer şekilde, "Devrim İspanyası" üzerine yazılarında, bu ülkedeki gelişmeyi "Avrupa'nın öteki büyük devletlerinin" gelişmesiyle karşılaştırır. Ötekilerde:

> mutlak monarşi, kendini, uygarlaştırıcı bir merkez olarak, toplumsal birliğin öncüsü olarak sunar. Orada mutlak monarşi, toplumun değişik öğelerinin karıştırılıp işlendiği, böylece kentlerin Orta Çağlar'ın yerel bağımsızlığı ve egemenliğini bırakıp orta sınıfların genel yönetimine ve sivil toplumun ortak hâkimiyetine geçebilmelerinin sağlandığı laboratuar oldu.[3]

Bu durum, Bonapartizm (veya 1849'dan sonraki Alman devleti) ile burjuvazi arasındaki ilişkiye denk gelir: "onun maddi iktidarını koruyarak, onun siyasi iktidarını yeniden yaratmaktadır". Mutlak monarşiler, onların başlıca rakibi olan burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmeksizin öne çıkamazlardı. "Servet" sahipliği "İktidar" yolunda bir araçtı ve kısa zamanda iktidara rakip olabilirdi.[4] 1850 öncesi yazılara göre, mutlak monarşi, burjuvaziyi "yalnızca maddi çıkarı yüzünden bile olsa, siyasi iktidardan payını talep etmek zorunda olduğu"[5] noktaya kadar güçlendirerek, burjuvazinin çıplak sınıf hâkimiyetinin yolunu açtı. Daha sonraki yazılara göre, burjuvazinin gelişmesi, güçle birlikte yeni bir zayıflık ortaya çıktığını, burjuvazinin işçi sınıfı muhalefetiyle karşı karşıya geldiğini gösterdi. Bu perspektife aşağıda geri dönüyorum.

---

1 Aynı yerde, s. 195; ayrıca bkz. 90.

2 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 18.11.1847. Bu pasaj aşağıda daha geniş olarak aktarılıyor.

3 *New York Daily Tribune*, 9.9.1854; ayrıca bkz. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Giriş ("Urtext"), s. 19-20.

4 Bu karşıtlık için, bkz. Viner, "Power versus plenty as objectives of foreign policy". Şimdiki bağlamda, esas nokta şudur: mutlakçı devlet ile burjuvazi arasındaki iktidar mücadelesi, yalnızca artığın bölüşülmesi üzerinde değil, aynı zamanda onun yaratılması üzerindeydi. Öte yandan, devlet ile feodal soylular arasındaki ilişki (6.3.2'de belirtilen kayıtlamalar ile) sıfır toplamlı bir oyuna daha yakındı, çünkü onlar köylülükten çıkarılan artığın bölüşülmesi üzerinde mücadele ediyorlardı. Ayrıca bkz. Brenner, "The agrarian roots of European capitalism", s. 78 vd.

5 *Neue Rheinische Zeitung*, 10.12.1848.

İspanya'daki durum farklı gelişti. Başlangıçta, mutlak monarşinin yükselişi, yukarıda verilen genel şemaya göre oldu:

Çeşitli şartlar, mutlakiyetin yükselen iktidarı lehine çalıştı. Farklı eyaletler arasında birlik olmaması, onların çabalarını gerekli güçten yoksun kıldı; ama hepsinden önemlisi, soylu sınıflar ile kentliler arasındaki şiddetli karşıtlığı Carlos her ikisini de alçaltmak için kullandı.[1]

Ancak, kıtanın başka yerlerinde olanın tersine, bu süreç burjuvazinin yükselişine yol açmadı. İspanyol mutlakiyeti yüzyıllarca hiçbir gelişme göstermeden sürüp giderek, aslında bütünüyle farklı bir türde olduğunu ortaya koydu:

Mutlak monarşi, İspanya'da, doğası nedeniyle merkezileşmeye direnen bir yapı bulmuş olmakla birlikte, standart bir yönetim sisteminin ve genel yasaların geçerliliğinin kurulabilmesi için yegâne temel olan –bir ulusal işbölümünden ve içsel mübadelelerin çokluğundan doğacak ortak çıkarların gelişmesini önlemek için elinden gelen her şeyi yaptı. Bu nedenle, genelde Avrupa'nın mutlak monarşileriyle ancak yüzeysel bir benzerlik içinde olan İspanya'daki mutlak monarşi, aslında, Asyatik yönetim biçimleriyle aynı sınıfa konulmalıdır. İspanya, Türkiye gibi, başlarında nominal bir hükümdarın bulunduğu, kötü yönetilen bir cumhuriyetler topluluğu olarak kaldı.[2]

Bu sözler genel bir ilkeyi akla getiriyor. Monarşik bir hanedan, iktidarını korumak için, onu fazla güçlendirmemeye dikkat etmelidir, çünkü bunu ancak başlıca rakibi olan burjuvaziyi güçlendirerek yapabilir. Ama elbette ki, iktidarını güçlendirmez ise, bu konuda daha az ihtiyatlı olan başka devletlerce ilhak edilme riskine girecektir. Devletin özerkliği, içeriden burjuvazinin, dışarıdan başka devletlerin tehdidi altındadır. Dışarıdaki düşman karşısında güçlülük olan, içerideki düşman karşısında güçsüzlük; içerideki düşman karşısında güçlülük olan ise, dışarıdaki düşman karşısında güçsüzlüktür. Bir denge bulunabilir, ama kolayca değil. Bu dengeyi kararlı duruma getirmenin tek yolu, içsel düşmana karşıt bir sınıfın, işçi sınıfının ortaya çıkmasıdır. İşçi sınıfının ortaya çıkmasıyla, burjuvazi, yeni düşmanına karşı eski düşmanıyla ittifak yapmaya itilecektir.[3]

Bu gerçekten de, Marx'ın 1848 öncesi ve sonrasındaki analizlerine epeyce uyar. Yukarıda kısa bir parçası aktarılmış olan 1847 makalesinden daha uzun bir alıntı yapmak istiyorum.

---

1 *New York Daily Tribune*, 9.9.1854.

2 Aynı yerde.

3 Birçok (veya herhangi bir) mutlakiyetçi yönetimin o kadar uzak görüşlü olduklarını ima etmiyorum. Hiç kuşkusuz, mutlakiyetçi yönetimler, çoğu durumda, modernleşme olmaksızın endüstrileşme olabileceğine, ekonomik bakımdan güçlü olan fakat siyasi emellerden yoksun bir burjuvazinin olabileceğine inandılar. Yirminci yüzyılın başlarında Rusya ve Çin'de dileyici düşünüşün bu biçimine dair tartışmalar için, bkz. Knei-Paz, *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 100 vd, ayrıca kitabın değişik sayfaları ve Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, cilt I, özellikle bölüm IV ve VII.

Toplumun maddi varlık koşulları, onun resmi siyasi şeklinin dönüşmesinin toplum için yaşamsal bir gereklilik haline gelmesi ölçüsünde geliştiklerinde, eski siyasi iktidarın bütün çehresi dönüşümden geçer. Böylece, mutlak monarşi, onun gerçek ilerici işlevi olan *merkezileştirme* yerine, şimdi *yerelleştirme* için uğraşır. Feodal zümrelerin yenilgisinden doğmuş olduğu ve onların yok edilmesinde en aktif rolü oynamış olduğu halde, şimdi feodal ayrımların en azından *görüntüsünü* korumaya çalışır. Eskiden, hem ulusal gücün, hem de kendi görkeminin gerekli koşulları olarak, ticaret ve endüstriyi ve böylece, aynı zamanda, burjuva sınıfının yükselişini teşvik eden mutlak monarşi, şimdi her yerde, zaten güçlü bir burjuvazinin ellerinde gittikçe daha tehlikeli silahlar haline gelmiş olan ticaret ve endüstriye engel olmaktadır.[1]

Bu dönemde Marx, büyücünün çırağının, serbest bırakmış olduğu güçleri geri çağıramayacağına inanıyordu. Alman mutlakçılığı, zamanı geri döndüremeyecekti. 1848 hareketinin ilk aşaması onu doğruluyormuş gibi göründü, ama nihai sonuç, devrimden önce rejimin gerçekleştirmek için uğraşmış ve başaramamış olduğu yeniden feodalleşmenin ta kendisi oldu. 1859'da yazarken, Marx, feodal kurumların güçlenmesini anlatır ve şu vargıya ulaşır: "Kralın mutlak rejiminin sekiz yılında hayallerden öteye gitmemiş olan en cesur hayallerinin hepsi Devrim yoluyla gerçekleşmişti ve 1850'den 1857'ye kadarki sekiz yıl boyunca gün ışığında apaçık gerçekler olarak parıldadılar".[2] Bu bağlamda işçi sınıfının varlığından söz edilmese de, başka yazılardan (7.2.1) açıktır ki, 1849'daki geri çekilme, gerçekten de, bu yeni düşmanın artan belirginliğine bağlıydı.

6.3.3'te *Fransa'da İç Savaş*'tan aktarılan çeşitli metinleri anımsadığımızda, Bonapartist devlet de aynı şekilde anlaşılabilir. Yayımlanmış versiyonda, Marx der ki, imparatorluk "Parlamentarizmi ve, onunla birlikte, devletin mülk sahibi sınıfa açık bağımlılığını yıkarak işçi sınıfını kurtarma iddiasındaydı". Aynı zamanda, "işçi sınıfı üzerindeki ekonomik üstünlüklerini koruyarak mülk sahibi sınıfları kurtarma iddiasındaydı". Bundan sonra Marx, "burjuvazinin ülkeyi yönetme yeteneğini çoktan yitirmiş, işçi sınıfının ise henüz kazanmamış olduğu bir zamanda, imparatorluğun, olanaklı tek yönetim biçimi olduğu"[3] sonucuna varır. Çok açıktır ki bu, devlet konusunda bir sınıfsal denge teorisidir. Devlet, büyük sınıflardan her birine, onu öbürüne karşı korumayı vaat ederek, özerk biçimde yönetebilir. Doğrudur, söz konusu yapıtın taslaklarında, Marx, Bonapartist devletin olanaklı tek *burjuva* yönetimi olduğunu söyler; feragat yönünden yapılan bir açıklama akla geliyor. Bonapartist devlete ilişkin bu iki bakış arasında, görünüşte bir gerilim vardır.

---

1 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 18.11.1847.
2 *New York Daily Tribune*, 1.2.1859.
3 *Fransa'da İç Savaş*, s. 138-9.

Bonapartist devlet, kendi çıkarını korumak için sınıflar arasındaki çatışmadan mı yararlandı? Yoksa, dolaylı da olsa, burjuvazinin çıkarını korumak için mi var oldu?

7.1.4'teki tartışma göstermiş olmalıdır ki, bu ayrım sözel bir ayrımdan ibaret değildir. Devlet, gerçekten de, kendi çıkarlarını korumak ve ilerletmek için, toplumsal arenada var olan sınıflar arasındaki çatışmadan yararlanabilir, bu çıkarlar her ne olursa olsun –emperyalist genişleme, ekonomik büyüme, ülkenin modernleşmesi, bürokrasiye daha fazla erk, vs. Ama devletin çıkarları da, büyük bir ölçüde, ancak bu sınıfların kendilerinin çıkarlarına saygı göstermek yoluyla korunabilir. Bu nokta, iyi durumda olmaları ve yeniden üretilmeleri onların üretkenliğinin bir koşulu olan (4.1.4) işçiler yönünden geçerli olduğu gibi, burjuvazi yönünden de (7.1.4) geçerlidir. Hatta, kapitalist üretim tarzının bir özelliği, devletin, iki ayrı üretken sınıfla ilgilenmek zorunda olmasıdır. Bunlardan her biri, üretim için ve dolayısıyla devletin vergi tabanı için vazgeçilemez niteliktedir. Üretken olmayan soyluluğun aleyhine burjuvazinin büyümesini teşvik etmek için bir özendiriciye sahip olan mutlakiyetçi devletin durumu farklıdır. Modern devlet, altın yumurtaları veren tek bir tavuk olmadığı gerçeğini kabul etmek zorundadır. Tersine, iki tavuk gereklidir ve devlet, bunlardan birinin ötekini öldürmemesine dikkat etmelidir. Bunu yaptığı sürece, kendini, bunların çıkarlarını birbirlerine karşı savunan bir güç olarak sunabilir ve dolayısıyla bunun karşılığında ödünler talep edebilir.[1]

Sonuç olarak, Marx'ın teorisinde devletin özerkliğinin köşe taşı olduğu söylenebilir. Doğrudur, onun niyeti, bu özerkliği, burjuvazinin bilinçli olarak erkten uzak durması veya feragat etmesiyle açıklamaktı hiç kuşkusuz. Özerkliğin, elde edildiği değil, ihsan edildiği, esaslı değil, yanılsamalı olduğu ima ediliyordu. Ancak, bu görüşü savunmanın zor olduğunu gördük. Marx'ın yazılarından çıkan tablo, onun erken dönemde oluşturduğu teorik savlardan ziyade, gerçek tarihsel gelişmeye daha uygun düşmektedir. Bu bakışta, devlet, onaltıncı yüzyıldan itibaren, başkalarının çıkarlarını kendi amacına koşumlayarak kendi çıkarlarını izleyen, etkin, özerk bir edimci olarak görünür. Temel açıklama, devletin aracılık ve böl-ve-yönet yoluyla etkin bir rol oynamasına olanak veren birden fazla karşıt sınıfın varlığında aranmalıdır.

---

1 Modern kapitalist toplumlarda, sadece genel oy hakkı nedeniyle değil, belli başlı sınıfların, devletçe yönlendirilen basit kuklalar olmayıp, tam anlamıyla stratejik aktörler haline gelmiş olmalarından dolayı, işler daha karmaşıktır. Probleme aydınlatıcı bir yaklaşım için, bkz. Przeworski ve Wallerstein, "The structure of class conflict in democratic capitalist societies."

Belki yalnızca bir dönemde, devlet, burjuvazinin basit bir aletine –eylemleri o sınıfın çıkarlarıyla işlevsel tarzda açıklanabilecek bir organa– indirgenme tehlikesi içinde olmuştur. Söz konusu dönem, iki büyük burjuva devrimini, 1640-88 devrimiyle 1789 devrimini birbirinden ayıran dönemdir. Genel olarak, bu dönemde burjuvazi, kendi yükselişiyle birlikte başka bir sınıfın da yükselmekte olduğunun, bu sınıfın nihai olarak burjuvazinin çıkarlarına karşı monarşi, toprak sahipleri ve bürokratların o zamana kadarki tehdidinden daha büyük bir tehdit oluşturacağının henüz farkında değildi. Ancak kısa bir zaman sonra, işçiler ile ilk cepheleşmeler, burjuvaziye, eski düşmanıyla uzlaşma gereksinmesini dayattı. Böylece devlet, eylem için yeni bir kaldıraç ve bağımsızlık kazandı. Burjuvaziyle devlet arasında safların bu sıkılaştırılması, en iyi şekilde *Artı-Değer Teorileri*'nden bir pasajda anlatılır. Burada Marx, önce, Adam Smith'in üretken olmayan devlet ve kilise memurlarından "nefret" etmesi üzerine yorum yapar. Smith'in dilinin, "toplumun tamamını, devleti, vs. henüz kendine tabi kılmamış olan, devrimci niteliğini koruyan burjuvazinin dili" olduğunu söyler. Sonra, şöyle devam eder:

> Öte yandan, burjuvazi savaşı kazandığında ve devleti bir ölçüde kendisi devralıp, bir ölçüde onun eski sahipleriyle uzlaştığında ve ideolojik meslekleri benimseyip tanıdığında, onları her yerde kendi memurlarına dönüştürdüğünde; üretken olmayan emeğin temsilcileri olarak onlarla cepheleşme halinde olmaktan çıktığında, ve gerçek üretken emekçiler onun karşısına dikilip başkalarının sırtından geçindiğini ona söylemeye başladıklarında; tamamen üretimle meşgul olmayıp, aynı zamanda "aydınlanmış bir biçimde" tüketmek isteyecek kadar aydınlandığında; manevi faaliyetlerin kendileri gitgide artan bir ölçüde onun *hizmetinde* ifade edilip kapitalist üretimin hizmetine girdiklerinde – işte o zaman, işler değişir ve burjuvazi, kendi açısından, daha erken bir aşamada eleştirmiş ve mücadele etmiş olduğu şeyi "ekonomik yönden" haklı kılmaya çalışır.[1]

Marx'ın yazılarına yakından bakarsak, Marksist teoride "normal durum"[2] olduğu düşünülen şeyin –devletin burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmesi– ancak istisnai olarak gerçekleştiği sonucundan kaçmak zordur. Benzer şekilde, "radikal fikirli, sabırsız bir endüstriyel burjuvazi ile oluşum aşamasında olan bir proletarya arasındaki 'doğal' ittifak kurulduktan hemen sonra bozuldu".[3] Tarih sahnesinde böylesine seyrek görünen bir öz, o kadar esaslı bir öz olamaz.

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 300-1. Elbette ki, bu pasajda, Marx burjuvaziyi süreçteki başlıca aktör olarak sunmaya çalışır; fakat sanıyorum ki analizin esası önermiş olduğum perspektife uymaktadır.

2 Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, cilt I, s. 497.

3 Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 195. Bu sözleri, ait oldukları bağlamın bir parçası dışında aktarıyorum, çünkü Thompson burada onları, modern dönemin genel bir [illegible] rak, fakat yalnızca İngiltere'ye gönderme yaparak kullanır.

7.2. Devrim teorisi

Marx'ın üretim tarzları teorisi (5.1), üretim ilişkilerinin üretici güçlerle çelişki içine girdiklerinde ve girmeleri nedeniyle üretim ilişkilerinde değişmeler meydana geldiğini söyler. 1859 Önsözüne göre, o noktada "bir toplumsal devrim çağı başlar" –eski üretim ilişkilerinin yerine yenileri geçer. Alışılmış düşünceye göre, bu toplumsal devrim, siyasi bir alt-üst oluşun veya dar anlamda devrimin getirdiği yasal ve kurumsal değişmeler yoluyla *kararlı duruma sokulur.*[1] Üretim ilişkilerinde hukuk öncesi veya hukuk dışı değişmeler, siyasi bir devrime kıyasla, zorunlu olarak daha kısıtlı bir etkiye sahiptir. Bu türden değişmeler, yalnızca veya esas olarak, bireysel çıkarlara uygun düştükleri ölçüde gerçekleşirler ve bir sınıfın sınıf olarak kolektif çıkarlarına denk düşmeyeceklerdir. Bu sınıf çıkarlarını gerçekleştirmek için, yasal haklar ve yaptırımlar sisteminde biçimsel değişmelere gerek vardır. Kapitalizm, girişimcilerin bireysel eylemleri yoluyla peyderpey doğmuş olabilir, ama onun tam gelişmesi için hukukun kararlı çerçevesi gerekmiştir. Komünizme gelince, öyle görünüyor ki, Marx, kooperatifler ve anonim şirketler üzerine kimi beyanlar saklı kalmak kaydıyla, birbirine eklenen yerel adımların söz konusu olamayacağına inanıyordu (7.2.2). Komünist üretim ilişkilerinin üstünlüğü, komünizmin bütün ülke çapında kurulmasını önvarsayar.[2]

Toplumsal değişme sürecinde siyasi devrimlerin merkezi rolü dikkate alındığında, bunların nedenleri ve sonuçlarını anlamak elbette ki önemlidir. Marx, sistematik bir anlatım biçiminde pek fazla şey sunmaz. Onun devrim teorisini, birçoğu öncelikli olarak siyasi bir amaçla yazılmış olan dağınık pasajlardan kurgulamak gerekir. 7.2.1'de, onun sürekli referans noktaları olan üç Avrupa ülkesindeki burjuva devrimlerine ilişkin anlatımlarını ele alıyorum: 1640-88 İngiliz Devrimi, 1789 Fransız Devrimi ve 1848 Alman Devrimi. 7.2.2'de, komünist devrim konusunda Marx'ın değişik fikirlerini ele alıyorum – onu neyin tetikleyebileceği ve daha sonra nasıl gelişebileceği.

---

1 7.1.2'de, kimi durumlarda siyasi değişimin toplumsal değişimin ayrılmaz bir parçası olabileceğini öne sürdüm. Şu anlamda ki, *de facto* değişim süreci *de jure* olarak yapılan değişimlere ayrılmaz biçimde bağlı olabilir. Ayrıca, aşağıdaki dipnota bakınız.

2 Dolayısıyla, üretim ilişkileri konusunda Cohen'in (*Karl Marx's Theory of History*, bölüm VI) önerdiği açıklamanın, onların kararlılaşmış biçimiyle mi, kararlılaşmamış biçimiyle mi ilgili olduğunu sormalıyız. Durum öyle olabilir ki, yeni üretim ilişkilerinin hukuk öncesi biçimi (üretici güçlerin teşvik edilmesi yönünden) eski ilişkilerin hukuksal biçiminden daha aşağıdadır, ama hukuk yoluyla kararlı duruma sokulduklarında üstün olacaktır. Hatta, aşağıda iddia ediyorum ki Marx, kapitalist üretim ilişkileri karşısında komünist üretim ilişkilerinin böyle olacaklarına inanıyordu. Durum bu ise, özerk ekonomik gelişme olamaz: ya gelişme yoktur (çünkü hukuk öncesi biçimler alınması söz konusu değildir) ya da gelişme özerk değildir (çünkü hukuksal biçim esas belirleyici etkendir).

7.2.1. Burjuva devrimleri

Kutsal Aile'deki birkaç beyan ayrı tutulursa, Marx hiçbir yerde Fransız Devrimi üzerine geniş yorumlar sunmaz.[1] Guizot'nun *Discours sur l'Histoire de la Revolution d'Angleterre* adlı kitabı üzerine 1850'de yazılmış bir eleştiride, İngiliz Devrimi'ni biraz daha geniş bir şekilde ele alır. Bu eleştiri, farklılıklara olduğu kadar benzerliklere de işaret ederek, iki burjuva devrimi arasında yararlı kimi karşılaştırmalar sunar. Öte yandan, Alman Devrimi üzerine yorumlar, alabildiğine çoktur, ama çoğu zaman analitik değerde olamayacak ölçüde ayrıntılara boğulmuştur. İngiltere ve Fransa için, işleyen gerçek mekanizmaları ve güçleri belirlememize olanak vermeyen aşırı genel bir bakışla karşılaşırız; Almanya için, mekanizma öylesine yakın plandan gösterilir ki, genel tasarım görülemez duruma gelir. Bu metinsel kısıtlamalar akılda tutulmalıdır.

Marx, klasik burjuva devrimlerini, cumhuriyetçi bir ara dönem ile, mutlak monarşiden anayasal monarşiye geçiş olarak algılamıştır. "Her yerde, mutlak monarşiden anayasal monarşiye geçiş, ancak sert mücadelelerden ve bir cumhuriyetçi biçimin yaşanmasından sonra gerçekleşir".[2] Dolayısıyla, monarşiden cumhuriyete geçişi esas devrim olarak görmek yanlıştır; bu geçiş, genel biçimi "iki adım ileri, bir adım geri" olan bir süreçte yalnızca bir aşamadır. İngiliz ve Fransız Devrimleri arasındaki başka kimi benzerlikler şunlardır. İlk olarak, bu devrimler kökenlerinde, özellikle Fransa'da, yenilikçi olmaktan çok tutucuydular:

> Fransız devrimi, İngiliz devrimi kadar, hatta ondan daha da fazla, tutucu bir hareket olarak başladı. Mutlakiyet, özellikle en sonunda Fransa'da kendini gösterdiği biçimiyle, burada da bir yenilikti ve parlamentolar, bu yeniliğe karşı ayaklanıp, eski yasaları, zümrelere dayalı eski monarşinin gelenek ve göreneklerini [orijinal metinde *"us et coutumes"*-ç.n.] savundular.[3]

Ayrıca, her iki devrimde, kral halka bir çağrı, boşa giden bir çağrı yapmıştı. Hobbes'tan alıntı yaparak, Marx halkı şöyle tanımlar: *"puer robustus sed malitiosus,* ister habis ister munis olsun, hiçbir kralın ona üstün gelmesine izin vermeyen gürbüz, ama kötü huylu bir genç". Hem I. Charles, hem de XVI.

---

1 *Kutsal Aile,* s. 118 vd.

2 Guizot'nun eleştirisi, s. 254. Fransa ile ilgili olarak, anayasal monarşi, 1789'dan sonraki kısa epizot değil, 1815'te kurulmuş olandır.

3 Guizot'nun eleştirisi, s. 253.

Louis, parlamentoya karşı bir müttefik olarak "Halkları"na çağrı yaptılar, ama halk onların başlarını keserek yanıt verdi.[1] Bu konu, klasik devrimlerdeki üçlü iktidar mücadelesine ilişkin şu analizin ışığında yorumlanmalıdır:

> Bildiğimiz gibi, halklar için, *krallar* ile başa çıkmak *yasama meclisleri* ile başa çıkmaya göre çok daha kolaydır. Tarih bize, halkın ulusal meclislere karşı başarısız isyanlarının uzun bir listesini verir. Bu kuralın yalnızca iki önemli istisnası vardır. *Cromwell*'in kişiliğinde İngiliz halkı *Uzun Parlamento*'yu dağıtmış, *Bonaparte*'ın kişiliğinde Fransız halkı *Corps Législatif*'i dağıtmıştır. Fakat, Uzun Parlamento zaten uzun zamandır bir fazlalık [orijinal metinde *"Rump"*-ç.n.], *Corps Législatif* ise bir ceset haline gelmişti. Krallar *yasama meclislerine karşı isyanlarında* halklardan daha mı talihlidir? *I. Charles, II. James, XVI. Louis* ve *X. Charles* pek umut verici olmayan eski örneklerdir.[2]

Analiz kesin olarak zayıftır. "Bonaparte'ın kişiliğinde Fransız halkı"na yapılan gönderme Marx'tan geldiğinde gülünçtür. Pasaj, bir burjuva devriminde burjuvazinin üstün çıkacağından daha fazla bir şey söylemez. Ayrıca, endüstri öncesi toplumlara ait iyi bilinen bir olguyu, ara güçlere karşı kral ile halk arasındaki ittifakları[3] ihmal eder. Si le Roi savait!* Ne yazık ki, Marx'ın burjuva devrimleri üzerine yazılarının birçoğu bu basmakalıp niteliği taşır.

Klasik devrimlerin bir başka ortak özelliği, cumhuriyet aşamasında komünist hareketlerin oluşmasıdır. Marx, bu genel önermenin somut örnekleri olarak "İngiltere'de Düzleyiciler, Fransa'da *Babeuf, Buonarroti*, vs. gibi en tutarlı *cumhuriyetçiler*"den söz eder.[4] *Komünist Manifesto*'da, "feodal toplumun yıkılmakta olduğu genel kaynaşma dönemlerinde yapılan, proletaryanın kendi hedeflerine ulaşma yönündeki ilk dolaysız girişimleri" üzerine kısa bir yorum vardır. Proletaryanın gelişmemiş durumunda, bu girişimler başarısız olmak zorundaydı. Bunlar esas olarak "evrensel çileciliği ve en kaba biçimiyle toplumsal eşitliği telkin eden" devrimci bir edebiyat ürettiler.[5] (Ayrıca bkz. aşağıda 7.3.2). Başka bir yerde, 1794 olaylarının da, proletaryanın iktidarı almak için yaptığı vakitsiz bir hamleyi temsil ettikleri söylenir.[6]

Fakat Marx, bu başarısız girişimlerde bir *anlam* bulmanın ayartısına direnemezdi. Proletaryanın geçici zaferi *"burjuva devriminin* kendisinin hizme-

---

1 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 12.9.1847.

2 *Neue Rheinische Zeitung*, 12.11.1848.

3 1848 ve sonrasındaki Almanya için, bkz. Hamerow, *Restoration, Revolution, Reaction*, s. 175, 211 vd. İngiltere'de, bu türden ittifaklar, Thompson tarafından açıklandığı gibi (*The Making of the English Working Class*, bölüm 2, özellikle s. 79 vd.) esas olarak onsekizinci yüzyılla birlikte sona erdi. Yönetilenlerin, hükümdara, onun bürokratik hizmetkârlarından daha fazla bilgelik atfetme eğilimi için, bkz. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 558 vd.

* Kral bilseydi! (Fr.) [Kral, onun emrindeki kişilerin yaptıkları fenalıkları, vs. bilseydi.-ç.n.]

4 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 11.11.1847.

5 *Komünist Manifesto*, s. 514.

6 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 11.11.1847.

tinde bir unsurdan ibarettir."[1] Başka bir yerde, aynı düşünceyi daha da açık biçimde ifade eder: işçiler "Fransa'da 1793 ve 1794'te yaptıkları gibi, burjuvaziye karşı geldiklerinde, burjuvazinin kendi *tarzında* olmasa bile, yalnızca onun amaçlarının gerçekleşmesi için mücadele ettiler. *Bütün Fransız terörizmi, burjuvazinin düşmanları* ile başa çıkmanın *plebçe bir yoluydu* sadece."[2] Marx pekâlâ, başka bir yerde kullandığı bir ifadeye başvurabilirdi: işçiler, burjuvaziye karşı koyarlarken, "tarihin bilinçsiz aleti"[3], Aklın Oyunu'nun somutlaşması olmaktaydılar. Hegel'in *Fenomenoloji*'deki analizi gibi[4], burjuva düzeninin kurulabilmesi için geçmişin tasfiye edilmesi gerekiyordu. Marx'a göre, bu vazife işçilere düşüyordu. Ancak, benzer bir tarihsel işlev İngiliz Düzleyicilere yüklenmez.

Guizot eleştirisinde, Marx, aşağıdakileri İngiliz Devrimi'nin dolaysız nedenleri olarak belirtir:

> Reformasyonun yarattığı yeni büyük toprak sahiplerinin, Katolik mezhebinin yeniden devlet dini olması durumunda, Kilise'nin elinden almış oldukları bütün toprakları doğal olarak geri vermek zorunda kalacakları korkusu –bu durumda İngiltere'deki bütün toprakların onda yedisi el değiştirirdi; ticaret ve sanayi burjuvazisinin, onların kitabına hiç de uymayan Katolisizmden korkmaları; Stuartların, tam bir kayıtsızlık ile, bütün İngiliz sanayisi ve ticaretini, Fransa devletine, yani o dönemde İngilizler ile tehlikeli bir şekilde ve birçok yönden başarıyla rekabet etmekte olan tek ülkeye satmaları.[5]

Analiz yine inandırıcı değildir. Gösterilen üç nedenden ilki klişedir; ikinci neden gizemli kalmaktadır (Katolisizm *niye* burjuvazinin "kitabına uymuyordu"?); üçüncü neden ise, rahatsız edecek ölçüde kolaycı bir nitelik taşıyor. Ayrıca bunlar, yalnızca "dolaysız nedenler" veya Lawrence Stone'un deyişiyle "hızlandırıcılar"dır.[6] Marx, devrimin "önkoşulları", yani hızlandırıcı nedenlere işlerlik kazandıran uzun dönemli eğilimler hakkında pek fazla şey söylemez.

İngiliz ve Fransız Devrimleri arasındaki esas fark, onları gerçekleştirmiş olan ittifakların yapısıyla ilgilidir:

---

1 Aynı yerde.
2 *Neue Rheinische Zeitung*, 15.12.1848.
3 *New York Daily Tribune*, 25.6.1853. Bu pasaj 2.4.2'de daha geniş olarak aktarılmıştır.
4 Hegel, *Ruhun Fenomenolojisi*, s. 355 vd.
5 Guizot'nun eleştirisi, s. 254.
6 Stone, *The Causes of the English Revolution*, s. 117. Stone, hızlandırıcı nedenleri (1629-39) tetikleyici nedenlerden (1640-2) ayırt etmekte ve bu sonuncular arasında, askeri yenilgiyle birlikte, bir 'Büyük Devrim' için gerekli iki önkoşulu oluşturan mali iflasa yol açmış olan, vergi ödemenin reddedilmesini saymaktadır (aynı yerde, s. 135). Marx da, İngiliz devriminin, Amerikan devrimi gibi, "vergi ödemenin reddiyle başlamış olduğunu" belirtir (*Neue Rheinische Zeitung*, 27.2.1849)

1648'de burjuvazi, monarşiye, feodal aristokrasiye ve resmi kiliseye karşı, modern aristokrasiyle ittifak halindeydi. 1789'da burjuvazi, monarşiye, aristokrasiye ve resmi kiliseye karşı, halk ile ittifak halindeydi.[1]

Mösyö Guizot için büyük muamma... burjuvazinin büyük toprak sahiplerinin çoğunluğu ile devam eden ittifakıdır. Bu ittifak, İngiliz Devrimini, parselasyon yoluyla büyük toprak mülkiyetini ortadan kaldıran Fransız Devriminden esaslı biçimde ayırır. VIII. Henry'nin saltanatı kadar erken bir dönemde ortaya çıkmış olan burjuvaziyle ittifak içindeki büyük toprak sahipleri sınıfı, 1789'da Fransız toprak sahipleri sınıfından farklı olarak, burjuvazinin varoluş koşullarıyla çelişki içinde değil, fakat tam aksine, onlarla mükemmel bir uyum içinde bulunuyordu. Aslında, onların arazileri feodal değil, burjuva mülkleriydi. İngiliz toprak sahipleri, bir yanda, burjuvaziye fabrikalarını işletmek için gereken emek gücünü sağlıyorlardı; öbür yanda, sanayi ve ticaretin düzeyine uygun olarak tarımı geliştirme durumunda bulunuyorlardı. İşte bu nedenle, burjuvaziyle ortak çıkarları vardı; işte bu nedenle, onunla ittifak içindeydiler.[2]

Stone, "bölünmüş eşraf" teorisi üzerine yorumlarda bulunur. Onun Marx'taki kökenini belirtmeksizin, teoriyi Engels ve Tawney'e mal eder. Teoriyi çekici bulur, ama der ki "şimdiki halde onu desteklemek için en küçük bir kanıt bile yoktur."[3] Ayrıca, toprak sahipleri tarafından "endüstriyel burjuvazi"ye emek sağlanmasının onlar arasındaki ittifakı pekiştirdiği düşüncesi, insanın hayal edebileceği en belirgin bir anakronistik işlevselcilik örneğidir. Son olarak, İngiltere ve Fransa arasında çizilen karşıtlık yanıltıcıdır, çünkü "Fransız toprak sahipleri" Marx'ın önerdiğinden daha ileri düzeyde "burjuva mülkiyeti" ile bütünleşmişti.[4]

Esas konu, Marx'ın şu veya bu spesifik noktada yanılmış olması değildir; yanılmasaydı şaşırtıcı olurdu. Onun akıl yürütme tarzının *a priori* niteliğini, onun düşünüş şeklindeki spekülatif, teleolojik damarı vurgulamak istiyorum. Bu klasik devrimlerin "dünyada onların oldukları yerlerin, yani İngiltere ve Fransa'nın gereksinmelerinden çok, dünyanın o zamanki gereksinmelerini yansıttıkları"[5] iddiasıyla, söz konusu düşünüş şeklinin zirvesine varılır. Doğrudur, bu sözler, Prusya'daki Mart devriminin taşralı karakterinin mahkum edilmesine varır sonuçta ve, bir ölçüye kadar, retorik bir beyan olarak görülebilir. Ama onlar, Marx'ın, klasik devrimleri son nedenler ile –bunların harekete geçirdikleri toplumsal güçlere değil de, başarılarına bakarak– açıklamak yönündeki genel eğilimiyle epeyce uyumludur.

---

1 *Neue Rheinische Zeitung*, 15.12.1848.
2 Guizot'nun eleştirisi, s. 254.
3 Stone, *The Causes of the English Revolution*, s. 56.
4 Furet, *Penser la Révolution Française*, s. 137 vd. Bu itiraz, Albert Soboul ile ilgilidir, fakat Marx yönünden de aynı ölçüde geçerlidir.
5 *Neue Rheinische Zeitung*, 15.12.1848.

Marx'a göre, bu devrimlerin en önemli başarısı, feodal ayrıcalıkların kaldırılması ve bir serbest rekabet rejiminin kurulmasıydı. *Alman İdeolojisi*'nde Marx geçerken kaydeder ki, "Ülkenin kendi içinde serbest rekabetin her yerde bir devrim yoluyla kazanılması gerekmiştir –İngiltere'de 1640 ve 1688, Fransa'da 1789".[1] Biraz daha ayrıntılı bir anlatım şöyledir:

> Fransız devriminde olduğu gibi, İngiliz devriminde de, mülkiyet sorunu kendini öyle bir şekilde sundu ki, onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla dek gelişmiş olan endüstrinin kösteklerine dönüşen, toprak sahibi zümreler, loncalar, tekeller vs. gibi bütün feodal mülkiyet ilişkilerini kaldırmak ve serbest rekabeti öne sürmekti söz konusu olan.[2]

Burada karşımıza bir bilmece çıkıyor. Bir yanda, 7.1.5'te gördük ki Marx, mutlak monarşinin "gerçek ilerici işlevi"ni ticaret ve endüstrinin teşvik edilmesi, böylece "orta sınıfların genel yönetimine olanak verilmesi" olarak algılıyordu. Öte yanda ise, şimdi, burjuva devrimlerini yine aynı amaçla mutlak monarşiye karşı yönelmiş hareketler olarak açıklıyor. Bu iki görüş, *Fransa'da İç Savaş*'ın değişik pasajlarında ve bu yapıtın taslaklarında bağdaştırılır:

> Merkezileşmiş devlet iktidarı, her yerde bulunan organlarıyla, daimi ordu, polis, bürokrasi, ruhban ve yargı ile –sistematik ve hiyerarşik bir işbölümü planına göre oluşturulmuş bu organlar ile– feodalizme karşı mücadelelerinde yeni doğan orta sınıf toplumuna güçlü bir silah olarak hizmet ettiği mutlak monarşi zamanlarına dayanır. Ancak, her türden senyörlük hakları, yerel ayrıcalıklar, belediye ve lonca tekelleri ve taşralı anayasalar onun gelişmesine engel oluyorlardı.[3]

> Ulusal birliği kurmak (bir ulus yaratmak) göreviyle, ilk Fransız devrimi, bütün yerel, bölgesel, kentsel ve taşralı bağımsızlıkları yıkmak zorundaydı. Bu nedenle, mutlak monarşinin başlatmış olduğu şeyi, devlet iktidarının merkezileştirilmesi ve örgütlendirilmesini, geliştirmek zorundaydı.[4]

Dikkat ediniz ki burada, mutlak monarşinin, burjuvazi ve soyluların sınıf erkiyle eş düzeyde olduğu ve buna bir rakip olduğu söylenmez. Onun, soylulara karşı burjuvazinin bir "silahı" olduğu söylenir. Bundan dolayı, mutlak monarşinin bir tür *divide et impera* olduğu düşüncesini Marx'ın artık terk etmiş olduğu sanılabilirdi.[5] Ancak, 7.1.5'teki tartışma, işlerin daha karmaşık olduğunu göstermiş olsa gerekir. Burada söz konusu olan, mutlakiyetçi dev-

1 *Alman İdeolojisi*, s. 72-3.
2 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 11.11.1847.
3 *Fransa'da İç Savaş*, s. 137.
4 Aynı yerde, s. 53; ayrıca bkz. *Onsekiz Brumaire*, s. 185.
5 Furet (*Penser la Révolution Française*, s. 138, not 55) bu noktada haksızdır. "*Fransa'da İç Savaş*'ta Eski Rejim Devletine en küçük bir gönderme bile yoktur" dediğinde açıkça yanılır. Bununla birlikte, Marx'ın algıladığı biçimiyle mutlakiyetçi devletin özerkliğinin altını çizen yorumunun özüne katılıyorum.

letin özerkliğinin inkâr edilmesi değil, özerk biçimde seçilen bu politikaların kendi kendilerini bozguna uğratıcı niteliğine işaret edilmesidir. Bu görüşün *Fransa'da İç Savaş*'ta ifade edildiğini söylemek çok ileriye gitmek olurdu, fakat bu görüş aktarılan metinler ile tam olarak bağdaşabilir ve başka yapıtlardaki metinsel kanıtlar ile desteklenir.

Dolayısıyla, burada ve 7.1.5'te aktarılan pasajların bir yorumu şöyle olabilirdi. Bir yanda, mutlakiyetçi devlet, endüstriyi ve dolayısıyla burjuvaziyi güçlendirmeyi özerk bir edimci olarak kendi çıkarına uygun bulmaktadır. Öbür yanda, burjuvazinin maddi erkinin korunması, onun siyasi erkini de yaratma ve böylece devletin özerkliğini tehdit etme eğilimindedir. Devlet, bu nedenle, burjuva çıkarını savunmakta bir parça gönülsüz olacak ve, bir noktada, burjuvazi, monarşinin gitmek istediğinden daha ileriye gitmek gereksinmesini duyacaktır. Burjuvazi, onun daha da gelişmesini önlemek için monarşinin girişimde bulunmak isteyeceği ölçüde –ve aynı zamanda bu girişime karşı koymaya yetecek kadar– güçlendiğinde ve güçlendiği için devrim gerçekleşir. Bu analiz, iyi bilinen bir devrim görüşüyle uyumludur: ilerleme ve onun ardından gelen gerileme, toplumsal değişmenin en güçlü nedenidir.[1] İlerleme, daha fazla ilerleme beklentileri yaratırken, gerçekte yaşanan gerileme iki kat daha düş kırıcı olur.

Bu görüşlerdeki teleolojik eğilimin onları bütünüyle geçersiz kıldığını söylemiyorum. Burjuvazi, tam olarak sınıf bilincine sahip bir kolektif aktör olsaydı, pekâlâ böyle davranabilirdi. Burjuvazi, belli ölçüde örgütlenmiş olduğundan ve mutlakiyetçi tecavüzlere karşı belli bir ortak direniş gösterdiğinden, teori, bu sınıfın davranışını belli bir ölçüye kadar açıklayabilir. Ancak, kanıtlanması gereken şeyin, yani, devrimlerin dünya tarihi yönünden sonuçlarının onların açıklanmasına girdikleri görüşünün Marx tarafından esas olarak kanıtlanmış sayıldığı itirazı yerli yerinde durmaktadır. Aynı itiraz, onun Alman devrim hareketine ilişkin analizleri bakımından da geçerlidir. Şimdi, bu konuya geçiyorum.

Alman Devrimi ve klasik burjuva devrimleri arasındaki belki en önemli fark, çalışanların rolüyle ilgilidir. İngiliz Devriminde, çalışanlar herhangi bir rol oynamadılar. Fransız Devriminde, burjuvazinin bir müttefikiydiler ve zaman zaman onun kirli işlerini onun adına yaptılar. 1848 Alman Devrimi'nde ise, artık bu rol ile yetinemezlerdi. Burjuvazinin savaşlarını yine yürütebilirlerdi, ama yalnızca proleter devrimine götüren bir atlama taşı olarak. Bu en azından, devrimin arifesinde yazılmış olan *Komünist Manifesto*'nun kapanış sayfasının mesajıdır:

1 Davies, "Toward a theory of revolution".

Almanya'da [Komünistler] mutlak monarşiye, feodal toprak ağalığına ve küçük burjuvaziye karşı, devrimci bir tutum içinde olduğu sürece, burjuvazinin yanında mücadele ederler. Fakat, kendi üstünlüğüyle birlikte burjuvazinin zorunlu olarak getireceği toplumsal ve siyasi koşulların Alman işçilerince burjuvaziye karşı birer silah olarak derhal kullanılabilmesi ve, Almanya'da gerici sınıfların yıkılmasından sonra, burjuvazinin kendisine karşı mücadelenin hemen başlayabilmesi için, burjuvazi ve proletarya arasındaki düşmanca çelişmeyi işçi sınıfına olabilecek en açık biçimde kavratmaktan bir an için olsun geri durmazlar. Komünistler, dikkatlerini esas olarak Almanya'ya çevirirler, çünkü bu ülke, Avrupa uygarlığının çok daha ileri koşulları altında ve, onyedinci yüzyılda İngiltere'de, onsekizinci yüzyılda Fransa'da olduğundan çok daha gelişmiş bir proletarya ile gerçekleşmesi kaçınılmaz olan bir burjuva devriminin eşiğindedir ve Almanya'daki burjuva devrimi, onun hemen ardından gelecek olan bir proleter devriminin açılış parçası olacaktır.[1]

İki defa öne sürülen "hemen" kelimesinin ne kadar ciddiye alınması gerektiğini bilmek zordur. Bence de akla yakın olan Richard Hunt'ın görüşünde, bu ifade, Marx ve Engels'in gerçek düşüncesi, yani proleter devriminin ancak uzun bir kapitalist gelişme döneminden sonra olabileceği düşüncesi ile, komünizmin bir an önce gündeme gelmesini isteyen, onların emekçi yandaşlarının düşünceleri arasında bir uzlaşmayı temsil eder.[2] Her ne olursa olsun, devrim bir gerçek olduğunda, Marx ilk başta bütün gücüyle burjuvaziyi destekledi, onları kararlı durmaya ve anayasanın incelikleriyle bağlı olmamaya çağırdı.[3] Haziran 1848'de, "yeni anayasa, eskiyi yeniyle birleştiren bağı koparmaksızın, var olan yapının sunduğu hukuksal mekanizmayla, var olan yapının içinden evrilmelidir" dediği için Başbakan Camphausen ile alay etti.[4] Eylül ayında, anayasa konusuna aşağıdaki sözlerle geri döndü:

"Anayasal ilke!" Fakat, her ne pahasına olursa olsun anayasal ilkeyi korumak isteyen beyefendiler önce şunu anlamalıdırlar ki, geçici bir aşamada bu ilke ancak enerjik eylemle korunabilir... Bir devrimden sonraki her geçici siyasi oluşum bir diktatörlüğü, hem de enerjik bir diktatörlüğü gerektirir. En baştan beri, diktatörce bir tarzda hareket etmemiş olduğu, eski kurumların kalıntılarını derhal ezmemiş ve kaldırıp atmamış olduğu için Camphausen'i suçladık... Kurumlaşmamış bir durumlar bütününde, belirleyici etken, şu veya bu ilke değil, yalnızca halkın selameti, halkın esenliğidir.[5]

Bu pasaj birkaç noktadan önemlidir. İlk olarak, "proletarya diktatörlüğü" konusunda bir ipucu verir; bunun demokrasinin değil, anayasallığın bir ihlali olduğunu ima eder (7.3.1). Ayrıca, eski kurumları ezmek gereği üzerindeki

1 *Komünist Manifesto*, s. 519.
2 Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, cilt I, bölüm 6.
3 Bundan sonrası için, Maguire, *Marx's Theory of Politics*, s. 56 vd.'na çok şey borçluyum.
4 *Neue Rheinische Zeitung*, 3.6.1848.
5 Aynı yerde, 14.9.1848.

vurgu, Paris Komünü ile ilgili yazıların habercisidir.[1] Camphausen hükümetinden sonra gelen Hansemann hükümeti, şunu düşünme yanılgısını işlemişti: "Eski Prusya polis gücü, yargısı, bürokrasisi ve ordusu, ... *maaşlarını* burjuvaziden aldıklarına göre, aynı zamanda burjuvaziye *hizmet etmek* zorundadırlar."[2] Son olarak, dikkat ediniz ki Marx, anayasal kurallar içinde ilerleme, açık denizde siyaset gemisini yeniden inşa etme fikrini reddeder. Bir devrim, var olan anayasayı aşıp geçen alternatif bir meşruluk kaynağıdır.

Var olan anayasaya aşırı saygı göstermekten başka, burjuvazi, onun doğal müttefiklerine –köylüler ve işçilere ihanet etmişti. "Feodal yükümlülüklerin kaldırılmasına ilişkin yasa tasarısı" üzerine Temmuz 1848'te yazılmış bir makalede, Marx tasarıdaki önerileri "köylülerin *kazlarını* yolma hakkı artık yoktur, ama *köylülerin kendilerini* yolma hakkı devam etmektedir" diyerek özetler.[3] Fransız devrimiyle karşıtlık açıktır:

> 1789'un Fransız burjuvazisi müttefiklerini, köylüleri, asla yüzüstü bırakmadı. Taşrada feodalizmin tasfiyesinin ve özgür, toprak sahibi bir köylü sınıfının yaratılmasının, kendi yönetiminin temeli olduğunu biliyordu. 1848'in Alman burjuvazisi ise, kendisiyle aynı mayadan *doğal müttefikleri* olan, onlarsız aristokrasiye karşı duramayacağı köylülere hiç duraksamadan ihanet eder.[4]

İhanetin nedeni olarak, toprak mülkiyetine bir saldırının *genelde* mülkiyete bir saldırı biçiminde algılanabileceği korkusu gösterilir. 15 Haziran'da Marx'ın "bir başka 4 Ağustos gecesi" –1789'da Fransız Kurucu Meclisi'nin feodal yükümlülükleri kaldırmış olduğu tarih– vaadi olarak gördüğü şey asla gerçekleşmedi.[5]

"Burjuvazi ve karşı-devrim" üzerine makalelerinde, Marx, Alman burjuvazisinin duraksamasıyla ilgili esas açıklamasını sunar: "Alman burjuvazisi o kadar miskince, ürkekçe ve yavaşça gelişti ki, tehdit edici bir biçimde feodalizm ve mutlakiyet ile karşı karşıya geldiği anda, proletaryanın ve çıkarları ve fikirleri proletaryanınkiler ile bağlantılı olan bütün orta sınıf kesimlerinin tehdit edici bir biçimde onunla karşı karşıya geldiğini gördü."[6] Burjuvazinin ikilemi, John Maguire tarafından gayet iyi ortaya konulmuştur: "Burjuva iktidarı, yalnızca burjuva sınıfına dayanamazdı ve burjuvazi, bir halk ittifakı temelinde, kendi siyasi ideallerini kendi arzu ettiğinden daha

1 Benzer bir düşünce için, bkz. *Onsekiz Brumaire*, s. 139. Orada, şu fikir de ilave edilir: Burjuvazinin maddi çıkarları, devlet aygıtıyla öylesine birleşmişti ki, var olan devlet aygıtı kolayca tasfiye edilemezdi. Burjuvalar, bir sınıf olarak değilse bile, bireyler olarak, devlet aygıtından yararlanabilirdi.
2 *Neue Rheinische Zeitung*, 31.12.1848.
3 Aynı yerde, 30.7.1848.
4 Aynı yerde.
5 Aynı yerde, 18.6.1848. Marx, daha sonra, 24.6.1848 ve 30.7.1848 tarihli sayılarda, bu olayın gerçekleşmemesi üzerine yorum yapar.
6 Aynı yerde, 15.12.1848.

kapsamlı olarak gerçekleştirmek ile eski siyasi temele geri dönmek arasında seçim yapmak zorundaydı."[1] Alman burjuvaları, aslında, 1848'deki Fransız endüstri kapitalistlerinin durumuna benzer bir durumda bulunuyorlardı: "Proletarya tarafından kârın ilga edilmesi yanında, kârın finans tarafından azaltılması nedir ki?" Burjuvazinin iktidardan geri çekilmesi, iki kötüden daha az kötü olanın seçilmesiydi.

Burjuvazinin yenilmesinden veya geri çekilmesinden sonra Marx, işçileri ve öteki "demokratları" devrimi sürdürmeye çağırdı. Onun analizi ve taktikleri 7.2.2'de daha fazla tartışılıyor. Burada yalnızca, burjuvazinin geri çekilmesi konusunda sunulan açıklamanın dayandığı sağlıklı metodolojik öncüle (5.2.3) işaret etmek istiyorum: burjuvazi en az Marx'ın kendisi kadar rasyonel idi. Marx'ın kendisi, işçilerin, burjuvaziye iktidarı ele geçirmekte yardım ettikten sonra, mücadeleye devam edip iktidarı burjuvaziden alacaklarını öngörebiliyordu ise, büyük olasılıkla burjuvazi de, o yardımı kabul etmesi durumunda, kendisini neyin beklediğini öngörebilirdi.[2] Burjuvaziyi kışkırtma korkusundan dolayı, "*Neue Rheinische Zeitung* proleteryanın spesifik talepleri konusunda adeta utanç verici bir sessizlik içinde olsa da"[3], burjuva sınıfının önde gelen üyeleri oradan gelen işaretleri pek doğal olarak kendileri için anlayıp çözebilirlerdi. Marx, ilk başlarda, burjuvazinin kendi tarihsel kaderinin kuklası olarak davranacağına inanmış ve bu inanç temelinde hareket etmiş olabilir, ama daha sonra burjuvaziyi güdüleyen şeyin aydınlanmış öz-çıkar olduğunu görmüştür. 1847 yılına ait bir yazısında, "proletarya burjuvazinin yapmayı sadece *arzu ettiği* şeyi değil, yapmak *zorunda olduğu* şeyi talep etmektedir"[4] fikrini öne sürer. Bu sözler, burjuvazinin manevra alanını belirleyen kısıtların pek az seçme olanağı bırakacak kadar güçlü oldukları yolunda bir beyan olarak görülebilir (1.2.1), fakat Marx'ın sürekli olarak tarih felsefesiyle tarihsel analizi kaynaştırma veya karıştırma eğilimi içinde olmasının bir işareti olarak da görülebilir.

7.2.2. Komünist devrim

Bu konu, bir anlamda, elinizdeki çalışmanın merkezi temasıdır. Daha önceki bölümlerde, Marx'ın olmasını beklediği türden komünist devrimin nedenleri, süreci ve sonucu epeyce ayrıntılı olarak tartışıldı. *Nedenler*, yabancılaşma (2.2), ekonomik krizler (3.4), sömürü (4.1) ve üretici güçler ile üretim ilişkile-

1 Maguire, *Marx's Theory of Politics*, s. 67.

2 Benzer şekilde, Marx bir süre boyunca Rusya'nın Almanya'ya karşı müdahale edeceğini ve böylece devrimci mücadeleyi ateşleyeceğini umdu (*Neue Rheinische Zeitung*, 25.6.1848; ayrıca bkz. Molnar, *Marx, Engels et la Politique Internationale*, s. 122 vd.) Ama "Rusya, devrimci enerjiden korkarak, cephe leşmelerden sakındı." (Felix, *Marx as Politician*, s. 87.)

3 Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, s. 196.

4 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 12.9.1847.

ri arasındaki çelişkiyi (5.2) içerir. *Sonuç* –komünist toplum– bireylerin kendilerini tam ve eşit biçimde gerçekleştirmesine olanak veren bir toplum olarak tanımlanmıştır (2.2 ve 4.3). Aşağıda 7.3'te, devrim sonrası toplum üzerine bazı ek yorumlar sunuluyor. Devrim *süreci*, sınıf bilincinin oluşması (6.2) ve sınıf mücadelesi biçimleri (6.3) ile yakından bağlantılıdır. Ancak, bu temaların ve bunlar arasındaki ilişkinin sentetik bir açımlamasını sunmak için herhangi bir fırsat olmamıştır, ve üstelik yalnızca metinler temelinde bunu yapmak da kolay değildir. Bir yanda, Marx, komünizmin mutlaka geleceğine o kadar inanmıştı ki, onun kurulması için çeşitli *gerekçelerin* nasıl olup da aynı zamanda *güdüleyici* etkiye sahip olabileceklerini açıklamayı ihmal etti. Öte yanda ise, kapitalizmin bütün kusurlarının birbirleriyle o kadar yakından bağlantılı olduklarını düşünüyordu ki, bunları birbirlerinden ayırmaya gerek duymadı. Bu güçlüklerden kimilerine Sonuç bölümünde geri dönüyorum. Burada, devrimin siyasi süreciyle, yani onun dinamikleri, metotları ve hedefleriyle daha dolaysızca ilişkili olan yazılardan kimilerini irdeliyorum.

Önce, metin yorumlama ilkeleri konusunda, işaret edilmesi gereken metodolojik bir nokta var. Marx'ın devrimci taktik ve strateji problemlerini ortaya attığı yapıtların birçoğu esas olarak pratik bir amaca yönelikti. Bunlar, bir devrim sürecinde veya bir devrim umuduyla yazılmıştır ve bu hedefin hizmetinde birer araç olarak anlaşılmalıdır. Bu durum, iki farklı önyargıyı getirir. Bunlara, *uzlaşma önyargısı** ve *telkin önyargısı** olarak gönderme yapacağım. Bunlar, Marx'ın yapıtının tamamında var olan *dileyici düşünüş önyargısından** ayırt edilmelidir.[1] Bu genel önyargı, onun düşünüş tarzını çarpıtmış; öbür ikisiyse, düşüncelerini ifade ediş tarzını çarpıtmıştır. Ancak, verili herhangi bir durumda, bu ayrımı yapmak zor olabilir –Marx'ın kendini kandırdığı için mi, yoksa okurlarını yüreklendirmeye çalıştığı için mi kendini aşırı iyimser bir biçimde ifade ettiğini kesin olarak bilemeyiz.[2]

Uzlaşma önyargısı, söz konusu yapıtlardan kimilerinin, Marx'ın görüşlerini daima her ayrıntıda paylaşmayan örgütler adına yazılmış olmaların-

---

* Bu üç önemli kavram için orijinal metinde kullanılan terimleri vermekte yarar görüyorum: *the bias of compromise, the bias of exhortation, the bias of wishful thinking* (metindeki sırasıyla). Bunları, "uzlaşmadan doğan önyargı", "telkinden doğan önyargı" ve "dileyici düşünüşten doğan önyargı" olarak anlamak olanaklı ve doğru olacaktır. Ayrıca, "bias" sözcüğünün, yine "önyargı" diye çevrilen "prejudice"den biraz farklı bir anlama, "taraflılık, sapma, belli bir tarafa doğru düzenli olarak sapma" anlamına geldiğini de belirtmeliyim. (ç.n.)

1 *Olası sansür önyargısına* da işaret etmek gerekir. *New York Daily Tribune* gazetesi editörlerinin, Marx'ın yazılarında zaman zaman değişiklik yaparak onlardaki devrimci coşkuyu hafifletmeye çalıştıkları bilinir (örneğin bkz. *New York Daily Tribune*, 1.8.1854). Bundan dolayı, Marx kimi durumlarda kendini frenleyip daha temkinli yazmış olabilir. 1859 Önsöz'ünde *sınıfların* bulunmaması (Printz, "Background and ulterior motives of Marx's 'Preface' of 1859") ve *Kapital I*'in heyecansız son bölümü (Rubel, Editorial comments in Marx: *Oeuvres: Economie*, cilt I, s. 541) ile ilgili olarak da aynı iddia ortaya atılmıştır.

