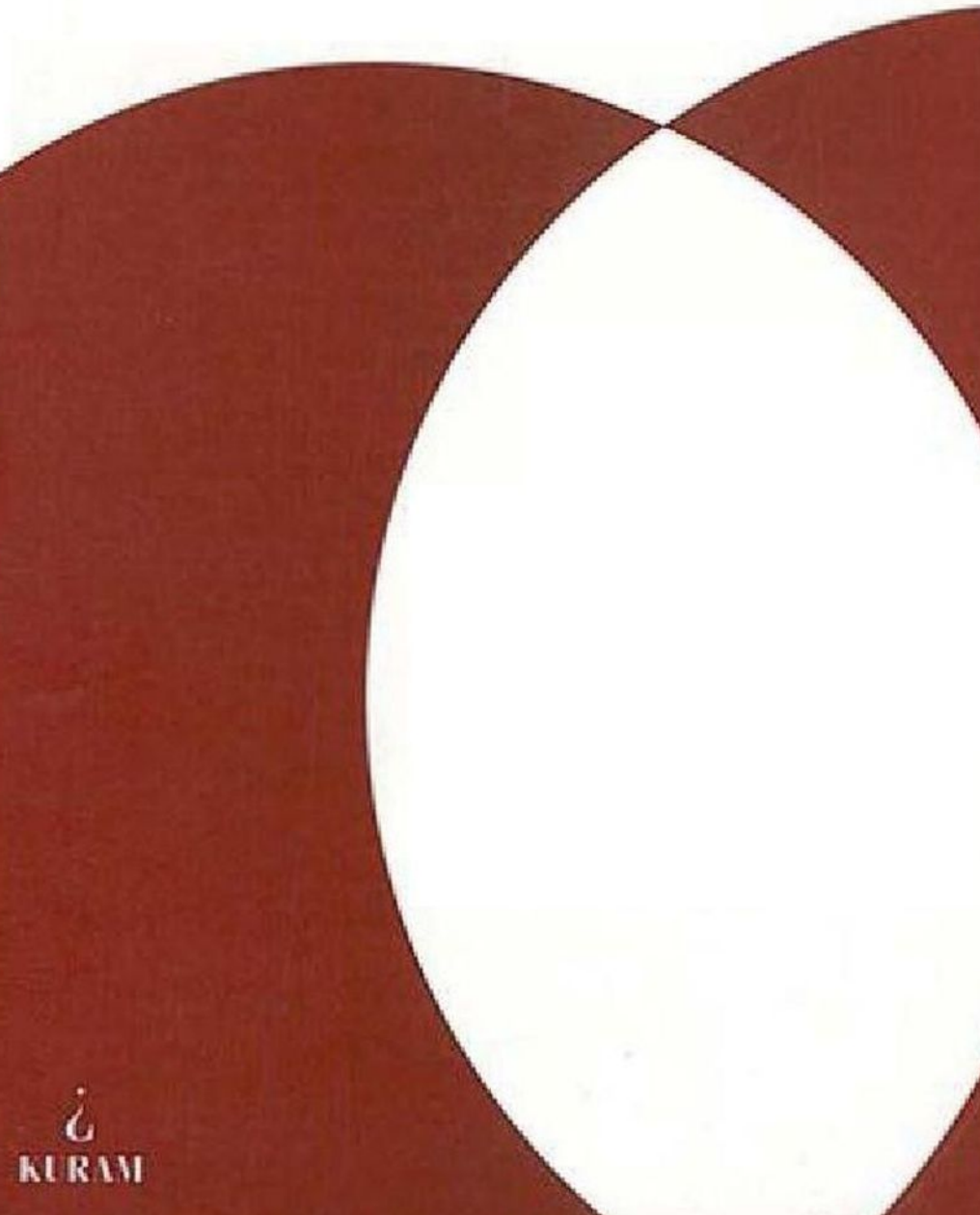
# Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak

Jorge Larrain



¿ KURAM

JORGE LARRAIN

# TARİHSEL MATERYALİZMİ YENİDEN YAPILANDIRMAK

Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 89
Kuram Dizisi :3

Jorge Larrain
Tarihsel Materyalizmi
Yeniden Yapılandırmak
Çeviri : S.Çeviker

İngilizce Adı :
A Reconstruction of Historical Materialism
ALLEN & UNWIN
London 1986

1. Baskı: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
Temmuz 1998 - İstanbul
ISBN : 975-8269-21-4

Kapak
Ali Şimşek

Genel Dağıtım: KARDAK / Narlıbahçe Sk. No:6/3
Cağaloğlu/İSTANBUL

Tel: 512 31 61-Telefax: 512 45 91

Toplumsal Dönüşüm Yayınları ve 2B/Bilgi Birikim,
KARDAK Eğitim ve Kültür Hizm. Ltd. Şti. Yan kuruluşlarıdır.

Baskı: Kayhan Matbaacılık; 576 01 36
Cilt: Yalcın Mücellit

JORGE LARRAIN

# TARİHSEL MATERYALİZMİ YENİDEN YAPILANDIRMAK

**Çeviri**
S.Çeviker

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

# İÇİNDEKİLER

Teşekkür ..... 5
GİRİŞ ..... 6
I-YENİDEN YAPILANMA ÜZERİNE ..... 10
Yeniden Yapılanma İhtiyacı ..... 10
Yeniden Yapılandırmanın Anlamı ..... 17
Marx ve Engels'in Düşüncesindeki Gerilimler ..... 25

II-ORTODOKS YORUM ..... 45
Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm ..... 50
Yansıma Olarak Bilinç ..... 56
Üretici Güçlerin Başatlığı ..... 64
Tarihsel Zorunluluk ..... 71

III- TARİHSEL MATERYALİZMİN ELEŞTİRİSİ ..... 81
Diamat Problemleri ..... 83
Bilinç ve Üst-yapı ..... 91
Üretici Güçlerin İçeriği ..... 103
Üretici Güçlerin Büyümesi Olarak Tarih ..... 108

IV- TARİHSEL MATERYALİZMİ YENİDEN YAPILANDIRMAYA YÖNELİK BAZI ÖĞELER ..... 121
Tarihsel Materyalizm ve İnsan Pratiği ..... 121
Tarihsel Materyalizmin Kapsamı ve Karakteri ..... 128
Marx'ın Düşüncesindeki Gerilimlerin Çözümü ve Pratik ..... 138
Yeniden Yapılanmış Tarihsel Materyalizmin Temel Öğeleri ..... 155
REFERANS ..... 162

## TEŞEKKÜR

Bütün metni sabırla baştan sona okuyarak değerli eleştirilerini sunan Tom Bottomore, Norman Geras, Leon Pompa, Nick Lampert ve Fernando Castillo'ya duyduğum özel borcu belirtmek istiyorum. Değerli önerileri için Gordon Smith, David Lane, Clive Harris ve Julio Faundez'e, metnin temize geçilmesindeki gayretleri için de June Brough ve Sue Kinchin'e minnettarım. Mercedes ve Carolina Larrain'e destek ve anlayışlarından ötürü paha biçilmez borç duyuyorum. Sonucun onların umduğu kadar iyi olduğundan şüphelerim bulunmasına rağmen, hepsi de daha iyi bir kitap yazmama yardımcı oldular.

# GİRİŞ

Tarihsel materyalizmin yeniden yapılanmasını resmen öneren ilk yazar olarak Habermas görülse de ondan önce ve sonra birçok yazar yeniden yapılanmaya ulaşacak projelere giriştiler. Ancak bu yazarlar konusunda fikir birliğine sahip değildiler. Her yazar, kendi belirgin ya da belirsiz kavramına sahip çıkıyor ve ona olan ihtiyacı farklı yollardan haklı çıkarıyordu. İki çeşit yaklaşım arasında geniş bir ayrım çizilebilir. Bir yanda, Fransa'da Althusser ve İngiltere'de Cohen, tarihsel materyalizme ilişkin sistematik yorumlar önerdiler, aralarındaki büyük farklılıklara ve birbirlerinin görüşlerine çok az itibar etmelerine rağmen ikisi de kesin ve bilimsel formülasyonlarla ilgilenmekte ortaklaşıyor ve tarihsel materya-

lizmin herhangi bir açıklayıcı güce sahip olmasının bütünüyle ve kesin olarak tespit edilebilecek yapısal faktörlerin insan eylemlerini, sınıf mücadelelerini toplumsal değişimi ve tarihsel gelişimi etkileyip belirlemesinden kaynaklandığı inancını paylaşıyorlardı. Öte yanda, Almanya'da Fleischer ve Fransa'da Sartre, bilimsel kesinlik ve yapısal olarak belirlenmiş etkileri çok az hesaba katarken, daha çok tarihsel materyalizmin bir pratik teorisi olarak yeniden kurulması gereğine vurgu yapan, farklı bir yeniden yapılanma kavramı önerdiler. Bu şu anlama geliyordu; toplumsal gelişim ve tarihsel değişim yapısal faktörler tarafından koşullandırılıyor olmalarına rağmen, nihai olarak, önceden bütünüyle öngörülmüş bulunmayan insan pratiklerinin ve sınıf mücadelelerinin sonucu olarak açıklanmak zorundadır.

Birinci yaklaşımın İngilizce konuşan dünyada elde ettiği üstünlükten çok az şüphe edilebilir. Ne Fleischer ve Sartre, hatta ne de Habermas, önce Althusser'in daha yakınlarda ise Cohen'in Anglo-Saxon entellektüel alandaki Marksist çalışmalara yaptığı geniş etkiyle yarışabilir. Tarihsel materyalizmin onlara has yeniden yapılanmasına katılmıyorum, çünkü yeniden yapılanmayı genel çerçevede ikinci anlamda kavrıyorum. Ancak, bu, Fleischer ve Sartre'ın kendi yeniden yapılandırma projelerinde kullandıkları yolu benimsediğim anlamına gelmiyor. Bu tartışmada, pratik teorisi saflarında yer almayı değil, bunun ötesinde, Marx ve Engels'i dogmatik ve Ortodoks Marksizmle özdeşleştirmeden, onların düşüncesinde bulunabilecek farklılık ve ayrılıkları daha hassas ele alarak, çözüme kavuşturma gereği duyan bir yeniden yapılanma kavramını hedefliyorum.

Yapısal faktörlerin vurguladıklarından kesinlikle daha az belirgin olan bir pratik teorisi çerçevesinde çözüm aramaya girişmemin nedenleri var. Yapısal ilişkiler ve onlardan çı-

karılan atfedilen konumsal çıkarlar, ancak halihazırda verili bulunan elemanların senkronik düzenlenimi olarak açıklanabildiği sürece tam bir kesinlikle belirlenebilir. Sınıf mücadelesi veren sınıfların pratik politik etkinlikleri, yapısal ilişkiler ve atfedilmiş çıkarlarca koşullandığı ancak tamamıyla öngörülemeyen diakronik koşullarca belirlendiği sürece bütünüyle belirlenemezler ve onların sonuçları da kesin değildir. Bundan ötürü, –sadece değişimin gerekli koşulları olan– yapısal ilişkileri ve yapısal olarak belirlenmiş çıkarları, yeterli açıklayıcı nedenlere dönüştürmek ve –değişimin gerçek nedeni olan pratikleri– önceden belirlenmiş sonuçlara indirgemek cazip gelmektedir. Ancak bu cazibeye karşı durmak zorunludur. Doğru, sınıf mücadelesinin açıklayıcı gücünün sınırlı olduğu kabul edilebilir, çünkü Cohen'in belirttiği gibi o bize sınıf mücadelesinin neden başarılı olduğunu söylemez. Ama aynı şekilde yapısal faktörlerin açıklayıcı gücünün kısıtlı olduğu da kabul edilebilir, çünkü onlar da başarılı olması gereken sınıfın gerçekte de başarılı olmasını garanti etmez.

Bu kitap, tarihsel materyalizme yeni başlayanların onun temel öğelerini kolay ve sistematik şekilde öğrenmelerini sağlayacak bir giriş olarak tasarlanmadı, ama konu hakkında bilgi sahibi olmayan okurların da onun barındırdığı sorunları anlamasına yardımcı olabilir. Tartıştıklarım, Marksizme ilişkin özel bilgi gerektirmese de tarihsel materyalizm ve onun temel tanımları hakkında genel bilginin var olduğunu farz etmektedir. Dört bölümde geliştirilen argüman şöyle: Birinci Bölüm'de tarihsel materyalizmin yeniden yapılanmasına olan ihtiyacın gerekçelerini belirleyerek, yeniden yapılanmaya yönelik kavramları eleştirel bir şekilde gözden geçiriyorum. Ardından, Marx ve Engels'in düşüncesindeki dört alanda mevcut olan gerilimlerin belirlenmesine bağlı

olarak, kendi yeniden yapılanma kavramımı öneriyorum. İkinci Bölüm'de Marx ve Engels'in teorisindeki aykırılıkların sonraki Marksist kuşak tarafından çözüme kavuşturulma yolu ve Ortodoks ve dogmatik bir yorumun nasıl biçimlendirildiğini açıklıyorum. Üçüncü Bölüm'de Ortodoks çözümleri eleştirmek ve tarihsel materyalizme yönelik Marksist olmayan eleştiri düzeyinin argümanlarını belirlemek çifte görevini yerine getirmeye girişiyorum. Dördüncü Bölüm; bütün önceki düşünüş tarzlarını ele alıyor ve pratik teorisi üzerinde temellenen yeniden yapılanma için bazı öğeler sunuyor. İlk olarak bir pratik teorisinin öğeleri ortaya konuluyor; ikinci olarak tarihsel materyalizmin teorik statüsü ve kapsamı ele alınıyor; ve son olarak da bu öğelerin Marx ve Engels'in düşüncesindeki gerilimlerin çözümüne, Ortodoks çözümlerden farklı bir anlamda nasıl katkıda bulunabileceği gösterilmeye girişiliyor.

Detaylandırılmamış yeniden yapılanma önerim de bütün cevap ve açıklamaları bulmak iddiasında olmadığımı belirtmek istiyorum. Eğer okuyucular benim ortaya çıkardığım sorularda yeni sonuçlara ulaşacak, benim gösterdiğim doğrultuda başlangıç cevapları elde edecek ve bu çalışma onları daha ayrıntılı değerlendirme ve tartışmalara yöneltecekse amacıma ulaşılmış olacaktır.

# I

# YENİDEN YAPILANMA ÜZERİNE

## Yeniden Yapılanma İhtiyacı

Tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırmaya yönelik her girişim ikili bir kabülü gerekli kılar: İlk olarak, böyle bir teori önemlidir ve hâlâ hem sosyal bilimlere hem de siyasal pratiğe ciddi katkılarda bulunmaktadır; ikinci olarak ise onun mevcut formülasyonunun tatmin edici olmamasının ve yeniden gözden geçirilme ihtiyacının spesifik nedenleri vardır. Birinci kabülün İngilizce konuşan dünyada kolayca yer bulabildiği söylenemez. Birçok eleştirici genelde Marksizmi özelde ise tarihsel materyalizmi karışıklık, belirsizlik,

özensizlik, çapraşıklık, muğlaklık, çelişkililik vb. birçok şeyle suçladı *(bu eleştirilere ilişkin bir çalışma için bkz. McMurtry, 1978, pp. 3-18)*. Ancak Marksizmden en çok nefret eden eleştiriciler bile onun önemini ve geniş etkisini kabul etmektedir: "Marksizm günümüz dünyasında böylesine önemli bir etkiye sahipken, onu anlamak ve değerlendirmek için gerekçeler icat etmeye gerek yok" *(Acton, 1955, p. 1)*.

Böylesine sözsel karışıklık ve kavramsal düzensizlik içeren bir teorinin, politik ve akademik alanda hâlâ nasıl etkili olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Marksizmin birçok eleştiricisi açısından bir paradoks oluşturmaktadır, fakat Marksizmde geleneksel özen standartlarının yeterince yüksek olmadığını kabüle hazır, doğmatik olmayan Marksistler açısından böyle bir paradoks söz konusu değildir. Bunun nedenleri bilginin toplumsal belirlenim ilkesinde bulunabilir; bir teori sadece itinalı argümantasyonu ve iç tutarlığı tarafından desteklenen ve her yerde hazır ve nazır olduğu var sayılan güç temelinde ayakta kalamaz. Eğer tutarlılık ve itina yeterli olsaydı, bugün en çok sofistik metafizikçiler popüler olurdu. Bir teori yeni kuşakları da ilgilendirdiği ve onların pratiklerinde anlam bulduğu için hayatta kalır *(Bkz. Kosik, 1976, pp. 1977-1986 ve Larrain, 1983, pp. 197-203)*. Bu yüzden Marksizmin önemini ve sürekli gelişmesini güncel pratik biçimleri açısından taşıdığı anlama göre tartışmak istiyorum.

Perry Anderson, Batı Marksizminin *(özellikle Almanya, İtalya ve Fransa'da geliştiği biçimiyle)* temel karakteristiğinin siyasal pratikten "yapısal kopuş" ve işçi sınıfı hareketinden ayrılma olduğunu ileri sürdü. Batı Marksizmi, işçi sınıfının sosyalizm mücadelesinde başarısız olması ve yenilgiye uğraması nedeniyle, Marksist teorinin devrimci siyasal partilerinden üniversitelere taşınmasının ürünüdür. Teori ve

pratik arasındaki bu ayrılma Marksizmin içeriğini etkilemiştir, öyle ki kapitalizmin ekonomik yasaları ve sosyalizmin politik stratejilerine ilişkin tartışmalar neredeyse tamamen kaybolmuş ve onların yerini felsefi söylemle yöntemsel ve ideolojik sorunlara yapılan özel vurgu almıştır *(bkz. Anderson, 1979, pp. 24-48).* Düşünce şudur: Batı Marksizminin akademik bir teori olarak başarı sağlaması, onun siyasal başarısızlığından kaynaklanır *(aynı zamanda bkz. Markus, 1983, p. 101.)*

Anderson'ın etkileyici değerlendirmesindeki ana öğelere karşı çıkmak zor. Rus devriminden sonra sosyalist hareketlerin başarısızlığa uğradığı, Batı Marksizminin felsefi karakteri ve onun araştırma merkezleriyle üniversite bölümlerine sığındığı bütünüyle doğru. Ancak Anderson'un kendi durumunda tartıştığı yol, Marksist teori açısından ciddi problemleri ortaya koymaktadır. Öyle niyet edilmiş olmasa bile, bilginin toplumsal belirleniminin merkezinde yer alan teori ve pratik arasındaki bağlantının Marksizmin kendi gelişiminde işlemediği görülmektedir. Tarihsel materyalizmin temel ilkelerinden birisi olan entelektüel gelişmenin toplumsal pratik biçimlerine bağlı olduğu fikri Batı Marksizmin oldukça gelişmiş olmasıyla yalanlanabilecek gibi görünüyor.

Batı Marksizminin karakterini basitçe onun pratikten kopukluğunu vurgulayarak açıklamanın mümkün olmadığını belirtmek istiyorum. Batı Marksizminin gelişiminin esasını belirleyen, teori ile pratik arasında ilişki bulunmamasından ziyade, onun pratikle kurduğu spesifik bağlantı biçimleridir. Bazı spesifik durumlarda bu bağlantının kolayca görülmediği doğrudur. Alman felsefesinin analizinde Marx, "Alman teorisyenlerin orta sınıfa göre belirgin bağımsızlığını, bu sınırların orta sınıfların çıkarı olarak gösterdikleriyle orta sınıfların kendi çıkarı olarak gördükleri arasındaki karşıtlığı"

*(GI, p. 195)*, açıklamayı denerken böyle bir ihtimalin farkındaydı. Bu ayrılığın altında Marx, pratikle kurulan iki boyutlu bir ilişkinin yattığını keşfetmektedir. Bir taraftan, teori ile onun gerçekten temsil ettiği sınıfların sınırlı pratikleri arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Bu yüzden "Kant'ın manevi değerleri, Alman burgerlerin bezginlik, durgunluk ve güçsüzlüğüne tamamen denk düşer" *(GI. p. 193)*. Diğer taraftan, teori ile farklı koşullar altında mücadele eden değişik ülkelerin benzer sınıflarının başarılı pratikleri arasında bağlantı vardır. Bu yüzden Kant ve Hegel, İngiliz ve Fransız burjuvalarının pratik başarılarını "soyut ideler" ve "saf düşünceler" olarak teorize etmiş ve geliştirilmiştir. Bu bana, Batı Marksizmini anlamak için ipucu olabilecek gibi görünüyor. O; bir yanıyla, *status quo*' ya radikal bir şekilde karşı çıkmayan ve şimdiye kadar refah devleti çerçevesinde yeniden çözümlenen kısmi ve parçalanmış çatışmaların mecrasına dökülen işçi sınıfı hareketinin kararsız pratiğinin sonucudur. Tabii ki bu devrimci bir pratik değildir, ama her şeye rağmen bir pratik biçimidir. Kapitalist toplumların işçi hareketini kontrol etmesini ve onunla bütünleşmesini sağlayan ideolojik ve kültürel özelliklerin keşfinde Batı Marksizminin payı, bu pratiğe denk düşer. Sosyalizm doğrultusunda herhangi bir şans elde etmek için cepheden saldırı zorunluluğunu gerektirmeyen bir devlet kavramına sahip bulunan bazı akımların teorik araştırmaları da bu pratiğe fazlasıyla denk düşer.

Öte yandan Batı Marksizmi, işçi sınıfının devrimci pratiğinin ilk olarak Rusya'da, daha sonra da birçok üçüncü Dünya ülkesinde elde ettiği başarıyla da alakalıdır. Bu, Anderson'un gereken önemi vermediği bir yan. Rus Devrimi, en azından İkinci Dünya Savaşına kadar güçlü bir etkiye sahip oldu. Daha sonra gelişen sömürgecilikten kurtuluş süre-

ci ve Çin, Küba, Angola, Şili, Mozambik, Nikaragua vb. ülkelerde radikal işçi sınıfının itici gücüyle birleşen antiemperyalist mücadelelerin ortaya çıkması, Batı Marksizmine paha biçilmez bir tecrübe ve yeni fikirler kaynağı sundu. Avrupa Marksizminin bugünkü gerçek boyutuyla, geçmişte Alman felsefesinin olduğu gibi, Avrupa dışındaki işçi sınıflarının devrimci başarılarının tartışılmasını, teorize edilmesini ve düşünceler olarak geliştirilmesini sürdürdüğünün ayırdına varmak önemlidir. Çalışan sınıfların kendi yaratıcılıklarıyla yeni fikirler ve gelişmiş kapitalist toplumlara daha uygun stratejiler oluşturmaktaki pratik sınırlılıkları söz konusuyken, kendi dışında akıp giden bu süreç Avrupa'daki akademik Marksizmin merakına ve zamanına dışardan destek olmaktadır. Fakat, bu pratik koşullar aynı zamanda, Batı Marksizminin ciddi limitasyonlarına, onun kendi teorik gelişimini otonom bir süreç olarak soyutlamak ve kavramak eğilimine de temel oluşturur. Bu anlamda, Anderson'la birlikte, Batı Marksizminin Avrupa işçi sınıfının güçsüzlüğüne denk düştüğünü söylemek mümkündür. Fakat bu, o kendi pratiğinden ayrı olarak üretildiği için böyle değildir, aksine bu bir şekilde onun kendi sınırlı pratiğinin ifadesidir. Pratikle bu bağlantı bize, Batı Marksizminin, Avrupa işçi sınıfının pratikte üstesinden gelemediği sorunları, teorik olarak neden çözemediğini anlama olanağı sağlar.

Yakınlarda çıkan bir kitabında Anderson *(1983),* Latin Avrupa Marksizminin *(Fransız, İtalyan ve İspanyol),* 1970'lerdeki krizini ve belirgin yorgunluğunu açıklarken bu pratik ilişkiye fazlasıyla önem veriyor gibi görünüyor. İngilizce konuşan ülkelerdeki yükselişinin aksine Marksizmin daha önce güçlü olduğu Latin Avrupa toplumlarında belirgin bir şekilde inişe geçtiğini keşfediyor. Anderson, bu krizi açıklamak için pratikten "yapısal" kopuşun değil, "dışınlı ta-

nımlama" olarak adlandırdığı durumun altını çiziyor. *(1983, p. 6)*. Söz konusu krize yol açan etkenleri çözümlerken, tamamıyla, benim biraz önce işaret ettiğim pratikle bağlantının içsel ve dışsal boyutlarını ele alıyor. Ona göre, Latin Avrupa Marksizminin çöküşü, Sovyet deneyiminin kusurlarının üstesinden gelmeye girişmiş iki önemli tecrübe olan Çin Kültür Devrimi ve Eurokomünizmin başarısızlığıyla bağlantılıdır.

Bununla birlikte, Anderson, İngilizce konuşan ülkelerde Marksizmin yükselişini açıklarken, benzer karakterde inandırıcı nedenler sunmuyor, aksine bir kez daha bu geleneğin entelektüel gelişiminin içsel faktörlerine geri gidiyor. Bunlar arasında Marksist tarih yazımının yükselişinde çok önemli bir etken olarak, İngilizce konuşan pratisyenlerin, daima inatçı olduğu bir alanı, "oldukça yerleşik ve sağlam bir tarihsel materyalizm anlayışının" *(Anderson, 1983, p. 77)*, sonucu olan politik izolasyon ve güçlüklere dayanma kabiliyetini sayıyor. Anderson'un İngilizce konuşan dünyada Marksizmin güçlü ve canlı olduğuna ilişkin söylediklerine temkinli yaklaşmak gerektiğini düşünüyorum. Eğer baştan beri kötü durumda değillerse, İngilizce konuşan ülkelerde Marksizmin gelişiminin altında yatan pratik sınırlılıklar, temelde Latin Avrupa Marksizmini etkileyenlerden farklı değildir. Pratik zorunlulukların farklı yollarda tecrübe edildiği doğrudur. İngilizce ve Almanca konuşan bölgelerde kitle komünist partilerinin mevcut olmamasından ötürü Eurokomünizmin yükselişi ve düşüşü, sadece Latin Avrupa Marksizmini etkiledi ve kriz onlar tarafından da derinden hissedildi. Ancak bütün olumsuzluklara rağmen, komünist partilerin önemli bir rol oynadığı Latin Avrupa Marksizmi, göreli olarak güçlü ve radikal işçi hareketleriyle pratik ilişkinin dayattığı sorunlarla başa çıkmaya çalışmaktadır. İngilizce konu-

şan ülkelerdeyse, aksine radikal işçi sınıfı hareketleri mevcut değil, komünist partilerin etkileriyse yadsınabilir. Marksist teorinin bu canlılığının sonucu diğer, önemli başarıları yadsımamak kaydıyla, geçmişin kapsamlı analizi *(tarihi yazımı)* ya da daha yeni zamanlarda teknolojik determinist tarih görüşünün rehabilitasyonu üzerinde yoğunlaşmaktadır. *(Birinci tarafta yer alan yazarlar Maurice Dobb, Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Edward Thompson, Rodney Hilton ve Eugene Genovese'dir. İkinci tarafta yer alan yazarlar arasında ise Gerald A. Cohen, William H. Show ve John McMurtry sayılabilir).*

Bu iki gelişim çizgisinin etkileyici başarılarını önemsiz göstermek istemiyorum. Ancak onların belirli bir ölçüde işçi hareketinin pratik başarısızlıklarını entelektüel olarak telafi ediyor olduklarını göstermek mümkündür. Bir yanda, tarihçiler arasındaki bir hizip, tarihsel materyalizmi, tarih yazımına indirgedi, bu yüzden de onun teorik konumunu ve bugünkü toplumun çözümlenmesiyle ilgisini tamamen yadsıdı. Diğer yanda, canlanan determinist tarih görüşü ise istemeyerek de olsa katı Ortodoks Sovyet Marksizminin bir türevi olarak gelişmekte ve tarihsel materyalizm ile pratik düşüncesi arasındaki yakın ilişkiyi ortadan kaldırmak eğilimi taşımaktadır. Devrimci eylem eksikliği kaçınılmazlık ve zorunlulukla gerekçelendirilmektedir *(bu konuda bkz. Herf, 1977, 1.135).* Batı Marksizmi entelektüelizm ve yöntembilimcilikle suçlanabilir olmasına rağmen, gelişmiş kapitalist ülkelerde sosyalizme geçiş ihtimallerine ilişkin pratik sorunları asla gözden uzak tutmadı. İngilizce konuşan ülkelerdeki Marksizmde tarih kavramına ve tarih yazımına ilişkin genel olarak mevcut olan ilgi parlak ve özenli analizler üretti, ancak süreç içerisinde tarihsel materyalizm hem teorik özelliğini hem de pratikle bağlantısını kaybetme tehlikesiyle de yüzyüze geldi.

Tarihsel materyalizm, bir yol ayrımına gelmiş bulunuyor. Batı Marksizminin tarihsel materyalizme eleştirel bir karakter kazandıran ve onu Sovyet Ortodoksluğundan farklı olarak ekonomist ve determinist olmayan bir tarzda geliştirmeye çalışan geleneği derin bir krize girdi. Öte yandan, Marksizmin İngilizce konuşan dünyadaki bu yeniden canlanması tarihsel materyalizmin teorik konumuna gereken önemi vermemek ya da Sovyet determinist yorumunu, bugün biraz daha özenli bir formülasyonla yeniden canlandırmak eğilimlerine yol açtı. Ben bu durumdan, tarihin, toplumun ve kişilerin kendi karmaşık ilişkileri içerisinde kavranması için gerekli öğeleri içeren bir pratik teorisi olarak tarihsel materyalizmin yeniden yapılandırılması gerektiği sonucunu çıkarıyorum. Fleischer'in "Marksist felsefeyi hümanist-özgürleştirici bir pratik felsefesi olarak" *(1973, p.7)* yeniden yapılandırmak hedefini paylaşıyorum. Böyle bir teorinin anlam ve kapsamını ileride açıklığa kavuşturmayı umuyorum. Şimdi yeniden yapılandırmanın anlamı üzerinde yoğunlaşmak istiyorum.

## Yeniden Yapılandırmanın Anlamı

Geçtiğimiz yıllarda birçok yazar, tarihsel materyalizmin tamamen ya da kısmen yeniden yapılandırılması gerektiği üzerinde durdu, ancak bu yazarlar yeniden yapılanmadan oldukça farklı şeyler anlıyorlardı. Başlarda, teorisyenler, yeniden yapılandırmayı Marx'ın özel bir yöntemle okunması ve gerçekten ne dediğinin ortaya çıkarılması olarak anladılar. Bu yaklaşıma sahip olanlar Marx'ın önermelerinin sistematik olmayan bir tarzda çözüme kavuşturulduğu, üstünkörü savunulduğu, bu nedenle onların anlam ve tutarlılığını idrak etmek için yeni bir yorum gerektiği kabülünden yola

çıkmaktadır. Bu yüzden Althusser, Marx'ın açık ifadeleriyle, gizli ve gerçek bilimsel noktalar arasında geniş bir yarık bulunduğunu ileri sürmektedir. Yeniden yapılandırmanın amacı, Marx'ın formülasyonlarının yüzeyine nüfus edenlerin "semptomatik bir okunmasıyla" onun saklı bilimsel "problematiğinin yeniden kurulması"dır. *(Althusser and Balibar, 1975, pp.28-32).*

Diğer yeniden yapılandırma kavramları, ya Marx'ın kategorik çerçevesinin yeniden inşa edilmeye ve sistematik bir açıklamaya ihtiyaç duyduğu vurgusunu yapar *(McMurtry, 1978, p.18)* ya da Marx'ın değerlendirmelerini karmaşıklaştıran belirsizlikleri çağdaş analitik felsefenin kesinlik ve berraklığıyla ele alarak elimine etmeye çalışır *(Cohen, 1978, p.ix).* Amaç çoğunlukla, Marx'ın kendi teorisinin mantıksal gereklerini keşfetmek için gerçekten ne demek istediğini ortaya çıkarmak değildir. Bu yüzden, yeniden yapılandırma, disiplin oluşturmak ve Marx'ın düşüncelerinin doğrusunu açıklamak anlamına gelir. Fleischer, kendi açısından, çoğu Marksizm yorumunun, Marx'ın düşüncesinin kompleks yapısına gereken önemi vermediğine ve kategorik olarak kısmi ve tek yanlı yorumlara eğilimli olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden yeniden yapılandırmanın yerine getirmesi gereken temel görev, "Marksist tarih kavramını böylesi tek taraflı yorumların dar bakış açısından kurtararak, onun özünü ortaya çıkarmak, bu kavramı kendi yabancılıklarından kurtararak daha anlaşılır hale getirmek ve onda var olduğu iddia edilen karşıtlığın aksine "deneysel" doğasını ve esnekliğini göstermektir" *(Fleischer, 1973, p.12).*

Yeniden yapılandırmak, aynı zamanda Marx'ın yazdıklarına "yöntem-bilimsel" yaklaşmaktan daha öte şeyler ifade edebilir ve daha güçlü bir içeriğe sahip olabilir. Habermas, yeniden yapılandırmayı, "bir teoriyi parçalara ayırıp,

kendisine belirlediği hedeften daha ilerilere ulaştırmak için yeniden biraraya getirmek" *(1979, p.95)* şeklinde tanımlayarak, terime entelektüel geçerlilik kazandırdı. Bu süreç, aynı elemanların basit yeniden düzenlenmesinin ötesinde bir şeydir: teori bu suretle, sadece iletişimsel bir eylem teorisi tarafından sağlanabilecek olan kendi normatif temellerinin özel olarak detaylandırılmasında "revizyona ihtiyaç duyar" *(p.97)*. Sartre ise kendi yöneliminde, yeniden yapılanma ihtiyacını eleştirel düşünceden çıkarır, ona göre Marksizm, *a priori* ve dogmatik bir bilgi çeşididir, çünkü olayları, üzerinde çalışmadan kavramlaştırır ve her şeyin uymak zorunda olduğu bir gerçeklik olarak ilerleme üzerinde karar kılar. *(1968, p.28)*. Bu yüzden tarihsel materyalizmin yeniden yapılandırılması, Marksizmin gerçekliğin belirli alanlarına gereken önemi tekrar vermesini ve insan yaşamının gerçek belirlenimlerini kavramayı sağlayacak yeni disiplinlerle tamamlanmasını gerektirir. Sözü edilen alanlar ise varoluşçuluk, psikoanaliz ve deneysel sosyolojidir. Ancak, bu tamamlanma, özel alanların darlığından kaçınmak zorundadır: Bunların, daha derin bir bütünleşme hareketinin ifadesi olarak gösterilmesi gerekir... ve bu, Marksistlerin, kendi yöntemlerini *a priori* olarak kabul ettirme gerekçesini barındırır" *(Sartre, 1976, p.18)*.

Marx'ın formülasyonlarında belirsizlikler bulunduğunu, bazı fikirlerin daha fazla ayrıntılandırılmaya, bazı durumlarda da düzeltilmeye ihtiyaç duyduğunu savunan "yöntembilimsel" yeniden yapılandırma yaklaşımlarının savunduğu tezlerin çoğunu kabul etmekle birlikte, tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırma görevinin Marx'ın teorisinde sistematizasyona ve kesin yorumlara ulaşmanın ötesine uzandığına inanıyorum. Sorun belirsizliğin kaynağını belirlemektir. Bunların bazıları Cohen'in ileri sürdüğü gibi, belir-

li konular üzerinde düşünmek ve belirli düşünceler geliştirmek için zaman olmamasından kaynaklanmaktadır, ancak bu belirsizliklerden en önemlilerinin, bir kez tanımlandıklarında, mantık ve disiplinli yorumlamalarla üstesinden gelinemeyecek, derin nedenleri vardır. Bunun gibi, Marx'ın düşüncesinin kısmi yanları üzerinde tek yanlı olarak durmaktan tabi ki kaçınmak gerekmektedir, ancak bana göre yeniden yapılandırma Marx'ın düşüncesinin bütünselliğini kavramak ve Fleischer'in önerdiği gibi, biri diğerine karşı olan geniş pasajları dikkatli bir şekilde karşılaştırarak değerlendirmekten öte bir şeydir. O, yalnızca temel bir tutarlılığın daima bulunabileceğini değil, aynı zamanda sonuçta mutlaka doğru ve dengeli olacağını kabul etmektedir. Bu kaanat kendiliğinden bir şey ifade etmez. Benim yaklaşımımda yeniden yapılandırma kavramının, teorinin bütün öğelerinin tutarlı olup olmadığını ve spesifik eklemlemelerin geçerliliğini sorgulamak zorunda olduğu doğrudur; bu girişimin önerilen uygunsuz çözümleri dışta bırakacak yarılmalar bulmaya ve söz konusu öğeler arasındaki dengeleri değiştirmeye hazır bulunması gerekir.

Benim yeniden yapılanma kavramım, Marx'ın teorik aktivitesine ilişkin kendi yorumlarının bazı durumlarda bu aktivitenin gerçek anlamıyla çelişebileceğini kabul etmek durumundadır. Ancak bu, Althusser'in, Marx'ın yazdıklarında sistematik bir şekilde kendisinden gizlenmiş, tutarlı bir ayrılık olduğu görüşünü içeren *a priori* düşünce yaklaşımını reddeder. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, Althusser tarafından var olduğu ileri sürülen gizli "bilimsel problematik" Spinoza ve Bachelard'dan alınan kriterler temelinde tanımlanmış ve bu suretle Marksizm, dışsal birtakım kriterlerce doğruluğu kanıtlanan önermeler seçilerek yeniden yapılandırılmıştır *(bkz. Althusser, 1976, pp.132-141 ve Echever-*

*ria, 1978, p.13).* Belirli bir teoriyi, diğer teorilerden alınan önkabüllü bilim nosyonu ona atfedilerek yeniden yapılandırmayı denemek bir anlam ifade etmez. Ne Habermas, ne de Sartre'ın yolundan giderek, Marksist düşüncede var olduğu ileri sürülen temel boşlukları, bütünüyle yeni bir iletişim teorisiyle doldurmaya çalışmak ya da varoluşçuluk ve psikoanaliz gibi birbirinden bağımsız gelişmiş disiplinlerden yararlanmak benimsenebilir bir yoldur. Heller'in Habermas'a yönelik, "ne Marx'ın *ouevre*'si olarak adlandırılan dokunun liflerinin titiz bir analizine giriştiği, ne de Karl Marx'ın *cogito*'sunu anlamaya çalıştığı" *(Heller, 1982, p.22)* şeklindeki eleştirisi Sartre da uygulanabilir. Nihai olarak hem Habermas, hem de Sartre, Marx'ı kurumsallaşmış Marksizmle aynı kefeye koymakta ve tarihsel materyalizmin kategorileri yerine de tarih dışı genel kavramları yerleştirmektedir. Üretimden iletişime kayış, Habermas'ın maddi temelleri bulunan sınıf mücadelelerinin önemini asgariye indirgemesine ve onun yerine "tahrif edilmiş" iletişimi koymasına yol açmaktadır. Sartre ise kendi durumunda diyalektik yöntemi *a priori* olarak kabul etmeye çalışırken, devamlılık, yoksunluk ve yabancılaşmayı insan oğlunun bütün zamanlarda karşı karşıya kaldığı problemler olarak tanımlamakta ve odak noktasını özgül tarihsel sınıf sömürüsünden başka yana kaydırmaktadır. Kısacası her iki yeniden yapılandırma yaklaşımı da insanları tarihsel materyalizmin ne olduğunu düşünmekten kesinlikle alıkoymaktadır.

Benim yeniden yapılandırma kavramımın ilgilendiği tek taraflı ve dogmatik Marksizm yorumlarına kaynaklık eden belirsizlikler, kanımca Marx'ın kendisine biçtiği oldukça karmaşık görevin doğasında bulunan zorlukların neden olduğu gerilimlerden kaynaklanmaktadır. Bu noktada, üç temel sorunu belirtmek gerekiyor. Marx'ın amacının, yani top-

lum ve tarihin doğru anlaşılmasını sağlayacak gerçek öncüllerin titiz bir değerlendirmesini yapmak girişiminin, olağanüstü büyüklüğü, belirli üretim tarzlarının somut analizinin, onların tarihsel olarak ardarda gelişine ilişkin daha genel ilkelerle bağlantılandırılıp. Bağlantılandırılamayacağı ve belirli tarihsel durumların değişkenliğinin tarihsel bütünlüğün birleşik görünümüyle uyum içinde olup olmadığı sorununu içerir. İkinci olarak, değişik teorik kökenlerden ve farklı disiplinlerden alınan öğeleri daha üst bir teoride biraraya getirmek girişiminden kaynaklanan sorunlar mevcuttur. Kısacası, bir yanda, onyedinci yüzyıl İngiliz filozoflarıyla, onsekizinci yüzyıl Fransız aydınlanmasından alınan pratik teorisiyle, temel elemanları Alman İdealizmince sağlanan ve özneyi aktif tarafa yerleştiren bilinç teorisinin biraraya getirilmesini, diğer yandan ise böyle bir felsefi sentezin tarihsel ve ekonomik analizlerce sağlanan deneysel verilerle birleştirilmesini kastediyorum. Üçüncü olarak, Marx'ın tarih ve toplumu anlama hedefi insanlığın kurtuluş olanaklarını keşfetme görüşüyle aynı anlama gelir, bu demektir ki, o sadece "doğal bilimin kesinliği"ne *(Preface, CCPE, MESWC, p.182)* sahip olan değil ama aynı zamanda "eleştirel ve devrimci öz de içeren" *(Afterword, K, Vol. I, p.29)* bir teori geliştirmek istemektedir. Marx'ın bu devrimci ve bilimsel bir teori oluşturma girişimi, genel bilimsel kanunların belirli siyasal pratiklerle uyumlu bulunması ve gerçekliğin titiz çözümlemelerinin, yabancılaşmış ve çelişik karakterinin eleştirisiyle tamamlanması problemini içerir.

Marx'ın düşüncesindeki gerilimler, bu katkısal faktörlerle, Marx'ın kendi çalışmasının belirli bağlamlarının altında yatan vurguların karşı dengelerinin daima aynı olmamasından ve aynı problemlere ilişkin alternatif açıklayıcı yaklaşımların varlığının görülebilmesinden kaynaklanır. Bu

yüzden, belirli konulara ilişkin, bir yerde bilimsel kanunlara yapılan vurgunun yerini, başka bir yerde siyasal pratiklere yapılan vurgunun aldığını görmek mümkündür; bazı durumlarda, feodalizmi eleştirmek için geleneksel materyalist öncüllerin altını çizen Marx, diğer bir durumda, kendinden önceki materyalizmi eleştirmek için idealist öncülleri ön plana çıkarır, bazen Hegelci bütünlük ve diyalektik kavramının etkisi hakim olur, bazen ise önemli tarihsel hareketlerin ayrımlarının belirginliği vurgulanır. Tarihsel materyalizmin yeniden yapılandırılmasından ben, belirgin karşıtlıkların üzerinin düzlenmesi ya da karşıt yaklaşımların yapay şekilde biraraya getirilmesi anlamında değil, aksine, temel olarak, alternatif açıklayıcı olasılıklar arasında kesin tercihler yapılması ve bazı tek yanlı önermelerin dengelerinin kurulması anlamında, Marx'ın çalışmalarında yer alan bu gerilimlerin belirlenerek çözüme kavuşturulmasını anlıyorum.

Bu gerilimlerin çözülmesi, ne yalnızca Marx'ın gerçekten ne demek istediğini – Marx'ın gerçekten ne demek istediği her zaman açık değildir ve aynı zamanda eksik de olabilir– doğru tespit etmek girişimini ne de onun ilkelerinin kökten ve sistematik revizyonunu gerektirir. Bu girişim, bazıları bütünüyle Marx'ın çalışmalarında yer alan bazıları ise onun düşüncesinin genel mantığınca dışa vurulan benzer elemanlarla yeni dengelere ulaşmayı gerekli kılar. Bu aynı zamanda uygun düşmeyen açıklayıcı öğeleri dışta tutmayı bazı vurguları değiştirmeyi de gerektirir. Cohen ve McMurtry'nin sistemin mantığına ulaşmak ve teoriyi anlamlandırmak için Marx'ın ne söylediği ve neyi kastettiğini anlamanın ötesine gitmeyi fazlasıyla istedikleri doğrudur. Ancak, onlar daha yetkin ve daha sağlam bir teoriye ulaşmaktan çok, Marx'ın teorisini şüphe götürmez hale getirmeye çalışmakla ilgileniyorlardı. Bu yüzden Cohen, kendi Marx

savunusunu, kendi düşünüşünü Marx'ınkine uydurmaktan ayırabilmektedir: Bu savunu her çekişmenin "hem makul bir şekilde Marx'a atfedilebilmesini hem de kendi içinde makul olmasını" gerekli kılıyordu, ancak bu bir kere yapıldığında Cohen, kendi savunduğu teorinin sağlamlığına ilişkin şüphelerin gelişmesine neden oluyordu *(1983a. p.125 ve 1983b, p.277)*. Benim yeniden yapılandırma kavramım ise aksine, Marx'ın çalışmalarındaki gerilimleri çözerek tarihsel materyalizmi daha yeterli ve bu suretle de biçimsel olarak daha makul bir teori haline getirmekle pek fazla ilgilenmez.