2 Ancak, devrim olasılıkları hakkında Engels'e yazmış olduğu mektuplar gibi, onun coşkusunun hayli içten olduğunu gösteren ayrıcalıklı bazı kaynaklar vardır (Engels'e devrimin pek yakında olacağına inanmayı telkin etme gereksinmesini duymamış olduğu varsayımı ile).

dan gelir; dolayısıyla, nihai formülasyonlardan kimileri, Marx'ın kendi fikirlerini yansıttığı kadar, öteki üyelerin fikirlerini de yansıtabilir. Richard Hunt, dikkate değer bir şekilde, Marx'ın Alman Devrimi üzerine yazılarında bu önyargının önemli olabileceğine işaret etmiştir. Komünistler Birliği adına yazılmış olan *Komünist Manifesto*'nun Marx'ın "ekonomik determinist" pozisyonu ile emekçi üyelerin daha "voluntarist" görüşleri arasında bir uzlaşmayı yansıttığı görüşünü [Hunt'ın görüşü-ç.n.] daha önce aktardım. Hunt, benzer bir uzlaşmanın Mart 1850'de yazılmış olan *Merkez Komitesinin Komünistler Birliğine Çağrısı* başlığını taşıyan tartışmalı metinde de olduğunu ileri sürer. Söz konusu metin, birçok defa, geçici bir Blanquist eğilimin kanıtı olarak (veya Marx'ın normal olarak başkalarından gizli tuttuğu sürekli bir Blanquist eğilimin bir yansıması olarak) aktarılmıştır.[1] Hunt'ın argümanını her iki durumda da mantıklı buluyorum, ama kesin bir yargıya varmak için gerekli olacak tarihçilik yetkisine sahip değilim.

Telkin önyargısı daha karmaşıktır. Devrim konusuyla uğraşan bir teorisyenin, üstelik bir devrimi hazırlamak veya onun mücadelesini vermekle de uğraşıyorsa, "durumun analizi"ni durumu değiştirmek için bir alet olarak kullanabilmesinin çeşitli nedenleri vardır. İlkin, söz konusu analiz, kendi kendini doğrulayan bir kehanet olarak, yani işçiler arasında bir güven duygusu yaratmak ve böylece onlar için tanımlanan görevi yapmalarını sağlamak amacıyla sunulabilir. Fakat bu, şöyle bir sorunla karşılaşır: kendi kendini doğrulayan bir kehanetin, yani devrimci öngörüde "sabit bir nokta"nın[2] varlığını kabul etsek bile, bu durum işçilerin davası yönünden pek elverişli olmayabilir. Normal olarak, hem kendi kendilerini doğrulayan, hem de verili bir hedef bakımından optimal olan öngörülerde bulunmak olanaklı değildir.[3] İkinci olarak, bu durumda, telkin çabası, doğru öngörülerde bulunma amacı olmaksızın, sadece o hedefe yöneltilebilir. Ama bu durumda da, işçiler pek kısa bir zaman sonra öngörülere inanmayı bırakabilirler ve böylece, ilk başta taşımış olabildikleri etkileme gücü her ne ise, öngörüler artık onu da yitirirler.[4] Üçüncü olarak, telkin çabası, durumun niteliğini *keşfetme* sürecinin bir parçası olabilir –Blake'in *Cehennem Meselleri*'nin birinde olduğu gibi: "Yeterli olanın fazlasını bilmedikçe, neyin yeteceğini asla bilemezsin."* 1848 olayları hakkında yazarken, "devrim yapılabilir olanın sınırlarına ulaşmak için onları geçmek zorundaydı; olabildiğince ilerlemek için haddinden fazla ilerlemek zorundaydı" fikrini öne sürdüğünde Hal Draper'in kastettiği bu olabilir.[5] Ancak, bağ-

1 Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, s. 235 vd.
2 Bkz. benim *Logic and Society*, s. 111.
3 Haavelmo, "The role of expectations in economic theory" başlıklı yazısında benzer bir saptama yapar.
4 Aynı yerde.
* William Blake, *Cennet ve Cehennemin Evliliği*, (çeviren: S.K. Angı) Altıkırkbeş Yayın, Kadıköy, 2003, s. 17 (ç.n.).
5 Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, cilt II, s. 274.

lam gösteriyor ki, Draper'in aklında olan düşünce, telkin çabasının öteki amacı, yani, en azından bir şeyler elde etmeyi sağlamak için haddinden fazla talepte bulunmak da olabilir. Aşağıdaki sayfalar okunurken, bu değişik önyargılar akılda tutulmalıdır –ne var ki verili herhangi bir durumda bunların önemlerini değerlendirmek her zaman güçtür.

Marx'ın komünizme geçiş stratejisini tartışmak için, Stanley Moore tarafından sunulan analiz yararlı bir başlama noktası verir. Moore, Marx'ın yazılarında üç farklı damar bulur: azınlık devrimi, çoğunluk devrimi ve reformist "yarışan sistemler" stratejisi.[1] Bu stratejileri de, aşağıdaki hedeflere hangi zaman sırası içinde ulaşmayı öngördüklerine göre tanımlar: iktidarın ele geçirilmesi, bir çoğunluğun kazanılması ve toplumun dönüştürülmesi. Azınlık devrimi stratejisine göre, önce iktidar ele geçirilmeli, sonra toplumu dönüştürmeye başlanmalı ve son olarak bir çoğunluk kazanılmalıdır. Bu stratejiyi Leninist bir strateji olarak düşünebiliriz: iktidarın kullanımı yoluyla, köylülük, komünizm hedefine bağlı kalacak olan sanayi işçilerine dönüştürülür. Çoğunluk devrimi stratejisine göre, işçiler çoğunlukta olana kadar beklenmeli, sonra (bütün işçilerin devrimden yana oldukları varsayımı ile) iktidar ele geçirilmeli ve toplumu dönüştürmek için kullanılmalıdır. Yarışan sistemler stratejisi, kapitalist toplumun içeriden dönüştürülmesiyle işe başlar, bunu nüfus içinde bir çoğunluk kazanmak ve sonra da iktidarı resmen ele geçirmek amacıyla kullanır.

Moore, Marx'ın yapıtında bunların hepsinden birtakım öğeler olduğunda haklıdır. Ayrıca birkaç tane daha olduğunu da ekleyebilirim. Benim görüşümde, yarışan sistemler stratejisi en az önemli olandır. Marx, anonim şirketler ve işçi kooperatiflerinden "kapitalist üretim tarzının kendi içinde kapitalist üretim tarzının ilgası"[2] olarak söz etse de, komünizme giden ana yolun bu olacağını düşündüğü sonucunu çıkarmamalıyız. Anonim şirketler bakımından bu hayli açıktır, fakat işçi kooperatifleri argümanı daha mantıklı görünebilirdi. Ancak, bu yol üzerinde kısa zamanda karşılaşılacak olan engel şudur ki kapitalizm içinde bu türden komünist adacıklar, elverişsiz ve yabancı bir ortam içinde olacakları için, başarıyla işlemeyecektir. Bütünde işlerliği olan reformlar, küçük ölçekte uygulandıkları zaman, çok başarısız sonuçlar verebilir.[3] Enternasyonal'in Cenevre toplantısı için yazdığı "Talimatlar"da Marx aşağı yukarı aynı şeyi söyler:

[Kooperatif hareketinin büyük erdemi] kapitale *emeğin bağımlı kılınması* demek olan şimdiki yoksullaştırıcı ve baskıcı sistemin, *özgür ve eşit üreticilerin birliğine* dayalı cumhuriyetçi ve yararlı sistemle aşılabilir olduğunu pratikte göstermektir... Ancak, bireysel ücret kö-

1 Moore, *Three Tactics*, s. 60-1 ve çeşitli sayfalar.

2 *Kapital III*, s. 438. Aslında, bu ifade anonim şirketlerle ilgilidir, fakat birkaç sayfa sonra kooperatifler için benzer bir ifade kullanılır.

3 Bu yönde bir argüman için bkz. Miller, "Market neutrality and the failure of co-operatives". "Bir miktar sosyalizm tehlikeli bir şey olabilir" şeklindeki genel fikir için, bkz. Kolm, *La Transition Socialiste*.

lelerinin, kendi özel çabalarıyla, onu içine sokabilecekleri cüce biçimlere indirgendiğinde, kooperatif sistemi, kapitalist toplumu asla dönüştürmeyecektir. Toplumsal üretimi, özgür ve elbirlikçi emeğe dayalı büyük ve uyumlu bir sisteme çevirmek için, *genel toplumsal değişimler* gereklidir; toplumun örgütlü güçlerinin, yani devlet erkinin, kapitalistler ve toprak beylerinden üreticilerin kendilerine aktarılmasından başka hiçbir yolla asla gerçekleşemeyecek olan *toplumun genel koşullarında değişmeler* gereklidir.[1]

Azınlık devrimi lehine metinsel kanıtlar, esas olarak, Aralık 1848'de burjuvazinin geri çekilmesinden sonra, Alman Devrimi üzerine yazılardan gelir. Burjuvazi ve öteki ilerici unsurlar arasında geniş bir ittifak yoluyla bir burjuva devrimi olması umutlarını bırakan Marx, önce, burjuvazi olmaksızın bir demokratik devrim yolunu seçti. Olaylar göstermişti ki "katıksız bir *burjuva devrimi* ve bir *anayasal monarşi* biçiminde *burjuva yönetiminin* kurulması, Almanya'da olanaksızdır ve yalnızca bir feodal-mutlakiyetçi karşıdevrim veya bir *toplumsal cumhuriyetçi devrim* olanaklıdır".[2] 22 Ocak 1849 seçimlerinde demokratik adayların (sınırlı[3]) başarısından sonra, Marx şunları yazdı: "Küçük burjuvazi, köylüler ve proleterler, kendilerini, büyük burjuvazi, yüksek soyluluk ve üst bürokrasiden özgürleştirdiler".[4] İlk sayılan sınıflar bloku, demokratik cumhuriyetçi ittifakı oluşturuyordu. Burjuvazi kendi çıkarını kendisi korumayacak ise, bu halk ittifakı bu işi burjuvazi adına yapmak zorunda olacaktı. Seçimlerden hemen önce, Marx, bu gruplara aşağıdaki çağrıyı yaptı:

> Burjuvazinin yönetimini isteyecek en son insanlar elbette ki bizleriz. Bugünkü "eylem adamları" hallerinden memnun bir şekilde vakitlerini önemsiz tartışmalarda geçirirken burjuvaziye karşı Almanya'da seslerini ilk yükseltenler bizlerdik. Fakat, işçilere ve küçük burjuvalara şunu söylüyoruz: sizleri esirgemek bahanesiyle bütün ulusu ortaçağ barbarlığına geri fırlatan eski bir toplum biçimine dönmektense, hepinizi kurtaracak yeni bir toplumun kurulması için gerekli maddi araçları endüstrisiyle yaratan modern burjuva toplumunda acı çekmek daha iyidir.[5]

Siyasi bir çağrı olarak, bu özveri telkini bir parça eksiktir. Başarılı olsaydı, anayasal monarşi türünden bir burjuva rejimi aşamasının üstünden atlamak ve burjuvazi adına yöneten bir demokratik cumhuriyete dolaysızca geçmek söz konusu olacaktı.[6] Fakat, azınlık yönetimi söz konusu olmayacaktı. Bu

---

1 "Cenevre Kongresi delegelerine talimatlar", s. 195.
2 *Neue Rheinische Zeitung*, 31.12.1848.
3 Hamerow (*Restoration, Revolution, Reaction*, s. 189) bu seçimlerin sonucundan, *kralcılık* davası için "sınırlı ama belirgin bir zafer" olarak söz eder!
4 *Neue Rheinische Zeitung*, 1.2.1849.
5 Aynı yerde, 22.1.1849.
6 Hatta, burjuvazinin kendi *solundaki* siyasi güçler lehine feragat etmesi söz konusu olacaktı. Draper (*Karl Marx's Theory of Revolution*, cilt II, s. 238-9) Bonapartizm ile kısmi benzerliğe dikkat çeker.

yöndeki adımın, teorik açıdan olduğu gibi, pratik açıdan da, Nisan ayında atıldığı öne sürülmüştür.[1] Marx, bileşiminin fazlasıyla heterojen olduğunu ve "işçi derneklerinin daha sıkı bir birliği"[2] için uğraşmak gerektiğini iddia ederek, yerel Demokratlar Komitesinden çekildi. Aynı tarihlerde, "Ücretli emek ve kapital" üzerine makaleler, feodal-mutlakiyetçi karşıdevrimin karşısına, artık demokratik devrimi değil, *proleter* devrimini koymaktaydı.[3] Bu dolaylı kanıtlara, 1850 Çağrısında demokratik partinin "işçiler bakımından önceki liberal partiye kıyasla çok daha tehlikeli" olduğu[4] yolundaki açık beyanı ekleyebiliriz.

Başka yazarlar, Nisan'daki çekilmenin aslında Marx'ın geniş bir demokratik ittifak düşüncesini bıraktığı anlamına gelmediğini savlamışlardır.[5] Ayrıca, 1850 Çağrısı'nın uzlaşma önyargısını yansıtabileceği ve Marx'ın kendi görüşlerinin kanıtı olmayabileceği yönündeki Hunt'ın argümanını anımsayınız. Eldeki kanıtların tartışmada hangi tarafa net olarak destek verdiği belli değildir. Ancak, Moore'un üçlemesinin bütün olasılıkları içermediğini göstermek için, tartışmaya birkaç düşünce eklemek istiyorum.

İlk olarak, en azından Nisan 1849'a kadar, Marx devrimin iki aşamada olacağına inanıyordu. Birinci aşama, burjuvaziyi ve "demokratik blok"u veya yalnızca sonuncuyu içerecek olan bir çoğunluk koalisyonu tarafından yapılacaktı. İkinci aşama, çoğunluk koalisyonu içinde başlangıçta bir azınlık olan işçiler tarafından yapılacaktı. Çok önemli bir soru, ikinci devrimin, işçiler azınlıkta olmaya devam ederken mi yapılacağı, yoksa onların çoğunluk haline geldikleri zamana kadar erteleneceği mi sorusudur. Bununla karıştırılmaması gereken, bir başka çok önemli soru, Marx'ın iki aşamalı devrim teorisini bırakıp dolaysız bir proleter devrimi yolunu seçmiş olup olmadığıdır. O halde, birbirlerine karşı duran iki değil, üç görüş vardır. Bunlar şöyle adlandırılabilir: (i) çoğunluk + çoğunluk, (ii) çoğunluk + azınlık ve (iii) azınlık.

İkinci olarak, Moore'un azınlık senaryosundaki aşamalar sırası, onun önerdiği sıradan farklı olabilir. 1870'lerin başında, Marksist yönetim altında köylülerin kentsel proletaryanın hâkimiyetine tabi olacakları şeklinde Bakunin tarafından yapılan suçlamaya Marx'ın şöyle yanıt verdiğini görüyoruz: "Proleterya, hükümet olarak, öyle tedbirler alacaktır ki, köylünün durumunda derhal bir iyileşme olacak ve böylece onu devrime kazandıracaktır."[6] Burada son iki aşamanın sırası değişiyor: bir azınlık olarak devlet erkini ele ge-

1 Draper, aynı yerde, s. 247.
2 *Neue Rheinische Zeitung*, 15.4.1849.
3 Aynı yerde, 5.4.1849.
4 "Merkez Komitesinin Komünistler Birliğine Çağrısı", s. 279.
5 Hammen, *The Red 48'ers*, s. 380; Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, s. 222.
6 "Bakunin'in *Devlet ve Anarşi* kitabı üzerine", s. 633.

çirdikten sonra, proletarya, toplumu dönüştürmeye koyulmadan *önce* devrim için bir çoğunluk yaratır. Bu senaryo, ötekileri de aşan bir ölçüde, gerçekçilikten uzaktır. Geriye kalan iki mantıksal olasılık da öyledir.[1]

Marx, Almanya'da bir azınlık devrimi için uğraşmanın anlamlı olduğuna inansa da, inanmasa da, bunun kendiliğinden komünizmin zaferini sağlayabileceğini düşünmüyordu. Devrim, batıya doğru, Fransa'ya ve özellikle İngiltere'ye (5.2.3) yönelmeliydi. İngiltere'de gelişkin bir işçi sınıfı vardı ve dolayısıyla bir azınlık proleter devrimi için çalışmak gerekmiyordu. Marx, işçi sınıfının çoğunluğuna karşı veya işçi sınıfının önemli bir azınlığını içerecek bir çoğunluğa karşı devrim yapma düşüncesini kesinlikle benimsemedi. Marx, 1865'ten 1875'e kadar, hayatının siyasi olarak aktif olan ikinci döneminde, İngiltere gibi ileri bir endüstriyel ülkedeki devrimin bir çoğunluk tarafından yapılacağını doğal saymaktaydı.

Bu mücadelelerin hedefi ve metotlarıyla ilgili olarak, Marx birbirleriyle bağlantılı üç problemle yüzleşmek zorundaydı. Önce, işçi sınıfı gizli olarak mı, açık olarak mı örgütlenecekti? İkinci olarak, işçi sınıfının var olan siyasi kurumlarla ilişkisi nasıl olacaktı? Üçüncü olarak, komünizm barışçıl yollardan kurulabilir miydi, yoksa şiddetli bir devrim mi gerekli olacaktı? Bu sorulara verilebilecek yanıtların kombinasyonları, iki ekstrem durumu içerir: var olan sistemin şiddet yoluyla devrilmesini tasarlayan bir gizli komplo ve, kapitalist devleti kullanarak, sistemi içeriden dönüştürmeye yönelik bir barışçıl geçiş. Marx, birinci görüşü kesinlikle benimsemiyordu ve muhtemelen ikinciyi de, fakat ikisi arasında kalan pozisyonlardan hangisinin en mantıklı biçimde ona yüklenebileceği açık değildir. Metinler belirsizdir ve muhtemelen yukarıda söz edilen önyargıların etkisiyle çarpılmıştır.[2]

Daha erken dönemde bile, Marx'ın, komplo metodunu herhangi bir zamanda savunduğuna ilişkin kanıt yoktur. Tam tersine, onun aşırı sol sapmasının zirvesi sayılan (veya içten içe benimsediği fakat genellikle gizli tuttuğu aşırı sol görüşlerinin açığa vurulması sayılan) Mart 1850 Çağrısı zamanında bile, bu metoda güçlü biçimde karşı çıkmıştır. A. Chenu'nün *Les Conspirateurs* kitabı üzerine yazdığı eleştiride, bu ajitatörlere ilişkin aşağıdaki nitelemeyi buluruz:

> Onların işi, tam olarak, bir devrimin koşulları olmaksızın, devrimci gelişme sürecinin ilerisine geçmek, onu yapay olarak kriz noktasına getirmek, alelacele bir devrim başlatmaktır. Onlara göre, devrimin tek koşulu, onların komplosunun yeterince hazırlanmış olmasıdır.

1 Mantıksal olarak, Moore'un aşamalarını sıralamanın iki yolu daha vardır. Bunların her ikisinde de, toplumun dönüştürülmesi iktidarın ele geçirilmesinden hemen önce gelir. Her ikisi de olanaksızdır: çoğunluk var ise, iktidarı ele geçirmek için beklemesi gerekmez; yok ise, dönüştürme olmayacaktır.

2 Bkz. Collins ve Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement*, s. 296 vd.

Onlar, devrimin simyacılarıdır ve eski simyacılarla tam olarak aynı kaotik düşünüş tarzı ve aynı dar kafalı saplantılar içinde bulunurlar. Devrimci mucizeler yaratacağı sanılan icatların üstüne atlarlar: yangın bombaları, sihirli etkileri olan tahrip aygıtları, temelleri ne denli az rasyonel ise etkilerinin o denli daha mucizevi ve şaşırtıcı olması beklenen isyanlar. Kafaları bu türden kumpaslar ile dopdolu olduğundan, mevcut hükümeti derhal yıkmaktan başka bir amaçları yoktur ve sınıf çıkarları hakkında proletaryanın daha fazla teorik aydınlanmasını alabildiğine küçümserler.[1]

Yirmi yıl sonra, III. Napoleon'a karşı suikast hazırlığı yapmak iddiasıyla Enternasyonal'in Paris federasyonu üyelerine yöneltilen bir suçlama üzerine, aynı nokta tekrar edilir:

Tüzüğümüz bu konuda kesin olmasaydı bile, kendini çalışan sınıflar ile birleştiren bir Derneğin örgütü, her türden gizli cemiyeti kendi içinden atardı. Bütün ulusların esas kitlesini oluşturan, onların bütün servetini üreten, ve gâsıp iktidarların bile onlar adına yönetme iddiasında oldukları çalışan sınıflar, komplo yaparlar ise, güneşin karanlığa karşı komplo yapması gibi, onların desteği olmaksızın meşru iktidar olamayacağının tam bilinciyle, açıkça komplo yaparlar.[2]

Marx'ın var olan siyasi kurumların kullanımıyla ilgili tutumu daha karmaşıktı. Genel olarak, otoriter Alman ve Fransız rejimlerinde buna karşı uyarılarda bulunduğu, fakat daha demokratik İngiliz sisteminde bunu kabul ettiği söylenebilir. *Fransa'da İç Savaş*'ta şunu vurgular: "İşçi sınıfı, basit bir şekilde, var olan devlet aygıtını ele geçirip onu kendi amacı için kullanamaz. İşçilerin köleleştirilmesinin siyasi aleti, onların özgürleşmesinin siyasi aleti olarak hizmet edemez."[3] Benzer şekilde, *Gotha Programının Eleştirisi*, sosyalizmin kurulması için devlet desteği sağlamaya yönelik Lassalleci girişime karşı çıkar. Dahası, böyle bir destek zehirli bir hediye olacaktır: "Bugünkü kooperatiflere gelince, bunlar, ne hükümetin, ne de burjuvaların kayırmaları olmayıp, işçilerin kendi eserleri oldukları ölçüde, *yalnızca* bu ölçüde değerlidir."[4]

Kendini onun sağındaki Lassallecilerden ayırmak zorunda olan Marx, devlet sosyalizmi ve bütün devlet faaliyetlerine anarşist karşıtlık arasında bir orta yol tutturmak için, solundaki anarşistlerden de ayırmak zorundaydı. 7.1.4'te alıntı yaptığım "Siyasi kayıtsızlık" üzerine makalesinde Marx, devletle herhangi bir ilgilenmenin işçilerin çıkarlarına aykırı olduğu fikrine karşı uyarıda bulunur. Bu görüşün yanlışlığını kanıtlamak için, siyasi yollardan

1 Chenu'nün eleştirisi, s. 318.
2 "Genel Konsey'in Bildirgesi".
3 *Fransa'da İç Savaş*, s. 100; krş. s. 114, 137.
4 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 27.

elde edilebilecek sonuçların örneği olarak İngiliz Fabrika Kanunları'nı gösterir. Cenevre Kongresi'ne yazdığı "Talimatlar"da Marx yine bu fikir üzerinde durur. İşçi sınıfı çocuklarının eğitimi gereksinmesiyle ilgili bölümde, var olan koşullar altında bunun yalnızca "devlet erkiyle uygulatılan *genel* yasalar" yoluyla gerçekleşebileceğini belirtir. Daha sonra, buna soldan gelmesi kesin olan itiraza yanıt verir: "Bu türden yasaların uygulatılmasıyla, işçi sınıfı devlet erkini pekiştirmez. Tersine, bugün onlara karşı kullanılan bu erki, onların kendi edimciliğine dönüştürür".[1]

Almanya'da ise, Marx, ihsan yoluyla konulan düzenlemelerin işçilerin sistemle bütünleşmesini getireceğinden korkuyordu. Fransa'da, devlet aygıtı o kadar güçlüydü ki, olduğu gibi bırakılırsa, sonuçta, işçilerin çıkarlarını değil, kendi çıkarlarını öne süreceğinden korkuyordu. İngiltere'de ve öteki demokratik ülkelerde, devlet aygıtı, esas olarak burjuvazinin çıkarını yansıtmakla birlikte, siyasi muhalefeti uğraşmaya değecek bir iş haline getirmek için henüz yeterince açık değildi. 1850'lerde, Marx bu konuda daha şüpheci olmuştu. Siyasi muhalefete, iki defa, sistemin basit bir "emniyet vanası" olarak gönderme yapmıştı: siyasi muhalefet "motorun hareketini durdurmamakta, fakat, aksi takdirde her şeyi havaya uçurabilecek olan gücün *buhar* içinde patlamasını sağlayarak motoru korumaktadır".[2] 1860'larda, Marx'ın tutumu, en azından ifade ettiği tutumu, değişmişti. Yayımlanmış yazılarına ek olarak, Enternasyonal'in Eylül 1871'deki Londra toplantısının tutanaklarına da bakılabilir; orada Marx, sürekli olarak, siyasetten uzak durma eğilimini eleştirir.[3]

Sosyalizme olası bir barışçıl geçiş konusunda, aşağıdaki metinler aktarılabilir.[4] 1852'de Marx, İngiltere'de genel oy hakkının yürürlüğe konulmasının "kaçınılmaz sonucu"nun "işçi sınıfının siyasi üstünlüğü" olacağını ileri sürer.[5] Mayıs 1871'de Amerikalı bir gazeteciyle yaptığı bir görüşmede, sosyalizme barışçıl yollardan geçilebilecek olan ülkeler ile bunun olanaklı görünmediği ülkeler arasında bir ayrım yapar. "İngiltere'de, örneğin, siyasi iktidar yolu işçi sınıfına açıktır. Barışçıl ajitasyon yoluyla işin daha hızlı ve daha güvenli bir biçimde yapılabileceği bir yerde, ayaklanma çılgınlık olurdu. Fransa'da ise, öyle görünüyor ki yüzlerce baskıcı yasa ve sınıflar arasında ölümcül bir karşıtlık, toplumsal savaşın şiddet yoluyla çözülmesini zorunlu kılmaktadır."[6] Amsterdam'da 1872 yılındaki konuşmasında, dinleyicilere

---

1 "Cenevre Kongresi delegelerine talimatlar", s. 194.

2 *New York Daily Tribune*, 6.5.1853; ayrıca krş. *Neue Oder Zeitung*, 28.2.1855. Parlamentarizmi yapmacık bir oyun olarak gösteren bir başka alaycı ifade, aynı gazetenin 26.5.1855 tarihli sayısında bulunur.

3 "Procès-verbaux", s. 698-9, 703, 710.

4 Aşağıdaki satırlar, Avineri'ye dayanır (*The Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 214 vd.)

5 *New York Daily Tribune*, 25.8.1852.

6 "Karl Marx ile bir görüşmenin metni", s. 454.

şunları söyler: "Çeşitli ülkelerin kurumlarına, âdetlerine ve geleneklerine dikkat edilmesi gerektiğini biliyoruz ve Amerika, İngiltere gibi (ve ayrıca, kurumlarıyla tanışık olsaydım Hollanda'yı da bunlara katabilirdim) işçilerin barışçıl yollarla hedeflerine ulaşabilecekleri ülkeler olduğunu da inkâr etmiyoruz".[1]

Amaçlar ve araçlar dili, genç Marx'a uygunsuz görünürdü. *Alman İdeolojisi*'nde onun şu ön-Sorelci düşünceyi savunduğuna tanık oluruz: "Devrim... yalnızca, *hâkim* sınıfı devirmenin başka bir yolu var olmadığı için değil, aynı zamanda, onu *deviren* sınıf ancak bir devrimle kendini çağların pisliğinden kurtarabileceği ve toplumu yeniden kurmak için uygun duruma gelebileceği için de gereklidir".[2] Bernstein ve onu izleyenler gibi, ama bütünüyle karşıt gerekçeler temelinde, Marx, araçların amaçlar yönünden tarafsız olmadıklarına inanıyordu. Onun görüşünde, devrimci araçlar, onları kullanan sınıfı dönüştürüp hedefine ulaşabilmesini sağlayacaktı. Sonraki revizyonistler ise, devrimci araçların, onları kullanan sınıfın güçsüzleşmesi sonucunu vereceğini iddia ettiler. Marx'ın ilk görüşünü gerçekten bıraktığını mı, yoksa sadece bırakmış gibi mi yaptığını söylemek zordur. Benim naçizane tahminim odur ki, devrimci coşkuyla dolu bir hayattan sonra, bütünüyle yeni, enstrümantalist bir çerçevede düşünmeye Marx'ın gönlü pek razı olamazdı. Enternasyonal'in bağlamı, bu dili kullanmayı gerekli kılıyordu, ama bu dil onun en içten inançlarına karşılık gelmemiş olabilir.

7.3. Komünizm

Marx için komünizm, kendini gerçekleştirmenin ve topluluğun birleşmesiydi –bireyin topluluk uğruna kendini gerçekleştirmesi. Hem üretim ve bölüşüm sistemi, hem de siyasi karar alma aygıtı bakımından, bu idealin kesin kurumsal uygulaması belirsiz olmaya devam eder. 7.3.3'te Marx'ın ütopyasının yaklaşık bir kurgulamasını sunuyorum, fakat belirsizlik ve mantıklılık arasında bir orta yol tutturmanın zorluğunu ne kadar vurgulasam azdır. Öte yandan, ütopyaya giden yollar hakkındaki yazılarından anlam çıkarmak daha kolaydır. Kapitalizm ile komünizmin son biçimi arasında, hem siyasi bir geçiş evresi ("proletarya diktatörlüğü"), hem de ekonomik bir geçiş evresi ("komünizmin ilk evresi") buluyoruz. Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi*'ndeki sözlerini düz anlamda alacak olursak, ilk geçiş ikinciden önce meydana gelir. Orada, prole-

1 "Lahey Kongresi üzerine konuşma", s. 160.
2 *Alman İdeolojisi*, s. 53.

taryanın devrimci diktatörlüğünün "kapitalist toplum ile komünist toplum arasında"[1] olacağı söylenir. Dolayısıyla, bu siyasi yapı, "Herkese katkısına göre"[2] ilkesinin geçerli olacağı "komünizmin ilk evresi"nin gelmesinden önce olmalıdır. Komünizme siyasi geçiş, 7.3.1'in konusudur. 7.3.2'de, komünizm içindeki ekonomik geçişi irdeliyorum; esas olarak, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde betimlenen "devlet kapitalizmi" üzerinde duruyorum, ama bununla birlikte, Marx'ın bir alternatif geçiş biçimi olarak üzerinde düşünüp reddettiği "piyasa sosyalizmi"ne kısa bir gönderme de yapıyorum.

7.3.1. Proletarya diktatörlüğü

Hal Draper ve Richard Hunt'ın geniş araştırmalarından[3] sonra, Marx'ın bu ifadeyle neyi anlatmak istediği –ve neyi anlatmak istemediği– konusunda hayli açık bir fikrimiz var. Bu yazarların işaret ettikleri gibi, ve Marx'ın kendi yazılarından açıkça görüldüğü gibi, diktatörlük onun zamanında ve onun yapıtında zorunlu olarak demokrasiyle uyuşmaz herhangi bir şey anlamına gelmiyordu. Daha ziyade, bir tür hukuk-üstülük, var olan anayasaya aykırı bir siyasi yönetim anlamına geliyordu. Bir anayasanın ihlal edilmesinin bir demokrasi ihlalini içermesinin zorunlu olmadığı, var olan anayasanın anayasa değişikliği için oybirliğini gerekli kıldığı ekstrem durumu bir örnek olarak almak yoluyla kolayca gösterilebilir. Halkın yüzde 95'lik bir çoğunluğu işlere el koyup, yalnızca üçte ikilik çoğunluk gerektiren yeni bir anayasa yaparsa, anayasaya aykırı hareket etmiş olur, ama demokrasiye aykırı hareket ettikleri söylenemez. Hatta, demokrasiye aykırı hareket edenler, bu değişikliğe karşı çıkan yüzde 5 olurdu. Bir demokraside anayasal güvencelere hiçbir zaman saygı gösterilmemesini önermiyorum[4], ama biraz sonra göreceğiz ki, Marx bu türden güvencelere gerek görmemiştir. Ben yalnızca şunu anlatmak istiyorum ki, anayasayı değiştirmenin zorluk derecesi ile onun değiştirilmesinin o derecede zor olmasını isteyen yurttaşların oranı arasında bir uygunluk olmalıdır.[5] Bu uygunluk geçerli değil ise, bir siyasi devrime ve yeni bir kurucu meclise gerek vardır.

Proletarya diktatörlüğü, ülkenin işçi sınıfı çoğunluğunun demokratik biçimde ama anayasaya aykırı biçimde yeni bir anayasayı dayattığı bir kurucu meclis olarak düşünülebilir mi? 1848'de Marx "demokratik halk kitleleri-

1 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 28.
2 Aynı yerde, s. 21.
3 Draper, "Marx and the dictatorship of the proletariat"; Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, bölüm 9.
4 Demokrasinin anayasal bir temeli olması gerektiği düşüncesi, Holmes'in "Precommitment and self-rule" başlıklı makalesinde başarıyla savunulmuştur.
5 Krş. benim *Ulysses and the Sirens*, s. 95-6 ve özellikle "Constitutional choice and the transition to socialism" başlıklı makalem.

nin, varlıklarıyla, kurucu meclislerin tutumları üzerinde manevi bir etki yapma hakkından"[1] söz eder –ve proletarya diktatörlüğü aynı amaca ulaşmanın daha dolaylı bir yolu olarak düşünülebilirdi. Ama bu yanıltıcı olurdu. 2.2.6'da *Alman İdeolojisi*'nden aktardığım pasajda, Marx bireylerin bir anayasa yoluyla siyasi bakımdan "kendilerini bağlamak" isteyebilecekleri düşüncesini tartışır ve reddeder.[2] *Fransa'da İç Savaş*'ta, siyasi geçiş aşamasında bütün temsilcilerin bütün zamanlarda derhal geri çağrılabilir olması gerektiğini vurgular. Komün –proletarya diktatörlüğünün başlıca tarihsel örneği[3]– "devlet hiyerarşisini bütünüyle kaldırmayı ve halkın kibirli efendilerini, sürekli olarak kamusal gözetim altında hareket eden, her zaman geri çağrılabilen halk memurlarına çevirmeyi, sahte bir sorumluluğun yerine gerçek bir sorumluluğu koymayı" içeriyordu.[4] Marx hiçbir yerde, böyle bir dolaysız demokrasinin getireceği problemlerin bilincinde olduğunu göstermez.[5]

O halde, proletarya diktatörlüğünün özellikleri: çoğunluk yönetimi, hukuk-üstülük, devlet aygıtının tasfiye edilmesi ve temsilcilerin geri çağrılabilmesidir. Marx, bir istisnayla, burjuva azınlığın ne olacağı konusunda sessizdir. Söz konusu istisna, "Siyasi kayıtsızlık" üzerine makalede yer alır. Orada Marx, anarşist karşıtlarının görüşlerini şöyle karikatürleştirir:

> İşçi sınıfının siyasi mücadelesi, şiddetli biçimlere bürünürse; işçiler, burjuvaların diktatörlüğü yerine, kendilerinin devrimci diktatörlüğünü koyarlarsa, ilkelere ihanet suçunu, bu korkunç suçu işlemiş olurlar, çünkü kendi basit gündelik gereksinmelerini doyurmak ve burjuvazinin direnişini ezmek için, silahları bırakıp devleti ilga etmek yerine, ona devrimci ve geçici bir biçim vermiş olurlar.[6]

Bu karikatürde, özellikle burjuva direnişinin "ezilmesi" ifadesiyle, Marx'ın kendi görüşlerinin bir anlatımı gizlidir. Geriye bakıldığında, o ifade, en başından beri orada bulunmuş veya bulunmamış olabilecek netameli bir anlam kazanır. Dikkat ediniz ki Marx, burjuva diktatörlüğünün yerine bir proletarya diktatörlüğünün konulmasından söz ettiğinde, "diktatörlük" terimi her iki durumda aynı anlama gelmese gerekir. Burjuvazinin yönetimini bir diktatörlük olarak adlandırmanın nedeni, onun anayasaya aykırı olması de-

---

1 *Neue Rheinische Zeitung*, 17.9.1848.

2 *Alman İdeolojisi*, s. 334.

3 Marx'ın Komün'ü proletarya diktatörlüğünün bir örneği şeklinde gördüğüne kanıt olarak, bkz. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, s. 308-9, 330-2.

4 *Fransa'da İç Savaş*, s. 57; ayrıca bkz. s. 105, 140.

5 Benim bildiğim kadarıyla Marx, pek çok bakımdan kendi siyasi ideallerinin en yakın tarihsel gerçekleşmesi olan Atina demokrasisini hiçbir yerde tartışmamıştır. Bu sistemde gelişmiş olan aşırı kendiliğindenliğe karşı güvenceler için, bkz. Jones, *Athenian Democracy*, s. 4, 52-3, 123 ve Finley, *Politics in the Ancient World*, s. 53 vd.

6 "Siyasi kayıtsızlık", s. 300.

ğil, azınlığın çoğunluk üzerindeki yönetimi olmasıdır herhalde. (Ya da, alternatif olarak, bu pasaj "proletarya diktatörlüğü" kavramının Draper-Hunt yorumuna karşı bir argüman olarak öne sürülebilirdi.)

7.3.2. Piyasa sosyalizmine karşı devlet kapitalizmi

Gotha Programının Eleştirisi'nde Marx, komünizmin bir ilk veya geçiş aşamasını betimler. Bu aşama, bir tür devlet kapitalizmi olarak nitelenebilir. Söz konusu sistemi irdelemeden önce, Marx'ın alternatif bir sistemi tartışmasına işaret etmek istiyorum. Bu sisteme, yine anakronistik bir ifadeyle, piyasa sosyalizmi denilebilirdi –birbirleriyle piyasa işlemlerine giren işçi kooperatiflerinden oluşan bir sistem. Her iki sistemin de *mübadele* üzerine dayalı oldukları söylenebilirdi –devlet kapitalizminde mallara karşı emeğin mübadelesi, piyasa sosyalizminde paraya karşı ürünlerin mübadelesi. Bu ölçüye kadar, her iki sistem de, kapitalizmin kimi özelliklerini sürdürmekte, kimilerini ise kaldırmaktadır. Piyasa sosyalizmi, kavramsal olarak sömürüyü ve kesinlikle yabancılaşmayı sürdürürken, sınıfları kaldırmaktadır. Kooperatiflerin doğal veya beşeri kaynak donanımları eşitsiz olduğu ölçüde, emek piyasası olmasa bile, piyasa mübadelesi yoluyla sömürü gerçekten de meydana gelebilir.[1] Devlet kapitalizmi, yine yabancılaşmayı sürdürürken, hem sınıfları, hem de sömürüyü ortadan kaldırmaktadır.[2] Dolayısıyla, piyasa sosyalizminin verimlilik ve işçilerin özerkliği açılarından olası üstünlükleri söz konusu olmasaydı, iki biçim arasında tercih basit görünebilirdi. Her ne ise, Marx, tam komünizme giden geçiş aşaması olarak kesinlikle devlet kapitalizmini tercih ediyordu.

Felsefenin Sefaleti'nde Marx, John Bray'in görüşlerini uzun uzadıya aktarır. John Bray, Proudhon'un fikriyatına uygun olarak, kapitalist sistemin eşitsizlik ve adaletsizliklerine son verecek bir *eşit mübadele* sistemini önermekteydi. Marx'ın onun görüşlerini reddedişi, muğlaktır ve uzun bir tartışmayı gerektirmez. Marx, esas olarak, eşit mübadele sisteminin (i) büyük ölçekli endüstriyle bağdaşmaz olduğunu ve (ii) her durumda, sınıf ilişkilerinin yeniden doğmasına yol açacağını iddia eder.[3] Her iki itiraz da, mübadelenin işçi kooperatifleri arasında değil, bireysel üreticiler arasında olacağı öncülüne dayanır. Bu itirazlar, piyasada birbirleriyle ticaret yapan kooperatiflere dayalı bir piyasa sosyalizmi sistemiyönünden tamamıyla geçersizdir.

---

1 Krş. Roemer, *A General Theory*, bölüm 1, yukarıda 4.1.3'te özetlenmiştir.

2 Bu konu, Moore'un *Marx on the Choice between Socialism and Communism* adlı kitabında merkezi bir temadır. Bu değerli yapıtın bir kusuru, mübadelenin iki biçimi –bireyler arasında mübadele ve toplum arasında mübadele– arasında ve geçiş aşamasının bunlara denk gelen iki [illegible] arasında ayrım yapmamasıdır.

3 *Felsefenin Sefaleti*, s. 143-4.

Fransa'da İç Savaş'ta Marx, "planlanmamış piyasa sosyalizmi" aleyhine daha güçlü bir argüman getirir:

> Hâkim sınıfların, bugünkü sistemi sürdürmenin olanaksızlığını algılamaya yetecek kadar zeki olan üyeleri –ki bunların sayısı çoktur– kooperatifçi üretimin usandırıcı ve çığırtkan havarileri oldular. Kooperatifçi üretim bir aldatmaca ve tuzak olarak kalmayacak ise; kapitalist sistemin yerini alacak ise; birleşmiş kooperatif dernekleri, ulusal üretimi ortak bir plana göre düzenleyip, böylece onu kendi denetimleri altına koyacak ve kapitalist üretimin kaderi olan sürekli anarşi ve dönemsel çalkantılara son verecekler ise– o zaman beyler, Komünizm, "olanaklı" Komünizm değil de ne olurdu bu?[1]

Bu pasajda, bir "ortak plan" eşliğinde, bir tür yerinden yönetimli karar alma sistemine düşmanlık olmasa da, saf piyasa sosyalizmi düşüncesine karşı eleştirel bir tutum alındığı kanısındayım. Dikkat ediniz ki buradaki argüman, ülke ölçeğinde saf piyasa sosyalizmine karşı bir argümandır ve dolayısıyla, 7.2.2'de aktarılmış olan, kooperatiflerle "cüce" deneylere karşı argümandan farklıdır. İşçi kooperatifleri, kapitalizme gerçekçi bir alternatif oluşturmak için, hem büyük ölçekte var olmalı, hem de merkezi planlamanın eşliğinde çalışmalıdır. Planlamanın yokluğunda, piyasa sosyalizmi kaçınılmaz olarak piyasa arızalarına, dönemsel ekonomik krizlere, bunlarla birlikte işsizlik ve israf olgularına yol açacaktır. Dikkat ediniz ki Marx, piyasa sosyalizmine karşı argümanlar olarak, ne sınıfların, ne de sömürünün yeniden ortaya çıkabileceğini belirtmez.

Gotha Programının Eleştirisi'nde Marx, komünizmin ilk ve son aşamaları arasındaki ayrımı ortaya koyar. İlk aşama, epeyce ayrıntılı olarak anlatılır. İkinci aşama ise, ancak çok belirsiz anahatlarıyla. İlk aşama, refah devletiyle devlet kapitalizminin bir karışımını içerir. Tüketim katkıya göredir; katkı yapamaz durumda olanlar için sosyal güvenlik öngörülür. "Üretim araçları ortak mülkiyet altında" olduğundan, "üreticiler ürünlerini mübadele etmezler".[2] Bir anlamda, birey emek gücünü satar, ama herhangi bir bireysel kapitaliste değil, "toplum"a satar, dolayısıyla sınıf oluşumu yoktur. Sömürü de yoktur, çünkü denk gelen bir katkı (veya bireyin katkı yapmasına engel olan bir çeşit özür) olmaksızın tüketim olamaz.

4.3.3'te belirtildiği gibi, bu herhangi bir toplumun tutarlı bir resmi değildir, çünkü emeğin heterojenliği "Herkese emek katkısına göre" ilkesini geçersiz kılar. Ayrıca, kurumsal mülkiyetin yönetimindeki erk ilişkileri, kapita-

1 *Fransa'da İç Savaş*, s. 143.
2 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 19.

lizmde ve pre-kapitalist toplumda sınıf oluşumunun bir temeli ise (6.1.1), aynı şeyin komünizmin ilk aşaması bakımından niçin geçerli olmayacağını anlamak zordur. Yine de, çok genel olarak, komünizmin ilk aşamasıyla bugünkü Sovyet tipi ekonomiler arasında belli bir ilişki vardır; piyasa sosyalizmi sistemi de Yugoslav rejimiyle birtakım benzerlikler taşır. Marx, bugün sağ olsaydı, her iki sistemin de yabancılaşmaya dayalı olduğunu söylerdi, çünkü ne biri, ne de öteki, yaratıcı çalışma yoluyla kendini gerçekleştirme gereksinmesini yerine getirmez.

Gotha Programının Eleştirisi, Marx'ın çeşitli komünizm biçimleri arasında ayrım yaptığı tek yapıt değildir. Shlomo Avineri'nin özellikle vurguladığı gibi, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda bir ölçüde benzer bir ayrım bulunur:

> [Komünizm] ilk biçimiyle [özel mülkiyet ilişkisinin] bir *genelleşmesi* ve *sonuçlanmasıdır* yalnızca. Bu niteliğiyle, ikili bir biçimde görünür: bir yanda, *maddi* mülkiyetin egemenliği öylesine büyüktür ki herkesçe *özel mülkiyet* olarak sahip olunamayacak *her şeyi* yok etmek ister. Yeteneği, vs. *keyfi* bir şekilde ihmal etmek ister. Dolaysız, fiziksel *sahiplenme*, onun için hayatın tek amacıdır. *İşçi* kategorisi ortadan kaldırılmayıp bütün insanları içine almak üzere genişletilir... Komünizmin bu tipi –insanın *kişiliğini* her alanda yadsıdığından– bu yadsımanın kendisi olan özel mülkiyetin mantıksal ifadesinden başka bir şey değildir. Kendini bir erk olarak oluşturan genel *kıskançlık*, yalnızca *bir başka* yoldan, *açgözlülüğün* kendini içinde yeniden kurduğu ve doyurduğu maskedir. Her bir özel mülkiyet nesnesinin böylece düşünülmesi, *en azından*, ortak bir düzeye indirgeme güdüsü ve kıskançlık biçiminde, *daha varlıklı* özel mülkiyete karşı çevrilir, öyle ki bu kıskançlık ve güdü, rekabetin özünü bile oluştururlar. Kaba komünizm, bu kıskançlığın ve *önceden tasarlanmış* minimumdan yola çıkan bu eşitlemenin doruğundan başka bir şey değildir... Topluluk, yalnızca bir *emek* topluluğudur, ve evrensel kapitalist olarak *topluluk* tarafından –topluluk kapitali tarafından– ödenen *ücretlerin* eşitliği geçerlidir.[1]

Avineri'den farklı olarak, ben burada Marx'ın kapitalizmden komünizmin daha yüksek aşamasına giden evrim sürecinde zorunlu olarak geçilmesi gerekli bir *aşamayı* betimlediğini sanmıyorum.[2] Marx, aslında, tarih boyunca yapılmış olan çeşitli komünizm *önerilerinden* birini tanımlamaktadır.[3] Komünizmin zorunlu bir aşaması olmak bir yana, böyle bir öneri, gerçekleşmesi durumunda, "kıtlığın yalnızca genelleşmekle kaldığı"[4] prematüre bir biçim olurdu.

---

1 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 294-5.

2 Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 220 vd.

3 Özellikle, *Komünist Manifesto*'da (s. 514) "proletaryanın bu ilk hareketlerine eşlik eden" ve "evrensel çileciliği ve en kaba biçimiyle toplumsal eşitlemeyi telkin eden devrimci literatür"e yapılan göndermeye bakınız. Tartışma için, bkz. Moore, *Marx on the Choice between Socialism and Communism*, s. 12.

4 *Alman İdeolojisi*, s. 49.

Bununla birlikte, *Gotha Programının Eleştirisi*'ni yukarıda aktarılan çok daha canlı erken metnin ışığında okumamak elde değildir. Daha sonraki yapıtında Marx, ilk aşamadan, yalnızca soyut ifadeler ile, "kapitalist toplumun içinden *ortaya çıkan*, bu nedenle her yönüyle, iktisadi, ahlaki ve fikri yönleriyle, rahminden çıktığı eski toplumun doğum izlerini taşımaya devam eden"[1] komünist toplum olarak söz eder. Bu doğum izlerinden[2] birinin, katkı ilkesine tekabül eden (4.3.3) maddi özendiriciler gereksinmesi olduğunu varsaymalıyız. Erken dönem yapıtı, açgözlülüğe, kıskançlığa ve özel mülkiyet açlığına göndermeler ile, daha belirgindir. Daha sonraki yapıtta ise, Marx, bireysel üreticinin "toplumdan, şu miktarda emek sağlamış olduğuna dair bir belge aldığı"nı, bu belgenin ona "toplumun tüketim araçları stoğundan" yararlanma hakkını verdiğini öne sürer.[3] Erken dönem elyazmalarında, toplumun "evrensel kapitalist" haline geldiği açıkça söylenir. "İşçi kategorisi ortadan kaldırılmayıp bütün insanları içine almak üzere genişletilir" yolundaki erken dönem görüşüne, daha ileriki dönemde, bireylerin "yalnızca işçi olarak görüldükleri ve onlarda başka hiçbir şeyin görülmediği"[4] yolundaki gözlem karşılık gelir. Marx, gençliğinde bir çıkmaz sokak olarak gördüğü şeyi, daha sonra, geçici bile olsa gerekli bir aşama olarak görmeye başladı. İki dönem arasında, devlet kapitalizminin kurulmasının gerçekte prematüre mi olacağı, yoksa komünist ilişkilerin gelişebilmesi için bir çerçeve mi olacağının belirlenmesinde üretici güçlerin gelişme derecesinin önemini anlamıştı.

Marx'ın yazılarının hiçbir yerinde, komünizmin ilk aşamasından ikinci aşamasına geçişin dinamikleri konusunda herhangi bir ipucu yoktur. Özellikle, üretici güçler ve üretim ilişkileri genel teorisinin (5.1) geçerli olmaya devam edip etmeyeceğini söyleyemeyiz. Elbette ki bir tür spekülatif kurgulama yapılabilirdi. Örneğin, ilk aşamaya geçiş, "devlet kapitalist" üretim ilişkileri kapitalist israfı ve irrasyonelliği ortadan kaldırarak üretici güçlerin daha iyi bir *kullanımına* olanak verdiklerinde ve verdikleri için meydana gelebilirdi. Daha yüksek aşamaya geçiş ise, bu ilişkiler üretici güçlerin optimal *gelişmesi* üzerinde köstek haline geldiklerinde ve geldikleri için olabilirdi. Bu iki aşamalı model, gerçekten de, 5.2.3'te ortaya konulan teorideki çelişkilerden kimilerini giderirdi. Ancak, yinelemek gerekirse, bu model için metinlerde dayanak olmadığı gibi, model kendi içinde de akla yakın değildir. Ondan söz etmemin tek nedeni, *Gotha Programının Eleştirisi*'ndeki statik dönemleş-

1 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 20.
2 "Can socialist man be created so as not to show any hysteresis trace of his bourgeois or peasant past?" (Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, s. 126).
3 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 20.
4 Aynı yerde, s. 21.

tirmeyi bütünlemek için ne türden bir teori sağlanması gerekeceğini örneklemektir.[1]

7.3.3. Birleşmiş üreticiler toplumu

Komünizmin son aşamasının bir tür yapıya sahip olduğunu; servet kaynaklarının, hiçbir zaman, kaynak tahsisi, faaliyet eşgüdümü ve mal bölüşümü problemleri ortaya çıkmayacak kadar bereketli aktıkları bir süt ve bal diyarından ibaret olmadığını varsaymalıyız. Hiç kimse Marx'ın düşünüş tarzındaki ütopyacı damarı yadsıyamazdı, ama ben kendi hesabıma, yalnızca zevk ilkesinin saf bir ifadesi olarak nitelenebilecek bir görüşün ona yüklenmesine karşı çıkardım. Marx, gerçeklik ilkesinin, yerçekimi biçiminde, pencereden atlayıp uçmaya çalışırsak bizi yere çekeceğini bilmiyor değildi. Dolayısıyla, ilke olarak, uçaklar nasıl yapılır konusunda bir tartışmaya karşı olmayacağı varsayımı ile hareket ediyorum.

Daha yüksek aşamanın (bundan böyle kısaca "komünizm" diye anılacaktır) ekonomik ve siyasi örgütlenmesi, son analizde, birbirinden hemen hemen ayırt edilemez nitelikte olabilirse de, bunları ayrı ayrı tartışacağım. Üretimin ve tüketimin örgütlenmesi ile ilgili olarak, Karl Polanyi'nin önerdiği ve Serge Kolm'un geliştirdiği yararlı çerçeveyi kullanabiliriz.[2] Polanyi, kendine yeterlilik ilkesine dayalı olmayan her toplumda vazgeçilmez olan mal dolaşımının üç ayrı yoldan düzenlenebileceğini savlamıştır: piyasa mübadelesi; yeniden dağılım (yani, çevreden merkeze bir akış ve sonra, merkezde bir kesinti yapılarak, çevreye bir akış); ve karşılıklı alma-verme (yani, fiyatlama ve kayıtlar olmaksızın, malların kurumsallaşmış bir biçimde değişilmesi). Modern terimler ile, yeniden dağılıma planlama denilebilir. Böylece, şu üçlemeyi elde ediyoruz: piyasa, planlama ve karşılıklı alma-verme.

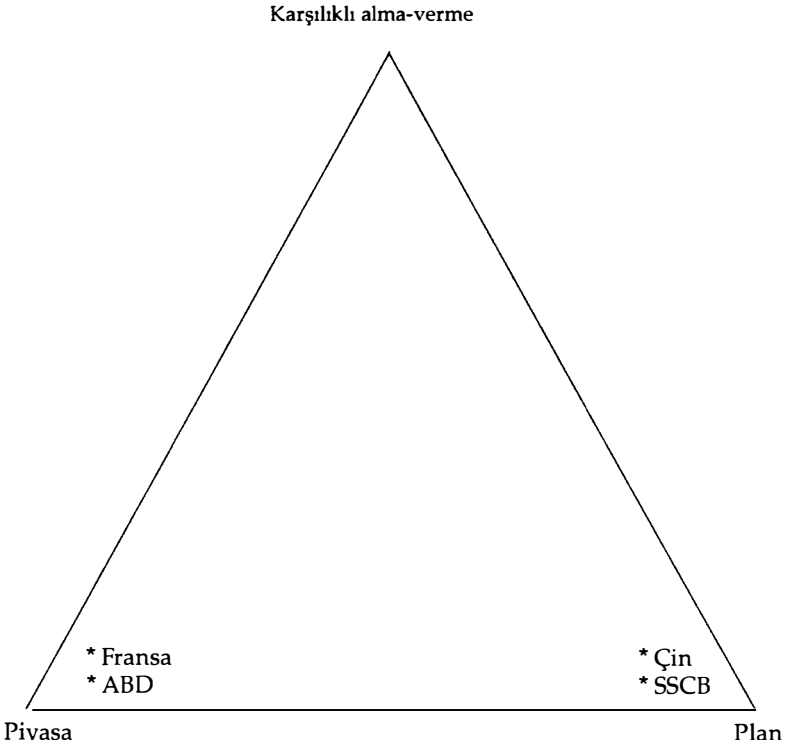
Kolm, herhangi bir gerçek toplumun, değişen karışımlarda, bütün bu sistemlerden birtakım öğeler içereceği saptamasını yapıyor. Bu durum, görsel olarak, kimi çağdaş toplumları bir üçgen (Şekil 4) içine yerleştirmek yoluyla ifade edilebilir. Üçgenin köşeleri, ekstrem veya saf tipleri temsil etmektedir.

Bu üçgende, Marx'ın komünist toplumunu nereye yerleştirebiliriz? İlk olarak, erken elyazmalarına göre, karşılıklı alma-vermenin komünizmin merkezi bir özelliği olduğunu kaydedelim. "İnsanlar olarak" üretmek için, her birey bir başka birey için üretmelidir:

---

1 Bu problem üzerine kimi düşünceler için, bkz. Roemer, *A General Theory*, bölüm 9.

2 Polanyi, *The Great Transformation*, bölüm 4; Kolm, "Introduction à la réciprocité générale".



Şekil 4

"Benim ürünümden senin zevk alman veya yararlanman ile, hem, çalışmam yoluyla bir *insani* gereksinmeyi doyurmuş olmayı, yani *insanın* öz doğasını nesnelleştirmiş olmayı bilmenin, hem de, böylece bir başka *insanın* öz doğasına tekabül eden bir nesne yaratmış olmanın dolaysız zevkine erişirdim".[1] Ancak, bu zanaatkârca idealin büyük ölçekli endüstri koşullarında nasıl gerçekleşebileceği bütünüyle belirsizdir. Son ürüne bireysel katkılar genelde belirlenemeyeceği için, kimin neyi kimin için ürettiği asla bilinemezdi. Kolm'un çözümü, *genel karşılıklı alma-verme* uygulamasını savunmaktır: burada herkes, "toplum"dan almakta zevk bulduğu gibi, "toplum"a vermekte de zevk bulur. Böylesine yüzer-gezer hayırseverliğin açıkça çekici bir kavram olmaması bir yana (bkz. 6.3.4'ün sonundaki sözler), Marx'ın aklında olan şey buna pek benzemiyordu. Marx için, komünist toplum, her üyenin *kendi* ürününü eleştirme ve değerlendirme için başkalarına sunduğu bilim insanları topluluğu gibi bir şeydi. O durumda, belirlenebilirlik [ürünü tam olarak kimin yaptığı-ç.n.] asal önemdedir.

1 *James Mill üzerine yorumlar*, s. 227-8.

İkinci olarak, Marx'ın yapıtında "ortak bir plan"a göre üretimden sık sık söz edilmesi[1], planlama için bir merkezi kurum olması gerekeceğini gösterir. Bu kurum, en azından, kamu malları sağlamak ve döngüsel dalgalanmaları ve öteki israf olgularını önlemek ile görevli olacaktır. Planlama kurumu, üretimin ayrıntılı olarak düzenlenmesiyle, yani çeşitli mallardan ne miktarda ve nasıl üretileceğine karar verilmesiyle de görevli olacak mıdır? Olacağını sanmıyorum. Doğal kaynakların[2] veya emek gücünün[3] toplumsal olarak planlanmış tahsisine Marx'ın yaptığı göndermeler, değişik biçimlerde okunabilir ve ayrıntılı düzenlemeyi içermeleri gerekmez. Bu göndermeler, ekonominin bazı kilit parametreleri üzerinde işlem yapan ve nelerin üretileceğine ve nasıl üretileceğine karar vermeyi üreticilere bırakan bir planlama kurumuyla bağdaşabilir. Hatta, Marx'ın kendini gerçekleştirme ve özerklik üzerindeki büyük vurgusu dikkate alınırsa, komünizmin bütün üretim kararlarının merkezden alındığı bir toplum olacağı görüşünü ona yüklemek olanaksızdır.