Farklı teorik kıyıların Marx'ın düşüncesinde biraraya geldiği geniş ölçüde kabul edilmekte, ancak bu durumun gerilim ve belirsizliklere kaynaklık ettiği gerçeğine çoğunlukla gereken önem verilmemektedir. Alfred Schmitd, böylesi bir entegrasyonun felsefi düzeyde ne şekilde gerçekleştirildiğini derinlemesine analiz etti ve, Marx'ın felsefi düşüncesinin tek taraflı yorumlarına inandırıcı şekilde karşı çıktı *(1971)*. Ancak eleştirel yaklaşımında samimi olmasına rağmen, kanımca o da Fleischer gibi, eleştirdiği yaklaşımın neden olduğu gerilimlere gereken önemi vermiyor ve bunları Marx'ın kendisine atfederek kolay bir çözümü tercih ediyor. Diğer uçta ise Korsch, Marx'ın düşüncesinde gerilimlerin bulunduğunu, yalnızca onları çözmeye yönelik bütün girişimlere karşı çıkmak için kabul ediyor. Korsch, tarihin sınıf mücadelesi terimleriyle kavrandığı Manifesto'da açık ifadesini bulan "öznel formül"le, tarihsel sürecin üretici güçlerin gelişimi olarak kavrandığı "1859 Önsözü"nde ifadesini bulan "nesnel formül"ü birbirinden ayırıyor. Ona göre, bu formüller, "eşit ölçüde bağımsız iki Marx'çı düşünce biçimidir ve birisi diğerinden çıkarılmamıştır" *(Korsch 1938, pp.197 ve 229)*. Korsch, haklı olarak, böylesine açık çelişkilerin üzerini düzlemeye çalışmanın doğru olmadığına inanıyor,

ancak gerilimin şu ya da bu şekilde çözüme kavuşturulması gerektiğini görmekte başarısız kalıyor. Marksizmin iki sapmasını aynı bağlamda değerlendirmesinden ötürü Korsch'un durumu tamamıyla daha paradoksaldır: "Ekonomizm" tek taraflı bir şekilde bütün ilişkileri maddi üretime indirgemektedir, "sosyolojizm" ise tek taraflı olarak, üretim ilişkilerinin yerine "karşılıklı ilişkiler"i koymaktadır *(p.218)*. Fakat, Korsch, bunların daha önce tanımladığı gerilimle kısmen de olsa açık bir şekilde bağlantılı olan kökenini çözümleyemiyor. Bu gerilimi çözmeyi kabul etmemekle de ana hatlarıyla belirlediği sapmaların safdışı bırakılmasına katkıda bulunabileceği çok önemli bir temelden kendisini mahrum ediyor.

## Marx ve Engels'in Düşüncesindeki Gerilimler

Tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırma düşüncesi, hem Marx'ın çalışmasında bazı gerilimlerin bulunduğunun kabülünü hem de bu gerilimleri çözüme kavuşturma arzusunu gerektirir. Bu yüzden, söz konusu gerilimleri tanımlayarak başlamak gerekiyor. Marx'ın düşüncesinde önemli gerilimlere kaynaklık eden dört temel alan bulunmaktadır: Diyalektik kavramı, bilinç çözümlemesi, toplumsal değişim mekanizması ve tarih kavramı. Bunların her birini kısaca analiz edelim. İyi bilindiği gibi diyalektik kavramı Engels'in son yazılarında açıklığa kavuşturduğu doğanın bağımsız diyalektiği ve onun yerleşik evrensel kanunlarıyla ilintilendiriliyordu *(bkz. AD and DON)*. Geniş bir şekilde tartışılan bu iki özellik, Marx ile Engels'in her zaman aynı perspektife sahip bulunmadığı ve Engels'in insan pratiğini hesaba katmayarak Marksist diyalektik kavramının belirgin bir şekilde ötesine gittiği fikrinin temel kaynağını oluşturdu *(bkz. Schmidt, 1971; Fleischer, 1973 ve Carver, 1983)* . Şu anda

bu yaklaşımların içeriğini ele almayacağım ancak şu kadarını belirtmek gerekiyor ki, sorun Marx'ın sahip olduğu var sayılan diyalektik görüşüyle, Engels'in onu farklı bir şekilde anlamlandırması ve çarpıtması şeklindeki basit karşıtlıktan çok daha karmaşıktır. Engels'in diyalektiğe ilişkin ayrıntılı fikirlerinin büyük ölçüde kendine has olduğu doğrudur, ancak, onun kendi çabalarından haberdar olmakla kalmayıp, aynı zamanda onları onaylayan Marx'la sürekli iletişim halinde olduğu da doğrudur *(bkz. Hoffman, 1975, pp.15-70; ve Gerratana, 1975, Vol. 1, pp.147-148).*

Carver'in "Engels'in takip ettiği materyalist diyalektiği, Marx'ın asla onaylamadığı" *(Carver, 1983, p.134)* görüşünün aksine, çalışmalarının titiz bir incelemesi bizzat Marx'ın kendisinde diyalektik kavramıyla ilgili bir sorun olduğunu ortaya koyar. Başlangıçta, oldukça biçimsel olarak tanımlanmış bir diyalektik fikrine sahiptir. Engels'e bir mektubunda Marx şunları söylüyor: "Tekrar böyle bir çalışma için zaman olsaydı Hegel'in keşfettiği, fakat aynı zamanda mistik bir yapıda geliştirdiği yöntemde neyin rasyonel olduğunu –iki ya da üç forma içinde– sıradan insan zekası için kavranılabilir yapmaktan fazlasıyla memnuniyet duyacaktım" *(14 January (Ocak), 1958, MESC, p.93).* Marx'ın bunu hiçbir zaman yapmamış olması, kesin bir diyalektik tanımına sahip bulunanların büyük bir esef duymasına neden olmayabilir, ancak Marx'ın bunu yapmak istediği gerçeği, diyalektiğin temel yasalarının soyut bir şekilde sistemli hale getirilmesinin onun düşüncesine bütünüyle yabancı olmadığını gösterir. Daha da ötesi, Marx, belirli diyalektik kanunlarını, doğanın bir diyalektiğini dışa vurur bağlamda göstermekten kaçınmadı ve meta ilişkilerindeki çelişkilerle, fiziksel bedenlerin hareketindeki çelişkileri özel olarak mukayese etti:

III. bölümün sonunda göreceğin gibi, atölye ustası-

nın –sadece niceliksel değişikliklerin bir sonucu olarak– kapitaliste dönüşmesine değindim, *bunu yaparken* Hegel'in *küçük niceliksel değişikliklerin niteliksel değişikliklere dönüştüğü kanununa* ilişkin keşfini aktardım ve onun tarihte de doğal bilimde de geçerli olduğunu vurguladım *(Letter to Engels, 22 June 1867, MESC, p.177).* Bundan önceki bölümde metaların değişiminin çelişkili ve birbirini karşılıklı dışlayan koşulları içerdiğini görmüş bulunuyoruz. Metaların böylece para ve meta olarak farklılaşması bu tutarsızlıkları ortadan kaldırmaz, aksine bunların yanyana olabilecekleri bir biçim, bir *modus vivendi (geçici anlaşma–çev.)* yaratır. Bu genel olarak gerçek çelişkilerin uzlaştığı yoldur. Örneğin bir cismin sürekli olarak başka bir cisme doğru düştüğünü ama aynı zamanda da ondan uzaklaştığını söylemek bir çelişkidir. Elips, hem bir çelişkinin sürüp gitmesini, hem de uzlaşmasını sağlayan bir devinim biçimidir. *(K. Vol. f, p.106).*

Ancak *Kapital'*deki en önemli pasajlardan birisi kendi diyalektik yöntemini Hegel'inkiyle karşılaştırdığı ve kendi yönteminin onunkinin doğrudan karşıtı olduğunu açıkladığı yerdir. Hegel için düşünce dış dünyayı yaratan bağımsız bir özne iken "benim için aksine düşünce maddi dünyanın insan zihnindeki yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir." Marx bundan Hegel'in diyalektiğinin kafası üzerinde durduğu düşüncesini çıkarır; eğer mistik kabuğun altındaki rasyonel özü keşfederseniz, o tekrar ayakları üzerinde dikilecektir *(Afterword, K. Vol. 1, p.29).* Marx'ın kendi diyalektik kavramını Hegel'in kavramının basit bir tersine çevrilmesi olarak tanımlaması iki şeyi dışa vuruyor: İlk olarak maddenin tinle yer değiştirmesine rağmen, diyalektik hala insan pratiğinden ayrı, ontolojik temelde gelişen bir süreçtir; ikinci olarak diyalektik sürekliliğin boyutu

aynıdır, yani o dünyayı açıklamanın evrensel ilkesidir.

Bütün bu sorunlar, Engels'in diyalektik kavramının Marx'ın bazı fikirlerine aykırı olmadığını gösteriyor. Ama, diğer yandan böyle bir kavrama açıkça aykırı düşen önemli öğeler de Marx'ın düşüncesinde mevcuttur. Marx'ın somut çözümlemenin evrensel ilkelerinin yerini diyalektik kanunlarının soyut kodifikasyonunun almasını kabul etmediği, Lasalle'i eleştirisinde görülür. Engels'e bir mektupta Marx, Lasalle, "bir bilimi eleştiriyle, onun diyalektik olarak sunulabileceği bir noktaya kadar geliştirmenin, soyut, hazır bir mantık sisteminin, böyle bir sisteminin belirsiz nosyonlarına uygulanmasından bütünüyle farklı olduğunu kendi pahasına öğrenecek" *(1 February, 1858, MESC, p.95)* demektedir. Marx, *Kapital*'de el üretiminden makine üretimine geçişin niceliğin niteliğe dönüşümünü içerdiğini belirtirken bunu diyalektiğin yerleşik evrensel yasalarından değil, somut tarihsel analizinden çıkarır.

Ayrıca, Marx'ın diyalektiği bütün şeylerin ve hareketlerin açıklayıcı, evrensel ilkesi olarak görmediğinin açık kanıtları da mevcuttur. Marx'a göre, çelişkilerin varlığı bütün varlıkların doğasında bulunan metafizik bir ilkenin sonucu değil, aksine pratik olarak değiştirilebilecek, geçici, özgül tarihsel koşulların toplumsal sonucudur. Bu yüzden şunları söylemektedir:

> Uygarlığın başladığı anda üretim, düzenlerin, mülklerin, sınıfların çelişkisinin, son olarak da birikmiş emekle doğrudan emeğin çelişkisinin üzerinde temellendirilmeye başlar. Çelişki yoksa ilerleme de yoktur. Bu uygarlığın günümüze kadar takip ettiği kanundur. Günümüze kadar üretici güçler sınıf karşıtlıkları sistemi tarafından geliştirildi. Geleceğin toplumunda hiçbir sınıf bulunmayacağı için sınıf çelişkisi sona erecek ve kullanım, *mi-*

*nimum* üretim zamanınca belirlenmeyecek." *(PP, p.59 and 61).*

Bu gösteriyor ki, Hegel'in aksine Marx, çelişkiyi, gelişmenin tarihsel olarak sınırlı bir durumu olarak anlıyor. O ancak uygarlıkla birlikte ortaya çıkar *(bu yüzden ilkel komünleri dışta bırakır)* ve sadece kapitalizmin ve sınıf sisteminin ortadan kaldırılmasına kadar devam eder. Bu aynı zamanda gösteriyor ki, Marx için diyalektik, maddi dünyanın bağımsız ve tümüyle nesnel bir hareketi değildir, aksine sınıf çelişkilerine ve sınıf pratiklerine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır.

Sonra, Marx'ta görünüşte birbiriyle çatışan iki diyalektik değerlendirmesine, farklı bağlamlarda ve farklı vurgularla Hegelci öğeleri bir araya getirmesinden kaynaklanan bir gerilime sahibiz. Bir yandan, Marx'ın bazı değerlendirmeleri, kendisinin Hegel'in diyalektiğini tersine çevirmesinin diyalektiğin boyutunu ve "rasyonel özünü" etkilemediği izlenimi yaratabilecek bir eğilim taşımaktadır. Bu yüzden, diyalektik, pozitif bir evrensel açıklama ilkesi gibi görünmektedir. Diğer yandan, diyalektiğe yapılan bazı göndermeler, onun açıkça kesin ve belirli bir sonla sınırlanmış, insan pratiğine ayrılmaz şekilde bağlı, tarihsel olarak sınırlı bir sürece ait negatif bir düşünce olduğunu dışa vurmaktadır. Tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırmak için sorun, Marx'ın gerçek görüşünün ne olduğunu belirlemek değildir; zaten bu başarılması mümkün olmayan bir görevdir. Bu mümkün olsaydı bile, yine de Marx'ın ve diğer çeşitli yorumcuların bu gerilime getirdiği çözümlerin doğru olup olmadığını eleştirel bir şekilde ele almak, doğru olmadıkları durumda da yeni çözümler bulmaya çalışmak gerekecekti.

İkinci önemli gerilim kaynağı bilinç çözümlemesiydi. "Bilinç yaşamı belirlemez, aksine yaşam bilinci belirler"

*(GI, p.37)* ya da "İnsanların bilinci varlıklarını belirlemez, aksine onların toplumsal varlıkları bilinçlerini belirler" *(Preface, CCPE, MESW, p.181)* temel ilkesi tarihsel materyalizmin hayati bir parçasıdır. Ancak bu önemli ilkenin anlamı her zaman açık değildir. Bir yandan, Marx ve Engels'te tarihsel materyalizmin bu temel görüşünü izleyerek, bilinci maddi yaşamın bir yansıması olarak çözümlemeye yönelik tutarlı bir eğilim vardır: Maddi dünya zihinden öncedir ve ondan bağımsız olarak vardır, bu nedenle düşünceler ancak nesnel dünyanın katıksız imgeleri olarak yansıtılabilir ve temsil edilebilirler. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi'*nde bu yüzden "yaşam süreçlerinin ideolojik yansımalarından ve yankılanımlarından", "onların maddi yaşam süreçlerini yüceltmesinden" ve "gerçek ihtilafların ideal yansımalarından" söz ederler *(GI, pp.36 and 38)*. İlk kez bu çalışmada, düşüncenin otonom değil, belirlenmiş olduğu ilkesini açıklamak için düşünceyi, sürekli kullanacakları bir metaforla, maddi bir temelin üst yapısı olarak ele alırlar (GI, p.89). Marx, daha sonra *Kapital'* de kendisi için "düşüncenin, maddi dünyanın insan zihninde yansıyarak, düşünce biçimlerine dönüşmesinden öte bir şey olmadığını" *(Afterword, K, Vol. 1, p.29)* tekrar belirtir. Engels, Mehring'e yazdığı bir mektupta "değişen ekonomik gerçeklerin düşüncede yansıması"ndan *(14 July 1893, MESC, p.433)* söz eder, *Anti-Dühring'*te ise modern sosyalizmin üretici güçlerle üretim tarzları arasındaki çatışmanın "düşüncedeki yansımasından başka bir şey olmadığını" *(AD, p.317)* açıklar. Engels, *Ludwig Feurbach'*ta materyalist ilkeyi tekrar belirtir: "Kafamızdaki kavramları, gerçek şeylerin imgeleri (Abbilder) olarak bir kez daha materyalist şekilde kavradık" *(LF, MESW, p.609)*. Yansıma teorisi, bilincin maddi dünyadan varlığa bir akış ve maddi dünyanın açıklaması olduğu görüşüne dayanır, ancak bilinç kazanmakta varlığa herhangi bir aktif rol tanımaz. Aksine, bi-

linç, kendisini bilinçten bağımsız olarak oluşturan dışsal bir sürecin, insan zihninde yeniden üretilmesinin pasif bir sonucu olarak belirmek eğilimindedir.

Ancak, diğer yandan Marx ve Engels, bilincin sezinleyici karakterini ve aktif yanını da vurgulamaktadır. Feuerbach ile bağı kopardıkları dönemden beri, "önceki bütün materyalizmin temel eksiğinin... şeylerin, gerçekliğin, duyarlılığın; öznel olarak, *duyarlı insan aktivitesi ve pratiği* şeklinde değil, *nesne ya da tasarım* formundan kavranması" olduğunun farkındaydılar *(TOF, No.1, GI, p.3)*. Bu bilincin, gerçekliğin sadece bir açıklaması değil, aynı zamanda kurucu öğesi olduğu anlamına da gelir, öyle ki bu gerçeklik halihazırda verilmiş insan pratiği tarafından oluşturulmuştur. Ve insan pratiği sadece bilinçli olmakla değil, aynı zamanda hayvansal aktivitenin aksine, önceden tasarlanmış bir amaca sahip olmakla ayırt edilir:

> Örümcek, işini dokumacıya benzer şekilde gördüğü gibi, arı da yaptığı peteklerle pek çok mimarı utandırır. Ne var ki, en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, yapısını gerçekte kurmadan önce imgesinde kurabilmesidir. Her emek sürecinin sonunda, daha önce işçinin imgeleminde başlangıç halinde var olan bir sonuç elde ederiz. *(K. Vol. 1, p.174)*.

Benzer şekilde, üretimle tüketim arasındaki ilişkiyi çözümlerken de Marx, "tüketim ideal şekilde, içsel imge olarak, ihtiyaç olarak, itki olarak ve amaç olarak, üretim nesnesini mevcut kabul eder. Üretim ise nesneleri öznel olarak yaratır" *(Introduction, G, p.92)* diye belirtir. Bu aktarılanlardan, bilincin sadece bir yansıma olmadığı, fakat aynı zamanda, zihinsel olarak tasarlayan insan pratiği sonucunda, maddi gerçeklik oluşturulmasına yardım ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu nedenle bilinç değerlendirmesinde ba-

zı çatışmalara ve Marx'ın felsefi materyalizmin elemanlarını, idealizmin geliştirdiği "aktif yan"la birleştirmeye girişmesinden kaynaklanan bir gerilime sahibiz. Bir yanda, bilinçten, maddi yaşamın pasif yansıması olarak alt-üst yapı, bağlamında söz edilir. Diğer yanda, bilinç, aktif ve tasarlayıcı bir öğe olarak, pratik teorisi bağlamında ele alınır.

Tarihsel materyalizmin gerilim yaratan üçüncü alanı toplumsal değişim mekanizmalarının açıklanmasıyla ilgilidir. Birçok yazar, bu alanda önemli ayrılıklar olduğunu fark etmiştir. Daha önce de belirttiğim gibi, çok önce Korsch bunu, üretici güçlerin gelişiminin ve üretim ilişkileriyle çelişkisinin altını çizen "Önsöz"ün "objektif formül"üyle, sınıf mücadelesini vurgulayan Manifesto'nun "subjektif formül"ü arasındaki karşıtlık olarak niteledi. Daha yakın bir zamanda ise Perry Anderson, bunu yapı ile özne arasındaki ilişki problemi *(1983, p.34)*, toplumsal değişimin asıl motorunun üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişki mi, yoksa sınıf mücadelesi mi olduğu problemi olarak karakterize etti. Miller kendi açısından, Marx'ın açık ifadelerinin üretici güçlere öncelik verdiğini, somut tarihsel çözümlemelerinin ise teknolojik determinizme ilişkin temel görüşlerini bozarak, çalışma ilişkileriyle el birliği tarzlarının önceliğini vurguladığı paradoksunu tesbit etmektedir *(1981, pp.99-100)*. Son olarak ise Magaline, Althusser ve Balibar'ı takip ederek, 1859'a kadar üretici güçlerin dinamik rolünü vurgulayan genç Marx ile *Kapital*'in üretimi ilişkilerini ve bu ilişkilerin koşulladığı sınıf mücadelelerini ön planda tutan olgun Marx'ı, arasında oldukça net bir ayrım bulunduğunu ileri sürmektedir *(Magaline, 1975, pp.43-58)*.

Gerilim terimlerine ilişkin bu çözümlemeler, temel bir belirsizliğe işaret ediyor; gerilim birbiriyle çelişen karşıt kutuplardan hangisinin önceliğe sahip bulunduğunun açık ol-

mamasından mı kaynaklanıyor, yoksa iki farklı çelişkiden hangisinin açıklayıcı önceliğe sahip olduğu konusunda bir kararsızlığın sonucu mu? Magaline gibi yazarlar için üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişki, daha sonra üretim ilişkilerinin yapısında belirleneceği gibi layıkıyla ayırt edilemez. Zira, asıl gerilim, bir yanda sınıf mücadelesi, diğer yanda ise üretim güçleri ve ilişkilerinin yer almasında değildir, aksine bunun da ötesinde, üretici güçlerin önceliği ile üretim ilişkilerinin önceliği arasında bir gerilim vardır. Diğer yazarlar için ise sorunu bu şekilde ele almak, yapısal düzlemle öznel çözümleme düzlemini karıştırmaktır. Üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişki, nesnel, isteğe bağlı olmayan bir çatışmadır. Godelier'in ifadesiyle, bu iki yapı arasında kişileri ve grupları içermeyen bir çelişkidir *(1972, p.79)*. Ya da Korsch'un belirttiği biçimiyle, bu formülasyonda tarih, tarihsel öznesi bulunmayan nesnel bir gelişme olarak açıklanır *(1938, p.186)*. Aksine, sınıf mücadelesi sınıfların, grupların ve onların siyasal örgütlenmelerinin katılımını, kendi bilinçlerine, eğilimlerine ve stratejilerine başvurmalarını gerektirir.

Gerilimin bu iki farklı yöntemle tanımlanabilmesi gösteriyor ki, daha temel bir ayrılık var, yani değişimin hem öznel hem de yapısal boyutunu içeren tek bir sınıf çelişkisinin terimleriyle açıklanması ya da değişimin iki farklı eklemlenmiş terimleriyle kavranması. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels, yalnızca bir çeşit çelişkinin kendisini bazı durumlarda farklı biçimde dışa vurduğunu kabul eder görünüyorlar:

> Üretici güçlerle karşılıklı ilişki biçimleri arasındaki çelişki, çatışmaları, farklı sınıfların çatışmalarını, düşünce savaşlarını ve politik mücadeleleri kucaklayan ikincil farklı formlar alabildiği gibi, kaçınılmaz her durumda bir

devrimle de sonunçlanır. Dar bir bakış açısıyla bu ikincil formlar izole edilerek, devrimin temeli olarak değerlendirilebilir. *(GI, p.74).*

Ama başka bir yerde Marx ve Engels, çelişkinin iki farklı çeşidini kabul eder görünmektedir. Bu, başka hiçbir yerde, Manifesto'da tarihsel gelişmenin motorunun sınıf mücadelesi olduğu görüşünün, feodalizmden kapitalizme geçişin açıklanmasıyla ilintilendirildiği bölümdeki kadar açık değildir. Burada şu görüşü ortaya atmaktadırlar: "feodal mülkiyet ilişkileri, o dönemde gelişmiş bulunan üretici güçlerle daha fazla bir arada bulunamaz hale gelmişti ve üretici güçlere ayak bağı olmaya başlamıştı. Parçalanmak zorundaydılar ve parçalandılar" *(CM, MESW, p.40).*

Bu iki temel gerilim terimi de kendi durumlarında daha fazla ayrılıklara yol açar. Sadece tek bir çelişki biçimi olduğu düşünülüyorsa üretici güçlerin dinamik rolünün de, buradaki biçimiyle sınıf mücadelesini de içeren üretim ilişkilerinin önceliğinin altını çizmek mümkündür. *Alman İdeolojisi*'nden yukarıda aktarılan bölüm üretici güçlerin baskın olduğu izlenimini vermektedir, dar bir bakış açısıyla bu ikincil formlardan birisinin soyutlanarak devrimin temeli gibi görülebileceğini hesaba katan Marx, "bu o kadar kolay bir şeydir ki, devrimleri başlatan bireyler, kendi eylemleri hakkında yanılsamalara kapılırlar" *(GI, p.74)* diye eklemektedir. Bu bireyler kendileri eylem olarak ne yaparlarsa yapsınlar ve ne düşünürlerse düşünsünler, devrimlerin üretici güçlerin karakterinden ötürü ortaya çıktığını ve başarıya ulaştığını kabul etmeye hazır görünürler. Bu, aynı zamanda, Marx'ın Annenkov'a yazdığı bir mektupta da "insanların toplumsal tarihleri, kendileri onun bilincinde olsun ya da olmasın, kendi bireysel gelişmelerinin tarihidir. Onların maddi ilişkileri kendi ilişkilerinin temelidir" *(28 December 1846, MESC, p.31)* şeklinde vurgulanmıştır.

Ancak, diğer yandan, üretici güçler dar bir maddi bakış açısıyla alınırsa, Marx'ın tarihsel analizlerinde, üretim ilişkilerindeki değişmeler ve üretici güçlerde değişiklik yaratabilecek öncelikli oluşum olarak sınıf mücadelelerine dikkat çektiği izlenimi edinilebilir. Nitekim, Marx, kapitalizmin ilk biçimlerinin ortaya çıkışını açıklarken, *Kapital*' de onun elle üretimden makine üretimine doğru bir değişim yaratan yeni el birliği biçimlerinin ve çalışma ilişkilerinin sonucu olduğunu ileri sürer. El üretiminin aynı "dar teknik temelleri" manifaktürde de işlemeye devam eder. *(K. Vol. 1, p.320)*. Zira, Marx'ın bazen "biçimsel kapitalizm" diye de adlandırdığı, manifaktür üzerinde temellenmiş bulunan kapitalist üretim tarzının ilk aşaması, üretici güçlerin öncelikli genişlemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda, "ne bütün boyutlarıyla toplumsal üretimi kapsayabiliyor ne de üretimin temel doğasında değişiklik yaratabiliyordu" *(ibid, p.347)*. Bu nedenle, manifaktürden sanayi kapitalizmine geçiş, üretici güçlerin öncelikli genişlemesinin sonucu olarak ortaya çıkmamıştı. Aksine, "sermayenin sürekli olarak işçinin itaatsizliğiyle mücadele etmek zorunda kalması nedeniyle" *(ibid, p.346)* sınıf mücadelesinin yeni biçimleri ortaya çıktı ve buna mukabil, "manifaktür tarafından yaratılan üretim gerekleri" ile "manifaktürün dayandığı dar teknik temeller" arasındaki çatışma nedeniyle kapitalizmin ikinci aşaması ortaya çıktı. *(p. 349)*.

Biri yapısal, diğeri ise sınıflar arasında iki farklı çelişki çeşidinin bulunduğu kabul edildiğinde, bu çelişkilerden birisinin, ötekiyle bağlantısı yadsınmaksızın, öncelikli olduğu kabul edilebilir. Örneğin, Cohen'in yaklaşımı, temel tarihsel değişimlerin sınıf mücadelesi nedeniyle ortaya çıktığını kabul eder, ancak, "neden başka bir şeyin değil de sınıf mücadelesinin bu değişimi etkilediğini bilmek istersek, tek-

rar sınıf mücadelesinin kendi terimleri içerisinde açıklanması mümkün olmayan, sınıf tavrını yöneten, sınıf mücadelesinin sonucunun uzun vadede ne olacağını belirleyen üretim güçleri ve ilişkileri diyalektiğine dönmemiz gerekir" *(1983a, p.121)*. Diğer yandan yapısal çelişkiyi ne sınıf tavrını yöneten ne de mücadelenin uzun vadede sonucunun ne olacağını belirleyen, yapısal çelişkiyi değişimin gerekli koşulu olarak kavramak da mümkündür. Bu nihayetinde, değişimin yapısal çelişki tarafından garanti edilemeyeceğini ve sınıf mücadelesinin etkinliğine bağlı olduğunu söylemektir. Üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki diyalektik gibi tek bir koşul, hiçbir şeyi açıklayamaz, çünkü onda nedensel etkililik eksiktir. Değişimi, –şimdiki durumda– yapısal faktörler tarafından koşullanıyor olsa bile nedensel olarak sadece sınıf mücadelesinin etkililiği açıklayabilir.

Marx ve Engels'in yazdıklarında bu iki konumdan birisini açık ve kesin olarak destekleyen bölümler bulmak mümkün değilse de kanımca, onların yazdıkları her iki doğrultuyu da telkin eden önermeler içermektedir. Örneğin, *Alman İdeolojisi*'nde materyalist tarih kavramına ilişkin elde ettikleri sonuçları özetlerken, "üretici güçlerin gelişmesinde öyle bir aşama gelir ki, üretici güçlerle, ilişki tarzları, mevcut ilişkiler çerçevesinde zararlı hale gelir ve üretici güç olmaktan çıkar" temel düşüncesinden hareket ederler; kabaca konulmuş da olsa bu üretim ilişki ve güçleri arasındaki temel yapısal çelişkiye yapılan iyi bir göndermedir. Ve hemen ardından şunları eklerler:

> "Ve bununla bağlantılı olarak, toplumun bütün yükünü üstüne alan bir sınıf doğar... bu sınıf... bütün diğer sınıflarla kesin çelişki halindedir. Belirli üretici güçler altında bu koşullar, toplumun belirli bir sınıfının yönetiminin koşulları olur... ve bu yüzden, her devrimci mücade-

le o zamana kadar hükmetmiş bulunan sınıfa karşı yönelir." *(GI. p.52).*

Bu yapısal çelişkinin önceliğini vurgular ve Cohen'in yorumunu destekler niteliktedir.

Hemen ardından Marx ve Engels, maddi koşulları tanımlar; üretici güçler ve ilişkiler sonraki nesillere devredilir ve onların yaşam koşullarını belirler, ama aynı zamanda bu yeni nesil tarafından da değiştirilir, "bu insanı koşulların yarattığı kadar, insanın da koşulları yarattığı anlamına gelir". Bu nedenle, bir devrimi açıklamak için iki maddi öğe gerekir: "bir yandan mevcut üretici güçler, diğer yandan da başkaldıran devrimci bir kitlenin varlığı" *(GI, p.54).* Bu bana göre, belirli nesnel durumlara farklı yaklaşmaktan ziyade, söz konusu nesnel durumların, mevcut üretici güçlerce önceden belirlenemeyen, başkaldıran devrimci bir kitlenin varlığıyla değişikliğe uğratıldığı anlamına gelir. Bu iki eleman arasında, Marx ve Engels'in "tarihte periyodik olarak tekrarlanan devrimci kalkışmaların mevcut her şeyin temellerini yeterince güçlü bir şekilde sarsıp sarsamayacağına göre" *(GI, p.54)* Marx ve Engels'i haklı çıkaran göreli bir otonomi var gibi görünüyor.

Toplumsal değişimle ilgili bu kısımda gösterdiğim gerilimlerden bazılarının, gerçekte var oldukları durumlardan daha belirgin olarak ortaya konulduğu ileri sürülebilir, zira benim belirttiklerim, bu alandaki yaklaşımların yanlış tanımlamalarına set çekmektedir. Öyle ki, Cohen'in üretici güçlerin boyutu tanımını eleştiren Miller, "Marx olağanüstü bir tutarsızlık kapasitesine sahip olmadıkça, ifadeleri geniş anlamda kullanıyor olmak zorundadır" *(1981, p.103)* görüşünü ortaya atmaktadır. Nitekim, kendisi, Marx ve Engels'in birçok yerde el birliği tarzlarını üretici güçler olarak nitelediğini ve eğer bu tanım geniş anlamıyla alınırsa, üretici güç-

lerin önceliği konusunda bir sorun kalmayacağını savunmaktadır. Miller'in Cohen'e karşı ileri sürdükleri benim belirtmiş bulunduğum gerilimlerden, en azından birini, elimine edebilirdi, ancak o sadece sorunu farklı bir düzleme taşımaktadır: Üretici güçlerin muhtemel alternatif tanımları yeni bir gerilim yaratmaktadır. Geniş tanımlama, teknolojik determinizmin darlığını ve Marx'ın çözümlemesindeki bazı çelişkileri elimine ediyor, ancak üretici güçleri, üretim ilişkilerinden ayırmayı zorlaştırıyor. Sınırlı tanımlama ise üretim güç ve ilişkileri arasında daha net ve kesin bir ayrıma olanak sağlıyor, ancak o da Marx'ın tarih teorisini dar bir teknolojik determinizme indirgiyor ve tarihsel çözümlemelerinin bazılarını tutarsız hale getiriyor. Her durumda, geniş bir üretici güçler kavramını benimsediğinde bile, Müller gerilimi itiraf ediyor. Bir yandan, Marx'ın kendi tarih teorisine ilişkin açık ifadeleri, (çalışma ilişkilerini de içeren) üretici güçlerin gelişimi üzerine kurulu dar bir açıklayıcı mekanizmayı ortaya koymaktadır. Öte yandan, Marx'ın Grundrisse'deki tarihsel çözümlemeleri ise değişimin aynı zamanda ekonomik yapı içerisinde yaratıldığını ve üretici güçlerin nihayetinde kendini de dönüştürebileceğini göstermektedir.

Son olarak, tarih kavramıyla ilgili dördüncü bir gerilim alanı vardır. Şüphesiz bu şu ana kadar tartışılan diğer üç alandan bağımsız bir alan değildir. Marx'ın tarih kavramı, diyalektik, bilincin rolü, üretim ilişkileriyle güçleri arasında çelişkiyle ilgili görüşlerine fazlasıyla bağlıdır. Bunun da ötesinde, daha önce değinilen gerilimlerin etkilerinin tarih kavramında spesifik yani gerilimler olarak tekrar ortaya çıktığı da söylenebilir. Bir yandan Marx, bazı kesin ifadelerinde, tarihsel evrimi kendini insanlığa dayatan, değiştirilemez ve bilinen bir sona ilerleyen bir süreç olarak niteler. Marx'ın ilk yazılarında insan doğasının zorunlu gelişimi olarak açıkla-

nan bu süreç, sonraki olgunluk dönemi çalışmalarında ise belirli kanunlara bağlı doğal tarih süreci olarak ele alınır. Bu yüzden, tarih, *Paris Elyazmaları*'nda insanın yabancılaşma aşamasından geçerek, kendi gerçek özünü yeniden oluşturduğu bir süreç olarak ortaya çıkar:

> Komünizm, insanın yeniden bütünlenmesi ya da kendine dönüşü, insanın kendi yabancılaşmasının ortadan kaldırılmasıdır... Komünizm... insanın kendi yoluyla ve kendisi için insanın özüne ulaşması; onun kendini toplumsal ve insanı bir varlık olarak yeniden yaratmasıdır... Bu komünizm, tamamıyla naturalizm olarak gelişir ve hümanizme eşittir... Tarihin bütün hareketi, bu yüzden... komünizmin fiili olarak yaratılması hareketidir. *(EPM, EW, pp.347-8).*

Bir hümanizasyon süreci olarak tarih kavramını Marx, kısa sürede terk etti, ancak bilinen bir sona doğru zorunlu gelişme fikri, tarihin evrensel yasalara göre işleyen nesnel ve doğal bir süreç olduğu görüşünü içeren diğer formülasyonların içerisinde varlığını korudu. Bu yüzden Marx, Kapital"e yazdığı bir önsözde, "toplumun iktisadi biçiminin evrimini doğal bir tarih süreci olarak ele alan benim görüşüm, bireyi toplumsal olarak yarattığı bu ilişkilerden, herhangi bir başka görüşten daha az sorumlu tutar" *(K. Vol. p.21)* diye vurgulamaktadır. Birkaç yıl sonra Kapital'e yazdığı başka bir önsözde ise, Rus bir eleştirmenin yazdıklarını onaylayarak aktardıktan sonra tekrar aynı şeyi vurgular:

> Marx, ancak bir tek şeyi dert edinir: Katı bilimsel incelemelerle, toplumsal koşulların birbirini izleyen sıralarının zorunluluğunu göstermek... Marx, toplumsal hareketi, yalnızca insan iradesinden, bilincinden ve düşüncesinden bağımsız olmakla kalmayan, tersine onların ira-

desini, bilincini ve düşüncesini belirleyen yasaların yönettiği bir doğal tarihsel süreç olarak ele alır. *(ibid, p.27).*

Tarihi toplumsal düzenlerin zorunlu ardarda gelişi olarak açıklar nitelikte olan bu görüşler, 1859'da yazılan ve "geniş çizgileriyle, Asya üretim tarzı, antik çağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzlarının toplumsal ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak nitelendirilebilir" *(CCPE, MESW, p.182)* vurgusunun yapıldığı Önsöz'de detaylandırıldı. Tarih, bu durumda, farklı sosyo-ekonomik aşamaların, zorunlu tarihsel gelişme nedeniyle sürekli ilerleme halinde ardarda geldiği, tek bir doğrultusu olan evrensel bir süreç olarak belirir ve bu süreç kaçınılmaz olarak, insanlığın "tarih öncesi"nin sona ereceği komünizme ulaşacaktır. Kapitalizm, bu evrimin son antagonistik biçimidir ve "doğal bir kanunun karşı konulmazlığıyla kendi yadsımasını yaratacaktır" *(K. Vol. f, p.715).* Bu sürecin, sadece gelişmiş İngiltere kapitalizmine has olmadığı ise Marx'ın şu vurgusuyla açıklığa kavuşturulur:

> Sorun, kapitalist üretimin doğal yasalarının sonucu olan toplumsal uzlaşmaz karşıtlıkların şu ya da bu derecede gelişmiş olmaları değildir. Burada söz konusu olan, bu yasaların kendileridir, kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunlulukla işleyen bu eğilimlerdir. Sanayi yönünden daha çok gelişmiş bir ülke, daha az gelişmiş olan ülkeye ancak kendi geleceğinin imgesini gösterir. *(preface, K. Vol. 1, p.19).*

Öte yandan, tarihin, bütün insan pratiklerinin ve bu pratiklerin koşulları değiştirme kapasitesinin vurgulandığı bir bağlamda ele alındığı birçok pasaj da mevcuttur:

> Tarih, her biri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan malzemeleri, sermayele-

ri, üretici güçleri kullanan farklı kuşakların ardarda gelişinden başka bir şey değildir; bu bakımdan her kuşak, demek ki bir yandan geleneksel faaliyeti tümüyle değişmiş olan koşullar içinde sürdürür, öte yandan da tümüyle değişik bir faaliyetle eski koşulları değiştirir. *(GI, p.50).*

Bu açıdan tarih, ereksel ve kapalı bir süreç olarak belirir:

> Tarih hiçbir şey yapmaz, "büyük servetlere sahip olmaz", "savaşlar sürdürmez". Bütün bunları yapan insan, gerçek yaşayan insandır; tarih, kendi amacına ulaşmak için insanı araç olarak kullanan ayrı bir şahıs değildir; tarih, kendi amacının peşinde koşan insanların etkinliklerinden başka bir şey değildir. *(HF, p.110).*

Bu vurgular, tarihi insanın yaptığı gerçeğini belirtir. İnsanların tarihi, "sadece kendi istedikleri gibi" ya da "kendi seçtikleri koşullar altında" *(BRUM, p.96),* yapmadıkları doğrudur, insanlar nesnel ilişkilerin "pasif üstlenicileri" ya da "toplumsal yaratıkları" da değildir *(HF, p.94).* Sosyo-ekonomik evrimin doğal tarih süreci olarak ele alınabileceği düşüncesi, Marx'ın *Kapital*'deki şu ifadelerine ters düşer: "Doğa bir yanda para ve metaya sahip olmayan insanlar yaratmaz. Bu ilişki doğal bir temele sahip olmadığı gibi, onun toplumsal temelleri de bütün dönemlerde mevcut değildir" *(K. Vol. f, p.166).*

Tarihin, pratik olarak insanlar tarafından yapıldığını belirten bu vurguların yanı sıra Marx ve Engels, her tarihsel gerçekliğe uygulanabilecek, evrensel şemalar sunan felsefi soyutlamalara da güvenmezler. Bu soyutlamalar, "tarihsel malzemenin daha kolay sınıflandırılmasını ve birbirinden ayrı katmanların sıralanmasını göstermeye yarar. Ama hiçbir biçimde, felsefenin yaptığı gibi, tarihsel çağların uygun şe-

kilde düzenlenmesini sağlayacak bir reçete, bir şema sunmazlar" *(GI, p.37)*. Engels kırkbeş yıl sonra aynı noktayı tekrar vurgular: "Tarihsel materyalizm, tarihsel keşfe kılavuzluk eden ilke olarak değil de, kişinin işine geldiği biçimde her tarihsel gerçeği uydurabileceği bir hazır kalıp olarak alınırsa kendi karşıtına döner" *( letter to P. Ernest, 5 June 1890, MESC, pp.390-1)*. Bu, Marx'ın Rus bir eleştirmene neden kızdığını da açıklar. Marx, bu konuda şöyle diyordu.

> *(Bu şahıs–çev.)* benim Batı Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıkışına ilişkin temel değerlendirmemi, kendi içinde bulundukları koşullar ne olursa olsun, bütün ulusların kaderi olan genel gelişme yolunu açıklayan bir tarih felsefesi teorisine dönüştürmekte ısrar ediyor. *(letter, November 1888, MESC, p.293)*.

Zaten Marx, doğrultusu tek, evrensel tarih kavramını reddeder ve kendi kullandığı "karşı konulmaz süreç" tanımlamasının anlamını sınırlandırır. Vera Zuzulich'e kapitalizmin ortaya çıkışına ilişkin teorisini açıklarken, "bu sürecin 'tarihsel kaçınılmazlığının', ifade olarak *Batı Avrupa ülkeleriyle* sınırlı olduğunu vurgular" *(letter, 8 March 1881, MESC, p.319)*. İngiltere'de devrim olasılığı üzerine düşünüyorken ise daha da ileri gider. Mr Hyndman'ı yanıtlarken kendi "partisinin İngiliz devrimini *zorunlu* değil, aksine –mevcut şartlara göre– muhtemel" *(letter, 8 December 1880, MESC, p.313)* gördüğünü belirtir.

Marx'ın Hindistan ve Çin gibi Avrupalı olmayan sömürge toplumlara ilişkin somut çözümlemeleri göstermektedir ki, o bu ülkelerin içsel süreçlerinin Avrupa örneğini takip edeceğine de bu içsel süreçlerin onları bin yıllık durgunluktan kurtarmaya yetecek kadar dinamik olduğuna da inanmıyor. Marx, sömürgecilerin hakimiyetini ve vahşetini sert bir şekilde eleştirmesine rağmen, üretici güçlerin gelişmediği ve

ekonomik temelleri değiştirecek şiddetli politik altüst oluşların hiçbir zaman görünmediği Asyatik toplumların tamamen farklı tarihsel bağlamlarında, İngiliz yönetiminin uygarlaştırıcı rolünden övgüyle bahseder. Asyatik toplumların tek gelişme şansının, sömürge yönetimince onlara dayatılan kapitalizmde olduğunu kabul eder görünmektedir *(AOIC, SFE, pp.301-7; 319-25 and 325-33).* Bu durum hakkında, bugün kim ne düşünürse düşünsün, o monolitik bir tarih görüşüne açıkça karşıdır. İşte bu da kendi içinde yeni bir gerilim kaynağıdır. Marx'ın Hindistan ve Çin'e ilişkin yazıları, kapitalizmin kendiliğinden ortaya çıkmasının mümkün olmadığı yerlerde, sömürgeciliğin kapitalizmin gelişmesi için bir araç olabileceğini ortaya atmaktadır. Ancak, İrlanda'da İngiliz yönetiminin durumunu çözümlerken ise radikal bir şekilde farklı bir yaklaşıma sahiptir:

> 1873 ile 1801 arasında İrlanda'da sanayinin bütün dalları gelişmişti. Birlik, İrlanda Parlamentosu'na koruyucu önlemleri zorla kaldırtınca, sanayi yaşamı harap oldu... İrlanda bağımsızlığını kazandığında bu koruyucu önlemleri tekrar uygulamaya koymak zorundadır. *(letter, 30 November 1867, MESC, pp.184-5).*

İrlanda gelişmek istiyorsa, sanayisini boğan sömürge yönetiminden kurtulmak zorundadır. Marx'ın kapitalizmin sömürge yönetimi aracılığıyla gelişmesine ilişkin değerlendirmesinde belirgin olmayan iki karşıt yaklaşım mevcuttur.

Marx'ın düşüncesindeki son iki gerilim alanı, değişik teorik kolları birleştirmesinden kaynaklanan problemleri belirli bir açıklıkla göstermektedir. Bir yanda, felsefi materyalizmin etkisiyle tarihsel materyalizmin, doğanın önceliği ve bağımsızlığına yaptığı vurgu dikkat çekmektedir. Marx ve Engels, çağdaşlarının bilim ve bilimsel kanunlara ilişkin inançlarından fazlasıyla etkilenmişlerdir; toplumsal gelişme-

yi, doğal tarihin zorunlu süreci olarak açıklamaları bundan kaynaklanır. Öte yanda, Hegelci bütünsel tarih perspektifi de onlara oldukça çekici gelmekteydi. Engels, bunu şöyle belirtir:

> Hegel'i bütün diğer filozoflardan ayıran, onun düşünce tarzının temelindeki müstesna tarihsel anlamdı... Tarihte bir evrim, zincirleme bir iç bağlantı olduğunu göstermeye çalışan ilk düşünür Hegel'di, onun tarih felsefesindeki bazı şeyler bize bugün tuhaf görünse de temel kavrayışının ihtişamı hala hayranlığa layıktır. *(RKM, CCPE, p.224).*

Bütün bunlar, pratik teorisi ve karşı konulmaz doğal süreç fikrine aykırı soyut felsefi tasavvurlara duyulan güvensizlikle de birleşmektedir. Gelişmenin zorunlu kanunlarına ilişkin pasajlar, bireyleri ve onların tutumlarını tamamıyla yapısal ilişkilerin belirlediğinin altını çizerken, siyasal analizler ve diğer pasajlar, sınıf mücadelesinin ve insanların koşulları değiştirme kabiliyetinin önemini vurgulamaktadır. Bunlar, tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırmaya yönelik her girişimin çözmek zorunda olduğu sorunlar arasındadır. Ancak bunu yapmaya girişmeden önce, kurucularının ölümünden sonra Marksist gelenekte, bu gerilimlerin sadece bir yanını, tek taraflı olarak vurgulayan, tarihsel materyalizmin Ortodoks yorumunu inşa etmeye yönelen yolu incelemek gerekiyor.

# II

# ORTODOKS YORUM

Marx ve Engels'in ortak çalışmasının en önemli entelektüel mirasının tarihsel materyalizm olmasına rağmen, Marx'ın kendisi ne bu terimi kullandı, ne onun içeriğine ilişkin kesin bir tanım yaptı ne de tarihsel materyalizm terimini sistematik olarak ele aldı. Engels ise "materyalist tarih kavramı" *(bkz. AD, MESW, p.317)* ve "tarihsel materyalizm" *(bkz. Introduction, SUS, MESW, p.377)* terimlerini ortaya attı ve onu biçimsel olarak şöyle tanımlamaya çalıştı:

Tarihe bu açıdan bakış, önemli bütün tarihsel olay-

ların büyük harekete geçirici gücünü ve nihai nedenini, toplumun ekonomik gelişmesinde, üretim ve değişim tarzlarındaki değişmelerde, farklı sınıflara ayrılmada ve buna bağlı olarak sınıfların diğerlerine karşı mücadelesinde arar. *(Introduction, SUS, MESW, pp.382-3).*

Aslında, Engels'in 1878'de Marx'ın bilgisi ve onayı dahilinde bir kitap olarak yayınladığı *Anti-Dühring'*i *Alman İdeolojisi* ve 1859 Önsöz'ündeki ilk formülasyonlardan sonra kaleme alınan ilk tarihsel materyalizm değerlendirmesini içerir.

Engels'in *Anti-Dühring'*in içeriğine ilişkin Marx'ın desteğini ve Marx'la teorik görüşlerinin ortak doğasını abarttığı *(bkz. Carver, 1963, pp.125-8)* muhtemelen doğru olsa bile, ben yine de Engels'in fikirlerinin Marx'ınkinden kolaylıkla ayrılamayacağını ve Engels'in bilimsel ve natüralist yanı ağır basan kaygılarının, bizzat kendisinin de teslim ettiği gibi *(bkz. Gerratana, 1975, Vol. 1, p.118)* Marx üzerinde etkili olduğunu kabul ediyorum. Ancak, farklı vurgu ve kaygıların belirgin bir şekilde var olmasının farklı yorum ihtimalleri sağladığı. Marksizmde, kurucularının ölümünden sonra beliren yönelimler üzerinde çalışırken kesinlikle gözardı edilmemelidir. Engels'i Marksist Ortodoksluğu oluşturmakla suçlamak gülünç bir durum olsa da onun son yazılarının, özellikle de *Anti-Dühring'*in katı bir Ortodoksluğun gelişmesine olanak tanıyacak şekilde yorumlandığı doğrudur. Gerratana'nın göstermiş bulunduğu gibi *Anti-Dühring,* sosyalizmin sistematik ve tam bir sentezine olan ihtiyacı vurguladığı için Bernstein, Adler, Kautsky ve Plekhanov tarafından coşkuyla selamlanıyordu *(1975, Vol, pp.147-53).* Bu yazarların farklı politik ve teorik yönelimlerinin olması hiçbir sorun yaratmıyordu ve hepsi de *Anti-Dühring'*i eleştirel kökenlerinden ayrı olarak genel bir dünya görüşü, Mark-

sizmin ansiklopedik el kitabı olarak yorumluyordu. Bunun bir kez yapılması, Ortodoksluğu karakterize eden ilkelerin dogmatik kodifikasyonuna kapıları aralayacaktır.

Tarihsel materyalizmde Ortodoks yönelimin nasıl geliştirdiğini anlamaya çalışanlar iki aşırılıktan kaçınmak zorundadır. Bir yandan, Schmidt *(1971)* ve Fleischer'in *(1973)*, inanır göründüğü gibi, Ortodoks Marksizmin, Marx'ın gerçek düşüncesinin basit bir tahribi olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Öte yandan, Hoffman'ın ileri sürdüğü gibi, Ortodoks Marksizmin, sadece Marx'ın düşüncesinin geliştirilmesi olduğu düşüncesi reddedilmek zorundadır. Hoffman, şöyle diyordu:

> Marx'ı Marksizmle karşı karşıya koymak, ortaya çıkan gelişmelerden hangisinin orjinal olduğunu göstermeye çalışmak, bir ırmağın akışını, kendi gerçek kaynağından ayırmaya uğraşmak kadar anlamsız ve nafiledir. Marksizme göre Marx'ın teorisi, tarihin son yüzyılı boyunca gelişen bir teoridir. *(Hoffman, 1975, p.22)*.

İki uç da Marx'ın düşüncesinde gerilimler olduğunu anlamakta başarısız kalıyor, öncekiler, Marx'ın düşüncesine, Sovyet Marksizminden farklı övgüler düzüyor; sonrakiler ise Sovyet Marksizmini Marx'ın düşüncesinin devamı olarak onure ediyor. Bu yüzden de Ortodoksluğun ortaya çıkmasının, Marx'ın düşüncesinde belirli bir doğrultuda tek yanlı vurgulara olanak tanıyan ayrımların bulunmasıyla bağlantılı olduğunu göremiyorlar, bununla birlikte, sorun, Marx'ın düşüncesinin söz konusu yorumlarca tek yanlı vurgulanmasına indirgenemez.

Ortodoks Marksizmin ortaya çıkışı ele alınırken, sadece Engels'in yazılarının sonraki kuşak tarafından belirli bir şekilde yorumlandığı değil, aynı zamanda, Marx'ın kendi-

sinde de bu yoruma destekler bulunduğu göz önünde tutulmak zorundadır. Zira, Ortodoksluğun inşası basit bir entelektüel tercih sonucu olmamıştır. Ben sorunun teorik yanları ve Marx'ın çalışmalarıyla bağlantıları üzerinde yoğunlaşacağım; Marx ve Engels'in ilk kuşak Marksistler tarafından yorumlanışının bu yazarların içinde bulundukları sınıf pratik ve mücadelelerinin karakteristiklerine fazlasıyla bağlantılı olduğunu anlamak için bunu yapmak gerekiyor. İki temel kavrayış da bu açıdan önemli. Birincisi, ilk önemli işçi sınıfı partisi olan, Alman SDP'nin stratejisini ve siyasal etkinliklerini mevcut durum koşulladı. Yeni yaratılan bir hareket için işçi sınıfının örgütlenmesini güçlendirmek, sendikalar oluşturmak, hayati bir önem taşıyordu ve işçilerin ekonomik mücadelelerini büyütmek öncelik arz ediyordu. Ekonomik mücadele üzerindeki vurgular, zamanla kapitalizmin iç ekonomik çelişkilerin gelişmesiyle kendiliğinden çökeceği inancına dönüştü *(bkz. Laclau, 1977, pp.126-7)*. Marx'ın karşı konulmaz "doğal tarih" süreci görüşünü esas alan ekonomist yorum, bu bağlamda egemen hale geldi. Bunun en önemli temsilci Kautsky'ydi.

Birinci Dünya Savaşının patlaması, bu beklentileri darmadağın ederken, Alman SDP'sinde bölünmelere ve onun kapitalist sisteme entegre olmasına yol açtı. Salvadori'nin belirttiği gibi bu paradoksal sonuç, "Alman Sosyal Demokrasi'sinin, geniş bir kitle desteğini harekete geçirerek emperyalizmin çabalarını boşa çıkarmak yerine, teori gereği, hızla sonuna yaklaştığına inandığı kapitalist sistemle kesin hatlarıyla ve açıkça temasa geçmeye mecbur kalan ilk büyük işçi sınıfı partisi olmasından kaynaklanıyordu" *(Salvadori, 1979, p.19)*. İkinci önemli husus, Bolşevik Parti'nin 1917 devriminden sonra, Marx ve Engels yorumunu temelinde bulunduran ve dogmatik "resmi doğrultu"yu komüntern ka-

nalıyla başka partilere dayatan monolitik ve otoriter bir bürokrasi geliştirerek evrilmesidir *(bkz. Poulantzas, 1977, pp.17-24 ve 223-33)*. Böylece İkinci Enternasyonal'in ekonomizmine tarihsel materyalizmin temel ilkelerini belirleyen ve bu ilkeleri kanunlar halinde bir araya getiren "resmi" Sovyet yorumu eklendi. Ortodoksluğun oluşumunun son aşamasına, Stalin'in 1938'de yayınlanan ünlü küçük kitabı *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm (Stalin, 1976)* damgasını vurdu, bu kitap gerçekten etkili oldu ve temel konularda Sovyet el kitaplarında *(bkz. Kuusinen et. al., Kelle and Kovalson, 1973)* ve bazı Batılı yazarlarca *(bkz. Hoffman, 1975)* hala tekrarlanmakta ve övgüyle karşılanmaktadır.

Tarihsel materyalizmin Ortodoks yorumunun temel elemanları, en iyi Marx ve Engels'in düşüncesindeki dört gerilim alanına bakılarak açıklanabilir, ilk olarak sonraki Marksist kuşağın, Stalin temel önermeleri kodifiye edilinceye kadar bunlara ne şekilde temas ettiğine ve ikinci olarak da bu önermelerin nasıl yayılıp savunulduğuna bakmak gerekir. Söz konusu temel önermelerin karakterleri dört noktada özetlenebilir. Birinci olarak, tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin ilkelerinin toplum ve tarih çalışmalarına uygulanması ya da aktarılması olarak ele alınmaktadır. İkinci olarak, bilinç maddi gerçekliğin bir yansımasıdır, çünkü varlık maddi önceldir ve bilinçten bağımsız olarak mevcuttur. Üçüncü olarak, üretici güçler tarih boyunca gelişme eğilimindedir ve ekonomik yapıdaki değişmelerin, bu yolla da toplumun diğer alanlarındaki değişmelerin başat, belirleyici faktörüdür. Dördüncü olarak, tarih doğal kanunların gelişmeci mantığına uygun olarak, evrensel ve zorunlu aşamalar boyunca ilerlemektedir ve karşı konulmaz bir şekilde insanlığın sınıfsız topluma ulaşmasını sağlayacaktır. Bu temel önermelerden bazılarını açıklayan ya da savunan ve bu bö-

lümde tartışılan bütün yazarların bütün önermeler ya da onlardan kaynaklanan bütün problemler konusunda mutabık olmaları gerekmediğini belirtmek önemlidir.

## Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm

Lenin'in tereddüt etmeksizin, "Marx'ın kendi dünya görüşünü sık sık diyalektik materyalizm olarak adlandırdığını, Engels'in *Anti-Dühring'inin el yazmalarının tamamını okuduğunu* ve kitabın bütünüyle, onun dünya görüşünü açıkladığını" *(1972a, p.294)* ileri sürmesine rağmen, aslında bu terim ne Marx ne de Engels tarafından kullanıldı. Gerçekte "diyalektik materyalizm", Holbach ile Helvetius'un "metafizik materyalizm"iyle Hegel'in "diyalektik idealizm"ine karşı "Marx'ın felsefesinin en uygun adlandırılması olarak" *(Plekhanov, 1972, p.220, note)* 1894 yılında, Plekhanov tarafından ortaya atıldı. Ancak, Lenin bütün varlıkların doğasında mevcut olan diyalektik kanunlarıyla, genel ve bağımsız bir felsefe olarak kabul ettiği diyalektik materyalizm ve Anti-Dühring'i arasında bağlantı görmekte şüphesiz haklıydı. Bir yandan, Engels, sadece diyalektiği hareketin doğa ve topluma uygulanabilecek genel ilkesi olarak *(Preface, AD, p.15, diyalektiğin bir tanımı için bkz, AD, pp. 168-9)* sunmaz, ama aynı zamanda "doğa diyalektiğin kanıtıdır" *(AD, p.33)* görüşünü benimsediğinden, onun doğaya uygulanışının geliştirilmesinin de peşindedir. Dühring'in gerçek şeylerde çelişki bulunmayacağı itirazına karşı Engels, biz onları hareketsiz olarak ele aldığımız sürece bu doğru olabilir, fakat şeyleri hareket içinde ele alır almaz çelişki ortaya çıkar: "Hareketin kendisi bir çelişkidir" *(AD, p.144)* görüşünü ortaya atar.

Bu temel görüşü takip eden Engels, daha sonra fiziksel elementlerin mekanik değişimlerinde, kimyasal reaksi-

yonlarda ve matematikte diyalektiğin nasıl işlediğini göstermeye girişir *(aynı zamanda bkz. AD, pp. 161-170)*. Sonra, Doğanın Diyalektiği'nde Engels, fizik, astronomi, jeoloji, biyoloji vb'den çıkardığı ısı, elektrik, sürtünme vs. gibi diğer örneklerle bu düşünceleri daha da ayrıntılandırır ve genişletir. Öte yandan, Engels, Hegel'i takip ederek doğanın ve toplumun tarihinden soyutladığı diyalektiğin genel kanunlarını tesbit etmeye ve ayrıntılandırmaya girişir. Ona göre, bunlar şöyledir:

Bunlar üç esasa indirgenebilir:

Niceliğin niteliğe dönüşümü ve vice versa (tersi);

Karşıtların birliği kanunu;

Yadsımanın yadsıması kanunu;

Bunların üçü de Hegel tarafından, düşüncenin saf kanunları olarak geliştirildi *(DON, p.62)*.

Ancak, bu kanunları belirliyorken Engels, "şeyin çevresinde dönmek" gereği duyduğu kadarıyla açıkça Hegelci bir diyalektik kavramı kullanmaktadır, ama bu kanunlar düşüncenin saf kanunları olarak kabul edilmiyor aksine doğa ve tarihten çıkarılıyordu.

Hegel için bir yanda doğa, öte yanda düşünceye uygun düşen bir ayrım bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda, farkın göründüğü kadar önemli olmadığı ortaya çıkar. Öyle ki, Colleti'nin gösterdiği gibi, Hegel için düşünce üretimiyle doğa ve tarih süreçleri eşzamanlıdır ve "fikirlerin diyalektiği aynı zamanda maddenin diyalektiğidir." *(1975,p.11)*. Marx'ta da kendi diyalektiğinin Hegel diyalektiğinin "basit bir tersine çevrilmesi" *(Afterword, K, Vol. 1, p.29)* olduğu şeklinde açıklamalar bulunabileceği doğrudur, ama aynı zamanda başka pasajlarda iki kavram arasındaki farkın basit bir tersine çevirmeden daha büyük olduğunun

bulunabileceği *(bkz. I. Bölüm)* de doğrudur. *Anti-Dühring* ve *Doğanın Diyalektiği*'nde böyle bir karşı denge bulunmaz, bu yüzden, Marksist kuşakların *Anti-Dühring*'i Marksizmin temelini oluşturan kesin açıklama olarak almaları ve hatta diyalektiği Hegelci versiyondan da öte bütün varlıkların evrensel ilkesi olarak kodifiye etmeye çalışmaları şaşırtıcı değildir.

Bu durum, diyalektiği sadece diyalektik materyalizm olarak adlandırılan ayrı bir hareket felsefesi olarak değil, ama aynı zamanda formel mantığı aşan daha yüksek bir mantık olarak kuran Plekhanov'da daha belirgin durumdadır. Ona göre maddenin hareketi mantıksal özdeşlik ilkesiyle çelişir, çünkü "hareket eden bir beden hem belirli bir yerdedir *hem de orada değildir*" *(Plekhanov, abç, p.90)* Diğer bir deyişle, Engels'i takip ederek, hareket bir çelişkidir; ama eğer böyleyse "*ya* formel mantığın 'temel kanunları'nı kabul ederek hareketi inkar etmek, *ya da* hareketi kabul ederek bu kanunları inkar etmek" *(ibit., pp.91-2)* seçeneğiyle yüzyüze gelmiş buluruz. Bilmecenin tek çözümü, hareketsizliğin, hareketin bir momenti, formel mantığın da diyalektik mantığın belirli bir anı olduğunu kabul etmektir *(p.94)*. Bu konum, Anti-Dühring'te bulunan ve diyalektiği "daha kavrayıcı bir dünya görüşünü" ve "günümüz doğal biliminin en önemli düşünme biçimini" *(AD, pp.36, 161 ve 392)* sağladığı için formel mantıktan üstün tutan görüşleri biçimlendirir ve açıklar. Bunun dışında Plekhanov, niceliğin niteliğe dönüşümünü ve hem toplumun hem doğanın evriminde sıçramaların bulunduğunu çok fazla vurgular *(Plekhanov, 1972, pp.77-8; and n.d.a. 35-7)*.

Hegel'in diyalektiğine Lenin de benzer bir hayranlık duymakta ve hatta "Hegel'in Mantık'ının bütünü üzerinde çalışmadan ve onu anlamadan Marx'ın Kapital'ini, özellikle

de kitabın ilk bölümünü tamamen anlamak mümkün değildir. Sonuç olarak yarım yüzyıl sonra hiçbir Marksist, Marx'ı anlamıyordu" *(Lenin, 1972b, p.180)* görüşünü ileri sürmektedir. Bu nedenle Marx'ın diyalektik metodun kendine has bir analizini bırakmamış olması sorun yaratmaz, çünkü "Marx *Kapital*'in mantığını bırakmıştır ve sorunun çözümü için kesinlikle ona başvurmak gerekmektedir" *(Lenin, 1972, p.319)*. Lenin, diyalektikten "bütün doğal süreç ve olguların" karşıtların özdeşliği ile kavranılmak zorunda olmasını anlıyordu *(p.360)*. Bu yüzden, toplumun diyalektiği aynı zamanda matematik, mekanik, fizik, kimya vb'in de bulunan genel diyalektiğin sadece özel bir durumudur. Bütün doğal bilimler, doğadaki diyalektik hareketi, "bireyselin evrensele; rastlantının zorunlu bağlantılara, modülasyonlara dönüşümünü ve karşıtların karşılıklı bağlantılarını" *(p.362)* sergiler.

Buharin ve Stalin, önceden genel olarak "diamat" diye adlandırılan temel ilkeleri işleyip, tasnif edip biraraya getirdikleri için Ortodoksluğun gelişmesinde hayati bir itici kuvvet oluşturdular. Kavramın ilk ilkeleri madde ile zihin arasındaki ilişkiye değiniyordu ve sonraki bölümle bağlantılıydı. Fakat belirtmek gerekiyor ki bu Marx ve Engels'in kavramındaki birbirine yakından bağlı iki boyuttan besleniyordu. Birinci olarak, Marksizmin kurucuları için bilinç teorisi, tarihsel materyalizmin bir parçasıydı ve onunla bu bağlamda ilgileniyorlardı. İkinci olarak, Marx ve Engels'in bilinç tartışmaları madde ve zihne ilişkin genel, soyut, felsefi bir inceleme değildi. Ancak söz konusu durumda, Engels'in doğanın diyalektiğine ilişkin çalışmaları ve Marx'ın bazı görüşleri, benzer soyutlamalar için sağlam bir zemin oluşturuyordu. Marksizmin Ortodoks bir felsefe olarak doğumunun en başlarında diamat, Buharin ve Stalin tarafından kodifiye

edildiği biçimiyle, bilinç ve diyalektiğin tartışıldığı düzeye yerleştirildi: Tarihsel toplumların somut analizi olarak değil, genel soyut ilke ve kodifikasyonları olarak. Diyalektikle ilgili olarak, Buharin doğa ve toplumu incelemenin iki yolunu ayırt etmektedir: Statik bakış açısı ve dinamik bakış açısı. Sadece ikincisi doğru konumdur, çünkü dünyadaki hiçbir şey değişmez değildir ve her şey kökeninden yıkımına kadar kendi gelişimi içinde anlaşılmak zorundadır. Bu diyalektik bakış açısıdır *(Buharin, 1965, pp. 63-4)*. Buna ek olarak, olgular, soyutlanmış örnekler olarak değil, ama kendi karşılıklı ilişkileri içinde değerlendirilmelidir. Sonra bu diyalektik yöntem iki temel prensibi gerektirir: *"Bütün olgular kendi ayrılmaz ilişkileri içinde ele alınmalıdır; ve ikinci olarak ise bu olgular kendi hareket durumları içinde değerlendirilmelidir" (Buharin, 1965, p.69)*. Buharin, bundan toplum çalışması için yöntemsel sonuçlar çıkarır; her toplum kendine has terimlerle ele alınmak zorundadır *(p.9);* bütün toplumlar kendi gelişimi ve zorunlu yok olması bağlamında değerlendirilmek zorundadır *(p.70)*. Hareketin temeli kesinlikle çelişkidir. Buharin'in Hegel'i anlayışı, bu boyutuyla diyalektiği üç aşamalı bir sürece indirger: *tez* (dengenin başlangıç durumu) *antitez* (dengenin dağılması) ve *sentez* (çelişkinin uzlaşması) *(p.74)* bu suretle, toplumla çevresi arasındaki ilişki tiplerini de sınıflandırır: sabit denge, pozitif göstergeli sabit olmayan denge ve negatif göstergeli sabit olmayan denge *(pp.75)*.

Buharin, niceliğin niteliğe dönüşümü ile *(Plekhanov için de önemli bir ilgi alanı oluşturan)* doğa ve toplumdaki ani dönüşümlere ilişkin diğer bazı elemanlar da gösterir. Fakat nihai olarak onu bugüne bırakan Kolakowski'nin haklı bir şekilde "bütün bir kuşak için Marksist ilmihal oluşturdu" *(1978, Vol. 3, p. 97)* diye nitelendirdiği Stalin'dir. Olağanüs-

tü etkili bir kitapçık olan *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, Plekhanov, Buharin ve Lenin'inkiler gibi yaratıcı hiçbir şey içermiyordu, ama Ortodoksluğun son yorumunu sistematik bir pedagoji olarak sunuyordu. Bunun dışında, tarihsel materyalizmin müştak konumunu, nihai olarak takdis eden metindi:

> Tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin ilkelerinin toplumsal hayata ilişkin çalışmalara uzanması ve diyalektik materyalizmin ilkelerinin toplum hayatı olgusuna, toplum ve onun tarihine ilişkin çalışmalara uygulanmasıdır. *(Stalin, 1976, p.835).*

Stalin, diyalektik materyalizmi, felsefi materyalizmin diyalektik yöntemle kombinasyonu olarak izah eder. Önceki, temelde bilinç teorisiyle ilgili olduğu gibi ikinci ayrımda değerlendirilecektir. Stalin, diyalektiğin metafiziğin doğrudan karşıtı olduğunu kabul eder ve ona göre diyalektik dört temel özelliğe sahiptir. İlk olarak, doğa ayrılmaz bir bütün olduğu için "her olgu ancak kendi etrafını kuşatan olgularla ayrılmaz bağlantısı içerisinde ele alındığı takdirde anlaşılabilir ve açıklanabilir" *(Stalin, 1976, p.837).* İkincisi, doğa, şeylerin sürekli ortaya çıktığı, geliştiği ve parçalandığı sürekli bir hareket durumu olduğu için, hareket ve değişimin bakış açısından ele alınmak zorundadır *(p.839).* Üçüncüsü, doğadaki gelişme niceliksel değişmelerin tedrici birikimi değil, "bir durumdan diğerine sıçrayarak geçen" *(p.838)* ani temel niteliksel değişimler oluşturan niceliksel değişimlerin birikimidir. Dördüncüsü, "doğadaki bütün şey ve olguların yapısında içsel çelişkiler mevcuttur ve bunların tümü de kendi negatif ve pozitif yanlarını içlerinde barındırır" *(p.840),* karşıtların çatışması gelişme sürecinin dayanağıdır.

Sovyet el kitapları, küçük varyasyonlarla, Stalin'in anlayışını tekrar edip yorumlamayı günümüze kadar sürdürdü-

ler. Ortodoksluğun verili ya da yerleşik ilkelerini referans göstermeksizin doğanın diyalektiğini savunmaya yönelik bağımsız girişimler sadece Batı'da bulunabilir. Fransız komünistler, sorunu oldukça soyut ve çoğunlukla bir sonuca ulaşmayacak tarzda ele almaktadır, ancak, diyalektiğin neler içerdiğini felsefi olarak belirlemeye duyulan teorik ihtiyaç nedeniyle, eninde sonunda, diyalektik kanunları için ayrı bir felsefi ele alış tarzını kabul etmektedirler *(bkz. Séve, 1974; Cotten, 1977, Jaeglé, 1977).*

Büyük Britanya'da ise Hoffman, doğanın diyalektiğini savunurken, insan diyalektiğinin varlığını kabul ettiğimiz takdirde, doğanın diyalektiğini de kabul etmek zorunda olduğumuz görüşünü ortaya atar, "insan diyalektiğini diyalektik olarak anlayabilmek için onun yaradılışını anlamamız gerekir. Bu yaradılış ise, bir dairenin içinde dolanıp duran doğa terimleriyle anlaşılamaz" *(Hoffman, 1975, p.60)* ya da başka bir deyişle, mekanik doğa diyalektik insanı üretemez *(p.63);* bu yüzden, "maddenin, diyalektik olarak adlandırılan 'üretkenlik ve yeniliği' gerçekten içermediği durumda, maddenin tarihsel gelişimi rasyonel olarak açıklanamaz; dolayısıyla maddenin gelişimi açıklanamadığı gibi, insanın gelişimi de açıklanamaz" *(p.61).* Kısacası Ortodoksluk için diyalektik, bütün varlıkların doğasında mevcut olan hareketin evrensel ilkesi olarak beliren, toplumsal pratiklerden bağımsız genel bir felsefe olarak gösterilebilir ve tarihsel materyalizmi ortaya çıkarmak için topluma uygulanır.

## Yansıma Olarak Bilinç

Marx ve Engels'te sezgisel bilinç ile yansıma olarak bilinç arasında nasıl bir gerilim bulunduğunu gördük. Marx'ın ölümünden sonra, Marksist olduğunu açıklayan, bi-

linci kendi ekonomik koşullarına indirgeyerek ona aktif bir rol vermeyi yadsıyan birçok görüş ortaya çıktı. Bu görüşler o kadar hızlı ortaya çıktı ki, Engels son yıllarında onlara karşı durmak zorunluluğunu hissetti ve yazdığı birçok mektupta doğru yaklaşımı benimsetmeyi denedi. Şunları söylüyordu:

> Bazı gençlerin, ekonomik yana gerektiğinden fazla vurgu yaptığı gerçeğinden kısmen Marx'la ben sorumluyuz. Hasımlarımıza karşı, öncelikle onların kabul etmediği ana ilkeyi vurgulamak zorundaydık, onların karşılıklı etkileşim içinde olduğu diğer faktörleri yeterli ölçüde belirtmek için gereken yer, zaman ya da olanağa ise çoğunlukla sahip değildik *(letter to J. Bloch, 21-22 September 1890, MESC, p.396).*

Engels, üç şeyi vurgulamaktadır. Birincisi, ekonomik faktör son durumda belirleyici olsa da tek belirleyici değildir, "bir tarihsel öğenin ortaya çıkmasının nihai nedeni ekonomiktir, ancak o bir kez ortaya çıktı mı tepki göstermeye de başlar ve kendi çevresi hatta onu ortaya çıkaran etkenlere karşı da hareket edebilir *(letter to F. Mehring, 14 July 1890, MESC, p.393).* İkinci olarak, bilinç alanında ekonomik faktörün nihai üstünlüğü, bilincin kendi alanının gerekli kıldığı ilişkiler çerçevesinde işler *(letter to C. Schmidt, 27 October 1890, MESC, p.401).* Üçüncü olarak, bilincin etkisi "sonsuz rastlantılar dizisi" içinde sulandırıldığı için ekonomik hareket kendini belirgin olarak dışa vurur *(letter to J. Bloch, 21-22 September 1890 and to W. Borgrus, 25 January 1894, MESC, pp.395 and 433).*

Engels'in ekonomik indirgemeciliğe karşı son mücadelesinin aynı zamanda bilinci gerçekliğin tam bir yansıması olarak gören Ortodoks görüşe bazı öğeler sağlaması paradoksal görünebilir. Ama durumun bu olduğu görülüyor. Bu

mektuplarda Engels'in bilinci hala bir yansıma olarak gösterdiği bütünüyle doğru değil *(bkz. MESC pp.4001, 401 and 434)*, ama bilincin pratik teorisi bağlamında değil de halihazırda oluşmuş olan alanlar ya da karşılıklı etkileşim halinde bulunan durumlar bağlamında ele alındığı doğru. Bir yandan, bilince biraz nedensel etkililik veriliyor, ancak bu yapılırken, bilinç sadece verili ekonomik süreçlerin yansıması olarak kabul ediliyor, onun bu süreçleri öngördüğü ve onların oluşumuna katıldığı ise belirtilmiyor. Öte yandan, bilinci gibi böylesi nedensel etkililiğe, kendisini gizleme eğilimi taşıyan çok sayıda rastlantısal güçün varlığından ötürü çok sınırlı bir yer verilmekte ve böylece esaslı ekonomik güçlerin kendilerini dışa vurmasına olanak tanınmaktadır. Engels'in toplumsal yaşamın verili bir alanı bağlamında bilinç analizi, şüphesiz en iyi alt ve üst yapı metaforu içinde açıklanabilir.

Ekonomik indirgemecilik karşıtlığıyla, yansıma teorisi arasındaki aynı paradoksal kaynaşma Plekhanov'da da mevcuttur. Labriola'nın gözden geçirdiği tamamlanmamış çalışmalarının derlemesinde *(1970)*, Plekhanov, ekonomik etken teorisini, "toplumsal insan etkinliğini parçalayan" *(1976, p.15)* bir soyutlama olduğu için eleştirir. Gerçek materyalist der "ekonomik faktörün her yere çekilmesine karşıdır. Daha da ötesi, toplumsal hayatta hangi faktörün egemen olduğunu sormak bile ona anlamsız görünür" *(p.9)*. Gerekli olan, toplumun hareketini belirleyen güçleri ayıran bir teori değil, aksine "toplumsal hayatın birleşik bir görüşüdür". Yasa, ahlak ve devlet ekonomik etkenler tarafından belirlenir, doğrudan ve dolaysız değil. Sonuçta, Plekhanov, bilincin gerçekliği aşan bir karakterde olduğunu kabul eder: Kendi sosyal ekonomik kökeninin etkisi altında olmayan tarihsel gerçek yoktur; ancak, belirli bir bilinç durumunu izlemeyen, onunla birlikte gitmeyen ya da onun önünde olmayan tarih-

sel gerçekliğin olmadığını söylemek de daha az doğru değildir" *(p.23)*.

Ancak, diğer taraftan Plekhanov, ardışık ve fazlasıyla mekanik bir üst yapı değerlendirmesini önerir, ona göre, bütün toplumsal fenomenlerin temel nedeni üretici güçlerdir, bu üretici güçler ekonomiyi, politikayı ve tamamıyla geçici bir ardıllıkta, bilincin en soyut biçimlerinde son bulan diğer alanları belirlemektedir:

Şu durumda, "alt- yapı" ve "üst- yapı" arasındaki ilişkiye dair Marx ve Engels'in görüşlerini kısaca özetlemek istediğimizde şunları göz önünde bulundurmalıyız:

1) *Üretici güçlerin durumu;*

2) Bu güçlerin koşulladığı *ekonomik ilişkiler;*

3) Verili ekonomik "temel" üzerinde gelişen *sosyo-politik sistem;*

4) Kısmen doğrudan var olan ekonomik koşullar tarafından ve kısmen de bu temel üzerinde yükselen bütün sosyo-ekonomik sistem tarafından belirlenen *toplumda yaşayan insanların mentalitesi;*

5) Bu mentalitenin özelliklerini yansıtan farklı *ideolojiler (Plekhanov, abç, p.70).*

Bu yüzden, Plekhanov için, insanların psikolojisinin toplumun genel yapısını yansıtması şaşırtıcı değildir, öyle ki *"toplumun psikolojisi daima en iyi şekilde onun ekonomisinde özetlenir" (1972, p.165).* Bir kez daha alt- yapı üst- yapı bağlamında yansıma fikri belirmektedir.

Kautsky'de ise bilinç teorisi açıkça indirgemeci bir ifade kazanır. Ancak, Kautsky ekonomik indirgemecilikten öte, bilinci "yaşam için yürütülen toplumsal mücadelede bir silah" *(1975a, p.134)* olarak kabul eden *(fazlasıyla Darwin'in görüşleri üzerinde temellenmiş)* materyalist bir kav-

ram önerir. Bu anlamda insanlar, hayvanlardan farklı değildir; hayatta kalmak ve uyum sağlamak için bilinci kullanırlar. Zira bütün bilinç formları, özellikle de ahlak kuralları keyfi değildir ve toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanır *(p.118)* "her toplumsal form, ayakta kalmak için kendisine uygun belirlenmiş ahlaki değerlere ihtiyaç duyar" *(p.119)*. Bu ahlaki değerlerin de toplumla birlikte değiştiği ve farklılığa uğradığı anlamına gelir: Ancak bu mekanik bir süreç değildir:

> İdeolojik üst yapının geri kalanı da ahlaki değerler gibi üretim biçimi üzerinde yükselir. Belirli bir periyotda, kendini kendi temelinden ayırarak, bağımsız bir varlığa sahip olabilir. *(Kautsky, 1975a, p.123)*.

Ancak, bu bilincin toplumsal gelişmeyi belirlediğini öne sürmenin nedeni olmaz. Engels'i izleyerek Kautsky altyapı ve üst- yapı arasında karşılıklı bir ilişki bulunduğunu ve ideolojik faktörün ekonomik gelişmeyi kolaylaştırabileceğini kabul eder. Fakat, bu sadece bilincin toplumsal yaşama bağlı olması ve onu yaratan toplumsal ihtiyaçlara denk düşmesi durumunda söz konusudur.

Bu, Cohen'in tekrar moda haline getirdiği *(1978)*, fonksiyonalist bilinç açıklamasıdır; alt- yapılar üst- yapıları gerektirir ve sonrakinin karakteri öncekinin ihtiyaçlarına bağlıdır. Zira, moral değerler uzun bir süre kendilerini ayrı tutarak varlığını koruyabilse de, daha fazla ekonomik gelişme, egemen ahlakla toplumun bireyleri arasındaki çelişkiyi güçlendirir ve yeni ihtiyaçlar yaratır. Ahlak, uzun vadede, kendini yeni toplumsal ihtiyaçlara adapte etmek için mutlaka değişikliğe uğrar. Kautsky, daha sonra şunları söyler:

> Tarihsel materyalizm ahlakı, göksel yüksekliklerden yere indirdi. Biz onun hayvansal kökenini bilmeyi ve teknik gelişmenin evrimince koşullanan insan toplumu

içindeki ilerleme yolunu görmeyi öğreniyoruz... Toplumun gelişmesinin normatif faktörü olarak ahlaki ideali yıkarak, toplumsal hedeflerimizi sadece maddi temellerin bilgisinden çıkarmanın yolunu bütünüyle öğretecek olan yalnızca tarihsel materyalizm kavramıdır *(Kautsky, 1975b, p.38).*

Ve onun, ideolojik faktörlerin, özellikle de ahlaki olanların, kapitalizmde öncekiler onunla hayli bağımsız bir etkinliğe sahip olduğunu *(Bernstein, 1975, p.21)* savunan Bernstein'e şiddetle karşı çıkmasının nedeni de budur. Kautsky, insan bilincinin toplumsal varoluş tarzlarına geçmişe oranla daha az bağımlı olmadığını ve insanların kendi sorunlarına istedikleri gibi çözümler bulamayacakları görüşünü savunmaktadır *(Kautsky, 1975b, p.38).*

Lenin, Ortodoksluğun gelişimine, bilinç teorisiyle ilgili oldukça önemli bir katkı sunmuştur. Lenin, ilk teorik yazılarından itibaren öncekinin başat, sonrakinin ise türevsel ve ikincil karakterinin vurgulandığı bir alt- ve üst- yapı yorumunu benimsedi. Bu maddi ve ideolojik toplumsal ilişkiler arasındaki kesin bir ayrımla açıklandı. Önceki "İnsan bilincinden geçmeksizin biçim kazanır, sonraki ise biçim kazanmadan önce insan bilincinden geçer" *(Lenin, 1976, p.318).* Toplumdaki düzenlilikleri ve tekrar belirmeleri bilimsel olarak gözleme olanağını sadece maddi toplumsal ilişkiler sağlar. İdeolojik toplumsal ilişkiler toplumun bilimsel olarak incelenmesine olanak tanımaz. Bu suretle ilk kez, maddi toplumsal ilişkilerin inşasının bütünüyle dışında tutulur ve alt-üst yapı metaforu ilk kez toplumsal hayatın farklı alanlarının açıklaması haline gelir.

Bu ilk dönem görüşleri Lenin tarafından, felsefi materyalizm ve özellikle de şeylerin bizim dışımızda varolduğu ve imgeler olarak bilincimizde yansıtıldığı görüşünü benim-

seyen bir yansıma teorisiyle tamamlandı. *(Lenin, 1972a, p.119)*. Kendisinin de belirttiği gibi "madde, insandan bağımsız olarak var oluyorken, duyularıyla insana ulaştırılan ve duyularımız tarafından kopya edilen, fotoğrafı çekilen ve yansıtılan nesnel gerçekliğe delalet eden felsefi bir kategoridir" *(p.145)*. Bu aynı zamanda, maddenin "birincil", bilincin ise "ikincil" olduğu anlamına gelir *(p.145)*. Lenin'in madde ve bilinç tartışmasında ilginç olan, onun ilk kez tarihsel materyalizmden açıkça ayrılması soyut ve tarih dışı olan ve diyalektik materyalizm olarak adlandırılan bu yeni felsefi disiplin bağlamına oturtulmasıdır.

Ortodoksluğun diğer görüşlerini olduğu gibi, diyalektik materyalizmin iki temel öznesinden birisi olan bilinç doktrinine nihai biçimini vererek onu kodifiye eden de Stalin ve Buharin'dir. Buharin, önce düşünce yeteneğinde olmayan maddenin var olduğu ve daha sonra bu maddenin düşünen insana geliştiği görüşünden hareket eder. Zira, "madde düşüncenin anasıdır; düşünce maddenin değil... düşünce sonra gelir, bu yüzden onu ebeveyn olarak değil, evlat olarak düşünmek zorundayız" *(Buharin, 1965, p.54)*. Buharin bundan, maddenin nesnel ve bağımsız bir varlık olarak düşünce olmaksızın mevcut olduğunu çıkarır. Toplumun kendisi, doğanın ürünü bir varlık olarak maddi üretim üzerinde temellenir ve maddi üretici güçler olmaksızın toplumsal bilinç var olamaz. " 'Zihinsel kültür' olarak adlandırılanın gelişmesinin temelini yaratan maddi üretimin evrimidir... *Toplumun zihinsel hayatı üretici güçlerin fonksiyonudur" (p.61)*. Şüphesiz bu düşüncenin hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmez, ancak, insanların neden öyle düşündüğü sorusunun cevabı toplumun maddi koşullarında bulunacaktır.

Stalin ise kendi açısından Marksist felsefi materyalizmin ilkelerini düzenli bir şekilde sıralandırır. Birinci olarak

metaryalizm "dünyanın kendi bütün doğasıyla maddi" *(Stalin, 1976, p.844)* kabul eder. İkincisi "maddeyi ve doğal varlığı bilincimizin dışında ve bilincimizden bağımsız olarak mevcut olan nesnel gerçeklik" *(p.845)* olarak ele alır. Bunun sonucu olarak, madde birincil, bilinç ise maddenin yansıması olduğu için ikincil ve türemiştir. Üçüncüsü, materyalizm "dünyanın ve onun kanunlarının bütünüyle bilinebilir olduğunu" *(p.846)* ve bu bilginin doğru ve güvenilir olduğunu kabul eder. Bu yalnızca doğa değil, aynı zamanda toplum için de doğrudur; "bu nedenle toplumların tarihini inceleyen bilim, toplumsal fenomenlerin bütün karmaşıklıklarına rağmen örneğin biyoloji kadar kesin bir bilim olabilir" *(p.849)*. Aynı zamanda, maddenin birincil, bilincin ise ikincil olmasını toplumun maddi yaşamının birincil, tinsel yaşamının ise ikincil ve türemiş olduğu takip eder. Bunun bir kez daha vurgulanması, tabii ki düşüncenin hiçbir etkisi olmadığı "ve toplumsal varlıkla karşılıklı etkileşim"de *(p.851)* bulunmadığı anlamına gelmez. Buharin gibi Stalin de teorinin kitleleri etkisi altına aldığında maddi bir güç haline geldiğini söyleyen Marx'ın ilk görüşünü benimser, ancak bu teori maddi hayatın gelişiminceoluşturulan görevlerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Daha sonraki Sovyet metinlerinde, önemli pek bir farklılık yoktur, konuya ilişkin metinlerin büyük çoğunluğunda Stalin ve Lenin tekrar eğilip durulmaktadır *(örn. bkz. Kelle and Kovalson, 1973, pp.60-64)*. En ilginç olanı Hoffman'ın yansıma teorisi savunusudur. Tabii ki o da Ortodoksluğun iyi her savunucusu gibi Marx, Engels ve Lenin'in görüşlerinde tam bir soyut ve teorik tutarlılık ve bütünsellik ve tam bir özdeşlik bulunduğunu kabul ederek işe başlar. Daha sonra ise Felsefe Defterlerin'den bazı kanıtlarla, kendi desteklediği teoride Lenin'in tereddütünün bulunmadığını gös-

terir. Ancak, bunun ötesinde yansıma teorisinin kabul edilmediği durumda, dünyayla ilişkimiz bilinemez olacak ve düşüncemizle dış dünya arasında herhangi bir denk düşüm bulunup bulunmadığını anlamak olanaksız hale gelecektir *(Hoffman, 1975, p.73)*. İkinci olarak, yansımanın kendisi bütünüyle pasif değil, aksine aktif bir süreçtir. Öyle ki, Lenin, "yansıtmak", "kopyalamak", "fotoğrafını çekmek" gibi terimleri kullandığında, "insan olumsalındaki pratik etkinliklere" işaret etmektedir *(p.81)*. Üçüncü olarak, Marx ve Engels, Aydınlanma'nın felsefi materyalizmini bertaraf etmemiş, aksine onu kendi temelleri üzerinde kurmuştur *(p.83)*. Dördüncü ve en önemlisi, Marx'ın görünenle gerçek olan arasındaki ayrımını anlamak için yansıma teorisi hayatidir. Gerçeklik görüntüden sadece "birinin diğerinin yanlış *yansıması*" olduğu kabul edilerek ayrılabilir. Beşincisi, "yalnızca, düşünceler gerçek dünyayı yansıttığı için insan pratiği mümkün olmaktadır" *(p.103)*.

## Üretici Güçlerin Başatlığı

1859 Önsöz'ünün ilk formülasyonlarıyla Anti-Dühring'in bazı formülasyonlarından iki çelişki düzeyini ayırmaya yönelik bir eğilim gelişti: Biri bilinçli insan pratiğiyle ilgili hiçbir şey içermez fundemantal ve yapısaldır; diğeri ise öncekinden türer, onun tarafından belirlenir ve pratik etkinlikleri içerir. Birinci düzey üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişkidir, ikincisi ise genel olarak sınıf mücadelesi olarak tanımlanmaktadır. Engels, birinci düzeye ilişkin şunları söylemektedir:

> Üretici güçler ile üretim tarzları arasındaki bu çatışma, ilk günah ile kutsal adalet arasındaki gibi, insan

zihninde ortaya çıkmış bir çatışma değildir. O gerçeklikte, nesnel olarak bizim dışımızda ve hatta bu çatışmayı meydana getiren insanların istek ve eylemlerinden bağımsız olarak varolur. *(AD, p.317).*

Engels, sosyalizmin üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin, özellikle "onun doğrudan cefasını çeken sınıflar"ın zihninde ideal bir yansıması olduğunu *(ibid, p.318)* eklediğinde bile; sınıfların ikincil karakteri belirgindir. Bu iki çelişki biçiminin tamamen farklı ve ayrı olduğu anlamına gelmez. Aslında, kapitalizmi analiz ederken Engels, bir geçiş halkasıyla bir biçimi diğerinden çıkarır: Üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişki kendisini toplumsallaşmış üretim ile bireysel maledinme olarak dışa vurur, bu ise doğrultusu gereği kendini proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişki olarak dışa vurur *(p.321).*

Hala yapısal çatışma birincil, sınıf çatışması ise ondan türemiş haldedir. Daha da ötesi, bu temel çatışmada önceliğe sahip olan dinamik yanı teşkil eden üretici güçlerdir. Hatta bu öncelik üretim ilişkileriyle bir çatışma olmadığında bile mevcuttur. İnsanların belirli toplumsal ilişkilere neden girdiği sorusuna Plekhanov, bunun insanların isteklerine bağlı olmayan "kendi üretici güçlerinin durumunun sonucu" olduğu yanıtını verir *(p.84).* Plekhanov, bu ilişkiyi nedensel olarak açıklar: Üretici güçlerin belirli bir durumu, verili üretim ilişkilerinin *nedenidir (p.54).* Üretici güçler içinde en önemli rolü, üretim araçları, özellikle de emek araçları oynar. Zira o, "Avustralya vahşiliğinin mevcudiyetinin bütünüyle kendi bumerangına bağlı olduğunu" *(Plekhanov, 1972, p.124)* savunabilmektedir. Plekhanov, fonksiyonalist bir politik ve ideolojik üst- yapı açıklaması önerir. Bunun nedeni onların üretici güçlerin daha fazla gelişmesini kolaylaştırmasıdır. Ama eninde sonunda onlar gelişmenin önünde bir en-

gel haline gelirler *(p.163)*. Bu insanların bilincinde yansır ve sınıf mücadelesine yol açar:

> Toplumun bazı üyeleri eski düzeni savunur: Onlar durgunluğun insanlarıdır. Diğerleri –ki eski düzen bunların hiçbirinin çıkarına değildir– gelişimi savunur; onların psikolojileri şu anda yürürlükte olmayan, ancak zamanı geldiğinde eski ekonomik ilişkilerin yerini alacak olan bu üretim ilişkileri doğrultusunda değişir. *(p.169)*.