Açıktır ki bilim insanları topluluğu modelini bırakmak gerekecektir. Bugün, teknolojik ilerlemenin, küçük, bir merkeze bağlı olmayan, yüksek ölçüde üretken birimleri yüz yıl öncesine kıyasla daha yapılabilir kıldığı bir toplumda yaşıyor olsak da, büyük ölçekli faaliyetlerden herhangi bir zamanda vazgeçebileceğimizi sanmıyorum. Üretim birimleri, tek tek bireyler değil, birey kümeleri –onlara *firmalar* diyelim– olmak zorundadır. Komünizm, günün birinde gerçek olursa, ne tek bir devasa fabrika, ne de William Morris'in düşlediği zanaatçı cennet olacaktır. Bu öncül kabul edildiğinde, piyasa sosyalizmi kaçınılmaz olarak onun ardından gelir. Firmaların, ürettikleri malları, birbirleriyle mübadele etmeleri gerekecektir. Bunu yüz yüze karşılıklı ilişkiler yoluyla yapamazlar, çünkü firmalar insan karakterinde değildir. Bunu bir plana göre de yapamazlar, çünkü bunu varsayım gereği dışlamış bulunuyoruz. Üçlemeyi kabul edersek, geriye yalnızca piyasa mübadelesi kalıyor. Fakat Marx "meta biçimi"ni şiddetle reddediyordu. Marx, komünizmi kesinlikle üçgenin sağ çizgisi üzerine, piyasa köşesinden olabildiğince uzak bir yere koyardı. Öte yandan, özerk işçi kooperatifleri, büyük üretim birimleri gereksinmesiyle de uyumlu olurlarken, çalışma yoluyla en azından belli bir derecede kendini gerçekleştirmeye olanak verirlerdi. Dolayısıyla, Marx'ın temel değerlerine göre, piyasa sosyalizminin en iyi uzlaşma olacağı savlanabilirdi, çünkü bu değerlerin hepsi birden eşzamanlı olarak ve azami ölçüde gerçekleştirilemez. Ancak, daha önce işaret edildiği gibi, Marx, bütün güzel şeylerin birlikte var oldukları-

---

1 *Kapital I*, s. 78-9, 356; *Kapital III*, s. 120-1, 820; *Grundrisse*, s. 173; *Fransa'da İç Savaş*, s. 143; *Alman İdeolojisi*, s. 83.

2 *Kapital III*, s. 120.

3 *Kapital I*, s. 78-9; *Kapital III*, s. 187.

nı ve aynı anda hem bireysel kendini gerçekleştirmenin azamisine, hem üretkenliğin azamisine, hem de eşgüdümün azamisine sahip olunabileceğini varsaymak eğilimindeydi. "Post-endüstriyel toplum" bu hedefleri bir ölçüye kadar birbirlerine yaklaştırabilir, ama onlar arasındaki mesafe büyüktür ve büyük kalacaktır.

Şimdi, komünizm altında siyasi kurumlara geçiyorum –yapılacak işler ve bunların nasıl yapılacağı. *Gotha Programının Eleştirisi*'nde Marx sorar: "Komünist toplumda devlet nasıl bir dönüşüm geçirecektir? Başka bir ifadeyle, devletin bugünkü işlevlerine benzeyen hangi toplumsal işlevler var olmaya devam edecektir?"[1] (Bu işlevlerin özdeş değil, benzer olmalarının nedeni, her ne anlama geliyor ise, "devlet işlevlerinin basit yönetim işlevlerine dönüşmesi"dir.[2]) Bu işlevlerden kimilerinin neler olabileceği çıkarsama yoluyla bulunabilir. Komünizmin ilk aşamasını tartışırken, Marx, özel tüketime tahsis edilmeden önce net toplumsal üründen yapılması gereken kesintilerden söz eder: "üretime ait olmayan genel yönetim giderleri" için, "okullar, sağlık hizmetleri, vs. gibi gereksinmelerin ortaklaşa karşılanması" için ve "çalışamaz durumda olanlara yönelik fonlar" için.[3] Daha yüksek aşama ortaya çıktıkça, bunlardan ilkinin orantısal olarak azalacağını, ikinci kesintinin ise artacağını söyler, ama üçüncü hakkında hiçbir şey söylemez –çünkü herhalde söz konusu fonlar açıkça önemli olmaya devam edecektir. Dolayısıyla, komünizmin son aşamasında devletin görevleri sağlık, eğitim ve refah hizmetleri sağlanmasından oluşacaktır. Ayrıca, merkezi planlama kurumu da, devlet aygıtının bir parçası olacaktır. Öte yandan, kamu düzenini koruma görevi ilk kategoriye girer ve dolayısıyla ortadan kalkma eğiliminde olacaktır.

Marx'm düşüncesinin ütopyacı tarafı, iki yoldan ortaya çıkıyor. Çok açık olarak, sanki komünizmde bakılacak ne ceza, ne de hukuk davaları olmayacakmış gibi, yargı aygıtının "sönüp gitmesi" fikri vardır. Daha da önemlisi, devletçe yerine getirilecek olan görevlerin çatışmasız olacağı fikri vardır. Bu görüşü ortaya koymak için, Marx'ın bir diyalog biçiminde Bakunin'in *Devlet ve Anarşi* kitabı üzerine yorumlarını aktaracağım. Marx'ın yorumları bir ölçüde belirsizdir, çünkü proletarya diktatörlüğüne mi, komünizmin ilk aşamasına mı, son aşamasına mı gönderme yaptığı açık değildir. İlk yorum dışında, metin esas olarak komünizmin son aşamasıyla, daha yüksek aşamasıyla ilgili görünüyor.

---

1 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 28.
2 "Enternasyonal'deki sözde bölünmeler", s. 50.
3 *Gotha Programının Eleştirisi*, s. 19.

Bakunin: Proletaryanın bir yönetici sınıf olarak örgütlendiğini söylemek ne anlama gelir?

Marx: Proletaryanın, ekonomik bakımdan imtiyazlı olan sınıflara karşı bölük pörçük mücadele etmek yerine, bu mücadelelerde kendini kuvvetle ifade etmenin genel araçlarını kullanmak için yeterli güç ve örgütlenmeye ulaşmış olması anlamına gelir; ama proletarya, ücretli emekçiler olarak, yani bir sınıf olarak kendi karakterini ilga eden ekonomik araçlar kullanabilir yalnızca; dolayısıyla, onun tam zaferiyle, onun hâkimiyeti sona erer, çünkü bir sınıf olarak karakteri ortadan kalkmıştır.

Bakunin: O zaman, proletaryanın tamamı devletin başında mı olacak?

Marx: Örneğin bir sendikada, yönetim kurulu sendikanın tamamından mı oluşur? İşbölümünün tamamı ve onun içerdiği farklı işlevler ortadan kalkacak mı? Ve Bakunin'in aşağıdan yukarıya kurgusunda, herkes yukarıda mı olacak? O zaman, aşağısı olmayacaktır. Komün'ün bütün üyeleri, işletmenin ortak çıkarlarını aynı zamanda mı yürütecekler? O zaman, işletme ve komün arasında bir ayrım yoktur.

Bakunin: Yaklaşık kırk milyon Alman var. Bunların hepsi devletin üyeleri mi olacak?

Marx: Kesinlikle! Çünkü olay Komün'ün özyönetimiyle başlar.

Bakunin: Bütün halk yönetecek ve yönetilen kimse olmayacak.

Marx: Bu ilkeye göre, bir insan kendini yönettiğinde, kendini yönetmez; çünkü o yalnızca kendisidir ve başka bir kimse değildir.

Bakunin: O zaman, hükümet olmayacak, devlet olmayacak; fakat bir devlet var ise, yönetenler ve köleler de olacaktır.

Marx: Bunun anlamı yalnızca şudur: sınıf hâkimiyeti ortadan kalktığında, kelimenin bugünkü siyasi anlamında artık herhangi bir devlet olmayacaktır.

Bakunin: Marksistlerin teorisindeki ikilem kolayca çözülüyor. Halkın yönetimiyle anlatmak istedikleri şey, halkın kendi seçtiği az sayıdaki liderler tarafından yönetilmesidir.

Marx: Aptalca! Bu, demokratik lafazanlık, siyasi budalalıktır! Hem en küçük Rus cemaatinde, hem de artelde, seçim siyasi bir şekildir. Seçimin karakteri, bu tanımlamaya değil, ekonomik temele, seçmenlerin kendi aralarındaki ekonomik ilişkilere bağlıdır, ve bu işlevler siyasi olmaktan çıkar çıkmaz (1) devlet işlevleri yok olur; (2) genel işlevlerin dağılımı, herhangi bir hâkimiyete yer bırakmayan bir çalışma konusu haline gelir; ve (3) seçim bugünkü siyasi karakterini bütünüyle yitirir.[1]

Burada Marx, her türlü uzlaşma veya telkin önyargısının uzağında, kendi kendine konuşmaktadır. Dolayısıyla, bu alabildiğine ütopyacı kurgunun gerçekten de onun görüşünü yansıttığını varsaymalıyız. Kurgunun şu öğelerini not edebiliriz. (i) Öyle görünüyor ki Marx, bir "çalışma konusu" içinde "hâkimiyete yer olmadığı" kanısındadır. Bu düşünce, yalnızca teknik nitelikte olan işbölümüyle sınıf hâkimiyetine bağlı işbölümü arasında yaptığı ayrımı (5.1.1) yansıtıyor olsa gerek. Ancak, bu ikisinin kapitalizm altında birlikte

1 "Bakunin'in *Devlet ve Anarşi* kitabı üzerine", s. 634-5.

var olmaları gösteriyor ki, üretimin örgütlenmesi yalnızca teknik etkenlerce belirlenmez, yani başka belirleyicilerin de işlemesi için bir alan vardır.[1] (ii) Öyle anlaşılıyor ki Marx, "genel işlevlerin dağılımı"nın Atina demokrasisinde olduğu gibi rotasyon veya kura yoluyla değil, seçim yoluyla olacağını düşünür. Ancak, kimin seçileceği konusunda *anlaşmazlık* olmadığı sürece, bir seçim yapmanın amacını görmek zordur. Söz konusu anlaşmazlık, politika üzerindeki anlaşmazlıkları yansıtabilir veya yansıtmayabilirdi, fakat her durumda seçim kesinlikle "siyasi" bir nitelik taşırdı. (iii) Marx, farklı komünlerin faaliyetlerinin nasıl eşgüdümleneceğini bize söylemeksizin, kırk milyon Almanın hepsinin kendi komünlerinin yönetimine katılacaklarını söylediğinde yaşamsal bir sorundan kaçmaktadır. "Ortak plan" basit bir çalışma konusu olarak karara bağlanamaz. (iv) En önemlisi, Marx toplumun kendini yönetmesini bir bireyin kendini yönetmesiyle özdeş kıldığında kendi komünizm anlayışının temel bir öncülünü açığa vurmaktadır. Bu öncül, devasa boyut ve önemde bir *ölçek yanılgısıdır*. Bireyin, iradesini dışsal kısıtlar içine yerleştirmesi gereği olmaksızın, kendini yönetebileceği varsayılsa bile, toplumla ilgili olarak benzer varsayım saçmadır.

Temelde yatan soru, komünizm altında, farklılaşan tercihlerin ne ölçüye kadar var olacağıdır. İnsanların davranışlarının özgecilikle veya ortak iyiliğe yönelik bir ilgiyle güdülendiği varsayılsa bile, o iyiliğin ne olduğu konusunda ortak bir anlayış olmayabilirdi. Bütün siyasi anlaşmazlıkların bireysel, bencil isteklerin çatışmasından ileri geldiğini varsaymak sığ bir siyaset anlayışıdır. Kürtaj, gelecek kuşaklar, çevresel değerler veya bölgesel bağımsızlık gibi konular, güçlü sadakatlere hükmeder ve şiddetli çatışma üretirler. Bu türden konular, kimi zamanlarda, rasyonel yoldan varılmış uzlaşmalar anlamında çözüme bağlanmaya açıktır, fakat bu mutlu sonuca her zaman ulaşılacağı varsayımı üzerinde bir siyasi sistem kurmak saçma olurdu. Herşeyden önce, *zaman* komünizmde bile kıt bir kaynaktır. Bazen, uzlaşmaya varılmadan önce kararlar almak gerekir, ki o zaman çatışan tercihlerin birleştirilmesi için bir prosedüre olan gereksinme kendini duyumsatacaktır.[2]

---

1 Anlatılmak istenen, sınıf hâkimiyetini sağlamak için teknik bakımdan alt-optimal ilişkiler dayatılabilecek olması değil (3.3.2), teknik işbölümünün üzerine sınıf hâkimiyetinin yerleştirilebilecek olmasıdır.

2 Daha ayrıntılı bir argüman için, bkz. benim "The market and the forum" başlıklı makalem.

8. İdeolojiler

8.1. Problemi ortaya koymak
8.1.1. Açıklanan şeyin doğası
8.1.2. Açıklamanın doğası
8.1.3. Düşüncenin özerkliği

8.2. Mekanizmalar
8.2.1. Ters çevirme
8.2.2. Özel ve genel çıkar
8.2.3. Yerel ve bütünsel bakış
8.2.4. Kavram emperyalizmi

8.3. Uygulamalar
8.3.1. İdeoloji olarak iktisat teorisi
8.3.2. İdeoloji olarak din

İlk yazılarından başlayarak, Marx kendi görüşlerini ortaya koymak ve başkalarının görüşlerini eleştirmekle asla yetinmedi. Bunun yanında, başkalarının, hatalı görüşlerine nasıl vardıklarını *açıklamaya* çalıştı. Başkalarının teorilerini, esas olarak, kendisinin de incelediği aynı toplumsal gerçekliğe ilişkin alternatif görüşler olarak –topluma ilişkin yanlış bile olsa meşru açıklamalar olarak– ele almadı. Bunları, *açıklanacak olan gerçekliğin birer parçası* olarak düşündü. 2.3.2 ve 3.1.2'de, toplumla ilgili teorilerin, açıklamayı iddia ettikleri ekonomik gerçekliğin hem sonucu, hem de nedeni olduklarını savlayan Marx'ın bu teorileri endojenleştirme girişimini tartıştım. İdeolojiler teorisinin zorluğu ve ilginçliği, toplumsal düşünce ile toplumsal gerçeklik arasına koyduğu bu karmaşık, üç-katlı ilişkiden gelir. (i) İnançlar, toplumu konu alırlar –insanlara ve onların birbirleriyle ilişkilerine dair olguların açıklamaları veya gerekçelendirmeleridir. (ii) Bu inançların ortaya çıkışı veya devam edişinin kendisi, toplumsal olgularca yaratılabilir veya, daha genel olarak, açıklanabilir. (iii) İnançların kendileri, toplumsal olgulardır ve böylece toplumsal yapıyla ilgili sonuçlar içerebilirler –ona istikrar kazandırmak veya onu zayıflatmak gibi.

İdeolojiler saptanması zor şeylerdir. Elektronlar gibi, gözlenemez niteliktedir: dolaylı olarak saptanmaları gerekir. İnsanlara inançlarını sormak, o inançlara müdahale etmektir, çünkü genelde aradığımız şey, bir soruya verilen yarı-bilinçli yanıttan çok, kendiliğinden nitelikte, düşünmesiz inançtır. Ayrıca, bir şeye inanmak, basit tek bir durum değildir. Çocuklar, Noel Ba-

ba'ya inanabilir ama yine de annelerine ve babalarına Noel hediyelerinin maliyetini sorabilirler. Uyruklar, onları yönetenlerin tanrısallığına inanabilir, ama önemli günlerde geleneksel tanrılara dönebilirler.[1] İnsanlar, belirli inançlara sahip olabilir, ama bunlara göre eylemde bulunmaya isteksiz olabilirler. Ancak, inançlar sabit bir şekilde eylemlerden çıkarsanamaz. İnançlar, tam olarak eylem tarafından belirlenmez ve, her durumda, insanlar, gerçekten sahip oldukları inançlara göre değil, sahip olduklarına inanılmasını istedikleri inançlara göre eylemde bulunabilirler. Bu ve başka nedenler ile, ideolojilerin incelenmesi, bazılarında çekimserliğe, başkalarında gözükaralığa yol açan tehlikeler ve zorluklar ile yüklüdür.

İdeolojiler alanındaki Marksist teoride, obskürantist ve gösterişçi açıklamalar eksik olmamıştır. Bu alan, temelsiz işlevsel açıklamaların her zamanki yaygınlığına ek olarak, düşünce ve toplum arasında "benzerlikler" veya "özdeşlikler" biçiminde keyfi açıklamalar için geniş bir olanak da sunar. Dikkat çekici bazı istisnalar ile[2], bu alanda çalışma yapanlar, onu hak edilmiş bir kötü şöhret içine sokan sürtünmesiz spekülasyonlara girişmişlerdir. Marksizmin başka kesimlerinden belki daha da büyük bir ölçüde, ideolojiler teorisinde mikro-temeller gereksinmesi çok ileri bir düzeydedir. Bu iddiaya karşı, bazıları, toplumsal inançlar ağının, ilke olarak, bireylerce edinilen ve bireylerce sahip olunan inançlara indirgenemez olduğunu söyleyerek yanıt vereceklerdir.[3] Bu bölümün daha önceki bir taslağını okumuş olan bir meslektaşın yazdığı gibi: "İngilizce grameri bu şekilde *açıklamaya* çalışırsanız, o zaman, metodolojik bireyciliğin bu tanımının ne denli yanlış tasarlanmış olduğunu göreceksiniz." Burada tam bir yanıt vermeye girişemem,[4] fakat yanıtım genel olarak şöyle olurdu. Doğrudur, verili herhangi bir andaki kavramsal veya dilsel pratiklerin bütünü, toplumun bireysel üyelerine hükmeden ve onları kısıtlayan birey-üstü bir varlık gibi görünebilir. Ancak, dilsel ve kavramsal *değişimin* incelenmesinde, bireyler bu kısıtlamalardan kimilerini çekilmez veya birbirleriyle bağdaşmaz buldukları zaman yapıda çatlaklar ortaya çıktığını görürüz. Saussure'den özür dileyerek, yapının incelenmesi ve değişimin incelenmesinin farklı metodolojik ilkelere tabi olmasını kabul edilmez buluyorum. Şu veya bu amaçla, fizyolojiyi, embriyoloji veya patolo-

---

1 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 248, 561, 589, 669; ayrıca krş. aynı yazarın *Les Grecs ont-ils cru à leurs Mythes?*

2 İdeoloji konusunda Marksist anlayışı açıklığa kavuşturmaya yönelik iki seçkin girişim: Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, bölüm V ve Geuss, *The Idea of a Critical Theory*.

3 Taylor, "Interpretation and the sciences of man".

4 Görece kısa bazı beyanlar için, bkz. Charles Taylor'a yanıtım ("Reply to comments", *Inquiry*, s. 218-19) ve Anthony Giddens'a yanıtım ("Reply to comments", *Theory and Society*, s. 112-13).

jide kullanılandan farklı bir çerçevede incelemek yararlı olabilir,[1] ama bunlar nihai olarak aynı temele dayanmak zorundadırlar.

Başkaları ise, mikro-temeller için yapılan çağrıya, bunu erken indirgemeciliğin (1.1) bir örneği olarak görmek suretiyle yanıt verebilirler. Yani, yukarıdaki paragrafın argümanını kabul edebilir ama, yine de, var olan bilgi durumunda, inanç oluşumu ve inanç değişiminin bireysel düzeyde açıklanmasının olanaklı olmadığını savlayabilirler. 6.2.2'deki prosedüre benzer şekilde, daha ivedi olan görevin, toplumsal değişkenler ve inanç sistemleri arasında sağlam birtakım makro-korelasyonlar kurmak olduğunu savlayabilirler. Ben bu tepkiye anlayışla yaklaşıyorum, ama bir itiraz öne sürmek isterim. Hüküm süren inanç sistemlerinin *neler olduklarını* belirleme işinin kendisi, biraz önce açıklandığı gibi, çok zor bir iştir. Bu inançlara dair inançlarımızın güvenilir olması için, nedensel mekanizmalara dair bir miktar bilgi, vazgeçilmez veya en azından son derece yararlı gibi görünüyor. Dolayısıyla, bu durumda, verileri belirlemek ve onları açıklamak, normal olarak geçerli olduğundan daha büyük bir ölçüde, bir arada giderler.[2]

8.1'de problemin doğasını ortaya koyuyorum: ideolojiler teorisinin açıklama konuları nelerdir ve eldeki açıklamalar nelerdir? Bundan başka, 7.1.2'de devletin özerkliğine ilişkin tartışmaya paralel bir biçimde, düşüncenin özerkliği problemini de tartışıyorum. 8.2'de ideolojik inanç oluşumunun bazı spesifik mekanizmalarını gözden geçiriyorum: öznenin ve yüklemin, yaratanın ve yaratılanın birbirleriyle yer değiştirdikleri ters çevirme süreci; özelden genele veya yerelden bütünsele genelleştirme eğilimi; kapitalist kategorilerin ilgisiz bağlamlara uygulanması. 8.3'te teorinin iki ana uygulamasını irdeliyorum –iktisadi düşüncenin tarihi ve dinde inanç oluşumu süreci.

8.1. Problemi ortaya koymak

8.1.1'de ideoloji teorisinin kapsamını irdeliyorum: onun açıklamaya kalkıştığı varlıklar nelerdir? Teoriyi benim kurgulayış biçimimde, açıklanan şeyler veya açıklama konuları (normatif inançlar dahil) inanç sistemleridir, ama başka bazı olası yanıtlar da belirtiliyor. 8.1.2'de, kullanılabilecek olan çeşitli açıklamaların bir tipolojisini önermek için bilişsel psikolojiden yararlanıyorum –"sıcak" veya "soğuk" mekanizmalar, nedensel veya işlevsel açıklama. 8.1.3'te, Marx'ın düşüncenin özerkliğini yadsıyor gibi göründüğü pasajları, özellikle de *Alman İdeolojisi*'ndeki pasajları tartışıyorum.

---

1 Öğretici bir örnek, yine (krş. 1.1), embriyoloji teorisinde atomistik bir metodoloji ve fizyoloji teorisinde ise sibernetikçi diyebileceğimiz bir metodoloji kullanmış olan Descartes'ın örneğidir. Krş. benim *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste*, s. 54 vd.

2 Ayrıca krş. Davidson, *Essays on Actions and Events*, bölüm 11 ve 12.

8.1.1. Açıklanan şeyin doğası

İdeolojik olanı, işlevsel olarak değil, yapısal olarak –bir varlığın bir başka varlık üzerinde yapabileceği belirli türde bir etki olarak değil, bir varlık olarak tanımlayacağım. Genel olarak konuşulursa (ki aşağıda daha az genel konuşuyorum), bu varlıklar, filanca birey veya bireyler tarafından bilinçli olarak benimsenen inançlar ve değerlerdir. Yani, bunlar (i) var olan, (ii) bireylerin zihinlerinde var olan ve (iii) bu bireyler için bilinçli olarak var olan varlıklardır.

Alternatif bir tanımlama, ideolojik olanı, bir işlev olarak, daha spesifik biçimde, var olan durum için veya belirli bir sınıfın hâkimiyeti için meşruiyet sağlama işlevi olarak ele almaktır. Daha önce söylediğim gibi, bu görüşte, ideolojik *varlıklar* değil, ideolojik işlevlere hizmet eden varlıklardan söz edilebilir ancak. O zaman, ideolojik olan, baskılama yönünden benzer şekilde işlevsel tarzda tanımlanan siyasi olanın zorlama içermeyen eşdeğeri olurdu. Böylece, örneğin, bir "bağımsızlık görüntüsü" veya fazla buharı dışarıya salmak için bir "emniyet vanası"[1] yaratmak yoluyla, esas olarak hâkim sınıfın bir aleti olduğunu gizleyen temsili siyaset sisteminin "ideolojik işlevleri"nden söz edilebilirdi. Veya yine, kapitalizm altında işçinin biçimsel özgürlüğünün (4.2.2) ideolojik işlevlerine işaret edilebilirdi (4.2.2). Bu görüşe benim itirazım, devlet için ortaya atılan benzer önermeye (7.1.1) yaptığım itirazın aynısıdır, yani bu görüş önemli maddi sorunları yanıtlanmış saymakta veya teorinin kapsamını fazlasıyla kısıtlamaktadır. Bir inanç, sınıf yönünden açıklanabilir, fakat göreceğimiz gibi, hâkim sınıfın çıkarına hiçbir biçimde hizmet etmeyebilir. Bu türden inançların ideolojik olmadıklarını söylemek, Marksist geleneğin ana gövdesine ters düşerdi. Fakat bu konu, çeşitli yollardan çözülebilecek olan, büyük ölçüde terminolojik bir konudur (ayrıca bkz. 1.4.4 ve 1.4.5'teki yorumlar).

Başka bazı tanımlamalar kısaca not edilebilir. Ben, zihinsel varlıklar olarak ideolojiler üzerinde odaklanacağım. Onları, kurumsal varlıklar olarak, hukuk sisteminde, eğitim sisteminde, kilisede vs. cisimleşmiş inançlar veya değerler olarak anlamak bir alternatif olabilirdi. Şimdi bu kurumlar önemli bir araştırma alanı oluşturuyor; fakat bunların Marx'taki önemi, daha sonra Marksizmde kazandıkları önem kadar büyük değildi. Örnek olarak, insanların sahip oldukları bilimsel inançlara niçin sahip oldukları sorusu, bilimsel topluluğun niçin bu şekilde örgütlendiği sorusundan farklıdır. İkinci soruya verilecek bir yanıt, ilk sorunun yanıtlanmasına önemli bir katkıda bulunabilir, ama

---

1 Referanslar için bkz. not 2, s. 445.

tam olarak değil. Benzer şekilde, insanların sahip oldukları dinsel inançlara niçin sahip oldukları sorusu, kilisenin niçin bu şekilde örgütlendiği sorusundan farklıdır. Bu noktada, Marx'a göre, ilk soruya verilecek bir yanıt, ikinci soruya bir yanıt bulunmasında yararlıdır: din, hâkim sınıf için yararlı işleviyle açıklanırsa, kilisenin örgütlenmesi, o inançların teşvik edilmesindeki etkinliği ile açıklanır. Zihinsel ve kurumsal arasındaki ilişki ne olursa olsun, zihinsel üzerinde yoğunlaşmakla Marx'ı izlediğimi sanıyorum.

Aynı zamanda, ideolojiler öyle tanımlanabilir ki, koşul (i) veya koşul (iii) yerine getirilmez.[1] Örneğin, belirli inançların veya değerlerin *yokluğunun* açıklanması gereken bir ideolojik fenomen olduğu düşünülebilir. Yabancılaşma konusunda daha önce teklif edilen tanımlardan biri (2.2.5) –nesnel, manevi bir fenomen olarak yabancılaşma– bu ideoloji kavrayışına denk gelir. Ben, kendi hesabıma, insanların sahip oldukları inançlara niçin sahip oldukları bir kez açıklandıktan sonra, sahip olmadıkları inançlara niçin sahip olmadıklarını açıklamak için herhangi bir alan kaldığını sanmıyorum. Elbette ki, var olmayan bu inançların, var olsalardı, hâkimiyet ve sömürü yapılarını zayıflatacak nitelikte oldukları ve onların işte bu nedenle var olmadıkları savlanabilirdi. Ancak, şimdiye dek yazdıklarımdan anlaşılabileceği gibi, söz konusu savın altında yatan, bastırma amaçlı devasa bir homeostat olarak toplum kavramına inanmıyorum. Sınıflı toplumda kendiliğinden evrilen inançların bazıları, sınıf yapısını pekiştiren niteliktedir– bazıları ise, onu baltalama veya dönüştürme eğilimindedir. Belirli inançların yokluğu, normatif gerekçeler temelinde kınanabilir, özellikle bunların kendiliğinden ortaya çıkacakları bir toplumun olabilirliği savunuluyor ise; fakat burada *açıklama* için herhangi bir alan olduğunu sanmıyorum. Buna karşılık, bireylerin zihinlerinde *bilinçsiz olarak* var olan inançlar, açıklanacak şeyin kapsamına sokulamaz mı? Böylece, yukarıdaki koşullardan (iii) değil ama (i) ve (ii) elde tutulabilirdi. Bu önerinin, hem kavramsal, hem de metodolojik nedenler ile, çekici olmadığı kanısındayım. Kavramsal olarak, bilinçsiz bir inanca sahip olmanın ne anlama geldiği konusunda net bir düşüncemiz olduğunu pek sanmıyorum. Metodolojik olarak, bunun ne anlama geldiğini bildiğimiz varsayımı ile, insanların açıkça benimsedikleri inançların neler olduklarını saptamanın zorlukları o denli büyüktür ki, daha da zor bir iş olan onların bilinçsiz inançlarının belirlenmesine girişmek akıllıca olmazdı.

O halde, açıklanacak olan şey, bireysel olarak ve bilinçli olarak benimsenen inançlar ve değerler kümesidir. Ancak, bunlar herhangi bir değer veya

1 Bu öneriler, Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, bölüm 3'te tartışılıyor.

inanç olamaz; herhangi tek bir bireyin değerleri veya inançları da olamaz. İlk olarak, ideoloji oluşturan inanç türleri üzerine bir kısıtlama koymalıyız. Ben kendimi, *toplumu konu alan ve açıklaması toplumda bulunan* inançlar ve değerler ile sınırlayacağım. Örneğin, doğal bilimlerin çoğu bunun dışında kalır. (Biyolojik teoriler, insanlarla da ve bu nedenle, dolaylı olarak, toplumlarla da ilgilidirler. O halde, ilke olarak, ideolojik yorumlara açıktırlar.[1]) Elbette ki bu kısıtlama, yalnızca kolaylık içindir. Marx'ın amacına ve pratiğine uygundur, ama, diyelim ki, onyedinci yüzyıl fiziğinin toplumsal kökenleri üzerine bir araştırma yapılmasına engel oluşturmaz. İkinci bir kısıtlama, daha içerikli olup, verimsiz çıkma olasılığı yüksek görünen bazı araştırma konularına girilmemesini hedef alır. Bu kısıtlama, belirli bir toplumda veya belirli bir toplumsal kümenin üyeleri arasında, *yaygın şekilde benimsenen* inanç sistemlerini, yalnızca bu türden inanç sistemlerini, dikkate almamızı öngörür. Toplumsal bilim, biyografi olamaz. Belirli bir inancın veya değerin benimsenmesine yol açmış olan gerekçeleri ve nedenleri bulmak için, bireyin zihnindeki derinlikleri araştıramaz. Bir birey, onun sınıfsal konumuna veya sınıfsal çıkarına uygun gibi görünen bir inanç taşıyabilir, ama o inanca bu durumla hiç ilgisi olmayan bir yoldan varmış olabilir. Aydınlar, çoğu zaman, içinde oldukları sınıfın çıkarıymış gibi görünebilecek olana karşı geldiklerinden, ona uyduklarında bile, onların hanesine belli bir zihinsel bağımsızlık kaydetmeliyiz.[2] Bununla birlikte, daha geniş, sosyolojik ölçekte, bu olasılığın bizi rahatsız etmesi gerekmez.

Marx, örneğin Malthus'u aristokrasinin sınıf çıkarının dolaysız ifadesi veya uzantısı olarak veya, daha da saçma bir şekilde, Kant'ı Alman burjuvazisinin "beyin yıkayan sözcüsü"[3] olarak görmesinde olduğu gibi, ikinci kısıtlamayı sık sık ihlal ediyor gibi görünür. Marx burada düşünsel bir kafa karışıklığı içinde olmakla suçlanabilir; fakat ben, onun bu sözlerini, Malthus veya Kant'ın görüşlerinin asıl ortaya çıkışını değil, onların daha sonraki yayılışını ve kabul edilişini açıklamaya yönelik bir çaba olarak iyi niyetle yorumlamayı öneriyorum. İdeolojilerin incelenmesi, benzer durumlarda olan çok sayıda bireylerin niçin aynı görüşleri kabul etme veya birbirlerinden bağımsız olarak aynı görüşleri üretme noktasına geldiklerini açıklamayı hedef alır. Tek bir düşünür (daha sonra başkalarınca benimsenen) bir fikir bulduğunda pratikte işleyen inanç oluşum mekanizmasını incelemesi gerek-

1 Darwin'in ideolojik yönüyle ilgili olarak, bkz. Marx'tan Engels'e 18.6.1862 tarihli mektup. Marx'ın Paul ve Laura Lafargue çiftine 15.2.1869 tarihli mektubu, Darwin'den çok "Darwincilik" konusunda eleştirel olduğunu gösterir. Darwin, İngiliz toplumunda herkesin herkese karşı *gerçek* savaşını canlılar dünyasındaki duruma benzetiyordu. Onun izleyicileri ise, onun teorisini, insan toplumunun *zorunlu olarak* bu türden mücadelelere tabi olduğunu savlamak için kullandılar.

2 Veyne, *Le Pain et le Cirque* (Cicero dolayısıyla), s. 468-9.

3 *Alman İdeolojisi*, s. 195.

mez. Elbette ki, ideolojilerin sosyolojik incelemesi, mekanizmalara başvurmalıdır (8.2), fakat bir *bireyin* inançlarının bunların tekabül ettikleri sınıf çıkarı veya sınıf konumuyla gerçekten açıklandıkları konusunda emin olmak istediğimiz duruma kıyasla, mekanizmalar daha genel bir yapıdadır.[1]

İdeolojiler teorisinin konusu olarak, bazen "inançlar"dan, bazen de "inançlar ve değerler"den söz ettim. Aslında, iki tür inançtan söz edebiliriz – var olan dünya hakkındaki inançlar ve var olması gereken dünya hakkındaki inançlar. Bu iki çeşit tutum, birçok yönden bağlantılıdır ve iç içe geçer. Kimi durumlarda, belirli bir bıçağın iyi bir bıçak olduğu inancındaki gibi, birbiriyle örtüşürler. Başka durumlarda, her ikisinin de bilişsel uyumsuzluğu azaltma etkisine sahip olabilmesi anlamında, birbirlerinin işlevsel eşdeğerleri olabilirler. Ayrıca, dileyici düşünüşte olduğu gibi, dünyanın nasıl olması gerektiğine dair inançların, dünyanın nasıl olduğuna dair inançlarımızı biçimlendirmesi de önemli bir olgudur. Bu konulara 8.1.2'de ve 8.2.2'de geri döneceğim.

Son olarak, burada, eylemin belirleyicileri kapsamına giren, salt görüntü uğruna ifade edilmeyip belli bir anlamda ve belli bir ölçüde içtenlikle benimsenen inançlar ve değerler ile ilgilendiğimi belirtmek isterim. Marx, arada sırada, bir karşıtını bilinçli ikiyüzlülük ile suçlasa da[2], bu olay tamamıyla farklı bir alana girer. Dış görüntü uğruna bir inancı ifade etmek, eylemin belirleyicileri kapsamına giren bir zihinsel tutum değil, *kendi başına* bir eylemdir.

8.1.2. Açıklamanın doğası

Marx'ın ideolojilere ilişkin açıklamalarını sınıflandırmanın iki yolu vardır. Bir yanda, inanan kişinin (veya bir başka edimcinin) *çıkarlarına* gönderme yapan açıklamalar ile onun ekonomik veya toplumsal *konumuna* gönderme yapan açıklamalar arasında ayrım yapabiliriz. Ben bunlara, sırasıyla, çıkar açıklaması ve konum açıklaması diyeceğim. Öte yanda, bölüm 1'de olduğu gibi, nedensel açıklamalar ile işlevsel açıklamalar arasında ayrım yapabiliriz. Bu iki ayrım, bir parça örtüşürler. Bütün konum açıklamaları nedenseldir, fakat çıkar açıklamaları, işlevsel olabildikleri gibi, nedensel de olabilirler. Yani, bir inanç, belirli çıkarlara *hizmet etmesi* gerçeğiyle açıklanabileceği gibi,

---

1 Şunu bildiren bir genel yasa kurabiliriz: *C* koşulları var olduklarında, *X* olgusu meydana gelir. Verili bir durumda, *C* koşulları var ise ve *X* meydana gelir ise, fakat (uygun koşullar altında) yine *X*'i meydana getiren başka bir mekanizma bu yasanın temelindeki mekanizmanın işleyişinin önüne geçmiş ise, o zaman, yasaya başvurmak bir açıklama olarak başarısız olabilir. Söz konusu başka mekanizma, yasanın temelindeki mekanizmayla nomolojik olarak bağlantılı olmadıkça, bu türden öne geçiş olayları seyrek olacaktır ve bunların olabilirliği, daha geniş bir ölçekte, güvenle ihmal edilebilir.

2 Örneğin bkz. *Alman İdeolojisi*, s. 293; *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 501.

çıkarlar tarafından *biçimlendirilmiş* olması gerçeğiyle de açıklanabilir.

İdeolojiler teorisi için mikro-temeller aramak amacıyla, bilişsel psikolojiye gitmeliyiz. Son dönemde, çarpıtılmış inanç oluşumuyla ilgili başlıca iki türden açıklama geliştirildi. Bu açıklama türleri, sırasıyla, Leon Festinger ve Amos Tversky tarafından ortaya atıldı.[1] Festinger, tutum oluşumu ve tutum değişimi konusunda bir "sıcak" teori, yani tutumları belli bir güdüsel veya duygusal itkiyle açıklayan bir teori önermiştir. Onun teorisinde, bu itki, bilişsel uyumsuzluğu azaltma eğilimidir. Tversky ve arkadaşları ise, çarpıtılmış tutumları bilişsel işlem sistemindeki kusurlarla açıklayan bir "soğuk" teori sunmaktadır.

Biliş ve güdülenme arasındaki ayrım, bu sınıflamaya iki defa giriyor. İlk olarak, açıklanan şey, bilişsel veya güdüsel bir durum olabilir, yani filanca olguya ilişkin bir inanç veya bir değer olabilir. İkinci olarak, açıklama, bilişsel mekanizmalara veya güdüsel mekanizmalara gönderme yapabilir. Ortaya çıkan dört karışımın örnekleri şunlardır. (i) Tilki ve koruklar meselinde, güdüsel değişime ilişkin güdüsel bir açıklama gösterilir. Ulaşılamayan bir şeyi istemenin hoş olmayan durumu, onu istemeyi bırakmak için bir güdülenme yaratır. Elbetteki, burada, değişimi yaratan "güdülenme", değiştirilen güdülenmeye göre farklı bir türdendir. İlk güdülenme, zevk arayışına yönelik belli bir psişik mekanizmaya karşılık gelen, bilinçsiz bir itkidir. Öteki güdülenme ise, bilinçli bir istektir.[2] (ii) Güdüsel değişimin bilişsel bir açıklaması, "çerçeveleme yoluyla tercih değişimi" olayları tarafından sunulur. Burada, değerlerimizin, zihinsel muhasebe sistemlerimize dayandıkları gösterilir.[3] (iii) Bilişsel değişime yönelik en iyi bilinen güdüsel mekanizma, insan yaşamında olağanüstü önemde bir fenomen olan dileyici düşünüştür. Dileyici düşünüş, çoğu zaman, yanlış biçimde, kendini aldatmanın eşdeğeri sayılır. Oysa kendini aldatma, dileyici düşünüşten farklı olarak, zihinde bir tür ikiliği –bastırılan bir inanç ile ifade edilen bir inancın eşzamanlı varlığını– önvarsayar.[4] (iv) Bilişsel kusurlar için bilişsel bir açıklama, "erişilebilirlik höristiği"ne, yani geneldeki dünyanın kişinin bildiği dünya kesitine benzer olduğunu düşünme eğilimine gönderme yapabilirdi.[5]

Verili herhangi bir durumda, güdüsel mekanizmalar, ya (dileyici düşünüş yoluyla) inançlarda bir değişime ya da (uyarlanan tercihler yoluyla)

---

1 Bkz. özellikle Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* ve Kahneman, Slovic ve Tversky (ed.), *Judgment under Uncertainty*.

2 Bu ayrım için, bkz. benim *Sour Grapes*, s. 23 vd., 111 vd.

3 Tversky ve Kahneman, "The framing of decisions and the rationality of choice". Ayrıca bkz. Ainslie, "Specious reward".

4 Daha fazla tartışma için, bkz. *Sour Grapes*, bölüm IV. 3.

5 Bkz. Kahneman, Slovic ve Tversky (ed.), *Judgment under Uncertainty*, kesim IV.

değerlerde bir değişime yol açabilir. Farklı kişiler veya kümeler, aynı bilişsel uyumsuzluk durumuna, şu veya bu şekilde tepki verebilirler.[1] Dileyici düşünüşün çok açık sakıncaları vardır; er ya da geç, gerçeklik ilkesi kendini gösterecektir. Dileyici düşünüş yoluyla biçimlenen inançlara göre davranmak, genelde dünyanın doğru algılanmasını gerektiren hedefe ulaşma başarısına pek elverişli değildir. Veya yine: çıkarla biçimlenen inançlara göre davranmak, genelde insanın çıkarına hizmet etmez.[2] Evet, istisnalar vardır: bazen insan, en azından herhangi bir şey başarmak için gereken enerji veya güdülenmeye sahip olmak amacıyla, birçok şey başarabileceğine inanmalıdır.

"Önyargının faydaları"[3] teması, Fransız Devrimi'nde "Roma kıyafeti ve Roma üslubu" kullanılmasına ilişkin Marx'ın açıklamasında örneklenir. "[Burjuva toplumunun gladyatörleri] Roma Cumhuriyeti'nin klasik biçimde katı ve yalın geleneklerinde, kendi mücadelelerinin içeriğine dair burjuva sınırlamalarını kendilerinden gizlemek için gereksindikleri idealleri ve sanat biçimlerini, öz-aldatımları buldular". Burada Marx, kendini aldatmanın faydalarından, söz konusu yanılsamaları her nasılsa *açıklıyor* imişçesine bahseder sanki (aslında, kendini aldatmayı değil, yalnızca dileyici düşünüşü anlatmak istemiş olabilir). Hatta, "bu devrimlerde ölülerin canlandırılması, eskileri taklit etmeye değil, yeni mücadeleleri yüceltmeye hizmet ediyordu."[4] Taklit sözü, Louis Bonaparte'ın, büyük amcasının şan ve şöhretini sömürme girişimine atıf yapar. Marx, onun düşeceğine inandığından, daha önceki devrimcilerle ilgili olarak yaptığı gibi, onun yanılsamasının herhangi bir açıklayıcı faydasına gönderme yapamazdı. İşlevselciliğine uygun olarak, Marx, önyargının faydalarına önyargının açıklaması olarak başvurdu. Teleolojik perspektifte, gerekli koşulların ortaya çıkması, bu koşullar neyin gerekli koşullarıysa, o şeyle açıklanabilir.

Sıcak ve soğuk açıklamalar, sırasıyla, *nedensel çıkar açıklamalarına* ve *konum açıklamalarına* denk gelirler. Marx'ta bunun temel örneği, 8.2.2 ve 8.2.3'te daha fazla tartışılan, *sınıfların* "maddi çıkarı ve toplumsal konumu"[5] olayını içerir. Biraz daha geniş tabanlı bir türden konum açıklaması 8.2.4'te tartışılıyor. 8.2.1'de belirtilen mekanizmalar –özne ve yüklemin, yaratan ve yaratılanın ters çevrilmesi– bir parça bilişsel, bir parça güdüsel niteliktedir. 8.3'te irdelenen durumlar, Marx'ın ideoloji teorilerinin en iyi bilineni ve en temelsizi olan *işlevsel çıkar açıklamaları* yanı sıra, konum açıklamaları da sunarlar. İşlevsel çıkar açıklamaları, tipik olarak, toplumda geçerli olan inançlar ve değerlerin,

---

1 Öğretici bir örnek Levenson tarafından veriliyor, *Confucian China and its Modern Fate*, cilt I, bölüm iv. Ayrıca bkz. *Sour Grapes*, s. 123 vd, 154 vd.

2 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 667.

3 Bu türden faydalara ilişkin bir tartışma için, bkz. *Sour Grapes*, bölüm IV.4.

4 *Onsekiz Brumaire*, s. 104-5.

5 Aynı yerde, s. 131.

hâkim sınıfa getirdikleri yararlı sonuçlarla açıklanmasından oluşurlar. Bu tür açıklamalar, kimi durumlarda, örneğin vülger iktisatçıların "uyum teorisi" hem bir endojen iktisadi yanılsama olarak, hem de burjuvazinin çıkarına hizmet eden bir yanılsama olarak açıklandığında, konum açıklamalarıyla bir arada çalışırlar. Benzer şekilde, Marx'ın Hıristiyanlık açıklaması, kimi zaman, onun kapitalizmle bilişsel yakınlığına, kimi zaman da, kapitalist sınıf için yararlı sonuçlarına gönderme yapar. Ayrıca, Marx işçiler arasında ulusalcı duyguların, hem endojen psişik mekanizmalara, hem de böl ve yönet anlamında kapitalist sınıfa getirdikleri yararlara bağlı olduklarını öne sürer (1.3.1) Genel olarak, Marx, açıklayıcı olmayan, rastlantısal bir yarar diye bir şeyin var olmadığı varsayımına göre hareket etmiş gibidir.

8.1.3. Düşüncenin özerkliği

İdeolojiler teorisi, özellikle aşırı biçimlerinden bazılarında, birtakım epistemolojik problemler çıkarır. Bu teori, fikirler tarihinin özerkliği ve sürekliliğini yadsımayı mı gerekli kılar? Bir fikrin toplumsal nedenlemesini göstermek, onu çürütmeye yeter mi? Yalancı paradoksunda* olduğu gibi, teori kendi varlığına kurban mı düşmelidir? Yoksa Marksizm tarihsel misyonu nedeniyle ayrıcalıklı bir konumda mıdır? Bu soruları, esas olarak *Alman İdeolojisi*'ne referansla tartışacağım, çünkü bunlar yalnızca orada görece sistematik bir biçimde ele alınmaktadır. Aşağıdaki yorumların, ekonomik yaşamdaki gündelik yanılsamalarla değil, esas olarak, dünya görüşleri veya kapsamlı sosyo-ekonomik teoriler olarak ideolojilerle ilgili olduklarını belirtmeliyim.

Alman İdeolojisi'nde Marx, insanın zihinsel yaratımlarının kendilerine ait bir tarihinin olabileceğini defalarca reddeder:

> Ahlak, din, metafizik ve ideolojinin bütün geri kalanı ve bunlara denk düşen bilinç biçimleri, artık o bağımsızlık görüntüsünden çıkarlar. Bunların tarihi yoktur, gelişimi yoktur; ama insanlar, maddi üretimlerini ve maddi eyleşimlerini geliştirerek, onların bu gerçek dünyasıyla birlikte, düşünüşlerini ve bunun ürünlerini de değiştirirler.[1]
>
> Dinin ne kadar bağımsız bir tarihi varsa, hukukun da ancak o kadar bağımsız bir tarihi olduğu unutulmamalıdır.[2]
>
> Siyasetin, hukukun, bilimin vs., sanatın, dinin, vs. tarihi yoktur.[3]

Yalnızca düşüncenin değil, siyasetin de özerkliğini yadsıyan son cümle en genel olanıdır. Bu karşılaştırma aşağıda irdeleniyor. Son cümle şu açıdan da

---

* Epimenides Paradoksu olarak da bilinir. "Yalan söylüyorum" önermesi, yalnızca yanlış olması durumunda doğrudur; doğru olması durumunda yanlıştır. (*AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, cilt 22, s. 268) (ç.n.).

1 *Alman İdeolojisi*, s. 36-7.

2 Aynı yerde, s. 91

3 Aynı yerde, s. 92.

dikkat çekicidir: bilim –doğa bilimleri kastediliyor olmalı– özerk olmayan bu alanlar içinde sayılmaktadır. İlk beyan ise, ötekilerden farklı olarak, fikirlerin tarihinin olmadığı görüşü için bir *argüman* taslağı sunmaktadır. Bu argüman, "tarihte ruhun hegemonyasını kanıtlama hilesi" üzerine Marx'ın yorumlarında daha da geliştirilir:

1. Ampirik nedenlerle, ampirik koşullar içinde, ve somut bireyler olarak hâkim olanların fikirlerini, bu insanlardan ayırmak ve böylece tarihte fikirlerin veya yanılsamaların hâkimiyetini tanımak gerekir.
2. Fikirlerin bu hâkimiyetine bir düzen getirmek, birbirlerini izleyen hâkim fikirler arasında –onları "kavramın kendini belirleme biçimleri" olarak görmekle sağlanan– mistik bir bağlantıyı kanıtlamak gerekir (bu olanaklıdır, çünkü bu fikirler, onların ampirik temeli nedeniyle, gerçekten birbirleriyle bağlantılıdır ve çünkü, *salt* fikirler olarak algılandıkları zaman, kendiliğinden ayrımlara, düşünce yoluyla oluşturulan ayrımlara dönüşürler.[1]

Birbirlerini izleyen üretim tarzları için A, B, C... ve bunlara denk düşen fikirler için *a, b, c*... diyelim. Öyle görünüyor ki Marx'ın argümanında, A üretim tarzı veri olduğunda, buna denk düşen *a* fikirler kümesi bütünüyle belirlenmiştir. Marx ayrıca şu görüşe de bağlanmıştır: yeni üretim tarzı B'nin yükselişi, daha önceki *a* ideolojisine başvurulmaksızın, daha önceki A üretim tarzıyla tam olarak açıklanabilir. Son olarak, Marx demektedir ki *a-b-c* dizilmesi, temelde yatan A-B-C dizilmesinin gerçek sürekliliğinden ileri gelen bir süreklilik *görüntüsü* içindedir. A ve B, neden ve sonuç olduklarından, ortak bir şeye sahiptirler. Bu ortak öğe, *a* ve *b*'nin oluşumunda nedensel olarak yer aldığı ölçüde, *a* ve *b* de, gerçek süreklilik sanılabilecek olan bir ortaklığa sahip olacaklardır. (Bu, en azından, Marx'ın argümanını yorumlamanın bir yoludur. Epeyce kuşkulu birtakım öncüllere dayanır, ama ben daha iyi bir yorum bulamadım.)

Bunlar hayli mantıksız görüşlerdir. Herşeyden önce, insanların bir dünya imajı oluştururlar iken, asla sıfırdan yola çıkmadıkları itirazına açıktırlar. İnsanlar, daha önceki bir imaj ile yola çıkarlar ve onun üzerinde çalışıp onu belli bir yönde tadil ederler. Birbirlerini izleyen A, B, C... aşamaları, farklı gezegenlerde paralel aşamalar olsalardı, onlara denk düşen *a, b* ve *c* ideolojilerini birbirleriyle içsel olarak ilişkili bulmayı beklemezdik, fakat bu durumla uğraşmıyoruz. Daha önceki ideoloji veriyken, yeni üretim tarzıyla birlikte ortaya çıkabilecek olası ideolojiler üzerinde birtakım kısıtlar var demektir. Post-Kartezyen bir felsefe, arada meydana gelmiş olan ekonomik değişimler her ne olursa olsun, (onu çürütmek için bile olsa) Descartes ile ilişkiye girmek zorunda olurdu. Marksist bir yanıt şöyle olurdu: endüstriyel kapitalizm çağındaki bir başat felsefe, merkantilist çağın başat felsefecileri kimler

1 Aynı yerde, s. 62.

olursa olsunlar, kapitalist üretim tarzına tekabül etmek zorunda olurdu. Olası bir uzlaşma ise, şunu söylemek olabilirdi: yeni *b* ideolojisi, yeni B üretim tarzına olduğu gibi, daha önceki *a* ideolojisine de uygun olmak zorundadır, yani bu iki kısıtla tanımlanan kesişme noktasında bulunacaktır. Fikirler tarihine, temelde yatan üretim tarzlarının sürekliliğinden öteye giden bir süreklilik tanıdığından, bu uzlaşma, daha militan eğilimi içinde Marx'ı tatmin etmezdi. Ancak, esas amacınız düşünce biçimlerinin toplumsal bir temeli olduğunu göstermek ise, bu türden bir teori oldukça yeterlidir. Bundan sonra, teorinin böylesi ılımlı biçimlerini –sonuna kadar indirgemecilik ile sonuna kadar içselcilik arasındaki uzlaşmaları– dikkate alacağım.

Uzlaşma, yukarıda belirtilenden farklı biçimler de alabilirdi. İçsel tutarlılığı ve dışsal uygunluğu iki kısıt olarak ele almak yerine, bunlardan biri bir kısıt olarak, öbürü bir maksimand olarak seçilebilir. Ben buna, arama ve sonra seçmeye dayalı, ideolojilerin *filtre modelleri* adını vereceğim. Bir filtre modelinde, bir çağın düşünürlerinin içsel tutarlılık ölçütünü karşılayan değişik teorilerle ortaya çıktıklarını varsayıyoruz. Söz konusu teoriler arasındaki seçim, ekonomik ve toplumsal yapıya uygunluk derecesine göre yapılmaktadır.[1] Bir başka versiyonda, bir teorinin, kabul görmesi için, hâkim sınıfın dünya görüşüyle asgari bir uygunluk içinde olması gerektiğini, fakat bu kısıtı yerine getiren teoriler arasındaki seçimin içsel temeller üzerinde yapıldığını varsayıyoruz. Marx ikinci görüşü benimsemiş gibidir. Bu, en azından, *Alman İdeolojisi*'ndeki ünlü bir pasajı yorumlamanın olanaklı bir yoludur:

> Hâkim sınıfın fikirleri, her dönemde, hâkim fikirlerdir; yani toplumun hâkim *maddi* gücü olan sınıf aynı zamanda onun hâkim *zihinsel* gücüdür. Maddi üretim araçlarını tasarrufunda bulunduran sınıf, bundan dolayı zihinsel üretim araçlarına da hükmeder, öyle ki zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri genelde o sınıfa tabi olur. Hâkim fikirler, hâkim maddi ilişkilerin fikri ifadesinden, fikirler olarak algılanan hâkim maddi ilişkilerden, dolayısıyla bir sınıfı hâkim sınıf yapan ilişkilerin ifadesinden, yani onun hâkimiyetinin fikirlerinden başka bir şey değildirler. Hâkim sınıfı oluşturan bireyler, başka şeyler yanında, bilince de sahiptirler ve dolayısıyla düşünürler... Şimdiye dek tarihin başlıca güçlerinden olduğunu yukarıda görmüş olduğumuz işbölümü, hâkim sınıfın kendi içinde de, zihinsel ve maddi emeğin bölünmesi olarak kendini gösterir; öyle ki bu sınıf içinde bir kesim, onun düşünürleri olarak (onun kendisi hakkındaki yanılsamalarının oluşturulmasını başlıca geçim kaynakları haline getiren, o sınıfın etkin, yaratıcı ideologları olarak) ortaya çıkarken, ötekilerinin bu fikirlere ve yanılsamalara yönelik tutumları daha edilgin ve alımcıdır, çünkü onlar gerçeklikte bu sınıfın etkin üyeleridir ve kendileri hakkında yanılsamalar ve fikirler oluşturmak için daha az zamana sahiptirler.[2]

---

1 Dahl (*Child Welfare and Social Defence* adlı kitabında) ondokuzuncu yüzyılda Fransız krimonoloji okulunun İtalyan okuluna üstün gelmesini böyle açıklar.

2 *Alman İdeolojisi*, s. 59-60.

Bu pasajın ilk kesimi, fikirlerin maddi üretime tamamıyla bağlı oldukları görüşünü yineliyor gibidir. İkinci kesimde ise, bunun tersine, fikirlerin bir ölçüde bağımsız oldukları ileri sürülür. Bu ikinci görüş, başka pasajlarda da ifade edilir; Marx örneğin "bir sınıfın ideologlarının o sınıfın kendisine karşı mücadelesi"ne[1] veya "[Alman] teorisyenlerin orta sınıfın çıkarlarını ifade ediş biçimiyle o çıkarların kendileri arasındaki görünür çelişki"ye[2] atıf yapar. Bu iki görüş arasındaki gerilim, Marx'ın devletle ilgili iki anlayışı arasında, yani araçsal devlet anlayışı ve bir ölçüde özerkliğe sahip devlet anlayışı arasında bulunan gerilimle yakın bir paralellik içindedir. Her iki durumda, aynı çözüm, yani sınıf çıkarlarının bir maksimand olarak değil bir kısıt olarak gösterilmesi, gerilimin çözülmesine yardım eder.

Buradan, bir başka ünlü pasajın olanaklı bir yorumu elde edilebilir. *Onsekiz Brumaire*'de, Marx şu uyarıyı yapar:

> Demokratik temsilcilerin hepsinin dükkâncı olduklarını veya dükkâncıların coşkulu destekçileri olduklarını düşünmemek gerekir. Eğitimleri ve bireysel konumları bakımından, onlardan çok uzak olabilirler. Onları küçük burjuvazinin temsilcileri kılan şey, onların kafalarının küçük burjuvazinin gerçek yaşamda ötesine geçmediği sınırların ötesine geçmemeleri, bundan dolayı, küçük burjuvazinin pratikte maddi çıkar ve toplumsal konum nedeniyle içine itildiği aynı sorunlar ve çözümlere onların teorik olarak itilmeleridir. Bir sınıfın siyasi ve edebi temsilcileriyle bunların temsil ettikleri sınıf arasındaki ilişki genel olarak budur.[3]

Temsilciler ve sınıf arasındaki ilişkiyi mistik bir türeme ilişkisi olarak anlamayacak isek, burada önerilen filtre modelinin en akla yakın yorum olduğunu sanıyorum. Metaforik bir deyişle, toplumsal sınıf, hem başka fikir adamlarının gözünde yeterli saygınlığa sahip olan, hem de sınıfın çıkarına yeterince yakın görüşler savunan bir kimseyi bulana dek, kapı kapı dolaşıp ideolojik sözcüler arar. Filtre modeli, bu iki gerekliliği uzlaştırmanın bir yoludur. Bunlar başka yollardan da uzlaştırılabilecek olmakla birlikte, sınıf çıkarının bir maksimand olmayıp bir kısıt olduğu düşüncesi, öteki seçeneklere göre, yorumsal açıdan daha akla yakın göründüğü gibi, içerik açısından da en azından onlar kadar mantıklı görünüyor.

İdeologların özerkliği, devletin özerkliği gibi, gerçektir ama sınırlıdır. Bunun sınırları, ideologlar ile onların temsil ettikleri sınıf arasında ayrışma zamanlarında ortaya çıkar. *Alman İdeolojisi*'nden yukarıda aktarılan pasajların birinden hemen sonra, Marx şunları söyler:

---

1 Aynı yerde, s. 176.
2 Aynı yerde, s. 195.
3 *Onsekiz Brumaire*, s. 130-1.

Bu sınıf içinde, bu bölünme, iki kesim arasında belli bir karşıtlığa ve düşmanlığa bile dönüşebilir, ama sınıfın kendisinin tehlikeye girdiği pratik bir çatışma durumunda, söz konusu karşıtlık ve düşmanlık kendiliğinden yok olur ve ayrıca hâkim fikirlerin hâkim sınıfın fikirleri olmadığı ve bu sınıfın gücünden ayrı bir güce sahip olduğu görüntüsü de yok olur.[1]

Ancak, siyaset ve ideoloji arasında önemli bir fark vardır. Kapitalist bir toplumda aristokratik veya bürokratik devlet, kapitalist sınıfla ilişkilerinde belirli sınırları aşmama gereğinin bilincindedir. 7.1'de açıklandığı gibi, politikalar, bu kısıttan bilinçli olarak etkilenir, ve şu veya bu nedenle onun daha bağlayıcı olması durumunda, değiştirilmeye tabidirler. İdeologlar ise, herhangi bir etkinliğe sahip olmak için, yapmakta oldukları şeye inanmalıdırlar. Hâkim sınıfın yardımından hoşnut olabilirler, fakat bu sınıf onların görüşlerini beğenmediğini ifade ederse görüşlerini hemencecik değiştiremezler. Bir çatışma durumunda, sınıf yeni temsilciler bulmalı veya var olan ideologlara, gerçeği arayanlar olarak imajlarıyla çok bağdaşmaz olmayan bir biçimde, görüşlerini uyarlamak için zaman tanınmalıdır. Dolayısıyla, ideolojiyle ilgili filtre modeli, siyasetle ilgili feragat modelinden önemli ölçüde farklılaşır. Bu modellerde ortak olan fikir, ekonomik açıdan hâkim sınıfın, kendi siyasi ve ideolojik çıkarlarını başka birileri eliyle yürütmeyi faydalı bulabilmesidir, fakat siyasi temsilcilerin aksine ideologların sınıfla stratejik bir ilişki içinde olmamaları yönünden bu iki model birbirinden farklılaşır.