Kautsky ise kendi durumunda, "İnsanlığın bütün gelişmesinin temelini teknik ilerlemenin oluşturduğunu" *(1975a, p.81)* savunur. İnsanoğlunu bilinçsiz olan ya da alet yapmayan hayvanlardan ayıran nedir; teknik gelişmedir. İnsan toplumu gelişir ve insanoğlu, teknik aletleri çalıştırmak için çok yönlü toplumsal ilişkilere girer. Toplumsal ilişkiler, teknik aletlerin gelişimine sadece ara sıra ve onu da çok kısa bir dönem için engel olur. Bu engeller, er ya da geç içsel devrimlerce ortadan kaldırılır *(pp.88-89)*. Bu toplumsal ilişkilerin ve politik üst yapıların oldukça fonksiyonalist bir değerlendirmesidir. Ancak, Kautsky, burada diğer herhangi bir Ortodoks Marksistten daha ihtiyatlıdır ve teknik gelişmenin politik sistemi ve toplumsal üretim ilişkilerini belirleyen bir faktör olduğunu kabul etmez. Şöyle der:

> Materyalist tarih kavramı, birçok yerde, belirli bir üretim tarzını, hatta belirli bir toplumsal ve ekonomik biçimi üreten belirli bir teknik biçim olarak yorumlandı. Bunun yanı sıra böyle bir durumun hiçbir zaman ortaya çıkmamış olmasından ve aynı araçların farklı toplumsal koşullarda bulunmasından ötürü toplumsal ilişkilerin teknik tarafından belirlenmediği ve materyalist tarih kavrayışının yanlış olduğu söylenmektedir. İtiraz budur, ama söz konusu görüşler materyalist tarih kavrayışına denk

düşmez, bu görüşler, üretim ilişkileriyle karıştırılan tekniğin basit bir karikatürüdür. *(Kautsky, 1975a, p.109).*

Aynı teknik araçlar, farklı üretim tarzları ve sınıfsal ayrımlarla uyum içerisinde olabilir. Bu doğal ve toplumsal çevrenin farklılıklarından kaynaklanır. Zira, Kautsky'ninki sınırlandırılmış bir teknolojik determinizmdir.

Buharin, "topluma, onun büyüme koşullarına, biçimlerine, içerdiklerine vb'ne ilişkin her çalışmanın üretici güçlerin ve de toplumun teknik temellerinden başlaması gerektiğini" *(1965, p.120)* tekrar vurgular. Üretici güçler, Buharin'e göre evriminin ulaştığı düzeyi belirleyen toplum ile doğa arasındaki "metabolizma" sürecinin bir sonucudur *(p.115)*. Buharin, doğa, nüfus büyüklüğü ya da ırkın, üretici güçlere daha öncelikli olduğunu reddeder ve üretim ilişkilerini "teknolojik sistemin dışa doğru büyümesi" *(p.12)* olarak açıklar. Üretici güçler, doğrudan ya da dolaylı olarak, tamamıyla (sınıf yapısı boyunca) "toplumsal üretici güçlerin onları ulaştırdığı aşamada temellenir" *(p.155)*. Özet olarak, toplumsal bütün tüm unsurlarıyla teknolojiye bağlıdır ve ondan türemektedir. Toplumsal değişim ise sınıf mücadelesinin biçimini belirleyen ve ona anlam kazandıran üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Öncekinin teorik ve tarihsel önceliği vurgulanmaktadır. Üretici güçlerin evrimi, *insanları,* koşulların bütünüyle karşıtı konuma getirir ve üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışma, *insanlar arasındaki, sınıflar arasındaki* çatışmada kendi ifadesini bulur *(p.254)*.

Stalin de Buharin'in görüşlerini teyid eder, ancak üretim tarzı kavramına daha büyük bir rol verir. Buharin gibi o da toplumsal sistemin ve devletin kökenini coğrafik ve demografik faktörlerin belirleyebileceğini reddederek ve toplumun fizyonomisini belirleyen başat gücün üretim tarzı ol-

duğunu vurgulayarak başlar *(Stalin, 1976, p.856)*. Bu üretim tarzı, üretim için ikisi de eşit ölçüde gerekli olan üretici güçleri ve üretim ilişkilerini kucaklar. Toplumsal evrimin tarihi, biri diğerini izleyen üretim tarzlarının gelişim tarihidir. Ancak, üretim tarzında, üretici güçlerin önceliği açık şekilde belirtilmektedir. Üretimdeki bütün gelişme ve değişmeler:

> Daima üretici güçlerin değişmesi ve gelişmesiyle, ilk olarak da üretim araçlarının gelişmesi ve değişmesiyle başlar. Üretici güçler, bu yüzden üretimin en bereketli ve en devrimci elemanıdır. İlk olarak toplumun üretici güçleri gelişir ve değişir, ardından ise bu değişmelere *bağlı bir şekilde ve onlarla uyum içerisinde* insanların üretim ilişkileri ve ekonomik ilişkileri değişir *(Stalin, 1976, p.859)*.

Üretim ilişkileri, üretici güçlerin değişimini hızlandırabilir ya da yavaşlatabilir, ancak uzun vadede üretici güçlerin gelişim düzeyine denk düşmek zorundadır. Denk düşümün olmaması toplumsal devrimin temelidir. Burada Stalin, iki durumu ayırmaktadır. Birincisi, yani üretici güçlerin yükselmesi ve denk düştüğü üretim ilişkileri eski sistemin içinde kendiliğinden ve insanların isteğinden bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır *(p.869)*. Ama yeni üretici güçler olgunluğa ulaştıktan sonra üretici güçler onların engeli haline gelir ve bu ilişkilerin neden olduğu yeni bir durum ortaya çıkar, bu üretici güçlerin desteklediği "yeni sınıfların bilinçli eylemiyle ve zora dayanan hareketleriyle, yönetici sınıflar devrimle yerinden edilir *(p.871)*.

Bu daha çok Batı'da, özellikle de teknolojik determinizmi haklı çıkarmak için en iyi ve en orjinal girişimlerin bulunduğu Anglo-Saxon dünyada görülür. Üç çok önemli örnek, tesadüf eseri birinden habersiz olarak aynı zamanda, 1978'de yayınlandı; Shaw, McMurtry ve Cohen'in çalışma-

ları. Shaw'a göre tarihsel gelişmenin nihai belirleyicisi üretici güçlerdir. Ancak, üretici güçlerin üretim ilişkileri üzerindeki aksiyonu otomatik değildir. Gereklidir, ama temel değişikliklerin ortaya çıkmasından önce gerekli basıncı oluşturur. Bunun dışında, üretim ilişkilerindeki her değişimin doğası ve zamanlaması üst yapısal etkenlerce belirlenir: İdeolojik düzeyler, insanların çatışmalarla, bu çatışmaları ortadan kaldırma mücadelesinin bilincine ulaşmalarını sağlar. Ancak, bu faktörler istenilen sonucu verebilme yeteneklerini "yalnızca üretici güçler üzerinde daha yüksek basınçta bulunabilmelerine bağlı olarak kazanır" *(Shaw, p.58)* üretici güçler üretim ilişkilerinden etkilenmektedir, ama, bu birinin diğerini belirlediği anlamına gelmez. Shaw'a göre "sınıf analizi, Marx'ın üretim ilişkilerinin 'zorunlu' karakteri ile tarihteki 'nedenleri bilinmeyen' olaylar arasındaki uçurumu daraltmasını sağlar... ama sağlam bilimsel analiz ve öngörülere kolay kolay izin vermez" *(pp.* 71.2). Zira sınıf mücadelesi, ikincil bir açıklayıcı role sahiptir ve temel sosyo-ekonomik realiteleri tek başına değerlendirebilen üretim güçleriyle ilişkileri arasındaki çatışmaya eşitlenemez.

McMurtry, teknolojik determinizmin ilkelerini kendine göre açık ve sistematik bir şekilde özetler. Üretici güçler "İnsanın bütün varlığının ve ifadesinin maddi temelleridir" *(McMurtry, 1978, p.70)*. Üretici güçler, "İnsanları hayvanlardan yüksek kılar"; "İnsanların ihtiyaçlarını biçim vererek hedeflerini belirler" ve "insan kapasitesinin genişlemesini ve gerçekleşmesini sağlar". Onlar aynı zamanda, "ekonomik düzenin sınırlarını belirler ve nihai olarak değişmesini sağlar", "yasal ve siyasal üst yapının içeriği" hakkında bilgi verir. Bundan da öte "üretici güçler, insanlığın bütün bilgisinin gerekli temelini oluşturur" ilerlemesiyle kıtlığı ortadan kaldırır ve insanları yaşam mücadelesi vermekten kurtarır. Üre-

tici güçler "zorunlu emeği" azaltır ve "insanlık tarihinin harekete geçirdiği gücü ve nihai belirleyenidir". "Teknoloji tek kelimeyle Marksçı takdirdir" *(pp.70-1)*. Shaw gibi McMurtry de sınıf mücadelesine ikincil ama önemli bir rol verir. Üstelik birçok yazardan daha ileri giderek "Marx için bütün sınıf mücadelesinin 'siyasal' ya da üst yapısal" *(pp.116)* olduğu görüşünü savunur. Zira, Marx üst yapıların hem önemli, hem de ikincil olduğunu kabul etmektedir; üst yapılar ekonomik temel tarafından belirlendikleri için ve belirlendikleri ölçüde ekonomik temeli etkiler.

"Geleneksel", "teknolojik" Marksizmin, büyük bir farkla en etkili savunusunu Cohen gerçekleştirdi. Cohen, üretici güçlerin açıklayıcı önceliğini öne çıkarmak istemektedir ki, bu şu anlama geliyor, *"bir üretim ilişkileri dizisinin doğası, onu kucaklayan üretici güçlerin gelişim düzeyiyle açıklanır"* (*Cohen, 1978, p.139).* Bu tezi, "tarih boyunca üretici güçlerin gelişme eğiliminde olduğu"nu benimseyen "gelişme tezi"yle ilintilendirir *(p.134).* Bu öncelik tezi, üretici güçlerdeki değişmelerin, üretim ilişkilerinde değişim yaratmasını gerektirir. Ama, üretim ilişkilerinin esas belirleyeni üretici güçlerdeki değişmeler değildir. Üretici güçlerin onu ilerletmek eğiliminde olması, insanların zekalarını rasyonel ve doğal olarak, tarihsel bir yoksunluk durumunun üstesinden gelmek için kullanmalarından ötürüdür *(p.152).*

Diğer yandan, üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişimini hızlandırdığı da doğrudur. Bu vurgu öncelik teziyle, sadece fonksiyonel açıklamalar vasıtasıyla uyumlu hale getirilebilir: Ekonomik yapı, üretici güçlerin gelişmesi için fonksiyonel olmasından ötürü o şekilde var olur ve karakter kazanır. *(Cohen, 1983a, p.119).* Kendisinin belirttiği gibi, "ilişkiler, gelişmeyi desteklediklerinde ve destekledikleri için geçerli olurlar" *(Cohen, 1978, p.165)* ya da "güçler ge-

lişmeyi destekleme kapasitelerine göre yapıları geçer" *(p.162)*. Cohen, "temel tarihsel değişikliklerin sınıf mücadelesince meydana getirildiğini" yadsımaz *(1983a, p.121)*; ama toplumsal değişimin sınıflar arasındaki mücadele olduğunu yadsır. Aslında sınıf mücadelesinin etkisi, nihayetinde üretici güçlerin karakterine bağlıdır *(1978, pp.148-9)*. Zira üretici güçlere öncelik insan eylemiyle verilmez; aksine, o insanoğlu aracılığıyla işler, bu yüzden de bu eylemlerin, uzun vadede, üretici güçlerin gelişimine karşı gitmemesinin güvencesi olur. Diğer bir deyişle, bir toplumsal yapının var olması insan pratiğini elimine etmez ama onu belirler *(bkz. Cohen, 1974, p.92)*.

## Tarihsel Zorunluluk

Ortodoksluğun gelişmesi için en önemli öğeleri Marx ve Engels'in düşüncesindeki gerilim alanlarından birisi olan tarih kavramı sağladı. Marx'ın insan toplumunun evrimini, gelişmenin değiştirilemez yasalarının zorunlu kıldığı, doğal tarih süreci olarak açıkladığı pasajların etkisinin önemi yadsınamaz. Ortodoksluk, bu pasajlarda, kendi varlığının gereği olan iki sağlam dayanak bulmaktadır; birincisi, tarihin kanunlarının keşfedilmesiyle toplumu ve onun evrimini anlamak için bilimsel bir anahtar elde edileceği inancı, ikincisi ise tarihsel sürecin kaçınılmaz olarak komünizme ulaşacağı inancı. En başta, doğal kanunların değiştirilmezliğiyle, insan pratiğini uzlaştırmak gerekiyordu. Engels, son yazılarında alt- yapı ve üst- yapı arasındaki ilişki problemi kadar bu problemle de uğraşmıştı. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, her iki probleme de Hegel'den esinlendiği benzer çözümler önerdi. Engels, daha *Anti-Dühring*'te Hegel'in özgürlük zorunluluğun farkında olmaktır görüşünü onaylıyordu *(AD,*

*p.136)*. Ama Ludwig Feurbach'ında ve üst- yapıya ilişkin bir dizi mektupta, problemi daha ayrıntılı olarak ele aldı.

Engels, insan tarihiyle doğa tarihi arasındaki yakınlığı kabul etmekle birlikte, önemli bir farklılık bulunduğunu da belirtmektedir: doğada "yalnızca kör, bilinçsiz vasıtalar vardır" oysa insan tarihinde "aktörler, bilince sahip olan, düşünerek ya da hissederek hareket eden ve belirli amaçlar doğrultusunda çalışan insanlardır" *(LF, MESW, p.612)*. Bulduğu çözüm, ekonomik nedenselliğin nihai belirleyiciğiyle, üst yapıların etkisini uzlaştırmak için önerdiği çözümün aynısıdır; bir diğeriyle çatışmayla sonuçlanan çok sayıda arzu ve istek olduğu için, yüzeyde, rastlantı hakim gibi görünür. Çatışan eylemlerin nihai sonuçları ender olarak istenilen hedeflere denk düşer. Ancak, "yüzeyde rastlantının hakim göründüğü yerde, içsel gizli kanunlar daima devrededir ve tek sorun bu kanunları keşfetmektir" *(p.612)*. Başka bir deyişle zorunluluk, insan eylemlerinin rastlantısal doğasıyla kendini dışa vurmaktadır.

Plekhanov, aynı görüşleri neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlamaktadır. İnsanlar kendi kişisel sonlarının peşinden giderler, ancak eylemleri daima öngörülen ve niyet edilen sonuca ulaşmaz, böylece "özgürlük alanından zorunluluk alanına geçeriz" *(Plekhanov, 1972, p.108)*. Zorunlu bir süreç, belirli kanunlara uygun olarak ortaya çıkar. Bu yüzden, bu kanunların bir kez keşfedilmesiyle, insan pratiği yeni bir anlama kavuşur, zira artık bu kanunları bilinçli olarak takip edebilecektir. Böylece zorunluluk özgürlüğe dönüşür. Ütopyacı sosyalistler ve Fransız materyalistler de tarihi yöneten yasaları keşfetmek istediler, ama insan doğasından başladılar ve fazlasıyla kaderci oldular, şu anlamda ki, "insanlığın takip ettiği yol, onların imgeleminde önceden belirlenmiştir" *(p.239)*. Marx ise aksine, insanın dışsal dünyadaki üretici ey-

lemini inceleyerek karşıt bir konumdan başladı ve böylece, değişmenin tarih- üstü ve değiştirilmez kanunlarından uzak dururken, toplumsal ilişkilerin değişebilirliğini vurguluyordu. Zira "insanların üretim sürecindeki zorunlu ilişkilerinin ortaya çıkmasını, kaçınılmaz olarak bu ilişkilerin belirli sonuçlara ulaşması takip eder. Bu anlamda toplumsal hareket kanunlara uygunluk gösterir" *(p.239)*. Plekhanov, Stammler'in zorunlu bir süreci, bilinçli olarak daha ileriye götürmeyi denemenin anlamı olmadığı eleştirisine şöyle karşılık verir:

> İnsan istekleri, tarihin hareketini sağlayamaz ama bu hareketin bir faktörüdür. Ama insanlar, yukarıda değindiğimiz zorunluluğun sonucu olarak belirli bir şekilde yaparlar, diğer bir şekilde değil. Bu zorunluluk, bir kez bilindiğinde ki bilinecektir de, onun etkisi gibi insan istekleri de karşı konulmaz bir toplumsal gelişim faktörü olacaktır. İnsanların istekleri zorunluluğu dışlamaz, ama kendisi onun tarafından belirlenir. *(Plekhanov, n.d.a., p.85)*.

Marx'ın tarih kavramının determinist olduğunu ve değişmez evrensel yasaların keşfi üzerinde temellendiğini herkesten fazla vurgulayan Kautsky'dir. Bilim sadece zorunlu ve doğal ilişkilerle ilgilenir, bunun için, tarihsel gerçeklerin doğal zorunluluk alanına ait olduğunu göstererek, tarihi bilim kategorisine yükseltmeleri Marx ve Engels'in en önemli faziletidir *(bkz. Kautsky, 1975b, pp.26-7)*. Tarih, zorunlu gelişmenin "doğum sancılarını kısaltıp azaltabilir mi?" *(K. Vol.1, p.20)*. Kautsky, buna evet der, ama sadece zorunluluğu kabul ederek. Kısacası, Kautsky determinizmin hiçbir inceliğini keşfedemez.

Korsch'un da belirttiği gibi, Kautsky için kendi bütünselliğinde insan tarihi, zorunlu doğal kanunların uygulanma-

sından başka bir şey oluşturmaz *(1973, p.36)*. Kautsky'nin tarihsel materyalizm üzerine çalışmasında açıkça keşfetmek istediği şudur:

> Toplumun gelişimi, hayvanal ve bitkisel türlerinkiyle yakından bağlantılı mıdır, değil midir, eğer öyle ise insanlık tarihi kendi orjinal kanunlarıyla, ancak canlı doğanın genel kanunlarıyla tutarlı bir ilişkiye sahip olarak, canlı varlıkların tarihinin belirli bir durumunu mu oluşturur? *(Kautsky, 1927, Vol 2, p.630'dan aktaran Korsch, 1973, p.38)*.

Hatta bu yüzden tarihsel materyalizmi iki farklı bölüme ayırır. Birincisi tarihsel materyalizmin evrensel kanunlarla ilgili genel felsefesini, ikincisi ise tarihi günümüze kadar yöneten ilkeleri içerir *(Kautsky, 1927, Vol 2, p.615, in Korsch; 1973, p.18)*. Marksist tarih kavramı genel kanunlar üzerine kurul olduğu için sonraki ilkelerin değiştirilmesi sorun yaratmaz. Bu durumun açık sonucu tarihsel sürecin karşı konulmaz olmasıdır. Bu, gelecek süper bir güç tarafından garanti edilmiş olmadığı için kaderciliği gerektirmez. Ancak gelecek,

> Tarih mucitlerin tekniği geliştirmeleri, kapitalistlerin hırslarıyla ekonomik hayatı devrimcileştirmeleri anlamında kesin ve kaçınılmazdır... gelecek kaçınılmazdır, çünkü ücretli işçiler, çalışma saatlerini kısaltmayı ve ücretleri yükseltmeyi hedefler, kendisini örgütleyerek, kapitalist sınıfa ve onun devlet gücüne karşı mücadele eder. Gelecek kaçınılmazdır, çünkü işçiler politik güce ulaşmayı ve kapitalist egemenliği yok etmeyi hedefler. Sosyalizm kaçınılmazdır, çünkü sınıf mücadelesi ve proletaryanın zaferi kaçınılmazdır. *(Kautsky, 1975, p.137)*.

Sosyalizme ulaşmakta, siyasal pratik ve sınıf mücade-

lesine verdiği bütün öneme rağmen, Lenin'in ilk yazıları bir hayli deterministtir-bilinçli pratik söz konusu olmaksızın da sosyalizmin kaçınılmaz olduğu anlamında değil ama insan pratiklerinin kendilerinin zorunlu kılınmış olduğu anlamında *(Lenin, 1976a, p.334)*. Lenin de, toplumsal gelişmenin insanların isteklerinden bağımsız olan kanunlarca yönetilen doğal tarih süreci olarak ele alınması gerektiğini tekrarlar. Daha da ötesi, bu kanunlar insanların isteklerini ve bilincini belirlemektedir. Yine bu tezlerin bazıları, sosyalizmin kendisinin, insan isteklerini hesaba katmaksızın zorunlu olarak dışa vurduğunu iddia etmek başarısızlığına düşmüştür. Bununla bağlantılı olarak örneğin şu görüşü oraya atar; "şeylerin şimdiki düzeni kanıtlanıyorken, insanlar ona inansın ya da inanmasın, onun bilincinde olsun ya da olmasın bunu hesaba katmaksızın, serpilip gelişecek diğer bir durumun kaçınılmazlığı da kanıtlanıyorsa yeterli bir sonucu ulaşılmış olur" *(Lenin, 1976, p.340)*. Bu durum, Lenin'in sosyo ekonomik formasyonun hareketine ilişkin açıklamasını hem Plekhanov, hem de Kautsky'nin değerlendirmelerinden ayırır. Ayrıca bu görüşler yakın zamana kadar etkili olmuştur. Sovyet el kitaplarının çoğu, toplumun gelişimindeki özgül tarihsel aşamaları, bütün ulusların geçmek zorunda olduğu aşamalar olarak gösterirken bu ifadeyi dayanak almaktadır. Lenin, bunu basitçe "verili üretim ilişkilerinin bütünün toplamı" *(Lenin, 1976a, p.320)* olarak tanımlar. Kısa bir zaman önce, Sereni, bunun, İkinci Enternasyonal'in atladığı, Marx'ı takip eden Lenin'in ise yeniden ortaya çıkardığı *(Sereni, 1971)* tarihsel materyalizmin anahtar kavramı olduğunu ileri sürdü; ancak bana, bu nosyonun Ortodoksluğun yapılanma sürecinde büyük bir fark yaratabilmesi şüpheli görünüyor *(Sereni'ye bir karşı çıkış için bkz. Texier, 1971)*.

Buharin, zorunluluk ve insanların isteği problemlerine

ilişkin Engels'in çözümünü kendi açısından bütünüyle benimser ve tarihsel zorunluluk düşüncesini savunur: "toplum ve insanın evrimi de evrendeki her şey kadar, doğal kanunun idaresi altındadır" *(Buharin, 1965, p.46).* Bu, olguların ortaya çıkacağı zamanı kesinlikle tayin etmek şeklinde olmasa bile olguların doğrultusunu kesin olarak belirleyebilecek şekilde, bilim adamlarının tarihin gidişini öngörmelerini sağlar *(p.49).* Plekhanov gibi o da Stammler'in itirazına karşı determinizmi savunur, "sosyalizm kaçınılmaz olarak gelecektir, çünkü insanlar, insanların belirli sınıfları onun gerçekleşmesinden yana olduğu için sosyalizm kaçınılmazdır" *(p.51)* görüşüne sahip çıkar. Bu kabülle toplumsal determinizmin kadercilikle karıştırılmasının önüne geçilir.

Stalin, tarihin bilimsel kanunlarına ilişkin aynı fikirleri ve proletarya pratiğinin "toplumun gelişme kanunları" *(1976, p.848)* üzerinde temellendirilmesi gerektiğini kısaca tekrarlar. Toplumun gelişme tarihini, "yüzyıllar boyunca birbirinin yerini alan üretim tarzlarının tarihini" *(p.858)* tamamıyla bu kanunlar belirler. Bu ilke, tarihte beş tip üretim tarzını tanımaktadır: İlkel komünal, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist *(p.862).* Stalin'in Asyatik üretim tarzını atlaması dikkat çekicidir. Bu muhtemelen, Kolakowski'nin belirttiği gibi böyle bir kavramın bütün insanlık için tek bir gelişme kalıbı oluşturmayı zorlaştıracak ve üretici güçlerin önceliği ile kaçınılmaz gelişme düşüncesi üzerinde şüphe yaratacak olması ile ilgilidir *(Kolakowski, 1978, Vol 1, p.350).* Neden bu olsun ya da olmasın, birçok Sovyet el kitabının, Leninist sosyo ekonomik formasyon nosyonuna bağlı kalarak, evrensel ve tek doğrultulu bir tarihsel şemada ısrar edegeldikleri bir gerçektir.

Örneğin, Fundamentals of Marxism-Leninism'de *(Marksizm-Leninizm'in Temelleri)* şunlar savunulmaktadır:

> Temelde bütün insanlar aynı yolda seyahat eder... Toplumun gelişmesi, bir sosyo ekonomik formasyonun belirli kanunlar uyarınca diğerinin yerini alması şeklinde ilerler. Bu yüzden daha gelişmiş bir toplumsal formasyon koşullarında yaşayan ulus, diğer uluslara sadece kendi geleceklerini gösterir, daha geri koşullardaki ulus ise diğerine kendi geçmişini gösterir. *(Kuusinen, et, al., 1963, p.125)*

Bununla birlikte birçok Ortodoksluk yandaşı, determinizmin kadercilikle karıştırılmaması gerektiğini kabul etmektedir. Tarihin doğrultusunun karşı konulmazlığı insan katılımını dışlamaz, aksine Cohen'in kuvvetle belirttiği gibi, bu karşı konulmazlık, kendi verili rasyonel doğalarıyla sınırlı olan insanlık üzerinde temellenir *(1978, p.147, note)*. Yani, üretici güçlerin önceliği ile "temel tarihsel değişikliklerin sınıf mücadelesince gerçekleştirildiği" görüşü arasında çatışma yoktur *(1983a, p.121)*. İnsanı kuklaya dönüştüren kaderciliğin aksine, "tarihin diyalektiği, insanların baskısı altında bulundukları koşulları değiştirmesini gerektirir" *(Kelle and Kovalson, 1973, p.37)*. "Baştaki bir aşamadan, sondaki bir aşamaya doğru tersine çevrilemez bir gelişme" olmasına rağmen, hareket kendiliğinden insanlar için pratik hedefler belirler, öyle ki "gelişmenin kanunlarının bilgisi, kendiliğinden gelişmenin içinde bir güç halini alır" *(Cornforth, 1977, pp.27 and 30)*. Son olarak, Hoffman, determinizmin özgürlüğün yadsınması olmaktan ziyade, temel önkoşulu olduğunu savunur: "Zorunluluğu, neyin gerekli olduğunu anlamaksızın aktivite mümkün değildir ve maksatlı aktivitesiz nasıl özgür olabiliriz?" *(1975, p.149)*. Hoffman için özgürlük zorunluluğu aşmaz; dışsal kanunların determinizmi bilinçli self-determinizm haline gelmek zorundadır, o şekilde ki "soyut terimlerle özgürlük ve zorunluluk özdeştir" *(p.152)*.

I. Bölüm'de Avrupalı olmayan, geri kalmış ülkelerin gelişimi açısından sömürgeciliğin sonuçlarını değerlendiren Marx'ta tarih kavramıyla ilgili bir gerilim olduğunu görmüştük. Bu baştan sona bütünüyle tutarlı ve açık seçik olarak ortaya konmamış olan Ortodoksluğun geliştiği birkaç alandan birisidir. Başlarda birçok teorisyen Marx'ın Hindistan çözümlemesinden çıkan sonuçları takip ederek, kapitalizmin genel olarak Avrupalı merkezlerden geri kalmış bölgelere genişlemesinin, bu ülkelerin üretici güçlerini mutlaka ilerlettiğini ve eninde sonunda o bölgelerin sanayisinin gelişmesini sağladığı görüşüne sahip çıktı. Yirminci yüzyılın ilk yirmi yılında ortaya çıkan emperyalizm teorileri, emperyalizmin bağımlı ülkeler üzerindeki etkilerini çözümlemekle özel olarak ilgilenmese de bu teorilerin çoğunluğu, en azından taktik olarak, kapitalist endüstriyel gelişmenin kaçınılmaz bir sonuç olduğunu kabul etmekteydi. Bu şekilde, örneğin Rosa Luxemburg, "kapitalist birikimin evrensel rekabeti ifade eden emperyalist aşaması, sanayileşmeyi ve sermayenin artı- değerini önceden gerçekleştirdiği alanın *hinterland*'ının hakimiyetinden kurtulmasını kapsar" *(Luxemburg, 1951, p.419)* görüşünü savunur. Lenin ise kendi emperyalizm teorisinde şunu benimser:

> Sermaye ihracı, ihraç edildiği ülkelerde kapitalizmin gelişmesini etkiler ve giderek onu hızlandırır. Bu suretle sermaye ihracı, ihraç eden ülkelerdeki gelişmeyi belirli bir derece durdurma eğilimi taşısa da, bu sadece bütün dünyadaki kapitalizmi genişlemesine ve derinlemesine geliştirmek uğruna yapılabilir. *(Lenin, 1975, p.76).*

Lenin'in buradaki konumu, onyedi yıl önce Rusya'da kapitalizmin gelişmesini çözümlerken aldığı konumla tutarlıdır. Lenin, Rusya'nın oldukça esnek geleneksel yapılarla dolu geri kalmış bir ülke olduğunu ve ulusal burjuvazinin

göreli olarak zayıf ve yabancı yatırımcılara bağımlı olduğunu kabul etmektedir. Yine Narodniklere şiddetle karşı çıkıyorken, kapitalizmin sadece tarihsel olarak genel planda değil, aynı zamanda mevcut durumda Rusya'da hızla geliştiğini savunur. Geri kalmışlık, yabancı sermayeye bağımlılık ve daha yetkin bir şekilde üretilen Avrupa sanayi ürünleriyle rekabet, kapitalist gelişmeyi yavaşlatabilir, ancak onu durduramaz. Bu nedenle Rusya'da üreticiler "Sadece kapitalist üretimin gelişmesinden değil, aynı zamanda bu gelişmenin eksik kalmasından da muzdariptirler" *(Lenin, p.603)* diyerek Marx'ı tekrar edebilmektedir. Bu yüzden, 1916'daki emperyalist sermaye ihracının bağımlı ülkelerde kapitalist gelişmeyi sadece daha da ileri götürebileceği görüşü, onun 1899'daki Rusya çözümlemesini teyid eder ve geneller.

Warren'in de belirttiği gibi, Lenin'in emperyalizm üzerine çalışması karşı bakış açısının tohumlarını da içerir. Emperyalizmin sonuçlarının ilericiliğine ilişkin biçimsel deklarasyona rağmen,

> –tekelci kapitalizmin rekabetçi kapitalizme kıyasla parazit, çürümüş ve atıl– olduğuna ilişkin görüşlerinin genel vurgusu, kaçınılmaz olarak, emperyalist ülkelerle sömürge ve yarı-sömürge ülkeler arasındaki ilişkinin bir haydutluk örneği olduğu izlenimini vermektedir... emperyalizmin kapitalist olmayan dünyada sanayileşmeyi sağlayacağına ilişkin geleneksel görüşe bağlılık, bütün yaklaşımın sonucu olarak, sadece kutsal metinlere geleneksel bağlılık anlamına gelir. Emperyalizm, hızla, üçüncü dünya'da sanayileşmenin *temel* engeli haline geldi *(Warren, 1980, pp.82-3).*

Üçüncü Enternasyonal'in resmi dökümanları oldukça uzun bir dönem geleneksel doktrini savundu. Lenin'in ulusal sorun ve sömürgecilik sorununa ilişkin tezleri, 1920'deki

ikinci kongrede kabul edildi; hatta "bütün komünist partilerin ülkelerindeki burjuva demokratik kurtuluş hareketlerine yardım etmesi gerektiği" *(Adler, 1983, p.79)* belirtiliyor, emperyalizmin geri kalmış ülkelerde, o ülkelerin kurtuluşuna liderlik etmesi gereken dinamik ulusal burjuvaziyi doğal olarak yaratacağı ileri sürülüyordu.

Üçüncü Enternasyonal'in 1928'deki altıncı kongresinin bu konumu nihai olarak tersine çevirdiği ve emperyalizmin üretici güçlerin gelişmesiyle sanayileşmeye engel olduğunun açıkça belirtildiği konusunda genel mutabakat vardır *(bkz. Palma, 1978, p.879; Warren, 1980, pp.107-109; Sutcliffe, 1972, p.184).* Burjuva demokratik kurtuluş hareketlerinin desteklenmesine yapılan vurgunun yerini, (başarısız Çin Devrimi bağlamında) "ulusal burjuvazinin feodal beyler ve emperyalistlerle ittifak yaparak açıkça karşı-devrimci saflara geçtiği" ve Marx'ın makalelerinin aksine "İngiliz emperyalizminin politikalarının Hindistan'da endüstriyel gelişmeyi tahrip ettiği ve köylü kitlelerini artan bir yoksulluk içine düşürdüğü" belirlemesi aldı *(Agosti, 1976, Vol. 2, pp.942-3).* Ulusal burjuvazinin rolüne ilişkin değerlendirme, uluslararası gelişmelerle Sovyetler Birliği'nin çıkarlarına bağlı olarak, Komintern'in ve Sovyet Komünist Partisi'nin birbirini izleyen kongrelerinde defalarca değişikliğe uğradı. Ama, emperyalizmin üçüncü dünya'daki sonuçlarına ilişkin değerlendirme 1928'den beri aynı kaldı: Emperyalizm üretici güçlerin gelişmesine ve sanayileşme sürecine engeldir.

# III

# TARİHSEL MATERYALİZMİN ELEŞTİRİSİ

Tarihsel materyalizmin Ortodoks yorumunun 2. Bölüm'deki şematik sunumu gösterdi ki, onun ortaya çıkışı Marx ve Engels'in düşüncesiyle bütünüyle bağlantısız değildir, onların yazılarında bazı gerilimlerin bulunması, ilk Marksist kuşağın bazı kimi yanları tek yanlı olarak fazlasıyla ön plana çıkarıp, dokunulmaz bilimsel analiz ilkeleri mertebesine yükselten katı ve dogmatik bir yorum oluşturmasına olanak sağladı. Bu suretle tarihsel materyalizm, doğada

mevcut olduğu var sayılan evrensel kanunlardan çıkarılan, bilinci maddi yaşamın tam yansıması olarak kavrayan, bir tür teknolojik determinizmi öngören, bütün ulusların gelişimi için zorunlu bir yön öneren ve bunun sonucunda teknolojik ve tek doğrultulu niteliğe bürünen bir teori haline getirildi. Böyle bir yorumun kısmiliği bile Marx ve Engels'in düşüncesinin ona indirgenemeyeceğini açıkça gösterir. Bununla birlikte, daha iyi bir toplum ve tarih teorisi isteniyorsa, Marx ve Engels'in kavrayışında başka yanlar da bulunduğunu idrak etmek –zorunlu olmakla birlikte– yeterli değildir. Her şeydena önce, Ortodoksluk Marx ve Engels'deki mevcut gerilimlere bütünüyle spesifik çözümler önermektedir; onların düşüncesindeki bazı yanları görmeyi tamamıyla unutmaz. Bu yüzden, Marx ve Engels'in niyetlerine çok uygun görünseler, hatta gerçekten uygun olsalar bile yetersizliklerini sergilemek için bu çözümleri eleştirmek zorunludur. Bu anlamda Ortodoksluğun eleştirisi farklı ve daha iyi çözümler önermeye yönelen her yeniden yapılandırma girişiminin önkoşuludur.

Ne yazık ki, tarihsel materyalizmi eleştirenler arasında, eleştirilerinin gerçek konusuna ilişkin büyük bir karışıklık vardır. Bir yanda Marx ve Engels'in karmaşık düşüncesi, öte yanda ise belirli bir Ortodoks yorumun gelişmesi arasındaki farkı çok azı ayırt edebilmektedir. Bu yüzden, çoğu zaman eleştirilerini genel olarak her şeyi içeren kategoride Marksizme yöneltir ya da daha da kötüsü bazı el kitaplarından ya da diğer yazarların belirli bazı yorumlarından alınan kaba basitleştirmeleri Marx'a atfederler. Bu nedenle, tarihsel materyalizmi eleştirerek yeniden yapılandırmaya girişirken, tarihsel materyalizmle Marx'ın düşüncesini birbirine karıştırmaktan kaçınmak ve ikisini de doğru değerlendirmek için

bu ayrımı akılda tutmak zorunludur. Ortodoksluğun, Marx ve Engels'in düşüncesinin devasa gelişiminde hiçbir payının olmadığı kabülünden başlamamakla birlikte birini diğeriyle özdeşleştirme basitliğini de reddediyorum. Bu tarihsel materyalizmin makul her eleştirisinin zorunlu öncülüdür.

## Diamat Problemleri

Diyalektik materyalizm, temel olarak iki noktayı geliştirir: Diyalektik kavramı ve bilinç teorisi, Engels, kendisiyle Marx'ın diyalektiği idealizmden kurtararak, doğa ve topluma "uyguladığını" söylüyorken onu iki uygulama alanında da kullanılmaya yeterli bir "yöntem" olarak ele almaktaydı. Yöntemin çalışmanın "öznesi" ile uygulama "alanı"ndan ayrılması diyalektik materyalizmin merkezindedir. Diyalektiği ayrı bir yöntem olarak kavrayıp böyle bir yöntemin "kanunları"nı belirlemeye çalışıyorken Engels'in, bu kanunları, düşüncenin saf kanunları olarak kavramayıp "şeyin etrafına dönmek" kaydıyla Hegel'i takip ettiğini düşündüğünü daha önce gösterdim. Bunun dışında, Coletti'nin Hegel'in düşünce ile madde arasında ayrım yapmadığı, diyalektik materyalizmin de nihayetinde Hegel'in madde diyalektiğiyle bütünüyle uyum içinde olduğuna ilişkin görüşüne de daha önce değindim. Bunun yanı sıra, diğer bir bakış açısından, Hegel'in yöntem ile çalışma nesnesi arasında ayrım yapmayı kabül etmemesinden ötürü, diamat'ın bütünüyle anti-Hegelyen ve daha çok pozitivist olduğu söylenebilir. Aksine, Hegel şunu savunmaktaydı:

> Gerçek bilimsel bilgi... nesnenin gerçek yaşamından tam feragatı gerektirir. Bu yüzden, dışsal biçimin içindeki somut içeriğe biçimsel bir şema uygulamak ge-

reksizdir... Bilimsel yöntemin bu doğası, içerikten ayrılamaz varlığı kısmen içerir... *(Hegel, 1977, pp.112 and 115).*

Marx, bilimsel yöntemin- hem sunum hem araştırma yönteminin– nesnenin hareketini takip etmek zorunda olduğuna kuvvetle inanmaktaydı: Sonra "gelişmenin farklı biçimlerini çözümlemek, içsel bağlantılarını belirlemek için zorunludur. Ancak bu yapıldıktan sonra gerçek hareket yeterli şekilde açıklanabilir" *(Afterword, k, Vol. 1, p.28).*

Diyalektiği üç evrensel kanundan çıkarılan ayrı bir yöntem olarak kavramanın temel problemi onun soyutlanması, somut tarihsel durumla bağlantısını yitirmesi, somutun önemli farklılıklarını ayırt edemez hale gelmesi, yaşamın zenginliğini, soyut ilkelerin tek biçimliliğine indirgemesidir. Fakat her şeyden çok böyle bir kavram karşı konulmaz bir şekilde, kaçınmak istediği tuzağa düşer, yani diyalektik kanunları düşüncenin saf kanunları, gerçekliğe uygulanabilecek a priori ilkeler olarak kavramak tuzağına. Aslında, bir şey "diyalektik" olarak adlandırılabiliyorsa, söz konusu olan bir yöntembilim değil, gerçekliğin kendi hareketidir. Yöntem, sadece nesnenin hareketini yakaladığı ve aynı zamanda nesnenin hareketinin de bir parçası olan entelektüel aktivitenin varlığı ölçüsünde "diyalektik"tir. Bu anlamda, Marksist ve Hegelyen diyalektik, aynı yöntem kavramını paylaşır. Echeverria'nın belirttiği gibi Marx ve Hegel için "yöntem belirli bir içerikteki içsel hareketin teorik aktivitesine verilen biçimdir" *(1978, p.254).* Zira, –Marx sık sık öyle sunmuş olsa bile– diyalektik birincil bir yöntem ya da çözümleme mantığı değildir. Diyalektik, bundan öte, teorisyenlerin göz önünde bulundurmak zorunda olduğu gerçekliğin hareketinin kendine has biçimidir.

Öte yandan, Marksist ve Hegelyen diyalektiğin yönte-

min nesnenin hareketine tabiliği konusunda mutabık olduğu, zorunlu olarak bu iki yaklaşımın kendiliğinden hareketin diyalektiğinin değerlendirilmesi noktasında da mutabık olmaları gerektiği anlamına gelmez. Böylesi harekete ilişkin Hegel'in açıklaması, bütün varlıkların doğasında mevcut olan ve onların değişip gelişmesini sağlayan evrensel çelişki kavramı üzerine oturur: "çelişki, dünyanın gerçek harekete geçirici ilkesidir: ve çelişkinin düşünülemez olduğunu söylemek saçmadır" *(Hegel, 1975, p.174)*. Çelişki kavramı, karşıtı olmadan var olamayan ya da tanımlanamayan iki uç arasındaki belirli bir karşıtlığa işaret eder *(Colletti, 1975, p.6)*. Hegel'e göre onun evrenselliği, maddiliğin yaradılış sürecine dönen bilincin kendi yabancılaşma sürecinin doğasında bulunan gerçekten kaynaklanır, öyle ki, bütün bu var olanlar, kendiliğinden bilincin çelişik karşıtı ya da daha ziyade kendisininin karşıtı olarak kendiliğinden bilinçtir. Bu nosyondan hareket eden diyalektik materyalizm, doğanın insan toplumundan bağımsız bir diyalektiğini önermek için, sadece bilincin hareketinin yerine maddenin hareketini koymak zorundadır. Ancak, o çelişkiyi her şeyin gelişimini açıklamaya yetecek genel metafizik bir ilke olarak kabul etmeyi sürdürür. Tarihsel materyalizm, sadece iki maddi kutup arasındaki karşıtlığı kapsayan genel bir çelişki kavramıyla ilgilenmez, aksine, "kendine yabancılaşmış insandan", yabancılaşmış bir pratikten kaynaklanan antagonizmalar üzerinde de odaklaşır. Doğa kendi durumunda hem şumullu olmayan karşıtlıkları, vasıtalandırılamayan gerçek uçları *(CHDS, EW, p.155)*, hem de insanın yabancılaşmasını gerektirmeyen şumullu karşıtlıkları içerir. Bhaskar'ın belirttiği gibi "doğada şumullu karşıtlıklar bulunabilir, ama diyalektik anlaşılabilirlik ya da akıl bulunmaz" *(1983, p.127)*.

Bütün hareketin kaynağı olarak sadece şumullu çeliş-

kileri vurgulayan, tarihsel materyalizmin negatif doğasını açıklamayan bir çelişki kavramı, Hegel'in "bir şeyin içindeki çelişkiden söz etmek, bir hata, bir kusur, bir eksiklikten söz etmek anlamına gelmez" *(Hegel, 1976, pp.439 and 442)* görüşüyle ilgilidir ve bu görüşü kabul etmesi gereken bir durumdadır. Marx için ise aksine çelişki bir eksiklikten kaynaklanır ve insanoğlunun kendi pratiğinin toplumsal ürünlerini kontrol edememesinin sonucu olarak ortaya çıkar. Doğanın insan toplumundan bağımsız olarak kavranmasının nedeni budur, o diyalektik olarak hareket etmez; çelişkiler temelinde evrilmez. Doğanın analizinin bilimsel yönteminin diyalektik olmamasının ve Engels'in tesbit ettiği üç evrensel kanunu refarans almamasının nedeni de budur. Schmidt, diyalektik kanunların "doğal bilim yönteminin kendisiyle bir ilgisinin bulunmadığını, nesnelerin tarihsel mediasyonunu yansıtmadığını, formel bir mantığa yöneldiği için de diyalektik dışı olduğunu" *(1971, p.55)* savunarak, bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almıştı. Bunlara benim de katılıyor olmama rağmen bir gerçekliği açıklığa kavuşturmak gerekiyor, doğal bilim yönteminin formel mantığa yöneltilmiş olması, *a contrario sensu* Marksist diyalektik yöntemin olmaması anlamına gelmez. Marksist diyalektik anlayışı, ister formel mantığın toplum çalışmasına uygulanamayacağı görüşünü isterse de Plekhanov'u takip ederek, formel mantığın hareketi kavrayabilen tek ve daha üstün bir mantık olan diyalektik mantığın belirli bir anı olduğu görüşünü temel alsın, farklı bir mantığı gerektirir.

İki alternatif de kesin olarak yanlıştır. İkinci alternatif yanlıştır çünkü formel mantık ile hareket arasında uyuşmazlık yoktur. Böylesine naif bir kabul, Kolakowski'nin belirttiği gibi hareketin kendisini bir çelişki olarak ele almaya çalışan Elatik filozofların eski tuzağına tekrar düşmek anlamına

gelir *(Kolakowski, 1978, Vol. 2, p.341)*. Birinci alternatif de yanlıştır, çünkü Marx'ın birçok çözümlemelerinde defalarca gösterdiği gibi diyalektik toplum çalışmasıyla formel mantık arasında bir uyuşmazlık mevcut değildir. Örneğin, Marx'ın *Artı-Değer Teorileri*'nde "klasik ekonomi politik bazen kendisiyle çelişir" dediği ve birkaç satır aşağıda da ekonomi politiğin gelişimi "kapitalist üretimin doğasında bulunan toplumsal çelişkilerin ve sınıf çatışmalarının *gerçek* gelişmesi arasında uyumu korur" *(TSV, Vol. 3, pp.500-1)* diye eklediği pasajı alalım. Çelişkinin birinci kullanımı, açık bir şekilde "mantıksal çelişki"ye, Marx'ın eleştirdiği ekonomi politiğin yanlış uslamlamasına göndermede bulanmaktadır, ikinci kullanımda ise kapitalist üretimin doğasında bulunan "gerçek çelişki"ye göndermede bulunulmaktadır. Aynı bağlamda Marx, formel mantığa aykırı olduğu için öncekini reddeder, gerçeklikte mevcut olduğu için ise sonrakini kabul eder. Bu, sadece, Marx'ın yönteminin formel mantıktan farklı bir mantık kullanmak iddiasında olmadığı anlamına gelebilir. Echeverria'nın kaydettiği gibi, Marx "karşı karşıya kalınan gerçek çelişkilerin mümkünatını sergilerken onların varlığını bilginin *a priori*'si olarak sunmaz... çelişkinin kendisi onun yönteminin doğasında var olan bir özellik değil, aksine bilimsel çözümlemenin nesnesinde bulunan olumsal bir özelliktir" *(1978, p.251)*. Diğer bir deyişle, Marx'ın yöntemi çelişkiyi kendi içinde barındırdığı için değil, toplumsal gerçekliğin çelişik hareketini açıkladığı için diyalektiktir *(bu konuda ayrıca bkz. Bhaskar, 1983, p.125)*.

Bundan üç önemli sonuç çıkar. Birincisi, toplumsal gerçeklik çelişkili olmasaydı, diyalektik çözümleme yöntemi olmayacaktı. İkinci olarak, Marx'ın insanlık tarihinde ilkel sınıfsız bir periyodun olduğunu tesbit etmesiyle, gelecekte çelişkilerin olmayacağı komünist toplumu öngörmesi,

çelişkinin toplumsal değişim için zorunlu olmadığı ve sadece sınırlı bir tarihsel dönem için toplumda mevcut bulunduğu anlamına gelir. Çelişkiler, Hegel'in kabul ettiği gibi "bütün hareketin ve yaşamsallığın kökeni" *(1976, p.439)*, gerçekliğin evrensel ilkeleri olmaktan uzaktır ve insanların pratik olarak kendilerinin ürettiği toplumsal koşulları kontrol edememesinin, "tersyüz olmuş toplumsal ilişkilerin" sonucudur. Bu yüzden, diyalektiği hareketin evrensel ilkesi olarak kavrayan tarihsel materyalizm, Marx'ın bazı değerlendirmeleri bu görüşü destekliyor gibi görünse de gerçekte Marksist olmaktan çok Hegelyendir. Marx'ın diyalektiğe ilişkin yazılarında muğlaklıklar bulunmasından ötürü Acton ve Popper gibilerin Marx'ın Hegel'i yakından takip ederek diyalektik materyalizmi oluşturduğuna inanmaları *(Acton, 1955, pp.81 and 100; Popper, 1976, pp.332-3)* şaşırtıcı değildir, ancak bu görüş, sadece ne Marx ne de Engels'in ayrı bir felsefe olarak diamat yaratmamış olmasından dolayı değil, ama aynı zamanda, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı bu görüşün diyalektiğin doğru bir yorumu olmamasından ötürü reddedilmek zorundadır.

Üçüncü olarak, diyalektiğin ayrı bir yöntem ya da mantıktan ziyade nesnelerin hareketiyle ilgili olması, belirsizliği, zayıf tanımlamaları ya da basit çelişik cümleleri haklı çıkaracak özel ayrıcalıkların söz konusu olmadığı anlamına gelir. Örneğin Popper diyalektiğin öğelerinden birisinin de tanımların "akıcılığı" olduğunu kabul etmekte ve Engels'in *Kapital*'in üçüncü cildine yazdığı Önsöz'de "şeylerin ve karşılıklı ilişkilerinin durağan değil değişken olarak kavrandığı kendiliğinden açıktır, keza onların zihinsel imgeleri, fikirler de değişim ve dönüşüme tabidir, katı tanımlar halinde tabletlerin içine konulmuş değildir" *(K. Vol. 3, pp.13-14)* diyorken aynı fikri savunduğunu ileri sürmektedir. Popper, kendi açısından şunu savunur:

> diyalektik, henüz mevcut olmayan durumları öngörerek açıklayıp yorumladığı gibi, beklenmedik durumları açıklayıp yorumlamaya da yetecek kadar müphem ve esnektir. Her gelişme diyalektik şemaya uyacaktır; diyalektikçiler, gelecekteki tecrübelerin kendilerini yalanlayacağı endişesine asla kapılmamalıdır. *(Popper, 1976, p.334).*

Ancak, diyalektiğin akıcı veya belirsiz kavramlarla ilgisi yoktur. Engels'ten aktarılanlar belirsizdir çünkü, fikirlerin tarihsel değişmesine ki bu bir gerçektir ya da şeylere ve tanımlanmış değişimin kendisine göndermede bulunabilecek bir durumdadır, yoksa kesinlik eksikliğini haklı çıkarmaz. Teori, sürekli akan ya da oradan oraya kayan kavramlara ihtiyaç duymaksızın değişimi açıklayabilmek zorundadır. Diğer yandan, diyalektik, teorinin tam olarak yerine getiremeyeceği şeyleri yapmak, gerçekleri ya da gelişmeleri haklı çıkarmak durumunda değildir. Eğer bir teori gerçekliğin hareketini doğru şekilde değerlendiriyorsa, gerçekliğin elemanlarını teoriye uydurarak güçlenme ihtiyacı duymaz. Popper'in sorunu ise bir biçimde daha farklıdır ve diyalektik materyalizmin "bilimsel öngörülere sağlam bir temel *(p.333)* olmamasıyla ilgilidir. Popper, Marksizmin bir historisizm biçimi olarak kehanetlerde bulunmakla uğraştığına ancak bu Marksist öngörülerin gerçekleşmediğine inanmaktadır. Ama Marksizmin gelecekle ilgili olmasındaki kastı yanlış anlamaktadır. Marksizm için tarihin soyut olarak önceden belirlendiğine inanmaktadır *(Popper, 1973, Vol. 2, p.86).* Ancak, ilerki bölümde göreceğimiz gibi gerçekte bu böyle değildir. Toplum doğal tarihin bir süreci olarak değil de koşullanmış *(tümüyle önceden belirlenmiş değil)* insan pratiğinin temelleri üzerinde evrildiğinde, öngörüler, insanların kendi verili koşullarında girişebilecekleri ve ulaşmakta başarılı ya da başarısız kalabilecekleri şeylerin sezinlenmesinden öte bir an-

lam ifade etmez. Herhangi bir gelecekte ortaya çıkacak sonuçlar için soyut zorunluluklar söz konusu olamaz. Diyalektiğin geleceğin kaçınılmaz gelişmesini öngörmek iddiasında olmaması, bilimsel iddiasında başarısız kalmasının ürünü değildir, aksine bu durum bütün sosyal bilimlerin doğasının sonucudur.

Lucien Sève, gerçekliğin somut analizinde kesin olarak belirlenmiş bir kavram kullanmak zorunlu olduğunda, diyalektik düşünüşün ayrı bir felsefe olduğunu savunuyordu. Böylece diyalektik "dünyanın dönüştürücü pratiği ile nesnel bilgisinin temel kanun ve kategorileri" *(Sève, 1974, p.31)* ile ilgilenen "felsefi bilim" kategorisine yükseltiliyordu. Diyalektiğin ne olduğu sorusunun teorik terimlerle yanıtlanması gerektiğine kimsenin itirazı olamaz. Ancak, yanıtı, ayrı bir "felsefi bilim"in içinde oluşturmak bütünüyle ayrı ve gereksiz bir önermedir. Hoffman ise kendi açısından doğanın diyalektiğini mekanik doğa sadece dairelerin içerisinde dolanabileceğinden diyalektik insanı yaratmaz diyerek savunmaktadır *(1975, p.60)*. Onun argümanı yanlış bir şekilde diyalektik olmayanın daireler içerisinde dönüp durduğunu varsayıp, insanların kendi gerçek özlerinde diyalektik olduğunu kabul etmesinden hareket etmektedir, tabii ki insanlar doğanın parçası olduğunda, doğa da kendiliğinden diyalektik olmak zorundadır. Hoffman, bir toplumun diyalektiğinin keşfinin insan toplumunun kendi doğası gereği çelişik olmasını gerektirmediğini anlamaz. Daha önce de gösterdiğim gibi çelişki toplumun sadece geçici tarihsel bir özelliğidir ve Marx'ın teorisinin bütün önemi, onun kesin olarak üstesinden gelineceğinin sezgisini sağlamasıdır. Tarihsel toplumun belirli bir dönem boyunca çelişik olması ne onun bunu doğasında daima taşıdığı anlamına gelir, ne de bu durum mantıksal olarak diyalektik bir doğa gerektirir. Marx için çelişki

normal, toplum için istendik bir durum değildir, çelişkinin mevcut olduğu dönemi insanlığın "tarih öncesi" olarak adlandırıp kapitalizmle birlikte sona ereceğini söylemesi Marx'ın onu ne kadar "doğal" olarak kabul ettiğini gösterir.

## Bilinç ve Üst -Yapı

Diyalektik materyalizme bağlı sorunların ikinci alanı bilinç kavramı ile ilgiliydi. Daha önce de belirttiğim gibi diamat'ın bu boyutta ayrıntılı olarak değerlendirilmesi, bilinci tarihsel materyalizm bağlamında değerlendirdikleri ve madde ile düşüncenin genelde soyut olarak kavranmasına müsamaha göstermedikleri sürece Marx ve Engels'ten uzaklaşma yaratır. Aslında Marx, maddi gerçeklilikle bilinç arasındaki ilişkiyi genelde, soyut düzeyde değerlendirmenin böylesi bir ilişkiyi anlamayı olanaksız hale getireceğini özellikle vurgulamıştır:

> ruhsal üretimle maddi üretim arasındaki ilişkiyi belirlemek için her şeyden önce bu ilişkinin kendisinin genel bir kategori olarak değil, *belirli bir tarihsel biçim* olarak kavranması gerekir... Kendi özgün formunda kavranmadığında maddi gerçekliğin ruhsal üretimde neye tekabül ettiğini ve bunların birbirine karşılıklı etkisini anlamak olanaksız hale gelir. *(TSV, Vol. 1, p.285).*

*Kutsal Aile'*de Marx ve Engels'in Fransız Aydınlanmasının materyalizm ile sosyalizm ve komünizm arasında bir bağlantı gördüğü *(bkz. HF, p.153)* çoğu felsefi materyalizm yandaşını destekliyor izlenimi yarattıkları doğrudur. Örneğin, belirli, gerçek meyvelerin "meyve" tözünün dışavurumları ya da gerçekleşmesi olduğunu savunan Hegelyen kavrayışı eleştirirken Marx ve Engels, "süpekülatif dünyada

tekrar keşfettiğimiz elmaların, armutların, bademlerin ve kuru üzümlerin; elmaların *suretleri,* armutların *suretleri,* bademlerin *suretleri* ve kuru üzümlerin *suretleri*'nden başka bir şey olmadığını" *(p.70),* meyve kavramının gerçek meyvelerin duyumsal önkabülünden kaynaklandığını ve elma düşüncesinin gerçek elmaların yansıması olduğunu belirtirler. Daha da ötesi, "insanın maddenin kendisini yaratmadığını" *(p.56)* savunur ve bilinçten bağımsız gerçek bir dünyanın var olduğunda ısrar ederler. Hoffman bunlardan ve diğer bazı yazılardan, "yansıma teorisini benimsemeksizin tutarlı bir materyalist olmanın mümkün olmadığı" sonucunu çıkarır. *(1975, p.85)*

Bununla birlikte sorun Hoffman'ın bizi inandırmaya çalıştığı kadar basit değildir. Tek gerçek bu değildir, kaldı ki Marx ve Engels, başka yerlerde söylediklerinden farklı izlenimler edinmek ya da *Feuerbach Üzerine Tezler'* de Marx'ın önceki materyalizmin bu katı özelliğini eleştirdiğini görmek de mümkündür. Genelde felsefi materyalizm, özelde ise yansıma teorisine ilişkin savunulan argümanlar, Marx'ın kendisi tarafından geliştirilmiş olabilecekler dahil, eleştirel olarak ele alınmak zorundadır. Bir başlangıç olarak, *Kutsal Aile'* de savunulan Fransız materyalizmi ile komünizm arasındaki ilişki, yansıma teorisinin dar perspektifi içerisinde ele alınmaktan uzaktır. Marx ve Engels'in sosyalizmle materyalizmin ilişkisinin ne olduğuna dair vurgusu aslında şudur: "İnsanı çevresi biçimlendiriyorsa, onun çevresini de insan oluşturmaktadır" *(HF, p.154)* ve insan tecrübesini deneysel dünyadan kazanıyorsa, bu dünyanın gerçekten insanların tarzında düzenlenmiş olması gerekir. Vurgu yansıma değil, ama dünyanın pratik değişimi üzerinedir, bilinç basit bir yansıma olarak kavranmaz, aksine henüz mevcut olmayan dünyayı sezinlemek zorundadır.

Doğayı insanların yaratmadığını ve doğanın nihayetinde bilinçten bağımsız olarak var olduğunu kimse inkar etmiyor. Ama bunun yansıma teorisi için bir argüman olması zordur. Marx ve Engels, Feuerbach'ın sezgisel kavramını tekrar tartışırken şunları söylüyorlardı: "Onun çevresindeki duyumsal dünya sonsuzluktan bu yana doğrudan verili olan bir şey değildir", hatta "saf doğa bilimine amacını gösteren ve onun materyalini sağlayan sadece ticaret ve sanayidir" ve bu yüzden "doğa, yani insanların tarihinden önce gelen doğa hiç de Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değildir" *(GI, pp.39-40)*. Fakat, bütün bu kayıtlara rağmen, Marx ve Engels'in yaptığı gibi dışsal dünyanın önceliği savunuluyorsa, bunu zorunlu olarak yansımanın izlemesi gerekmez. Hoffman, dışsal dünya ile bizim zihnimiz arasındaki denk düşümün tek garantisinin yansıma teorisi olduğunu söyleyerek, söz konusu görüşü haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Ama kendisi böylesi bir denk düşümün yansıma terimleriyle temsil edilmesinin aşırı basitleştirilmiş olduğunu anlamıyor, zira zihin "dışsal" dünyayı değerlendirmek için bütün bilimlerin üzerinde, spesifik deneysel refaranslara dayanmayan kavramlar oluşturmaya çalışmak zorundadır. Marx ve Engels'in soyutlama süreci ve meyve kavramına ilişkin ele aldıkları problem budur. Böyle bir argüman en iyi durumda kısmidir ve sadece Hegel'in idealizmine karşı kullanışlıdır. Bilgi sürecinin tanımı olarak ise tamamıyla yetersizdir: Bütün kavramlar –özel olarak da bazı bilimsel kavramlar– elmalar ve bademler gibi somut varlıkların genelleşmesi süreciyle ortaya çıkmaz. Marx'ın kendisinin değer, artı-değer, soyut emek vb. kavramlarını düşünmek, bütün kavramların doğrudan gözlemlenebilir bir gerçekliği "yansıtmadığını" anlamak için yeterlidir.

Bu yüzden yansıma teorisi, sadece bilincin sezgisel

karakterini değerlendirmekte değil, ama aynı zamanda doğrudan deneysel referansları olmayan soyut kavramların ortaya çıkışını anlamakta da başarısız kalmaktadır. Bu nedenle Hoffman'ın kendi argümanının esasını açıklarken "gerçeklikle görünen arasındaki ayrımın... yalnızca yansıma teorisi üzerinde temellenebileceğini" *(1975, p.93)* öne sürmesi şaşırtıcı olmaktadır. En başta, Marx'ın ayrımı tam olarak görünenle gerçeklik arasında değildir, çünkü bu görünenlerin gerçek değil saf illüzonlar olduğu kanısına götürür. Marx, "görünenlerle" "asli modelleri" ya da "fenomenal formlar"la "içsel ilişkiler"i birbirinden ayırmış, ama görüneni gerçekliğin bir parçası konumuna yerleştirmiştir:

> Ekonomik ilişkilerin yüzeyde görünen nihai kalıpları, *kendi gerçek mevcudiyetlerinde* ve nihai olarak bu ilişkilerin taşıyıcı ve aracılarının onları anlamak için kullandıkları kavramlarda çok farklı, ve aslında onların içsel ama gizli kalıplarıyla onlara denk düşen kavramın tamamıyla tersi haldedir. *(K. Vol. 3, p.209, vurgu bana ait).*

Bana göre bu, Marx'ın ayrımının sadece yansıma teorisi üzerine kurulmadığını gösterdiği gibi ona karşı da bir argümandır, en azından ona hayati bir sınır getirmektedir, görünenlerin kapitalist ilişkilerin taşıyıcı ve aracılarının zihinlerinde spontane şekilde yansıtıldığı söylenebilse de bunun içsel ilişkiler için de geçirli olduğu söylenemez, çünkü onlar ancak hiçbir deneysel referansı olmayan soyut kavramlar kanalıyla kavranabilir. Şüphesiz, Marx'ın da söylediği gibi "asli modellerle onların kavrandığı bilimsel kavramlar arasında bilimsel bir denk düşüm" vardır, ancak bu denk düşüm bir yansıma değildir, zira asli model tanımı gereği gizlenmiş ve kendisini sadece görüntü vasıtasıyla dışavurur haldedir, bu nedenle de sadece bilimsel soyutlama ile kavranabilir.

2. Bölüm'de de gösterdiğimiz gibi, alt-üst yapı metaforu ile yansıma teorisinin gelişmesi arasında karşılıklı bağlantı vardır. Bu uzamsal imgenin bazı problemlerini başka bir yerde ele aldım *(Larrain, 1983, ch.5)*. Şimdiki bağlamda, ortaya çıktığı toplumsal koşulların sona ermesine rağmen varlığını koruyan düşünce inançları göstererek determinasyon kavramını sorgulayan eleştirilere değinmek gerekiyor. Örneğin Bober, Aquinas'ın fikirlerinin feodalizmin kendine has bir yansıması olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri süren "Marksçıların, Katolik alimlerin Doktor eğitimini, ekonomik temellerin bütünüyle değiştiği yediyüz yıl sonra bugün hâlâ fazlasıyla kabul edilebilir bulmasını merak etmesi gerektiğini" *(Bober, 1968, p.379)* belirtmektedir. Kolakowski de benzer bir argüman geliştirmiştir;

> bu tarihsel materyalizmin sulandırılmış bir yorumu bile olsa, üst- yapının bazı yanlarının hayati olarak bağlı bulunduğu toplumsal koşullarda köklü değişmeler olmasına rağmen varlığını koruduğu bir gerçektir. Hıristiyanlık da İslam gibi birçok toplumsal ve ekonomik sistem boyunca varlığını korumuştur *(Kolakowski, 1978, Vol.1, p.367)*.

Bober ve Kolakowski'nin Marksizmi bazı düşüncelerin yüzyıllar boyu varlığını koruyabilmesiyle uyuşmayan toplumsal determinasyon kavramına sahip olmakla suçlamaları şaşırtıcıdır. Marx, bu problemle sürekli karşı karşıya kalıyordu ama asla, düşüncelerin yaşamsallığını onların yaratıldığı toplumsal koşullara indirgeme yanılgısına düşmedi. Bu yüzden şunları söylemektedir; "zorluk, eski Yunan sanatının ve destanlarının belirli toplumsal gelişme biçimlerine bağlı olduğunu anlamakta değildir. Zorluk bunların hâlâ bizlere sanatsal zevk vermesinde ve belirli bir açıdan onların hâlâ bir norm, ulaşılmaz bir model kabul edilmesindedir"

*(Introduction, G, p.111)*. Roma kanunlarının burjuva toplumlarda kullanıma ilişkin de benzer bir vurgu yapmaktadır. Daha da ötesi o, sanat çalışmalarıyla uygarlığın diğer meyvelerini, sadece işçilere karşı olan çelişkili bir toplumda üretildiği için defedip kurtulmayı isteyenleri de şiddetle eleştirir *(örn. bkz. TSV, Vol.3, p.261)*. Marx'ın problemin farkında olmasına ve düşünceleri toplumsal background'una indirgememesine rağmen, kendi determinasyon kavramıyla çelişkiye düşmemek için hiçbir şey yapmamış olmasından ötürü, bunun hiçbir şeyi çözmediği ileri sürülebilir. Ancak bu sadece determinasyonun işlerliği durduğunda etkisi otomatik olarak kaybolan tek bir nedensel hareket olarak tamamıyla indirgemeci ve mekanik bir tarzda kavranması durumunda doğrudur. Kolakowski'nin Marksizmi fazlasıyla haksız bir şekilde mahkum ettiği açıklamalarının bulunduğu nokta budur; "katı bir şekilde yorumlanırsa o *(Marksizm, çev.)* rasyonalitenin temel gerekleriyle zıtlık halindedir, kabaca alındığında ise basit bir doğruluktur" ve tarih açısından hiçbir şeyi açıklayamaz *(Kolakowski, 1978, Vol.1, pp.364 and 367)*. Ama "tarih anlayışımızı derinden etkilemekte ve Hıristiyanlığı kavrayışımızda "esaslı değişiklik yapmaktadır" *(p.369)*. Kolakowski'nin haksız ve fazlasıyla mahir eleştirisine sadece McLennan'ın belirttiği gibi temel bir değişiklik yaratan teorinin doğruluk ya da cüzilik olup olmadığını tartışmanın konuyla ilişkisinin bulunmamasından ötürü değil, ama aynı zamanda, cüzi ve indirgemeci olmayan bir determinasyon kavramının Marx'ın kendisinin geliştirdiği pratik teorisinin asli özellikleri temelinde ayrıntılandırılması gerektiği için karşı çıkmak gerekiyor. Böyle bir ayrıntılandırmaya iki görüş öncül olmak zorundadır. İlk olarak, determinasyon insanların kendi maddi hayatlarını pratik olarak yeniden ürettikleri süreçte düşünceler üretmesi ve edinmesiyle ilgilenir. İkinci olarak, determinasyon tek bir nedensel hareket değildir,

aksine fikirlerin yeni pratikler bağlamında sürekli yeniden canlanmasının bir sürecidir.

Alt, üst yapı metaforuna yapılan belki de en uygun eleştiri, bir yanda ekonomik yapıyı diğer yanda ise yasal ve ideolojik üst yapıyı birbirinden layıkıyla ayırmanın olanaksız olduğunu ileri süren eleştiridir. Bu eleştiri alt yapıyı üst yapıdan doğru bir şekilde ayırmadıkça öncekinin sonrakini belirlediğinin kısıtlanamayacağını göstermeye çalışır. Plamentez, bu yüzden "toplumsal aktivitenin her çeşidinin 'bilinç' içerdiğini, toplumsal varlıkla bilincin karşılaştırılmasının ise başka bir tarzı dışa vurduğu için yanlış yola sevk ettiğini" *(Plamentaz, 1971, p.42)* savunmaktadır. Heilbroner, kavrayışsal öğelerin toplumun gövdesi boyunca yayıldığını ve bu durumun "maddi alanı çevreleyen sınırları belirlemeyi" *(1980, p.84)* zorlaştırdığını söylemektedir. Laff ise kendi açısından yasal ve politik üst yanının ekonomik alt yapıdan ayrılamayacağını, genel terimler olarak "alt-üst yapının gerçekte yanlış bir model oluşturduğunu" *(1961, pp.112 and 134)*, ileri sürmektedir. Benzer görüşler, Federn *(1939, p.101)*, ve Acton'da *(1955, pp.164-5 and 167)* da bulunabilir.

Cohen, bu itirazlara iki yanlı bir argümanla karşılık verdi. Birinci olarak, ekonomik yapı yasal terimler kullanılmaksızın tanımlanabildiği sürece, alt ve üst yapı ayrımının mümkün olduğunu göstermekteydi. İkinci olarak ise, toplumsal varlık ile bilinç arasında bir ayrım bulunduğunu, çünkü toplumsal varlığın kendi tanımının fikirlerin kullanımını içermediğini gösterdi. Birinci yan Cohen'in gerçekte birbirine yakın ve bir arada bulunmalarına rağmen ayrı olarak kavranıp açıklanabileceği görüşüyle *(Cohen, 1970, p.141; 1974, p.90; 1978, p.235)* bağlantılıdır. Marx, üretim ilişkilerini bazen mülkiyet ya da hak terimleriyle sunmaktadır, ama bu ya-

sal terimleri atarak onların yerine "güç" terimini koymak da mümkündür, öyle ki bu durumda üretim araçlarının kullanım hakkı ya da emek gücünü elinde bulundurma hakkı yerine üretim araçlarını kullanma gücü emek gücünüzü elde tutma gücü denilir. Bu basit bir terminolojik değişiklik değildir, çünkü güçlere sahip olmak onlara karşılık düşen haklara sahip olmayı gerektirmez, aynı şekilde haklara sahip olmak da onlara karşılık düşen güçlere sahip olmayı gerektirmez" *(Cohen, 1978, p.219).* Buna göre, proletarya ile köle arasındaki fark, birincinin kendi emek gücünü elinde bulundurma hakkına sahipken ikincinin buna sahip olmamasıdır.

Argümanın ikinci yanı toplumsal varlığın toplumsal aktivite düzeyinde değil, yapısal düzeyde kavrandığını gösterir. Ekonomik yapı insanların ait oldukları ekonomik rolleri belirler. "Toplumsal varlık" birilerinin yerine getirdiği ekonomik role eşittir, ancak bunu söz konusu rolün temsilinden ayırmak gerekir. Yapısal düzeyde kavranan bir rol aidiyeti, düşüncelerin anlamı dışarda bırakan herhangi bir kullanımını içermez. Ama bir rolün temsili düşüncelerin bu anlamda kullanımını içerir. Zira Marx, toplumsal varlığın bilinci belirlediğini söylüyorken, mükemmel bir şekilde, teyid edilebilir bir önerme ortaya atıyordu *(Cohen, 1974, p.91).* Bir yolla Cohen şu sonucu çıkarabilmektedir; eğer ekonomik temel, yasal ilişkilere başvurmaksızın tanımlanabiliyorsa ve eğer toplumsal varlık, düşüncelerin kullanımına başvurmaksızın tanımlanabiliyorsa, üst- yapı kanalıyla ortaya çıkan nedensel ilişkiler alt- yapı ve bilinç de toplumsal varlıkla açıklanarak, her türlü mantıksal şüpheden ve ortaya atılabilecek itirazdan korunmuş olur. Farklı da olsa bu durumla bağlantılı olan bir sonuç da şudur; yapısal düzeyde tanımlanan ilişkiler ya da konumlar, toplumsal aktiviteyi nedensel olarak önemli bir boyutta belirler; bir role aidiyet ise onun temsilini belirler.

Yapısal ilişkileri, ekonomik temelin dışında tuttuğu ölçüde Cohen'in argümanının birinci bölümü kusursuz görünür. Bununla birlikte, geleneksel bir üst- yapı kavramı için, ahlaki değerler ya da belirli bilinç biçimleri gibi diğer üst yapısal öğeleri ekonomik yapının uzağında tutarak "hak"la "güç"ün yerini değiştirmek tamamıyla açık değildir *(örn. bkz. Pompa, 1982, p.474)*. Cohen'in proletarya ile köleyi, birincinin kendi emek gücünü elinde bulundururken ikincinin buna sahip olmadığı temelinde ayırt ettiği örnek kullanılarak gösterilebilir. Cohen gücü, "bir insan sadece Ø'yu yapabiliyorsa, Ø gücüne sahiptir ki buradaki 'yapabilmek' normatif değildir" *(Cohen, 1978, p.220)*. Kölenin kendi emek gücünü elinde bulunduramaması ne anlama gelmektedir? Cohen bu konuda yeterince açık değildir, ancak açıklamalarından ve eleştirilere verdiği cevaplardan ortaya çıkan şudur; "akıl köleye kendisinde bu gücün (emeğini elinde bulundurma gücünün- çev.) olmadığını ve eğer çalışmazsa muhtemelen öldürüleceğini söyler ve gerçekten de ölecektir" *(p.222)*. Cohen'in söylemek istediği eğer buysa, ortada bir problem vardır. Köleler kendi emek güçlerini fiziki olarak ellerinde bulundurabilirler ve işin doğrusu geçmişte de bulunduruyorlardı ama yine de söz konusu sonuçla yüzyüze geldiler. Ölüm korkusunun caydırıcı olduğu kadar, geçmişte Roma, Haiti, Jamaika ve başka yerlerde moral ve ideolojik değerler vasıtasıyla bu korkunun üstesinden gelindiği de doğrudur. Her durumda, bir köle başkaldırmayı seçsin ya da seçmesin, fiziksel olarak bir şeyi yapabilmek anlamında kendi emek gücünü elinde bulundurma gücüne sahip değilmiş gibi görünmez ve o bunu yapsın ya da yapmasın, ölüm korkusu ya da diğer dinsel değerler kadar extra-ekonomik nedenlere de bağımlıdır.

Pompa, benzer bir argüman temelinde, Cohen'in "bi-

linci ekonomik yapının içinde bir eleman olarak kabul" etmedikçe, bu durum köklü bir revizyonu gerekli kılar, alt ve üst yapı arasında fonksiyonel bir ilişki olduğunu savunamayacağı yargısına varır. Toplumsal bilinç biçimlerini içine alan geleneksel üst yapı kavramına karşı Pompa'nın argümanı geçerlidir. Ancak, Pompa, Cohen'in konumunun, bilinci üst yapının dışında tuttuğuna inanıyor gibi görünmez: "Üstyapı yasal, siyasal, dinsel ve ekonomik olmayan diğer kurumlardan oluşur. Bu üniversiteleri de içerir ama bilgiyi içermez, çünkü bilgi bir kurum değildir" *(Cohen, 1978, p.45).* Cohen'de üst- yapının içeriğine ilişkin belirsizlik olduğu doğrudur, üst- yapıyı asla kesin olarak tanımlamamış analizlerinde ise daha çok siyasal üst- yapı üzerinde yoğunlaşmıştır. Cohen her zaman "üst- yapı birçok yorumcunun düşündüğünden daha küçüktür. Ekonomik olmayan her toplumsal fenomenin üst- yapısal olduğu kesinlikle yanlıştır: Örneğin sanatsal yaratım Marx için üst -yapısal olarak gösterilemez" *(1983a, pp.114-5)* görüşünü savunmuştur. Bilincin belirli biçimlerinin alt- yapının tanımının üzerinde tutulamayacağı doğru bile olsa, bu alt-üst yapının fonksiyonel ilişkisini zorunlu olarak etkilemez.

Bilinci üst-yapının dışında tutmak, onun mecburen ekonomik yapının bir öğesi olarak kavranması anlamına gelmez ki bunun alternatifi Pompa'nın çözüm olarak önerdikleridir. Cohen, bilimin verimlilikle ilgili kısımlarını üretici güçlerin içine koyar, fakat çok iyi bilindiği gibi onun konumunun can alıcı ilkelerinden biri, üretici güçleri ekonomik yapının dışına koyar. Cohen, üst- yapının sadece fonksiyonel olarak ekonomik temel gerektiren kurumlardan oluştuğunu kabul ettiği sürece, alt-üst yapı metaforunu toplumsal bilinç, bilgi, sanat, din, ahlaki inançlar vb'nin dışında tutmak zorundadır. Eğer üniversiteler üst-yapıya ait, ancak bilgi ait de-

ğilse, kiliseler üst- yapıya ait, ama dinsel inançlar ait değildir ve aynı şekilde sanat okulları üst-yapıya ait ama sanatsal yaratılar ait olmayacaktır. Cohen kendi açısından dili üst-yapının dışında tutarken, bilinci dışta tutmayan Stalin'den daha tutarlıdır. Ancak, Cohen'in üst-yapıyı bu şekilde kavrarken Marx ve Engels'in görüşlerini sadakatla savunduğunu söylemesi bana göre şüphelidir, çünkü Marx ve Engels, bilinç biçimleriyle kurumlar arasında ayrım yapmıyordu. Bu kendi içinde eleştirilemez. "Bilinci spesifik olarak ayrı bir üst- yapı şeklinde karakterize etmenin bir anlamı olmadığını" *(Larrin, 1983, p.178)* daha önce gösterdim. Cohen açısından sadece Marx ve Engels'in görüşlerini temsil ettiğini ve savunduğunu öne sürdüğü sürece bir problem mevcuttur.

Bilincin üst-yapının dışında ele alınması alt-yapı üst-yapı metaforunun bazı problemlerini elimine etse de bilincin determinasyonunun nasıl kavranacağı sorununu kendiliğinden çözmez. Bu Cohen'in sorunun üstesinden gelmekte daha az başarılı olduğu argümanın ikinci bölümüne ait bir problemdir. Ancak, Cohen'in cevabı bütünüyle başarısız da değildir. Acton, Plamenatz ve diğerlerine karşı toplumsal varlıkla bilinç arasındaki nedensel ilişkinin gösterilebilir olduğunu kanıtlamak istediği sürece, bir role aidiyet olarak tanımladığı yapısal toplumsal varlık kavramıyla bunu göstermekte tamamıyla başarılı olmuştur, böylesi bir nedensel ilişkiyi göstermenin hiçbir kavramsal zorluğu yoktur. Cohen'in "bir kişi dükkancı rolüne aitse nihayetinde bir dükkancının fikirlerine sahip olacaktır" önermesinin kanıtlanabilir olduğu bütünüyle doğrudur. Cohen'in kendisinin de belirttiği gibi, her şeye rağmen bu örenmenin hangi kapsamda doğru olduğu ayrı bir sorundur *(Cohen, 1974, p.91)*. Buna rağmen, bunun "geniş bir kapsamda" doğru olduğuna inanmaktadır. Özel sınıf konumlarınca belirlenmiş ekonomik rollerin onla-

ra denk düşen fikirleri doğrudan belirleyeceği nosyonu gerçeklikte ne yazık ki çok iyi işlemez. Böyle bir nedensel ilişkinin çelişkisiz mümkün olduğu ve toplumsal konum ya da aidiyetin düşünceleri ve onların temsilini doğrudan belirlediğinin gösterilebileceği tartışmalıdır.

Böyle bir eşitlemenin doğru olması durumunda işçi sınıfının ekonomik rolleri devrimci düşüncelerle devrimci hareketleri zorunlu olarak belirleyecek ve burjuva entelektüelleri, proletaryanın entelektüelleri olmak için kendi sınıflarının rüzgarının etkisinden kurtulamayacaktır. Düşünceleri belirli bir toplumsal sınıf ya da toplumsal grup tarafından oluşturulduğu kanıtlanmak isteniyorsa sadece bu sınıf ve grupların ekonomik rollerinin doğasında yer alan genel güçlere ya da zorlamalara bakmak yeterli değildir, bununla birlikte söz konusu rolün yerine getiriliş biçimine de bakılması gerekir. Fikirler toplumsal pratikler bağlamında üretilir, seçilir ve geliştirilir. Ekonomik rollerin, o rolün temsilinin sınırlarını belirleyeceği doğruysa, bu somut temsilin, role ait olanın sahip bulunduğu fikir ve tutumların özgün karakterini belirleyeceği de doğrudur. Belirli ekonomik rollerle belirli düşünceler arasında doğrudan ve zorunlu ilişki olduğu iddia edilemez; ya da Levine ve Wright'ın savunduğu gibi yapısal olarak belirlenmiş sınıf çıkarları kendiliğinden onların realizasyonu için gerekli olan sınıf kapasitelereni *(ideolojik ve örgütsel kaynakları)* yaratmaz *(Levine and Wright, 1980, p.58)*. Bir konuma aidiyetin fikirleri ve temsili belirlediğini savunurken Cohen, Lukacs'ın "üretim sürecinde yüklenen tipik konuma uygunluk ve rasyonel reaksiyon" *(Lukacs, 1971, p.51)* diye yanlış bir şekilde belirlediği sınıf bilinci tanımını tekrarlar: Sınıf konumuna atfedilebilecek ideal, saf, en rasyonel reaksiyon üzerinde odaklaşarak, bilincin gelişmesini sağlayacak ya da bu gelişmeyi engelleyecek olan tarihsel somut ve pratik koşullardan uzaklaşır.

## Üretici Güçlerin İçeriği

Ortodoks perspektif içindeki bütün yazarların üretici güçlerin önceliği konusunda görüş birliğinde olmalarına rağmen, üretici güçlerden anladıklarının aynı olup olmadığı yeterince açık değildir. Problem Marx ve Engels'le başlamaktadır. Çünkü, hiçbir zaman üretim güçleriyle ilişkileri arasında kesin bir ayrım yapmadılar ve onların içeriğini bütünsel bir açıklıkla belirlemediler. Bu iki anahtar kavramının ayrım ve kapsamına ilişkin sorunların çok karmaşık olduğunu onların birçok tanımlarının bulunması da göstermektedir; çoğu yazar, kendini, bir kategoriye ait olduğunu kabul ettiği öğeleri sınıflandırma ya da katologlarını önermekle sınırlandırmaktadır. İngilizce konuşan dünyada, yakın bir zaman önce, üretici güçlerin büyümesi olarak kavranan geleneksel tarih kavramını savunarak tekrar yerleştirmeye çalışanlar, her kavramın tanımına o kavramın içinde yer alması ya da dışında kalması gereken öğelerin listesini ekleyerek bu sorunun üstesinden gelmeye çalıştılar. Üretici güçlerin genel terimlerle yapılan kavramsal tanımları birbirine benzemektedir. McMurtry, "maddi bir değer yaratmakta kullanılan ya da kullanılabilecek her şeyin üretici güç" *(McMurtry, 1978, p.55)* olduğunu kabul etmektedir. Cohen ise kendi açısından şu görüşü savunur: "Bir şeyin üretici güç olarak nitelenmesi için onu kullanan üreticiye bir kolaylık sağlayabilmesi zorunludur, öyle ki üretim şu ya da bu şekilde (kısmen) onun kullanımının sonucu olarak ortaya çıksın ve üretime katkı sağlayacak bir kolaylık olarak birilerinin amacı olsun" *(Cohen, 1978, p.32)*. Son olarak Shaw, "üretici güçler, toplumun üretimi gerçekleştirmesi için gerekli olan bütün etken ve aktiviteleri içeren geniş anlamında değil, emek sürecinin basit etkenlerini içeren dar anlamında, üretim süreci için temel ve

gerekli olan öğelerdir" *(Shaw, 1978, p.10)* tanımını yapmaktadır.

Bu üç tanım benzerliklerine rağmen önemli farklılıkları gizlemektedir ve üç yazarın da geleneksel Marksizmi savunmak iddialarına karşın bunu yapmaya tam anlamıyla yaklaşan sadece birisi, McMurtry'dir. Ortodoks Marksizm için üretici güçler sadece üretim araçlarını ve emek vasıflarını değil, aynı zamanda elbirliği tarzlarını ya da iş ilişkilerini de içerir. Örneğin Stalin, üretici güçlerin gelişmesini açıklarken, el üretimiyle aynı teknoloji ve araçları ancak farklı bir elbirliği tarzını gerektiren manifaktürü de açıkça anmaktadır *(Stalin, 1976, p.862)* ve aynı şey Sovyet el kitaplarında da tekrarlanmaktadır *(bkz. Kelle and Kovalson, 1973, p.107)*. Üretici güçlere insanların da dahil olduğu birçok kez tekrar edilmiştir *(bkz. Stalin, 1976, p.856; Buharin, 1965, p.115; Kelle and Kovalson, 1973, p.51; Bogulavsky et.al., 1978, p.333)*. Shaw, McMurtry ve Cohen ise aksine insanların üretici güçlere dahil olmadığı konusunda kesinlikle görüş birliği içindedirler, ancak elbirliği tarzları konusunda anlaşmazlık içindedirler ve üç ayrı konum almaktadırlar. Ortodoks geleneğe en yakın olan McMurtry'nin değerlendirmeleridir, çünkü "üretici güçlerle zımni bağlantı içinde işleyen", "teknolojik ilişkiler"le, "bu üretici güçlerle onların sahipleri arasındaki mülkiyet bağları olan" üretim ilişkilerini birbirinden ayırmaktadır *(McMurtry, 1978, p.73)*.

Bu ayrımı farklı bir bağlamda da olsa Althusserciliğin bazı dalları da benimsemektedir. Örneğin Balibar, toplumsal üretim ilişkilerine ait olan mülkiyet ilişkileriyle birbirinden ayırmaktadır *(Althusser and Balibar, 1975, pp.213-4)*. Harnecker de teknik üretim ilişkileriyle toplumsal üretim ilişkileri arasında benzer bir ayrım önerir *(Harnecker, 1968, p.28)*. Shaw ise aksine, diğer herhangi bir üretim ilişkisi gi-

bi üretici etkinliği artırabilse de elbirliğinin üretici bir güç olmadığını savunur *(Shaw, p.24)*. Shaw, aslında toplumsal üretim ilişkileri kavramı içerisinde yer alan üretim sürecinin "sahiplik" ilişkileriyle "çalışma" ilişkilerini içerdiğini kabul eder *(p.31)*. Bu resmi daha da karıştırmak için Cohen, geleneksel değerlendirme ile Shaw'ın yorumu arasında yer alan diğer bir çözüm önerir. Bir taraftan, çalışma ilişkilerinin, toplumsal üretim ilişkileri *(ekonomik yapı)* olarak değil ama maddi üretim ilişkileri olarak, üretim ilişkileri olduğunu kabul etti. Diğer taraftan ise çalışma ilişkilerinin, üretici güçler gibi, maddi olsa bile *kendi başlarına* üretici güç olmadığını söyledi *(Cohen, 1978, p.113)*. Bu çalışma ilişkileri ya da elbirliği tarzlarının ne toplumsal üretim ilişkisi ne de üretici güç olduğu anlamına gelir.

Üretici güçlerin içeriğinin tanımlanmasındaki bu farklılıklar ilk bakışta önemsiz gibi görünebilir, çünkü geleneksel Marksizm kavrayışı için asıl sorun içeriği ne olursa olsun, üretici güçlere tarihin motor gücü olarak asli dinamik rolü verilmesidir. Bu belirli bir boyutta doğrudur. Ancak diğer yandan, tanım problemi üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki ayrımın yeterliliğiyle ilgilidir ve bu ayrım da üretici güçlerin öncelikli olduğunu savunmaya çalışanların kendileri açısından netleştirmek zorunda oldukları bir ayrımdır. Miller'in de gösterdiği gibi *(1981)*, Marx elbirliği tarzlarının üretici güçlere dahil olduğunu defalarca belirtmiştir. Örneğin, *Alman İdeolojisi*'nde şunları söylemektedir:

> yaşamı üretmek, işle kendi yaşamını olduğu kadar döl vererek başkasının yaşamını üretmek, demek ki artık bize çifte bir ilişki olarak görünür, bir yandan bir doğal ilişki olarak, öte yandan da bir toplumsal ilişki olarak– şu anlamda toplumsal ki, bununla, birçok bireyin hangi koşullarda, ne tarzda ve ne amaçla olduğu önemli olmayan

sanki saf bir şekilde ve tamamıyla maddi imişler gibi, her türlü toplumsal müdahaleden korumaya itina göstermektedir. Cohen, toplumsal mülkiyeti şu şekilde tanımlar: "Bir şey kişilere –belirlenmiş olsun ya olmasın– diğer insanlara karşı haklar ya da güçler yüklüyorsa tanımı toplumsaldır" *(1978, p.94).* Bu fazlasıyla sınırlayıcı bir tanımdır ki gerçekte, "toplumsal" kavramı üretim ilişkileri kavramına yıkılmaktadır. Böyle bir kavramlaştırma keyfi ve olağanın ötesinde indirgemecidir. Daha iyi bir tanımı Marx'ın kendisi Alman İdeolojisi'nin yukarıda aktarılan bölümünde, "şu anlamda toplumsal ki, bununla birçok bireyin hangi koşullarda, ne tarzda, ve ne amaçla olduğu önemli olmayan elbirliği anlaşılır" *(GI, p.43)* derken ortaya koymaktadır.

Daha esaslı olan bu tanıma göre, sizinle birlikte bir nesneyi taşıdığımda toplumsal bir şey yaparım, "bunun sizinle anlaşarak ya da sizin otoriteniz altında yapmış olmam" *(Cohen, 1978, p.95)* durumu değiştirmez. Tabi ki bizim nesneyi taşımamızdan dolayı ortaya çıkan haklar ve güçler, aynı zamanda üretim ilişkileri sisteminde sınıf konumlarımızı belirleyen toplumsal donanımlardır. Ancak, üretim ilişkileri daha geniş bir toplumsal ilişkiler ağının sadece bir parçasıdır. Zira, daha genel ve benim görüşüme göre daha kifayetli olan, "toplumsal" tanımını alırsak, elbirliği yapan bir insan çoğunluğunu gerektirdiği sürece "teknik ilişkiler" ya da "çalışma ilişkileri" olarak adlandırılanlar da toplumsaldır, söz konusu bireylerden birisinin üretim araçları üzerindeki etkin gücünü bir diğerine bıraksa bile durum değişmez. Bundan dolayı Shaw, çalışma ilişkilerinin toplumsal olduğunu kabul eder ve onları üretici güçlerden alarak, üretim ilişkilerinin içine yerleştirir. Ancak bu kaçınılmaz olarak diğerini de içermez. Üretim ilişkileriyle, üretici güçlerin farklı toplumsal ilişkileri kapsadığının kabul edilmesinde neden bir sorun ol-

elbirliği anlaşılır. Bundan çıkan sonucu göre, bir üretim tarzı ya da belirli bir sanayi aşaması, sürekli olarak bir elbirliği tarzına veya belirli bir toplumsal aşamaya bağlıdır; bu elbirliği tarzının kendisi bir "üretici güç"tür. *(GI, p.43).*

Marx, burada elbirliği tarzını hem toplumsal hem de üretici bir güç olduğunu söylemektedir. Daha sonra ise şu vurgulanmaktadır: "Toplumsal güç, yani yaygın üretici güç, emeğin bölünmesince yaratılarak farklı insanların elbirliğince yükselir" *(GI, p.48).* Başka bir yerde ise Marx, "genel üretici gücün, toplumsal kombinasyondan doğduğunu" *(G. p.700)* söylerken, *Kapital'* de elbirliğini tekrar üretici bir güç olarak değerlendirir *(K. Vol. 1, pp.305-17).* Bu anlamdaki metinlerin sayısı ve niteliği, Miller'in "Marx, olağanüstü bir tutarsızlık kapasitesine sahip olmadıkça" elbirliği tarzların üretici güçlerin içinde ele almak zorundadır görüşüne *(Miller, 1981, p.103)* katılmamayı gerçekten zorlaştırmaktadır.