Siyaset ve ideoloji, ekonomik açıdan hâkim olan sınıfın siyasi erki dolaysızca üstlenmekten kaçınmasına yol açan nedenler bakımından da farklılaşırlar. Marx, hâkim sınıfın "kendisi hakkında yanılsamalar ve fikirler oluşturmak için daha az zamana sahip" olması nedeniyle ideolojik erki başkalarına verdiğini söylediğinde, burjuvazinin siyasetten uzak durmasıyla ilgili olarak G.D.H. Cole tarafından sunulan argümana (7.1.4) paralel bir açıklama önermektedir. Para kazanma işinden zaman ayırmanın fırsat maliyeti öyledir ki, burjuvalar başka alanlarda optimalin altında bir temsil derecesiyle yetinmek zorunda olabilirler. Ama bu, siyasetten uzak durma konusunda Marx'ın kendi açıklaması değildi. Marx, işçi sınıfını Kapital ve Devlet karşısında iki cepheli bir savaş ile uğraştırıp onun dikkatini iki düşman arasında bölme gereksinmesine dayalı bir açıklama yapıyordu. Buna benzer şekilde, hâkim sınıfın toplumda ideolojik erkin sahibi olarak görülmemeyi yararlı bulabileceği ve böylece optimalin altındaki temsil durumunun –daha geniş bir perspektifte– optimal olacağı düşünülebilirdi. Bu argüman, kesin olarak "Marksist" bir tını taşımakla birlikte, benim bildiğim kadarıyla Marx tarafından öne sürülmemiştir.

---

1 *Alman İdeolojisi*, s. 60.

Filtre modelini kabul eder ve "türeme modeli"ni düpedüz fantazi[1] olarak reddeder isek, bir hâkim sınıfın hangi *mekanizma* yoluyla bazı teorik görüşleri ötekiler karşısında seçebildiği sorusuyla baş başa kalırız. Bu soru, sınıf çıkarının ideoloji seçiminde maksimand olarak işlediği modelde en keskin şekilde görülür, ama sınıf çıkarının bir yan kısıt olarak işlediği modelde de eşit önem taşır. Bir hâkim sınıf, teorik olarak başat fikirlerin, en azından asgari ölçüde, kendi "maddi çıkarı ve toplumsal konumu"na uygun olmalarını nasıl sağlar? Soru, bir sınıfın ideologlarını nasıl seçtiği değil, seçilen ideologların o sınıfın ekonomik erki dolayısıyla nasıl olup da entelektüel hegemonya kurdukları sorusudur. Hâkim fikirler, niçin hâkim sınıfın fikirleri olmalıdır?

Bu soruya bir yanıt verilmeyişi, Marksist ideolojiler teorisindeki ana kusurdur. Hâkim sınıfın dünya görüşüne tekabül eden fikirlerin, aydınlar arasında niçin orantısız kabul görmeleri gerektiğini açıklamak için mikro-temeller sunulmaz. Devletle ilgili olarak, eşdeğer sorunun yanıtı, vergi tabanı için kapitalist sınıfa bağlı olan devletin maddi çıkarıyla verilmekteydi. Benzer bir açıklama, ideolojiler durumunda pek geçerli olmaz. İlkin, ideologların maddi destek gereksinmesi fazla değildir. Bir meta olarak bilginin özel niteliğinden dolayı, fikirlerin yayılması o kadar pahalı değildir. Bu nedenle, *a priori* olarak, fikirler alanında, ekonomik erkin dağılımında olduğundan daha fazla çoğulculuk olması beklenebilir. İkinci olarak, özel biçimde desteklenen ideologlar çoğu zaman etkisiz olurlar. "Sözcü" olarak hareket edebilmek için, basit birer "sahibinin sesi" olarak görülmemelidirler.[2] Üçüncü olarak, ideologların devletçe desteklenmesi, ekonomik yönden başat olan sınıfın çıkarlarından ziyade, devletin özerk çıkarlarını temsil edebilirdi. Kuşkusuz, bu beyanlara karşı birtakım istisnalar düşünülebilir, ama bu beyanlar maddi destekten hareket eden argümanın belirleyici olamayacağını göstermek için yeterince genel bir geçerliliğe sahiptirler. Ayrıca, korelasyonu savunmanın bir başka yolunu ben bilmiyorum.

Şimdi, ideolojiler teorisini kuşatan kimi epistemolojik sorunlara geçiyorum. Bu sorunlar, fikirlerin toplumsal nedenlemesine, sağlam temeller üzerinde durmalarına ve doğruluklarına ilişkindir. Genel olarak, toplumsal ba-

---

1 Bu fantazmagorik düşünüş tarzının iyi bilinen bir örneği, Borkenau'nun *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* adlı kitabıdır. Onun iddiasına göre, örneğin (s. 272, 277, 291, 353), onyedinci yüzyılın felsefi ve bilimsel teorileri "her ayrıntıda", hatta "her bir satırda", toplumsal olarak belirlenmiştir. Borkenau üzerine başka yorumlar için, bkz. benim *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste*, s. 18 vd.

2 Yani, sözcüler bağımsız olmalıdır –fakat bu, onların bağımsız görüşlere sahip olmaları gerektiği anlamına gelmez. Bu ikinci gereklilik, ancak ve ancak, metinde tartışıldığı gibi, hâkim sınıfın optimalin altında bir ideolojik temsil derecesini yararlı bulması durumunda söz konusu olurdu.

kımdan nedenlenmiş fikirlerin var olan kanıtlar içinde sağlam temellenmiş olmadıkları yönünde bir karine ve, dolayısıyla, bunların yanlış oldukları yönünde bir başka karine daha vardır. Ancak, farklı ideoloji türlerine baktığımızda ve yayılma yoluyla ortaya çıkan genel kabul gören inançlar ile birçok bireyin zihinlerinde eşzamanlı ve bağımsız olarak ortaya çıkan inançlar arasında ayrım yaptığımızda, işlerin daha karmaşık olduğu görülür.

Genel olarak, bir inanç (i) inancın nedenleri, onun benimsenmesinin gerekçeleriyse ve (ii) bu gerekçeler, o inanca, rastlantısal bir biçimde değil, gerekçeler olarak neden oluyorlarsa,[1] rasyonel olarak nedenlenmiş demektir. Buna karşılık, inançların oluşumuna ilgisiz nedenler girmekteyse veya inançlar ilgili nedenlerce ilgisiz biçimde şekillendirilmekteyse, o zaman, inançlar yanlış şekillenmiş olurlar. Bu gibi ilgisiz nedenler arasında, inanan kişinin çıkarlarını veya konumunu belirtebiliriz; böylece, toplumsal olarak nedenlenmiş inançlar rasyonel olarak nedenlenmemiş olurlar. Ama bu durum, onların rasyonel olarak temellenmiş olmalarını, yani, inanan kişi kanıtları rasyonel biçimde değerlendirmiş olsaydı varılacak inançlar olmalarını dışlamaz. Rasyonel değerlendirme yoluyla varılacak olan bir inancın aynısına dileyici düşünüş yoluyla varmak düpedüz olanaklıdır. Kendini kandırmanın tersine, dileyici düşünüş zihinde herhangi bir ikiliği ima etmek zorunda değildir. Fakat bu çakışma sadece tesadüfen ortaya çıkabilirdi. Karine şudur ki, rasyonel olarak temellenmiş inançlar rasyonel olarak nedenlenmiş olmalıdır.

Sonra, bir inanç rasyonel olarak temellenmiş olsa bile, doğru olması gerekmez. Rasyonel olarak temellenmiş inançlar, *dünya* ile doğru türden ilişki içinde olan inançlar değil, *kanıtlar* ile doğru türden ilişki içinde olan inançlardır. Şimdi, elbette ki rasyonel inanç oluşumunun ölçütleri, bu sürecin hedefleriyle tanımlanırlar, ve bu hedef doğru inançlara varmaktır. Ancak, bu ölçütler genelde doğruya götürseler de, verili herhangi bir durumda böyle olmaları gerekmez. Aklı başında her insanı yanlış bir vargıya götürecek bir tesadüfler komplosunun kurbanıysanız, inancınız bundan dolayı daha az rasyonel olmaz. Buna karşılık, dileyici düşünüş veya benzeri nedenler ile, kanıtları dikkate almasanız da, tesadüfen doğru bir inanca varabilirsiniz. Ancak, bir kez daha, doğru inançların rasyonel olarak temellenmiş oldukları yolunda bir karine vardır.

Özetlemek gerekirse, toplumsal olarak nedenlenmiş bir inancın rasyonel olarak temellenmiş olmayacağı ve rasyonel olarak temellenmiş olmayan bir inancın yanlış olacağı karinesi, toplumsal olarak nedenlenmiş inançların yanlış olduğu biçiminde bir yargı oluşturur. Yinelemek gerekirse, bu türden inançlar, oniki saatte bir kez doğru zamanı gösteren bozuk saat gibi, pekâlâ

1 İkinci koşul, telafi edici hatalar gibi olguları dışlamak için gereklidir. Örnekler için, bkz. Nisbett ve Ross, *Human Inference*, s. 267 vd.

doğru olabilirler. Mesele yalnızca şudur ki, onların doğru olmalarını *bekleyemeyiz.*

Bu noktada, daha önce belirtilen iki durum arasında ayrım yapmalıyız. Önce, filanca bireysel düşünürün zihninde doğan ve sonra, yayılma yoluyla, başka birçoklarının maddi çıkarına veya toplumsal konumuna uygun olduğundan, onların da benimsediği bir inancı düşünelim. Bu durumda, söz konusu inanç, onu benimseyen kişilerin büyük çoğunluğu bakımından toplumsal olarak nedenlenmiş olacaktır, ama bu onun doğruluğu aleyhine bir karine oluşturmaz. Bunu görmek için, doğru veya yanlış, her inancın şu veya bu kümenin çıkarına veya konumuna uygun düşeceğini gözlemek yeterlidir. İnsan doğası böyle iken, kümenin üyelerinin, inancı, bu uygunluk nedeniyle benimseyecek olmaları yüksek olasılıktır. İdeolojiler konusunda filtre modeline göre, daha sonra hâkim sınıfın fikirlerine dönüşen inançları ilk kez formüle eden ideologların kendilerinin benzer şekilde irrasyonel güçlerin etkisinde olduklarını düşünmek için neden yoktur.[1] Doğru, Marx, Malthus'un ve ötekilerin temsil ettikleri sınıf kadar kötü niyetli olduklarını ima etmeye eğilimliydi, ama öyle sanıyorum ki bunu bir sapmadan ibaret görmeliyiz.

Öte yanda, gündelik hayatın kendiliğinden doğan yanılsamalarını ve bunların pek az maskelenmiş ifadeleri olan teorileri düşünelim. Bu durumda, toplumsal olarak nedenlenmiş inançların yanlış oldukları karinesi iyice güçlenir. Burada, toplumca paylaşılan inançlar, büyük harflerle yazılmış bireysel inançlardır yalnızca, ve toplumsal nedenli olmayan köken ile toplumsal nedenli yayılma arasında bir ayrım yapmak için yer yoktur. İdeolojiler teorisi, inançların kabul edilmesiyle değil de, onların üretilmesiyle dolaysızca ilgilendiği zamandır ki doğruluk değeri problemi ivedi bir problem haline gelir.

Böylece, en azından Karl Mannheim'dan bu yana bilgi sosyolojisine musallat olmuş bir problemi, içsel tutarlılık problemini çözebilir veya ondan kaçınabiliriz. İtiraz şudur ki bütün teorilerin toplumsal olarak temellenmiş ve dolayısıyla yanlış olduklarını söyleyen bir teorinin kendisi de toplumsal olarak temellenmiş ve kendisi tarafından yanlışlığa mahkum edilmiş olmalıdır. Georg Lukacs ve başkaları, Marksizmin ayrıcalıklı niteliğine gönderme yapa-

---

1 Çağdaş bir örnek olarak, *Anarchy, State and Utopia* kitabında Robert Nozick tarafından önerilen libertaryen adalet teorisini belirtebiliriz. Açıktır ki, onun teorisini büyük bir istekle benimseyenlerin birçoğu, bilişsel olmayan temeller üzerinde böyle yaparlar, fakat Nozick'in kendisinin önyargı kurbanı olduğunu düşünmek için pek az gerekçe vardır. Örneğin, onun geçmişteki adaletsizliğin düzeltilmesiyle ilgili bir ilkenin gerekliliği üzerinde durması, çok büyük ölçekte devlet müdahalesi olanağına yer verdiğinden, herhalde onun izleyicilerinin birçoğunu dehşete düşürürdü. Bu örnek, bir inanç sisteminin, yayıldığı zaman, kimliğini her zaman tam olarak korumadığını da gösterir. Bir sınıf, yalnızca bir teoriyi seçmez; seçilen teori içinde, hangi öğelerin vurgulanacağını da seçer.

rak bu itirazı geçersiz kılmaya çalıştılar.[1] Marksizm, proletaryanın teorisidir; proletarya ise, kendi dar sınıf çıkarı içinde değil, insanlığın çıkarı içinde hareket eden bir sınıftır. Bu savunma, bana göre, tamamıyla geçersizdir. Toplumsal nedenleme toplumsal nedenlemedir; rasyonel nedenleme rasyonel nedenlemedir; ve toplumsal olarak nedenlenen bir inanç, onu yaratan çıkarın herhangi bir belirli kümenin değil, genel olarak insanlığın çıkarı olmasından dolayı daha rasyonel hale gelmez. Marksizm, kendi tutarlılığına gönderme yapmak suçlamasından kaçınacak ise, bir başka çıkış yolu bulmak gerekir. Filtre teorisinde, itirazın öncülünün çöktüğü derhal görülmektedir. Geniş çapta kabul edilen bütün teoriler toplumsal olarak temellenmiş olsa bile, toplumsal temelleniş onların yayılması ve kabul görmesi yoluyla işliyor ise, bu durum onların doğruluğuna karşı herhangi bir karine yaratmaz.

8.2. Mekanizmalar

İdeolojiler teorisinin esas görevi, fikirlerin, onlara sahip olan kişilerin zihinlerinde nasıl doğduklarını veya kök saldıklarını açıklamak olmalıdır. Marx'ın bu problemi gerektiği kadar ciddiye almış olduğunu sanmıyorum. Marx, hatalı bir şekilde, ideolojilerin toplumsal sonuçlarına bakarak bu problemden kaçınabileceğini düşünüyordu. Ama, bu konuda onun hiçbir şey sunmadığını söylemek de istemiyorum. Bu ayrımda, iktisadi, felsefi, dini veya siyasi ideolojiler hakkında Marx'ın açıklamalarının temelinde yatan çeşitli mekanizmaları irdeliyorum. 8.2.1'de, onun ideoloji üzerine bütün yazılarında şu veya bu biçimiyle yer alan "ters çevirme teorisi" üzerinde duruyorum. Bu teori, kimi zaman, ideolojilerde gerçek öznenin mistik yüklem olarak ve mistik yüklemin de gerçek özne olarak göründüğü düşüncesi şeklinde; kimi zaman, (bunun eşdeğeri olmayan) yaratılanın yaratan olarak ve yaratanın da yaratılan olarak göründüğü düşüncesi şeklinde ifade edilir. Bunların ortak teması şudur: *bir ideoloji, bütünün parça noktasından algılanmasını içerir.* 8.2.2'de, bir sınıfın üyelerinin kendi spesifik çıkarlarını genel olarak toplumun çıkarlarıyla karıştırmalarına yol açan "sıcak" mekanizmaları tartışıyorum. 8.2.3'te, yerel olarak geçerli olan ilişkilerin genelleştirilmesinde veya *herhangi* bir durumda doğru olabilenin *bütün* durumlar için doğru olabileceğine inanılmasında görülen bilişsel safsata konu alınıyor. 8.2.4'te, spesifik olarak kapitalist kategorilerin pre-kapitalist toplumsal yapılara veya kapitalist olmayan toplumsal yapılara uygulanmasından doğan "kavram emperyalizmi" üzerinde duruyorum.

---

1 Lukacs, "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats", s. 311 vd. Ezici bir eleştiri için, bkz. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, cilt 3'te Lukacs üzerine olan bölüm.

8.2.1. Ters çevirme

Marx, din ve felsefenin, spekülatif özneleri –Tanrı veya Ruh– onların iddia edilen yüklemlerinin –ampirik insanlar– yüklemlerine sistematik olarak dönüştürmek yoluyla baş aşağı konulmaları gerektiği fikrini Feuerbach'tan aldı. Bu fikir, en açık şekilde, Marx'ın erken dönem yapıtlarından biri olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'da görünür, ama sonraki yazılarında da önemli olmaya devam eder. Spekülatif önermelerin baş aşağı çevrilmesi, gerçek öznelerin onların yüklemlerinin yüklemlerine dönüştürüldüğü daha önceki bir ters çevirmeyi geçersiz kılar. Bu ilk ters çevirme, ideolojilerin oluşturulmasına yönelik bir mekanizmadır. Marx bu konuda tam olarak açık değilse de, bunun iki önemli alt-kategorisi var gibi görünüyor: *soyutlama* ve *yansıtma.* Yansıtmayı, özneyle nesnenin veya yaratanla yaratılanın ters çevrilmesi olarak tanımlamak belki de daha uygun olur. Soyutlama bilişsel bir safsata üzerinde dururken, yansıtmanın güdüsel bir temeli var gibidir.

Soyutlamanın arketip modeli Hegel'in felsefesidir. En genel düzeyde, varlık ile bilincin ters çevrilmesine, düşüncenin düşünme eyleminden, bilincin *(Bewusstsein)* bilinçli varlıktan *(das bewusste Sein)* ayrılmasına dayanır.[1] *Kutsal Aile*'de Marx, okuyucuları, bu yoldan felsefe yapmak için çok alaycı bir reçeteyle eğlendirir.[2] Elma, armut, çilek veya badem gibi farklı meyvelerle işe başlanır; onların ortak özü olan "Meyve" damıtılır; bu soyutlama belirli meyvelerin esası olarak konulur; ve son olarak, belirli, somut meyveler "kavramın kendini örneklendirmesi" olarak çıkarsanır. Elbette ki, ampirik meyvelerin "Meyve" esasının yalnızca ilinekleri olduklarına inanmış veya inanmamış olan şaşkın okuyucuya yalnızca son aşama sunulur.[3] Daha spesifik bir düzeyde, Marx, Hegel'in siyaset felsefesinde özneyle yüklemin sistematik olarak ters çevrilmesinin gerçekleştiğini ileri sürer.[4] Bu iddia, Hegel'in şu konuları tartışmasıyla ilgili olarak öne sürülür: monark[5], zümreler[6] ve, özellikle, toprağın sahibini "mülkiyetin mülkiyeti" haline getiren ekberiyet kurumu[7].

Şimdi, insan, soyutlama metodunu farkında olmadan kullanmaya devam ederken, onu eleştirebilir. Hegel'i ayakları üzerine oturtmak, genç Hegelcilerin en çok rağbet gören uğraşıydı, ama Marx onların Hegel'den tam olarak kurtulamadıklarını fark etti. *Alman İdeolojisi*'nde Marx, çağın problemlerini çözme-

---

1 *Alman İdeolojisi*, s. 36.
2 *Kutsal Aile*, s. 57 vd.
3 Benzer bir açımlama için, ayrıca bkz. *Felsefenin Sefaleti*, s. 163 vd.
4 *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, s. 11, 23.
5 Aynı yerde, s. 33 vd.
6 Aynı yerde, s. 60 vd.
7 Aynı yerde, s. 106; krş. *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 266.

nin bu yalınkat tarzına öfkesini açıkça ortaya koyar.[1] Feuerbach, Bauer veya Stirner Hegelci soyutlamaları yıktıklarında, bunların yerine kendi soyutlamalarını–Tür, İnsan, Tek– koyarlar. "İnsan" kavramı Ruh'un bir yükleminden bir özneye dönüştürüldüğünde, gerçek insanların bir yüklemi olarak, soyut insan olarak kalır.[2] *Alman İdeolojisi*'nde somut, bireysel insanlar tarihin öznesi yapılır ve soyutlamalar kesin olarak atılırlar. Marx'ın başka hiçbir yapıtında olmadığı kadar, bu kitapta, sağlam bir metodolojik bireycilik ve spekülatif teleolojiye girişmenin reddi çok belirgin özelliklerdir (2.4.2).

Grundrisse'de ve, daha az bir ölçüde, başka olgun iktisadi yazılarında, Marx genç Hegelcilerin tarzına geri döndü. Evet, spekülatif metodu kendi metodundan ayırt etmeye özen gösterdiği doğrudur. Kendi metoduna göre, "somut bütünsellik, düşüncelerin bir bütünselliğidir, düşüncede somutluktur, aslında düşünme ve anlamanın bir ürünüdür; ama kesinlikle, gözlem veya kavrayışın dışında veya üzerinde kendini düşünen ve yaratan kavramın bir ürünü değildir".[3] Ancak, diyalektik tümdengelim metodunda (1.5.1) "Kapital", adeta kendiliğinden üretme yoluyla bireysel kapitalistleri meydana getirip, kendi kendini farklılaştıran kavram rolündedir.[4] Soyutlama metodu Marx üzerindeki hâkimiyetini hiç yitirmedi.

Hangi anlamda, soyutlama metodu ideolojilere, yani toplumsal olarak temellenmiş fikirlere yol açar? Bunun yanıtı, şeyleşme teorisinde (2.2.6) bulunur. Bireyin akışkan faaliyetinin bölümlenmiş uzmanlıklar biçiminde sabitleşmesi nedeniyle, düşünürler yapanlardan ayrılırlar ve, sonraki aşamada, düşünce düşünürlerden ayrılır:

> Hâkim fikirler, hâkim bireylerden ve, en önemlisi, üretim tarzının verili bir aşamasının sonucu olan ilişkilerden ayrıldıklarında ve, böylece, tarihin daima fikirlerin etkisi altında olduğu vargısına ulaşıldığında, bu çeşitli fikirlerden tarihteki başat güç olarak "Fikir", düşünce, vs.'yi soyutlamak ve dolayısıyla bütün bu ayrı fikirleri ve kavramları, Kavram'ın tarih içinde gelişen "kendini belirleme biçimleri" olarak görmek çok kolaylaşır. O zaman da, doğal olarak, insanın bütün ilişkileri, insan kavramından, kavramlaştırılmış insandan, insanın özünden, İnsan'dan türetilebilir.[5]

Alman İdeolojisi'nin taslak notlarında, kendisi sınıflı toplumun bir ürünü olan işbölümü, açıkça ideolojik soyutlamanın temel nedeni olarak belirtilir:

> *İdeologların niye her şeyi baş aşağı çevirdikleri.*
> Rahipler, hukukçular, siyasetçiler.
> Hukukçular, siyasetçiler (genelde devlet adamları), ahlakçılar, rahipler. Bir sınıf içindeki

1 *Alman İdeolojisi*, s. 234 vd., s. 394-5.
2 Aynı yerde, s. 29, 293.
3 *Grundrisse*, s. 101.
4 Ayrıca bkz. 1.5.1'de aktarılan öz-eleştirisel ifadeler, *Grundrisse*, s. 151.
5 *Alman İdeolojisi*, s. 61.

bu ideolojik bölümlenme için: (!) *Meslek, işbölümü nedeniyle bağımsız bir varoluş kazanır.* Herkes, kendi mesleğinin esas meslek olduğuna inanır. Mesleğin doğası yüzünden, herkesin, kendi mesleği ve gerçeklik arasındaki bağlantı konusunda yanılsamalar besleme olasılığı daha da fazladır. Bilinçte –hukukta, siyasette, vs.– ilişkiler kavramlara dönüşürler; bu ilişkilerin ötesine gitmediklerinden, ilişkilerin kavramları da onların zihinlerinde sabit kavramlara dönüşürler. Örnek olarak, yargıç yasayı uygular; bu nedenle, yasayı gerçek, etkin itici güç olarak görür.[1]

Yansıtma fikri de Feuerbach'tan kaynaklanır. Feuerbach, özellikle dinsel düşünceyi, insanın özünün doğa-üstü bir varlığa yansıtılması olarak görmekteydi. Dinde, insanın "kendi doğası, ona, ilk olarak bir başka varlığın doğası gibi görünür".[2] Bu yansıtmanın nedeni, esas olarak, istek gerçekleştirmenin bir biçimidir: "Tanrıları yaratan şey, *kendi başına* insanın perişanlığı değildir, fakat bu perişanlığın, istek gerçekleştirmenin aleti olarak hayal gücünde bulduğu, bu isteklerin ve arzuların *nesnelerini* yaratan ve kendine mal eden, aslında onları nesneleştiren ve böylece kendine mal edilebilir kılan *doyumdur.*"[3] Yansıtmaya ilişkin psikanalitik teoride olduğu gibi, yansıtan ile yansıtılan ilişkisi ters çevrilir. Freud'a göre, "Ondan nefret ediyorum" düşüncesi, "O benden nefret ediyor" olarak görünür.[4] Dinde, insanın Tanrı'yı yaratması, Tanrı'nın insanı yaratması olarak görünür. Fakat, temelde yatan nedenler hayli değişiktir. Freud'a göre, onun benden nefret ettiğine inanmam, benim ona karşı nefretimi haklı kılar. Feuerbach'a göre, Tanrı yaratıcılık ile donatılır çünkü insan kendi yaratıcı olma arzusunu Tanrı'ya yansıtır.[5]

Marx'ın düşüncesinin oluşumunda bu Feuerbachçı analizin önemi ne kadar vurgulansa azdır. Bu analiz, onun yalnızca din teorisinin değil, siyaset teorisinin ve kapital teorisinin de çerçevesini sunar. Her üçünde de ortak tema, *insanın kendi ürününe köle olmasıdır.* Aşağıda, spesifik olarak ideolojiyle ilgili temaya devam edeceğim, fakat önce Marx'ın bunu başka alanlara nasıl genelleştirdiğini göstermek için bazı pasajlar aktaracağım.

Kapital I'de Marx şunları yazar: "Dinde insana kendi beyninin ürünlerinin hükmetmesi gibi, kapitalist üretimde kendi elinin ürünleri hükmeder."[6] Benzer bir görüşü ifade eden çok sayıdaki başka pasajlar arasında, en çarpıcı olanı *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*'nda karşımıza çıkar:

Kapitalistin işçi üzerindeki hâkimiyeti, şeylerin insan üzerindeki, ölü emeğin canlı emek üzerindeki, ürünün üretici üzerindeki hâkimiyetidir. Çünkü işçiler üzerindeki hâkimiyet araçlarına dönüşen metalar (yalnızca, kapitalin *kendisinin* hâkimiyetinin araçları olarak)

1 Aynı yerde, s. 92.
2 Feuerbach'tan aktaran Wartofsky, *Feuerbach*, s. 276.
3 Wartofsky, *Feuerbach*, s. 216.
4 Freud, "Über einen autobiographisch beschriebenen fall von Paranoia", s. 299
5 Wartofsky, *Feuerbach*, s. 322.
6 *Kapital I*, s. 621.

üretim sürecinin sadece sonuçlarıdır; onun ürünleridir. Böylece, maddi üretim düzeyinde, toplumsallık âlemindeki yaşam süreci düzeyinde –çünkü üretim süreci budur– dinde *ideolojik* düzeyde bulduğumuz şeyin *aynısını*, yani öznenin nesneye ve nesnenin özneye ters çevrilmesini buluruz. *Tarihsel olarak* bakıldığında, bu ters çevirme zorunlu bir geçiş aşamasıdır; bu olmaksızın, kendi başına zenginlik, yani özgür bir insan toplumunun maddi temelini oluşturacak toplumsal emeğin atılgan üretici güçleri, çoğunluğun aleyhine zorla yaratılamazdı. İnsanın manevi enerjilerine ondan bağımsız güçler olarak dinsel bir tanımlamanın verildiği aşamadan kaçınılması ne denli olanaksız ise, bu antagonistik aşamadan kaçınılması da o denli olanaksızdır.[1]

Dikkat ediniz ki ideolojiler özerk değilse, dinin kaçınılmazlığı, kapitalin kaçınılmazlığı ile aynı anlamda düşünülemez. 8.1.3'teki şemayı kullanırsak, *a* dinsel biçimi, A'nın kaçınılmaz bir sonucu olabilir, fakat *b* (veya B) yolunda zorunlu bir atlama taşı olamaz. Yukarıdaki pasajın son cümlesindeki güçlü Feuerbachçı çağrışımları ilerisi için not ederek, dinin hangi anlamda kaçınılmaz olduğu konusuna geri dönmemiz gerekecek.

Şimdi, din ve siyaset arasındaki benzetmeyi irdeleyelim. Daha önceki bir yapıtta, Marx der ki "insanı yaratanın din olmaması, dini yaratanın insan olması gibi, halkı yaratan da anayasa değil, anayasayı yaratan halktır."[2] Temsilcilerin, onları seçen halkı boyunduruk altına sokabilecekleri biçimindeki bağlantılı fikir, *Kapital I*'de, bir aracı olarak kapitalist çiftçinin önemi üzerine bir dipnotun içine gömülmüş olan şu pasajda öne sürülür:

> Burada açıkça görülüyor ki, toplumsal yaşamın bütün alanlarında aslan payı aracıya gider. Ekonomik alanda, örneğin, finansçılar, borsa spekülatörleri, tacirler, dükkâncılar işin kaymağını alırlar; hukuk işlerinde, avukat müşterilerini yolar; siyasette, temsilci seçmenlerden, bakan hükümdardan daha önemlidir; dinde peygamber Tanrı'yı arka plana iter, ve iyi çoban ile onun sürüsü arasındaki kaçınılmaz aracılar olan rahipler de peygamberi arka plana iterler.[3]

Bu sözler, siyasi erkin devredilmesi hakkında genel bir beyan olarak yorumlanabilir, şöyle ki siyasi erkin –ister aşağıdan, ister yukarıdan– kendilerine devredildiği edimciler kısa zamanda onu kendi amaçları yönünde kullanmaya başlarlar. Proletarya diktatörlüğünde, bütün temsilcilerin, onlara devredilen erki gasp etmesinler diye, bütün zamanlarda geri çağrılabilir olmaları üzerinde Marx'ın ısrar etmesi (7.3.1) bununla uyumludur. Biraz daha ihtiyatla, burjuvazinin aristokrasi veya bürokrasi lehine erkten feragat etmesi de (7.1.4) aynı çerçevede görülebilir.

---

1 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 990; ayrıca bkz. *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 276, 496 ve *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 280.

2 *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, s. 29.

3 *Kapital I*, s. 744; ayrıca bkz. *Grundrisse*, s. 331-2.

Din, kapital, siyasi kurumlar –bunlar, *yabancılaşmaya dönüşen insani nesneleşmeler*, yapıcılarını hâkimiyet altına sokan insani yaratımlardır. Marx, bunların komünizmde olanak dışına çıkacaklarına inanıyordu (2.2.7). Ben yine, yabancılaşmanın kaçınılmaz olarak insanlık durumunun içinde yerleşik olduğunu savlayan[1] Jean Hyppolite ile aynı fikirdeyim. Bu savlama, elbette ki, yabancılaşmanın her biçimi yönünden ayrıca ortaya konulmalıdır. Dini, iktisadi ve siyasi yabancılaşmaya neden olan mekanizmalar öylesine farklıdır ki, bunların hepsinin kaçınılabilir veya hepsinin kaçınılmaz oldukları yolunda bir genel sav olamaz. Değişik yabancılaşmaların benzerliği, onları yaratan süreçlerde değil, nihai sonuçlarda geçerlidir.[2] Bu yabancılaşma biçimlerinin daha geniş bir tartışması için, daha önceki bölümlere, özellikle de 2.2.5, 4.3.2 ve 7.3.3'e gönderme yapıyorum.

Marx, dinin varlığı konusunda çok çeşitli açıklamalar sunar. Bunların tartışılmasını –bizi burada ilgilendiren yansıtma mekanizması bir yana– 8.3.2'-ye erteliyorum. Aşağıdaki bilgelik gösterisi, Marx'ın yazılarında bu fikrin en açık anlatımını içerir:

> Almanya için, *dinin eleştirisi* esas olarak tamamlanmıştır, ve dinin eleştirisi bütün eleştirinin öncülüdür. Yanılgının *bayağı* varoluşu, onun göksel *oratio pro aris et focis*'i çürütüldükten sonra, inanılır olmaktan çıkmıştır. Cennetin düşsel gerçekliğinde insan-üstü bir varlık aramış ve orada kendinin *yansımasından* başka hiçbir şey bulamamış olan insan, kendi asıl gerçekliğini aradığı ve aramak zorunda olduğu yerde, bundan böyle yalnızca kendinin *benzerini*, ama insan olmayan bir varlığı, bulmaya eğilimli olmayacaktır. Dinsiz eleştirinin temeli şudur: insanı yapan din değil, *dini yapan insandır*. Din, henüz kendini bulmamış olan, ya da kendini bir kez daha yitirmiş olan insanın öz-bilinci ve öz-saygısıdır. Fakat *insan*, dünyanın dışında konumlanmış soyut bir varlık değildir. İnsan, *insanın dünyasıdır*, devlettir, toplumdur. Bu nedenle, bu toplum, bir *tersine çevrilmiş dünya bilinci* olan dini üretir, çünkü onlar bir *tersine çevrilmiş dünyadır*. Din, o dünyanın genel teorisidir, onun ansiklopedik özeti, popüler formdaki mantığı, onun *point d'honneur*'ü, coşkusu, ahlaki onayı, ciddi tamamlayıcısı, evrensel avunma ve haklılaştırma kaynağıdır. İnsanın özünün *düşsel gerçekleşmesidir*, çünkü *insanın özünün* sahici bir gerçekliği yoktur. O halde, dine karşı mücadele, dolaylı olarak, manevi *rayihası* din olan *dünyaya* karşı bir mücadeledir. *Dinsel* ıstı-

1 "Aşkta, insan ilişkilerinde, insanın insan tarafından tanınmasında, insanın kendi dünyasını kurmak için kullandığı teknikte, sosyalist bile olsa, ülkenin siyasi yönetiminde, değiştirmek için her zaman uğraşılabilecek olan fakat her zaman var olan bir tür ayrılmayı, yabancılaşmayı ima eden, kendinin bir başkasında tanınması, kendinin kendi dışında temsil edilmesi yok mudur?" (Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, s. 101.)

2 Cohen (*Karl Marx's Theory of History*, s. 125'te) fetişizm ve dinde şöyle bir ortak mekanizmanın işlediğini öne sürüyor: "Birleştirilmesi gereken öğeler dolaysızca birleştirilmediği zaman, çifte bir yanılsama âlemi yoluyla *ab extra* bir araya getirilirler." Ama bu, benim görüşümde, yalnızca sonucun bir anlatımıdır, onun nasıl ortaya çıktığının bir açıklaması değil.

rap, aynı zamanda, gerçek ıstırabın *ifadesi* ve ayrıca gerçek ıstıraba karşı *protestodur*. Din, ezilen yaratığın ah çekmesidir, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur. Din halkın *afyonudur*.[1]

Bu betimleme-açıklamanın şu özelliklerini not edebiliriz. İlk olarak, din, ezenlerin dayattığı bir ideoloji değil, ezilenlerin kendiliğinden bir icadıdır.[2] İkinci olarak, dinin temeli, açıkça güdüseldir ve Feuerbach'ın istek gerçekleştirme kavramıyla bağlantılıdır. Ancak, Feuerbach'ın tersine, Marx dinsel yaratılış efsanesine ilişkin bir açıklama sunmaz. Marx için, ters çevirme, insanın kendi beyninin yaratımı tarafından yaratıldığına inanması değil, insana "kendi beyninin ürünlerinin hükmetmesi" olayıdır. Son olarak, *Yahudi Sorunu*'nda daha geniş işlenen bir fikrin belirtisi vardır: dini kaldırmak için, insanları, onların bu dünyadaki perişanlığını telafi etmek amacıyla dini icat etmeye yönelten toplumsal ve siyasi koşulları kaldırmak gerekir.

Soyutlama ve yansıtma düşünceleri, benim görüşümde, kendi başlarına sınırlı bir ilgiye layıktır. Marx, bu düşüncelerin esas kaynağı olmadığı gibi, onları analitik duyarlılığı yüksek açıklamalar için de kullanmaz. Ama yine de, bu düşünceler, Marx'ın görüşlerinin biçimlenmesindeki önemlerinden dolayı anılmayı hak ediyorlar. Gençliğinde etkilendiği fikirler arasında, bunlar belki de en fazla belirleyici olanlardı. Hep birlikte alındıklarında, yabancılaşmış topluma ilişkin şöyle bir teori oluşturuyorlar: bazı insanlar, yalnızca fikirlerle uğraştıklarından, dünyayı fikirlerin yönettiğine inanma noktasına gelirler; başka insanlar ise, perişan bir durumda olduklarından, bir aşkın varlık kavramını icat etmeye yönelir ve nihayetinde onun hükmü altına girerler. Her iki sınıf da, baş aşağıya çevrilmiş bir dünyada yaşarlar. Nihai sebep aynı olsa da, yakın sebepler farklıdır. İdeologlar, bilişsel bir yanılsamanın kurbanlarıdır; halk kitleleriyse, avunma veya uyumsuzluk azaltma gereksinmelerinin kurbanıdır.

8.2.2. Özel ve genel çıkar

Marx'ın önerdiği çıkara dayalı inanç açıklamaları içinde, en zekice olan açıklama, bir özel çıkarın taşıyıcılarının bunu toplumun genel çıkarı olarak sunma eğiliminde oldukları düşüncesidir. Bu eğilimin, zorunlu olarak, yanlış inançlara yol açması gerekmez. Tarihteki belirli zamanlarda, bir sınıfın özel çıkarı, gerçekten de, genel olarak toplumun çıkarıyla örtüşebilir, şu anlamda

1 "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı–Giriş", s. 175.
2 Bkz. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, çeşitli sayfalar ve ayrıca aşağıda 8.3.2.

ki, bu özel çıkarın gerçekleşmesi, küçük hâkim azınlıktan başka herkese yararlar getirecektir. Bu gibi durumlarda, o sınıf direnilmez bir ivme kazanır. Başka durumlarda, özel çıkarla genel çıkarın örtüştüğü inancı hatalı olacak ve sınıf pek fazla ilerleme kaydetmeyecektir. 8.1.3'te işaret edildiği gibi, kuşkulu bir nedensel mekanizmanın ürettiği bir inanç, ancak istisnai hallerde bile olsa, pekâlâ doğru olabilir. Her sınıf, kendi özel çıkarlarıyla toplumun çıkarlarının örtüştüklerine inanma eğilimindedir ve bu inancın gerçekten doğru olduğu dönemlerde siyasi erki ele geçirir. Oniki saatte bir defa doğru zamanı gösteren bozuk saat ile yapılan benzetme, burada bir miktar höristik değer taşır. Bir toplumsal sınıf ve ona tekabül eden siyasi parti, öteki sınıflara yönelik bir *sürekli teklif* oluştururlar.[1]

İlk olarak, kendi çıkarından daha geniş çıkarların sözcüsü olduğuna içtenlikle ama hatalı olarak inanan küçük burjuvaziye ilişkin şu iki anlatımı düşünelim:

> Yine de, Anarşi partisinin farklı büyük kesimlerinin *sosyalizmi* ne kadar çeşitli olsa da, onların sınıfının veya sınıf parçasının ekonomik koşullarına ve bunlardan doğan toplam devrimci gereksinmelerine göre, bu parti *bir* noktada uyum içindedir: kendini *proletaryanın kurtuluşunun aracı* olarak ve proletaryanın kurtuluşunu da kendi *amacı* olarak ilan etmek. Kimileri bakımından kasıtlı aldatma; kimileri bakımından kendini aldatma. Kendi gereksinmelerine göre dönüştürülen dünyayı, herkes için en iyi dünya olarak, bütün devrimci taleplerin gerçekleşmesi ve bütün devrimci çatışmaların ortadan kaldırılması olarak gösterirler.[2]

> Sosyal-demokrasinin özel niteliği, demokratik-cumhuriyetçi kurumların, iki kutup olan ücretli emek ve kapitali aşmanın araçları olarak değil, onlar arasındaki karşıtlığı hafifletmenin ve bunu uyuma dönüştürmenin araçları olarak talep edilmesidir. Bu amaca ulaşmak için önerilen araçlar ne kadar farklı olursa olsun, bu amaç az çok devrimci kavramlar ile ne kadar süslenirse süslensin, içerik aynı kalıyor. Bu içerik, toplumun demokratik bir yoldan, fakat küçük burjuvazinin sınırları içinde, yeniden biçimlendirilmesidir. Ancak, küçük burjuvazinin, ilke olarak, bencil bir sınıf çıkarını gerçekleştirmek istediği yolunda dogmatik bir anlayış oluşturmamak gerekir. Aslında, küçük burjuvazi, kendi kurtuluşunun *özel* koşullarının, çağdaş toplumun kurtulabilmesi ve sınıf mücadelesinden kaçınılabilmesi için *genel* koşullar olduklarına inanır.[3]

İlk pasaj, kendini aldatmanın varlığını, ikinci pasaj ise, ideologlarda dar bencilliğin yokluğunu ileri sürüyor. Daha önce belirtildiği gibi, kendini aldatma değil de, dileyici düşünüşten söz etmek daha uygun olur, çünkü bu yoldan

---

1 Bu formülasyonu Francis Sejersted'e borçluyum. Çok açıktır ki teklifin başka sınıflarca kabul edildiği durumların her zaman döngüsel biçimde yinelendiklerini anlatmak istemiyorum.

2 *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 126.

3 *Onsekiz Brumaire*, s. 130.

varılan inanç, iyi temellenmiş ve dahası doğru bile olabilir – küçük burjuvazi bakımından Marx öyle olmadığını düşünse de. Dar anlamda düşünülen öz-çıkarın, dileyici düşünüş aracılığıyla, bir genel çıkar vizyonuna dönüştürülmesi, siyasette başarının gerekli bir koşuludur. Büyük sonuçlar elde etmek için gereken coşku, ancak ve ancak, toplum adına hareket edilmekte olduğu inancıyla yaratılabilir. Önyargının yararlarıyla ilgili Marx'ın argümanının (8.1.2) rasyonel çekirdeği işte budur. Yinelersek, bu yeterli bir koşul değildir, çünkü bunun yanı sıra genel çıkarın temsilcisi rolündeki sınıfın çevresinde toplanmaya istekli başka sınıflar da var olmalıdır. Ayrıca, koşulun varlığının, getirdiği yararlar ile açıklandığına inanma tuzağına düşmemeliyiz. Önyargı [toplumsal çıkarın belli bir sınıf veya küme tarafından temsil edildiği veya onun özel çıkarıyla örtüştüğü yolundaki önyargı-ç.n.] başarı için gereklidir, ama yeterli değildir; ve başarı, geriye dönük olarak, önyargıyı açıklamaz.[1]

Alman İdeolojisi'nde hayli karanlık bazı pasajlarda Marx, özel çıkarların, kendilerini, bir sözde genel çıkara dönüştürme eğiliminde olduklarını ileri sürer. Bazen de, iki aşamalı bir sürecin varlığını ileri sürer gibidir: kişisel çıkarlar, ilk olarak, sınıf çıkarlarına dönüşürler ve daha sonra sınıf çıkarları genel çıkar olarak sunulurlar:

> Nasıl oluyor da kişisel çıkarlar her zaman, bireylerin iradesi hilafına, bireyler karşısında bağımsız varoluş kazanan sınıf çıkarlarına, ortak çıkarlara dönüşüyorlar ve, bu bağımsızlık içinde, *genel* çıkarlar biçimine bürünüyorlar? Nasıl oluyor da bu genel çıkarlar gerçek bireyler ile çelişki içine giriyorlar ve, bu çelişki içinde, ..., bilinç tarafından *ideal* ve hatta dinsel, kutsal çıkarlar olarak algılanabiliyorlar?[2]

> Kişisel çıkarların temsilcisi, var olan üretim ve eyleşim tarzında, genel çıkarlar olarak bağımsız bir varoluş edinen ve ideal çıkarlar biçiminde algılanan ve savunulan ortak çıkarlar ile zorunlu çelişkisi nedeniyle "basit anlamda bir egoist"tir yalnızca.[3]

---

1 Bu paragrafta tartışılan görüşlerin kaynağının Marx olduğuna yaygın şekilde inanılır. Öyle ise (ve öyle değilse bile), Tocqueville'in 1831-2 yıllarındaki Amerika seyahatine ilişkin defterlerde tamamıyla aynı analizin yer aldığını kaydetmek ilginç olabilir: "Benim büyük siyasi partiler dediklerim, ilkelerin sonuçlarına değil, kendilerine, özel durumlara değil genelliklere, insanlara değil fikirlere bağlananlar, işte bu partiler, genel olarak, ötekilerden daha soylu davranışlara, daha yüce tutkulara, daha sahici inançlara, daha içten ve gözüpek bir tavra sahiptirler. Siyasi tutkularda her zaman büyük bir rol oynayan özel çıkar, burada kamusal çıkarın örtüsü altında daha kolayca saklanır; canlandırdığı ve harekete geçirdiği kişilerin gözünden kaçmayı bile başarır sık sık. Küçük partiler ise, genel olarak, siyasi inançtan yoksundurlar; onların karakteri, her hareketlerinde kendini açıkça gösteren bir bencillik ile dolmuş ve damgalanmıştır; kızmaları bile her zaman samimiyetsizdir." (Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis*, s. 260.)

2 *Alman İdeolojisi*, s. 245.

3 Aynı yerde, s. 247.

Başka bir yerde Marx, "somut özel çıkarların, vs. evrensel çıkarlar olarak ifade edildikleri bu eyleşim ilişkilerine ait eski geleneksel fikirler, basit idealleştirme sözlerinin, bilinçli yanılsamanın, kasıtlı riyakârlığın düzeyine indikleri"[1] zaman, bu durumdan, üretim güçleri ve üretim ilişkileri[2] arasında bir çelişki belirtisi olarak söz eder. Bu düşüncenin genel bir ifadesi şudur:

> Hâkimiyeti hedefleyen her sınıf, proletaryanın durumunda olduğu gibi, onun hâkimiyeti bütünüyle eski toplum biçiminin ve genel olarak hâkimiyetin ortadan kalkmasına yol açsa bile, kendi çıkarını genel çıkar olarak göstermek için –ki ilk başta bunu yapmak zorundadır– önce siyasi erki ele geçirmelidir.[3]

Bu ifade, erkin ele geçirilmesinin bir özel çıkarı genel çıkar olarak göstermenin bir aracı olduğunu ima ettiğinde, arabayı atın önüne koyar gibidir. Marx'ın bu konu üzerine en genel beyanında, öncelik sırası tersine çevrilir:

> Ondan önceki hâkim sınıfın yerine geçen her yeni sınıf, sırf amacını gerçekleştirmek için, kendi çıkarını toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorundadır; yani, fikirler biçiminde ifade edilirse: kendi fikirlerine evrensellik biçimi vermek ve onları rasyonel, evrensel ölçekte geçerli yegâne fikirler olarak sunmak zorundadır. Bir devrim yapan sınıf, en baştan itibaren, bir *sınıfa* karşı olması nedeniyle de olsa, bir sınıf olarak değil, toplumun tamamının temsilcisi olarak, hâkim sınıf karşısında bütün toplum kitlesi olarak öne çıkar. Bunu yapabilir, çünkü başlangıçta onun çıkarı gerçekten de bütün öteki hâkim olmayan sınıfların ortak çıkarıyla esas olarak bağlantılıdır, çünkü o zamana dek var olan koşulların baskısı altında onun çıkarı belirli bir sınıfın belirli çıkarı olarak henüz gelişmemiştir. Dolayısıyla, onun zaferi, başat bir konuma ulaşmakta olmayan öteki sınıfların pek çok bireyi için de yararlıdır, ama bu bireylerin şimdi hâkim sınıfa yükselmelerine olanak verdiği ölçüde, yalnızca bu ölçüde yararlıdır.[4]

Erki kazanmak için, bir sınıf, "Alman bürgerler"[5] gibi küçük çıkarların dilini değil, evrenselliğin ve rasyonelliğin dilini konuşmalıdır. Burjuvazi, feodal ayrıcalıklara saldırırken, onların kaldırılmasından yarar görecek olan bütün sınıfların adına konuşmaktaydı. Marx'a göre, burjuvazinin "ortak çıkarı"nın toplumun "genel çıkarı"na dönüştürülmesi sürecinde, "genel çıkar" öyle bir biçim alır ki, bireysel burjuva artık onunla kendini tam olarak özdeşleyemez. Bu durum, bir sınıf ile onun ideolojik temsilcileri arasındaki bölünmenin (8.1.3) nedeni olsa gerek. Bundan başka, şunu da varsaymalıyız ki ideolojilerin rasyonel ve evrensel biçimi, ideologların, fikirleri, belirli bir sınıf için yararlı olanla sınırlamak yerine, onların mantıksal sınırlarına dek götürme eği-

1 *Alman İdeolojisi*'nde üretim ilişkilerinden "eyleşim ilişkileri" olarak söz eder.
2 *Alman İdeolojisi*, s. 293.
3 Aynı yerde, s. 47.
4 Aynı yerde, s. 60-1
5 Aynı yerde, s. 194; krş. yukarıda s. 484, not 1'de Tocqueville'den yapılan alıntı.

limine bağlıdır. Bütün ayrıcalıkların değil, yalnızca kimi ayrıcalıkların kaldırılmasını istemek, kendine saygısı olan her aydın için olanaksız bir şey olurdu. İdeologların özerkliği –sınıf çıkarının kendi başına öne süreceğinden daha genel ve radikal taleplere yol açan bu özerklik– aslında, en azından başlangıçta, sınıf için yararlıdır. Örnek olarak, Fransız Devrimi'nin radikal evresinde, taleplerin evrenselliği başarı için gerekli bir koşuldu. Ama daha sonra, bu talepler bir yük olarak ve gitgide bir tehlike olarak göründü.[1] Sonraki burjuva devrimlerinde (7.2.1) bu tehlikeler en başta öngörüldü ve böylece radikal evrenin doğmasına hiçbir zaman izin verilmedi. Alman burjuvazisinin dar kafalı –veya hesaplı biçimde akılcı– tavrının nedeni buydu.

Bir sınıfın üyelerinin hangi anlamda dileyici düşünüş içine girdiklerini açıklamalıyım. Bu tarz düşünüş, özel sınıf çıkarlarının genel çıkarla bütünüyle örtüştükleri inancından oluşmaz. Kendi çıkarlarına uyacak şekilde yapılan düzenlemelerin daha sınırlı olacağını yeterince bilirler. Ancak, yine de, iki başka nedenle dileyici düşünüş içine girerler. İlk olarak, başka sınıfların, onların kendi özel çıkarının genelleştirilmiş bir biçiminde bir çıkarları olacağına inanırlar. Küçük burjuvazi, öteki sınıfların, kapital ile emek arasındaki karşıtlığın yumuşatılmasına, yani borç ertelemesi, ucuz kredi ve benzerlerine yönelik kendi taleplerinin genelleştirilmiş bir biçiminde bir çıkarları olacağına inanır. Burjuvazi, öteki sınıfların, bütün ayrıcalıkların kaldırılmasında, yani, burjuvaziyi dolaysızca ilgilendiren ayrıcalıkların kaldırılmasına yönelik onun kendi talebinin genelleştirilmiş bir biçiminde bir çıkarları olacağına inanır. Küçük burjuvazinin tersine, burjuvazi haklı çıkmıştır –daha uzak görüşlü olduğundan değil, fakat onların saati o anda doğru zamanı gösterdiğinden. İkinci olarak, genelleştirilmiş talep için mücadelede burjuvaziye katılan öteki sınıfların, kazanılan zaferi, kendi amaçları için sömürmeyecekleri inancında bir dileyici düşünüş öğesi vardır. Tek bir formülde ifade edilirse: dileyici düşünüş, sınıfın özel çıkarının, öteki sınıfları çekmeye yetecek ölçüde ileriye giden fakat talepler gerçekleştiğinde onları tehlikeli kılacak ölçüde ileriye gitmeyen talepler biçiminde genelleştirilebileceği inancından oluşur.

---

1 Tartışmanın bugünkü durumu için, bkz. Higonnet, *Class, Ideology and the Rights of Nobles during the French Revolution*, özellikle bölüm 5. Sayfa 180'de, Marksistlerin görüşü şöyle özetleniyor: "Jakobenlerin eşitlikçi aşırılıklarının nedeni, onların baş düşmanı olan feodalizmin tamamıyla yıkılmasını sağlamak için, aslında istediklerinden biraz daha ileri gitmeye gerek duymalarıydı." Higonnet, bu görüşün fazlasıyla araçsalcı olduğu ve Jakoben düşünüşünde bir "ahlaki yeniden yapılanma"nın önemini ihmal ettiği itirazını yöneltiyor.

8.2.3. Yerel ve bütünsel bakış

Şimdi, bu güdüsel süreçlerin "soğuk" veya bilişsel analojilerine geçiyorum.[1] Yerel olarak veya *ceteris paribus* geçerli olan nedensel ilişkilerin, daha geniş bir bağlama genelleştirildikleri zaman da geçerli olmaya devam ettiklerine inanma eğilimi vardır. Daha özel olarak, *herhangi bir* bireysel edimcinin bakış açısından doğru olan beyanların, *bütün* edimcilerin toplamına uygulandıkları zaman da geçerli kaldıklarına inanma yönünde doğal bir bilişsel eğilim vardır. Önceki bölümlerde, bu konu birçok defa ortaya atıldı. 1.3.2'de ve 1.4.3'te tümleme safsatasının genel mantığı açıklandı. 3.1.2'de, Marx'ın öz ve görünüş arasında yaptığı ayrım yerel-bütünsel karşıtlığı çerçevesinde anlaşıldı. 4.2.2'de, kapitalizm altında özgürlük yanılsaması aynı karşıtlığa bağlandı. Dolayısıyla, ve ayrıca 8.3.1'de konuya geri döndüğümden, buradaki açımlama görece kısa olacaktır.

Sömürülenlerin, bu bilişsel yanılsama nedeniyle, sömürünün kaçınılmazlığına inanmak yönünde doğal bir eğilim içinde olduklarına dair –Marx'tan ve başkalarından– argümanlar aktaracağım. Ancak, sömüren sınıfların da benzer yanılsamaların kurbanı olabildiklerine inanıyorum. Bilişsel olarak temellenmiş ideolojiler, her zaman için, sömüren sınıfların yararına işlemezler. Yanılsamanın kurbanı bir sömürülen sınıf olduğunda, öyle işlemelerini bekleyebiliriz; fakat sömürenlerin kendileri aynı mekanizmaya tabi olduklarında, bunu bekleyemeyiz. O halde, inananın çıkarı veya konumundan türemiş inançlar anlamında ideolojilerin, her zaman için, ekonomik açıdan başat olan sınıfın ve toplumda var olan üretim ilişkilerinin yararına işledikleri düşüncesi, genel bir önerme olarak doğru değildir.

Çağdaş iktisadi düşüncenin çerçevesi içinde, işçilerin, onların marjinal ürününe tekabül eden bir ücret alıyorlar ise, yani her işçiye, adeta en son işe alınmış veya, daha doğrusu, en son işten çıkarılacakmış gibi ücret ödeniyor ise, sömürülmedikleri fikrinde tümleme safsatası görünür.[2] Bireysel ücret pa-zarlığı var ise, her işçinin gerçekten de kendini böyle görmesi sağlanabilir, çünkü işveren onu işten çıkarmakla tehdit edebilir ve, mantıklı bir biçimde, işçiye onun yarattığı marjinal değerden fazlasını ödeyemeyeceğini söyleyebilir. Ama herkes marjda olamaz. Marj altındaki ürün, genel olarak, marjinal üründen daha büyük olduğuna göre, bireysel değil de toplu pazarlık olduğunda bu argümanın çöktüğü görülür. Elbetteki Marx'ta böyle sözler yoktur, çünkü o bu biçimiyle marjinalizmi kabul etmiyordu (3.2.1). Ancak, benzer bir olguya yol açabilecek ölçek ekonomilerini kabul ediyordu:

---

1 Bu alt-ayrım, büyük ölçüde, benim *Sour Grapes* kitabımın IV.2 numaralı bölümüne dayanıyor.

2 Sömürüye ilişkin bu neoklasik teori için, bkz. Bronfenbrenner, *Income Distribution Theory*, bölüm 8 ve benim "Exploring exploitation" başlıklı yazım.

Emekçi, satışı için kapitalist ile pazarlık yapıncaya kadar, emek gücünün sahibidir; ve sahip olduğundan, yani bireysel yalıtık emek gücünden fazlasını satamaz. Kapitalistin, tek bir insanın emek gücü yerine, 100 insanın emek gücünü satın alması ve tek bir insan yerine, birbiriyle bağlantısı olmayan 100 ayrı insan ile ayrı sözleşmeler yapması, bu durumu hiçbir şekilde değiştirmez. Kapitalist, bu 100 insanı, aralarında işbirliği olmaksızın çalıştırabilir. Onlara, 100 bağımsız emek gücünün değerini öder, fakat 100 insanın birleşik emek gücü için ödeme yapmaz. Birbirlerinden bağımsız olan emekçiler, kapitalist ile ilişkiye giren, fakat birbirleriyle ilişkiye girmeyen, yalıtık kişilerdir.[1]

Burada her işçiye, işe alınan ilk işçiymiş gibi, yani öteki işçilerin katkısı olmaksızın kendi başına üretebileceği miktara göre ödeme yapılır. 100 işçi, tek bir işçinin üretebileceği miktarın 100 katından daha çoğunu üretebilecekleri için, aradaki fark "Doğa tarafından kapitale ihsan edilmiş bir güç olarak, kapitalin özünde bulunan bir güç olarak görünür".[2] Yani işçi, bireysel üretkenliğini bütün işçilere genelleştirme ve arta kalan ürünü "kapital"e bağlama eğilimine girer. Bu durum, kapitalin bir kâr elde etme hakkı için görünüşte bir gerekçe sağlar ve işçiyi tabi olduğu sömürüyü kabul etmeye götürür.