Bu, ilk olarak, geleneksel Marksizmi savunmaya çalışsalar bile hem Cohen hem Shaw'ın Marx'ı doğru yorumlamadığı, ikinci olarak da en azından bu problemle ilgili olduğu kadarıyla eski Ortodoks, Marksizmin Marx'ı yakından takip ettiği ve doğru anladığı anlamına gelir. Fakat, tabii ki, bu onun kifayetini garantilemez. Kaldı ki Marx'la geniş ölçüde mutabık bulunmanın ötesinde, bu soruna ilişkin Ortodoks yorumun Cohen ve Shaw'ınkinden daha iyi olduğunu düşünmek için birçok neden mevcuttur. Sonrakilerin problemi bana göre toplumun toplumsal ve maddi donanımı arasında yaptıkları ayrımdan kaynaklanmaktadır ki, Cohen, bu ayrımı açıkça yapmış, Shaw ise gizliden gizliye bu ayrıma bağlı kalmıştır. Dikkat edilirse elbirliği tarzlarını Shaw'ın toplumsal üretim ilişkileri, Cohen'in ise aksine maddi üretim ilişkileri olarak ele almasına rağmen, ikisi de üretici güçleri

ması gereksin ki? Çalışma ilişkileri üretici güçlerin dışında tutulursa mutlak öğe kavramını kaybetmek tehlikesi ortaya çıkar, üretim araçlarının ve emek vasıflarının belirli bir kombinasyonu korunarak, verimlilik düzeyi belirlenir. Belirli bir verimlilik düzeyi, yalnızca üretim araçlarıyla emek vasıflarının maddi toplamına bakarak nasıl belirlenebilir? Büyüyen ve ölçülebilecek bir verimlilik düzeyinden söz edebilmek için çalışma ilişkilerinin üretici güçler içerisinde yer alması gerekir.

## Üretici Güçlerin Büyümesi Olarak Tarih

Üretici güçlerin içeriğine ilişkin farklı konumların bulunması, Ortodoks gelenek içindeki yazarların büyük çoğunluğunun, toplumdaki değişmenin temel motor gücünün üretici güçler olduğunu kabul etmesini değiştirmez, öyle ki üretici güçler tarih boyunca gelişme eğilimindedir ve ekonomik yapının açıklayıcı ilkesini ve onun kanalıyla üst- yapının karakterini oluşturur. Bunun yanı sıra Cohen'in bütün toplumsal donanımların elimine edildiği sınırlayıcı üretici güçler görüşünün maddi ve teknik yanların açıklayıcı ilkesini bütünüyle daralttığı açıktır. Doğru, Cohen, "toplumsal ilişkileri maddi bir tanımdan çıkar saymayacağımızın" farkındadır, ancak, "onları şu ya da bu ölçüde güvenilir olarak genel ya da teorik bilgi kuvvetiyle çıkarabileceğimizde ısrar" eder *(Cohen, 1978, p.95)*. Cohen üretici güçlerin bir bütün olarak maddi olduğunu kabul ettiğinden, toplumsal öğelerin açıklayıcı ilkesi, üretici güçlerin tarih boyunca gelişme ve büyüme eğiliminde olduğu tezini değerlendirmesi, toplumsal yanların ve tabii ki üretim ilişkilerinin determinasyonunu mecburen dışta bırakmak zorundadır ve başka bir yol kalmadığı için kendi-itimli, otonom mekanizmaya başvurmak zorunda-

dır; rasyonel insanların kıtlığın üstesinden gelmeye yönelik doğal eğilimi. Üretici güçlerin gelişimini bu şekilde kavrayarak, Cohen, ikinci bölümde gösterdiğim hatanın aynısına yine düşer: Tarihsel gerçeklikte bilfiil ortaya çıkanın rasyonel olduğunu kabul eder –çünkü akıllı insanların kendi kıtlık durumlarının üstesinden gelmeye çalışacağı şüphesizdir. Cohen'in bu söylediklerinin gerçekleşemeyeceğini ya da hatta birçok toplumda böyle bir trendin keşfedilemeyeceğini iddia etmiyorum. Sorun, bundan öte, böyle bir değerlendirmenin, söz konusu gelişmenin arkasında yatan toplumsal faktörleri göz önünde bulundurmamasıdır. Ama, Cohen'in teorisi buna izin vermez, geçici bir düzensizliği dışta tutar, çünkü tanımı gereği, toplumsal ilişkilerin, üretici güçlerin gelişip ilerlemesine yardım edecek şekilde yaratıldığı kabul edilmektedir.

Teoride, Cohen'in değerlendirmesi mükemmel şekilde mantıksaldır. Problem, tarihsel gerçekliğin, spesifik toplumsal koşulların aracılığı olmaksızın bu mantığa mutlaka uyum göstermemesidir. Joshua Cohen'in belirttiği gibi;

> bireylerin kendi maddi durumlarının gelişmesinde *çıkarlarının* bulunduğu ve bunu gerçekleştirmenin yollarını bulacak kadar da akıllı olmaları gerçeği, onlara, *üretici güçlerin geliştirilmesiyle* ilgilenmeleri için çok fazla bir şey sağlamaz. Maddi avantaj sağlayacak çıkar, sadece, *özgün yapısal* koşullar altında, üretimde verimliliği artırmaya yönelik bir yatırım stratejinin sağlayacağı çıkara bağlıdır. *(J. Cohen, 1982, p.268).*

Ancak, problem sadece kıtlığın üstesinden gelmeye yönelik böyle bir rasyonel isteğin, doğrudan teknolojiyi geliştirmeye giriştiğinin kabul etmesinde yatmaz. Cohen'in argümanlarının gerçeklikte işlediği varsayımsal olarak kabul edilse ya da bu analizler, üretici güçlerin sürekli geliştiğinin açık bir şekilde keşfedilebildiği toplum ve devirlerle sınır-

lansa bile, Cohen'in üretim ilişkilerinin, fonksiyonel olarak, üretici güçlerin gelişimini artırma eğiliminde olduğu yolundaki çıkarsamada da hâlâ bir problem varlığını korumaya devam edecektir. Sistematik ve tutarlı bir teknolojik değişime rağmen, üretim ilişkilerinin yapısından kaynaklanan sınıf karşıtlığının üretim tarzında etkili bir değişiklik yaratacağının garantisi yoktur, aynı şekilde, üretim ilişkilerini dönüştürmekte çıkarı olan sınıfın, bunu yapabileceği ölçüde yapacağının da garantisi yoktur. Levine ve Wright'in belirttiği gibi "teknik değişimle çalışan sınıfın sınıf kapasitesindeki büyüme arasında basit, monolitik bir ilişki yoktur" *(1980, p.66)*.

Buraya kadar tartıştığım sorunların, tarihsel materyalizmin Cohen'e has yorumuna değil, bunun ötesinde, üretici güçlerin öncelikli olduğu görüşünü savunan Ortodoksluğu genel olarak etkileyen temel özelliklere ilişkin olduğunun açık olması gerekir. Cohen'in toplumsalı maddiden ayırarak ve üretici güçleri daraltıp sadece maddi terimlerle tanımlayarak problemi bir bütün haline getirdiği doğrudur. Fakat üretim ilişkilerini de kapsayan, daha geniş bir üretici güçler kavramı alınsa, hatta üretici güçler üretim tarzının bir parçası olarak kabul edilse bile, Ortodoks yaklaşımın değişimi ve üretim ilişkilerinin karakterini üretici güçlerin gelişimiyle açıkladığı yine de doğru kalır, bu her durumda muhakkak addedilmektedir. Sovyet Ortodoksluğunun ve diğer teknolojik determinizmlerin, Marx'ın Avrupa dışındaki toplumlara ilişkin, ana özellikler olarak üretici güçlerin durağan karakterinin altını çizdiği bir dizi değerlendirmeyi çok az dikkate almaları şaşırtıcıdır. Marx, Çin ve Hindistan üzerine ilk yazı ve mektuplarından, pre-kapitalist formasyonlara ilişkin *Grundrisse* ve *Kapital*'deki olgunluk dönemi analizlerine kadar, Asyatik toplumları karakterize ederken, Batılı top-

lumların gelişimini açıklamak için kullandıklarından oldukça farklı olan tutarlı, bir görüş geliştirdiler.

Engels'e yazdığı bir mektupta Marx, Hindistan'a değinirken, "politik yüzeydeki bütünüyle etkisiz hareketin yanı sıra, Asya'nın bu parçasının durgun karakterinden söz eder ve köylülük sisteminde, sadece İngiliz yönetiminin dışsal etkisiyle kırılabilecek Asyatik despotizm ve durağanlığın katı temeli"ni görür *(14 June 1863, MESC, pp. 79-80).* Marx, Hindistan üzerine makalelerinde ise şu görüşü vurgular, "Hindistan'ın politik görünüşünün geçmişinde değişikliklerin ortaya çıkması zorunluluğuna rağmen onun toplumsal koşulları en uzak antikiteden beri kendini korumaktadır" ve bu toplumun yapısal mihverleri hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri "el tezgahı ve çıkrıktır" *(AOIC, SFE, p.304).* Köy yaşamına ilişkin her türlü romantik değerlendirmeye şiddetle karşı çıkar, okurlarına bu toplulukların kast ve kölelik tarafından damgalandığını, toplumsal durumlarının ise "asla değişmeyecek doğal kadere dönüştüğünü" hatırlatır *(p.306).* Bundan önemli sonuçlar çıkarır, "Hindistan toplumunun tarihi yoktur", çünkü "her yeni imparatorluk" değişmeyen ve başkaldırmayan toplumun "pasif temelleri üzerine" kurulmuştur *(p.320).*

Kapital'de Marx, Hindistan topluluklarının analizini, kullandığı "emeğin değiştirilemez bölünmesi" *(K. Vol. 1, p.337)* terimiyle daha detaylı hale getirdi ve şunları kaydetti:

> kendine yeterli bu topluluklardaki basit üretim organizasyonu daima kendini aynı biçimde korudu... Asyatik toplumların meydan okunulmazlığının sırrının anahtarını bu basitlik sağlar, bir karşı konulmazlık ki Asyatik toplumlar karşı bastırmayla sürekli çözülür yeniden kurulan hanedanlıkların bir türlü sonu gelmez. Politik

gökyüzünün fırtına bulutları toplumun ekonomik öğelerinin yapısına dokunmaz ve bu yapılar daima varlığını korur. *(K. Vol. 1, pp.338-9).*

Aslında, Marx, *Grundrisse'*in yazımının tamamlandığı zamana kadar, bu toplumların değişik bir üretim tarzının terimleriyle kavranması gereken kendine has özellikleri olduğunu görmüştü, "Asyatik üretim tarzı" ilk olarak 1859 Önsöz'ünde kullanılmıştır. Bu üretim tarzı, devlet tarafından kontrol edilen arazinin özel mülkiyetinin olmamasıyla karakterize ediliyor ve tipik bir şekilde, sulama ve hidrolik projelerinin zorunluluğuyla bir araya gelmiş, merkezi devlet gücüne vergi ödeyen kendine yeterli köyler üzerinde temelleniyordu.

Marx'ın sözkonusu "Asyatik toplumlar" ya da "Asyatik üretim tarzı"nı coğrafi olarak Asya ülkeleriyle sınırladığına inanmak yanlış olacaktır. Aslında, Marx, sömürgecilik öncesi Amerika'da –özellikle Peru ve Meksika– ile Keltlerde ve diğer kabile toplumlarında da Asyatik özellikler buluyordu *(bkz. G, p.473).* Melotti'nin Marx'ın yazdıkları üzerinde yaptığı inceleme, tamamen ya da belirli ölçülerde Asyatik karakterler içerdiği söylenen ülke ve bölgelerin listesinde –Hindistan ve Çin'in dışında– Mısır, Mezopotamya, İran, Arabistan, Türkiye, Tataristan, Java, Batı Hollanda Hindistanı, Rusya, Etrunya ve Mağribler İspanya'sının da bulunduğunu göstermektedir *(Melotti, 1982, p.77).* Asyatik üretim tarzı bağlamında değerlendirilen bölgelerin genişliği ve sayılarının fazlalığının Marksist yazarları üretici güçlerin önceliği konusunda temkinli davranmaya itmeliydi, bu, Marx'ın kendi değerlendirmesine göre çok sınırlı bir alanda bütünüyle geçerli olsaydı bile, sırf bu yüzden, üretici güçlerin önceliğini insanlık tarihinin evrensel ilkesi olarak dikmeden önce ihtiyatlı bir inceleme yapmaları gerekirdi. Aslında, 2. Bö-

lüm'de de gördüğümüz gibi, Kolakowski, Stalin döneminde Ortodoks Marksizmin "Asyatik üretim tarzını" kesin olarak dışta tuttuğunu belirtmişti, çünkü, o temel dayanağı her yerde aynı olan ve daima, üretici güçlerin sürekli gelişmesi sonucunda ilerleyen tek bir gelişme modeli düşüncesini içeren tarih teorisinde şüphelere neden olmaktaydı *(Kolakowski, 1978, Vol.1, p.350).* Kolakowski, işine gelmeyen teorik bir elemanının, belirli bir amaca erişmek için bir yana atılmasına yönelik bilinçli bir girişim olduğuna inanmakta haklı olsun ya olmasın, böyle bir kavramının Marksizmi kaçınılmaz ve zorunlu olarak çözülmesi gereken bir problemle yüzyüze getireceği gerçeği değişmez.

Ancak bu, Asyatik üretim tarzının, kapitalist ya da feodal üretim tarzı gibi kavramlarla aynı entelektüel konuma sahip analitik bir araç olduğunun mecburen kabul edilmesi anlamına gelmez. Geçtiğimiz yıllarda, bu anlamda farklı bir tarih kavramının mümkün olduğunu, feodalizmin evrensel olarak ortaya çıkmak zorunda olmadığını savunanlarla *(örn. bkz. Melotti, 1982; Rey, 1978)* böyle bir nosyonu savunalamaz bularak reddedenler *(bkz. Anderson, 1979b, and Hindess and Hirst, 1975)* arasında ciddi bir tartışma yaşandı. Gerçekten de "Asyatik" diye nitelenmiş, varsayımsal, soyut ve analitik bir kategorinin evrensel şekilde uygulanabilir olmasında tuhaf bir yan vardır. Toplumların ortak özelliklerinin sadece Batı Avrupa gibi kapitalizme evrilmek olduğunu kabul edenler, söz konusu bir dizi tarihsel durumun Marx'ın müsveddelerinin bulunduğu bir çantada yer aldığı izlenimine kapılmaktadırlar. Hatta, kavramı savunanlar bile Asyatik üretim tarzını da karekterize eden sınıf yapısını belirlemenin zorluğunu kabul etmektedir. Örneğin, Melotti, köy içinde ve köy ile merkezi devlet arasında iki sömürü düzeyi bulunduğu verili gerçeği karşısında kimin sömürücü sınıf olduğunun

belirlenmesini güçleştirdiğini fark eder. Sonunda, merkezi devlet görevlilerinin (mandarinler, bürokratlar ve askerler) topraktan gelen rantı kendilerine mal eden bir sınıf olduğuna karar verir *(Melotti, 1982, pp. 60-1)*. Ancak, bu değerlendirmeyi yaparken, Marx'ın bürokrasiyi bir sınıf olarak görmediğini ve Asyatik üretim tarzının özelliklerinden birisinin üretim araçlarının özel mülkiyetinin bulunmaması olduğunu dikkate alması gerekirdi. Anderson, kendi açısından, Marx'ın sömürgeciliğe ait yanlış yorumlara ve doğulu imparatorlukların durağan karakterli olduğu şeklindeki yanlış görüşlere itimat ettiğini savunur. Bunun ardından, Asyatik üretim tarzının, Avrupalı olmayan toplumlar için arta kalanları içine alan bir kategori olarak doğasında bulunan fonksiyonel temellerin zayıflığının cezasını çektiği" sonucunu çıkarır ve bu yüzden böyle bir nosyonun kibarca uygun bir yere gömülmesini" önerir *(Anderson, h1979b, pp.448, 595 and 548)*.

Böyle olsun ya da olmasın, Asyatik üretim tarzı kavramının çok fazla entelektüel derinliği bulunsun ya da bulunmasın, Marx'ın Avrupa dışındaki birçok toplumla otonom gelişme potansiyelinin eksik olduğunu ve bu ülkelerin üretici güçlerinin gelişmesi açısından bir şans yaratmak için, sömürgeci güçlerin dışsal "devrimci" müdahalesinin gerekliliğini savunduğu noktası değişmez. Marx, Hindistan durumunda şu değerlendirmeyi yapıyordu, "İngiltere, Hindistan'da ikili bir misyonu yerine getirmek zorundadır: Birincisi tahrip edici, ikincisi ise –Asyatik toplumun yok edilerek, Asya'da Batı toplumunun maddi temellerinin oluşturulması anlamında– yeniden yaratıcı" *(AOIC, SFE, p.320)*. Aynı görüş, Marx ve Engels'in Meksika'nın Kuzey Amerika tarafından istila edilmesini ve genel olarak Kuzey Amerika'nın Pasifik Okyanusu'nda yayılmasını destekleyen düşüncelerinde de görülebilir. Engels, bu konuda şunları söylemektedir:

> Amerika'da tanık olduğumuz Meksika'nın zaptını memnuniyetle karşıladık. Bu, bugüne kadar, yalnızca kendisiyle meşgul olan, bitmeyen iç savaşların paramparça ettiği bir ülkenin, İngiltere'nin sanayi vasallığı altında çökmenin eşiğine gelmiş bir ülkenin gelişmesini sağlayacaktı, böyle bir ülke zor yoluyla tarihsel olarak ileri itilebilecektir. Gelecekte Birleşik Devletler'in vesayeti altında olması Meksika'nın gelişmesi için yararlıdır. Birleşik Devletler'in California'nın işgali yoluyla Pasifik Okyanusu üzerinde üstünlük sağlaması bütün Amerika'nın gelişmesinin yararınadır. *(DB, MHAL, 1979, p.183).*

Şüphesiz, Marx'ın bütünüyle yanıldığı tartışılabilir, üstelik bu sadece sömürgeciliğin rolünü tayin ediş şeklinden değil, aynı zamanda Anderson'un göstermeye çalıştığı gibi Asyatik toplumların "durağan" karakterinin bir mit olmasından kaynaklanabilir. Marx'ın bu toplumlarda tali politik değişimlerin olduğunu yadsımadığı doğrudur, ancak o bu değişikliklerin ekonomik yapıyı etkilediğini kesinlikle yadsıdı ve statik üretici güçler sisteminin, statik üretici güçler anlamına geldiğini kabul etti. Ancak, aksine Anderson'un gösterdiği gibi, imparatorluk Çin'inde üretici güçler gerçekten büyüyordu, öyle ki "kapitalist sanayileşmenin birçok önkoşulu Çin'de Avrupa'dakinden çok daha önce oluşturulmuştu. Çin, Ortaçağ'ın sonlarına kadar Batı'nın çok üzerinde bir teknolojik yoğunluk sağlamıştı" *(Anderson, 1979b, p.54).* Burdan hareketle, Marx'ın üretici güçlerin büyümesi olarak genel tarih teorisinin evrensel şekilde geçerli olduğu, kendisinin karşı olmasına ve ciddiye almamasına rağmen "tarihsiz halklar" ve durgun ekonomiler konusunda oldukça Hegelyen ve Avrupa merkezli öğelere sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak, ister Anderson'un kendini inandırdığı gibi teknolojik büyümenin durmasından hatta isterse tersine dönmesinden

kaynaklansın, nihayetinde Çin kapitalist olmadığı için fazla makbul bir argüman olmaz.

Aslında, Anderson'un Avrupa feodalizminin sona ermesine ilişkin tarihsel analizlerinden çıkan sonuçlardan birisi budur:

> Marksistler arasında geniş kabül gören inançların aksine, üretim tarzındaki bir krizin karakteristik "figürü"', gerileyen *(toplumsal)* üretim ilişkilerinin içerisinde *(ekonomik)* üretim güçlerinin ileri fırlayarak muzaffer olması ve söz konusu ilişkilerin yıkıntıları üzerinde derhal daha üst bir verimlilik ve yeni bir toplum oluşturması değildir. Aksine, üretici güçler, tipik bir şekilde mevcut üretim ilişkileri içinde *kalmak* ve *geri çekilmek* eğilimindedir; sonra onlar, yeni üretim güçlerinin yaratılarak, global olarak yeni bir üretim tarzına bağlanabilmesi için önce kendilerini radikal bir şekilde değiştirerek yeniden düzenlemek zorundadır. *(Anderson 1978, p.204).*

Anderson'un daha sonraki bir çalışmasında, Cohen'in teknolojik kavrayışını bütünüyle onaylıyor görünmesi, bu yüzden şaşırtıcıdır *(bkz. Anderson, 1980, pp.55 and 65).* Anderson'un Çin örneğinde gösterdiği değişim durumunun gerçekten açık ve net olduğu kabul edilsin ya da edilmesin, üretici güçler gelişiyor ve değişiyorsa, bu, öncelik tezlerinin savunduğu gibi, üretim ilişkilerinde umulan değişiklikleri doğurmak zorunda değildir. Bu nedenle, Avrupa dışındaki ülkelerin durgun karakterini fazla abartmış bile olsa, benzer teknolojik gelişme düzeylerinin tamamıyla farklı üretim ilişkileri yaratabileceği, bu yüzden de Avrupa dışındaki ülkelerin, üretici güçlerin evrensel önceliği nedeniyle, Avrupa'nın gelişim modelini izlemek zorunda olmadığı yalın gerçeği değişmez. Marx, tarihe ilişkin genel cümlelerinde, üretici güçlerin önceliğine neden fazla vurgu yaptı? Bu sorunun yanı-

tında iki etken önemli görünüyor. Birincisi, temel amacı kapitalizmi çözümlemek olduğu için Marx, üretici güçlerin kendi açısından temsil ettiği rolü genelleştirme eğilimindeydi ve görünen diğer üretim tarzlarına ilişkin eksik kalmış ve dağınık analizlerinin teorik sonuçlarını realize etmedi. İkinci olarak, Marx, ondokuzuncu yüzyılın bilim ve teknolojinin sürekli geliştiğine beslediği inancın fazlasıyla etkisi altındaydı ve bunu büyük ölçüde kabul ediyordu.

Üçüncü Enternasyonal'in 1928'de, Marx'ın emperyalizmin sonuçlarına ilişkin pozitif değerlendirmelerini takip ederek, sonra bu değerlendirmelerin orjinal konumunu nasıl tersine çevirdiğini daha önce gördük. Bu momentten ilerleyen Ortodoks hat, emperyalizmin üretici güçlerin gelişmesine engel olduğunu savunur. Marx, Avrupa dışındaki toplumların üretici güçlerinin statik durumda bulunduğu ve sömürgeci işgalinin onların sanayileşmesi sonucunu doğuracağı için bu ülkelerin çıkarına olduğuna inanmak yanlışına düşmüştü, şimdi ise yeni Ortodoksluk, üretici güçlerin doğal olarak ilerlediği ve Avrupa modelini izlediği, emperyalizmin ise bu ülkelerin bunu yapmasını engellediğine inanmak yanlışına düşmektedir. Marx'ın konumu bugün Warren *(1980)* tarafından temsil edilmektedir, Baran *(1957)* ve Frank *(1969)* ise karşıt ve yeni Ortodoks bir görüşü benimsemektedir. Gelişmekte olan ülkeler diye adlandırılan ülkelerin, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki tecrübeleri gösterdi ki, emperyalizm geri kalmış ülkelerde ne sanayileşme sonucunu doğurdu, ne de onların gelişmesini açıkça engelledi. Cardoso ve Paletto'nun da gösterdiği gibi, bağımlı sanayileşme ya da bağımlı gelişme, ne üretici güçlerin durağan olduğu ne de kendiliğinden ilerlediği durumda söz konusudur *(Cardoso and Paletto, 1979)*.

Üretici güçlerin önceliğinin reddedilmesinin ilk sonu-

cu antagonistik toplumlarda toplumsal değişimin açıklanmasında üretim ilişkileriyle güçleri arasındaki çelişkiye yapılan vurgunun yerini sınıf mücadelesine yapılan vurgunun almasıdır. Ortodoks değerlendirme normalde sınıf mücadelesine "yapısal" faktörlerden kaynaklanan ve tamamen onlara bağlı olan bir statü tanır. Örneğin, Anderson, Cohen'i onayladıktan sonra, ayaklanma ve düzensizliğin sınıf mücadelesinin alanı, krizin ise sınıf karşılaşmasıyla özdeş olduğu fikrini kolay bir "yol şaşırtıcı" diye reddeder; "ister feodalizmde, isterse kapitalizmde olsun, temel ekonomik krizler, toplumsal sınıflar arasındaki doğrudan çatışmanın altında yatan derin yapısal boşluklardan kaynaklanır ve bu krizler *başladığında* bütün toplumsal sınıfları hazırlıksız yakalar" *(Anderson, 1980, p.55)*. Marksizmde, krizin kaynağını sınıf mücadelesinden ayırmanın nasıl mümkün olduğunu anlamamız zordur. Krizler, bir üretim tarzının temel çelişkisinin ifadesi olarak tanımlanır *(TSV, Vol. 2, p.500)*. Örneğin, sermaye ile emek arasındaki çelişki, biçimi itibarıyla burjuvazi ile proletarya arasındaki ilişkiyi, içeriği itibarıyla da meta üretimi aracılığıyla artı-değer istirhacını gerektirir. Bu yüzden, aynı temel çelişki bir krizde kendini hem bir yanda meta üretiminde ve artı-değerin realizasyonunda ekonomik bir sorun olarak, hem de diğer yanda sınıf mücadelesi olarak dışa vurur. Ekonomik sorunun nasıl üstesinden gelineceğini sınıf mücadelesinin sonucu belirler. Sınıfların, başlarda krizin tamamen farkında ya da bilincinde olmayabileceği gerçeği, krizin merkezinde sınıf mücadelesinin olmamasını gerektirmez. Andenson'ın, Cohen'i takip ederek, Thompson'un, sınıf konumlarının tanımına sınıf mücadelesini de dahil etmesini eleştirirken *(Cohen, 1978, p.73, Anderson, 1980, p.40)*, sınıf mücadelesinin de mücadelede yer alan sınıfların tamamıyla farkındalığına bağlı olmak zorunda bulunmadığını anlaması gerekirdi *(bkz. Ste Croix, 1983, p.60, and 1984, p.100)*.

İkinci sonuç, bütün ulusların geçmek zorunda olduğu bir dizi aşamayı içeren, tek doğrultulu tarih teorisini terk etmek gerektiğidir. Evrensel bir mekanizmanın ilerlettiği, tek biçimli bir gelişme modeli yoktur. Ne Marx'ın üretim tarzlarının belirli bir şekilde birbirini takip ettiği şeklinde açıkladığı Avrupa'nın tarihsel evrimi, her yere uygulanabilir, ne de bu kendine has ardıllık, evrensel bir zorunluluktur. Marksist tarih teorisine yapılan en yaygın eleştiri budur; Popper, *(1973, pp.82 and 107).* Left *(1961, pp.104-106)*, Kolakowski *(1978, Vol. 1, pp.365-6)*, Bober *(1968, pp.326-8)*, Acton, *(1954, pp.168-71)*, Hook, *(1955, p.36)* ve yakınlarda Giddens *(1981, pp.1, 2 and 20-3)* gibi eleştiriciler tarafından çeşitli biçimlerde ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Ancak, bu yazarlardan sadece birkaç tanesi, Batı Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıkışına ilişkin tarihsel taslağının "bütün ulusların kaderi olarak belirlenmiş genel gelişme yolunu gösteren tarih felsefesi teorisine dönüştürülmesine Marx'm kendisinin açıkça karşı çıktığının *(Letter, November 1877, MESC, p.293)* farkında görünmektedir. Bu yazarların, Marx'ı Ortodoks Marksizmle özdeşleştirmeleri ilginçtir. Hatta, bu eleştiriciler, Marx'ın düşüncesinde gerilimler bulunduğunun farkına vardıklarında bile şaşmaz bir şekilde, onları Ortodoks anlam içinde çözmek eğilimindedir.

Ortodoksluk, Plekhanov'dan beri, determinizmi, insanın politik katılımını dışlayan ve pasifliğini gerektiren kadercilikle karıştırmamaya daima dikkat etmiştir. Tarihsel zorunluluk kendini sadece insanoğlunun eylemleri boyunca dışa vurur, bu yüzden insanlar "zorunluluğun vasıtaları"dır *(Plekhanov, 1976b, pp.13-14).* Bununla bağlantılı olarak, Marksist Ortodoksluk, insan pratiği ve sınıf mücadelesini dışta bırakmakla suçlanamasa bile, "zorunluluğun aracı" olarak pratik kavramı eleştiriye açıktır. İlk olarak, daha önce

de gösterdiğim gibi, insanların rasyonel olduğu gerçeğinden, insanların belirli bir eylem düzeyine kesinlikle ulaşacakları gerçeği çıkarılamaz ya da başka eleştiricilerin belirttiği gibi, bir sınıfın toplumun dönüştürülmesinde genel bir çıkarının bulunması, kendi başına, böyle bir sınıfın toplumu dönüştürme kapasitesine sahip olmasını gerektirmez. İkincisi, Ortodoksluk, zorunluluğun vasıtası olarak kavradığı pratiği, insanların kontrol etme ve değiştirme özgürlüğüne sahip olmadığı, şu ya da bu ölçüde otomatik ve mekanik bir aktiviteye indirger. Bu, Giddens tarafından, sadece insanların zorunluluğun araçları olarak "hizmet etmek zorunda" *(Plekhanov)* bırakıldığı için değil, bununla birlikte ve bunun yanı sıra, "kültürel uyarıcılar"la belirli amaçları kabul etmeye programlanmış gibi kabul edildikleri için eleştirilmiştir *(1981, p.18)*. Bu aynı zamanda şu anlama gelir; insanların ne isteyeceğinin verili bulunması gerçeği, otomatik olarak, o isteklerin başarılmak zorunda olduğu etkili bir politik pratiği devreye sokar, bu pratik, aktörlerin temsil etmek zorunda olduğu tiyatral rolleri bütünüyle önceden belirlemiş olarak belirir. İnsanların isteklerinden bağımsız olarak belirlenmiş maddi koşullarca koşullandıkları doğrudur. Ancak, bu onların, kaçınılmaz bir şekilde, belirli bir doğrultuda hareket edecekleri anlamına gelmez, hatta onlara böyle davranmakta gerçek bir çıkarlarının olduğu gösterilse bile. Maddi koşulların determinasyonu, sadece üstesinden gelinebilecek görevlerin belirgin olarak yükselmesini sağlar, ancak bu görevlerin üstesinden gelinmesini garanti etmez.

# IV

# TARİHSEL MATERYALİZMİ YENİDEN YAPILANDIRMAYA YÖNELİK BAZI ÖĞELER

## Tarihsel Materyalizm ve İnsan Pratiği

Tarihsel Materyalizmin, toplumsal evrimi, karşı konulmaz kanunlarca yönetilen doğal bir tarih sürecine indirgeyen determinist ve telolojik yorumların karşısında, bir pratik teorisi olarak yapılandırılması gerektiğini daha önce de belirttim. Bu girişimin arkasında yatan temel fikir, bizzat, "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi istedikleri gibi değil, aksine doğrudan hazır buldukları, geçmişten aktarılan koşullar altında" diyen Marx'ın *(BRUM, MESW, p.96)* kendisi tarafından oluşturuldu. Yine bu fikir, "koşullar insan-

lar tarafından değiştirilir" ve "koşulların değişmesiyle, insan pratiğinin bağlantısı, ya da kendiliğinden değişim, rasyonel şekilde sadece *devrimci pratik* olarak kavranabilir" görüşünü açıklayan Marx'ın *(TOF, 3, GI, p.4)* kendisi tarafından tamamlandı. Marx ve Engels'in düşüncesinde belirlediğim gerilimlerin çözüme kavuşturulmasında bu fikirlerin anahtar olup olamayacağını anlamak için daha geniş ve detaylı bir değerlendirme yapmak gerekiyor.

Marx, "bütün toplumsal hayat asli olarak pratiktir. Teoriyi mistisizme götüren bütün sırlar rasyonel çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulurlar" *(TOF, 8, GI, p.5)* düşüncesiyle yola çıktı. Marx ve Engels'in tarihsel materyalizme ilişkin ilk formülasyonlarında, pratik kavramının esaslı bir rol oynaması oldukça anlamlıdır. Tarihsel materyalizmin öncüllerinin neler olduğunun belirlenmesine, Marx ve Engels'in "*(bu öncüller- çev.)* bireylerle onların aktiviteleri ve yaşamlarının maddi koşullarıdır, bireyler, hem bunların ikisini de önceden hazır bulurlar, hem de bunlar bireylerin aktiviteleri ile üretilir" *(GI, p.31)* şeklindeki açıklamasıyla başlamak gerekir. İnsanlar ilk olarak kendi maddi yaşamlarının yeniden üretim araçlarını üretmek zorundadırlar. Ancak, bu iki yanlı bir ilişki olarak belirir, "bir yanda doğal, öte yanda toplumsal bir ilişki olarak şu anlamda ki toplumsal, birçok insanın elbirliğini gerektirir" *(GI, p.43)*. Bu elbirliği, politik ve yasal düzenlemelerle düzenlenir, spesifik inançlar ve bilinç biçimleriyle de sürdürülür.

Pratik, sadece doğayı değil, ama aynı zamanda insanların kendini de dönüştüren maksatlı ve hedefli bir aktivitedir. Pratik, bireylerin fiziksel yaşamlarını yeniden üretir, ama aynı zamanda "onların kendi yaşamlarının belirli bir ifade biçimi, onların kendi bölgelerindeki belirli bir *yaşam tarzı*"dır *(GI, p.31)*. Bir bütün olarak toplum pratiğinin ürünüdür. Marx şöyle der, "hangi biçimde olursa olsun toplum ne-

dir? İnsanların karşılıklı hareketinin ürünüdür." Ama, ardından hemen önemli bir şeyi ekler, "İnsanlar şu ya da bu toplum biçimini seçmekte özgür müdür? Hiçbir şekilde" *(letter to P.V. Annenkov, 28 December 1846, MESC, p.30).* Bu, temel toplumsal gerçek olan pratiğin ne tamamıyla özgür ne de tamamıyla koşullanmış olduğu anlamına gelir. Gerçekte, insan pratiği kendisini bir "nesnel güç"te kristalize eder, insanların bağlı olduğu, kontrol edilemeyen ve kapitalist üretim tarzı demek olan toplumsal ilişkilerle yapılarda nesnelleştirir. Bu nesnelleşme, mevcut insan pratiklerinin sınırlarını belirler. Marx'ın tarihi insanlar yapar, ama sadece kendi istedikleri gibi değil derken kastettiği budur.

Marksist teori, pratiği, hem determine olmamış bireylerin özgür hareketleri, hem de basit faillerin, bütünüyle önceden belirlenmiş, aktiviteleri olarak kavramaktan kaçınmak ister. Yapısalcı eylem teorileri, insanları, tarihin gerçek aktörleri olarak değil, fakat daha ziyade kontrol edemedikleri güçlerin ve ilişkilerin failleri olarak kavrar. Althusser için pratik, bu yüzden insanların taşıyıcı ya da destekleyicisi oldukları düzen içinde buluşturulmuş modeller ya da yapılardır *(1971, p.158).* Karşı uçtaki aksiyonist teoriler ise insanları tarihin özgür aktörleri olarak kavrar ve onların eylemlerinin determinasyonuna gereken önemi vermez. Örneğin, Sartre pratik teorisini bireylerin evrenselliği üzerine kurar *(1968, p.57)*, bu onun varoluşçuluğuyla ilgilidir, çünkü bireysel bilinç, radikal özgürlüğün temelidir *(bkz. Poster, 1979, p.22).* Aynı şekilde, Althusser için yapılar kurucudur, öznelerse kurulur; Sartre için ise özneler kurucudur, yapılarsa kurulur. Bu şekilde, Marx'ın pratik kavramının anlaşılmasında önemli bir klavuz yapmaya çalıştığı birliği bozar ve özne ile nesneyi birbirinden ayırırlar.

Tarihsel materyalizm için pratiğin neden oldukça merkezi bir kavram olduğu şimdi görülebilmektedir: Pratik, in-

sanlarla doğanın, toplumsal ile maddenin, öznelerle yapıların, bilinçle gerçekliğin buluşma noktasını ve birliğini oluşturur. Pratik emek olarak ama aynı zamanda kendiliğinden ifade olarak, fiziksel yeniden üretim olarak ama aynı zamanda toplumsal yeniden üretim olarak, maddi aktivite olarak ama aynı zamanda toplumsal aktivite olarak, toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi olarak ama aynı zamanda toplumsal ilişkilerin siyasal dönüşümü olarak ortaya çıkmaktadır. Kosik'in belirttiği gibi "praxis kavramında, verili bulunanın karşıtı olan sosyo-insan gerçekliği yani insan *olmanın* şu andaki biçimlenişiyle onun özgün biçimi birarada keşfedildi. *Praxis, insanoğlunun dünyasıdır" (1976, p.136).* Pratiğin, Marx'ın değerlendirmelerindeki kapsamı, tarihsel materyalizm için merkezi olduğunu gösterir, ancak o analitik bir kavram olarak problem kaynağıdır. Bir yanıyla belirsizlik ve kesinliğini kaybetme eğilimi taşırken, diğer yandan kolayca, diğer boyutları dışta bırakılarak tek bir boyuta indirgenebilecek özellikler içerir. Kavramın, Sartre ve Althusser'deki indirgemeci kullanımını yukarıda göstermiştim. Habermas *(1972 and 1982, p.268)* ve Wellmer ise Marx'ı pratiği, komünikatif karşılıklı eylemi görmezlikten gelerek, araçsal eyleme indirgemekle suçlamıştır. Habermas, öznelerin meta üretimiyle aynı tarzda kendi toplumsal yaşam bağlamlarını "üretmediklerini" savunurken, Wellmer, özgürlük alanının araçsal eylem kalıbına göre "üretilmesine" karşı çıkar.

Marx'ın Eski Yunanlıların *praxis* ve *poiesis* olarak ayırdığı insan aktivitesinin iki ayrı biçimini tek kavramda bir araya getirdiği gerçekten doğrudur. Yunanlılar için *praxis,* temelde politik ya da sanatsal olan aktiviteydi. *Poiesis* ise bir şey yapmak ya da üretmek anlamına gelen maddi aktivite idi. Öte yandan, Yunanlılar, teori ile praxis'i birbirinden ayırıyorken, onların hareketin farklı biçimleri değil, daha ziyade iki yaşam tarzı olduğunu düşünüyorlardı: Düşünsel ya-

şam ve politik yaşam. Aristo'ya göre, "pratik yaşam, aktif vatandaşlık, Polis yaşamına aktif katılım anlamına geliyordu. Teorik yaşam ise aksine politik ortaklıktan ayrılmak anlamına geliyordu" *(Lobkowicz, 1967, p.5)*. Bu arada, Marx'ın *praxis* ve *poiesis*'i bir araya getirdiği gerçeği, pratiği *poiesis*'e ya da Habermas ve Wellmer'in ileri sürdüğü gibi araçsal eyleme indirgediği anlamına gelmez. Marx'ın emeğin temel olduğunu vurguladığı doğrudur, çünkü ona göre emek, insanoğlunun kendi maddi varlığını yarattığı süreçtir. *Paris Elyazmaları'* nda Hegel'i emeğin doğasını idrak ederek, nesnel insanı, "kendi emeğinin ürünü" olarak kavradığı için övmektedir *(EPM, EW, p.386)*. Ancak, pratiğin temel boyutu olmasına rağmen, emeğin kendiliğinden ve zorunlu bir şekilde özgürleştirici olmadığının tamamıyla farkındaydı. Bu yüzden, aynı bağlamda Hegel'i "emekte sadece pozitif yanlar görmekte, negatif yanları ise görmemektedir" *(p.386)* diye eleştirmiştir. İnsanoğlu emek yoluyla ihtiyaçlarını karşılar ve doğanın sınırlılıklarının üstesinden gelir; ancak insanların seçmediği ve kontrol edemediği spesifik toplumsal koşullar altında, yabancılaştırıcı ve alçaltıcı bir hal alabilir. Marx'a göre, üretici emek sadece kendisini değil, aynı zamanda içinde yer aldığı yabancılaşmış ve çelişkili toplumsal koşulları da üreten devamlılık içindeki bir süreçtir: "Kapitalist üretim, bir yeniden– üretim sürecine bağlı olarak devam eden özelliğinden ötürü, sadece metalar, sadece artı-değer değil, ama aynı zamanda kapitalist ilişkileri de üretir ve yeniden üretir; bir yanda kapitalisti diğer yanda ücretli işçinin bulunduğu ilişkileri" *(K. Vol. 1, p.575)*. Aynı şekilde, Marx için toplumsal gerçekliğin emekten ayrılamayacağı da doğrudur. Ancak, Marx emeğin tamamıyla pozitif olduğunu ve doğası gereği kurtuluş getireceğini asla düşünmedi. Çünkü, "devrimci pratik" olarak kavranması gereken "koşulların değişimine" de temel bir önem veriyordu *(TOF, GI, p.4)*.

Marx'ın emek ile devrimci pratik arasında yaptığı ayrım, iki çok temel boyutu çevrelemesine rağmen, Marx, onları detaylı olarak incelememiştir. Üretici pratiğin temel biçimi kesinlikle emektir, ancak, kapitalist üretim tarzının içerisinde, toplumsal üretim ilişkilerinin varlığını yasal olarak koruyan, onların ayakta kalmasını sağlamaya yönelik spesifik bir politik yeniden üretici pratik de vardır. Bunun gibi, devrimci pratiğin de farklı biçimleri vardır. Bazıları üretici ilişkileri değiştirmeksizin politik güç arayabilir. Marx için ise aksine, üretim ilişkilerinin değiştirilmesi benimsenen devrimci pratiğinin özünü oluşturur. Daha da ötesi, Almanya'da onaltıncı yüzyılda görülen köylü ayaklanması ve 1917 Bolşevik Devrimi gibi diğer müstakil farklılıklar da vardır. Her tarihsel dönem ve onun sahip olduğu üretim tarzları, spesifik parametrelere ve insan pratiğinin kendine has potansiyellerine tekabül eder. Bu insanoğlunun tarihte gerçekleşen pratik açılımıdır. Ancak, insan pratiği aynı kalmaz.

İnsan tarihinin başlangıcında, bireyselleşmenin ve politik pratiğin her biçimi güçlükle var olabiliyordu. Marx'ın belirttiği gibi "İnsanlar, sadece tarih sürecinde bireyler olurlar. Başlangıçta, tür varlığı, klan varlığı, hayvansal sürü olarak ortaya çıkarlar, hiçbir şekilde *Politik Hayvan* olarak değil" *(G, p.496)*. Daha sonra, arazi mülkiyeti ve kişisel bağımlılık *(kölelik, feodalizm)* ortaya çıktığında bile, hala emeği ve sömürü biçimlerini politik ve dinsel değerlerden ayırmak mümkün değildir. Köle ve köylü ayaklanmaları toplumsal çelişkilerin gerçek karakterini bütünüyle anlamaktan uzaktır, öyle ki kendi radikal programlarını bile dinsel terimlerle hazırlarlar, nihayetinde yönetici sınıfın işini de fazlasıyla kolaylıştırırlar *(bkz, PWG)*. Politik kalkışmalar, temel ekonomik ve toplumsal yapıları değiştirmiyordu. Kapitalizmin ortaya çıkmasıyla bireysel bağımsızlık elde edildi, ancak bu da "nesnel bağımlılık üzerine kurulmuştu" *(G,*

*p.158)*. Emekle politik pratik ilk kez açıkça ayrıldı ve üretici sistemin önemi teorik olarak değerlendirilebildi. Marx'a göre bu, proletaryanın, sınıf sisteminin kendisini ortadan kaldırmaya yönelik, bilinçli devrimci pratiğin içinde yer alabilmesinin önkoşuluydu. Burjuva devrimi, önceden ortaya çıkan ekonomik değişikliklerin politik uzantısıydı. Marx ise şimdi, ekonomiyi değiştirmesi gereken politik bir devrimi öngörüyordu. Toplumsal ilişkiler komünal kontrol altında olmadığı için kapitalist üretim tarzında sonuna kadar "yabancılaşmış" pratikten söz etmek mümkündür. Devrimci pratiğin, toplumsal üretim ilişkilerini dönüştürmeyi başardığı ve yeni toplumsal ilişkilerin bireylerin komünal kontrolünde olduğu ölçüde "özgürleştirici pratik"ten söz etmek mümkündür.

Devrimci pratiği, emeğin "zorunlu aktivitesi"nin karşıtı "özgür aktivite" olarak kavramamak çok önemlidir. Devrimci pratik de söz konusu şartların otomatik sonucu olmamakla birlikte toplumsal ve ekonomik yapılar tarafından koşullandırılır. Devrimci pratik ne keyfi ne de bütünüyle önceden belirlenmiştir. Marx, *Alman İdeolojisi*' nde, koşulların kendileri üzerindeki egemenliğinin bireylere, böyle bir bağımlılığı, "bu koşulların gücünün bilinçli kontrolüne ve egemenliğine dönüştürme" *(GI, p.51)* görevini verdiğini belirtmektedir. Marx, insanların bu görevin üstesinden gelmek zorunda olmadığını da açık bir şekilde belirtir. Bu yüzden "komünizm, oluşturmamız gereken bir *ilişkiler durumu* ya da gerçekliği uydurmak zorunda olduğumuz bir *ideal* değildir. Komünizmi, şeylerin mevcut durumunu yok etmeye yönelik genel hareket olarak adlandırılabiliriz" *(GI, p.49)* diye yazabilmektedir. Bu anlamda, devrimci pratik zorunlulukla özgürlük arasında yer almaktadır.