6.2.3'teki tartışmayı izleyerek, bu mekanizmanın açık bir siyasi benzerine işaret edebiliriz. Her bir işçi, tek yanlı eylemden doğacak zarar nedeniyle, çoğu zaman protestodan caydığına göre, toplumsal değişim hiç başlamayabilir. Paul Veyne, benzer şekilde, klasik antik çağda her bağımlı insanın güvenliğini ve geçimini efendisine borçlu olduğuna inanması gerektiğini öne sürmüştür: "Geçimini ve varlığımı Tanrının inayetiyle bu efendiye borçluyum. O olmasaydı ve üzerinde yaşadığım o büyük malikânesi olmasaydı ben ne yapardım?"[3] En acınası durumda olanlar Romalı pleblerdi, "çünkü, hiç kimseye ait olmadıklarından, hiçbir şey değildiler".[4] Bir efendim olmasaydı, daha kötü bir duruma düşecek isem, o zaman, bu mantığa göre, efendilerin bulunmadığı bir toplum çekilmez olurdu, çünkü o durumda kim koruma ve istihdam sağlardı? Benzer bir optik yanılsama, feodalizmin lord ile serfler arasında karşılıklı yarar getiren bir düzenleme olduğu, ürünler ve emek hizmetleri karşılığında lordun koruma sağladığı görüşünü[5] açıklıyor. Tıpkı bir gangsterin, rakip gangsterlerden gelen tehdide işaret ederek kendi haraç çetesini haklılaştırabilmesi gibi, lordun da esas olarak başka lordlara karşı koruma sağladığı göz önüne alındığında, gönüllü ve rasyonel bir düzenleme izlenimi silinmektedir. Yani, feodal

1 *Kapital I*, s. 332-3.
2 Aynı yerde.
3 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 554.
4 Aynı yerde, s. 696.
5 Bu görüş, North ve Thomas'ın "The rise and fall of the manorial system" başlıklı yazılarında öne sürülüyor (ama daha sonra North'un kitabında geri çekiliyor; bkz. *Structure and Change in Economic History*, s. 130).

sistem, her topluluk için –başka herkesin benzer şekilde davranması halinde– lorda boyun eğmenin optimal olması anlamında, pekâlâ bir Nash dengesi olmuş olabilir. Ancak, boyun eğmemek de bir denge olurdu, çünkü bütün topluluklar lordlarını beslemeyi reddetselerdi, o zaman, kendilerinden korkulacak belalılar olmaz, korunma gereksinmesi de olmazdı.[1]

Marx, kapitalistlerin benzer yanılsamaların kurbanı olduklarını ileri sürer. 2.3.2'de işaret edildiği gibi, para fetişizmi, *herhangi bir* bireysel kapitaliste açık olan seçim olanağının –kapitalini üretim amacıyla kullanmak ve onu faiz getiren kapital olarak kullanmak arasında seçim yapma olanağının– aynı anda *bütün* kapitalistlere de açık olduğu şeklindeki hatalı bir inançtan kaynaklanır:

> Bireysel kapitalist, ister en baştan para-kapital olarak var olsun, ister para-kapitale çevrilmesi gerekli olsun, kapitalini, faiz getiren kapital biçiminde ödünç verme veya onu kendi elinde üretken kapital olarak kullanıp değerini genişletme seçeneğine sahiptir. Fakat, kimi vülger iktisatçıların yaptıkları gibi, bunu toplumun bütün kapitaline uygulamak ve kârın nedeni olarak tanımlayacak denli ileriye gitmek, elbette ki, abestir. Kapitalin para biçiminde var olan görece küçük bir kesimi dışında, toplam kapitali oluşturan üretim araçlarını satın alıp kullanıma sokacak insanlar olmaksızın, bütün kapitali para-kapitale çevirme fikri, elbette ki, düpedüz saçmalıktır. Kapitalin, herhangi bir üretici işlev yerine getirmeksizin, yani, onun sadece bir parçası olan faizle birlikte, artı-değer yaratmaksızın, kapitalist üretim temelinde faiz getireceğini, kapitalist üretim tarzının kapitalist üretim olmaksızın sürebileceğini varsaymak daha da saçma olurdu. Kapitalistlerin büyük bir kesimi, kapitallerini para-kapitale çevirecek olsalardı, para-kapitalin değerinde korkunç bir azalış ve faiz oranında korkunç bir düşüş olurdu; birçok kapitalist, aldıkları faizle geçinemez duruma gelir ve böylece endüstriyel kapitalistliğe geri dönmek zorunda kalırdı. Ama, bunun ["kapitalini, faiz getiren kapital biçiminde ödünç verme veya onu kendi elinde üretken kapital olarak kullanıp değerini genişletme seçeneği"-ç.n.] bireysel kapitalist için bir gerçek olduğunu yineleriz.[2]

Paranın üretimden bağımsız olarak kâr yaratabileceği görüşü gerçekten de abes olmakla birlikte, bu görüş, uzun bir zaman boyunca merkantilist düşüncenin temeli oldu. Sanki askerleri altın ve gümüşle besleme olanağı varmış gibi, para ülkede kaldığı sürece savaşların bir ekonomiyi asla çökertmeyeceğini savlayan onyedinci yüzyıl kameralistlerini görüyoruz.[3] Eli Heckscher'e göre, bu düşünce tarzı Birinci Dünya Savaşı yıllarında Alman iktisatçılar arasında hâlâ sürmekteydi.[4] Herhangi bir tekil durumda geçerli olabilen bir şeyin aynı zamanda bütün durumlarda doğru olabileceği çıkarsamasıyla aynı temelde, metaların alınıp satılmasıyla kâr ortaya çıktığı yolundaki bağlantılı merkanti-

1 Feodal lordların bulunmadığı bir toplumda bedavacılık problemi olmazdı, ama onlardan kurtulma sürecinde olurdu.

2 *Kapital III*, s. 377-8.

3 Örneğin bkz. benim *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste* kitabımda (s. 115) Leibniz'den aktarılan metinler.

4 Heckscher, *Mercantilism*, cilt II, s. 202.

list safsatayı 8.3.1'de tartışıyorum. Açıktır ki bunlar, bireysel kapitalistin zihninde kendiliğinden doğmakla birlikte, kapitalistler sınıfına hiçbir biçimde yararlı olmayan yanılsamalardır. Bir politikaya temel oluşturdukları ölçüde, merkantilizmde olduğu gibi, pekâlâ son derece zararlı olabilirler.

8.2.4. Kavram emperyalizmi

Bundan önceki gibi, bu mekanizma da, toplumsal düşüncenin konum ile açıklanmasına tekabül eder. Bu durumda konum, sınıf değil, biraz daha geniş bir duruş noktasıdır. "Kavram emperyalizmi" sözüyle, bir toplumda yaşayan insanların, başka toplumların yapılarını veya aynı toplum içindeki ikincil yapıları anlamak için, o toplumun temel yapılarına tekabül eden kavramlar kullanma eğilimini anlatmak istiyorum. Bu olay, etnosantrizm ve anakronizm ile bağlantılıdır, ama bilişsel düzeyde "içsel kolonyalizm" durumunu da kapsar. Tartışılacak olan durumların çoğu kapitalizme ait olsalar da, söz konusu eğilim hayli evrenseldir. Marx'ın kendisi feodalizme gönderme yapar, ve bugün, Batı tarihine ilişkin Marx'ın analizinin, Batı dışı tarihin incelenmesinde kavramsal bir deli gömleği haline gelmiş olduğunu söyleyebiliriz.[1] Kavram emperyalizminin mekânda dışarıya veya içeriye, zamanda geriye veya ileriye yönelik olmasına göre, kolaylık amacıyla, dört alt-tür arasında ayrım yapacağım.

Kimi zamanlarda, Britanya'nın kendi kolonilerine etnosantrik yaklaşımında olduğu gibi, kavram emperyalizmine esas emperyalizm eşlik eder. Bunun en iyi bilinen örneği,belki de, Hintli çiftçilerin devlete bir vergi mi, yoksa özel toprak sahiplerine kira mı ödediklerine karar vermesi gerektiğinde Britanya'nın karşılaştığı zorluklardır. 1858 yılına ait bir makalede, Marx problemi şöyle koyar: "Bu tartışmada esas nokta şudur: Zemindar, talukdar veya sirdar denilen kişilerin Hindistan'ın ekonomik sisteminde tuttukları yer tam olarak nedir? Bunların toprak sahipleri olarak mı, yoksa basit vergi toplayıcılar olarak mı görülmesi uygun olur?"[2] Marx, gerçek toprak sahibinin köy ortaklığı olduğunu öne sürer ve şöyle der: "Zemindarlar ve talukdarlar, köken itibariyle, köyün vergisini takip ve tahsil etmek ve hükümdara vermek üzere atanmış hükümet memurlarıydı yalnızca". Bu ilerici görüş, o tarihte Hindistan Genel Valisi olan ve Marx'ın makalesinde konu ettiği bir beyannamenin yazarı olan Lord Canning tarafından da savunulmaktaydı.

---

1 Bkz. özellikle Black (ed.), *Rewriting Russian History* ve Feuerwerker (ed.), *History in Communist China.*

2 *New York Daily Tribune*, 7.6.1858.

"Kazanılmış hakların kutsallığı ve bir aristokratik toprak sahibi zümreyi desteklemenin önemi" üzerinde ısrar eden Derby'nin bakanlığı ise buna karşı çıkmaktaydı. Marx'a göre, "Hindistan meselelerine dair görüşlerin, çok farklı bir toplumsal duruma ve ortama uygulanan bütünüyle İngiltere'ye has önyargılar ve duygulardan etkilenmeye açık olmaları, İngiltere bakımından Hindistan'ın yönetimiyle ilgili en büyük rahatsızlık ve zorluklardan biridir". Daha sonra Max Weber tarafından kaydedildiği gibi, Hintli "toprak sahipleri", ancak ve ancak İngiltere yönetimi onları vergi toplanmasından sorumlu kıldığında, yani onlara toprak sahipleri olarak muamele ettiğinde ortaya çıkmıştır.[1]

Kapitalist kategoriler, esas olarak kapitalist bir toplumda kapitalist olmayan ekonomik sektörlere uygulandıklarında "içsel kolonyalizm"in örnekleri meydana gelir. *Artı-Değer Teorileri*'nden bir pasaj, bu eğilimi, örnek alınacak bir kesinlik ile ortaya koyar:

> Burada, bütün üretim ilişkileri ona tabi kılınmış olmamakla birlikte belirli bir üretim tarzının başat olduğu bir topluma özgü bir durumla karşılaşırız. Örnek olarak, feodal toplumda (ki bunu en iyi şekilde İngiltere'de gözleyebiliriz, çünkü feodal sistem oraya Normandiya'dan hazır bir halde getirildi ve onun şekli birçok bakımlardan farklı bir toplumsal temelin üzerine oturtuldu), feodalizmin doğasından çok uzak olan ilişkilere feodal bir şekil verildi; örneğin, lord ve vasal arasında olduğu gibi karşılıklı kişisel hizmetin izlerini taşımayan basit para ilişkilerine feodal bir şekil verildi. Örneğin, küçük köylünün toprağına fief statüsünde sahip olduğu bir uydurmacadır. Kapitalist üretim tarzında durum aynı böyledir. Bağımsız köylü veya zanaatçı, iki kişiye bölünmüştür. Üretim araçlarının sahibi olarak, o bir kapitalisttir; emekçi olarak, kendisinin ücretli emekçisidir. Dolayısıyla, kapitalist olarak kendi ücretini kendisi öder ve kapitalinden kârını elde eder; başka bir deyişle, ücretli emekçi olarak kendini sömürür ve, artı-değerin içinde, emeğin kapitale borçlu olduğu haracı kendine öder. Belki, toprak sahibi olarak, üçüncü bir parçayı da (kira) yine kendine öder –tıpkı, daha sonra göreceğimiz gibi, endüstriyel kapitalistin, kendi kapitaliyle çalışırken, kendine faiz ödemesi ve bunu, endüstriyel kapitalist sıfatıyla değil, genel anlamda kapitalist sıfatıyla kendine borçlu olduğu bir şey olarak görmesi gibi.

Kapitalist üretim tarzında, üretim araçlarının –belirli bir *üretim ilişkisini* ifade eden– *belirli toplumsal karakteri*, bu üretim araçlarının üretim araçları olarak maddi varlığıyla öylesine birlikte gelişmiştir ve, burjuva toplumunun düşünce tarzında, ondan öylesine ayrılmazdır ki, ilişkinin onunla dolaysız çelişki içinde olduğu durumda bile, aynı belirlilik (kategorik belirlilik) varsayılır. Üretim araçları, ancak ve ancak, emekçiden ayrılmış oldukları ve emeğin karşısına bağımsız bir güç olarak çıktıkları ölçüde kapital haline gelirler. Fakat, yukarıda söz edilen durumda, üretici –emekçi– kendi üretim araçlarının zilyedidir, sahibidir. Dolayısıyla, üretici onlar karşısında bir ücretli emekçi olmadığı gibi, onlar da kapital değildir. Ama yine de, bunlar kapital olarak görülür, ve emekçinin kendisi ikiye bölünür,

---

1 Weber, "Hinduismus und Buddhismus", s. 70.

öyle ki, emekçi kapitalist olarak kendini ücretli emekçi gibi istihdam eder ... Bu toplumda, *ayrılma* normal ilişki olarak görünür.[1]

Marx burada, kapitalist kategorilerin bağımsız zanaatçıya veya köylüye uygulanmasının, zaten ideolojik olan bir görüşün ideolojik bir dayatması olduğunu ileri sürer. Üretim araçlarının özünde kapital oldukları düşüncesi, kapitalist üretim tarzının kendisinden doğar.[2] Bu bir yanılsamadır, ve dolayısıyla bilişsel açıdan uygunsuzdur; fakat endojen bir yanılsamadır, ve dolayısıyla başka bir anlamda kapitalist üretim tarzına uygundur. Kapitalist ekonomi içinde kapitalist olmayan adacıklara uygulandığında ise, ikinci türdeki uygunluğa bile sahip olmaz.

Geçmişin bugünden hareketle anlaşılması, Whig tarzında bir tarih yorumuna götürebilir. Buna göre, geçmişin olayları, yalnızca ve özel olarak, bugüne yönelik atlama taşları olarak yorumlanır. Ama bu anlayış, geçmişin bugüne aşırı ölçüde benzetilmesine de, teleolojiden ziyade anakronizme de götürebilir. Marx, örnek olarak, Mommsen gibi tarihçilerin klasik antik çağda kapitalizmi bulma eğilimlerini kınar.[3] (Weber'den Finley'e kadar, anakronizmin tehlikeleri, Marx'ın vurguladığından bile daha güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Öyle ki, Marx'ın kendisi de "modernizm" yanlıları arasında sayılmıştır.[4]) Bundan başka, Marx'ın Henry Maine üzerine yergilerinin birçoğu, onun antik topluma modern İngiliz kategorileriyle bakma eğiliminden söz eder.[5]

Hobbes demiştir ki "Hiç kimsenin zihninde geleceğin bir algılaması olamaz, çünkü gelecek henüz yoktur. Ama geçmişle ilgili algılamalarımızdan bir gelecek yaparız."[6] Guizot'nun İngiliz Devrimi üzerine kitabıyla ilgili eleştirisinde[7] Marx'ın işaret ettiği gibi, birçok devrimin görünüşteki tutucu karakteri bundan ileri gelir. *Onsekiz Brumaire*'de, Marx şunları yazar: "Cromwell ve İngiliz halkı, kendi burjuva devrimleri için Eski Ahit'in dilini, tutkularını ve yanılsamalarını ödünç almışlardı".[8] Aynı yapıtta, insanların, onu fırlatıp atmanın bir yolunu aradıkları anda bile, geçmişten gelen kavramlar bagajını taşımak zorunda oldukları yolundaki genel saptamayı yapar:

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 407 vd.
2 *Kapital III*, bölüm 48, örnek olarak s. 824.
3 *Kapital I*, s. 168; *Kapital III*, s. 787. Bununla birlikte, Marx, söz konusu tarihçilerin içine düştükleri yanılgının, sadece kapitalizm hakkında hatalı bir anlayıştan doğmadığını, antikitenin aşırı ölçüde kapitalistçe anlaşılmasından da ileri geldiğini öne sürer.
4 Finley, *The Ancient Economy*, s. 49-50; ayrıca bkz. yukarıda 6.1.2.
5 *Etnolojik Defterler*, s. 308-9.
6 *The Causes of the English Revolution*, s. 51'de Stone tarafından aktarılıyor.
7 Guizot'nun eleştirisi, s. 252-3.
8 *Onsekiz Brumaire*, s. 105.

İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ama onu salt kendi istedikleri gibi yapmazlar; kendilerinin seçtikleri koşullar altında değil, dolaysızca karşılaşılan, verilmiş olan, geçmişten iletilen koşullar altında yaparlar. Bütün ölü kuşakların geleneği, yaşayanların beyinleri üzerine bir kâbus gibi çöker. Kendilerini ve şeyleri dönüştürmeye, henüz hiç var olmamış bir şey yaratmaya girişmiş göründüklerinde bile, işte tam olarak böylesi devrimci kriz dönemlerinde, endişe içinde geçmişin ruhlarını yardıma çağırırlar ve onların adlarını, sloganlarını ve kıyafetlerini ödünç alıp dünya tarihinin yeni sahnesini bu eski kılık ve bu ödünç dil içinde sunmak isterler. İşte böylece, Luther havari Paulus'un maskesini takındı, 1789-1814 devrimi önce Roma Cumhuriyeti'nin, sonra Roma İmparatorluğu'nun örtüsüne büründü, ve 1848 devrimi kâh 1789'a, kâh 1793-1795 devrimci geleneğine öykünmekten iyisini bilemedi.[1]

Bu, kavram emperyalizminin öteki biçimlerine pek benzemiyor. Yukarıdaki pasajda, insanların geleceğe ilişkin algılaması, onların bugünkü konumuyla değil, tarihsel gelenekle açıklanıyor. Daha doğrusu, bugünkü konum, geçmişin anılarını da içine alacak şekilde tanımlanıyor.[2] Açıktır ki bu, fikirlerin sürekli bir tarihinin olmadığı görüşünden çok farklı bir anlayıştır. Bu anlayış, insanların fikirlerinin, yalnızca bugünkü ekonomik ve toplumsal yapıyla değil, geçmişten onlara miras kalan fikirlerle de kısıtlandıkları yolunda 8.1.3'te önerilen uzlaşmaya denk düşüyor. Buradaki olay, (önemli bir fenomen olabilse de) üstyapının "ataleti" değildir. Geçmişin fikirlerinin uzun bir zaman boyunca uykuda kalabilmeleri ve sonra, geleceğe yönelik faydalı bir analiz ve eylem dili sunuyorlarsa, onlara yeniden hayat verilebilmesidir.

8.3. Uygulamalar

Marx, ideoloji teorisinin perspektifinden birçok düşünce alanını irdeledi: gündelik yaşamın ekonomik yanılsamalarından başka, siyaset teorisi, iktisat teorisi, din, felsefe, hukuk, sanat, doğal bilim. Çoğu durumda, yaptığı analiz, analitik bir kurgulamaya elverişli olmayan bölük pörçük beyanlardan öteye gitmez. Benim görüşümde en önemli olan iki alanı daha ayrıntılı tartışma için seçtim. 8.3.1'de, *Artı-Değer Teorileri*'nde bulunduğu şekliyle, Marx'ın iktisadi bilgi sosyolojisine dair hayli selektif bir tartışma sunuyorum. 8.3.2'de, dinin ekonomik kökenlerine dair teorisini gözden geçiriyorum. Söz konusu teori, birçok açıdan, bir ideoloji teorisinin nasıl inşa *edilmemesi* gerektiğini gösteren bir örnek olarak hizmet edebilir. Marx'ın dinle ilgili tartışması keyfi ve genelde tutarsızdır. Bir dinsel doktrin ile bir ekonomik sistem arasında, sahici veya hayali, herhangi bir "benzerliğin" üstüne atlar ve ona haklı olanın çok ötesinde bir açıklayıcı önem verir. Daha sonraki Marksistler,

1 Aynı yerde, s. 103-4.

2 Bkz. Assoun, *Marx et la Répétition Historique* ve benim yazım "Note on hysteresis in the social sciences".

berbat sonuçlar ile, aynı prosedürü izlemişlerdir. Öte yandan, Marx'ın iktisadi düşünce tarihini işleyiş tarzının, kusursuz olmasa da, kesinlikle ciddiye alınmaya değer olduğuna inanıyorum.

8.3.1. İdeoloji olarak iktisat teorisi

Schumpeter, bir yerde, Marx'ın kendi çağının en bilgili iktisatçısı olduğunu yazar. *Artı-Değer Teorileri*'ni okuyan herkes, onun kendi seleflerinin incelenmesine harcadığı muazzam enerjiyi görecektir. Birkaç kez not edildiği gibi, bunun tek nedeni, hatta başlıca nedeni, kendisinin açıklamalarıyla karşılaştırılacak açıklamalar olarak onların görüşlerine akademik bir ilgi göstermiş olması değildi. Marx, onların görüşlerini, kapitalizm *teorileri* olmaktan öteye, kapitalizmin gelişiminin ayrılmaz *parçaları* olarak görüyordu. Bu nedenle, birbirlerini izleyen iktisadi doktrinleri ekonomik ve toplumsal yapıdaki değişmelere sistematik biçimde bağlamaya çalışıyordu. Daha doğrusu, her bir doktrin, kapitalizmin belirli bir aşamasında belirli bir sınıfa uygunluk gösteriyordu. Bu uygunluk, söz konusu olan sınıfın kısmen çıkarıyla, kısmen de konumuyla ilgiliydi. Bütün durumlarda işleyen genel bir mekanizma yoktu.

Marx'ın iktisadi düşünce tarihini gözden geçirmeye veya özetlemeye değil, yalnızca, ideolojiler teorisi açısından özellikle ilgili görünen kısımlar üzerinde odaklanmaya çalışıyorum. Dolayısıyla kendimi, Marx'ın merkantilistler, fizyokratlar, Malthus ve vülger iktisatçılar üzerine tartışmasıyla sınırlıyorum.Adam Smith ve David Ricardo üzerine geniş analizlerinde,bilgi sosyolojisinden çok içsel eleştiri yer aldığından, onları burada ihmal ediyorum.

Merkantilistler

Marx, merkantilizmin kaba ve ince versiyonları arasında ayrım yapıyordu. İlk olarak, P...P' içinde özetlenen biçim, veya herhangi bir aracı olmaksızın paranın daha çok para üretmesi vardır. Marx bundan "merkantil sistemin yalıtık ve katı bir tarzda sürdürülen biçimi"[1] diye söz eder. 8.2.3'te bu biçimdeki merkantilizmin temel safsatasının, tümleme safsatası olduğunu, yani herhangi bir kapitaliste açık olan faizle geçinme seçeneğinin bütün kapitalistlere açık olabileceğine inanılması olduğunu savlamıştım. Merkantilistler, "pratik kapitalist"in bu bakış noktasını, bütün ekonomi için geçerlilik iddialarıyla bir iktisadi teoriye çevirirler. Doğrudur, *Kapital III*'teki ilgili pasajda

1 *Kapital II*, s. 99.

Marx, karşı çıktığı görüşün savunucuları olarak, merkantilistlerden değil, "vülger iktisatçılar"dan söz eder.[1] Ama, daha sonraki bir pasajda, "kaba realizmiyle, o dönemin esas vülger iktisadını oluşturan, merkantil sistem"den söz eder.[2] Merkantilistler ve sonraki vülger iktisatçılar, kapitalist ekonomide öz ile görünüşü karıştırmaları yönünden benzerdirler (3.1.2). Onyedinci yüzyılda ve ondokuzuncu yüzyılda görünüşün kendini farklı biçimlerde sunması yönünden ise farklılaşırlar. Merkantilistler, mali veya ticari kapitalistin görüş noktasından, vülger iktisatçılar ise, endüstriyel kapitalistin görüş noktasından genelleme yaparlar.

Fakat Marx, faiz getiren kapital (P...P') üzerindeki vurgunun merkantilizme özgü olduğunu düşünmüyordu. Tam aksine:

> Modern üretim tarzının ilk teorik işlenişi –merkantil sistem– zorunlu olarak, tacir kapitalinin hareketlerinde bireyselleşen dolaşım sürecinin yüzeysel olgularından hareket etti ve dolayısıyla işlerin ancak görünüşünü kavradı. Bunun bir nedeni, tacir kapitalinin, genel olarak kapitalin ilk özgür varoluş durumu olmasıdır. Bir nedeni de, feodal üretimin ilk devrimsel dönüşme sürecinde –modern üretimin doğmakta olduğu dönemde– tacir kapitalinin yaptığı muazzam etkidir. Gerçek modern iktisat bilimi, ancak, teorik analiz dolaşım sürecinden üretim sürecine geçtiğinde başlar. Faiz getiren kapital, gerçekten de, kapitalin çok eski bir biçimidir. Fakat daha ileride, merkantilizmin onu niçin hareket noktası olarak almayıp ona karşı bir polemik yürüttüğünü göreceğiz.[3]

Merkantilizmin ikinci, daha incelikli versiyonu, kârı paranın salt zilyetliğinden değil, dolaşımdan türetir. "Parasal sistem denilen şey, yalnızca dolaşımda gerçekleşen bir hareket olan P–M–P' irrasyonel biçiminin bir ifadesidir sadece".[4] *Kapital I*'de Marx, bu versiyonun en az ilki kadar tümleme safsatasına dayandığını, herhangi bir meta sahibinin bunu değerinden fazlaya satmak yoluyla başkaları aleyhine zenginleşebileceği gerçeğinden herkesin eşzamanlı olarak bunu yapabileceği şeklindeki hatalı sonucun çıkarıldığını açıklar. "Bir bütün olarak kapitalist sınıf, hiçbir ülkede, kendi kendini kazıklayamaz." Ve bir dipnotta şunu ekler: "Destutt de Tracy...aksi görüşteydi. Diyordu ki, endüstriyel kapitalistler kâr ederler, çünkü 'onların hepsi üretim maliyetinden daha yükseğe satarlar. Kime satarlar? Herkesten önce birbirlerine'."[5]

---

1 *Kapital III*, s. 377-8 (yukarıda 8.2.3'te aktarıldı).
2 Aynı yerde, s. 784.
3 Aynı yerde, s. 337.
4 *Kapital II*, s. 60.
5 *Kapital I*, s. 163.

Yine de, bu safsataya düşmeksizin, kârın dolaşımda ortaya çıktığı düşünülebilir. Kârın dolaşımda yaratıldığı öncülünden kalkarak, daha tutarlı merkantilistler, net servet yaratımının olamayacağı, yani, ekonominin sabit toplamlı bir oyun olduğu vargısına ulaştılar. Bunlardan biri olan James Steuart, gayet iyi biliyordu ki "bir tarafın kazanması, bu nedenle daima, öbür tarafın yitirmesini içerir".[1] Paylaşılan yanlış öncülden kalkarak, bazı merkantilistler, hatalı bir yolla, net servet yaratımının olanaklı olduğu şeklindeki doğru vargıya ulaşırlar iken, başka merkantilistler mantıklı bir yolla, bunun olanaklı olmadığı şeklindeki yanlış vargıya ulaştılar. Her iki taraf da, dolaşım görüntüsüne saplanmışlardı ve servetin gerçek kaynağının üretim olduğunu göremiyorlardı.

Bununla birlikte, Marx'a göre, insan üretimin önemini kabul edebilir ama yine de merkantilist yanılsamaların etkisi altında kalabilir:

> Tek biçim olarak konulan P–M...Ü...M'–P' formülü, yalnızca metaların dolaşımının değil, onların üretiminin de gerekli bir öğe olarak göründüğü daha gelişkin merkantil sistemin temelini oluşturur. P–M...Ü...M'–P' formülünün yanılsamalı niteliği ve buna denk düşen yanılsamalı yorum, bu biçimin akışkan ve hep yenilenen bir biçim olarak değil, bir kez meydana gelen bir biçim olarak saptandığı, dolayısıyla döngünün biçimlerinden biri olarak değil onun tek biçimi olarak görüldüğü her durumda söz konusudur.[2]

Bildiğim kadarıyla, Marx, bu merkantilizmin yalnızca mantıksal bir olabilirlik mi, yoksa iktisadi düşünce tarihinde gerçekten bulunan bir doktrin mi olduğunu söylemez. Bu konu bir yana, söz edilen düşüncenin yanılsamalı olmasının nedenlerinden birinin yine yerel-bütünsel safsatasından geldiğini not etmeliyiz:

> P–M...Ü...M'–P' döngüsünü ilk defa belirleyen yeni yatırılmış bir miktar kapitali düşünürsek, o zaman P–M, hazırlık aşamasıdır, bu bireysel kapitalin geçtiği ilk üretim sürecinin habercisidir. O halde, bu P–M aşaması, üretim süreci tarafından, önvarsayılan değil de, istenilen veya zorunlu kılınan bir aşamadır. *Ama bu, yalnızca bu bireysel kapital için geçerlidir.* Kapitalist üretim tarzının veri olarak alındığı her durumda, dolayısıyla, kapitalist üretim tarafından belirlenen toplumsal koşullarda, endüstriyel kapital döngüsünün genel biçimi, para-kapital döngüsüdür. Bu nedenle, kapitalist üretim süreci, yeni yatırılmış bir endüstriyel kapitalin ilk para-kapital döngüsünde, veya orada değilse, onun dışında, bir önkoşul olarak varsayılır.[3]

Anlatılmak istenen şudur: para-kapital, üretim sürecinde artı-değer yaratmak için, bir ücretli emekçiler sınıfının ve dolayısıyla tam gelişmiş kapitalist üretim tarzının varlığını gereksinir. Yeni oluşmuş bir para-kapitalin görüş noktasın-

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 42.
2 *Kapital II*, s. 60-1.
3 Aynı yerde, s. 61-2. İtalikler benim.

dan, paranın süreçteki ilk aşama olduğu sanılabilir, ama sistemin bir bütün olarak düşünülmesi gösterir ki herhangi bir ilk aşama yoktur; sadece hiç bitmeyen bir yeniden üretim silsilesi vardır. Kendi başına, bu argüman pek ilginç değil. Yalnızca, ek bir kanıta gerek var ise, Marx açısından merkantilizmin belirleyici özelliğinin yerel ve bütünsel görüş noktalarını sistematik şekilde birbiriyle karıştırmak olduğunu gösteren ek bir kanıt olarak dikkate değerdir.

Fizyokratlar

Marx'a göre, fizyokrat okul "burjuva öncesi *bakış açısı* içinde *burjuva* görüşü"[1] temsil ediyordu. Marx, fizyokrat doktrin konusunda ikili bir açıklama önerir: hem topraklı aristokrasinin sınıfsal konumu yönünden, hem de doğmakta olan burjuvazinin sınıfsal çıkarı yönünden. Ayrıca, fizyokrat görüşlerin merkantilist sistemin içinden ve bir ölçüde ona bir tepki olarak doğdukları yolunda bütünüyle entelektüel bir açıklamanın öğelerini de ileri sürer –böylece, fikirlerin özerk bir tarihinin olmadığı şeklindeki iddiasından sapar.

Fizyokratlar, bir yandan, endüstriyel kârların dolaşımda ortaya çıktıkları ve dolayısıyla ulusal servete net katkı yapmadıkları görüşünde aydınlanmış merkantilistler ile birleşiyorlardı. "*Fizyokratlar, endüstrinin kârını, devirden ileri gelen kâr olarak açıklarlar* (yani Merkantilist tarzda)."[2] Öte yandan, net servetin yaratıldığına, tarımda yaratıldığına inanıyorlardı. Tarımla uğraşan üretken sınıflar ve endüstride çalışan verimsiz sınıflar arasında temel bir ayrım yapıyorlar, ikinci kategori içinde kapitalistler ve işçiler arasında ise ayrım yapmıyorlardı. "Onlara göre kâr, toprak sahiplerince ödenen, kapitalistlerce gelir olarak tüketilen bir çeşit ücrettir".[3] Marx, onları kapitalin analizine ilk defa girişmiş olmakla övse de[4], onu toplumsal değil doğal bir kategori olarak algılama eğilimlerini eleştirir. Onların çalışmalarında, "artı-değer...*doğanın bir ihsanı* olarak görünür"[5], toprağın doğal bir ürünü olarak görünür; oysa gerçekte toplumsal bir kategoridir. 3.2.3'te savlandığı gibi, burada fizyokratlar haklı, Marx haksızdı. Elbette ki, endüstrinin bir net artık üretemediği düşüncesinde yanıldılar, ama onların temel sezgisi doğruydu.

Fizyokratların artı-değer teorisini açıklamak için, Marx tarımda "artı-değer yaratılmasının maddi ve somut biçimde görünmesi"[6] gerçeğinden söz eder. Marx'ın görüşünde, onlar ekonomik ilişkilerin dış görünüşünden öteye geçemediler, ve bu bakımdan merkantilistlere benziyorlardı. Öte yandan, Marx onların yanılgısını merkantilist doktrine aşırı bir tepki olarak açıklar:

---

1 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 385.
2 Aynı yerde, s. 383; ayrıca bkz. s. 380.
3 Aynı yerde, s. 47.
4 Aynı yerde, s. 44.
5 Aynı yerde, s. 51.
6 Aynı yerde, s. 48.

Fizyokratların büyük ve spesifik katkısı, değeri ve artı-değeri dolaşımdan değil üretimden türetmeleri olduğu için, onlar zorunlu olarak, Parasal ve Merkantilist sistemin tersine, dolaşımdan, mübadeleden bütünüyle ayrı ve bağımsız olarak düşünülebilen ve insan ile insan arasında değil, yalnızca insan ile doğa arasında mübadeleyi öngören üretim koluyla başlarlar.[1]

Merkantilistlere karşı tepkilerinde, fizyokratlar öteki uca gittiler ve dolaşımı tamamıyla ihmal ettiler. Onların formülü, P...P' değil, Ü...Ü' formülüdür.[2] Bu görüşün toplumsal anlamı belirsizdir:

Bir yandan, rantı –yani, toprak mülkiyetinin gerçek ekonomik biçimini– feodal örtüsünden soymuş ve emekçinin ücretinden arta kalan basit artı-değere indirgemiştir. Öte yandan, bu artı-değer, toplumdan değil doğadan, insanın toplumsal ilişkilerinden değil toprakla ilişkisinden kaynaklanıyormuş gibi, yine feodal bir tarzda açıklanmıştır.[3]

Bu ikinci özellik, "bu sistemin feodal görüntüsünün, Aydınlanmanın aristokratik havasıyla aynı şekilde, bazı feodal lordları coşkulu destekçiler ve propagandacılar olarak nasıl kendi saflarına çektiğini anlaşılabilir" kılar.[4] Bu destekçiler de, fizyokratların kendileri de, sistemin gerçek tarihsel anlamını kavramamışlardı:

Bir sistemin etiketini başka etiketlerden ayıran şeylerden biri, yalnızca alıcıyı değil, satıcıyı da aldatmasıdır. Quesnay'nin kendisi ve onun yakın izleyicileri, kendi feodal etiketlerine inandılar... Ama, fizyokratların sistemi, gerçekten de kapitalist üretime dair ilk sistematik algılamadır.[5]

Burada, fizyokratların artı-değerin doğasını keşfetmelerine gönderme yapılmaktadır; bu keşif nedeniyle Marx, onların doktrininde "feodal toplumdan çıkış halindeki kapitalist üretimin çelişkilerini"[6] bulur. Fizyokrat doktrinin bu şekilde açıklanması teleolojik bir nitelik taşır, çünkü onun ileride içinden geçeceği aşamalara dayanır. Marx daha sonra, bu doktrinin politika alanındaki sonucunun –bütün vergileri tarımsal üretime yüklemek ve, verimsiz olduğu için, vergilendirilebilir artık üretmeyen endüstriyi muaf tutmak– aslında toprak sahiplerine değil endüstriyel kapitalistlere yaradığını söylediğinde, onun analizinin teleolojik yönü daha da belirginleşir:

---

1 Aynı yerde, s. 49.
2 Doğrudur, *Kapital II*, s. 99'da Marx, merkantilist P...P' formülüne karşı Ü...Ü' değil de, M...M' biçimini seçmesinden dolayı Quesnay'yi över, fakat bunu onun "büyük ve doğru tercihi"nin bir işareti olarak belirtir ve M...M' fizyokratları temsil etmez.
3 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 52.
4 Aynı yerde, s. 53.
5 *Kapital II*, s. 360.
6 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 1, s. 52.

İşte böylece, Fizyokratların kendilerinin çıkardıkları sonuçlarda da, toprak mülkiyetinin görünüşte yüceltilmesi, onun ekonomik yadsınmasına ve kapitalist üretimin olumlanmasına dönüşür. Bir yandan, bütün vergiler rant üzerine konulur, veya başka bir deyişle, toprak mülkiyeti kısmen müsadere edilir; Fransız Devrimi yasalarının hedefi buydu ve tam gelişmiş Ricardocu modern ekonomi politiğin de son vargısı budur. Artı-değer yalnızca rant olduğu için, vergi yükü tamamıyla rantın üzerine konularak –ki böylece, başka gelir biçimlerinden alınan her türlü vergi, eninde sonunda toprak mülkiyeti üzerine biner (ama dolaylı bir şekilde ve, bu nedenle, üretimi engelleyen, ekonomik olarak zararlı bir şekilde)– vergileme ve onun yanı sıra her çeşit devlet müdahalesi endüstriden uzaklaştırılır ve böylece endüstri devletin bütün müdahalesinden kurtarılır. Bu iş, görünüşte, toprak mülkiyetinin yararına, endüstrinin değil toprak mülkiyetinin çıkarına yapılır.[1]

Toprak mülkiyetinin yüceltilmesi, pratikte, bütün vergilerin toprak rantı üzerine konulması talebine dönüşür; bunun anlamı, Ricardocuların radikal kesimince savunulduğu gibi, toprak mülkiyetinin devletçe adeta müsadere edilmesidir. Fransız Devrimi, Roederer'in ve ötekilerin protestolarına karşın, bu vergileme teorisini kabul etti. Turgot'nun kendisi Fransız Devrimi'nin yolunu açan radikal burjuva bakan [idi]. Bütün sahte feodal görünüşlerine karşın, Fizyokratlar, aslında Ansiklopedistler ile elele çalışıyorlardı.[2]

Bu beyanlar, daha önce aktarılanlar ile birlikte, son derece kaygan niteliktedir. Fizyokrat doktrinin feodal karakterini anlatmak için kullanılan "scheinbar", "angeblich" ve "falsch"* sözcükleri, bu yazarların, görüşlerinin içermeleri konusunda basit bir yanılgı içinde olmalarından daha fazlasını ima ediyorlar. Ama, yine de, kasıtlı aldatma anlamına gelmiyorlar. Zaten, fizyokratların kendi feodal etiketlerine inandıkları şeklindeki beyan, kasıtlı aldatma olasılığını dışlamaktadır. En saf biçimiyle bir işlevsel açıklama ile karşı karşıya olduğumuz kanısındayım. Marx, fizyokrat doktrinin, burjuvazinin yolunu açmakla, varlığını ilerici tarihsel işlevine borçlu olduğunu savlamaktadır. Toprak sahiplerinin yanılsamaları, endüstriyel kapitalistin çıkarına (*açıklayıcı* bir çıkar) hizmet etmekteydi. Marx, durumun ironisini gözlemlemek ile yetinmeyip, onu Aklın Oyununa** çevirdi.

Malthus

Marx'a göre, Malthus'un doktrinlerinin ayırt edici özelliği, efektif talebin korunması üzerinde durması ve bunu herhangi bir şeyin satıcıları olmayan bir alıcılar sınıfı yaratarak sağlama önerisiydi. Bu özellik, Malthus'u topraklı aristokrasinin ve devlet memurlarının ideal temsilcisi yapmaktaydı:

---

1 Aynı yerde.

2 Aynı yerde, s. 66.

* Almanca, "görünüşte", "sözde", "yanlış" [ç.n.]

** Hegelci "Aklın Oyunu" kavramına gönderme var. [ç.n.]

[Malthus] rantlarını, arpalıklarını, savurganlığını, kalpsizliğini, vs. *ekonomik açıdan* haklı gösterdiği topraklı aristokrasinin profesyonel dalkavuğuydu. Malthus, endüstriyel burjuvazinin çıkarlarını, toprak mülkiyetinin, aristokrasinin çıkarlarıyla özdeş oldukları, yani halkın kitlesine, proletaryaya *karşı* oldukları ölçüde destekler. Ama bu çıkarların ayrıştıkları ve birbirleriyle çatıştıkları durumda, burjuvaziye karşı aristokrasinin yanında yer alır. "*Üretken olmayan* emekçi"yi, aşırı tüketimi, vs. savunması işte bundandır.[1]

Ancak, hatırlanmalıdır ki aristokrasinin çıkarlarını doyurmak bir noktada burjuvazi çıkarıyla uyumlu hale gelir (7.1). Başlangıçta, Malthus'un görüşleri, "toplumun tamamını, devleti, vs. henüz kendine tabi kılmamış olan, hâlâ devrimci burjuvazi"ye[2] aykırıydı. Bu aşamada, burjuvazinin fikrine göre, "Devlet, kilise, vs. üretken burjuvazinin ortak çıkarlarını gözetecek veya uygulayacak kurumlar oldukları ölçüde, yalnızca bu ölçüde, meşrudurlar; ve bunların giderleri ... kaçınılamayacak asgari düzeye indirilmelidir".[3] Fakat daha sonra, işçi sınıfının ortaya çıkmasıyla, 7.1.5'in sonunda aktarılan pasajda belirtildiği gibi, bu giderlere farklı bir gözle bakılmaya başlanır. Bu aşamada, burjuvazi "ortaya çıkmakta olan düşmanı güçlendirmek yerine, sahneden çekilmekte olan hasım ile uzlaşmayı tercih eder".[4] Malthus 1820 yılında hâlâ devrimci aşamasında olan burjuvazinin çıkarını henüz temsil edemezse de, durum birkaç onyıl sonra değişmişti. Malthus'un temsil ettiği "sürekli teklif" (8.2.2) şimdi endüstriyel burjuvazi tarafından kabul edilebilirdi.[5]

Vülger iktisatçılar

Bu kümedeki iktisatçıların özelliği, herhangi bir okulun üyeleri olmak değil, belli bir bakışı paylaşmaktır. Marx, bunlar arasında, Say, Garnier, Senior, Bastiat, Carey ve başkalarını sayar. Merkantilistler gibi, bunlar da, ekonomik ilişkilerin içyüzünü göremeyip, ekonomik olguların yüzeyinde kalırlar. Merkantilistlerden farklı olarak, olabilecek bütün dünyaların en iyisi biçiminde sundukları var olan sistemin savunmasını yaparlar. Bunların başlıca yanılgısı, toprağı, kapitali ve emeği, her biri belirli türden bir geliri kazanan ve hak eden bağımsız üretim faktörleri olarak, birbirlerine denk olarak algılamaktır.

---

1 Aynı yerde, cilt 2, s. 115.

2 Aynı yerde, cilt 1, s. 300; ayrıca bkz. aynı yerde, s. 175.

3 Aynı yerde.

3 *New York Daily Tribune*, 25.8.1852 (yukarıda 6.3.3'te daha geniş aktarıldı.).

5 Aslında, üretici olmayan sınıfların savunulması, daha sonra Malthus'un yapmış olduğundan farklı bir tarzda yapıldı. Vülger iktisatçılar, bu sınıfların –kendileri dahil!– aslında bayağı üretken olduklarını göstermek için çok uğraştılar. Halbuki Malthus, üretken bir emekçiyi, daha klasik bir tarzda, "efendisinin servetini dolaysızca arttıran" bir kimse olarak tanımlıyordu (*Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 35; krş. cilt 1, s. 176). Malthus, kinik bir anlayışla, üretken olmayan sınıfları yararlı aylaklar olarak savunuyordu. Vülger iktisatçılar ise, onların üretken oldukları için yararlı olduklarını söylediler. Yine de, genel olarak, vülger iktisatçıların Malthus'un başlatmış olduğu gelenek içinde yürüdüklerini söylemenin anlamlı olacağını sanıyorum.

Bir yandan, bu yanılsama, doğrudan doğruya, kaitalist üretimin doğasından ileri gelmektedir. Öte yandan da, sistemin sürüp gitmesini haklılaştırmaya yaramaktadır. O halde Marx, burada, hem konuma dayalı bir açıklama, hem de çıkara dayalı işlevsel bir açıklama sunar – aşağıdaki iki programatik beyanda açıkça görüldüğü gibi:

> Kapital-kâr, veya daha iyisi kapital-faiz, toprak-rant, emek-ücret ifadelerinde, genel olarak değer ve serveti oluşturan öğeler ile onun kaynakları arasındaki bağlantı olarak sunulan bu ekonomik üçlemede, kapitalist üretim tarzının tam olarak gizemlileştirilmesini, toplumsal ilişkilerin şeylere çevrilmesini, maddi üretim ilişkilerinin onların tarihsel ve toplumsal belirlenimiyle dolaysızca birleştirilmesini buluyoruz. Bu, Kapital Bey ile Toprak Hanımın toplumsal karakterler olarak ve aynı zamanda salt nesneler olarak hayali bir gezintiye çıktıkları, büyülü, çarpıtılmış, tersine dönmüş bir dünyadır... Üretimin gerçek edimcilerinin bu yabancılaşmış ve irrasyonel kapital-faiz, toprak-rant, emek-ücret biçimlerinde kendilerini rahat hissetmeleri doğaldır, çünkü bunlar içlerinde devindikleri ve gündelik uğraşılarını buldukları yanılsama biçimlerinin ta kendileridir. Dolayısıyla, üretimin gerçek edimcilerinin gündelik kavrayışlarının didaktik, az veya çok dogmatik bir tercümesinden başka bir şey olmayan ve bunları belirli bir rasyonel düzene sokan vülger iktisadın da, her türlü içsel bağlantıdan yoksun olan bu üçlemede, kendi sığ tantanasının doğal ve kuşku götürmez yüce temelini görmesi aynı ölçüde doğaldır. Bu formül, aynı zamanda, hâkim sınıfların gelir kaynaklarının fiziksel zorunluluğunu ve ebedi haklılığını ilan etmekle ve onları bir dogma mertebesine yükseltmekle bu sınıfların çıkarlarına da denk düşer.[1]

> Gelirin biçimi ve gelirin kaynakları, kapitalist üretim ilişkilerinin en fetişçe ifadeleridir. Söz konusu ilişkilerin varoluş biçimi, onlar arasındaki gizli bağlantılardan koparılmış olarak, yüzeyde görünür. Böylece, *rantın* kaynağı *toprak*, *kârın* kaynağı *kapital*, ve *ücretin* kaynağı *emek* olur. Gerçek ters çevrilmenin ifade edildiği çarpıtılmış biçim, bu üretim tarzının edimcilerinin görüşlerinde doğal olarak yeniden üretilir. Bu, fanteziden uzak bir çeşit kurgudur, vülger olanın bir dinidir. Gerçekten de, vülger iktisatçılar... kapitalist üretim tarzına kölelik içinde tutulan ve bilinçlerinde onun yalnızca yüzeysel görüntüsünün yansıdığı bu sistemin temsilcilerinin kavrayışlarını, güdülerini, vs. tercüme ederler. Bunları doktriner bir dile tercüme ederler, ama hâkim sınıfın, yani kapitalistlerin duruş noktasından tercüme ederler, ve dolayısıyla onların yaklaşımı ["treatment"] safyürek ve nesnel değil savunmacı ["apologetic"] bir nitelik taşır.[2]

Marx'a göre, bütün gelirlerin kaynağı emektir. Rant ve kâr, artı-değerin birer parçasıdır; ücret ise emek gücünün değerine karşılık gelir. Üç ayrı kaynağın olduğu yanılsaması, üç ayrı gelir biçiminin varlığından ve belirli bir gelir biçiminin alınmasına belirli bir üretim faktörüne sahipliğin karşılık gelmesinden doğal olarak ortaya çıkar. Böylece, gelirin kaynağı veya nedeninin, üretim

---

1 *Kapital III*, s. 830.
2 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 453.

faktörüne sahiplik değil de faktörün kendisi olduğuna inanmak kolaylaşır.

Üçleme formülü, vülger iktisadın tek ürünü değildir. Faiz getiren kapitali üretken kapital ile karıştırmak şeklindeki merkantilist eğilimden yukarıda söz ettim. Marx birkaç kez, vülger iktisadın esas biçiminin P...P' olduğunu öne sürer.[1] *Kapital III*'te, kapitalistin, kendi toplam kârının, her metada gerçekleşen kâr çarpı metaların sayısı ile belirlendiğine inanma eğilimi üzerine yorum yapar. Marx'ın görüşünde ise, süreç aslında bir bölüşüm sürecidir, çünkü işin özünde, toplam artı-değer, bireysel metalar arasında yeniden dağılımından önce verilidir. "Vülger iktisatçının pratikte tek yaptığı, rekabete kölelik içindeki kapitalistlerin tekil düşüncelerini, görünüşte daha teorik ve genel bir dile tercüme etmektir."[2] Marx burada, kapital fetişizmine ilişkin tartışmasında olduğu gibi (3.1.2), emek değer teorisine bağlı kalması nedeniyle yanlış yöne sapar. Bu durumların ortak yanı, ekonomik fenomenlerin doğasının, ekonomik edimcilerin görüş noktasından dolaysızca kavranılabileceği inancıdır. "Ancak, şeylerin dış görünüşleriyle özleri dolaysızca çakışsalardı, her türlü bilim gereksiz olurdu".[3] Vülger iktisatçılar, yeryüzündeki gözlemcilere öyle göründüğü için güneşin dünya çevresinde döndüğüne inanan astronomlar gibidirler.[4]

Gelir kaynaklarının vülger kavranışı

savunmacılara ["apologetics"] büyük bir hizmette bulunur. Çünkü, örneğin toprak-rant, kapital-faiz, emek-ücret formülünde, artı-değerin farklı biçimleri ve kapitalist üretimin farklı konfigürasyonları, birbirleriyle, yabancılaşmış biçimler olarak değil, heterojen ve bağımsız biçimler olarak, *antagonistik* değil, yalnızca farklı biçimler olarak karşı karşıya gelirler. Farklı gelir biçimleri, farklı kaynaklardan, bir tanesi topraktan, ikincisi kapitalden, üçüncüsü emekten türetilir. Böylece, birbirleriyle herhangi bir karşıtlık ilişkisi içinde durmazlar, çünkü aralarında hiçbir bağlantı yoktur. Üretimde beraberce çalıştıklarında ise, bu bir uyumlu eylemdir, bir uyum ifadesidir, tıpkı örneğin tarımda, gerçek emek sürecinde, köylünün, öküzün, sabanın ve toprağın benzemezliklerine karşın *uyum içinde* beraberce çalışmaları gibi. Onlar arasında herhangi bir çelişki olduğu ölçüde, bu çelişki, edimcilerin ortaklaşa yaratmış oldukları değerden hangisinin daha çok alacağına ilişkin çekişmeden doğar yalnızca.[5]

---

1 Aynı yerde, s. 467; ayrıca bkz. *Kapital III*, s. 405-6.
2 *Kapital III*, s. 231; *Artı-Değer Teorileri*, cilt 2, s. 267.
3 *Kapital III*, s. 817.
4 Bu Kopernikçi benzetme, *Zur Kritik (1861-63)*, s. 2117'de yapılır.
5 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 503.

Bu analiz son derece fikir verici. Özellikle son cümle, kapitalizmin, işbirliğinden gelen kazançların nasıl paylaşılacağına ilişkin bir pazarlık oyunu olduğu görüşünün iyi bir anlatımıdır. Toplu pazarlıkta kurumsallaşmış olan bu görüş, çağdaş kapitalist toplumlardaki başat ekonomik ideolojidir. Bunun yanıltıcı bir algılama olduğu noktasında Marx ile aynı fikirdeyim, ama onun nedenlerinden farklı nedenlerle. Marx, bu görüşün, değerin yaratılması konusunda yanlış *olgusal* öncüllere dayandığını savlıyordu. Vülger iktisatçılar, net gelirin yalnızca emekten türediğini görmüyorlardı. 3.2.3'te, Marx'ın bu konudaki görüşünün hatalı olduğunu ileri sürdüm. Vülger algılayışa benim itirazlarım bütünüyle *normatif* niteliktedir (4.3.2).

Genel olarak söylenirse, vülger iktisatçıların görüşleri bilişsel yanılsamalar olarak *doğarlar*. Söz konusu görüşler, "pratik kapitalist"in dolaysız algılamalarının teorik tercümesidir. Ancak, bir kez doğduklarında, bu görüşler, kapitalin kendi başına üretken gibi görünmesine neden olarak, kapitalist sınıfın çıkarlarına hayranlık verecek ölçüde hizmet ederler. Bu açıdan, herhangi bir savunmacı işleve hizmet etmemiş olan merkantilist görüşlerden ayrılırlar. Ayrıca, Marx'a göre köken olarak bilişsel kafa karışıklığı ile herhangi bir ilgisi olmayan savunmacı bir nitelikteki Malthus'un teorilerinden de ayrılırlar. Vülger iktisatçıların ayırt edici özelliği, onların görüşlerinin iki dayanağının olmasıydı: gündelik ekonomik yaşamın yanılgıları ve burjuvazinin çıkarları. Onların fikirlerinin muazzam cazibesi buradan kaynaklanır. Bu durum, filtre modeline (8.1.3) uymuyor, çünkü onların fikirleri, daha geniş çevrelerde yayılmadan önce, adeta en başta lekelidir. Doğrudur, kimi zamanlarda Marx, özellikle onların burjuva toplumunu "olabilecek bütün dünyaların en iyisi" olarak görme eğilimlerinden söz ederken, vülger iktisatçıların "uyumlu" algılayışlarını böyle herhangi bir bilişsel kökenden bağımsız olarak tartışır.[1] Bu tür bağlamlarda, vülger iktisadı, öz ile görünüşü karıştırma eğilimiyle değil, savunmacı karakteriyle tanımlıyor gibidir. "Telafi teorisi"[2] denilen teori gibi, bazı tipik durumlarda, vülger görüşlerin kökeninin bilişsel yanılsamalar olduğuna inanmak için bir neden yoktur. Yine de, Marx'ın analizinin ana fikri, vülger iktisadın iki veçhesinin birbirlerine ayrılmaz şekilde bağlı oldukları yolundadır.

Özet olarak, Marx'ın iktisadi bilgi sosyolojisinin, işlevsel açıklamaya ve emek değer teorisine bağlılığı nedeniyle kusurlu olmasına karşın, etkileyici

1 Göndermeler ve tartışma için, bkz. benim "Marx et Leibniz" başlıklı yazım.

2 *Kapital I*, s. 438 vd. Bu teori şudur: "İşçileri işsiz bırakan her çeşit makine, aynı zamanda ve zorunlu olarak, aynı işçileri istihdam etmeye yetecek miktarda bir kapitali serbest bırakır."

bir başarı olduğuna inanıyorum. Onun esas vurgusu, daha sonraki incelemelerin çoğunda olduğu gibi tercihlerin oluşumu üzerinde değil de, inançların oluşumu üzerinde olmakla birlikte, Marx, kendisinden sonra "psikolojik iktisat" denilecek olan alanda bir öncüydü. Son zamanlardaki "kapital tartışması" bunların ölü konular olmadıklarını gösteriyor. Elbette ki, "kapital" denilen şeyin homojen bir "üretim faktörü" olarak ele alınabileceği düşüncesinin kökeninde bir tür bilişsel yanılsama, örneğin, *kapitalistlerin* hayli homojen bir sınıf oluşturdukları gerçeğinden yapılan bir çıkarsama yatmaktaydı. Ayrıca düşünülebilir ki neoklasik iktisatçıların derneşik kapital kavramına inatla bağlı kalmaları, bilişsel olmayan çıkarlar ile bir şekilde ilgili olsa gerek. Kabul etmek gerekir ki bu yalnızca bir spekülasyondur ve ben yanılıyor olabilirim. Her ne olursa olsun, iktisadi algılayışların ve iktisat teorisinin sosyolojisi, bu alandaki birçok metodolojik tuzaklara gereken dikkati göstermek kaydıyla, işlenmeye değer bir alandır.

8.3.2. İdeoloji olarak din

Yirmibeş yıl kadar bir zamana yayılmış olan, çok sayıda kısa pasajlarda, Marx dinsel inancın doğasını, nedenlerini ve sonuçlarını tartıştı. Bu beyanlar, onlardan tutarlı bir bütün olarak anlam çıkarmaya yönelik herhangi bir girişimi başarısızlığa uğratır, ve onların bölük pörçük yazılış tarzına göre okunduklarında bile sınırlı bir ilgiye layıktırlar. Marx, dini tartışırken, bireysel psikolojide temelleri olmayan "işlevler" ve "benzerlikler" bulup, kendi spekülatif eğilimlerine alabildiğine kapıldı.

Benim bildiğim kadarıyla, Marx hiçbir yerde genel olarak dini tartışmaz. Doğal din üzerine birkaç beyan ve Yahudilik üzerine bazı retorik coşmalar[1] dışında, onun bütün yorumları Hıristiyanlık ile ilgilidir. Marx, bu inancı, birçokları arasında bir dünya dini olarak gerçekten karşılaştırmalı bir perspektif içinde ele almaktan çok, onun değişik biçimlerini ayırt etmek ve karşılaştırmak ile ilgilendi. Bu noktada, Max Weber'den çok daha dar bir bakış açısına sahipti. Kapitalizm ve Protestanlık arasındaki ilişkiye dair analizinin, Weber'in analizinden daha ilkel olduğunu da savlayacağım.

Marx, dine ilişkin tartışmalarında, 8.1.2'de ayırt edilen bütün açıklama çeşitlerini kullanır. 8.2.1'de, bugün bilişsel uyumsuzluk adını verdiğimiz şey yönünden nedensel çıkar-açıklamasını belirttim. Aşağıda gösterileceği gibi, Marx da zaman zaman, halk dininin hâkim sınıfa getirdiği yararlar yönünden, bir işlevsel çıkar-açıklamasını kullanır. Son olarak, Marx'ın ekonomik

---

1 Bir tarama için, bkz. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism.* Marx'ın "Yahudi Sorunu" başlıklı yazısından ilgiye değer herhangi bir anlam çıkaramadığımı itiraf ediyorum.

ve toplumsal yapı yönünden, nedensel konum-açıklamasının çeşitli biçimlerini kullandığını göstereceğim. Yani, din olgusu, *avunma* olarak, *toplumsal denetim* olarak ve ekonomik yapının bir *yansıması* olarak açıklanır. Aşağıda, esas olarak ikinci ve üçüncü türleri irdeliyorum, ama birinci ve ikinci arasındaki ilişki üzerine bazı ilk yorumlar yararlı olabilir.

Bu ilişkiyi ortaya koymak için, Paul Veyne'in *Le Pain et le Cirque* başlıklı olağanüstü çalışmasına dayanıyorum. Bu kitabın önemli bir teması, verili bir toplumda bağımlı konumdaki kişilerin benimsedikleri birçok inancın, yönetenlere yararlı oldukları, ama bu yararlar ile açıklanamaz olduklarıdır. Örnek olarak, Roma halkı (8.1'de belirtilen nüanslar ile) onları yönetenlerin tanrısallığına inanma eğilimindeydi, ama bu inancın açıklaması, hâkim sınıfa getirdiği kuşkusuz yararlarda bulunamaz. Söz konusu açıklama, o inancın, yönetilenlere bir parça huzur vererek, onların kendilerine getirdiği yararlarda aranmalıdır. Festinger'e gönderme yaparak, Veyne, yönetenlerin tanrısallığı inancının, siyasi erki sıradan ölümlüler için erişilmez kılarak, uyumsuzluğu azalttığını öne sürer.[1] Dinin halkın afyonu olduğu sözüyle zirveye çıkan pasajda, Marx din konusunda benzer bir endojen teori sunmaktaydı (8.2.1). Pasajın geri kalanında açıkça belli edildiği gibi, bu söz, yönetenlerin halkı yanılsamalı bir mutluluk durumu içinde tutmak için onlara din şırınga ettikleri anlamına gelmez. Tam aksine, Veyne tarafından sürekli olarak vurgulandığı gibi, kendi haline bırakıldığında, halk gereksindiği afyonu kendiliğinden yaratacaktır. Ama eklemeleyiz ki bu görüş, bir toplumdaki *yöneten* sınıfların da niçin dinsel inançlar beslediklerinin bir açıklamasını vermez.

Veyne tarafından reddedilen yaygın bir düşünceye göre, Romalı yöneticiler, uyruklarını isyan etmekten alıkoymak için, onlara "panem et circences", ekmek ve sirkler sunuyorlardı. Marx, bu düşünceden esinlenerek, dinle ilgili işlevsel çıkar-açıklamasının en belirgin anlatımını içeren 1847 yılına ait bir makalede, "panem et religionem", yani ekmek ve dinden söz eder. Makalenin propagandacı ve telkinci nitelikleri bizi yanıltmasın. Marx, proletaryanın "Hıristiyanlığın sosyal prensipleri"ne kanmayacağını söylerken, kesinlikle, bu ayartının gerçek bir tehlike olduğunu anlatmak ister:

> Hıristiyanlığın sosyal prensipleri, antik çağın köleliğini haklılaştırdı, Orta Çağların serfliğini yüceltti ve, gerekli olursa, bir miktar kederli sitemlerle bile olsa, proletaryanın ezilmesini savunabilirler. Hıristiyanlığın sosyal prensipleri, bir yöneten sınıfın ve bir ezilen sınıfın gerekliliğini öğütler, ve ezilen sınıf için sundukları tek şey, yöneten sınıfın iyi kalpli olması yolunda, sofuca bir dilektir. Hıristiyanlığın sosyal prensipleri, Din İşleri Müsteşarının bütün kötülükler için gösterdiği telafiyi cennete koyar ve böylece bu kötülüklerin

1 Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 310 vd. ve çeşitli sayfalar.

yeryüzünde sürmesini haklılaştırır. Hıristiyanlığın sosyal prensipleri, ezenlerin ezilenlere karşı bütün çirkin davranışlarının, ya ilk günah için ve başka günahlar için adil bir ceza olduklarını, ya da Tanrı'nın, sonsuz bilgeliği içinde, kurtarılanlar için takdir ettiği sınavlar olduklarını ilan eder. Hıristiyanlığın sosyal prensipleri, korkaklığı, kendini aşağılamayı, zilleti, boyun eğmeyi ve küçülmeyi, kısaca ayaktakımının bütün niteliklerini öğütler, ama kendisine ayaktakımı gibi mualele edilmesine izin vermeyecek olan proletarya, günlük ekmeğinden bile daha çok, cesaretini, kendine güvenini, gururunu ve bağımsızlık duygusunu gereksinir. Hıristiyanlığın sosyal prensipleri sinsi ve ikiyüzlüdür; proletarya ise devrimcidir.[1]

Aynı dil, "gerçek sosyalist" Kriege'ye ve onun bir "sevgi dini" çağrısına karşı yazılmış olan, yine 1847'ye ait bir başka makalede de bulunur:

İnsandan ayrı ve farklı, ve dolayısıyla metafizik ve hatta onun durumunda dinsel bir kurgu olan bir "insanlık" önünde bu utanç verici ve mide bulandırıcı yaltaklanma ile, gerçekten de bu en "sefil" kölece alçalma ile, bu dinin başka herhangi bir dinden farkı olmaz. Yalvarmanın ve kendini aşağılamanın şehvetli zevkini vaaz eden böyle bir doktrin, yürekli *keşişler* için tamamıyla uygundur, ama eylem adamları için asla uygun değildir, hele bir mücadele zamanında hiç.[2]

Doğrudur, bu proto-Nietzchevari pasajları, dinsel inançların işevsel bir açıklaması olarak okumak gerekmez. Bunlar ancak, açıklama sorununu yanıtsız bırakarak, dinden doğal olarak çıkan sonuçlara ilişkin beyanlar şeklinde okunabilirdi. Dahası, Kriege'ye karşı polemiğinde Marx, "Hıristiyanlığın saplantıları var olan dünyanın fantastik ifadesidir yalnızca" biçiminde daha önceki düşünceyi yineleyip, avunma olarak dinin nedensel bir çıkar-açıklamasını ima eder. Bununla birlikte, Hıristiyan dininin hâkim sınıf için yararlı oluşunun çok sayıdaki kesin yolları üzerine yaptıkları vurguyla, bu metinlerin dili, işlevsel yorumlamayı güçlü bir şekilde çağrıştırır. Marx'ın işlevsel açıklamaya kapılma yönündeki genel eğilimi de aynı yorumlamayı çağrıştırır.

Olgun dönem iktisadi yazılarında Marx, dinsel inancın çıkara dayalı açıklanmasına hemen hemen asla geri dönmez. Bunun yerine Hıristiyanlığın değişik biçimleri hakkında birbirleriyle tutarsız konum-açıklamaları buluruz. Tartışmayı kolaylaştırmak için, ilk olarak, gönderme kolaylığı amacıyla numara verdiğim ilgili pasajları aktaracağım:

(I) Para yığıcı, çileciliği gayretli ve dikkatli çalışma ile birleştirdiği ölçüde, din olarak zaten bir Protestan ve daha çok da bir Püritendir.[3]

---

1 *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, 12.9.1847.
2 "Kriege'ye karşı genel duyuru", s. 49.
3 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 108.

(II) Altın ve gümüşün, toplumsal emeğin dolaysız cisimleşmesi olarak ve dolayısıyla soyut zenginliğin ifadesi olarak, öteki bayağı metalar ile karşı karşıya oldukları yolundaki katolik gerçeği, elbette ki, burjuva iktisatçıların protestan ahlakına aykırı olmuştur, ve Parasal sistemin önyargılarının korkusundan, burjuva iktisatçılar bir süre boyunca para dolaşımı olaylarına yönelik her türlü ayrıştırma duygusundan yoksun kalmışlardır.[1]

(III) Dinsel dünya, gerçek dünyanın yansımasıdır sadece. Ve genel olarak üreticilerin, ürünlerine metalar ve değerler şeklinde muamele ederek birbirleriyle toplumsal ilişkilere girdikleri, böylece bireysel özel emeklerini homojen insan emeği standardına indirgedikleri bir toplum için, Hıristiyanlık, soyut insan tapıncıyla, daha özel olarak Protestanlık, Deizm, vs. gibi burjuva gelişimlerinde, en uygun din biçimidir.[2]

(IV) Altın ve gümüş yığmanın, gerçek dürtüsüne, onların [altın ve gümüşün] zenginliğin maddi temsilcisi ve genel biçimi olarak algılanmasıyla ulaştığı görülüyor. Paraya tapmanın kendi çileciliği, feragatı, özverisi vardır –tutumluluk ve hesaplılık, dünyevi, geçici, fani zevklerin hor görülmesi, *ebedi* hazinenin ardından koşma. İngiliz Püritenizmi veya Holanda Protestanlığı ile para yapma arasındaki bağlantı işte bundandır.[3]

(V) Para sistemi esas olarak bir Katolik kurumu, kredi sistemiyse esas olarak bir Protestan kurumudur. "İskoçlar altından nefret ederler." Metaların kağıt biçiminde parasal varlığı ancak toplumsal bir varlıktır. Kurtuluşu getiren *imandır*. Metaların özündeki ruh olarak para-değere iman, kendini genişleten kapitalin basit kişileşmeleri olarak üretimin bireysel edimcilerine iman.[4]

(VI) Kapitalist üretimin gelişmesi, çok farklı halklar arasında, burjuva toplumunun ortalama bir düzeyini ve dolayısıyla mizaç ve karakterin ortalama bir düzeyini yaratır. O ["kapitalist üretim"] Hıristiyanlık kadar sahiden kozmopolittir. İşte bu nedenle, Hıristiyanlık da kapitalin özel dinidir. Her ikisinde de, önemli olan yalnızca insanlardır. Soyut anlamda tek bir insan, bir başkası kadar değerli veya değersizdir. Bunlardan birinde, her şey, onun imanı olup olmadığına bağlıdır; ötekinde, kredisi olup olmadığına. Ancak, buna ek olarak, birinde yazgıyı, ötekinde zengin bir ailede doğmuş olup olmama rastlantısını katmak gerekir.[5]

Bu geç dönem metinlerine, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'ndan bir pasajı ekleyebiliriz:

(VII) Zenginliğin *öznel esasını* –özel mülkiyetin çerçevesi içinde– keşfetmiş olan bu aydınlanmış ekonomi politiğin gözünde, özel mülkiyete insanların karşısında duran *sadece nesnel* bir cevher olarak bakan parasal ve merkantil sistemin savunucuları, bu neden-

1 Aynı yerde, s. 134.
2 *Kapital I*, s. 79.
3 *Grundrisse*, s. 232.
4 *Kapital III*, s. 592.
5 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 448-9; krş. *Grundrisse*, s. 839.

> le, fetişistler, Katolikler olarak görünürler. O halde *Engels, Adam Smith'i Ekonomi Politiğin Luther'i* diye adlandırmakta haklıydı.[1]

Bu pasajlardaki çelişkiler hayli belirgindir. (I) ve (IV) numaralı pasajlarda, altın ve gümüş yığmanın Protestanlık ile özellikle bağlantılı olduğu iddia edilir. Buna karşı, (II), (V) ve (VII) numaralı pasajlarda, parasalcı sistemin esas olarak Katolik olduğu söylenir. Öyle görünüyor ki Marx, paranın, farklı dinsel tarzları çağrıştıran iki ayrı özellik taşımasından dolayı kafa karışıklığı içindeydi. Bir yanda, kredinin tersine, metalleri yığmak olanaklıdır. Para yığma, kolaylıkla bir saplantıya dönüşür (2.2.5); aşırı Protestanlığın fanatikçe kanaatkâr pratikleriyle ilişkili bir saplantı. Öte yanda, para toplumsal zenginliğin "vücut bulması" olarak görülebilir ((II) numaralı pasajda kullanılan orijinal Almanca sözcük "incarnation") ve o anlamda, kutsal sayılan kalıntılara, vs. doğaüstü anlam yükleme şeklindeki Katoliklere özgü pratik ile bağlantılıdır. Marx, fetişizmi töz dönüşümüyle* karşılaştırdığında[2], bu yine, merkantilizme özgü parasal fetişizm safsatasıyla (P...P') bağlantılı olarak yapılır. Marx'ın, merkezi sayılacak konularla uğraşırken bile, entelektüel disiplinden yoksun oluşuna kanıt göstermek gerekseydi, İngiliz fabrika yasalarına ilişkin açıklamasındaki (4.1.4) tutarsızlıklara benzeyen bu çelişkili tavır önemli bir kanıt olurdu. Marx'ın çoğu zaman aklına ne geldiyse yazdığı ve daha sonra da, başka konulara geçtiğinde, önceden ne yazmış olduğunu unuttuğu izlenimine kapılmamak zordur.

Aktarılan pasajlardan bazıları, teorik bakımdan, ötekilere göre daha önemlidir. (III), (V) ve (VI) numaralı pasajlar, Protestan teolojisiyle kapitalizmin çeşitli yönleri arasında bir açıklayıcı benzeşmeyi ima ederek, doktrinal konulara kısaca değinirler. İlk olarak, insan emeğini soyutlamak, Tanrısıyla tek başına olan soyut birey üzerindeki Protestan vurguya denk düşer; sonra, krediye değerlik üzerindeki kapitalist vurguya, kurtuluşun bir yolu olarak iman üzerindeki Protestan vurgu denk düşer; son olarak, paralı doğma rastlantısına, Tanrının inayetine seçilmiş olma benzetmesi denk düşer. Benim görüşümde, bu benzetmeler tamamıyla keyfidir. Bir parça zekası ve söz becerisi olan herhangi bir yazar, belli bir zihinsel tutumlar kümesiyle belli bir sosyo-ekonomik yapı arasında aynı türden benzetmeler veya "yapısal homolojiler" uydurabilir. Daha sonraki Marksist doktrinler, bilim ucubeleri müzesinde gösterişli bir yere layık olan birçok örnek üretmişlerdir.[3] Marx, din üzerine sözleriyle, bu türden spekülasyonlar için talihsiz bir emsal yaratmış oldu.

---

1 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*, s. 290.

* Orijinal metinde "transsubstantiation"; Roma Katolik Kilisesi'nin öğretisine göre, komünyon ayininde ekmek ve şarabın İsa'nın vücudu ve kanına dönüşmesi (ç.n.)

2 *Artı-Değer Teorileri*, cilt 3, s. 494.

3 Bkz. örneğin yukarıda s. 473'te not 1'de belirtilen Borkenau'nun yapıtı; Hessen, "The social and economic roots of Newton's *Principia*"; Goldmann, *Le Dieu Caché*.

Kapitalizm ile din arasındaki ilişki konusunda, Marx'ın önerisini Weber-Thompson görüşü denilebilecek olan görüşle karşılaştırmak öğreticidir.[1] Şematik bir özetleme, aşağıdaki tezleri içerirdi. (i) Kalvencilik veya Metodizm düşünülürse, kişinin iç dünyasında çilecilik, yazgıya olan inanç ile kurtuluş için kişisel kaygı arasındaki bilişsel uyumsuzluğu azaltmanın bir yoluydu.[2] Burada, tasarruf ile Protestanlık arasında bir bağlantıyı ima eden Marx ile bir yakınlık vardır. Ancak, farklar çarpıcıdır. Marx, Protestanlığı üretken olmayan yığma davranışıyla bağlantılı görürken, Weber bunu üretken yatırıma bağlıyordu. Weber'in buradaki akıl yürütmesinde bir boşluk olsa da,[3] Marx'ın görüşü aynı ölçüde dayanaksızdır, çünkü bir nedensel anlatım sunmaya yönelik hiçbir girişim olmaksızın sadece benzetmeye dayanır. Şunu da not etmeliyiz ki Weber'de açıklama bağlantısı dinden kapitalizme giderken, Marx'ta kapitalizmden dine gitmektedir.[4] (ii) Protestanlığın değişik biçimleri, işçiler tarafından benimsendikleri zaman, çalışma disiplinini güçlendirerek ve işçinin "bir efendiye gereksinen kölenin tersine, kendini kontrol etmeyi öğrenmesi"[5] sürecine katkıda bulunarak, kapitalist sınıfa çok yararlı oldular. (iii) Ancak, bu inançların işçilerce benimsenmesini söz konusu yararlar ile açıklamak yanlış olurdu. İndoktrinasyon bu inançların yayılmasında bir etken olmuş olabilir, ama indoktrinatörlerin kendileri doktrine inandıkları ölçüde, yani doktrini onun araçsal etkililiği nedeniyle telkin etmedikleri ölçüde etkili olmuştur.[6] Ayrıca, inanç işçiler arasında yaşamsal bir avunma gereksinmesine karşılık gelmemiş olsaydı benimsenmezdi. İşçilerin diniyle ilgili bu açıklama, bir bakıma, (i)'de özetlenen kapitalistlerin diniyle ilgili açıklamanın karşıtıdır. Weber, kapitalistlerin dinini veri olarak alıp, onların ekonomik davranışlarını bir tür uyumsuzluk azaltımı olarak açıklarken, Thompson işçilerin ekonomik durumunu veri olarak alır ve daha sonra, onların inançlarını, başka şeyler yanında uyumsuzluk azaltımıyla açıklar. Bu iki açıklama, elbette ki, pekâlâ bağdaşabilir. Ancak, her ikisi de doğru çıksa bile –ki ben bu konuda fikir beyan edemiyorum– yine de, kapi-

---

1 Weber, *The Protestant Ethic*; Thompson, *The Making of the English Working Class*, bölüm 11.

2 Altta yakan mekanizma için, bkz. Quattrone ve Tversky, "Self-deception and the voters' illusion."

3 Weber *tasarruftan yatırıma* geçişi açıklamaz. Yalnızca verimsiz yığmanın değil, hayırseverliğin de olabilirliğini ihmal eder. G.A. Cohen'in bana işaret ettiği gibi, sadaka vermekle geçen bir yaşam da, dünyevi çilecilik sayılırdı.

4 Olası bir istisna, 5.2.2'nin bitimine doğru 1861-3 *Eleştirisi*nden aktarılan pasajdır. Marx, orada bilimi ve Protestanlığı burjuva toplumunun manevi önkoşulları arasında belirtir.

5 *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, s. 1033 (yukarıda 4.2.1'de daha geniş aktarıldı). Bu pasaj, dinden söz etmez, ama Fromm'un *Fear of Freedom* kitabındaki (s. 80) argümanı önceden haber verir.

6 *Sour Grapes*, bölüm II; Veyne, *Le Pain et le Cirque*, s. 679 ve çeşitli sayfalar.

talistlerin Protestanlığı ilk başta niçin benimsediklerinin bir açıklaması hâlâ gerekiyor.[1]

Sonuç olarak, Marx'ın dinsel inançların oluşumunu kavramaya yönelik birçok girişiminden belli bir değer taşımaya devam eden tek girişimin, din "ezilen yaratığın ah çekmesidir" yolundaki –1865 gibi geç bir dönemde yeniden ifade edilen– erken Feuerbachçı fikir olduğunu sanıyorum. Bu fikir, Weber-Thompson görüşünün (iii) numaralı kısmına tekabül ediyor. Marx'ın işlevselci açıklaması ise, (ii)'de ifade edilen görüşle bağlantılı bir fikre dayanır, ama, artık okuyucunun aşina olması gereken nedenlerle, reddedilmelidir. Protestanlık ve kapitalizm arasında seçmeye dayalı bir yakınlık olduğu yolunda, (i)'e hafifçe benzeyen fikir, yüzeysel ve tutarsız analojiler üzerinde durmaktadır. Marx'ın bu konudaki başarısızlığı, put kırma biliminin bütün müstakbel icracılarına bir ders olsa gerekir.

1 Thompson (*The Making of the English Working Class*, s. 391-2), "kendilerini 'çağrılmış' veya 'seçilmiş' hisseden ve (epeyce başarıyla) edinmeci uğraşlar ile meşgul olan orta sınıf grupların psişik enerjisine ve toplumsal uyumluluğuna" Püritenliğin katkısı şeklinde mantıksız bir işlevsel açıklama önerir. Onu doğru anlıyorsam, Thompson burada Weber'i tersine çevirip, dinin yarattığı bir gerilim için davranışın bir çıkış sağlaması yerine, dinin, bu grupların ekonomik davranışını istikrarlı duruma soktuğunu ima ediyor.

2 Bkz. yukarıda s. 479-80'de aktarılan pasaj.

Sonuç

9. Kapitalizm, komünizm ve devrim

Kapitalizmden komünizme devrimci geçiş, Marx'ın yaşamı ve yapıtının çekirdeğiydi. Pre-kapitalist toplumların incelenmesi ve daha sonra "tarihsel materyalizm" adını alan şey, bu esas meselenin örtüsüydü. O geçişin nereden, nereye ve nasıl olduğu bu bölümün konusunu oluşturuyor. Önceki bölümlerin unsurlarını özetleyerek ve bir araya getirerek, önce, Marx'ın kapitalizm üzerine --onun gelişimi, fizyolojisi ve patolojisi üzerine– görüşlerini tartışıyorum. Marx, kapitalizmin patolojisiyle özel olarak ilgilendi. Kapitalizmin, gayrı insani, adaletsiz, israfçı bir sistem olduğuna ve, bütün bu açılardan, yakın ve kaçınılmaz gördüğü komünist toplumun karşıt kutbunda yer aldığına inanıyordu. Daha sonra, Marx'ın komünizme ilişkin ahlaki, iktisadi ve siyasi kavrayışlarına geçiyorum. Bunlar esas olarak ütopyacıdır, ama hepsi aynı ölçüde değil. İçlerindeki dileyici düşünüşten ve abartılardan arındırıldıkları zaman, siyasi teori ve siyasi eylem için değerli kılavuzlar olmaya devam ederler. Son olarak, kapitalizmin hastalıkları ve komünizmin olabilirliğinin, işçileri devrimci eyleme nasıl güdülediği üzerine görüşlerini irdeliyorum. Onun teorisi bizi ikna edemiyorsa, hiç kuşkusuz şundandır: Marx, komünizmin gerekliliğine o kadar inanmıştı ki, bir argümana gerek olduğunu hissetmedi.

Kapitalizm

Wassily Leontief'e göre Marx, kapitalist sistemin karakterini okuyan en büyük yorumcuydu. Gerçekten de Marx, kapitalist girişimciyi nelerin güdülediği ve bu güdülerin kolektif ve siyasi düzeyde, dönüşmüş biçimlerde, kendilerini nasıl gösterdikleri hakkında güçlü bir sezgiye sahipti. Birçok kusurlarına rağmen, *Kapital I*'deki tarihsel bölümler, gözlem ile sentezi parlak bir şekilde birleştirir. Marx, problemler gündemini ortaya koydu ve bir çözüm

olabilecek şeyin gösterilmesi yönünde uzunca bir yol aldı. Ancak, Leontief'in yargısında örtük olan eleştirel tarafı da önemsemek gerekir. Bir karakter okuyucu, bir psikolog değildir; ve güçlü bir iktisadi ve toplumsal tarihçi, iyi bir iktisat teorisyeni olmayabilir. *Kapital I*'in yüzüncü yıldönümünde, Marx'ın esas olarak "ikinci dereceden bir post-Ricardocu" olduğu yolundaki Paul Samuelson'un sözlerinden üzüldüğümü anımsıyorsam da, *Kapital II* ve *III*'te bulunan iktisadi teorilere ilişkin bir değerlendirme olarak yorumlanırsa, o görüşe şimdi büyük ölçüde katılıyorum.

Kapital I'in en önemli başarısı, kapitalist fabrikanın ve kapitalist girişimcinin analiziydi. Marx'ın kapitalist girişimci portresi, Weber, Schumpeter ve başkaları tarafından sunulanlara kıyasla daha çok-yönlü ve daha kavrayışlı olmaya devam etmektedir. Mülkiyet ilişkileri, erk, teknoloji ve rasyonel karar-alma arasındaki etkileşim hiç o kadar çarpıcı bir biçimde yakalanmış değildir. Kuşkusuz, onun daha maniheistçe beyanlarından kimilerini reddetmek gerekir, ama Andrew Ure'nin* yazdıkları bize hatırlatıyor ki bunlar bütünüyle de temelsiz değildi. Bir firmalar *sistemi* olarak –rekabet, manüfaktürden makinofaktüre geçiş, birikim, büyüme ve teknik değişme sistemi olarak– kapitalizme ilişkin analizler, daha az odaklanmış, ama aynı ölçüde ustacadır. Daha ileri bir düzeyde, bu ekonomik gelişmelerin sınıf mücadelesini nasıl şekillendirdikleri ve sınıf mücadelesi tarafından nasıl şekillendirildikleri, ve sınıf mücadelesinin başka yollardan siyaset içinde devam etmesi konularındaki analizinden hâlâ birçok kavrayış ediniyoruz. Son olarak, ihmal edilen bir öncü başarı, ekonomik edimciler tarafından ekonomik sistemin işleyişi hakkında benimsenen inançların da o sistemle ikili bir nedensel ilişki içinde olduklarını –hem onun endojen ürünleri, hem de onun yeniden üretilmesinde etken olduklarını– göstermesiydi. Marx, yol üzerinde bütün duraklara uğradı –bireysel düzeyden derneşik düzeye, statik analizden dinamik analize, ekonomik düzeyden toplumsal, politik ve ideolojik düzeylere. Önceki bölümlerde, çoğu zaman hayli eleştirel bir tarzda, her veçheyi kendi başına tartıştım. Ancak, birer birer ele alındıklarında bile, bunlar etkileyicidir – ve hep birlikte alındıklarında, olağanüstü etkileyicidir.

Ancak, bu yapıyı, içine yerleştirildiği genellikle yanıltıcı çerçeveden söküp çıkarmak gereklidir. İlkin, Hegelci metodun çok sayıda kalıntıları vardır. "Kapital" kimi zamanlarda, gizemli bir şekilde, kendi iradesine sahip bir edimci olarak görünür. Fabrika yasaları, adeta sihir yoluyla, onun gereksinmelerini doyuruyormuş gibi görünürler; toplumsal devingenlik onun hâki-

---

* Andrew Ure (1778-1857), İngiliz kimyacı ve iktisatçı. Özellikle *Kapital I*'de Marx'ın sık sık atıf yaptığı yazarlardan biridir. (ç.n.)

miyetini güçlendirecek şekilde meydana gelir; fizyokratların doktrini, onu feodal sistem içinde temsil etmek üzere ortaya çıkar. Bu düşünüş tarzını, metodolojik kolektivizmin, işlevsel açıklamanın ve diyalektik tümdengelimin bir karışımı olarak nitelendirdim. Belki de, bunların hepsi, daha genel *teleoloji* başlığı altında toplanabilir. Kapitali destekleyen görünmez el, Marx'ta teleolojinin iki ana biçiminden biridir. Öteki ana biçim ise, kapitali en sonunda yok edecek olan sürecin zorunlu olmasıdır.

İkinci olarak, *Kapital*'in analizleri, Marx'ın emek değer teorisine bağlı kalmasından dolayı kusurludur. O teorinin Marx'a ait olan versiyonu, bazı açılardan hayli zekice olsa da, başka açılardan teknik yanlışlar ile lekelenmiştir. Daha temelde, heterojen emek olgusu ve çalışmanın farklı zahmet dereceleri kabul edildiğinde, teorinin ana kavramları iyi tanımlanamıyor. Ve –en temel itiraz– bu problemi dikkate almasak bile, teorinin hizmet edebileceği herhangi bir analitik amaç yoktur. Teori, başka teorilerin daha basit şekilde açıklayamadıkları herhangi bir şeyi açıklamıyor. Denge fiyatları ve kâr oranını açıklamak için, emek değer teorisi hantaldır yalnızca. Doğru çıkarımlara olanak verir, ama gereksiz ölçüde karmaşık bir yoldan. Teknik değişmenin ve dengeli ekonomik büyümenin incelenmesi yönünden ise, bir Hegelci olarak Marx'ın görebilmesi gereken nedenlerle, kesin olarak zararlıdır. Marx, emek değer teorisine bağlanmıştı; çünkü, değer muhasebesi kapitalist sistemin derindeki özünü vermekteydi; buna karşı, fiyat sistemi yüzeysel bir görünüştü yalnızca. Ama bu, aynı zamanda, bireysel davranışın değerlere gönderme yaparak açıklanamaz olması demektir, çünkü değerler –görülebilir olmadıklarından– eylemin amaçsal açıklamasında hiçbir rol oynamazlar. O halde, Marx ve onun sonraki izleyicileri, teknoloji seçimini emek-değerin maksimize edilmesiyle açıklamaya çalıştıklarında veya kapital sektöründe ve tüketim sektöründe artı-değerden tasarruf oranının aynı olması gerektiğini savladıklarında, vülger iktisadın yanılgısının karşıtı olan bir yanılgıya düşmüşlerdir –görünüşün durması gereken yere özü koymak.

Marx'ın kapitalizme yönelttiği suçlamalar, üç noktada özetlenebilir. İlkin, insanların tür-güçlerinden yabancılaşmasına neden olmakla, kapitalizm *gayri insani* bir nitelik taşır. Bu güçlerden Marx'ın kastettiği, yalnızca insanların, zekaları, dilleri ve alet yapma yetenekleri sayesinde, girişebildikleri yaratıcı faaliyetlerdir. Marx, bu güçlerin seferber edilmesinin, hem insanlık için, hem de bireysel insanlar için nihai hedef ve nihai iyilik olduğuna inanıyordu. Onun bu görüş lehine argümanlarında kısmen faydacı bir hava vardır: insanın yeteneklerini geliştirmesi ve kullanması, onun girişebileceği en derinlemesine tatmin edici faaliyettir. Söz konusu argümanlar, kısmen de Aristocu bir türdendir: insanlar, kendi özlerini veya doğal amaçlarını gerçekleş-

tirmelidir; bu öz veya amaç ise, yaratıcı olmaktır. Kapitalizm, bir yandan, tür-güçlerinin daha önce hiç görülmemiş bir genişlemesine olanak verdiğinden, insanlık için çok büyük bir ileri adımdır. Öte yandan, bireysel insanın güçlerinin çok-yönlü gelişmesi açısından felaketli sonuçları vardır. Bu yabancılaşmadır: insanların en derin gereksinmesinin, kişinin beceri ve yeteneklerini kullanma gereksinmesinin engellenmesi. Marx, bu gereksinmenin aynı zamanda insanlarca en derinden hissedilen gereksinme de olduğuna inanıyor muydu? Bu soru belirsizdir. Yabancılaşma, bazen sadece kendini gerçekleştirmenin yokluğu anlamına değil, bu yokluğun bilincinde olmama anlamına da gelir. Bazen de, öznel olarak hissedilen bir engellenme durumu anlamına gelir. Söz konusu olan, insanın yapmak istediklerini yapamaz olmasından gelen bir engellenme duygusu değildir yalnızca. Daha önemlisi, toplumun bugünkü koşullarında gerçekleştirilmesi aslında olanaklı olan isteklerin engellenmesidir. Ayrıca, bu kolektif bir fenomendir. Daha önceki toplumlarda da, insanlar bireysel olarak engellenme duygusuna kapılmışlardır, ama başka bir anlamda: onlardan her biri, ancak başkaları pahasına gerçekleştirilmesi olanağı bulunan isteklere sahip olmuş, bunlar gerçekleşmediğinde ise engellenme duygusuna kapılmış olabilir. Kapitalist yabancılaşma, gereksinmelerin geniş bir ölçekte doyurulmasının olanaklı olması, ama bunun henüz gerçekleşmemesidir. Bu dengesizlik toplumun üyelerince algılandığı ölçüde –ki bunun için hem onların gereksinmesini, hem de onu doyurmanın nesnel olabilirliğini bilmelidirler– o algılama, eylem için çok güçlü bir kaldıraçtır.

İkinci olarak Marx, kapitalizmin derinden *adaletsiz* bir sistem olduğuna inanıyordu. Bu, tartışmalı bir yorumdur çünkü, Marksist gelenekte, adalet kullanılması değil, gizemsizleştirilmesi gereken bir burjuva kategorisi olmuştur. Ama ben inanıyorum ki Marx'ın sömürü teorisi ve özellikle kârı sık sık hırsızlık olarak nitelendirmesi, ancak ve ancak, ona bir bölüşümsel adalet teorisi atfedersek anlam kazanır. Temel ilke, herkesin –katkıda bulunabilir olduğu varsayımıyla– katkısı oranında alması gerektiğidir. Ne yazık ki, bu emek sömürü teorisi, aynı zamanda emek değer teorisini de geçersiz kılan bir nedenle, tanımında sakattır. Emek heterojen olduğunda, katkılar ortak bir ölçek üzerinde ölçülemez. Ayrıca, söz konusu ilkeyi, emeğin mahiyetine bakmaksızın, harcanan emek zamanıyla yeniden formüle etmeye kalkarsak, farklı çalışma biçimlerinin farklı zahmet derecelerinde oldukları ve dolayısıyla bu farklara göre ödüllendirilmeleri gerektiği problemiyle karşılaşırız. Dahası, emek değer teorisinde olduğu gibi, farklı emek biçimlerinin derneştirilmesi ve karşılaştırılması ile ilgili bu problemleri dikkate almasak bile,

katkı ilkesinin ahlaki bakımdan çekici bir ilke olmadığı yine de gösterilebilir. Yoksullar, sahip oldukları az miktardaki kapitali bile gereksinmeyecek denli boş zamanı yeğliyorlar ise, yoksulların zenginleri sömürdükleri karşı-sezgisel durumlar üretmek olanaklıdır. Bu gösteriyor ki, sömürünün ahlaki bakımdan kınanabilir olduğu standart durumlarda, sömürünün kınanabilir olmasının nedeni, katkı ilkesinden başka bir şeydir. Ayrıca, sömürünün, farklı emek arz eğrilerine değil de, farklı donanımlara bağlı olarak meydana geldiği, ama ahlaki bakımdan açıkça yanlış olmadığı durumlar da tasarlanabilir. Donanım yapısı, farklı zaman tercihlerinden doğmuş olabilirdi. Bazı insanlar, tasarruf yapabilir ve kendilerinin işletebileceğinden daha fazla kapital biriktirebilir. Gelirlerini hemen tüketmeyi yeğlemiş olan başkalarına, onlar için çalışmayı ve böylece aksi takdirde kazanabileceklerinden daha fazlasını kazanmayı teklif ederlerse, buna nasıl itiraz edilebilir ki? Başlangıç donanımlarının eşit olduğu bir durumda ortaya çıkan, özgürce girişilen ve karşılıklı olarak yarar getiren düzenlemeler, katkı ilkesi temelinde mahkum edilemez.

Bu itirazın günümüz kapitalizminde pek anlamlı olduğunu sanmıyorum, çünkü donanımlardaki farkların, büyük ölçüde, tüketmek yerine tasarruf etmek yönündeki gönüllü tercihlere bağlı olduklarını iddia etmek için kötü niyetli olmak gerekirdi. Bu itiraz, Marx'ın görüşlerine karşı etkili bir itiraz da oluşturmaz. Marx, onu kesinlikle reddederdi--şu gerekçeyle: yabancılaşmayı aşmış olan bir toplumda, hiç kimse başkaları için çalışmayı özgürce seçmeyecektir, çünkü başkaları için çalışmak temel değer olan kendini gerçekleştirmeye aykırı olurdu. Ancak, söz konusu itiraz, ütopyacı olmayan, yapılabilir bir komünist toplum kurmaya yönelik herhangi bir öneriye karşı tam anlamıyla geçerlilik kazanır. Alec Nove tarafından *The Economics of Feasible Socialism* kitabında, Wassily Grossman'ın bir romanından aktarılan aşağıdaki pasajı düşünelim:

> Çocukluğumdan beri, insanların gelip bir şeyler alabilecekleri bir dükkân açmak istedim. Yanında bir de snakbar olacaktı ki, müşteriler bir parça kızarmış et yiyebilsin veya, isterlerse, bir şey içebilsinler. Üstelik, onlara ucuz hizmet verirdim. Sahici köy yemekleri verirdim. Fırında pişmiş patates! Sarmısaklı domuz pastırması! Lahana turşusu! Ordövr olarak ilik verirdim... Bir ölçek votka, ilik, ve elbette kara ekmek, ve tuz. Bit üremesin diye deri sandalyeler. Müşteri oturabilir, dinlenebilir ve hizmet görebilirdi. Bütün bunları yüksek sesle söyleyecek olsaydım, doğruca Sibirya'ya gönderirlerdi beni. Ama, diyorum, insanlara ne zararım olurdu ki?

Gerçekten, ne zararı olurdu ki? Ayrıca, bir işçi kooperatifinde değil de bir restoranda ücretli çalışmak isteyecek birkaç garson ve bir aşçı tutsaydı, bun-

dan kim zarar görürdü ki? Sosyalist Polis Örgütü'nün müdahale etmesi ve, işçileri özgür olmaya zorlamak için, bu bağıtlaşmayı yasaklaması mı gerekirdi?

Üçüncü olarak, Marx'ın kapitalizmi mahkum etmesinin bir nedeni de, kapitalizmin yapısal bakımdan, ve gereksiz yere, irrasyonel ve israfçı olmasıydı. Onun görüşünde, kapitalizmin yapısal olarak israfçı olması birkaç nedene bağlıydı. Piyasa mekanizması, ekonomik kararları eşgüdümlemenin verimsiz bir yoluydu. Ekonomik krizler her an olabilirdi ve sık sık da oluyordu. Bu krizlerde, işçiler işlerini yitiriyor, üretilen mallar alıcı bulamıyordu. Ayrıca, dinamik bakış noktasından, kapitalist özendiriciler sistemi öyleydi ki teknik değişmenin temposu, toplumsal bakımdan arzu edilen ölçüt –emek zamanının minimizasyonu– kullanılsaydı gerçekleşecek olan tempoya göre daha yavaştı. Kapitalistler, genelde emek zamanını değil, ödenen emek zamanını minimize etmek istiyorlardı. Belli bir yenilik, emek zamanında bir azalmaya, fakat aynı zamanda daha fazla miktarda ödenen emek kullanılmasına veya (yeniliğin ücret mücadelesi üzerindeki etkisi nedeniyle) emeğe daha çok ödeme yapılmasına yol açıyorsa, kapitalist bu yeniliği kullanmayabilirdi. Marx, onların önemini abartmış olsa da, bu olası verimsizlik kaynaklarına işaret etmekte haklıydı. Elbette ki, her olasılıkta, bu kusurları taşımayan ama kapitalizmin bütün öteki üstünlüklerine, özellikle de, yeni teknikler arayıp bulmayı sağlayan güçlü özendiriciye sahip olan bir başka sistemin olabilirliğini göstermek gerekir. Böyle bir sistemin olabilirliği yoksa, kapitalizmin yapısal israfçılığına katlanmak zorundayız. Marx, başka üretim ilişkilerinin bütün bu açılardan –yeni teknikler arayışı, onların seçilmesine ilişkin ölçütler ve onların kullanılmasındaki verimlilik açılarından– üstün olacakları zamanın çok yakın olduğunu savlıyordu. Son olarak, kapitalist sistem, kendini yok etme eğiliminde olması anlamında irrasyoneldi. Ekonomik işlerliğini, ancak ve ancak, uzun vadeli işbirliğini yiyip bitiren yollardan sürdürebilirdi. Spesifik olarak, kâr oranının düşme eğilimi karşısında, kapitalistlerin başvurdukları tedbirler, genelleşip yayıldıklarında, o eğilimi daha da güçlendirmekteydi. Düşen kâr oranı teorisi yüzeysel bir inandırıcılık taşısa da, daha yakından incelendiği zaman, her tarafından su kaçırdığı anlaşılır. Doğru olmayan öncüllerden –emek tasarruf edici yeniliklerin evrenselliğinden– hareket eder ve daha sonra, bu yanlış öncüllerden, kâr oranında bir azalış eğilimi olduğu yolunda geçersiz sonuçlar çıkarır.

Bir bütün olarak alınırsa, Marx'ın kapitalizmi mahkum etme gerekçesi, daha düşük tüketim düzeyleri veya, biraz daha genel olarak, daha düşük bir yaşam standardı anlamında yoksulluğun artmasına yol açması değildi. İngiliz işçi sınıfının koşulları hakkında Marx'ın hararetli bir öfkenin diliyle

yazmış olduğu doğrudur, ama bu koşulların eskiye göre daha kötü olduklarını söylemek istememiştir. Onun karşılaştırma ölçüsü, olgusal değil, karşı-olgusaldı. Gerçekte var olan kapitalizm altında işçilerin kaderini, daha rasyonel düzenlenen üretim ilişkileri altında sağlanabilecek olan durum ile karşılaştırıyordu. Gereksinmelerin yeterince doyurulmaması, tarih boyunca insanların çoğu bakımından kaçınılmaz bir olgu olmuştur. İnsanın güçlerinin bütün insanlarca tam olarak ve özgürce kullanılabilir olduğu bir toplumun nesnel olabilirliği ortaya çıktığı zaman, ancak o zaman, gereksinmelerin yeterince doyurulmaması katlanılmaz hale gelir. Benzer şekilde, teknik değişme konusunda kapitalizmin alt-optimalliği, yeniliklerin durmakta oldukları anlamına gelmiyordu. Tam tersine, kâr oranındaki düşme, kapitalistlerin daha da çılgınca bir tempoyla yenilik yapmalarına neden oluyordu. Marx şunu anlatmak istiyordu: kapitalizmin kendisi, daha da başarılı olabilecek bir başka sistemin koşullarını yaratmaktaydı. Yabancılaşma ve "üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki" var olan ile var olabilecek olan arasındaki uçurumlar olarak tanımlanıyordu. Yabancılaşma, genel olarak söylenirse, üretici güçlerin daha iyi *kullanımının* olabilirliğine; ["üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki"] çelişki ise, daha hızlı bir *gelişmenin* olabilirliğine dayanır. Aslında, bu iki fenomen yakından bağlantılıdır. Yabancılaşma yok edildiğinde, toplumun üyelerinin yaratıcı yeteneklerine tam bir özgürlük verilecektir. Onlardan kimileri, kendini gerçekleştirmenin araçları olarak bilimsel ve teknik çalışmayı kendiliğinden seçecek, ve sonuçta üretkenlik daha önce hiç görülmemiş bir oranda artacaktır. Ama, yinelemek gerekirse, bu ancak kapitalizmin kendisinin yarattığı teknik temel üzerinde olanaklıdır. Kapitalizm, artık gerekli olmadığında, insanlığın bir tekmeyle ayaklarının altından ittiği merdivendir.

Kapitalizmin ekonomik analizi ve eleştirisi, iki sınıflı dar bir çerçeve içinde sunulur. Kapitalistler ve işçiler –bireysel olarak ve topluca– *Kapital*'de önem taşıyan yegâne edimcilerdir. Tarımsal sınıflar –köylüler ve büyük toprak sahipleri– Kitap III'ün sonunda kısa bir süre için sahneye çıkarlar. Zanaatçılar ve küçük burjuvazi genelde adeta yokturlar. Yönetici ve memur sınıfları da öyle. Başka yazılarında, Marx, bu teorinin yerleştirilmesi gereken daha zengin toplumsal dekoru verir. Fransız siyaseti üzerine iyi bilinen yazılar bu amaç için yeterli değildir, çünkü o yazılar en ileri kapitalist ülkeyi ele almaz. Bunların yanına, İngiltere üzerine çok sayıda, daha kısa makaleleri koymak gerekir. Fransa ve İngiltere üzerine bu yazılar, hep birlikte, kapitalist toplumlarda devletin niteliği hakkında bir teori oluştururlar. Bu iki ülkede siyasi erk, onun üzerinde bir çeşit tekel edinmiş olan sınıflarca kullanılmaktaydı –Fransa'da merkezi bürokrasi, İngiltere'de topraklı aristokrasi.

1848 Alman Devrimi öncesinde ve sonrasında Marx, kapitalist sınıfın siyasi erki kendi adına ele geçireceğini ve böylece işçiler ve burjuvazi arasında çıplak bir sınıfsal cepheleşme sağlanacağını düşünüyor ve umuyordu. Beklentileri boşa çıktığında, ekonomik bakımdan hâkim olan sınıfın siyasi arenada niçin arka planda kalmakla yetindiğinin bir açıklamasını yapmak zorundaydı. Bu açıklamayı şurada buldu: burjuvazi, Marx'ın umut bağlamış olduğu, işçilerle cepheleşmeden kaçınmak istiyordu. İşçilerin enerjisini ve mücadele ruhunu iki düşman arasında, Kapital ve Devlet arasında bölerek, burjuvazi, kısa vadede feda etmek zorunda kalacağından daha çoğunu uzun vadede kazanacağını tasarladı. İşçi sınıfı üzerindeki hâkimiyetin esas paradigması, Marx zaman zaman o mekanizmaya gönderme yapsa da, böl ve yönet değildir. Asıl düşmanın kimliği konusunda işçileri kafa karışıklığı içine sokarak, sınıf çatışmasının hatlarını bulanıklaştıran *iki cepheli savaş* paradigmasıdır.

Ekonomi ve siyaset arasında, sınıf mücadelesi aracılık eden öğedir. Sınıflar, onların ekonomik davranışıyla tanımlanır ve onların ortak çıkarlarıyla bir araya getirilirler, ama bu çıkarları savunmak için er veya geç siyasete girmek zorundadırlar. Analitik olarak, bu sürecin iki aşaması ayırt edilebilir. Önce, sınıf bilincinin oluşması vardır –sınıf dayanışmasının yaratılması ve bunun sınıf örgütlerinde somutlaşması. Nesnel olarak tanımlanmış bir sınıfın kolektif bir aktör biçiminde kristalleşmesi, çeşitli yapısal etkenlerce belirlenir, örneğin sınıf üyeleri arasındaki iletişim ağlarının yoğunluğu, sınıf içinde giriş-çıkış oranı ve sınıfın kültürel homojenlik derecesi. Marx, özellikle köylülüğün, var olmaya devam ettiği ülkelerde, sınıf bilinci edinme olanağından yapısal nedenlerle uzak olduğunu savlıyordu. Köylüler, bir Louis Bonaparte'ın destekçileri olarak rol oynayabilirdi, ama kendi çıkarlarını savunup geliştirmek için bir örgütlenme oluşturamazdı. İkinci olarak, sınıf koalisyonlarının kurulması vardır –kolektif aktörlere dönüşmüş sınıflar arasındaki ittifaklar. İki-cephe teorisinden çıkan sonuç odur ki, başlangıçta iki endüstriyel sınıf ["işçiler ve kapitalistler"] endüstri öncesi sınıfa karşı aralarında ittifak yapma eğiliminde olmuş olabilseler de, mülk sahibi sınıflar arasında mülksüzlere karşı ittifak yönünde bir eğilim olmalıdır. Ama, diyordu Marx, işçiye karşı bu ittifak, nihai cepheleşmeyi ve çöküşü ancak geciktirebilirdi. Kapitalizm gitgide kırılganlaşıp krizlere açık hale geldiğinden, ne çapta olursa olsun, hiçbir siyasi manevra onu kurtaramazdı. Marx, örneğin talebi canlandırarak veya başka düzenleme biçimleri sunarak krizleri dengelemek üzere devletin müdahale edebileceği olasılığını dikkate almadı.

Marx'ın kapitalizm analizinin son bir boyutu, uluslararası boyuttur. Marx, malların, işgücünün, kapitalin ve fikirlerin yayılması yoluyla bir ülkeden ötekine sıçrayan kapitalizmin hızla genişleyen ve saflarını büyüten ka-

rakterini çok iyi biliyordu. Ayrıca, kapitalist gelişmede öncüler ve artçılar arasındaki farkı analitik açılardan kullanıyordu. Troçki'nin daha sonra yapacağı gibi, tümleşik ve dengesiz gelişme teorisini kendi analizinin temel taşı yaptığını söylemek yanlış olurdu. Ama, yine de, onun yazılarında bu görüşün ihmal edilmeyecek unsurları vardır. Bu görüş, onun hayatının farklı aşamalarında farklı biçimler aldı. 1850 dolaylarında, bir komünist devrimin ilk olarak Avrupa kıtasındaki geri kapitalist ülkelerde meydana geleceği ve oralardan İngiltere'ye –kapitalizmi aşabilecek, sürdürülebilir bir komünist sistemin kurulabileceği tek ülke olan İngiltere'ye– yayılacağı düşüncesini evirip çevirdi. Bu gelişme, devrimin Doğu'dan Batı'ya yayılması üzerine dayanır. Otuz yıl sonra, Marx, teknolojinin ileri Batı'dan devrimci Doğu'ya yayılmasına bağladı umutlarını. Her iki düşünce aynı öncülü paylaşırlar: başarılı bir komünist *devrimin* koşulları, başarılı bir komünist *sistemin* koşullarından farklıdır; o halde, başarılı bir komünist sistemin gerçekçi bir olasılık olabilmesi için, bir miktar öğrenme, ödünç alma veya bulaşma meydana gelmelidir. İlk versiyonda, teorinin belli bir çekiciliği var, ama daha sonraki versiyon özünde mantıksızdır. Kendine özgü nedenlerle, siyasi fikirlerin yayılma hızı, teknolojinin yayılma hızından çok daha büyüktür.

Komünizm

Kapital I, mutlu azınlık için, onlardan birinin yazdığı bir eserdir. Eğitimsiz okuyucuya hiçbir ödün vermez. Marx, *onun* okuyucularının Latince, Yunanca ve belli başlı Avrupa dillerini bildiklerini varsayar. Ayrıca onlar, ekonomi politiği ve felsefeyi de iyice bilmeli, dünya tarihi ve güncel siyasi olaylar hakkında sağlam bir kavrayışa sahip olmalıdırlar. Dahası, epeyce gizlenmiş biçimlerde dahi, edebi anıştırmaları tanıyabilmelidirler. O kitap, hiç kuşkusuz yazarının kapasitelerini zorlamış olduğu gibi, okuyucunun zihnini son sınırlarına kadar zorlayan bir eserdir. Başka bir deyişle, en uçlarda bir yaratıcılık harikasıdır. Geleceğin komünist toplumunda, herkes bu düzeyde eserleri anlayabilecektir. Hatta, herkes benzer eserler yazabilecek ve zamanlarının çoğunu buna ayıracaktır.

Bu bir abartma gibi gelebilir, ve Marx'ın kimi yorumlarında kesinlikle öyledir. Ancak bir anlamda, inkâr edilemez bir gerçeği içerir. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında işçilerin yaşadıkları sefil, edilgen, bitkisel varoluş Marx'ı dehşet içinde bırakıyordu. Onlar, işyerinde, işlettikleri makinelerin basit eklentileri durumundaydı; evde, herhangi bir türden etkin yaşam süremeyecek kadar tükenmiş haldeydiler. En iyi olasılıkla, tüketimin edilgen zevklerini yaşayabilirlerdi. Önünde bitirmesi gereken bir çalışma olduğu zamanlarda

kendinin bile rağmına, sürekli yaratıcı ve yenilikçi olan, enerjiyle dolup taşan Marx, tam karşıt uçtaydı. Yaratmanın, aşılan zorlukların, oluşan ve sonra çözülen gerilimlerin derin zevklerini biliyordu. Bunun insan için güzel yaşam olduğunu *biliyordu.* Ve bunun küçük, imtiyazlı bir azınlığın elinde olmaktan çıkacağı bir toplum için uğraşıyordu. Yaratıcı çalışma yoluyla kendini gerçekleştirme, Marx'ın komünizminin özüdür.

Marx'ın düşüncesinin en değerli ve kalıcı öğesinin bu olduğuna inanıyorum. Marx'ın kendisi yalnızca entelektüel başarılardan söz etmiş olsa da, bu sınırlama gereksizdir. İyi bir aşçı veya marangoz olmak veya hatta, güzel nakışlar yapmak, uğrunda çaba gösterilmesi aynı türden zevki verebilecek olan amaçlardır. Gerçekten de, pushpin* oynamak, şiir *okumak* kadar doyurucu olabilir. [John Stuart] Mill'in kaba ve ince zevkler arasında yaptığı ayrım, yukarıdaki çerçeve içinde, konuyla ilgisizdir. Marx'ı ve zihnin yaratımlarını, William Morris ile ve elin yaratımlarıyla birleştirirsek, daha dengeli ve Marx'ın kendisinin sağ olsaydı muhtemelen itiraz etmeyeceği bir görüş ortaya çıkar. Bunu olabildiği kadarıyla gerçekleştirmek, zahmetine fevkalade değecek bir siyasi çabadır.

Ama "olabildiği kadar" ne kadardır? Kendini gerçekleştirme idealine ulaşabilmenin ölçüsü üzerinde yapısal sınırlar var mıdır? Söz konusu ideal, Marx'ın da benimsediği başka değerler ile veya insan doğası ve toplumlar hakkında değiştirilemez olgular ile çatışma içine girebilir mi? Aşağıdaki itirazlar serisinin amacı, o ideali yıkmak değil, onun hangi biçimlerde ve hangi sınırlar içinde gerçekleştirilebileceği üzerine gereken tefekkürleri kışkırtmaktır. Aksi takdirde –gerçekten var olan sosyalizmin Marx'ın vizyonunu gerçekleştirmekte başarısız olmasına ilişkin merhametli bir açıklama sunan bir ifade kullanırsak– en iyi kolayca iyinin düşmanı olabilir.

(1) Marx, öyle anlaşılıyor ki, komünizmin ayırt edici özelliğinin bireyin tam olarak ve özgürce kendini gerçekleştirmesi olacağına inanıyordu. Katı bir yorumla, bu görüş şunu içerir: birey –her birey– (a) başka herhangi bir bireyin sahip olduğu bütün kapasitelere sahiptir ve (b) onların hepsini geliştirecek ve kullanacaktır. Bu anlayışın birinci kısmı, genetik olarak belirlenen yetenek farklarını inkâr etmesiyle, alabildiğine ütopyacıdır. O düşünce tadil edilecek olsa bile, sözü edilen anlayışın ikinci kısmı da hayli mantıksızdır. Başarının derinliği ve genişliği arasında var olan ters orantı, bireyin, yeteneği içinde olan *bütün* konularda, onlardan herhangi *birinde* olabileceği kadar başarılı olabilmesine engeldir. O denli katı olmayan bir yorumda ise, komü-

* Pushpin (İng.): İğnelerle oynanan bir çocuk oyunu (ç.n.)

nist toplumda bireyin tek bir özel faaliyet dalında kendini gerçekleştirmesi önünde hiçbir engel olmaması talep edilerek, kendini gerçekleştirmenin tam olması değil, özgür olması vurgulanabilirdi. Daha mantıklı olmakla birlikte, bu görüş de, aşağıda açıklandığı gibi, toplumsal eşgüdümle ilgili zorluklara yol açar.

(2) Kendini gerçekleştirme ideali, çetin bir idealdir. Çok zorlayıcı değil midir? İster pushpin oynanmasında, ister şiir okunmasında, tüketimin edilgen zevklerini yeğleyenler komünist toplumda dışlanacak veya kınanacak mı? Yaratma sürecini desteklemek için kaynaklar ayrılması, yaratmanın meyvelerini tatmayı tercih edecek olanlara bir adaletsizlik olur muydu? Burada kuşku içinde olduğumu itiraf ediyorum. Çağdaş toplumlarda birçok insanın edilgen tutumlarının, büyük bir ölçüde, düzeltilebilir toplumsal nedenlerin sonucu olduklarına inansam da, o türden tutumların hiçbir zaman özerk bir tercihin konusu olamayacaklarından pek emin değilim. Bir başka deyişle, zaman, enerji, para veya özsaygı eksikliği gibi kısıtlardan kurtulduğunda, herkesin kendiliğinden tüketime karşı yaratımı seçeceğinden emin değilim. Ve buna ancak ilgili bireylerce karar verilebileceğini düşündüğüm için, söz konusu belirsizlik, idealin uygulanmasında ihtiyatlı olmayı gerektirir.

(3) Kendini gerçekleştirme ideali, kolayca yozlaşıp özseverliğe veya kendine düşkünlüğe dönüşebilecek bir idealdir. Kendini gerçekleştirmeye yönelik bir toplumda, hiç kimse kendini gerçekleştirmekle ilgilenmemelidir. Önündeki işlerle –kitap yazmak, nakış işlemek veya satranç oynamakla– ilgilenmelidir. Bu işleri onlarda başarılı olmak için gereken ciddiyet ve dikkat ile ele aldıklarında, ancak o zaman, uygulamadan doğan bir sonuç olarak kendini gerçekleştirmenin zevklerine erişebileceklerdir. (Elbette ki, buna ek olarak, arada sırada fiilen başarılı olmalıdırlar.) Buradan şu problem çıkıyor ki kendini gerçekleştirmeyi planlamak, kendi kendini yenilgiye uğratıcı olabilir. Kendini gerçekleştirme idealini toplumda merkezi değer haline getirmek, onun daha az olması sonucuna yol açabilirdi. Bir ölçüye kadar, bunun işyerinde katılıma yönelik reform hareketlerinde meydana gelme tehlikesi vardır. Kimi zamanlarda, katılımın, değerli olmak için, kendi dışında bir amacının –iyi kararlar almak veya iyi ürünler yapmak– olması gerektiği unutulur.

(4) Modern endüstriyel toplumlarda, çalışma, Marx'ın tasarladığı anlamda kendini gerçekleştirme için sınırlı bir olanak tanır. Çalışmanın yinelenen, tekdüze veya sıkıcı nitelikte olması gerekmez, ama, hemen her zaman, yara-

tıcı özgür faaliyeti ciddi şekilde kısıtlayan eşgüdüm ve denetim koşulları altında yapılması gerekir. Olasıdır ki alternatif teknolojiler, bu beyanı, geçen yüzyıl boyunca olduğundan daha az geçerli hale sokacaktır gelecekte, fakat onu bütünüyle geçersizleştirecek ölçüde değil. Öte yandan, çalışma durumu, birçok bakımdan uygun bir bağlamdır, çünkü kendini gerçekleştirme için çoğu zaman bir koşul olan dışsal disiplini sunmaktadır. Müşterinin ürünü istemeyebileceğini bilmek, üreticiyi kafasını çalıştırmaya zorlama eğilimindedir. Buna karşılık, evde tek başına, dışsal iticiler olmaksızın yapılan faaliyetler, yukarıda belirtilen kendine düşkünlük tehlikesiyle birlikte, yüzeysel amatörlüğe dönüşüp ciddiyetten uzaklaşabilir.