## Tarihsel Materyalizmin Kapsamı ve Karakteri

Tarihsel materyalizm açısından pratik kavramı iki önemli sonuç içerir. Birincisi, pratik, tarihsel materyalizmin teorik doğasını ve nesnesinin tarihsel karakterini belirler. İkincisi, tarihin anlaşılması açısından, maddi üretimin, özellikle de kapitalist üretim tarzının temel rolünü belirler. Birinci durumda, tarihsel materyalizm, teori ile pratik arasındaki ilişkiyi belirtir. Ancak, bu tarih yazımının geçmişte yaşanan olayları hikaye etmek demek olduğu anlamına gelmez. Tarih yazımıyla, tarih aynı değildir. Tarih, geçmişteki olayların yazılması ve yorumlanmasıyla ilgilenir; tarih insanların pratik olarak yaşamlarını kurduğu, yalnızca geçmişi değil, aynı zamanda bugünü ve geleceği de içeren global bir süreçtir. Tarihsel materyalizmin, geçmişin anlaşılmasıyla ilgilenmesi, zorunlu olarak tarihsel olayların kendi öznellerinde hikaye edilmesi anlamına gelmez; aksine tarihsel materyalizm, her şeyden önce, değiştirmek ve geleceği biçimlendirmek için bugünle ilgilenir. Bu yüzden tarihsel materyalizm ne tarihten ayrı bir teori *(Althusser and Balibar, 1975, p.105; Hindess and Hirst, 1975, p.317)* ne de teoriden ayrı bir tarih yazımıdır *(Thompson, 1978, pp.223 and 236)*.

Tarihsel materyalizmin tarihe ilişkin bir teori olduğunu söylerken, onun tarihteki toplumsal formasyonları anlamak için gerekli olan kategorileri değerlendirmeye yönelik bir giriş olduğunu belirtmek istiyorum. Tarihsel materyalizm, kesinlikle bir felsefe ya da tarihin zorunlu aşamalarının aşkın değerlendirmesi değildir, aksine o, tarihsel süreçlerini anlaşılabilirliğini sağlamak için gerekli kavramları oluşturmak anlamında tarihle ilgilenmektedir. Bu, tarihsel materyalizmin de bütün teoriler gibi, kendi kavramlarını oluşturmak için soyutlama yaptığı anlamına gelir. Ancak, bu soyutlama süreci gözlemsel düzeyden ayrılmaz, aksine onunla denk dü-

şümlü halde gerçekleştirilir *(bkz. Willer and Willer, 1973, p.20)*.

Thompson, Althusser'e karşı tarihsel materyalizmin bağımsız bir felsefe ya da tarihten ayrı bir teori olmadığını savunuyorken haklıydı *(1978, p.236)*. Ancak, tarihsel materyalizmin bir teori olarak, tarihsel olayların bir genelleştirme sürecinin araçlarıyla gözlemlenmesinden kolayca çıkmayacağını anlamış görünmüyordu. Tarihsel materyalizm bir teori olarak, farklı gözlem dizgelerinden çıkarılan genelleştirmelerin ortaklaşması anlamında değil, ama gözlemlenebilir tarihsel fenomenleri açıklayabilmek için biri diğerine bağlı olan gözlemlenemez yapılar anlamında, soyut kavramlara ihtiyaç duyar. Tarihsel olayların ardıllığının partiküler gözlemi, kendiliğinden üretici güçler, üretim ilişkileri, sınıf, artıdeğer ve bunların karşılıklı hareketleri gibi soyut kavramlar yaratmaz. Bu, Hindess ve Hirst'ün iddia ettiği gibi *(1975, pp.310-312)* söz konusu kavramlarla, bu kavramların teorik ilişkilerinin tarihsel olaylardan izole edilerek oluşturulduğu anlamına gelmez; bu kavramlar deneysel gözlemlerin sonucu olmak zorunda değildirler ama deneysel gözlemlere denk düşmek zorundadırlar. Çünkü tarihsel materyalizm, tarih yazımına eşitlenemez ya da önceki, sonrakinin doğrudan sonucu olarak kavranamaz.

"Genel teoriler"in statülerinin şüpheli olduğu kabul edilebilir, kaldı ki Marx da "genelde emek" ya da "genelde üretim" gibi genel kategorilerin incelenmesine karşı çıkmıştır. Örneğin, Marx, "üretimden söz ettiğimizde daima belirli bir toplumsal gelişme anlamını kastederiz" *(Introduction, G, p.85)* diye belirtir ve genel emek süreçlerine göndermede bulunuyorken de "lapanın tadının, size yulafı kimin yetiştirdiğini söylememesi gibi, hiçbir basit süreç kendiliğinden altında yer aldığı toplumsal koşulları söylemez" *(K, Vol. 1, p.179)* diye yazar. Bundan, Poulantzas'ın yaptığı gibi şu so-

nucu çıkarmak mümkündür, genel bir ekonomi, devlet ya da üst-yapı teorisi mümkün değildir, çünkü onların teorik nesneleri değişmez haldedir *(Poulantzas, 1978, pp.17-24)*. Poulantzas, bu kavramın tarihsel materyalizm açısından sonuçlarını ayrıntılı olarak değerlendirmez, kendini, Marksizmin temel esaslarından birinin "belirsizliği, muğlaklığı ve tarihin, politikanın, devletin, iktidarın büyük sırlarını açığa vurduğunu iddia eden genel ve soyut teorileri" reddetmek olduğunu söylemekle sınırlar *(p.22)*.

Bu çeşit bir argüman karışıklıklar içeriyor gibi görünüyor. Genel teori nosyonunu, genelde bir nesne olarak teorinin nesnesi kavramından yani spesifik tarihsel belirlenimler en soyutlanmış nesneden ayırmak gerekir. "Toplumun genel teorisi"nden söz etmekle, "genelde toplum teorisi"nden söz etmek aynı anlama gelmez. Marx, tarihsel materyalizmin genel teorik karakterini hiçbir zaman yadsımadı ama genelde bir toplum teorisi olarak tarihsel materyalizm kavramını her zaman reddetti. Keza, spesifik tarihsel determinasyonlara göndermede bulunmaksızın, üretim, emek ya da topluma ilişkin çalışma yapılamayacağını, sadece genel bir tarihsel materyalizm teorisi ortaya atılabilir. Tarihsel materyalizmin genel teorik statüsü, özgün tarihsel toplumları anlamak için gözlemlenebilir olmayan kavramları ayrıntılandırmak ve bilimsel soyutlama karakteri ile ilgili olmalıdır. Böyle bir indirgeme, somutu, soyut genelden çıkarmak ve tarihsel analizin yerine tarih-üstü mantıksal değerlendirmeyi koymaya girişmek sonucunu doğuracağı için yanlıştır.

Marx, bütün toplumların, bütün emek ve üretim çağlarının, belirli öğelere yaygın şekilde sahip olduğunu, bu yüzden emek, üretim ve toplum şeklindeki genel kavramların "rasyonel soyutlamalar" olarak yaygın özelliklere denk düştüğünü ve bizi tekrara düşmekten korudukları için kullanılabilir olduklarını tabii ki reddetmiyordu *(Introduction, G,*

*p.85).* Ama, her toplum biçiminin kendine has özelliğini belirlemek için, hangi determinasyonların yaygın olmadığının belirlenmesi gerektiğini söylüyordu. Toplumun belirli bir tarihsel aşaması öncekiyle sonrakinin doğasında yer alan değişmez öğeler arasında basit bir mantıksal kombinasyon varmış gibi genel toplum kavramından mantıksal olarak çıkarsamak suretiyle anlaşılamaz. Marx'ın belirttiği gibi: Bütün tarihsel aşamaların sahip olduğu ortak karakteristikler vardır, ve bunlar tarafından genel olarak belirlenebilir, fakat bütün üretimin *genel önkoşulları* olarak adlandırılanlar, üretimin kavranabilecek hiçbir gerçek tarihsel aşamasını içermeyen soyut momentlerden öte bir şey değildir" *(Introduction, G, p.88).* Bütün tarihsel dönemlerdeki ortak elemanları kapsayan bu genel kavramların yanı sıra genel ve ortak olmayan elemanları içeren soyut kavramlara da ihtiyaç vardır. Bu yüzden, tarihsel materyalizmin genel teorik karakteriyle nesnenin tarihsel karakteri arasında çelişki olmadığını savunmak mümkündür.

Tarihsel materyalizmle tarih arasındaki bağlantının, tarih yazımı anlamında değil, insanların kendi yaşam koşullarını pratik olarak ürettikleri süreç anlamında kavranması gerektiğini daha önce de belirttim. Marx ve Engels'in "bütün insanlık tarihinin ilk öncülü" diye adlandırdıkları da budur, yani insanoğlu, kendi yaşamını kendi aktiviteleri vasıtasıyla üretir ve "kendi varlığını sürdürmesini sağlayacak araçlar *üretmeye* başladığında kendini hayvanlardan ayırır" *(GI, p.31)* gerçeğidir. Marx ve Engels, bu yolla, tarihin anlaşılmasında üretimin taşıdığı hayati önemi bu yolla belirtmektedir. Bu yüzden Marx, 1958 Girişi'ne "Nesne bizden öncedir, *Maddi Üretim*'le bizimle birlikte olmaya başlar" *(G, p.83)* diyerek başlar. Ancak 1857 Girişi, üretimin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin iki önemli noktayı açıklarken *Alman İdeolojisi*'nden daha ileriye gider. İlk olarak, daha önce de

belirttiğim gibi, tarihsel materyalizmin genelde üretim kavramını değil "belirli bir tarihsel biçimde" üretim kavramını içerdiğini belirtir *(TSV, Vol. 1, p.285)*. Birinciyi de açıklığa kavuşturan ikinci nokta, tarihsel materyalizmin en eski sistemlerden başlayamayacağı aksine eskiyi anlamak için en gelişmiş olan yeniyi çözümlemek zorunda olduğunu düşüncesini içerir.

Birinci noktayla ilgili olarak Marx, üretimin tarihsel biçimde çözümlenmesinde anahtar kategorinin üretim tarzı kavramı olduğunu açıklar. Ancak, ne yazık ki, ne bu kavramı kesin olarak tanımlar ne de onun spesifik tarihsel toplumlara ilişkisini açıklığa kavuşturur. Üretim tarzının tanımı olmaya en yakın açıklamalar Grundrisse'de bulunmaktadır: "Özgün bir üretim tarzı... hem bireyler arasında bir ilişki olarak, hem de bu bireylerin inorganik doğayla aktif özgür ilişkisi, özgün bir çalışma tarzı olarak belirir" *(G.p.495)*. Bu nitelemeler, üretim tarzını, üretici güçlerle üretim ilişkilerinin kombinasyonu olarak açıklayan yorumları *(Lange, 1974, p.17; Melotti, 1982, p.3; Laclau, 1969, p.282 and 1977, p.34)* destekler niteliktedir. Bu kavramın, soyut doğasını anlamak önemlidir. Laclau'nun belirttiği gibi, üretim tarzı "tarihsel gelişmenin somut bir aşaması değildir. Bu nedenle, yalnızca, belirli bir üretim tarzının içsel mantığının bildirimiyle açıklanabilecek tarihsel dönüşüm yoktur" *(Laclau, 1977, p.42)*. Tarihsel toplumlar ya da "toplumsal formasyonlar" genellikle birisi egemen olan değişik üretim tarzlarını içinde barındırır (Dikkat edilirse, burada, tarihsel bir dönem ya da periyot olarak Leninist sosyo-ekonomik formasyon nosyonunu takip etmiyorum, aksine onu somut tarihsel bir toplum olarak anlıyorum). Tarihsel değişimler spesifik toplumsal formasyonlarda ortaya çıkar ve üretim tarzı kavramının yardımıyla açıklanır. Ancak, sonrakinin ekonomik mantığından basit bir şekilde önceki çıkarılamaz *(Bertrand, 1979, pp.56-7)*.

Marx, bu ilişkiyi asla doyurucu bir şekilde açıklamadı. Gerçekte bazen iki düzeyi karıştırmak yanlışına da düşüyordu. Bazı yerlerde, üretim tarzının mantığının, tarzın ne zaman ve nasıl değişeceğini anlamak için yeterli olduğuna inanılmasına yol açabilecek ifadeler mevcuttur. Ancak, üretim tarzının dönüşümü sadece toplumsal formasyon düzeyinde çözümlenebilir. Bu nedenle tarih, üretim tarzlarının zorunlu ardarda gelişi olarak kavranamaz. Bu tarihsel materyalizm ve tarihsel analizler açısından önemli sonuçlar içerir. Örneğin, soyutta kapitalist üretim tarzının, üretici güçlerde patlayıcı bir artış yaratacağı kabul edilebilir. Ancak, tarihsel toplumsal bir formasyonun somut durumunda, kapitalist üretim tarzı, diğer üretim tarzlarıyla eklemlenmesine ve emperyalizm gibi spesifik tarihsel koşul ve durumlara bağlı olarak, kendi potansiyellerini çok erken bir aşamada yitirebilir. Marx ve Engels, bu yüzden, Hindistan ve Çin'e ilişkin tutumlarının aksine, İrlanda örneğinde İngiliz emperyalizminin "sanayi yaşamının bütününü tahrip ettiğini" ve sanayinin gelişmesini engellediğini ayırt edebildi. Bu konuyla ilgili diğer bir noktada çağdaş, gelişmekte olan ülkelerin bağımlı kapitalizmlerinin durumudur. Marx'ın toplumsal üretici güçleri tamamen gelişmeden hiçbir toplumsal sistem yok olmaz fikri, üretim tarzı düzeyine uygulanamaz, ancak üretim ve uluslararası ilişki tarzlarının kendine has düzeni içerisinde bir anlam ifade eder. Sömürge yönetimi ya da aşırı geri prekapitalist üretim tarzlarınca, kapitalist üretim tarzlarının engellendiği ülkelerde, sosyalist devrimlerin nasıl başarıya ulaştığını bu durum kısmen de olsa açıklayabilir. Öte yandan, bu açıklamanın, üretim tarzını hüküm verici gören geleneksel yaklaşımın değerlendirmesinden daha anlamlı olmasına rağmen, sosyalist devrim ya da toplumsal dönüşümün üretici güçlerin gelişmesi ve kendini tüketmesi nedeniyle ortaya çıktığı düşüncesindeki sorun varlığını korumaya devam etmektedir.

Konuyla ilgili olan ikinci noktada, Marx, tarihsel materyalizmin kapitalist üretimin incelenmesiyle işe başlaması gerektiğini, bunun daha önceki üretici sistemlerinin anlaşılmasının da anahtarını sağlayacağını belirtiyordu:

> Burjuva toplumu, tarihin en gelişmiş ve en karmaşık üretim örgütlenmesidir. Bu toplumun ilişkilerini ifade eden kategoriler, yapısının kavranması, yokolmuş bütün toplumsal formasyonların üretim ilişkilerini ve yapılarını anlamamızı da sağlar... İnsan anatomisi maymun anatomisinin anahtarını içerir. Ama alt hayvan türlerinde gizli, daha yüksek gelişme belirtileri, ancak, daha yüksek gelişme bilinir hale geldikten sonra anlaşılabilir. Burjuva ekonomisi de aynı şekilde, eski çağın anahtarını sağlar. *(G, p.105).*

Bu böyledir, çünkü üretimin belirleyici rolü, ancak kapitalist üretim tarzı içerisinde realize edilebilir, zira, üretim ilk kez kapitalizmde, dinsel, siyasal vb. diğer kurumlardan ayrılarak, kendisi özel bir alan haline gelir. Bu daha önce yaratılamayan kavram ve kategorilerin gelişmesini sağlar. Örneğin değer kavramını ele alalım. Marx, Eski Yunanistan'da Aristo gibi büyük bir düşünürün bile, değeri kavrayamamasını şöyle açıklar:

> metalara değer katmak... basitçe bütün emeği eşit insan emeği olarak ve bunu takiben eşit nitelikte olarak açıklama tarzıdır. Yunan toplumu kölelik üzerine kuruluydu, bu yüzden onun doğal temeli, insanların ve emek güçlerinin eşitsizliğiydi. Değer ifadesinin sırrı, yani her türlü emeğin, genelde insan emeği oldukları için eşit ve eşdeğer bulunmaları, insanların eşitliği düşüncesi halkın popüler kabulleri arasında yerleşmedikçe çözümlenemez. Bu yüzden bu, emek ürünlerinin büyük kütlesinin meta

biçimini aldığı bir toplumda mümkündür *(K. Vol. 1, p.65).*

• Artı-değerin ancak, artı- emeğin kapitalist ekonomik mal edilmesinin tarihte bir kez ortaya çıkmasıyla kavranabileceği gerçeği de bununla ilgilidir, çünkü pazarda değişim değerlerinin eşdeğerliği ile üretim düzeyinde artı-değerin mal edilmesi sadece kapitalizmde ayırt edilebilir.

Bu durum, feodalizmde, artı- emekle zorunlu emeğin sınırları kesin olarak çizilmiş ve artı- emeğin mal edilmesinin bütünüyle belirgin olmasına rağmen, kapitalizmde pazarın ortaya çıkışıyla artı- emeğin mal edilmesinin gizlenmiş olmasından ötürü paradoksal görünebilir. Bunun açıklaması, feodal toplumlarda ekonominin dinsel ve siyasal kurumlardan bağımsız otonom bir düzey olmamasından ötürü gerçek artı-değer kavramının, bağımsız ekonomik bir kavram olarak anlam ifade etmemesinde değer ve soyut emek nosyonları olmaksızın belirlenememesinde yatar. Üretim tarzları oldukları ölçüde kölecilik kadar feodalizm de sadece kapitalizmin ortaya çıkarak, önceki üretici sistemlerin kavranmasını sağlayacak, temel kategorilerin gelişmesine olanak tanımasıyla anlaşılabilir. Bununla birlikte bu, tarihsel materyalizmin, geçmiş kurum ve ilişkileri yalnızca kapitalizm için tipik olanlar açısından sorguladığı anlamına gelmez. Marx, kapitalist üretimin eskinin anahtarını sağladığını "ama bunu, bütün tarihsel farklılıkların üstünü dumanla örten ve bütün eski toplumlarda burjuva ilişkiler gören ekonomistlerin yöntemiyle yapmadığını" *(Introduction, G, p.105)* belirtir. Kapitalist ekonomik ilişkilerin feodal ve köleci ilişkilerin anlaşılmasını sağlaması, bunlardan birinin diğeriyle özdeş tutulmasını gerektirmez.

Bazen, eski üretim tarzlarını dağınık ve kapitalist üretim tarzının çözümlenmesinde karşılaştırma amacıyla yapı-

lan göndermeler dışında sistematik olarak değerlendirmediği basit gerçeğinden hareketle Marx'ın sadece kapitalist toplumu incelemeyi hedeflediğine inanılır. Ancak, Marx'ın sadece kapitalist üretime ilişkin çalışmalarını tamamlayabildiği gerçeği, onun tarihsel materyalizmden ve diğer üretim tarzlarının incelenmesinden kaçındığı anlamına gelmez. Kendisinin ifade ettiği biçimiyle "bu belirtilenler, bu günün doğru bir kavrayışıyla birlikte ve bundan sonra, geçmişi anlamanın anahtarını da sağlar" *(G. p.461)*. Bununla birlikte, tarihsel materyalizmin sadece kapitalizmin ortaya çıkmasından sonra ve onun ortaya çıkışının sonucu olarak geliştirilebileceği gerçeği, hem Marksist hem de Marksist olmayan bazı yazarlarca onun sadece kapitalizmle ilgili ve kapitalizme uygulanabilir olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin, Lukács, tarihsel materyalizmi "kapitalist toplumun kendiliğinden bilgisi", "ilk olarak burjuva toplumun ve onun ekonomik yapısının teorisi" bir ideolojik silah olarak kavramaktadır *(Lukács, 1971, p.229)*. Tarihsel materyalizmin bilimsel bir yöntem olarak eski toplumlara uygulanabilir olduğu doğrudur, ancak "uygarlık çağı ile onu önceleyen dönemler arasındaki yapısal farklılıklar" nedeniyle, "ağır bir yöntemsel zorluk ortaya çıkar" *(p.232)*.

Bu yapısal farklılığı göstermek için Lukacs, Marx'ın "toprak mülkiyetinin ayırıcı faktör olduğu tüm biçimlerde doğal ilişki egemen, sermayenin ayırıcı faktör olduğu biçimlerde ise toplumsal, tarihsel olarak evrilmiş öğeler egemendir" dediği ünlü pasajı aktarır *(G, p.107, ancak burada kullanılan ifadeler CCPE, p.213'ün çevirisinden alındı)*. Tarihsel materyalizmin daha yakınlardaki bir eleştirisinde ise Giddens, "kapitalist olmayan toplumlarda, toplumsal bütünlenme ve değişimin eksenini yetkeci kaynaklar biçimlendirir. Kapitalizmde ise, bunun aksine tayin edici kaynaklar çok önemli hale gelir" *(Giddens, 1981, p.4)* görüşünü ortaya at-

tı. Bundan, tarihsel materyalizmin tayin edici kaynakların önceliğini savunduğu ölçüde kapsayıcı tarih teorisini terk etmesi gerektiği sonucu çıkartılmaktadır.

Bu argümanları ilerletici bulmuyorum. Tarihsel materyalizmin çözümlemeye kapitalist üretimle başlaması gerektiği gerçeğini onun kaçınılmaz olarak kapitalizmle sınırlı olmasının gerektiği takip etmez. Lukács'ın tarihsel materyalizmin kapsamını sınırlamak için Marx'tan aktardığı önemli pasaj, *tarihsel materyalizmin kendisinin genel sonucu olan(!) t*eorik bir ayrım önermektedir. Kapitalizme kadar, doğal ilişkilerin egemen olduğunu ve sosyo-tarihsel yaratımların, kapitalizmin ortaya çıkmasından sonra egemen hale geldiği tezini ortaya koyan tarihsel materyalizmin genel teorisidir. Pre-kapitalist ve kapitalist toplumlar arasındaki önemli farklılıkları açıklamaya girişen ve kavramlarla kategorilerin tarihsel karakterli olduğunu ortaya koyan da tarihsel materyalizmdir. Öte yandan Marx, bu ayrımları çizerken, insanların kendi ilişkilerini üreten kapitalist topluma karşıt olan, ilişkilerin pratik olarak insanlar tarafından üretilmediği ilkel ve tarih-dışı bir toplumu açıklamamaktadır. Aksine, Marx, bütünüyle insanların kendilerinin yarattığı ilişkiler üzerinde kontrol ve güç sahibi olmadığı bir toplum türüyle, insanların ilk kez bilinçli olarak kendi ilişkilerini kontrol etmeye çalıştığı bir toplum türünü karşılaştırıyordu.

Giddens, pre-kapitalist toplumlarda artı-üretimin mal edilmesi için gücün önemine işaret ediyorken haklıydı. Artıdeğer sadece kapitalist toplumlarda yalnızca ekonomik araçlarla mal edilir. Ancak, bunu pre-kapitalist toplumlarda gücün merkezi temelinin sadece yetkeci kaynaklar olduğunu görüşünün takip etmesi gerekmez. Spesifik tarihsel ilişkilerin belirlediği arazi mülkiyeti olmaksızın bireyler üzerinde güç oluşturulamayacaktır. Marx için, ilişkileri fazlasıyla kişisel gibi görünse bile, böyle bir toplumdaki fertlerin sadece

feodal bey ve yasal, toprak ağası ve köle vb. gibi belirli tanımlar içine hapsedilmiş fertler olarak ilişkiye girecekleri tamamıyla açıktır *(G, p.163)*. Pre-kapitalist toplumlarda, gücün merkezi temelini yetkeci kaynakların başatlığı terimiyle açıklamak sorunu çözüme kavuşturmaz, çözüme kavuşmuş gibi farzeder. Sorun, bireyler üzerinde gücün ya da temel kontrol gücünün nasıl gerçekleştiğinin açıklanmasında yatar. Bu bütünüyle keyfi bir süreç değildir. Aksi takdirde, pre-kapitalist toplumlarda, gücü kim elinde bulundurur sorusunun tek cevabı güce sahip olmak için ortaya çıkanlar olacaktır. Bottomore'un belirttiği gibi "bu zoraki aydınlatmadır; bireylerin güç konumlarını nasıl elde ettiklerinin açıklamasını sunmaz" *(1964, p.32; aynı zamanda bkz. Wright, 1983)*.

## Marx'ın Düşüncesindeki Gerilimlerin Çözümü ve Pratik

Yeniden yapılandırılmış tarihsel materyalizmin, Marx ve Engels'in düşüncelerindeki mevcut bazı gerilimleri çözmek zorunda olduğu görüşüyle başlamıştım. Ortodoksluğun, doğadaki mevcut diyalektiğin evrensel kanunlarından çıktığı varsayılan, bilinci maddenin basit yansıması olarak kavrayan, teknolojik gelişmeyi toplumsal gelişmenin ana nedeni olarak değerlendiren tek doğrultulu ve telolojik bir tarihsel gelişme kavramıyla sonuçlanan bir tarihsel materyalizm kavramıyla bu gerilimlere kesin bir çözüm sunduğunu daha önce gösterdim. Bu Ortodoks yorumun 3. Bölüm'deki eleştirisi yalnızca negatif ve karşıt bir nitelikte olsa bile farklı bir çözümün ilk öğelerini sağlamaktadır. Onları, burada tekrar etmeyeceğim, ama yukarıda belirlenen gerilimlerin yeni çözümlerine katkıda bulunabilecek olan pratik teorisinin niteliklerini daha bir pozitif olarak kısaca belirtmek gerekiyor. Marx'ı kendi diyalektik kavramını Hegel'inkinin tersine yo-

rumu olduğunu açıklarken, diyalektik kavramıyla ilgili olarak, kendi teorisinin gerçek doğasını yanlış kavradığını kabul etmek gerekiyor. Marx'ın kendi gerçek teorisiyle, onu değerlendirmesi arasında sistematik bir yanlış yere koyma olduğunu savunan Althusserci önermeyi kabul etmemekle birlikte, bu spesifik noktada, kendi diyalektiğinin yalnızca Hegel diyalektiğinin tersine çevrilerek ayakları üstünde dikilir hale getirilmesi olduğuna inanmakla, Marx'ın yanlış bir değerlendirme yaptığını savunuyorum. Bunun nedeni, pratik kavramıyla ilgilidir. Hegel için düşüncenin üretimi, eşzamanlı olarak onun karşısında bulunan gerçekliğin üretimi anlamına geliyordu ki, nesneleştirme (nesne üretimi) demek olan bu süreç, aynı zamanda bilincin yabancılaşma süreciydi; nesnellik bilincin tersine çevrilmiş yaratımıydı. Marx ise nesneleşmeyle yabancılaşmanın özdeşliğini kabul etmez. Nesnel toplumsal dünya, maddi pratik tarafından üretilir. İnsan pratiği kendini, sadece yaşam için gerekli olan maddi ürünlerde değil, aynı zamanda toplumsal ilişki ve kurumlarda da kristalize eder. İnsan pratiğinin bu nesneleşmesi kendiliğinden yabancılaşma anlamına gelmez. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde yabancılaşmanın, nesnel toplumsal dünyayı üretmesine rağmen kontrol edilemeyen "sınırlandırılmış aktivite tarzı"ndan kaynaklandığını açıklar *(GI, p.36)*.

Yabancılaşma, insan pratiğinin kendisini belirli ürünlerde nesneleştirmesi yalın gerçeği değil, insan pratiğinin sonuçlarında insan kontrolünün eksik olmasıdır. Bu nedenle, yabancılaşma bir tersine dönme olarak işler: Pratik olarak üretilmiş olan nesnel koşullar, kendi üreticilerini yönetir; özneler nesne, nesnelerse özne haline gelir. Çelişki nosyonunun merkezinde olan tersine dönme düşüncesi budur. Ancak, Hegel için her nesneleşme süreci, tersine dönme olarak ortaya çıkarken, Marx için aksine, tersine dönme sadece spesifik toplumsal koşullarda, "sınırlı bir aktivite tarzı"nın sonucu

olarak ortaya çıkar. Sonuçta, Hegel için çelişki bilincin kendi yabancılaşmasının ürünü ve şeylerin özüdür. Marx içinse aksine, çelişki, insanların kendilerinin pratik olarak ürettikleri, nesnel ilişki ve kurumları kontrol edemediği yerde ortaya çıkar, ki bu nesneleştirme, maddi hayatın yeniden üretimi anlamına gelir ve;

> emeğin bakış açısından bir el koyma süreci, sermayenin bakış açısından ise yabancı emeğin mal edilmesi olarak belirir... Fakat bu açıkça tersine dönme süreci, basit bir *tarihsel* zorunluluktur, üretim güçlerinin sadece spesifik bir tarihsel hareket noktasından ya da temelden gelişmesi için bir zorunluluk, ama hiçbir şekilde, soyut bir üretim zorunluluğu değil; daha ziyade bir yok oluş ve sonuç, bu temeli kendisinden mahrum etmek için bu sürecin doğasında bulunan bir gaye *(G, pp.831-2)*.

Zira, yeniden yapılandırılmış bir tarihsel materyalizm için çelişki, ne hareketin evrensel yasası ne de doğal diyalektikten çıkarılabilecek olan toplumsal diyalektiktir. Diyalektik gelişme, Marx'ın sınıfların ortadan kalkması ve insanların kendi ilişkilerini bütünüyle kontrol edebilir hale gelmesiyle sona ereceğini öngördüğü tarihsel evreye aittir. Kendisinin de belirttiği gibi, evrensel olarak gelişmiş bireyler, bu bireylerin kendi komünal ilişkileri ve onların komünal kontrolüne tabii olan toplumsal ilişkiler, tarihin değil, toplumun ürünü olacaktır" *(G, p.162)*. Bu aynı zamanda çelişkilerin, insan pratiğinden ayrı olarak kavranan ve insanları kurtarabileceği kabul edilen doğal ve yapısal süreçlerle değil, bireylerin kendi eylemleriyle çözüme kavuşturulacağı anlamına gelir. Bu yüzden insan pratiği hem çelişkilerin ortaya çıkmasını hem de onların çözümünü barındırır. Sınırlandırılmış maddi aktivite tarzı çelişkilerin ortaya çıkmasını sağlar; devrimci pratik ise toplumsal ilişkilerin kontrolünü topluma bı-

raktığı ölçüde çelişkiyi çözer. Bu kapitalizmden önce asla bütünüyle mümkün değildir, çünkü çelişkilerin çözümü tamamıyla kısmidir ve her durumda sadece yeni bir çelişkiye yol açabilecek niteliktedir. Marx'ın bakış açısına göre proletarya, sadece burjuvaziyi bozguna uğratarak, spesifik kapitalist bir çelişkiyi ortadan kaldıracak bir konumda değil, ama aynı zamanda bir sınıf olarak kendisini de ortadan kaldıracak ve böylece nihai olarak sınıf sisteminin kendisini yok edecek bir konumdadır: "İşçi sınıfının yok olmasının koşulu bütün sınıfların yok olmasıdır" *(PP. p.161)*.

Marx ve Engels'in bazı yazılarında da önerilen, bilincin yansıma terimleriyle çözümlenmesi, 3. Bölüm'de sıralanan bir dizi nedenden ötürü reddedilmiş ve bilincin sezgisel karakteri kabul edilmişti. Marx ve Engels'in düşüncesindeki bu gerilimin çözümü de bir kez daha pratik teorisi üzerinde temellenmektedir. Bu yüzden gerçeklik "nesne formunda" değil, pratik olarak kavranır, bu bilinç de verili bir dünyanın pasif tasarımı değil, gerçekliğin pratik inşasına eşlik eden ve onu sezinleyen aktif bir süreç olarak anlaşılabilir. Bu, gerçekliğin, insanların söz konusu gerçekliği ürettiği ve kendine mal ettiği ölçüde anlaşılabileceği anlamına gelir. Bu yüzden, bilinç, sadece "yansıtmaz" aynı zamanda "sezinler" ve "öngörür". Marx, bunu şöyle açıklar;

> fikirlerin, kavramların ve bilincin üretimi her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların kavrayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri, bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir... Bilinç, hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir

şey olamaz... maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler *(GI, pp. 37-7).*

Marx, pratik bağlamında bilinci anlamaya çalışıyorken, kendini hem Hegel hem de Feuerbach'tan ayırıyordu. Hegel için düşünce üretimi gerçekliğin üretimi idi. Feuerbach için ise gerçeklik başat düşünce ise türemişti. Bilincin pratik bağlamında kavranması, onun ne verili bir dünyanın saf tasarlanması ne de bu dünyanın yaratıcısı olması anlamına gelir. İnsanların pratik rutinlerini kuran ve onların dolaysız çevrelerini manipüle etme olanağı sağlayan sağduyu sembolleriyle, görüntünün ardındaki gerçeği anlayan, gerçekliğin teorik ya da bilimsel kavrayışı arasında farklılık bulunduğu bir gerçektir. Fauerbach'ın gerçekliğin diğerlerinin göremediği öğelerini açığa vuran doğal bilimlerin sezgisel yaklaşımına ve görünüşte bağımsızlığına yaptığı övgüyü Marx sert bir dille eleştirir; "sanayi ve ticaretsiz, doğal bilim nerede var olmuştur. Hatta, bu 'saf' doğal bilim bile sadece ticaret ve sanayi yoluyla, insanların duyumsal aktiviteleri yoluyla, kendi maddesi gibi bir hedef kazanmıştır" *(GI, p.40).*

Bilinçle pratik arasındaki bağlantı, tarihsel materyalizmin, ideoloji ve bilincin toplumsal belirlenimini, alt-üst yapı metaforunu esas alan geleneksel yöntemden daha iyi ve daha anlamlı bir tarzda açıklamasını sağlar. Bu metafor kaçınılmaz olarak statiktir, toplumsal gerçekliği varsayımsal düzeylere ayırmak eğilimindedir, toplumun pratik olarak üretilmemiş verili unsurlarını şeyleştirme eğilimindedir ve bu yüzden, toplumun bütününe yayılan bilinci ve sınıf mücadelesi gibi fenomenleri, diğerlerini dışta bırakan spesifik bir düzeye indirgeme eğilimindedir *(bkz.l Williams, 1977, pp.75-82).*

İdeoloji ve determinasyonun bir diğeriyle özdeşleştirilemeyeceğini anlamak önemlidir. Mannheimancı gelenek, toplumsal olarak belirlendiği ölçüde her türlü toplumsal ya da tarihsel bilginin ideolojik olduğunu savunmak alışkanlığındadır. Determinasyonun her bakış açısının geçerlilik iddiasını sınırladığı kabul edilir, çünkü partiküler ve zorunlu olarak kısmi toplumsal konuma ait bir düşüncedir *(Mannheim, 1972, p.255)*. Tarihsel materyalizm, bu yolla ilerlemez ve onun ideoloji kavramının kapsamı oldukça sınırlıdır. Bu, tarihsel materyalizmin onun kendi determinasyonunu kabul etmeyi reddederken, diğerlerinin bakış açısını tek taraflı olarak eleştirmeye meyilli olmasının bir sonucu değildir. Tarihsel materyalizm için bilincin toplumsal determinasyonu –ki onu tamamen kendi durumunda kabul eder– kendiliğinden düşüncelerin geçerliliğine etki etmez. Her türlü bilincin toplumsal olarak belirlendiği doğru, ama her türlü bilincin ideolojik olduğu doğru değildir. Marx ve Engels'e göre ideoloji, toplumsal çelişkileri gizleyen ve bu yüzden, nesnel olarak, onların yeniden üretilmesine yardım eden spesifik bir çeşit çarpık bilinçtir. Çelişkileri maskeleyen bu çarpıtılmış fikirler ne zaman ortaya çıkar? Yine bunun cevabını da pratik teorisi sağlayabilir. Bütün fikirlerin pratik bağlamında üretildiğine daha önce değindik, ama Marx daha da ileri giderek, fikirlerin pratiğin *gerçek* ya da *yanıltık* ifadesi olabileceğini belirtir. Kendisinin belirttiği gibi: "fikirler –gerçek ya da yanıltık– gerçek ilişki ya da aktivitelerin, üretimin, karşılıklı ilişkilerin, toplumsal ve siyasal ürünlerin bilinçli ifadeleridir" *(GI, p.36)*. İdeoloji, pratiği yetersiz olarak açıklayan fikirlerle hareket etmek zorundadır. Bu nedenin sürecin hatalı kavranması değil, pratiğin kendi sınırlılıklarıdır: "Bireylerin gerçek ilişkilerinin bilinçli ifadesinin yanıltık olması, gerçekler bireylerin kendi imgelerinde tersine çevriliyorsa, bunun kendisi, *sınırlanmış maddi aktivite tarzlarının*

ve bundan kaynaklanan sınırlanmış toplumsal ilişkilerin sonucudur" *(GI, p.36, vurgular bana ait.)*

Pratiğin bu sınırlanmışlığı, daha önce belirtilen gerçekliğe işaret eder, yani insanlar kontrol edemedikleri toplumsal bir dünya, "bağımlı bir toplumsal aktivite" yaratırlar, "kendi ürettiğimiz şeyler, bizim kontrolümüz dışında büyür ve nesnel bir güce dönüşür" *(GI, p.47)*. "Tersine dönme" ya da çelişkinin nedeni budur. İnsanlar bu çelişkileri pratik olarak çözemedikleri, böylesi bir "nesnel güç"ün efendisi olamadıkları sürece, bu sorunların çözümünü kendi imgelemlerinde canlandıracak ve ideolojik bilinç formlarında projeler geliştireceklerdir. Tamamıyla zihinsel olan, bu çözümün sonucu çelişkinin gizlenmesi ve yeniden üretilmesidir *(bkz. Larrain, 1979 and 1983)*. Bu yüzden bütün fikirler, hatta yönetici sınıfların fikirleri de toplumsal çelişkileri açıklamaktan kaçınmadıkları sürece muhakkak ideolojik değildir. Evet, bütün fikirler, toplumsal olarak belirlenir. Ama bu mutlaka taraf tutmayı, kısmiliği ya da sınırlı geçerliliği gerektirmez.

Fikirler, insan pratiğinin –gerçek ya da yanıltık– ifadesi olduğu sürece, toplumsal determinasyon pratik bağlamında anlaşılmak zorundadır. Fikirlerin toplumsal determinasyonu, toplumsal durumun ortaya çıkmasının sorgulanmasına indirgenemez. Tarihsel materyalizm, toplumsal bilinç biçimlerini, onların toplumsal background'una indirgemek peşinde değildir. Toplumsal bilinç biçimlerinin –edebiyat ve sanat çalışmaları ya da teorik ve bilimsel çalışmaların– onların ortaya çıktığı koşulların ötesinde hayatta kaldığı gerçeği, determinasyonun ilk bakışta göründüğünden daha ince ve daha karmaşık bir problem olduğunu gösterir. Kosik'in anlaşılır bir şekilde gösterdiği gibi, iş yaşamı ne kendiliğinden işin, ne de dışsal koşulların basit bir sonucudur: "İş yaşamı işin otonom varlığının sonucu değil, *işle insanoğlunun karşılıklı ilişkisinin* sonucudur" *(Kosik, 1978, p.81)*. Bir sanat çalış-

ması, kendi içinde evrensel bir gerçeği barındırdığı için değil, yeni kuşakların pratiklerine yerleştirilebildiği, bu pratiklerle birleştirilebildiği ve bu kuşaklar için bir anlam ifade ettiği için hayatta kalır. Bunun doğru olduğu kabul edildiğinde, tarihsel materyalizmin determinasyonu tek bir nedensel hareket olarak anlaşılamaz. Determinasyon, fikirlerin kendilerine yeni anlamlar kazandıran, yeni pratik ve bağlamlarda üretildiği ve yeniden üretildiği devamlılık halinde bir süreçtir. Determinasyon sadece fikirlerin yaratılmasında değil, ama aynı zamanda varlığını korumasında da işler. Bu nedenle, determinasyon, fikirlerin üretildiği; ama aynı zamanda, yani toplumsal pratiklerle tekrar canlandırıldığı, devam eden bir süreç anlamına gelmektedir.

Bu determinasyon kavramının, fikirlerin ekonomik yapı tarafından belirlendiğini kabul eden geleneksel determinasyon kavramının ötesine gittiği gözden kaçırılmamalıdır. Bu, söz konusu kavramın ekonomik yapının belirleyici etkisini reddetmesinden değil, sadece ekonomik yapının etkinliği üzerine kurulmuş bir determinasyon kavramının problematik olmasından kaynaklanır. Bütün üretim ilişkilerinin toplamı olarak, ekonomik yapı, fikirlerinin üretimi ile siyasal ve eğitimsel kurumların karakterinin sınırlarını belirler. Ancak, determinasyon kavramı, yapısal bir düzenlemeyle sınırlar koymaya indirgenildiğinde, iki problemden birisiyle karşılaşmak kaçınılmazdır. Sınırların belirlenmesi, çok fazla pratik opsiyonun yer aldığı, ve birçok farklı düşüncenin geliştirilebileceği genel bir çerçeve oluşturan basit bir durum ise, neden yapısal koşullara aynı ölçüde uygun olan şu seçeneklerin değil de bu seçeneklerin seçildiğini ve aynı şekilde neden mevcut düşüncelerin geliştirildiğini kimse anlayamayacaktır, diğer şekilde, sınırların belirlenmesi, söz konusu yapının gerektirdiği pratik aktivite ve fikirlerin kesinlikle ortaya çıktığı tamamıyla belirlenmiş ve yeterli nedenler oluş-

turmak anlamına geliyorsa, bu durumda da insanlar hiçbir seçeneğe sahip olmayacak ve yapının belirlediği spesifik anlam ve doğrultuda hareket etmek zorunda kalacaktır.

Bana birinci determinasyon kavrayışı, ikinci seçenekteki gibi insan özgürlüğünü yadsımadığı için daha ilerletici gibi görünüyor. Bu pratik kavramı açıklanarak gösterilebilir. Ekonomik yapı, sınırları ve belirli seçenekleri oluşturan toplumsal pratikler durumu olarak kavranılır, ancak insanların geliştirdiği fikirleri, daha spesifik olarak belirleyen sadece kendi toplumsal pratikleridir. Bu şekilde, örneğin, ekonomik yapının çalışan sınıfın pratiklerini ve fikirlerini koşulladığı ve onların sınırlarını belirlediğinden şüphe yoktur. Ancak, işçi sınıfının kendine has devrimci fikirler geliştirip geliştiremeyeceği, nihai olarak, ekonomik ve politik pratiğinin karakterine, örgütlenmesine ve içinde yer aldığı somut sınıf mücadelesine bağlıdır. Ekonomik yapı sadece belirli bir doğrultuda genel bir çıkarı oluşturur, ama onun pratik olarak gerçekleştirilmesini kollayıp gözetmez. Bu pratikle determinasyon kavramı, şüphesiz Cohen'in önerdiği determinasyon kavramından daha az kesindir. Ancak, en azından, sınıfların geliştirdiği belirli bilinç biçimlerinin açıklanması için ipucu sağlamakta ve sınıf pratik ve mücadelelerinin somut incelemesine olanak tanımaktadır. Sadece ekonomik yapıyı göz önünde bulunduran determinasyon, tek başına, sınıf pratiklerinin spesifik olarak incelenmesine ihtiyaç duymaz: Sınıf pratiklerinin yapının belirlediği kalıplara ve sınıf fikirlerine uygun olmak zorunda olduğunu kabul eder. Bu kavrayışla mümkün olan tek inceleme, ekonomik yapının beklenen politik ve ideolojik etkilerinin neden her zaman ortaya çıkmadığının sorgulanmasıdır. Amaç da bu durumların beklentisel ya da sapma olduğunu göstermektir. Cohen'in belirttiği gibi, "tarih teorisi normal dışı oluşumlara cevap veremez" *(1978, p.156).*

Şimdi, görmekteyiz ki, determinasyonla ilgili, Cohen'in yeniden cilaladığı geleneksel Ortodoks görüş, doğal bir gelişme eğilimi taşıdığı, bu yüzden de kendi ilerlemesini garanti altına alan üretim ilişkilerini seçtiği var sayılan üretici güçlerin başatlığını savunmayı sürdürüyor. Bunun aksine, Althusser, Balibar ve Magaline ise üretim ilişkilerinin başat olduğunu savunuyor. Onların yorumuna göre üretim ilişkileri, yalnızca üretim ilişkilerinin "maddileşmesi" ya "uygun sonuçları"dır. İki konumun da önerdiği argümanın değeri ne olursa olsun, bu çeşit bir tartışma bana doğası gereği sınırlı görünüyor, çünkü iki taraf da hangi yapısal faktörün nihai belirleyici olduğuyla ilgileniyor, ama bu iki faktörün de başat olmayabileceği ihtimalini hesaba katmıyor. Bu alternatifi, Marx ve Engels'in düşüncesindeki diğer bir gerilim kaynağı olarak açıklamıştım; antogonistik üretim tarzlarında toplumsal değişim, sınıf mücadelesi terimleriyle mi yoksa yapısal faktörler ve onlar arasındaki yapısal çelişkilerin terimleriyle mi açıklanır? Cohen'in üretici güçlerin, Althusser ve Balibar'ın ise üretim ilişkilerinin başatlığını savunmasına rağmen, iki taraf da sınıf mücadelesinin yapılar tarafından belirlendiği ve gerekli kılındığı için türemiş olduğu ve bu yüzden de açıklayıcı olmadığı noktasında mutabıktır.