(5) Marx, komünizmi kapitalist ve pre-kapitalist toplumların bir sentezi olarak tasarladı. Kapitalizmin bireyciliği ile pre-kapitalist toplumların cemaatçi karakteri komünizmde uzlaştırılacaktı. Bireysel kendini gerçekleştirme topluluk uğruna yaratıcı çalışmada meydana gelecekti. Ancak, yaratıcı kendini gerçekleştirme üzerine aşırı bir vurgu, topluluk değeriyle çatışma içine girer. Üretim topluluğun uğruna yapılacak ise, insanların en azından kimileri, en azından kimi zamanlarda, tüketimin edilgen zevklerine –çalışma yoluyla kendini gerçekleştirmenin sonucunda elde edilen ürünlerin tüketilmesine– kendilerini vermelidirler. Yaratım üzerine aşırı vurguyla tam olarak bağdaşabilecek yegâne topluluk biçimi, yaratıcılar topluluğudur. Bir romancı, halktan beklenecek bir tepki olmadığını bilebilir, ama başka romancıların tepkilerini merakla bekleyebilir. *Bilim,* müşterilerin olmadığı, yalnızca meslektaşların olduğu alanlardan biridir. Aynı zamanda, öykünme, yarışma ve kendini göstermeye kıyasla, özgeciliğin ikinci planda kaldığı bir alandır. Hegel'in deyişiyle, "manevi hayvanat âlemi"dir ("das geistige Tierreich"). Bir ölçüye kadar, bu kaçınılmazdır. Müşteriler, dinleyiciler ve kamular, aranılan türden yeterliğe nadiren sahiptirler –o yeterlik, yaratıcılar topluluğunda bulunur.

(6) Marx'ın komünizm vizyonunda topluluk üzerindeki vurgu, kapitalizmin içine işlemiş olan, taşkın, çıkarcı bireyciliğe bir karşıtlık olarak tasarlanmıştı. Marx, özellikle, komünizmde özendirici problemleri olmayacağını, yani bireysel (maddi) karşılığı bireysel katkılara bağlama gereği olmayacağını göstermek istiyordu. İnsanları çalışmaya yönelten şey, başka insanların onların ürünlerinden zevk aldıklarını görmenin zevki yanında, çalışmaktan duydukları zevk olacaktı. Ancak, özçıkarcı tutumlar, daha yüksek bir düzeyde, komünizmde bile ortaya çıkabilir. Kendini gerçekleştirmenin farklı biçimleri, farklı miktarlarda maddi kaynak gerektirir. Heykeltıraşlar, aşçılardan daha çok, film yönetmenleri satranç oyuncularından daha çok maddi kaynak

gereksinirler. En üstün kural herkesin *özgürce* kendini gerçekleştirmesi olacak ise, bunun anlamı, gereksinmeyle orantılı miktarda maddi kaynağın toplum tarafından sunulması gerektiğidir. Aksi takdirde, çok pahalı faaliyetleri seçmiş olan bazı bireylerin kendilerini gerçekleştirmesi engellenmiş olacaktır. Ancak, birçok kişi daha pahalı olan faaliyetleri seçerse –ki pekâlâ seçebilirler– sonuçta, kendini gerçekleştirmenin genel düzeyi epeyce düşük olurdu. Bu vargı, açıkça belirtilmesi gereken üç öncülden türetilmiştir. (i) Komünist toplumda bolluk olmayacaktır. Alternatif kullanım alanlarıyla kıt mallar olmaya devam edecektir. (ii) Marx'ın komünizm teorisinde örtük olan bölüşümsel adalet ilkesi, kendini gerçekleştirme eşitliği ilkesidir. (iii) Kendini gerçekleştirme biçiminin özgürce seçilmesi, bazı aşırı pahalı faaliyetlerin seçilmesine yol açabilirdi ve muhtemelen yol açardı da. Birinci öncül (ve dolayısıyla ikinci öncül) reddedilirse, bir fantezi âlemindeyiz demektir ve artık söylenecek bir şey yoktur. Üçüncü öncül reddedilirse, bunun gerekçesi, bireylerin topluluk uğruna, yani başkalarının kendilerini gerçekleştirmesi uğruna, kendilerini gerçekleştirmekten fedakârlık edeceklerini beklemek olmalıdır. Ama bunun için, özendirici problemlerinin yok olması için gerekli olana kıyasla daha gelişmiş bir özgecilik biçimi gerekirdi. Ve bu, Marx'ın komünizm vizyonuna, yani *tam* kendini gerçekleştirmenin *tam* topluluk ile beraber olacağı bir toplum vizyonuna aykırı olurdu.

(7) Kapitalizmde, ve daha genel olarak tarih boyunca sınıflı toplumlarda, İnsan'ın kendini gerçekleştirmesinin, çoğu bireysel insanların kendilerini gerçekleştirememesi pahasına olduğunu gözledik. Marx, komünizmde en üstün değerin, bireylerin kendilerini gerçekleştirmesi olacağını iddia ediyordu. Ama inanıyorum ki Marx, bu değerin maksimize edilmesinin, insanlığın en büyük çiçeklenişiyle beraber gideceğini de peşinen kabul ediyordu. Harika sanat eserlerinin, yeni bilimsel teorilerin ve dâhice icatların komünizmde ortaya çıkış temposu, daha önceki hiçbir aşamada görülmemiş ölçüde daha yüksek olacaktı. Fakat burada, genelde olduğu gibi, iki farklı amaç fonksiyonunun eşzamanlı olarak maksimize edilmesinin olabilirliğini ileri süren her teoriye kuşkuyla bakmalıyız. Kabaca ifade edilirse, başarılı sanatçıların, bilimcilerin, vs. sayısı iki değişkenin bir fonksiyonudur. Bir yanda, bu türden faaliyetlere girişen bireylerin sayısı, öte yanda, onların içinden başarılı olan bireylerin oranı. Benzer şekilde, başarısız olan ve hayal kırıklığına uğrayan bireylerin sayısı da, aynı değişkenlerin bir fonksiyonudur: deneyenlerin sayısı çarpı başarılı olamayanların oranı. İlk fonksiyonu maksimize eden bir toplum, ikinciyi de maksimize eden bir toplum olmayacaktır. Komünizm altında, çeşitli maddi ve psikolojik kısıtlardan kurtulma nedeniyle, (en azın-

dan belli sayıda girişimle ilişkili olarak) başaranların oranını biraz arttırmak olanaklı olabilir. Ancak, yetenek ve belirsizlik kısıtları yok edilemez. Başarma yeteneğine kimin sahip olduğunu, kimin sahip olmadığını önceden bilmek genelde olanaksız olduğuna göre, başarılı sanatçıların sayısını maksimize etmenin tek yolu, seçilme sürecinin işleyebilmesi için kaynakları arttırmaktır –ama bu, aynı zamanda, başarısız olanların sayısının artması demektir.

(8) Son olarak, kendini gerçekleştirmenin, onun önkoşulu olan teknik verimliliği de üreteceği kesin değildir. Şeyleri olabildiğince ucuza üretme isteği, kendini gerçekleştirmenin bir aracı olarak meydana çıkması kesin olan bir istek değildir. Güzellik ve doğruluktan farklı olarak, ekonomi kendi başına bir amaç değildir. Bütünüyle araçsal bir değer taşır; orada uzlaşmalar esastır ve mükemmellik arayışından sakınmak gerekir. Ekonomide amaç, topluluk uğruna, yani daha önce belirtilen daha gelişmiş özgecilik biçiminden hareketle seçilmesi gerekecek olan bir amaçtır. Ama, komünizm vizyonunu sulandırmaksızın o yönde çok uzağa gidilemez. İlk olarak –kimler kendilerini gerçekleştirmeyi feda etmelidir? Hangi süreç yoluyla seçilmelidirler? İkinci olarak, böyle yapıldığında doğacak sonuç, garip bir şekilde, bir sınıflı toplumа benzerdi: bir yanda, çalışan ve zahmet çeken kişiler; öbür yanda, kendilerini geliştirmelerine olanak verilen kişiler. Fakat, herkesin sanat ve bilimde kendini gerçekleştirmeyi seçmesine izin verilirse, o zaman da hiç kimse kendini gerçekleştiremeyecektir, çünkü bunun maddi temeli eksik olacaktır.

Bu zorlukları değerlendirmek için, Marx'ın düşüncesinde kurtarılamayacak ölçüde ütopyacı olan şeyleri, ütopyacı olmayanlardan veya en azından ütopyacı olmadıkları bilinenlerden ayırt etmeliyiz. Aşağıdaki öğeler, bana öyle geliyor ki, kesinlikle gerçekçi olmayanlardır. Önce, herkes istediği kadarını aldıktan sonra her maldan geriye bir miktar kalacağı anlamında, bu mutlak anlamda, komünizmin bolluğa olanak vereceği fikri var. İkinci olarak, bütün bireylerin –hem niceliksel, hem de niteliksel olarak– doğuştan aynı kapasitelere sahip oldukları fikri var. Bu fikir tam olarak şu anlama gelir: doğuştan gelen genetik kusurlar yoktur, edinilmiş handikaplar yoktur, ve matematik veya müzik yeteneği gibi aileden geldiği söylenen özel yetenekler yoktur. Hep birlikte alındıklarında, bu varsayımlar yalnızca zaman kısıtına tabi olan bir komünizm vizyonunu ima ederler –zaman, komünizmde bile, muhtemelen bir kıt kaynak olacaktır, meğer ki insanlar ölümsüz hale gelsinler. Ötekilere kıyasla, ölümsüzlük bile daha mantıklı bir beklenti gibi görünüyor.

Aşağıdaki fikirler kümesi, bir ölçüde daha az ütopyacıdır, ama yine hemen hemen kesin olarak yanlıştır. Önce, insanların, yalnızca maddi gönençlerini değil, kişisel gelişimlerini de "toplum" uğruna feda etmeye istekli olmalarını sağlayacak olan daha üstün özgecilik biçimini geliştirebilecekleri fikri vardır. İkinci olarak, bir bireyin, *bütün* potansiyel yeteneklerini *tamamıyla* geliştirebileceği ve kullanabileceği, ama onlardan herhangi biriyle özdeşleşmeyeceği veya ona saplanıp kalmayacağı (böyle bir durum şeyleşme olurdu) düşüncesi vardır. Üçüncü olarak, toplumsal karar almanın, oybirliğine dayalı onay veya seçim yoluyla, çatışmasız olabileceği düşüncesi. Son olarak, bir merkezi ana plan yoluyla, ekonomik faaliyetlerin tam eşgüdümünü sağlamanın olabilirliği görüşü. Bütün bu varsayımlar, benim fikrimce, teoriye ve deneyime o kadar aykırı düşüyorlar ki onların doğru oldukları varsayımı temelinde bir değişim sürecini başlatmak çılgınca olurdu. Elbette ki, onlardan biri veya birkaçı doğru çıkabilirdi. Bunları geçersiz kılıyor gibi görünen teoriler ve deneyimler, yumuşak bilimlerden –psikoloji, iktisat, siyaset bilimi– gelmektedir. İlk küme varsayımlar ise, fiziğin ve biyolojinin daha sert gerçeklerine çarpmaktadır. Yine de, varsayımlar, bu temelde, çalışma hipotezleri olarak kabul edilecek olsaydı, bunun toplumsal bilimler adına bir tür aşırı septisizm olacağını teslim ediyorum. İnsanlar ve toplumlar gerçekten de biçimlenmeye açıktırlar, ama sınırsız ölçüde değil.

Son olarak, bugün için kesinlikle yapılabilir görünmeyen, ama her zaman öyle kalacaklarına inanmak için pek fazla neden bulunmayan bir küme önerme vardır. Örneğin, komünizmin ilk aşamasında katkı ilkesini kullanmaya yönelik Marx'ın önermesinin temelinde yatan özendirici problemlerinin sonsuza dek sürmeleri gerekmez. İnsanın kapasitelerinin kullanılmasının kendi başına zevkli bir şey olduğu yolundaki Marx'ın görüşünde öylesine büyük bir doğruluk payı var gibi görünüyor ki, o kapasiteleri ortaya çıkarmak için maddi özendiricilere başvurulması gerekliliği çok daha küçük bir ölçüye indirgenebilirdi. Bugün, nadir becerilerin taşıyıcıları, şantaj yoluyla, yani o becerileri kendilerine saklama tehdidiyle, toplumdan çok büyük bir maddi karşılığı çekip alabilmektedir; ama bu seçeneğin önü kapatılsaydı, sahip oldukları kapasiteleri kendi özçıkarları uğruna kullanmayı seçerlerdi. Ayrıca, konumsal mallara yönelik talep gibi, özünde doyurulamaz olan kimi gereksinmeler, esas olarak kimsenin zararlı çıkmayacağı bir değişim süreci yoluyla, daha az belirgin hale gelebilirdi. Bu türden gereksinmelerin azalması bolluk durumuna yol açmazdı, fakat daha yapıcı kullanım için büyük miktarlarda kaynağı serbest bırakabilirdi. Son olarak, yerinden yönetilen, küçük ölçekli üretim süreçlerine olanak veren alternatif teknolojiler, çok da-

ha sistematik biçimde geliştirilebilirdi ve, gerekli özendiriciler sunulsaydı, fiilen geliştirilirdi.

Çok genel olarak söylenirse, Marx'ta en ütopyacı önermelerin görece az metinsel dayanağı vardır; ılımlı derecede ütopyacı olanların daha fazla; daha makul önermelerin de yine bir ölçüde daha az metinsel dayanağı bulunur. Bu değerlendirme yaklaşık sezgisel bir nitelik taşır, ve taşımak zorundadır, çünkü ilgili metinler hem sayıca azdır, hem de son derece belirsiz ve kaygandır. Her ne olursa olsun, spesifik metinsel kanıtlarda ipucu aramamız gerekmez. O metinlerin altında yatan daha genel mülahazaları göz önüne almalıyız. İşte o zaman, kendini gerçekleştirme eşitliği şeklindeki genel ideal desteklenebilir– en azından bu eşitlik, kendini gerçekleştirmenin fiilen garanti edilme derecesinde eşitlik değil de, onun maddi öngereklerinde eşitlik olarak anlaşılır ise. İşyerinde özerklik, herkese açık olabilecek bir kendini gerçekleştirme biçimidir. Modern endüstrinin büyük ölçekli karakterinden dolayı, bu özerkliğin, esas olarak kolektif düzeyde, işçi kooperatifleri çerçevesinde özerklik olması gerekirdi. Bu, elbette ki, Marx'ın umduğundan daha azdır; ama bugün sahip olduğumuzdan kesinlikle daha fazladır. Hem özerkliğe, hem verimliliğe aykırı olduğundan, merkezi planlama kabul edilemez. Bunun yerine, siyasi müdahale ve düzenlemenin spesifik biçimleri üzerine karar almak için, çatışmalı bir siyasi sürecin olması gerekirdi. Esas olarak organik karakterde olan Marx'ın vizyonu bundan epeyce farklıydı. Onun komünizm tasarımında, tıpkı bir canlı varlığın hücrelerinin ortak esenlik uğruna hep birlikte çalışmaları, ama onlardan her birinin kendi bakış noktasından bütünü yansıtması gibi, kendiliğinden eşgüdüm içindeki bireysel üreticilerden oluşan bir toplum vardı. Böyle bir toplum asla var olmayacaktır; var olacağına inanmak, felaketi çağırmak olur. Marx, komünizme yaklaşımında, bir *ahlaki* bireycilikten yana olsa da, uygulamada bireylerin olanakları ve sınırlamalarını dikkate almak gerektiğini görmedi. Görmüş olsaydı –ki bugün bizler görmek zorundayız– hedeflerini biraz alçaltabilirdi, ve sulandırılmamış hedeflerine bile daha büyük bir ölçüde yaklaşmayı olanaklı kılabilirdi.

Devrim

Komünizmin gelmesi iki koşulu gerektirir. Önce, üretici güçler, komünizmin sürdürülebilir olduğu, yani kapitalizmi derhal veya nihai olarak geçebileceği bir düzeye kadar gelişmiş olmalıdır. İkinci olarak, işçiler (ve muhtemelen onların müttefikleri) siyasi erki almalı ve komünist üretim ilişkileri kurmalı-

dırlar. İkinci koşul, kendi içinde ikiye ayrılır. İşçiler, siyasi erki alabilmelidirler; yani, hâkim sınıf onları zor kullanarak bastıramamalıdır. Ayrıca, erki almaya girişmek için güdülenmiş olmalıdırlar. Bu son koşul da, yine kendi içinde ikiye ayrılabilir. İşçiler, kapitalizm altında yaşamaktan mutsuz olmalı ve engellenmişlik duygusu içinde bulunmalıdırlar; ve komünizmin sürdürülebilir, daha üstün bir seçenek olduğuna inanmalıdırlar.

Marx, kapitalist gelişme sürecinde bütün bu koşulların nasıl bir araya geleceklerini açıklamaya yönelik bir devrim teorisi oluşturmadı. Bunlardan kimileri açısından, onun argümanını kurgulamak hayli kolay olsa da, ötekiler belirsiz kalmaktadır. Komünizmin nesnel önkoşullarıyla ilgili olan birinci konu en açık seçik olanıdır. Marx, kapitalizmin gelişimindeki belli bir aşamada ortaya çıkacak koşullar altında üretici güçlerin daha fazla büyümesine, en etkili şekilde, komünist üretim ilişkilerinin hizmet edeceğine inanıyordu. Bu görüş çok akla yakın olmasa da, işçiler tarafından benimsendiği takdirde –ki bu konuyu şimdilik erteliyorum– devrimci etkinliğe hâlâ sahip olabilecek bir görüştür. Burada yalnızca şunu not etmeliyiz ki, prematüre devrim –üretici güçlerin yeterince gelişmiş olmadıkları bir zamanda siyasi erki alma girişimi– probleminin altında bu argüman yatar.

Devrim fırsatını Marx'ın nasıl tasarladığı açık değildir. İyi bilinen bir bakışa göre, askeri bir yenilgi ağır mali zorluklar ile birleştiğinde, ve böylece hâkim sınıflar arasında direnme iradesi ve yeteneğinde genel bir çöküş meydana geldiğinde, devrim yapılabilirlik kazanır. Marx'ta buna denk düşen bir teori yoktur. En yakın analoji, düşen kâr oranı teorisi olabilir. Marx hiçbir zaman açıkça söylemese de, bu düşüşün eninde sonunda yatırımları durma noktasına getireceğini ve hâkim sınıfın sistemin savunulmaya değer olduğu inancını zayıflatacağını varsaymalıyız. 1850 civarına ait senaryolarından bazılarında, Marx, sürekli olarak onun referans noktasını oluşturan Fransız Devrimi döneminde olduğu gibi, devrimci savaşlar için de bir rol öngörmüşe benzer. Her ne olursa olsun, bu türden bazı nesnel zorluklar, devrim için gerekli bir koşul oluşturur. Daha üstün bir düzenin olabilirliği yeterli değildir: söz konusu olabilirlik, hâkim sınıfın moralinin bozulmasına yol açmayacak ve, biraz sonra açıklayacağım gibi, işçiler arasında devrimci güdülenmelerin doğmasına da neden olmayacaktır.

Devrimci güdülenme sorunu, temel konudur. Sistemi değiştirmek için gerekli iradeyi temin edip edemeyeceklerini tartışmak amacıyla, kapitalizme karşı üç ana suçlamayı ele alacağım. Bunu yaparken, komünist alternatifi de ele almamız gerekecek, çünkü kapitalizmin "itme" etkisiyle komünizmin "çekme" etkisinin devrimci güdülenmeyi beraberce oluşturmaları beklenebilir.

Önce, devrim için bir güdüleyici olarak yabancılaşma üzerinde düşünelim. Burada, yabancılaşmaya ilişkin öznel anlayışı mı, nesnel anlayışı mı seçtiğimiz; yabancılaşmayı bir anlam yokluğu duygusu olarak mı, bir anlam duygusunun yokluğu olarak mı gördüğümüz çok önemlidir. Bir ölçüde muğlak olan yorumsal konudan bağımsız olarak, teorinin nesnel versiyonunu kabul etmek için gerekli *a priori* nedenlerin var olduğunu not edebiliriz. Marx'ın vizyonunda komünizm, kapitalizmden bütünüyle farklı bir hayat tarzını temsil eder. Söz konusu olan, daha yüksek tüketim düzeyleri değil, (edilgen) tüketimden tam bir uzaklaşmadır. Etkin yaratımın zevklerini takdir etmek için, insan onları zaten yaşamış olmalıdır, ki pek az insan kapitalizmde bunları yaşamak için bir fırsat bulabilmiştir. Komünizmin cazibesini hissetmek için, daha şimdiden orada olmak gerekir. Veya yine: rasyonel bir seçim yapmak için meselenin her iki yüzünü de bilmek gerekir, ama kapitalist toplumda yaşayan işçiler sadece tek bir yüzü bilirler. Evet, vaat edilen komünizmin teknik bakımdan daha verimli olduğunu kabul ederlerse, artan tüketimin bir aracı olarak onu isteyebilirler –fakat teknik verimliliğin tüketimden uzaklaşıp etkin yaratıma yöneliş sonucunda ortaya çıkacağı varsayılıyor ise, buna niye inansınlar ki? "Ne kaçırdığınızı bilmiyorsunuz" sözüne, işçiler pekâlâ şöyle karşılık verebilirler: "Öyle ise, onu arzu etmemizi nasıl bekleyebilirsiniz?"

İkinci olarak, adaletin güdüleme kuvveti üzerinde düşünelim. Marx, bir adalet teorisine sahip olsa da, olmasa da, adaletin eylem için bir kaldıraç sunabileceğine inanmış olabilirdi; ve inanmamış olsa bile, bu konu kendi başına ilgiye değer bir sorundur. Metinsel kanıtlar belirsizdir; ama bunların bir kısmı, bir durumun adaletsiz olarak tanınmasının (Marx'ın sözleriyle) onun ölüm çanlarının çalmaya başlaması demek olduğu yolundaki düşünceyi güçlü biçimde destekler. Benim görüşümde, son birkaç yüzyılın siyasi, toplumsal ve ekonomik tarihi, bu perspektiften bakıldığında, epeyce anlamlı bir görünüm kazanır. Bu tarih, Marx'ın algıladığı biçimiyle komünizme yönelen, ama ona ulaşmayan, bir ölçüde eşitsiz ama esas olarak sürekli bir artan demokrasi süreci olmuştur. Bunun itici gücü, kendini yönetme kavramının adeta direnilemez meşruiyeti olmuştur. Bir kez ifade edilip savunulduğunda, bu kavram, direnenlerin gözünde bile, ona direnmek için yapılan bütün girişimlerin gerici ve umutsuzca çabalar olarak görünmesine yol açan zorlayıcı bir güç kazanır. O halde, taktik ve strateji, değişimlerin nihai gerekliliğine değil, onların zamanlaması ve biçimine ilişkindir. Dolayısıyla, adalet, işçiler için bir güdülenme sağlayabileceği gibi, yönetenler arasında moral bozukluğuna da neden olabilir. Kimileri diyecektir ki bu argüman, Marx'a makul ölçülerde atfedilebilecek olanın çok ötesine gitmektedir. Bu itirazı ka-

bul ediyorum, ama benim açımlamamdaki bu noktada o konuyla pek ilgilenmiyorum. Başkaları ise, benim görüşümün kendisine itiraz edecekler, çünkü normatif düşüncelere aşırı önem verdiğini ve güdülerin biçimlenmesinde dolaysız çıkarlara yeterince dikkat göstermediğini söyleyeceklerdir. Daha ivedi kaygılar ile çakışmadıkça, yalnızca adalet gerekçesiyle insanların bir devrim yapmalarının muhtemel olmadığını kabul ediyorum. Devrim, ancak ve ancak, hiçbir umut kalmadığında başlatılacak olan maliyetli ve ıstıraplı bir süreçtir. Ama, bütün değişimler devrim yoluyla olacak diye bir kural yoktur, ve daha evrimsel değişimler bu türden normatif güdülerden destek alabilir –ve destek almışlardır da.

Nihayet, onu kaldırmak için bir gerekçe olarak kapitalizmin verimsizliği üzerinde düşünelim. Verimsizlik, doğası gereği, karşı-olgusal kıyaslamalar temeline bağlıdır. İşleri şimdikinden daha iyi düzenleme olanağı var ise, şimdiki durum verimsiz demektir. Bu olasılık, şimdiki durumun "doyurucu" olmasıyla, yani insanların çoğu tarafından onlara iyice bir hayat standardı sağladığının düşünülmesiyle bağdaşabilir. Doyurucu bir gerçek durum ile varsayımsal olarak daha üstün bir alternatif arasındaki seçimde, hemen herkes ilkini seçecektir –iki nedenle. İlk olarak, her zaman için bir belirsizlik öğesi olacaktır. Komünist teorisyenler, işçilere, komünizmin statik ve dinamik açıdan kapitalizme göre daha verimli olacağını söyleyebilirler, ama kanıtlanmış üstünlüğün yokluğunda onların argümanları güçsüz olacak ve kuşkuyla karşılanacaktır. İkinci olarak, bu türden argümanların kabul edildiği varsayılsa bile, devrimin içerdiği geçiş maliyetleri, işçilerin ondan uzak durmasına neden olabilir. Kapitalist koşullar altında makul ölçüde iyi bir yaşam sürmeleri olanağı var iken, torunları uğruna kendilerini ve çocuklarını feda etmelerini istemek haklı görünmüyor. O halde, kapitalizmin verimsizliğinin güdüleyici bir güç kazanması, ona mutlak yoksulluk ve sefaletin eşlik etmesine, böylece işçilerin zincirlerinden başka yitirecek bir şeylerinin kalmamasına bağlıdır. Bu sefaletin nedeni, hâkim sınıfın moralinin bozulması sonucuna da yol açıyorsa, o zaman bu, devrim için gereken güdülenmeyi sağladığı gibi, fırsatı da yaratacaktır. O neden, ikinci sonuca yol açmayabilir de; bu durumda bir devrim girişimi başarısız olacaktır. Ayrıca, o neden o sonuca yol açsa ve devrim başarılı olsa bile, komünizmin nesnel koşulları var olmayabilir. Hatta, var olmayacaklarını düşünmek için geçerli nedenlere sahibiz, çünkü üretici güçlerin gerekli düzeye kadar gelişmiş olması [devrim için-ç.n.] gerekli düzeylerde sefalet ile nadiren bir arada var olacaktır. Yukarıda belirtilen çeşitli yayılma senaryoları, bu ikileme mantıklı çözümler getirmez.

Komünist devrimin üzerinde iki hayalet dolaşır. Bunlardan bir tanesi, komünizm için henüz olgunlaşmamış bir ülkede sefalet koşullarıyla ileri devrimci fikirlerin bir kombinasyonunda, prematüre devrim tehlikesidir. Öteki hayalet, devrimlerin engellenmesi, tehlikeli bir durumu gidermek için tepeden reformlar uygulanması riskidir. Son yüzyıl, prematüre devrimler gibi görünen birçok örneğe tanık olmuştur –bu yargının kendisi prematüre olabilse de. Ayrıca olasıdır ki, devrimi önlemeye yönelik bütün o reformlar yapılmasaydı, prematüre veya değil başka bazı devrimler de meydana gelebilirdi. Marx'ın savunduğu türden devrimin kuşkudan uzak tek bir örneği bile olmuş değildir. Evet, var olan bazı komünist toplumların ileriki bir tarihte kapitalizmi geçmeleri ve böylece devrimi geçmişe doğru haklılaştırmaları olasılığı vardır, ama bunun olacağını düşünmek için rasyonel nedenler yoktur. Dolayısıyla, bir anlamda, Marx için en önemli olan anlamda, Marx'ın hayatı ve çalışması boşa gitmiştir.

Ancak, onun etkisi asla kuruyup tükenmiş değildir. Bugün, geleneksel anlamda bir Marksist olmak, ahlaken veya fikren, olanaklı değildir. Böyle biri, Marx'ın doğru ve önemli saydığı görüşlerin hepsini veya çoğunu kabul eden biri olurdu. Bilimsel sosyalizm, emek değer teorisi veya düşen kâr oranı teorisi ve ayrıca başka ve daha savunulabilir görüşler. Fakat, şimdi yalnızca kendi adıma konuşarak, terimin epeyce farklı bir anlamında Marksist olmanın hâlâ olanaklı olduğuna inanıyorum. *Benim* doğru ve önemli saydığım görüşlerin çoğunun köklerini Marx'a bağlayabildiğimi fark ediyorum. Bunların içine, metodoloji, esasa ilişkin teoriler ve, hepsinden çok, değerler girmektedir. Sömürünün ve yabancılaşmanın eleştirisi büyük önemde olmaya devam etmektedir. Daha iyi bir toplum, bütün insanlara, ancak insanların yapabileceği şeyleri –yaratmak, icat etmek, başka dünyalar hayal etmek– yapma olanağı veren bir toplum olurdu.

Referanslar

A. Marx'ın yapıtları

Birkaç istisnayla, Marx'a yapılan sayfa referansları, onun ve Engels'in yazılarının üç toplu edisyonundan birinedir. Başlıca istisnalar, olgun dönem iktisat yazılarıdır: *Kapital*'in üç cildi, *Artı-Değer Teorileri*, *Grundrisse* ve *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*. Bunlar için, aşağıda belirtilen standart İngilizce çevirilere referans veriyorum. Hiçbiri toplu bir edisyonda bulunmayan, *Etnolojik Defterler*, *Matematische Manuskripte* ve *Onsekizinci Yüzyılın Gizli Diplomatik Tarihi* öteki istisnalardır.

Olanak var ise, şu edisyona referans veriyorum: Karl Marx and Friedrich Engels: *Collected Works (Toplu Yapıtlar)*, Londra: Lawrence and Wishart (kısaca CW). Bu edisyonda bulunmayan yapıtlar için, toplu yapıtların Almanca edisyonlarından birine referans veriyorum. Çoğu durumda, şu edisyona: *Marx-Engels Werke*, Berlin: Dietz (kısaca MEW). Kimi durumlarda, II. Dünya Savaşı öncesinde Ryazanov ve Adoratskiy tarafından yayına hazırlanmış olan MEGA ile karıştırılmaması gereken, şu yeni edisyona referans veriyorum: *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlin: Dietz (kısaca MEGA). Bir istisnayla, alıntıların hangi İngilizce çevirilerden yapıldığı belirtiliyor. Yakın zamanlarda yayımlanmış olan *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-3)* söz konusu istisnayı oluşturuyor. Bu elyazması, yirmi bir defterden oluşur. VI'dan XV'e kadar olan defterler (ötekilerden de bir miktar materyal ile birlikte) Kautsky tarafından *Artı-Değer Teorileri* olarak yayımlandı. Geri kalan defterler, hayli yakın zamanlarda yayımlanmış olup, henüz İngilizceye çevrilmiş değildir. Elinizdeki çalışmada aktarılan pasajlar, Bay Rodney Livingstone tarafından çevrildi.

Gazete makalelerine referans verdiğimde, ilgili gazetenin adını ve tarihini belirtiyorum. Benzer şekilde, mektuplara referans verdiğimde, mektubun tarihini ve muhatabın adını belirtiyorum. Mektuplardan aktarılan pasajların çoğu, şu kitaptaki çevirilerden alınmıştır: Saul K. Padover (ed.), *The Letters of Karl Marx*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1979. Engels ile birlikte kaleme alınmış olan yapıtlar bir yıldız (*) işaretiyle gösterilmiştir.

"Account of an interview with Karl Marx published in the 'World'" ("The World'da yayımlanmış olan Karl Marx ile bir mülakat"), MEGA I.22, 451-8.

* "The alleged divisions in the International" ("Enternasyonal'deki sözde bölünmeler"), MEW 18, 7-51. Fransızca orijinalinden yapılmış İngilizce çeviri: D. Fernbach (ed.), *Karl Marx: The First International and after*, New York: Vintage Books, 1974.

"Aus der 'kritischen Geschichte'", MEW 20, 210-38. (Engels'in *Anti-Dühring* kitabının Marx tarafından yazılmış olan bir kesimi)

"Briefwechsel mit Vera Sasulich", MEW 19, 386-403.

Capital I (Kapital I), New York: International Publishers, 1967.

Capital II (Kapital II), New York: International Publishers, 1967.

Capital III (Kapital III), New York: International Publishers, 1967.

"Circular against Kriege" ("Kriege'ye karşı genel duyuru"), CW 6, 35-51.

The Civil War in France (Fransa'da İç Savaş), MEGA I.22, 15-159. Birinci taslak (15-81), ikinci taslak (85-117) ve nihai versiyon (123-159).

The Class Struggles in France (Fransa'da Sınıf Mücadeleleri), CW 10, 45-145.

"Commentary on Friedrich List's book *Das nationale System der politischen Ökonomie*" ("Friedrich List'in *Das nationale System der politischen Ökonomie* kitabı üzerine yorum"), CW 4, 265-93.

Comments on James Mill, Eléments d'Economie Politique (*James Mill üzerine yorumlar*, Eléments d'Economie Politique), CW 3, 211-28.

"Comments on Adolph Wagner's *Lehrbuch der politischen Ökonomie*" ("Adolp Wagner'in *Lehrbuch der politischen Ökonomie* kitabı üzerine yorumlar"), MEW 19, 355-83. Alıntı yapılan (eksik) İngilizce çeviri: D. McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford University Press 1977; ve şu makalede bulunan çeviriler: Allen Wood, "Marx on right and justice: A reply to Husami", *Philosophy and Public Affairs*, 8 (1979).

* *The Communist Manifesto (Komünist Manifesto)*, CW 6, 477-519.

"Confidential communication" ("Gizli ileti"), MEW 16, 409-20. Alıntı yapılan İngilizce çeviri: D. Fernbach (ed.), *Karl Marx: The First International and after*, New York: Vintage Books, 1974.

Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı), CW 3, 3-129.

"Contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Law – Introduction" ("Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı – Giriş"), CW 3, 175-87.

A Contribution to the Critique of Political Economy (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı), MEW 13, 7-160. Alıntı yapılan İngilizce çeviri: Moskova: Progress Publishers, 1979.

Critique of the Gotha Program (Gotha Programının Eleştirisi), MEW 19, 15-32. Alıntı yapılan (eksik) İngilizce çeviri: D. McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford University Press, 1977.

Economic and Philosophical Manuscripts (İktisadi ve Felsefi Elyazmaları), CW 3, 229-346.

The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i), CW 11, 99-197.

The Ethnological Notebooks of Karl Marx (Karl Marx'ın Etnolojik Defterleri), L. Krader (ed.), Assen: Van Gorcum, 1974.

* *The German Ideology (Alman İdeolojisi)*, CW 5, 19-539.

Grundrisse, Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

Herr Vogt, CW 17, 21-329.

* *The Holy Family (Kutsal Aile)*, CW 4, 6-211. Engels ile birlikte yazılmış olan bu yapıtta, her birinin sorumlu olduğu kesimler belirtilmiştir. Ben yalnızca Marx'ın yazdığı kesimlere referans veriyorum.

"Instructions for delegates to the Geneva Congress" ("Cenevre Kongresi delegelerine talimatlar"), MEW 16, 190-9. Alıntı yapılan İngilizce orijinal metin: D. Fernbach (ed.), *Karl Marx: The First International and after*, New York: Vintage Books, 1974.

"Letters from the *Deutsch-Französische Jahrbücher*" ("*Deutsch-Französische Jahrbücher*'den mektuplar"), CW 3, 133-45.

Mathematische Manuskripte, W. Endemann (ed.), Kronberg: Scriptor, 1974.

"On Bakunin's *Statism and Anarchy*" (Bakunin'in *Devlet ve Anarşi* kitabı üzerine), MEW 18, 597-642. Alıntı yapılan (eksik) İngilizce çeviri: D. McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford University Press, 1977.

"Political indifferentism" ("Siyasi kayıtsızlık"), MEW 18, 299-304. Alıntı yapılan İngilizce çeviri: D. Fernbach (ed.), *Karl Marx: The First International and after*, New York: Vintage Books, 1974.

The Poverty of Philosophy (Felsefenin Sefaleti), CW 6, 105-212.

"Preface" to the second edition of *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (*Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire*'inin ikinci edisyonuna "Önsöz"), MEW 16, 358-60.

"Procès-verbaux de la Conférence des délégués de l'Association Internationale des Travailleurs réunie à Londres du 17 au 23 septembre 1871", MEGA I.22, 641-748.

"Proclamation of the General Council" ("Genel Konsey'in Bildirgesi"), MEW 16, 422-3.

"Provisional rules of the International" ("Enternasyonal'in geçici tüzüğü"), MEW 16, 14-16. Alıntı yapılan İngilizce çeviri: D. Fernbach (ed.), *Karl Marx: The First International and after*, New York: Vintage Books, 1974.

"Reflections" ("Düşünceler"), CW 10, 584-94.

Results of the Immediate Process of Production (Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları). Şu kitabın eklentisi: Karl Marx, *Capital. Volume One*, çeviren Ben Fowkes, New York: Vintage Books, 1977.

Revelations concerning the Communist Trial in Cologne (Köln'deki Komünistler Davası hakkında açıklamalar), CW 11, 395-457.

Review of A. Chenu, *Les Conspirateurs* (A. Chenu'nün eleştirisi, *Les Conspirateurs*), CW 10, 311-25.

Review of E. Girardin, *Le Socialisme et l'Impôt* (E. Girardin'in eleştirisi, *Le Socialisme et l'Impôt*), CW 10, 326-37.

Review of Guizot, *Pourquoi la Révolution d'Angleterre a-t-elle Réussi?* (Guizot'nun eleştirisi, *Pourquoi la Révolution d'Angleterre a-t-elle Réussi?*), CW 10, 251-6.

The Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century (*Onsekizinci Yüzyılın Gizli Diplomatik Tarihi*). Şu kitapta: T. Payne (ed.), *The Unknown Karl Marx*, Londra: University of London Press, 1972.

"Speech on the Hague Congress" ("Lahey Kongresi üzerine konuşma"), MEW 18, 159-61. Fransızca orijinal metinden (bir Almanca çevirisi yoluyla yapılmış) İngilizce çeviri: D. Fernbach (ed.), *Karl Marx: The First International and after*, New York: Vintage Books, 1974.

"Speech on the question of free trade" ("Serbest ticaret sorunu üzerine konuşma"), CW 5, 450-65.

Theories of Surplus-Value (*Artı-Değer Teorileri*), cilt 1, 2, 3, Londra: Lawrence and Wishart, 1972.

"Theses on Feuerbach" ("Feuerbach üzerine tezler"), CW 5, 3-5.

Urtext to *A Contribution to the Critique of Political Economy* (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Urtext), MEGA II.2, 17-93.

"Wages" ("Ücret"), CW 6, 415-37.

Wages, Price and Profit (*Ücret, Fiyat ve Kâr*), MEW 16, 101-52. Bu kitapta, Pekin'de yayımlanmış olan (Foreign Languages Press, 1975) İngilizce orijinalden alıntı yapılıyor.

Zur Kritik der politischen Ökonomie (*Manuskript 1861-3*), MEGA II.3, cilt 1-6. Bu ciltlerden, cilt II.3.1'de s. 1-328, cilt II.3.5'te s. 1543-888, cilt II.3.6'da s. 1891-2384 yer alıyor. Öteki ciltler, kabaca *Artı-Değer Teorileri*'nin üç cildine tekabül ederler.

Bu yapıtların Türkçe çevirileri (aynı sırada)

Capital I (*Kapital, Birinci Cilt*, Çeviren: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1965, Beşinci Baskı: 1997)

Capital II (*Kapital, İkinci Cilt*, Çeviren: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1976, Beşinci Baskı: 2003)

Capital III (*Kapital, Üçüncü Cilt*, Çeviren: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1978, Dördüncü Baskı: 2003)

The Civil War in France (1-*Fransa'da İç Savaş*, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1977, İkinci Baskı: 1991; 2-*Fransa'da İç Savaş*, Çeviren: Zeynep Kafkas, Köz Yayınları, İstanbul, 1970)

The Class Struggles in France (1- *Fransa'da Sınıf Savaşımları, 1848-1850,* Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1967, Dördüncü Baskı: 1996; 2- *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri: 1848-1850,* Çeviren: Tektaş Ağaoğlu, May Yayınları, İstanbul, 1976)

The Communist Manifesto (1- *Komünist Parti Manifestosu,* Çeviren: Nur Deriş, Aydınlık Yayınları, İstanbul, 1979; 2- *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri,* Çeviren: Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1976, Beşinci Baskı: 2002; 3- *Komünist Parti Manifestosu,* Çeviren: Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1997, İkinci Baskı: 1998; 4- *Komünist Manifesto,* Çeviren: Levent Kavas, İthaki Yayınları, İstanbul, İlk Baskı: 2003)

Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1997)

"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law-Introduction" (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş. İçinde yer aldığı kitap: Karl Marx, Friedrich Engels, *Din Üzerine*, s. 34-50, Çeviren: Kaya Güvenç, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1976, Üçüncü Baskı: 2002)

A Contribution to the Critique of Political Economy (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1970, Beşinci Baskı: 1993)

Critique of the Gotha Program (Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi, Çeviren: Barışta Erdost, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1969, Dördüncü Baskı: 2002)

Economic and Philosophical Manuscripts (1- *1844 El Yazmaları,* Çeviren: Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, İlk Baskı: 2000, İkinci Baskı: 2003; 2- *1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe,* Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1976, İkinci Baskı: 1993)

The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1976, Üçüncü Baskı: 2002)

The German Ideology (Alman İdeolojisi [Feuerbach], Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1976, Dördüncü Baskı: 1999)

Grundrisse (1- *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma,* Çeviren: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979 [tam metin değil]; 2- *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri,* Çeviren: Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, Birinci Kitap-İlk Baskı: 1999, İkinci Kitap-İlk Baskı: 2003)

The Holy Family (Kutsal Aile Ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi-Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1976, Üçüncü Baskı: 2003)

Matematische Manuskripte (Matematiksel Elyazmaları, Çeviren: Ömer Ünalan, Başak Yayınları, İstanbul, 1990)

The Poverty of Philosophy (Felsefenin Sefaleti, Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Yanıt. Çeviren: Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1966, Beşinci Baskı: 2002)

"Preface" to the second edition of *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, bkz. yukarıda, s. 7-9)

Results of the Immediate Process of Production (Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları, Çeviren: Mustafa Topal, Ceylan Yayınları, İstanbul, 1999)

Revelations concerning the Communist Trial in Cologne (Köln'de Komünistlerin Yargılanması Hakkında İfşaat, Evrensel Yayınları, İstanbul, Çeviren: Emin Karaca, İkinci Baskı: 1992)

The Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century (18. Yüzyılda Gizli Diplomasi, Rus Despotluğunun Asyatik Kökeni, Çeviren: Işık Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1992)

Theories of Surplus-Value, 1, 2, 3 (Artı-Değer Teorileri, Çeviren: Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, Birinci Kitap-İlk Baskı: 1998, İkinci Kitap-İlk Baskı: 1999, Üçüncü Kitap-İlk Baskı: 2004)

"Theses on Feuerbach" (*Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, bkz. yukarıda, s. 21-24)

Wages, Price and Profit (Ücret, Fiyat ve Kâr, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1975, Sekizinci Baskı: 1999)

B. Başka yazarların yapıtları

Acton, H.B. Dialectical materialism, in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, 389-97. New York: Macmillan.

Ainslie, G. Specious reward. *Psychological Bulletin* 82 (1975), 463-96.

A behavioral economic approach to the defence mechanism. *Social Science Information* 21 (1982), 735-80.

Beyond microeconomics. In J. Elster (ed.), *The Multiple Self*. Cambridge University Press 1986, 133-75.

Alexander, L.A. Zimmerman on coercive wage offers. *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983), 160-4.

Allison, G. *The Essence of Decision*. Boston: Little, Brown 1971.

Anderson, P. *The Lineages of the Absolutist State*. London: New Left Books 1974.

Arneson, R. What's wrong with exploitation? *Ethics* 91 (1981), 202-27.

Aron, R. *Les Etapes de la Pensée Sociologique*. Paris: Gallimard 1967.

Arrow, K. *Essays in the Theory of Risk-bearing*. Amsterdam: North-Holland 1971.

Assoun, J.-L. *Marx et la Répétition Historique*. Paris: Presses Universitaires de France 1978.

Avineri, S. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press 1969.

Axelrod, R. and Hamilton, W. The evolution of cooperation. *Science* 211 (1981), 1390-6.

Balibar, E. Les concepts fondamentaux du matérialisme historique, in L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, vol. 2, Paris: Maspero 1966.

Bardhan, P. Class formation in India, *Journal of Peasant Studies* 10 (1982), 73-94.
Barrow, J. H. *Slavery in the Roman Empire*, London: Methuen 1925.
Baumol, W. *Welfare Economics and the Theory of the State*, 2nd edn, London: Bell 1965.
Beauchamp, T. and Rosenberg, A. *Hume and the Problem of Causation*. Oxford University Press 1981.
Beck, B. *Animal Tool Behavior*. New York: Garland.
Black, C. (ed.) *Rewriting Russian History*. New York: Praeger 1956.
Blau, P. and Duncan, O.D. *The American Occupational Structure*. New York: Wiley 1967.
Blaug, M. Technical change and Marxian economics, in D. Horowitz (ed.), *Marx and Modern Economic Theory*, 227-43. London: MacGibbon and Kee 1968.
Economic Theory in Retrospect, 3rd edn, Cambridge University Press 1978.
A Methodological Appraisal of Marxian Economics. Amsterdam: North-Holland 1980.
The Methodology of Economics. Cambridge University Press 1980.
Another look at the reduction problem in Marx, in I. Bradley and M. Howard (eds.), *Classical and Marxian Political Economy*, 188-202. London: Macmillan 1982.
Bleaney, M. *Underconsumption Theories*. New York: International Publishers 1977.
Bliss, C. *Capital Theory and the Distribution of Income*. Amsterdam: North-Holland 1975.
Bloch, M. The rise of dependent cultivation and seignorial institutions, in M. Bloch, *Mélanges Historiques*, vol. I, Paris: S.E.V.P.E.N. 1963.
Bodemann, E. *Die Leibniz-Handschriften*. Hanover 1889.
Bois, G. *La Crise du Féodalisme*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques 1976.
Borkenau, F. *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris: Alcan 1934.
Boserup, E. *Population and Technological Change*, University of Chicago Press 1981.
Boudon, R. *Education, Opportunity and Social Inequality*. New York: Wiley 1974.
Effets Pervers et Ordre Social. Paris: Presses Universitaires de France 1977.
Bourdieu, P. Condition de classe et position de classe. *Archives Européennes de Sociologie* VII (1966), 201-29.
La Distinction. Paris: Editions de Minuit 1979.
Bowles, S. and Gintis, H. The Marxian theory of value and heterogeneous labour, *Cambridge Journal of Economics* 1 (1977), 173-92.
The power of capital: on the inadequacy of the conception of the capitalist economy as "private". *The Philosophical Forum* XIV (1983), 225-45.
Bowman, J. The logic of capitalist collective action. *Social Science Information* 21 (1982), 571-604.
Braverman, H. *Labor and Monopoly Capital*. New York: Monthly Review Press 1974.
Brenkert, G. Freedom and private property in Marx. *Philosophy and Public Affairs* 8 (1979), 122-47.
Brenner, R. The origins of capitalist development: a critique of neo-Smithian Marxism. *New Left Review* no. 104 (1977), 25-82.
The agrarian roots of European capitalism. *Past and Present* no. 97 (1982), 16-113.
Bronfenbrenner, M. *Das Kapital* for modern man, in D. Horowitz (ed.), *Karl Marx and Modern Economic Theory*, 205-26. London: MacGibbon and Kee 1968.

Income Distribution Theory. London: Macmillan 1971.
Brunt, P.A. *Social Conflicts in the Roman Republic*. London: Chatto and Windus 1971.
Buchanan, A. *Marx and Justice*. London: Methuen 1982.
Buckland, W. W. *The Roman Law of Slavery*. Cambridge 1908.
Carlebach, J. *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*. London: Routledge and Kegan Paul 1978.
Chambers, J.D. and Mingay, G.E. *The Agricultural Revolution 1750-1880*. London: Batsford 1966.
Chambliss, The political economy of crime. A comparative study of Nigeria and the USA, in I. Taylor *et al.* (eds.), *Critical Criminology*, 167-80. London: Routledge and Kegan Paul 1975.
Clegg, H.A. *Industrial Democracy and Nationalization*. Oxford: Blackwell 1951.
Cohen, G.A. Karl Marx and the withering away of social science. *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), 182-203. Reprinted as an appendix to *Karl Marx's Theory of History* (see below).
Bourgeois and proletarians, in S. Avineri (ed.), *Marxist Socialism*, 101-25. New York: Lieber-Atherton 1973.
Karl Marx's dialectic of labour. *Philosophy and Public Affairs* 3 (1974), 235-61.
Karl Marx's Theory of History: A Defence. Oxford UniversityPress 1978.
Robert Nozick and Wilt Chamberlain, in J. Arthur and W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*, 246-62. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1978.
Capitalism, freedom and the proletariat, in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, 9-26. Oxford University Press 1979.
Reviewof F. Parkin: *Marxism and Class Theory*. *The London Reviewof Books* 15 May 1980.
Freedom, justice and capitalism. *New Left Review* no. 126 (1981), 3-16.
Illusions about private property and freedom, in J. Mepham and D.-H. Ruben, *Issues in Marxist Philosophy*, vol. 4, 223-42. Brighton: Harvester Press 1981.
Functional explanation, consequence explanation and Marxism. *Inquiry* 25 (1982), 27-56.
Reply to Elster, "Marxism, functionalism and game theory", *Theory and Society* 11 (1982), 483-96.
Reconsidering historical materialism. *Nomos* XXVI (1983), 226-51.
Reply to four critics. *Analyse und Kritik* 5 (1983), 195-222.
Restricted and inclusive historical materialism. In B. Chavance (ed.), *Marx en Perspective*, pp. 53-76. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985.
Review of Wood: *Karl Marx*. *Mind* XCII (1983), 440-5.
The structure of proletarian unfreedom. *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983), 3-33.
Cohen, J. Review of G.A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History*. *Journal of Philosophy* 79 (1982), 253-73.
Cole, G.D.H. *Studies in Class Structure*. London: Routledge and Kegan Paul 1955.
Coleman, J. *The Mathematics of Collective Action*. London: Heinemann 1973.
Power and the Structure of Society. New York: Norton 1974.
Collins, H. and Abramsky, C. *Karl Marx and the British Labour Movement*. London: Macmillan 1965.

Collins, K. Marx on the English agricultural revolution. *History and Theory* 6 (1967), 351-81.

Collins, S. *Selfless Persons.* Cambridge University Press 1982.

Conry, Y. *L'Introduction du Darwinisme en France au XIXe Siècle.* Paris: Vrin 1974.

Constant, B. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, in B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, ed. M. Gauchet, 491-517. Paris: Le Livre de Poche 1980.

Crouzet, F. Capital formation in Great Britain during the Industrial Revolution, in F. Crouzet (ed.), *Capital Formation in the Industrial Revolution*, 162-222. London: Methuen 1972.

Cummins, I. *Marx, Engels and National Movements.* London: Croom Helm 1980.

Dahl, T.S. *Child Welfare and Social Defence.* Oslo: Universitetsforlaget 1985.

Dahrendorf, R. *Class and Class Conflict in Industrial Society.* London: Routledge and Kegan Paul 1957.

Davidson, D. *Essays on Actions and Events.* Oxford University Press 1980.

Davies, J. Toward a theory of revolution. *American Sociological Review* 27 (1962), 1-19.

Dennett, D. *Brainstorms.* Hassocks, Sussex: Harvester 1979.

Dobb, M. *Political Economy and Capitalism.* London: Routledge and Kegan Paul 1937.

Domar, E. The causes of slavery and serfdom. *Journal of Economic History* 30 (1971), 137-56.

Draper, H. Marx and the dictatorship of the proletariat. *Etudes de Marxologie* 6 (1962) (= *Cahiers de l'ISEA* no. 129), 5-74.

Karl Marx's Theory of Revolution. Volume I: State and Bureaucracy. New York: Monthly Review Press 1977.

Karl Marx's Theory of Revolution. Volume II: The Politics of Social Classes. New York: Monthly Review Press 1978.

Dumont, L. *From Mandeville to Marx.* University of Chicago Press 1977.

Dunn, J. The success and failure of modern revolutions, in J. Dunn, *Political Obligation in its Historical Context*, 217-39. Cambridge University Press 1980.

Dworkin, R. What is equality? Part 1: Equality of welfare. *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), 185-246. Part 2: Equality of resources. *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), 283-345.

Elster, J. *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste.* Paris: Aubier-Montaigne 1975.

A note on hysteresis in the social sciences. *Synthese* 33 (1976), 371-91.

Some conceptual problems in political theory, in B. Barry (ed.), *Power and Political Theory*, 245-70. Chichester: Wiley 1976.

Exploring exploitation. *Journal of Peace Research* 15 (1978), 3-18.

Logic and Society. Chichester. Wiley 1978.

Ulysses and the Sirens. Cambridge University Press 1979.

Négation active et négation passive. *Archives Européennes de Sociologie* 21 (1980), 329-49.

Reply to comments, *Inquiry* 23 (1980), 213-32.

Review of G.A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History. Political Studies* 28 (1980), 121-8.

Marxism, functionalism and game theory. *Theory and Society* 11 (1982), 453-82.

A paradigm for the social sciences? (Review of van Parijs: *Evolutionary Explanation in the Social Sciences.) Inquiry* 25 (1982), 378-86.
Roemer vs. Roemer. *Politics and Society* 11 (1982), 363-74.
Explaining Technical Change. Cambridge University Press 1983.
Sour Grapes. Cambridge University Press 1983.
Further throughts on Marxism, functionalism and game theory. In B. Chavance (ed.), *Marx en Perspective*, pp. 627-48. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985.
Marx et Leibniz. *Revue Philosophique* 108 (1983), 167-77.
Exploitation, freedom and justice. *Nomos* xxvi (1983), 277-304.
Reply to comments. *Theory and Society* 12 (1983), 111-20.
The market and the forum, in A. Hylland and J. Elster (eds.), *Foundations of Social Choice Theory.* Cambridge University Press 1986, pp. 103-32.
Constitutional choice and the transition to socialism. To be published in R. Slagstad (ed.), *Constitutionalism and Democracy.*
Engels, F. *Anti-Dühring.* MEW 20.
Preface to the 1891 edition of *Wage Labour and Capital.* MEW 22, 202-9.
Erckenbrecht, U. *Marx's materialistische Sprachtheorie.* Kronberg: Scriptor 1973.
Evans-Pritchard, E. *The Nuer.* Oxford University Press 1940.
Fagen, R. *Animal Play Behavior.* Oxford University Press 1981.
Fararo, T.S. *Mathematical Sociology.* New York: Wiley 1973.
Felix, D. *Marx as Politician.* Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1983.
Fellner, W. Two proportions in the theory of induced innovations. *Economic Journal* 71 (1961), 305-8.
Festinger, L. *A Theory of Cognitive Dissonance.* Stanford University Press 1957.
Feuerwerker, A. "China's modern economic history in communist Chinese historiography", pp. 216-46 in the following work.
(ed.) *History in Communist China.* Cambridge, Mass.: MIT Press 1968.
Field, A. The problem with institutional neoclassical economics. *Explorations in Economic History* 18 (1981), 174-98.
Finley, M.I. *The Ancient Economy.* London: Chatto and Windus 1973.
Aristotle and economic analysis, in M.I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, 26-52. London: Routledge and Kegan Paul 1974.
Ancient Slavery and Modern Ideology. London: Chatto and Windus 1980.
"Politics", in M. I. Finley (ed.), *The Legacy of Greece*, 22-36. Oxford University Press 1981.
Technical innovation and economic progress in the ancient world, in M. I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, 176-78. London: Chatto and Windus 1981.
Politics in the Ancient World. Cambridge University Press 1983.
Foster, J. *Class Struggle and the Industrial Revolution.* London: Methuen 1974.
Frankfurt, H.G. Coercion and moral responsibility, in T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, 63-86. London: Routledge and Kegan Paul.
Freud, S. Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen fall von Paranoia, in Freud, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, 240-320. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag 1945.

Friedric, C.J. *Man and his Government.* New York: McGraw-Hill 1963.
Fromm, E. *Fear of Freedom.* London: Routledge and Kegan Paul 1960.
Furet, F. *Penser la Révolution Française.* Paris: Gallimard 1978.
Garnsey, P., Hopkins, G. and Whittaker, C.R. (eds.) *Trade in the Ancient Economy.* London: Chatto and Windus 1983.
Gellner, E. "A Russian Marxist philosophy of history", in E. Gellner (ed.), *Soviet and Western Anthropology,* 59-82. New York: Columbia University Press 1980.
Genovese, E. *Roll, Jordan, Roll.* New York: Pantheon 1974.
Georgescu-Roegen, N. *The Entropy Law and the Economic Process.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971.
Gerschenkron, A. Agrarian policies and industrialization: Russia 1861-1917, in H.J. Habakkuk and M. Postan (eds.), *Cambridge Economic History of Europe,* vol VI, 706-800. Cambridge University Press 1965.
Geuss, R. *The Idea of a Critical Theory.* Cambridge University Press 1981.
Goldmann, L. *Le Dieu Caché.* Paris: Gallimard 1954.
Gould, C.G. *Marx's Social Ontology.* Cambridge, Mass.: MIT Press 1978.
Grégoire, F. *Etudes Hégéliennes.* Louvain: Publications Universitaires de Louvain 1958.
Grindheim, S. How could the aristocracy govern when the bourgeoisie ruled? (in Norwegian). Master's Thesis in History at the University of Oslo, 1975.
Haavelmo, T. Some observations on welfare and economic growth, in W.A. Eltis, M. Scott and N. Wolfe (eds.), *Induction, Growth and Trade: Essays in Honour of Sir Roy Harrod,* 65-75. Oxford University Press 1970.
Haavelmo, T. The role of expectations in economic theory (in Norwegian). Memorandum from the Department of Economics at the University of Oslo 1971.
Hamerow, T.S. *Restoration, Revolution, Reaction: Economics and Politics in Germany 1815-1871.* Princeton University Press 1966.
Hammen, O. *The Red 48'ers. Karl Marx and Friedrich Engels.* New York: Scribner 1969.
Hanagan, M.P. *The Logic of Solidarity.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press.
Harcourt, G.C. *Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital.* Cambridge University Press 1973.
Hardin, R. *Collective Action.* Baltimore: Johns Hopkins University Press 1982.
Harsanyi, J. Cardinal welfare, individualistic ethics and interpersonel comparisons of utility. *Journal of Political Economy* 63 (1955), 309-21.
Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations. Cambridge University Press 1977.
Hayek, F.A. The results of human action but not of human design, in F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* 96-105. London: Routledge and Kegan Paul 1967.
Hechter, M. (ed.) *The Microfoundations of Macrosociology.* Philadelphia: Temple University Press 1983.
Heckscher, E. *Mercantilism,* vols. I-II. London: Allen and Unwin 1955.
Hegel, G.W.F., *The Philosophy of Right.* Oxford University Press 1945.
The Science of Logic, vols. I-II. London: Allen and Unwin 1961.
The Phenomenology of Spirit. Oxford University Press 1977.

Heller, A. *The Theory of Needs in Marx.* London: Allison and Busby 1976.
Hessen, B. The social and economic roots of Newton's *Principia,* in N. Bukharin *et al.* (eds.), *Science at the Cross Roads* (1931), reprint. London: Cass 1971.
Hernes, G. Structural change in social processes. *American Journal of Sociology* 83 (1976), 513-37.
Hicks, J. *A Theory of Economic History.* Oxford University Press 1969.
Higonnet, P. *Class, Ideology and the Rights of Nobles during the French Revolution.* Oxford University Press 1981.
Hilton, R. *Bond Men Made Free.* London: Methuen 1973.
Hirsch, F. *Social Limits to Growth.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1976.
Hirschman, A. The changing tolerance for inequality in the course of economic development, in A. Hirschman, *Essays in Trespassing,* 39-58. Cambridge University Press 1982.
Exit, voice and the state, *ibid.,* 246-65.
Shifting Involvements. Princeton University Press 1982.
Hobsbawm, E. "Marx, Engels and politics", in E. Hobsbawm (ed.), *The History of Marxism,* vol. 1, 227-64. Brighton: Harvester Press 1982.
Holmes, S. Precommitment and self-rule. Reflections on the paradox of democracy, to be published in R. Slagstad (ed.), *Constitutionalism and Democracy.*
Hume, D. *A Treatise on Human Nature,* ed., *Selby-Bigge.* Oxford University Press 1960.
Hunt, R. *The Political Ideas of Marx and Engels.* Vol. I: *Marxism and Totalitarian Democracy 1818-1850.* University of Pittsburgh Press.
Husami, Z. Marx on distributive justice. *Philosophy and Public Affairs* 8 (1978), 27-64.
Hyppolite, J. *Etudes sur Marx et Hegel,* Paris: Marcel Rivière 1955.
Johansen, L. The labour theory of value and marginal utilities. *Economics of Planning* 3 (1963), 89-103.
Johansson, I. Der Minimalkül. *Compositio Mathematica* 4 (1936), 119-36.
Jones, A. H. M. *Athenian Democracy.* Oxford: Blackwell 1977.
Kahneman, D. Slovic, P. and Tversky, A. (eds.) *Judgment under Uncertainty.* Cambridge University Press 1982.
Kalleberg, A.L. and Griffin, L.J. Class, occupation and inequality in job rewards. *American Journal of Sociology* 85 (1980) 731-68.
Kemeny, J.G., Snell, J.L. and Thompson, G.L. *Introduction to Finite Mathematics* 2nd edn. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1966.
Kennedy, C. Induced bias in innovation and the theory of distribution. *Economic Journal* 74 (1964), 541-47.
Kenway, P. Marx, Keynes and the possibility of crisis. *Cambridge Journal of Economics* 4 (1980), 23-36.
Keynes, J.M. *A Treatise on Money,* in *The Collected Works of John Maynard Keynes,* vol. V. London: Macmillan 1971.
Knei-Paz, B. *The Social and Political Thought of Leon Trotsky.* Oxford University Press 1977.
Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism,* vols. 1-3. Oxford University Press 1978.
Kolm, S.-C. *Justice et Equité.* Paris: Editions du CNRS 1971.
La Transition Socialiste. Paris: Editions du Cerf 1977.

Le Bonheur-liberté. Paris: Presses Universitaires de France 1982.

Introduction à la réciprocité générale. *Information sur les Sciences Sociales* 22 (1983), 569-622.

Kydland, F. and Prescott, W. Rules rather than discretion: The inconsistency of optimal plans. *Journal of Political Economy* 85 (1977), 473-92.

Lancaster, K. A new approach to consumer theory. *Journal of Political Economy* 74 (1966) 132-57.

The dynamic inefficiency of capitalism. *Journal of Political Economy* 81 (1973), 1092-1109.

Leibniz, G.W. Considérations sur les principes de vie, in G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, vol. 6, 539-46. Reprint Hildesheim: Olms 1965.

Nouveaux Essais sur l'Entendenement Humain, ibid., vol. 6.

Opuscules et Fragments Inédits, ed. Couturat. Reprint Hildesheim: Olms 1966.

Levenson, J. *Confucian China and its Modern Fate*, vols. I-III. Berkeley: University of California Press 1968.

Liebermann, Y. and Syrquin, M. On the use and abuse of rights. *Journal of Economic Behavior and Organization* 4 (1983), 25-40.

Lipietz, A. The so-colled "transformation problem" revisited. *Journal of Economic Theory* 26 (1982), 59-88.

Lipset, S. Social stratification: social class, in E. Shils (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 15, 296-316. New York: Macmillan 1968.

Lucas, E. Marx und Engels' Auseinandersetzung mit Darwin. *International Review of Social History* 9 (1964), 433-69.

Lukacs, G. Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats, in G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 257-397. Neuwied und Berlin: Luchterhand 1968.

Der Funktionswechsel des historischen Materialismus, *ibid.*, 398-431.

Lukes, S. *Power: A Radical View.* London: Macmillan 1974.

Can the base be distinguished from the superstructure? in D. Miller and L. Siedentorp (eds.), *The Nature of Political Theory*, 103-20. Oxford University Press 1983.

Marxism and Morality. Oxford University Press 1985.

Maarek, G. *An Introduction to Marx's* Das Kapital. London: Martin Robertson 1979.

Macfarlane, A. *The Origins of English Individualism.* Oxford: Blackwell 1978.

Maguire, J. *Marx's Theory of Politics.* Cambridge University Press 1978.

March, J.G. and Lave, C.A. *An Introduction to Models in the Social Sciences.* New York: Harper and Row 1975.

Margalit, A. Ideals and second-best, in S. Fox (ed.), *Philosophy for Education*, 77-90. Jerusalem: The van Leer Jerusalem Foundation 1983.

Marglin, S. What do bosses do? in A. Gorz (ed.), *The Division of Labour*, 13-54. London: Longman 1976.

Marvel, H. Factory regulation: an interpretation of the early English experience. *Journal of Law and Economics* 20 (1977), 379-402.

Meisner, M. *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Communism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1967.

Melotti, U. *Marx and the Third World.* London: Macmillan 1977.

Miller, D. Market neutrality and the failure of co-operatives. *British Journal of Political Science* 11 (1981), 302-29.

Moene, K. Strike threats and the choice of production technique. Working Paper, Department of Economics, University of Oslo, 1983.

Molnar, M. *Marx, Engels et la Politique Internationale.* Paris: Gallimard 1975.

Moore, S. *Three Tactics.* New York: Monthly Review Press 1963.

Marx on the Choice between Socialism and Communism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1980.

Morishima, M. *Theory of Economic Growth.* Oxford University Press 1970.

Marx's Economics. Cambridge University Press 1973.

Marx in the light of modern economic theory. *Econometrica* 42 (1974), 611-32.

Needham, J. *Science and Civilisation in China*, vol. II: Cambridge University Press 1956. Vol. IV. 3. Cambridge University Press 1971.

Melson, R. and Winter, S. *An Evolutionary Theory of Economic Change.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1982.

Nisbett, R. and Ross, L. *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1980.

North, D. *Structure and Change in Economic History.* New York: Norton 1981.

North, D. and Thomas, R.P. The rise and fall of the manorial system: a theroretical model. *Journal of Economic History* 31 (1971), 777-803.

The Rise of the Western World. Cambridge University Press 1973.

Nove, A. *The Economics of Feasible Socialism.* London: Allen und Unwin 1983.

Nozick, R. Coercion, in S. Morgenbesser *et al.* (eds.), *Philosophy, Science and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, 440-72. New York: St Martin's Press 1969.

Newcomb's problem and two principles of choice, in N. Rescher (ed.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, 114-46. Dordrecht: Hempel 1969.

Anarchy, State and Utopia. Oxford: Blackwell 1974.

Nuti, M. Capitalism, socialism and steady growth. *Economic Journal* 80 (1970), 32-57.

O'Connor, J. *The Fiscal Crisis of the State.* New York: St. Martin's Press 1973.

Okishio, N. Technical change and the rate of profit. *Kobe University Economic Review* 7 (1961), 85-99.

Oliver, P., Marwell, G. and Teixeria, R. Group heterogeneity, interdependence and the production of collective goods: a theory of the critical mass, I. To be published in *American Journal of Sociology.*

Ollmann, B. *Alienation*, 2nd edn. Cambridge University Press 1976.

Olson, M. *The Logic of Collective Action.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1965.

The Rise and Decline of Nations. New Haven, N.J. Yale University Press 1982.

Ossowski, S. *Class Structure in the Social Consciousness.* London: Routledge and Kegan Paul 1963.

Pagano, U. *Work and Welfare in Economic Theory.* Oxford: Blackwell 1985.

Panico, C. Marx's analysis of the relationship between the rate of interest and the rate of profit. *Cambridge Journal of Economics* 4 (1980), 63-78.

Papaioannou, K. *De Marx et du Marxisme.* Paris: Gallimard 1983.

Parfit, D. Prudence, morality and the Prisoner's Dilemma. *Proceedings of the British*

Academy. Oxford University Press 1981.

Reasons and Persons. Oxford University Press 1984.

Parkin, F. *Marxism and Class Theory*. London: Tavistock 1979.

Parijs, P. van. The falling-rate-of-profit theory of crisis: a rational reconstruction by way of obituary. *Review of Radical Political Economics* 12 (1980), 1-16.

Evolutionary Explanation in the Social Sciences. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield 1981.

Marxism's central puzzle, in T. Ball and J. Farr (eds.), *After Marx*, 88-104. Cambridge: Cambridge University Press 1984.

Pasinetti, L. (ed.) *Essays on the Theory of Joint Production*. New York: Columbia University Press 1980.

Pearson, H. The economy has no surplus, in K. Polanyi, C.M. Arensberg and H.Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, 320-41. Glencoe, Ill.: The Free Press 1957.

Pen, A. *The Wage Rate under Collective Bargaining*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1959.

Perkin, H. *The Origins of Modern English Society 1780-1880*. London: Routledge and Kegan Paul 1969.

Plamenatz, J. *German Marxism and Russian Communism*. London: Longman 1954.

Karl Marx's Philosophy of Man. Oxford University Press 1975.

Polanyi, K. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press 1957.

The Livelihood of Man. New York: Academic Press 1977.

Popkin, S. *The Rational Peasant*. Berkeley: University of California Press 1979.

Popper, K. What is dialectic? *Mind* 49 (1940), 403-26.

Posner, R. *Economic Analysis of Law*, 2nd edn. Boston: Little, Brown 1977.

Printz, A. Background and ulterior motives of Marx's "Preface" of 1859. *Journal of the History of Ideas* 30 (1969), 437-50.

Przeworski, A. Democracy as a contingent outcome of conflict, to be published in R. Slagstad (ed.), *Democracy and Constitutionalism*.

Przeworski, A. and Wallerstein, M. The structure of class conflict in democratic capitalist societies. *American Political Science Review* 76 (1982), 215-38.

Quattrone, G. and Tversky, A. Self-deception and the voters' illusion, in J. Elster (ed.), *The Multiple Self*. Cambridge UniversityPress 1986, pp. 35-58.

Quine, W. V. O. *Methods of Logic*, 2nd edn. New York: Holt-Dryden 1959.

Rapoport, A. and Chammah, A. *Prisoner's Dilemma*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1965.

Robinson, J. *The Accumulation of Capital*. London: Macmillan 1956.

Robinson, R. V. and Kelley, J. Class as conceived by Marx and Dahrendorf. *American Sociological Review* 44 (1979), 38-58.

Roemer, J. Divide and conquer: microfoundations of a Marxian theory of wage discrimination. *Bell Journal of Economics* 10 (1979), 695-705.

Analytical Foundations of Marxian Economic Theory. Cambridge University Press 1981.

A General Theory of Exploitation and Class. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1982.

Methodological individualism and deductive Marxism. *Theory and Society* 11 (1982), 513-20.

Property relations vs. surplus value in Marxian exploitation. *Philosophy and Public Affairs* 11 (1982), 281-313.

Are socialist ethics consistent with efficiency? *The Philosophical Forum* 14 (1983), 369-88.

"Unequal exchange, labor migration and international capital flows: a theoretical synthesis", in P. Desai (ed.), *Marxism, the Soviet Economy and Central Planning: Essays in Honor of Alexander Erlich*, 34-60. Cambridge, Mass.: MIT Press 1983.

Why labor classes? Working Paper no. 195 from the Department of Economics, University of California at Davis.

Choice of technique under capitalism, socialism and "nirvana": reply to Samuelson. Working Paper no. 213 from the Department of Economics, University of California at Davis.

Should Marxists be interested in exploitation? *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 30-65.

Rorty, A. Akrasia and self-deception, in J. Elster (ed.), *The Multiple Self*. Cambridge University Press 1986, pp. 115-32.

Rosdolsky, R. *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt 1968.

Rousseau, J.-J. *Lettres de la Montagne*, in Rousseau, *Oeuvres Complètes* (edn Pléiade), vol. III, 685-897. Paris: Gallimard 1964.

Routley, R. and Meyer, R. K. Dialectical logic, classical logic and the consistency of the world. *Studies in Soviet Thought* 16 (1976) 1-25.

Rowthorn, B. Skilled labour in the Marxist sysytem, in B. Rowthorn, *Capitalism, Conflict and Inflation*, 231-49. London: Lawrence and Wishart 1980.

Marx's theory of wages, *ibid.* 182-230.

Rubel, M. Editorial comments in Marx, *Oeuvres* (edn Pléiade), *Economie I.* Paris: Gallimard 1965.

Rubel, M. Plan et méthode de l' "Economie", in M. Rubel, *Marx Critique du Marxisme*, 369-401. Paris: Payot 1974.

Ruben, D.-H. *Marxism and Materialism*, 2nd edn. Brighton: Harvester Press 1979.

Review of G.A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History*, *British Journal of Political Science* 11 (1981), 227-34.

Runciman, W.G. and Sen, A. Games, justice and the general will. *Mind* 74 (1965), 554-62.

Salter, W.G. *Productivity and Technical Change*. Cambridge University Press 1960.

Samuelson, P. The normative and positivistic inferiority of Marx's *values* paradigm. *Southern Economic Journal* 49 (1982), 11-18.

Sartre, J.-P. *Critique de la Raison Dialectique*. Paris 1960.

Questions de méthode, *ibid.*, 15-111.

Schelling, T.C. *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1963.

Micromotives and Macrobehavior. New York: Norton 1978.

Schotter, A. *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge University Press 1981.

Schumpeter, J.A. *Imperialism and Social Classes.* New York: Kelley 1951.

A History of Economic Analysis. London: Allen and Unwin 1954.

Capitalism, Socialism and Democracy. London: Allen and Unwin 1961.

Sen, A. *Poverty and Famines.* Oxford University Press 1981

Seton, F. and Morishima, M. Aggregation in Leontief matrices and the labour theory of value. *Econometrica* 29 (1961), 203-20.

Shaikh, A. Political economy and capitalism: notes on Dobb's theory of crisis. *Cambridge Journal of Economics* 2 (1978), 233-51.

Shapley, L. and Shubik, M. Ownership and the production function. *Quarterly Journal of Economics* 80 (1967), 88-111.

Shubik, M. *Game Theory and the Social Sciences.* Cambridge, Mass.: MIT Press 1982.

Simmel, G. *Soziologie.* Berlin: Duncker und Humblot 1908.

The Philosophy of Money. London: Routledge and Kegan Paul 1978.

Skinner, G.W. Cities and the hierarchy of local systems, in G.W. Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China,* 275-352. Stanford University Press 1977.

Smolinski, L. Karl Marx and mathematical economics. *Journal of Political Economy* 81 (1973), 1189-204.

Sombart, W. *Der moderne Kapitalismus,* 2nd edn, vols. I-III. München and Leipzig: Duncker und Humblot 1924-7.

Sraffa, P. *Production of Commodities by Means of Commodities.* Cambridge University Press 1963.

Ste Croix, G.E.M. de. *The Class Struggle in the Ancient Greek World.* London: Duckworth 1981.

Steedman, I. *Marx after Sraffa.* London: New Left Books 1977.

A note on the "choice of technique" under capitalism. *Cambridge Journal of Economics* 4 (1980), 61-4.

Heterogeneous labour, money wages and Marx's theory. In B. Chavance (ed.), *Marx en Perspective,* pp. 475-94. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985.

Stigler, G. and Becker, G. De gustibus non est disputandum. *American Economic Review* 67 (1977), 76-90.

Stinchcombe, A. *Constructing Social Theories.* New York: Harcourt, Brace and World 1968.

Merton's theory of social structure, in L. Coser (ed.), *The Ideas of Social Structure: Papers in Honor of Robert Merton,* 11-33. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich 1974.

Stone, L. *The Causes of the English Revolution 1529-1642.* London: Routledge and Kegan Paul 1972.

Stroebe, W. and Frey, B. Self-interest and collective action: the economics and psychology of public goods. *British Journal of Social Psychology* 21 (1982), 121-37.

Sweezy, P. *The Theory of Capitalist Development.* London: Dennis Dobson 1962.

Tartarin, R. Gratuité, fin du salariat et calcul économique dans le communisme, in M. Lavigne (ed.), *Travail et Monnaie en Système Socialiste,* 233-55. Paris: Economica 1981.

Taylor, C. Interpretation and the sciences of man. *Review of Metaphysics* 25 (1971), 3-51.

Taylor, M. *Anarchy and Cooperation.* Chichester: Wiley 1976.

Thernstrom, S. Working class social mobility in industrial America, in M. H. Richter (ed.), *Essays in Theory and History,* 221-40. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1970.

Thompson, E. P. *The Making of the English Working Class.* Harmondsworth: Penguin Books 1968.

The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past and Present* no. 50 (1971), 76-136.

William Morris. London: Merlin Press 1977.

Tilly, C. *From Mobilization to Revolution.* Reading, Mass.: Addison-Wesley 1978.

Tocqueville, A. de. *The Old Régime and the French Revolution.* New York: Anchor Books 1955.

Voyages en Sicile et aux Etats-Unis, in *Oeuvres Complètes,* vol. V. Paris: Gallimard 1957.

Democracy in America. New York: Anchor Books 1969.

Trivers, R. The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology* 46 (1971), 35-57.

Trotsky, L. *The History of the Russian Revolution.* London: Pluto Press 1977.

Tsou, T. Back from the brink of revolutionary-"feudal" totalitarianism, in V. Nee and D. Mozingo (eds.), *State and Society in Contemporary China,* 53-88 and 268-75. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1983.

Tsuru, S. Keynes vs. Marx: the methodology of aggregates, in D. Horowitz (ed.), *Marx and Modern Economic Theory,* 176-202. London: MacGibbon and Kee 1968.

Tversky, A. and Kahneman, D. The framing of decisions and the rationality of choice. *Science* 211 (1981), 543-58.

Veblen, T. *The Theory of the Leisure Class.* London: Allen and Unwin 1970.

Veyne, P. *Le Pain et le Cirque.* Paris: Le Seuil 1976.

Les Grecs ont-ils cru à leurs Mythes? Paris: Le Seuil 1983.

Viner, J. Power versus plenty as objectives of foreign policy in the seventeenth and eighteenth centuries. *World Politics* 1 (1948), 1-29.

Von Weizsäcker, C.C. *Steady-State Capital Theory.* New York: Springer 1971.

Modern capital theory and the concept of exploitation. *Kyklos* 26 (1973), 245-81.

Wartofsky, M. *Feuerbach.* Cambridge University Press 1977.

Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* New York: Scribner 1958.

Hinduismus und Buddhismus, in Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* vol. II, 1-378. Tübingen: Mohr 1966.

Economy and Society, vols. 1-3. New York: Bedminster Press 1968.

Weintraub, S. *Microfoundations.* Cambridge University Press 1979.

Williams, B. A. O. A critique of utilitarianism, in J.J.C. Smart and B.A.O. Williams, *Utilitarianism: For and Aganist,* 77-150. Cambridge University Press 1973.

Moral Luck. Cambridge University Press 1982.

Wilson, E. *Sociobiology.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1975.

Wittfogel, K. Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67 (1932), 466-92, 579-609, 711-31.

Oriental Despotism. New Haven, N.J.: Yale University Press 1957.

Wolfstetter, E. Surplus labour, synchronized labour costs and Marx's labour theory of value. *Economic Journal* 83 (1973), 787-909.

Wood, A. *Karl Marx.* London: Routledge and Kegan Paul 1981.

Wright, E.O. *Class Structure and Income Determination.* New York: Academic Press 1979.

Wright, E.O. and Perrone, L. Marxist class categories and income inequality. *American Sociological Review* 42 (1977), 32-55.

Zimmerman, D. Coercive wage offers. *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), 121-45.

More on coercive wage offers: reply to Alexander. *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983), 165-71.

Bu yapıtların Türkçe çevirileri (aynı sırada)

Aron, R. *Les Etapes de la Pensée Sociologique (Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çeviren: Prof. Dr. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1986, Son Baskı: 2000)

Brenner, R. The origins of capitalist development: a critique of neo-Smithian Marxism (Kapitalist Gelişmenin Kökenleri: Yeni-Smithçi Marxizmin Eleştirisi, "... yazarın kendisince onaylanmış kısaltılmış versiyonu"nun çevirisi, Çevirenler: Sungur Savran ve E. Ahmet Tonak, *Onbirinci Tez Kitap Dizisi*, Mayıs 1986, sayı 3, s. 10-27)

Cohen, G.A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence (Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma*, Çeviren: Ahmet Fethi, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, Ankara, 1998)

Engels, F. *Anti-Dühring* (1- *Anti-Dühring, Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1966, Dördüncü Baskı: 2003; 2- *Anti-Dühring, Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi*, Çeviren: M. Reşat Baraner, Sol Yayınları, Ankara, Birinci Kitap: 1966, İkinci Kitap: 1967)

Preface to the 1891 edition of *Wage Labour and Capital* (Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, İlk Baskı: 1965, Sekizinci Baskı: 1999 içinde: Sunuş, Friedrich Engels, s. 5-16)

Fromm, E. *Fear of Freedom (Özgürlük Korkusu*, Çeviren: Roza Hakmen, Mert Yayınları, İstanbul 1997)

Hegel, G.W.F. *The Philosophy of Right (Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991)

The Science of Logic (Mantık Bilimi, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1991)

The Phenomenology of Spirit (Tinin Görüngübilimi, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986)

Hume, D. *A Treatise on Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997)

Nove, A. *The Economics of Feasible Socialism (Uygulanabilir Bir Sosyalizmin İktisadı*, Çeviren: Osman Akınhay, Belge Yayınları, İstanbul, 1991)

Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia (Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çeviren: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001)

Polanyi, K. *The Great Transformation (Büyük Dönüşüm*, Çeviren: Ayşe Buğra, Alan Ya-

yıncılık, İstanbul, 1986; İletişim Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, 2003)
Schumpeter, J.A. *Capitalism, Socialism and Democracy (Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, Çeviren: Tunay Akoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1981)
Sweezy, P. *The Theory of Capitalist Development (Kapitalizm Nereye Gidiyor*, Çeviren: A.B. Kafaoğlu, Ağaoğlu Yayınevi, İstanbul, 1970)
Thompson, E.P. *The Making of the English Working Class (İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Çeviren: Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004)
Tocqueville, A. de. *The Old Régime and the French Revolution (Eski Rejim ve Devrim*, Çeviren: Turhan Yılmaz, Kesit Yayınları, İstanbul, 1995)
Trotsky, L. *The History of the Russian Revolution (Rus Devriminin Tarihi*, Çeviren: Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 1999)
Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi, Ankara, İlk Baskı: 1997, İkinci Baskı: 1999)

Adlar indeksi

Ainslie, G., 80 n.3, 86 n.3, 466 n.3
Alembert, J. d', 40
Anderson P., 258 n.1, 422
Aristo, 43, 77, 219, 515
Aron, R., xvi, 16
Avineri, S., 451

Bagehot, W., 412
Bakunin, M., 442, 456-7
Bardhan, P., xix, 344 n.3, 347 n.1
Bauer, B., 478
Beck, B., 62 n.1, 64-6
Bergh, T., 420
Bernstein, E., 344, 446
Blau, P. 335
Blaug, M., 123, 131 n.1, 143 n.2
Bloch, M., 278, 327-8
Bois, G., 124 n.3
Bonaparte, Louis, bkz. Napoleon III
Borkenau, F., 473 n.1, 508 n.3
Boserup, E., 250 n.2, 252 n.3
Boudon, R., 354 n.1
Bourdieu, P., 330 n.1, 333
Bowles, S., 176 n.3, 199, 393 n.1
Bowman, J., 353 n.2
Brenner, R., xix, 185 n.2, 317 n.3, 423 n.4
Brunt, P.A., 333
Buchanan, A., 216 n.1, 357 n.3, 364 n.1

Caplow, T., 319
Chamberlain, W., xix, 226
Chammah, A., 359 n.2, 365 n.2
Chavance, B., xix
Cohen, G.A., xviii, xix, 7 n.5, 9 n.4, 27 n.2, 29, 33, 56, 73, 76 n.1, 92 n.1, 98, 99 n.3, 169, 170, 179 n.5, 196, 214-15, 223-5, 226 n.5, 242, 243-8, 252, 253-4, 256-8, 260 n.2, 267 n.4, 268-9, 271-2, 273-4, 286 n.3, 292 n.1, 303 n.2, 318 n.2, 326 n.1, 343, 392 n.1, 393 n.2, 403, 405, 428 n.2, 460 n.2, 481 n.2, 509 n.3
Cohen, J., 274 n.2
Cole, G.D.H., 340 n.2, 413-14, 472.
Coleman, J., 323 n.1, 329
Collins, K., 280 n.5
Collins, S., 76 n.2

Çernişevski, N., 307

Dahrendorf, R., 319 n.1, 322 n.1, 327 n.1, 328 n.3
Darwin, C., 67, 464 n.1
Davidson, D., 461 n.2
Descartes, R., 6, 360, 461 n.1, 469
Draper, H., 319 n.1, 321 n.1, 351 n.2, 427 n.2, 439, 441 n.6, 442 n.1, 447, 449
Dumont, L., 8 n.1
Durkheim, E., 113
Dworkin, R., 86, 201 n.2, 231

Engels, F., 40-2, 46, 59, 60, 109-10, 121, 413, 432
Evans-Pritchard, E., 346 n.3

Festinger, L., 19 n.1, 466 n.1, 505
Feuerbach, L., 57, 477-80, 482
Finley, M. I., 184 n.5, 237, 275 n.3, 276, 327 n.3, 332-3, 373 n.2, 391 n.1, 404, 448 n.5, 492
Føllesdal, D., 90 n.2
Fraas, K., 57
Franklin, B., 65
Freud, S., 80, 479
Furet, F., 432 n.4, 433 n.5

Gellner, E., 303

Genovese, E., 276, 327 n.4
Georgescu-Roegen, N., 41 n.2, 141 n.3, 452 n.2
Geuss, R., 460 n.2, 463 n.1
Gintis, H., 176 n.3, 199 n.4, 393 n.1
Goethe, J.W., 111-12, 114, 187 n.1
Grossman, W., 517

Hardin, R., 354 n.2, 357 n.2
Heckscher, E., 97, 313 n.1, 489 n.4
Hegel, G.W.F., 22, 27, 37, 41-2, 54, 67, 81, 93 n.2, 107-9, 116, 121, 122, 124-7, 135-6, 276, 431, 477, 514-15
Heller, A., 69
Hernes, G., 344
Hicks, J., 151-2, 317
Higonnet, P., 486 n.1
Hilferding, R., 130
Hilton, R., 346
Hirschman, A., 197 n.2, 354 n.1, 364 n.1
Hobbes, T., 15, 429, 492
Hobsbawm, E., 408, 409 n.1
Holmes, S., xix, 447 n.4
Hume, D., 230
Hunt, R., 435, 437 n.3, 442, 447, 448 n.3, 449
Husami, Z., 220 n.1
Hylland, A., xix, 147 n.6
Hyppolite, J., xvii, 125 n.1, 481 n.1

Johansen, L., xix, 12 n.2

Kant, I., 138, 464
Keynes, J.M., 25, 45, 161, 163
Knei-Paz, B., 299 n.2, 424 n.3
Kolakowski, L., 157 n.2, 177 n.1, 218 n.1, 260 n.2, 476 n.1
Kolm, S.-C., xix, 76 n.2, 440 n.3, 453-4

Lafargue, P., 267
La Fontaine, J., 22, 287
Lancaster, K., 68 n.3, 179, 193
Larmore, C., 393 n.2
Lassalle, F., 41, 444
Leibniz, G.W., 40, 85, 92, 93 n.3, 107-9, 125, 221, 249 n.1, 302, 489 n.3
Leontief, W., 513
Levenson, J., 125 n.3, 424 n.3, 467 n.1
Levi, M., xix
Lipietz, A., 135 n.2
Lipset, S.M., 413-14
Lukacs, G., 78, 122, 218 n.1, 237, 475-6
Lukes, S. 230 n.1, 371, 403 n.1
Luxemburg, R., 344

Maarek, G., 194
Macfarlane, A., 281 n.1
Maine, Sir H., 492
Malebranche, N., 108
Malthus, T., 155, 464, 475, 499-500
Mandeville, B., 22, 35, 109
Mannheim, K., 475
Mao Tse-tung, 43
Margalit, A., 364 n.2
Marglin, S., 147 n.3, 241 n.2, 284-5
Marwell, G., 357 n.1, 364 n.3
Melotti, U., 305, 321 n.1
Merton, R., 22
Mill, J.S., 42, 522
Miller, D., 213 n.1, 440 n.3
Milton, J., 89
Mirani, S., 354 n.3
Moene, K., 147 n.4
Mommsen, T., 492
Moore, S., 440-3, 449 n.2, 451 n.3
Morishima, M., 11 n.3, 119, 132 n.2, 134-5, 141
Morris, W., 84, 455, 522

Napoleon I, 40, 416, 430, 467
Napoleon III, 198, 387-9, 416-18, 467
Needham, J., 221 n.3, 274 n.4
Needham, R., 82 n.5
Neumann, J. von, 11, 139
Newton, I., 40
North, D., 59 n.5, 192 n.4, 241-2, 281 n.2, 488 n.5
Nove, A., 226 n.2, 230 n.3, 231 n.2, 517
Nozick, R., 138, 212 n.3, 213 n.1, 222, 226 n.2, 227-8, 366 n.1, 475 n.1
Nuti, M., 105

O'Connor, J., 197 n.3
Offe, C., xix
Okishio, N., 119, 146 n.1
Oliver, P., 357 n.1, 364 n.3
Olson, M., 348 nn.3, 5, 354 n.2, 367 n.3, 399 n.4
Ossowski, S., 320 n.4, 340 n.2

Palmerston, Lord, 18
Papaioannou, K., 82 n.5, 267, 333 n.3, 399 n.1
Parfit, D., 70 n.2, 357 n.3
Parijs, P. van, xix, 28 n.3, 30, 155 n.1, 269, 272, 287, 363 n.2
Pascal, B., 6
Pen, J., 123
Plamenatz, K., 74, 260 n.2
Polanyi, K., 190, 312, 453
Popkin, S., 352 n.1, 359 n.1
Posner, R., 241 n.1
Proudhon, P.-J., 41, 222, 224, 449
Przeworski, A., xix, 418-20, 426 n.1

Quesnay, F., 142, 498 n.2

Rapoport, A., 359 n.2, 365 n.2
Rawls, J., 230
Ricardo, D., 7, 135-7, 155, 374-5, 494
Robinson, J., 25, 108 n.5
Roemer, J., xvii, xix, 7, 12 n.3, 44, 128-32, 136 n.1, 146 n.2, 147 n.1, 149, 150, 155 n.1, 171, 200-3, 215, 326 n.1, n.4, 328 n.2, 328 n.2, 318 n.2, 324 n.2, 325-7, 330 n.2, 338, 449 n.1
Rorty, A., 90 n.3
Rousseau, J.-J., 15, 395
Rowthorn, B., 130, 193 n.1
Rubel, M., 122 n.3, 438 n.1

Samuelson, P., 119, 150, 514
Sartre, J.-P., 24, 26, 43, 90
Schelling, T.C., 4, 364 n.3, 421
Schumpeter, J., 108, 162 n.2, 266, 342, 413, 494, 514
Sejersted, F., 292 n.1, 483 n.1
Sen, A., 11 n.4
Shapley, L., 347
Shubik, M., 347, 378 n.2
Silver, C., 364 n.4
Simmel, G., 208 n.4, 319, 378 n.3
Sismondi, S., 162
Slagstad, R., xix
Smith, A., 22, 85, 98, 109, 317, 427, 494
Sraffa, P., 128 n.1, 140
Stalin, J., 117
Ste Croix, G.E.M. de, 32 n.1, 46 n.2, 184 n.5, 197-8, 266 n.1, 323 n.2, 324 n.1, 332-3, 373 n.2
Steedman, I., xix, 119, 131, 135 n.1
Stinchcombe, A., xix, 28 n.4, 367 n.2
Stirner, M., 88, 478
Stone, L., 431-2
Sweezy, P., 135 n.3, 152

Tawney, R.H., 432
Taylor, M., 359-61, 399 n.4
Teixeira, R., 357 n.1, 364 n.3
Thernstrom, S., 355 n.5
Thompson, E.P., 343, 353 n.4, 358, 369 n.2, 427 n.3, 430 n.3, 509-10
Tilly, C., 352 n.1
Tocqueville, A. de, 15, 39 n.4, 108, 207, 342 n.2, 350-1, 353, 356 n.2, 484 n.1
Tong, J., 352 n.1, 353 n.3
Trémaux, P., 60
Troçki, L., 293, 295, 298-9, 521
Tversky, A., 19 n.1, 365 n.4, 466 n.1, n.3, n.5

Veen, R. van der, xix, 144 n.2
Veyne, P., 20, 22 n.1, 32 n.1, 78 n.1, 363 n.1, 371 n.2, 430 n.3, 460 n.1, 464 n.2, 467 n.2, 488, 505
Vico, G., 27, 302
Viner, J., 423 n.4

Wallerstein, M., xix, 325 n.4, 426 n.1
Weber, M., 13, 38, 113, 180, 312 n.5, 324 n.2, 331, 350, 399, 402, 492, 504, 509-10, 514
Weizsäcker, C.C. von, 119, 149-50, 178 n.1
Williams, B., 112 n.2, 397 n.1
Wittfogel, K., 58
Wittgenstein, L., 81, 94
Wood, A., 74-5
Wright, E.O., xix, 323 n.2, 329 n.1, 330 n.4

Zasuliç, V., 308
Zinoviev, A., 41 n.4

Konular indeksi

adalet, ilkeleri: göreceli-mutlak ayrımı, 217-25; ahlaki olmayan değerlerden ayrı olarak, 83, 219; ahlaki bireycilik, 9, 105 n.3, 226, 527; sonuççuluk, 112, 117, 364-5; katkı ilkesi, 220-2, 229-30; gereksinme ilkesi, 220-2, 230-3; farklılık ilkesi, 230; eşitlik, 232, 524, 527; faydacılık, 86, 117, 290; haklar, 117, 226-7, 292; onların siyasi etkililiği, 106-7, 217-19, 529-30; *ayrıca bkz.* sömürü

amaçlılık, 8, 63-6, 108-9

antik üretim tarzı: orada sömürü, 167-71, 184-5, 197-8; orada sınıf oluşumu, 327-8; orada sınıf ilişkileri, 341; orada sınıf mücadelesi, 184, 332-3, 373, 391-2; onun doğuşu, 277, 305, 313-14, 315; onun çöküşü, 316; orada özgürlük, 206; orada üretici güçler, 275-7; orada siyaset, 404

Asyatik üretim tarzı: orada sömürü, 167-71, 198; orada sınıf oluşumu, 320-1, 328; orada sınıf ilişkileri, 341; orada üretim ilişkileri, 257-8; orada üretici güçler, 58-60, 274; onun durgun karakteri, 277-305; orada devlet, 198, 258, 274, 320, 405, 424

basit meta üretimi, 181, 254-5, 313, 315

baskı, 212-14; ekonomi-dışı, 167-71; ekonomik, 213; *ayrıca bkz.* hâkimiyet

bedavacılık problemi: sınıf bilincinin tanımlanmasında, 347-8; kişilerarası-zamanlararası, 348; ve eylemcilik, 348; *ayrıca bkz.* Tutuklunun İkilemi

bilim: bir üretici güç olarak, 56, 246-8, 264 n.3; mülkiyete konu olabilmesi, 247, 403; kendini gerçekleştirme için bir araç olarak, 82-7, 262-3, 525

birikim: kapitalizmde, 37, 79, 143, 177-8, 223-4; komünizmde, 226, 228, 516-17; "ilkel", 215, 222-3, 280, 281-2

burjuva devrimleri, 429-37; 1640-88 İngiliz Devrimi, 431-2, 492; 1789 Fransız Devrimi, 431-3, 486; 1848 Alman Devrimi, 434-7, 441

bürokrasi: onun sınıf statüsü, 320-1, 328-9; onun sömürü statüsü, 197-9; Fransa'da, 416

çelişkiler, toplumsal, 43-8; işçiler arasında, 100-1, 347; tüketiciler arasında, 70; kapitalistler arasında, 15, 25-6, 44-7, 100-1, 158-9, 164-5; ülkeler arasında, 47; kolektif eylemde, 359-60; komünizmde, 87-8, 232, 523-4; pre-kapitalist toplumlarda, 26-7; *ayrıca bkz.* bedavacılık problemi; Tutuklunun İkilemi; kapitalistler, onların bireysel-kolektif çıkarları arasındaki ayrım; işçiler, onların sınıf bilinci

devlet, 398-428; devlet kavramı, 399-402; onun kavramsal özerkliği, 403-5; onun açıklayıcı özerkliği, 405-8; Asyatik üretim tarzında, 198, 274, 320-1, 405; mutlakiyette, 422-5, 433-43; kapitalist sınıfın bir aleti olarak, 188-91, 408-11; ona dair feragat teorisi, 388, 411-22, 472; komünist devrim için bir araç olarak, 444-6; komünizmde, 401-2, 456; *ayrıca bkz.* siyasi rejimler

devrim, *bkz.* burjuva devrimleri; komünist devrim; geçiş

dil, 56, 63-4, 81-2, 97 n.6

din, 238, 246, 366, 396-7, 479-82, 504-10

düşen kâr oranı, teorisi, 155-61; ve yabancılaşma, 104-5; ve üretici güçler ile üretim

ilişkileri arasındaki çelişki, 47, 75, 155-8; bir eğilim yasası olarak, 123-4; diyalektik akıl yürütmenin bir örneği olarak, 45-6

emek değer teorisi, 127-41; emeğin heterojenliği nedeniyle iyi tanımlanmaması, 130-1; denge fiyatlar ve kâr oranının belirlenmesinde rol oynamaz, 133-8; mübadelenin ve kârın olabilirliğini açıklayamaz, 138-41; toplumsal olarak arzu edilen teknik seçimi için bir ölçüt sağlamaz, 149-51; kapitalizmde teknik seçimini açıklamaz, 144-6; dengeli ekonomik büyümenin analizine uygun değil, 143; Marksist sınıf teorisiyle uyumsuz, 325 n.3; sömürü teorisinde bir zaaf oluşturur, 167, 202-3; fetişizm teorisini geçersiz kılar, 98-9; vülger iktisadın eleştirisini geçersiz kılar, 503; karanlık Hegelci temellere dayanır, 125-6
erk, siyasi, 32, 197-9, 406-9; *ayrıca bkz.* baskı; hâkimiyet

fabrika üretimi, 73, 81, 102-7, 146-8, 186-96, 282-5, 298-9, 355, 401, 427, 455
feodal üretim tarzı: orada sömürü, 167-71, 204; orada sınıf oluşumu, 327-8; orada sınıf ilişkileri, 341; doğuşu, 316; çöküşü, 287-8, 315-16; orada üretici güçler, 270, 277-8; orada lordluk, 184-5; ve mutlakiyetçi devlet, 422
fetişizm, 95-9; ve yabancılaşma, 101, 107; ve dilin şeyleşmesi, 97 n.6; meta fetişizmi, 95-7; para fetişizmi, 97-8; endüstriyel kapital fetişizmi, 98-9; faiz getiren kapital fetişizmi, 99, 489-90

geçiş: sınıfsız toplumdan sınıflı topluma, 59, 113-14, 168-9, 277, 304, 305, 310-13; doğu komününden Asyatik üretim tarzına, 305; doğu komününden klasik komüne, 305; klasik komünden antik üretim tarzına, 277, 305; antik üretim tarzından feodal üretim tarzına, 316; feodalizmden kapitalizme, 278-88; kapitalizmden komünizme, 288-99; komünizmin geri aşamasından ileri aşamasına, 301, 452-3; kullanım için üretimden mübadele için üretime, 310-11; mübadele için üretimden artı-değer için üretime, 312-13; *ayrıca bkz.* burjuva devrimleri; komünist devrim
gereksinmeler, 68-71; gereksinmeler ve kapasiteler arasındaki etkileşim, 71-4; insanın kapasitelerini kullanma gereksinmesi, 72, 85-7; onların tek yanlı gelişmesi, 72-3, 78-80; ve istekler, 68, 80; *ayrıca bkz.* tercihler
görünüş, *bkz.* öz ve görünüş.

hâkimiyet: ekonomi-dışı baskı olarak, 167-71, 327-8; ekonomik baskı olarak, 199, 213; kapitalist üretim sürecinde, 103-5, 181, 199-200; kurumsal hiyerarşilerde, 340-1; devlet tarafından, 198

ilişkisel mantık, 92-5; ve fetişizm, 96; ve sömürü, 93, 174-5, 337-40; ve erk, 94, 341; ve katmanlaşma, 93, 336
inanç oluşumu: ideolojik, 459-510; yanılsamalı, 19, 46-7, 95-9, 107, 124-7, 208-11, 466-7, 487-90, 494-7, 500-4; savunmacı, 500-3, 505-6; uyumsuzluk azaltımı yoluyla, 505, 509; dileyici düşünüş yoluyla, 466, 482-6; soyutlama yoluyla, 477-9; yansıtma yoluyla, 479-82
irrasyonel davranış: tüketimde, 70; kolektif eylemde, 365-6; siyasette, 298-347; *ayrıca bkz.* rasyonellik varsayımı ve çelişkiler, toplumsal
işçiler: onların sınıf statüsü, 324-5; onların sömürü statüsü, 171-80, 182-3, 186-96, 337-41; hâkimiyet altında, 181, 199-200, 341; ideolojik yanılsamalara tabi, 98, 105-7, 126, 211, 487-8; onların yabancılaşması, 74-5, 105-7; onların biçimsel özgürlüğü, 11-12, 206-11; onların sınıf bilinci, 346-8, 350, 355-8, 363-5, 367-71, 395-7; sınıf mücadelesinde, 373, 377-8, 380-90; kapitalizmin siyasetinde, 407, 419-21, 426-8; burjuva devrimlerinde, 430-1, 434-7; komünist devrimde, 439-46; onların ittifak davranışı, 190-1, 380-6, 434-7, 441, 442-3; onlar arasındaki içsel bölünmeler, 21-2, 264 n.3, 339, 347, 355-6, 392-6; *ayrıca bkz.* işçi sınıfı hareketi
işçi sınıfı hareketi: orada liderlik, 351, 366-

7; eylemcilik, 348, 363; aşırı solculuk, 349, 419, 439, 443; sağ sapmalar, 444; "siyasi kayıtsızlık", 419-20, 444-5; sistemle bütünleşme, 420, 445; reformizm, 445-6; sendikacılık, 367-71; uluslararasıcılık, 394-7; *ayrıca bkz.* işçiler, onların sınıf bilinci, onların ittifak davranışı, onlar arasındaki içsel bölünmeler
işlevsel açıklama, 27-37; ve tarih felsefesi, 29, 109-15; ve üretici güçlerin gelişmesi, 30-1, 267-72; ve emek tasarruf eden yenilikler, 25; ve tercih oluşumu, 20; ve toplumsal devingenlik, 35; ve suç, 35-6; ve Fabrika Kanunları, 188; ve çitleme hareketi, 285; ve kolektif eylem, 367-71; ve *tertius gaudens* ile *divide et impera*'nın karıştırılması, 16, 22, 390, 395-6; ve burjuva devrimleri, 431; ve kapitalist devlet teorisi, 31-3, 388-9, 415, 417; ve ideoloji teorisi, 33-4, 465, 467-8; ve fizyokrat doktrinler, 499; ve din, 505-6; *ayrıca bkz.* metodolojik bireycilik; teleolojik tarih anlayışı

kapital: kolektif bir varlık olarak, 7, 35, 514; paradan çıkarsanan, 39, 313; tefeci kapitali, 183-5, 255, 313; tacir kapitali, 255, 314; faiz getiren, 99, 489-90; endüstriyel, 98-9, 498-90; sabit, 132; değişken, 132; onun organik bileşimi, 104, 132; onun değer bileşimi, 104, 132; onun teknik bileşimi, 132; emeğin ona tabi kılınması, 103, 282-5; emek ile arasındaki çelişki, 42 n.1
kapitalistler: onların sınıf statüsü, 174, 324-5; onların sömürü statüsü, 173; ilerlemenin edimcileri olarak, 114-15; kapitalist üretimin memurları olarak, 13, 79-80; tüketiciler olarak, 13, 136 n.3, 142, 177-80; "satisficer" veya maksimize edici olarak, 13-4, 146-8; ideolojik yanılsamalara tabi olarak, 98-9, 489-90; onların bireysel-kolektif çıkarları arasındaki ayrım, 45-6, 100-1, 147 n.2, 152, 154, 158-9, 187-9, 247-8, 286, 347-8, 408-11; onların ekonomik-siyasi çıkarları arasındaki ayrım, 386, 406-8, 412-14, 417-18, 426-8, 436-7; onların sınıf bilinci ve aralarında işbirliği, 188, 360-4, 376, 408-11, 415; finansal-endüstriyel ayrımı, 374-6, 380, 384-6; işçilerle ortak çıkarları, 178-9, 187-91, 374-6, 377; işçilere karşı başka sınıflarla ittifak içinde, 379-90, 411-28, 436-7
kapitalizm: orada sömürü, 171-80, 182-3, 186-96, 202-3; orada sınıf oluşumu, 173-4, 324-6, 329-30; orada sınıf ilişkileri, 338-9, 341; orada sınıf mücadelesi, 186-96, 373-90; orada merkez ve çevre, 295-9, 305-9; orada üretici güçlerin gelişmesi, 143-51, 259-63, 289-90; orada devletin niteliği, 408-28; onun gayri insaniliği, 74-81, 515-16; onun adaletsizliği, 222-9, 516-17; onun statik verimsizliği, 75, 263-6, 294; onun dinamik verimsizliği, 146-51, 259-63; onun tarihsel işlevi, 109-15, 289-90
karteller, *bkz.* piyasa yapısı
kendini gerçekleştirme, 82-92, 232-3, 261-2, 267-8, 454-6, 521-5
kolektif eylem, 349-71; ve sınıf bilinci, 345-9; *ayrıca bkz.* kapitalistler, onların bireysel-kolektif çıkarları arasındaki ayrım; işçiler, onların sınıf bilinci.
komünist devrim, 437-46, 528-32; nedenleri ve koşulları, 75-6, 154-65, 209-10, 217-19, 266, 288-99, 349-58, 383-4, 529-31; dinamikleri, 439-46, 447-9; önlenmesi, 294-5, 532; prematüre olarak meydana gelebilmesi, 293-9, 309, 451-2, 532; 1789 Devrimi modelinde, 297; onun uluslararası karakteri, 297-8
komünizm, 446-58, 521-30; cazibeleri, 82-4; bireyin tam ve özgürce kendini gerçekleştirmesini sağlayacak, 82-92, 521-2; üretici güçlerin serpilip gelişmesini sağlayacak, 261-3; orada çalışma ve eğitimin birleşmesi, 81; orada çalışma ve aile hayatının birleşmesi, 81; bir ekonomik sistem olarak, 229-33, 453-6, 523-30; bir siyasi sistem olarak, 456-8, 527; ona ekonomik geçiş, 449-53; ona siyasi geçiş, 447-9; *ayrıca bkz.* Marx'ta ütopyacılık
köle sahipleri: onların psikolojisi, 275-7
köleler: onların psikolojisi, 275
kölelik, *bkz.* antik üretim tarzı.
köylülük: onun sınıf statüsü, 324-5; onun sömürü statüsü, 183-5, 198; onun sınıf bilinci, 345-6, 352 n.1, 353 n.3, 391; onun

ittifak davranışı, 416, 436, 441, 442-3; onun ideolojisi, 416
küçük burjuvazi: onun sınıf statüsü, 175, 324-5; onun sömürü statüsü, 173, 175; onun ittifak davranışı, 329, 416 n.4, 441; onun ideolojisi, 471, 483-4, 486

Marx'ta önyargı: uzlaşmadan, 438-9, 442; telkinden, 297, 439; sansür beklentisinden, 238, 438 n.1; dileyici düşünüşten, 54-5, 92, 100-1, 297, 396
Marx'ta ütopyacılık: bütün iyi şeylerin birlikte oldukları inancı, 92, 267, 455; ve dileyici düşünüş, 54-5; onun dereceleri, 526-7; kıtlığın yok edilmesine inanç, 71, 231-2, 453, 526; doğal eşitsizliklerin inkârı, 88-9, 201, 222-3, 522, 525-6; kendini gerçekleştirmenin genişliği ve derinliği arasındaki ters orantının inkârı, 89-90, 526; insanların kendini gerçekleştirmesi ve İnsan'ın kendini gerçekleştirmesi arasındaki ters orantının inkârı, 88-9, 524-5; komünist insanın ne alt-benliği, ne de üst-benliği olmayacağı inancı, 90-2; komünist toplumun saydamlığına ve uyumuna inanç, 91, 456-8, 526; maddi özendiriciler gereksinmesinin inkârı, 200-1, 227-8, 526-7
matematik, 41, 121
metodolojik bireycilik, 5-8; ve ahlaki bireycilik, 8, 117-8; prematüre indirgemeciliğe yol açabilir, 6, 359, 461; Marksizmde ihlal edilmesi, 7, 25 n.1, 35, 139-18, 124, 135 n.2, 155, 188, 196, 239, 281, 300, 367-71, 415, 431-2, 473; *ayrıca bkz.* işlevsel açıklama; teleolojik tarih anlayışı
mikro-temeller, *bkz.* metodolojik bireycilik
mübadele, 181-2, 199, 310-12, 449-50; *ayrıca bkz.* piyasa ekonomileri

niceliğin niteliğe dönüşmesi, 41-2
nüfus artışı, 248-53; kapitalizmde, 159, 249; pre-kapitalist üretim tarzlarında, 249-51, 275, 277, 311, 315; ve üretici güçlerin gelişmesi, 248-51

öz ve görünüş, 124-7, 134, 487, 495, 497, 500, 502, 515
özgecilik, 9, 10 n.2, 66-7, 87-8, 361-4, 458, 524-5

para, 38-9, 79, 97-8, 163, 207, 244, 312-14, 494-5, 506-8
piyasa yapısı, 15, 122, 180, 191-2, 194-5, 199, 213, 222 n.3, 259-60, 347-8, 409-10
piyasa ekonomileri: onlarda sömürü, 171-85; onlarda sınıf oluşumu, 324-6, 331; onlarda özgürlük, 206-10, 358; onlarda yabancılaşma, 206, 449, 456; onların doğuşu, 310-17; pre-kapitalist, 183-5, 254-5, 313, 315; sosyalist, 213 n.1, 449-50
pre-kapitalist üretim tarzları: onlarda sömürü, 167-71, 183-5, 198; onlarda sınıf oluşumu, 321, 327-8; onlarda gereksinmelerin düşük düzeyi, 77-8; onlarda nüfus artışı, 250-1; onlarda üretici güçler, 273-8; onların içsel dinamikleri, 304-5, 310-17; *ayrıca bkz.* antik üretim tarzı; Asyatik üretim tarzı; feodal üretim tarzı; basit meta üretimi; geçiş
proletarya, *bkz.* işçiler

rasyonellik varsayımı, 9; iktisatta, 10-15; kolektif eylemin analizinde, 358-67; siyasette, 298-437; *ayrıca bkz.* irrasyonel davranış
rekabet, *bkz.* piyasa yapısı
serflik, *bkz.* feodal üretim tarzı
sınıf, 318-97; ve sömürü, 173, 185, 198-9, 323-4, 328-9, 337-40; ve erk, 199, 216, 327-30, 340-1; ve statü (Max Weber'deki anlamıyla), 331-5, 392; ve statü (katmanlaşma teorisindeki anlamıyla), 355-6; ve toplumsal devingenlik, 35, 342-4, 355-6; ve toplumsal çatışma, 390-7; siyasi erkin bir kaynağı olarak, 406-8; *ayrıca bkz.* bürokrasi; kapitalistler; toprak sahipleri; yöneticiler; köylülük; küçük burjuvazi; köle sahipleri; köleler; işçiler; işçi sınıfı hareketi
siyasi rejimler: mutlakiyet, 422-5, 433-4; Bonapartizm, 32, 198-9, 387-9, 416-18; cumhuriyetçilik, 429, 441-2; anayasacılık, 435-6, 447-9; parlamenter demokrasi, 91, 445, 462; dolaysız demokrasi, 447-9, 456-8; proletarya diktatörlüğü, 447-9; otoriteryanizm, 418-19
sömürü, 167-204; emek sömürü teorisi, 171-85; karşı-olgusal sömürü teorisi, 201-4; ve sınıf oluşumu, 174-5, 184-5, 198-9, 323-4, 328-9; ve sınıf ilişkileri, 338-40; ve sınıf

mücadelesi, 186-96; ve adalet teo-risi, 172, 177, 179-80, 200-1, 222-9, 517-18; temel bir ahlaki kavram değil, 228-9; onun güdüleyici kuvveti, 178, 340; ve özgürlük, 216; ve yabancılaşma, 105-7; ve hâkimiyet, 103, 181, 199-200; devlet tarafından, 197-9; piyasasız ekonomiler-de, 167-71, 204; pre-kapitalist piyasa ekonomilerinde, 183-5; kapitalizmde, 171-80, 182-3, 202-4; komünizmde, 204, 226-7, 517; ülkeler arasında, 181-2

şeyleşme, 76-82; ve yabancılaşma, 83; gereksinmelerin şeyleşmesi, 78-80; kapasitelerin şeyleşmesi, 80-1; dilin şeyleşmesi, 81-3; onun komünizmde yok edilmesi, 89-91

tarım, 57-8, 155, 187-93, 273-81, 285-6, 497-9
tekel, *bkz.* piyasa yapısı
teknik değişme, 143-54; ve sınıf mücadelesi, 146-8, 245-6, 372-3; ve sömürü, 178-9; maksimize etme veya "satisficing" güdüsüne bağlı, 13-14, 146-8; ve düşen kâr oranı, 158-60; onun bir engeli olarak kapitalizm, 147, 149-51, 260-3, 289-90; onun bir iticisi olarak kapitalizm, 143, 266, 273; *ayrıca bkz.* üretici güçler
teleolojik tarih anlayışı, 29-30, 38-40, 73, 76, 81, 100, 107-18, 124, 160-1, 247, 269-72, 300-1, 309, 314, 367-71, 386-90, 417, 423, 434, 437, 467, 498-9; *ayrıca bkz.* işlevsel açıklama; metodolojik bireycilik
temsil: siyasi, 91, 409-11, 447-8, 480-1; ideolojik, 470-3, 483-6
tercihler: onların oluşumu, 10 n.3, 20-2, 77-8, 362-3; uyarlanan tercihler ("koruklar"), 9, 20, 77, 466; ütopyacı, 77; özgecil, 362-3; *ayrıca bkz.* gereksinmeler
ticaret, 310-16; *ayrıca bkz.* piyasa ekonomileri
toprak sahipleri: onların sınıf statüsü, 325-6; onların sömürü statüsü, 338-40; onların ittifak davranışı, 190, 380-4; onların siyasi erki, 376-7, 414-15
Tutuklunun İkilemi: herhangi bir toplumda, 399-400; komünizmde, 232, 524; herhangi bir sınıfta, 100-1, 347-8, 358-67; kapitalist sınıfta, 15, 400, 409-11; *ayrıca bkz.* bedavacılık problemi

ulusalcılık, 394-6

üretici güçler, 243-53; ve yaratıcı güçler, 73-4, 267-8, 525; onların gelişmesi, 251-3, 282-83, 286; onların önceliği, 267-72; pre-kapitalist üretim tarzlarında, 274-8; feodalizmden kapitalizme geçişte, 278-88; kapitalizmde, 143-51, 260-1; kapitalizmden komünizme geçişte, 288, 300, 530-1; komünizmde, 261-3; ve üretim ilişkileri, 244-6, 258-67; *ayrıca bkz.* tarım; fabrika üretimi; nüfus artışı; bilim; teknik değişme
üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişki, 47, 75, 155-8, 258-66, 288-90
üretim ilişkileri, 253-8; üretici güçlerle kavramsal ilişki, 244-6; üretici güçlerle açıklayıcı ilişki, 258-72; üstyapıyla kavramsal ilişki, 403-5; üstyapıyla açıklayıcı ilişki, 405-8; onların hukuksal biçimi, 248, 403,428 n.2; Asyatik üretim tarzında, 254, 257-8; basit meta üretiminde, 254-5; lonca sisteminde, 256-7

yabancılaşma: manevi, 74-8, 515-16; toplumsal, 100-7; ve şeyleşme, 103; ve sömürü, 105-7, 449, 516-17; ve fetişizm, 101, 107; ve amaçlanmamış sonuçlar yaratılması, 100-1; ve üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki, 75, 263-5; ve düşen kâr oranı, 104-5; ve uyarlanan tercihler, 77; ve devrim, 75-7, 105-7, 263-6, 290, 529
yadsımanın yadsınması, 40-1, 113, 162
yerel-bütünsel safsatası, *bkz.* çelişkiler, toplumsal; inanç oluşumu, yanılsamalı
yöneticiler: onların sınıf statüsü, 198-9, 328-32; onların sömürü statüsü, 328; onların ittifak davranışı, 328-9; onların doğuşu, 391

Karl Marx'ı ve fikirlerini Sovyetler Birliği ve diğer sosyalist ülkelerin siyasî ve iktisadî olarak çöküşünden sonra tamamen unutmamız mı gerekiyor? Yoksa, Marx'ın fikirleri, hâlâ, dünyaya ve olaylara bakışta yararlanabileceğimiz bir çerçeve sunmaya devam ediyor mu? Türkiye'de pek tanınmayan, önemli bir Marksizm uzmanı, yetenekli bir sosyal bilimci olan Jon Elster, SSCB'deki kinin açığa çıkmaya başladığı yıllarda kaleme alıp, yayımladığı bu eserinde Marksizme soğukkanlı ve analitik bir bakışla yaklaşıyor. Marksizmin günümüz dünyasını ve problemlerini anlama ve çözmede önümüze yeni ufuklar açıp açmayacağını tartışıyor. Marksizmi bir inançtan çok, bir akademik yaklaşım olarak görüp anlamak isteyenlere bir başvuru kitabı sunuyor.

ISBN 975-6877-98-7