Temel değişim mekanizmasını açıklıyorken iki taraf da pratik özneleri hesaba katmaz. Cohen'e göre, üretici güçler insanları ya da diğer herhangi bir toplumsal öğeyi içermez:Üretici güçler maddi ve doğası gereği insan isteği ve toplumsal örgütlenmeden bağımsız olarak gelişme eğilimindedir, Cohen'in "tarih insan gücünün gelişmesidir" dediği gerçekten doğrudur, ama hemen ardından "onun gelişmesinin yönünün insan isteğiyle ilgisi yoktur" diye eklediği de doğrudur *(1978, p.148)*. Althusser ve Balibar'a göre, üretim ilişkileri insanlar arasındaki ilişkilere indirgenemez, sınıflar ise olanların özneleri değil, sadece destekleridir. İki konum

için de sınıflara bölünmüş pratik özneler, sadece taşıyıcılar ya da destekçilerdir. Ancak, iki taraf da bana göre hayati olanı, yani hem üretici güçlerin hem de üretim ilişkilerinin insan pratiğinin ürettiği toplumsal sonuçlar olduğunu unutuyor: Onlar, insanların kendi maddi var oluşlarını ürettikleri pratik süreçlerin kristalleşmesidir. Bu suretle onların insanları bütünüyle koşulladığı gibi, insanlar da onları değiştirir ve dönüştürür. Marx ve Engels, bunu net bir şekilde açıklamıştır:

> her evre maddi bir sonuç, bir üretici güçler toplamı, tarihsel olarak yaratılmış ve her kuşağa kendisinden önceki kuşak tarafından aktarılmış bireylerin doğa ile kendi aralarındaki bir ilişki, bir yandan yeni kuşak tarafından gerçekten değiştirilen ama öte yandan yeni kuşağa kendi yaşam koşullarını emreden ve ona belirli bir gelişme, özgül bir nitelik veren bir üretici güçler, sermayeler ve koşullar kütlesi içerir. Bu koşulların insanları yarattığı kadar insanların da koşulları yarattığını gösterir. *(GI, p.54).*

Ve tekrar:

Üretim güçleri ve toplumsal ilişkiler – toplumsal bireylerin gelişmesinin iki farklı yanı... Doğa, makineler, lokomotifler, demiryolları, elektrikli telgraflar, kendisi hareket eden çıkrıklar vs. yapmaz... Bunlar insan endüstrisinin ürünleridir. Bunlar, *insan beyninin insan eliyle* yaratılan organları; bilginin gücünün nesnelleşmesidir. *(G, p.706).*

> her üretici güç önceki üretme etkinliğinin sağladığı bir güçür. Bu nedenle üretici güçler, insan enerjisinin pratik uygulamasının sonucudur; fakat, bu enerjinin kendisi insanların kendilerini içinde buldukları koşullarca, mevcut üretici güçlerce ve kendilerinden önce var olan biçimlerce koşullanmıştır. *(letter to P.V. Annenkov, 28 December 1846, MESC, p.30).*

Sözkonusu olan isterse üretici güçler isterse üretim ilişkileri olsun, toplumsal bir sonuca "başatlık" vermek, bana anlamlı gelmiyor. Başatlık, sadece insanların pratik üretimine ve kendi yaşamlarını dönüştürmesine isnat edilebilir. Şüphesiz, bu pratik, maddi yeniden üretimin önkoşulları ve sonuçları olarak hem üretici güçleri hem de üretim ilişkilerini içermek zorundadır. Ancak, değişim bu toplumsal sonuçların yapısal etkisi olarak açıklanamaz. Sadece, değişim bunlar tarafından koşullandırılır ve önceden bütünüyle belirlenemez. Sınırlı bir seçenekler dizisi içinde, değişimi ortaya çıkaran insanların pratik etkinlikleridir. İnsanların kendi üretici güçlerini ve üretim ilişkilerini kendilerinin özgür olarak seçmediği, onların daha önce kendilerini geliştiren kuşaklar tarafından miras bırakıldığı doğrudur, ancak bu, ne insanları onları değiştirme gücünden tamamıyla yoksun bırakır, ne de onların değiştirilme olasılıklarını ortadan kaldırır.

Bu yüzden, Marx ve Engels'in toplumsal değişim kavramındaki çelişkiler, pratik politik etkinlik temel alınarak çözüme kavuşturulmak zorundadır– ama tabi ki tamamen keyfi ve rastlantısal olan bir sınıf mücadelesiyle değil, zira sınıf mücadelesi, ekonomik yapı ve üretici güçler düzeyince koşullanır. Ancak, bu koşullama tercihleri elimine etmez, sadece sınırlar. Her antogenistik üretim tarzının çelişki ilkesi sınıf mücadelesini yaratır, bu doğrudan üreticilerle, üretim koşullarının sahipleri arasındaki, köylülerle feodal beyler arasındaki, emekle sermaye arasındaki çelişki demektir. Önemli toplumsal değişimleri yaratan, bu karşıt uçlar arasındaki mücadeledir. Marx ve Engels'in toplumsal değişimin temel nedeni olarak üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiden söz ettiği doğrudur. Sorun da burada, ikisi arasında bir çelişki bulunduğundan söz edilemeyecek olmasındadır, çünkü tanımı gereği çelişki karşılıklı kapsayıcı olmak zorundadır; her kutubun karşıtıyla tanımlanması gerekir, yoksa

kendi üzerlerinde var olamazlar. Üretim ilişkileriyle üretici güçler, doğası gereği biri diğerinin karşıtı değil, hetorejen terimlerdir, çünkü bir üretim tarzının başlangıcında, öncekinin sonrakinin gelişmesini harekete geçirdiği kabul edilir. Birçok yazar bu sorunun farkındadır. Örneğin, Schaff, Marx'ın bu bağlamda kullandığı "çelişki"nin farklı bir anlama sahip olduğunu, "Toplumun üretici güçlerinin var olan üretim ilişkileri çerçevesinde işlevini yerine getirmemesinden ötürü bir geçimsizlik çıkmasının" kastedildiğini savunur *(Schaff, 1960, p. 246)*. Ama, açıkçası bu aynı kavramın farklı tanımlarıyla çalışmak için tatmin edici değildir. Magaline *(1975, p.63)*, Echeverrie *(1978, p.223)* ve Bettelheim *(1974, p.23)* gibi diğer bazı yazarlar ise çelişki yerine *denkdüşen* ve *denkdüşmeyen* ilişkilerden söz edilmesini önermektedir. Her nasılsa, bir üretim tarzının temel çelişkisi, onun gerçek mevcudiyetinin başlangıcında kurucu iken, üretim tarzının evrimiyle denk düşmeyen bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu suretle, doğrudan üreticilerle üretim koşullarının sahipleri arasındaki çelişki, bu "denkdüşmeyiş" ya da "geçimsizliğin" ve bunun tersinin ortaya çıkmasını belirlemektedir.

Marx ve Engels'te bulduğum bütün gerilimler muhtemelen dengedeyken, Marx ve Engels'in birinde, toplumsal değişimin açıklanmasıyla ilgili olan da, açıkça bir kutbu, yani üretici güçlerin başatlığını destekler düşüncelere sahip oldukları gerçeğini belirtmem gerekiyor. Özellikle Cohen'inkinden daha geniş bir yorum kabul edilerek, toplumsal elbirliği biçimleri de üretici güçlerin içine dahil edildiğinde, bu anlamdaki delillerin ağırlığı gerçekten etkileyicidir. Ancak, buna rağmen, tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırma görevi, Marx ve Engels'in düşüncesini değiştirmek anlamına bile gelse, onu daha yetkin bir teori yapacak yeni dengelere ulaşmayı gerektirmektedir. Cohen, Plamenatz'ı "toplumda konumların değil, sadece aktivitelerin bir toplamını

görüyor" ve "'toplumsal yaşam' diye adlandırdığı şey üzerinde yoğunlaşarak, onu ortaya çıktığı yapıdan ayırmak hatasına düşüyor" diyerek sert bir şekilde eleştirmişti *(Cohen, 1974, p.92)*. Ancak, ben Plamenatz'ın konumunu savunmama rağmen, toplumsal pratiklerin, yapısal ilişkilerden ayrılması gerektiğini kabul ediyorum. Hatta, Cohen'in yapısal tanımların sadece, "toplum üyelerini bağlayan çerçevenin açığa çıkarılması için kullanılabileceği" *(1974, p.93)* görüşünü de kabul ediyorum. Ancak, Cohen'in toplumsal değişimi, yapısal ilişkilerin doğrudan ve kaçınılmaz sonucu olarak açıklamak ve yapısal olarak belirlenmiş rol beklentilerinden otomatik olarak insanların davranışlarını çıkarmak girişimine katılmıyorum. Yapısal ilişkiler ve rol beklentilerinin davranışları, bu suretle de değişimi etkilediği kesinlikle doğrudur, ama karşı konulmaz bir zorunluluk da değil.

Fleischer *(1973)* ve Wellmer *(1975)* neyin *pratik olarak zorunlu,* neyin *kaçınılmaz olarak zorunlu* olduğuna ilişkin değerli bir ayrım yaptılar. İkinci, ortaya çıkması muhakkak olan bir değişim ya da davranış tarzıdır. Ancak, bu çeşit zorunluluk tarihsel materyalizmin sınırları dışında kalır. Bu anlamda, sosyalizm, tarihsel materyalizm için sadece pratik bir zorunluluktur, çünkü o bir yaşam tarzının inşasını gerektirir ve insanların üstesinden gelmesi gereken bir görev belirler, ama insanlar bunu yapmakta başarısız da olabilirler. Ancak, şüphesiz, belirli yapısal koşullar olmaksızın sosyalizm bir illüzyon ya da bir hayaldir. Gerçek sosyalizm düşüncesi, onun inşası için gerekli koşulları ilk defa yaratan kapitalizmin ortaya çıkmasıyla belirir. Ne var ki, yapısal gereklilik kesinlikle yeterli değildir ve sosyalizm için yapısal koşulların mevcut olması onun ortaya çıkması gerekliliğine indirgenemez. Lukács, haklı olarak, Lenin'in kapitalizm için "çıkışı olmayan durum yoktur. Durum ne olursa olsun kapitalizm kendine daima ulaşılabilecek 'bütünüyle ekonomik' ba-

zı kısmi çözümler bulabilir" *(Lukács, 1971, p.306)* inancını hatırlatmaktadır.

Eğer böyleyse, Marx'ın toplumların evrimini doğal kanunlarca yönetilen ve kaçınılmaz olarak komünizme ulaşacak olan doğal bir tarih süreci olarak açıklamasını kabul etmek oldukça güçleşir. En azından sosyalizme geçiş bu yolla kavranamaz. Zannedildiğinin aksine, Marx'ın olgunluk dönemine ait yazıları ilk yazılarındaki daha deterministik teorik ifadelere kıyasla, böyle bir sürecin kararsızlığını artan ölçüde fark ettiğini göstermektedir. Marx ve Engels, 1844'te, "sorun, şu ya da bu proletaryanın, hatta bütün proletaryanın, şu anda neyi hedef kabul ettiği değildir. Sorun proletaryanın ne olduğu ve bu varlığına göre tarihsel olarak neyi yapmaya zorunlu kılındığıdır" *(HF, p.44)* görüşünü savunuyorken Marx, 1870'de Fransa-Prusya savaşı sırasında ve Avrupa işçi sınıfına göndermede bulunarak şunu söylüyordu:

> Eğer görevlerini yüzüstü bırakırlarsa, eğer pasif kalmayı sürdürürlerse, bugünkü korkunç savaş, daha öldürücü uluslararası kan davalarının habercisi olacak ve her ülkede, savaş ağalarının, toprak ağalarının ve sermayenin işçi üzerindeki zaferi tekrar başlayacak. *(Address of General Concil to the members of First International, FIA, p.186).*

Proletaryanın sınıf bilincinin proletaryanın var oluşundan kaynaklanan zorunlu bir gelişme olduğuna ilişkin cüretli açıklamanın yerini "aşırı zorluk koşullarının" *(p.185)* ortasında gelişmek zorunda olan tutum ve pratiklere fazlasıyla bağlı bulunan ve garanti edilemeyecek olan sınıf bilincinin elde edilmesi kavrayışı almıştır.

Tek doğrultuculuk reddedilirse de sorun çıkar ve onun yerine pratik teorisinin konulması, tarihsel süreci, tamamıy-

la belirlenimsiz, fark edilen hiçbir rasyonalitenin olmadığı kaotik olaylar durumuna dönüştürür ve böylece Marksizm anlamsızlığa terk edilir *(Gellner, 1983 and 1984)*. Ben böyle düşünmüyorum. Tarihi, İde, Akıl ya da İlahi Takdir'in realizasyonu olarak sunan klasik felsefelere geri dönülmedikçe, tarih, insan pratiğini önceleyen, önceden belirlenmiş bir anlam ifade edemez. Kosik'in belirttiği gibi:

> Akıl, tarihsel süreçte akıl olarak dışa vurulmak için, zamanın önünde tarih boyunca saklanmaz, aksine, o kendini tarihle akıl olarak biçimlendirir. İlahi takdir kavrayışına göre, akıl tarihi düzenler ve kendini tedrici olarak tarihin realizasyonunda dışa vurur. Materyalist kavrayışa göre ise aksine tarih ilk olarak tarihte biçimlendirilir: Tarih önceden akli olarak belirlenmiş değildir, sadece akli olabilir. *(Kosik, 1976, p.144)*.

Bu yüzden tarihin anlamı, insanların kendi yaşamlarını pratik olarak kurmalarından bağımsız değildir. İnsanlar, kendilerini pratik varlıklar olarak realize ederken zorunlu bir planı takip etmezler. Zira, tarihe insanların kendilerini realize ettikleri pratik süreçlerde anlam verilmek zorundadır. Ve insanların kendi yaşamlarını pratik olarak kurdukları bu süreç bütünüyle özgür bir süreç değildir, aksine maddi koşullar ve insanların kendi ürettikleri ilişkilerce koşullanmıştır, bu yüzden, tarihte akıl ne bütünüyle önceden belirlenmiş ne de bu aklın potansiyelleri bütünüyle belirsizdir.

P.V. Annenkov'a bir mektupta Marx, "sonraki her neslin kendini, önceki nesil tarafından bırakılan üretici güçlerin hakimiyeti altında bulduğu ve onların yeni üretim için hammadde görevi gördüğü basit gerçeğinden ötürü, insan tarihinde bir tutarlılık oluşur" *(letter 28 December 1846, MESC, pp.30-1)* diye belirtir. Bu, insanların tarihi yaptığı yolda bir süreklilik olduğu ve onların daima sıfırdan taze bir başlangıç

yapmadıkları anlamına gelir. Ancak, tarihe insan pratiklerinden bağımsız olarak biriken maddi koşullarca anlam kazandırıldığına inanmak yanlış olacaktır. Pratiğin nesneleşmiş biçimleri, üretici güçler ve verili üretim ilişkileri, tarihte bir tutarlılığın ortaya çıkması için hayatidir ama sadece insan pratiklerine bağlı oldukları sürece, çünkü onlar pratiği koşullamalarına rağmen pratik tarafından da dönüştürülürler. Sonuç olarak koşullara anlam kazandıran insan pratiğidir. Bu yüzden tarihin anlamını, insan varlığının pratik ve koşullanmış açılımı üretir ve inşa eder. Bu kavrayış, elde edilmesi kaçınılmaz nihai hedef fikrini dışlar ve tarihin zorunlu bir sona doğru ilerlediği çıkarsamasına neden olan her yerde hazır ve nazır kavrayışı reddeder. Fleischer'in belirttiği gibi:

> tarih insanlığı ve özgürlüğü yükselten değil, sadece bu tür gelişmelerin olabilirliğini artıran bir süreçtir. Bütün tarihin doğasında bulunan olumsallık, muhtemelin realizasyonunun her zaman, bir özgür inisiyatif, yaratıcı sentezler, önceden garanti edilmemiş nitelik ve başarı sorunu olmasında yatar. *(Fleischer, 1973, p.80).*

Marx'ın sömürgeciliğin Asya ve İrlanda'daki sonuçlarını bir değil de, 1. Bölüm'ün sonunda gösterildiği gibi, iki ayrı doğrultuda çözümlemesindeki kararsızlık bu bağlamda anlaşılabilir. Üçüncü Dünya ülkelerinin sanayileşmesine engel olan ya da üretici güçlerin gelişmesini hızlandıran emperyalizm arasında tercih belirmişti. Önceki, 1928'den beri Ortodoks yorumun sahip çıktığı değerlendirmeydi, sonraki ise Warren *(1980)* tarafından yakınlarda yeniden canlandırılmaya çalışıldı. Bu uçların ikisi de yeniden yapılandırılmış tarihsel materyalizme uygun düşmez, çünkü iki uç da her somut çözümlemeyi önceliyor görünen sabit ve karşı konulmaz bir tarih doğrultusunu öngörür. 3. Bölüm'de de belirttiğim gibi, Üçüncü Dünya ülkelerinin İkinci Dünya Savaşı

sonrasındaki tecrübelerinin gösterdiği gibi, emperyalizm, uydu devletlerde bütünüyle sanayileşme sonucu doğurmadığı gibi, onların üretici güçlerinin gelişmesini de tamamıyla engellemedi. Warren'in yaptığı gülünç bir taklittir, evet emperyalizm her yerde çıkarıcıdır, ama diğer yandan, bazı Üçüncü Dünya ülkelerinde bir dereceye kadar dinamik, bağımlı gelişme sürecinin var olduğunu inkar etmek de mümkün değildir. Bu iki olasılık da yanyana ve bir arada bulunabilir, çünkü emperyalizm bütünüyle dışsal bir taciz olarak anlaşılamaz, aksine Cardoso ve Faletto'nun kabul ettiği gibi, emperyalizm, daima Üçüncü Dünya ülkelerinin içsel sınıf mücadelesi ve bu mücadeleye yaptığı etki ile bağlantılı olarak değerlendirilmelidir.

## Yeniden Yapılanmış Tarihsel Materyalizmin Temel Öğeleri

Bu çalışmanın sonunda, yeniden yapılandırılmış tarihsel materyalizmin önerdiği en temel ilkeleri ve toplumsal dilimlere sunduğu spesifik perspektifi daha şematik olarak ortaya koymak faydalı olabilir. Bunu yapmak için birbiriyle bağlantılı dört alan ya da bakış açısını dikkate alacağım: Toplum, bilinç, tarih ve birey.

*Toplum*

1– Toplum bireylerin basit bir toplamı değildir, "aksine, karşılıklı ilişkilerin bireylerin içinde yer aldığı ilişkilerin toplamını ifade eder" (*G. p.265).* Ama bu kavrayışın, biçimi ne olursa olsun toplum "insanların karşılıklı eyleminin ürünüdür" *(letter to P.V. Annenkov, 28 December 1846, MESC, p.30)* fikriyle tamamlanması gerekir. İnsanlar, kendi yaşamlarını pratik olarak ürettikleri süreçte toplumsal ilişkilere girerler.

2– Bu yüzden, toplumu anlamak için, her şeyden önce üretim sürecine, aynı zamanda elbirliği ve toplumsal bir süreç de olan insanların doğayı dönüştürme sürecine bakmak gerekir.

3– Ne toplum ne de üretim "genel olarak" çözümlenemez, aksine "tarihsel biçimde" ele alınmak zorundadırlar.

4– Üretim tarzı kavramı, üretim ilişkilerinin belirli bir düzeyde spesifik kombinasyonunu içerir ve toplumun tarihsel olarak çözümlenmesi için ipucu sağlar.

5– Üretim ilişkileri sistemi, hem üretim araçları üzerinde spesifik bir kontrol biçimini hem de artı-emeğin mal edilmesinin spesifik biçimini içerir. Bu yüzden de doğrudan üreticilerle, üretim araçlarını kontrol edenler arasındaki sınıf ayrımını ve hem üretim araçlarının mülkiyetini hem de artı-emeğin mal edilmesini güvence altına alan yasal ve siyasal sistemi belirler.

6– Tarihsel materyalizm, gerekli kavramların geliştebildiği ve diğer üretim tarzlarını çözümlemenin olanaklı hale geldiği kapitalist üretim tarzının çözümlenmesiyle, işe başlar.

7– Üretim tarzı kavramı, somut toplumsal formasyonların analizine olanak sağlayan soyut analitik bir araçtır. Bu nedenle, bir üretim tarzı ne "tarihsel bir aşama"dır, ne de belirli bir toplumun beklenen gelişmesinden ve somut evriminin içsel mantığından çıkarılabilir. Somut toplum ya da toplumsal formasyonların büyük çoğunluğu birden fazla üretim tarzını içinde barındırır.

8– Belirli bir toplumdaki üretici güçler ve üretim ilişkileri, bireyleri ve onların pratiklerini koşullayan te-

mel koşullar dizgesinin mevcut kuruluşunda yer alan spesifik kombinasyonca belirlenir. Ama, bireyler söz konusu koşulların izin verdiği ölçüde onları değiştirmeye girişebilir. Bu yüzden, toplumsal değişim ne bütünüyle keyfi, ne de önceden belirlenmiştir.

*Bilinç*

1– Toplumsal bilinç, toplumsal pratikler bağlamında üretilir ve o sanıldığı gibi, sadece nesnel gerçekliğin yansıması değildir, aksine içinde üretildiği pratiğin sonuçlarını da sezinler.

2– Egemen sınıfın, toplumun egemen maddi gücü olması gibi, "egemen sınıfın fikirleri de her dönemde egemen fikirlerdir" *(GI, p.59)*.

3– Tarihsel materyalizm, çelişkiyi gizleyen ve ideoloji olarak adlandırılan spesifik bir çarpık bilinç formu tanımlar. İdeolojinin egemen düşüncelerle karıştırılmaması gerekir. Bütün egemen düşünceler, mutlaka çelişkileri maskelemez.

4– Çelişkileri gizleyerek, yeniden üretilmesini sağlamasından dolayı egemen sınıfın çıkarlarına hizmet etmesine rağmen, ideolojiyi sadece egemen sınıflar üretmez. Proletarya dahil bütün sınıflar ideoloji üretebilir, çünkü, "sınırlandırılmış bir aktivite tarzı içerinde" yer alırlar.

5– Bütün fikirler, toplumsal olarak belirlenir, ancak bütün fikirler ideolojik değildir.

6– Bilincin toplumsal determinasyonu, entelektüel ve sanatsal çalışmaların, yeni pratikler bağlamında sürekli yeniden canlandırılması anlamına gelir. Fikirlerin geçerliliği, ortaya çıktıkları toplumsal dizgeyle sınırlı değildir.

7– Bilim, içsel ilişkilere ulaşmak için, gerçekliğin görünüşüne nüfuz etmiş olanı araştırmakla sağduyudan ayrılır. Bu doğrudan deneysel referansları olmayan kavram ve modellerin oluşturulmasını gerektirir.

8– Tarihsel materyalizmin yöntemi, herhangi bir özel "diyalektik mantık" iddiasında bulunmaz ve onun sadece çalışma nesnesi diyalektik olduğu sürece, diyalektik olduğu söylenebilir. Çelişkili bir formda hareket eden diyalektik gerçeklik, formel mantığın kurallarına göre incelenebilir ve incelenmek zorundadır.

*Tarih*

1– Tarihin doğası gereği, kapsayıcı bir anlamı ya da zorunlu bir sonu yoktur. "Tarih kendi sonlarının peşinde giden insanların etkinliğinden başka bir şey değildir" *(HF, p.110)*. Tarih, önceden belirlenmiş bir planın realizasyonu değildir.

2– Tarih, insanların kendilerini pratik olarak yaydıkları süreçte "rasyonel" olur. Tarihe kendi anlamını veren de insanların pratik etkinlikleridir. Tarihin önceden belirlenmiş rasyonelitesi yoktur.

3– Tarihsel materyalizm telolojik olmayan bir teoridir. Ne ortaya çıkması kaçınılmaz nihai bir hedef önerir, ne de tarihi ilerleten, doğal ve her yerde mevcut bir güce inanır.

4– Tarihsel materyalizm, "bütün ulusların kaderi olan, belirlenmiş ve genel bir gelişme yolu" *(MESC, p.239)* sunan tek doğrultulu bir kavrayışı reddeder.

5– İnsanlar kendilerini tarih sürecinde birey yaparlar, fakat tarih insan doğası, ya da insan özünden çıkarılamaz.

6– Teknoloji ve insan ilişkilerinin niteliğindeki gelişmeler tarihin doğasında yatmaz, aksine, o, doğru toplumsal koşullar verildiğinde, insan pratiğine bağlı olan bir olasılıktır.

7– Çelişkinin, uygarlık tarihimizin, büyük bölümünün temeli olmasına rağmen, tarihsel materyalizm, her türlü tarihsel değişime çelişki ve sınıf mücadelesinin yol açtığını savunmaz. Bu, yalnızca antogonistik üretim tarzlarının egemen olduğu toplumlarda ve sadece temel toplumsal değişikliklerde geçerlidir.

8– Tarih, onlar bunun farkında olmasa ve sonuçlarını kontrol edemese bile, insanlar tarafından yapılır. Bunun yanı sıra tarihsel materyalizm, bugün, insanların, bütün sınıf egemenliği biçimlerinin üstesinden gelerek ve kendi toplumsal ilişkilerinin kolektif kontrolünü sağlayarak, tarihi bilinçli olarak yapmalarının mümkün olduğu fikrini ortaya atar.

*Birey*

1– Tarihsel materyalizmde, bireye ilişkin bir teori olmamasına rağmen, birey kavrayışı için önemli birçok sonuç çıkar. Başlangıç olarak, tarihsel materyalizm, bireylerin aktif yanını vurgular. İnsanoğlu, pratik yoluyla sadece kendi maddi yaşamını ve içinde yaşadığı toplumu yeniden üretmez, ama aynı zamanda "dışsal dünya üzerinde de eylemde bulunup onu değiştirerek", "kendi doğasını da değiştirir" *(K. Vol. 1, 173)*.

2– Ancak, insanoğlu, bütünüyle kendi özgür isteklerine göre hareket etmez, kendi pratiklerinin nesneleşmiş ürünlerince koşullanmıştır: İnsanlar, geçmişten gelen, önceden haberdar olmadıkları ve seçme şanslarının bulunmadığı toplumsal ilişkilerle doğarlar.

3– Çevresel koşulların insanları koşullamasına rağmen, insanlar da bu koşulları değiştirebilir, bu ise devrimci pratik olarak kavranabilir.

4– İnsanlar kendilerini, sadece toplum içinde *(G, p.84)* ve tarih sürecinde *(G, p.496)* bireyleştirebilir.

5– Tarihsel materyalizm, tarihte, gittikçe daha fazla gelişen ve karmaşıklaşan toplumsal ilişkilerin yer aldığı bir bireyleşme süreci bulur. Başlangıçta bireyler, neredeyse hesaba katılmaz, insanoğlu ilkin kalanın ve sürünün parçası olarak tamamen, büyük bir bütüne bağlıdır, sonra ise bir efendi ya da toprak soylusuna kişisel olarak bağlıdır. Kapitalizmle bireyler kişisel bağımsızlığını elde eder, ne var ki bu da nesnel bağımlılık üzerine kurulmuştur, bu demektir ki, "bağımsız olan toplumsal ilişkiler, şimdi görünüşte bağımsız bireylerle karşıtlık oluşturmaktadır... daha önce bir diğerine bağlı olan bireyler, şimdi soyutluklar tarafından yönetilmektedir" *(G. p.164)*.

6– Tarihsel materyalizm, bu bireyleşme sürecinde üçüncü bir aşamanın olanaklı olduğunu savunur: "Bireylerin evrensel gelişmesi ve toplumsal verimliliğin toplumsal zenginlikleri olarak kendi komünal kontrollerine tabii olması üzerinde temellenen özgür bireyleşme" *(G, p.158)*.

7– Tarihsel materyalizm, bireylerin toplulukta eriyeceği değil, aksine, her bireyin özgür gelişmesinin, her şeyin özgür gelişmesini koşulladığı bir gelecek kolektivizmi önerir.

8– Tarihsel materyalizm, kişisel özgürlüğe karşıt olarak bir "sınıf hümanizmi" önermez, *(Althusser)* Tarihsel materyalizm, sınıfları "bireylerin kendi yaşam koşullarını önceden belirlenmiş buldukları... bu suretle de

içinde yer aldıkları, bireylerin karşısında bağımsız bir mevcudiyet olarak" *(GI, p.77)* kabul eder ve bu yüzden, bireylerin kurtuluşunun, proletarya dahil, bütün sınıfların ortadan kaldırılmasında olduğunu görür.

—•—

# REFERANSLAR

## MARX VE ENGELS'İN YAPITLARI İÇİN KULLANILAN KISALTMALAR

| | |
|---|---|
| AD | Engels, F., Anti-Dühring |
| AOIC | Marx, K., Hindistan Ve Çin Üzerine Makaleler |
| BRUM | Marx, K., Louis Bonaparte' in Onsekiz Brumaire |
| CCPE | Marx, K., Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı |
| CHDS | Marx, K., Hegel'in Devlet Doktrinin Eleştirisi |
| CM | Marx,K., Engels, F., Komünist Parti Manifestosu |
| DB | Engels, F., 'Die Bewegungen von 1847 ', Deutsche Brüsseler Zeitung, |
| DON | Engels, F., Doğanın Diyalektiği |
| EPM | Marx, K., Ekonomik Ve Felsefi Elyazmaları |
| EW | Marx, K., İlk Yazılar |
| FIA | Marx, K., Komünist Enternasyonel Ve Sonrası |
| G | Marx, K., Grundrisse |
| Gİ | Marx, K., Engels, F., Alman İdeolojisi |
| HF | Marx, K., Engels, F., Kutsal Aile |

| | |
|---|---|
| K | Marx, K., Kapital, Cilt: 1, 2, 3 |
| LF | Engels. F., Ludwing Feuerbach Ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu |
| LOI | Marx, K., İrlanda Üzerine Mektuplar |
| MESC | Marx, K., Engels, F., Secme Yazışmalar |
| MESW | Marx, K., Engels, F., Seçme Eserler |
| MHAL | Marx, K., and Engels, F., Materiales para la historia de America Latina |
| OFPS | Engels, F., Ailenin, Devletin Ve Özel Mülkiyetin Kökeni |
| PP | Marx, K., Felsefenin Sefaleti |
| PWG | Engels, F., Almanyada Köylü Savaşı |
| REV | Marx, K., 1848 Devrimleri |
| RKM | Engels, F., Karl Marx'ın Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkısının Eleştirisi |
| SFE | Marx, K., Sürgünden Yazılar |
| SUS | Engels, F., Ütopik Ve Bilimsel Sosyalizm |
| TOF | Marx, K., Feuerbach Üzerine Tezler |
| TSV | Marx, K., Artı-Değer Teorileri, Cilt: 1, 2, 3 |
| WPP | Marx, K., Ücret, Fiyat Ve Kar |

## ALINTI VE GÖNDERME YAPILAN DİĞER YAZARLAR


Acton, H. B. (1955), *The Illusion of the Epoch* (London: Cohen, West).

Adler, A. (1983), *Theses, Resolutions and Manifestos of the First Four Congresses of the Third International* (London: Pluto Press).

Agosti, A. (1976), *La Terza Internazionale, storia documentaria,* Vol. 2, 1924-28 (Roma: Editöri Riuniti).

Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London: New Left Books) (Lenin ve Felsefe, İletişim Yayınları)

Althusser, L. (1976), *Essays in Self-Criticism* (London: New Left Books).

Althusser, L., and Balibar, E. (1975), *Reading Capital* (Londan: New Left Books). (Kapital'i Okumak, Belge Yayınları)

Anderson, P. (1978), *Passages from Amtiguity to Feudalism* (London: Verso)

Anderson, P. (1979a), *Considerations on Western Marxism* (London: Verso). (Batı'da Sol Düşünce, Birikim Yayınları).

Anderson, P. (1979b), *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso).

Anderson, P. (1980), *Arguments within English Marxism* (London: Verso).

Anderson, P. (1983), *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso). (Tarihsel Materyalizmin İzinde, Belge Yayınları).

Baran, P. A. (1957), *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press) (Büyümenin Ekonomi Politiği, May Yayınları).

Bertrand, M. (1979), *Le Marxisme et l'histoire* (Paris: Editions Sociales).

Bettelheim, C. (1974), *La Transition vers l'economie socialiste* (Paris: Maspero).

Bhaskar, R. (1983), 'Dialectics', in *A dictionary of Marxist Thought*, ed. T. B. Bottomore (Oxford: Blackwell).

Bober, M. M. (968), Karl Marx's Interpretation of History (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Bogulavsky, B. M., et al. (1978), *ABC of Dialectical and Historical Materialism* (Moscow: Progress).

Bottomore, T. B. (1964), *Elites and Society* (Harmondsworth: Penguin). (Seçkinler Ve Toplum, Gündoğan Yayınları).

Bukharin, N. (1965), *Historical Materialism, a System of Sociology* (New York: Russell Russell). (Tarihsel Materyalizmin ABC'si, Belge Yayınları).

Cardoso, F. H., and Faletto, E. (1979), *Dependency and*

*Development in Latin America* (Berkeley Calif.: University of California Press)

Carver, T. (1983), *Marx and Engels: the Intellectual Relationship* (Brighton: Wheatsheaf Books).

Cohen, G. A. (1970), 'On some criticisms of historical materialism', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplement, vol. 44.

Cohen, G. A. (1974), 'Being, consciousness and roles: on the foundations of historical materialism', in *Essays in Honour of E. H. Carr,* ed. C. Abramsky (London: Macmillan).

Cohen, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History, a Defence* (Oxford: Clarendon Press). (Karl Marx'ın Tarih Teorisi-Bir Savunma-Toplumsal Dönüşüm Yayınları).

Cohen, G. A. (1983a), 'Forces and relations of production', in Marx *A Hundred Years* on, ed. b. Matthews (London: Lawrence, Wishart).

Cohen, G. A. (1983b), 'Reconsidering historical materialim', in *Marxism*, ed. J. R. Pennock and J.W. Chapman, *Nomos*, no. 26.

Cohen, J. (1982), Review of *Karl Marx's Theory of History: a Defence, The Journal of Philosophy*, vol. 79, no. 5.

Colletti, L. (1975), 'Marxism and the Dialectic', *New Left Review* no. 93

Cornforth, M. (1977), *Dialectical materialism*, Vol. 2:

*Historical Materialism* (London: Lawrence, Wishart). (Türkçesi El Yayınları).

Cotten, J. P. (1977), 'Peut-on "isoler" la dialectique (lois, categories et pratigues sociales)?', in *Sur la dialectique*, ed. Centre d' Etudes et de Recherches Marxistes (Paris: Editions Sociales).

Echeverria, R. (1978), 'Marx's concept of science', D.Phil, thesis, Universty of London.

Federn, K. (1939), *The Materialist Conception of History* (London: Macmillan).

Fleischer, H. (1973), *Marxism and History* (London: Allen Lane).

Frank, A. G. (1969), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York: Monthly Review Press).

Gellner, E. (1983), 'Stagnation without salvation',*Times Literary Supplement*, 14 January.

Gellner, E. (1984), 'Along the historical highway', *Times Literary Supplement*, 16 March.

Gerratana, V. (1975), *Investigaciones sobre la historia del Marxismo,* Vols I and 2 (Barcelona: Grijalbo).

Giddens, A. (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (London: Macmillan).

Godelier. M. (1972), *Ralionality and Irrationality In Economics* (London: Macmillan).

Habermas, J. (1972), *Knowledge and Human Interesis* (London: heinemann). (Bilgi ve İnsanal İlgiler, Küyerel Yayınları).

Habermas, J. (1979), *Communication and the Evolution of Society* (London:Heinemann).

Habermas, J. (1982), 'A reply to my critics', *In Habermas, Critical Debates,* ed. J. B. Thompson and D. Held (London: Macmillan).

Harnecker, M. (1968), *Los conceptos elementales del materialismo historico* (Mexico: Siglo Veintiuno).

Hegel, G. W. F. (1975), *Logic* (Oxford: Clarendon Press). (Mantık, İdea Yayınları).

Hegel, G. W. F. (1976). *The Science of Logic* (London: Allen, Unwin).

Hegel, G. W. F. (1977), *The Phenomenology of Mind* (London: Allen, Unwin) (Tinin Görüngü Bilimi, İdea Yayınları).

Heilbroner, R. L. (1980), *Marxism: For and Against* (New York: W. W. Norton).

Heller, A. (1982), 'Habermas and Marxism', in *Habermas, Critical Debates*, ed. J. B. Thompson and D. Held (london: Macmillan).

Herf, J. (1977), 'Science and class or philosophy and revolution Perry Anderson on Western Marxism', *Socialist Revolution*, no. 35, vol. 7, no. 5.

Hindess, B., and Hirst, P. Q. (1975), Pre-Capitalist Modes of Production (London: Routledge, Kegan Paul).

Hoffman, J. (1975), Marxism and the Theory of Practice (London: Lawrence, Vishart).

Hook, S. (1955), *Marx and the Marxists, the Ambiguous Legecy* (Princeton NJ: Van Nostrand).

Jaegle, P. (1977), 'Dialectique de la nature: sur guelgues concepts (gualite, guantite...), in *Sur la dialectique*, ed. Centre d' Etudes et de Recherches marxistes (Paris: Editions Sociales).

Kautsky, K. (1927), *Die Materialistische Geschischtsauffassung* (Berlin: J. H. W. Dietz).

Kautsky, K. (1975a), *Etica y concepcion materialista de la historia* (Cordoba: Cuadernos de Pasado y Presente).

Kautsky, K. (1975b), *La doctrina socialista, Bernstein y la socialdemocracia alemana* (Barcelona: Fontanamara).

Kelle, V., and Kovalson, M. (1973), *Historical Materialism, an Outline of Marxist Theory of Society* (Moscow: Progress).

Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism*, Vols 1, 2 and 3 (Oxford: Clarendon Press).

Korsch, K. (1938), *Karl Marx* (London: Chapman, Hall).

Korsch, K. (1973), *L'Anti-Kautsky* (Paris: Editions Champ Libre).

Lenin, V. I. (1972b), (1933), *Philosophical Notebooks, İn Collected Works,* Vol. 38 (London: Lawrence, Wishart).

(Felsefe Defterleri, Sosyal Yayınları)

Lenin, V. I. (1974) (1899), *The Development of Capitalism in Russia* (Moscow: Progress). (Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi, Sol Yayınları).

Lenin, V. I. (1976) (1984), 'What the 'friends of the people' are and how they fight the social-democrats', in *On Historical Materialism*, K. Marx *et al.* (Moscow: Progress).

Levine, A., and Wright, E. O. (1980), 'Rationality and class struggle', *New Left Review*, no. 123.

Lobkowics, N. (1967), *Theory and Practice: History of the Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press).

Lukacs, G. (1971), *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press). (Tarih ve Sınıf Bilinci, Belge Yayınları)

Luxemburg, R. (1951), *The Accumulation of Capital* (London: Routledge, Kegan Paul). (Sermaye Birikimi, Alan Yayınları)

Magaline, A. D. (1975), *Lutte de classes et devalorisation du capital* (Paris: Maspero).

Mannheim, K. (1972), *Ideology and Utopia* (London: Routledge, Kegan Paul).

Kosik, K. (1976), *Dialectics of the Concrete* (Dordrecht: D. Reidel).

Kuusinen, O., *et al.* (1963), *Fundamentals of Marxism-Leninism* (Moscow: Foreign Languages Publishing House).

Labriola, A. (19707, *Essais sur la conception materialiste de l'histoire* (Paris: Gordon, Breach).

Laclau, E. (1969), 'Modos de produccion, sistemas economicos y poblacion excedente, aproximacion historica a los casos argentino y chileno', *Revista Latinoamericana de Socilogia*, vol. 5, no. 2.

Laclau, E. (1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London: New Left Books). (İdeoloji ve Politika, Belge Yayınları).

Lange, O. (1974), *Political Economy*, Vol. 1 (Oxford: Pergamon Press). (Ekonomi Politik, Cilt:1, May Yayınları).

Larrain, J. (1979), *The Concept of Idelogy* (London: Hutchinson).

Larrain, J, (1983), *Marxism and Ideology* (London: Macmillan).

Leff, G. (1961), *The Tyranny of Concepts: a Critigue Of Marxism* (London: Merlin Press).

Lenin, V. I. (1972a) (1909), *Materialism and Empirio-Criticism* (Peking: Foreign Languages Press). (Materyalizm Ve Amriokristizm, Inter, Sol Yayınları).

Markus, G. (1983), 'Concepts of ideology in Marx', *Canadian Journal of political and social theory,* vol. 7, no. 1-2.

McLennan, G. (1981), *Marxism and the Methodologies of History* (London: Verso and New Left Books).

McMurtry, J. (1978), *The Structure of Marx's World-View* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Melotti, U. (1982), *Marx and the Third World* (London: Macmillan).

Miller, R. W. (1981), 'Productive forces and the forces of change: a review of Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: a Defence', The Philosophical Review*, vol. 90, no. 1.

Palma, G. (1978), 'Dependency: a formal theory of underdevelopment ora methodology 'for the analysis of concrete situations of underdevelopment', *World development*, vol. 6, no. 7-8.

Plamenatz, J. (1971), *Ideology* (London: Macmillan).

Plekhanov, G. (1972), *The Development of the Monist View of History* (Moscow: Progress).

Plekhanov, G. (1976a), *The Materialist Conception of History* (London: Lawrence, Wishart),

Plekhanov, G. (1976b), *The Role of the Individual in History* (London: Lawrence, Wishart). (Bireyin Tarihteki Rolü, Kaynak Yayınları).

Plekhanov, G. (n.d.a), *Fundamental Problems of Marxism* (London: Lawrence, Wishart). (Marksizmin Temel Sonunları, Sosyal Yayınları).

Plekhanov, G. (n.d.b ), Preface to the German edition of F. Engels's *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, appendix in Fundamental Problems of Marxism* (London: Lawrence, Wishart).

Pompa, L. (1982), 'Defending Marx's theory of history', *Inguiry*, no, 23.

Popper, K. (1973), *The Open Society and its Enemies*, Vols 1 and 2 (London: Routledge, Kegan Paul). (Açık Toplum ve Düşmanları, Remzi Yayınları).

Popper, K. (1976), *Conjectures and Refutations* (London: Routledge, Kegan Paul).

Poster, M. (1979), *Sartre's Marxism* (London: Pluto Press).

Poulantzas, N. (1977), *Fascism and Dictatorship* (London: New Left Books). (Faşizm Ve Diktatörlük, Birikim Yayınları).

Poulantzas, N. (1978), *L'Etat, le pouvoir, le socialisme* (Paris: Presses Universitaires de France).

Rey, P. P. (1978), *Les Alliances de classes* (Paris: Maspero).

Salvadori, M. (1979), *Karl Kautsky and the Socialist Revolution* 1880-1938 (London: New Left Books).

Sartre, J. P. (1968), *Search for a Method* (New York: Vintage Books).

Sartre, J. P. (1976), *Critique of Dialectical Reason* (London: New Left Books). (Yöntem Araştırmaları, Kabalcı Yayınları).

Schaff, A. (1960), 'Marxist dialectics and the principle of contradiction', *Journal of Philosophy*, vol. 57, no. 7.

Schmidt, A. (1971), *The Concept of Nature in Marx* (London: New Left Books).

Sereni, E. (1971), 'De Marx a Lenine: la categorie de "formation economique et sociale" ', *La Pensee*, no. 159.

Seve, L. (1974), 'Pre-rapport sur la dialectigue', in *Lenine et la pratigue scientifiqui*, ed. Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes (Paris: Editions Sociales).

Shaw, W. H. (1978), *Marx's Theory of History* (London: Hutchinson).

Stalin, J. V. (1976), *Dialectical and Historical Materialism, in Problems of Leninism*, (Peking: Foreign Languages Press). (Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm; Bilim ve Sosyalim, İnter, Evrensel Yayınları'ndan ayrı basımları vardır).

Ste Croix, G. E. M. de (1983), *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London: Duckworth).

Ste Croix, G. E. M. de (1984), 'Class in Marx's conception of history ancient and moredn', *New Left Review*, no. 146.

Sutcliffe, B. (1972), 'Imperialism and industrialization in the Third World', in *Studies in the Theory of Imperialism*, ed. R. Owen and B. Sutcliffe (London: Longman).

Texier, J. (1971), 'Desaccords sur la definition des concepts', *La Pensee*, no. 159.

Thompson, E. P. (1978), *The Poverty of Theory and Other Essays* (London: Merlin Press). (Teorinin Sefaleti, Alan Yayınları).

Warren, B. (1980), *Imperialism Pioneer of Capitalism*, (London: Verso).

Wellmer, A. (1971), *Critical Theory of Society* (New York: Herder, Herder).

Willer, D., and Willer, J. (1973), *Systematic Empiricism: a Critigue of a Pseudoscience* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).

Williams, R. (1977), *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press). (Marksizim ve Edebiyat, Adam Yayınları)

Wright, E. O. (1983), 'Giddens's critique of Marxism', *New Left Review*, no. 138.

¿
KURAM

J. Larrain bu kitapta ilkin tarihsel materyalizmin neden yeniden yapılanmaya gereksinim duyduğunu belirler ve buna yönelik kavramları öncelikle eleştirel bir biçimde gözden geçirir. Sonra Marx ve Engels'teki gerilimlere bağlı olarak kendi yeniden yapılanma kavramını önerir. İkinci olarak, bu gerilimlerin sonraki Marksist kuşak tarafından nasıl çözüme kavuşturulduğunu açıklar. Üçüncü olarak ortodoks çözümleri eleştirir ve tarihsel materyalizme yönelik Marksist olmayan eleştirinin argümanlarını belirlemeye girişir. Son olarak ise, bütün önceki düşünüş tarzlarını ele alır, pratik teorisi üzerinde temellenen yeniden yapılanma için bazı öğeler sunar ve bu öğelerin gerilimlerin çözümüne önceki çözümlerden farklı olarak nasıl katkıda bulunabileceğini gösterir.

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI